

Józef Piórczyński

Professor Emeritus
Uniwersytet Łódzki

CZYM JEST FILOZOFIA? ROLA FILOZOFII W KULTURZE

Streszczenie

Osiągająca wspaniałe rezultaty nauka i jej ideologiczna forma w postaci scjentyzmu nie są w stanie wyrugować filozofii z kultury. Zużywanie się poznawcze, emotywnie i egzystencjalne kładzie kres każdej filozofii z jej metodą, przedmiotem i rozwiązaniami konstytuującymi ją zagadnień. Niepełność ludzkiego istnienia, wyznaczona poszukiwaniem sensu i prawdy, jest więc stale skazana na negację ciągle na nowo pojawiających się prób rozstrzygnięć filozoficznych.

Słowa kluczowe:

filozofia, metoda, przedmiot, pytania, prawda, niepełność (brak), nieusuwalność, historyczność, kultura

159

WHAT IS PHILOSOPHY? THE ROLE OF PHILOSOPHY IN CULTURE

Abstract

Achieving great results, science and its ideological form, scientism, cannot eliminate philosophy from culture. The loss of cognitive, emotive and existential value and actuality puts an end to every philosophy with its method, object, and solutions to its constituent matters. The incompleteness of human existence, which is determined by the search for meaning and truth, is constantly bound to negate of the ever-new attempts to resolve philosophical issues.

Keywords:

philosophy, method, object, questions, truth, incompleteness (lack), irremovability, historicity, culture

Filozofia, królowa nauk, przynajmniej od kilku stuleci doznaje wielu potępień i ataków prowadzonych z różnych punktów widzenia. Szczególnie nauka nowożytna, osiągająca niezaprzeczalne rezultaty, ogradza

murem sceptycyzmu filozofię, negując jej teoretyczną i szeroko rozumianą wartość praktyczną. Ale też w pewnych swoich nurtach sama filozofia jest rozsadnikiem wątpliwości wobec sensowności własnych poczynań. Z jednej strony można to uważać za przejaw jej trzeźwości, pragnienia samonaprawy i wzmożonej dyscypliny metodologicznej, z drugiej wszelako strony ów sceptycyzm filozofii wobec siebie samej sięga jej korzeni, usuwając ją z kręgu jakiegokolwiek prawomocnej wiedzy. Wbrew tym wszystkim atakom i wątpliwościom, wbrew nagonkom i szyderstwom, dość upowszechnione jest mniemanie, że filozofia jest wiedzą szczególnego rodzaju, wiedzą głębszą, sięgającą do nieoczywistych dla zdrowego rozsądku obszarów czy warstw istnienia, odgrywających jednak podstawową rolę w rozumieniu tego wszystkiego, co się dzieje, jako sfery rzeczywistości dostępnej każdemu, kto wyposażony jest w zdrowy rozsądek. Tę powagę, ważność, poniekąd dostojeństwo, wartość filozofii, potwierdza jej nigdy nieprzerwane trwanie w kulturze europejskiej od ponad dwu i pół tysiąca lat. Jest to fakt niewymijalny, nie do zignorowania. Jednakże to trwanie filozofii nie łączy się bynajmniej w sposób bezwyjątkowy z oczywistością jej sensu i poczynań filozofów. Choć więc filozofia jest „faktem”, czymś, co istnieje, trwa, to my nie bardzo wiemy, czym jest owo coś, co jest. Nie potrafimy wprost powiedzieć, czym jest filozofia. Posiadane przez nas intuicje nie zawsze i nie w pełni przekładają się na myślenie dyskursywne. Sytuacja jest bardzo podobna do tej, którą w odniesieniu do czasu opisał św. Augustyn w swoich *Wyznaniach*: „wiem, co to jest czas, dopóki mnie o to nie pytają”. Odwołanie się do Aureliusza Augustyna jest o tyle na dodatek trafne, że czas stanowi jedno z najistotniejszych zagadnień filozoficznych. Henri Bergson, znany myśliciel nowożytny, z ujęcia czasu uczynił fundament swojej filozofii. Jakkolwiek zatem mamy wiedzę o tym, czym jest filozofia, to gdy usiłujemy to wyrazić i uporządkować, zebrać w całość sensownie powiązanych ze sobą zdań, mamy kłopoty z klarownym powiedzeniem, o co nam chodzi.

Czy w takim uporządkowaniu i tym samym określeniu filozofii może być przydatna właściwa jej metoda poznania, dzięki której uzyskujemy wiarygodną wiedzę, a tym samym wyznaczenie dziedziny bytu, obszaru rzeczywistości jako przedmiotu filozofii? Bez wątpienia stosunek do metody stanowi ważny składnik samowiedzy filozofów, ich trzeźwości intelektualnej i rozumienia wagi trudności. Kartezjusz przykładowo uważał, że metoda gwarantująca, przy należyтым postępowaniu, osiągnięcie niezawodnych rezultatów została wypracowana w matematyce, a filozofia powinna ją po prostu przyjąć, tak jak inne nauki, które pozostają w swoim rozwoju w tyle za matematyką. Nadto jest ona człowiekowi dana, jakoś wrodzona, jako właściwa mu rozumność; toteż Kartezjusz może powiedzieć, że rozum jest rzeczą najsprawiedliwiej wśród ludzi podzieloną,

bo nikt nie narzeka na brak rozumu, i tylko złe szkoły mogą zbełtać tę właściwą ludziom rozumność. Owa metoda kartezjańska przetrwała – i tak jest traktowana już przez Leibniza – jako reguła racjonalności, a nie jako sposób budowania filozofii.

