

Adam Nowaczyk

Jak filozofia karmi się przeszłością

Większość czynnych zawodowo fizyków współczesnych nie czytała dzieł Galileusza i Newtona, chociaż to oni stworzyli podwaliny dzisiejszej fizyki. Również tylko nieliczni chemicy czytali dzieła Daltona. Natomiast od każdego studenta filozofii wymaga się, aby poznał dzieła Platona, Kanta, Husserla... Zakłada się, że znajomość tych dzieł jest dla filozofa niezbędna, aby mógł rzetelnie wykonywać swój zawód. Jest w tym stwierdzeniu nieco przesady. Wszak można wskazać autorów, którzy trwale zapisali się w dziejach filozofii, zaczynając filozofować niemal od zera, czyli bez gruntownej znajomości tradycji. Co prawda, pewien współczesny filozof napisał, że przedmiotem filozofii jest historia filozofii, ale stwierdzenie to jako teza ogólna, ponadczasowa, to oczywisty paradoks – gdyby tak było, filozofia nie miałaby początku, a tym samym również ciągu dalszego.

Powinniśmy odróżnić filozofa od historyka filozofii. Chodzi tu oczywiście o dwie role społeczne, często pełnione przez te same osoby i w praktyce trudne do oddzielenia. Dzieje filozofii, a ściślej – metamorfozy tego, co w różnych epokach nazywano filozofią, są częścią dziejów kultury dyskursywnej. Dyskursywność jest tu bardzo istotna. Archeolog, który bada wytwory tzw. kultury materialnej, nie musi i na ogół nie może znać języka plemienia, które je sporządziło. Historyk, który pragnie poinformować nas o poglądach filozoficznych i sposobie myślenia starożytnych Greków, musi rozszyfrować ich język i to, co w języku tym zostało powiedziane. Jest to zadanie tym trudniejsze, że nie może on wystąpić w roli uczestnika żywej konwersacji, lecz ma do czynienia wyłącznie z tekstami. W tych warunkach niewiele mógłby dokonać bez istotnego udziału empatii, wczuwania się w sytuację problemową autorów starożytnych, poprzez hipotetyczną rekonstrukcję ich wiedzy, niewiedzy, wartościowania i aspiracji poznawczych. Ta-

kiej samej empatii oczekuje historyk od czytelnika swych dzieł. Ponieważ empatia nigdy nie może być doskonała, historyk filozofii wnosi do historii swój punkt widzenia, który jest punktem widzenia człowieka współczesnego. Historyk idealny stara się ów wkład zminimalizować. Jego zadaniem jest ustalanie i wyjaśnianie historycznych faktów. Ale fakty, z którymi ma do czynienia historyk filozofii, to fakty szczególnego rodzaju: wszak chodzi mu o ustalenie, co ludzie myśleli, co milcząco zakładali, do jakich wniosków byli skłonni, jakich konsekwencji nie dostrzegali. Historyk idealny niczego nie wartościuje; nie interesuje go, czy myśli dawnych filozofów były głębokie czy płytkie, czy stanowiły o postępie, czy o regresie; może go jedynie interesować pytanie, dlaczego były takie, jakie były.

Idealny historyk filozofii zapewne nie istnieje. Najbliżej ideału starają się być ci, którzy z reguły wywodzą się z kręgu filologów. Sądzą oni, że rzetelność roboty historyka wymaga nieangażowania się w aktualne kontrowersje filozoficzne. Większość historyków filozofii dochodzi do wniosku, że ich wysiłki zmierzające do bezspornego ustalenia, „co mieli na myśli” dawni filozofowie, skazane są na niepowodzenie. To, co są w stanie dostarczyć czytelnikowi, to tylko mniej lub bardziej arbitralne interpretacje zachowanych tekstów. Muszą wówczas zastanowić się, nad celem uprawiania historii filozofii. Ponieważ piszą ją na użytek współczesnych, muszą sobie zadać pytanie, jaki współczesny czytelnik może mieć z niej pożytek. W rezultacie zaczynają pisać historię tak, aby mogła ona być dla filozofa współczesnego źródłem inspiracji. Oznacza to, że historyk pragnie pokazać aktualność poglądów dawnych filozofów, i w ten sposób sam staje się filozofem.

