

Barry Smith

Dlaczego nie istnieje filozofia polska

Filozofia Nauki 5/1, 5-15

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Barry Smith

Dlaczego nie istnieje filozofia polska

1. Istota dekonstrukcji

Rozważmy ten szczególny twór współczesnego programu akademickiego, który znany jest pod nazwą „filozofii kontynentalnej”. Każdego roku w uniwersytetach amerykańskich prowadzi się setki wykładów o takim tytule, przy czym w rzeczywistości nie dotyczą one kontyentu europejskiego jako całości, lecz dostarczają zaledwie niewielkiego przekroju filozofii francusko-niemieckiej, z Martinem Heideggerem jako jej punktem centralnym. Wokół niego zbiera się stopniowo zmieniającą się grupę modnych, głównie francuskich filozofów, obwieszczających «koniec» filozofii (albo «człowieka», «rozumu», «podmiotu», «tożsamości» itd.). Czasem uwzględnia się w tych wykładach późnego Edmunda Husserla, ucznia Heideggera; ale nie bierze się pod uwagę nauczyciela Husserla, Franza Brentana, ani np. takich ważnych XX-wiecznych filozofów niemieckich, jak Ernst Cassirer czy Nicolai Hartmann. Ignorowani są także filozofowie francuscy, nawiązujący do tradycji Henriego Poincarégo (lub Pierre’a Duhema, Henriego Bergsona czy Etienne’a Gilsona), nie mówiąc już o filozofach austriackich, skandynawskich czy czeskich.

Co zatem tworzy jedność tak ujętej «filozofii kontynentalnej»? Co łączy Heideggera i powiedzmy Jacquesa Derridę lub Luce’a Irigaraya, a co odróżnia ich od fenomenologów takich, jak Adolf Reinach, Roman Ingarden lub sławny Johannes Daubert? Odpowiedź jest — jak wydaje się — taka: niechęć do nauki, lub ogólniej: niechęć do nauczania i działalności akademickiej, do wszystkich zwykłych mieszczańskich celów zachodniego uniwersytetu. Łączy się to — zwłaszcza u Francuzów — z zastępowaniem nauki polityką (przy szerokim rozumieniu tego słowa, obejmującym także dadaistyczne skrajności). Filozofia zostaje zredukowana do ideologicznie umotywowanej krytyki społecznej, przy czym transformacja ta jest maskowana przez używanie języka

będącego mieszaniną pornografii i pseudonaukowego żargonu inspirowanego przez socjologię i psychoanalizę.

Rozważmy taki oto typowo pretensjonalny fragment wybrany na chybił-trafił ze *Spurs* [Ostrogi] Derridy:

Dystans żeński wyabstrahowuje prawdę od niej samej w zawieszeniu relacji z kastracją... Relacja ta jest zawieszona z kastracją, a nie z prawdą kastracji — w którą kobieta nie wierzy — ani też z prawdą, jeśli ta może być kastracją...

2. Filozofia w Polsce

A co z losem filozofii w Polsce? Zauważmy nawiasem, jak smutne jest przedstawienie grane przez zastęp młodych filozofów w Polsce, którzy poświęcają energię dekonstrukcjonistom i innym niepoważnym modom filozoficznym. Ważniejsza jednak jest z naszego punktu widzenia odpowiedź na pytanie, dlaczego sami filozofowie polscy w tak małym stopniu znaleźli się w panteonie filozofii kontynentalnej. Ujmując tę rzecz z innej strony: dlaczego w filozofii polskiej — przynajmniej od 1894 roku — jest tak ścisły związek filozofii i logiki, czy filozofii i nauki?

Dlaczego filozofia w Polsce jest w takim stopniu filozofią naukową? Można udzielić różnych odpowiedzi na to pytanie. Uporządkuję je w sposób następujący:

- (a) rola socjalizmu;
- (b) związek filozofii z matematyką;
- (c) wpływ filozofii austriackiej w ogóle, a filozofii Brentanowskiej w szczególności;
- (d) niezwykła rola Kazimierza Twardowskiego;
- (e) rola katolicyzmu.

3. Filozofia naukowa i socjalizm

Wiele z tego, co należałoby powiedzieć o przypadku Polski, da się wyprowadzić — z odpowiednimi modyfikacjami — z rozważań nad filozofią austriacką, która pod wieloma względami jest paralelna. Rozważmy w tym świetle następujący fragment z autobiografii Alfreda J. Ayera, który w 1932 roku spędził trzy miodowe miesiące w Wiedniu, zanim powrócił do Oksfordu, aby napisać *Język, prawdę i logikę*.

