

Tadeusz Szubka

Filozofia i jej społeczna rola: rzeczywista i rzekoma

Etyka 42, 11-17

2009

Artykuł został 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.

Filozofia i jej społeczna rola: rzeczywista i rzekoma

Zastanawiając się nad społeczną rolą filozofii, warto rozpocząć od rozróżnienia roli, jaką w społeczeństwie odgrywali lub mogą odgrywać filozofowie z uwagi na swoje pozafilozoficzne zainteresowania, od ich roli, która jest im właściwa z racji bycia filozofami. Określenie owej właściwej roli zależy w dużym stopniu od przyjętej koncepcji filozofii. Z tego powodu rozważania nad miejscem filozofii w społeczeństwie muszą mieć charakter metafizyczny, czyli — mówiąc inaczej — musi to być swoiste filozofowanie o filozofii. Zanim jednak przejdę do sformułowania kilku uwag metafizycznych, podzielę się pewnym spostrzeżeniem dotyczącym pozafilozoficznych ról odgrywanych przez filozofów.

Osoby, które we współczesnym szkolnictwie wyższym lub w instytucjach badawczych zatrudnione są na etacie filozofów, uprawiają wysoce teoretyczną i abstrakcyjną dyscyplinę, co z uwagi na stosunkowo dużą swobodę w dysponowaniu własnym czasem, skłania je często — dla przeciwwagi — do angażowania się w konkretną i doraźną działalność społeczną. Ta chęć wyjścia z akademickiej wieży z kości słoniowej jest jak najbardziej chwalebna. Nie należy jednak zapominać, że ma ona często negatywne skutki uboczne dla rozwoju samej filozofii.

Potwierdzają to biografie intelektualne i dorobek wielu filozofów współczesnych. Przykładem jest tu chociażby twórczość wpływowego filozofa brytyjskiego Michaela Dummetta, znanego ze swego aktywnego udziału w zwalczaniu przejawów rasizmu w Wielkiej Brytanii. Wykonał on w tym względzie olbrzymią pracę, która została zauważona i doceniona m.in. w uzasadnieniu nadania mu tytułu szlacheckiego przez królową angielską. Jednakże ten czas poświęcony intensywnej działalności społecznej przyczynił się do uszczuplenia dorobku filozoficznego Dummetta oraz istotnego spowolnienia tempa jego powstawania. Nigdy nie została napisana obszerna monografia o semantycznym ujęciu metafizycznych sporów o realizm, która miała rozwijać idee nowatorskiego odczytu o realizmie, wygłoszonego w 1963 r. w Oksfordzkim Towarzystwie Filozoficznym, zawartych także w serii wykładów prowadzonych w Uniwersytecie Stanforda w 1964 r. Z dużym opóźnieniem i w zmienionym kształcie ukazywały się też monumentalne opracowania Dummetta na temat filozofii Gottloba Fregego. Trudno z całą pewnością stwierdzić, w jaki sposób potoczyłyby się losy filozofii anglosaskiej, gdyby oryginalne koncepcje filozoficzne tego wybitnego myśliciela brytyjskiego

zostały w całej pełni rozwinięte i przyswojone w drugiej połowie lat sześćdziesiątych XX wieku, a nie dziesięć czy nawet dwadzieścia lat później. Nie można mieć jednak wątpliwości co do tego, że rozwój filozofii anglosaskiej byłby wówczas bardziej dynamiczny i dzisiaj znajdowałaby się ona w zupełnie innym punkcie.

Przykładem z polskiej filozofii współczesnej jest natomiast biografa intelektualna Józefa Tischnera, który z pasją odgrywał rozmaite role społeczne i to nie tylko te bezpośrednio wiążące się z obowiązkami duszpasterskimi, wynikającymi z faktu bycia kapłanem. Jego aktywne uczestnictwo w przemianach społecznych i politycznych dokonujących się w Polsce w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych minionego wieku zaowocowało licznymi esejami, polemikami i tekstami o doraźnym znaczeniu i wpływie. Jednakże uważnemu czytelnikowi jego czysto teoretycznych rozpraw z zakresu fenomenologii, publikowanych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, trudno oprzeć się wrażeniu, że intensywne kontynuowanie tych badań, a także ich konsekwentne modyfikowanie, pośpiesznie naszkicowane i fragmentarycznie rozwinięte w publikacjach późniejszych, mogło sprawić, że Tischner stałby się myślicielem pod wieloma względami dorównującym swemu mistrzowi Romanowi Ingardenowi. Być może byłby on nawet jednym z ważniejszych przedstawicieli europejskiej filozofii kontynentalnej ostatniego dwudziestopięciolecia XX wieku. Wskutek zatem owego zaangażowania społecznego, niezwykle skądinąd cennego, filozofia polska poniosła niepowetowaną stratę.

