

SPOŁECZNA FUNKCJA FILOZOFII (1940)

Gdy w rozmowie pojawiają się takie pojęcia, jak fizyka, chemia, medycyna czy historia, osoby biorące w niej udział zwykle wkładają w nie określoną treść. Gdy powstaje różnica zdań, mogą odwołać się do encyklopedii, jakiegoś oficjalnego podręcznika lub zwrócić się do któregoś z mniej lub bardziej wyspecjalizowanych w tej dziedzinie fachowców. Definicję każdej z tych nauk wywodzi się bezpośrednio z jej pozycji w obecnym społeczeństwie. Jakkolwiek w przyszłości mogą one poczynić ogromne postępy i łatwo, na przykład, można przewidzieć, że któregoś dnia fizyka i chemia staną się jedną nauką, nikt nie jest w istocie zainteresowany definiowaniem ich pojęcia inaczej niż w odniesieniu do naukowych przedsięwzięć podejmowanych obecnie pod takimi tytułami.

Z filozofią rzecz ma się inaczej. Spróbujmy, na przykład, zapytać jakiegoś profesora filozofii, czym jest filozofia. Jeśli będziemy mieli szczęście i trafimy na specjalistę nie mającego generalnego wstrętu do definicji, da nam jakąś. Gdy zaakceptujemy tę definicję, szybko stwierdzimy, że bynajmniej nie jest ona powszechnie aprobowana. Możemy wtedy zwrócić się do innych autoritetów lub przestudiować dawne i współczesne podręczniki. Wielu myślicieli, którzy uznają za autorytet Platona i Kanta, uważa filozofię za naukę ścisłą, z własnym uprawomocnieniem, własną dziedziną badań i specyficznym przedmiotem. W ostatnich

czasach przedstawicielem takiej koncepcji był przede wszystkim Edmund Husserl, w późniejszym okresie swojej pracy. Inni myśliciele, jak na przykład Ernst Mach, uważają filozofię za krytyczną kontynuację nauk szczegółowych i ich syntezę w jednolitą całość. Również Bertrand Russell utrzymuje, że zadaniem filozofii jest „logiczna analiza i towarzysząca jej logiczna synteza”¹. Całkowicie zgadza się on z L. T. Hobhouse'em, według którego „filozofia ma na celu [...] syntezę nauk”². Koncepcja ta wywodzi się od Augusta Comte'a i Herberta Spencera: filozofia jest dla nich totalnością ludzkiej wiedzy. Stąd dla niektórych staje się ona później niezależną nauką, a dla innych dyscypliną pomocniczą.

Jeśli nawet większość autorów dzieł filozoficznych podkreśla naukowy charakter filozofii, to niektórzy — w żadnym przypadku nie najgorsi — zdecydowanie temu przeczą. Dla Schillera, którego koncepcje filozoficzne miały, być może, większy wpływ na współczesnych niż dramaty, celem filozofii jest ustanowienie estetycznego ładu w naszych myślach, i naszym postępowaniu, a jej rezultaty mogą być oceniane wyłącznie według kryterium piękna. Podobne stanowisko reprezentowali inni poeci, jak na przykład Hölderlin i Novalis, a bliscy mu byli nawet profesjonalni filozofowie, jak Schelling. Także Henri Bergson utrzymywał, że filozofia jest blisko spokrewniona ze sztuką i w żadnym przypadku nie jest nauką.

Ale nie koniec na tym. Różnica zdań dotyczy nie tylko ogólnego charakteru filozofii. Rozbieżności dotyczą także jej treści. Nadal są myśliciele, którzy wierzą, że filozofia ma do czynienia wyłącznie z najwyższymi pojęciami i prawami bytu, to znaczy ostatecznie z pojęciem Boga. Odnosi się to do szkół arystotelesowskich i neotomistycznych. Istnieje też spokrewnione prze-

¹ B. Russell, *Logical Atomism*, w: *Contemporary British Philosophy*, wyd. J. H. Muirhead, I, 1925, s. 379.

² L. T. Hobhouse, *The Philosophy of Development*, w: *Contemporary British Philosophy*, s. 152.

nanie, że filozofia zajmuje się tak zwaną apriorycznością. Alexander opisuje ją jako „empiryczne studiowanie tego, co niempiryczne lub aprioryczne, lub problemów wynikających ze stosunku tego, co empiryczne, do apriorycznego” (przestrzeń, czas, Bóg).³ Inni myśliciele, zwłaszcza wywodzący się od angielskich sensualistów i szkoły Friesa i Apelta, uważają filozofię za naukę o doświadczeniu wewnętrznym. Według pozytywistów logicznych, na przykład Carnapa, zajmuje się ona w istocie problemami językowymi, według zaś Windelbanda i Rickerta, których szkoła ma wielu zwolenników także w Ameryce, wartościami uniwersalnymi, przede wszystkim prawdą, pięknem, dobrem i świętością.

Jak każdy wie, nie ma też zgodności poglądów na temat metody. Wszyscy neokantysty sądzą, że działalność filozoficzna musi polegać na analizie pojęć i ich redukowaniu do ostatecznych elementów poznania. Bergson i Max Scheler za decydujący akt filozoficzny uważają „ogląd istoty”. Fenomenologiczna metoda Husserla i Heideggera jest całkowitym przeciwieństwem empiriokrytycyzmu Macha i Avenariusza oraz logistyki Russella; Whitehead i jego kontynuatorzy są zdecydowanymi przeciwnikami dialektyki heglowskiej. Według Williama Jamesa, sposób filozofowania zależy od charakteru i doświadczenia osoby filozofującej.

