

Monika Korzeniowska

O antyhorrarze metafizycznym

Sztuka i Filozofia 2223, 303-308

2003

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.

IV. Recenzje, noty, informacje

Monika Korzeniowska

O ANTYHORRORZE METAFIZYCZNYM

Stefan Sarnowski, *Paradoksy i absurdy filozofii*,
Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza
Wielkiego, Bydgoszcz 2002, 150 s.

Głównym celem omawianej książki jest, jak pisze sam autor we wstępie, „próba oczyszczenia wizerunku filozofii z treści, na które składają się produkowane przez niektórych jej przedstawicieli różnego rodzaju paradoksy, czy nawet absurdy. Są one treścią opowiadanych anegdot, służą do zabawiania, nie licują z oczywistą powagą tej najstarszej dziedziny wiedzy”¹.

Książka ta stanowi kontynuację prowadzonych już przez wiele lat badań o charakterze metafizycznym. Absurdy i paradoksy – owe „zabawne wątki” szczególnie często mają pojawiać się na styku filozofii i metafizyki, zwłaszcza w wyniku interpretacji metafizyki z punktu widzenia filozofii. Ta pierwsza stanowi najogólniejszy punkt widzenia, punkt widzenia całości, jest filozofią filozofii. Równocześnie w sposób oczywisty stanowi właściwą perspektywę, z której podjąć można reinterpretację owych „absurdogennych” problemów, ujawniając wiele sensownych treści, zapoznanych przez różne relacje o charakterze anegdotyczno-obiegowym.

Nie jest to jednak jedyna funkcja „paradoksu”, o jakiej czytamy w książce. „Paradoksalnie” był on ważnym czynnikiem, dzięki któremu narodzona w starożytnej Grecji filozofia osiągnęła dojrzałość. Mowa tu o paradoksach ruchu – dostrzeżonych przez Zenona z Elei, który równocześnie uznawany jest za twórcę dialektyki, rozumianej pierwotnie jako metoda filozoficznej rozmowy, polegająca właśnie na konstatacji sprzeczności. Taki model dialektyki, określanej jako otwarty, dominował również w myśli sokratejsko-platońskiej. Później został wypaczony poprzez interpretacje takich

¹ S. Sarnowski, op. cit., s. 7–8.

filozofów, jak Arystoteles – zwolennik logiki, czy Hegel, u którego najdoskonalszy kształt przyjmuje dialektyka w modelu zamkniętym – zwieńczonym syntezą. Heglowa dialektyka jest nie tylko – jak miało to miejsce pierwotnie – sposobem badania myśli, ale jest też sposobem opisywania bytu.

Eleacko-sokratejsko-platoński model dialektyki jako konstatacja paradoksów myśli był kontynuowany przez Kanta, Kierkegaarda czy Sartre’a. Model ten znajduje też wyraz w omawianej tu książce, której autor zajmuje się również odslanianiem niezamierzonej paradoksalności myślenia przedstawicieli takich kierunków, jak filozofia naukowa, filozofia analityczna czy neotomizm, wskazując równocześnie w większości wypadków perspektywę, której przyjęcie pozwala na wyeliminowanie sprzeczności, kompromitując dorobek myślowy przedstawicieli tych kierunków.

Osią sporu autora książki z wieloma innymi, przywołanymi tam, myślicielami jest problem niemetafizycznej interpretacji kartezjanizmu. Spotykamy się z szeregiem pojęć, opisujących specyfikę rozumienia filozofii w jej najbardziej pożądanym kształcie. Należą do nich, oprócz wspomnianej już powyżej metafizologii, dialektyki, filozofii niemetafizycznej i kartezjanizmu, takie terminy, jak transcendentalizm i fenomenologia. Wszystkie one dotyczą problemu filozofii, której głównym celem ma być nie badanie bytu, lecz myśli. Kwestia ta dojrzała wraz z przełomem, który stanowi o całej specyfice filozofii nowożytnej i który wyraża się w kartezjańskim *dubito*.

