

FILOZOFIA WSPÓŁCZESNA

(„U źródeł tożsamości kultury europejskiej”, red. T. Rakowski, Lublin 1994, s. 219-232)

Jednym z fundamentalnych wyznaczników tożsamości kultury europejskiej, zwanej także kulturą Zachodu, jest autonomicznie uprawiana filozofia – umiłowanie mądrości; autonomicznie, czyli w oparciu o zreflektowane poznanie, którego cel to bezinteresowne uzgodnienie się ze światem w aspekcie prawdy. Jest to kultura bez wątpienia unikalna, bowiem jej twórca zyskał dzięki filozofii dystans poznawczy do własnych poczynań w nauce, sztuce, w moralności i religii; ten dystans sprawia, że potrafi on nie tylko posiąść wiedzę, ale także potrafi ją proporcjonalnie uzasadnić, czyli zobiektywizować i uwolnić od różnego rodzaju partykularyzmów. Filozofia przetrwała pomimo wielu prób jej zawłaszczenia przez ideologie i utopie, które swą zwodniczą atrakcyjność czerpią z pomieszczenia porządku przyrodzonego z nadprzyrodzonym, dotyczącym zbawienia i dlatego za pomocą kilku haseł są w stanie otumanić tłumy. Są one wielkim zagrożeniem dla człowieka, dlatego nieprzypadkowo symbolem filozofii jest Sokrates, który doświadczył próby zideologizowania filozofii i który dał dramatyczny wyraz swemu przekonaniu, że dobro bez prawdy to dobro złudne.

Aktualnie jesteśmy świadkami krachu ideologii żyjącej dobrem urojonym, a ponieważ dobra pragniemy nadal, chętnie spoglądamy ku Europie, bowiem w niej widzimy depozytariuszkę naszej kultury. Czy słusznie? Europa imponuje cywilizacyjnie i to z pewnością należy naśladować, ale przeżywa ona także trudny duchowo okres, który filozofowie stamtąd określili mianem „śmierci” Boga, człowieka, sztuki, a także... filozofii. Nasuwa się pytanie, czy i to powinniśmy naśladować? Czy pójść za modą i ulec nastrojom tanatologicznym, czy też spróbować dotrzeć do źródeł tego osobliwego nastroju? Ciekawe, że nie dla wszystkich jest to pytanie retoryczne; wielu naszych myślicieli-filozofów, a głównie humanistów – wybrało pierwszą możliwość w przekonaniu, iż jest to najwłaściwsza droga do Europy. Z czystej przekory pójdźmy traktem trudniejszym i spójrzmy wpierw na ideowe korzenie filozofii współczesnej, a następnie na nią samą, szczególnie pod kątem obecnej w niej tendencji do samolikwidacji.

Ideowe źródła filozofii współczesnej

Źródła te tkwią głęboko w dziejach filozofii, należy się zatem cofnąć do samych początków myśli filozoficznej, czyli aż do starożytnej Grecji. Jest to zabieg konieczny, ponieważ sama filozofia jest szczególnym typem wiedzy, takim mianowicie, który się nigdy nie „starzeje”. Co to znaczy?

Zdaniem jednego ze współczesnych myślicieli, A. N. Whiteheada, twórcy tzw. filozofii procesu, wszelka filozofia to komentarz do Platona. Whitehead dobrze wiedział, że filozofowano już daleko wcześniej nim się pojawił Platon, mógł więc mieć na myśli dwie sprawy, pierwszą, niezwykle bogactwo zagadnień, jakie poruszył Platon, wielką ilość koncepcji i hipotez, jakie sondował podczas pięćdziesięciu lat filozofowania, bądź drugą, związaną z przeświadczeniem, że warunkiem studiowania filozofii jest poznanie całokształtu pracy Platona. Taki pogląd nosi miano historyzmu: znajomość jakiejś nauki wiąże się z wymogiem znajomości jej dziejów, czyli konieczności odbycia studiów historycznych. W przypadku filozofii jest to warunek bezwzględny – jeżeli nie chcemy wyważać dawno już wyważonych drzwi czy błądzić po manowcach pseudoproblemów. Nota bene na taki los będzie skazany ten, kto rozpocznie i ograniczy poznawanie filozofii do jej współczesności; będzie on w sytuacji podróżnego, który wsiadłszy do pociągu w (przysłowiowych) Kielcach wydziwiał, bo nie wie, że ten pociąg jedzie aż z Aten.

Znajomość dziejów filozofii daje nam „streszczenie” tysiącleci, które faktycznie należą już do przeszłości, lecz żyją w kulturze pod postacią wniesionych przez siebie koncepcji. Jeden z bohaterów Shakespeare'a powiedział, że na świecie dzieją się rzeczy, o których nie śniło się nawet filozofom. Z pewnością to prawda, lecz jeżeli słowo „świat” zastąpimy słowem „kultura”, mamy prawo powiedzieć, że w tej sferze wszystko wymyślili filozofowie, niekoniecznie profesjonalni, bowiem filozofuje każdy człowiek, co znajduje wyraz w głoszonych przez niego poglądach politycznych, gospodarczych, artystycznych czy religijnych. Kultura jest przesycona filozofią, bo przecież człowiek działa na tle tego, jak i na ile poznał i zrozumiał otaczający go świat. Kto zna historię filozofii ten łatwiej będzie wniknął w naturę samej filozofii, co będzie pomocne nie tylko w uchwyceniu ciągłości kultury, ale również jej jedności. Po tym nieodzownym wstępie, unaoczniającym miejsce filozofii w kulturze oraz wskazującym na istotny warunek filozofowania, wróćmy do głównego tematu naszych rozważań, realizując go według naszych możliwości oraz proporcjonalnie do potrzeb kontekstu problemowego.

