

STYL I STYLE FILOZOFII I FILOZOFOWANIA.
DYSKUSJA NA WYDZIALE FILOZOFII I SOCJOLOGII UMCS

ZBYSŁAW MUSZYŃSKI

STYL I STYLE FILOZOFII I FILOZOFOWANIA CZYLI ZACHĘTA
DO DYSKUSJI O FILOZOFII

Dnia 07. 06. 1991 w Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii-Curie Skłodowskiej odbyła się dyskusja panelowa na temat: Styl i style filozofii i filozofowania. Spotkanie to zostało zorganizowane przez Lubelski Oddział Polskiego Towarzystwa Filozoficznego przy współpracy z Kolegium Dziekańskim Wydziału. Głosy wprowadzające do dyskusji przedstawili: dr Paweł Bytniewski, dr Zdzisław Kowalski, prof. dr hab. Zdzisław Cackowski, dr hab. Jadwiga Mizińska, dr Józef Dębowski, doc. dr hab. Stefan Symotiuk, prof. dr hab. Leon Koj, prof. dr hab. Andrzej Zachariasz. Dyskusja spotkała się z dużym zainteresowaniem w środowisku zarówno pracowników, jak i studentów.

Jakimś rodzajem wprowadzenia i zachęty do dyskusji, jeszcze przed samym spotkaniem, był poniższy tekst zarysowujący problem.

Historia filozofii pojmowana jako historia problemów filozoficznych jest również historią filozofii pojmowaną jako historia stylów filozofowania. Rzeczą dyskusyjną jest to, czy styl filozofowania i koncepcja filozofii są ze sobą sprzęgnięte w sposób istotny, czy też związane są tylko przypadkowo. Zasadnie jednak można przyjąć, że spór o koncepcję, styl filozofowania zawiera w sobie spór o koncepcję filozofii.

Filozofia dotyczyła zawsze tego, co w intelektualnym życiu człowieka jest najważniejsze, a co najogólniej można ująć jako pewien typ refleksji, namysłu nad człowiekiem, światem, miejscem człowieka w świecie; refleksję tę ujmowano w określony system przekonań o bycie, istnieniu, prawdzie, dobru, pięknie,

początku i naturze zasad itp. Sam sposób udzielenia odpowiedzi na pytanie stawiane w sferze zakreślonej powyższymi pojęciami, jak i sam sposób pytania, rzutowały na pojmowanie tego, czym miała być filozofia.

Miała być inwentarzem problemów stawianych w odpowiedni sposób, gdy wątpiono w możliwości zasadnego odpowiedzenia na nie; miała być metodą, gdy szukano pewności wiedzy, prawdy; stylem życia, gdy szukano sensu życia w sposobie życia; odpowiednim językiem, gdy w poprawności stawianych pytań szukano środków na wszystko; uogólnieniem nauk, gdy uwierzono w naukę i w kryteria naukowości; miała być służką, gdy w filozofii szukano narzędzi dla uzasadnienia twierdzeń innych niż te, które ona sama stawiała. Lista dalszych „ról filozoficznych”, jakie pełniła filozofia jest dłuższa, ale i ta wystarcza do uprzytomnienia sobie rangi problemu.

Każda z tych koncepcji filozofii związana była z właściwą jej formą wyrażania treści, z odpowiednim dla wybranych celów stylem filozofowania. Problem zatem można ująć w formę następującego pytania: Czy dzisiejsza filozofia ma styl? Pytanie tak sformułowane jest wystarczająco niejasne, by odmówić na nie odpowiedzi. Zachowując w świadomości przywołany sens pytania o styl filozofii w wymiarze także estetycznym, przyjąć tutaj trzeba, że zamierzony sens pojmowania słowa „styl” w tym kontekście daje się określić w opozycji do „bezstylowości” pojmowanej jako eklektyzm. Pytaniem dodatkowym może być zatem pytanie o to, czy filozofii dzisiaj uprawianej potrzebny jest styl. Czy styl, jak każdy kanon, jest czymś narzuconym przez tradycję, formę, metody itp. i, jako wyraz dążenia do wolności i „samorealizacji” uprawiających filozofię filozofów, winien być zmieniany, odrzucany, dowolnie przyjmowany? Czy też obowiązywać winien pod groźbą bądź to wyjścia poza teren filozofii, bądź to osiągania rezultatów nie uznawanych za wartościowe? Czy styl filozofowania obejmuje też określoną formę wypowiedzi, ekspresji, zakazując bądź nakazując właściwe danemu stylowi formy myślenia i formułowania myśli — mówienia i pisania?

Wydaje się, że w Polsce można było wyraźnie rozpoznać istnienie, mniej lub bardziej oficjalne czy znaczące, kilku stylów filozofowania, najczęściej związanych z odpowiadającym im kierunkiem w filozofii. Od kilku lat sytuacja się krystalizuje, jakkolwiek nie zawsze jest odpowiednio diagnozowana. W każdym razie istnieją pewne rozbieżności w ocenie tego stanu rzeczy. Podobnie było, czy jest, w naszym Wydziale.

Polskie Towarzystwo Filozoficzne ze swej natury zainteresowane jest opisem, analizą i oceną stanu filozofii w Polsce.

Dlatego też Lubelski Oddział PTF wraz z Władzami Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS organizuje dyskusję panelową sądząc, że pozwoli ona zyskać większą samoświadomość żywionych przez pracowników Wydziału poglądów w diskutowanych sprawach, co w jakimś stopniu umożliwi zdiagnozowanie istniejącej sytuacji. Ustalenia takie mogą być użyteczne także dla dydaktyki prowadzonej przez pracowników Wydziału.

Lista uczestników jest przypadkowa w tym sensie, że „ustaliła się” ona w trakcie przypadkowych rozmów „rozpoznających” potrzebę organizowania ta-

kiej dyskusji. W ten sposób lista chętnych bardzo szybko zaczęła przekraczać liczbę uczestników zakreśloną pragmatycznymi warunkami prowadzenia dyskusji. Licząc na to, że pozostali zainteresowani mogą brać równie czynny udział w drugiej części dyskusji, nie dokonano żadnej ingerencji koncepcyjnej w ustaleniu listy zamykając ją w pewnej chwili.

PAWEŁ BYTNIEWSKI

RETORYKA JAKO USPRAWIEDLIWIENIE FILOZOFII

Gdy podejmuje się namysł nad stylami filozofowania, stylami filozofii, to ów namysł wynika zapewne z bezradności samych filozofów. Gubimy się w kierunkach, opcjach, których zróżnicowanie rozpoznajemy jako zagrożenie eidosu filozofii i etosu filozofów. Różnorodność jawi się tu jako zagrożenie chaosem lub też rozproszaniem w czymś, co już filozofią nie jest. Gdy metody, przedmioty, cele filozofowania rysują się niezbyt jasno, gdy niespodziewanie urywają się tradycje, a wraz z nimi padają autorytety, wówczas możemy zapytać o styl filozofii, po to, by jeszcze raz filozofię usprawiedliwić.

Kto nie rna powyższych kłopotów albo bez reszty akceptuje taki stan rzeczy, to jest dopuszcza wszystkie typy wypowiedzi jako potencjalnie filozoficzne, bądź też, przeciwnie, dyskwalifikuje wszystko, co się we własnym etosie i eidosie filozofowania nie mieści, będzie trwać w swej wieży, będzie czekać na lepsze czasy, albo też, stojąc w bramie, będzie zachwalać swój towar jako najlepszy. Lecz to może nie są style filozofii, czy też filozofowania, może raczej filozofów.

Filozofia natomiast myśli o tym, co jest i stara się myśleć to, co jest — byt po prostu. Te dwie troski filozofii: by rozprawić o wszystkim, a zarazem powiedzieć coś wiążącego, coś ostatecznego, spychają filozofów z drogi poszukiwania własnego stylu na drogę poszukiwania najlepszej, to jest epistemologicznie uprzywilejowanej pozycji. Filozoficzne próby opanowania tego miejsca, jakiegoś raju epistemologicznego, gdzie myśli i rzeczy obcuja ze sobą bezpośrednio i bez żadnych konwencji i konwenansów, kończą się zazwyczaj manewrem polegającym na wyprowadzeniu myśli, świadomości, podmiotu na pozycje pozaświatowe, a wtedy wszystko ostatecznie rozpada się na to, co transcendentalne i na to, co transcendentne. Tymczasem okazuje się, że rajskie miejsce jest już zajęte, że okupuje je coś trzeciego, samo tworzywo wypowiedzi filozoficznej. To coś trzeciego, ani transcendentalnego ani transcendentnego, coś, co nie należy ani do świata rzeczy i faktów, ani do świata myśli i aktów to język — tyleż aprioryczny co i empiryczny.

Nic więc dziwnego, że znaczne i ważne odłamy filozofów niezadowolonych

z takiej sytuacji sięgają po argument antyretoryczny: denuncjują i oskarżają język bądź za to, że świętuje zamiast pracować, bądź o to, że fałszuje, przez za pośredniczenie myśli, źródłowość doświadczenia — że więc pracuje, zamiast świętować. Raz zagrożone są myśli i akty, innym razem rzeczy i fakty. W tej perspektywie styl to nieobecność rzeczy lub myśli, stała niedyspozycja w ich nazywaniu i wyrażaniu, to bolesny kompromis między porządkiem rzeczy, myśli i słów — kompromis bolesny, albowiem ograniczający w każdorazowym tekście zarówno bogactwo rzeczy jak i myśli.

W tym miejscu, w którym epistemologia i metafizyka napotykają na barierę słów, gdy retoryczny moment wypowiedzi staje się przyczyną konfuzji filozofa, pojawiają się ci, co żerując na pęknięciu między porządkiem rzeczy i porządkiem słów, będą skłonni redukować filozofię do jej momentów retorycznych. Utrzymują oni, że z historii myśli pozostają jedynie style, struktury tworzące harmonię złudzeń, warstwy błędów, zwichnięcia sensów, których prawdy nie dogrzebie się nawet archeolog wiedzy. Myśli i ich przedmioty bowiem nieodwołalnie i bezgłośnie zapadają się w zespoły śladów, symptomów, zyskując wartość mimowolnej szczerości wypowiedzi. Jediną prawdą, jaką można wówczas odzyskać ze stylu jest ta, że styl to sam człowiek, że jeśli złuda otwiera nam oczy na jakąś prawdę, to tylko na tę, która jest w nas samych. I wówczas można przypomnieć sobie słowa Szekspira:

*„Natura moja nosi, widać, blady
Mego zajęcia, Jak ręka farbiarza”.*

Filozof kształtuje swój styl, a styl kształtuje filozofa — i nic ponadto, lub aż tyle.

Mówiąc o rzeczach, nie unikając więc słów, mimowolnie wpisujemy się w obszar rozziw (rozsiewu?) między słowami i rzeczami; pamiętamy o tym, że słowo poddaje się nam i gdy je wreszcie mamy, od razu zaczyna się wydawać czymś innym jeszcze. Używając słów zaznaczamy w ten sposób swą obecność, w jaki kura grzebiąc i wyszukując ziarenka mimowolnie zostawia na ziemi swe ślady, mniej lub bardziej stylizowane, mniej lub bardziej wyraźne i układające się w zawiłe wzory, które być może komuś coś powiedzą o kurze, o ziemi, w której się ona grzebie — lub bezpowrotnie nie dadzą się one zinterpretować z racji swej zawiłości, mimowolności, nieintencjonalności. I wtedy filozof będzie mógł powtórzyć za pisarzem: „Zwycięstwo moje jest czysto słowne, a zawdzięczam je bogactwu wyrażeń”.

ZDZISŁAW CACKOWSKI

FILOZOFIA

Filozofia jest pewną formą poznawczej działalności, jest więc formą myślenia. O charakterze tego myślenia (o jego stylu) w zasadniczym stopniu decyduje materiał informacyjny, który jest owego myślenia tworzywem.

Generalnie można wyróżnić dwa źródła informacji, która stanowi tworzywo filozoficznej roboty (filozoficznego myślenia): filozofia sama (cała dotychczasowa różnorodność poglądów i sposobów myślenia, które występowały i występują pod szyldem z napisem „FILOZOFIA”) oraz pozafilozoficzne dziedziny kultury intelektualnej i działalności zbiorowej ludzi (sztuka, religia, polityka, nauka,...).

1. W pierwszym przypadku myślenie filozoficzne zwrócone jest na filozofię samą. Można by je nazwać METAFILOZOFIĄ w bardzo szerokim sensie tego słowa. Tu byłaby i historia filozofii i refleksja nad istotą filozofii (Czym filozofia była, jest lub ma być?), obejmująca także badania filozoficzno-metodologiczne.

To filozofowanie zwrócone na filozofię samą jest istotnym, a nawet niezbędnym, czynnikiem życia tradycji filozoficznej, ciągłości kultury filozoficznej, ciągłości filozoficznej tożsamości. Tutaj więc życiodajne soki filozofowanie każdego czasu (każdej epoki) czerpie jakby z siebie samego, z samej filozofii, ze „ssania własnego filozoficznego ogona”. Nie użyłem tego porównania z naganną interpretacją.

Trzeba już tutaj zwrócić uwagę, że czerpanie soków żywicielskich z przeszłości filozoficznej wcale nie prowadzi do zespolenia, ujednoczenia aktualnej filozofii. Boć przecież przyszłość filozoficzna prawie od samego początku jej dziejów była bardzo zróżnicowana. Na ogół też każdorazowe aktualne filozofowanie nastawione na czerpanie swych inspiracji i swych treści z minionych dziejów filozofii podchodzi do tych dziejów selektywnie, z pewnymi preferencjami. Tych preferencji nie można wyjaśnić bez uwzględnienia stosunku aktualnego filozofowania do aktualnych pozafilozoficznych form kultury. I ta konkluzja każe mi przejść do drugiego źródła inspiracji filozoficznych.

2. W drugim przypadku filozofowanie jest funkcją treści (inspiracji, problemów, informacji,...) czerpanych z aktualnego stanu życia ludzkiego: z jego sukcesów, klęsk i zagrożeń praktycznych, z jego kultury duchowej - nauki, sztuki, religii, polityki,...

Tu styl filozofii i filozofowania zależy od tego, z jakiego źródła czerpie dany filozof (czy dana orientacja filozoficzna) swój główny materiał: z nauki, religii, sztuki, polityki,...

Filozofowanie tworzywem nauki kreuje nastawienie filozoficzne jednego typu (np. neopozytywizm, marksizm w Engelsowskim ujęciu, scjentyzm,...), filozofo-

wanie tworzywem religii prowadzi do innej filozofii (np. metafizyka tomistyczna), jeszcze inny efekt daje filozofowanie tworzywem sztuki (np. egzystencjalizm). W tym przypadku nie tylko o sztukę chodzi, ale o aktualną kondycję ludzką, na którą reaguje i sztuka, i filozofia (w szczególności właśnie egzystencjalizm, ale i marksizm, ale personalizm,...).



Teraz zastanowię się nad charakterem filozofowania związanego z nauką.

Filozofowanie to jest jakby funkcją zmiennego stanu wiedzy naukowej. Filozofia tego rodzaju musi być świadoma (w każdym razie obecnie, w wieku XX, bo w w. XVIII było inaczej) zmienności prawd naukowych, a zatem musi też być świadoma swej własnej procesualności, otwartości.

Filozofowanie traktowane jako funkcja rozwoju nauki nie może być śledzone - ani przede wszystkim, ani wyłącznie — w publikacjach osób z tytułami filozoficznymi (co wydaje się zasadne przy traktowaniu filozofii jako namysłu nad sobą samą). Filozofii nie można w tym przypadku określić jako tego, co robią osoby z filozoficznymi tytułami. Bowiem również dużo filozofii XX wieku może być w odkryciach, pracach i dociekaniach Einsteina, Heisenberga, Bohra, co w publikacjach filozofów tytułarnych. Czyli filozofie w omawianym tu sensie tworzą pospołu filozofowie i twórcy nauki.

A jak w takim razie rozpoznawać filozoficzność tak pojmowanej filozofii. Czym tu filozofia jest?

Odpowiadanie na to pytanie zacznę od intuicji dość powszechnie przyjmowanej. Filozofia - to myśl transcendująca, ponadpartykularna, przekraczająca granice partykularności. Najtrywialniej: myśl (prawda) filozoficzna to myśl powszechna, „maksymalnie” ogólna, przekraczająca granice WSZELKIEJ partykularności. Do końca doprowadził takie pojmowanie myśli prawdziwie filozoficznej Hegel. Doprowadził je do konsekwentnego końca, czyli do absurdu.