Jak czytamy w omawianej tu książce, dualizm psychofizyczny czy determinizm nie były najważniejszym obiektem badań autora *Medytacji* i nie one głównie stanowią o ważności tej filozofii. Traktowana przez S. Sarnowskiego jako obiegowa interpretacja kartezjanizmu pojawia się m.in. w myśli przedstawicieli filozofii analitycznej. Oni również system Descartes’a traktują jako stanowisko metafizyczne. Należący do grona przedstawicieli filozofii analitycznej Russell w *Dziejach filozofii Zachodu* pisze o dwóch najważniejszych aspektach kartezjanizmu. Ma to być dualizm umysłu materii oraz ściśle deterministyczna teoria świata materialnego². Paradoks polega na tym, że „z jednej strony ogłaszają oni jakże donośnie koniec kartezjanizmu, z drugiej – za najważniejsze uznają te problemy, które mieszczą się właśnie w tej filozofii, tyle tylko, że interpretowanej jako określona koncepcja metafizyczna”³. Russell i inni przed-

² Ibidem, s. 115; zob. też: B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, Warszawa 2000.

³ S. Sarnowski, *Paradoksy...*, op. cit., s. 114.

stawiciele filozofii analitycznej, żywo zainteresowani problemem nauki, nie doceniają równocześnie niemetafizycznej interpretacji kartezjanizmu autorstwa Husserla.

Należy zauważyć, że Husserl jest myślicielem, którego koncepcja jest bardzo istotna dla wymowy książki i całego zawartego tam sposobu postrzegania filozofii. Badania te są kontynuacją, pojawiających się we wcześniejszych książkach S. Sarnowskiego, rozważań nad problemami dialektyki, kartezjanizmu i fenomenologii. Husserl jest tam traktowany jako myśliciel o ogromnym znaczeniu wynikającym m.in. z tego, że zajmował się kartezjanizmem w powiązaniu z problemem kryzysu nauki oraz kultury. W szerokim zakresie kontynuuje on sposób myślenia Descartes'a, stwierdzając, że świadomość powinna być punktem wyjścia refleksji filozoficznej, wątplenie ma natomiast być sposobem jej realizacji. Ten aspekt kartezjanizmu jest, zdaniem Husserla, najbardziej wartościowy i wart podjęcia w jego filozofii, którą nazywa neokartezjanizmem.

Kartezjański projekt wątplenia nabiera w tej koncepcji wymiaru radykalnego. Staje się *epoché*, redukcją fenomenologiczną – zawieszeniem mocy obowiązującej wszelkiej wiedzy, także wiedzy naukowej oraz samej nauki. W ten sposób osiągnięty zostaje horyzont dla autentycznie pojętej filozofii, na płaszczyźnie której można rozpatrywać problem nauki⁴. Refleksja Husserla kształtuje się w sytuacji kryzysu logiki i matematyki, a także przyrodoznawstwa, który miał miejsce na przełomie XIX i XX wieku. Autor *Kryzysu nauk europejskich* twierdzi, że główną przyczyną zaistniałej sytuacji jest upowszechnienie się postawy polegającej na mieszaniu nauki i filozofii, zastępowania filozofii przez naukę⁵. Pojawia się to na przykład u Descartes'a, dla którego pewność matematyczna miała być wzorem dla pewności filozoficznej. Husserl dostrzega konieczność oddzielenia filozofii i nauki, wykroczenia poza naukę, odwołania się do metasystemu. Umożliwia to transcendentálna *epoché*.

Powrót do filozofii jako filozofii, projekt radykalnego krytycyzmu to również przywrócenie myśli właściwej, ludzkiej perspektywy, odbudowanie podmiotowości. Zmatematyzowane przyrodoznawstwo nie uczestniczy w rzeczywistym świecie ludzkim; w nadawaniu przez jednostkę rozumnego sensu swemu indywidualnemu istnieniu⁶. Husserl miał

⁴ S. Sarnowski, *Rozumność i świat*, Warszawa 1988, s. 241.

⁵ Idem, *O filozofii i metafizologii*, Bydgoszcz 1991, s. 48–49.