Czy jednak filozofia jako filozofia ma do odegrania określoną rolę społeczną, której doniosłość usprawiedliwiałaby zaniechanie przez osoby o nieprzeciętnych zdolnościach i pomysłach filozoficznych angażowania się w realizację innych zadań społecznych? Odpowiedź na to pytanie zależy od akceptowanej koncepcji filozofii¹. Nie wchodząc głębiej w szczegółowe kontrowersje metafizyczne, można powiedzieć, że jest to dyscyplina, w której za wszelką cenę chce się unikać dogmatycznego uznawania tez oraz dąży się do uniezależnienia się od siły zastanych, obiegowych opinii. Często podkreśla się, że uprawianie filozofii wymaga dużej autonomii intelektualnej i wyrobionego zmysłu krytycznego, który wyraża się m.in. w zdolności do kwestionowania stanowisk powszechnie przyjmowanych i dostrzegania problemów tam, gdzie inni nic problematycznego nie mogą się dopatrzeć. W związku z tym, inspirując się wywodami Hilarego Putnama, można powiedzieć, że najważniejsza w filozofii jest intelektualna, refleksyjna transcendencja, czyli „zdobycie się na dystans w stosunku do, z jednej strony, obiegowych opinii i autorytetu objawienia (tj. literalnie i bezkrytycznie akceptowanych tekstów lub mitów religijnych) oraz postawienie pytania »dlaczego?«”². Pełne osiągnięcie intelektualnej transcendencji

¹ O poruszonych poniżej zagadnieniach metafizycznych szerzej piszę w trzecim rozdziale monografii *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia* (Wrocław: FNP i Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009), z której przyjąłem tu niektóre sformułowania.

² H. Putnam, *Ethics without Ontology*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2004, s. 92. Refleksyjną transcendencję można też określić jako „akt wycofania się ze zwyczajowych przekonań,

wymaga wiele wysiłku i dlatego filozofia jest tak niezwykle trudną dyscypliną. Jeżeli filozofowi nie uda się osiągnąć tej transcendencji, to najprawdopodobniej jego dziełem będą prace, egzemplifikujące trafne spostrzeżenie Johna L. Austina, że w typowych pracach z zakresu filozofii wszystko jest już przesądzone pod koniec pierwszej strony.

Z tym niezwykle wysokim stopniem krytycyzmu nie wiąże się jednak w filozofii dostęp do bogatej i epistemicznie uprzywilejowanej bazy źródłowej. Mamy tu zatem do czynienia z bardzo szczególną sytuacją. Z jednej strony wymaga się od uprawiającego filozofię intelektualnej niezależności i wnikliwości o wiele wyższej niż w życiu codziennym i do pewnego stopnia wyższej niż w naukach szczegółowych, lecz — z drugiej strony — bardzo ubogie są dane, których zdobycie leży w gestii filozofa. W istocie rzeczy filozof nie dysponuje żadnym poznaniem źródłowym, porównywalnym do obserwacji i eksperymentowania, znanego z fizyki, chemii, biologii, geologii itp. Rzecz jasna, wielokrotnie w dziejach filozofii istnienie takiego poznania postulowali przedstawiciele rozmaitych kierunków filozoficznych. Wystarczy przypomnieć ogład intelektualny filozofów racjonalistycznych i scholastycznych, doświadczenie fenomenologiczne i hermeneutyczne, doświadczenie twarzy drugiego przyjmowane przez filozofów dialogu itd. Jednakże to, co przez reprezentantów jednego kierunku filozoficznego lub szkoły było przedstawiane jako odkrycie specyficznie źródłowego poznania filozoficznego, przez innych było krytkowane jako wygodny sposób przemycania do dyskursu filozoficznego nieuzasadnionych twierdzeń.

