

Stanisław Rainko

Pytanie o filozofię

Sztuka i Filozofia 16, 163-178

1999

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.

Stanisław Rainko

PYTANIE O FILOZOFIE

1. Filozofia nie zawsze uchodziła za problematyczną. Przez całe stulecia traktowana była wręcz jako najwyższe wcielenie rozumu i racjonalności ludzkiej. Sytuacja ta miała jednak ulec radykalnej zmianie wraz z nadejściem czasów nowożytnych i współczesnych. Niech dwa przykłady poświadczą powagę tych wydarzeń.

Kontynuując tradycje empirycznej krytyki, Kant ogłasza fundamentalne problemy metafizyki za nierozstrzygalne. Ma to być przy tym nierozstrzygalność ostateczna i nieodwoływalna. Kwestie dotyczące Boga, duszy i świata jako całości pozostać muszą na zawsze poza możliwością jakichkolwiek teoretycznych rozstrzygnięć. Próby takich rozstrzygnięć wikłać nas będą nieuchronnie w paralogizmy, antynomie i podobne niedorzeczności logiczne.

Uderzenie wymierzone jest wprost w metafizykę. Ale jego następstwa sięgają dalej i głębiej. Wstrząsu doznaje sam status filozofii i sposób jej uprawiania. Przed filozofią zamknięte zostają zarówno droga czysto empiryczna, jak i dedukcyjna czy spekulatywna. Nie daje się ona mianowicie uprawiać ani w granicach doświadczenia, ani poza tymi granicami. Doświadczenie samo w sobie nie jest w stanie zagwarantować nawet wyników nauki właściwej im ogólności i konieczności. Mówi ono o tym, co jest, a nie o tym, co być musi. Podobnie nie jest zdolne dotrzeć do tego, co bezwyjątkowe i uniwersalne w naturze świata i zjawisk. Tym bardziej nie sposób byłoby uprawiać filozofię poza granicami doświadczenia. Ustala ono bowiem nieprzekraczalną barierę dla naszych wysiłków poznawczych. Granice myśli i granice doświadczenia pokrywają się po prostu ze sobą. Badając swe przedmioty, metafizyka natrafia jedynie na rodzaj pustki. Nie ma zatem nic osobliwego w tym, że wikłać się będzie w nierozstrzygalne dylematy.

Kant znajdzie rozwiązanie niezwykle i odświeżające. Nie mieszcząc się w granicach doświadczenia, ani poza tymi granicami, filozofia miałaby zająć się tym, co wyprzedza wszelkie doświadczenie i należy do jego konstytutywnych warunków. Taka jest skądinąd istota transcendentalnego programu Kanta. Przyporządkowuje on filozofii zarówno nowe miejsce,

jak i swoistą metodę postępowania. Byłoby to przy tym miejsce przed naukami, nie zaś pośród nauk czy też poza lub ponad nimi.

Ta jej pozycja może nie wydać się na pierwszy rzut oka szczególnie istotna. Pamiętajmy jednak, że wyprzedzając wiedzę w porządku logicznym i epistemologicznym, filozofia miałaby zarazem wyposażać ją w podstawy i gwarancje prawomocności. Byłby to jednocześnie punkt, w którym kryje się zapowiedź możliwej degeneracji Kantowskiego programu. Nie bez istotnych racji dałby się on bowiem odczytać również jako próba uwolnienia filozofii od nacisków ze strony empirii i wiedzy naukowej, a nawet wprost jako zamiar swoistego dyktatu pod ich adresem. To, co wyprzedza doświadczenie i czyni je dopiero możliwym, samo nie może podlegać kontroli tegoż doświadczenia i jego rygorom. Wiedza nie mogłaby uprawomocnić swych własnych kryteriów pod groźbą błędu koła. To moment, który ośmielił zapewne Fichtego, Schellinga i Hegła w ich zawrotnie spekulatywnych przedsięwzięciach. Nawiasem mówiąc, okazać się miało, że przed wiedzą i doświadczeniem można fundować równie wybujałą metafizykę jak poza doświadczeniem i wiedzą. To niejako tylko kwestia miejsca, w którym postanawiamy rozstać się z empirią i opuścić jej granice.

Przywołajmy przypadek drugi. Wiąże się on z nazwiskiem Comte'a. Jak wiadomo, Comte jest autorem pewnego projektu klasyfikacji nauk. Sam projekt utracił swe znaczenie i należy bezpowrotnie do dziejów myśli. Łączy się z nim jednak pewna nader bulwersująca okoliczność. W schemacie Comte'owskim zabrakło mianowicie miejsca dla filozofii. Nie jest to przy tym zwyczajne przeoczenie, ani nie tłumaczy się też wyłącznie filozoficznymi (pozytywistycznymi) predylekcjami autora *Kursu filozofii pozytywnej*.

Każda z nauk ma swoją, mniej lub bardziej określoną, dziedzinę przedmiotową. Możliwe jest przy tym odkrywanie nowych dziedzin, jak i powstawanie nowych nauk. Nie istnieje tymczasem żadna klasa zjawisk specyficznie filozoficznych, która byłaby jakkolwiek porównywalna i analogiczna do klasy zjawisk fizycznych, chemicznych, biologicznych czy społecznych, stanowiących przedmiot odnośnych dyscyplin naukowych. Oznacza to, że pozostając wewnątrz świata i przebiegając cały jego potencjalny obszar, nie natknijemy się na taką dziedzinę, o której moglibyśmy zasadnie orzec, że zastrzeżona jest przede wszystkim lub wyłącznie dla filozofii. Nauki rozparcelowały świat bez reszty, jak głosić będą dziewiętnastowieczni scjentyści. Dla filozofii zabrakło zarówno świata, jak i miejsca w świecie. Jest zrozumiałe, że nie posiadając własnego

przedmiotu, nie może ona również wylegitymować się prawem do osobnego miejsca w rodzinie nauk.