⁶ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, Kraków 1987, s. 3–5.

nadzieję na odrodzenie roli filozofii w jej starożytnym rozumieniu, ucieleśnionym w postaci Sokratesa. Projekt ten bywa określany jako naiwny czy też utopijny. Nie można mu jednak zarzucić, że kompromituje się paradoksalnością właściwą dla poszczególnych wariantów metafizycznej interpretacji kartezjanizmu.

Najważniejszym problemem dla jej zwolenników jest „spór o istnienie świata”. Descartes po zastosowaniu powszechnego wątpienia za pierwsze twierdzenie swojej teorii uznaje istnienie substancji duchowej – (*res cogitans*). Jest ona całkowicie różna od rzeczy rozciągłych, co miaoby uniemożliwiać jakiegokolwiek przejście od myśli do rzeczy. Z punktu widzenia koncepcji metafizycznej pojawia się więc potrzeba dowodu na istnienie świata. „Jednakże ci sami komentatorzy kartezjanizmu bez większych oporów informują, że w tej doktrynie przyjmuje się koncepcję metafizyczną, wedle której istnieją dwie różne substancje, myśląca dusza i rozciągła materia”⁷ – zarzuca autor, cytując równocześnie Descartes’a, który pisał, że w rzeczywiste istnienie świata „nikt o zdrowych zmysłach nigdy na serio nie wątpił”⁸. Problem ten miał być u niego rozpatrywany na płaszczyźnie epistemologicznej, a nie, jak wskazuje większość komentatorów, na płaszczyźnie metafizycznej.

Problem „sporu o istnienie świata” dotyczy też oczywiście koncepcji Berkeleya oraz Kanta i Husserla, którzy również bywają oskarżani o solipsyzm. Również w wypadku ich myśli podejście metafizyczne pozwala ujawnić treści bardzo wartościowe, które interpretowane w kategoriach metafizycznych ulegają zatraceniu. Berkeleyowskie *esse = percipi*, wbrew obiegowym relacjom, nie oznacza, że istnieje tylko to, co postrzegam. S. Sarnowski zwraca uwagę, że u źródeł tej formuły znajdowało się, postawione przez autora *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego*, pytanie „co oznacza termin istnieć”. Jest to pytanie o charakterze metafizycznym, nie stawiane przez metafizyków, którzy samo istnienie traktują jako oczywiste. Berkeley odpowiedzi miał udzielić, zgodnie z zasadami empiryzmu: *esse = percipi* – istnieć, to być postrzeganym. Takie właśnie „interpretacyjne nieporozumienie” miało doprowadzić do paradoksalnej sytuacji, w której Berkeley, przyjmujący postawę zdroworoządkową-empiryczną, bywa oskarżany o solipsyzm – wielką zdradę zdrowego rozsądku.

S. Sarnowski w otaczającym filozoficznym świecie zauważa wiele równie zadziwiających paradoksów. Ważnym w tym wypadku zagad-

⁷ S. Sarnowski, *Paradoksy...*, op. cit., s. 27–28.

⁸ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958, t. 1, s. 19.

nieniem jest filozofia naukowa. Jej narodziny wiążą się z dokonaną przez Hume'a krytyką metafizyki. Ma ona wkleść filozofię w problemy traktowane przez jej przeciwników jako oderwane od rzeczywistości, nierozwiązywalne bądź pozorne. Filozofia naukowa – jako przeciwieństwo metafizyki – ma je eliminować. Sposobem na to miało być zdroworozsądkowe postrzeganie filozofii, zbliżone – jak sugeruje S. Sarnowski – do arystotelesowego rozumienia filozofii pierwszej, która jest przecież metafizyką w najczystszej formie. „A więc tak zwana filozofia naukowa zawiera najbardziej radykalną krytykę metafizyki i zarazem jest jej znaczącą kontynuacją. I jest to być może największy paradoks myśli nowożytnej”⁹.

Główną ambicją późniejszej filozofii naukowej, czerpiącej wzory z matematyki i logiki, była ścisłość. Należy ją rozumieć jako definiowalność podstawowych terminów, w tym terminu szczególnie istotnego, jakim jest „nauka”. Po dziś dzień wszelkie takie próby kończą się niepowodzeniem, a żadna z wysuwanych propozycji nie została powszechnie uznana. Ostatecznie przyjęło się uznawać za naukę to, co robią uczeni. „Uczonymi zaś są ci, którzy w opinii ludzi za takich uchodzą”¹⁰. S. Sarnowski zapytuje, czy jest to naukowe rozwiązanie problemu demarkacji, czy raczej coś w rodzaju protezy takiego rozwiązania.