Oto moja — pozornie ironiczna — interpretacja takiego pojmowania istoty myśli filozoficznej. Każdy sensowny problem i każda sensowna prawda mają charakter partykularny. Czyli wszelki sens jest zawsze sensem w pewnych granicach. Ale granice — to partykularność, a partykularność to nie filozoficzność.

Ufilozoficznienie więc jakiegokolwiek sensu — problemu czy twierdzenia (prawdy) — polegać by miało na przekroczeniu jego granic. A tymczasem likwidacja granic — to likwidacja sensu. Czyli filozofia miałaby być procesem zaprzeczania sensu.

Dwie są możliwości rozumienia tego, co przed chwilą powiedziałem.

Oto pierwsza możliwość interpretacyjna. Każdy proces poznawania ma dwie strony, dwa aspekty. Jeden polega na ustanawianiu granic, czyli partykularności znaczenia każdego problemu i każdego twierdzenia. Drugi zaś polega na czymś przeciwnym — na przekraczaniu każdej partykularności, co — gdy się udaje — otwiera perspektywę i konieczność szukania i określania nowych granic nowego, poszerzonego sensu. Można by się umówić (ale jest to tylko sprawa umowy), że

składową tego dialektycznego procesu myślowego, którą będziemy nazywali nastawieniem (czy myśleniem) filozoficznym jest właśnie owa potrzeba, konieczność (dyrektywa) przekraczania każdej partykularności, granic każdego sensu. Przy tym jednak owa konwencja wiązałyby się ze świadomością, że za każdą granicą jest następna granica. Czyli udział w tym procesie transcendowania każdej partykularności nie wiązałyby się z przekonaniem (złudzeniem), iż w rezultacie pewnego ciągu takich aktów transcendowania partykularności dojdzie się wreszcie do ogólności PEŁNEJ, czyli PRAWDZIWIE FILOZOFICZNEJ.

Druga możliwość właśnie kryje się w tym, co wyżej nazwałem złudzeniem, złudzeniem „PRAWDZIWIE FILOZOFICZNYM”. Tutaj nastawienie filozoficzne nie ogranicza się do uczestniczenia w transcendowaniu każdej partykularności, partykularności każdego konkretnego historycznie horyzontu poznawczego (myślowego, intelektualnego). Łączy się z nim przekonanie, że w procesie tym szukamy UNIWERSALNOŚCI PEŁNEJ, BEZGRANICZNEJ. Moim zdaniem mamy w tym przypadku do czynienia z wypatrywaniem w absolutnie czarnej przestrzeni absolutnie czarnego kota, którego w ogóle nie ma, wypatrywaniem połączonym z rozlegającymi się od czasu do czasu wołaniami: „Mam go, mam go! ”. Nie mogę jednak twierdzić, że to „prawdziwie filozoficzne” złudzenie nie uczestniczy pozytywnie (przynajmniej niekiedy) w twórczym procesie ludzkiego poznania.



Pozostawiam bez rozpatrzenia problemy filozofii i sposoby filozofowania kształtowane na glebie kultury religijnej, sztuki, procesów i działań społeczno-politycznych, przemian cywilizacyjno-technicznych,...

Bez rozpatrzenia też pozostawiam pytanie o to, czy między różnymi stylami filozofowania, wyrastającymi na tych różnych glebach, da się znaleźć wspólny mianownik.



Do sposobu (-ów) czy stylu (-ów) filozofowania można się odnosić dwojako: mogą one być przedmiotem (tematem) filozofowania (jak to ma miejsce w dzisiejszej dyskusji), albo też mogą one być środkami (instrumentami myślowymi) w rozstrzygnięciu ważnych dla ludzi problemów. W pierwszym przypadku filozofuje się O stylach filozofowania (jest to filozofia filozofii), w drugim zaś przypadku filozofuje się NA TEMAT ważnych problemów, O ważnych problemach, myśli się o tych problemach STYLAMI, różnymi stylami. Owszem: czasami można zastanawiać się — tak jak teraz to czynimy — nad różnymi stylami filozofowania. Wydaje mi się jednak, że wyłącznie filozofowanie o filozofowaniu musi prowadzić do dyskredytacji filozofii. Apeluję więc, aby częściej zamiast dyskusowania O stylach filozofowania dyskutować STYLAMI, czyniąc pogłębia-

nie rozumienia ważnych problemów i rozstrzyganie ich sprawdzianem wartości różnych stylów.

Wiem, że filozofia nie może istnieć i rozwijać się bez filozofii, podobnie jak literatura bez literatury, której treścią jest życie literatury samej. A jednocześnie jestem przekonany, że zalew filozofii przez filozofię o sobie samej jest zawsze znakiem marności.

JÓZEF DĘBOWSKI

STYL FILOZOFOWANIA W FENOMENOLOGII Punkt widzenia ortodoksa (-transcendentalisty)

Jak pisał Theodor Geiger (1891-1954), „wobec jakiegoś przedmiotu lub ogółu przedmiotów — aż po uniwersum obejmujące wszystkie przedmioty domniemane, postrzegane i możliwe — człowiek zajmuje dwojaką postawę.

Po pierwsze jako *obserwator*. Znaczy to, że zajmuje własne stanowisko *wobec* rzeczy, innymi słowy, ujmuje je jako zewnętrzne wobec siebie samego i dane niezależnie od niego. Są one wówczas obiektami świata zewnętrznego, a jako takie przedmiotami wypowiedzi teoretycznych. *Jego jedyny* stosunek do nich polega na tym, że «objął je wzrokiem». Nazywa się to także postawą bezinteresowną lub neutralną.

Innym i przeciwstawnym stanowiskiem jest stanowisko uczestnika, który ma do rzeczy żywotny stosunek, widzi je w odniesieniu do siebie samego, względnie siebie samego w odniesieniu do nich. Można to określić jako *stosunek vitalny* (*Vitalverhältnis*) w najszerszym sensie. (...) Jest to postawa życiowo interesowna lub zaangażowana (...)”¹.

To, że filozoficzność podjętej refleksji lub formułowanych wypowiedzi kojarzyć należy wyłącznie z pierwszą postawą jest, jak mniemam, sprawą pewną, choć tu i ówdzie bywa to już to skrętnie zamazywane, już to kwestionowane. W polemikach z kognicjonizmem „witaliści” (o najrozmaitszej prowienencji) najczęściej zwykli przy tym wychodzić od znanego przesłania starożytnych: *primum vivere, deinde philosophari*. Otóż, wbrew nim sądzę, iż ten, kto nie znajduje dość siły, by móc ów porządek odwrócić i powiedzieć sobie: *primum philosophari...*, winien znaleźć bardziej pożyteczne zajęcie gdzie indziej, czyli poza filozofią. Tutaj bowiem nie ma miejsca na kompromisy i partykularyzm. Stąd E. Husserl (1859-1938) — znakomicie rozumiejąc *par excellence* etyczny

¹ Zob. Th.. Geiger: *ideologia i prawda. Socjologiczna krytyka myślenia*. W: *Problemy socjologii wiedzy*, warszawa 1985, s. 442/443.

wymiar tej kwestii — pisał (zresztą, wtórując tu J. G. Fichtemu): „Kimkolwiek innym można być z motywów drugorzędnych lub egoistycznych, filozofem jest się tylko jako osobowość etyczna, albo się nim nie jest”².

Jednakowoż na zajęciu postawy „nieuprzedzonego obserwatora” (*uninteressierter Zuschauer*) — niekiedy aż po granicę radykalizmu w wydaniu Husserlowskim — filozoficzność bynajmniej się nie wyczerpuje. Używając klasycznych rozróżnień można powiedzieć, iż postawa *czysto poznawcza* — konsekwentny *kognicjonizm* — jest niewątpliwie *koniecznym* warunkiem owocnego stylu filozofowania, jakkolwiek nie jest jeszcze jego warunkiem *wystarczającym*. Wskazuje wprawdzie na „rodzaj najbliższy” (*genus proximum*), ale nie określa „różnicy gatunkowej” (*differentia specifica*).

Filozoficzność przedkładanych ujęć poznawczych — i rzeczywista efektywność przyjętych stylów filozofowania — ma szansę zaistnienia dopiero wówczas, gdy zarazem odznaczają się one ujęciem *istotnościowym*. *Eidetyzm* tedy stanowi o tym, co specyfikuje *stricte* filozoficzne ujęcia poznawcze na tle wszystkich pozostałych: potocznych, naukowych i innych (o ile są poznawczymi).

Ci, którzy filozofię i filozofowanie sprowadzają do pewnego typu *wrażliwości*, mają zatem rację o tyle, o ile mają na myśli:

- po pierwsze, *wrażliwość czysto intelektualną (resp. poznawczą)* i
- po drugie, *eidetyczną* *wrażliwość intelektualną*.

Tego typu *wrażliwości* brakowało i brakuje np. neopozytywistom, semiologom, scjentystom, filozofom analitycznym oraz różnym wersjom dwudziestowiecznego operacjonizmu. Szczególnie troskliwie pielęgnowali go zaś — choć stopień tej troskliwości *de facto* różnie się rozkładał — *fenomenologowie*: od Husserla i transcendentalistycznego wariantu fenomenologii, po Ingardena i fenomenologię nietranscendentalistyczną (np. w wersji Schelera lub Merleau-Ponty’ego).

Jeśli przyjąć, że — z grubsza biorąc — wiemy już, czym jest *genus proximum*, a czym *differentia specifica* filozoficzności i tym samym właściwego stylu filozofowania, to teraz zastanówmy się, jakie inne cechy — cechy konsekwentne — posiada (lub winien posiadać) ten typ intelektualnej sprawności.

Jak pamiętamy, dokładnie na progu XX wieku Edmund Husserl zarysował filozoficzny program, którego ideę przewodnią wyrażało, sformułowane na kartach *Logische Untersuchungen* (1900/1901) następujące zdanie: „Wir wollen auf die «Sachen selbst» zuriickgehen”³. Pamiętamy również, iż w swej treści negatywnej hasło „powrotu do rzeczy samych” wymierzone było przeciw tzw. „*Begriffsphilosophie*”, która, aczkolwiek szeroko rozpowszechniona (zwłaszcza w 2 połowie XIX w. i zwłaszcza w Niemczech), zdaniem Husserla reprezentowała najgorszy z możliwych, choć skądinąd niekiedy wielce kunsztowny, styl filozofowania. „Filozofia pojęć” poprzestawała bowiem na słowach i jałowej grze

² Por. E. Husserl: *Briefe an Roman Ingarden, mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Hrsg. von R. Ingarden, Haag 1968, s. 86.

³ Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*. I Bd., 3. Aufl., Halle (Saale) 1922, s. 6.

słów; była co najwyżej swoistą — jak pisał R. Ingarden w *Dążeniach fenomenologów* — „zabawą w pojęcia”⁴.

Tymczasem — zgodnie z pozytywnym sensem hasła „powrotu do rzeczy” — prawdziwie cenna myśl filozoficzna może się zrodzić jedynie w sytuacji, gdy jedyną podstawą swych filozoficznych konstatacji uczynimy „źródłowo prezentującą naoczność” (*originär gebende Anschauung*), tj. gdy — rezygnując z jakichkolwiek pojęciowo-symbolicznych zapośredniczeń i wszelkich ujęć sygnitywnych — wobec rzeczywistości, o której zamierzamy orzec coś niebanalnego, staniemy niejako „tworząc w twarz”. *Poznać* jakiś przedmiot znaczyć będzie w tym przypadku tyle, co bezpośrednio i naocznie doświadczyć jego obecności jako takiego. Innymi słowy, uchwycić go w strukturze istotnej — w jego tożsamości lub takieżsamości, w zróżnicowaniu na to, co istotne i nieistotne.

Wymóg ten — w kręgach fenomenologów znany potem jako „zasada wszystkich zasad”⁵ — dotyczy przy tym poznawania *wszelkich możliwych* dziedzin przedmiotowych (a nie np. wyłącznie obiektów świata przyrodniczego). Odwołując się do tzw. *naoczności kategoryjalnej* (*kategoriale Anschauung*), winniśmy tedy zabiegać o bezpośrednie i naoczne *doświadczenie* również rzeczywistości powszechników, rzeczywistości rozmaitych jakości idealnych (*species*), rzeczywistości przedmiotów matematyczno-logicznych, wartości (w ich koniecznych i możliwych związkach hierarchicznych), dzieł sztuki, przedmiotów społeczno-kulturowych (naród, państwo, prawo itp.), własnych i cudzych stanów psychicznych *etc.* Bez odwołania się do odpowiedniej naoczności nie ma bowiem *rzeczowej* i w pełni *odpowiedzialnej* wiedzy o czymkolwiek (immediatyzm).

Zarazem jednak musi towarzyszyć nam świadomość, że bezwzględnie *każdy* przedmiot naszych zabiegów poznawczych — tak ujęć źródłowych, jak i wszelkich konstrukcji pojęciowo-teoretycznych — w obrębie filozofii ostatecznie może być rozumiany jedynie jako *korelat* odpowiednich przeżyć świadomych. W filozofii w żadnym razie nie wolno nam go pojmować inaczej, jak tylko jako człon — faktycznie zachodzącego lub możliwego — *stosunku intencjonalnego*. W oderwaniu od tej relacji jego rzeczywistość lub nierzeczywistość⁶ wymyka się bowiem jakimkolwiek określeniu.

Jak wiadomo, teoria intencjonalności — zwłaszcza w jej wariacie Husserlowskim — stanowi jeden z kamieni węgielnych filozofii dwudziestowiecznej. Zgodnie z podstawowym przesłaniem tej teorii, podobnie jak wszelka aktowo zorganizowana świadomość zawsze i z istoty jest świadomością *czegoś*, tak wszelki przedmiot zawsze i z istoty jest przedmiotem *przeżyć świadomych* (faktycznych lub możliwych) — przedmiotem *dla kogoś*. Każda perspektywa ontologiczna (czy tym więcej — teoriopoznawcza), która proponuje go traktować jako byt istniejący „w sobie” (na podobieństwo Kantowskich noumenów), nieuchron-

⁴ Por. E. Ingarden: *Dążenia fenomenologów* W: Idem: *Z badań nad filozofia współczesna*. Warszawa 1963, s. 294.

⁵ Por. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka, wyd. 2. Warszawa 1975, s. 73.

nie prowadzi do absurdu: tak jak w punkcie wyjścia jest dogmatyzmem, tak w punkcie dojścia kończyć się musi programowym irracjonalizmem. *Nota bene*, pewne istotne zrozumienie wymienionych okoliczności dokonało się także (choć między innymi) we współczesnej fizyce, która nie byłaby w stanie wyjaśnić swych podstawowych idei bez uwzględnienia „obserwatora” czy nawet wielu „obserwatorów” (biegających z zegarami)⁶.

A zatem dziś — w sytuacji, gdy nie kieruje nami chęć znalezienia łatwych rozwiązań (np. przez unieważnianie niektórych klasycznych zagadnień filozoficznych jako tzw. „pseudoproblemów”) — tylko *transcendentalizm* otwiera jedynie racjonalną perspektywę filozoficzną. To bowiem, *co* i *jak* się pojawia w polu naszej świadomości, programowo, świadomie i z całym rygoryzmem jest tu traktowane nie inaczej niż się pojawia. I tylko filozofując w duchu transcendentalizmu — tj. biorąc całkowity sens tego, co się nam źródłowo ujawnia, wyłącznie w tych granicach, w jakich się ujawnia, będziemy w stanie bezpiecznie uniknąć dobrze znanych od tysiącleci aporii filozoficznych: od uroszczeń mityczno-supranaturalistycznych po uroszczenia scjentystyczno-naturalistyczne, od bezkrytycznego absolutyzmu po niedorzeczny relatywizm, od wynikającego z dogmatycznych rozstrzygnięć irracjonalizmu po wynikający z agnostycyzmu sceptycyzm *etc.* Nieuprawnionej substancjalizacji lub hipostazowaniu czegokolwiek w każdym przypadku drogę będzie tu zagradzać swoista „brzytwa Ockhama” w postaci „zasady wszystkich zasad”. Zasadniczy sens tego *principium* można bowiem wyrazić i w ten sposób: wszystko to, co nie znajduje wypełnienia materią źródłowo prezentującej naoczności, należy odrzucić jako niczym nieuprawnioną fikcję i czysto spekulatywne uroszczenia.

