

FILIP KOBIELA

Jak to jest być filozofem? Objawy — przyczyny — terapia — rokowania*

Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher
Blaise Pascal¹.

Wstęp

Próba zmierzenia się z tym problemem wyrosła z jak najbardziej praktycznych potrzeb — rodzina, krewni i znajomi, a także studenci nieraz stawiają mi pytanie, jak to właściwie jest być filozofem, bądź też pytania nieco inaczej brzmiące, mające jednak bardzo podobną wymowę. Ponieważ moje improwizowane odpowiedzi zwykle okazywały się niesatysfakcjonujące, pojawiła się potrzeba znalezienia bardziej przemyślanych odpowiedzi. Potrzeba tym bardziej paląca, że przecież, jak zauważa Leszek Kołakowski, „zawód krawca polega na szyciu ubrań, nie zaś na rozmyślaniach nad naturą krawiectwa”², podczas gdy namysł nad filozofią jest wpisany w samą istotę filozofii. Postanowiłem zatem zmierzyć się z tym problemem bardziej filozoficznie, to znaczy systematycznie oraz konsekwentnie, to jest w taki sposób, żeby podążać za obranym sposobem myślenia, nawet jeśli prowadzi on w niepopularne czy niepokojące strony. Uprzedzając nieco tok wywodów, zdradzę, że tak właśnie się stało, to znaczy poniosłem, jakże charakterystyczne dla filozofii,

* Od redakcji: artykuł ten publikujemy jako kontynuację debaty nad kondycją filozofii przedstawionej w numerze specjalnym „Studia Philosophica Wratislaviensia” zatytułowanym *Obecność filozofii* (2014).

¹ „Drwić sobie z filozofii znaczy naprawdę filozofować”, B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1977, s. 34.

² L. Kołakowski, *Funkcjonalne i zakresowe rozumienie filozofii*, [w:] *idem, Kultura i fetysze*, Warszawa 1967, s. 6.

fiasko, pod tym przynajmniej względem, że uzyskana odpowiedź wydaje mi się raczej nieodpowiednia dla rodziny oraz młodzieży studenckiej.

Użyta w tytule forma pytania najsłynniejszą swoją realizację/konkretyzację znalazła w artykule Thomasa Nagela, zatytułowanym *Jak to jest być nietoperzem*³. Ostatecznie Nagelowi nie udało się odpowiedzieć na to pytanie, o co mu zresztą chodziło, gdyż swoisty agnostycyzm co do życia wewnętrznego nietoperzy wykorzystywał on jako pewien argument w swojej teorii umysłu, która z kolei zainspirowała grono filozofów umysłu zwanych „mistrzami tajemnic”. W odróżnieniu od Nagela mnie chodzi jednak o to, żeby odpowiedzieć na pytanie: „jak to jest być filozofem?”, nawet jeśli niektóre nietoperze są filozofami, czego zresztą nie można wykluczyć, tak jak nie można wykluczyć, że — jak trafnie zauważa znany hiszpański myśliciel Miguel de Unamuno w swoim dziele *Del sentimiento tragico de la vida* — „możliwe jest, że krab rozwiązuje w swoim wnętrzu równanie drugiego stopnia”⁴.

Od razu odrzucam dwie skrajności wyrażone w równie znanych, jak niemądrych tezach: że wszyscy są filozofami czy też że każdy jest filozofem (cokolwiek by to miało znaczyć) oraz że nikt nie jest filozofem, bo dzisiaj prawdziwych filozofów już nie ma, a co najwyżej są ludzie, którzy tylko zajmują się filozofią (cokolwiek by to miało znaczyć). Właśnie do określenia tożsamości filozofa potrzebna mi jest różnica między filozofami i niefilozofami, a więc jakieś pośrednie rozwiązanie: niektórzy są, a niektórzy nie są filozofami. Albo, w wersji minimalistycznej: niektórzy odgrywają role filozofów. Tylko takie założenie odpowiada mojemu wyjściowemu doświadczeniu bycia zapytywanym o tożsamość i kondycję filozofa.

Aby, zwyczajem filozofów, zacząć od dzielenia włosa na czworo, nadmienię, że istnieje co najmniej kilka różnych strategii odpowiedzi na wyjściowe pytanie, na przykład: być filozofem to mieć tytuł akademicki albo być podobnym do jakiegoś archetypowego filozofa, albo często słyszeć z ust bliźnich „nie filozofuj”, albo próbować odpowiedzieć na pewne „pytania filozoficzne” *etc.* Postanowiłem jednak poszukać czegoś, co dobrze zdawałoby sprawę z wyjściowego zakłopotania czy też wzajemnych trudności w porozumieniu, występujących w spotkaniu oraz dialogu filozofa i społeczeństwa czy też: niefilozofów. W poszukiwaniu takiego archimedeseowego punktu, nici przewodniej czy też źródła heurezy dla poniższych rozważań doszedłem do wniosku, że zadanie to doskonale spełnia stary dowcip:

— Do pewnego doktora filozofii przysłał któregoś dnia stara Żydówka:

— Panie doktorze — powiedziała — może pan doktor znajdzie jakieś lekarstwo na mój reumatyzm, tak mi strasznie dokuczają.

— Bardzo mi przykro, proszę pani — odpowiedział filozof. — Żle pani trafiła, ja jestem doktorem filozofii.

— A co to jest za choroba ta „filozofia”? — zapytała pacjentka⁵.

³ T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem*, [w:] *idem, Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1997, s. 203–219. Tropem tym podążył też J. Bremer, tytułując swoją książkę z filozofii umysłu *Jak to jest być świadomym. Analityczne teorie umysłu a problem neuronalnych podstaw świadomości*, Warszawa 2005.

⁴ M. de Unamuno, *Indywidualizm jako byt tragiczny*, tłum. A. Milecki, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, L. Kołakowski, K. Pomian (red.), Warszawa 1965, s. 127.

⁵ *Mądrości żydowskie*, A. Drożdżyński (oprac.), Warszawa 1961, s. 168. Istnieje też mniej subtelna wersja tego kawału, w której zamiast ostatniej kwestii staruszki pojawia się pytanie w rodzaju „a po cholere taki doktor?”.

Skoro postanowiłem filozofię potraktować metaforycznie jako chorobę, czy też ściślej: bycie filozofem interpretuję jako *chorowanie na filozofię*, całkiem naturalne okazało się ustrukturyzowanie moich dociekań w czwórdzielny, medyczny schemat: objawy, przyczyny, terapia i rokowania. Takie ujęcie, choć w punkcie wyjścia z premedytacją jednostronne i idiosynkratyczne, daje nadzieję na wyniki pobudzające do refleksji przez swą prowokacyjność, zgodnie z maksymą Nicolása Gómez Dávila: „Nie warto pisać tego, co na wstępie nie wydawałoby się czytelnikowi fałszywe”⁶. Ośmiela mnie przy tym Leszek Kołakowski, który pisze: „Filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego nie są pewnie warte czytania”⁷. Przystępuję zatem do nakreślenia, jeśli nie *the dark side of philosophy*, to przynajmniej jej wizerunku w nieco krzywym zwierciadle. Mimo takiego, a nie innego źródła inspiracji zastrzegam jednak, że nie będę się trzymał go kurczowo, a opinię o ostatecznej wymowie tekstu cierpliwym czytelnik zechce sobie wyrobić po zapoznaniu się z jego całością.

Rozważania te mają, jak powiedzieliby zapewne niektórzy filozofowie, charakter metafizyczny. W związku z tym proponuję nowy — o ile mi wiadomo — termin, mianowicie *metafilozofować*, co przy nadaktywności filozofów w tworzeniu neologizmów jest chyba pewnym drobnym osiągnięciem.

1. Objawy

Objawy indywidualne

Pierwsze objawy bycia filozofem pojawiają się zazwyczaj wcześniej. Józef Tischner, przedstawiając w *Historii filozofii po góralsku* sylwetkę Arystotelesa, to znaczy naprawdę Tádka Pudzisa z Grónkowa, pisze: „Juz od małego widać było, że mędroł rośnie”⁸. Jest to widoczne przede wszystkim po zadawaniu pytań. Co prawda wszystkie dzieci są ciekawe świata i dlatego dużo pytają, jednak niektóre dzieci są szczególnie dociekliwe i szczególnie konsekwentne w stawianiu pytań. Tak na przykład młody Kurt Gödel (filozof i logik nienotowany w pierwszej czterdziestce pewnego rankingu — patrz dalej) został nazwany przez rodzinę *Herr Warum*, to znaczy *Pan Dlaczego*. Istotne jest przy tym, że pytania te mają nie tyle (czy raczej nie tylko) charakter ekstensywny, to znaczy że pytający jest ciekaw właściwie wszystkiego, ile raczej intensywny, to znaczy po uzyskaniu odpowiedzi pyta dalej, są to więc pytania seryjne — na tym właśnie polega dociekliwość.

Znamienna jest tu pewna wypowiedź Alberta Einsteina:

Dlaczego właśnie ja sformułowałem teorię względności? Ile razy zadaję sobie to pytanie, wydaje mi się, że przyczyna jest następująca: Zwykły dorosły w ogóle nie zawraca sobie głowy problemami czasu i przestrzeni. W jego mniemaniu przemyślał to już we wczesnym dzieciństwie. Ja jednak rozwijałem się tak powoli, że zacząłem zastanawiać się nad czasem i przestrzenią, dopiero gdy stałem się już dorosły. W rezultacie zbadałem ten problem głębiej, niż zrobiłoby to zwykłe dziecko⁹.

⁶ N.G. Dávila, *Następne scholia do tekstu implicite*, tłum. K. Urbanek, Warszawa 2006, s. 26.

⁷ L. Kołakowski, *Horror metafizyczny*, tłum. M. Panufnik, A. Kołakowska, Kraków 2012, s. 5.

⁸ J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2001, s. 88.

⁹ Por. J. Fedirko, *Einsteiniana*, „Alma Mater” 114 (2009), s. 80.

Płynie stąd następująca sugestia: wszystkie dzieci są filozofami-amatorami, a te, które, w pewnym sensie, nie dorastają, są nimi dalej, chociaż są już dorosłe; wtedy mogą przejść na zawodowstwo. Filozofowie to jakby duże dzieci, które wciąż pytają o to samo: co to jest?, skąd to wiesz?, a nawet: „co jest czym czego?”¹⁰ *etc.* Albo, inaczej rzecz ujmując: „jeśli nie staniecie się jako dzieci, nie osiągniecie królestwa filozofii”. Jak pisze Karl Jaspers (także nienotowany we wspomnianym rankingu): „nieradko słyszy się z ust dziecka rzeczy, które, zgodnie z ich sensem trafiają wprost w najgłębsze filozoficzne problemy”¹¹.

Symbolizujące dociekliwość pytanie *dlaczego?* jest pierwszym objawem bycia nie tylko filozofem, lecz także naukowcem. Teraz podstawowym pytaniem jest, czy już na tym wczesnym etapie można mówić o różnicowaniu się postaw naukowych i filozoficznych. Nie rozstrzygając na razie tej kwestii, chciałbym przedstawić następujące przypuszczenie: drzemiące w dzieciach predyspozycje filozoficzne wykrytalizowują się w kontakcie z zastanymi śladami działalności czy tradycji filozoficznej. Do ujawniających się w dzieciństwie predyspozycji dochodzi drugi czynnik: świadomej decyzji, wyboru, wypływającego zapewne z przekonania o ważności tych problemów, przystąpienia do wspólnoty ludzi, którzy profesjonalnie zajmują się tymi sprawami. Na bycie czy zostanie filozofem wpływają więc dwa czynniki: indywidualne predyspozycje i pewna zastana tradycja. Oczywiście pojawia się pytanie, co jest pierwotne: tradycja czy predyspozycje do stawiania pytań, z których ta tradycja wyrasta? Czy filozofowie tworzą filozofię, czy filozofia — filozofów? Czy też inaczej: co było na początku — jajko czy kura?