Członkowie Koła Wiedeńskiego, ze zmiennym wyjątkiem Ottona Neuratha, niewiele interesowali się polityką. Ale wypowiadając wojnę ideową Kościołowi Katolickiemu, opowiedzieli się po jednej ze stron wiedeńskiego konfliktu między socjalizmem i klerykalną reakcją.

Wyraźniejszą wersję tej samej tezy można znaleźć u Johanna Dvoraka (także cytującego Neuratha):

W świetle faktu, że mieszczaństwo — zwłaszcza w Europie Środkowej — odzegnało się od całej tradycji oświeceniowej i skłaniało się raczej ku irracjonalizmowi, podczas gdy proletariatus walczył o racjonalne uformowanie społeczeństwa, żywiono nadzieję, że to właśnie proletariatus stanie się nośnikiem nauki bez metafizyki.

Nie tylko Neurath i Dvorak, ale także inni uczeni pracujący na gruncie Koła Wiedeńskiego, bronili poglądu, zgodnie z którym rozkwit filozofii naukowej w Europie Środkowej między wojnami należy wiązać z ogólniejszą walką między lewicą i prawicą, między nauką a przesądami.

Nie sądzę, abyśmy musieli się dłużej zatrzymywać przy tego rodzaju wyjaśnieniu w wypadku Polski — kraju nie proletariussy, lecz chłopów i szlachty.

4. Bezpieczeństwo w liczbach

W przededniu odzyskania niepodległości przez Polskę, w 1917 roku, wielki polski matematyk, Zygmunt Janiszewski, wciągnął matematyków polskich do programu wyzyskania talentów polskiej społeczności matematycznej poprzez systematyczną współpracę i skupienie się na wybranych problemach i tematach badań. Program Janiszewskiego, który uwieńczony został sukcesem, jest ważny z kilku różnych powodów.

(1) Wybrane tematy — przede wszystkim w dziedzinie teorii mnogości — były tego rodzaju, że umożliwiały owocną współpracę między matematykami i filozofami pracującymi w dziedzinie logiki. Podstawy dla takiej współpracy zostały położone już w 1894 roku, kiedy Twardowski rozpoczął wykłady z filozofii w Uniwersytecie Lwowskim; w tym czasie Twardowski wykladał głównie dla studentów matematyki i nauk ścisłych, ponieważ nie było jeszcze wydziału filozoficznego.

(2) Janiszewski był świadom względnej przewagi, posiadanej przez mniejsze kraje na tych polach badań naukowych, które nie wymagają wielkich nakładów na urządzenia i wyposażenie pracowni. Warto wskazać dodatkowo na pewną względną wyższość osób uprawiających w krajach w rodzaju Polski takie dziedziny, jak matematyka czy muzyka, gdzie używanie języka ojczystego jest sprawą drugorzędną. Warto w tym kontekście wspomnieć również o tym, że osiągnięciom Polski w dziedzinie matematyki dorównują osiągnięcia Węgier i Finlandii w tej dziedzinie. Dotyczy to także filozofii, a zwłaszcza tych jej dziedzin, które są odległe od polityki i kultury narodowej.

(3) Matematycy, logicy i filozofowie naukowcy, mogą także liczyć na względne bezpieczeństwo osobiste i zawodowe w czasach politycznie burzliwych — w większym stopniu niż myśliciele pracujący na takich polach, jak etyka, teoria polityki czy historia.

5. Wpływ filozofii austriackiej i brentanizmu

W artykule „Wittgenstein and Austrian Philosophy” Rudolf Haller napisał:

Pragnę bronić dwóch tez: po pierwsze, że w ciągu ostatnich stu lat miał miejsce niezależny rozwój specyficznie austriackiej filozofii, przeciwstawiający się pozostałym kierunkom filozoficznym świata niemieckojęzycznego; po drugie zaś, że rozwój ten pozwala nam na uznanie wewnętrznej homogeniczności filozofii austriackiej zmierzającej do Koła Wiedeńskiego i jego następców.

Ziarno prawdy, tkwiące w tej wypowiedzi można już zobaczyć, jeśli rozważymy stopień, do którego pisma filozofów austriackich — wczesnego Husserla, Bernarda Bolzana, Ernsta Macha, Twardowskiego, Karla Poppera, Gustava Bergmanna — odznaczają się radykalnymi różnicami stylistycznymi, jeśli się je zestawi z takimi filozofami, jak Georg W.F. Hegel, Heidegger czy Jürgen Habermas, zazwyczaj wiązany z Niemcami. Mówiąc prościej: ci pierwsi używają trzeźwego, naukowego stylu, i unikają pretensjonalności. Są także inne uderzające różnice; np. co do stopnia, w którym linia niemiecka — ale nie austriacka — w filozofii odznacza się rodzajem hagiograficzności.