Sumując: podstawowe znaczenie dla teoretycznie owocnego stylu filozofowania ma bezwzględne respektowanie czterech głównych idei. Stanowią je: *kognicjonizm*, *eidetyzm*, *immediatyzm* i *transcendentalizm*. Sprzeniewierzenie się którejkolwiek z nich niechybnie owocuje różnego rodzaju patologiami. Jedną z powszechniej dziś występujących są żywe wciąż próby sprowadzenia filozofii do jakiegoś światopoglądu (lub ideologii), a filozofowania — do swobodnej ekspresji jego treści. Zewnętrznym (i spektakularnym) przejawem tej tendencji jest — przykładowo — pojawianie się słowa „filozofia” (tudzież innych, niejednokrotnie wielce wyspecjalizowanych, terminów filozoficznych) w różnych zaskakujących kontekstach pozateoretycznych, np. w debacie parlamentarnej i politycznej (gdzie coraz częściej słyszy się sformułowania typu: „filozofia hodowli ryb słodkowodnych”, „filozofia obecnej gospodarki mieszkaniowej” *etc.*), w gazetowej publicystyce, w kawiarnianych rozmowach itp.

Tymczasem filozofować należałoby w stylu, któremu najlepsze świadectwo skuteczności wystawił E. Husserl. W ocenie R. Ingardena zasadnicze *novum* tego stylu polegało na tym, że Husserl „nie referował ani nie dyskutował cudzych poglądów, nie uczył nawet swoich poglądów: uczył na żywo współmyśleć,

⁶ Przykładowo por. S. W. Hawking: *Krótką historia czasu. Od wielkiego wybuchu do czarnych dziur*. Tłum. P. Amsterdamski. Warszawa 1990.

współdociekać, współoglądać rzeczy, o których mówił. Ta możliwość samodzielnego — choć przy pomocy profesora — myślenia, to atakowanie spraw dotychczas załatwionych oklepanymi frazesami, to uświadamianie sobie, że się właściwie nic nie rozumie i że trzeba własnym wysiłkiem wydobyć się z czysto pojęciowego myślenia i zdobyć się na uzyskanie bezpośredniego kontaktu poznawczego z pewną rzeczywistością, naocznie nam ostatecznie daną — spowodowały, że można się było u Husserla nie tyle *uczyć* gotowej filozofii w jej różnych systemach i szkołach, ile ją na żywo, na nowo *uprawiać*, na nową ją tworzyć⁷.

Wszelako, jak wszyscy doskonale wiedzą, filozoficzna droga Husserla wcale nie była usłana różami. Na wykładach zawsze z trudem zjednywał sobie audytoria, zresztą — na ogół nieliczne. Ktoś może to skwitować w ten sposób, iż po prostu był złym mówcą i tym samym równie złym wykładawcą.

Istotnie, lecz niewątpliwie tylko w pewnym sensie. Czym innym bowiem jest „styl filozofowania”, a czym innym zgoła — „styl wypowiedzi”. Zarazem musimy też pamiętać, iż na wykładach i seminariach Husserla zwykle chodziło o to, by raczej pewne stany rzeczy *pokazać*, przywołać, ujawnić i unaocznic, niż *wykazać*, tj. dowieść czy wyrozumować. Husserl filozofował tedy w stylu, który miał na celu odpowiednie sytuacje albo wprost *uobecnić* (a nie tylko werbalnie stwierdzić), albo co najmniej zachęcić do ich przywołania i źródłowego samouobecnienia. Charakteryzując ów „nowy styl filozofowania” trzeba więc powtórzyć za Ingardenem, iż cechowała go „wielka szczegółowość analizy bardzo konkretnych zjawisk czy stanów rzeczy, umiejętność stopniowego usuwania myślowego dystansu do przedmiotów badania, zbliżenie się do tego, co się analizowało, a wreszcie umiejętność pokazania w analizie w sposób naoczny tego, czego się na razie nie rozumiało, o czym się początkowo tylko w sposób mętny myślało, i to ukazania właśnie *rysów istotnych dla danego przedmiotu czy typu przedmiotu*”⁸.

Zapewne wszyscy tu obecni znają ten wielki trud, jaki towarzyszy wzbudzeniu w słuchaczach właściwej (niekiedy bardzo prostej) intuicji — trud jakby „otwierania oczu” czy wymuszenia „rozumiejącego zauważania”. Zwłaszcza w filozofii — ze względu na osobliwość jej przedmiotu, który z reguły nie jest usytuowany „w zasięgu ręki” (i stąd znaczne wyspecjalizowanie stosowanych zabiegów poznawczych) — pozyskiwanie odpowiednich „wglądów” lub dłuższe pozostawianie wciąż „*bei der Sache*” („przy rzeczy”) niejednokrotnie wymaga olbrzymiego wysiłku i zapewne dłuższego treningu.

Po tego rodzaju doświadczeniach każdy jednak przyzna, iż o wiele łatwiej jest spowodować „utrata wzroku”, niż ponownie go przywrócić. Stępanie intelektualnej wrażliwości — bo o nią chodzi, gdy mowa o „wzroku” — dokonuje się łatwo i jakby bezboleśnie. Tymczasem „Słowa, słowa, słowa...” — to narzędzia, których użycie — jeśli ma nie przyprawiać o „ślepotę” — musi być wyjątkowo

⁷ Por. R. Ingarden: *Filozofia Edmunda Husserla zarys encyklopedyczny. W: Fenomenologia Romana Ingardena* (wyd. spec. „Studiów Filozoficznych”), warszawa 1972, s. 8.

⁸ Por. *ibidem*, s. 7.

staranne. W innym przypadku — tj. przy braku odpowiedzialności za słowo — cała nasza wiedza nieuchronnie będzie ewoluować już tylko w jedną stronę: wyczerpie się w umiejętności *nazywania* czy może raczej — przezywania. A to raczej myśl uwiezi lub zniewoli, niż ją uskrzydli.

Stąd konkluzja: stopień sprawności językowej — również w aspekcie funkcji komunikacyjno-ekspresyjnych — trzeba mierzyć w pierwszym rzędzie stopniem *rzeczowości*, *scil.*, stopniem, w którym użyty język *odstania* bogactwo pewnej rzeczywistości pozajęzykowej (a nie na odwrót — coś przesłania lub w ogóle skrywa).

W zakończeniu chciałbym się krótko odnieść do dwóch, niewątpliwie dominujących dziś w Polsce, stylów filozofowania. Jeden można nazwać scjentystyczno-akademickim (jego stworzeniu i upowszechnieniu najwięcej przysłużył się pozytywizm szkoły lwowsko-warszawskiej). Drugi zaś być może dobrze będzie określić mianem eseistyczno-felietonowego (ktoś już kiedyś pisał o obecnej filozofii jako „epoce felietonu”). Z punktu widzenia fenomenologii obie metody filozofowania — metody snucia intrygi filozoficznej i sposoby filozoficznej wypowiedzi — mają swoje istotne zalety i równie istotne wady.

W pierwszym przypadku bez wątpienia chwalebna jest wielka jasność, precyzja i metodyczność podjętej refleksji. Użycie narzędzi formalno-logicznych — jako podstawowych narzędzi poznawczych — stanowi niezawodną gwarancję osiągnięcia tego efektu. Tu do odpowiedzialności za użyte słowo w zasadzie (!) nie trzeba nikogo nawoływać. Ale też, z drugiej strony *treściowe* bogactwo — materia przedkładanych rozważań i formułowanych wypowiedzi — nie przedstawia się imponująco. Do karykaturalnego zubożenia problematyki filozoficznej dochodzi zwłaszcza wtedy, gdy z podatności na formalizowalność czyni się podstawowy probierz sensowności formułowanych też filozoficznych, a całą aktywność intelektualną sprowadza się do analizy języka.

Akademicko-scjentystyczny kanon filozofowania z reguły bywa też brzemienny w ograniczenia typu: matematycyzm, fizykalizm, biologizm, Psychologizm, socjologizm, historycyzm *etc.* Paradoksalność sytuacji polega tu na tym, że każda taka perspektywa teoretyczno-metodologiczna — nie pomna swjej jednostronności — pretenduje do roli perspektywy, uniwersalnej i „jedynie słusznej”. A wobec tego, wszystko to, co w jej ramach nie daje się skonceptualizować lub rozstrzygnąć, najczęściej bywa unieważniane jako „pseudoproblem” lub „problem pozorny” (*Scheinproblem*). Warto również pamiętać, że żaden z przywołanych „... izmów” — choć zgłasza roszczenie do uniwersalności — nie jest w stanie uprawomocnić swoich własnych podstaw teoretycznych. Jest tedy zasadniczo *niesamowystarczalny*: epistemologicznie, logicznie i metodologicznie.

Z kolei, gdy chodzi o *eseistyczno-felietonowy* styl filozofowania, jego podstawową zaletą jest zapewne wielka elastyczność w przywoływaniu różnych typów naoczności i tym samym również wielka skuteczność w unaocznianiu pewnych szczególnych „stanów rzeczy”: zwłaszcza nietypowych lub typowych, ale skądinąd trudnych do unaoczniania (jak np. imponderabilia — moralne lub obyczajowe).

Nadto: logika i scjentyzm są bezsilne, gdy chodzi o wskazanie naocznej podstawy uznania takich a nie innych pojęć i sądów, w szczególności tzw. „pojęć pierwotnych” lub „zdań pierwszych”. Jak dotąd wiedza niedemonstratywna — stanowiąca wszak niezbywalną podstawę (co najmniej epistemologiczną) wiedzy demonstraty wnej — nader skutecznie opiera się próbom racjonalizacji w kategoriach logiczno—scjentyistycznych. Tę słabość scjentyzmu i filozofii akademickiej znakomicie dyskontują eseiści i felietoniści.

Natomiast tych ostatnich najczęściej piętnuje się za zbyt osobisty styl wypowiedzi (niekiedy na granicy egzaltacji), nadmierną dowolność skojarzeń, intelektualne rozwichrzenie, brak ścisłości itp. Wszak miejscem, w którym najchętniej filozofują, bywa raczej „Sokratesowy rynek” (*vide* J. Tischner czy L. Kołakowski), niż mury jakiegoś uczelni (świątynia scjentyistów).

Wszystko to prawda. Ale trzeba też zauważyć, iż są to „koszty niezbędne” pozyskiwania pewnych (choćby wstępnych) intuicji, niekiedy — intuicji elementarnych. To po pierwsze. Po wtóre zaś, każdy środek jest dobry (również literatura i sztuka), o ile odsłania jakąś nową rzeczywistość lub nowy jej aspekt. Rzecz tylko w tym, by jego funkcje informacyjno-poznawcze nie zostały przesłonięte innymi funkcjami: perswazyjną, ekspresyjną, sugestywną czy wręcz kreatywno-performatywną. Jeśli jakaś wypowiedź spełnia przede wszystkim istotne funkcje poznawcze, jej wstęp do „królestwa nauki” zawsze winien pozostać otwartym. Jeśli zaś ich nie spełnia lub dominują te drugie, wtedy staje się udziałem literatury, sztuki ewentualnie pewnej ideologii.

I choć fenomenolog — w odróżnieniu od logistyka lub scjentyisty — preferuje raczej *język naturalny* (jako bardziej plastyczny, żywy, elastyczny i dający się łatwiej stosować w opisie różnych dziedzin przedmiotowych), to zarazem — w odróżnieniu od eseisty lub felietonisty — nie rezygnuje z próby ujęcia tego, co uprzednio naocznie doświadczył, w jasny i precyzyjny oraz wolny od logicznej sprzeczności system terminologiczny i teoretyczny. Ten ostatni zabieg zawsze bowiem pozostanie dla niego zewnętrznym przejawem (i poniekąd: sprawdzianem)) niepozorności i rzetelności wcześniejszych ujęć naocznych.

LEON KOJ

O STYLACH W FILOZOFII

Nie ma dotychczas w filozofii technicznego pojęcia stylu, jakkowik odczuwamy, że filozofowie mają odrębne style i że ich dzieła i działania posiadają osobne style. Czym jest styl?

1. Niechaj naszym przewodnikiem w rozważaniach będzie pojęcie stylu w malarstwie. Styl dzieł malarskich wyznaczony jest przez m. in, takie czynniki: 1) te-

matykę; 2) wielkość obrazu — niektórzy lubują się w olbrzymich płótnach, inni w maciupeńkich obrazeczkach; 3) materiał, na którym obraz jest namalowany: deska, płótno, papier, ściana itp.; 4) kolory użyte do malowania (jedne są w tonacji zielonej, inne różowej, jeszcze inne w brunatnej itp.); 5) czystość farb: jedne są złamane, inne jaskrawo czyste; 6) obrys przedmiotów: wyraźny, zamazany lub specjalnie wyróżniony dodatkową obwódką; 7) fakturę powierzchni; 8) sposób nakładania farby; 9) gęstość farb; 10) rodzaj farb (olejne, wodne). Tych czynników jest więcej i teoretycy malarstwa łatwo wydłużą podaną listę. Gdy na podstawie pewnej liczby obrazów jednego malarza (lub malarzy należących do jednej szkoły) ustalimy, że np. preferują co do tematyki krajobraz przemysłowy, obrazy wielkie malowane na ścianach, kolory są w przeważającej mierze różowo-zielone, farby nie są zgaszone, kontrasty są ostre między poszczególnymi fragmentami, użyte farby olejne są nakładane pędzlem i faktura wyróżnia się wielką szorstkością, to kolejne obrazy o takich samych cechach przypiszemy temu samemu malarzowi. Uznamy ten zespół cech za swoisty styl malarski.

Na czym więc polega styl? Założmy dla prostoty, że owych wyliczonych dziesięć grup cech wystarczy dla scharakteryzowania stylu. W każdej grupie występuje wiele cech. Na przykład istnieje wiele różnych tematyk: krajobrazy przyrodnicze, krajobrazy miejskie, krajobrazy wiejskie, natury martwe, osoby, zwierzęta, kwiaty, ciało ludzkie, abstrakty różnego rodzaju (w tym typowe zniekształcenia przedmiotów realnych).

W każdej z grup liczba wchodzących w grę cech może być inna. Nie wyklucza się, że w ramach jednego stylu preferuje się dwie lub trzy tematyki, dwa, a nie jeden kolor itd. Można to przedstawić graficznie, ale zapis graficzny stylu można też sformułować słownie. Receptą na słowny zapis jest następujące wskazanie. W zapisie słownym powinny być uwzględnione cechy z każdej grupy. Przez to powstaje koniunkcja. Jednak w ramach cech należących do jednej grupy można wyliczyć jedną lub dwie lub trzy itd. preferowane cechy. W ramach grupy cech zapisujemy cechy alternatywnie. Ostatecznie powstaje więc koniunkcja różnej długości alternatyw. Niektóre z tych alternatyw są jednoelementowe (drobne ćwiczenie z logiki pokazuje, że istnieją jednoelementowe alternatywy). Dokładniejszy wywód w tej sprawie znajduje się w: L. Koj: *O definiowaniu rodzin znaczeniowych*. W: *O nieostrości*. Lublin 1988, s. 289-302. Stylem więc jest koniunkcja alternatyw stosownie dobranych cech (tj. z odpowiednich grup).