Comte i Kant stają ostatecznie wobec podobnego wyzwania. Filozofia traci swe dotychczasowe miejsce. Czy i jak możliwe byłoby zatem ufundowanie dla niej czy też odkrycie nowej niszy ekologicznej? Odpowiedź Kanta znamy. Znamy również odpowiedź Comte'a: filozofia jest możliwa jedynie jako teoria lub metodologia nauk. Jej miejsce byłoby odpowiednio pośród metanauk, a nie nauk właściwych. Cały zabieg nie obywa się przy tym bez radykalnej amputacji kwestii filozoficznych. Comte odrzuci w efekcie niemal cały repertuar tradycyjnych pytań ontologicznych i epistemologicznych.

Zarówno Kant, jak i Comte, przynoszą nam wyjątkowo doniosłe ustalenia i odkrycia o charakterze metafizycznym, których znaczenia nie zatarł upływ czasu ani proces podręcznikowej banalizacji. Swą krytyczną refleksją zasiali oni na trwałe zasadniczy niepokój w kwestii statusu i miejsca filozofii. Rezultatem stała się problematyzacja tej dyscypliny jako całości, nie zaś jedynie takich lub innych poszczególnych jej rozstrzygnięć, jak to działo się zazwyczaj w tradycji. Uruchomiony za ich sprawą mechanizm samorefleksji filozoficznej nie daje się odtąd powstrzymać.

Najistotniejszym metafizycznym wyzwaniem, wobec którego stawia nas Kant, jest bez wątpienia kwestia rozstrzygalności na terenie filozofii. W nieco innym lub ogólniejszym sformułowaniu byłaby to kwestia reguł i kryteriów obowiązujących w postępowaniu filozoficznym – ich mocy i zasięgu. Tym, co naprawdę dręczy filozofię, nie jest bowiem zwyczajnie wielość wzajemnie wykluczających się opcji i stanowisk, lecz nieobecność na tym obszarze powszechnie przyjętych kryteriów prawomocności.

Problemat Kanta nasuwać musi dalsze refleksje. Skoro brak wspomnianych kryteriów, to czy są one w ogóle możliwe, czy też możliwe nie są? Jeśli są możliwe, to dlaczego dotąd ich nie odsłonięto lub nie ustalono, uzyskując zgodę w tym przedmiocie? Jeśli zaś możliwe nie są, to czym byłyby wobec tego filozofia? Czy nie przypomina ona poniekąd muchy trzepoczącej się bezradnie w muchołapce, jak ujął to obrazowo Wittgenstein? Mnożąc bez końca swe opcje i stanowiska, filozofia zmierzałaby jednocześnie donikąd. I czemu miałyby wreszcie służyć ta samorozmnażająca się aktywność, pozbawiona trwałych punktów oparcia i wyróżnionych regulatorów?

Jak z Kantem wiąże się kwestia epistemologicznej sytuacji filozofii, tak Comte stawia z kolei problem jej sytuacji jako dyscypliny akademickiej.

O czym mówi i rozprawia przez wieki filozofia, jeśli nie można przyporządkować jej jakkolwiek dającego się określić przedmiotu wewnątrz świata? A może jest po prostu bezprzedmiotowa? Czy też tylko pozadziedzinowa? Comte przesuwa filozofię na poziom metanauk. Nie jest to jednak odpowiedź na naszą wątpliwość. Ruch, jaki wykonuje Comte, to zaledwie propozycja, jak powinno się rozumieć filozofię, a nie opis tego, czym ona jest w swej historycznie i empirycznie dostępnej postaci. Propozycja ta zakłada nadto u swych podstaw pewien system myślowy, sama nie obywa się bez uprzednich wyborów i rozstrzygnięć filozoficznych. Wreszcie, skoro filozofia nie przemawia z miejsca zajętego przez nauki, to skąd w ogóle przemawia i jak moglibyśmy to szczególne miejsce zidentyfikować i określić? Być może, iż byłoby to pytanie o samą możliwość pytań filozoficznych i warunki tej możliwości, a więc pytanie pomyślane w duchu niewątpliwie Kantowskim.

2. To, o czym mówiliśmy dotychczas, to w istocie efekt zderzenia filozofii z ekspansywnie rozwijającą się w czasach nowożytnych nauką. Jest to widoczne wprost u Comte'a, gloryfikującego wiedzę naukową i postponującego jednocześnie tradycję filozoficzną, jako rzekomo ostatecznie przeżyty etap w dziejach ludzkości. Taki jest m.in. sens jego doktryny o trzech fazach czy też stadiach kulturowego rozwoju. Nie inaczej jednak rzecz się ma i u Kanta, aczkolwiek jego zamiary i stanowisko obserwacyjne są zgoła odmienne. Nie tylko docieka on warunków prawomocności wiedzy naukowej, ale zwraca równocześnie uwagę na beznadziejną epistemologicznie sytuację metafizyki, trwale przekraczającej reguły naukowego postępowania. Deprecjacja metafizyki, jak i próba umiejscowienia własnej filozofii, wyrastają z tych samych źródeł – konfrontacji z nauką jako układem odniesienia.

Nauka uzyskuje mianowicie w czasach nowożytnych status bezwzględnego wzorca, od którego nie ma odwołania. W konfrontacji z tym wzorcem filozofia przegrywa i musi przegrywać. Można powiedzieć, iż Kant i Comte podsumowują jedynie w swej refleksji skutki tego historycznego spotkania.

