

Jacek WOJTYSIAK

JAK TO JEST BYĆ FILOZOFEM CZYLI O FILOZOFACH I FILOZOFII

Czy rzetelny filozof skazany jest na nieustanne wewnętrzne napięcie między cnotą mądrości a cnotą intelektualnej transcendencji, między pragnieniem trwałego uchwycenia podstaw całości a radykalnym krytycyzmem, między kontemplatywną wizją a intelektualną grą, między pewnością zwrotu „tak jest” a dywagacjami wyrażanymi przez zwrot „a może jest inaczej”? Sądzę, że napięcie to stanowi nieusuwalny rys kondycji prawdziwego filozofa – filozofa, który zarazem chce być wierny swemu światopoglądowemu powołaniu, jak i sprostać wymaganiom maksymalnie krytycznego rozumu.

Nie lubię artykułów o filozofach i filozofii, tak jak nie lubię wykładów o naukowcach i nauce ani kazań o księżach i religii. Najlepszym sposobem wprowadzenia i zachęcania do filozofii jest jej rzetelne uprawianie, a nie deliberowanie o jej doniosłości lub o sobie samym jako filozofie. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że nazwa „filozofia” jest na tyle wieloznaczna i nieprecyzyjna, że potrzebuje wyjaśnienia; sama zaś praca filozofa – często kojarzona z aktywnością społeczną – wymaga dziś usprawiedliwienia. Nic więc dziwnego, że podręczniki lub wstępy do filozofii muszą zawierać większą dozę rozważań autoreferencjalnych niż ich odpowiedniki z innych dyscyplin poznawczych.

W niniejszym tekście zastanowię się nad naturą aktywności filozoficznej. Będę to czynił, nie unikając odwołań do pewnej szkoły metafizycznej, za której kontynuatora się uważam¹, oraz do własnych poglądów, które wyrażałem w napisanych przeze mnie (meta)filozoficznych artykułach i podręcznikach. Pomimo tego kontekstu, postaram się wypowiedzieć raczej nie jako teoretyk, lecz jako praktyk – jako ktoś, kto już ponad dwadzieścia lat zawodowo angażuje się w uprawianie, nauczanie i popularyzowanie filozofii. Pytania o naturę filozofii i filozofowania spróbuję ująć nie tyle od strony deklaracji teoretycznych, ile od strony faktycznej praktyki zawodowej i osobowej. Skupię się więc na s p o s o b i e b y c i a filozofa lub – parafrazując tytuł słynnego artykułu Thomasa Nagela *Jak to jest być nietoperzem?*² – na tym, j a k t o

¹ Mam na myśli przede wszystkim koncepcje metafizyczne Antoniego B. Stepania, a także – pokrewne im – koncepcje ks. Stanisława Kamińskiego i ks. Józefa Herbuta. Niektóre z ich prac będę w tym artykule przywoływać.

² Zob. T. N a g e l, *Jak to jest być nietoperzem?*, tłum. A. Romaniuk, w: tenże, *Pytania ostateczne*, Aletheia, Warszawa 1997, s. 203-219.

jest być filozofem. Skoro, zgodnie z ideą tego artykułu, odpowiedź na jego tytułowe pytanie może „znać” tylko nietoperz, to o tym, jak to jest być filozofem, może wiedzieć tylko filozof. Poniżej spróbuję się podzielić tą moją wewnętrzną wiedzą.

TYPY FILOZOFII

Nie sposób zrealizować przedstawionego wyżej zamierzenia bez wyjaśnienia, jak rozumiem filozofię. Uczynię to przez wprowadzenie kilku dystynkcji.

FILOZOFIA CZYSTA – FILOZOFIA STOSOWANA

Pierwsza z tych dystynkcji to rozróżnienie między filozofią czystą (lub podstawową) a filozofią stosowaną (usługową)³. Przez filozofię czystą rozumiem filozofię, której uprawianie służy pierwszorzędnie jej wewnętrznym celom. Filozofia stosowana zaś to filozofia uprawiana przede wszystkim na użytek innych działów kultury lub dyscyplin nauki. Z historycznego i merytorycznego punktu widzenia, filozofia czysta jest rdzeniem filozofii. Niestety, w środowisku akademickim bardziej się dziś ceni filozofów drugiego typu – filozofów, którzy traktują swą profesję jako „naukę pomocniczą”⁴.

Aby uniknąć nieporozumień, chcę ponadto podkreślić, że typologiczne rozróżnienie między filozofią czystą a stosowaną nie pokrywa się z podziałem na filozofię autonomiczną i nieautonomiczną⁵. Pierwsza dystynkcja odnosi się

³ Podział nauk dokonany za pomocą tych opozycji i terminów został poddany klaryfikacji i krytyce przez Kamińskiego (por. ks. S. K a m i ń s k i, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, oprac. A. Bronk, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992, s. 300-305). Być może opozycję, o którą mi chodzi, lepiej wyrazić terminami: „filozofia autoteliczna” – „filozofia heteroteliczna”. Nie chcę jednak preferować tu terminów technicznych, które nie są powszechnie używane. Roger Scruton posługuje się dystynkcją „pure philosophy” – „applied philosophy” w zbliżonym, lecz nie identycznym sensie (por. R. S c r u t o n, *Modern Philosophy: An Introduction and Survey*, Penguin Books, New York 1996, s. 12). Pierwsza zajmuje się swymi własnymi problemami, druga rozpatruje podstawy dziedzin niefilozoficznych. Podobne rozróżnienie odnotowuje u innych analityków Tadeusz Szubka (por. T. S z u b k a, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 219, zwł. przyp. 23).

⁴ Terminem tym w odniesieniu do filozofii analitycznej (i scholastycznej) z aprobatą posługuje się Józef Maria Bocheński (por. np. J.M. B o c h e ń s k i, *O filozofii analitycznej*, tłum. D. Gabler, w: tenże, *Logika i filozofia*, oprac. J. Parys, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 44-47).

⁵ Por. A.B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 24-28, 66-71; K a m i ń s k i, dz. cyt., s. 311-313. Podziały lub typologie proponowane przez tych autorów są bardziej złożone, jednakże na pierwszych szczeblach wyróżniają oni zawsze koncepcje autonomicz-

do celów filozofii, druga – do sposobów jej uprawiania. Owszem, metafizycy autoteliści uważają najczęściej, że filozofia nie powinna opierać się na twierdzeniach lub metodach innych dyscyplin czy aktywności. I w teorii, i w praktyce można jednak realizować własne cele filozofii, korzystając ze zdobyczy dziedzin pozafilozoficznych. Można na przykład korzystać z nauk szczegółowych, nie służąc realizacji ich celów.

FILOZOFIA HUMANISTYCZNA – FILOZOFIA NAUKOWA

Filozofię stosowaną, która służy (szeroko pojętej) humanistyce, nazwę „filozofią humanistyczną”. Dla filozofii usługowej wobec nauki w ogóle, a w szczególności wobec nauk niehumanistycznych, rezerwuję termin „filozofia naukowa”. W filozofii pierwszego typu wiodą prym historycy filozofii oraz filozofowie kultury i jej poszczególnych działów. W filozofii drugiego typu – logicy, metodologowie oraz filozofowie nauki i jej wybranych dyscyplin. Filozofowie humanistyczni pracują podobnie jak inni humaniści – ich zadaniem jest pielęgnacja (zachowywanie i opracowywanie) pewnego fragmentu lub aspektu ludzkiej kultury, jest ona bowiem przeniknięta kwestiami czysto filozoficznymi. Z kolei filozofowie naukowcy pomagają badaczom lub adeptom poszczególnych nauk w (re)konstruowaniu metod postępowania naukotwórczego, w tworzeniu syntez naukowych lub w identyfikacji podstaw (określonych obszarów) wiedzy. Spełniając te zadania (a zwłaszcza ostatnie z nich), również nie sposób uniknąć związków z czystą problematyką filozoficzną lub jej kontekstem⁶.

FILOZOFIA ŚWIATOPOGLĄDOWA – FILOZOFIA TECHNICZNA

Na czym jednak polega filozofia czysta? Jej zadaniem jest rozpatrywanie zagadnień specyficznie filozoficznych bez względu na ich powiązania z te-

ne (filozofia lub dana jej dyscyplina jako nauka metodologicznie samodzielna) i nieautonomiczne. Dalsze uwagi na temat filozofii czystej, a zwłaszcza filozofii światopoglądowej, będą dotyczyć nie tylko filozofii autonomicznej, lecz także (z ewentualnymi zmianami) filozofii nieautonomicznej (w szczególności zaś filozofii zależnej od nauk szczegółowych). Ewentualne zastrzeżenia i ograniczenia zostaną podane w końcowych segmentach niniejszego tekstu.