2. Podobnie można określić styl dzieł filozoficznych. Oczywiście grupy cech i cechy w nich zawarte będą inne niż w przypadku stylu malarskiego. Na pewno w skład stylu filozofii należy preferowana przez nią tematyka. Jedni zajmują się teorią poznania, inni estetyką, dalsi etyką, jeszcze inni ontologią i logiką itd. Innym wyznacznikiem stylów w filozofii jest punkt wyjścia w rozważaniach: dane historii filozofii, wiadomości zaczerpnięte z nauk przyrodniczych, obserwacje z życia społecznego itp. Także sposób argumentacji jest charakterystyczny dla stylu. Dla jednych jest to podawanie ilustracji, dla innych wywód dedukcyjny, dla jeszcze innych analiza znaczenia wyrażen itp. Styl filozofii wyznacza także zasięg teorii filozoficznych. Jedni — maksymaliści — chcą wszystkie sprawy

wyjaśnić w ramach swoich filozofii, inni — minimaliści — ograniczają się do analiz bardzo wąskich problemów. Jeszcze inni w jednych dziedzinach są maksymalistami, a w drugich minimalistami lub lokują się gdzieś pośrodku w pozycji ekstremalnej. Dalej: filozofie są adresowane do różnych ludzi, są one elitarne lub popularne. Stosunek do przeszłości również różnicuje styl. Jedne nawiązują do przeszłości, inne jako tzw. krytyczne chcą z nią zerwać i głoszą takie lub inne rewolucje kopernikańskie lub inne. Niektóre filozofie wyraźnie ujawniają tendencję do bezosobowego prezentowania tez i argumentów, inne zaś rezygnują z tego i raczej podkreślają osobistość przeżyć, przemyśleń i argumentacji. Także forma literacka wyznacza styl. Można pisać dialogi, monologi, maksymy, stawiać tezy i tylko pytać. Dowodzić *more geometrico* lub argumentować w ten lub inny sposób wyzywając na przeciwników. Rodzaj przyjmowanych *explicite* lub *implicite* tez jest jednym z najbardziej istotnych znamion stylów. Jest to tzw. koncepcja świata, człowieka, poznania. Chęć podkreślić, że koncepcja nie wyznacza całkowicie stylu. Kotarbiński i Lukrecjusz obaj są materialistami, ale poetyckie wywody Lukrecjusza decydują o innym stylu niż analizy Kotarbińskiego, pisane prozą i nie odwołujące się do poczucia piękna u czytelnika. Nie można też wyobrazić sobie stylu filozoficznego bez obowiązującego w nim systemu wartości. Podobnie jak wiele jest koncepcji, istnieje bardzo wiele systemów wartości. Filozofowie wreszcie swoją działalnością, tj. głównie swymi dziełami, popierają lub zwalczają poczynania społeczne. To popieranie nie musi być zresztą zgodne z ich świadomie żywionymi intencjami.

Wyliczono kilka czynników (grup cech) decydujących o stylu. Te czynniki nie zostały ani wyczerpane, ani dokładnie opisane. Gwoli przykładu tylko przytoczono te a nie inne czynniki. Podobnie jak w stylu malarstwa każda z grup posiada wiele cech. Tak samo też styl filozofii można wykreślić na odpowiedniej tabeli. Podobnie też styl filozofii jest wyznaczony przez koniunkcję alternatyw cech. Możliwych stylów filozoficznych jest także tysiące i nie wszystkie zostały zrealizowane. Jest to jedno z zadań czekających obecnych studentów. Nie muszą się martwić, że wszystko w filozofii zostało już zaprezentowane.

3. Skoro istnieje tyle stylów filozoficznych, naturalne staje się pytanie, który styl jest lepszy. Jest to pytanie bardzo podobne do pytania: który styl malarski jest lepszy. Odpowiedź na to pytanie zależy od przyjmowanego systemu wartości. Raz wartością jest prawda, innym razem piękno, jeszcze innym razem zdolność do mobilizowania ludzi do jednolitego działania itd. Każdy taki system wchodzi w skład stylu filozofowania. Gdy więc ocenia się styl filozofii, to czyni się to z punktu widzenia jakiegoś stylu lub z punktu widzenia grupy stylów, które mają podobny system wartości. Czy istnieje sposób oceny stylu niezależny od stylu (stylów) filozofii? Chyba takiego sposobu nie ma. Istnieje jednak coś, co da się oceniać niezależnie od stylów. Tym czymś jest stopień doskonałości realizacji stylów. Malarz realizując pewien styl może być ze względu na ten styl doskonały, ale także może być ze względu na ten styl zwykłym partaczem i twórcą dzieł kiczowatych. Zupełnie to samo ma miejsce w przypadku filozofii. Można świetnie realizować dany styl i można także doprowadzać do takiej lub innej je-

go karykatury. Niezależnie od stylu oceniamy styl, gdy sami nie będąc reprezentantami danego stylu oceniamy jego dzieła w świetle jego własnych wymagań. Z tej racji nie można filozofii Cypriana Norwida oceniać z punktu widzenia wymagania formalnego dedukowania wniosków z przesłanek. Odwrotnie dzieła Alfreda Tarskiego nie sposób oceniać ze względu na sugestywność przytaczanych przez niego obrazów. Obaj powinni być uznani za kompletnych nieuków i nieudaczników, gdyby oceniać ich z punktu widzenia tak bardzo niedostosowanych do ich dzieł systemów wartości. Jesteśmy wobec tego w sytuacji, w której nie widać żadnych intersubiektywnych, wspólnych kryteriów ocen stylów. Jest to sytuacja bardzo niedobra. Jak powiedziano jednak, realizacja stylu może być oceniana niezależnie od naszych predylekcji. Oceniamy wtedy tak zwaną dobrą robotę w ramach ocenianego stylu. Jak oceniamy tę dobrą robotę?

Pierwszym znamieniem dobrej roboty jest wkład wstępny pracy, wkład pracy polegający na dokładnym nauczaniu się wykonywania czegoś. Drugim znamieniem dobrej roboty jest odpowiedni do umiejętności wkład pracy przy tworzeniu danego, ocenianego wytworu. Osoba, która nie jest dobrze wyuczona w danym stylu może poświęcić bardzo dużo czasu i wysiłku robiąc coś i mimo to uzyskać coś mało wartościowego. Inaczej osoba dobrze przyuczona. Bywa jednak, że znakomity fachowiec zlekceważy zadanie i za mało popracuje. Wtedy również dzieło będzie mało warte. Trzecim znamieniem dobrej realizacji stylu i tym samym dobrego dzieła w ramach wymagań danego stylu jest zaangażowanie w dzieło i styl. Jest to silne poczucie potrzeby stworzenia dzieła (ale nie silne poczucie potrzeby korzystania ze skutków osobistych powstania dzieła, np. korzystania z rozgłosu, z wpływów, bogactwa itp.). Zaangażowanie w równym stopniu polega na poczuciu, że dzieło zrealizowało rzeczywiście uznawane przez twórcę wartości. Trudno wyobrazić sobie filozofa tworzącego wartościowe dzieła, w których głosi to, o czym nie jest przekonany. Oczywiście usługowość w filozofii jest znana, ale odpowiednie dzieła są z reguły mało wartościowe. Czy przyuczenie do tworzenia w ramach pewnego stylu i poświęcenie wielkiej pracy gwarantuje dobrą realizację stylu? Nie zawsze. Istnieją ludzie, którzy po prostu nie potrafią wykonać czegoś wybitnego i trudnego. W każdym razie wymienione znamiona są warunkami koniecznymi dobrej realizacji stylu. Są to tak ogólne warunki, że nie zależą od poszczególnych stylów. Sprawdzeniem dobrej realizacji stylu jest akceptacja dzieła wśród zwolenników stylu. Chodzi przy tym o trwałą akceptację dzieła. Trwałość akceptacji uniezależnia oceny od czynników takich jak stanowisko, wpływy, bogactwo twórcy lub jego mecenasów. Po odpowiednim czasie te czynniki odpadają i ujawnia się wartość samego dzieła.

4. Powiedziano już, że oceny stylów są zależne od innych stylów. Istnieje jednak wartościowanie bardzo bliskie wartościowaniu stylów, które nie musi zależeć od specyficznych systemów wartości należących do innych stylów. Otóż zdarza się często, że ktoś ocenia dzieło i jego styl, my zaś wartościujemy ową ocenę stylu. Jesteśmy jakby na wyższym piętrze. Ocena wartościowania stylu nie jest wartościowaniem stylu, ale niekiedy jest tak do niego podobna, że owe dwie różne sprawy utożsamiamy. Weźmy np. pod uwagę taki przykład. X ocenia z ap-

robotą, że rozprawa jest napisana w stylu maksymalistycznym. My zaś stwierdzamy z dezaprobatą, że rozprawa nie rna tego charakteru. Wygląda to na pierwszy rzut oka, że również oceniamy zasięg rozprawy (element stylu). Faktycznie tak nie jest. Różnica polega na tym, że w pierwszym przypadku aprobatą dotyczy stylu pracy, w drugim zaś dezaprobatą dotyczy nie tyle stylu, ale stwierdzenia, że on jest taki a nie inny. Po prostu uważamy, że osoba oceniająca pomyliła się sądząc, że praca jest maksymalistyczna. Wartościowanie stylu dokonuje się ze względu na hierarchię wartości, jest więc zależne od przyjętego przez oceniającego stylu, który — jak wiemy — obejmuje system wartości. W drugim przypadku chodzi po prostu o to, że podana ocena stylu nie przystaje do dzieła. Weźmy pod uwagę dodatkowy przykład. Rozprawa doktorska zostaje pozytywnie oceniona jako ściśle dowodząca proponowane tezy. Faktycznie w pracy sugeruje się ogólne tezy przykładami. Superrecenzent może zatem zakwestionować ocenę stylu pracy, choć samą pracę może uznać za wystarczająco dobrą (z innych względów). Tego typu pomyłki są dosyć powszechne. Np. dość powszechnie byłem kiedyś traktowany jako pozytywista i odpowiednio kwalifikowano styl prac i odpowiednio go dyskwalifikowano.

Wyróżnienie stylu filozofowania i stylu dzieł filozoficznych ma pewną doniosłość, bo pozwala dostrzec, do czego może służyć dane dzieło i czy środki ku temu zostały trafnie dobrane. Styl dobrze opisany ujawnia, do czego dzieło miało służyć, jakie potrzeby zaspokoić, jakie cele realizować. Jak wyżej zaznaczono, opis stylu nie stanowi oceny stylu. W związku z tym jest mniej lub w ogóle nie jest związany z systemem wartości charakterystycznym dla stylu. Powstaje w ten sposób pewna przestrzeń niezależności od stylu. Wielkość tej przestrzeni zależy od zdolności odróżnienia poszczególnych grup cech i konkretnych cech w ramach grup. Gdy nie posiada się tej umiejętności, jest się skazanym na pozostawanie poza sferą poznawczego, dyskursywnego i intersubiektywnego rozoznawania się w filozofii. Jest się skazanym na reagowanie na odmienne style, często czysto emocjonalne. Wydaje się, że częściowo zdolność do rozpoznawania grup cech i poszczególnych cech można wyrobić sobie przez wytrwałe obcowanie z logiką i metodologią. Dzieje się tak niezależnie od wyboru własnego stylu filozofii.

5. Dotychczas unikaliśmy oceny stylów. Każdy jednak ma w tym względzie pewne preferencje. Który styl jest lepszy, a który gorszy? Odpowiedź jest złożona. Ludzie posiadają bardzo różne potrzeby także w dziedzinie filozofii. Różne style zaspokajają różne potrzeby. Nie można zatem zdążyć do ujednoclenia stylu w filozofii. Jedni chcą mieć dowody, inni chcą ilustracji, jeszcze inni chcą się entuzjasmować itd. W jednym tylko punkcie różnice w stylach są niepożądane: gdy polegają one na tym, że koncepcje dotyczące *tych samych prac* są różne. Wtedy oczywiście najwyższej jedna koncepcja jest prawdziwa, a inne muszą być fałszywe. Gdy w różnych stylach tkwi ta sama koncepcja, to style te powinny się uzupełniać, powinny być ze sobą powiązane. Niestety, nie rna dotychczas teorii stylów filozoficznych ukazujących, jak mogą a nawet muszą style się ze sobą wiązać, o ile tylko koncepcja jest w nich ta sama.

Faktycznie jednak zamiast uzupełniania się stylów obserwujemy ich ostrą rywalizację. Na ogół jest tak, że osoba praktykująca pewien styl dobrze go zna. Nie zna jednak innych stylów. W szczególności nie zna specyfiki cech wyróżniających inne style. Potrafi te cechy mieszać i rzeczywiście to robi. Na tle tej ignorancji dochodzi do fatalnych pomyłek w ocenie stylu, co pociąga za sobą reakcję przedstawicieli owych innych stylów, prostowanie pomyłek pojmowanych przez krytykowanych jako deprecjacje ich stylów (zob. wyżej o różnicy między oceną stylu i wartościowaniem oceny stylu). Powstaje spór. Weźmy pod uwagę przykład. Filozof, który nigdy w swojej praktyce nie dowodził w sposób formalny i tym samym nie bardzo rozumie, czym jest dowód formalny, może uważać, że jego ogólnikowe i niedokładne wywody są autentycznymi dowodami. Z drugiej strony filozof, który całe życie starał się formalnie dowodzić swoich tez może uważać, że jedynie dowód formalny posiada walor uprawnionego przekonywania ludzi. Tego typu błędne autooceny stylu są nagminne i są objawem prowincjonalizmu stylowego. Z błędami autooceny łączą się błędne heterooceny stylu. Skoro ktoś swoją słowną ekwilibrystkę traktuje jako poważne dowodzenie, to rzeczywisty dowód uznaje za zbyt słaby, a nawet szkodliwy, gdyż ten może doprowadzić do innych wniosków niż własne słowne linoskokczkowanie argumentacyjne. Istnieje zatem pilna potrzeba zapoznawania młodych adeptów filozofii z różnymi stylami filozofii, zapoznawania dokładnego. Niestety, wymaga to pracy, wielkiej pracy. Czy wszyscy filozofowie lubią dużo pracować?

ZDZISŁAW KOWALSKI

KWESTIE TERMINOLOGICZNE

Zarówno tekst wprowadzający do naszej dyskusji jak i jej dotychczasowy przebieg skłaniają mnie do zajęcia się kwestią terminologii. Uważam, że grozi nam nieusprawiedliwione odejście od istniejących zwyczajów językowych.

W historii sztuki lub estetyce „styl” jest terminem pozwalającym łączyć w grupy dzieła o wspólnych jakościach formalnych (np. w architekturze), czy dzieła o podobnych dominujących środkach ekspresji językowej. Pomijając inne znaczenia należy też wspomnieć o znanym powiedzeniu „styl to człowiek”, w którym, przy pewnej interpretacji, rozumie się styl jako swego rodzaju przejaw indywidualności człowieka. Tymczasem w naszej dyskusji słowa „styl” używamy również w sensie bardzo zbliżonym do znaczeń takich terminów jak „kierunek filozoficzny”, „koncepcja filozofii”, „metoda filozofowania” itp.

Grozi to pewnego rodzaju bałaganem pojęciowym, wynikającym nie tylko z mnożenia bliskoznacznych terminów. Chodzi głównie o to, że komponenty znaczeniowe słowa „styl” wywodzące się np. z historii sztuki interferują ze

składnikami zasadniczo odmiennymi. Odmienność ta jest co najmniej dwojaka. Po pierwsze, z różnymi kierunkami, koncepcjami, metodami filozofowania lub szkołami filozoficznymi wiążą się często *implicite*, odmienne założenia epistemologiczne i Ontologiczne, czego w tym samym stopniu nie można powiedzieć o stylach filozofowania rozumianych w sensie formalnym. Po drugie, w ramach tego samego kierunku czy koncepcji filozofii mogą występować bardzo różne style w znaczeniu przed chwilą wspomnianym. †

W związku z tym wydaje się, że termin „styl filozofowania” należałoby odgraniczyć od innych terminów porządkujących różnorodność dzieł filozoficznych. Dla mnie osobiście najbliższe byłoby rozumienie stylu filozofowania wywodzące się z powiedzenia „styl to człowiek”, stylu pojętego jako przejaw wybitnej indywidualności filozofa. Inna możliwość to rozumienie stylu filozofowania w sensie zbliżonym do stylu literackiego.

Na końcu chciałbym odpowiedzieć na możliwy zarzut, że w filozofii, tak jak w innych dyscyplinach, przejmuje się istniejące już terminy nadając im mniej lub bardziej odmienne znaczenie. Dlaczego nie można by zrobić tego samego ze słowem „styl”? Nie wnikając w szczegóły można tu powiedzieć, że zmian znaczenia wyrażen przejmowanych z języka potocznego lub z innych dyscyplin naukowych nie dokonuje się w sposób dowolny, że w takich przypadkach muszą istnieć dobre uzasadnienia, których brakuje w przypadku terminu „styl filozofowania”.