Wydaje się, że pomimo wielkiego zróżnicowania myśli filozoficznej Greków, która to myśl oscylowała od wielkich wizji i systemów myślowych po minimalistyczne i praktycznie zorientowane postulaty i postawy, należy w niej wyróżnić trzy koncepcje filozofii, prowadzące rzecz jasna do odmiennych wizji świata. Koncepcje te zdeterminowały dalszy bieg filozofii, ścierając się ze sobą, przenikając się nawzajem i tworząc krótko żyjące hybrydy, bądź oryginalne systemy. Jak wiadomo, Grecy pierwsi systematyzowali i wyodrębnili filozoficzny punkt widzenia na rzeczywistość, pytając o „arché”, czyli o to „dzięki czemu” resp. „z czego” jest wszystko. Wyłoniły się trzy zasadnicze odpowiedzi, według których zasadą świata jest:

1. ruch-zmienność-nieokreśloność (Anaksymander, Anaksymenes, Heraklit, Kratylos);
2. jedność-idea-tożsamość (Parmenides, Zenon, Platon);
3. byt-konkret złożony „od wewnątrz” z nietożsamych elementów, wśród których wyróżnia się forma substancjalna jako zasada organizująca (Arystoteles).

Zwróćmy uwagę na kilka kwestii związanych z tymi propozycjami. Otóż, po pierwsze, w wariabilizmie (tam, gdzie „arche” to ruch-zmiana-nieokreśloność) oraz w statyzmie (gdzie zasadą jest idea-tożsamość) punktem wyjścia filozofii jest analiza ludzkiego poznania; poznanie ma być mostem łączącym nas z tym, co „rzeczywiście rzeczywiste”, w jego danych należy znaleźć lub suponować „arché”. Ponadto dokonuje się w ich obrębie kwalifikacji poznania, i tak, w wariabilizmie poznaniem „par excellence” jest poznanie ekstazy (fronetyczne), rozumiane jako rodzaj pozaracjonalnego (irracjonalnego) wglądu w naturę świata, natomiast w statyzmie poznaniem takim będzie ujęcie ejdetyczne (racjonalne), zaś poznanie zmysłowe jest rzeczą opinii i jest mało przydatne w filozofii. Arystoteles natomiast, który zapoczątkowuje realistyczną filozofię bytu, widzi początek filozofii w analizie bytu-konkretu, w wyróżnieniu jego „składników” subontycznych (wewnątrzbytowych) i wyszukaniu elementu wiodącego, natomiast poznanie analizuje na tle poznania bytu (empiryzm genetyczny).

Po drugie, wariabilizmiści pytają „z czego” (z jakiego tworzywa) jest świat, stoją więc przed koniecznością przyznania temu tworzywu cech absolutnych lub trudnością, co począć z bogami mitologii? W statyzmie, np. u Platona, pojawia się teoria Demiurga, który z materii i idei (jako przyczyn wzorczych) wytwarza świat; teoria ta eliminuje mitologiczne wyobrażenia religijne. Natomiast Arystoteles uważa, że byt-konkret jest (istnieje) dzięki formie (istocie), ale jest świadom, że pełne wyjaśnienie rzeczywistości wymaga teorii Absolutu. Arystotelesową teorię bytu uzupełnia (dopiero w XII wieku!) Tomasz z Akwinu, który wprowadza – w zakres elementów konstytuujących byt – istnienie, co w radykalnie innej –

nie esencjalnej lecz egzystencjalnej – perspektywie ustawia greckie pytanie: „dzięki czemu?” i pozwala na zbudowanie pełnej teorii bytu (byt nie udziela sobie istnienia) i teorii – filozoficznej! – Bytu Absolutnego, jako przyczyny sprawczej i konserwującej (podtrzymującej w istnieniu (byty) a nie tylko jako przyczyny ich ruchu, jak u Arystotelesa).

Po trzecie, wariabilizm i statyzm grzęzną bądź w monizmie (wszystko jest jednym bytem), bądź w dualizmie (zasada jest ontologicznie doskonalsza od świata „hic et nunc”), natomiast Arystoteles wskazuje na realizm i pluralizm bytu i poznania.

