

Daniel Milewski

 <https://orcid.org/0000-0001-6467-378X>

 d15829@doktorant.upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

**Metafizyka wobec wyzwania
postwittgensteinowskiego kwietyzmu.
Perspektywy Davida Macarthura, Johna
McDowella i Thomasa Spiegla**

 <https://doi.org/10.15633/lie.32103>

Abstrakt

Metafizyka wobec wyzwania postwittgensteinowskiego kwietyzmu. Perspektywy Davida Macarthura, Johna McDowella i Thomasa Spiegla

Celem niniejszego artykułu jest ustalenie zakresu antymetafizycznych roszczeń kwietyzmu inspirowanego Wittgensteinem. Kwietyzm ten zazwyczaj jest rozumiany jako stanowisko, które sugeruje zmniejszenie motywacji do rozwiązywania pewnych problemów filozoficznych poprzez interpretację ich jako pozornych. Aby lepiej uchwycić wyzwanie, jakie postwittgensteinowski kwietyzm stawia współczesnej filozofii w swoich zróżnicowanych odmianach, analizuję poglądy trzech filozofów reprezentujących odrębne i niesprowadzalne do siebie koncepcje: Davida Macarthura, którego interesuje antymetafizyczny charakter kwietyzmu oraz jego dwa wymiary – diagnostyczny i rekonceptualizacyjny; Johna McDowella, dostarczającego paradygmatycznego przykładu „analizy kwietystycznej”; oraz Thomasa Spiegla, autora typologii i systematyzujących ujęć tego nurtu. Dodatkowo proponuję wstępne wyodrębnienie czterech postaw, które zwolennicy tradycyjnej metafizyki mogą przyjąć wobec tak rozumianego kwietyzmu: ignorowanie (kwietyzm nie wymaga odpowiedzi), przyjęcie wersji silnej (antymetafizycyzm), przyjęcie wersji słabej (antyteoretycyzm) oraz obronę (argumentowanie przeciwko kwietyzmowi lub za wartością metafizyki). Na zakończenie rozważam potencjalne korzyści, jakie postwittgensteinowski kwietyzm może przynieść metafizyce.

Słowa kluczowe: analiza kwietystyczna, filozofia analityczna, Macarthur David, metafizyka, McDowell John, postwittgensteinowski kwietyzm, Spiegel Thomas

Abstract

Metaphysics facing the challenge of post-Wittgensteinian quietism.

Perspectives of David Macarthur, John McDowell i Thomas Spiegel

The aim of this paper is to explore the scope of the anti-metaphysical claims of Wittgenstein-inspired quietism. Such quietism is commonly understood as advocating the reduction of motivation to resolve certain philosophical problems by interpreting them as merely apparent. To gain a comprehensive understanding of the challenge posed by post-Wittgensteinian quietism in its contemporary, diverse formulations, I examine the views of three philosophers who present original, mutually irreducible concepts: David Macarthur (regarding his views on the anti-metaphysical nature of quietism and its diagnostic and reconceptualizing moments), John McDowell (I reconstruct his paradigmatic example of “quietist analysis”), and Thomas Spiegel (I analyze his proposed typology and systematizing remarks). Furthermore, I propose an initial delineation of four stances that proponents of traditional metaphysics may adopt towards such understood quietism: ignoring it (quietism requires no response), accepting the strong version (anti-metaphysical stance), accepting the weak version (anti-theoretical stance), or defending it (arguing against quietism or for the value of metaphysics). Finally, I discuss the potential benefits that post-Wittgensteinian quietism may offer to metaphysics.

Keywords: post-Wittgensteinian quietism, metaphysics, analytic philosophy, David Macarthur, John McDowell, Thomas Spiegel, quietist analysis

Kontekst dyskusji o kwietyzmie

Termin „kwietyzm” ma już swoje miejsce w historii pojęć. Pierwotnie używano go dla określenia postawy duchowej w obrębie chrześcijaństwa, podkreślającej bierność i pasywność w relacji z Bogiem¹. Słowo kwietyzm w języku polskim może być mylące, przywołując na myśl inflację zamiast deflacji. Wyrażenie kwiecisty język sugeruje bujność i ekspansję. W języku angielskim intuicja deflacionistyczna jest bardziej widoczna — *quietism* jednoznacznie wskazuje na termin *quiet* (cichy) pochodzący od łacińskiego *quietus* (spokojny, bezczynny). Idąc za intuicją językową, warto zauważyć, że kwietyzm roboczo definiuje sposób uprawiania filozofii inspirowany Wittgensteinem, polegający na „uciszeniu” — powstrzymaniu się od zabierania głosu w sprawie pewnych problemów filozoficznych.

Współczesną akademicką dyskusję na temat nurtu określanego mianem Wittgensteinowskiego kwietyzmu zapoczątkował Crispin Wright w 1992 roku. Wright stwierdził, że kwietyzm to stanowisko zakładające, że żadna metafizyczna debata nie jest możliwa². Kwietyzm, określany przez niego jako inspirowany późną myślą Wittgensteina, to „bezkrwisty”, „miałki” pluralizm równoległych do siebie gier językowych, które rządzą się swoimi wewnętrznymi prawami i niezależnymi, „metafizycznie odchudzonymi” ujęciami prawdy. Taka perspektywa nie prowadzi do żadnych filozoficznie interesujących ani ważnych wniosków³. Ten miałki pluralizm kwietyzmu starał się zrehabilitować Paul Horwich. Jego zdaniem wartościowe jest stawianie po stronie tego,

1 Leksykon duchowości katolickiej definiuje kwietyzm jako: „Błędny kierunek mistyczny, który pojawił się w duchowości XVII wieku we Francji, Hiszpanii i Włoszech, głoszący, że człowiek w dążeniu do zjednoczenia z Bogiem nie powinien podejmować wysiłku ascetycznego, który miałby na celu pracę nad sobą i osiąganie doskonałości. Powinien natomiast biernie poddawać się działaniu Bożemu, które w nim się aktualizuje pod wpływem łaski. W ten sposób człowiek osiąga stan całkowitego spokoju ducha i pozostaje bierny” (*Leksykon duchowości katolickiej. Praca zbiorowa*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 459). Zob. T.J. Spiegel, *What is philosophical quietism (Wittgensteinian and otherwise)?*, w: *Quietism, agnosticism and mysticism. Mapping the philosophical discourse of the East and the West*, ed. K.M. Pathak, Singapore 2021, s. 18.

2 Zob. C. Wright, *Truth and objectivity*, Cambridge (MA) 1992, s. 202.

3 Zob. C. Wright, *Truth and objectivity*, s. 76. Tłumaczenia, jeśli nie wskazano inaczej, pochodzą od autora.

co „anemiczne, nudne czy miałkie, zamiast tego, co filozoficznie doniosłe, jeśli to ostatnie rozumiane jest jako projekt opisu rzeczywistości jako takiej (rzeczywistości pisanej przez duże R)”⁴. Tadeusz Szubka, komentując uwagi Wrighta i Horwicha, umieścił je w kontekście zagadnienia deflacionizmu w sprawie ontologii. Jest to stanowisko metaontologiczne, które podważa autentyczność i filozoficzną doniosłość problemów ontologii, a jednocześnie stanowi współczesną, bardziej konkretną krytykę metafizyki⁵.

Istotne znaczenie dla legitymizacji tego stanowiska ma komentarz Briana Leitera, który we wstępie do zbioru artykułów *Future of philosophy* wskazuje dwa główne nurty filozofii anglo-amerykańskiej: naturalizm oraz właśnie kwietyzm. Ten ostatni jest traktowany jako Wittgensteinowska odpowiedź na utratę dawnej pewności siebie filozofów analitycznych. Leiter metafizyczną postawę kwietysty oddał w taki sposób: „Filozofia, jak wnosili kwietyści, nie ma odrębnych metod i nie jest w stanie rozwiązać żadnych problemów; filozofia staje się rodzajem terapii, rozpuszczającej problemy filozoficzne, a nie je rozwiązującej”⁶. Problemów filozoficznych się nie rozwiązuje (*solve*), tylko rozpuszcza (*dissolve*).