Ale już Husserl, który w pewien sposób po prawie trzech stuleciach nawiązuje do Kartezjusza, czyni z metody właściwe centrum filozofii, warunek jej możliwości i przeto jedyną drogę do zapewnienia niezawodności rezultatów jej badań. Po dokonaniu redukcji transcendentalnej, tzn. zawieszeniu (wzięciu w nawias) wszelkich sądów o świecie i podmiocie empirycznym, pozostaje podmiot transcendentalny, czysty, ponadempiryczny, niesubstancjalny i dane mu jego pomyślenia, fenomeny, ponieważ świadomość, jako intencjonalna, jest zawsze świadomością jakiegoś przedmiotu, choćby całkowicie zmyślnego. Owe fenomeny, jako immanentne świadomości, są jej dane w sposób absolutny. A więc i podmiot w rozumieniu psychologii, i świat rzeczy realnych są wykluczone z takiego bezpośredniego oglądania fenomenów – zgodnie z tym, co zostało dokonane w akcie redukcji transcendentalnej. Poprzez te jednostkowe fenomeny – Husserl odrzuca procedury generalizującej abstrakcji – dochodzimy w szeregu zabiegów do istoty, *eidos*, koniecznej struktury przedmiotu, bowiem sam indywidualny fenomen jest przypadkowy; przypadkowe np. jest dla jabłoni to, ile ma ona liści. Tak więc fenomenologia Husserla nie jest nauką o fenomenach, lecz o istocie rzeczy uzyskanej w sposób niezawodny, niepodlegający żadnemu wątpieniu.

Dla Husserla filozofia jest nauką i to nauką pierwszą, wiedzą pewną i niekwestionowaną. Nie przyjmuje ona do wiadomości rezultatów żadnych nauk szczegółowych, lecz sama buduje podstawy tych nauk, ponieważ poddaje badaniu fundamentalne, fundujące te nauki pojęcia i tym samym umożliwia ich powstanie i rozwój. Tak przykładowo stawiamy w zakłopotanie matematyków, gdy pytamy ich o to, co to jest liczba: Husserl odrzucił możliwość uprawiania filozofii bez dokonania redukcji transcendentalnej. Chyba żaden z jego kontynuatorów nie apróbował takiego postępowania, a niektórzy, jak np. chociażby profesor Roman Ingarden, nie byli pewni, czy dobrze rozumieją Husserla w tym względzie. Jedną z podstawowych trudności fenomenologii Husserla polega na tym, że rezultatu badań eidetycznych nie daje się przekazać poprzez język, tzn. nie można zbudować nauki, która jako taka musi operować pojęciami. Koncepcje Husserla okazały się jednak bardzo płodne u jego kontynuatorów, mimo że nie akceptowali oni wiele z tego, co dla Husserla miało być niezbędnym składnikiem jego filozoficznego programu.

Przeciwstawną opisanym ujęciom dwu procedur badawczych filozofii jest metoda dialektyczna, która nie formułuje żadnych zasad i kanonów badania stosowanych do każdej dziedziny przedmiotowej, niezależnie

od jej charakteru. W takim rozumieniu metoda ta ma być najwierniejszym rozpatrywaniem przedmiotu, respektującym to wszystko, co jemu – jako takiemu właśnie przedmiotowi – przysługuje. Badacz „oddaje się życiu przedmiotu”, idzie za jego tu i teraz rozgrywającym się istnieniem. Tak np. Hegel, najznakomitszy wyznawca tej metody, twórco i z niezwykłą głębią ją stosujący, mówił na wykładach z estetyki, że z góry formułowane nazbyt rygorystyczne zasady mogą nawet zlikwidować przedmiot badania estetyki. W ogólności metoda dialektyczna Hegla ma ugruntowanie w tym, że według niego myślenie nie jest samoistną, odrębną czynnością, kierującą się własnymi zasadami po to, by ujmować różną od myślenia, zewnętrzną wobec niego rzeczywistość świata. Myślenie dla tego filozofa jest momentem rozwijającego się świata, konieczną i historycznie daną formą opisu świata w jego stawaniu się, formą, dzięki której duch dochodzi w dziejach do samowiedzy. Dlatego też nie można pytać o to, który z powstałych w różnych epokach systemów filozoficznych jest bardziej prawdziwy, czy też który jest fałszywy, a który prawdziwy, bo każdy znaczący system filozoficzny jest prawdą swojego czasu i nie może być porównywany z systemem z innej epoki jako jej prawdą. Dochodzenie do rozumienia tych epok nie może być przeto rezultatem z góry założonego postępowania badawczego, określonego gotowymi, uniwersalnie stosowanymi regułami. Myślenie ludzkie to forma rozpoznawania się świata, zrozumiała tylko jako moment poznania i opisu świata w jego konkretnej dziejowej postaci. Systemy filozoficzne to formy rozpoznawania się rozumu urzeczywistniającego się w świecie.