Filozof, zarówno dawny jak i współczesny, to ktoś, kto dostrzega problemy filozoficzne, stara się je formułować i rozwiązywać. Dlaczego miałby szukać inspiracji w przeszłości, nieraz bardzo odległej, a nie w otaczającej rzeczywistości? Odpowiedź, którą słyszymy najczęściej, brzmi: ponieważ problemy, którymi zajmuje się filozofia są od wieków te same, chociaż występują w ciągle nowych sformułowaniach, a proponowane ich rozwiązania nigdy nie są ostateczne. Pomińmy pytanie, w jakim sensie problemy występujące w różnych sformułowaniach mogą być tymi samymi problemami; wszak nie chodzi tu o sformułowania równoważne, lecz – na ogół – o swobodne parafrazy.

Nawiązywanie do poglądów dawnych mistrzów jest praktyką wśród filozofów powszechną, natomiast nie zawsze jawne są motywy, które nimi powodują. Jeżeli autor współczesny przedstawia własną interpretację pewnego wątku w twórczości klasyka filozofii jako godną uwagi, to czy pragnie jedynie zachęcić czytelnika do dalszej refleksji na ten sam temat? A może proponowana interpretacja to jego własny pogląd na sprawę, który pragnie nobilitować przez dorabianie mu cenionego rodowodu? Zapewne zdarza się również, że autor nie chce przedstawiać kontrowersyjnych poglądów jako własnych i stara się ukryć za autorytetem.

Filozofia karmi się przeszłością. Jest to zapewne jej osobliwość, od której uwolnić się nie może. Wiadomo wszak, że znane próby zerwania z tradycją okazywały się kontynuacją pewnych jej nurtów. Natomiast warto zastanowić się nad sposobami ustosunkowania się do dziedzictwa filozoficznego i korzystania zeń. Sądzę, że można tu wyróżnić dwie przeciwstawne postawy, które w braku lepszych określeń nazwiemy hołdowniczą i krytyczną. Można je przypisać zarówno filozofom jak i historykom filozofii zważywszy, iż role te trudno rozdzielić.

Scharakteryzujmy wpieryw postawę hołdowniczą. Filozof, który przyjął taką postawę ma własną listę filozofów głębokich. To oni stawiali ważne problemy i proponowali godne uwagi rozwiązania. Układają się one w ciągi, w których koncepcje późniejsze są bardziej dojrzałą formą wcześniejszych. Dlatego wcześniejsze należy interpretować w kategoriach późniejszych, co pozwala z tych pierwszych wydobyć właśnie to, co w nich wartościowe. Filozofowie uznani za głębokich, nawet ci najdawniejsi, nie popełniali ewidentnych błędów. Jeśli ktoś takie błędy u nich dostrzeże, to widać źle ich poglądy zinterpretował. Filozof, który zajmuje postawę czołobitną, na ogół nie twierdzi, że pewne koncepcje są „jedynie słuszne” i nie mogą być doskonałe. Może nawet zgodzić się, że pewne rozwiązania alternatywne są równoprawne, aczkolwiek zawsze będą to rozwiązania formułowane w pokrewnych kategoriach.

Filozof krytyczny, chociaż ma swoich ulubieńców, stara się do wszystkich stosować tę samą miarę. Docięka sensu słów i zdań, szuka ukrytych założeń i podejrzanych konsekwencji. Stara się, na ile to możliwe, wydobyć literalny sens z metafor. Każda inter-

pretacja, którą skłonny jest zaproponować, musi respektować zasady logiki i pewne mniej lub bardziej rygorystyczne kryteria sensowności. Jeśli nie daje się ponieść emocjom, stara się wypracować interpretację dla autora najzyczliwszą (czyli najlepszą w świetle kryteriów interpretatora).