Hegel i Heidegger są zazwyczaj traktowani przez badaczy niemieckich nie jako myśliciele, z którymi można prowadzić dialog we wspólnym poszukiwaniu prawdy, ale raczej jako mędrzy, w których stylu myślenia należy się całkowicie «zanurzyć». Zachodzą także różnice co do roli nauki i logiki z jednej, a polityki z drugiej strony — w obu tradycjach; różnice, które, jak zobaczymy, pozwalają wyjaśnić, dlaczego (pewni wybrani) niemieccy, a nie austriaccy filozofowie wpływają na powierzchnię «filozofii kontynentalnej» w Ameryce Północnej. Są to różnice głęboko i historycznie zakorzenione, i wyjaśnianą one, dlaczego Niemcy — mimo faktu, że wydały takich gigantów logiki matematycznej, jak Gottlob Frege, David Hilbert i Gerhard Gentzen — czekały tak długo na rozwinięcie się społeczności filozofów analitycznych na swym rodzimym terytorium, i dlaczego tyłu spośród głównych architektów tego ruchu — przede wszystkim Wolfgang Stegmüller — pochodziło z Austrii (czy, mówiąc ściślej, w wypadku Stegmüllera, z Południowego Tyrolu).

Sam Haller wyraża to tak:

Geografia akademicka grała wielką rolę w określeniu historycznego rozprzestrzeniania się idei. W Niemczech to wpływ Husserla, a później Heideggera, sprawił, że aż do lat sześćdziesiątych tego stulecia ani Szkoła Brentanowska, ani Koło Wiedeńskie nie było w stanie znaleźć oparcia w uniwersytetach; empiryzm nie kwitnie w każdym klimacie.

Jak uwypuklał to manifest Koła Wiedeńskiego, grunt już był w Wiedniu przygotowany — w kierunku reformy logiki i problematyki podstaw matematyki — przez Brentana:

Jako duchowny katolicki, Brentano miał zrozumienie dla scholastyki; nawiązał on bezpośrednio do logiki scholastycznej i do prób Leibniza zreformowania logiki, pozostawiając na boku Kanta i idealistycznych filozofów systematycznych. Brentano i jego uczniowie okazywali wielokrotnie swoje zrozumienie dla ludzi takich, jak Bolzano i inni, którzy pracowali w kierunku nowych, ścisłych podstaw logiki.

Aby wzmocnić w tym kontekście ważność Brentana, warto uwzględnić fakt, że najważniejsze centra filozofii naukowej w Europie kontynentalnej — Wiedeń, Praga, Graz, Berlin, Getynga i Lwów — były dokładnie tymi miastami, w których katedry mieli począwszy od lat 1890-tych najwybitniejsi uczniowie Brentana.

Brentano był nie tylko przychylny idei ściśle naukowej metody w filozofii; dzielił on także z empirystami brytyjskimi i z pozytywistami wiedeńskimi orientację antymetafizyczną, szczególną antypatię żywiąc do „mistycznej parafilozofii” idealistów niemieckich — i podkreślając we wszystkich swych pracach jedność metody naukowej. Pisma Brentana ujawniają użycie metod analizy językowej podobnych pod pewnymi względami do metod rozwiniętych później przez filozofów w Anglii. Co więcej, Brentano i jego uczniowie popierali pracę zespołową i aktywną współpracę z logiczami, psychologami i przedstawicielami innych dyscyplin pozafilozoficznych.

Teza o wewnętrznie spójnej tradycji filozofii austriackiej nie jest jednak wolna od zastrzeżeń. Ograniczając się do jednego przykładu: podczas gdy prace Brentana, podobnie jak prace Alexiusa Meinonga i Husserla, były wymieniane w dyskusjach Koła Wiedeńskiego, w wypadku Brentana przynajmniej, prace te były dyskutowane początkowo dlatego tylko, że etyka Brentanowska była przedmiotem szczególnych drwin Schlicka.

6. Niezwykła rola Twardowskiego

«Filozofia austriacka» w żadnym razie nie jest tak zwartym zjawiskiem, jak niektórzy chcieliby wierzyć. Zapewne można równoległej tezy bronić w odniesieniu do Polski, gdzie rola idei Brentanowskich jest łatwiejsza do oceny w świetle szczególnej dominacji w historii filozofii w Polsce jednego człowieka: Twardowskiego. Wpływ Twardowskiego na współczesną filozofię w Polsce jest wszechstronny, i prawie wszyscy ważni filozofowie polscy w pierwszych dekadach obecnego wieku przeszli twardy trening jego wykładów we Lwowie. Twardowski wszczepił w swoich uczniów pasję do jasności i ścisłości. Uczył ich uważać filozofię za wynik współdziałania, sprawę porządknej dyskusji i argumentacji, i zachęcał do studiowania co najmniej jednej dyscypliny pozafilozoficznej oraz pracy z naukowcami z innych dziedzin. To doprowadziło, jak już widzieliśmy, do współpracy z matematykami, tak że filozoficzna Szkoła Lwowska stopniowo przerodziła się w logiczną Szkołę Warszawską.