Wiele zmieniło się odtąd w naszych poglądach na naukę. Niektórzy upatrują w tym nawet możliwość rewindykacji ze strony filozofii jej tradycyjnych roszczeń. O ile nauka traci, o tyle filozofia miałaby zyskiwać. Daje tu wciąż znać o sobie ta sama frustracja, która stała się udziałem filozofów w ostatnich stuleciach. Tym bardziej, że mimo rozmaitych demaskatorskich poczynań, od Th. Kuhna po P. Feyerabenda, nauka pozostaje nieodmiennie jedynym w swoim rodzaju mechanizmem wytwórczym,

powołanym przez cywilizację do systematycznego gromadzenia nowych i wielorakich prawd o świecie. Były to przy tym mechanizm samonapędzający się i samokorygujący, obdarzony więc zarazem możliwością nieograniczonego wzrostu, jak i samodoskonalenia się. Nie sposób tego w żadnym razie powiedzieć o filozofii. Skutki tych przeobrażeń nie okazały się jednak całkowicie bezpłodne. Dziś, bardziej niż kiedykolwiek, filozofia poszukuje własnych i swoistych dróg, usiłując uniezależnić się w swych wzorcach i kryteriach od ślepego naśladownictwa nauki. Pod znakiem tych usiłowań upływać będzie znaczna część wysiłków filozoficznych dwudziestego wieku. Dotyczy to nie tylko fenomenologii, z jej radykalnymi roszczeniami, ale także filozofii analitycznej, której zamierzenia i intencje pozostają raczej skromne.

Nauka nie jest wszakże jedynym źródłem problematyzacji filozofii. W charakterze takiego źródła pojawia się również technika i technologia. Zderzenie okaże się w tym wypadku nie mniej brzemiennie w istotne następstwa. Filozofia ujawni mianowicie tym razem swą całkowitą i bezapelacyjną bezpłodność technologiczną. W cywilizacji takiej jak nasza, która sprawności techniczne i techniczną skuteczność wyniosła do rangi wartości zwierzchnich, nie może to nie rodzić, jako swego skutku, społecznej deprecjacji wysiłków filozoficznych.

Uderzenie kieruje się tym razem w społeczny, nie zaś epistemologiczny czy metodologiczny status filozofii. W obliczu absorbujących ludzkość zajęć technicznych i produkcyjnych, stałej obecności nędzy i cierpienia, jawić się ona będzie jako przedsięwzięcie z gruntu próżniacze, a filozofowie jako rodzaj niemal dekadentów umysłowych, kontynuujących swą działalność wbrew naturalnemu zgoła porządkowi. Tak reaguje, a nawet reagować musi, zdrowy rozsądek i rozum technologiczny. To z tych względów niektórzy z naszych współczesnych, jak R. Rorty, poszukiwać będą dla filozofii nowych zaangażowań społecznych i ideologicznych, dyskwalifikując jednocześnie jej stronę czysto teoretyczną.

Jeśli nauka i technologia są rodzajem gry ze światem, w której świat ten jest jednocześnie odsłaniany, jak i przetwarzany, to przyznać trzeba, iż filozofia w grze tej nie uczestniczy. Jest to okoliczność, której nie sposób nie przyjąć do wiadomości. A rzutować ona będzie niewątpliwie tak na ocenę, jak i samoocenę całokształtu wysiłków podejmowanych przez filozofów.

Dlaczego jednak mielibyśmy w ogóle konfrontować filozofię z techniką i technologią? W odpowiedzi wypada zauważyć, że konfrontacja taka nie jest czymś, co w jakimkolwiek stopniu zawisło od filozofii

i filozofów. Dochodzi ona do skutku mocą samoistnych mechanizmów społecznych. Po drugie, nie musi to odbywać się również bez pewnych korzyści dla samej filozofii. Pogłębia ona na tej drodze zarówno swą samoświadomość, jak i świadomość swego miejsca w porządku cywilizacyjnym.

Nie należałoby zalecać w tym wypadku ani postawy wyniosłości i lekceważenia, ani masochistycznego samowyzbycia się i uległości. Postawa pierwsza groziłaby utratą kontaktu ze współczesnością i zepchnięciem filozofii na peryferia cywilizacyjne. Nie mniej złowieszcze byłyby skutki drugiego wyboru. Filozofia traciłaby wówczas niezbędny dystans wobec świata, w którym wypadło jej istnieć, powielając jedynie i zawłaszczając jego sposoby myślenia i wartościowanie. Byłoby to równoznaczne z wyrzeczeniem się przez nią swej własnej tożsamości, jak i prawa do refleksji krytycznej.

3. Tak więc problematyka filozofii stała się faktem. Co to jednak oznacza bliżej? I jakie konsekwencje pociąga za sobą?

Sprawa pierwsza i może najbardziej oczywista. Pojawi się mianowicie drugi poziom debaty filozoficznej, jej poziom metafizyczny. Filozofia staje się przedmiotem dla samej siebie. Filozofowie zaczynają wkładać ogrom wysiłku w rozjaśnienie tego, czym sami się zajmują i co uprawiają.

To niewątpliwie *novum* na tle tradycji filozoficznej. Ta ostatnia pracuje zasadniczo w nastawieniu przedmiotowym, wytwarzając po prostu odpowiedzi na kwestie filozoficzne. Ten nurt dociekań bynajmniej nie zanika. Zaczyna jednak przytłaczać go coraz bardziej refleksja o charakterze metafizycznym. Jej rozrost dokonywał się będzie na wzór niemal tkanki rakowej. Nie do rzadkości należy dziś taki gatunek filozofa, który nie ma własnych odpowiedzi na pytania filozoficzne, ani odpowiedzi takich wcale nie poszukuje. Jego zajęciem jest natomiast filozofowanie o filozofii.