Niezależnie od przyjętej koncepcji filozofii trzeba się chyba zgodzić z twierdzeniem, że filozofia tym różni się od nauk szczegółowych, że zadaniem nauk jest poszerzanie naszej wiedzy, poprzez odkrywanie coraz to nowych faktów, natomiast filozofia nie zajmuje się ustalaniem żadnych nowych faktów, lecz pogłębionym, całościowym *rozumieniem* faktów już znanych lub ustalonych. W dążeniu do takiego zrozumienia jest z pewnością coś bardzo szczytnego i intelektualnie satysfakcjonującego. Nie można jednak zapominać, że w dążeniu tym musimy ograniczać się do faktów, o których wiedzę zdobyliśmy poza filozofią. Sama filozofia takiej wiedzy nie jest nam raczej w stanie dostarczyć.

Ponadto owo filozoficzne rozumienie ma charakter bardzo szczególny. Jest swoistego rodzaju działalnością, o której tak pisze Barry Stroud: „Filozofia jest myśleniem lub refleksją przeprowadzaną wyłącznie w celu zrozumienia czegoś, jedynie po to, by dowiedzieć się, co jest takiego w tych aspektach świata, które nas niepokoją. Aktywność ta w pewnym sensie nie ma końca, nawet jeśli ma kres w wypadku każdej istoty ludzkiej, która się nią zajmuje. Nie oznacza to jednak, że nie prowadzi do niczego lub że nie ma żadnych rezultatów. Jest po prostu tak, że jeśli już ma ona rezultaty, to nie przyjmują one postaci odkrycia wniosków lub doktryn

zastanych opinii, a nawet zastanych praktyk oraz wnikliwe dopytywanie się «Dlaczego powinniśmy przyjąć to jako słuszne» (tamże, s. 109).

kierujących życiem”³. Tak więc filozofia to nie zbiór teorii, tez czy twierdzeń, które należy przyjąć. To raczej pewnego rodzaju aktywność i postawa.

Jeśli przyjmie się taką koncepcję filozofii, to należy uznać, iż społeczna rola filozofa jako filozofa to przede wszystkim rola kogoś, kto wyrabia w społeczeństwie swojego rodzaju *krytycyzm*, która polega na intelektualnej nieufności wobec zastanych ideologii, doktryn religijnych, wszelkich przejawów poprawności politycznej. Nie jest to rola łatwa, tym bardziej że sama filozofia i jej przedstawiciele tym wpływom ulegają. Po stronie szeroko rozumianej filozofii analitycznej często można się spotkać z dogmatycznie przyjmowanym scjentyzmem i naturalizmem, natomiast po stronie filozofii kontynentalnej z programowym uleganiem poprawności politycznej i doktrynom religijnym w rozmaitych postaciach i odmianach, nie wspominając już o szczególnego rodzaju paraintektualnej hochsztaplerce. Jeśli chodzi o filozofów scjentyistycznych i naturalistycznych, to — jak pisze Stroud — „są oni niewystarczająco krytyczni w sprawie tego, na czym polega teza lub teoria filozoficzna, a także co oznacza jej wybór lub akceptacja. W rezultacie teoretyzowanie filozoficzne zaczyna zbyt mocno przypominać akceptowanie ideologii, wyznania lub religii. Namysłowi filozoficznemu nie jest poddawana sama postawa tzw. akceptacji lub sam status przyjętych doktryn lub teorii. Zakładając, że rozumiemy, czym jest doktryna lub teoria filozoficzna, stawia się pytanie o to, które doktryny i teorie należy przyjąć, a które odrzucić”⁴. Z kolei filozofom kontynentalnym zwykle nie brak krytycyzmu, a nawet ironii, kiedy dokonują obrachunku z filozoficzną przeszłością, zwracając uwagę na trudne do wykorzenia i uporczywie powracające przejawy racjonalizmu, intelektualizmu, dualizmu, fundamentalizmu filozoficznego itd. Kiedy jednak wychodzą poza ramy tego obrachunku, proponując własne rozwiązania dotyczące poznania i prawdy, umysłu ludzkiego, moralności i społeczeństwa, to okazuje się, że niejednokrotnie jest to konglomerat opinii, które w mniej pretensjonalnej postaci obecne są w programach politycznych, doktrynach religijnych oraz literaturze popularnonaukowej z zakresu etnologii, socjologii czy psychologii.