Jak wspominaliśmy wcześniej, do końca starożytności, w antyku chrześcijańskim i w średniowiecznej scholastyce nurty te zmagaly się ze sobą i przeplatały. Ogromne zmiany wniosło chrześcijaństwo, bowiem Europa stanęła przed pytaniem, czy zachować filozofię, wymysł pogan, skoro Objawienie posuwa rozwiązanie wszelkich problemów ludzkich? Chociaż postulowano jej likwidację (np. Tertulian), filozofia nieprzypadkowo pozostała w kulturze, gdyż Objawienie inspirowało, stawiało przed pytaniami, które wyrażały kwestie filozoficzne. Chociaż nie brakowało ciekawych filozoficznie rozpraw, generalnie, aż do wieku XII-go wykorzystywano filozofię – platońską i neoplatońską (która jest w dużej mierze fuzją statyzmu i wariabilizmu), a także arystotelesowską do swobodnego komentowania i „racjonalizowania” prawd wiary. Dlatego mówi się, iż jest to filozofia chrześcijańska, czyli taka, która wykorzystuje filozofię dla spraw wiary. Takie postępowanie jest instrumentalizowaniem i ideologizowaniem filozofii, ale pamiętajmy, że patrzymy na to z perspektywy dnia dzisiejszego, bogatszego o nowe doświadczenia. Zresztą w wieku XII-tym za sprawą Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu następuje odróżnienie i rozdzielenie filozofii od teologii, zarówno w aspekcie przedmiotu, metody, jak i celu. Tomasz nawiązuje do myśli Arystotelesa i uzupełnia ją, ale jednocześnie przy okazji własnych analiz prowadzi ostrą polemikę z platonizmem i neoplatonizmem chrześcijańskim, z nurtami racjonalistycznymi i fideistycznymi. Niestety, tryumf realizmu trwa krótko ponieważ już niewiele młodszy od Tomasza Duns Szkot, a później Wilhelm Ockham i Mikołaj z Kuzy wracają do idei filozofii chrześcijańskiej, a co gorsza filozofia staje się dla nich krytyką poznania i kultury (jej dorobku) i nawet jeśli tomizm odżywa później (np. u F. Suareza), jest on już skażony epistemicznym, czyli krytycznym podejściem do spraw filozofii. Narastający krytycyzm przesunął zainteresowania filozofów z analizy doświadczenia na analizę pojęciową i analizę wyrażen językowych, a to prowadzi do sceptycyzmu.

Przywołać także należy zmiany, jakie zachodzą w kulturze europejskiej wraz z nadejściem Renesansu; następuje zwrot ku człowiekowi, dostrzega się jego indywidualność i niepowtarzalność, akcentuje się jego wolność i twórczą wyobraźnię. Renesans sięga „ponad

głową średniowiecza” do starożytności greckiej jako do swego ideału, zaś w dziedzinie wiedzy dokonuje polaryzacji i autonomizacji poszczególnych nauk i sztuk; każda z nich poszukuje „na własną rękę” wiedzy bożej - „scientiae Dei”. Do krytycyzmu i sceptycyzmu filozoficznego należy więc dorzucić psychologizację kultury, żywienie jej martwymi, „estetycznymi” wizjami idealnych okresów historycznych i utratę jedności wiedzy.

W kontekście tych duchowych wstrząsów przeżywanych przez Europejczyka, który na dodatek jest potężnie skłócony i w imię tego samego Boga toczy krwawe wojny w chrześcijańskiej Europie, pojawia się myśliciel francuski R. Descartes, zwany z łacińska Kartezjuszem. Przy nim zatrzymamy się dłużej, bowiem jego myśl to obraz przemian, jakie mają miejsce w postawie człowieka wobec świata już od kilku stuleci, ale z drugiej strony jest w niej zawarta heroiczna próba przywrócenia kulturze utraconej przez nią jedności - jedność tę ma przywrócić filozofia.

Kartezjuszowi przyświecała idea dotarcia do źródła wiedzy niepowątpiewalnej; chciał się on w ten sposób przeciwstawić tendencjom sceptycznym o zabarwieniu wątplenia powszechnego i dlatego odwołał się do wątplenia tzw. metodycznego. Owoc tego zabiegu to trzy następujące argumenty: 1. podważający przydatność teoretyczną wiedzy opartej na zmysłach; 2. wykazujący niemożność znalezienia kryterium pozwalającego odróżnić jawę od snu; 3. dopuszczający możliwość zachodzenia złudzenia powszechnego (za sprawą „wszechpotężnego a złośliwego demona”). Oczyszczywszy w ten sposób przedpole, Kartezjusz sonduje różne możliwości, co prowadzi go do tezy, iż nie da się podważyć w żaden sposób faktyczności myślenia – „cogitatio”. W tym znajduje on poszukiwaną nieredukowalną sferę, co pozwala mu na przeprowadzenie pierwszej dedukcji (tzw. transcendentalnej): „Cogito... ergo sum”. Pomimo odkrycia niepowątpiewalnego punktu wyjścia oraz metody gwarantującej poznaniu i jego rezultatom pewność, autor rozprawy o metodzie boryka się z poważnym problemem, otóż, nie potrafi on wykazać, że świat – zewnętrzny wobec „Cogito” i dostępny tylko dla zawodnego z istoty poznania zmysłowego – rzeczywiście istnieje. Dlaczego? Ponieważ nadal obowiązuje argument „z demona”, który został wyparty z terenu poznania umysłowego, ale za to „okopał” się w porządku zmysłów. Ponadto, nadal nie wiadomo, czy przeżywana pewność, zagwarantowana jasnością i wyrażnością ujęcia poznawczego, jest przeżywana na jawie, czy we śnie. Aby tę trudność przezwyciężyć Kartezjusz odwołuje się do dowodu tzw. ontologicznego na istnienie Boga (jego twórcą jest Anzelm z Canterbury): analiza obecnej w umyśle – i wrodzonej mu! – idei Boga pozwala postawić tezę, że „nieskończenie dobry Bóg nie chce nas zwodzić” i dlatego jest on niezawodnym gwarantem

istnienia świata oraz jego poznawalności. Jakie są logiczne konsekwencje nowego sposobu filozofowania?