W *Oksfordzkim słowniku filozoficznym* kwietyzm został zdefiniowany przez Simona Blackburna następująco: „doktryna przypisywana Wittgensteinowi; zgodnie z nią nie istnieje stanowisko, które można by zająć, aby osiągnąć tradycyjny filozoficzny cel teorii jakiegoś pojęcia (na przykład prawdy, doświadczenia)”⁷. Blackburn połączył dalej kwietyzm z hasłem minimalizmu, podejściem odrzucającym zasadność traktowania danego pojęcia jako istotnego przedmiotu teoretycznej analizy. Co ciekawe, Blackburn zauważył, że minimalizm bywa krytkowany jako przejaw „filozoficznego bankructwa albo chorobliwie skrywanego braku rzeczywistego zainteresowania”⁸.

Niniejsza praca jest próbą przybliżenia rozumienia i wagi kwietyzmu we współczesnej debacie. Centralny punkt stanowią analizy trzech głosów:

4 P. Horwich, *Truth — meaning — reality*, New York 2010, s. 279.

5 Zob. T. Szubka, *Analityczna Deflacja Ontologii*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria” 21 (2012) nr 3, s. 177–186, <https://doi.org/10.2478/v10271-012-0073-78>.

6 B. Leiter, *Introduction*, w: *The future for philosophy*, ed. B. Leiter, New York 2004, s. 2.

7 S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński i in., Warszawa 2004, s. 207.

8 S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, s. 240.

David Macarthura, który zaakcentował antymetafizyczność kwietyzmu, proponując wstępną typologię i wskazując jego dwa momenty: diagnostyczny i rekonceptualizacyjny (sekcja 2); Johna McDowella, który zaprezentował przykład przeprowadzonego rozumowania w duchu kwietyzmu i zasygnalizował jego miejsce w filozofii (sekcja 3); oraz Thomasa Spiegła, który poszukiwał najbardziej obiecującego rozumienia kwietyzmu we współczesnej filozofii (sekcja 4).

Ze względu na to, że analizowani w pracy autorzy wykraczają poza ortodoksyjną egzegezę tekstów wiedeńskiego filozofa, w dalszej części przyjmuję konwencję używania terminu kwietyzm (lub postwittgensteinowski kwietyzm) dla określenia ich stanowisk inspirowanych Wittgensteinem⁹. Analizy te pomogą uzyskać szersze rozumienie tak zdefiniowanego kwietyzmu i tym samym wskazać zasięg jego roszczeń antymetafizycznych (sekcja 5). Na tak przygotowanym gruncie zaproponuję autorską typologię stanowisk, jakie metafizyka może obrać wobec kwietyzmu (sekcja 6). Ponadto zastanowię się nad możliwością sformułowania pozytywnych implikacji kwietyzmu dla myślenia metafizycznego, wskazując analogię między kantyzmem a postwittgensteinowskim kwietyzmem w kontekście metafizyki (sekcja 7).

Metafizyczny kwietyzm Macarthura

Macarthur wskazał Wittgensteina jako najbardziej radykalnego i konsekwentnego przedstawiciela kwietyzmu. Postawę tę dobrze ilustrują fragmenty *Traktatu logiczno-filozoficznego*: „4.112 [...] Filozofia nie jest teorią, lecz

9 Kwestia zakresu, w jakim termin ten można odnieść do samego Wittgensteina (jak również ścisła egzegeza jego tekstów), nie stanowi celu tej pracy. Artykuł jest próbą zbadania głosów trzech współczesnych autorów, którzy wypracowują własne rozumienie kwietyzmu, pozostając w pewnym stosunku do myśli wiedeńskiego filozofa. W celu zgłębienia złożoności zagadnienia kwietyzmu u samego Wittgensteina zob. D. Moyal-Sharrock, *The myth of the quietist Wittgenstein*, w: *Wittgenstein and scientism*, eds. J. Beale, I. J. Kidd, London 2017. W swoim artykule nie odwołuję się również do bogatej tradycji interpretacji myśli autora *Dociekań filozoficznych* (prac między innymi G. P. Bakera i P. S. M. Hackera czy J. Schultego), nie przyglądam się też nurtowi New Wittgenstein (A. Crary, C. Diamond, J. Conant), co byłoby poważnym uchybieniem, gdyby celem artykułu była historyczna egzegeza myśli Wittgensteina.

działalnością. Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień”¹⁰ oraz *Dociekań filozoficznych*: „§ 109 [...] Nie wolno nam też formułować żadnych teorii. [...] Problemy rozwiązuje się tu nie drogą gromadzenia nowych doświadczeń, lecz przez zestawianie rzeczy dawno znanych”¹¹.

W świetle tych uwag Wittgensteina Macarthur przedstawiał kwietyzm jako sposób uprawiania filozofii wolny od ambicji tworzenia ogólnych teorii czy udzielania pozytywnych odpowiedzi na tradycyjne problemy filozoficzne. Zadaniem filozofii nie jest bowiem konstruowanie doktryn, lecz wyjaśnianie i rozjaśnianie tego, co już jest nam znane¹².

Kwietystą można być z różnym stopniem intensywności. W najbardziej radykalnej, globalnej wersji kwietystą miał być sam Wittgenstein, który, według interpretacji Macarthura, konsekwentnie wyrzekł się filozofii konstruktywnej oraz proponowania teorii we wszystkich stadiach swojej twórczości. Inny przykład kwietyzmu globalnego można odnaleźć u sceptyków pyrronskich, wstrzymujących się od angażowania w jakąkolwiek refleksję filozoficzną¹³. Można mówić też o mniej skrajnej wersji kwietyzmu — kwietyzmie lokalnym, ograniczającym się do „wyciszania” potrzeby angażowania się w rozważania związane z określonymi pojęciami, problemami lub sporami filozoficznymi. Macarthur ilustruje to na przykładzie pojęcia „zła”. Kwietysta, podejmując zagadnienie zła, nie chce uznawać go ani za istniejące, ani za nieistniejące. Nawet zaprzeczenie istnieniu stanowiłoby bowiem twierdzenie metafizyczne, orzekające coś o świecie, dlatego kwietyzm „w ogóle odmawia posługiwania się pojęciem zła”¹⁴.

Najbardziej interesującym typem kwietyzmu lokalnego zdaniem Macarthura jest „wyciszanie” rozważań metafizycznych, czyli, jak autor to nazwał: „kwietyzm metafizyczny”. Macarthur podkreślił, że wezwanie do rezygnacji

10 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 27.

11 L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 72.

12 Zob. D. Macarthur, *Pragmatism, metaphysical quietism*, „Philosophical Topics” 36 (2008) no. 1, s. 196–197, <https://doi.org/10.5840/philtopics200836110>.

13 Zob. D. Macarthur, *Pragmatism, metaphysical quietism*, s. 197; zob. też D. Pritchard, *Pyrrhonism and Wittgensteinian quietism*, w: *Ancient scepticism and contemporary philosophy*, eds. L. Perissinotto, B. R. Cámara, Milan 2020.

14 Por. D. Macarthur, *Pragmatism, metaphysical quietism*, s. 197–198.

z wikłania się w rozstrzygnięcia filozoficzne nie ogranicza się jedynie do programowej deklaracji czy metodologicznego przykazu; nie jest też zwykłym odwracaniem się od zagadnień metafizycznych¹⁵. Prawo do uchylania się od konstruktywnej filozofii jest czymś, na co kwietysta musi zapracować. Jak zatem wygląda taka (filozoficzna) praca kwietysty? Macarthur wskazał na dwa momenty: diagnostyczny i rekonceptualizacyjny.