Interesujący paradoks można odnaleźć również w filozofii chrześcijańskiej. Tomiści, a później neotomiści, dowodzący zgodności treści objawienia z poznaniem racjonalnym, spowodowali zbliżenie myśli chrześcijańskiej do tego, co naukowe. W ten sposób nie tylko nauka, ale i religia, przyczyniły się do zubożenia ludzkiego istnienia o treści pozaracjonalne (egzystencjalne i autentycznie religijne) i równocześnie do uruchomienia procesu remitologizacji, będącego formą upomnienia się o owe treści. „Zazwyczaj szczególnie gorliwi obrońcy czegoś mogą stać się tego przeciwnikami”¹¹.

Interesującym przykładem rezultatów, jakie daje niemetafizyczne pojmowanie filozofii, jest, zastępująca *Zakończenie*, krytyka książki *Horror metaphysicus* Leszka Kołakowskiego. Jego dzieło okazuje się być szarlatanstwem podobnym temu, jakie jego autor sugeruje innym współczesnym filozofom. Podjęty przez Kołakowskiego „wątek horrorystyczny” rozgrywa się w obrębie metafizyki. Jak pisze: „poszukiwanie ostatecznej podstawy jest równie niezaprzeczalną częścią kultury, co zaprzeczanie

⁹ S. Sarnowski, *Paradoksy...*, op. cit., s. 34.

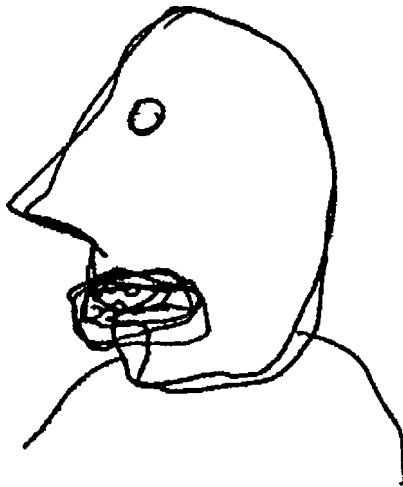
¹⁰ *Ibidem*, s. 112.

¹¹ *Ibidem*, s. 136.

prawomocności tego poszukiwania”. Jedyną możliwością filozofowania ma być, zdaniem autora tych słów, „horrorogenna” metafizyka. Osią horroru metafizycznego jest kartezjanizm. Jej dwa bieguny to *Absolut* i *Cogito*. Ostatecznie mają one jednak odpyływać w *Nicość*, co znajduje wyraz w Husserlowskim *epoché*. Kartezjanizm jest tu traktowany wyłącznie jako propozycja metafizyczna, co generuje opisane już powyżej paradoksy.

Zdaniem S. Sarnowskiego uwikłanie w problemy o charakterze nierozwiązywalnym i absurdalnym jest charakterystyczne dla każdej metafizyki. Nieodłączny jest od niej Absolut, o którym Kołakowski stwierdza, że nie jest ostatecznie poznawalny na drodze intelektualnej, a jedynie na drodze religijnej. Sarnowski replikuje, pytając: „pozostajemy w obrębie filozofii, zarazem przestajemy wykonywać obowiązek stąd wynikający, to jest obowiązek służenia rozumowi. Czy więc faktycznie pozostajemy w obrębie filozofii?”¹²

Podsumowując, należy zauważyć, że przedstawione w książce ujęcie dialektyki, kartezjanizmu czy fenomenologii jest mało znane w sytuacji funkcjonowania wspomnianych już interpretacji obiegowych. Jako dużo bardziej od nich wartościowe ujęcie to godne jest popularyzacji. Dlatego można stwierdzić, że zarówno autor, jak i czytelnik tej książki spędzili czas pożytecznie.



¹² Ibidem, s. 151.