Spróbujmy naszkicowane tu postawy zilustrować przykładami. Oto znany filozof¹ przedstawia pewną interpretację myśli Parmenidesa. Na swojej liście filozofów „głębokich” umieszcza, obok Parmenidesa, Heraklita, Tomasza z Akwinu, Hegla i Heideggera. Wszyscy oni podejmowali tę samą nadzwyczaj istotną problematykę: problematykę istnienia. Parmenides był pierwszy. Stwierdził on, że „istniejące jest i jest dlań niemożliwe, by nie było, nieistniejące nie jest i nie może być”. Według filozofa „zdania te mówią bardzo niewiele: przeciwstawiają tylko *jest – nie jest* [...] A przecież właśnie dzięki temu przeciwstawieniu zostało uchwycone czyste istnienie. Tym, co może być przeciwstawione istnieniu, jest jedynie *nic* [...] Wykluczenie istnienia wszelkiej negatywności prowadzi do stwierdzenia, że to, co jest, musi być absolutnie tożsame z sobą... Zachodzi tożsamość między istnieniem i tym co jest, gdyż sens *jest* nie dopuszcza żadnego zróżnicowania.” Filozof jest świadom, że dokonuje „dość daleko idącej” interpretacji myśli Parmenidesa, ale konkluduje, że „na pytanie ‘co to znaczy istnieć, być?’ można w duchu Parmenidesa odpowiedzieć ‘być’ znaczy ‘być tożsamym’.” Zauważa ponadto: „Absolutna tożsamość wyklucza wszelką nietożsamość, wyrażającą się w różnicy, zmienności, wielości. *Jest* bytującego sprawia więc, że jest ono nie zróżnicowane wewnątrznie, niezienne, jedno i jedyne.” Oceniając wagę koncepcji Parmenidesa filozof stwierdza: „Tak oto, już na samym początku, zostało uzyskane możliwie najczystsze, a zarazem najbardziej radykalnie pomyślane pojęcie bytu, istnienia. Myśl europejska nie rozstanie się z nim już nigdy; będzie przyświecało jej jako najwłaściwszy przedmiot myślenia – a zarazem wezwanie do nieustannego zgłębiania jego tajemnicy.”²

Dociekliwemu czytelnikowi streszczona tu egzegeza myśli Parmenidesa nasuwa szereg pytań, czyli domaga się dalszej interpreta-

¹ Oczytany i dociekliwy czytelnik niechybnie zauważy, że przytoczone poniżej zdania pochodzą z książki Władysława Stróżewskiego *Istnienie i sens* (Kraków:

cji. Pytania te pominiemy, ponieważ nie interesuje nas tutaj ani sens, ani zasadność przedstawionej interpretacji. Istotne jest to, iż filozof dopatrzył się u Parmenidesa pewnej koncepcji bytu (być – to być absolutnie tożsamym z sobą), którą stawia na jednej płaszczyźnie z dwoma innymi: z koncepcjami Hegla/Heideggera i Tomasza z Akwinu. Filozof stawia pytanie, która z tych koncepcji jest prawdziwa, ale wyznaje, że nie odważy się na nie odpowiedzieć.

Wobec braku gotowego przykładu interpretacji myśli Parmenidesa przez filozofa zajmującego postawę krytyczną, spróbujemy przedstawić coś, co taką interpretację naśladuje. Wpierw jednak naszkicujemy sytuację problemową, w której koncepcja Parmenidesa się pojawiła. Wprawdzie niektórzy historycy przeczą, jakoby koncepcja Parmenidesa była reakcją na stanowisko Heraklita, tym niemniej nie budzi wątpliwości, iż jednym z żywotnych problemów starożytnej filozofii greckiej było pytanie, jak pogodzić tożsamość ze zmiennością. Wiadomo, że Heraklit i Parmenides byli zgodni w tym, że pogodzić ich się nie da, ponieważ zachodzi tu sprzeczność. Ale podczas gdy Heraklit uznał sprzeczność za własność konstytutywną wszelkiego bytu, Parmenides usiłował obrońić niesprzeczność bytu zaprzeczając zmienności.