162

Jakkolwiek problem metody był ważny w dziejach filozofii, skupiając na sobie uwagę wielu myślicieli, to jednak nie można nie zauważyć, że w tej sprawie – jak prawie we wszystkich innych kwestiach filozoficznych – nie było zgody między filozofami i trudno sobie wyobrazić, by w przyszłości było inaczej. Wielokrotnie podejmowane próby konstrukcji metody filozoficznej budziły zasadnicze kontrowersje, zarówno w odniesieniu do niej samej, jak i osiągniętych przy jej pomocy rezultatów. Można nawet powiedzieć, że wielu z wielkich filozofów stworzyło metody, które stały się narzędziem krytyki ich własnych teorii. Tak było w istocie w przypadku Husserla i Hegla, co nie umniejsza znaczenia ich dokonań, a nawet stanowi – zdaniem wielu historyków filozofii – o ich wielkości. Konkluzja jest więc taka: nie udało się zbudować metody badawczej, której stosowanie gwarantowałoby dotarcie do wiedzy pewnej i niepodważalnej. Żadna filozofia nie wypracowała instrumentarium umożliwiającego uzyskanie prawdziwego poznania, o które chodziło wielkim filozofom.

Filozofia dość powszechnie kojarzy się z wiedzą najbardziej ogólną i przez to uniwersalną. Dlatego jej odpowiedzi mają charakter ostatecznie rozstrzygający, zamykający dane kwestie. Mówiąc inaczej, filozofia rozpa-

truje byt w jego całości, odnajdując fundujące go składniki, właściwe dla wszystkich obszarów istnienia. I tu pojawia się pytanie: czy robi to całkowicie autonomicznie, nie odwołując się do innych poczynań, jak właśnie pojmował to Husserl, czy też wykorzystuje osiągnięcia nauk szczegółowych, uwzględniając obfitość opisywanych przez nie zjawisk i sposobów ich rozumienia.

W tym drugim wypadku filozofia bazuje właśnie na rezultatach nauk szczegółowych. Stanowią one podstawę dla stawiania przez nią pytań i formułowanych odpowiedzi, ale nie redukuje się do nich. Usiłuje bowiem jakoś scalać, uogólniać, doprowadzać do pewnej jedności. Może to np. polegać na wykrywaniu istoty, ostatecznego ugruntowania wszystkich zjawisk, na wydobywaniu unifikujących je założeń i zasad. W tym sensie filozofia pozwala lepiej zrozumieć to, co jest nam dane w bezpośrednim doświadczeniu, a więc jakby odkryć to, co tłumaczy nam zjawiskowy, zewnętrzny kształt świata, to, dlaczego zdarzenia tak właśnie, a nie inaczej współistnieją i następują po sobie. Filozofia żyje zatem w symbiozie z naukami, ale sama jako taka dąży do odpowiedzi ujmujących całość bytu, wykraczając tym samym radykalnie poza to, co mogą zaoferować owe nauki.

Jeżeli filozofia jest nauką o bycie jako bycie, to czy taka nauka jest możliwa? Największy filozof czasów nowożytnych, Hegel, mówił: jeżeli chcemy powiedzieć czym jest byt, musimy porównać ze sobą wszystkie poszczególne byty: dom, Boga, myśl, duszę, ciało itp., i za byt uznać to, co im wszystkim jest wspólne. Otóż nic takiego wspólnego nie istnieje. Zatem byt, którego jedyną określonością jest brak określeń, jest nicością. Wprawdzie Hegel buduje swoją monumentalną teorię, ale niebawem krytycy zaczęli wskazywać na istotne uchybienia tej teorii, która możliwa jest do przyjęcia tylko przy założeniu tożsamości myśli i bytu. Pod tym względem wszystkie metafizyki pohegłowskie były niehegłowskie. Nikt potem nie potrafił pójść drogą Hegla.

Całość bytu nie zawsze jednak była uważana za przedmiot filozofii. Obok myślenia, które usiłuje skonstruować wizję tak pojmowanego bytu, występują w filozofii koncepcje skoncentrowane na tym, co ludzkie, na „ja” jako centrum bycia, na kosmosie ludzkiej jaźni jako nieodkrywalnej tajemnicy czy – jak pisał Hegel w tonie wyraźnie krytycznym – absolutnej skończoności. To właśnie przedstawia np. filozofia egzystencjalna, głosząc podział bytu na świat ludzki i to, co pozostałe. Przedmiotem filozofii jest jedynie byt ludzki jako rzeczywistość nieuchwytna w pozytywnym dociekaniu filozoficznym.

Biorąc pod uwagę różne koncepcje filozoficzne, dostrzegamy, że nie istnieje taki przedmiot, który byłby przez te koncepcje zgodnie uznawany za przedmiot filozofii. Nie można więc wyrazić tego, czym jest filozofia na podstawie tego, czym się filozofia zajmuje, na podstawie obszaru rzeczywistości,

który byłby obszarem zainteresowań każdej teorii filozoficznej, choć dość naturalne wydaje się, że filozofia zajmuje się wszystkim, co istnieje.