Rozważmy pewną hipotetyczną dziedzinę, nazwijmy ją roboczo *katastrofologią*, która w sposób interdyscyplinarny bada rychłe nadejście końca świata. Zapewne będzie ona obficie czerpać z astronomii, geologii, epidemiologii, fizyki jądrowej, matematyki, politologii, teologii *etc.*, być może nawet *zdąży* dopracować się własnych, swoistych metod badawczych. Mimo rozmaitych zarzutów ze strony przedstawicieli innych fakultetów dziedzina ta będzie szybko się rozwijać, pozwalając także niektórym uczelniom na podreperowanie budżetów. Istnienie takiej dziedziny pociągnie za sobą istnienie rzeszy katastrofologów, organizacji i towarzystw, kongresów, fachowych czasopism *etc.* Pojawią się także studenci, którzy znajdują w katastrofologii cudowne zwieńczenie swoich pasji czy nawet intymnych wręcz zainteresowań. Gdyby jednak katastrofologii nie było, tak jak to zresztą jest w naszym świecie, owi ludzie, mimo odpowiednich predyspozycji katastrofologicznych, zajęliby się czymś innym.

Dojrzałe filozofowie rekrutują się spośród tych dzieci, które zdecydowały, że chcą pogłębić swoje zainteresowania, wchodząc w bliższy kontakt z tradycją filozoficzną. Musimy zatem teraz przejść do przedstawienia owej tradycji, bliższy opis objawów indywidualnych przesuwając do części drugiej, gdyż są one najściślej związane z przyczynami naszej choroby.

¹⁰ Por. Ś.O. Podgrobelski [pseud.], *Wstęp do imagineskopii*, Kraków 1977.

¹¹ Por. H.L. Freese, *Nasze dzieci są filozofami*, tłum. U. Popławska, Kraków 2008. Książka ta zawiera obszerny przegląd takich dziecinnych pytań. Por. też S. Toulmin, *Knowing and Acting. An Invitation to Philosophy*, New York 1976, s. 3–20.

Objawy instytucjonalne

Po krótkim przeglądzie mojej podręcznej biblioteczki filozoficznej zorientowałem się, że związane, aczkolwiek uwzględniające reprezentatywną próbkę poglądów różnych filozofów, relewantne wypisy czy notatki zajęłyby co najmniej osiemset stron. Dlatego zdecydowałem się na daleko idącą selekcję materiału. Ażeby dowiedzieć się, czyje objawy badać, sięgnąłem do rankingu filozofów¹², poważnego o tyle, o ile w ogóle tego rodzaju rankingi mogą być poważne, bo utworzonego wskutek głosowania sześciuset tak zwanych profesjonalnych filozofów z całego świata. Wedle tego rankingu najważniejszymi filozofami ostatnich dwustu lat są:

10. Søren Kierkegaard,
9. Karol Marks,
8. Fryderyk Nietzsche,
7. Saul Kripke,
6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,
5. Willard Van Orman Quine,
4. John Stuart Mill,
3. Bertrand Russell,
2. Gottlob Frege,
1. Ludwig Wittgenstein.

Oczywiście niekiedy sięgam też do objawów współczesnych myślicieli nienotowanych, a także dawniejszych, zwłaszcza starożytnych, aczkolwiek ostrożnie, jako że nie jest wcale pewne, że gdy mówimy o filozofii Platona i Arystotelesa oraz filozofii Wittgensteina i Austina, pod pojęciem *filozofii* rozumiemy za każdym razem to samo.

Podstawowy fakt związany z naszym tematem ma charakter dialektyczny: z jednej strony filozofia ma złą, a raczej fatalną prasę, a z drugiej strony filozofowie wprost uwielbiają filozofię (choć zazwyczaj jedynie własną) — są jej miłośnikami. Mamy tu zatem do czynienia ze swoistą iteracją miłości: filozofowie są raczej miłośnikami miłości mądrości niż miłośnikami samej mądrości. Jak to lapidarnie ujął Stanisław Lem: „dla jednych to są objawy, dla drugich objawienia”¹³. Ten kontrast jest o tyle dziwny, że sami filozofowie, zgodnie z etymologią nazwy swojej dziedziny, uważają się za ludzi mądrych, a więc takich, którzy mogliby chyba liczyć, by tak rzec, na posiadanie bardziej atrakcyjnej partnerki. Na przykład znany grecki filozof Sokrates z Aten wedle rankingu sporządzonego przez wyrocznie w Delfach okazał się najmądrzejszym człowiekiem, przed Eurypidesem i Sofoklesem, a Fryderyk Nietzsche (miejsce 8. w rankingu) jeden rozdział jednego ze swoich dzieł poświęcił odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego jestem taki mądry?”¹⁴. Musimy zatem bliżej przyjrzeć się temu napięciu. Przeciętny tak zwany człowiek z ulicy ma niekorzystną opinię o filozofii (i przy okazji o filozofach). Najprostszy wyjaśnieniem

¹² Ranking (wraz z dyskusją) znajduje się na stronie: <http://leiterreports.typepad.com/blog/2009/03/so-who-is-the-most-important-philosopher-of-the-past-200-years.html> [dostęp: 30 stycznia 2015].

¹³ S. Lem, *Szpital przemienienia*, Kraków 2011, s. 146. W *Szpitalu przemienienia* powiedzonko to pojawiło się w kontekście dyskusji o religii i kościele.

¹⁴ F. Nietzsche, *Ecce homo*, tłum. B. Baran, Kraków 1996, s. 19–35.

tego faktu jest to, że ma on rację. O wiele bardziej skomplikowanym wyjaśnieniem jest to, że jednak nie ma racji, tylko a) jest niedouczony, b) jest zmanipulowany. Na potrzeby niniejszej pracy przyjmuję teraz owo najprostsze wyjaśnienie, co wcale nie znaczy, że najprostsze wyjaśnienie jest zawsze wyjaśnieniem najlepszym.

O objawach bycia filozofem można zatem pisać z dwóch perspektyw:

1) od strony zdroworozsądkowej, zewnętrznej wobec filozofii; krótko — z punktu widzenia, tak proponuję to nazwać, zofiofobii¹⁵ (z gr. „lęk przed mądrością”, „także niechęć do filozofii”);

2) od strony samego spekulatywnego myślenia filozoficznego, strony wewnętrznej — od strony zeznań pacjenta, zdobytych w czasie tak zwanej anamnezy¹⁶, a więc od strony filozofii (z gr. „miłość (do) mądrości”).

Filozofia jako instytucja widziana od zewnątrz (wstęp do zofiofobii)

Niewątpliwie jednym z objawów, który jako pierwszy rzuca się w oczy, są kłopoty filozofów ze zdefiniowaniem filozofii. Autorzy rozmaitych wstępów, zarysów, podstaw, wprowadzeń, propedeutyk, prolegomenów, przewodników, a także zachęt do filozofii zwykle zaczynają od deklaracji, że zdefiniowanie filozofii jest czymś bardzo trudnym. Niestety, nie jest to tylko kokieteria. Następujące po takiej deklaracji próby są zwykle nad wyraz nieudane. Zaczyna się od wskazania etymologii: filozofia to miłość czy też umiłowanie mądrości. Taka strategia nie gwarantuje jeszcze niepowodzenia w definiowaniu. Co prawda można by się solidnie zdziwić, gdyby w podręczniku do historii czy matematyki ktoś chciał zdefiniować te dyscypliny, sięgając do etymologii ich nazw, ale w przypadku, powiedzmy, zoologii czy geografii takie podejście umożliwia szkolne stwierdzenie: „dziedzina ta zajmuje się, jak sama nazwa wskazuje, tym i tym, *etc.*”. Gorszą sprawą jest jednak to, że przynajmniej dosłownie rozumiana miłość mądrości nie może przecież oznaczać nauki, czyli, przede wszystkim, zbioru pewnych problemów, hipotez, teorii, metod badawczych *etc.*, ponieważ jest po prostu pewnym stanem, ewentualnie pewną dyspozycją pewnych podmiotów. Definiować filozofię, mówiąc, że jest to miłość mądrości, to jakby definiować na przykład psychologię jako miłość (do) wariatów albo definiować ekonomię, mówiąc, że jest to miłość (do) pieniędzy. Chciwość to przecież nie ekonomia, tylko pewna cecha, która może ewentualnie sprawić, że ktoś ekonomią się zajmie. Widać więc tutaj zasadniczy błąd kategoryjny. Dosłownie rozumiana filozofia o wiele bardziej nadaje się natomiast do wskazania pewnego celu dążeń, a mianowicie: posiadania mądrości. Miłować mądrość to chyba nic innego niż chcieć być mądrym czy chcieć być mędrce. Kto stawia sobie taki cel, zapewne podejmie pewne działania zmierzające do jego realizacji. Owe środki do osiągnięcia mądrości można określić jako filozofowanie, tak jak wędkowanie jest próbą złowienia ryby, a celowanie jest próbą trafienia w cel. Filozofowanie jest czynnością zorientowaną na pewien cel. Arno Anzenbacher (nienotowany w rankingu) po he-

¹⁵ Angielskim odpowiednikiem tego terminu jest „phobosophy” (por. J.D. Bernal, *The Freedom of Necessity*, London 1949, s. 393); natomiast termin „sophiophobia” oznacza lęk przed uczeniem się.

¹⁶ Znamienne, że ten filozoficzno-mitologiczny termin Platona ma także medyczne znaczenie (wywiad z pacjentem).

głowsku określa to jako filozofię w postaci *żywej*. Natomiast ubocznym poniekąd produktem czy wytworem tego procesu jest filozofia w postaci *wyobcowanej*, a więc trwały, publiczny ślad owych zmagani, występujący najczęściej w postaci tak zwanych dzieł filozoficznych¹⁷. O czym jednak traktują te dzieła?

Pierwszym krokiem jest zwykle określenie filozofii jako pewnej nauki. Filozofia ma więc należeć do tego samego rodzaju co nauka. Kluczowym problemem jest w tej sytuacji ukazanie linii demarkacyjnej oddzielającej naukę od filozofii, stąd też do określenia tożsamości filozofii istotna jest jej historia nowożytna, czyli ten etap jej rozwoju, w którym musiała znaleźć dla siebie miejsce obok nauki. Jak pisze w znanym podręczniku Kazimierz Ajdukiewicz, wybitny polski filozof, nienotowany niestety w naszym rankingu:

Pierwotnie [...] wyraz „filozofia” oznaczał to samo co wyraz „nauka”. Z biegiem czasu [...] doszło do specjalizacji nauk i od wspólnego niegdyś pnia jednej i uniwersalnej pierwotnie nauki [...] zaczęły odrywać się poszczególne nauki, które otrzymywały odrębną nazwę¹⁸.

Łatwo zatem skonstruować negatywną (to znaczy taką, która mówi, czym coś nie jest) definicję filozofii: jest szeroko rozumianym przedsięwzięciem o charakterze poznawczym, które nie jest żadną nauką szczegółową. Ponieważ jednak współcześnie przez naukę rozumie się właśnie „naukę szczegółową”, dochodzimy do paradoksu — filozofia to nauka, która nie jest nauką, albo jest nie-naukowym przedsięwzięciem o charakterze poznawczym, czyli *proto-*, *para-* a może *pseudo-*nauką¹⁹.

Trudniej jednak określić ją pozytywnie. Ajdukiewicz stwierdza:

w obrębie macierzystego pnia badań naukowych pozostały i zachowały pierwotną nazwę „filozofii” te dociekania, które bądź uprawiano [...] w zaraniu myśli europejskiej, a więc w okresie poprzedzającym specjalizację [...], bądź też powstały później, ale z tymi najwcześniejszymi ściśle się wiązały.