⁶ Terminów „filozofia humanistyczna” i „filozofia naukowa” w rozmaity sposób posługują się różni autorzy (w Polsce na przykład Andrzej Grzegorzcyk i ks. Michał Heller). Tu ograniczam się do podanych wyżej znaczeń tych terminów. Pomijam też problem, na ile filozofia usługowa jest realnie wykorzystywana przez nie-filozofów. Moje obserwacje wskazują, że w życiu akademickim korzysta się z filozofii głównie w aspekcie dydaktycznym, rzadziej – metodologicznym, a jeszcze rzadziej – merytorycznym.

matyką niefilozoficzną oraz na pozafilozoficzne funkcje lub konsekwencje tej czynności. Przez zagadnienia specyficznie filozoficzne rozumiem zaś zagadnienia światopoglądowe. Wyrażają się one w pytaniach, za którymi kryje się intencja naszkicowania całościowego i (lub) najbardziej fundamentalnego obrazu rzeczywistości. Centralną dyscypliną filozofii czystej jest więc metafizyka lub ontologia. Ponieważ jednak twórcami światopoglądu są ludzie, uwzględnia on także w znacznej mierze kwestie pozycji człowieka wśród innych bytów, jego wiodących egzystencjalnych celów i przedsięwzięć, w tym jego poznawania, wartościowania i działania. Dlatego do rdzenia filozofii zalicza się również antropologię filozoficzną, epistemologię, aksjologię oraz (czy też – w szczególności) etykę. Oczywiście, filozofia nie jest identyczna ze światopoglądem; rozpatruje ona jednak pytania, których odpowiedzi należą lub mogą (niewyczerpująco) należeć do intelektualnej warstwy światopoglądu. By użyć sformułowania Antoniego B. Stępnia, filozofię można uznać za „ostatteczną płaszczyznę dyskusji światopoglądowych, ze względu na problematykę, jaką filozofia tradycyjnie podejmuje, oraz ze względu na walor poznawczy, do jakiego pretenduje”⁷.

Filozofów różni nie tylko odpowiedzi na pytania światopoglądowe, lecz także sposoby ustalania takich odpowiedzi. Stąd bierze się wielość kierunków filozoficznych i opcji metafizycznych. Jeśli chodzi o te ostatnie, to warto zwrócić uwagę, że już od początku istnienia filozofii wyraźnie dawała o sobie znać tendencja, by budowanie światopoglądu odbywało się w sposób racjonalnie zdyscyplinowany, uzasadniony i krytyczny. Tendencja ta, nasilająca się i wyostrająca wraz z rozwojem nauk szczegółowych, osiągnęła kulminację w wieku dwudziestym, w szerokim i zróżnicowanym nurcie filozofii (i metafizologii) zwanym filozofią analityczną.

Nie miejsce tu, by omawiać różne koncepcje, odmiany i przeobrażenia filozofii analitycznej⁸. Dla niniejszych rozważań ważne jest to, że znaczna część tej – dziś instytucjonalnie i publikacyjnie wpływowej (nie tylko w świecie anglosaskim!) – filozofii kładzie nacisk nie na światopoglądowość filozofii, lecz na jej krytycyzm. Fakt ten pozwala zwrócić uwagę na bardziej uniwersalne zjawisko. Otóż, w filozofii czystej w różnych proporcjach występowały i występują dwie tendencje: do budowania światopoglądu oraz do maksymalnego krytycyzmu. Ideałem byłoby, gdyby tendencje te połączyły

⁷ A.B. Stępień, *Filozofia jako ostateczna płaszczyzna dyskusji światopoglądowych*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, red. A. Gut, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 39 (pełny tekst: s. 35-42).

⁸ Czyni to – z imponującą klarownością, kompetencją i erudycją – Tadeusz Szubka w przywołanej wyżej książce *Filozofia analityczna*. Z punktu widzenia treści niniejszego artykułu szczególnie ważne są następujące segmenty tej książki: rozdz. I.1-2 (s. 11-58), rozdz. III.1 (s. 187-204) i rozdz. III.3 (s. 220-227).

się, a więc gdyby filozofowie zajmowali się przede wszystkim rozpatrywaniem kwestii światopoglądowych w sposób wzorcowo czy wręcz radykalnie racjonalny. Częściej jednak bywało tak, że owe tendencje oddziaływały się od siebie lub ścierały się ze sobą. W ten sposób powstawały w (meta)filozofii opozycje pokrewne, które hasłowo (w uproszczeniu) określano jako opozycje między filozofią maksymalistyczną a minimalistyczną, klasyczną a (neo)pozytywistyczną, spekulatywną a logiczno-empiryczną, systematyczną (syntetyczną) a analityczną, dogmatyczną a krytyczną (sceptyczną), przedmiotową a metaprzecieżmiotową (konceptualno-lingwistyczną) czy kontynentalną a anglosaską.

Nie będę rozpatrywał niuansów znaczeniowych, merytorycznych i historycznych tych opozycji. Przywołałem je tylko w celu naprowadzenia czytelnika na odróżnienie dwóch typów czystej filozofii: filozofii światopoglądowej i filozofii technicznej. Pierwsza zmierza do poszukiwania odpowiedzi na pytania światopoglądowe (niekoniecznie w sposób bezkrytyczny); druga zaś zajmuje się pedantyczną – wykorzystującą wyspecjalizowane techniki krytycznego myślenia – analizą (niekoniecznie światopoglądowo nieważnych) zagadnień, które nie mieszczą się bezpośrednio w ramach nauk lub innych aktywności umysłowych. Walorem pierwszej jest szerokość spojrzenia i wrażliwość metafizyczno-aksjologiczna; walorem drugiej – intelektualna sprawność w prowadzeniu (by użyć określenia Edwarda Craiga) „intelektualnej gry”⁹ lub rozwiązywaniu „małych zagadek”¹⁰ czy „ekwiwalentu problemu szachowego”¹¹. Jak zauważa ten wybitny brytyjski filozof, niegdyś filozofowie mieli coś (światopoglądowo) ważnego do powiedzenia, coś, co wpływało na kształt naszej cywilizacji, natomiast w dzisiejszej sprofesjonalizowanej filozofii „istnieją pokusy i naciski, by pisać o zagadkach, [nie dla zwykłych ludzi, lecz – J.W.] dla innych profesjonalnych filozofów, i by pozwolić cywilizacji iść jej własnym biegiem”¹². Dodałbym, że filozofia techniczna w swej wyodrębnionej postaci jest rezultatem ewolucji filozofii światopoglądowej – filozofii w sensie źródłowym – polegającej właśnie na jej profesjonalizacji przez upodabnianie do nauki. Przejawem tego jest daleko idąca parcjalizacja i specjalizacja trady-

⁹ E. Craig, *Philosophy. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 8. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenia fragmentów obcojęzycznych – J.W.

¹⁰ Tamże, s. 117.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 118. Przytoczone wypowiedzi ukazują jeden z powodów, dla których Craig – współczesny filozof analityczny – w swym wprowadzeniu do filozofii nie uwzględnił myśli żadnego ze swych kolegów, w istocie ograniczając się do omówienia koncepcji filozofów starożytnych i nowożytnych. Przy okazji zauważmy, że jednym z motywów wyodrębnienia filozofii technicznej była nadmierna rozbieżność poglądów w filozofii tradycyjnej. Przeznaczeniem – czy nawet rzekomą zaletą filozofii technicznej – okazała się jednak bezkonkluzywność lub konkluzywność w sprawach drugorzędnych.

cyjnej problematyki światopoglądowej, odrywanie jej poszczególnych zagadnień od ich pierwotnego kontekstu, dokonywanie ich paranaukowych parafraz. W ten sposób, by nieco sarkastycznie przywołać tylko po niektóre przykłady, odwieczną tajemnicę bytu przekształcono w badania konsekwencji użycia kwantyfikatora szczegółowego, klasyczny spór o uniwersalia – między innymi w zagadnienie własności koekstensywnych, kwestie natury prawdy i wiedzy – w dyskusje na temat schematu T i paradoksów Gettier'a, a dociekania nad istotą dobra – w metafizyczne analizy charakteru wypowiedzi oceniających.