JADWIGA MIZIŃSKA

STYL I STYLE FILOZOFOWANIA

Natura moja nosi, widać, ślady
Mego zajęcia, jak ręka farbiarza. ”

Szekspir, *Sonet CXI*

1. Nauka może być anonimowa. Filozofia — nie. Filozofowie zawsze zachowują imiona własne, chcą tego czy też nie chcą. Kiedy z jakichś przyczyn nazwisko filozofa się zgubi, potomni i tak nadają mu je, jak to było na przykład z „Pseudo-Platonem”. Klasyczny podręcznik historii filozofii Władysława Tatar-kiewicza porównywany jest żartobliwie do książki telefonicznej. Już stąd można wnosić, że myśl filozoficzna, w każdym razie — oryginalna i twórcza — musi

mieć swego „prywatnego” właściciela. Inni mogą się na nią powoływać, korzystać z niej pod warunkiem, że przytoczą nazwisko autora.

Z punktu widzenia socjologii wiedzy każda postać świadomości, o ile została zobiektywizowana, nosi na sobie znamię czasu i miejsca swego powstania. Można ją więc datować, tak jak to się czyni z dziełami sztuki czy zabytkami kultury materialnej. Ten zabieg datowania, spacjałno—temporalnej lokalizacji wytworów myślowych, jest możliwy dzięki temu, że poszczególne epoki charakteryzują się niepowtarzalnym stylem myślenia. Choć jest on nader trudny do dyskursywnego ujęcia, staje się łatwo rozpoznawalny z perspektywy epok późniejszych.

W przypadku filozofii zachodzi okoliczność dodatkowa. Prócz nacechowania stylem epoki, który niby pieczęć odciska się na wszystkich swych wytworach, twórczość filozoficzna nosi na sobie piętno osobowości swego autora.

Fakt, iż koncepcje filozoficzne są o wiele bardziej osobiste w porównaniu z naukowymi, wśród samych filozofów budzi ambiwalentne uczucia. Jest powodem do dumy, ale też — konsternacji. Albowiem filozof to postać osobiwa. Z jednej strony zabiega on, by stać się konstruktorem dzieła, które przcz wieki będzie nosiło jego imię; z drugiej wszakże nierzadko rości on pretensję, by prawdy przez niego odkrywane miały walor ogólności i uniwersalności.

W tym zderzeniu się roszczeń do intersubiektywności z faktem, iż myśl filozoficzna jest zawsze autorska, indywidualna i osobista, tkwi źródło ustawicznego niepokoju samych filozofów. Co prawda w dziejach filozofii mamy do czynienia ze „szkołami”, „kierunkami”, „orientacjami”, a zatem — z rodzajem twórczości kolektywnej. Materiału do przetwarzania, porządkowania i ewentualnie eklektycznych prób godzenia różnych prawdziwie wielkich idei, dostarczają jednak osoby pojedyncze, genialni myśliciele, których nazwiskami chrzci się potem tamte szkoły.

Jest przy tym tak, że autentycznie oryginalna myśl filozoficzna nigdy nie ulega przedawnieniu. Historia filozofii, w przeciwieństwie do historii nauki, nie ma swojego muzeum. W pewnym sensie Sokrates jest współczesny Husserlowi, Heraklit Heglowi. Czas życia filozoficznych idei jest podobny do czasu życia sztuki. Dzieła wybitne są mianowicie ponadczasowe. Również przestrzeń ich trwania jest specyficzna. Aby uzyskać dla siebie miejsce nowe dzieło nie musi tu wypierać starego. Podczas gdy pojawienie się dwóch konkurencyjnych teorii tego samego zjawiska rodzi wśród uczonych potrzebę wyboru, w filozofii istnienie wielu obocznych, czy wręcz wykluczających się koncepcji jest sprawą normalną. Przeciwnie, za stan budzący obawy uważa się okres zmonopolizowania „rynku filozoficznego” przcz jakąś jedną, oficjalnie zadekretowaną doktrynę. O takich sytuacjach można powiedzieć zasadnie, iż panujący styl myślenia wchłonął i obezwładnił samo żywe myślenie.

2. Problem s t y l u i stylów myślenia filozoficznego może stać się rzeczywistym problemem dopiero w pewnych określonych okolicznościach. Do zadania pytania o potrzebę i sens ich istnienia skłania przede wszystkim retrospektywny rzut oka na historię. Rozważania nad wpływem tradycji na myśl aktualną zmusza

do wpisania się do wybranego nurtu, a tym samym do stylu, w jakim były stawiane zagadnienia, i języka, w jakim były one wypowiedziane i rozwiązywane. Lecz ten powód jest banalny o tyle, że dotyczy każdej epoki. W naszych czasach rysuje się specyficzna przyczyna, wysuwająca kwestię stylu na plan pierwszy. Mianowicie żyjemy na przełomie dwóch wielkich formacji, dla których zaczyna ucierać się terminologia: „filozofia modernistyczna” i „postmodernistyczna”. Modernizm filozoficzny duchowo wywodzi się z formacji Kartezjańskiej. Paradigmat ten jest ufundowany na aksjomacie filozofii uniwersalnej i uniwersalistycznej. Zakłada on, że celem filozofowania jest odkrycie Prawdy, która musi być dla wszystkich jedna i taka sama. Wartość takiej Prawdy jest poświadczana przez walory jej obiektywności i bezwzględnej pewności. Rodem z Kartezjusza jest też wiara w Metodę, która ma nieść w sobie gwarancję utrafiania w sedno, istotę rzeczy. W takiej optyce filozof jawi się jako funkcjonariusz: przede wszystkim owej Metody, pośrednio prawdy, a ostatecznie — Ludzkości, dla której wspólna Prawda stanowi dobro najwyższe. Z uwagi na tak postrzeganą funkcję filozofii zacierają się — istotne skądinąd — różnice między np. fenomenologią, marksizmem czy neotomizmem. Od swych zwolenników kierunki te żądają wyrzeczenia się wszelkich subiektywnych naleciałości, ambicji patrzenia na świat „po swojemu”. Filozof, jak uczony, ma uważać się tu za rodzaj medium, przezroczystego instrumentu, którym posługuje się Prawda, by się objawić. W zupełną skrajność popada pod tym względem neopozytywizm, który posuwa się do rugowania całej sfery zagadnień metafizycznych, antropologicznych, aksjologicznych jako podejrzanych o wartościowanie, zakłócające bezinteresowne poznawanie.

Postulat anonimowości, który w Średniowieczu obowiązywał sztukę uprawianą *ad maiorem Dei gloriam*, w wieku XX zdominował filozofię, która niczego się tak dziś nie wstydzi, jak zarzutu indywidualizmu. Bez wątpienia jest to skutek zapatrzenia się filozofii na naukę, dla której centralną kwestią stała się w i e d z a. Faktycznie, sukcesy przyrodoznawstwa dają asumpt do opinii, że wiedza stanowi rzeczywistość samą w sobie, autonomiczną dziedzinę, Popperowski *trzeci świat*. Ponieważ przyznaje mu się wartość autoteliczną, przeto podmiot jest traktowany najwyżej jako mniej lub bardziej sprawne narzędzie jej przysparzania. Zachodzi tu swoista asymetria: im więcej wartości przypisuje się bezosobowej wiedzy, tym mniej jej osobowemu podmiotowi. Do pomyślenia jest nawet „epistemologia bez podmiotu poznającego”. Odwrotną stroną procesu „nadwartościowania” wiedzy jest Odwartościowanie myślenia. To zaś ze swej natury może być wyłącznie indywidualne. Kiedy paradygmat i metoda „przejmują władzę”, zanika też — odpowiedzialność za myślenie. Kończącą konsekwencją filozoficznego projektu zdyscyplinowania myśli przez odarcie jej z indywidualnych „odchyleń” jest zatem pożądana unifikacja stylu, ale też — mniej chyba pożądana — zwolnienie filozofa z odpowiedzialności przed społeczeństwem i z samoodpowiedzialności przed trybunałem, jaki filozofia ustanowiła dla siebie w momencie swego powstania. Jego nazwa ukryta jest w *etymologii: fileo-sophia = umiłowanie mądrości*.

3. Gdyby dzisiaj próbować kolejny raz wracać do owych początków, można by filozoficzny rachunek sumienia zacząć od pytania: czy mądrość może być rzeczą wspólną i identyczną dla wszystkich jej użytkowników? Sądzę, że o ile podmiotem wiedzy faktycznie może być bezosobowe „Się”, o tyle — podmiotem mądrości wyłącznie osobowe „ja”. Ale nie bynajmniej Kartezjańskie *Ego Cogito*, czy Husserlowskie „Ja Transcendentalne”. Albowiem mądrość, w przeciwieństwie do wiedzy, karmi się nie po prostu informacją, choćby i prawdziwą, lecz prywatnymi przeżyciami i doświadczeniami egzystencjalnymi. Intelkt ma tu do wykonania jedynie część pracy. Mądrość, będąca poszukiwaniem i wykrywaniem sensów i absurdów, musi odwoływać się do bogatszego systemu wartościowania aniżeli opozycja prawdy i fałszu. Jej punktem centralnym pozostaje zawsze człowiek, ponieważ kategoria sensu jest istotna tylko dla niego. Istotna tak dalece, że na drugą szalę nierzadko składa się życie. Mądrości, czyli umiejętności widzenia i przeżywania własnej egzystencji, które następnie ekstrapoluje się na całość bytu, nie można nauczyć się na drodze naśladownictwa czy lektury. Trzeba ją zdobywać w pocie czoła i w bólu ciała i duszy, na własnych porażkach, klęskach i bliznach.

Dopiero przy takim pojmowaniu celów filozofii: jako zachęty do poszukiwania na własną rękę i własny użytek sensu, który jest zwornikiem postępowania i myślenia, momentem umożliwiającym integrację osobowości — wielość stylów reprezentowana przez profesjonalnych filozofów staje się wyjaśnialna i usprawiedliwiona.

Aby uchwycić sens nadający wartość i motywację dla świadomego i odpowiedzialnego przeżywania swego losu, trzeba myślowo wychylić się poza granicę skończonego bytu. Lecz poza tą granicą nie ma z góry na nas oczekującego „punktu archimedesowego”. Filozofia zna tylko „punkty platońskie, kartezjańskie, heideggerowskie, marksistowskie...”. Są one konstytuowane nie przez naturę świata, lecz przez ludzkie stanowisko wobec niej. Jest może mniej ważne, że dla jednych przestrzeń transcendencji dostarcza twardego gruntu, dla innych zaś zieje ona pustką, i ci wycofują się w poszukiwaniu oparcia do wnętrza świata. Istotna jest raczej sama, niezbywalnie ludzka potrzeba szukania równania na ład bytu i wartości owej niewiadomej, jaką stanowi sens mojego w nim miejsca i udziału.

4. R. Thom, twórca teorii katastrof, powiada, że ludzkie poznanie miota się między dwoma biegunami: między „ścisłością pozbawioną znaczenia” a „znaczeniem pozbawionym ścisłości”. To przeciwstawienie nadaje się, jak myślę, do wyeksponowania różnicy pomiędzy modernizmem a postmodernizmem filozoficznym. Modernizm, preferujący myślenie monopolistyczne i centralistyczne, wygenerował i głosił apologię języka precyzyjnego, ścisłego. Niestety, w takim języku można wygłaszać głównie prawdy dla zwykłego człowieka obojętne. To też tak uprawiana filozofia pozostawia ludzi w osamotnieniu, nierzadko rozpacz. Skazuje ich na aksjologiczną próżnię bądź wydaje na łup szarlatanów.

Idące do nas z Zachodu prądy postmodernizmu stanowią wyraz buntu przeciwko chładowi, bezdusznosci i kostyczności modernizmu. Ich sztandarowym hasłem jest dekonstrukcja i decentralizacja myślenia, zatem — jego jakby wtórna

indywidualizacja. Chociaż to także jest pewien styl, to jest to szczególny „styl na stylowość”. Pojęcie stylu przybiera tu dwojakie znaczenie: pierwsze, dobrze znane, jest tożsame z kulturowymi, a więc wspólnymi ramami myślenia. Drugie jest bliższe temu, które tkwi we francuskim powiedzeniu „styl to człowiek”.

Gdy przyjąć, że wartość człowieka mierzy się gatunkiem wypracowanego przezeń osobistego stylu, to wówczas dawny postulat filozofii obiektywistycznej brzmi jak nawoływanie do wyrzeczenia się przez filozofa swego człowieczeństwa. Modernizm, żądając „stylu bezosobowego”, naraża się na zarzut pychy. Filozof miał być bowiem rzekomym nadczłowiekiem zdolnym do wyzbycia się ograniczeń typowo ludzkich. Jedyne taki status dawał mu prawo pouczania małych o prawdach absolutnych.

Postmodernizm każe pożegnać się z prawdami absolutnymi i niezawodnymi metodami. W zamian nawołuje filozofów do skromności (skromności, nie pokory). Za swoją przewodnią ideę mógłby wziąć słowa M. Foucaulta, który rozróżnia dwa sposoby szukania i docierania do prawdy. Powiada on mianowicie, że większe szanse daje w tym względzie szyk rozproszony, niżli szyk zwarty. A to oznacza, iż trudząc się nad znalezieniem złotego runa filozofów: sensu istnienia, dobrze jest zaakceptować fakt, że każdy wyrusza na wędrowkę z innego miejsca i przeciera własny szlak.

Zapewne, dla kultury takiej jak europejska ścisłość wiedzy i racjonalność myśli jest wartością, której odrzucić niepodobna. Jednakże immanentna, podkórna jej mądrość polega na tym, że od początku tolerowała ona „ścisłość pozbawioną znaczenia” pod postacią matematyki i „znaczenie pozbawione ścisłości” pod postacią poezji.

Również dzieje filozofii świadczą o tym, że style jej ścisłego i metaforycznego uprawiania nie muszą się wykluczać ani stawać ze sobą do walki na śmierć i życie. O żywotności ludzkiego myślenia w ogóle, a filozoficznego zwłaszcza, decyduje bowiem stale obecny w naszej kulturze spór Porządku i Przygody. G. Apollinaire, w wierszu *Prześliczna rudowłosa*, rozstrzyga ów spór prośbą:

*„Wy, których usta są na podobieństwo ust Boga,
Usta które są samym porządkiem
Bądźcie wyrozumiali kiedy nas porównujecie
Z tymi co byli doskonałością porządku
Nie jesteśmy waszymi wrogami
Chcemy ogarnąć rozległe i dziwne dziedziny
Gdzie kwiat tajemniczości prosi chętnych o zerwanie*

Litości dla naszych błędów litości dla naszych grzechów... ”.

STEFAN SYMOTIUK

STYLISTYCZNE DETERMINANTY MYŚLENIA FILOZOFICZNEGO

O Jasnym i niejasnym stylu filozoficznym — tytułem tego szkicu z 1919 r. zamieszczonego w „Ruchu Filozoficznym” K. Twardowski zainicjował dyskusję, przenosząc kategorię estetyczną do sfery metodologii pracy filozoficznej. W dyskusji jaką wypowiedź Twardowskiego zainicjowała, wzięli udział R. Ingarden, J. Metallman, D. Einhorn. Dyskusja wygasła, gdyż — jak można sądzić — wszyscy jej uczestnicy byli zwolennikami „jasnego stylu” filozofowania, zaś ich wątpliwości miały charakter uboczny⁹. Ponadto sam Twardowski również nie był chyba skrajnym purystą językowym, skoro jakiś czas później zaatakował również „symbolomanię i pragmatofobię” logistyków, zastępujących tradycyjny sposób zapisu myśli teoretycznej — językiem symboli.

Twardowski miał przecucie, że sposób wypowiedzi filozoficznej może być decydujący dla recepcji danej szkoły i jej losów w kulturze. Niestety losy szkoły lwowsko-warszawskiej ułożyły się źle. Można zapytać, do jakiego stopnia było to konsekwencją przyjętego tam „stylu filozofowania”. Na temat ten wypowiada się J. Woleński w książce *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Dzieła autorów tej szkoły — pisze — tłumaczone bywały na języki obce i to we wpływowym czasopiśmie. Dlaczego więc traktowano je jako przyczynki i do dziś nie doceniono ich wartości? Dotyczy to np. prac Ajdukiewicza *Sprache und Sinn* oraz *Epistemology and Semiotics*. „Otóż wydaje się, że decydował o tym styl filozofowania Ajdukiewicza — oszczędny i «antsyntetyczny». Dzieło filozoficzne, nawet drobny artykuł, oddziałująco w pełni wtedy, jeśli przedstawia jakiś ogólny pejzaż filozoficzny, a nie tylko rozwiązanie konkretnego problemu, choćby perfekcjonistyczne” (...) faktem jest, że dorobek szkoły lwowsko-warszawskiej podzielił los innych wielkich osiągnięć polskiej kultury, np. dramatów Witkacego; ta analogia zdaje się być szczególnie trafna¹⁰.