Niestety, pierwsza część tego określenia budzi pewne wątpliwości — dlaczego właściwie pierwszeństwo (historyczne) miałyby definiować filozofię? Przecież matematyka czy astronomia nie są późniejsze, lecz właśnie wcześniejsze niż rozważania typowo filozoficzne, czyli na przykład metafizyczne.

Także powtarzane często określenie filozofii jako dyscypliny zajmującej się najogólniejszymi problemami nie jest w pełni trafne. Problemy logiczne i matematyczne są co najmniej tak samo ogólne, jeśli nie ogólniejsze od wielu problemów filozoficznych; co więcej, wiele problemów z tak zwanej filozofii praktycznej (na przykład etyki stosowanej) ma wręcz wybitnie szczegółowy charakter.

Inna próba, wedle której filozofia zmierza do poznania istoty, podczas gdy nauki nie odróżniają cech istotnych i nieistotnych, wygląda na nieporozumienie: u podstaw nauki tkwi bowiem tak zwana idealizacja, a więc właśnie odrzucenie cech nieistotnych; na przykład już samo pojęcie punktu materialnego u Newtona jest, by tak rzec, mechaniczną esencją przedmiotów materialnych.

¹⁷ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2003, s. 18.

¹⁸ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kęty-Warszawa 2004, s. 13–14.

¹⁹ Nie powinno być tedy zaskoczeniem, że w poważnych skądinąd bibliotekach na półkach oznaczonych „Filozofia” nierzadko znajdujemy dzieła o astrologii, akupunkturze, spotkaniach z UFO itp.

Również twierdzenie, że filozofia bada założenia nauk szczegółowych, wydaje się nieporozumieniem. Gdyby tak miało być, filozofia byłaby nauką pomocniczą nauk szczegółowych, a jej ustalenia (gdyby jakieś się pojawiły) musiałyby być wiążące dla nauki. Tymczasem nauki szczegółowe rozwijają się zasadniczo niezależnie od (ewentualnych) dokonań filozofów.

Natomiast trafne jest spostrzeżenie Ajdukiewicza, że filozofia rozwija się w wyniku asymilowania nowych problemów, podobnych do pewnych wcześniej przez nią rozpatrywanych. Gdyby uwzględnić tu jeszcze większą szczegółowość tych nowszych problemów, można by tu dostrzec tak zwane samo-podobieństwo, filozofia miałaby więc strukturę przypominającą do pewnego stopnia fraktale.

Wskazane trudności w podaniu wyraźnej, zadowalającej pozytywnej definicji filozofii sprawiają, że filozofia sprawia zabawne wrażenie dyscypliny, która sama nie potrafi się zdefiniować, głosząc zarazem, że jej częścią jest metodologia nauk, zajmująca się między innymi właśnie definiowaniem różnych nauk.

Jednak za tym pierwszym, niejako wyjściowym niepowodzeniem, idą dalsze. Postaram się teraz naszkicować w czterech punktach poglądy, wedle którego filozofowie mówią (*resp.* piszą) rzeczy nierzadko niedorzeczne lub niebezpieczne.

Brak uchwytnych osiągnięć poznawczych; oderwanie od rzeczywistości, niezrozumiałość i pseudoartyzm wypowiedzi

Gdyby pokusić się o najkrótsze określenie rezultatów poznawczych tak zwanych badań filozoficznych, to jest nim *horror*. Jak pisze Leszek Kołakowski:

pośród pytań podtrzymujących europejską filozofię przy życiu przez dwa i pół tysiąclecia ani jedno nie zostało nigdy rozstrzygnięte ku naszemu powszechnemu zadowoleniu. Być nominalistą jest kulturalnie i intelektualnie równie możliwe dziś, jak i w XII wieku, [...]. Wierzysz w boga czy nie — tak czy inaczej możesz cieszyć się poważaniem *etc.*, *etc.*²⁰

Oczywiście, w filozofii istnieje postęp, polega on przede wszystkim na coraz dobitniejszym uświadamianiu sobie tej sytuacji oraz doprecyzowywaniu owych pytań. Czy istnieją teorie filozoficzne, które by można na serio zestawić na przykład z teoriami fizycznymi czy matematycznymi? Zresztą jedną ze strategii obronnych filozofów przed tym zarzutem jest stwierdzenie, że zadaniem filozofii wcale nie jest budowanie teorii, ale pewnego rodzaju działalność. Temu ostatniemu twierdzeniu za chwilę jeszcze się przyjrzymy.

Gwoli sprawiedliwości trzeba powiedzieć, że w końcu przedstawiciele nauk matematycznych czy przyrodniczych też nie są wszechwiedzący, poza tym, być może w naturze samych pytań filozoficznych (a nie w jakichś brakach filozofów) leży trudność w sformułowaniu zadowalających odpowiedzi. Jak pisze Weizsäcker:

Filozofia stawia takie pytania, których niepostawienie było warunkiem sukcesu metody naukowej. Zawiera się w tym więc twierdzenie, że nauka zawdzięcza swój sukces między innymi rezygnacji ze stawiania pewnych pytań²¹.

²⁰ L. Kołakowski, *Horror metafizyczny*, s. 6.

²¹ C.F. v. Weizsäcker, *Deutlichkeit*, München 1978, s. 167; cyt. za: A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, s. 27.

Czy wynika z tego, że nauka powinna jakoś „zaopiekować się” filozofią? W każdym razie można powiedzieć, że filozofia „zawdzięcza” swój brak sukcesu między innymi postawieniu pewnych pytań.

W opinii szerokich kół znakiem rozpoznawczym filozofów jest chyba ich odewnanie od rzeczywistości. W potocznej opinii filozof to, by użyć porządnej, niemieckiej terminologii, *luftmensch* — człowiek z głową w chmurach, siedzący w wieży z kości słoniowej. W Ameryce, w związku z jej pragmatyczną mentalnością, filozofowie bywają uważani za ludzi kierujących się raczej abstrakcyjnymi zasadami niż wycuciem i autentyczną znajomością rzeczywistości. A przecież to właśnie filozofowie, paradoksalnie, zajmują się „ontologią”, czyli „nauką o byciu” czy „nauką o rzeczywistości”. Czyżby więc badana przez nich rzeczywistość nie była tą samą, w której żyją także niefilozofowie?

W ograniczonym kontakcie filozofów z rzeczywistością można nawet dopatrywać się jakiejś ukrytej formy autyzmu: w braku właściwego dopływu sygnałów z zewnętrznego świata filozof rekonstruuje rzeczywistość, opierając się na swoich spekulacjach pojęciowych. Hannah Arendt, nawiązując do Kanta, pisze, że dar spekulatywnego myślenia przypomina dar, „jakim Junona obdarowała Terezjasza, odbierając mu poprzednio wzrok, aby obdarzyć go zdolnością przepowiadania”²². Co znamienne, współcześnie jesteśmy skłonni zgodzić się z pierwszą częścią tej wypowiedzi (diagnozą ślepoty), zarazem istotnie wątpiąc w wartość filozoficznego „prorokowania”. Traktując bowiem serio oderwanie filozofów od rzeczywistości, trudno dziwić się brakowi doręczności produkowanych przez nich teorii i tym samym — ich niepraktyczności.

Istnienie niemogących się porozumieć i zwalczających się szkół

Brak ugruntowanej teorii filozoficznej jest skorelowany z istnieniem wielości szkół filozoficznych. Otóż w filozofii wielość teorii funkcjonuje jednocześnie, podczas gdy w nauce występują one z reguły sukcesywnie, na przykład teoria Newtona zostaje wyparta przez teorię Einsteina, a nie obie funkcjonują równolegle jak, nie przymierzając, tomizm i fenomenologia. Wygląda to tak, jak gdyby w filozofii nie istniał nie tylko postęp, lecz także w ogóle czas. Trudno się dziwić przypuszczeniu, że skoro filozofia nie jest w stanie dorobić się jakiejś powszechnie przyjętej, poprawnej teorii, to musi w niej tkwić jakiś fundamentalny błąd. Przyjrzyjmy się jednak bliżej zjawisku istnienia szkół. Ciekawą jego analizę można znaleźć w eseju Wacława Mejbauma zatytułowanym *Rozumienie świata*. Mejbaum wychodzi od pojęcia dziwkarstwa, odróżniając dwie jego formy: ekstensywne i intensywne. Ta pierwsza polega na całkowitej obojętności wobec przedmiotu seksualnego; w wypadku prób emancypacyjnych następuje po prostu zmiana obszaru eksploatacji; w drugim wypadku, wobec prób emancypacji przedmiotu, przyjmuje postawę aktywną, zmuszając przedmiot do uległości. Jeszcze ważniejsze okazuje się rozróżnienie na dziwkarstwo negatywne i pozytywne, niestety Mejbaum nie charakteryzuje bliżej tych pojęć, chodzi jednak — jak się zdaje — o to, że dziwkarstwo negatywne zasadza się na

²² I. Kant, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, tłum. W.M. Kozłowski, [w:] *idem, Pisma przekrytyczne*, Toruń 1999, s. 107.

samym upajaniu się potencjalnością miłosnych przygód i wiąże się z odmową z korzystania z przedmiotu, gdyż związek z rzeczywistością byłby zamachem na świat możliwości. Z kolei dziwkarstwo pozytywne polega na dowolnym dysponowaniu przedmiotem. Wreszcie, Mejsbaum rozróżnia też dziwkarstwo rozumiane dosłownie, czyli trywialne, oraz nietrywialne. Uzbrojony w te epitety przechodzi do charakterystyki działalności filozofów jako dziwkarstwa nietrywialnego. Otóż filozof, by tak rzec, kocha cały świat:

poznanie filozoficzne wyróżnia się swoją pretensją do uniwersalności, każda doktryna filozoficzna ma być koherentna z dowolnym faktem świata. Filozof uzyskuje możliwość zrozumienia świata, tym samym staje się niezależny od wszelkich jego wybryków²³.

Z jednej więc strony filozof dysponuje rozumieniem całego świata, z drugiej jednak nie dysponuje samym światem. W tej sytuacji:

Filozof, wyzbyty doręczności w swoim stosunku do światem, tym chętniej będzie zabiegał o doręczność w manipulowaniu ludźmi. Sytuacja taka powstaje wówczas, gdy filozof dorobi się uczniów. Uczeń dla filozofa jest bytem poniekąd wyłączonym ze świata: o ile świat jest przedmiotem zrozumienia, to uczeń jest raczej przedmiotem wychowania. Filozof przypisuje więc uczniowi pewną ograniczoną — i powiedziałbym — pozorną podmiotowość. Podobnie jak przedmiotowość świata jest dla filozofa w gruncie rzeczy pozorem, ponieważ przedmiot nie podlegający sterowaniu nie jest przedmiotem rzeczywistym, tak uczeń nie jest rzeczywistym podmiotem, skoro używany jest wyłącznie do indoktrynacji. W ten sposób powstają — jak wiemy — szkoły filozoficzne. Szkoła taka jest instytucją, w której negatywne dziwkarstwo filozofa wobec świata przejawia się w pozytywnym dziwkarstwie wobec ucznia. Spostrzeżenie to prowadzi do wniosku, że ze społecznego punktu widzenia filozofia jest procederem trochę... no, powiedzmy raczej: m o ż e b y ć procederem t r o s z e c z k ę niebezpiecznym²⁴.

Chciałoby się tutaj dopowiedzieć — może nie tylko troszeczkę *niebezpiecznym*, lecz przede wszystkim także — troszeczkę *chorobliwym*. Jak dalej pisze Mejsbaum:

Świat, bezbronny wobec gwałtów filozofa, naukowcowi stawia większy lub mniejszy opór. Dlatego nauka nie tworzy sytuacji, w której możliwe by było zakładanie szkół, mistrz musi koncentrować się na walce ze światem, a nie z uczniem²⁵.