Podsumujmy powyższe rozważania. Pojęcie filozofii można przybliżyć przez rozróżnienie filozofii czystej (autotelicznej) i filozofii stosowanej. W pierwszej z nich można wyróżnić filozofię światopoglądową i filozofię techniczną, w drugiej zaś – filozofię humanistyczną i filozofię naukową. Dalej zajmę się ethosem uprawiania filozofii czystej. Filozofia stosowana jest przecież wobec niej wtórna: filozofia humanistyczna polega na penetracji kwestii światopoglądowych i ich konsekwencji w kulturze, filozofia naukowa natomiast korzysta przede wszystkim z dorobku i metod filozofii technicznej¹³. Oczywiście, mamy tu do czynienia tylko z pewnymi typami filozofii, a nie z jej ściśle odgraniczonymi klasami. Dotyczy to zwłaszcza rozróżnienia między filozofią światopoglądową a filozofią techniczną, które traktuję raczej jako wewnętrzne (niekoniecznie wykluczające się) tendencje w uprawianiu filozofii czystej. Moim ideałem jest ich łączenie.

Przy okazji zaznaczę, że dobrym przykładem – trudnego i nieczęstego – realizowania tego ideału jest monumentalny (ponad sześćset dużych stron) podręcznik J.P. Morelanda i Williama L. Craiga *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*¹⁴. Tytuł, dobór i proporcje tematyki (nie tylko z zakresu metafizyki, epistemologii, etyki oraz logiki z teorią argumentacji i nauki, lecz także filozoficznej teologii i filozofii religii chrześcijańskiej) oraz preferowane stanowiska otwarcie wskazują na światopoglądowe motywacje autorów. Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego są tam jednak budowane na szerokiej bazie ogólnofilozoficznej (z uwzględnieniem wiedzy naukowej) – z maksymalnym wykorzystaniem technicznych i merytorycznych osiągnięć filozofii analitycznej, logiki i metodologii, z kompetentną i krytyczną analizą argumentów różnych stron, z pedantycznym badaniem pojęciowych i problemowych szczegółów. Autorzy, definiując filozofię, wprost akcentują jej obie funkcje: konstrukcyjno-swiatopoglądową („filozofia [...] usiłuje dostarczyć jednolitej wizji [...]), stara się zorganizować wszystkie istotne fakty w racjonalny system

¹³ Nie wyklucza to oczywiście możliwości (i faktyczności!) wpływu, jakie na filozofię wywierają różne działy kultury (zwłaszcza, choć nie tylko, na filozofię światopoglądową i humanistyczną) oraz poszczególne nauki (zwłaszcza, choć nie tylko, na filozofię techniczną i naukową).

¹⁴ Zob. J.P. Moreland, W.L. Craig *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, InterVarsity Press, Downers Grove 2003.

i spekulować o formowaniu i uzasadnianiu ogólnych światopoglądów¹⁵) oraz krytyczno-techniczną („filozofia [...] bada założenia, pyta o uzasadnienie, stara się ujaśnić i analizować pojęcia¹⁶). Notabene, znaczną część analitycznej filozofii religii stanowi techniczna analiza ważnych problemów światopoglądowych. Wielu filozofów religii uprawia ją z motywów religijnych, a filozofię traktuje jako miejsce wyrafinowanego klaryfikowania i korygowania, rzetelnego uzasadniania i testowania czy krytycznego dyskusowania swych przekonań światopoglądowych.

ETHOS FILOZOFA

Mając w pamięci powyższe uwagi i dystynkcje, zarysuję teraz moje rozumienie pracy filozofa. Nie zamierzam tutaj wyliczać związanych z nią czynności, chodzi mi o dotarcie do natury sposobu bycia lub postępowania filozofa, do jego wewnętrznego charakteru lub usposobienia. Ponieważ uczynię to w perspektywie moralnej i etycznej, zwrot „ethos filozofa” będzie tu właściwe nie tylko ze względów etymologicznych.

We współczesnej etyce zwraca się uwagę na trzy wielkie teorie etyczne lub koncepcje moralności. Są to (wymieniając w kolejności ich powstania): teoria cnót (Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu), deontologizm (Immanuela Kanta) oraz utilitaryzm (Jeremy’ego Benthama i Johna Stuarta Milla). Idee przewodnie tych teorii potraktuję w sposób swobodny, jako klucze do ukazania trzech aspektów moralnego wymiaru działalności filozoficznej. Zapytam mianowicie o powinności, przed jakimi staje filozof (aspekt deontologiczny); o sprawności lub cechy charakteru, jakie są wymagane przez naturę jego zawodu lub powołania (aspekt cnót); oraz o dobra lub społeczne korzyści, które przynosi lub zwiększa jego praca (aspekt utilitarny).

POWINNOŚCI FILOZOFA

Jeśli chodzi o aspekt deontologiczny, to łatwo wskazać na powinność, którą akademicki filozof dzieli z innymi pracownikami naukowymi wyższych uczelni. Jest nią powinność poszukiwania prawdy, a ściślej: metodycznego zdobywania i opracowywania prawdziwych informacji o (szeroko pojętej) rzeczywistości. Pozostaje jednak faktem, że specyfika filozofii powoduje, iż konkretyzacja tej powinności jest w niej diametralnie różna od tej, która występuje w naukach

¹⁵ Tamże, s. 14.

¹⁶ Tamże.

szczegółowych. Można wręcz powiedzieć, że „czyści” filozofowie wyłącznie naśladowający w swej pracy typowych naukowców lub naukowcy naśladowujący filozofów naruszają zasady swych zawodowych deontologii¹⁷. Dlaczego?

Otóż zadaniem filozofa światopoglądowego jest uzyskiwanie informacji o całości lub fundamentach rzeczywistości, typowy naukowiec interesuje się zaś jej wybranymi – a dostępnymi badaniu spełniającemu określone warunki – fragmentami lub partykularnymi aspektami. Bez względu na to, jaki mamy pogląd na realizowalność przedsięwzięcia filozoficznego i jego metodykę, musimy przyznać, że dążenie do ujęcia całości rzeczywistości lub jej ostatecznych zasad, do przekraczania granic metodologicznych i przedmiotowych, należy do istoty pracy filozofa. To, co dla filozofa jest trudnym (jeśli w ogóle wykonalnym) obowiązkiem, dla naukowca może być przewinieniem. Z pewnością negatywnie ocenimy naukowca-badacza, który – w ramach swej naukowej specjalności – będzie dokonywał daleko idących ekstrapolacji, pozwalał sobie na spekulacje czy wykraczał poza swój ściśle określony przedmiot.

Podobnie jest z filozofem technicznym. Z niego też nie powinien brać przykładu typowy naukowiec. Powinnością naukowca jest przecież konsekwentne postępowanie według określonej metody. Może on to robić w sposób twórczy, może on swą metodę udoskonalać. Nie wolno mu jednak się od niej dystansować i poświęcać czasu na rozważanie pytań takich, jak: Co to jest metoda? Czy możemy cokolwiek za jej pomocą poznać? Czy i (lub) jak istnieje przedmiot badania? Pytania takie, choć interesujące i – być może w szerszej perspektywie – naukotwórcze, paraliżują bieżące badania naukowe. Stanowią one jednak domenę filozofii technicznej. „Gdzie inne nauki się zatrzymują, gdzie rezygnują z dalszych pytań, przyjmują pewne założenia, tam filozof dopiero zaczyna pytać”¹⁸. Filozofia techniczna wymaga „zdolności do kwestionowania stanowisk powszechnie przyjmowanych [także w nauce – J.W.] i do dostrzegania problemów tam, gdzie inni niczego problematycznego nie mogą się dopatrzeć”¹⁹; „filozofia polega na ciągłym braniu w nawias nawet największych oczywistości zdroworoządkowych”²⁰.

¹⁷ Podkreślam, że mówię tu o naukowcach typowych, czyli pracujących w stadium tak zwanej nauki normalnej oraz w ramach dziedzin, które nie mają bezpośrednich implikacji światopoglądowych. Mówię też o „czystych” filozofach, czyli filozofach światopoglądowych i technicznych. Gdy weźmiemy pod uwagę z jednej strony naukowców zmuszonych przez sytuację teoretyczną swej specjalności do filozofowania, a z drugiej strony – filozofów naukowych lub inspirujących się nauką, sprawa będzie bardziej skomplikowana.

¹⁸ J.M. B o c h e ń s k i, *Ku filozoficznemu myśleniu. Wprowadzenie do podstawowych pojęć filozoficznych*, tłum. B. Białecki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 19.

¹⁹ S z u b k a, dz. cyt., s. 221.