Najpierw odnotujmy, że – biorąc rzecz historycznie – koncepcja Kartezjusza to powrót do nurtu parmenidejsko-platońskiego, w którym obowiązuje zasada, że „być i myśleć to jedno”, a wyrażając to samo językiem filozofii współczesnej: „naoczność intelektualna jest jednością absolutną myślenia i bycia”. Jakie są tego konsekwencje?

Po pierwsze, krytyka poznania zmysłowego prowadzi do odcięcia poznania ludzkiego od rzeczywistości, a w płaszczyźnie bytu ludzkiego prowadzi do dualizmu duszy i ciała („res cogitans” i „res extensa”) i skłócenia ze sobą i rozdzielenia umysłu i zmysłów. Po drugie, argument z niemożności (braku kryterium) odróżnienia jawy od snu uderza w świadomość tzw. pierwotnych zróżnicowań oraz w funkcje poznawcze aktów refleksji. Po trzecie, argument z możliwości zachodzenia złudzenia powszechnego pozbawia człowieka podmiotowości i sprawczości, czyli w swoisty sposób zwalnia go z odpowiedzialności za własne czyny! Po czwarte, następuje psychologizacja problematyki (poznawalności) prawdy, ponieważ jej ujęcie jest zapośredniczone przeżyciem pewności: kiedy ujmuję jasno i wyraźnie mogę być pewny, że poznaję prawdziwie. Po piąte, wprowadzenie do argumentacji filozoficznej religijnego obrazu (pojęcia) Boga – jako tego, który nie chce nas zwodzić z uwagi na swą dobroć – prowadzi do ideologizacji filozofii, czyli do pomieszania poznania przyrodzonego z porządkiem wiary religijnej. I wreszcie po szóste, słynna zasada zasad: „Cogito ergo sum” ustanawia, że zakres myślenia (nie poznania!) jest szerszy od zakresu istnienia, inaczej mówiąc, prowadzi ona do tezy, iż sposoby istnienia są pochodną pomyślanego niesprzecznie (jasno i wyraźnie) układu treści (pojęć).

Dalsze dzieje filozofii zmierzają traktem wyznaczonym przez myśl Kartezjusza i jego krytyków, klarowny na początku obraz ogromnie się komplikuje i na jego prezentację trzeba by oddzielnej rozprawy, musimy się zatem znowu ograniczyć do zaledwie kilku uwag ważnych dla dalszego biegu myśli filozoficznej i istotnych dla naszego problemu.

Wyodrębnia się szereg tendencji, a – jak się wydaje – najważniejsze z nich należy wiązać z nazwiskami B. Pascala, D. Hume’a, I. Kanta i G. W. Hegla. Pascal wykazuje ograniczony zasięg rozumu kartezjańskiego nie sięgającego spraw ważkich egzystencjalnie: życie ludzkie to dramat, a w dramacie pierwszy jest wybór, a nie „Cogito”! Krytyka Hume’a prowadzi do empiryzmu (i naturalizmu), do nominalizmu i konwencjonalizmu: ideami są nie tylko pojęcia, ale także doznawane treści i wyobrażenia, które są (wespół z pojęciami) struktrowane przez umysł na tle potrzeb życiowych człowieka oraz społecznego kontekstu; istnieją tylko fakty i konwencje. Natomiast Kant, obudzony z „dogmatycznej drzemki” przez Hume’a krytykę

(kartezjańskiego!) pojęcia substancji i zasady przyczynowości, dzieląc poznanie ludzkie na trzy sfery, usuwa z terenu poznania teoretycznego filozofię, a w jej miejsce wprowadza naukę (matematyczne przyrodoznawstwo), zaś problematykę tradycyjnie filozoficzną przesuwa do dziedziny poznania praktycznego, kierowanego postulatami natury psychologicznej. Przy okazji obala on dowód ontologiczny i przesuwa centralną dla filozofii problematykę Absolutu do sfery rozumu praktycznego. W ten sposób znika z filozofii jej główny problem (będący fundamentalnym problemem człowieka!), a mianowicie, problem natury Bytu Absolutnego, a pozostaje transcendentalnie ustrukturowana „res cogitans” w konfrontacji z „res extensa”. Chociaż Kant miał jeszcze nadzieję na zbudowanie metafizyki, bowiem zachował jej depozyt w postaci pojęcia „rzeczy samych w sobie”, istniejących poza ludzkim poznaniem i generujących „rzeczy dla nas”, jego krytycy wykazali bezzasadność tej nadziei wykazując, iż pojęcie to jest reliktem dawnego sposobu myślenia. Z kolei Hegel pojmuje byt „panlogicznie”, jako przedmiot myśli dialektycznej, dla której normą prawdy jest sprzeczność! Byt-rzeczywistość rozwija się według koniecznych praw (etapów dziejowych), zmierzając do ostatecznej syntezy w duchu absolutnym, który uświadomi sobie siebie samego adekwatnie i wówczas nastąpi koniec dziejów, czyli wkroczymy w post-historię.