Wymieniliśmy te definicje, aby pokazać, że sytuacja filozofii różni się od sytuacji pozostałych działalności intelektualnych, których ogólny kierunek mimo wielu kontrowersji jest akceptowany. Wybitni przedstawiciele każdej nauki są mniej lub bardziej zgodni co do przedmiotu i metody. W filozofii natomiast zaprzeczanie którejs z szkół przez inną implikuje zwykle jej pełne odrzucenie, negację jej podstawowych twierdzeń jako zasadniczo fałszywych. Oczywiście, nie wszystkie szkoły podzielają to stanowisko. Filozofia dialektyczna,

³ S. Alexander, *Space, Time and Deity*, t. I, London 1930, s. 4.

na przykład, gdy wierna jest swym zasadom, skłania się do uznania relatywnej prawdy poszczególnych stanowisk i do włączenia ich do swej własnej, ogólniejszej teorii. Inne doktryny, na przykład pozytywizm, są mniej elastyczne i po prostu wykluczają ze sfery poznania dużą część literatury filozoficznej, zwłaszcza wielkie systemy przeszłości. Krótko mówiąc, można uważać za pewne, że osobę używającą wyrażenia „filozofia” łączy ze słuchającym ją audytorem niewiele więcej niż kilka niejasnych wyobrażeń.

Nauki szczegółowe zajmują się problemami, które narzuca życie obecnego społeczeństwa. Zarówno poszczególne problemy, jak i ich przydział do specyficznych dyscyplin wynikają faktycznie z potrzeb ludzkości w jej przeszłych i obecnych formach organizacyjnych. Nie oznacza to, że każde badanie naukowe zaspokaja jakąś palącą potrzebę. Wiele przedsięwzięć naukowych doprowadziło do rezultatów, z których ludzkość łatwo mogłaby zrezygnować. Nauka nie stanowi wyjątku w złym spożytkowaniu energii, jaki obserwujemy we wszystkich dziedzinach kultury. Ale nawet rozwój dyscyplin o wątpliwej, z punktu widzenia ich obecnego, bezpośredniego zastosowania, wartości jest częścią tego nakładu ludzkiej pracy, który stanowi jedną z koniecznych przesłanek postępu naukowego i technologicznego. Pamiętamy, że niektóre dziedziny matematyki, wydające się początkowo tylko zabawą, okazały się później niezwykle pożyteczne. Toteż, mimo istnienia naukowych przedsięwzięć nie prowadzących do bezpośrednich korzyści, im wszystkim właściwa jest stosowalność, nawet jeśli dzisiaj jest ona odległa i nieokreślona. Istotą pracy naukowca jest to, że może wzbogacić życie w jego obecnej formie. Dlatego też jego dziedzina badawcza jest w znacznej mierze wytyczona, próby zaś zmiany granic oddzielających różnicę dziedziny nauki, próby rozwoju nowych dyscyplin, nieustannego ich różnicowania i ujednolicania określa zawsze, bez względu na to, czy świadome są

tego, czy nie, potrzeba społeczna. Potrzeba ta manifestuje się, choć nie zawsze bezpośrednio, w instytucjach i uniwersyteckich salach wykładowych, nie mówiąc o laboratoriach chemicznych i wydziałach statystycznych wielkich przedsiębiorstw przemysłowych i klinik.

Filozofia nie ma takich wytycznych. Nie brak, oczywiście, życzeń pod jej adresem; ma ona znaleźć rozwiązanie problemów, którymi albo w ogóle, albo w niewystarczający sposób zajmuje się nauka. Ale w wypadku filozofii społeczna praktyka nie oferuje żadnego kryterium: nie może się ona pochwalić żadnymi sukcesami. Osiągnięcia, jakimi niekiedy mogli się poszczycić pojedynczy filozofowie, nie są osiągnięciami specyficznie filozoficznymi. Wiemy, na przykład, o matematycznych odkryciach Kartezjusza i Leibniza, badaniach psychologicznych Hume'a czy fizykalistycznych teoriach Ernsta Macha. Przeciwnicy filozofii mówią wówczas, że wtedy, gdy ma ona jakąś wartość, nie jest filozofią, lecz nauką pozytywną. Cała reszta jej systemów jest tylko częścią gadaniny; jej wywody są, być może, niekiedy pobudzające, lecz z reguły jest nudna i zawsze bezużyteczna. Filozofowie z kolei wykazują niewzruszoną obojętność na opinie świata zewnętrznego. Od czasu procesu przeciwko Sokratesowi jest jasne, że mają problematyczny, napięty stosunek do rzeczywistości, a zwłaszcza do społeczności, w której żyją. Napięcie to przyjmuje niekiedy formę otwartego przesładowania, a kiedy indziej manifestuje się tylko w tym, że otoczenie nie rozumie ich języka. Muszą żyć w ukryciu, fizycznie lub intelektualnie. Również naukowcy popadali w swoim czasie w konflikt ze społeczeństwem. Ale tu musimy ponownie powołać się na różnicę między elementami filozoficznymi i naukowymi — i obraz odwraca się: powodem przesładowań były zwykle filozoficzne poglądy owych myślicieli, a nie ich naukowe teorie. Nieubłagani przesładowcy Galileusza, jezuiti, przyznawali, że wolno byłoby mu głosić swą heliocentryczną teorię, gdyby umieścił ją w odpowied-

nim filozoficzno-teologicznym kontekście. W końcu już Albert Wielki dyskutował tę teorię w swojej *Summa* i nigdy nie był z tego powodu atakowany. Poza tym w konflikcie między naukowcami a społeczeństwem chodzi nie o podstawowe pojęcia, lecz o poszczególne koncepcje, które w jednym kraju nie są tolerowane przez ten lub ów autorytet, jednocześnie zaś lub zaraz potem są tolerowane lub nawet podziwiane w innym kraju.