Nie musi w tym kryć się nic podejrzanego ani niepokojącego, jeśli zważyć na analogiczną sytuację w dziedzinie nauk. Nauki rosą nie tylko horyzontalnie, układając się niejako jedna obok drugiej i rozczłonkowując pomiędzy siebie świat, jak na to już zwracaliśmy uwagę. Rosną one także w wymiarze wertykalnym, czyniąc same siebie przedmiotem badań. Za przykład mogą służyć metalogika i matematyka, dyscypliny wyjątkowo zaawansowane i o statusie niekwestionowanym. Sytuacja filozofii, do budowanej swe piętro metafizyczne, nie byłaby na tym tle niczym osobliwym.

Jest wszakże i drugi punkt, istotniejszy nawet pod pewnymi względami. Zapytajmy bowiem, jaki charakter przybiera wspomniana debata

metafilozoficzna. Czego dotyczy w szczególności i w jakim kierunku się rozwija?

Problematyzacja filozofii to postawienie jej jako takiej pod znakiem zapytania i objęcie zasadniczymi wątpliwościami. Oznacza to, że filozofia stała się dla samej siebie nie tylko po prostu przedmiotem, ale także problemem i wyzwaniem. Sytuacja jest tu z gruntu odmienna niż w przypadku wzmiankowanych metanauk. Mają one na ogół do czynienia z dyscyplinami o niepowątpiewalnym statusie epistemologicznym i społecznym. To, czego nie podejmują, to raczej opis zastanego stanu rzeczy i próba zdania sprawy o syntaktycznych oraz semantycznych aspektów odnośnych dyscyplin.

Przypadek filozofii będzie więc szczególny i szczególny charakter przybierze również refleksja metafilozoficzna. Jest zrozumiałe, że w obliczu wspomnianej problematyzacji pojawić się muszą jednocześnie dwie skrajne postawy. Jedna, która w sposób mniej lub bardziej radykalny, kwestionować będzie sens i prawo filozofii do istnienia. Dojdzie ona do głosu zwłaszcza w rozmaitych orientacjach pozytywistycznych, a także u Wittgensteina, którego przypadek okaże się zgoła wyjątkowy. Podobne stanowiska nie obce będą również współczesnym ruchom postmodernistycznym, choć sprawa nie zawsze jest tu dostatecznie jasna. Postawa druga opowie się natomiast nie tylko zwyczajnie po stronie filozofii, ale zmierzać będzie również do jej uprawomocnienia jako swoistego faktu intelektualnego i kulturowego.

Filozofia *contra* filozofia i filozofia w obronie samej siebie – to osobliwy spektakl, którego widownią stanie się wiek dwudziesty. To zarazem istota debaty metafilozoficznej.

Na pewne momenty musimy tu jednak zwrócić specjalną uwagę. Czy mianowicie oba wymienione stanowiska, a więc zarówno przeciw filozofii, jak i w jej obronie, krytyczne, jak i afirmatywno-uprawomocniające, mogą się w ogóle artykułować bez zasadniczych trudności wewnętrznych? Jakoż wydaje się to niemożliwe, a powody tego stanu rzeczy dałyby się bez trudu wyluszczyć.

Rzecz w tym, że założenia, na mocy których dyskwalifikuje się filozofię, nie stosują się do samych siebie, a więc w myśl własnych kryteriów podlegałyby zakwestionowaniu i odrzuceniu. Od Kanta słyszeliśmy, że metafizyka wykraczać ma poza granice doświadczenia. To również stanowisko empirystów brytyjskich. Od Wittgensteina w jego *Traktacie* słyszymy z kolei, że filozofia w ogólności (już nie tylko metafizyka) wykraczać ma wręcz poza granice języka. To stanowisko nie

tylko ogólniejsze, ale i mocniejsze zarazem niż pierwsze. Filozofia okazuje się tu po prostu niewyraźna pod groźbą pogwałcenia reguł języka, a nie tylko nierozstrzygalna, jak u Kanta. Konsekwencje tego są oczywiste. Nie można by rozstrzygnąć filozoficznych wykorzystać np. jako postulatów praktycznego rozumu, a więc dla celów pozateoretycznych – byłyby bowiem jedynie bezsensownym zestawieniem słów. W kwestiach filozoficznych musielibyśmy milczeć, bądź uciec się do jakichś środków pozawerbalnych, gdyby takie w ogóle były możliwe. Zresztą wszyscy przeciwnicy filozofii chcą nas zmusić bezapelacyjnie do milczenia. Prawo głosu przysługiwałoby jedynie ich werdyktom, które obwieszczają z mocą Starotestamentowych proroków.

Jest jednak oczywiste, że o granicach doświadczenia nie możemy mówić w granicach tegoż doświadczenia, ani tym bardziej określać je jakkolwiek i ustalać. Doświadczenie nie może bowiem stać się przedmiotem dla samego siebie. Podobnie, aby mówić o granicach języka, musielibyśmy wyjść poza te granice, a więc poza język. Kant nie jest przy tym do końca świadom tego wewnętrznego pęknięcia w strukturze własnego stanowiska i stanowiska empirystów. Inaczej u Wittgensteina, obierającego strategię, którą określilibyśmy jako samobójczą. Ogłosi on mianowicie własne tezy *Traktatu* za bezsensowne. Jest to rozwiązanie niewątpliwie konsekwentne, tyle że właśnie najdokładniej samobójcze.

Wszystkie te kłopoty powieliła również pozytywizm logiczny. Zasada sprawdzalności sama nie jest sprawdzalna i nie poddaje się kontroli empirycznej. Jest to zrozumiałe, skoro zasada ta ustalać ma dopiero reguły takiej kontroli. Podział sądów na analityczne i syntetyczne nie mieści się ani w pierwszej z tych grup, ani w drugiej. A pamiętajmy, że są to wszystko narzędzia, jakimi posługuje się pozytywizm logiczny w swej denuncjacji całej tradycji filozoficznej.