²⁰ S. J u d y c k i, *Dlaczego filozofia jest trudna?*, „Przegląd Filozoficzny” 40(2001) nr 4, s. 160. (<http://www.kul.lublin.pl/files/108/Dlaczego%20filozofia%20jest%20trudna.pdf>). Choć Judycki mówi tu raczej o krytycznie uprawianej filozofii światopoglądowej, cytat ten można odnieść

Powyższe uwagi ukazują nie tylko specyfikę, lecz także wewnętrzne napięcie deontologii zawodu filozofa. Z jednej strony powinien on starać się, niejako w jednym spojrzeniu, uchwycić całość rzeczywistości lub to, co w niej najważniejsze²¹. Z drugiej zaś strony zobowiązany jest do maksymalnego krytycyzmu. Skupienie się na pierwszym postulatcie grozi dogmatyzmem, z kolei położenie nacisku na drugim może skutkować porzuceniem realizacji źródłowego zadania filozofii. Godzenie obu tendencji stanowi więc przewodnią powinność filozofa.

CNOTY FILOZOFA

Wewnętrzne napięcie w aspekcie obowiązków przekłada się na podobne napięcie w aspekcie cnót. Można je uwyraźnić, zastanawiając się, jakich sprawności oczekivalibyśmy od dobrego filozofa.

Jeśli wzięlibyśmy pod uwagę aspekt techniczny, dobrego filozofa scharakteryzowałibyśmy zapewne następująco: Potrafi twórczo argumentować i obalać argumenty (bez względu na to, kto jest ich autorem – jest zdolny to czynić nawet wobec własnych argumentów) oraz błyskotliwie konstruować eksperymenty myślowe, a następnie analizować ich możliwe konsekwencje i założenia, posługując się wyszukаныmi dystynkcjami. Odznacza się zdolnością problematyzowania danych pochodzących zarówno ze zdrowego rozsądku, jak i z nauki. Dysponuje bogatym, trafnie wykorzystywanym arsenałem technik

także do filozofii technicznej. Według przywoływanego autora „trudność” filozofii (czystej) jest wyznaczona przez następujące czynniki: (i) „wymóg wszechwiedzy” (tamże, s. 155) – uwzględnienia w badaniach filozoficznych danych pochodzących niemal ze wszystkich dziedzin wiedzy; (ii) „holistyczność problemów filozoficznych” (tamże, s. 156) – ich wzajemne powiązania w obrębie różnych dyscyplin filozofii; (iii) konieczność uwzględnienia historycznie zastanych punktów widzenia – „zwrócenia się do swoich [filozofii] dziejów” (tamże, s. 156); (iv) „aporetyczność zagadnień filozoficznych” (tamże, s. 157) – brak środków do ich jednoznacznych rozstrzygnięć; (v) niezgodności i nieporozumienia między samymi filozofami – dla niewprawnego obserwatora lub adepta „historia filozofii jest ciągiem zaprzeczających sobie stanowisk” (tamże, s. 158), w tym dziwactw i niedowodliwych ogólników; (vi) konieczność radykalnej samodzielności i odpowiedzialności intelektualnej – filozofia wymaga „braku samooszustwa polegającego na lęku przed odpowiedzialnością za własne poglądy i ucieczce [...] w to, co myśli jakaś poważna szkoła filozoficzna” (tamże, s. 161n.), w filozofii „trzeba wszystko zaczynać samemu od nowa” (tamże, s. 162); (vii) asceza intelektualna – filozoficzny „wymóg radykalnej refleksji jest skierowany przeciw [...] potocznej formie [życia], polegającej na zatopieniu się w tym, co spontaniczne, [...] a nawet przeciw nawykom i przeświadczeniom intelektualnym dotychczas dobrze ugruntowanym” (tamże); prowadzi to do „dialektycznych spięć między myśleniem filozoficznym a przekonaniami” (tamże, s. 161) osobistymi filozofa, który stale musi brać pod uwagę obce mu poglądy.

²¹ Judycki mówi w podobnym kontekście o „kontemplacyjnym zwrocie ku najwyższym ideom”, „przecuciu ostatecznych przyczyn” i „antycypacji najwyższego dobra” (tamże, s. 167).

dyskusji, takich jak identyfikacja *petitionis principii*, *reductio ad absurdum* czy rozumowanie do najlepszego (lub najprostszego) wyjaśnienia.

Powyższą listę można by rozwijać. Sądzę jednak, że dopisywanie do niej kolejnych punktów potwierdziłoby przekonanie, iż generalną techniczną cnotą dobrego filozofa jest radykalny (radykalniejszy niż w nauce) krytycyzm lub – lepiej – „intelektualna, refleksyjna transcendencja”²², czyli nieustanna zdolność do zachowania dystansu wobec rozpatrywanych (także własnych) opinii. Jak pisze Antoni B. Stępień, „nieodłączne od filozoficznego «sposobu bycia» jest poddawanie dyskusji nawet najbardziej podstawowych spraw i rozstrzygnięć”²³.

Powyższa sprawność – lub zestaw sprawności – choć może być traktowana jako warunek niezbędny dobrego filozofowania, z pewnością nie stanowi jego warunku wystarczającego. Filozof jako radykalny krytyk lub subtelny analityk może stać się karykaturą filozofa w sensie właściwym. Nikt wszak nie będzie poważnie traktował lub uważał za prawdziwego filozofa kogoś, kto jest wyłącznie intelektualnym (choćby najblyskotliwszym) kontestatorem lub kto tylko dzieli (nawet w sposób doskonały) przysłowiowy włos na czworo. Dlatego dobremu filozofowi przypisujemy obok cnoty intelektualnej transcendencji – lub wręcz ponad nią – cnotę zwaną przez klasyków filozofii światopoglądową mądrością.

O renesansie pojęcia mądrości w filozofii analitycznej świadczy fakt, że renomowany analityczny przewodnik po epistemologii poświęca mu odrębny artykuł²⁴. Mądrość teoretyczna (bo na niej się tu skupiamy) jest w nim definiowana jako „szczególna forma [...] głębokiego rozumienia”²⁵ lub „wiedza o zasadach, które wyjaśniają rzeczy w odpowiedniej dziedzinie”²⁶. Cytowany tu autor nawiązuje do klasycznej koncepcji Arystotelesa i neoklasycznej koncepcji Lindy Zagzebski, choć wprowadza do nich pewne modyfikacje. Jeśli zwrócimy na nie uwagę (kontrastując jego ujęcie z ujęciem Arystotelesa–Zagzebski), napięcie między techniczną a światopoglądową sprawnością filozofa ukaże się szczególnie wyraźnie.

Po pierwsze, klasyczne (i neoklasyczne) pojęcie mądrości nie relatywizuje jej do określonej dziedziny, lecz wiąże z pierwszymi zasadami lub przyczy-

²² S z u b k a, dz. cyt., s. 221. Termin ten został wprowadzony przez Szubkę przy okazji omawiania poglądów metafizycznych Hilary’ego Putnama. Szubka pisze też o „niezależnianiu się od zastanych, obiegowych opinii” (tamże, s. 220) oraz o „dużej autonomii intelektualnej” (tamże, s. 221) czy „wytroczonym zmyśle krytycznym” (tamże) filozofa.

²³ S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, s. 323.

²⁴ Zob. D. W h i t c o m b, *Wisdom, w: The Routledge Companion to Epistemology*, red. S. Bernecker, D. Pritchard, Routledge, New York–London 2014, s. 95-105.

²⁵ Tamże, s. 102.

²⁶ Tamże.

nami wszystkiego. Po drugie, mądrość jest w tym ujęciu raczej sprawą intelektualnego wglądu czy intuicji niż dyskursu. Po trzecie, mądrość to cnota umysłowo-osobowa, a więc usprawniająca całego człowieka, włącznie z jego pragnieniami (zwłaszcza pragnieniem prawdy), a nie tylko sam intelekt. Po czwarte, mądrości nie nabywa się przez realizację ścisłej instrukcji, lecz można ją uzyskać przez naśladowanie mistrzów – tych, którzy już ją posiadli²⁷.

Łatwo zauważyć, że tak – klasycznie – pojętą mądrość trudno pogodzić ze wspomnianym wyżej ideałem intelektualnej transcendencji. Mądrość wymaga przecież światopoglądowego nastawienia na całość, a nie na techniczne detale; wiąże się z ćwiczeniem intelektu przede wszystkim w aspekcie intuicji, a nie tylko w aspekcie sądów i rozumowań (lub mówiąc bardziej metaforycznie: wiąże się raczej z kontemplatywnym słuchaniem niż z twórczą grą); angażuje egzystencjalnie całego człowieka, a nie ogranicza się do jednej z jego władz; bliższy jej jest autorytet niż algorytm; a także uczenie się, a nie intelektualna przekora.