Opór filozofii wobec rzeczywistości wynika z immanentnych zasad samej filozofii. Upiera się ona przy twierdzeniu, że działania i cele ludzi nie muszą być produktem ślepej konieczności. Pojęć naukowych, form życia społecznego, sposobu myślenia i obyczajów nie powinno się przejmować z nawyku i bezkrytycznie praktykować. Filozofia zwraca się przeciwko bezkrytycznej afirmacji władzy tradycji i rezygnacji w decydujących momentach egzystencji; przejęła niewdzięczne zadanie uświadamiania i wyjaśniania tych ludzkich stosunków i sposobów reagowania, które są tak głęboko zakorzenione, iż jawią się jako naturalne, niezmiennie i wieczne. Można wątpić, czy sama nauka ze swoimi odkryciami i ulepszeniami technologicznymi zabezpiecza ludzkość przed skostnieniem w koleinach nawyków. Gdy porównamy nasze obecne życie z życiem przed trzydziestą, pięćdziesiątą czy stu laty, możemy spokojnie stwierdzić, że nauka wstrząsnęła ludzkimi nawykami i obyczajami. Zracjonalizowane zostały nie tylko przemysł i środki komunikacji, lecz nawet sztuka. Wystarczy jeden przykład. Dawniej pisarz opracowywał artystycznie inspirowane go ludzkie problemy w sposób charakterystyczny dla siebie, w samotności prywatnego życia. Gdy dzieło docierało do czytelników, jego świat myśli popadał w konflikt z rzeczywistością przyczyniającą się do duchowego rozwoju zarówno autora, jak i ludzkości. Dzisiaj produkcja dzieł sztuki i ich odbiór za pośrednictwem filmu i radia zostały zracjonalizowane. Do produkcji filmu zaangażowany jest ca-

Iy sztab ekspertów, celem zaś dzieła jest harmonia nie z jakąś ideą, lecz z obiegowymi poglądami, ze smakiem mas, który uprzednio jest przez tych ekspertów starannie badany i planowany. Jeśli artystyczny produkt natrafia na opór opinii publicznej, wypływa to nie z jego wewnętrznej, istotnej sprzeczności z panującą rzeczywistością, lecz z niedokładnej oceny reakcji publiczności i prasy, jakiej dokonał producent. Jedno jest pewne, żadna dziedzina przemysłu, materialna czy intelektualna, nie jest nigdy w stanie pełnej stabilności; zwyczaje i nawyki nie mają czasu okrzepnąć. Odkrycia nauki powodują, że nieustannie zmienia się podstawa obecnego społeczeństwa. Nie ma praktycznie takiej działalności w gospodarce czy zarządzaniu, która nie byłaby nieprzerwanie upraszczana i ulepszana.

Gdy przyjrzymy się bliżej, odkryjemy, że niezależnie od wszystkich tych zjawisk sposób myślenia i postępowania ludzi nie zrobił takich postępów, jakich można by oczekiwać. Wprost przeciwnie, przynajmniej w znacznej części świata stał się on dużo bardziej mechaniczny niż wcześniej, kiedy motywowany był żywą świadomością i przekonaniem. Postęp techniczny przyczynił się nawet do silniejszego scementowania starych iluzji i wytworzenia nowych, nie mógł bowiem już temu przeszkodzić rozum. To właśnie dyfuzja i uprzedmiotowienie twórczości spowodowały, że ważne czynniki rozwoju intelektualnego ulegają regresji albo zanikają zupełnie. Może to wynikać z płytkości treści, słabości organów intelektualnych lub też z tego, że zanikać zaczęły niektóre, związane z indywiduum, twórcze możliwości człowieka. W ostatnich dziesięcioleciach zarówno myśliciele romantyczni, jak i postępowi wielokrotnie zwracali uwagę na triumfalny pochód nauki i techniki. Szczególnie przekonywająco opisał tę sytuację Paul Valéry. W dzieciństwie zabrano go do teatru na inscenizację baśni. W przedstawieniu tym pewnego chłopca przesładował zły duch, który wykorzystywał wszystkie swe diabelskie sztuczki, by go prze-

straszyć i nim zawładnąć. Po powrocie do domu, gdy Paul leżał już w łóżku, również i jego nawiedził duch z piekielnymi ogniami i demonami; pokój wydał mu się nagle oceanem, a kotdra żagle. Ledwie znikł jeden duch, zaraz pojawiał się drugi. W końcu mary przestały robić wrażenie na młodym chłopcu i gdy znów zaczęły swą zabawę, krzyknął: *Voilà les bêtises qui recommencent!* Któregoś dnia, kończy Valéry, ludzkość mogłaby w podobny sposób zareagować na odkrycia nauki i techniki.

Nie wszyscy filozofowie — a najmnij my — podziwiają pesymistyczny stosunek Valéry'ego do naukowego postępu. Ma on jednak rację twierdząc, że same osiągnięcia nauki czy ulepszenia przemysłowych metod produkcji nie oznaczają jeszcze rzeczywistego postępu ludzkości. Jasne jest, że niezależnie od postępu nauki i techniki ludzie mogą ukończyć materialnie, emocjonalnie i duchowo. Nauka i technika są tylko elementami obecnej totalności społecznej i nie można wykluczyć, iż wraz z ich osiągnięciami mogą ulec regresji inne czynniki, a nawet sama totalność, że ludzie zaczną marnieć i będą nieszczęśliwi, że zniknie indywiduum jako takie, a narody zmierzają będą do tragedii. Mamy szczęście żyć w kraju, który na połowie kontynentu zniósł narodowe granice, mogące stać się przyczyną wojny. Ale w Europie, w miarę jak coraz szybsze i lepsze stawały się środki komunikacji, w miarę jak malały odległości i coraz bardziej upodabniały się do siebie ludzkie nawiązyki, coraz bardziej rosły bariery celne, narody gorączkowo zbroiliły się, a stosunki zagraniczne, podobnie jak i wewnętrzne, coraz bardziej zmierzały do wojny, która w końcu wybuchła. Ta antagonistyczna sytuacja zaczyna panować również w innych częściach świata i nikt nie wie, czy i jak długo świat będzie mógł obronić się przed jej konsekwencjami. Racjonalizm w szczegółach łatwo może łączyć się z ogólnym irracjonalizmem. Postępowanie jednostek, które w codziennym życiu słusznie uważa się za rozumne i pożyteczne, może