Filozofia przez wieki stanowiła istotny składnik wykształcenia i tego, co określa się mianem kultury wysokiej. Co składa się na kulturę wysoką? Idąc za sugestiami Michaela Dummetta w tej materii⁵, można powiedzieć, że do kultury tego rodzaju należy wszystko to, czego wytworzenie wymaga dużych umiejętności, a ponadto to, co zarazem daje odbiorcom nie tylko przyjemność, lecz także w trudnym do sprecyzowania sensie uwzniosła ich umysły. Musi to być ponadto coś, co jest dostępne i zrozumiałe dla wszystkich ogólnie wykształconych członków społeczeństwa. Warunki te spełniają muzyka klasyczna, literatura i sztuki piękne. Nie spełnia go raczej

³ B. Stroud, *What Is Philosophy?*, w: *What Is Philosophy?*, ed. by C. P. Ragland & S. Heidt, New Haven: Yale University Press 2001, s. 32.

⁴ Tamże, s. 39.

⁵ M. Dummett, *The Place of Philosophy in European Culture*, „European Journal of Analytic Philosophy”, 3, no. 1, s. 21–30; URL = <http://www.ffri.hr/phil/casopis/content/volume_3/EUJAP_5_dummett.pdf>.

sport, gdyż nie przyczynia się do uwznioślenia umysłu. Nie spełniają go też takie nauki, jak matematyka, fizyka czy biologia, ponieważ są one wysoce specjalistyczne i w dużym stopniu niezrozumiałe dla osób ogólnie wykształconych. Filozofia jest pod tym względem w dużo lepszym położeniu. Aczkolwiek to z niej wyłoniły się wszystkie inne nauki, ona sama nigdy nie nabrała charakteru wąsko specjalistycznego i technicznego. „Jest dostępna ogólnie wykształconemu społeczeństwu, tak jak nie są mu dostępne dyscypliny techniczne, wyjąwszy tych, którzy je studiowali. Wszyscy wykształceni ludzie znają nazwiska wielkich filozofów Zachodu i znają ich znacznie więcej niż nazwisk wielkich matematyków (o ile pominie się matematyków w rodzaju Descartesa i Leibniza, którzy byli także filozofami). Pisma wielkich filozofów są łatwo dostępne w oryginale i przekładzie. Każdy zainteresowany tą dyscypliną lub jakimś konkretnym filozofem może bez większych trudności czytać klasyków filozofii”⁶. Chociaż z ową znajomością nazwisk wielkich filozofów przez wszystkich wykształconych ludzi oraz z rozumieniem przez nich klasycznych tekstów filozoficznych nie jest dzisiaj chyba już tak dobrze, jak to sugeruje Dummett, to nie ulega wątpliwości, że filozofia stanowi istotny składnik kultury wysokiej. W dobie coraz większej dominacji kultury popularnej, będącej swoistą mieszkanką opinii przekazywanych przez środki masowego przekazu, w której nie ma zbyt wiele miejsca na odwoływanie się do racji i argumentów, a także na kultywowanie wyszukanego smaku artystycznego i muzycznego, należy bronić kulturę wysoką przed marginalizacją, a tym samym przeciwstawiać się rugowaniu filozofii z kanonu wykształcenia ogólnego. Należy to czynić bynajmniej nie ze względu na jakies praktyczne zastosowania filozofii, jej walory terapeutyczne itp.

Często twierdzi się, że ograniczanie filozofii do dyscypliny kształtującej niezależność intelektualną i krytycyzm, a także stanowiącej niezbywalny element kultury wysokiej to zbyt mało. Niektórzy utrzymują nawet, że jest to niepożądany skutek profesjonalizacji filozofii. Oto opinia Richarda Rorty’ego w tej materii, ze wstępu do wydanego kilka miesięcy przed jego śmiercią zbioru najnowszych esejów: „Profesjonalizacja filozofii, jej przekształcenie w dyscyplinę akademicką, było złem koniecznym. Zachęcało jednakże do podejmowania prób uczynienia z filozofii autonomicznej quasi-nauki. Im bardziej filozofia oddziałuje z innymi ludzkimi aktywnościami — nie tylko z naukami przyrodniczymi, lecz także ze sztuką, literaturą, religią oraz polityką — tym bardziej ma związek z polityką kultury i tym bardziej staje się użyteczna. Im bardziej zabiega o autonomię, tym na mniejszą zasługuje uwagę”⁷. Wypowiedź tę można rozumieć co najmniej dwojako. Można uważać ją za w pełni słuszne zwrócenie uwagi na nadmierny akademizm i izolacjonizm filozofii i na złudny charakter uczynienia z niej nauki na wzór matematyki czy fizyki. Można ją jednak również odczytywać jako zachętę do uczynienia z filozofii dyscypliny

⁶ Tamże, s. 23–24.