Diagnoza polega na ujawnieniu problematyczności postawionego problemu metafizycznego. Może to zachodzić na kilka sposobów. Jednym z nich jest dociekanie źródła filozoficznej doniosłości problemu poprzez postawienie pytania, czy jest on rzeczywiście tak istotny, jak może się wydawać bądź za jaki uchodzi. Innym sposobem diagnozy jest próba wskazywania na niekoherentność danego problemu zgodnie z Wittgensteinowską deklaracją: „§ 464. Tym, czego chcę tu nauczyć, jest przejście od niedorzeczności ukrytej do jawnej”¹⁶. Szuka się tutaj skutecznej drogi rozpuszczenia problemu, a nie jego rozwiązania¹⁷.

Moment rekonceptualizacyjny Macarthur rozumiał jako „wywalczenie sobie prawa do braku konieczności odpowiadania na pytania metafizyczne”, co osiąga się przez „przedefiniowanie lub sformułowanie w celu dostarczenia naprawdę owocnego wyjaśnienia problematycznego zjawiska, które w pierwszej kolejności zrodziło pytanie metafizyczne”¹⁸. Modelowym przykładem takiego przeformułowania jest podejście Wittgensteina do problemu znaczenia. Austriacki filozof uważał, że „skoro przeszkadza nam metafizyczne pytanie: Co to jest znaczenie?, dobrze zrobimy, jeśli zamiast tego zapytamy: Jaka jest gramatyka [funkcja, użycie] słowa «znaczenie»? Dzięki przejściu z terenu metafizyki na pole gramatyki możemy «wyleczyć się» z pokusy zadawania pierwszego pytania”¹⁹.

15 Alyssa Ney nazywa taką postawę „strusiowym nominalizmem”, który polega po prostu na odmawianiu udzielenia odpowiedzi na niektóre pytania metafizyczne. Por. A. Ney, *Metaphysics. An introduction*, New York 2023, s. 71.

16 L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, s. 190.

17 Por. D. Macarthur, *Pragmatism, metaphysical quietism*, s. 199–200.

18 D. Macarthur, *Pragmatism, metaphysical quietism*, s. 200.

19 D. Macarthur, *Pragmatism, metaphysical quietism*, s. 200.

Tym, co uwidacznia się w rozważaniach Macarthura, choć nie jest przez niego bezpośrednio poruszane, jest niepewność w pracy kwietysty. Nie jest wcale przesądzone, że diagnoza i rekonceptualizacja skutecznie rozpuści problem filozoficzny oraz doprowadzi do faktycznego „uciszenia” pobudek prowadzących do stawiania pytań filozoficznych. Co zatem decyduje o sukcesie takich działań? Co oznacza nieumiejętność lub niemożliwość zażegnania pokusy odpowiadania na pytania metafizyczne? W cytowanym wyżej fragmencie McArthur napisał o „owocnym wyjaśnieniu”. Czym jest ta kwietystyczna owocność? Czy Macarthurowi chodziło o takie wyjaśnienie, które dokona pewnej przemiany w myśleniu filozoficznym i uwolni umysł człowieka od potrzeby dostrzegania czegoś podniosłego w danym problemie? Pewną wskazówkę w kontekście powyższych rozważań można odnaleźć w dorobku McDowella.

McDowell i analiza kwietystyczna

Artykuł *Wittgensteinian „quietism”*²⁰ McDowella stanowi paradygmat pracy filozoficznej, którą można nazwać analizą kwietystyczną. Poniżej przedstawiam rekonstrukcję tego rozumowania. Rezygnuję przy tym z bardziej technicznych elementów jego rozumowania, starając się uprościć obecne w nim intuicje, co w moim mniemaniu bardziej przysłuży się celowi pracy²¹.

Wyobraźmy sobie znak drogowy, który jest osadzoną na słupie blachą w kształcie strzałki z napisem „Kraków”. Znak ten można rozumieć jako wyraz reguły: „Jeżeli chcesz z tego miejsca udać się do Krakowa, podążaj drogą w prawo”. Patrzenie na ten znak „filozoficznym okiem” może usytuować go poza codziennym kontekstem, w którym służy on za zwyczajną informację, użyteczną dla wszystkich, którzy poszukują drogi do Krakowa. Filozof może zapytać, jak to jest, że ten znak drogowy wyraża wspomnianą regułę, a także

²⁰ J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, „Common Knowledge” 15 (2009) no. 3, s. 365–372, <https://doi.org/10.1215/0961754X-2009-01>.

²¹ Poniższe rozważania oparte są na: J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 367–369.

jak to jest, że metalowa tarcza o pewnym kształcie może poinformować kogoś o właściwej drodze do Krakowa.

Wittgenstein sugerowałby, że takie pytanie wprawia w konsternację, utrudnia rozeznanie, motywuje do filozoficznych rozważań oraz prób zbudowania teorii znaczenia znaków²². Konsternacja ta byłaby bardziej pogłębianą, jeżeli przyszłoby nam do głowy (a filozofom często przychodziło), że znaczenie znaków może być wyjaśnione jedynie poprzez wprowadzenie pojęcia interpretacji, która jest mediatorem pomiędzy widzeniem znaku a wiedzą, jakie działanie należy podjąć, by osiągnąć cel dostania się z danego miejsca do Krakowa. To intelektualna aktywność podmiotu tłumacząca fizyczny nośnik znaku na regułę „Kraków w prawo”.

Założenie o potrzebie interpretacji wydaje się niewinne, jednak ma swoje konsekwencje. Sprawia, że między znaczeniem a przedmiotem powstaje przepaść. Pośrednik — interpretacja — pojawia się od razu wraz z tą przepaścią, nad którą należy „rozstawić pomost”, rozszczepla świat na dwa rozdzielone obszary, pomiędzy którymi potrzeba procesu interpretowania. Pojęcie interpretacji pojawia się od razu z ukrytym założeniem, że jest coś do interpretowania oraz że istnieją dwa osobne światy: świat fizyczny (blacha) i świat znaczeń (reguła), a także podmiot, którego aktywność (interpretacja) te światy łączy.

W ten sposób ustawione zostają pozycje startowe, które dają podstawy do budowania złożonych teorii filozoficznych, mających na celu wyjaśnienie tajemniczego procesu „łączenia dwóch światów”. Problem jawi się jako filozoficznie doniosły i wydaje się legitymizować szeroko zakrojoną aktywność teoretyczną. Jednak może on również motywować pracę filozoficzną innego rodzaju, taką, jaką proponuje Wittgensteinowski kwietyzm.

Kwietysta stawia pytanie o źródło doniosłości problemu filozoficznego i wskazuje na jej dwa komponenty. Po pierwsze problem wydaje się ważny z tego względu, że filozofowie w swojej kontemplacji znaczenia znaku pomijają coś oczywistego: fakt, że ludzie na co dzień bezproblemowo odczytują reguły, o których informują znaki. Po drugie — doniosłość ma swoje umocowanie w założeniu o potrzebie interpretacji: „niewinna” interpretacja niesie za sobą „winny” obraz przepaści, nad którą interpretacja, niczym pomost, jest

22. Por. J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 368.

rozciągnięta. Wprowadzenie obrazu przepaści skazuje filozofię na potencjalnie syzyfową pracę teoretyczną, gdyż przepaść zdaje się nieusuwalna. Jeżeli do nauczenia się reguły ze znaku potrzebna jest interpretacja, która zamienia przedmiot materialny o danym kształcie na wiedzę: „stąd do Krakowa prowadzi droga w prawo”, to takie interpretacyjne zamiany potrzebne są przy nieskończonej liczbie innych czynności ludzkich.