się okazać szkodliwe, a nawet niszczące dla społeczeństwa. Dlatego w takich okresach, jak obecnie, musimy pamiętać, że nawet najlepsza chęć zrobienia czegoś pożytecznego może mieć odwrotny skutek, chociażby dlatego, że chęć ta jest ślepa na to, co leży poza granicami jej specyficznej dziedziny wiedzy, koncentruje się tylko na tym, co najbliższe i błędnie rozumie jego istotę, która w pełni ujawnia się dopiero na tle szerszej struktury. Słowa Nowego Testamentu: „nie wiedzą, co czynią”, odnoszą się do złoczyńców. Ale jeśli nie mają się odnosić do całej ludzkości, myślenie nie może ograniczać się do specjalistycznych dziedzin nauki i praktycznej nauki zawodu. Myślenie ma badać krytycznie materialne i intelektualne założenia, które zwykle uważane są za oczywiste, i rozpatrywać w perspektywie ludzkich celów codzienne stosunki, które są ślepo tworzone i podtrzymywane.

Jeśli mówiliśmy, że napięcie między filozofią a rzeczywistością ma charakter fundamentalny i jest nieporównywalne z przejściowymi trudnościami, jakie napotyka w życiu społecznym nauka, to odnosiło się to do niechęci filozofii do przerywania myślenia w jakimś momencie oraz pragnienia poddania szczególnej kontroli tych czynników życia, które powszechnie uważa się za stałe, nieprzewidywalne siły lub wieczne prawa. O to właśnie chodziło w procesie Sokratesa. Wobec żądania podporządkowania się usankcjonowanym przez bogów obyczajom i bezwarunkowego dostosowania się do tradycyjnych form życia dowodził, że człowiek powinien wejrzeć w swoje postępowanie i sam kształtować swój los. Jego bóg zamieszkiwał w nim samym, a dokładnie mówiąc, w jego rozumie i woli. (Działaj filozofowie nie spierają się już o bogów, ale sytuacja świata jest nie mniej krytyczna. Pogodzilibyśmy się z nią, gdybyśmy chcieli twierdzić, że rozum i rzeczywistość są ze sobą zgodne, a autonomia człowieka jest zabezpieczona w obecnym społeczeństwie. Filozofia nie

czuje się do tego zdolna; nie straciła ona nic ze swojego pierwotnego znaczenia.

Z tych samych powodów w filozofii toczono są dyskusje, a chodzi w nich nie tylko o jej pojęcie. Dyskusje te są dużo bardziej ostre i nieprzejednane niż w naukach. W przeciwieństwie do innych dyscyplin nie ma ona, w ramach istniejącego porządku, dokładnie zarysowanego pola aktywności. Dla filozofii problemem jest sam ten porządek życia z jego hierarchią wartości. Gdy nauka może odnosić się do istniejących faktów, które wskazują jej drogę, filozofia musi zawsze odwoływać się do siebie samej, do swej własnej teoretycznej działalności. Określenie jej przedmiotu dużo bardziej zależy od jej programu, niż to jest w naukach szczegółowych, i to nawet dzisiaj, kiedy te ostatnie tak poważnie zajęły się problemami teoretyczno-metodologicznymi. W świetle tego, co powiedzieliśmy, rozumiałe stać się, dlaczego filozofia znalazła więcej uznania w Europie niż w Ameryce. Geograficzna ekspansja i rozwój historyczny spowodowały, że niektóre konflikty społeczne, jakie wielokrotnie gwałtownie wybuchały w Europie, miały mniejsze znaczenie w Ameryce, zajętej zagospodarowywaniem kraju i wypełnianiem swoich codziennych zadań. Podstawowe problemy życia społecznego rozwiązywano tu w sposób praktyczny i nigdy też nie zyskały większego znaczenia napięcia, które w określonych sytuacjach historycznych pobudzały myśl teoretyczną. Ta ostatnia pozostawała w Ameryce daleko w tyle za ustalaniem i gromadzeniem faktów. Teraz nie będziemy starali się odpowiedzieć na pytanie, czy ten rodzaj aktywności spełnia jeszcze wymagania, jakie i tutaj słusznie stawia się myśleniu.

Współczesne definicje, z których kilka już cytowaliśmy, nie ukazują w filozofii nic na tyle charakterystycznego, żeby odróżniało ją to od wszystkich nauk szczegółowych. Wielu filozofów z zadrzota spogląda na kolegów z innych fakultetów, ponieważ mają oni precyzyjnie wyznaczone pole działania, którego spo-

teczna użyteczność nie jest podawana w wątpliwość. Starają się więc „sprzedać” filozofię jako specjalny rodzaj nauki lub przynajmniej wykazać, że jest pożyteczna dla nauk szczegółowych. W tej postaci nie jest ona już krytykiem, lecz służącą nauki i całego społeczeństwa. Takie stanowisko zakłada, że niemożliwe jest myślenie, które wykracza poza panujące formy aktywności naukowej, a tym samym i horyzont obecnego społeczeństwa. Myślenie powinno skromnie zaakceptować zadania, jakie wypływają dla niego z ciągle odnawiających się potrzeb zarządzania i przemysłu, i spełniać je w powszechnie uznanej formie. W oczach tych rozsądnych filozofów pytania, jak na przykład czy zakres tych zadań, ich forma i treść, są w danym momencie historycznym pożyteczne dla ludzkości, czy organizacja społeczna, z jakiej wypływają, jest stosowna dla nich, nie są pytaniami ani filozoficznymi, ani naukowymi, lecz przedmiotami osobistych rozstrzygnięć, ocenami subiektywnymi; zależą od gustów i temperamentu indywiduum. Jedyne stanowisko filozoficzne, jakie można dostrzec w takim poglądzie, jest stanowiskiem negatywnym: nie ma rzeczywistej filozofii, a systematyczne myślenie musi ustąpić w decydujących momentach życia, jednym słowem — filozoficzny sceptycyzm i nihilizm.