Rodzi się sugestia, jakoby kwestia „stylu” była jedynie rzeczą techniki literackiej, umiejętnością wkładania atrakcyjnych kostiumów językowych na treści teoretyczne, które wówczas mogą „sprawiać wrażenie” lepsze lub gorsze. W istocie bowiem takie jest działanie „stylu” artystycznego. Kiedy meble wykonywane są „w stylu ludowym”, to pewnymi swoimi cechami czynią one „aluzję” do użytkowej sztuki ludowej, przez co wyraża się pewna ideologia (kult surowego, pierwotnego, naturalnego życia ludzkiego). Chodzi tu jednak nie tylko o „wyraz”, ale też o pewne działanie „presyjne” na odbiorcę. Styl chce go swoją aluzyjność-

⁹ Omawiam ten spór w pracy *Pojmowanie krytycyzmu i modele krytyki filozoficznej w polskich sporach filozoficznych XX wieku*. Lublin 1987, s. 53-57.

¹⁰ J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985, s. 315-316.

cią do czegoś przekonać, namówić, zaapelować, postulować, „pociągnąć”, sprowokować, nawrócić itp. Styl innymi słowy jest zawsze czynnikiem perswazji. Istnieje odrębny nurt logiki — „logika retoryczna” Perelmana — który bada reguły takiego perswadującego oddziaływania wypowiedzi merytorycznych. Każda wypowiedź jest bowiem „o czymś”, „coś głosząca” — ale i do „kogoś” skierowana. Nie ma wypowiedzi „do nikogo”. Byłby to dziwaczny typ intencjonalności wypowiedzi — jej skierowanie do nikogo. Adresat jest jawny lub ukryty, indywidualny i zbiorowy, jednolity lub zróżnicowany. Może istnieć wypowiedź dostosowana naraz do odmiennych lub sprzecznych podmiotów. Wówczas „postać” adresata wpływa na ton, radykalność, konkretność, jasność wypowiedzi. Inny będzie styl „profesjonalny” wypowiedzi naukowej, inny popularyzatorski, inny wąpiący, inny zaś apodyktyczny i „bezapelacyjny”, inny pochwalny, inny ganiący.

Czy dowolne „treści” są całkowicie luźno i dowolnie koniunktywne z dowolnymi „formami” wypowiedzi? Czy jest tak, że na dowolną treść można nałożyć dowolną „szatę językową” lub też w dowolnym kostiumie umieścić dowolne treści? Historycznie rzecz biorąc: czy dałoby się Platonizm wyłożyć w formie herakliteskich aforyzmów, filozofię Heraklita w formie wykładu arystotelesowskiego, zaś system Arystotelesa w postaci dialogów platońskich? Czy dałoby się precyzyjnie odtworzyć filozofię heideggerowską jakimś innym — jaśniejszym — językiem, lub filozofię Husserla przedstawić w postaci maksym, wierszy, listów, dialogów, powieści, manifestów itp? Próby takich przetworzeń są w kulturze powszechne, podejmują je czasem sami filozofowie. Stanisław Staszic swój *Ród ludzki* przedstawił w wersji prozatorskiej oraz wierszem.

Czy dałoby się wygłaszać jakieś sądy bez „aury” wiary w ich prawdziwość, wątplenia i niepewności, bez określonego stopnia ich „protokolarności”, bez aspektu postulatycznego i normatywnego, jaki może się z nimi wiązać? Sądy, które byłyby „bezstylowe” — tzn. nie wiążące się z żadną tradycją językową, naukową i kulturową? Być może, ktoś kto by stworzył jakiś zupełnie nowy „styl wypowiedzi”, byłby w tym sensie „bezstylowy”, że nie nawiązywałby do gotowych stereotypów i paradygmatów duchowych.

Reprezentujemy tu stanowisko, że styl nie jest dowolnie i arbitralnie związany z treściami wiedzy, jaką może konceptualizować i artykułować. Styl wypowiedzi naukowej nie jest też związany z nastawieniem na psycho-socjologię „odbiorcy” i w tym sensie nie jest on czysto retoryczny. Ale nie pochodzi on też z osobowości twórcy i autora, nie jest śladem jego osobistych gustów, uprzedzeń, oczekowań, namiętności, nienawiści itp.

W myśleniu teoretycznym bowiem sama postać „odbiorcy” i „adresata” jest projekcją systemu myślowego. Odbiorca jest założony przez ontologię systemu i jego wizerunek ściśle odpowiada tej ontologii. Można więc mówić, że będąc nakierowany na kogoś, system myślowy zwraca się też sam do siebie. Nie jest to jednak bynajmniej przypadek kulturowego czy teoretycznego solipsyzmu. Istnieją tylko różne ontologie i one implikują styl swojego przekazu. Sugestia zatem Woleńskiego, że o pozostaniu szkoły lwowsko-warszawskiej na uboczu kultury

światowej zdecydował jej styl filozoficzny, jest tyleż słuszna, co daremna: nie można było bowiem idei tej szkoły wyrazić innym stylem. Byłaby to wówczas inna filozofia. Nawet gdy Kotarbiński pewne idee przekazywał poprzez wiersze — to wiersze te musiały być też zgodne z duchem paradygmatu szkoły. Nie mógł on odwołać się do innej techniki poetyckiej, jaką stosował np. Heidegger.

TYPOLOGIA STYLÓW MYŚLENIA

N. Łubnicki w szkicu *Style myślowe a kształt kultury*¹¹ wyróżnia sposoby myślenia i wypowiedzania się: przyrodniczy, humanistyczny — oraz dogmatyczny i krytyczny. Można by dodać do tych rozróżnień jeszcze inne, np. styl prymitywny i wyrafinowany. Są to rozróżnienia pozornie tylko banalne. Autor szkicu zaznacza, że wielokrotnie treści ludzkie porządkowane były w sposób przyrodniczy lub formalistyczny. Spinoza *Etykę* formułował „in modo geometrico”, gdy tymczasem Pitagoras to właśnie geometrii nadawał sens etyczny i psychologiczny. Wśród autorów piszących o dziejach filozofii u Wł. Tatarkiewicza znajdujemy styl „klasyczny” („klasycystyczny”) pisarstwa, a u L. Kołakowskiego „barokowy”. Inna jest w obydwu przypadkach zasada konstruowania zdań, rodzaje pojęć, tok myślenia i wykładów.

Czy „styl” obejmujący cały zestaw form dyskursu, np. zbiór nauk szczegółowych lub nauk o człowieku, społeczeństwie, kulturze — może mieć cechy wspólne i niezależne od indywidualności autora? Otóż musimy przyjąć, że myślenie przyrodnicze ufundowane jest na porządkowaniu świata w łańcuchy przyczynowo-skutkowe. Chociaż stosuje się tu i inne formy uporządkowań zjawisk, to bez kazualnych form myślenie przyrodnicze jest nie do wyobrażenia. Jaka zaś jest ontologia kazualizmu? Jest to ontologia paseistyczna. Przyczyny (a więc przeszłość) określają tu zasadniczo terażniejszość czy przyszłość. Poznanie jest zawsze regresem „wstecz” — ku stanom źródłowym i wyjaśniającym. Definiowanie, opierające się na przeżyciach ewidencji; formułowanie prawd typu: „jeżeli... to „ — zawsze sięga ku stanom pierwotnym logicznie i czasowo zarazem. Pojęcia i zdania mają tu szanse być jednoznacznymi, przekaz może i musi być klarowny, treść uporządkowana i koherentna. Wypowiedzi „odautorskie” mogą i muszą odróżniać się przejrzystością od „przedmiotowych”.

Inaczej przy stylu humanistycznym. U jego podstaw leży inny typ ontologii. Jest to ontologia nastawiona na przyszłość, finalistyczna lub teleologiczna. W takim porządku zjawiska mają *s e n s*, a nie przyczynę w dosłownym sensie. Ich przyczyna leży w przyszłości, ku której są ukierunkowane — a więc w tym, co jeszcze nie istnieje rzeczywiście. Nie można twierdzić, że taka przyszłość nie ma żadnego sposobu istnienia, ale sposób ten jest inny, niż w przypadku nauk przyrodniczych. Zjawiska pojmowane humanistycznie mają sens — jako „realizujące

¹¹ N. Łubnicki: *Style myślowe a kształt kultury*. „Kwartalnik Pedagogiczny”, R. XI, 1966, nr 4, s. 43-48.

cel”, tj. instrumentalne. Autor wypowiedzi i samo dzieło również pojęte jest jako akt realizacji przyspieszania, ułatwiania celu. Jeśli zdarza się przenoszenie takiego sposobu opisu na rzeczywistość nieludzką, tj. przyrodę — w sposób nieuprzedmiotowiony dokonuje się wówczas literacka stylizacja rzeczywistości, co dzieje się często przy popularyzacji nauk przyrodniczych. Stylizacje takie mogą też odgrywać sens heurystyczny, gdy uczeni stosują techniki intymnego *brain storming* w celu kreowania hipotez (np. Einstein wyznawał, że posługuje się w myśleniu fizykalnym przeżyciami „wczuwania się” we wszechświat). Kwestie roli „stylu poznawczego” w naukach przyrodniczych pod powyższym względem przedstawił obszernie L. Fleck¹². Czyniła to też tzw. socjologia wiedzy. Dowodzono tu nawet „analogiczności” form wyobraźni teoretycznej, artystycznej i społecznej, wskutek czego np. filozofia scholastyczna byłaby „analogiczna” w strukturze do architektury gotyckiej i do struktury klasowej społeczeństwa wieków średnich (E. Panofsky).

Myślenie przyrodnicze — jako kauzalne — nie może być perswazyjne, natomiast myślenie humanistyczne musi być takie — w tym przypadku bowiem akt poznania i przekazu wiedzy *musi* być pojmowany jako element procesu realizacji celów”. Musi to być więc — jak to określa J. Tischner — „myślenie według wartości”. Gdy przyrodnik mówi coś tonem apodyktycznym, nalegającym, zachęcającym, to zazwyczaj dlatego, że swoją wiedzę przekształca w „wiedzę stosowaną” (np. biolog w wiedzę medyczną) — a wówczas włącza tę wiedzę w strukturę humanistyczną. Lekarz bowiem w swoim myśleniu jest humanistą! Analogicznie weterynarz — gdyż leczenie zwierząt ma sens ludzki. Identycznie architekt, gdyż fizyka w jego myśleniu podporządkowana jest społeczeństwu.

Nie ma możliwości „łączenia” stylu przyrodniczego i humanistycznego, choć te same przedmioty mogą — zasadnie lub bezzasadnie — być im podporządkowywane. Nie można bowiem logicznie „połączyć” widzenia porządku zjawisk kauzalnego i finalistycznego, gdy zaś ktoś mechanicznie czyni takie połączenie staje się „eklektykiem”.

Ponieważ dowodzi się niekiedy, że filozofia jest „syntezą” nauk (przyrodniczych i humanistycznych), można by sądzić, że jest ona skazana na powyższy eklektyzm. Faktycznie też, „syntetyzatorzy” wierzący w taki status filozofii, popadają w ów eklektyzm. Filozofia jednak jako wiedza o „mądrości” musi wiązać się głównie ze stylem humanistycznym, z myśleniem finalistycznym, aksjologicznym itp. Musi ona być nauką normatywną, gdyż filozofia jako „nauka opisowa” nie spełniałaby swojej funkcji i powołania. Czy można zaś mówić sensownie o „naukach normatywnych”? Pojęcie to wielokrotnie było kwestionowane, gdyż „nauka” ma dotyczyć tego co „jest” (jakiś) — „norma” zaś dotyczy tego, czego jeszcze nie ma. Do dziś zaś nie udało się znaleźć przejścia od „jest” do „powinno być”.

Niektórzy przyrodnicy podnoszą fakt istnienia zbieżności między analizą

¹² L. Fleck: *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*. Lublin 1986

przyrodniczą i humanistyczną w związku z istnieniem „przypadkowości” i to o fundamentalnym charakterze w obrębie zjawisk filozoficznych (Heisenberg). Kauzalizm miałby być w związku z tym osłabiony. Jest to jednak wniosek nieuzasadniony. Indeterminizm czyni przeszłość całkowicie otwartą, a więc pozbawioną celowości. Tym samym umacnia on sens kauzalizmu, głoszącego, że to co przyczynowe, tj. przeszłe i zrealizowane, jest najpewniejszą rzeczą dla poznania. Determinizm to forma redukcjonizmu retrospektywnego. Finalizm zaś jest sposobem myślenia dyskursywnym, naukowym — choć inaczej pojmuje strukturę determinacji.

Gdy styl scjentyistyczny (przyrodniczy) preferuje słowa typu „ponieważ”, „wskutek”, „a zatem” itp., to styl humanistyczny kładzie nacisk na strukturę „barokową” zdań, gdzie w ich centrum pojawia się układ zastrzeżeń, warunków, przypuszczeń. Spełnianie się celu jest tu efektem struktury środków, nie zaś „przypadku”. Środki zaś nie są bezwarunkowo „przystające” do określonych celów — byłby to wówczas pełny determinizm podobny kazualnemu. Styl barokowy zatem — można go dostrzec w „eseistyce”, która jest najbardziej typowym przykładem stylu humanistycznego — chętnie w budowę zdań wplata różnorodne „jeżeli... o ile... kiedy... zakładając...” itp. Takimi zadaniami niczego dowieść nie można, ani ich prawdziwości nie można dowieść. One służą temu, aby „sondować” jakby w „głośnym myśleniu” rozmaite możliwości spełnienia się jakichś stanów przyszłych. Styl musi pokazać taką naturę myśli, jeśli ma być „wierny”. Tu bowiem poznanie nie może dojść do definitywnych rezultatów, gdyż rzeczywistość takich nie zawiera. Eseistyka jest stylem „sugestywnym”, gdyż chce zamarkować cel, jaki sobie myślenie stawia i ukazać dysonanse między tymi celami a środkami do ich osiągnięcia.

KILKA PRZYKŁADÓW „STYLIZACJI” FILOZOFICZNYCH

Zegzemplifikujemy powyższe uwagi kilkoma przykładami stylów pisarskich z prac współczesnych filozofów polskich. Będą to krótkie, ale symptomatyczne fragmenty wypowiedzi K. Ajdukiewicza, L. Kołakowskiego, Wł. Tatarkiewicza i J. Litwina.

K. Ajdukiewicz:

„Jest rzeczą jasną, że zastosowanie praktyczne posiadają nie tylko nauki stosowane lecz również i nauki czyste. Jakkolwiek bowiem zagadnienia, którymi nauki te się zajmują, nie zostały podyktowane przez żywe już potrzeby praktyczne, niemniej jednak, zdobyte osiągnięte przez te nauki mogą znaleźć później zastosowanie. Wiedza, zdobyta przez nauki czyste, stanowi zapas, z którego obficie czerpią nauki stosowane”¹³.

¹³ K. Ajdukiewicz: *Język i poznanie*, T. 1. Warszawa 1985, s. 315.

L. Kołakowski:

„Teoria przeżycia imitacyjnego była już zresztą tylekroć krytykowana, że nie warto do tej sprawy powracać. Dość wspomnieć o dwu istotnych obiekcjach: po pierwsze tedy, wydaje się, że doskonale odtworzenie przeżycia cudzego, które zostało wyrażone w rozważanym utworze, mogłoby mieć miejsce tylko wtedy, gdyby badaczowi udało się wprawić w taki stan duchowy, i z jedynym adekwatnym wyrazem tego stanu byłby właśnie ten utwór badany, że więc historyk malarstwa «rozumie» doskonale *Widok Toledo* El Greco dopiero wtedy, kiedy stan duchowy, jaki przeżywa, da się wyrazić jedynie przez namalowanie tego widoku; podobnie historyk filozofii «rozumie» tekst *Mysli* Pascalowskich dopiero wtedy, kiedy osiągnął stan Pascala w chwili ich napisania, tj. kiedy, ściśle biorąc, nie tylko byłby gotów napisać *Mysli* z własnej inicjatywy, ale kiedy je napisze faktycznie”¹⁴

Wł. Tatarkiewicz:

„Główne zagadnienia etyki ówczesnej były trzy: Czego ludzie chcą? Co jest dobre? Jak wytłumaczyć, że niekiedy robią nie to czego chcą, ale to co jest dobre? W każdym z trzech prądów epoki inne zagadnienie występowało na pierwszy plan i inne schodziło na drugi lub nawet odpadało zupełnie”¹⁵.