Czy rzetelny filozof skazany jest na nieustanne wewnętrzne napięcie między cnotą mądrości a cnotą intelektualnej transcendencji, między pragnieniem trwałego uchwycenia podstaw całości a radykalnym krytycyzmem, między kontemplatywną wizją a intelektualną grą, między pewnością zwrotu „tak jest” a dywagacjami wyrażanymi przez zwrot „a może jest inaczej”? Sądzę, że napięcie między wymienionymi tu cnotami, powinnościami i stanami stanowi nieusuwalny rys kondycji prawdziwego filozofa – filozofa, który zarazem chce być wierny swemu światopoglądowemu powołaniu, jak i sprostać wymaganiom maksymalnie krytycznego rozumu.

Pamiętajmy, że powyższe napięcie nie musi oznaczać niemożliwości zbliżania się do ideału godzenia w uprawianiu filozofii tendencji światopoglądowej i tendencji technicznej. Można bowiem, jak już sugerowałem, wyrażać i uzasadniać swój światopogląd w sposób na tyle krytyczny, na ile jest to możliwe. Można też radykalnie krytycznie rozpatrywać „małe zagadki” filozoficzne, by coraz bardziej przybliżać się do fundamentalnych prawd o rzeczywistości. Jak to czynić?

²⁷ Por. A r y s t o t e l e s, *Ta meta ta fysika. Metaphysica. Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictwa KUL, Lublin 1996, t. 1, s. 4-18; L. Z a g z e b s k i, *Religious Knowledge and the Virtues of the Mind*, w: *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, red. L. Zagzebski, University Notre Dame Press, Notre Dame 1993, s. 199-225 (zwl. 209-217). Notabene, Whitcomb wprost cytuje definicję mądrości teoretycznej podaną przez Zagzebski („uchwytywanie całościowej struktury rzeczywistości”), częściowo dystansując się od niej (por. W h i t c o m b, dz. cyt., s. 100). W tym miejscu warto przytoczyć definicję Kamińskiego: „[Mądrość teoretyczna] jest dogłębnym i zaangażowanym poznaniem istotnych i ostatecznych pryncypiów wszystkich rzeczy oraz ich uporządkowaniem wedle naczelnych wartości. Nie stanowi tylko teorii, ale zawiera wiedzę przeżyta, z dużym ładunkiem osobistego zaangażowania” (K a m i ń s k i, dz. cyt., s. 310).

Jedną z odpowiedzi na to pytanie jest postulat uprawiania filozofii światopoglądowej w oparciu o jasno sprecyzowane i krytycznie dobrane metody. Kodyfikacja tych metod – zwłaszcza gdy zostanie przeprowadzona w sposób metodologicznie wzorcowy²⁸ – prowadzi jednak do wniosków i wątpliwości, które sugerują ostrożność w ocenie poznawczych możliwości filozofii. Wśród tak zwanych metod filozofii metody specyficznie filozoficzne stanowią mniejszość; z kolei wśród tej mniejszości niewiele jest metod niewykłanych w filozoficzne założenia²⁹ oraz – co ważniejsze – dających się stosować w taki sposób, że za każdym razem przynoszą rezultaty ściśle określone i niezależne od intelektualnych preferencji ich użytkowników. Jak zauważa w konkluzji swej książki o metodach filozoficznych Chris Daly, „to, jakie dane i zasady są dopuszczalne w filozofii, samo jest otwartą sprawą debaty filozoficznej”³⁰. Metafilozofia nie różni się tu od filozofii. Notabene, autor ten w każdym niemal segmencie wspomnianej książki zwraca krytycznie uwagę na ograniczenia i dyskusyjność każdej z omawianych – a (skądinąd) elitarnie dobranych i metodologicznie wysubtelnionych – metod oraz na brak zdeterminowania ich konkretnych zastosowań i wyników. Przykładowo, przy pewnych założeniach aplikacja metody rozumowania do najlepszego wyjaśnienia potwierdza hipotezę istnienia świata zewnętrznego, a przy innych – prowadzi do preferowania hipotezy przeciwnej³¹.

²⁸ Przykładem takiej kodyfikacji jest książka *Elementy metodologii filozofii* (Wydawnictwo KUL, Lublin 2004) ks. Józefa Herbuta, który nawiązuje zwłaszcza do koncepcji Bocheńskiego, Kamińskiego i Stępnia, wybranych filozofów niemieckich oraz metodologii szkoły lwowsko-warszawskiej.

²⁹ To samo można powiedzieć o metodach nauk szczegółowych. Metody te mają jednak – wymienione dalej – zalety, których brakuje filozofii. Poza tym powszechność akceptacji rezultatów potwierdzanych zastosowaniami praktycznymi jest w nauce radykalnie większa niż w filozofii. W tym kontekście warto sięgnąć do tekstów Judyckiego (zob. J u d y c k i, dz. cyt.; t e n ż e, *Czy istnieją rozstrzygające argumenty filozoficzne?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 21(1993) nr 4, s. 15-41 (http://www.filozofia.pl/old/ff04/teksty/czy_istnieja.pdf).

³⁰ Ch. D a l y, *An Introduction to Philosophical Methods*, Broadview, Toronto 2010, s. 213. Autor rozpatruje sześć metod: trzy sposoby nabywania danych dla filozofii (zdrowy rozsądek, eksperyment myślowy, korzystanie z nauki) oraz trzy sposoby formułowania na ich podstawie filozoficznych hipotez (analiza, wyjaśnianie, zasada prostoty).

³¹ Por. tamże, s. 175-180. Do podobnych wniosków prowadzi niemal każdy wnikliwy przegląd fachowej – metodologicznie i argumentacyjnie wysubtelnionej – dyskusji filozoficznej na światopoglądowo ważny temat. Na przykład Marcin Iwanicki następująco podsumowuje profesjonalne debaty na temat identyczności osobowej w filozofii analitycznej: „Przebieg sporu [...] sugeruje, że prowadzi on do impasu. Przytaczane przypadki zagadkowe wywołują odmienne intuicje w zależności od sposobu ich opisu, a problemy jednego stanowiska okazują się po namyśle również problemami przeciwnej strony. Ani więc intuicje, ani zarzuty [...] nie dają jednoznacznych rozstrzygnięć” (M. I w a n i c k i, *Identyczność osobowa*, w: *Przewodnik po metafizyce*, red. S.T. Kołodziejczyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 310). Niektóre inne teksty *Przewodnika* kończą się podobnym wnioskiem.

Powyższy negatywny wniosek Daly równowazy – dość ostrożnie – wnioskiem pozytywnym. Sugeruje mianowicie, że można znaleźć metodę (czy raczej metodę) filozofii, która pozwala uprawiać ją w sposób jak najbardziej krytyczny, a zarazem relatywnie konkluzyjny. Jest to metoda czy postawa badawcza określona mianem intelektualnej „analizy kosztów i korzyści”. Daly opisuje ją następująco: „Aby osiągnąć rozwiązanie danego problemu filozoficznego, rozważamy argumenty za i przeciw każdej teorii, która proponuje jego rozwiązanie. Następnie formułujemy «rozrachunek/arkusz bilansowy» (ang. balance sheet). Pokazuje on mocne i słabe strony każdej teorii – na ile jest prosta, na ile wyjaśniająca, jak bardzo zgadza się z już przyjętymi teoriami, z którymi intuicjami jest spójna, a z którymi nie, itd. Wazymy koszty każdej teorii w porównaniu z przynoszonymi przez nie korzyściami i formułujemy tak ranking teorii. Teoria, która znalazła się na szczycie rankingu, teoria, która dostarcza najwięcej korzyści przy najmniejszych kosztach, jest tą, którą powinniśmy na próbę uznać”³².

Co jednak mamy czynić, gdy szczyt rankingu zajmuje więcej niż jedna z konkurencyjnych teorii czy hipotez? Jak postąpić, gdy jedna z nich jest „hipotezą, która wyjaśnia więcej kosztem bycia mniej prostą”³³, druga zaś „hipotezą, która jest prostsza kosztem tego, że mniej wyjaśnia”³⁴? Musimy wówczas wybierać, a wybór świadczy o tym, która racja jest dla nas bardziej przekonująca i która zaleta poznawcza jest dla nas ważniejsza – jaki koszt jest wart jakiego zysku. W filozoficznym rozstrzygnięciu sporu lub alternatywy światopoglądowej mamy prawo użyć sprawności analogicznych do tych z życia praktycznego. Stąd dwaj współcześni filozofowie religii, po przedstawieniu argumentów za istnieniem Boga i przeciw niemu, tak doradzają czytelnikowi szukającemu rozstrzygnięcia tej kwestii: „Użyj tych samych umiejętności krytycznego myślenia, którymi się posługujesz, kiedy rozsądzasz, na którego kandydata głosować w wyborach lub kiedy decydujesz, który samochód najlepiej kupić”³⁵.