Teraz nieco więcej o tym, jak wygląda walka filozofów z uczniami.

Manipulowanie adeptami

Niestety — o czym Mejsbaum nie pisze — jeszcze gorzej wygląda to od strony uczniów, czyli adeptów filozofii. Kto idzie na studia filozoficzne, ten zazwyczaj nie wie, czym one naprawdę są; wkrótce odkrywa, że jego pierwsze, samodzielne próby filozofowania mają się do studiów filozoficznych tak jak stan bycia zakochanym do studiowania psychopatologii życia seksualnego.

Swoją książkę *Powstanie filozofii naukowej* Hans Reichenbach zaczyna od przytoczenia fragmentu z pism sławnego filozofa:

Rozum jest zarówno *substancją*, jak i *nieskończoną mocą*, jest sam dla siebie zarówno *nieskończonym twórcyem* wszelkiego życia przyrodzonego i duchowego, jak i *nieskończoną formą*, wprowadza-

²³ W. Mejsbaum, *Rozumienie świata*, [w:] *idem*, *Amor fati: eseje filozoficzno-literackie*, Kraków-Wrocław 1983, s. 172.

²⁴ *Ibidem*, s. 172–173.

²⁵ *Ibidem*, s. 173.

jącą ową treść w czyn. Jest *substancją*, a więc tym, przez co i w czym wszelka rzeczywistość posiada swój byt i trwanie²⁶.

Po przedstawieniu tego fragmentu Reichenbach sugeruje, że jego czytelnicy dzielą się na dwie grupy. Do pierwszej grupy należy każdy, komu

zabraknie cierpliwości do tego rodzaju produkcji lingwistycznych. Nie mogąc doszukać się w nich żadnego sensu, zechce, być może, rzucić książkę w kąt. By przejść od tej emocjonalnej reakcji do logicznego krytycyzmu, czytelnik taki powinien zacząć studiować to, co nazywamy językiem filozoficznym, zachowując przy tym postawę bezstronnego obserwatora, taką, jaka cechuje przyrodnika badającego rzadki okaz chrząszcza. Analiza błędu zaczyna się bowiem od analizy języka²⁷.

Jak sugeruje zatem Reichenbach, naturalne wrażenie niemożliwości zrozumienia tekstów filozoficznych wyjaśnia się w najprostszy z możliwych sposobów: nie da się ich zrozumieć, bo są z istoty niezrozumiałe, czyli bezsensowne. Kosztem tego wyjaśnienia jest jednak konieczność wytłumaczenia o wiele trudniejszych zjawisk: dlaczego uparczywie utrzymuje się akademicka tradycja „nauczania” tego typu bezwartościowych poznawczo tekstów? Zostawiając na razie na boku tę kwestię, przejdźmy do drugiej grupy czytelników:

student filozofii, przeciwnie, przyjmie na ogół ze spokojem takie niejasne sformułowania. Co więcej, czytając cytowany fragment będzie przypuszczalnie przekonany, że jeśli go nie rozumie, to jest to wyłącznie jego winą. Będzie go więc czytał raz po raz, i w ten sposób osiągnie, być może, stadium, w którym wyda mu się, że rozumiał. Od tej chwili będzie dlań rzeczą oczywistą, że rozum jest nieskończonym twórcyem wszelkiego życia przyrodzonego i duchowego, a więc jest substancją wszystkich rzeczy. Jest bowiem tak obyty z tego typu sformułowaniami, że zatracą cały krytycyzm właściwy osobom mniej „wykształconym”²⁸.

Dostrzec tu można nawet pewien tragizm: oto obcowanie z książkami, które mają pobudzić do myślenia, prowadzi w rzeczywistości do stopienia krytycyzmu i zaniku samodzielnego myślenia. Ale może komuś właśnie o to chodzi?

Skoro filozofia nie ma specjalnych walorów poznawczych, rekompensują to inne walory: pedagogiczno-polityczne i estetyczne. Jak pisze Raymond Boudon, odnosząc się głównie do francuskiej czy raczej paryskiej sceny intelektualnej, wartości quasi-estetyczne cenione są wyżej od prawdziwości. Jeśli estetyzm czy „bizantynizm” dawniej wyjaławiał myślowo głównie literaturę, to od lat 60 schorzenie to dotknęło także filozofię²⁹. Kontynuując myśli Boudona, Bronisław Łagowski tak charakteryzuje piarstwo filozoficzne Francuza Michela Foucault (32. miejsce w rankingu), jako najwybitniejszego przedstawiciela tego patologicznego zjawiska:

Nie stara się on argumentować, nie stara się utrafić w jakieś zaciekawienie światem, o niczym nie informuje, niczego nie wyjaśnia. Dąży do zdominowania czytelnika za pomocą przebiegłej manipulacji językowej. Ostentacyjną stroną tej manipulacji jest upięknienie leksykonu i składni, prowadzące do wchłonięcia uwagi czytającego w tym stopniu, że jego merytoryczna docieklność zostaje stepiona. Ma być widoczne, że autor nie używa języka w sposób banalny i każdemu dostępny, to jest do przekazania dającej się skontrolować logicznie lub empirycznie określonej treści, lecz że posługuje się nim w sensie quasi-sakralnym, tak by odbiorca czuł cały czas, iż znajduje się w obliczu jakiegoś misterium, do któ-

²⁶ H. Reichenbach, *Powstanie filozofii naukowej*, tłum. H. Kraheńska, Warszawa 1960, s. 7–8.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 8.

²⁹ Por. B. Łagowski, *Gry i zabawy uczonych*, [w:] *idem*, *Co jest lepsze od prawdy?*, Kraków 1986, s. 21.

rego może zostać dopuszczony lub nie, zależnie od stopnia pietyzmu, z jakim do tego lingwistycznego misterium się odniesie³⁰.

I dalej:

Posługiwano się prestiżem pseudonaukowego języka i szantażem moralnym w celu osłabienia lub przeinaczenia wymowy pewnych faktów historycznych, a w miarę możliwości nawet wyparcia tych faktów ze społecznej świadomości; w celu ustanowienia i podtrzymywania społecznego t a b u . Dziś już widać wyraźnie, że tacy intelektualści jak Sartre, Foucault, Althusser, Adorno, Marcuse, odegrali wielką rolę głównie jako cenzorzy, strażnicy tabu³¹.

Łagowski wskazuje tutaj na trzy elementy: 1) specyficzne podejście do języka, a przez to 2) manipulację czytelnikiem, której główną funkcją jest swoista 3) *cenzura*.

Zauważmy, że w podejściu do języka potocznego ujawnia się głęboka różnica między naukami przyrodniczymi a filozofią: dla nauk posługujących się aparatem matematycznym charakterystyczna jest swoista niechlujność w odniesieniu do języka potocznego, pełniącego jedynie pomocniczą funkcję, język potoczny jest traktowany właściwie jako konieczne zło występujące marginalnie w komunikacji uczonych. Natomiast w gadulstwie, *pardon*, w dyskursie niektórych filozofów, uwidacznia się duży nakład pracy włożony w jego różnorodne — w zależności od szkoły — nasycenie makaronizmami, archaizmami, neologizmami czy modyfikacjami składniowymi. W związku z tym filozofia nierzadko jest odbierana jako melanz czy raczej mezalians literatury i nauki: jest w niej tyle dobrej literatury co w nauce, i tyle porządnej nauki co w literaturze. Niektórzy przyrodnicy, patrząc na produkcje niektórych filozofów, myślą, że pewnie też mogliby być filozofami, ale im się nie chce. W ich oczach metafizyka to po prostu patafizyka.

W braku właściwego kontaktu z badaną sferą rzeczywistości filozofowie zwracają się w stronę swych mistrzów („relacja mistrz–uczeń”) jako „logosu”, popadając w sekciarstwo i irracjonalizm. Charakterystyczne jest, że jednym z najczęściej zadawanych filozofom pytań jest „kto jest twoim ulubionym filozofem?”, wyrazem tego zjawiska jest też charakterystyczna terminologia, w której mówi się o intelektualnych „guru”. Istotna jest przy tym łatwość pogardy, z jaką przedstawiciele jednych szkół wyrażają się o innych, konkurencyjnych szkołach. W ten sposób powstaje filozoficzna wieża Babel, w której przedstawiciele rozmaitych szkół nie tylko się nie rozumieją, lecz także wzajemnie udowadniają sobie niemożność zrozumienia. Co więcej zanika nawet wspólnota intencji (poznanie prawdy), gdy dla filozofów niezrozumiały staje się sam rodzaj działalności prowadzonej pod nazwą „filozofia” przez innych filozofów³².

Łagowski, pisząc w roku 1986 o pewnych formach filozofii francuskiej i niemieckiej jako zakamuflowanej cenzury, dotknął problemu relacji filozofii i polityki, jeszcze bardziej dramatycznego w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. W ten

³⁰ *Ibidem*, s. 23.

³¹ *Ibidem*, s. 24.

³² O tendencjach dywergencyjnych w filozofii por. S. Judycki, *Dlaczego filozofia jest trudna?* „Przegląd Filozoficzny” 40 [4] (2001), s. 153–167; W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, t. 1, Stuttgart 1989, s. XLI–XLII.

sposób dotarliśmy do punktu, w którym musimy bliżej nakreślić wstydlivy problem politycznego zaangażowania filozofów.

Zaangażowanie polityczne i ideologiczne

Skoro filozof nie odnosi sukcesów w poznawaniu świata, to może to sobie zrekompensować w postaci sukcesów w indoktrynowaniu uczniów. Im więcej uczniów, tym większy sukces, ideałem jest więc nauczanie całego społeczeństwa, całego świata. Jeżeli ludzie nie chcą podążać za ideami filozofa, żeby ich do tego zmusić, trzeba albo samemu sięgnąć po władzę, albo przynajmniej wpłynąć na tych, którzy ją mają. Stąd też pożądanie władzy jest naturalną, choć zapewne nieraz nieświadomą przypadłością filozofów. Nie przypadkiem Karl Popper (miejsce 24. w rankingu) w pracy *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, jako wrogów wolności wymienia właśnie wielkich filozofów — Platona i Hegla.

Zaangażowanie polityczne filozofów polegało niestety nierzadko na poparciu zbrodniczych reżimów. Niezależnie od tego, czy poparcie to było udzielone w dobrej wierze, czy też było cynicznym kłamstwem, spowodowało głęboką utratę zaufania do filozofów. Jak stwierdził twórca bomby atomowej Robert Oppenheimer, wraz z Hiroshimą „nauka straciła niewinność”. Natomiast filozofia niewinna nie była nigdy, ewentualnie utraciła niewinność wraz z wyprawami Platona na Sycylię. W filozofii współczesnej takim paradygmatycznym przypadkiem filozofa zaangażowanego ideologicznie jest *casus Heideggera* (nr 16. w rankingu). Jego niesławna przynależność do NSDAP i wkład do budowy Trzeciej Rzeszy są powszechnie znane, bardziej problematyczna jest natomiast interpretacja tych faktów w kontekście jego twórczości filozoficznej. Zaraz po wojnie komisja denazyfikacyjna odsunęła go od nauczania, na prośbę Heideggera zwróciła się jednak do Karla Jaspersa z prośbą o opinię.

Jaspers stwierdził, że:

sposób myślenia Heideggera, który w swej istocie wydaje mi się sprzeczny z zasadą wolności, dyktatorski i nieprzystępny, byłby dzisiaj zgubny dla działalności pedagogicznej. [...] Jego sposób mówienia i jego zachowanie charakteryzowało pewne podobieństwo z narodowosocjalistycznymi zjawiskami³³.