W 1895 roku, w wieku 29 lat, Twardowski został mianowany profesorem filozofii we Lwowie, wówczas jeszcze mieście austriackim. Znaczyło to, że podobnie jak w Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, w Uniwersytecie Lwowskim panowała raczej liberalna i tolerancyjna atmosfera. Polacy mogli tam sudiować pod kierunkiem swoich własnych wykładowców i profesorów, podczas gdy „w innych częściach podzielonej Polski musieli się angażować w twardą walkę o narodowe i ekonomiczne przetrwanie”. Twardowski wykładał w Uniwersytecie Lwowskim do 1930 roku. Po 1894 roku Twardowski poświęcił się przede wszystkim zadaniu zbudowania nowoczesnej tradycji ścisłej filozofii w Polsce. O tym, że osiągnął sukces, świadczy fakt, że w okresie międzywojennym jego uczniowie objęli stanowiska profesorów na wydziałach filozofii we wszystkich uniwersytetach polskich z jednym wyjątkiem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Sugerowano, że nauczanie Twardowskiego było w pewnym sensie filozoficznie neutralne; że jedność jego szkoły tkwiła raczej w zaprawianiu się we wspólnych metodach pracy, nie zaś w przekazywaniu jakichś wspólnych doktryn. Zbigniew Jordan np. utrzymuje, że przedstawiciele szkoły Twardowskiego nie łączył jakiś „wspólny zbiór założeń czy przekonań filozoficznych”. Twardowski skłaniał swoich studentów raczej ku „starannej analizie poszczególnych problemów, wymagającej bogatych rozróżnień pojęciowych i terminologicznych, i skierowanej raczej na wyjaśnianie niż na rozwiązanie rozważanych zagadnień”.

Istotnie, Twardowski nie miał nic wspólnego z systemotwórczymi «filozoficznymi» filozofiami przeszłości. Praca jego była inspirowana raczej przez «naukowe» podejście ścisłego i ostrożnego opisu — tak że, jak to ujmuje Jordan, filozofia, której uczył, była w pewien sposób „kwestią prozaiczną, wysoce wyspecjalizowaną techniką myślenia, która odwołując się do twardego gruntu codziennego doświadczenia i zdrowego rozsądku, nie mogła być jednak uprawiana przez filozoficznie niewyćwiczonych amatorów”. Jednocześnie Twardowski przyjmował pewną metafizyczną koncepcję filozofii, i

jego postawa w tym względzie ujawnia się w ogólnej orientacji metafizycznej filozofów, którzy znaleźli się pod jego wpływem. Dotyczy to nawet tych, których — jak Kazimierz Ajdukiewicz — niekiedy pociągał pozytywizm lub redukcjonizm Koła Wiedeńskiego. Stosuje się to do Jana Łukasiewicza i Tadeusza Kotarbińskiego, a także do takich filozofów, jak Zygmunt Zawirski i Jan F. Drewnowski, którzy rozwijali koncepcję metafizyki jako nauki hipotetyczno-dedukcyjnej, w której powinna być zastosowana metoda aksjomatyczna.

Metafizyka, pod którą podpisywał się Twardowski, to była metafizyka Brentana. Jak to podkreśla Seweryna Łuszczewska-Rohmanowa, „Twardowski wskazywał jako swoje jedyne zadanie — zaszczepienie w duszy polskiej idei Brentana, idei wśród których sam wzrastał i które uważał za niewątpliwie słuszne”. Wpływ Twardowskiego na treść współczesnej filozofii w Polsce można najlepiej uchwycić w języku pewnych idei Brentanowskich, które Twardowski starał się wszczepiać w swych uczniach. Wpływ ten ogniskuje się, mówiąc ściślej, w fakcie, że współczesna filozofia w Polsce odznacza się z jednej strony stanowiskiem metafizycznego realizmu, z drugiej zaś pojmowaniem prawdy jako zgodności; oba te poglądy Twardowski przypisywał — nie bez pewnej domieszki Bolzanowskiej — wczesnemu Brentanowi. O ile więc Meinongowska teoria przedmiotów jest najszerzej znanym przykładem ogólnej ontologii, zbudowanej na podstawie analiz deskryptywno-psychologicznych różnych rodzajów aktów myślowych, o tyle to właśnie Twardowski był pierwszym spośród wszystkich brentanistów, który taką ogólną ontologię rozwijał. Jak to ujął Ingarden, praca Twardowskiego *O treści i przedmiocie przedstawień*, jest „pierwszą spójnie zbudowaną teorią przedmiotów o pewnej teoretycznej jedności — od czasów scholastyki i «ontologii» Christiana Wolffa”.