Dobrze ilustruje to następujący przykład. Wyobraźmy sobie, że ktoś, patrząc na ten znak, mówi do swojego towarzysza: „Stąd do Krakowa prowadzi droga w prawo”. Jeśli konsekwentnie zastosować omawiane rozumowanie, słowa te należałoby traktować przede wszystkim jako sekwencję dźwięków o określonej wysokości i następujących po sobie w określonych odstępach czasu. Aby jednak przejść od tych dźwięków do wiedzy o tym, jak należy się zachować, by dotrzeć do Krakowa, konieczna byłaby kolejna transformacja, a więc następny akt interpretacji. Teraz możemy zapytać, co dzieje się w przypadku, gdy wspomniany towarzysz powie do siebie: „X mówi mi, że stąd do Krakowa prowadzi droga w prawo”. Wydaje się, że i to zwrócenie się do samego siebie skazane jest na interpretację, której dalsze ekspresje będą podlegały kolejnym interpretacjom²³. Powstają w ten sposób nieskończone łańcuchy interpretacyjne (interpretacja interpretacji interpretacji...). Wprowadzenie potrzeby takiej analizy dla prostych codziennych czynności, jak podążanie za regułami zawartymi w znakach drogowych, jest jednocześnie wprowadzeniem nieprzekraczalnej przepaści, co z kolei legitymizuje aktywność pozytywną filozofii — budowania teorii znaczenia mających radzić sobie z tą przepaścią.

Powyższa diagnoza to moment deskryptywny analizy kwietystycznej. Potrzebne jest jego dopełnienie: moment rekonceptualizacyjny (podobnie jak u Macarthura). McDowell określił, że: „Kwietyzm faktycznie nakłania nas, by nie angażować się w pewne potencjalne zadania, ale to właśnie dlatego, że wymaga on od nas pokazania, dlaczego te zadania nie są konieczne”²⁴. Rekonceptualizacja przeprowadzana jest w duchu poniższych uwag z *Dociekań filozoficznych*: „§ 127. Praca filozofa polega na gromadzeniu przypomnień

23 Por. J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 368.

24 J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 371.

w określonym celu”²⁵ oraz „§ 133. [...] Właściwym odkryciem jest takie, które pozwoli mi przerwać filozofowanie, kiedy tylko zechcę. Które da filozofii spocząć, tak że nie będzie już smagana pytaniami, które ją samą stawiają pod znakiem zapytania”²⁶. Jakie odkrycie pozwoli przerwać filozofowanie w omawianym przypadku znaku?

Odkryciem tym jest przypomnienie oczywistego faktu, że w codziennym życiu nie mamy problemów z podążaniem za regułami zawartymi w znakach. Podróżnicy z danego kręgu kulturowego patrzą na znak i zachowują się zgodnie ze związaną z nim regułą. Problem ten wyraźniej uzmysłowi nam wyobrażenie sobie podróżnika, który wpatruje się w znak drogowy i zadaje sobie pytanie, jak to jest, że ten znak może przekazywać mi informację o tym, jak mam się zachować, by osiągnąć mój cel. Może również się zastanawiać, czy ma pewność, że ten znak informuje go o kierunku drogi do Krakowa, i co daje mu tę pewność. A wreszcie, czy na pewno powinien podążać za regułą związaną z tym znakiem, mimo że trudno jest mu wskazać podstawę dla tej pewności, że wie, o czym znak informuje. Taka sytuacja wydaje się co najmniej dziwna. Warto przytoczyć tutaj fragment z dzieła *O pewności*, w którym Wittgenstein napisał:

467. Siedzę z filozofem w ogrodzie, wielokrotnie powtarza on «Wiem, że to jest drzewo», wskazując na stojące w pobliżu drzewo. Pojawia się ktoś trzeci, słyszy to, a ja mu mówię: „*Ten człowiek nie oszalał. My tylko filozofujemy*”²⁷.

Ten przykład pokazuje, że codzienne, zwyczajne obcowanie z drzewami wygląda inaczej niż obcowanie z nimi na sposób filozoficzny. Osoba wskazująca na drzewo wykracza z codziennego, przeciętnego sposobu bycia człowiekiem. Jej użycie języka jest anomalne, podejrzane, szalone. Podobnie podróżnik, podważający wszelkie znaki czy mapy, staje się parodią podróżnika. Rozumienie, jak w danym społeczeństwie podąża się za regułami związanymi ze znakami, jest nieusuwalną częścią bycia podróżnikiem. Podobnie

25 L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, s. 76.

26 L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, s. 78.

27 L. Wittgenstein, *O pewności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001, s. 80.

jak rozumienie, że dźwięk gwizdka sędziowskiego przerywa grę piłkarską, jest nieodzowną częścią bycia piłkarzem. Jeżeli jest się członkiem jakiejś społeczności i związanej z tą społecznością formy życia, te rzeczy po prostu ma się we krwi, nie ma tu miejsca na interpretację.

McDowell tak przedstawił kluczowe dla „wyciszenia” problemu znaczenia znaków przypomnienie:

Na co ktoś reaguje, gdy odpowiada na niewadliwy drogowskaz odpowiedniego rodzaju, to nie tylko tablica z oznaczeniami, ale drogowskaz wskazujący (powiedzmy) w prawo, który rozpoznaje się jako to, czym jest. Rozpoznanie drogowskazu jako tego, czym jest, nie polega na wykonywaniu szczególnego aktu mentalnego, w którym tchnie się życie w coś, co w przeciwnym razie byłoby jedynie martwą rzeczą. Drogowskazy – same drogowskazy – to rzeczy, które na przykład wskazują w tym czy innym kierunku²⁸.

Przyjęcie powyższego za oczywiste – uznanie, że same drogowskazy wskazują coś bez potrzeby interpretacji – uwalnia sytuację podróżnika patrzącego na drogowskaz z przytłaczających problemów filozoficznych. Analiza kwietystyczna McDowella wydaje się wskazaniem, że są w życiu człowieka z gruntu niefilozoficzne aktywności. Sytuowanie tych aktywności w kontekście filozoficznym z jednej strony jest dla tych aktywności i właściwego ich wykonywania nienaturalne, a z drugiej może być dla nich paraliżujące: podróżnik rozważający łańcuchy interpretacji konieczne dla podążania za znakiem przestaje być podróżnikiem, a staje się filozofem²⁹.

²⁸ J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 369.

²⁹ Nieco analogiczny przykład analizy kwietystycznej można odnaleźć w polskim piśmiennictwie. Piotr Dehnel ukazał, jak uzyskanie właściwego opisu gramatyki problemu filozoficznego (w tym przypadku problemu innych umysłów) ma doprowadzić do jego całkowitego rozpuszczenia. Badacz pokazał, że odrzucenie konieczności interpretacji pozwala uchronić się przed jałowymi problemami, a dla samego Wittgensteina przeprowadzanie podobnych rozumowań miało ostatecznie na celu „uzdrowić nas z chęci stawiania filozoficznych (metafizycznych) pytań”. Zob. P. Dehnel, *„Ludzkie ciało jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy”. Cavell i Wittgenstein o innych umysłach*, w: *Świadomość i subiektywność. Zagadnienia filozofii podmiotu*, red. M. Moryń, Poznań 2025, s. 71, 74–75.

Thomas Spiegel i typologia kwietyzmów

Wkład Thomasa Spiegla w rozważania nad zagadnieniem kwietyzmu obejmuje między innymi systematyzację wglądów poprzedników, której efektem jest przegląd różnych ujęć kwietyzmu w filozofii. Spiegel wyróżnił cztery ujęcia: lokalne, uniwersalne (globalne), terapeutyczne i antyteoretyczne³⁰.

Oś podziału na kwietyzm lokalny i globalny Spiegel przejął od Macarthura. Kwietyzm lokalny rezygnuje z uwzględniania jakiegoś obszaru filozofii (najważniejszą jego odmianą jest kwietyzm metafizyczny), a kwietyzm globalny w najsilniejszym rozumieniu stanowi „filozofię końca filozofii”, postulując zasadność przezwycięzania wszelkich problemów filozoficznych. Taka „filozofia końca filozofii” paradoksalnie może trwać w nieskończoność, nigdy nie ustając w pracy „uciszania” coraz to nowszych problemów filozoficznych.