Nurty filozoficzne wieku XX-go poruszają się kolejnymi żłobionymi przez wymienionych myślicieli, a więc nadal pozostają w ramach kartezjańskiego dualizmu i karkołomnych wysiłków, aby ów dualizm przezwyciężyć. W tej perspektywie można dokonać redukcji (jak powie twórca pragmatyzmu W. James – opcji) bądź „w górę”, czyli do „Cogito” (fenomenologia, strukturalizm, filozofia analityczna, cybernetyka), bądź „w dół” – do zmysłów, uczuć, popędów i decyzji lub podświadomości (egzystencjalizm, hermeneutyka, dialogizm, psychoanaliza, filozofia lingwistyczna) lub można próbować powiązać obie opcje dzięki jakiemś projektowi, który pozwoli „stworzyć” świat dla człowieka (pozytywizm, marksizm).

Co się wydarzyło w filozofii za sprawą Kartezjusza? Poznanie realnego świata zostało zastąpione myśleniem, a – warto o tym wiedzieć – myślenie nie jest czynnością poznawczą! Należy ono do sztuki, ta zaś jest sprawnością rozumnego wytwarzania. Trudno się więc dziwić, że w tej sytuacji idolem kultury staje się „myślenie systemowe” i że słowo „system” robi karierę. Jedni zatem dążą do zbudowania systemu, który ma (zgodnie z jakąś logiką) odwzorować rzeczywistość lub racjonalnie ją zaprojektować, drudzy, świadomi tego, że rzeczywistość jest bogatsza od wszelkich systemów myślowych, preferują ekspresję ludzkiej niemożności dotarcia do tego, co „rzeczywiście rzeczywiste”, bądź pokładając w ekspresji nadzieję widzą w niej drogę do ekstatycznego pojednania się z osnową świata. Kultura

Europy wraca w ten sposób do czasów mitologicznych – z jednej strony oddaje ona cześć Apollinowi, który jest bogiem logiki, a z drugiej – szuka zbawienia w dionizyjskim szale, a więc w irracjonalności. Czy jesteśmy na to skazani?

Pora na dyskusję z argumentami leżącymi u podstaw myśli Kartezjusza, bowiem – co jest naszym celem – wykazanie ich bezzasadności i pochopności podważy sensowność tej myśli i wszelkich jej kontynuacji.

Kiedy Kartezjusz poddaje krytyce doświadczenie zmysłowe, przywołuje znane argumenty starożytnych sceptyków, w których odnotowuje się zachodzenie rozbieżności pomiędzy rezultatami poznawania tego samego przedmiotu, np. wieża widziana z różnej odległości za każdym razem jawi się inaczej, i z tego rodzaju przykładów wyciąga on wniosek generalnie podważający przydatność poznania zmysłowego, a dokładniej mówiąc: zmysłów w procesie zdobywania wiedzy.

Otóż wniosek ten jest przedwczesny, a powody są następujące: po pierwsze, nie wolno nam mylić etapowości (stopniowości) poznania z jego prawdziwością; wiedza o świecie to nie jest „składanka” powstała z różnych jego „odbitek”, lecz rezultat – nie zawsze łatwego! – procesu poznawania, w którym poszczególne jego fazy nie są autonomicznymi całościami, ale etapami uzupełniającymi się, potwierdzającymi się lub obalającymi się. Po drugie, czym innym jest fakt dany w spostrzeżeniu, np. kija zanurzonego w wodzie, który jest spostrzegany jako przełamany na linii styku wody z powietrzem, a czym innym jest wyjaśnienie, na czym polega aktywna rola pośrednika w poznaniu. W zakres procesu poznawania wchodzi także zabieg polegający na wykrywaniu i neutralizowaniu różnych pośredników, w różny sposób z przedmiotem „współdanych” i różnie modyfikujących jego obraz poznawczy.

Po trzecie, nie możemy twierdzić, iż nie istnieje kryterium pozwalające odróżnić jawę od snu, bowiem jeżeli potraktujemy tę wypowiedź jako tezę ogólną, będzie ona wewnętrznie sprzeczna: samo posługiwanie się słowami „jawa” i „sen” (podobnie jak „prawda” – „fałsz”, „dobro” – „zło”) zakłada świadomość zachodzenia tej różnicy. Kryterium jest w tym przypadku tzw. świadomość pierwotnych różnicowań, która jest zarazem świadomością istnienia sytuacji granicznych poznawczo, poza które nie wolno wychodzić i poszukiwać dla nich zbędnych wyjaśnień. Jak mówi Arystoteles, w pewnych przypadkach nie należy niczego dowodzić, bowiem wystarczą w nich zdrowe zmysły.

Po czwarte fakt zachodzenia błędów, złudzeń i halucynacji prowadzi Kartezjusza do skonstruowania hipotezy o istnieniu złośliwego demona-zwodziciela. Jeżeli przełożymy ten obrazowy argument na język filozoficzny, odpowiednikiem demona będzie możliwość zachodzenia złudzenia powszechnego: świadomość ludzka jest częścią pewnej całości, zatem

i w swym istnieniu, i w swych funkcjach nie jest ona autonomiczna, bowiem jest – jak się mówi – generowana przez tę całość. Zauważmy, że samo zbudowanie tego rodzaju hipotezy zakłada odwołanie się do trzeciego, neutralnego punktu widzenia, tzn. oparte jest na konieczności „wyjścia” poza ludzką świadomość i generującą ją całość, a to świadczy o tym, iż hipoteza ta jest owocem zabiegu czysto konstrukcyjnego! Jeżeli bylibyśmy generowani wraz z refleksją, nigdy nie moglibyśmy postawić podobnej hipotezy, ponieważ nigdy nie bylibyśmy świadomi, że jesteśmy generowani. Natomiast jeżeli jesteśmy generowani, ale bez refleksji, świadczy to wyłącznie o tym, że nasze poznanie jest uwarunkowane i że to uwarunkowanie poznajemy! Powyższe kontrargumenty znoszą zasadność argumentów Kartezjusza.