W niektórych wypadkach bezpośrednio zainteresowanie Brentanem i jego szkołą odziedziczyli po Twardowskich jego uczniowie. Jest to w szczególności prawda o Ingardenie, ale dotyczy to również i Stanisława Leśniewskiego, a Łukasiewicz także był pod wpływem idei Brentana. Studiował on nie tylko u Twardowskiego, lecz także u Stumpfa w Berlinie i u Meinonga w Grazu, a wśród jego najwcześniejszych prac jest sporo krótkich sprawozdań z prac Husserla, Aloisa Höflera, Stumpfa i Meinonga.

Byłoby błędem sugerowanie, że specyficznie Brentanowskie doktryny zostały przejęte przez wszystkich uczniów Twardowskiego. Jednakże *implicite* lub *explicite* stosunek do metafizyki, a zwłaszcza metafizyki realistycznej i prawdy jako zgodności, jest czymś, co wyróżnia ich dzieło. Badania w dziedzinie ontologii prawdy lub relacji między zdaniem i przedmiotami, które są istotne ze względu na prawdę, są szczególnym znamieniem polskich prac filozoficznych od czasów Twardowskiego do dziś, i zabarwiają szczególnie polską recepcję filozofii Ludwiga Wittgensteina. Nawet na wczesne prace Alfreda Tarskiego można spojrzeć w tym świetle, chociaż sam Tarski nie studiował u Twardowskiego.

Nie można zaprzeczyć, że zainteresowanie filozofią prawdy było uderzającym momentem współczesnej filozofii w Polsce. Ideę realizmu, z drugiej strony, można uważać

za moment odgrywający mniejszą rolę. Przy dokładniejszym zbadaniu widać jednak, że realistyczna postawa Twardowskiego została przyjęta przez filozofów polskich niemal powszechnie. Realizm, a dokładniej realizm Arystotelesowski, jest niepodważalnym założeniem dzieła Leśniewskiego i jego głównych następców. Stanowi on również podstawę dzieła Ingardena, wyznaczając w szczególności zainteresowania tego ostatniego w dziedzinie zjawisk estetycznych. To samo można powiedzieć o Ajdukiewiczu; realizm zabarwiał także epistemologię Kotarbińskiego i jego uczniów. I w każdym wypadku Twardowski odgrywał decydującą rolę w wyznaczeniu zarówno terminologii, jak i sposobu myślenia tych filozofów.

7. Filozofia naukowa i katolicyzm

Polska, podobnie jak Austria, jest oczywiście krajem katolickim, i niektórzy są skłonni dawać religijne wyjaśnienie temu, dlaczego filozofia naukowa zakorzeniła się w tych krajach, a nie w (protestanckich, północnych) Niemczech. Powróćmy znów do Neuratha, który pisze tak:

Katolicy uznają zwarty system dogmatów i umieszczają go na początku swych refleksji, i w związku z tym są predestynowani do poświęcania się systematycznej analizie logicznej uwolnionej od wszelkich detali metafizycznych. Kiedy ktoś w obozie katolickim zaczyna mieć wątpliwości dotyczące dogmatyki, może się w prosty sposób uwolnić od całego zbioru dogmatów, ale pozostaje mu do dyspozycji bardzo efektywny instrument logiczny. Incezej jest w obozie luteranckim, gdzie wielu filozofów i uczonych z różnych dyscyplin wiedzy, uchylając się od zaangażowania w jasny zbiór dogmatów, zatrzymują pół-metafizyczny lub ćwierć-metafizyczny sposób mówienia, będący pozostałością teologii. Tym można wyjaśnić fakt, dlaczego analiza językowa zunifikowanej nauki przeważała w krajach, gdzie luteranizm napotkał największy opór ze strony Kościoła Katolickiego, niezależnie od tego, że w krajach tych były wysoko rozwinięte technologia i nauki ścisłe.

Dlatego Neurath twierdzi, że „rewolta przeciw tradycji metafizycznej odniosła zwycięstwo poza krajami luteranckimi — w krajach kalwińskich i katolickich” i zauważa z dumą, że w Austrii nie było „żadnych takich autokratów metafizycznych, jak Heidegger, Heinrich Rickert czy inni”.