Wynik, który otrzymujemy, jest tyleż oczywisty, co druzgocący. Próba zakwestionowania filozofii okazać się musi samodestrukcyjna. Nie mówimy już o aspektach performatywnych całej tej sytuacji. Otóż, demaskując filozofię, jej przeciwnik sam wygłasza tezy filozoficzne. Popada zatem w analogiczny kłopot do tego, jaki miałby ktoś, kto usiłowałby zaprzeczać w języku polskim, że mówi właśnie po polsku. Nie inaczej byłoby także wówczas, gdybyśmy próbowali zakwestionować Kartezjańską zasadę: *Ja myślę*. We wszystkich tych przypadkach samym aktem wypowiedzenia czegoś zaprzeczamy zarazem temu, co jest skądinąd treścią tego wypowiedzenia. Nie jest to sprzeczność logiczna. Ale nie jest to również kłopot bez znaczenia, związany właśnie z performatywną

naturą naszych aktów językowych. Teoretyczna refutacja filozofii byłaby zatem samodestrukcyjna w podwójnym sensie. Znosiłaby sama siebie, nie poddając się własnym kryteriom, a nadto samym faktem swej obecności i wystąpienia potwierdzałaby filozofię – wbrew wygłaszanym i deklarowanym intencjom.

A jak się rzecz ma z projektami uprawomocnienia filozofii, np. w wydaniu Husserlowskim? Czy również tych projektów nie dotyka jakiś rodzaj nieusuwalnej skazy wewnętrznej?

Jakoś jest tak w istocie. Nie można argumentować na rzecz filozofii, jej potrzeby, sensu czy prawomocności, nie angażując się w rozstrzygnięcia filozoficzne, nierzadko o fundamentalnym znaczeniu. Jeśli przywołujemy w tym miejscu przypadek Husserla, to z powodów raczej oczywistych. Stawia on przed filozofią zadania i wymogi maksymalne. Ma ona obywać się bez założeń i stawiać pod znakiem zapytania najzupełniej wszystko – wiedzę, świat i doświadczenie. Zrozumiałe jest, że nie mogłaby również korzystać w tej sytuacji z wyników nauk szczegółowych, pod groźbą ewidentnego błędu koła. Byłaby zatem filozofią absolutnie pierwszą, która kładzie fundamenty, ale sama fundamentów nie wymaga. To niewątpliwie najbardziej mocny i ambitny program filozofowania, jaki sformułowano w kulturze naszych czasów.

Nie można nie zapytać jednak, jak taki program w ogóle jest możliwy, a także o jego sens i potrzebę. Stawiając pod znakiem zapytania wszystko, projekt Husserla sam staje w efekcie pod znakiem zapytania i domaga się uprawomocnień. Autor *Idej* nie żywi w tej sprawie złudzeń. A swój wysiłek uprawomocnienia podejmie na dwóch drogach równocześnie – teoretycznej oraz praktyczno-kulturowej.

Nauki nie tłumaczą same siebie. Ich roszczenia do obiektywności pozostają całkowitą tajemnicą. Sam zresztą sens obiektywności nie wymaga po prostu wyjaśnień czy wyłuszczeń, ale odsłonięcia swych źródeł najbardziej fundamentalnych. Podobnie nie tłumaczą siebie ani świat, ani doświadczenie. We wszystkich tych przypadkach trzeba wyjść poza to, co jedynie faktyczne, empiryczne i wewnątrzświatowe, sięgając do konstytutywnych aktów i struktur czystej świadomości. To w tym celu i dla tych potrzeb Husserl rozwinię swą procedurę redukcji transcendentnej. Szłoby o zdobycie takiej pozycji obserwacyjnej, z której myśl i byt, wiedza i doświadczenie, odsłonią swój najistotniejszy sens oraz sekret wzajemnych związków i odniesień. Tym, co przyświeca Husserlowi, nie jest po prostu dotarcie do jakiejś niepowątpiewalnej sfery bytowej, choć niejednokrotnie tak właśnie będzie się wypowiadał. Program Husserla nie

jest programem Kartezjusza. Podobnie jak nie jest programem Kanta. Nie zamierza on bowiem dociekać czegoś w rodzaju struktur czy założeń apriorycznych, które miałyby dopiero konstituować obszar tego, co wewnątrzświatowe.

Myśl, że świat i wiedza nie są czymś, co samo się wyjaśnia, na pewno nie należy do banalnych idei filozoficznych. Rzecz jednak w tym, że jest to właśnie idea filozoficzna. Przywołując ją w charakterze uzasadnienia dla swego programu, Husserl przesądza już w ten sposób coś z obszaru samej filozofii i to coś wyjątkowo istotnego. Wniosek byłby oczywisty: nie można ugruntowywać przedsięwzięć filozoficznych inaczej niż tylko środkami filozoficznymi.

Obserwację tę potwierdza również druga próba Husserla, ukierunkowana tym razem na obszar tego, co historyczne. Kultura i człowieczeństwo potrzebują fundamentów, podobnie jak świat potrzebuje nauki. Tymczasem fundamenty te uległy rozchwianiu na skutek aktywności m.in. takiego nurtu, jak naturalizm, z jego konsekwencjami sceptycznymi i relatywistycznymi. Zagrożona została w ten sposób sama idea rozumu i racjonalności. Husserl wyprowadza tu niewątpliwie jedynie ostateczne wnioski ze swej wczesnej krytyki psychologizmu w logice, który pozbawił prawa logiki ich sensu i zagroził podstawom jedności istot rozumnych. Środkiem ratunku miałyby okazać się filozofia transcendentalna, a przede wszystkim własna filozofia autora *Idej*.