J. Litwin:

„W człowieczej jednakże egzystencji i człowieczych czynaniach — jakże wielorakich, lecz i wewnętrznie, bywało i wciąż jeszcze bywa — nieskładnych, albo zgoła rozbieżnych bądź nawet przeciwstawnych, które w historię się wplatają, historię ludzką (choć i to co ludzkie, bywa nieludzkie), ale jej linię, której przypisywano niejednokrotnie kształt prosty i wertykalny, przemieniają (ludzie *en masse* bądź ci, którzy im drogi wyznaczili bądź i nadal wyznaczają) w labirynt tak zawiły, że wyjście z niego znaleźć niepodobna”¹⁶.

Gdy powyższe próbki stylu pisarskiego porównać do konstrukcji architektonicznych, to można by powiedzieć, że styl Ajdukiewicza czy Tatarkiewicza jest „stylem Partenonu”, zaś styl Kołakowskiego i Litwina to „styl barokowych katedr” (lub — sięgając do rzeźby — taki styl, jaki widzimy w Laokoonie lub w rzeźbach Rodina). Ten drugi jest stylem stawania się, ruchu, dynamiki. Pierwszy zaś — stabilności i porządku. Niezależnie o czym pisze się w tym drugim stylu — on swoją strukturą „towarzyszy” ruchowi i stawaniu się przedmiotu opisu. Towarzystwo takie jest sensowne, gdy sam przedmiot z istoty w ruchu się „spełnia”, osiąga swoje przeznaczenie. Gdy jednak rzecz jest stabilna i ruch wcale jej nie realizuje, to używanie owego stylu jest ornamentem sztucznym. Styl nie jest więc czymś arbitralnym.

Zwolennicy stylu scjentyistycznego wskazują, że wypowiedź powinna przedstawiać gotowy przedmiot badań, metodę badań lub rezultaty. Żadne sprawozda-

¹⁴ L. Kołakowski: *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*. Warszawa 1967, s. 222.

¹⁵ Wł. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. II. Warszawa 1990, s. 123.

¹⁶ J. Litwin: *Rozmyślenia humanistyczne*. Wrocław 1982

nie z przebiegu badań, tym bardziej sprawozdanie typu „reportażowego” (tj. emocjonalne) nie jest potrzebne przy komunikacie naukowym. Przedmiot — metoda — rezultat badania mogą wystąpić jako „gotowe”, „zamknięte”. Chodzi więc o ascetyzm, oszczędność, minimalizm środków. Im forma uboższa — tym treść widoczniejsza. Forma bowiem zdobi ale i zasłania. Stanowisko to bodaj najwyraźniej zadeklarował L. Wittgenstein, dając swojemu *Traktatowi logiczno-filozoficznemu* motto: „a wszystko, co się wie, nie tylko w szumie i zgiełku słyssało, da się powiedzieć w trzech słowach”. Zwięzłość taka zdarza się faktycznie w naukach przyrodniczych. Trzeba przypomnieć, że cała pierwsza wersja „teorii względności” Einsteina została przekazana w artykule liczącym 17 stron. Wiemy też jednak, że najkrótsze sądy, opinie, maksymy itp. mogą być właśnie ogromnie wieloznaczne i „przeładowane treścią”. Zdania Heraklita są najoczywistszym tego przykładem.

Do dziś nie mamy zadowolającej teorii tego, czym jest „styl”. Można jednak wyrazić wątpliwość, czy uda nam się ustalić odrębność „stylu filozoficznego” jako struktury jednorodnej. Wiemy, że pewne tezy Platon wyraził nie w postaci dialogu, ale monologu — w listach. Treść ich miała mieć sens „ezoteryczny”. Forma ta więc była nieprzypadkowa — ale zaczerpnięta ze struktur literacko-kulturowych. Właśnie badania genologiczne, nad typologią i strukturą „rodzajów literackich” są właściwą drogą dla „stylo-logii filozoficznej”. Jeśli określimy „naturę aforyzmu”, poezji, pamiętnika, dziennika, listu, powiastki, eseju, powieści, dramatu, paszkwilu, mitu, reportażu (*Obrońca Sokratesa* była bowiem właśnie „reportażem z procesu”), recenzji, ekspertyzy, baśni, medytacji, autobiografii, anegdoty, zagadki, „przedmowy”, „posłowania”, postylli, traktatu, to wówczas odsłoni się nam całość tych sytuacji ludzkich i komunikacyjnych, które decydują z jednej strony o potrzebie „mądrości” — jako sytuacje konfliktowe i problemowe — z drugiej zaś strony odnajdziemy sposoby „rozwiązywania” tych sytuacji w kulturze i w filozofii. Np. taka forma przekazu jak „list” odpowiada sytuacji rozstania i oddalenia — a jednocześnie utrzymywaniu więzi skrytej dla innych. List jest przy tym wielokrotnie bardziej „intymny” niż rozmowa *face to face*. To czego nie powiedziałoby się innemu wprost — powie się bez trudu listem. Gdy więc Platon pisze listy do uczniów — nie jest to przypadek ani ornament. Byłoby bezsensiem treść listów Platona wyrażać w jakiś inny sposób. Gdy Wolter pisze *Traktat o tolerancji*, to strukturą tego traktatu naśladuje „proces śledczy i sądowy” w sprawie Calasa. Również tu byłoby bezsensownie streszczać to dzieło innym stylem. Gdy Kołakowski pisze opowieści z cyklu *Klucz niebiański*, będące interpretacją casusów biblijnych w formie powiastki filozoficznej — inaczej jego tez przedstawić by się nie dało. Natomiast wkład filozofii do „stylo-logii” może być taki, że ukazuje ona ontologiczne struktury różnych sytuacji ludzkich i problemowych, według których ludzie stawiają problemy i rozwiązuje je. Jak wielki jest zasób tych schematów ontologicznych, jakie filozofia wnieść może do nauki o stylu? R. Ingarden twierdził, że daje się pomyśleć dziewięćdziesiąt dziewięć rodzajów ontologii. Jest to liczba

wystarczająca na potrzeby teorii komunikacji, choć nie musi tu koniecznie chodzić o te same ontologie jakie zaprojektował Ingarden.

Powróćmy na koniec do rozróżnienia Łubnickiego „stylu”: przyrodniczego i humanistycznego. Styl przyrodniczy lub scjentyistyczny zakłada istnienie celu poznania w „prawdzie” pojętej jako treść apodyktyczna, tj. przymuszająca człowieka do jej uznania lub podporządkowania się pewnemu stanowi rzeczy („konieczności”). Taki typ scjentyzmu formułował Husserl i chlubił się tym w pracy *Phänomenologie als strenge Wissenschaft*. Prawda nie musi być jednak tak rozumiana. W liście św. Pawła czytamy słynne zdanie: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”. Istnieje zatem także pojęcie „prawdy wyzwalającej”, a nie „przymuszającej”. Prawda wyzwalająca — to sąd o świecie odsłaniający nam inną strukturę przedmiotu, niż posiadaliśmy ją w świadomości i odczuwaliśmy jako krępującą. Gdy w baśni Andersena dziecko krzyczy „król jest nagi”, wypowiada prawdę wyzwalającą, gdyż tłum dorosłych zachwycający się pozornymi szatami króla żył w stanie przymusu psychicznego. Kultura stwarza wiele takich przymusów. Toteż styl humanistyczny i filozoficzny rna w sobie podatność na sądy przekorne, opozycyjne, dialektyczne, paradoksalne. Wielokrotnie demaskuje on rzeczywistość „nieprawdziwą”, karykaturalną, wypaczoną — i o tyle skuteczniejszy jest kulturowo, niż styl „dostojny”, styl „kapłański”, jakim posługują się scjentyści oznajmiający *ex cathedra* swoje opinie.

Styl humanistyczny rna w sobie więcej struktur metazdaniowych, a dystans przedmiotu do świata wyraża się tu również w pewnego rodzaju „dowcipie” wypowiedzi wyrafinowanej. Scjentyści nie mają i mieć nie mogą poczucia humoru. W ich świecie nie może być bowiem niespodzianek i paradoksów. Humanista musi być nastawiony na prawdy „wyzwalające”. Stanowisko to dobrze przedstawił L. Nowak w jednym ze swoich wywiadów: „Dobre koncepcje rozpoznać można po jednym — po śmiechu. Kiedy masz coś prawdziwego do powiedzenia, audytorium się śmieje. Nie rechoce, nie! Śmieje się samo z siebie, z własnych uprzedzeń i stereotypów, jakim ulegało do momentu, kiedy usłyszało od ciebie coś, co powinno być poważnie rozpatrzone jako kandydat na prawdę. Dowcipność koncepcji myślowej nie jest dostatecznym warunkiem jej prawdziwości. Ale koniecznym — to jest. To znaczy, nie każdy dowcip jest prawdą, ale każda prawda jest dowcipem. Tego właśnie eklektycy nie są w stanie pojąć. Dlatego ich propozycje myślowe są, a idzie tu tak samo o teoretyczne, jak ideowe — nie do streszczenia. Można je skrócić, ale nie można uchwycić istoty tego o czym mówią. Mogą wzbudzać respekt dla inteligencji i — zwłaszcza — erudycji autora, ale nie są w stanie wzbudzić śmiechu na widowni, tego ożywczego stanu, w którym odbiorca wychodzi z własnej skóry, staje obok i w odruchu politowania i zażenowania przygląda się tym cęgom, które jeszcze przed chwilą ścisnęły mu głowę”¹⁷. Dodajemy, że w kulturze anglosaskiej istnieje rozległa tradycja „dowcipnego” przemawiania, która wywodzi się z praktyki parlamentarnej,

¹⁷ Wywiad z Leszkiem Nowakiem, „Obecność” (pismo NZS UAM) 1985, nr 11, s. 55.

dziennikarskiej, po akademicką. Tradycji takiej pozbawiona jest natomiast kultura niemiecka. Styl bowiem rozciąga się na całe epoki i charaktery narodowe. Nie jest kwestią indywidualną.

ANDRZEJ ZACHARIASZ

STYL CZY SPOSÓB FILOZOFOWANIA

Muszę stwierdzić, iż pytanie o styl filozofowania wprawia mnie w zakłopotanie. Intuicyjnie pojęcie to łączy się dla mnie z tym, co tutaj określiłbym sferą działalności stosowanej, czy też praktycznej, a więc: architekturą, sztuką, stylem życia, bycia, itp. W przypadku dzieła sztuki, czy to obrazu, rzeźby, architektury, poezji itp. styl wydaje się wiązać z samym dziełem. Jest, można by powiedzieć, jego częścią składową. Jest formą wyrazu piękna i należy do środków tego wyrazu. Czy dla prawdy natomiast ważne jest, w jakim stylu zostaje wyrażona? Prawdopodobnie odpowiedzielibyśmy tutaj, że nie. Mówienie o stylu uprawiania np. fizyki czy też biologii nic wydaje się przecież najważniejsze. W końcu — można by zapytać — czy ważne jest, w jakim stylu dochodzi się do prawdy teoretycznej, czy też w jakim stylu jest ona wyrażana? Dla samej wiedzy teoretycznej ważna jest przecież sama prawda. To, czy zostanie sformułowana przypadkowo, czy też w wyniku żmudnych badań, czy jest wyrażona językiem literackim, czy też naukowym, wierszem, czy też prozą itp. wydaje się mieć znaczenie drugorzędne. Niewątpliwie — można by tutaj dodać — przyjemniej czyta się tekst napisany dobrym językiem literackim, niż „suchym” językiem nauki. Ale czy można jednoznacznie stwierdzić, iż język literacki implikuje w filozofii np. głębię intelektualną, a naukowy wyklucza ją? Obawiam się, że taka zależność w tym przypadku nie musi zachodzić. Czyżby zatem styl ujmowania rzeczywistości nie pozostawał w żadnej relacji do sformułowanych w jego ramach sądów?

Podjmując zatem tę ostatnią kwestię, chciałbym zwrócić uwagę niejako na drugą stronę omawianego zagadnienia i wskazać, że styl rozumiany jako sposób wyrażania myśli filozoficznej nie jest obojętny dla ujęcia samej rzeczywistości jako przedmiotu poznania teoretycznego. A więc i prawdy o niej. Jeśli mam zatem mówić o stylu, to ograniczyłbym się do tego jego pojmowania. Przy tym, mówiąc o sposobie wyrażania myśli należałoby zarówno wskazać na sformułowanie poszczególnych wypowiedzi jak i na sam sposób uprawiania filozofii jako pewnej dyscypliny. Stąd będą mówił przede wszystkim o *sposobie filozofowania* i o *sposobie wyrażania myśli filozoficznej*. Myślę przy tym, iż pojęcia stylu i sposobu w jakiejś mierze łączą się za sobą.

Aby móc powiedzieć coś o sposobach filozofowania, czy też uprawiania filozofii, należałoby w pierwszej kolejności odpowiedzieć na pytanie, czym jest ona

sama. Odpowiedzi bowiem o sposobach filozofowania implikowane są każdorazowo przyjętą koncepcją filozofii. Przy tym należałoby zauważyć, że choć na ogół wiemy, czym jest filozofia, to tak też składa się, iż właściwie każdy z filozofów albo akceptuje jakąś istniejącą już definicję filozofii albo też wychodzi z własną propozycją.

Dla mnie filozofia jest przede wszystkim racjonalizacją rzeczywistości w ramach działalności teoretycznej. Oznacza to, iż filozofię pojmuję niejako ekspresję, czy też ideologię itp., ale jako formę poznania teoretycznego, oraz że dokonywaną w jej ramach racjonalizację odróżniam od racjonalizacji potocznych (w tym także tzw. zdroworozsądkowych), religijnych czy też politycznych. Racjonalizacja polityczna oznacza w tym przypadku, iż:

a) celem działań filozoficznych jest prawda jako wartość autoteliczna, a więc poznajemy dla samej prawdy;

b) jest to myślenie dyskursywne i może być wyrażone w formach dyskursywnych;

c) obowiązuje zasada wewnętrznej koherencyjności myśli;

d) sądy filozoficzne podlegają uzasadnieniu.

Tak pojmowaną filozofię odróżniam od poznania naukowego, które utożsamiam z poznaniem dyscyplin szczegółowych. Różnice między filozofią a naukami szczegółowymi znajdują wyraz zarówno w przedmiocie badania, jak i we właściwych im metodach.

I tak: filozofia pyta o byt jako byt, czyli odpowiada na pytanie o całość; nauki szczegółowe natomiast pytają o aspekty bytu. A jeśli chodzi o metodę: filozof nie prowadzi badań empirycznych, odwołuje się natomiast do rozważań rozumowych, czyli spekulacji, podczas gdy naukowiec bada konkretną rzeczywistość przy pomocy metod empirycznych.

Temu modelowi filozofii winien odpowiadać także sposób filozofowania.

Przed wszystkim formą myślenia filozoficznego, ukształtowaną już u początku powstania tej dziedziny, jest system. Jest on próbą całościowego wyjaśnienia rzeczywistości jako przedmiotu poznania teoretycznego i zarazem próbą zrozumienia każdej jej formy istnienia w ramach całości. Inaczej mówiąc: prawda w filozofii znajduje wyraz w systemie.

W ramach określonego systemu można myśleć tak długo, aż nie wyczerpie się jego możliwości problematyzowania rzeczywistości. Później system staje się martwy. Co nie oznacza, iż nowa jego problematyzacja, z nowej perspektywy nie uczyni go atrakcyjnym w przyszłości.

Dlaczego system?

1) Filozofia jako racjonalizacja jest myśleniem całościowym, a więc tylko w ramach pewnej całości można ująć rzeczywistość. 2) System filozoficzny, jak zresztą i sama filozofia, jest formą wiedzy człowieka o sobie samym i jawiącym mu się świecie jako przedmiocie poznania. 3) Mimo wszelkich zarzutów wobec filozofii i dokonującej się w jej ramach racjonalizacji rzeczywistości jest to, w sferze działalności intelektualnej, każdorazowo ostatnie słowo na jakie człowieka, czy też ludzkość, stać. A że ono jest takie jakie jest, o to należy winić nie

filozofię, ale możliwości poznawcze samego człowieka. 4) Rozwój poznania filozoficznego następuje w drodze poznania systemów. Oznacza to, iż człowiek w ramach wypracowanej w kulturze europejskiej dziedzinie działalności, jaką jest filozofia, każdorazowo podejmuje na nowo próbę całościowego zrozumienia swojego świata i swojego miejsca w tym świecie.