W tym miejscu trzeba rozgraniczyć przedstawioną tutaj koncepcję społecznej roli filozofii od innego ujęcia, reprezentowanego przez różne gałęzie współczesnej socjologii, które utożsamiają filozofię z ogólną funkcją społeczną, to znaczy ideologią.⁴ Ujęcie to zakłada, że myśl filozoficzna, a właściwie myślenie jako takie, jest jedynie wyrazem specyficznej sytuacji społecznej. Każda grupa społeczna, na przykład niemieccy junkrzy, rozwinęła, odpowiednio do swojej pozycji, aparat pojęciowy, określone metody i style myślenia. Życie junkrów przez stulecia wiązało się ze specyficznymi regułami sukcesji; ich stosunek do panującej dynastii, od któ-

⁴ Por. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929.

rej byli uzależnieni, i do poddanych miał charakter patriarchalny. W rezultacie całe ich myślenie określone było przez formy organizacyjnego, uporządkowanego następstwa pokoleń, biologicznego rozwoju. Wszystko widzieli w aspekcie organizmu i więzi naturalnych. Natomiast liberalne mieszczaństwo, którego pomysłowość zależała od sukcesów handlowych i które wiedziało z doświadczenia, że wszystko trzeba sprowadzać do wspólnego mianownika — pieniądza, rozwinęło bardziej abstrakcyjny, mechanistyczny sposób myślenia. Jego styl intelektualny charakteryzował się nie tyle tendencjami hierarchicznymi, ile egalitarnymi. To samo odnosi się do innych grup, zarówno dawniejszych, jak obecnych. Trzeba na przykład zbadać, czy pojęcia filozofii kartezjańskiej odpowiadają pojęciom arystokratycznych i jezuickich grup dworskich, *noblesse de robe*, czy niższego mieszczaństwa i mas. Każdy schemat myślowy, każde dokonanie filozoficzne czy kulturalne związane jest ze specyficzną grupą społeczną, od której się wywodzi. Każda konstrukcja myślowa jest „ideologią”.

Bez wątpienia ujęcie to jest do pewnego stopnia słuszne. Wiele popularnych dzisiaj idei, gdy analizuje się je z punktu widzenia ich społecznej bazy, okazuje się czystymi iluzjami. Ale nie wystarczy przyporządkować je jakiejś grupie społecznej, jak to czyni owa szkoła socjologiczna. Trzeba dotrzeć głębiej i wprowadzić je z historycznego procesu, w którego perspektywie trzeba je widzieć. Przytoczmy tu jeden przykład. W filozofii kartezjańskiej ważną rolę odgrywa mechanistyczny, a zwłaszcza matematyczny sposób myślenia. Można nawet powiedzieć; że cała ta filozofia jest tylko uogólnieniem myślenia matematycznego. Możemy, oczywiście, próbować znaleźć w społeczeństwie jakąś grupę, której charakter odpowiadałby temu myśleniu i prawdopodobnie znaleźlibyśmy ją w epoce Kartezjusza. Bardziej skomplikowane, a zarazem bardziej adekwatne byłoby jednak zbadanie ówczesnego systemu pro-

dukcji i wykazanie, jak przedstawiciel rosnącego w siłę mieszczaństwa zmuszony był, właśnie przez swoją pracę w handlu i manufakturze, do precyzyjnego kalkulowania, jeśli chciał umocnić lub poprawić swoją pozycję na niedawno powstałym wolnym rynku. To samo odnosi się do osób, które były, jeśli tak można powiedzieć, jego agentami w nauce i technice i których praca naukowa, a zwłaszcza wynalazki odgrywały tak wielką rolę w nieustannej walce między jednostkami, miastami i narodami, jaka zdominowała epokę nowożytną. Dla wszystkich tych podmiotów było oczywiste, że świat należy widzieć w aspekcie matematycznym. A ponieważ w trakcie rozwoju społecznego ich klasa stała się charakterystyczna dla całego społeczeństwa, ten sposób myślenia rozprzestrzenił się szeroko poza sfery mieszczańskie. Sama socjologia w tym przypadku nie wystarcza. Potrzebujemy ogólnej teorii dziejów. W przeciwnym razie narazilibyśmy się na niebezpieczeństwo wiązania znaczących elementów filozoficznych z nieznaczącymi, a na pewno nie decydującymi grupami lub mylnego zrozumienia roli specyficznej grupy w całości społeczeństwa, a tym samym danej kultury. Ale zastrzeżenie to nie jest tak bardzo istotne. Stereotypowe zastosowanie pojęcia ideologii do każdego wytworu myślowego opiera się ostatecznie na założeniu, że nie istnieje dla ludzkości żadna filozoficzna prawda, a tym samym żadna prawda w ogóle, że wszelkie myślenie „zależy jest od bytu”. Ze względu na swoje metody i rezultaty należy ono do specyficznej warstwy, i tylko w odniesieniu do niej zachowuje swą ważność. Taki stosunek do idei filozoficznych wyklucza ich obiektywne sprawdzenie; nie rozpatruje ich pod kątem praktycznego zastosowania, lecz ogranicza się do ich mniej lub bardziej skomplikowanego przyporządkowania jakiejś grupie społecznej. Ma to zadość uczynić roszczeniu filozofii. Łatwo dostrzec, że szkoła, która ostatecznie zamierza roztopić filozofię w jednej z nauk szczegółowych, w socjologii, jest powtórze-

niem krytykowanego już stanowiska sceptycznego. Nie stara się ona wyjaśnić społecznej funkcji filozofii, lecz wypełnia własną funkcję: odbiera śmiałość myśleniu sięgającemu w przyszłość, powstrzymuje jego praktyczne tendencje.