Zdumiewać może bezkrytyczność i naiwność, z jaką zaakceptowano trakt teoretyczny wytyczony przez kartezjanizm. Nic dziwnego w tym, że pojawiły się w naszej kulturze głosy wieszczące patetycznie „śmierć” filozofii, a w konsekwencji – kultury. Głosy te musiały się pojawić, bo są one logiczną konsekwencją – „małego błędu na początku, który jest wielkim błędem na końcu”. Przysłuchajmy się im.

Ku postfilozofii?

Spór o filozofię i o kształt kultury, jaki toczy się na naszych oczach, związany jest z tzw. postmodernizmem. Co to jest postmodernizm? Sądzi się, że odpowiedź na to pytanie nie jest ani łatwa, ani prosta, a są o tym przeświadczeni nie tylko badacze tego nurtu myślowego, ale przede wszystkim jego pocześni twórcy. Rzuca to na nich cień podejrzania, że tworzą coś bądź studiują, czego sami nie rozumieją, jak się jednak przekonamy, nie jest to wyłącznie kokieteria, bowiem chociaż postmoderniści jednoznacznie i dosadnie uzasadniają słuszność swych poglądów, nie wiedzą jednego, a mianowicie, do czego doprowadzi wystawiona przez nich recepta na uzdrowienie kultury?

Ponieważ sprawa jest poważna, sięgnijmy do logiki. Otóż wydaje się, że należy najpierw wyjaśnić co to jest modernizm, bo przecież pojęcie modernizmu jest logicznie pierwotniejsze wobec pojęcia postmodernizmu. Charakterystyczne, że rzadko dostrzega się niezbędność tego zabiegu. Co to jest modernizm?

Jest to ideologia, której początki sięgają Renesansu, a która na dobre wykształciła się w Oświeceniu; jej współrzędne to: fundamentalizm podejścia i uniwersalizm (holizm), liberalizm i konsumpcjonizm. W realizacji tych współrzędnych upatrywano panaceum na biedy ludzkie. Jak się ma do tego postmodernizm?

Jego twórcy i komentatorzy widzą w nim – jednocześnie – negację modernizmu oraz jego dekadencją, „fin de siècle'ową” fazę. To „podwójne widzenie” jest dla nich źródłem trudności w pojęciowym uchwyceniu istoty postmodernizmu. Wyjaśniając rzecz należy stwierdzić, że postmoderniści odrzucają sposób, w jaki dotychczas budowano cywilizację i kulturę, a chcą oni zachować związaną z modernistycznym projektem obietnicę wyzwolenia człowieka rzuconą podczas Rewolucji Francuskiej w hasło: „Wolność, równość, braterstwo”. Jak zobaczymy, hasło to jest przez postmodernistów interpretowane w sposób radykalny.

Gdybyśmy spojrzeli na dzieje kultury Zachodu z punktu widzenia sporu postmodernizmu z modernizmem, dzieje te rozpadłyby się na etap przedmodernistyczny, modernizm i postmodernizm, a skoro „modernity” zawiodła, zaś postmodernizm – poza nieprzejednaną destrukcją swego wroga – nie wysuwa żadnej rzeczowej propozycji poza bliżej nieokreśloną nadzieją, narzuci się myśl, aby powrócić do czasów przedmodernistycznych i w nich szukać zagubionych tropów myślowych. Takie wyjście proponują niektórzy przeciwnicy postmodernizmu, ale nie wiedzą oni do czego należałoby wrócić. Zdaniem klasyków postmodernizmu takie rozwiązanie nie wchodzi w grę; myśl tę znajdziemy pod różnymi postaciami u Heideggera, Gadamera, Ricouera, Gehlena, Adorno, Habermasa, Derridy, Lyotarda, Foucaulta, Eco, Deleuze'a, Battaile, Levinasa, Rorty'ego, Welsha, Marquarda, Baudrillarda i Guttarięgo. Dlaczego jest to wykluczone?

Otóż zdaniem wymienionych myślicieli ideologia modernizmu towarzyszy naszej kulturze od jej greckich początków, jej dzieje to historia modernizmu, a przynajmniej protomodernizmu, który zrodził nowożytny „projekt modernistyczny”; projekt ten rozpada się na naszych oczach.

Wynika z tego, że nasza kultura to historia modernizmu przeżywającego swój schyłek, a zatem – według postmodernistów – żyła ona przez prawie trzy tysiące lat wielką iluzją, której krytyczną rekapitulacją jest postmodernizm! Nasuwa się w związku z tym pytanie, czy opis dziejów naszej kultury i zwięzająca go diagnoza nie są przypadkiem owocem jakiegoś horrendalnego uproszczenia? Oddajmy głos postmodernistom, pytając ich o dwie sprawy: dlaczego tradycyjny model kultury zawiódł i co proponują w zamian?