Jak wiadomo, punktem wyjścia myśli Parmenidesa jest zasada: *byt jest i nie może nie być; niebyt nie jest i nie może w żaden sposób być*. Gdybyśmy, dla uproszczenia, odrzucili występujące tu modalności, otrzymalibyśmy prostszą tezę, iż *byt jest, niebytu nie ma*, która wydaje się równoważna zdaniu: *byt istnieje, niebyt nie istnieje*. Zakładając, że słowo *byt* znaczy to samo, co *to, co istnieje*, natomiast *niebyt* – *to, co nie istnieje*, otrzymamy tautologię: *to, co istnieje, istnieje; to, co nie istnieje, nie istnieje*. Zdarza się, że zasada Parmenidesa bywa tak interpretowana i traktowana jako pewna wersja zasady tożsamości w sformułowaniu ontologicznym.

Otóż filozof krytyczny zyczący dla Parmenidesa z taką interpretacją się nie zgodzi. Jak długo to możliwe, będzie kierował się założeniem, że Parmenides stara się myśleć konsekwentnie. Skoro ze swojej podstawowej zasady wyprowadza nietautologiczne wnioski, to

Znak 1994). Mój artykuł nie ma jednak na celu polemiki i chciałem podkreślić odmienny charakter swych intencji także w ten sposób, że nie przywołuję nazwiska prof. Stróżewskiego w tekście głównym.

² Ibid., ss. 51–53.

zasada ta nie może być tautologią. Wynika stąd, że Parmenides zerwał z potocznym znaczeniem słów takich jak *jest* (w znaczeniu *istnieje*) oraz *był*. Posługując się tymi słowami w znaczeniu potocznym, z pewnością nie zaprzeczyłby temu, że istnieją jego sandały, chlamida, jego uczeń Zenon i on sam, że sandały i chlamida się rozpadną, zaś Zenon i on sam kiedyś umrą. Natomiast przy filozoficznym znaczeniu, które ze słowami *istnieć*, *był* wiąże Parmenides, wszystkie wspomniane tu obiekty nie istnieją i nie są bytami, bowiem byt jest jeden, jednolity, niezmienny, wieczny i odwieczny, nie ma przeszłości ani przyszłości. Wszystkie te kwalifikacje bytu można wyczytać z zachowanych fragmentów poematu Parmenidesa *O naturze*. Jaka zatem jest Parmenidesowska koncepcja bytu? Jest to koncepcja wszechobjemującej całości; używając języka współczesnego należałoby powiedzieć, że jest to największa całość mereologiczna. Jej charakterystyka jest czysto geometryczna: jest to bryła jednorodna, która, jeśli ma granice, ma kształt kuli. Jako całość największa, nie ma nic na zewnątrz. Nie ma również części (zatem jest mereologicznym atomem), bo gdyby takie istniały, nie byłyby bytem jedynym. W szczególnym, ustanowionym przez Parmenidesa znaczeniu słowa *jest* (*istnieje*) istnieje tylko owa całość.

Przedstawiona tu analiza wskazuje, że Parmenidesowska koncepcja bytu może być przedstawiona jako koherentna, ale zarazem jako kompletnie fantastyczna z punktu widzenia przekonań zdroworozsądkowych, formułowanych w mowie potocznej. Parmenides zdawał sobie z tego sprawę i dlatego odróżnił mniemanie (*doxa*) od wiedzy rzetelnej, ale niezależnej od doświadczenia (*episteme*). Wprowadzenie tej dystynkcji było konieczne i jest świadectwem tego, iż Parmenides nie mógł się uporać z problemem tożsamości i zmiany przy założeniu ontologicznej zasady niesprzeczności. Z tym samym problemem borykali się po nim, ze znacznie lepszym efektem, Demokryt i Arystoteles.