Prawdziwa społeczna funkcja filozofii polega na krytyce stanu obecnego. Nie oznacza to gderania na poszczególne idee czy stosunki, jakby filozof był komicznym dziwakiem, ani też narzekania na tę lub inną, wyizolowaną okoliczność i zalecania środków zaradczych. Głównym celem tej krytyki jest niedopuszczenie do zagubienia się ludzi w ideach i sposobach postępowania, jakie oferuje im społeczeństwo w jego obecnej formie. Ludzie muszą się nauczyć dostrzegać związek między swymi indywidualnymi działaniami a tym, co osiąga w ich wyniku, między własną egzystencją a ogólnym życiem społeczeństwa, między codziennymi planami a wielkimi ideami, które wyznają. Filozofia ujawnia sprzeczności, w jakie się wklajają, gdy w życiu codziennym są zmuszeni trzymać się izolowanych idei i pojęć. Poniższy przykład pomoże wyjaśnić, do czego zmierzam. Celem zachodniej filozofii w jej pierwszym pełnym kształcie, a mianowicie platońskim, było negowanie jednostronności i znoszenie jej w bardziej ogólnym, elastycznym i lepiej dostosowanym do rzeczywistości systemie myślowym. W wielu dialogach mistrz demonstruje, jak jego rozmówca nieuchronnie wklaja się w sprzeczności, gdy próbuje jednostronnie trzymać się swego stanowiska. Pokazuje, iż konieczne jest przechodzenie od jednej idei do drugiej, ponieważ każda ma swoje właściwe znaczenie tylko w ramach całego systemu idei. Rozważmy na przykład dyskusję o istocie odwagi w dialogu *Laches*. Gdy rozmówca obstaje przy definicji, że odwaga oznacza wytrwanie na polu walki, uswiadamia mu się, że w pewnych sytuacjach zachowanie takie nie jest cnotą, lecz brawurą, na przykład gdy cała armia wycofuje się i samotna jednostka próbuje wygrać bitwę. To sa-

mo odnosi się do idei *sophrosyne*, co z grubsza można by przetłumaczyć jako samoopanowanie, wstrzemięźliwość. *Sophrosyne* jest z pewnością cnotą, ale gdy czyni się ją wyłącznym celem działania i nie jest ona podstawiana poznaniem pozostałych cnót, staje się problematyczna. Można ją pojmować tylko jako moment w całości właściwego postępowania. Podobnie ma się rzecz ze sprawiedliwością. Dobra wola, pragnienie bycia sprawiedliwym jest czymś pięknym. Ale to subiektywne dążenie nie wystarcza. Miano sprawiedliwości nie przysługuje działaniom, które są w intencji dobre, lecz chybione w wykonaniu. Odnosi się to zarówno do inicjatyw prywatnych, jak i państwowych. Każde zarządzanie, bez względu na intencje jego autora, może spowodować szkodliwe następstwa, jeśli nie opiera się na głębokiej wiedzy i nie jest adekwatne do sytuacji. W związku z podobną sytuacją Hegel powiedział, że *summum ius* może stać się *summa iniuria*. Przypominajmy sobie porównanie z *Gorgiasza*: zawody piekarskie, kucharskie i krawcarskie, same w sobie, bardzo pożyteczne, ale mogą przynieść szkody i niedostatek, i ludzkości, gdy nie będzie się w nich zwracać uwagi na względy zdrowotne. W tym samym sensie pożyteczne są porty, stocznie, umocnienia i podatki; gdy zapomina się jednak o dobru ogółu, te czynniki bezpieczeństwa i dobrobytu stają się narzędziami niszczenia.

Również w Europie obserwujemy w okresie międzywojennym chaotyczny rozwój pojedynczych elementów życia społecznego: ogromne przedsięwzięcia ekonomiczne, przygniatające podatki, nienormalny rozrost armii i wyścig zbrojeń, przymusowa dyscyplina, jednostronny kult nauk przyrodniczych itd. Zamiast rozumnej organizacji stosunków wewnętrznych i zewnętrznych doszło do gwałtownego rozprzestrzenienia się poszczególnych sektorów cywilizacji kosztem całości. Jeden sektor przeciwstawiał się drugiemu i stało się to nie-
szczęściem ludzkości. Postulat Platona, by państwem

rzadzili filozofowie, nie oznacza, że rządzący mają być wybierani spośród autorów podręczników logiki. Duch specjalizacji dostrzega w handlu tylko profit, w dziedzinie militarnej tylko siłę, a w samej nauce tylko sukces w ramach specjalistycznej dyscypliny. Dla Platona na filozofia była jednoznaczna z dążeniem do takiego zjednoczenia i powiązania różnych zdolności i rodzajów poznania, aby te, częściowo destrukcyjne, elementy stały się produktywnie w całym tego słowa znaczeniu. Mało miał on zaufania do popularnych opinii, trzymających się kurczowo jednej tylko idei, nawet jeśli w danej chwili idea ta mogła być słuszna. Rozum porusza się w ramach systemu idei; przechodzi od jednej do drugiej i dzięki temu może każdą zrozumieć i zastosować w jej właściwym znaczeniu, a więc znaczeniu, jakie ma ona w całości poznania.

Wielcy filozofowie zastosowali tę dialektyczną koncepcję do konkretnych problemów życia; ich myślenie miało zawsze za cel rozumną organizację ludzkiego społeczeństwa. Organizacja ta była jednak jednoznaczna, w każdym razie w okresie rozkwitu filozofii, z rzeczywistniem idei dobra, do którego dążono przez dialektyczne wyjaśnienie i precyzowanie potocznych i naukowych pojęć, przez wychowanie jednostki do właściwego myślenia i działania. Jakkolwiek w *Metafizyce* za najwyższe dobro Arystoteles uważa refleksję duszy nad samą sobą, postawę teoretyczną, to stwierdza wyraźnie, że szczęście to musi mieć specyficzną podstawę materialną, a więc możliwe jest tylko w określonych warunkach społecznych i ekonomicznych. Platon i Arystoteles nie wierzyli, jak Antystenes i cynicy, że rozum może się stale rozwijać u ludzi wiodących dosłownie psie życie ani że mądrość może iść w parze z nędzą. Sprawiedliwe stosunki były dla nich konieczną przesłanką rozwoju sił intelektualnych człowieka; idea ta leży u podstawy całego zachodniego humanizmu.