Cokolwiek by sądzić o tych próbach, prawdą jest, że zakładają one wiarę w swoistą wszechmoc sposobów filozofowania w obrębie kultury. Jest to teza historiozoficzna, która na pewno nie cieszy się powszechnym wzięciem. A bez niej cały patos Husserla, który dochodzi do głosu z taką mocą zwłaszcza w *Kryzysie nauk europejskich*, traci swój sens i obraca się w nicość. Jest to przy tym program równie fundamentalistyczny jak i w poprzednio rozwijanej przez Husserla koncepcji. Poszukuje się wciąż podstaw ostatecznych i nieodwoływalnych. Sądzi się nadto, że dopóki podstawy takie nie zostaną ujawnione lub wykreowane, kultura zawisa niejako w próżni i grozi jej samozagłada. Zaslugą postmodernizmu będzie m.in. to, że uprzytamnia nam, iż tego typu przeświadczenia mogą być czystą fikcją.

Ani próby krytyczne, ani próby pozytywne, nie wyprowadzają nas poza filozofię. Krążymy wciąż nieodmiennie w jej zaczarowanym kręgu. Nie istnieje żaden pozafilozoficzny punkt widzenia na filozofię, który mógłby nas wyposażyć w skuteczne i bezkolizyjne narzędzia do jej oceny i wartościowania. To fakt znaczący i nie może pozostać bez wyjaśnień. Musi on wskazywać również na jakieś istotne rysy filozofii.

Byłaby ona mianowicie dyscypliną o maksymalnej lub granicznej ogólności. Nie istniałoby nic, co swą ogólnością wykraczałoby poza filozofię. Staje się zrozumiałe, dlaczego w próbach ustosunkowania się do filozofii, krytycznych i uprawomocniających, nie możemy wyjść poza nią i opuścić jej granic. Granice te byłyby po prostu granicami naszych możliwości myślenia i wartościowania. Mówiąc jeszcze inaczej, filozofia okazuje się samozamknięta ze względu na jakiekolwiek operacje jej refutacji i uzasadnień. Okoliczność ta wyjaśnia również dobrze pozadzielinowy charakter filozofowania, o którym wspominaliśmy z okazji Comte'a. Odpowiedzialna byłaby nadto bez wątpienia za nieusuwalne kłopoty z rozstrzygalnością fundamentalnych kwestii filozoficznych. Sięgając granic, filozofia natykać się musi na granice swych uzasadnień i samouzasadnień.

Ta osobliwość filozofowania, w wyniku wielowiekowych doświadczeń, przeniknęła równocześnie na trwałe do świadomości powszechnej i języka potocznego. Jakoż możemy usłyszeć niejednokrotnie o filozofii polityki, partii i programów politycznych, filozofii gospodarki, zarządzania, nauczania itp. Ta inwazja lub inflacja słowa może drażnić profesjonalnych filozofów. Tym bardziej, że z łatwością daje się ono zastąpić w każdym z tych wypadków innymi określeniami. Zamiast o filozofii polityki, możemy mówić np. o jej naczelnych lub strategicznych założeniach. A nie inaczej i w pozostałych sytuacjach. Potwierdza to jednak nasze przypuszczenia na temat intuicji wiązanych w języku potocznym z pojęciem filozofii. Odnoszone ono będzie każdorazowo do czegoś, co uchodzi w danej dziedzinie za najbardziej ogólne, wykraczające jakoś poza dowolny szczegół lub fragment, co leży skądinąd u podstaw pewnego dyskursu lub praktyki.

Podobnie dzieje się na terenie nauki i języka naukowego. Biolog będzie odsyłał do filozofii pytania dotyczące np. istoty życia. Psycholog czy socjolog uczyni to samo z pytaniami odnoszącymi się do natury psychiki lub umysłu, społeczeństwa bądź kultury. Jeśli uczony, jak to się nierzadko zdarza, podejmuje we własnym imieniu i niejako na własny rachunek jakkolwiek z wymienionych kwestii, ma na ogół wyraźną świadomość jej odrębności i nieredukowalności do tego, co stanowi przedmiot jego codziennych i profesjonalnych zajęć. Stale odczuwalna byłaby na gruncie nauk różnica pomiędzy tym, co sytuuje się wewnątrz uniwersum jakiejś dyscypliny, a tym, co poza to uniwersum wykracza. Kwestie tego ostatniego rodzaju odsyłane będą zazwyczaj do filozofii i określane mianem filozoficznych. Stąd taka obfitość rozmaitych filozofii,

jak filozofia fizyki, biologii, psychologii, a nawet medycyny. Nie są to jednak, ściśle biorąc, jakieś odrębne działy lub dziedziny filozofowania, lecz jedynie efekty samoświadomości poszczególnych nauk, poszukujących w swych własnych ramach ogólniejszych ujęć niż te, które oferuje im codzienna praktyka. Mielibyśmy tu również do czynienia ze zbiorem na ogół heterogenicznych zagadnień, na który składają się, oprócz kwestii ściśle filozoficznych, rozmaite zagadnienia natury metodologicznej i historycznej. Wystarczy sięgnąć pod dowolną pracę z tego zakresu, by upewnić się w naszym przekonaniu.

Filozofia uchodziłaby zatem w społecznym odbiorze za coś w rodzaju zbiornika lub rezerwuaru (bądź wręcz śmietnika, jeśli kto woli) pełnego wszelakich ogólności, dla których zabrakło miejsca w ich rodzimych matecznikach. Być może, iż potrzeba takiego pojemnika, najobszerniejszego z obszernych, jest całkiem zrozumiała i nie wymaga specjalnych wyjaśnień. Byłaby ona po prostu granicznym przypadkiem potrzeby scalania i jednoczenia, stale obecnej w naszym myśleniu i praktyce. Kultura musi rozporządzać różnymi organami, w tym również organem dla najogólniejszych niejako ogólności. Nie tłumaczy to jednak wszystkiego. Dlaczego to właśnie filozofię upatrzono sobie w tej roli? Że nadaje się do niej wybornie, to nie ulega wątpliwości. Czy jednak dopiero ta potrzeba powołała filozofię do istnienia i nadal ją podtrzymuje? Czy też rzecz miałaby się zgoła odwrócić? Filozofia istniałaby już skądinąd i dlatego można było ją obarzyć również dodatkowymi zadaniami, wynikającymi z potrzeb kultury. Pytanie to czy też pytania pozostają otwarte.