8. Przewrót kopernikański

Neurath z pewnością ma rację, kiedy podkreśla różnicujące cechy historii Niemiec i Austrii/Polski w tym względzie. Jest jednak wiele poważnych problemów z poszczególnymi jego tezami, Tak więc Heidegger szedł w młodości raczej za metafizyką katolicką niż luterancką; i jest wiele krajów katolickich, pod innymi względami porównywalnych z Austrią i Polską, gdzie empiryzm logiczny i filozofia analityczna nie zapuściły korzeni; z drugiej strony są kraje luteranckie (najbardziej uderzającym przykładem jest Finlandia), i oczywiście kraje anglikańskie — nie wymienione w ogóle przez Neuratha — które są prawdziwymi twierdzami tradycji analitycznej.

Podobne obiekcje można podnieść w jeszcze większym stopniu wobec naszej pierwszej (politycznej) klasy wyjaśnień powstania filozofii naukowej w Europie Środkowej („filozofia naukowa jest filozofia ruchu robotniczego”). Ruchom socjalistycznym we Francji lub Hiszpanii lub Włoszech, skądinąd porównywalnym z ruchami

w Polsce i w Austrii, nie towarzyszyły żadne prównywalne ruchy w filozofii; poza tym wielu najważniejszych myślicieli związanych z Kołem Wiedeńskim i z powstaniem filozofii naukowej w Polsce traktowało socjalizm z pogardą.

Jak się zatem przedstawia sprawa z tymi wyjaśnieniami powstania filozofii naukowej w Polsce, które podkreślają rolę Brentana i Twardowskiego? Tutaj znowu są problemy, nie tylko w związku z faktem, że dostępne wyjaśnienia nie tłumaczą, dlaczego idee Brentana i Twardowskiego znalazły podatny grunt właśnie w Polsce, a w innych częściach Cesarstwa Austro-Węgierskiego były tak bardzo słabe.

Dostępne wyjaśnienia można poddać korekcie, aby zadowalająco odeprzeć te i pozostałe trudności i zbudować racjonalne wytłumaczenie powstania filozofii naukowej w Polsce. Chciałbym jednak spojrzeć na tę sprawę z innej, całkiem odmiennej perspektywy, i postawić pytanie, dlaczego filozofia naukowa nie rozwinęła się, powiedzmy, w Bułgarii, Rumunii czy Tadżykistanie. Odpowiedź jest raczej prosta: filozofia naukowa jest tworem nowoczesności, jest tworem zaawansowanej kultury intelektualnej i zachodniego uniwersytetu. Badając historię Anglii, Ameryki, Australazji i Skandynawii — możemy istotnie uznać powstanie filozofii naukowej za nieuchronną konsekwencję nowoczesności. Dlaczego jednak filozofia naukowa w tak znaczącym stopniu ominęła Niemcy?

Przywołajmy ponownie Neurathowskie wyjaśnienie metafizycznego charakteru filozofii niemieckiej na podstawie doświadczenia historycznego Niemców. Odrzuciliśmy to wyjaśnienie podane w języku religijnym. Co się stanie jednak, jeśli przeformułujemy je na ujęcie w aspekcie niemieckiej historii politycznej? Objawia ona z obecnego (oczywiście skrajnie uproszczonego) punktu widzenia pewne szczególne cechy, przeciwstawne wobec historii politycznej Anglików czy Austriaków. Ponieważ filozofia grała wyjątkową rolę w historii państwa niemieckiego. Podobnie jak Anglia ma swój Teatr Narodowy, a Ameryka Konstytucję i Deklarację Niepodległości, tak Niemcy mają swoją Narodową Filozofię: Immanuel Kant, Johann G. Fichte, Hegel, Friedrich Schlegel (itd.) są pomnikami narodowymi Niemców; ich pamięć jest czymś świętym, gdyż im właśnie Niemcy zawdzięczają narodową świadomość i państwo narodowe. Myśliciele ci grają w historii Niemiec analogiczną rolę, jak Adam Mickiewicz w historii Polski, Homer w historii Grecji lub William Shakespeare w historii Anglii.

Siła Niemiec w dwudziestym wieku została wzmocniona tym, że Niemcy byli w stanie utrzymywać przy życiu swoją narodową tradycję filozoficzną i chronić ją przed zepsuciem przez zewnętrzne wpływy (coś, co nie byłoby możliwe w wypadku mniejszych narodów w Europie Środkowej i Wschodniej). Pewne zewnętrzne wpływy zaznaczyły się w głównym nurcie filozofii niemieckiej. Elementy myśli Charlesa S. Peirce'a i Johna Searle'a np. zostały wchłonięte przez dzieła Habermasa i Karla-Otona Apla (ale zostały przekształcone tak, że trudno je rozpoznać).