Jeżeli nie ma więc przedmiotu, dzięki któremu możemy mówić o filozofii, to tym samym pod znakiem zapytania stoi jej istnienie. Pośród scjentyistów ugruntowane jest stanowisko, że wszystkie rzetelnie i prawomocnie sformułowane problemy są i będą rozstrzygane przez nauki. Nie ma specyficznie filozoficznych pytań. Jeżeli są one sensowne, są pytaniami nauki. Filozofia znika z naukowego obrazu świata; jeśli nawet jeszcze istnieje, to wcześniej czy później nastąpi jej kres. Jedyny godny uwagi obraz świata daje nam nauka. Wyjście poza świat opisany w naukach jest niemożliwe, a każda próba domniemywania tego, co jest poza światem i jaka jest jego natura, zasługuje na miano nieodpowiedzialnych spekulacji, fantazji czy fanatyzmu. Nauka spełnia wszystkie sensowne oczekiwania człowieka w zakresie poszukiwania wiedzy i, jeżeli nawet teraz nie potrafi pewnych zagadnień rozstrzygnąć, to jednak nie istnieją żadne ze swej istoty nieprzekraczalne bariery wiedzy. Często składnikiem takiego zideologizowania nauki jest przypisanie jej całkowitej władzy nad człowiekiem i światem.

164

Scjentyści i egzystencjaliści akceptują naukę jako prawomocną wiedzę o świecie natury, ale na tym kończy się wiedza dająca się racjonalnie uzasadnić i rzetelnie weryfikować. Dlatego przykładowo Frederick Jacobi, pierwszy egzystencjalista, głosił koniec filozofii. Istnieje wszelako zasadnicza różnica między scjentyzmem a egzystencjalizmem. Wedle scjentyistów nie istnieje specjalny, filozofii tylko właściwy obszar jej badań – wiedza bezprzedmiotowa zatem to żadna wiedza. Natomiast wedle egzystencjalistów jedynym przedmiotem ich zainteresowania jest to, co znajduje się poza ujęciem dyskursywnym, nieredukowalna do niczego, niepojmowalna egzystencja ludzka, tajemnica i szaleństwo. Myślenie dyskursywne musiałoby je rozłożyć na fragmenty, części, elementy, a to właśnie zniszczyłoby ją jako taką, jako jedność niepodzielną. Każda egzystencja jest samością, swojością, czymś, co nie daje się opisać jako ta sama sytuacja czy cecha wspólna, przysługująca więcej niż jednemu osobnikowi ludzkiemu. Jeżeli można mówić tutaj o filozofii, to jest to wyrażanie doświadczenia egzystencjalnego, opis egzystencji jako siebie samego, ale ekspresja ta nie ma waloru dyskursywnego, intersubiektywnego. Nasza własna egzystencja jest dla nas samych niepojmowalna, pojęcia fałszują ją, są zatem w tej sferze naszego pojmowania zupełnie nieprzydatne. Choć więc scjentyzm i egzystencjalizm zgodne są ze sobą w podważaniu kompetencji filozofii jako wiedzy pojęciowej, to jednak tam, gdzie dla scjentyistów nie ma niczego poza naturą, tam dla egzystencjalistów istnieje prawdziwe źródło człowieczeństwa, jego możliwy sens, który wszelako nigdy nie może być nam uprzystępniony w formie dyskursywnego poznania.

Skoro, mając na uwadze dzieje filozofii, nie można odsłonić właściwego jej przedmiotu, nasuwa się konkluzja, że filozofia nie jest poznaniem tego, co rzeczywiście istnieje. Co więc konstytuuje pewną historyczną jedność filozofii, tzn. to, że różne koncepcje uznajemy za należące do dziejów filozofii, mimo że nie możemy powołać się na aprobowane, w pewnym przynajmniej zakresie, rezultaty często trudnych i żmudnych dociekań filozoficznych?

Jeżeli zatem filozofia nie daje się zbudować na podstawie jednego, powszechnie przyjętego rozwiązania pewnych kwestii czy na podstawie właściwego jej przedmiotu, to może owo nieprzerwane w kulturze europejskiej trwanie filozofii ma swoje źródła gdzie indziej. Odpowiedź może być taka: żywotność filozofii, jej oporność na krytyki, połajanki i drwiny wynika z pytań, które ona stawia. Pytania te, sądzi się, są nieusuwalnym składnikiem kondycji człowieka, sposobem jego istnienia. Człowiek stawia sobie pytania o swoje pochodzenie, o to, jakie ma być jego życie i jego kres, a więc pytania o to, jak jego istnienie odnosi się do całości tego, co rzeczywiste, o siły sprawcze wszelkiego dziania się, o swój status wobec tego, co absolutne, Boga, o ile taki istnieje, i w ogóle o uwarunkowania i sens własnego bytowania. Schopenhauer nazwał to potrzebą metafizyczną człowieka. W istocie chodzi tutaj o sens rzeczywistości, sens wszelkiego bytu. Niemożliwość rezygnacji z tych pytań zapewnia filozofii jej nieusuwalność z życia społecznego, stałą obecność w kulturze.