Jako zwolennik odsunięcia Heideggera od nauczania, Jaspers broni jednak jego prawa do pisania i publikowania, twierdząc, że jego przeintelektualizowany nazizm był oderwany od rzeczywistości.

Nieco podobnie ujęła to Hannah Arendt, która w kontekście pracy na terenie teorii polityki, odżegnywała się od filozofii. Uznając, że istnieje napięcie między filozofią a polityką, sama chciała badać politykę „wzrokiem niezmaconym przez filozofię” (*sic!*), tłumacząc, że „Intelektualiści mają problemy z jasnym myśleniem o polityce, w dużej mierze dlatego, że we wszystkim widzą działanie idei”³⁴.

W swoim notesie napisała nawet bajkę zatytułowaną *Heidegger-lis*, w której przedstawia go jako żalosne stworzenie uwięzione w norze własnych idei, przekonane, że to jest cały świat:

³³ M. Heidegger, K. Jaspers, *Korespondencja 1920–1963*, tłum. C. Wodziński, M. Łukasiewicz, J.M. Sychała, Toruń 2000, s. 250–254.

³⁴ Cyt. za: M. Lilla, *Lekkomysłny umysł*, tłum. J. Margański, Warszawa 2006, s. 42.

Dawno dawno temu był sobie lis, któremu tak bardzo brakowało przebiegłości, że nie tylko wciąż wpadał w pułapki, ale nawet nie potrafiłby odróżnić pułapki od nie-pułapki. [...] Zamiast nory wybudował sobie pułapkę [...] „Tyłu gości odwiedza mnie w mojej pułapce, że stałem się najlepszym z lisów”. I jest w tym także ziarno prawdy: najlepiej naturę pułapki zna ten, kto siedzi w niej przez całe życie³⁵.

Uwzględniwszy to wszystko, trudno się dziwić, że ludzie zazwyczaj niespecjalnie chcą się uczyć filozofii, zresztą zwykle nie muszą się do tego zmuszać, gdyż programy szkolne i akademickie rzadko zawierają taki przedmiot, a jeśli już, to jest to raczej krótki przegląd historii filozofii, być może z elementami propedeutyki logiki.

W tej sytuacji decydowanie się na bycie filozofem wymaga albo naiwności, nieuświadomienia sobie całej tej sytuacji, albo też, co chyba ciekawsze, swobodnego heroizmu, opartego na jakichś poważnych podstawach. Cóż to jednak za podstawy? Aby to odsłonić, należy teraz spojrzeć na objawy bycia filozofem od strony przeżyć samych filozofów. W ten sposób będziemy teraz mogli przejść do wyjaśnienia przyczyn naszej choroby, tym samym uzupełniając opis objawów indywidualnych.

2. Przyczyny (wstęp do filozofii)

Każda z tych tez to wyraz choroby.

Dedykacja Wittgensteina wpisana
M. Schlickowi na jego egzemplarzu *Traktatu*

Dlaczego filozofowie uparcie dalej pytają dlaczego? (podczas gdy inni przestają o to pytać?)

Wracam teraz, zgodnie z obietnicą, do kluczowego objawu bycia filozofem. Zapytajmy więc, co takiego popycha filozofów do ponawiania pytania „dlaczego?”. Można by sądzić, że kiedy ktoś pyta — aby zrozumieć — przestaje pytać, gdy *uzna*, że już zrozumiał. Cóż to jednak znaczy *uznać*, że się już zrozumiało? Należy więc konsekwentnie zapytywać, dlaczego filozofowie pytają wciąż „dlaczego?”. Korelatywnie do tego należy pytać, dlaczego nie-filozofowie w pewnym momencie przestają pytać „dlaczego?”. Czy są od filozofów bardziej domyślni, czy też raczej mniej uparci (po prostu dają już spokój)? Do odpowiedzi spróbujmy dojść niejako nie wprost, badając, na czym właściwie polega ów *fenomen zaprzestawania pytania dlaczego?*

W poszukiwaniu sensu i zrozumienia³⁶

Powróciliśmy zatem do prób zdefiniowania filozofii, ale rozumianej nie jako dyscyplina akademicka, lecz pewna spontaniczna aktywność. Wedle tradycyjnego określenia filozofia to poszukiwanie mądrości, czyli dążenie do głębszego

³⁵ Cyt. za: *ibidem*, s. 42.

³⁶ W kwestii filozofii jako poszukiwania sensu zob. A. Grobler, *Filozofia w poszukiwaniu sensu*, „Znak” 1 [488] (1996), s. 118–122.

zrozumienia, czyli głębszego uchwycenia sensu; przy czym — jak powiada Heidegger (notowany na 16. miejscu) — sens jest tym, w czym utrzymuje się zrozumiałość czegoś. Filozoficzna (hermeneutyczna) triada składa się zatem z rozumienia, sensu i mądrości. Charakterystyczne dla filozofa jest poszukiwanie sensu i zrozumienia. Filozofem jest człowiek, który odczuwa deficyt sensu i rozumienia, stąd właśnie biorą się jego uporczywe poszukiwania. Dotkliwie odczuwa on zwłaszcza powierzchowność zdrowego rozsądku i potocznych dyskusji. Najwyraźniej więc niektórzy ludzie — o predyspozycjach filozoficznych — mają jakieś inne niż ogół, bardziej wymagające pojęcie rozumienia (a zadaniem dla socjologów i psychologów różnic indywidualnych jest przebadanie tego intrygującego zjawiska).

Przełamywanie konwencji rozumienia

Przejawy rozumienia czegoś są czymś w wysokim stopniu umownym, konwencjonalnym. Skąd wiadomo, czy już coś zrozumiałem? Możliwe są rozmaite operacjonalizacje rozumienia, na przykład: student fizyki rozumie już całki nieoznaczone, jeśli na *colloquium* uzyska minimum 60% punktów, student filozofii rozumie, czym jest egzystencja, jeśli umie napisać esej oceniony co najmniej na +3 (plus dostatecznie), maszyna rozumie rozmowę, gdy jest zdolna do wygenerowania odpowiednich kwestii *etc.* Standardowy dyskurs odbywa się w granicach pewnej konwencji rozumienia. Filozofem jest więc ten, kto przełamuje daną konwencję rozumienia, to znaczy pyta dalej tam, gdzie *się* już nie pyta. Rysuje się tu konflikt między dociekliwym filozofem a konwencją, „się”, *status quo* czy wręcz pewnym establishmentem. Filozof z natury jest więc buntownikiem, a widziana z tej perspektywy różnica między Sokratesem a Diogenesem z Synopy nie jest może aż tak znacząca. Dlaczego zatem lubię Diogenesa z Synopy? Podobnie jak Sokrates, pokazuje on *linię frontu* filozofii, a działa w spektakularnej dziedzinie przełamywania nie tylko konwenansów, lecz także poważniejszych konwencji zachowań, obyczajów. On kwestionuje, wręcz demaskuje jako umowne, pewne sposoby życia, nie tylko poglądy.

Zdziwienie to uświadomienie sobie niezrozumienia tego, co właśnie *powinno* się rozumieć; skorelowane jest ono z odmową pewnego typu rozumienia. Nic więc dziwnego, że filozofia przepojona jest głębokim krytycyzmem. Filozof nie rozumie, czy raczej nie chce rozumieć innych, to znaczy oferowana mu przez innych wykładnia języka i świata jest dla niego nie do przyjęcia; gdy z kolei sam mówi, oferowana przezeń wykładnia świata jest nie do przyjęcia dla innych — nadmiarowa, niepotrzebna. W tym kontekście interesujące są trudności występujące w komunikacji zwykłych ludzi z tymi filozofami, którzy nie są solipsystami³⁷. Filozof, kiedy jest sobą, jest niezrozumiały, kiedy natomiast stara się być zrozumiały, przestaje być sobą, i staje się sztuczny. Jak świetnie zauważył Nietzsche (notowany na miejscu 8. w rankingu): „ludzie głębcy wydają się w obcowaniu

³⁷ Trudności w komunikacji z solipsystami są odrębnym zagadnieniem, którego nie mogę tutaj poruszać.

z innymi komedyantami, ponieważ muszą udawać powierzchowność, żeby ich rozumiano”³⁸.

Powiązane jest to także ze zjawiskiem ironii sokratejskiej — oferowany przez innych sens jest dla filozofa nie do przyjęcia, *na pozór* więc przyjmuje go, ale tylko po to, by go zakwestionować. Zasadniczym pytaniem pozostaje relacja między granicami konwencji rozumienia a granicami sensu. Filozof jest przekonany o ich nietożsamości, nie tylko nie obawiając się zanurzenia w „absurdzie konwencjonalnym” (to znaczy tym, co wykracza poza konwencję rozumienia), lecz także wręcz doszukując się w nim prawdziwego sensu.

Pozwolę sobie przytoczyć tutaj własne wspomnienie. Oto niżej podpisany objawodawca (nienotowany) na lekcji biologii w szkole podstawowej, obserwując rysunek oka i nerwu wzrokowego prowadzącego do mózgu, uparcie nie chciał zrozumieć, jak odbywa się *widzenie*. Nie wystarcza to wszystko przecież, żeby pojawiło się *świadome przeżycie*, moje — czy twoje — *doświadczenie widzenia*. Najwyraźniej brakuje tutaj jakiejś zasadniczej przesłanki, stąd poczucie zagadkowości czy wręcz tajemniczości. Gdy zdziwiony podzieliłem się tymi (nie dosłownie tak sformułowanymi, rzecz jasna) wątpliwościami z nauczycielem — kompetentnym przecież przyrodnikiem — skończyło się to na powtórzeniu już przedstawionego „wyjaśnienia” z jakże charakterystycznym podsumowaniem: przecież *właśnie wytłumaczyłem ci*, jak to działa — z widoczną już irytacją w głosie. (Czy to ostatecznie nie podobna irytacja doprowadziła Sokratesa na ucztę zakrapianą cykuta?). Dopiero ładnych parę lat później zrozumiałem, cóż to za rozkosz wziąć do ręki podręcznik z filozofii umysłu i zobaczyć, że nie jestem sam! Najwyraźniej tam, gdzie dla jednych otwiera się dramatyczna przepaść sensu, dla innych dobrze impregnowanych na takie nieistotne drobiazgi pojawi się co najwyżej niepotrzebne dzielenie włosa na czworo (swoją drogą ciekawe, że tego uroczego określenia nie usłyszą raczej ci, którzy zapewne dosłownie to robią, jak na przykład pracownicy laboratorium kosmetycznego, opracowujący nową, jeszcze doskonalszą *odżywkę dla martwych włosów*).

Dobitną ilustracją tej sytuacji jest rozmowa otwierająca akcję kryminału filozoficznego *Sprawiedliwość owiec*. Oto inteligentna owca, panna Maple, pochylona nad właśnie znalezionymi przez stado zwłokami pasterza, pyta:

— Nie chcecie wiedzieć, jak umarł?

Sir Ritchfield spojrział na nią zaskoczony.

— Umarł od tego szpadla. Ty też byś umarła, gdyby przebito cię na wyłot kawałem ciężkiego żelaza. Nic dziwnego, że nie żyje. — Sir Ritchfield lekko zadrżał.

— Ale skąd się ten szpadel wziął?

— Ktoś go w niego wbił. — Dla Sir Ritchfielda był to koniec dyskusji, lecz problemem zainteresował się nagle Otello, jedyna czarna owca w stadzie³⁹.

Przypisywana nierzadko filozofom zarozumiałość⁴⁰ bierze się zapewne stąd, że mają oni skłonność do uważania większość niefilozofów za takie właśnie stado

³⁸ F. Nietzsche, *Wędrowiec i jego cień*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków-Warszawa 1909–1910, s. 147.