⁷ R. Rorty, *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers, vol. 4*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. X.

praktycznej, kształtującej życie społeczne i polityczne, czyli jako zachętę do tego, czego domagają się m.in. marksiści i co próbowali kiedyś w dosyć karykaturalny sposób zrealizować. Nawet jeśli ta próba nie stanowi wystarczającego ostrzeżenia przez nadmiernym uwikłaniem filozofii w przemiany społeczne i polityczne, to istnieją liczne inne powody, aby powątpiewać w owocność tego typu przedsięwzięć. Wspomnę tu krótko o dwóch z nich.

Po pierwsze, kiedy filozofia zostanie wpleciona w realizację konkretnych celów społeczno-politycznych, zaczyna tracić specyficzną dla siebie niezależność i bezstronność. Co więcej, intelektualnym wytworem takiej działalności są teksty mające hybrydowy charakter, które są np. skrzyżowaniem reportażu, teoretycznego dyskursu filozoficznego i odezwy społecznej czy politycznej. Przykładem tej hybrydowości są chociażby liczne prace głośnej amerykańskiej myślicielki Marthy C. Nussbaum. W eseju, który ma stanowić programową wykładnię jej koncepcji filozofii jako „filozofii publicznej”⁸, czytelnik zostaje wpieryw szczegółowo zapoznany z historią dwóch kobiet, cierpiących z powodu braku równości w społeczeństwie indyjskim, a następnie dowiaduje się o wątpliwych założeniach filozoficznych przyjmowanych przez ekonomistów badających jakość życia rozmaitych społeczeństw, a także o próbach Nussbaum i Amartyi Sena, aby owe założenia zmienić i uczulić ekonomistów na filozoficzny wymiar proponowanych przez nich teorii. Towarzyszą temu wywody metafizyczne autorki o naturze filozofii i doniosłości analiz pojęciowych, o sposobie pogodzenia abstrakcyjności i uniwersalności koncepcji filozoficznych z ich konkretnymi i partykularnymi zastosowaniami itp. Wywody te mają jednak ogólnikowy i deklaracyjny charakter, a towarzyszące im narracje i przykłady w niczym tego stanu rzeczy nie zmieniają.

Po drugie, pomijając bardzo nieliczne wyjątki, koncepcje i teorie filozoficzne są znacznie bardziej kontrowersyjne i dopuszczają więcej stanowisk alternatywnych niż podstawowe intuicje i opinie, które w danej materii uważamy za słuszne. Kradzież mienia czyjeś osoby czy zabijanie ludzi dla przyjemności to według nas czyni bezwarunkowo złe. Sądzimy też, że społeczeństwo powinno być tak zorganizowane, aby gwarantować równość wobec prawa, darmowy dostęp do elementarnej wykształcenia itd. Przykłady takich powszechnie podzielanych przekonań można by mnożyć w nieskończoność. Różnią się natomiast ich uzasadnienia filozoficzne, odpowiednio do preferowanej etyki czy filozofii społecznej. A jeśli tak, to wcielanie w życie takiej czy innej normy na tej tylko podstawie, że jest ona konsekwencją etyki utilitarystycznej, personalistyczno-teologicznej czy jakiegokolwiek innej, stanowi rzecz nie do przyjęcia. Jest tak z tego prostego powodu, że większa rozbieżność panuje w obrębie naszych filozoficznych systemów etycznych, aniżeli w sferze naszych intuicji moralnych. Krótko mówiąc i uogólniając, klauzulą podważalności

⁸ M. C. Nussbaum, *Public Philosophy and International Feminism*, w: *What Is Philosophy?*, ed. by C. P. Ragland & S. Heidt, New Haven: Yale University Press 2001, s. 121–152.

i kontrowersyjności powinny być opatrywane wszelkie konsekwencje praktyczne wyprowadzane z samych tylko teorii filozoficznych.

Przedstawione tu uwagi można podsumować następująco: autentyczna, rzeczywista rola społeczna filozofii polega na kształtowaniu i podtrzymywaniu postawy intelektualnego krytycyzmu oraz na udziale w rozwoju kultury wysokiej. Natomiast wszystkie inne zadania przypisywane filozofii to jej role pozorne lub rzekome, których odgrywanie przynosi zazwyczaj jej (i nie tylko jej) więcej szkody niż pożytku.