Rzeczywiście, konkluzyjna analiza teoretycznych zysków i strat – lub postępowanie pokrewne – jest najlepszą metodą rzetelnie uprawianej filozofii światopoglądowej. Można bowiem jej problemy rozpatrywać poprzez wyważanie racji z maksymalną starannością i krytycyzmem. Owszem, nie musi to

³² D a l y, dz. cyt., s. 214. Daly nawiązuje tu do praktyki filozoficznej Davida Lewisa i Davida M. Armstronga. Szubka, w szerszym kontekście erudycyjnym, mówi o pokrewnej metodzie refleksyjnej równowagi (por. S z u b k a, dz. cyt., s. 225-227). Ja zaś będę używać zwrotu „metoda wyważania racji”.

³³ D a l y, dz. cyt., s. 180.

³⁴ Tamże.

³⁵ M. J. M u r r a y, M. R e a, *An Introduction to Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 2008, s. 189.

prowadzić do powszechnej zgody, do wspólnie akceptowalnych i nieobalalnych czy niepowątpiewalnych wniosków. Wyklucza to jednak kaskadę nieustannych wątpliwości, bezkonkluzywność lub totalny sceptycyzm. Owocem stosowania tej metody będzie zawsze świadomość badawczej rzetelności oraz rozumienie czynników, które przeważają u danego filozofa – także u samego siebie – w wyborze określonego poglądu; rozumienie przybliżające nas do uchwycenia fundamentów rzeczywistości, do tego, co w niej „podstawowe i zasadnicze”³⁶ lub warunkujące.

Dodajmy, że metoda wyważania racji to de facto metoda klasyków filozofii światopoglądowej. Wystarczy tu wspomnieć Platona (metodę dialektyczną), Arystotelesa (metodę aporematiczną) i św. Tomasza z Akwinu (metodę scholastyczną lub metodę dysput). Zmienia się tylko terminologia, kontekst historyczny i problemowy, sposób precyzacji i realizacji metody oraz jej wyniki. Natura metody pozostaje jednak ta sama – jest nią uważne oszacowywanie racji za daną tezę i przeciw niej. U klasyków metoda ta zawsze współwystępowała z intuicją „uniwersalnych aspektów rzeczywistości”³⁷.

Z powyższych rozważań można wyprowadzić wnioski, że cnota mądrości – charakteryzująca prawdziwego filozofa – zawiera dwa uzupełniające się czynniki: zdolność do ujmowania tego, co najbardziej fundamentalne i (lub) pierwotne w całości rzeczywistości (i w ważnych dla człowieka jej głównych dziedzinach), oraz umiejętność dochodzenia na tej lub podobnej podstawie do określonych twierdzeń przez bezstronne wyważanie wszelkich możliwych racji. Filozof-mędrzec to zarazem ktoś, kto widzi „szerzej” (całość) lub „głębiej” (pierwsze zasady i (lub) ostateczne przyczyny), jak i ktoś maksymalnie rozważny – ktoś, kto waży racje różnych stron lub godzi rozmaite punkty

³⁶ S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, s. 25. Autor ten dodaje (s. 23n.), że właśnie owa graniczność i subtelność (formalnego) przedmiotu filozofii, dostępnego tylko przez (trudne do intersubiektywnego opisu i komunikacji) bezpośrednie poznanie lub intuicję, stanowi powód niezgodności wyników jej uprawiania. Dodatkowy czynnik stanowi – historycznie uwarunkowany wielością szkół filozoficznych – brak jednolitego języka, metodyki i organizacji przedsięwzięcia filozoficznego. Świadomość tych trudności umożliwia filozoficzny dialog i postęp (por. tamże).

³⁷ K a m i ń s k i, dz. cyt., s. 308. Pomijam tu spory interpretacyjne dotyczące – deklarowanej i faktycznej (lub jawnej i ukrytej) – metafizologii wyżej wymienionych klasyków. Jeśli chodzi o wiek dwudziesty, to warto przywołać metafizologię Nicolaia Hartmanna z jej – pokrewnymi do omówionych wyżej – napięciami między „badawczym myśleniem problemowym” (N. H a r t m a n n, *Systematyczne przedstawienie własnej filozofii* [fragment], tłum. W. Galewicz, w: W. G a l e w i c z, N. Hartmann, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 210) a „konstrukcyjnym myśleniem systemowym” (tamże), między poprzedzoną fenomenologią i nastawioną na zagadki czy problemy aporetyką a teorią, traktowaną jako „ogarnięcie wzrokiem tego, co wypatrzone we wszechstronnym przejęciu się wielością różnorodnych aspektów przedmiotów” (tamże, s. 221), między szeroko rozumianymi problemami ontologicznymi a powiązаныmi z nimi problemami metafizycznymi (nieodpartymi problemami „o irracjonalnym zabarwieniu” (tamże, s. 223), „których nie można ostatecznie [lub bezpośrednio] rozwiązać” (tamże).

widzenia czy aspekty. Tak rozumiana cnota mądrości zdaje się najlepszym środkiem do realizacji ideału filozofii jako doskonałej równowagi między tendencją światopoglądową (wizyjno-intuicyjną) a tendencją techniczną (krytyczno-dyskursywną).

POŻYTKI Z FILOZOFA

Pozostaje do omówienia kwestia dóbr, które praca filozofa może przynieść społeczeństwu. Wspomniałem już, że jeśli dostrzega się takie dobra, to raczej wiążą się one z filozofią stosowaną. Filozof-humanista (a najlepiej kulturoznawczo zorientowany historyk filozofii) oraz filozof-metodolog (najlepiej mający również kompetencje w określonej dyscyplinie naukowej) z pewnością mogą oddać wymierne usługi wyższej uczelni – nauczając studentów lub uczestnicząc w metodycznej organizacji badań i porządkowaniu ich wyników. Jeśli zaś kulturę humanistyczną i badania naukowe uważa się za ważne dla życia społecznego, filozofowie mogą wnieść do niego – choć raczej pośrednio – swój wkład.

Nie negując tego wkładu, należy pamiętać, że filozofia usługowa powstała na bazie filozofii czystej i merytorycznie od niej zależy. Innymi słowy: bez pracy w ramach filozofii czystej nie byłoby wymiernych korzyści z filozofii stosowanej. Co więcej, społeczna użyteczność filozofii czystej na tym się nie kończy. Realizując swe immanentne cele, ma ona do zaoferowania szerszemu gronu odbiorców – najlepiej poprzez różne formy popularyzacji – coś bardzo wartościowego.

Nie zgadzam się z moimi kolegami, którzy broniąc przydatności filozofii w szkolnictwie średnim i wyższym, akcentują jej zastosowania i wtórne korzyści³⁸. Uważam bowiem, że z tego, co filozof może ofiarować, najlepsze jest to, do czego powołuje go jego profesja i co stanowi pierwszorzędny wynik jego pracy. Na podstawie dotychczasowych rozważań łatwo się domyślić, że chodzi mi tu o dobrze uzasadniony światopogląd oraz wzorzec krytycznego (czy lepiej: wyważonego) myślenia.

Filozof powinien nie tyle wyposażać innych w pełny i gotowy światopogląd (co jest niemożliwe, a byłoby wręcz szkodliwe), ile umożliwiać lub ułatwiać im jego uświadamianie sobie, klaryfikację i racjonalizację; dostarczać argumentacyjnego wsparcia lub zapewniać korektę światopoglądu oraz budzić samą refleksję światopoglądową. Każda społeczność lub wspólnota skupiona

³⁸ Być może jest to rezultatem taktyki medialnej, a być może zjawiska, które Judycki określa jako ucieczkę zawodowych filozofów od filozofowania. Por. J u d y c k i, *Dlaczego filozofia jest trudna?*, zwł. s. 161.

wokół jakiegoś światopoglądu potrzebuje filozofa, który – w szerszym kontekście kultury i racjonalności – objaśnia jego strukturę i elementy oraz racje na rzecz jego przyjęcia. Zwiększa to poziom światopoglądowej i racjonalnej świadomości tej społeczności. Dzięki racjonalnej refleksji nad światopoglądem na pierwszy plan wysuwają się w nim czynniki poznawcze, a nie emocjonalno-wolitywne; jego podmiot nabiera pewnego dystansu wobec swych przekonań, lepiej rozumie różnicowanie jego składników i ich różnorakie pochodzenie czy poznawczą bazę. Sprzyja to z jednej strony pogłębieniu, interioryzacji i racjonalizacji przekonań światopoglądowych, zwiększa identyfikację indywidualną i grupową; to zaś – z drugiej strony – umożliwia między innymi efektywny dialog z ludźmi o odmiennych poglądach.