W myśli postmodernistycznej wyróżnia się dwa punkty widzenia dotyczące tradycji, mówi się o postmodernizmie „końca możliwości” i postmodernizmie „demaskacji centryzmu” – oba aspekty się uzupełniają i występują zazwyczaj łącznie. Według pierwszego z nich kultura Zachodu wyczerpała tkwiące w niej możliwości generowania nowych struktur i jest skazana na „małpowanie” samej siebie. Powtarzający się okrzyk: „Wszystko już było!” jest znakiem „śmierci” kultury, czyli wejścia człowieka w czasy posthistoryczne, w których będzie można

jedynie uprawiać „gry kulturowe”, np. grę w filozofię, grę w sztukę. Te gry to czysto syntaktyczne i kreatywne rekonfiguracje, reinterpretacje, dekonstrukcje. Musi im towarzyszyć wyzwalająca autoironia, zgoda na fikcję posiadająca charakter kompensacyjny i terapeutyczny i chroniąca przed popadnięciem w „błąd centryzmu”. Błąd ten polega na tym, że z maniackim uporem – głównie za sprawą filozofii, która wymyśliła i rozpowszechniła ten model! -poszukiwano tzw. „niewzruszonych pierwszych zasad”, które miały pokierować poznawaniem, moralnością i wytwórczością człowieka. Ma się rozumieć, zasady takie znajdowano i budowano na nich struktury społeczne, które się szybko alienowały, tworzyły „świat koszarowy”, promowały represję. Tak być musiało i tak będzie zawsze, jeżeli kultura będzie LOGO-centriczna, THEO-centriczna, ONTO-centriczna, EURO-centriczna i – jak dodają feministki – PHALLO-centriczna.

Skoro tradycyjny model kultury zawiódł, należy – głoszą postmoderniści – odrzucić „totalitarną mentalność ateńską” na rzecz postawy otwartej, cechującej się asystemowością i pararacjonalnością, dialektycznym i retorycznym podejściem do życia, należy docenić „margines” życia (np. feminizm, dewiacje seksualne, ludzi upośledzonych i narkomanów); „centryzm” powinien zostać zastąpiony przez „regionalizm”, superteksty filozoficzne, religijne, społeczne, artystyczne, itp. przez „małe narracje”, „mikrologie”, „gry językowe”. Należy szanować „nieprzejrzystość” świata, dopuścić do głosu swobodę decyzji, tolerancję i różnorodność postaw. Nie istnieje Prawda, Dobro i Piękno – są tylko „stany pośrednie”, „różne odcienie”; „episteme” to mrzonka, a mniemanie, „opinia-doksa” to wszystko, na co nas stać.

Postmoderniści są świadomi tego, że w człowieku tkwi „grzech pierworodny” w postaci „pędu do uogólnienia” czy „pokusy metafizyki” i że stoją przed pytaniem: jak – jeśli jest to w ogóle możliwe – ów „grzech” przezwyciężyć? Skłania to ich do poszukiwania nietradycyjnych środków literackich (esej, pastisz, kalambur), łączonych w oparciu o zasadę kolażu bądź montażu. Tworzą w ten sposób „paraliteraturę”, której składnikiem są zabiegi paraplastyczne. Ma to zatrzeć różnice zachodzące pomiędzy punktami widzenia: filozoficznym, religijnym, artystycznym, itp. Wyrazem tych intencji są osobliwe nazwy, jakie wymyślają dla własnych poczynań: mnemonika, schizoanaliza, paralogistyka, paratekstologia, „dzika” refleksja, pożyteczna dywersja, kontrontologia, rizometryka (kłączologia), dekonstrukcja, dialektyka negatywna, radosne błędzenie, metodologiczne szaleństwo, itp. Sami zalecają, aby szukać w nich „tego, czego powiedzieć się nie da”. A w ogóle – uważają – stosunek do tekstu powinien być erotyczny.

Zdaniem postfilozofów transformacja filozofii jest nieunikniona, nie da się utrzymać obowiązującej w naszej kulturze zasady: „Ego cogito”, która „dyktuje” światu, jaki ma być, a człowiekowi, co ma robić. Są zresztą racje głębsze, bowiem – jak mówią – po lekcji udzielonej przez Darwina i Marksa, Nietzschego i Heideggera, Freuda i Wittgensteina trudno nie uznać, że nasze poznanie zależy od struktur irracjonalnych, przedświadomych i przedpojęciowych, od „woli władzy”, „ekonomii pożądania”, które znoszą fikcję obiektywności naszej wiedzy.

W obozie postmodernistów spotykamy dwie orientacje: „systematyków” oraz nietzscheanistów. Ci drudzy są bardziej „konsekwentni” w burzeniu tradycji, bowiem atakują oni uznane rozróżnienia, które leżały u podstaw dawnej filozofii, np. na logos i mythos, na argumentację i narrację, na pojęcie i metaforę, i są przekonani, że z każdą ludzką wypowiedzią związany jest nierozzerwalnie wymiar retoryczny i estetyczny, co sprawia, że każdy tekst to retoryczny konstrukt pełen zabiegów perswazyjnych i rekomendacyjnych. Ich zdaniem możliwa jest wyłącznie dialogiczno-retoryczna formuła filozofii.