Przez dotychczasowe rozpatrywanie filozofii prześwitywało jej roszczenie do poznania, do prawdziwego poznania, bo jego sens konstytuuje się przez możliwość określenia go jako prawdziwego albo fałszywego. Mowa o poznaniu poza ową możliwością oznacza niezrozumienie jego istoty. Kultura europejska, właśnie poprzez swoje greckie i chrześcijańskie źródła, koncentrowała się na dążeniu do prawdy, do odsłonięcia tego, czym jest rzeczywiście byt we wszelkich jego zróżnicowaniach. Odniesienie do prawdy miało uczynić sensownym istnienie i działanie człowieka.

Możliwy jest jednakże taki sposób widzenia filozofii, który nie zwraca uwagi na to, czy filozofia jest prawdziwa czy fałszywa, co nie musi oznaczać nonsensowności tego rodzaju rozważania jej twierdzeń. Jeżeli już istnieje filozofia, to zasadne wydaje się pytanie o to, jaką rolę pełni ona w życiu społecznym i życiu każdej jednostki ludzkiej. Jeżeli krytykuje się filozofię za to, że np. buduje urojone systemy, że żaden z nich się nie sprawdził, że filozofia to mieszanie ludziom w głowach, to kryje się za tym przekonanie, że filozofia niczemu nie służy, do niczego nie jest przydatna, że jest wymysłem „szalonych głów”, deprawacją zdrowego rozsądku itp. Twierdzi się zarazem poprzez to, że filozofia nie ma do odegrania żadnej roli, a człowiek – bez żadnego dla siebie uszczerbku – może się jej pozbyć. Wzmacnia tę argumentację nietrwałość, zastępowalność jednych

systemów filozoficznych przez inne, późniejsze w stosunku do tamtych. Jednakże gdyby nawet tak było, że każdy system filozoficzny ma swój nieuchronny kres i że żaden nie może pretendować do rozstrzygnięć ostatecznych, nie jest rzeczą przypadkową i nieistotną, że na miejsce jednego systemu pojawia się następny, nawet jeśli i on z czasem zostanie wyrzucony do lamusa historii. Filozofia mimo tego trwa jako stały, nienaruszalny element kultury europejskiej. Wynikałoby z tego, że filozofia czemuś służy, spełnia jakąś rolę w życiu człowieka, niezastępowalną przez inny rodzaj aktywności. Chodzi tu więc o to, co sprawia, że filozofia jako taka pojawia się, i o to, jaka jest jej rola w życiu ludzkim.

Mówiliśmy już, że w filozofii trwałe są same pytania, a nie historycznie dane odpowiedzi; że w filozofii wyrażają się potrzeby człowieka, pewien stan ich niezaspokojenia. W takim ujęciu filozofia ma być narzędziem jego pomniejszenia czy likwidowania. Każde działanie – wiemy to już od Arystotelesa – jest wyrazem braku, niedoskonałości. O tyle filozofia jest sposobem usuwania trwale związanych z ludzką egzystencją niedogodności, i o tyle też jest wpisana w bytowanie człowieka. Alchemiczne spekulacje renesansowe – alchemia w ogólności to filozofia jako nauka o jedności wszystkiego, bo wszystko wedle niej przemienia się we wszystko – mogą wydawać się nam dziwne, ale dla ludzi tamtej epoki był to ważny element rozumienia świata jako pewnej sensownej jedności, w którego dzieje jest wpisany los człowieka, w ten jednakże sposób, by istniała przestrzeń dla działań człowieka kształtującego samego siebie. Tak więc ułomność, niekompletność, niedostosowanie, brak równowagi, niezaspokojenie pod różnymi względami, biologiczna dekadencja człowieka sprawiają, że usiłuje on zmniejszyć lub usunąć te niedogodności, posługując się różnymi środkami, do których należy filozofia. Nie ma zatem ucieczki od filozofii: choćbyśmy nie wiadomo jak na nią pomstowali i wyrzekali się jej, zawsze jakoś odnosimy się do naszych potrzeb. Budujemy wizję świata, gdy wyłączmy egzystencję ludzką z wszelkiego determinizmu w imię jej niezbywalnej wolności i także wtedy, gdy odmawiamy sensu światu na rzecz powszechnego determinizmu, któremu podlega byt ludzki. Nie ma większego znaczenia, że jedna i druga wizja nie jest dostatecznie uzasadniona, jeśli przyjmie się za Pierre Bayle'em, że uzasadnienia takich metafizycznych stanowisk zawierają w sobie wierzenia. W jednym i drugim wypadku ujawnia się nasza potrzeba zrozumienia tego, co się dzieje.