³⁹ L. Swann, *Sprawiedliwość owiec*, tłum. J. Kraśko, Warszawa 2006, s. 13.

⁴⁰ Stąd w oczach osób postronnych najkrótsza definicja filozofii to „wysokie mniemanie”.

owiec/baranów z Sir Ritchfieldem na czele, podczas gdy sami mają się za dociekliwe, inteligentne czarne owce. Filozof to przecież nie tylko miłośnik mądrości, lecz także zarazem wróg głupoty, a to ostatnie nie jest już takie „niewinne”.

Trudność filozofii pojawia się czasami nawet nie na wstępie badań, ale jeszcze wcześniej: trudne bywa samo dostrzeżenie, zidentyfikowanie problemu filozoficznego. Dzieje się tak dlatego, że problemy te lubią się maskować, występować w przebraniu problemów niefilozoficznych. Dobrze wyjaśnia to Stephen Toulmin (nienotowany), wspominając swoje młodzieńcze lektury książek popularno-naukowych. Zastanawiał się wtedy na przykład, czy gdyby ryby — żyjące przecież w innych niż ludzie warunkach — uprawiały naukę, nie doszłyby do wizji przyrody całkowicie niepodobnej do naszej? Wbrew pozorom nie było to jednak pytanie *ichtiologiczne*, lecz ukrywało pewne pytanie głębsze, *epistemologiczne*:

jeśli dziwne wydaje się to, że pytanie dotyczące ryb ukrywało pytania dotyczące wiedzy — jest to po prostu jeszcze jedna rzecz, o której powinniśmy pamiętać, poruszając się w głąb terytorium filozofii. W filozofii, podobnie jak w psychoanalizie, forma pytań, problemów czy obrazów, może wprowadzać w błąd. Bardzo często musimy zignorować jawną czy widoczną zawartość pytania czy problemu, i kopać głębiej⁴¹.

Samoświadomość *kryzysu* pojęciowego

Możemy zdefiniować filozofię jako pewną specyficzną składową systemu wiedzy: jest to samoświadomość systemu dotycząca niedoskonałości siatki pojęciowej. Filozofia jest z istoty związana z kryzysem — gdy narasta pewna struktura pojęciowa, filozof może ją zburzyć jak domek z kart (rozpada się jak *matrix* pod ciosami analizy filozoficznej). Krytyczna analiza filozoficzna jest więc koniecznym, systemowym elementem rzeczywistości pojęciowej. Pełni ona specyficzną funkcję dezintegracyjną. Otóż dana społeczność może budować swoją spójność, więź między swoimi członkami, przez jednoczenie się wokół wspólnej idei, poglądów, obyczajów czy nawyków. Charakterystyczna dla takiej więzi (religijnej, ideologicznej *etc.*) jest działalność integracyjna, polegająca na umacnianiu się (upewnianiu się, utwierdzaniu) we wspólnych przekonaniach. Filozof robi coś odwrotnego: nieustannie kontestuje/dementuje przyzwyczajenia i stereotypy, podważa i podnosi problemy, co drażni!, gdyż ludzie są przecież przywiązani do „własnych” poglądów. Filozof odgrywa rolę *nay-sayera*, jest swoistym *dezintegratorem*. Mało tego, nie zgadza się nawet z własnymi poglądami, a w każdym razie wie, że nic nie wie. Rzecz jasna owa dezintegracja jest — docelowo — „pozytywna”, czyli przez skruszenie stereotypów ma wieść ku prawdzie, społeczność może mieć jednak wątpliwości co do słuszności i/lub realizowalności owego celu. Filozofowie — outsiderzy — nie podzielają żadnego światopoglądu, ale raczej pewien „meta-światopogląd”: *kwestionuj wszystko*.

Forsowanie granic sensu

W *Medytacjach* Kartezjusz, zgodnie z tak zwanym sceptycyzmem metodycznym, próbując wątpić we wszystko, stwierdził, że w niektóre rzeczy, pomimo prób,

⁴¹ S. Toulmin, *Knowing and Acting*, s. 9 [tłum. — F.K.].

nie da się (na szczęście?) zwątpić. Tym sposobem dążył do określenia sfery tego, co niepoważnie, która miała stanowić pewny fundament dla nauki. Powróćmy teraz do naszego wyjściowego objawu — dociekliwości, przejawiającej się uporczywym pytaniem „dlaczego?”. Analogicznie do zabiegu Kartezjusza możemy teraz pytać, czy o wszystko można pytać, to znaczy (zapewne) czy istnieją granice sensownego pytania *dlaczego?* Czy na przykład klasyczne pytanie metafizyczne „dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” jest jeszcze takim pytaniem, na które w ogóle możliwa jest sensowna odpowiedź?

Zauważmy, że repertuar pytań filozoficznych jest pod pewnym istotnym względem bogatszy od repertuaru pytań naukowych, dla filozofii charakterystyczne jest bowiem wzmocnienie klasycznego pytania „dlaczego” o modalności. Doskonale ilustruje to scena z jednego z opowiadań Donalda Barthelme, która przedstawia dyskusję młodego działacza społecznego z księdzem. Ksiądz ów wygłosił kilka sentencji w rodzaju:

— Kondycja ludzka jest nam dana, liczy się jedynie to, co z nią zrobimy.

Albo: — Ciało to tylko świątynia zamieszkała przez ducha.

Ale Henry [...] odpowiedział je swoim słynnym pytaniem: — *D l a c z e g o m u s i t a k b y ć ?* — które nieraz już wprawiało w zakłopotanie wielu ortodoksyjnych bigotów i myślicieli, a dzięki któremu też na początku pozyskał nas wszystkich [...] dla swojej sprawy.

— *D l a c z e g o ?* — zawołał duchowny. Nie ulegało wątpliwości, że się stropił. — Bo tak już jest. Musicie się z tym pogodzić. Pogodzić się z rzeczywistością.

— Ale dlaczego m u s i t a k b y ć? — powtórzył Henry Mackie, bo na tym polega metoda zadawania tego pytania, które postawione w ten sposób uniemożliwia wszelką odpowiedź⁴².

Filozofowanie jako narkotyk

Cóż takiego jest więc w filozofii, że niektórzy skłonni są przy niej trwać jak partyzanci, niemalże wbrew całemu światu — wbrew podejrzliwemu stosunkowi otoczenia, i do pewnego stopnia nawet wbrew sobie samym — wobec niepewności nie tylko co do możliwości znalezienia odpowiedzi na pytania filozoficzne, lecz także samej sensowności owych pytań?

Kto raz doznał rozkoszy iluminacji, wglądu, zrozumienia, bycia na tropie, zachwyty ideą, nietrywialnym rozumowaniem *etc.* — ogólnie: doznał piękna filozoficznego myślenia, niełatwo z tego zrezygnuje. Filozofowie to „kaskaderzy myśli”, uprawiający pewien umysłowy, a bywa także, że egzystencjalny, sport ekstremalny. Niezrównane poczucie wolności twórczego myślenia oddaje do pewnego stopnia metafora *drugiego żeglowania*, zapewne można też tu mówić o wrażeniu „duchowego lotu”. W tym kontekście pytanie dotyczące (nie)praktyczności filozofii może być odparte w taki sposób, w jaki Feynman porównał fizykę teoretyczną do seksu: „może i ma to jakieś zastosowania praktyczne, ale nie dlatego to robimy”. Charakteryzując rozkosze filozofowania, można też posłużyć się inną wypowiedzią, która choć adresowana jest do adeptki matematyki, bardzo dobrze pasuje też do filozofii:

⁴² D. Barthelme, *Marie, trzymaj się Marie*, [w:] *idem, Osobliwości*, tłum. A. Kołyszko, Warszawa 1983, s. 27.

Twoja satysfakcja musi pochodzić z radosnego odurzenia, które pojawia się wtedy, gdy nagle, po raz pierwszy, zaczynasz rozumieć problem, którym się zajmujesz i dostrzegasz jak znaleźć jego rozwiązanie. Mówię o „odurzeniu” celowo. Trzeba być kimś w rodzaju nałogowca, żeby to uczucie stanowiło wystarczającą rekompensatę⁴³.

Sedno sprawy, o którą tu idzie, najwspanialej chyba wyjaśnia Kazimierz Ajdukiewicz (nienotowany w rankingu). Otóż takie pojęcia, jak „czas”, leżące u podstaw całego gmachu wiedzy, same pozostają niewyjaśnione. Z potrzebą ich wyjaśnienia wiąże się specjalny stan zwany zdziwieniem filozoficznym:

Nie każdy jednak potrzebę wyjaśnienia owych pojęć odczuwa, ponieważ ulega powszechnemu złudzeniu uważania za jasne tego, co zwyczajne, co potoczne. [...] Nie każdy umie zobaczyć problemat w tym, co zwyczajne. Przewyciężyć to złudzenie jest rzeczą niełatwą. [...] Przed człowiekiem, który ujrzy problemat tkwiący w pojęciach codziennych, potocznych, do których przecież sprowadza się wszystkie inne pojęcia rzadkie, otwiera się cały świat zagadnień, zagadnień o doniosłości olbrzymiej [...] od których cała nasza wiedza o rzeczach zależy. Stąd też uczucie głębi tych problematów graniczy prawie z uczuciem wzniosłości. Kto uczucia tego doznawał lub dozna, ten zrozumie, że można zostać przez nie całkowicie pochłoniętym i że można przy nim zapomnieć o sobie i o bliskich, boć się i te rzeczy widzi wtedy w innym zgoła świetle, że się wychodzi z tego codziennego, pospolitego „ja”, że to „ja” pozostaje za nami, jest ono tym „ja” wczorajszym, które się w obecnej chwili wydaje złudzeniem: że się doznaje zatem uczucia wyjścia poza siebie, uczucia zwanego „uczuciem ekstazy”⁴⁴.

3. Terapia

Filozofia jest chorobą, na którą powinna być lekarstwem
H. Feigl

Skoro bycie filozofem jest funkcją dwóch zmiennych, terapia musi być oparta zarówno o publiczny, instytucjonalny czy wyobcowany wymiar filozofii, jak i prywatny, czy wręcz intymny wymiar predyspozycji spekulatywnych. Dalej zajmę się głównie tym ostatnim, by kwestię terapii instytucjonalnego aspektu filozofii omówić w następnej części.

Terapia indywidualna może przybrać dwojaką formę: trywialną bądź nietrywialną. Przez *terapię trywialną* rozumiem zwyczajne wygaśnięcie autentycznej, radykalnej pasji filozofowania, kapitulację powołania spekulatywnego wobec zdrowego rozsądku.

Nasze (filozofów) wewnętrzne konflikty

Jak zauważa Hanna Arendt (notowana na 39. miejscu w rankingu), życie filozofa-profesjonalisty naznaczone jest wewnętrznym konfliktem, który nazywa *wojną domową myśli ze zdrowym rozsądkiem*. Bierze się on stąd, że:

zdrowy rozsądek filozofa, jego istnienie jako „człowieka jak ja i ty” jest tym, co mu uświadamia, że jest on „nie w porządku”, gdy oddaje się myśleniu. Nie jest immunizowany na potoczną opinię, należy mimo

⁴³ I. Stewart, *Listy do młodego matematyka*, tłum. P. Strzelecki, Warszawa 2008, s. 129.

⁴⁴ K. Ajdukiewicz, *Główne kierunki filozofii. W wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli*, Warszawa 2011, s. 32–33.

wszystko do „powszechności” ludzkiej i to jego własne poczucie rzeczywistości czyni go podejrzliwym wobec czynności myślenia⁴⁵.