W XIX wieku podjęto próby stworzenia filozofii narodowej w Polsce (August Cieszkowski, Bronisław Trentowski, Józef M. Hoene-Wroński itd.), ale próby te odniosły niewielki sukces. Interesujące, że nie ma żadnych odpowiedników takiej

filozofii narodowej w Anglii i Austrii: tradycja imperialna jest dla takich zamierzeń zarazem za szeroka i za luźna. Nie ma też w Anglii ani w Austrii szczególnego zainteresowania czystością albo autentycznością języka filozofii, gdyż takie wysiłki nie idą w parze z wysiłkami na rzecz integralności narodowo-kulturalnej.

Prace Kanta, Fichtego, Hegla, Heideggera są dla Niemców arcydziełami. Jedną z swoistych własności takich arcydzieł — niezależnie od tego, czy są to arcydzieła religii, sekty, narodu czy kultury — jest tendencja do tworzenia literatury komentatorskiej w rodzaju tej, która dotyczy np. Arystotelesa, Biblii czy pism Karla Marxa lub Friedricha Engelsa. Niemcy byli przez wieki szkoleni w takiej kulturze filozoficznej, w której najważniejszym modelem tekstu jest ten, który ma taki status — i ten rodzaj zwięzłości i niejasności, który wyzwała potrzebę komentowania. Wzrastali następnie w kulturze filozoficznej, która była mocno odizolowana od nauk empirycznych, i która największą wartość przywiązywała nie do spójności i jasności, lecz do «głębi» i «autentyczności». Praca zbiorowa i ćwiczenie się w stałej krytyce i ciągłej dyskusji — w tej perspektywie nie były na miejscu. Filozofia powinna raczej płynąć bezpośrednio z serca, jako bezpośredni wyraz duszy lub «ducha» autora. Rozważmy w tym kontekście irracjonalne frazesy Derridy, które ukazują, jak filozofia francuska (lub ściślej mówiąc — ta część filozofii francuskiej, która została uznana za część «filozofii kontynentalnej») stała się po prostu parodią swego niemieckiego modelu.

W świecie, oczywiście, to nie klasyczny idealizm niemiecki, ze swoimi narodowymi, tekstualnymi i historycznymi skojarzeniami, lecz raczej empiryczna, a przynajmniej naukowo zorientowana filozofia konstituuje główny nurt współczesny. Ten ostatni — to filozofia, która ceni logikę, rozumowanie i kompetencję techniczną bardziej niż kwalifikacje literackie, ideologiczne i historyczne, cenione w pewnych kręgach filozoficznych Niemiec i Francji. Podobnie, filozofia, jako dyscyplina, staje się w coraz większym stopniu tworem współczesnego uniwersytetu, czego objawem jest wzrastający stopień profesjonalizacji, a także uznanie dla technicznej kompetencji, metod naukowych, a odrzucanie hagiografii i używania zmistyfikowanej stylistyki. Najwybitniejsi filozofowie polscy mówią prozą, nawet jeśli o tym nie wiedzą.

9. Dlaczego nie istnieje filozofia polska

Jeśli teraz powrócimy do pytania, jak wyjaśnić powstanie filozofii naukowej w Polsce, to zobaczymy, że pytanie to w istocie nie potrzebuje żadnej odpowiedzi. W Polsce, podobnie jak w Austrii i Skandynawii, a także w Anglii i pozostałym świecie anglosaksońskim, powstanie filozofii naukowej jest nieuniknionym następstwem procesu unowocześniania. Podobnie jak termin „filozofia austriacka” jest terminem mylącym o tyle, o ile sugeruje, że istnieje odpowiednia narodowa, regionalna, czy etniczna filozofia, albo jakiś specjalny austriacki sposób uprawiania filozofii, nieosiągalny dla tych, co (powiedzmy) urodzili się poza granicami Cesarstwa Habsburskiego, i podobnie jak termin „filozofia kobieca” jest terminem mylącym o tyle, o ile sugeruje, że jest

specjalny sposób uprawiania filozofii, osiągalny tylko dla rodzaju żeńskiego, tak też z tych samych powodów i termin „filozofia polska” jest terminem mylącym. Ponieważ filozofia polska jest filozofią *per se*, jest częścią głównego nurtu filozofii światowej — w przeciwieństwie do filozofii francuskiej lub niemieckiej, zgodna jest z międzynarodowymi standardami pracy, ścisłości, profesjonalizmu i specjalizacji.