Światopogląd odgrywa kluczową rolę w życiu jednostek i społeczności. Jest formą samorozumienia i samookreślenia człowieka w kontekście zasad całości rzeczywistości i hierarchii wartości; (współ)determinuje program lub sposób życia, fundamentalną orientację egzystencjalną, postawy moralne. Jeśli przyjmimy takie rozumienie światopoglądu, to społeczna funkcja czy użyteczność filozofa staje się oczywista. Rezultaty jego pracy mogą przecież pomóc innym w samoświadomym i intelektualnie dojrzałym budowaniu, uzasadnianiu lub rewizji własnego światopoglądu. Jak pisze Stępień, „rezygnacja z korzystania z filozofii to rezygnacja z racjonalizacji naszego światopoglądu [...]”. Stąd: 1) społeczeństwo musi starać się o posiadanie w swym gronie kompetentnych badaczy filozoficznych, którzy w odpowiednich warunkach pełnej autonomii [...] uzyskają świadomość ludzkiej pozycji bytowej; 2) wielkiej doniosłości nabiera sprawa właściwej popularyzacji, właściwego korzystania niefilozofów z dorobku filozofów³⁹.

Obserwacje współczesnego stanu kultury masowej skłaniają mnie do przekonania, że w opisaney wyżej funkcji filozofa należy dziś kłaść nacisk na samo budzenie refleksji światopoglądowej. Kultura doraźności zdaje się zagłuszać lub wypierać pytania światopoglądowe. W tej sytuacji filozof, który dzieli się wynikami swej pracy z innymi, zanim pomoże im odpowiadać na pytania światopoglądowe, najpierw powinien inspirować do ich stawiania; powinien zachęcać do poszukiwania światopoglądu lub do jego uświadamiania sobie. Wciąż aktualne są słowa ks. Stanisława Kamińskiego: „Czasem na co dzień człowiek jakby rezygnuje z tego [poszukiwań metafizyczno-światopoglądowych]. Nie dlatego, że codzienność wydaje mu się zrozumiała; zawiesza ona jedynie jego ciekawość naturalną. Ale gdy przyjdą sytuacje trudne albo chwile spontanicznej refleksji, odżywa pragnienie rozumienia sensu życia i najogólniejszych racji świata. Nawet dziś więc jest miejsce dla filozofii, co najmniej

³⁹ Stępień, *Filozofia jako ostateczna płaszczyzna dyskusji światopoglądowych*, s. 37.

jako wypracowującej wspólną hierarchię wartości, pomocną ludziom w rozwiązywaniu ich życiowych problemów⁴⁰.

Jak widać, autonomiczna działalność filozofa może (zwłaszcza) poprzez popularyzację – we współpracy na przykład z duszpasterstwem, poradnictwem psychologicznym, czy instytucjami kulturalno-oświatowymi – budzić i podtrzymywać „ciekawość naturalną”, „spontaniczną refleksję”, „pragnienie rozumienia sensu życia i najogólniejszych racji świata” oraz odpowiadać na nie.

Co w takim razie z drugim – technicznym – aspektem pracy filozofa? Stwierdziłem już, że nie należy izolować go od aspektu światopoglądowego. Faktem jest jednak – o czym też wspominałem – że nieraz ów aspekt techniczny odrywa się on od swego źródła, funkcjonując jako odrębny typ filozofii, nie roszczący sobie „prawa do rozwiązywania egzystencjalnych, moralnych czy światopoglądowych zagadnień”⁴¹, jako „gra dla specjalistów obca życiu”⁴².

Józef M. Bocheński OP – autor cytowanych wyżej określeń – uważa, że nawet taki (aprobowany przez niego) typ filozofii odznacza się istotną społeczną doniosłością. Według niego filozofia taka „przyczynia się do zachowania i pielęgnowania rozumu ludzkiego”⁴³. To ważne, ponieważ „największym niebezpieczeństwem, które nam dzisiaj grozi, jest coraz powszechniejsze odwracanie się człowieka od rozumu”⁴⁴.

Rozwijając myśl Bocheńskiego, można powiedzieć, że filozofia techniczna (jako wpływowa część filozofii analitycznej) dostarcza pewnych wzorców bezstronnego lub wielostronnego, radykalnie sumiennego i krytycznego rozwiązywania problemów. Chodzi tu zwłaszcza o problemy pozanaukowe, nie istnieje bowiem sprawdzona, powszechnie akceptowana i owocna metoda ich rozpatrywania. Jeśli problemów światopoglądowych, religijnych, moralnych czy politycznych nie możemy rozstrzygać naukowo, to w jaki sposób do nich podejść? Można uznać, że są one domeną osobistych preferencji, można jednak uczynić je przedmiotem dyskusji na tyle racjonalnej, na ile jest to możliwe. Aplikacja zasad postępowania wypracowanych przez filozofów technicznych

⁴⁰ Kamiński, dz. cyt., s. 309.

⁴¹ Bocheński, *O filozofii analitycznej*, s. 48. W innym miejscu Bocheński pisze o obowiązkach filozofa względem własnego światopoglądu (są nimi: dostarczanie narzędzi teoretycznych do jego klaryfikacji; usuwanie zabobonów, które przeszkadzają w jego przyjęciu; ewentualnie także rozpatrywanie niektórych jego zagadnień). Choć Bocheński jest sceptyczny wobec filozofii światopoglądowej, dostrzega jednocześnie techniczne „usługi”, jakie filozofia może wobec światopoglądu spełniać (por. tenże, *Światopogląd a filozofia*, w: tenże, *Sens życia*, Philed, Kraków 1993, s. 172-178). Pomimo różnic, moja propozycja da się uzgodnić z koncepcją Bocheńskiego. Brak miejsca nie pozwala tu podjąć szczegółowych dyskusji na temat rozróżnień Bocheńskiego dotyczących pojęć filozofii i światopoglądu.

⁴² Tenże, *Ku filozoficznemu myśleniu*, s. 48.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

lub trening sprawności cenionych i nabywanych w ich szkole może być w takiej dyskusji bardzo pomocny.

Sądzę, że tak jak kontakt z filozofem światopoglądowym może uwrażliwiać na pytania (i odpowiedzi) ostateczne, tak obcowanie z filozofem technicznym – poprzez dydaktykę, popularyzację, lekturę tekstu specjalistycznego – może wyostrzać zmysł krytycyzmu i zdolność do wyważania argumentów. W obu tych domenach filozofowie powinni świecić przykładem. Generalnie rzecz biorąc, kontakt z jakąkolwiek dobrą filozofią uczy dostrzegać sprawy naprawdę ważne (choć nierzadko ukryte), odświeża myślenie i oswaja z wielością poglądów, racji i aspektów (także z tym, że może być inaczej niż nam się wydaje).

MIĘDZY SCJENTYZMEM A HUMANIZMEM

Zbliżając się do zwińczenia niniejszych rozważań, pozwolę sobie na pewną dygresję na temat stanu (meta)filozofii współczesnej. Uczynię to na marginesie eseju Bernarda Williama *Filozofia jako nauka humanistyczna*⁴⁵. Lektura tego eseju – zawierającego bliskie mi dystynkcje – pozwala bowiem wyrazić i szerzej oświetlić niektóre bronione tutaj przeze mnie tezy.

Według Williama wielu filozofów ulega dziś jakiejś postaci scjentyzmu. Jedna z nich, zbliżona do filozofii naukowej w moim rozumieniu, polega na „asymilowaniu filozofii do celów, lub przynajmniej sposobów, [uprawiania] nauk”⁴⁶. Jest to potrzebne, gdy chodzi o przedłużenie czy „rozszerzenie nauk przyrodniczych lub matematycznych”⁴⁷, w odniesieniu do tego, co nazywam filozofią czystą, jest to jednak jawnym błędem. Druga odmiana tendencji scjentyzycznej we współczesnej filozofii to „scjentyzm stylistyczny”⁴⁸ – analogat mojej filozofii technicznej – polegający na naśladowaniu wymienionych nauk w „pewnego rodzaju rygorze”⁴⁹ czy dyscyplinie. Taka „imitacja skrupulatnych

⁴⁵ Zob. B. W i l l i a m s, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, w: tenże, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, red. A.W. Moore, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2006, s. 180-199. Za zwrócenie uwagi na związek tego eseju z tematyką mojego artykułu dziękuję anonimowemu recenzentowi mego tekstu. Przy okazji warto odnotować, że w polskiej literaturze z metafizycznymi poglądami Williama w interesujący sposób dyskutowali między innymi Tadeusz Szubka (por. S z u b k a, dz. cyt., s. 206-220) oraz Paweł P i j a s, *Analiza krytyczna Bernarda Williama koncepcji filozofii*, „Scripta Philosophica. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL” 1(2012), s. 55-79).