Kto studiuje filozofię nowożytną nie tylko na pod-

stawie popularnych kompendiów, lecz sam podąża za jej dziejami, ten dostrzeże, że jej ważnym motywem jest problem społeczny. Wystarczy tu wspomnieć o Hobbesie i Spinozie. *Rozprawa teologiczno-polityczna* była jedynym fundamentalnym dziełem, jakie Spinoza opublikował za swego życia. W przypadku innych myślicieli, na przykład Leibniza i Kanta, bardziej wnikliwa analiza wykazuje, że u podstawy najbardziej abstrakcyjnych rozdziałów ich dzieł, teorii metafizycznych i transcendentально-logicznych, leżą kategorie społeczne i historyczne. Nie da się bez nich zrozumieć ani rozwiązać ich problemów. Dlatego wnikliwa analiza treści czysto teoretycznych elementów filozoficzności należy do najbardziej interesujących zadań współczesnych badań nad dziejami filozofii. Niewiele ma to, oczywiście, wspólnego z korelacjami socjologii, o których mówiliśmy wyżej. Podobne zadania stają przed historykami sztuki i literatury.

Mimo ważnej roli, jaką odgrywa w filozofii, świadomie czy nieświadomie, badanie problemów społecznych, chcemy jeszcze raz podkreślić, że jej najważniejszą funkcją społeczną jest rozwój krytycznego i dialektycznego myślenia. Filozofia jest metodyczną i wytrwałą próbą wniesienia rozumu do świata, i to jest przyczyną jej niepewnej i kontrowersyjnej pozycji. Jest ona niewygodna, uparta, a na dodatek nie przynosi bezpośrednich korzyści, toteż rzeczywistość staje się powodem zgorznięcia. Nie ma w niej jednoznacznych kryteriów ani przygniatających dowodów. Co prawda, żmudne jest także badanie faktów, ale przynajmniej wtedy wie się, o co chodzi. Zajmowanie się zawilociami prywatnego i publicznego życia budzi zwykle w ludziach wstręt: czują się zagrożeni, usuwa im się grunt spod nóg. W obecnym podziale pracy problemy te przydzielono filozofom i teologom. Ludzie pocieszają się też myślą, że roźdzwięki miną i że w gruncie rzeczy wszystko jest w porządku. Ale ostatnie stulecie europejskich dziejów wyraźnie pokazało, że ludzie, mimo całej ich

pewności siebie, nie są zdolni urządzić swego życia zgodnie z własnymi wyobrażeniami o humanizmie. Przepaść dzieli idee, według których oceniają siebie i świat, od rzeczywistości społecznej, którą reprodukuja przez swoje działania. Dlatego wszystkie ich wyobrażenia i osądy są dwuznaczne i zafalszowane. Teraz widzą, że zmiierzają ku nieszczęściu lub nawet spadło ono już na nich; w wielu krajach nadiągające barbarzyństwo tak ich sparaliżowało, iż praktycznie nie są już zdolni reagować i się bronić. Są barankiem dla głodnego wilka. Być może są takie okresy w dziejach, kiedy można obywać się bez teorii; teraz jej brak poniża ludzi i odbiera im siłę w obliczu przemocy. Fakt, że teoria może się rozplątać w pustym i bezkrwistym idealizmie lub nużącej paplaninie frazesów, nie oznacza, że formy te są jej prawdziwymi formami. (Jeśli chodzi o nudę i banalność, to jeszcze częściej filozofia odnajduje je w tak zwanym badaniu faktów.) W każdym razie, cała dynamika historyczna postawiła dziś filozofię w centrum rzeczywistości społecznej, a rzeczywistość społeczną w centrum filozofii.

Z uwagą trzeba obserwować szczególnie ważną zmianę, jaka dokonała się na tym obszarze od klasycznej starożytności. Platon utrzymywał, że to eros daje mędrcomi zdolność poznania idei. Poznanie wiązało więc ze stanem moralnym lub psychologicznym, który jest zasadniczo możliwy w każdym momencie dziejowym. Dlatego swoją koncepcję państwa uważał za stary ideał rozumu, nie związany z określonymi warunkami dziejowymi. Już wtedy dialog *Prawa* był pewnym kompromisem, akceptowanym jako stopień wstępny i nie naruszający wiecznego ideału. Państwo Platona jest utopią podobną do tych, które tworzone były od początku czasów nowożytnych do naszych dni. Ale utopia nie jest już dzisiaj właściwą formą filozoficzną dla omawiania problemów społecznych. Zauważono, że czysto teoretyczna refleksja nie może przewidywać sprzeczności myślenia. Do tego potrzeba procesu dzie-

jowego, z którego myśl nie może się wyrwać. Poznawanie uwarunkowane jest nie tylko czynnikami psychologicznymi i moralnymi, lecz także i społecznymi. Głoszenie i opisywanie doskonałych form polityczno-społecznych, wychodzące od czystych idei, nie jest ani wystarczające, ani sensowne.

Dlatego utopię jako ukoronowanie systemów filozoficznych zastępuje naukowy opis konkretnych stosunków i tendencji mogących prowadzić do poprawy ludzkiego życia. To z kolei ma dalekosieżne konsekwencje dla struktury i znaczenia teorii filozoficznej. Współczesna filozofia podziela wysokie mniemanie dawnej filozofii o możliwościach ludzkości i jej optymizm odnośnie do potencjalnych osiągnięć człowieka. Najwięksi myśliciele odrzucili tezę, że ludzie są z natury niezdolni do dobrego życia czy osiągnięcia najlepszej z możliwych form społecznej organizacji. Przypomnijmy tu znaną uwagę Kanta o utopii platońskiej: „Republika platońska jako rzekomo uderzający przykład wyśnionej doskonałości, która może tkwić tylko w mózgu próżniącego filozofa, stała się czymś przysłowiowym, a Brückner za śmieszne uważa twierdzenie Platona, że żaden książę nie będzie dobrze rządził, jeżeli nie będzie miał udziału w ideach. Lepiej by się jednak zrobiło, gdyby się tę myśl dalej przesłodziło i starało się ją tam rozświetlić, gdzie znakomity filozof nie udziela nam pomocy, zamiast odrzucać ją jako niepożyteczną pod bardzo nędznym i szkodziwym pozorem jej nie wykonalności [...] Nie może być bowiem nic bardziej szkodliwego i mniej godnego filozofa niż wulgarne powoływanie się na doświadczenie rzekomo niezgodne (z ową ideą); nie byłoby przecież wcale do niego doszło, gdyby w odpowiednim czasie poczyniono zgodnie z ideami właściwe kroki i gdyby wszelkich dobrych zamiarów nie były udaremniły, zamiast idei, surowe, bo właśnie z doświadczenia wzięte, pojęcia.”⁵

⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. II, Warszawa 1957, s. 25 i następna.