4. Widzieliśmy, jakie rodzaje refleksji metafizycznej nie są możliwe ze względu na zasadnicze trudności wewnętrzne. Refleksja krytyczna prowadziła do efektów samodestrukcyjnych. Refleksja uprawomocniająca ocierała się z kolei o błąd koła, przesadzając coś, co samo należy już do obszaru filozofii i winno stanowić przedmiot jej szczególnych zabiegów. Obie okazywały się rodzajem filozofii przed filozofią, zamiast filozofią filozofii we właściwym tego słowa znaczeniu. Czy nie ma zatem w ogóle miejsca dla refleksji metafizycznej, wolnej od wymienionych trudności?

Musimy wcześniej dokonać jednak kolejnego cięcia. Filozofia, poza wszystkim innym, jest pewnym faktem społecznym, empirycznym i kulturowym. Jako taka stanowić może przedmiot badań ze strony rozmaitych dyscyplin naukowych, jak socjologia, psychologia lub historia. Prymat ma tu niewątpliwie historia filozofii. Sięga ona zresztą niemal początków

filozofowania. Zajęła również wyjątkowe miejsce w dydaktyce i pozostaje niezbywalnym narzędziem jakiegokolwiek pracy filozoficznej. Jest tak z powodów zrozumiałych. Filozofia rozwija się inaczej niż nauki. Powtarza na ogół swe klasyczne pytania, przeformułowuje je i gromadzi rozstrzygnięcia pod postacią systemów myślowych. Ścierają się tu stanowiska, które w tym samym zasadniczo kształcie obecne były również w przeszłości. Można być dziś równie dobrze arystotelikiem lub platonikiem, jak marksistą czy pragmatystą. To fakt powszechnie znany. Rzecz jasna, że będą się również pojawiały nowe kwestie i zagadnienia, wcześniej nie artykułowane. Przykładem może być choćby taki gatunek pytań, jak pytania transcendentalne. Znamy ich autora i czas odkrycia lub ufundowania. Pojawiły się wraz z Kantem i w tej postaci z pewnością nie były znane tradycji wcześniejszej. Nie zmienia to jednak ogólnego obrazu filozofii jako mozaiki układanej wciąż z tych samych zasadniczo kamyczków.

Rola historii filozofii rysuje się na tym tle w sposób przejrzysty. Niesie ona przede wszystkim zawsze aktualny repertuar pytań. Informuje nas o zapadłych już decyzjach i rozstrzygnięciach filozoficznych. Jako mapa zastanych stanowisk i orientacji może służyć także do odkrywania miejsc wciąż jeszcze pustych i nie wyeksploatowanych. Miarą oryginalności poszczególnych myślicieli będzie właśnie to, czy udało im się takie miejsce odnaleźć i zagospodarować je w sposób możliwie inwencyjny.

Wbrew temu, co możemy jednak niekiedy usłyszeć, historia filozofii nie byłaby ani filozofią, ani rodzajem metafizyki. Jest tym, czym jest, tzn. pewną nauką o dziejach pewnego specjalnego przedmiotu, jakim jest filozofia. Nie trudno byłoby również wskazać bliżej jej miejsce. Należałaby ona mianowicie w sposób oczywisty do rodziny nauk humanistycznych, których zainteresowania skupiają się właśnie na sprawach kultury i dziejach myśli. Jako taka respektować musi reguły postępowania naukowego, obligujące na obszarze całej humanistyki.

To, co dotyczy historii filozofii, dotyczy tym bardziej także innych dyscyplin, które chciałyby czynić przedmiotem swych zainteresowań jakieś aspekty filozofii lub filozofowania. Jakoż w obfitej produkcji nauk humanistycznych znajdujemy niemało wątków, które prowadzą w tym kierunku. Wystarczy wspomnieć np. prace W. Diltheya na temat typologii światopoglądów, czy prace M. Schelera, poświęcone socjologii wiedzy i socjologicznym aspektom różnych struktur intelektualnych. Niemało pomysłów o charakterze psychologicznym i socjologicznym dałoby się wywieść z pism przedstawicieli pragmatyzmu, zwłaszcza

Jamesa i Deweya. Godne uwagi byłoby niewątpliwie odczytanie pod tym kątem rozmaitych uwag i sugestii rozproszonych w twórczości Wittgensteina. Socjologia, psychologia, a nawet psychanaliza filozofii, to wszakże wciąż jedynie projekty nauk, a nie nauki w jakimkolwiek stopniu ukształtowane.

To tylko próba ilustracji. Ważne byłoby natomiast to, że we wszystkich tych przypadkach, przynajmniej w intencjach, filozofia stawałaby się szczególnym obiektem badań naukowych. Jest zrozumiałe, że również efekty tych badań należałyby w całości do nauki, a nie filozofii lub metafizologii, choć te ostatnie mogłyby bez wątpienia użytkować je dla swych własnych celów. Tymczasem właściwa refleksja metafizologiczna musi być nie tylko wolna od zarzutów, na jakie narażone są programy w stylu Husserla i Wittgensteina. Nie mogłaby również prezentować się jako szczególny przypadek badań empirycznych lub historycznych – te mieszczą się bowiem bez reszty w obszarze nauki i nie mają żadnego bezpośredniego odniesienia do filozofii jako struktury epistemologicznej. Spełniać więc winna co najmniej dwójakiego typu warunki. Mieć charakter ściśle filozoficzny, podobnie jak obiekt jej dociekań, czyli być najdokładniej właśnie filozofią filozofii, a nie czymkolwiek innym. Znaczy to po prostu tyle, że metafizologia ma kierować pod adresem filozofii zasadniczo te same pytania, jakie są udziałem tej ostatniej i należą do jej repertuaru. Byłaby w tym sensie częścią właściwą filozofii, tyle że tą jej częścią, która skierowana jest na samą siebie. Zachowana zostaje w ten sposób zasada samozamkniętości filozofii, o której mówiliśmy wyżej. Nie postuluje się zatem w tym wypadku jakiegogoś urojonego wyjścia lub wykroczenia poza filozofię. Filozofując na temat filozofii, jesteśmy tak samo w jej własnym obszarze, jak uprawiając filozofię po prostu.