⁴⁶ W i l l i a m s, dz. cyt., s. 182.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

procedur naukowych⁵⁰ prowadzi jednak – jak złośliwie sugeruje Williams, dostrzegając także jej pozascjentystyczne motywacje – do powstawania swoistych dziwolągów, takich jak „filozoficzny odpowiednik protokołu biochemicznego”⁵¹.

Aprobowaną przez Williamsa alternatywą dla scjentystycznej koncepcji filozofii jest koncepcja humanistyczna. Według niej filozofia „powinna myśleć o sobie jako o części szerszego przedsięwzięcia humanistycznego, polegającego na rozumieniu (ang. making sense) nas samych i naszych aktywności, oraz – aby odpowiedzieć na wiele stawianych przez siebie pytań – powinna zajmować się innymi częściami tego przedsięwzięcia, a w szczególności historią”⁵². Okazuje się bowiem, że „w wielu przypadkach treść naszych pojęć jest przygodnym historycznym fenomenem”⁵³, a tylko historia (wraz z innymi naukami humanistycznymi lub społecznymi) może pomóc ukazać ich genezę, a tym samym wyjaśnić, dlaczego je przyjmujemy i jak one nas kształtują oraz stają się właśnie naszymi pojęciami. Tak rozumiana filozofia jest „refleksyjnym rozumieniem naszych idei i motywacji”⁵⁴, których nie można wyrwać „a priori z uniwersalnych warunków naszego życia”⁵⁵. Ponieważ owo samorozumienie dotyczy nas samych jako ludzi w ich dziejowo-kulturowych uwarunkowaniach, filozofia musi być nauką humanistyczną i historyczną⁵⁶.

Nie będę tu dokładnie prezentował koncepcji i argumentów Williamsa ani podejmował z nimi szczegółowej dyskusji. Zauważę tylko, że celnie oddają one motywy powszechnej dziś tendencji myślowej, by filozofię wiązać z humanistyką czy wręcz sprowadzać do niej, względnie by filozofię cenić wyłącznie jako jej część. Takie podejście zakłada jednak, że podstawowa aspiracja

⁵⁰ Tamże, s. 184.

⁵¹ Tamże. Sądzę, że krytyka przeprowadzona przez Williamsa jest przesadna. Przecież jeśli filozofię techniczną uprawia się ze świadomością jej ograniczeń i możliwych społecznych korzyści, a także w związku z filozofią światopoglądową, nie musi dochodzić do jej wynaturzeń. Inna sprawa, że – jak sugerowałem wyżej – pedantyczna dbałość o ścisłość i krytycyzm jest przeznaczeniem tego typu filozofii, jeśli nie filozofii w ogóle.

⁵² Tamże, s. 197. Występujący w cytacie zwrot „making sense” można tłumaczyć zarówno jako „rozumienie”, jak i „nadawanie sensu”.

⁵³ Tamże, s. 191.

⁵⁴ Tamże, s. 192.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Por. tamże, s. 190-194. Omawiany autor zauważa przy tym, że tylko dzieje teorii naukowych mają charakter „windykacyjny”, w tym sensie, że przejście od jednej teorii do drugiej może być uznane przez zwolenników ich obu za „ulepszenie”, co pozwala w dalszych badaniach pominąć koncepcję starszą (a tym samym historię powstania koncepcji aktualnie znanej). Tak nie jest jednak w innych dziedzinach, a zwłaszcza w filozofii, gdzie argumenty na rzecz danej koncepcji są raczej jej częścią i trudno znaleźć wspólną dla konkurencyjnych koncepcji płaszczyznę porównawczą, która pozwoli obiektywnie wybrać jedną z nich. Znamienne jednak, że przykłady podawane przez Williamsa ograniczają się do etyki i filozofii politycznej (por. tamże, s. 189-192).

filozofii czystej – aspiracja do budowania światopoglądu – jest niewykonalna i należy ją zredukować: zamiast poszukiwać całościowego lub fundamentalnego ujęcia rzeczywistości (jak w filozofii światopoglądowej), powinniśmy się skupić na rozumieniu aktywności jej szczególnego fragmentu, jakim jesteśmy my sami (jak w filozofii humanistycznej). Z kolei taka redukcja wymaga – być może wbrew intencjom Williama – przyjęcia poglądu, który nazwałbym scjentyzmem epistemologiczno-metafizycznym („nauka i tylko nauka opisuje świat takim, jaki jest sam w sobie, niezależnie od perspektywy”⁵⁷) bądź metafizycznym agnostycyzmem (poznawczo fundamentalny – a tym samym niezrelatywizowany do jakiejś ludzkiej perspektywy – opis świata jest niemożliwy lub dla nas niedostępny).

Esej Williama trafnie ukazuje alternatywę, przed którą stoi wielu współczesnych filozofów: albo scjentyzm, albo humanizm, albo filozofia naukowa lub techniczna, albo filozofia humanistyczna lub światopoglądowa, ale redukująca światopogląd do wymiaru antropocentrycznego. Omawiany autor wybiera drugi człon tej alternatywy, pisząc, że „choć filozofia gorzej radzi sobie w pewnych sprawach, takich jak odkrywanie natury galaktyk (lub jeśli mam rację co do tak zwanej koncepcji absolutnej, odzwierciedlanie świata takim, jaki jest sam w sobie), lepiej powodzi się jej w innych – na przykład w rozumieniu tego, co próbujemy robić za pomocą naszych czynności intelektualnych”⁵⁸. Z tego jednak nie wynika, że filozofia powinna się ograniczać – jak sugeruje Williams – do opracowywania owego rozumienia. U podstaw jego koncepcji filozofii humanistycznej leży scjentyistyczne przekonanie, że filozofia maksymalistycznie światopoglądowa jest niemożliwa lub że jej funkcje przejęła nauka.

Pamiętajmy jednak, że bez filozofii światopoglądowej z filozofii w ogóle pozostanie tylko imitacja lub dopełnienie wspomnianego „protokołu biochemicznego” bądź genealogia ludzkich myśli. Nie neguję potrzeby ani jednego, ani drugiego. Nie neguję też konieczności uwzględniania w budowaniu światopoglądu aktualnej wiedzy przyrodniczej oraz „ludzkiego” punktu widzenia i ludzkich, uwikłanych w dziejowość, spraw. Jednak bez filozofii stawiającej własne pytania światopoglądowe i szukającej – jako filozofia właśnie, na własny rachunek – odpowiedzi na nie we wszelkich możliwych (także naukowych i humanistycznych) źródłach, filozofia przestanie być sobą. Tym samym „rozpłynie” się w innych dziedzinach ludzkiego poznania lub kultury, zdradzając swoje rdzenne dziedzictwo.

⁵⁷ Tamże, s. 184.

⁵⁸ Tamże, s. 186.

*

W niniejszym tekście wyraziłem moje rozumienie filozofii za pomocą różnicowania filozofii czystej i filozofii stosowanej. W tej drugiej, bardziej dziś cenionej, odróżniłem filozofię humanistyczną od filozofii naukowej. W pierwszej zaś – rdzennej i najważniejszej – dostrzegłem dwie tendencje, które trudno ze sobą pogodzić: filozofię światopoglądową i filozofię techniczną. Sądzę, że sposób bycia filozofem czy jego ethos (zarówno w aspekcie deontologii, jak i aretologii) polega na ciągłym napięciu między nimi, na przysłowiowym łączeniu wody z ogniem. Jeśli jednak uwzględnimy przewodnią cnotę filozofa – mądrość pojętą jako dogłębność i całościowość spojrzenia, a zarazem jako zdolność do wyważania racji – sprawa nie wygląda tak źle. Powyższa cnota sprawia, że ludzie mogą korzystać nie tylko z wąskich wyników pracy filozofów poszczególnych typów, zwłaszcza filozofii naukowej i filozofii humanistycznej. Jeśli bowiem w społeczeństwie znajdują się filozofowie sensu stricto, a więc uczeni, którzy nabyli pełną cnotę mądrości, to mogą się oni dzielić z innymi owocami swej pracy w sposób integralny. Najważniejszym z tych owoców jest uzyskany w oparciu o tę cnotę, wyważony namysł nad kwestiami światopoglądowymi, czyli sprawami, które w ostatecznym rozrachunku są najistotniejsze dla każdego człowieka.