Następnie Spiegel wyróżnił kwietyzm terapeutyczny, bezpośrednio wiążąc go z McDowellem. Składa się on z pracy diagnozy i rekonceptualizacji, jest dla Spiegla najbardziej Wittgensteinowski, a za jego wyraz można wziąć prezentowane w poprzedniej sekcji „uciszenie” problemu znaczenia znaku. Ostatni podtyp, czyli kwietyzm antyteoretyczny, wiąże się z przytaczaną już definicją Blackburna, wskazującą na niemożliwość osiągnięcia teorii filozoficznych.

Po wyróżnieniu powyższych odmian Spiegel przeszedł do krytyki tych typów kwietyzmu w poszukiwaniu najbardziej obiecującego ujęcia dla tej filozoficznie intrygującej kategorii. Kwietyzm lokalny odrzucił z powodu trywialności, a dodatkowo zwrócił uwagę, że praktycznie każdego wybitnego filozofa w historii można by uznać za kwietystę w jakiejś dziedzinie filozofii. Kwietyzm uniwersalny nie stanowił też dobrej kandydatury, ponieważ zaprzeczał sam sobie. Autor odczytał jego roszczenia jako wzywające do pełnego „uciszania” problemów filozoficznych, a wręcz do ustania jakiegokolwiek aktywności filozoficznej (nawet kwietystycznej)³¹. To skrajne podejście ma daleko idące konsekwencje. Oznacza ostatecznie postawę „auto-kwietystyczną”, którą humorystycznie można przedstawić jako rzucenie wszystkiego, co filozoficzne,

30 Zob. T.J. Spiegel, *What is philosophical quietism*, s. 21–22.

31 Zob. T.J. Spiegel, *What is philosophical quietism*, s. 22.

i „wyjazd w Bieszczady”, albo jak w przypadku Wittgensteina w latach dwudziestych XX wieku — do małej austriackiej miejscowości.

Kwietyzm terapeutyczny Spiegel odrzucił ze względu na zasadę oszczędności pojęciowej. Zaproponował, by rozumieć filozofię terapeutyczną i kwietyzm terapeutyczny jako pojęcia wymienne, nie widział potrzeby nazywania terapii związanej z Wittgensteinem kwietyzmem. Co w takim razie, wedle Spiegla, warto nazywać kwietyzmem? Pozostaje ostatnie ujęcie: kwietyzm antyteoretyczny, którego celowi ekspozycji Spiegel poświęcił osobną monografię: *Naturalism, quietism, and the threat to philosophy*³². W jej zakończeniu czytamy: „Niezadowolony z chaosu definicyjnego otaczającego termin «kwietyzm», rozwinąłem dalej koncepcję kwietyzmu, która postrzega go jako odrzucenie teorii”, po czym następuje doprecyzowanie: „rodzaj teorii, z którym kwietyści mają problem, to teoria mająca na celu oferowanie wyjaśnień na wzór nauk przyrodniczych: teoria quasinaukowa”³³.

Przez teorie quasinaukowe Spiegel rozumie takie ujęcia filozoficzne, które wiążą się z wprowadzeniem tak zwanych abstrakcyjnych bytów nieobserwowalnych (*abstract unobservables*), co powoduje, że „objaśnienie staje się mierzalne (w sposób, w jaki nie było wcześniej) poprzez przypisanie im określonej wartości”³⁴. Zabieg ten sprawia, że różne elementy namysłu filozoficznego stają się współmierne, co pozwala na ustalenie relacji między nimi, a ostatecznie na ich wyjaśnienie³⁵. Oczywiście zakres kwietyzmu w rozumieniu Spiegla nie obejmuje samej nauki czy jej praktyki postulowania zmiennych nieobserwowalnych. Spiegel wycelował ostrze swojego kwietyzmu w filozofię, która zbyt zbliżała się do nauk przyrodniczych, ponieważ to, co doskonale sprawdza się w nauce, dla filozofii może być kłopotliwe.

Za koronny przykład takiego postępowania Spiegel uznał rozumowanie utylitarystyczne. Poniżej przytaczam obszerniejszy fragment, który ma na celu wskazanie przykładu pozytywnej aktywności filozoficznej, której „ucieszenie” zaproponował Spiegel w ramach kwietyzmu antyteoretycznego:

³² Zob. T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism, and the threat to philosophy*, Basel 2021.

³³ T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 184.

³⁴ T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 76.

³⁵ Zob. T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 76.

Klasyczny utilitaryzm głosi, że «czyn jest moralnie słuszny wtedy i tylko wtedy, gdy maksymalizuje dobro, to znaczy wtedy i tylko wtedy, gdy całkowita ilość dobra dla wszystkich pomniejszona o całkowitą ilość zła dla wszystkich jest większa niż ta suma netto [...]. Byty nieobserwowalne wprowadzone w tym kontekście to przykłady użyteczności, często w postaci przyjemności lub bólu, oraz ich rekombinacja. W tym przypadku jest całkowicie jasne, że utilitaryzm dąży do tego, aby dobroć działania była obliczalna, ponieważ bezpośrednio traktuje postulowane tutaj byty nieobserwowalne jako zjawiska wymierne, które należy umieścić w równaniach arytmetycznych³⁶.

Następnie wskazał, że w utilitaryzm wbudowane są takie składowe jak: „rachunek użyteczności wartości takich jak prawda i piękno”, „pomiar przyjemności i bólu”, kalkulacja i matematyzacja w filozofii. Ta obliczeniowość nie tylko sprawia, że powołuje się do istnienia nieobserwowalne byty, takie jak zbiór całego dobra czy zła tego świata, lecz także uwspółmiernia się te byty (zacierając między nimi różnice), wiążąc je w stosunki liczbowe³⁷.

Warto zwrócić uwagę, że Spiegel wskazał zasadność „uciszenia” teorii nie poprzez pracę rekonceptualizacji (jak McDowell), ale ze względu na podane kryterium (wprowadzenie zmiennej nieobserwowalnej uwikłanej w kwantyfikowalne relacje). Wydaje się, że w propozycji Spiegla brakuje drogi do „pozytywnej pracy filozoficznej”, jaką jest analiza kwietystyczna. W to miejsce wprowadzone zostało kryterium, które pozwala uznać niektóre obszary filozofii za warte dalszych badań, podczas gdy inne traktowane są jako podlegające kwietyzmowi (co czyni z kwietyzmu antyteoretycznego również kwietyzm lokalny). Te ostatnie właściwie należałoby zażegnać, „wyciszając” motywacje do ich dalszego zgłębiania.

Brak momentów deskryptywnego i rekonceptualizacyjnego może nasuwać pytanie o to, na ile kwietyzm antyteoretyczny Spiegla można uznać za zgodny z kwietyzmem Wittgensteinowskim. Wydaje się, że sam autor świadomie akcentował inne wątki Wittgensteinowskie niż Macarthur i McDowell, aby zaproponować własne ujęcie kwietyzmu. Momenty deskryptywny

36 T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 79.

37 Zob. T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 80.

i rekonceptualizacyjny wiązał ściśle z filozoficzną terapią, osłabiając przy tym ich znaczenie w kontekście tego, co sam chciał nazywać Wittgensteinowskim kwietyzmem³⁸. Zamiast tego położył nacisk na antyscjentyzm obecny w twórczości Wittgensteina, a jego własną koncepcję kwietyzmu (kwietyzm antyteoretyczny) oparł głównie na rozważaniach, w których próbował odpowiedzieć na pytanie, jaki rodzaj quasinaukowej teorii filozoficznej Wittgenstein chciał odrzucić³⁹.

Na potrzeby dalszych analiz przyjmuję oba podejścia — analityczno-terapeutyczne i kryterialne — jako komplementarne podtypy kwietyzmu wynikające z odmiennego rozłożenia akcentów w lekturze Wittgensteina.