Najmocniej chyba to pojmowanie filozofii zawiera się w ujęciu jej jako poglądu na świat, światopoglądu. Nie chodzi tu zatem o poznanie świata, o to, jaki świat jest naprawdę, lecz o to, jaki my nadajemy mu sens, jaki jest on dla nas. Najpełniej chyba tę ideę wyraził Wilhelm Dilthey, który zwrócił się przeciwko całej racjonalistycznej tradycji Zachodu, dyskredytując wartości poznawcze filozofii, którą uznał za wiedzę nieprawomocną

z powodu jej uwarunkowań historycznym miejscem i czasem. Człowiek, wedle Diltheya, istnieje wewnątrz pewnej historycznej, irracjonalnej całości życia i jedynie w jej obrębie może pojmować swoje istnienie i nadawać sens całej dostępnej mu rzeczywistości. W ten sposób tworzona filozofia odpowiada ludzkim potrzebom, dążeniom, tęsknotom, nadziejom, wyjaśnia człowiekowi jego istnienie i działanie w całości rzeczywistości. Zatem człowiek, jako członek zbiorowości historyczno-społecznej, w niej żyjący i przez nią kształtowany, nie mógł nie podejmować prób rozumienia i interpretacji świata, tzn. nadawania mu sensu. Jest to warunek istnienia społeczności i samego człowieka. Z takiego ujęcia filozofii jako światopoglądu wynika, że spory między różnymi systemami filozoficznymi są bezprzedmiotowe, nonsensowne, jako że spory te mają sens tylko wtedy, gdy usiłuje się ustalić, który z systemów lub które z ich elementów są prawdziwe. Tymczasem żaden system nie jest ani prawdą, ani fałszem, lecz wytworzonym przez człowieka poglądem, przypisującym rzeczywistości sens, oczywiście nie w sposób całkowicie dowolny, wszak projekcja sensu dokonuje się na gruncie tego, co istnieje, w jego konkretnym historycznym kształcie.

Także dla Nietzschego filozofia nie jest poznaniem, wiedzą prawdziwą, zawsze obecną, niezależną od tego, czy się ją odkrywa czy nie. Rzeczywistość jest według niego ustawicznym stawaniem się, której nie może – jako stającej się – uchwycić żadne poznanie, nie petryfikując stawania się, czyli nie fałszując tego, czym ono jest. Życie bowiem nie może ostać się bez tego, co trwałe, substancjalne, jako tego – jak ugruntowało się to w tradycji filozoficznej – co niezmiennie, nie ulegające zniszczeniu. Stąd właśnie pochodzi owo błędne przetworzenie stawania się w trwały byt. Tak więc – tak jest w tym przypadku, ale także w wielu innych – nieprawda jest, zdaniem Nietzschego, tym, co umożliwia życie. Fałsz jest niezbędnym warunkiem życia. By żyć, trzeba tkwić w błędzie. Tylko jako błędzący możemy istnieć. Nie posługiwać się fałszem to żegnać się z życiem. W istocie rzeczywistość, w której żyjemy, jest utkana z błędów. W swoim historycznym stawaniu się, uformowany człowiek dochodzi do poznania poprzez interpretację bytu, nadawanie mu sensu i wartości ze względu na owo własne uformowanie, swój ludzki sposób pojmowania. Dlatego interpretacja nie odtwarza natury samego bytu, lecz jest fałszem, dzięki któremu żyjemy. W ten sposób prawdą dla jakiejś zbiorowości jest to, co jej odpowiada, co wspiera jej trwanie w dłuższym czasie, a fałszem to, co godzi w owe zapatrywania zbiorowości. Nietzsche stwierdza wprost, że błędzenie, i to błędzenie fundamentalne, jest niezbędne do życia. W gruncie rzeczy interes życia zawiera w sobie aprobatę i nawet miłość do błędzenia. Poznanie, pojmowane jako interpretacja bytu, pozbawia myślenie możliwości w zakresie dochodzenia do prawdy jako wiedzy pewnej.

Ponieważ według Nietzschego istotą życia jest wola mocy, przeto wszystko, co się dzieje, jest jej wyrazem i przejawem. W życiu w gruncie rzeczy chodzi nie o samo życie, lecz o wolę mocy, o coś, co jest ponad życiem. Zatem i poznanie nie jest samoistne, nie jest wydzieloną domeną odkrywania prawdy o czymś istniejącym jako samo w sobie, lecz znajduje swoje ostateczne wy tłumaczenie w koncepcji woli mocy. Za prawdę uznaje się takie twierdzenie, poglądy czy koncepcje, które w najwyższym stopniu wzmagają wolę mocy, przyczyniają się do zawładnięcia czymś, pokonania przeciwnika. Prawdą jest to, co czyni nas silniejszymi, co potęguje naszą moc w walce z innymi. Poznanie jest służebne wobec woli mocy, jest jej narzędziem, środkiem uzyskiwania przewagi. Funkcją poznania jest dawać pewność jako moc do optymalnego w skutkach działania. Sens poznania nie zawiera się w jego prawdzie, lecz we wspieraniu woli mocy. Filozofia zatem, jak wszystkie manifestacje życia, podlega jednej naczelnej zasadzie – zasadzie woli mocy.