10. Prawo zachowania pola

Dlaczego więc «filozofia kontynentalna» jest tak popularna w pewnych kręgach? Dlaczego młodzi filozofowie w Polsce tak licznie czytają — lub raczej kupują — nowe przekłady upiornych prac Derridy i autorów jego pokroju? Analogicznie do fizycznego prawa zachowania masy można sformułować także prawo zachowania różnych gałęzi postawy intelektualnej, która na Zachodzie tradycyjnie łączona jest pod nazwą „filozofii”. Jeżeli jedna z tych czy innych gałęzi zostaje w ten czy inny sposób przycięta, można zię założyć, że odrośnie ona znowu w niespodziewanym miejscu pnia albo jako nowa dzika odrośl. Jeśli filozofia marksistowska, szeroko rozumiana, nie może być dłużej brana serio na polu ekonomii czy teorii polityki, to odżyje ona na polu, powiedzmy, «literaturoznawstwa porównawczego», «krytycznej teorii prawa» lub jakiejś «transzendentale Sprachpragmatik» Habermasa czy Apla. Coś podobnego dzieje się, według mnie, z klasycznymi podejściami filozoficznymi, które się teraz kryją pod nazwą „filozofii kontynentalnej”, z których wiele grupuje się w uniwersytetach amerykańskich na wydziałach literaturoznawstwa porównawczego, filmoznawstwa itd. Jednym z głównych powodów, dlaczego tak wiele z tego, co produkuje się pod rubryką «filozofii kontynentalnej», ma tak słabą jakość, jest to, że najlepsze umysły filozoficzne w świecie anglosaskim — i w Polsce — zwróciły się w ostatnich dekadach wyłącznie ku logice i ku innym, bardziej technicznym gałęziom naszej dyscypliny, pozostawiając inne pola tradycyjnie filozoficzne błaznom, łotrom i innym takim. Część winy za ekscesy tych ostatnich, obciąża Gilberta Ryle’a, Rudolfa Carnapa i Ajdukiewicza.

Jak teraz ci, co są współczesnymi dziedzicami Twardowskiego i Bertranda Russella — niezależnie od tego, czy są w Krakowie czy Canberze, w Pittsburghu czy Poznaniu — a więc wierzą w prawdę w filozofii, powinni reagować na tamte ruchy? Czy powinni po prostu ignorować «filozofię kontynentalną» i komentatorską tradycję filozofowania w Niemczech i Francji, z której ona wyrasta, w nadziei, że to wszystko kiedyś przejdzie? Czy powinni, jak to jest teraz powszechne, pozwolić mieszkańcom getta kontynentalnej filozofii heideggerowców, derridian i irigarayan wykonywać bez przeszkód ich kuglarstwa, w duchu pluralistycznej tolerancji lub w duchu pogardliwego pobbłazania?

Reagowanie w taki sposób jest moim zdaniem wielkim błędem. Nie dlatego, jakoby wierzył, że właściwą reakcją na cynizm, relatywizm i irracjonalizm, który dominuje w tak wielu zakątkach naszego «postmodernistycznego» świata, byłoby tworzenie jakiegoś nowego «ruchu», mającego za zadanie agitację za naukową koncepcją filozo-

fii. Albowiem, jak to Moritz Schlick, co prawda niewyraźnie, zobaczył, tworzenie ruchu «filozofii naukowej» może być postawione w jednym szeregu z tworzeniem «filozofii kobiecej», «regionalnej filozofii australijskiej», i może jedynie przynieść rozprzestrzenienie się mniemania, że istnieją różne rodzaje prawdy: naukowa, kobieca, aborygeńska, proletariacka, aryjska, tadżycka, niemiecka, żydowska itd.

Powiniśmy raczej niezachwianie skupiać się wokół idei, że właściwym zadaniem filozofii jest szukanie prawdy (dla samej prawdy), włączając prawdę w różnych dziedzinach historii filozofii. Musi to pociągać za sobą szukanie prawdy nawet na tych manowcach historii filozofii i postaw filozoficznych, które nie pasują dobrze do zwykłego i raczej wąskiego obrazu historii filozofii, który jest faworyzowany przez filozofów analitycznych. Musi to pociągać za sobą w istocie poszukiwanie prawdy w historii filozofii niemieckiej a nawet francuskiej w całej jej rozciągłości. Tutaj także potrzeba czegoś w rodzaju ścisłości i kompetencji technicznej, którą odznaczają się najlepsi uczeni w dziedzinie historii filozofii.

Badania nad historią filozofii, prowadzone w powyższy sposób, miałyby ponadto pewną dodatkową wartość: pomogłyby wyjaśnić filozofom i nie tylko, że dawniej, w ciemnych wiekach rozwoju filozofii, pokolenia filozofów miały zwyczaj ogłaszać się za tych, na których się «kończy» filozofia, i konkurowali ze swymi poprzednikami pod względem groteskowości argumentacji na rzecz takich oświadczeń. Z drugiej strony jednak, stanie się jasne także dla badacza uprawiającego taką «eschatologiczną» historię filozofii, że po ciemnych okresach w historii filozofii następowały nowe i zdrowsze fazy, w których prawdzie i rozumowi znowu — i to z większą siłą — oddawano sprawiedliwość.

*Z angielskiego tłumaczył
Jacek J. Jadacki*