Kwietyzm a metafizyka

Jakie konsekwencje ma kwietyzm wobec metafizyki? Zanim przejdę do szczegółowych analiz, warto zauważyć, że pojmowanie samej metafizyki bywa u omawianych autorów zróżnicowane. Różnie określili oni przedmiot krytyki kwietystycznej: od odrzucania „konstruowania ogólnych teorii filozoficznych czy udzielania pozytywnych odpowiedzi na problemy” (Macarthur), przez krytykę „aktywności pozytywnej filozofii” budującej złożone teorie mające radzić sobie z rzekomymi przepaściami (McDowell), po odrzucenie „quasinaukowego sposobu wyjaśniania wprowadzającego «abstrakcyjne byty nieobserwowalne»” (Spiegel). Na potrzeby dalszych analiz przyjmuję ujednolicające założenie, posiłkując się zwrotem Horwicha: przez metafizykę, stanowiącą potencjalny cel „uciszenia”, rozumiem dążenie do budowania złożonych teorii filozoficznych, pojmowanych jako „projekt opisu rzeczywistości jako takiej (rzeczywistości pisanej przez duże R)”.

W tej sekcji przyglądam się, jak na to pytanie odpowiedzieli analizowani autorzy, zaczynając od Macarthura. Aby zobrazować uwikłanie człowieka w problemy metafizyczne oraz kwietystyczną odpowiedź na nie, badacz sięgnął po reinterpretację klasycznej, platońskiej alegorii jaskini. W tradycyjnym

38 Zob. T.J. Spiegel, *What is philosophical quietism*, s. 23, 28.

39 Zob. T.J. Spiegel, *What is philosophical quietism*, s. 24, 26.

ujęciu wyjście z jaskini symbolizowało poznanie ostatecznej prawdy. W optyce Macarthura zadaniem filozofii nie jest jednak znalezienie drogi wyjścia z jaskini, lecz zadomowienie się w niej, na co ma pozwolić jedyne dostępne człowiekowi światło — światło ogniska⁴⁰.

W tym modelu wyobrażanie sobie innego światła, jakiegoś „nadświatła” czy pozajaskiniowego superświatła słońca, jest wyrazem „samozwiedzenia” (*self-delusion*) wpisanego w tkankę każdej metafizyki. Widać tutaj wyraźne zerwanie z logiką platońskiej alegorii jaskini i jej reinterpretację w duchu Wittgensteina. Samozwiedzenie (symbolizowane przez kajdany) nie polega już, jak u Platona, na błędnym uznawaniu cieni za prawdę, co prowadziłoby do utraty dostępu do świata idei — sfery rzeczywistości oświetlonej słońcem, znajdującej się poza jaskinią. Samozwiedzeniem dla Macarthura była raczej sama myśl o świecie poza jaskinią, myśl, która zdawiała rzeczywistość, czyniąc z jedyne go obszaru, jaki jest dostępny człowiekowi, ten gorszy biegun dyktomii królestwo fałszu i cienia — królestwo prawdy i słońca⁴¹. Różne próby wyjścia z jaskini — różne rozwiązania metafizyczne — należałoby kwietystycznie wyciszać.

Macarthur zauważył przy tym, że impuls, który ciągnie człowieka do metafizycznych rozważań (impuls nakładający kajdany), jest niezbywalny i trwale obecny w historii ludzkości. W obliczu nieprzezwyciężalności tego impulsu autor stwierdza, że kwietyzm nie stanowi „filozofii końca filozofii”⁴². Co więcej, autor stwierdził, nieco nieintuicyjnie, że kwietyzm nie jest filozofią defetystyczną, filozofią przyznającą się do porażki filozofii. Dla Macarthura spałniał w filozofii istotną rolę, którą można określić mianem wyzwalającej. Autor, posilując się ponownie platońskim obrazem, podkreślił, że „Jeśli metafizyka nieustannie nas więzi i unieruchamia, uniemożliwiając ruch, to kwietyzm odgrywa rolę wytrwałej próby rozplątania więzów, które nas trzymają, uwalniając nas do konfrontacji z nowymi możliwościami ludzkiego życia, jak

40 Zob. D. Macarthur, *Metaphysical quietism & everyday life*, w: *The Cambridge Companion to philosophical methodology*, eds. G. D'Oro, S. Overgaard, Cambridge (UK) 2017, s. 269.

41 Podobne intuicje w kontekście prac nad poszukiwaniem wspólnych motywów filozoficznych między Wittgensteinem a Heideggerem znajdują się u Lee Bravera. Zob. L. Braver, *Groundless grounds. A study of Wittgenstein and Heidegger*, Cambridge (MA) 2012, s. 230–231.

42 D. Macarthur, *Metaphysical quietism*, s. 269.

również z praktycznymi problemami wynikającymi z «krzywego drewna» ludzkiej psychologii⁴³. Użyte w tym fragmencie wyrażenie „krzywe drewno” nawiązuje do kantowskiej metaforyki⁴⁴.

Mysł Kanta mogłaby uzupełnić wgląd Macarthura w jeszcze inny sposób. Filozof z Królewca, rozważając naturę metafizyki, zauważył, że jest to nauka, której „każdy wystrzelający szczep można wprawdzie odciąć, ale której korzeni wyrwać się nie da”⁴⁵. Aktywnością wyrrywającą te „metafizycznych szczepy”, podobnie jak aktywnością wybawiającą ze zniewolenia metafizycznymi łańcuchami, jest właśnie kwietyzm. Nie jest on defetystyczny w tym sensie, że za wartość uznaje się ciągłą pracę ratowania człowieka z samozniewolenia metafizyką, jednak obraz ten nie daje miejsca na pozytywną pracę w obrębie metafizyki. Chyba że za taką można przewrotnie uznać rozwijanie pewnych teorii metafizycznych, by poprzez wskazanie ich problematycznych konsekwencji skuteczniej daną metafizykę „uciszyć”.

Postawa Spiegla znacznie różni się od postawy Macarthura. Propozycja tego pierwszego wykorzystuje wypracowane przez niego kryterium quasinaukowości do przeprowadzenia demarkacji pomiędzy tymi rozważaniami metafizycznymi, które należałoby „uciszać”, a tymi, które stanowią niezależny obszar badań filozoficznych. Jeżeli w ramach metafizyki pojawia się wyjaśnienie oparte na postulowaniu istnienia abstrakcyjnych treści nieobserwowalnych, wchodzących w mierzalne relacje, to taka metafizyka podpada pod zarzut quasinaukowości⁴⁶. A to wedle Spiegla stanowi podstawę do jej „uciszania”.

Spiegel zwrócił przy tym uwagę, że wiele z tradycyjnych problemów metafizycznych nie będzie wykluczonych przez jego kryterium. Wśród przykładów, które podał, są między innymi rozważania na temat istnienia czy natury Boga, kwestie związane z wolną wolą i determinizmem bądź metafizyczne ujęcia relacji między umysłem a światem⁴⁷. Wydaje się, że na podstawie przemysleń

43 D. Macarthur, *Metaphysical quietism*, s. 269.

44 Zob. I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. M. Żelazny, Kęty 2005, s. 37.

45 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. M. Żelazny i in., Toruń 2013, s. 109 (B24).

46 Zob. T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 81.

47 Zob. T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 81–82.

Spiegła większość z tego, co rozumiemy jako tradycyjną metafizykę, nie była podatna na „brzytwę” jego kryterium kwietystycznego.

Rozważania McDowella były bardziej ostrożne i znuansowane niż poprzednich autorów, a ponadto jedynie pośrednio można je stosować do samej metafizyki, gdyż autor używał szerszego zwrotu „filozofia pozytywna”. Mając na uwadze to zastrzeżenie, można jednak sformułować kilka ogólnych uwag. Kwietyzm McDowella nawołuje do postawy metodologicznej ostrożności, która wskazuje, że przed zaangażowaniem się w prowadzenie filozoficznej refleksji na dany temat dobrze jest zastanowić się wpierw, co stoi za naszą skłonnością do rozpoznawania tego problemu jako wymagającego filozoficznej teorii. McDowell wskazał, że często najlepszą odpowiedzią, jakiej uda się nam tutaj udzielić, będzie wskazanie, że impuls do filozoficznych refleksji wynika z zapomnienia o czymś oczywistym⁴⁸.