Spostrzeżeń tych nie należy interpretować jako próby podważenia pozycji Parmenidesa w dziejach filozofii. Jego niekwestionowaną заслуżą jest zainicjowanie nurtu, w którym ceni się niesprzeczność i konsekwencję jako warunki niezbędne dotarcia do prawdy.

Krytyczna interpretacja pewnej koncepcji filozoficznej niewątpliwie pozbawia ją uroku, jaki zwykle związany jest z tajemniczością. Koncepcja odarta z tajemniczości często okazuje się trywialna, bądź ewidentnie błędna lub bezużyteczna. Dla filozofa reprezentującego

postawę hołdowniczą tajemniczość koncepcji filozoficznej jest warunkiem jej atrakcyjności. Pozwala ona doszukiwać się coraz to nowych oryginalnych interpretacji. Interpretacja, która pewną koncepcję filozoficzną pozbawia tajemniczości, nie jest „głęboka”, ponieważ czyni ją nieatrakcyjną. Aby tajemniczość zachować, należy unikać pewnych pytań. Dlatego filozof, który odczytując myśl Parmenidesa utrzymuje, że zdaniem tegoż „być” znaczy „być tożsamym” (zapewne „z sobą”, bo przecież nie z czymś innym) prawdopodobnie nie zadał sobie pytań w rodzaju: Czym różni się tożsamość absolutna od tożsamości po prostu? Czy tożsamość nie-absolutna to tożsamość względna czy częściowa? Jeśli względna, to ze względu na co? Jeżeli „być” to „być absolutnie tożsamym z sobą”, to na jakich przesłankach opiera się stwierdzenie, że absolutna tożsamość wyklucza wielość bytów, które autor przypisuje Parmenidesowi i zdaje się podzielać?

Postawy wyróżnione tu jako hołdownicza i krytyczna charakteryzują stosunek filozofa do filozoficznego dziedzictwa, ale stoją za nimi istotne różnice w pojmowaniu celu filozofowania. Różnice te dawały o sobie znać w całym przebiegu dziejów filozofii i sprawiają, że do dziedzictwa filozoficznego filozofowie podchodzą selektywnie, a ich oceny poszczególnych dokonań różnią się niekiedy radykalnie. Każdy filozof ma dość wyraźny pogląd na to, jak należy filozofować, natomiast pytanie o cel, któremu to ma służyć, stawiamy rzadko, a odpowiadamy na nie mało precyzyjnie, a zdarza się, że i w sposób zakłamywany. Z pytaniem o cel filozofowania wiąże się pytanie, o miejsce filozofii w kulturze. Kwestie te warto przedyskutować przy udziale różnych szkół i orientacji filozoficznych, aby wyjaśnić sprawę, dlaczego filozofowie ciągle mieszkają pod jednym dachem, chociaż nie wszyscy okazują sobie wzajemne zainteresowanie i trudno im się porozumieć.³

Adam Nowaczyk

³ Współcześnie, pod wspólnym dachem, czyli wspólnym nagłówkiem „Filozofia”, pojawili się autorzy, dla których dziedzictwo filozofii jest przedmiotem igraszek słownych, które mają wprowadzić publiczność w stan osłupienia z zachwytem. Aby nie porzucać wątku tożsamości przytoczę przykład następujący: „Tożsamość między różnicą i nie-różnicowaniem jest nie do odróżnienia od tożsamości między tożsamością i nie-tożsamością”. Zdanie to pochodzi z tekstu Vincenta Descombese „Różnica”, przeł. B. Banasiak, w: B. Banasiak (red.), *Derriadiana*, Kraków 1994, s. 75.