W odróżnieniu od nich „systematycy”, którzy także akceptują przekonanie o twórczym i konwencjonalnym charakterze języka, mimo to bronią przekonania o zachodzeniu różnicy pomiędzy literalnym a figuratywnym użyciem języka, co prowadzi ich do koncepcji filozofii rozumianej jako meta-racjonalny dyskurs, czyli dyskurs traktujący inne wypowiedzi jako swój przedmiot. Towarzyszy tej koncepcji wiara w rozumność człowieka, zdolną transcendować „teksty” i generować nowe, posiadające wyższy stopień racjonalności i bardziej przydatne w „uniwersalnej przestrzeni dialogu kulturowego”.

Wydaje się, że różnice zachodzące pomiędzy przedstawionymi obozami filozofów postmodernistycznych są drugorzędne, dotyczą one bowiem wyłącznie sposobu filozofowania; u nietzscheanistów jest on bardziej egzystencjalno-ekstatyczny, zaś u „systematyków” przybiera postać konwencjonalizmu kierowanego postulowaną meta-racjonalnością człowieka.

Przejdźmy do dyskusji z postfilozofią, gdyż jest ona nie do przyjęcia z przynajmniej trzech powodów: jej reprezentanci błędnie pojmują samą filozofię, ponieważ karygodnie upraszczają jej dzieje (są ignorantami); ich wywody są obarczone sprzecznością; operują oni fałszywą koncepcją poznania.

Teza postmodernistów głosząca, iż całe dzieje naszej kultury to (przynajmniej) protomodernizm, jest tezą fałszywą, biorącą część dziejów filozofii za jej całość! Korzeni modernizmu można się już doszukiwać u Platona, który w „Państwie” i „Prawach” poszukiwał uniwersalnych recept na urządzenie świata na sposób ludzki; idea ta odżywa w

myśli Kartezjusza, który chciał filozofię wprząc w praktykę i dlatego poszukiwał uniwersalnych praw myślenia. Jeżeli nieopatrnie przyjmiemy za postmodernistami, że platonizm wyczerpuje i historycznie, i rzeczowo całość filozofii, skazani będziemy na wniosek, że dotychczasowa kultura to muzeum fikcyjnych wizji. Mielibyśmy okazję się przekonać, że obok nurtu platońskiego oraz neoplatońskiego i wariabilistycznego (do których nawiązuje postmodernizm!) mamy trzeci wielki nurt – arystotelesowski, który stanowi zaprzeczenie skrajności zarówno platonizmu (statyzmu), jak i wariabilizmu. Postmodernizm polemizuje zatem z platońsko-kartezjańskim racjonalizmem, a ponieważ jego przedstawiciele mają ograniczony wgląd w dzieje filozofii, kierunek ten proponuje, aby w miejsce jednego idola: „czystego rozumu” wprowadzić drugiego: jego zaprzeczenie!

Według postfilozofów język to zbitka aspektów: prelogicznego -wyrastającego z „decyzji”, politycznego – nakierowanego na określone dobro, retorycznego – w którym chodzi o przekonanie i wywołanie w kimś odpowiedniej postawy, estetycznego – operującego obrazami (mitami, utopiami, ideologiami). Zauważmy, że gdyby tak było, nie mielibyśmy żadnych podstaw do ich wyróżnienia, nie wiedzielibyśmy nic o ich istnieniu! Posługujemy się rozumnie słowami „retoryczny”, „polityczny”, co świadczy o tym, że odróżniamy aspekty i że potrafimy analizować wypowiedź pod kątem jej ewentualnego uwikłania w argumentację jakiegoś typu. Akceptacja tezy o ich obecności w – jak mówią postfilozofowie „sercu racjonalności” – stawia przed kłopotliwym pytaniem: skąd wiemy o ich istnieniu oraz o tym, że (i jak) wpływają one na poznanie?

Generalnie rzecz biorąc, u podstaw postmodernizmu leżą znane argumenty sceptyczne, relatywistyczne i irracjonalistyczne, a te nie dadzą się utrzymać, gdyż są wewnętrznie sprzeczne i prowadzą do własnej negacji. I tak, jeżeli powiemy, iż – mówiąc językiem postfilozofów – żaden tekst nie jest rozstrzygalny, to tym samym rozstrzygniemy pewien tekst. Jeżeli zaś powiemy, że istnieją wyłącznie interpretacje tekstu (resp. że prawda jest względna), to tym samym wypowiemy sąd, którego prawdziwość jest niezależna od tego, kto i w jakich okolicznościach ten sąd głosi, a tym samym zaprzeczymy sobie.

Skoro tak się rzeczy mają, siła postmodernizmu jest pozorna, bo przecież wyrasta on z ignorancji i nierespektowania elementarnych zasad logicznych. Jest on dzieckiem tradycji pokartezjańskiej, a dokładnie mówiąc, jej nurtu antyracjonalistycznego i konwencjonalistycznego, w którym „Cogito” to wybór (opcja) ale jego antenami to starożytni sceptycy, relatywiści i irracjoniści. W postmodernizmie nie ma zatem nic nowego poza nowym zagrożeniem dla kultury, bowiem droga ku postfilozofii prowadzi na manowce.