Praca filozoficzna, którą wykonaliśmy, by zażegnać palącą potrzebę tworzenia teorii filozoficznych, to dla McDowella ważne osiągnięcie filozoficzne, które należy zdecydowanie odróżnić od zwykłej rezygnacji z wyzwań wynikających z potencjalnych problemów filozoficznych. Rezygnacja z mocowania się z wyzwaniami filozofii znajduje uzasadnienie w udanej analizie kwietystycznej, jest to swoista nagroda, na którą trzeba zapracować. McDowell stwierdził jednak, że nie ma żadnej gwarancji, iż taka analiza przyniesie oczekiwane skutki. Uczulił przy tym, że praca przez analogię do terapii wymaga życzliwego nastawienia względem trudności, jakie napotyka ten, który natrafia na sytuację motywującą do poszukiwania filozoficznych odpowiedzi⁴⁹.

Stanowisko McDowella względem konsekwencji kwietyzmu dla metafizyki nie jest jednoznaczne. Można je interpretować na kilka sposobów. Poniżej wyróżniam dwie propozycje: odczytanie słabe i silne. Te pierwsze sugeruje jedynie tyle, że przed podjęciem refleksji metafizycznej warto spróbować przeprowadzić analizę kwietystyczną, która może odwieść nas od angażowania się w szukanie pozytywnej odpowiedzi na metafizyczny problem. To ujęcie ogranicza się jedynie do metodologicznego wskazania, które w wypadku niepowodzenia analizy może przynieść pogłębiony wgląd w naturę samego

48 Zob. J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 371.

49 Zob. J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 371–372.

problemu metafizycznego. Można je skrótowo wyrazić w maksymie: „przed szukaniem odpowiedzi zbadaj zasadność pytania”. Odczytanie silnie proponuje natomiast konsekwentne nieustawianie w staraniach kwietystycznych. Żadne niepowodzenie przy próbach „uciszenia” motywacji do podążania za danymi problemami filozoficznymi nie mogłoby skłonić kwietysty do tego, by z danym problemem mierzyć się w sposób tradycyjny, przy użyciu klasycznych narzędzi metafizyki. Takie podejście zbliża się do antymetafizycznego stanowiska Macarthura.

Wszyscy trzej autorzy potraktowali postwittgensteinowski kwietyzm jako zaniechanie pewnej aktywności charakterystycznej dla filozofii. Należy w tym miejscu stanowczo podkreślić, że kwietyzm nie sprowadza się do programowej, sceptycznej afazji — biernego powstrzymania się od głosu. Jak pokazały przeprowadzone analizy, na ustanie motywacji do stawiania pytań metafizycznych trzeba zapracować. Jest to zawsze wynik konkretnej, uprzedniej aktywności filozoficznej: pomyślnego przeprowadzenia analizy kwietystycznej (jak u Macarthura i McDowella) lub przypisania danego problemu do zbioru filozofii „do uciszenia” na mocy danego kryterium (jak u Spiegła). Te rozważania wskazują też, że we wskazanym nurcie uwidaczniają się wyraźne roszczenia względem metafizyki. W tym kontekście ważne wydaje się postawienie pytania o postawy, jakie metafizyk może przyjąć wobec kwietyzmu.

Postawy metafizyki wobec kwietyzmu

Można zaproponować wyróżnienie co najmniej czterech sposobów ustosunkowania się metafizyka względem kwietyzmu: (1) ignorowanie (2) uznanie w wersji silnej (3) uznanie w wersji słabej oraz (4) udzielenie odpowiedzi.

Przed wszystkim roszczenia kwietyzmu można po prostu (1) ignorować, uznając, że jego roszczenia i metafilozoficzne założenia nie są w żaden sposób wiążące dla tradycyjnie uprawianej metafizyki.

Uznanie w wersji silnej (2) wydaje się prowadzić do radykalnego antymetafizycyzmu (jeżeli nie całkiem do antyfilozofii) w stylu Macarthura. W tym ujęciu wszelkie problemy tradycyjnie rozumiane jako metafizyczne są jedynie materiałem prowokującym pracę kwietysty. Oczywiście nie ma żadnej

gwarancji powodzenia takiej pracy. Ponadto nie ma gwarancji, że nawet jeżeli kwietysta potrafiłby bezbłędnie diagnozować i rekonceptualizować problemy metafizyczne, to taka praca kiedyś by ustała, wszak wydaje się, że każda epoka dostarcza nowych problemów metafizycznych, które angażują filozofów danych czasów.

Uznanie w wersji słabej (3) wiąże się z refleksjami McDowella i Spiegla. Z ujęcia McDowella nie wynika, że wszelka praca filozoficzna jest do „uciszenia”. Z jednej strony filozof wskazał na błędne według niego odczytanie Wittgensteina, które sugeruje, że autor *Dociekań filozoficznych* widział tylko dwa typy filozofii: prowadzącą do poplątań myślowych i z tych poplątań wyprowadzającą⁵⁰. Z drugiej strony uwagi McDowella na temat kwietyzmu można czytać jako zachętę do zwiększenia świadomości metodologicznej filozofów. Przed rozpoczęciem udzielania odpowiedzi warto rozpocząć filozoficzną pracę nad samym pytaniem: rozważyć, czy jest ono zasadne, czy może wynika z zapomnienia o czymś ważnym, a także ustalić, z jakimi założeniami się wiąże i z jakimi obrazami widzenia świata się łączy. Takie działanie, jeżeli nie skończy się „rozpuszczeniem” metafizycznego problemu, może być rozumiane jako wartościowa praca przygotowawcza dla szukania odpowiedzi na problem metafizyczny. Niemożliwość kwietystycznego zażegnania problemu metafizycznego może też wskazywać na to, że sam problem jest nietrywialny, ciekawy. Paradoksalnie testuje się w ten sposób jego filozoficzną doniosłość.

Wersja kwietyzmu Spiegla jest z kolei brzytwą na te konstrukcje metafizyczne, które zbyt zbliżają się do ideału naukowości. Zdaniem Spiegla naturalizm i kwietyzm (główne nurty filozofii analitycznej według Leitera) to stanowiska wzajemnie się wykluczające i konkurujące wizje filozofii: „naturalizm motywuje tworzenie quasinaukowego sposobu wyjaśniania, kwietyzm jest odrzuceniem jakiegokolwiek quasinaukowego sposobu wyjaśniania”⁵¹. Ostatecznie propozycja Spiegla „uciszyła” jedynie te ujęcia metafizyczne, które zaprzęgają quasinaukowe rozumowania (czyli wprowadzające abstrakcyjne byty nieobserwowalne, które wchodzą w obliczalne relacje).

⁵⁰ Zob. J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 366–367.

⁵¹ T.J. Spiegel, *Naturalism, quietism*, s. 19.

Ostatnią formą reakcji metafizyka na kwietyzm jest otworenie debaty kwietyści–niekwietyści, czyli (4) udzielenie odpowiedzi kwietyście. Odpowiedzi te mogą mieć rozmaity charakter. Z jednej strony można wskazywać słabości kwietyzmu: samowytowotowość, oparcie na nieoczywistym, radykalnym odczytaniu Wittgensteina, silny redukcjonizm czy brak pokory intelektualnej. Nie ma gwarancji, że problem, który skutecznie podda się analizie kwietystycznej, nie przyniesie w przyszłości czegoś istotnego dla rozumienia doświadczenia bycia człowiekiem. Jest tu ryzyko przedwczesnego uśmiercania projektów o niejasnej wartości we wczesnych stadiach ich cyklu życia. Z drugiej strony metafizyk może wskazywać wartość własnej dziedziny, akcentując doniosłość namysłu nad pytaniami ostatecznymi czy wartość egzystencjalną rozważań metafizycznych, ukazując „pocieszenie, jakie niesie filozofia”. Chodzi tu o odpowiedź, która pokazuje kwietyście te wartości uprawiania metafizyki, na które ten ostatni nie jest wrażliwy.