Warunek drugi polegałby z kolei na tym, że odrzucamy zdecydowanie jakiegokolwiek próby wartościowania filozofii, jej krytyki lub uprawomocnienia. To właśnie zamiary tego typu wikały Husserla i Wittgensteina w nierozwiązywalne trudności. Podejmując się krytyki lub uprawomocnienia, filozofia podejmowałaby się tym samym określonych operacji i zabiegów na samej sobie, co nie mogłoby się obejść bez istotnych błędów logicznych. Programy takie będą się mianowicie potykały o konsekwencje samoodniesienia.

Tytułem ilustracji, ograniczymy się do dwójakiego typu pytań, metafizologicznych, które mają za sobą świętą tradycję, a także wydają się skądinąd wyjątkowo doniosłe. Pierwsze z nich, najbardziej chyba klasyczne i niemal odwieczne, to zagadnienie: Czym jest filozofia? Pod adresem

tego pytania i pytań podobnych, K.R. Popper kieruje podwójny zarzut: esencjalizmu i werbalizmu. Mianowicie w wersji metajęzykowej, jako pytanie o sens słowa „filozofia”, ma ono najoczywściej charakter czysto lingwistyczny i nie zasługuje zgoła na uwagę. Jego roztrząsanie na pewno nie jest zadaniem filozofii, lecz leksykografii. W wersji natomiast przedmiotowej zakłada ono istnienie jakiejś istoty lub istot, które miałyby właśnie stawać się obiektem dociekań. Założenie to demaskuje się z kolei jako pewien przesąd filozoficzny, mianowicie wyraz esencjalizmu.

Krytyka Poppera jest nazbyt pobieżna i jednostronna. Wspiera się nadto na jego własnych przesądach i uprzedzeniach, do których należy skrajny antyesencjalizm oraz równie radykalna niechęć do analiz językowych na gruncie filozofii. Główną sprawą jest wszakże to, że pytanie o istotę filozofii jest tylko pewnym skrótem myślowym. To, co za nim się kryje, nie ma nic wspólnego z jakkolwiek rozumianym esencjalizmem, który piętnuje Popper. Szłoby po prostu o dociekanie osobliwości filozofii, jej cech szczególnych, właściwego jej statusu epistemologicznego, kwestii rozstrzygalności zagadnień filozoficznych itp. Zwracaliśmy właśnie wyżej uwagę na niektóre z takich jakości wyróżniających filozofowanie, jak jego graniczna ogólność, ponaddziedzinowy charakter, nieistnienie pozafilozoficznego punktu widzenia w kwestiach filozoficznych itp.

Pytanie drugie może wydać się bardziej świeże i mniej obiegowe. I tak byłoby w istocie. Brzmiałoby ono mianowicie: Jak jest możliwa filozofia? To pytanie oczywiście Kantowskie, przeniesione jedynie z dziedziny filozofii na dziedzinę metafizyki. Kant wysuwał je niekiedy, z widocznymi wahaniem, pod adresem metafizyki. Znacznie częściej jednak pytał nie o to: Jak jest metafizyka możliwa?, lecz o to: czy w ogóle jest możliwa? Sensy obu tych pytań nie zawsze są przy tym odróżnialne na podstawie jego wywodów.

Filozofia niewątpliwie istnieje i jest pewnym faktem nie tylko społecznym, ale i epistemologicznym. Jak jest jednak możliwa? A znaczy to w szczególności tyle, co: Jak możliwe są pytania filozoficzne? Jak w ogóle i z jakiej perspektywy, przy jakich założeniach i warunkach, możemy pytać o całość tego, co istnieje? A to samo dotyczyłoby również pytań o całość wiedzy w kontekście jej odniesień do świata, o całość naszych wartości, historii, człowieczeństwa itp. Pytań tych nie da się uchylić, jak długo filozofia istnieje. A nie podjęcie ich byłoby aktem skrajnej arogancji lub wyrazem intelektualnego tchórzostwa. Mówiliśmy wyżej krytycznie o metafizycznych zamysłach Wittgensteina i Husserla. Mieli oni jednak odwagę stawiania pytań fundamentalnych na temat filozofii. A to, co

powiedzieli w tym przedmiocie, zasługiwałyby na szerszą i bardziej dogłębną analizę niż ta, na którą mogliśmy pozwolić sobie w niniejszym tekście.

Były to jedynie uwagi, mające ukazać sens, powagę i możliwość metafizologii wolnej od zasadniczych zarzutów. Metafizologia nie jest metanauką, czyli nauką o filozofii, na wzór metalogiki lub metamatematyki. Jest ona po prostu filozofią i to w podwójnym sensie. Pozostaje trwale i niezbywalnie jej częścią składową. Powiela również właściwe jej pytania, jak mogliśmy się przekonać o tym wyżej. Byłoby skądinąd osobliwe, gdyby filozofia, obejmując wszystko, nie objęła jednocześnie samej siebie zarówno w charakterze swej własnej części, jak i przedmiotu dociekań. Takie są po prostu konsekwencje jej granicznej natury i sytuacji.