Występuje tu zatem obustronna presja — życie filozofa jest sceną konfliktu, co więcej, okazuje się, że ten konflikt jest dla filozofa czymś konstytutywnym: bycie filozofem to ciągle podtrzymywanie owej chwiejnej równowagi. W filozofie może pojawić się tendencja albo ascetyczna — do likwidacji sfery empirycznej, albo przeciwnie, ucieczki od filozofii. Skoro życie filozofa jest naznaczone wewnętrznym konfliktem, wojną domową, linia jej frontu może się przesuwać w jedną bądź drugą stronę. Filozofom zawsze przeszkadzało ich empiryczne życie, a pełna wolność myślenia wydawała się możliwa wraz ze śmiercią. Z drugiej strony, pochłonięcie wewnętrznym światem myśli odrywa od doczesnego, praktycznego życia, a może najbardziej niewinnym tego objawem jest roztargnienie. Jak zauważa Stanisław Judycki, owo ciągle branie w nawias nawet największych oczywistości zdroworozsądkowych w oczach niefilozofa często bywa uznawane za *aberrację psychiczną*. Zwycięstwo którejkolwiek ze stron w tym konflikcie oznacza zagładę filozofa; dobrze nastrojony filozof podtrzymuje zatem ów niestabilny stan (*neurosis philosophica*). Czy może być to stan trwały? Niekiedy zapewne tak, ale, jak sugeruje Judycki, *większość* zawodowych filozofów prędzej czy później nie wytrzymuje ciśnienia tej dialektyki i — najczęściej nieświadomie — stosuje różne *formy ucieczki od filozofowania*. Do katalogu takich form ucieczki (a więc *terapii trywialnych*) należą:

- ucieczka w administrację uniwersytecką;
- organizowanie zdarzeń filozoficznych;
- grafomania filozoficzna (dążenie do napisania jak największej liczby książek i do stworzenia — najczęściej „na siłę” — własnego systemu);
- turystyka konferencyjna;
- zaszczyty (rzeczywiste bądź wyolbrzymione);
- naciskanie na własne środowisko, aby podejmowało ciągle nowe działania⁴⁶.

Można by chyba do tej listy dodać także kilka innych form: aktorskie uniesienia i spełnienia podczas wykładów, środowiskowe gierki i intrygi personalne, całe spektrum kontaktów, niekiedy *trochę* niebezpiecznych, z młodzieżą akademicką, i — *last but not least* — zjawisko wskazane przez Schopenhauera: „dla majątku odsuwa się na drugi plan lub odrzuca wszystko: tak na przykład postępują z filozofią profesorowie filozofii”⁴⁷.

Taki „wyleczony” filozof, który jednak wciąż związany jest instytucjonalnie z filozofią, staje się właściwie symulantem czy też aktorem, który jedynie *odgrywa* rolę filozofa. Zresztą bycie filozofem akademickim jest tak czy siak w wysokim stopniu zawodem aktorskim; swoistym symbolicznym ukoronowaniem tej scenicznej kariery są benefisy dawane w tradycyjnych kostiumach z kołnierkami z gronostajów.

Tyle o terapii trywialnej, natomiast *terapia nietrywialna*, choć ma także wymiar indywidualny, ważna jest przede wszystkim jako terapia filozofii jako nauki

⁴⁵ H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 125.

⁴⁶ S. Judycki, *Dlaczego filozofia jest trudna?*, „Przegląd Filozoficzny” 40 [4] (2001), s. 161.

⁴⁷ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1990, s. 59.

i instytucji. Zgodnie z przytoczoną wypowiedzią Feigla jest to pewna forma autoterapii.

Terapia nietrywialna

W pewnym sensie każda ambitna filozofia — dostarczająca nowych metod, nowych technik argumentacyjnych — ma pewien wymiar „terapeutyczny”. Tak na przykład krytyk „scholastycznego” werbalizmu uzna fenomenologiczne hasło Husserla (notowanego na 17. miejscu) „Zurück zu den Sachen selbst!” za *ozdrowienie* dla filozofii. Nie chciałbym jednak zajmować się takim bardzo szerokim pojęciem filozofii jako terapii, zamiast tego skupiając się na jednej tylko, ale znakomicie wpisującej się do naszego schematu, koncepcji.

Prostoduszny przedstawiciel jakiejś dziedziny nauk przyrodniczych mógłby się bardzo zdziwić, gdyby usłyszał, że 2500 lat rozwoju filozofii europejskiej doprowadziło do powstania cenionej i wpływowej koncepcji filozofii jako swoistej patologii myślenia. Być może jednak słyszał opinię znanego amerykańskiego filozofa, Johna Searle’a (nienotowanego), wedle którego „teorie najbardziej znanych i podziwianych filozofów są zwykle najbardziej niedorzeczne”⁴⁸.

Filozofia terapeutyczna późnego Wittgensteina

Rozpatrując jakiś problem matematyczny, można albo znaleźć jego rozwiązanie, albo udowodnić, że ono nie istnieje. Jeśli teraz odniesiemy ten schemat do pytań filozoficznych, to tradycyjna filozofia starała się znajdować odpowiedzi na pytania filozoficzne, podczas gdy Wittgenstein stara się — w pewnym sensie — udowodnić, że owe odpowiedzi nie istnieją, a to ze względu na wadliwość lingwistyczną samych pytań. Jego filozofia terapeutyczna jest więc czymś w rodzaju „ulingwistycznionej” dialektyki transcendentnej: to nie *krytyka*, lecz raczej lingwistyczna *klinika* czystego rozumu. Potrzebny jest zatem *doktor* filozofii, ale nie w sensie tytułu akademickiego (PhD.), tylko w sensie *lekarza* filozofii⁴⁹. Jak powiada Wittgenstein: „255. Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą”⁵⁰.

Zdaniem Wittgensteina problemy filozoficzne nie są problemami empirycznymi; nie chodzi w nich o wykrywanie nowych faktów, wyjaśnianie ich czy uchwytowanie zależności przyczynowych. Nie wynikają one z ciekawości nowych faktów i zajmując się nimi, nie chcemy dowiadywać się niczego nowego, przeciwnie — chcemy *zrozumieć* coś, co mamy już przed oczami. Ich rozwiązywanie dokonuje się przez wgląd w sposób działania naszego języka. Taki właściwy wgląd ma pokonać skłonność, by posługiwać się nim opacznie. Kluczowe okazują się tu złudzenia gramatyczne, błędne interpretacje form językowych: „109. Filozofia jest walką z opętaniem naszego umysłu przez środki naszego języka”. Filozof wittgensteinista opisuje język, dzięki czemu odkrywa niedorzeczności, jakich nabawia się rozum (filozof tradycyjny) atakując granice języka. Istotne jest zwrócenie uwagi na to, jak naprawdę działa język, w odróżnieniu od pokus jego metafizycznego użycia:

⁴⁸ J. Searle, *Umysł. Język. Społeczeństwo*, tłum. D. Cieśla, Warszawa 1999, s. 29.

⁴⁹ Figura *lekarza filozofii* występuje w książce B. Suits, *The Grasshopper. Games, Life and Utopia*, Peterborough 2014, s. 112 n.

⁵⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 133.

„116. *My* sprowadzamy słowa z ich zastosowań metafizycznych z powrotem do użytku codziennego”. Wskutek zaaplikowania takiej terapii problemy filozoficzne powinny *zupewnie* zniknąć; celem filozofa jest więc stan nie-bycia-opętany przez język. Potrzebna jest terapia, a nie teoria, leczenie, a nie odpowiedzi, pewnego rodzaju działalność.

Jeżeli filozofia (Wittgensteina) jest pewną terapią, to „chorobą” jest niewłaściwe użycie języka, objawem tej choroby są dotychczasowe filozofie. O ile każdy bywa opętany pewnymi strukturami językowymi, o tyle każdy jest filozofem — tendencja terapeutyczna ma więc uniwersalny charakter. Niewątpliwie jednak największą korzyść z owej terapii mieliby odnieść ci, których objawy są najbardziej dotkliwe — filozofowie nie-wittgensteiniści.

W filozofii wszystko jest na opak względem życia codziennego czy zdroworozsądkowego (Hegel: filozofia to chodzenie na głowie). Podobnie też terapia doktora Wittgensteina, odwrotnie niż tak zwana logoterapia, czyli leczenie sensem, jest leczeniem bezsensem. Chodzi o to, żeby pokazać, że filozoficzne zastosowanie słów i struktur gramatycznych wiedzie na manowce. Filozofia jest więc chorobą przenoszoną drogą umysłową, a właściwie językową, jest swoistym wirusem oprogramowania lingwistycznego, który zagraża ludziom o osłabionej odporności. Takim czynnikiem osłabiającą odporność są wspomniane predyspozycje do uprawiania filozofii. Jest to pewna funkcjonalna (a nie zakresowa) koncepcja filozofii, choć właściwie można by równie dobrze powiedzieć, że jest to koncepcja *dysfunkcjonalna*. Filozofia terapeutyczna nie tylko anuluje problemy filozoficzne, lecz także definiuje filozofię jako dyscyplinę zajmującą się ich anulowaniem. Filozofia późnego Wittgensteina nie jest więc żadnym „programem badawczym”, lecz raczej programem terapeutycznym, przy czym konieczne jest zastosowanie całej wiązki różnorodnych terapii:

133. Właściwym odkryciem jest takie, które pozwoli mi przerwać filozofowanie, kiedy tylko zechcę. — Które da filozofowi spocząć, tak że nie będzie już smagana pytaniami, które *ją samą* stawiają pod znakiem zapytania. [...] Nie ma czegoś takiego jak metoda filozofii, są natomiast różne metody; niejako różne terapie⁵¹.

Po prezentacji zarysu programu terapeutycznego Wittgensteina możemy obecnie przejść do zakończenia, które przybierze formę omówienia *rokowań* leczenia naszej choroby.

4. Rokowania

Wittgenstein nas częstuje lekarstwem na coś, co nie jest chorobą. „Wyleczyć się” z problematyki filozoficznej to wyleczyć się z człowieczeństwa.

H. Elzenberg⁵².

Naturalnym zwieńczeniem naszych rozważań jest przejście do ostatniego elementu czwórdzielnego schematu medycznego — rokowań. Wszelakie *rokowania*

⁵¹ *Ibidem*, s. 78.

⁵² H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem*, Kraków 1994, s. 464.

(względnie *pro-rokowania*), prognozy i inne przedsięwzięcia futurologiczne obarczone są jednak szczególnie sporą dozą niepewności, dlatego poprzestaną jedynie na podstawowych wnioskach z wcześniejszych rozważań.

Rokowania zależą od powodzenia terapii. Pamiętajmy, że nasi przepojeni zdziwieniem filozoficznym, uzależnieni od filozofowania pacjenci-adepti nie czują się wcale chorzy, przeciwnie, ich zdaniem to raczej reszta populacji powinna się poważnie zastanowić, czy aby czegoś istotnego jej nie brakuje. Zresztą będąca kamieniem probierczym antyintelektualizmu zofio-fobia jest chorobą poważniejszą niż filozofia. Jeśliby już koniecznie upierać się przy terminie „choroba”, można by tu użyć wyrażenia „chorować na filozofię” w sensie *przepadać za nią, oddawać się jej...* Czyniąc już największe ustępstwo, zakochany w filozofii powie OK, nawet jeśli to jakaś „choroba”, to nieuleczalna i piękna, a stawianie pytań filozoficznych należy do kondycji ludzkiej, to znaczy wyleczenie tej „choroby” świadczyłoby o zdegenerowaniu gatunku. *Homo sapiens*, czyli *homo philosophicus*, byłby takim paradoksalnym gatunkiem, który może się degenerować poprzez leczenie z własnych chorób. Na koniec zaś powtórzą przysięgę filozofów: „Wybrałaś mnie, Pani życia mego, Mądrości, na służbę, a ja ślubuję Ci miłość, wierność i uczciwość intelektualną oraz że Cię nie opuszczę aż do kresu myśli; tak mi dopomóż Sokratesie niezłomny i wszyscy mędracy”.