Zakończenie

W trakcie rozważań na temat relacji Wittgensteinowskiego kwietyzmu i metafizyki nasuwa się analogia względem relacji między kantyzmem a metafizyką. Tę ostatnią dobrze oddają przemyślenia Nicholasa Wolterstorffa:

Nie wszyscy filozofowie po Kancie akceptują jego filozofię [...] sytuacja nie jest taka, że nie rozważyliśmy kantowskiej alternatywy i w konsekwencji wciąż błąkamy się w nieoświeconej naiwności; sytuacja jest raczej taka, że rozważyliśmy argumenty Kantowskie i stwierdziliśmy, że są one niewystarczające. Kant nie jest jakimś faktem natury, z którym nie ma innego wyjścia, jak tylko się z nim ułożyć⁵².

Nieco dalej filozof kontynuował, że: „to wzniosłość Boga ogranicza nasze zrozumienie, a nie jakaś epistemologiczna granica między fenomenem

52 N. Wolterstorff, *Analytic philosophy of religion. Retrospect and prospect*, w: *Inquiring about God*, vol. 1: *Selected essays*, ed. T. Cuneo, Cambridge (UK) 2010, s. 25.

a noumenem odkryta przez filozoficzne refleksje na temat ludzkiej natury i jej mocy”⁵³.

Wolterstorff wskazał tutaj, że wytyczanie granic dla namysłu metafizycznego w kwestiach tak fundamentalnych dla człowieka jak zagadnienie Boga nigdy nie może być ostateczne, niezależnie od tego, jak silnie umotywowane są postawy stojące za takim wytyczaniem granic. Wolterstorff zakończył ten wątek słowami: „Czy nie nauczyłeś się lekcji Kanta? — wykrzykują. [...] nie chodzi o to, czy nauczymy się, czy nie, lekcji Kantowskiej. Mamy tu do czynienia z głębokimi, nierozwiązanymi problemami współczesnej tradycji filozoficznej”. Autor zasygnalizował więc potrzebę dostarczania „odpowiedzi na te nierozwiązane kwestie”⁵⁴.

Rozważania Wolterstorffa mają na celu uwidocznienie, że doniosłość przedmiotu rozważań oraz wartość eksploracji metafizycznych przeważają tutaj nad wszelkimi ograniczeniami postulowanymi przez różne prądy filozoficzne. Również postwittgensteinowski kwietysta zapytał: „Czy nie nauczyłeś się lekcji Wittgensteina?”. Wydaje się, że można na to pytanie odpowiedzieć w duchu Wolterstorffa: „nie chodzi o to, czy nauczymy się, czy nie, lekcji Wittgensteinowskiej. Mamy tu do czynienia z głębokimi, nierozwiązanymi problemami współczesnej tradycji filozoficznej”.

Mając to wszystko na uwadze, zarówno w przypadku kantyizmu, jak i w wypadku współczesnego kwietyzmu, można wskazać pewną wartość związaną z zaangażowaniem się w polemikę z roszczeniami ograniczającymi wychodzącymi z obu tych stanowisk. O ile można uznawać argumenty za ograniczeniem możliwości metafizyki, które przedstawił projekt krytyczny Kanta, za niekonkluzywne czy samowywrotowe, to dobrze jest mieć ich świadomość i jakoś się z nimi uporać. Rozliczenie z wyzwaniem kantyizmu metafizyk może rozumieć jako test na dojrzałość własnych rozważań bądź jako papierek lakmusowy testujący metodologiczną świadomość swojej myśli. Podobnie można myśleć o kwietyzmie. Jeżeli dana metafizyka jest w stanie dać odpowiedź nie tylko kantyście, lecz także kwietyście, to można to odczytać jako symptom

53 N. Wolterstorff, *Analytic philosophy of religion*, s. 29–30.

54 N. Wolterstorff, *Analytic philosophy of religion*, s. 34.

jej dojrzałości. Odpowiedzi te na swój sposób tępią wiszący nad metafizyką miecz Damoklesa.

Jak napisał McDowell: „Kwietyzm Wittgensteina nie polega na odmowie zaangażowania się w filozofię merytoryczną w obliczu tego, co każdy musi zaakceptować jako autentyczne problemy”⁵⁵. Kwietyzm pyta o źródła trudności filozoficznych oraz naszego zainteresowania tymi trudnościami i nie musi być interpretowany skrajnie, jako stanowisko odmawiające wartości jakiegokolwiek pozytywnej aktywności filozoficznej. Może raczej wpłynąć na to, jak podchodzimy do filozofii, zachęcając do jej uprawiania w sposób bardziej świadomy i krytyczny, co pozwala na głębsze zrozumienie natury samych trudności filozoficznych.

Bibliografia

- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński, J. Woleński, P. Dzieliński, M. Szczubiałka, Warszawa 2004.
- Braver L., *Groundless grounds. A study of Wittgenstein and Heidegger*, Cambridge (MA) 2012.
- Dehnel P., „Ludzkie ciało jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy”. Cavell i Wittgenstein o innych umysłach, w: *Świadomość i subiektywność. Zagadnienia filozofii podmiotu*, red. M. Moryń, Poznań 2025, s. 65–77.
- Horwich P., *Truth — meaning — reality*, New York 2010.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. M. Żelazny, M. A. Chojnacka, M. Marciniak, Toruń 2013.
- Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, przeł. M. Żelazny, Kęty 2005.
- Leiter B., *Introduction*, w: *The future for philosophy*, ed. B. Leiter, New York 2004, s. 1–23.
- Leksykon duchowości katolickiej: praca zbiorowa*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002.
- Macarthur D., *Metaphysical quietism & everyday life*, w: *The Cambridge Companion to philosophical methodology*, eds. G. D’Oro, S. Overgaard, Cambridge (UK) 2017, s. 270–296.

⁵⁵ J. McDowell, *Wittgensteinian „quietism”*, s. 371.

- Macarthur D., *Pragmatism, metaphysical quietism, and the problem of normativity*, „Philosophical Topics” 36 (2008) no. 1, s. 193–209, <https://doi.org/10.5840/philtopics200836110>.
- McDowell J., *Wittgensteinian „quietism”*, „Common Knowledge” 15 (2009) no. 3, s. 365–372, <https://doi.org/10.1215/0961754x-2009-01>.
- Moyal-Sharrock D., *The myth of the quietist Wittgenstein*, w: *Wittgenstein and scientism*, eds. J. Beale, I. J. Kidd, London 2017.
- Ney A., *Metaphysics. An introduction*, New York 2023.
- Pritchard D., *Pyrrhonism and Wittgensteinian quietism*, w: *Ancient scepticism and contemporary philosophy*, eds. L. Perissinotto, B. R. Cámara, Milan 2020.
- Spiegel T. J., *Naturalism, quietism, and the threat to philosophy*, Basel 2021.
- Spiegel T. J., *What is philosophical quietism (Wittgensteinian and otherwise)?*, w: *Quietism, agnosticism and mysticism. Mapping the philosophical discourse of the East and the West*, red. K. M. Pathak, Singapore 2021, s. 17–31.
- Szubka T., *Analityczna Deflacja Ontologii*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria” 21 (2012) nr 3, s. 177–186, <https://doi.org/10.2478/v10271-012-0073-78>.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wittgenstein L., *O pewności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- Wolterstorff N., *Analytic philosophy of religion. Retrospect and prospect*, w: *Inquiring about God. Selected essays*, vol. 1, ed. T. Cuneo, Cambridge (UK) 2010, s. 17–34.
- Wright C., *Truth and objectivity*, Cambridge (MA) 1992.