Od czasów Platona filozofia nigdy nie zrezygnowała z prawdziwego idealizmu, który głosi, że rozum może się zadowolić wśród ludzi i narodów. Odrzuciła jedynie fałszywy idealizm, według którego wystarczy trzymać wysoko w górze ideał doskonałości, by nie trzeba było zastanawiać się nad tym, jak można go osiągnąć. Wierność najwyższemu ideałom w obliczu świata, który stoi z nimi w sprzeczności, łączy się obecnie z trzeźwym pragnieniem poznania warunków, w jakich idee te można urzeczywistnić na ziemi.

Powróćmy na koniec raz jeszcze do nieporozumienia, o którym raz już wspomnieliśmy. W odróżnieniu od gospodarki i polityki, w filozofii krytyka nie oznacza potępienia jakiejś rzeczy, przeklinania tych czy innych środków ani też samego zanegowania i odrzucenia. Co prawda, w określonych warunkach krytyka może przyjąć taki czysto negatywny charakter, a przykład na to można znaleźć w epoce helleńskiej. My jednak jako krytykę rozumiemy intelektualny, a w końcu także i praktyczny wysiłek nieprzyjmowania bezrefleksyjnie, mocą samego nawyku, panujących idei, sposobów postępowania i stosunków społecznych; wysiłek harmonizowania ze sobą oraz z ogólnymi ideami i celami epoki poszczególnych stron życia społecznego, ich genetycznego wywodzenia, rozdzielania zjawiska od istoty, badania podstaw rzeczy — krótko mówiąc, ich rzeczywiście poznania. Hegel, któremu z wielu powodów pozostajemy bardzo zobowiązani, był tak daleki od niechętnego odrzucenia specyficznych stosunków panujących w Prusach, że król pruski zaprosił go do Berlina, aby wpajał studentom należytą lojalność i uodparniał ich na wpływy opozycji politycznej. Pod tym względem Hegel starał się, jak mógł, i ogłosił państwo pruskie „rzeczywistością etyczną idei” na ziemi. Ale myślenie to rzecz osobliwa. Pragnąc usprawnić państwo pruskie Hegel musiał wykształcić w swoich studentach zdolność do przewidywania jednostronności i ograniczeń zwykłego ludzkiego intelektu

oraz ukazać im wielostronny związek między wszystkimi pojęciami i realnymi stosunkami. Poza tym musiał ich uczyć pojmowania ludzkich dziejów w ich całościowej, sprzecznej strukturze, tropienia w życiu narodów idei wolności i sprawiedliwości oraz uprzedzić im, że one giną, gdy ich zasada staje się przestarzała i przychodzi czas na nowe formy społeczne. Fakt, że Hegel musiał uczyć swoich studentów teoretycznego myślenia, miał dla państwa pruskiego dwuznaczne następstwa. Na dłuższą metę przyniosło to więcej szkód tej reakcyjnej instytucji niż korzyści płynących z jej formalnego gloryfikowania. Rozum jest kiepskim sojusznikiem reakcji. Nie upłynęło dziesięć lat po śmierci Hegla (przez ten czas jego katedra pozostawała nieobsadzona), gdy król powołał już jego następcę, który miał walczyć ze „smoczym posiewem heglowskiego panteizmu” oraz „uzurpacjami i fanatyzmem jego szkoły”.

Nie można powiedzieć, aby w dziejach filozofii najbardziej postępowy wpływ wywierali myśliciele najbardziej krytyczni lub mający zawsze na zawołanie tak zwane praktyczne programy. Tak prosto rzeczy się nie mają. Nauka filozoficzna ma wiele stron, a każda z nich może oddziaływać historycznie w najróżniejszy sposób. Tylko w nadzwyczajnych okresach, na przykład we francuskim Oświeceniu, sama filozofia staje się polityką. W epoce tej termin filozofia łączono nie tyle z logiką i teorią poznania, ile z atakami na królewską hierarchię i nieludzkie sądownictwo. I rzeczywiście, wraz ze zniknięciem określonych przesądów otwarte zostały wrota do nowego, lepszego świata. Tradycja i wiara były dwoma najpotężniejszymi bastionami *ancien régime'u* i filozoficzne ataki były bezpośrednią akcją dziejową. Dzisiaj jednak nie chodzi już o wyeliminowanie pewnej afirmacji wiary, w państwach totalitarnych bowiem, w których najgłośniejszą odwołuje się do heroizmu i wzniosłego światopoglądu, nie panuje ani wiara, ani światopogląd, lecz nudna miernota

i apatia jednostki wywołana nieszczęsnym losem oraz tym, co przychodzi z góry. Naszym zadaniem jest raczej stworzenie gwarancji, że w przyszłości nigdy nie zaginie zdolność do teoretycznego myślenia oraz działania wyrastającego z teorii, nawet w następnych epokach pokoju, kiedy codzienna rutyna będzie może sprzyjała ponownemu zapomnieniu o całym problemie. Musimy walczyć o to, by ostatnie straszne wydarzenia nie odebrały ludzkości odwagi, by nie zniknęła z powierzchni ziemi wiara w godną człowieka, pokojową i szczerą przyszłość społeczeństwa.