Od tej strony należy zatem spodziewać się raczej fiaska terapii, ponieważ nie widać przyszłych przyczyn wyschnięcia indywidualnych źródeł filozofii — predyspozycji do forsowania granic sensu. Nawet gdyby filozofia terapeutyczna Wittgensteina trafiła pod strzechy, nie mogłaby odegrać roli odwrotnej do majeutyki Sokratesa (jak gdyby Wittgenstein był synem lekarza dokonującego aborcji). Żeby tak się stało, filozofia terapeutyczna musiałaby efektywnie wskazać wadliwość (bezsensowność) wszystkich problemów filozoficznych, a nie tylko zdemaskować *niektóre* pytania jako pseudoproblemy. Jednakże jak dotąd nic nie wskazuje na taki pomyślny dla wittgensteinistów terapeutów obrót spraw. Jak wygląda zatem możliwość powodzenia terapii instytucjonalnej?

Kluczową kwestię stanowi tutaj społeczny i instytucjonalny sposób zagospodarowania indywidualnych zasobów potencjalnych adeptów filozofii. Być może część osób o predyspozycjach dzisiaj określanymi jako filozoficzne będzie w przyszłości uważać się, zgodnie zresztą z afiliacją akademicką, za *katastrofologów*?

Angielski myśliciel Michael Dummett (notowany na 37. miejscu) trzeźwo zauważa, że pod pewnym (finansowym) względem „filozofowie mają wielkie szczęście, że uniwersytety, a zatem ostatecznie też państwo, są skłonne wspierać filozofię”⁵³. Skoro filozofia to niesolidny fach, to czy jej traktowanie, *horribile dictu*, jako pewnej choroby, nie jest podcinaniem i tak już niepewnej gałęzi, na której się siedzi? Jeśli jednak filozofia ma być bezkompromisowym dążeniem do prawdy, a przynajmniej nieznużonym, konsekwentnym kwestionowaniem wszystkiego, w tym samej siebie, to jeśli tylko jest coś na rzeczy lub na to wygląda, właśnie niepodjęcie tej tematyki byłoby zdradą filozofii.

Oto jak Dummett kontynuuje swoją myśl dotyczącą wspierania filozofii przez uniwersytety i państwa:

⁵³ M. Dummett, *Natura i przyszłość filozofii*, tłum. M. Iwanicki, T. Szubka, Warszawa 2010, s. 6.

Nie jest wcale oczywiste, że postępowałyby tak, gdyby nie historyczny precedens. Gdyby uniwersytety powstały w drugiej połowie XX wieku, to czy komuś przyszłoby do głowy, aby włączać filozofię do dyscyplin nauczanych i studiowanych? Wydaje się to bardzo wątpliwe. Wszelako historia uniwersytetów zachodnich liczy już sobie 900 lat (a uniwersytetów islamskich jeszcze więcej), a filozofia zawsze była jedną z dyscyplin w nich nauczaną i studiowaną. W tej sytuacji nikomu nie przyjdzie na myśl, aby wśród wydziałów tworzących uniwersytet nie było wydziału filozofii⁵⁴.

Czy jednak samo trwanie w czasie może coś tu pomóc? Owszem, jakaś firma, dajmy na to, browar, może szczerzyć się produkcją piwa powiedzmy, *since* 1856, ale o jego sukcesie na wolnym rynku powinna decydować raczej jego jakość. Nawet najwspanialsza historia pewnych instytucji, w tym akademickiego nauczania filozofii, sama przez się nie jest gwarantem jej dalszego trwania. Czy Dummett nie zakłada więc zbyt pochopnie (być może z uwagi na atrakcyjną symetrię argumentu), że nikomu nie przyjdzie na myśl uniwersytet bez filozofii?

Dociekania filozoficzne w naturalny sposób koncentrują się wokół pewnych węzłowych pojęć, prowadząc do powstawania wyspecjalizowanych, wąskich poddziedzin, takich jak na przykład filozofia umysłu, historii, logiki i inne filozofie „dopełniaczowe”. Czy łączy je wszystkie ze sobą więź mocniejsza, niż powiedzmy, filozofię fizyki i fizykę? W związku z tym, jak pisze S. Blackburn (nienotowany),

może się nawet wydawać, że uznanie filozofii za odrębną dyscyplinę to artefakt stworzony przez uniwersytecką administrację, a nie wynik refleksji wskazującej jasno różnicę między używaniem pojęcia a myśleniem o nim⁵⁵.

Ta z pozoru niewinna myśl, rozpatrywana w odpowiednim kontekście, ma jednak daleko idące konsekwencje. Jeśli — jak można domniemywać — istnienie filozofii jako dyscypliny akademickiej miałyby być zawisłe od decyzji administracyjnych, od aktualnej linii władz uczelni, po prostu od decyzji urzędników, podczas gdy istnienie akademickiej historii czy chemii byłoby wolne od takiej zawisłości, wówczas mielibyśmy stan rzeczy nie tylko upokarzający dla „strażników mądrości”, lecz także otwartą drogę do radykalnej terapii instytucjonalnej — likwidacji owego „artefaktu administracyjnego”.

Komu starczy odwagi, niech wyobrazi sobie teraz późnego Wittgensteina w roli takiego radykalnego dziekana wydziału filozoficznego: Instytut Filozofii zostałyby wreszcie rozwiązany, część jego struktur zostałaby przydzielona do innych instytutów (historia filozofii trafiłaby pod fachowe skrzydła historyków, logika — matematyków *etc.*) natomiast cała reszta skurczyłaby się do pracowni terapii filozoficznej. Można się domyślać, że jej pracownicy, za zgodą dziekana, po godzinach mogliby sobie dorabiać, zajmując się terapią swoich wyrzuconych z pracy kolegów.

Parcelacja filozofii jest tak istotnym zjawiskiem, gdyż jest w rzeczywistości jej erozją. Okazuje się bowiem, że kolejne tak zwane dyscypliny filozoficzne, podobnie jak ich poprzedniczki — nauki szczegółowe, po wyodrębnieniu z czasem zaczynają się autonomizować i wyrzekać swojego filozoficznego pochodzenia. Logiki zazwyczaj nie uważa się już za część filozofii, ale podobne tendencje występują też w epistemologii, filozofii nauki czy ontologii. Można nawet wyrazić przypuszczenie,

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, J. Woleński (red.), Warszawa 1997, s. 7–8.

że filozofia jest dyscypliną, której niewdzięczne subdyscypliny, na zasadzie jakiejś paradoksalnej, negatywnej mereologii, nie są jej częścią.

W tym wyrzekaniu się i odżegnywaniu od matki-filozofii wyraża się mechanizm ucieczki od filozofii i od *terminu* „filozofia”. Mamy tu zresztą do czynienia z niezwykłym fenomenem socjologicznym i lingwistycznym. Wobec nieprzejednanej niechęci społecznej względem słowa „filozofia” wielu filozofów, choćby dla świętego spokoju, próbuje jakoś od niego uciec, jako że to ono samo w dużej mierze dzieli ich od społeczeństwa. Skoro nie ma gorszej antyreklamy niż nazwanie czegoś filozofią, każdy inny szyld może być atrakcyjny. Już *historyk filozofii* brzmi znacznie lepiej niż *filozof*, a cóż dopiero *historyk idei*. Kamień może spaść z serca gdy słyszy się, że ktoś tylko niewinnie *zajmuje się* filozofią, a nie bezczelnie *jest* filozofem. Jak zauważa Ingarden (nienotowany) *à propos* zagadnień *metamatematycznych*, „wyrażenie to zostało wprowadzone jedynie po to, aby uniknąć słowa »filozoficzne«”⁵⁶. Podobnie rzecz się ma do pewnego stopnia z najnowszym dumnym sztandarem — kognitywistyką. Etyka brzmi lepiej, poważniej niż filozofia, stąd mamy takie kursy i studia jak „etyka z filozofią”, o nazwach skonstruowanych na zasadzie podobnej do zapowiedzi: „Przed Państwem Mick Jagger & the Rolling Stones”. Filozof jest więc przywiązany do pewnej tradycji filozoficznej, identyfikuje się z filozofem-Sokratesem, ale zarazem współczesny społeczny obraz i status filozofa i filozofii boleśnie go uwiera. Nie każdy gotów jest odśpiewać: „Nie rzucim BKF-u skąd nasz ród/ Nie damy pogrześć filozoficznego żargonu”. Nowożytnie dzieje filozofii są właśnie naznaczone zmaganiem z taką ambiwalencją. Wygląda na to, że w ramach filozofii-institucji toczy się wojna domowa między afiliacją a herezją.

Na tej podstawie formułuję hipotezę dotyczącą epidemiologii filozofii: jeżeli zasób predyspozycji związany z poszukiwaniem sensu wciąż będzie identyfikowany jako „filozoficzny”, jeśli młodzi ludzie uparcie pytający „dlaczego” będą odsyłani do źródeł i instytucji „filozoficznych” (a nie na przykład katastrofologicznych), nasza choroba dalej będzie trwać, przynajmniej jako forma hobby. Ale jeśli praca nad identyfikacją radykalnego poszukiwania sensu z tradycją, znaną teraz jako *filozoficzna*, nie zostanie wykonana, i tego rodzaju związki zostaną zapomniane, istnieje możliwość trwałego wygaszenia epidemii filozofii w *znanej* nam postaci.

Pamiętajmy jednak, że spekulacje odnoszące się do przyszłości są konstruktem myślowym szczególnie narażonym na zarzut „oderwania od rzeczywistości”, tak ochoczo stawiany (potocznie) wszelkim rozważaniom filozoficznym. Anthony de Mello (nienotowany w rankingu) w *Minucie mądrości* przedstawia następujący dialog filozofa i mistrza:

Dlaczego traktujesz myśl tak nieufnie — zapytał filozof?

Myśl jest dla nas przecież jedynym narzędziem porządkowania świata.

To prawda. Myśl może jednak tak uporządkować świat, że już nie będziesz zdolny po prostu go zobaczyć.

Nieco później Mistrz powiedział uczniom:

Myśl jest zasłoną, a nie zwierciadłem.

Dlatego właśnie życie zamknięci w osłonie z myśli, i nie dochodzi do was Rzeczywistość⁵⁷.

⁵⁶ R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1962, s. 38.

⁵⁷ A. de Mello, *Minuta mądrości*, tłum. B. Steczek, Kraków 1998, s. 130.

**What is it like to be a philosopher?
Symptoms — causes — therapy — prognosis**

Summary

The paper investigates the problem What is it like to be a philosopher? I treat philosophy as a certain disease, which provides me to the fourfold medical scheme: symptoms, etiology, therapy and prognosis. Philosophy understood this way is a function of the two variables: individual predispositions and institutional traditions/structures.

Part I (symptoms) focuses mainly on the institutional aspects of philosophy as seen from an external perspective. I call this perspective, being close to the commonsensical critique of philosophy, ‘phobosophy’. This anti-philosophical account stresses some serious problems connected with academic philosophy. It consists of five segments: lack of satisfactory definition of philosophy, lack of non-controversial research findings, existence of conflicting schools, manipulations done to students and political commitment that raises moral doubts.

In part II (etiology) I describe philosophical predispositions as searching for sense and, in correlation with it, rejecting the standard explanation of our basic notions. In part III (therapy) I draw a distinction between trivial therapy (escape from philosophy) and non-trivial therapy; the therapeutic philosophy of late Wittgenstein is the most prominent example of the latter. In part IV (prognosis) I claim that individual philosophical predisposition are timeless, but institutional philosophy itself is not future-proofed. The future of institutional philosophy will depend on institutional identification and management of individual predispositions.