Inspirując się klarownymi i wnikliwymi rozważaniami Leszka Kołakowskiego na temat funkcjonalnego rozumienia filozofii (2009: 15–24), dołączam tutaj własne syntetyczne uwagi na temat koncepcji psychoanalitycznej oraz ewolucjonistyczno-biologiczycznej. To, czym jest filozofia dla Freuda, można opisać tytułem jednej z jego rozpraw: *Kultura jako źródło cierpień* (Freud, 2013). Ponieważ naturalne, prymitywne impulsy, pragnienia, instynkty – mówiąc po heglowsku „wolno puszczono” – zdestruowałyby byt ludzki, przeto człowiek musi uczyć się kultury, by regulować swoje postępowanie w sposób niezagrażający własnemu i innym ludzi istnieniu. Nie mogąc zaś zaspokoić swoich naturalnych potrzeb we właściwy sposób, człowiek wynajduje zastępcze sposoby. Kto przeżywa frustracje związane z życiem seksualnym, pisze np. symfonię, poemat liryczny czy traktat filozoficzny. Człowiek odwołuje się do takich form postępowania, gdyż są to formy społecznie akceptowalne. Nie usuwają one jednak napięć związanych z naturalnymi impulsami, lecz właśnie je tłumią, oszukują, zwodzą. Posługując się takimi namiastkami, człowiek nie spełnia więc tego, czego domaga się od niego natura. Kultura musi być przeto źródłem cierpień, narzędziem ucisku ludzkich instynktów, musi być represyjna, powodować lęk i ból człowieka. Im bogatsza kultura, tym bardziej człowiek czuje się w niej nieszczęśliwy. I filozofia, jak inne formy kultury, takie jak sztuka czy religia, należy do owych wysublimowanych urządzeń kultury służących tłumieniu człowieka w jego naturalnych pragnieniach.

Biologiczyczna koncepcja człowieka, przynajmniej pewne jej odmiany, uznaje człowieka za ułomny twór natury, gorzej wyposażony w organy aniżeli zwierzęta, dysponujący wątpliwiej – w stosunku do instynktu zwierząt – wartością intelektem. Patrzy się tutaj na człowieka jako na istotę należącą do gatunku zwierzęcego, nieudany efekt ewolucji zwierząt.

W tym kontekście mówi się często o degeneracji witalnej czy ślepej uliczce ewolucji. O ile Max Scheler, którego opisy wykorzystujemy w tej krótkiej charakterystyce uznał, że dopiero przekroczenie biologicznego poziomu życia konstytuuje człowieka jako istotę duchową i odniesioną do absolu-tu, o tyle koncepcja człowieka jako – jak pisał – „konstytutywnie chorego zwierzęcia” (1987: 111) uprawnia do wniosku, który nadzwyczaj trafnie sformułował Leszek Kołakowski we wspomnianym już tekście: „Filozofia, na równi z innymi dziedzinami życia ludzkiego, należy ostatecznie do urządzeń tego samego typu, co wstawione zęby, peruki łysych, okulary krótkowidzów [...]” (2009: 17). Nieuleczalność człowieka jako chorego zwierzęcia stanowi w takim ujęciu podstawę trwałości filozofii, człowiek bowiem, pozostający w owym zasadniczo dekadencckim stanie, zawsze próbuje wpływać na poprawę jakości swojego istnienia.

To, co powiedziano dotychczas skłania do konkluzji, że filozofia nie jest poznaniem całości rzeczywistości czy pewnych wydzielonych z niej obszarów istnienia. Niepowstrzymana w toku dziejów wymiennosc systemów filozoficznych najmocniej dowodzi nieskuteczności filozofii w jej zabiegach o uzyskanie wiedzy o bycie i jego zróżnicowanych postaciach. Nie czyni tego nawet filozofia, która wykorzystuje wyniki badań nauk szczegółowych, stawiając bowiem na ich podstawie własne pytania, daje odpowiedzi, które zawierają pewną dozę spekulacji – bo inaczej nie różniłyby się od nauk – a więc odwołuje się do niebezpośrednio danych składników bytu, właśnie spekulatywnie wprowadzonych, przez co odcina sobie drogę do prawdy. Często owe spekulatywnie wprowadzone składniki ujawniają światopoglądowy charakter filozofii.

Wydaje się, że mimo niepowodzeń filozofii w kwestii zasadniczej, tzn. uzyskania przez nią poznania, pełni ona w kulturze niezwykle doniosłą rolę poprzez swoje – najogólniej mówiąc – krytyczne działania. To wcale nie znaczy, że rezultaty owych działań są powszechnie akceptowane, ale z pewnością część z nich znajduje w kulturze coraz bardziej zauważalnie aprobowaną pozycję. Mamy tu przede wszystkim na myśli analizy wiedzy odnoszącej się do bytu nadnaturalnego. Otóż istotne jest tu wskazanie na to, że nasza prawomocna wiedza dotyczy jedynie świata natury i że nie mamy żadnych podstaw do przenoszenia wiedzy o świecie natury na świat nadnaturalny. Zgodnie z tym ujęciem nie możemy np. przenosić przyczynowości, znanej nam jedynie z naszego świata natury, na byt boski, Boga, uznając go za przyczynę istnienia świata, ponieważ operujemy tutaj dwoma pojęciami przyczynowości: jednym – pochodzącym z naszego widzialnego świata, drugim – odniesionym do Boga i zupełnie nam nieznanym. Uprzytomnienie tego wprawdzie nie buduje nowej filozofii, ale pokazuje, że rozważania filozoficzne powinny być uprawiane z należytą starannością i dyscypliną intelektualną po to, by uzyskać

w miarę pełne zrozumienie sensu i wartości poznawczej twierdzeń filozoficznych, a tym samym móc przykładowo podważać prawdy w filozofii od wieków niekwestionowane.

Inni z kolei – idąc tym tropem – podkreślają, że istotną rolą filozofii jest rozbijanie potocznych oczywistości. Na przykład krytyka dość powszechnie akceptowanego psychologizmu, dokonana w 1900 r. w *Badaniach logicznych* Husserla, który wcześniej sam był zwolennikiem psychologizmu, nagle, od razu, została powszechnie przyjęta pozytywnie w kręgach uczonych. Można też odwołać się tutaj do odkrywania irracjonalności różnych stereotypów mocno zakorzenionych w życiu społecznym. Wydaje się, że do tego typu wydarzeń można zaliczyć teoretyczne uzasadnienie przez Lutra nonsensowności sprzedaży odpustów jako środka naprawy życia człowieka czy jego zbawienia. Szczególnie bogate w irracjonalne przekonania i postawy jest życie polityczne. I tutaj krytyczna postawa, wnikliwość analityczna, uprzytamnianie sensu zdarzeń i działań politycznych m.in. poprzez ich antecedencje wydają się niezwykle cenne, bowiem współczesna kultura jest mało oporna – jak powiedziałby Nietzsche – na zachowania stadne. W tym względzie także przypomnienie egzystencjalizmu może być bardzo inspirujące i owocne.

170 Trwała obecność filozofii w życiu społecznym wynika z tego, że jest ona spleciona z różnymi dziedzinami kultury, stanowi ich składnik czy punkt odniesienia. Różne obszary życia są przesycone elementami filozoficznymi w tym znaczeniu, że np. dzieła sztuki czy działania polityczne zawierają w sobie ogólniejsze treści o charakterze filozoficznym, dają odpowiedzi na pewne ważne pytania, przypisywane zazwyczaj właśnie filozofii. Jeśli bierze się pod uwagę koncepcje egzystencjalistów, trzeba by powiedzieć, że filozofia jest stale aktualizującym się sposobem naszego istnienia, ustawicznie podejmowanymi próbami przekraczania uwikłania w to, co empiryczne, które zarazem jest nieusuwalnym warunkiem takiej aktywności. Filozofia jest więc stałą jakością naszego istnienia. Także wtedy, gdy potępiamy filozofię. Dla przykładu: znajdując rozwiązanie własnych problemów w religii, zapominamy w istocie, że filozofia i religia koncentrują się, przynajmniej w pewnych obszarach ludzkiego myślenia, na tych samych czy podobnych kwestiach, a tylko ich rozstrzygnięcia mogą się zasadniczo różnić, choć w pewnych epokach rozstrzygnięcia te albo pokrywały się ze sobą, albo były do siebie bardzo podobne. Zazwyczaj jednak odpowiedzi religijne są mniej precyzyjne, bardziej niedookreślone i niejasne niż filozoficzne; w religii jest też miejsce na objawienie.

Potrzebujemy rozumieć siebie i świat, znać sens rzeczywistości, choćby ów sens opierał się na zabobonach, fantazjach, błędach. Filozofia, jako projekcja sensu na świat, jako światopogląd, jest nieprzekraczalna w życiu

ludzkim. Jeżeli z kondycją ludzką związane jest stawianie pytań – najogólniej mówiąc – najbardziej fundamentalnych, to, jak już powiedziano, nie ma ucieczki od filozofii. To tłumaczy też, dlaczego dzieje filozofii to dzieje zastępowania jednych systemów filozoficznych przez inne. Można powiedzieć, że dotychczasowe systemy zostają poddane krytyce i że z tego punktu widzenia są trudne do utrzymania. Wydaje się, że równie ważne jest ich zużywanie się emocywnie. Coś nam odpowiada lub nie odpowiada emocjonalnie, a krytyka intelektualna jest do pewnego stopnia wtórna. Oczywiście nie są to konstatacje wszechogarniające, trzeba bowiem mieć świadomość tego, że choć filozofia nie jest wiedzą o świecie w tradycyjnym jej rozumieniu, to jednak jest także odpowiedzią człowieka na jego konkretne istnienie w świecie, odpowiedzią i emocjonalną, i intelektualną. Wydaje się w ogólności, że człowiek nie jest istotą racjonalną – to, co powiedziano tutaj na temat filozofii, w gruncie rzeczy potwierdza ten pogląd. Jak mówił Nietzsche, człowiek ma odrobinę rozumu, a i ta odrobina nie jest zbyt rozumna. Zaś Eduard von Hartmann powiedział, że na początku każdej znaczącej filozofii leży błysk, a cała następująca po tym praca polega na próbie przerobienia tego błysku na racjonalnie uformowany pogląd. Poeta Julian Przyboś napisał, że „świat się spełni” w błysku. Być może filozofia spełniała się i spełnia w błysku, jednak usiłowania przetworzenia go w pojęciową konstrukcję filozoficzną pozostają ciągle nieudane.

BIBLIOGRAFIA

- Kołakowski, L. (2009). *Kultura i fetysze*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Freud, S. (2013). *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Scheler, M. (1987). *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak i A. Węgrzecki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.