Filozofia jest racjonalizacją jednak nie tylko tego, co było — tak jak chciał Hegel, dla którego sowa Minerwy miała wylatywać po zmroku. Filozofię przyrównałbym nie do sowy, ale do gwiazdy wieczornej i porannej. Gwiazda wieczorna jest pierwszym podsumowaniem minionego dnia, gwiazda poranna — obwieszczeniem nowego dnia, nowego porządku. Ta druga zaczyna dzień i jest mądra mądrością nocy i minionych dni, których samowiedzą była gwiazda wieczorna, choć nie wie, jakie będą rezultaty nadchodzącego dnia. Ta pierwsza natomiast jest mądra doświadczeniem dnia, choć nie wie, jaka będzie noc i nowy dzień. Przypomnijmy, że jest to przecież ta sama gwiazda, czy też właściwie planeta.

Nawiązując do tego, co powiedziałem na początku swej wypowiedzi, jeszcze kilka zdań o sposobie wyrażania myśli. Tutaj w pewnej mierze zgodziłbym się z moim przedmówcą. Z tym że będę chciał zwrócić uwagę na inny moment. Powiem o języku filozofa jako sposobie wyrażania myśli. Sądzę, iż istnieje związek między językiem a samą myślą. W końcu myśl uświadamiająca nie tylko substancjalizuje się we właściwych jej przedmiotach czyli znaczeniach, ale także poprzez ich zmysłowe formy wyrazu (w przypadku myślenia dyskursywnego: słowa, wyrazy,...) obiektywizuje się. Znaczenia zatem w formie intersubiektywnie dostępnej, a więc w wypowiedziach słownych, czy też dziełach — implikują wymiar wertykalny i horyzontalny myśli. Wyznaczają jej głębię i płaszczyznę znaczeniową. Stąd też powiedziałbym, iż niewątpliwie sposób wyrażania się filozofa, który operuje jedynie powierzchnią sferą znaczeń, nigdy nie wyjdzie poza potoczność i banalność. Nie tworzy on tak, że szerokiej możliwości interpretacji i problematyzacji rzeczywistości. Tego rodzaju filozofia jawi się jako uboga w swoich treściach. Inaczej natomiast sytuacja się przedstawia, gdy mamy do czynienia ze sposobem wyrażania się, który, za prof. J. Litwinem określiłbym mianem *komplifikującego*. Komplifikacja myśli, która między innymi znajduje wyraz w pokazaniu wieloznaczności, czy też niejednoznaczności poszczególnych wyrażań, a więc i samych przedmiotów myśli, jest równocześnie wskazaniem na niejednoznaczność samej rzeczywistości. Czy też mówiąc dokładniej, pokazaniem jej różnych stron, różnych aspektów. Jest niejako poruszaniem się nie tylko po powierzchni znaczeń, ale także wnikaniem w ich, wymiar wertykalny, w ich głębię.

Uwzględniając ten moment sądzę, iż trudno byłoby negować tezę, że sposób wyrażania myśli jest obojętny dla jej treści. Można by w tym momencie powrócić do myśli Hegla, który dziś, choć w innym sformułowaniu, jest przecież powszechna: *język warunkuje nasze myślenie*.

Konkludując swoją wypowiedź, a zarazem wracając do idei systemu, pragnę podkreślić, iż w moim przekonaniu właśnie współcześnie jawi się szczególna ko-

nieczność dokonania całościowej racjonalizacji świata, w którym przyszło nam być. Wiek dwudziesty to, wbrew temu co niejednokrotnie sądzi się, nie epoka rozumu, ale epoka *życia*. Podstawy pod nasze stulecie, na przełomie wieku dziewiętnastego i dwudziestego, położyła właśnie filozofia życia. A zatem jawi się konieczność uświadomienia jej funkcji w procesie trwania gatunku ludzkiego i być może sformułowanie nowej perspektywy jego egzystencji. Rezygnacja z filozofii i z właściwego jej wysiłku intelektualnego może oznaczać jedynie rezygnację ze świadomości miejsca człowieka w bycie oraz pograżenie się w potoczności jego bytowania.

DYSKUSJA

C. Mordka: Mam pytanie do Profesora Cackowskiego. Na przykładzie nauki pokazał Pan istotę filozofii: ma ona polegać na ciągłym transcendowaniu tych dziedzin, które aspektowo chwytają rzeczywistość. Zmierza ona do sformułowania systemu, który nigdy nie ma charakteru ostatecznego. Moje pytanie dotyczy tego, jakie jest źródło rozumu, który usiłuje nieustannie transcendować te dziedziny. Możemy bowiem przyjąć dwie drogi: albo że wynika to z gatunkowej natury człowieka — co oczywiście jest nie do przyjęcia — albo że wynika z naszego uczestnictwa w porządku idealnym.

Z. Cackowski: Dlaczego istnieje mus transcendowania? Jestem przekonany, że ten mus nie dotyczy, po pierwsze, wyłącznie dziedziny ducha; po drugie, wcale nie wiąże się z żadną ideą ducha absolutnego. Dotyczy on każdej formy działania ludzkiego. A jakie jest źródło tego wymuszania transcendowania w działaniu? Krótko odpowiem tak: bierze się to stąd, że żadna ludzka intencja, realizowana w jakimkolwiek działaniu, nie jest spełniona zgodnie z jej treścią. Każda ludzka intencja, nawet najdoskonalsza, w miarę realizacji przynosi pewne efekty nie zamierzone. One to wymuszają ruch transcendencji. W każdym razie, protestuję w tym miejscu przeciwko ograniczaniu idei transcendencji tylko do filozofii, tylko do ducha.

C. Mordka: Zupełnie nie zgadzam się z referatem Pani dr Mizińskiej. Twierdę wręcz przeciwnie: filozofia musi być anonimowa.

A. L. Zachariasz: Tak bywa, ale nie musi.

C. Mordka: To, że kontaktujemy się z myślą filozoficzną Arystotelesa, czy Platona, nie znaczy wcale, że kontaktujemy się z nimi jako osobami. W rzeczywistości stykamy się z problemami, które oni postawili, a więc kontaktujemy się ze sferą myśli, tzn. ze sferą oderwaną od osoby. Osoba musi być w filozofii przekroczona. Filozof musi dokonywać przemiany wewnętrznej, prowadzącej nawet do zniszczenia swego człowieczeństwa.

UJ, Mizińska: Kiedy mówię o tym, że filozofia nie jest anonimowa, to uważam to za fakt, a nie postulat. W fizyce można pominąć to, kto stworzył teorię. Nie jest to konieczne dla rozumienia teorii fizycznej. Jednak w filozofii jest to konieczne. Każda oryginalna myśl jest przez kogoś firmowana. Po tym właśnie można odróżnić epigonów od oryginalnych twórców.

Z. Cackowski: Jeśli wziąć pod uwagę np. twierdzenia Poppera, to jego ideałem jest wartość bezosobowa; albo też wystarczy przypomnieć sobie imperatyw kategoryczny, który jest tak sformułowany, żeby miał znaczenie pozaosobowe. Ale, jeśli Pani weźmie Marcela — ten kontekst trzeba uwzględnić, co dla mnie wydaje się bardzo ciekawe — to tam jest inna koncepcja filozofii. W tej koncepcji egzystencjalistycznej wychodzi się od tezy, że przedmiotem filozofii jest przeżycie indywidualne. Ale nie wszelkie! Nie byle co! Nie jakiegokolwiek *ja* będzie spisywać przeżycia. Tam są nałożone pewne warunki, które sprawiają, że właściwie nie chodzi o to *ja*. Tylko o ja, które jakoś wyraża ludzką kondycję.

M. Morawski: Chciałbym nawiązać do wypowiedzi doc. Symotiuka. Wydaje mi się, że jedynym wyróżnieniem stylu filozoficznego jest jego dostojność. Przywołując Hegla powiem, że do filozofii należy przystępować w stroju książęcym. A nie w szlafroku. Styl dostojny ma cechy zarówno pierwszego, jak i drugiego stylu spośród wyróżnionych przez pana¹⁸.

A. Niemczuk: Mam pewne zarzuty pod adresem wypowiedzi doc. Symotiuka. Wyróżnił pan dwa właściwie style filozofowania, w których — moim zdaniem — wystąpiło kompletne pomieszanie nauki z filozofią. Filozofia nie jest, nie była i nie będzie nauką. Mówienie o stylu humanistycznym, czy też scjentyistycznym w filozofii jest nieporozumieniem, prowadzącym do redukcyjnych ujęć filozofii.

J. Mizińska: Pojawia się w tym miejscu pytanie: co można przeciwstawić ścisłości? Czym można ją zastąpić? Chciałabym w tym miejscu przedstawić pomysł M. Bachtina. Zdaje się on tak mówić: owszem, ścisłość jest wielką zaletą w naukach przyrodniczych, lecz filozofia powinna szukać sobie własnej miary swego myślenia. Jego zdaniem, tą miarą może być „wnikliwość”, ona to byłaby miernikiem stylości refleksji filozoficznej. Wydaje mi się ten pomysł godny przemyślenia.

A. Łukasik: Mniej więcej przyjmujemy, że wiemy o co chodzi, gdy mówimy „styl osobowy”, „styl bezosobowy”. Padło jednak przeciwstawienie: nauki humanistyczne — nauki przyrodnicze. Ja tego kompletnie nie rozumiem. Czy nie idealizujemy za bardzo nauki, widząc w niej dziedzinę działania bezosobowego?

Z. Kowalski: Nawiązując do wypowiedzi Pana Łukasika chciałbym odnieść się do niektórych, moim zdaniem pozornych, przeciwstawień, jakie miały miejsce w naszej dyskusji. Po pierwsze, przeciwstawienia bezosobowego charakteru nauk, zwłaszcza przyrodniczych, osobistemu charakterowi filozofii nie można traktować jako absolutnego. Można tu powołać się m. in. na tzw. *tacit knowledge*, na którą składają się również umiejętności niezbędne do uprawiania nauki. Cho-

¹⁸ Odpowiedzi S. Symotiuka na zarzuty zostały uwzględnione w przeredagowanym referacie

ciaż są one właściwe nie tylko poszczególnym uczonym, co pewnym ich wspólnotom, jednak ich istnienie zdaje się świadczyć o tym, że również najbardziej ściśle nauki nie są wolne od pierwiastków wykraczających poza sferę „bezoso-bowej obiektywności”. Po drugie, nie znajduje uzasadnienie ostre przeciwstawienie stylu filozofowania wywodzącego się z nauk przyrodniczych stylowi humanistycznemu mające polegać na tym, że w pierwszym hołduje się determinizmowi o charakterze laplace’owskim, który naukom humanistycznym jest obcy. Trzeba przecież pamiętać, że współczesna fizyka mikroświata jest w swoisty sposób probabilistyczna. Po trzecie, do cech pozwalających na przeciwstawienie stylu scjentyistycznego stylowi humanistycznemu nie można w żaden sposób zaliczyć tego, że głównie drugiemu z nich właściwa jest możliwość ciągłego robienia zastrzeżeń, co do ustaleń już sformułowanych. Wśród wielu autorów panuje zgoda co do tego, że istotną właściwością nauk ścisłych jest dążenie do możliwie dokładnego określenia zakresu ważności ich twierdzeń. W związku z tym można by pokusić się o stwierdzenie, że właśnie w naukach przyrodniczych, a nie humanistycznych owo nastawienie na czynienie zastrzeżeń jest realizowane w wyższym stopniu.

A. Niemczuk: Styl filozofii jest rzeczą zupełnie nieważną, tak jak wzrost filozofa. W praktyce nie decyduje o niczym.

A. L. Zachariasz: Jest niewątpliwie czymś wtórnym.

A. Niemczuk: Robić z tego znaczący problem jest rzeczą nieodpowiednią. Filozof powinien zajmować się „czymś” Nigdy nie powstała żadna filozofia przez zajmowanie się stylem. Jest to możliwe dopiero w poststrukturalizmie, czyli — postfilozofii.

J. K. Brozi: Należy odróżnić od siebie dwie sprawy: sposób wypowiedzi filozoficznej od stylu myślenia filozoficznego. Sposób wypowiedzi nie posiada żadnego istotnego znaczenia, lecz niezwykle ważną sprawą jest styl myślenia. Styl zawiera w sobie pewne założenia merytoryczne, nie jest tylko ornamentem. Myśli się zawsze czymś, pewnymi założeniami, kategoriami i dlatego styl kojarzy się z czymś, co byłoby pośrednie pomiędzy szkołą filozoficzną a sytuacją luźnej grupy filozofów, przypadkowo rozwiązujących jakiś problem.

A. L. Zachariasz: Cóż miałyby oznaczać termin *styl myślenia*? Jeśli, chodzi o same akty psychiczne, na podstawie których dochodzi się do pewnych sądów, to muszą stwierdzić — nawet jeśli miałyby one znaczenie dla treści tych sądów — iż są one faktycznie niedostępne badaczowi zewnętrznemu, a często także i nieuświadomiane przez samego autora. Czy mogę bowiem powiedzieć, jak dochodzę do poszczególnych swoich myśli? Jedne są rezultatem być może kontrolowanego wysiłku intelektualnego, a ileż pojawia się w sposób niekontrolowany, niemalże „nagle”? A więc w tym przypadku mówienie o stylu wydaje mi się kwestią wysoce subiektywną i kontrowersyjną.

M. Haponiuk: Dr Dębowski stwierdził, że z fenomenologią wiąże się kognicjonizm — przy czym zaprezentował go w bardzo skrajnej postaci — a jednocześnie odwoływał się do etycznych źródeł filozofii. Jak to się daje ze sobą pogodzić?

J. Dębowski: Wierność kognicjonizmowi, postawie czystego obserwatora, jest kwestią etyki, to znaczy tylko tyle, że jest to sprawa, której się po prostu nie dyskutuje. Albo się jest obserwatorem czystym, albo się nie jest; albo się jest filozofem, albo się nie jest.

C. Mordka: Myślę, że wprowadzenie przez Pana rozróżnienia pomiędzy postawą obserwatora a uczestnika ma charakter arbitralny. Nie ma istotnie różnicy pomiędzy obserwatorem i uczestnikiem, jest najwyżej różnica pomiędzy rodzajami uczestnictwa. Iluzją fenomenologów jest to, że możemy dostrzec rzeczy takimi, jakie są.

J. Dębowski: W fenomenologii idzie o uformowanie takiej postawy, która by nam umożliwiła otwarcie świadomości ze względu na rzecz. Podstawa obserwatora, czyli tego, który zachowuje się tak, a nie inaczej ze względu na rzeczy, to co innego niż traktowanie rzeczy ze względu na siebie. Zgodzi się Pan?

C. Mordka: Tak.

M. Haponiuk: Lecz specyfika poglądów Husserla jest taka, że tego absolutyzmu poszukuje się w subiekcie. Stąd rodzą się specyficzne husserlowskie próbie-my, jak np. problem intersubiektywności.

J. Dębowski: Ta sprawa wymaga seminaryjnych dysput.

W. Pycka: Chciałbym uczynić jeszcze jedną uwagę pod adresem Pańskiego wystąpienia. W stylu filozofowania Husserla można odnaleźć ścierające się dwie tendencje: jedną wyznaczała idea naukowości; drugą — autentyczności. Idee te są niewspółmierne ze sobą i próba ich pogodzenia — moim zdaniem — nie powiodła się. Ruch zmian w jego filozofii szedł właśnie w kierunku uszczuplania siły znaczenia idei naukowości, na rzecz autentyczności. Był to na swój sposób ruch odchodzenia od dogmatyzmu (tak! — Husserl wniósł duży wkład w dwudziestowieczny dogmatyzm) w kierunku refleksyjnego krytycyzmu. Odczytywanie dzisiaj fenomenologii przez, pryzmat naukowości jest poznawczo jałowe. Wiedzie przy tym często do postaw dogmatycznych. Natomiast widzę szansę fenomenologii, o ile przeorientujemy ją w stronę autentyczności. Co to znaczy: być autentycznym? To znaczy: nie przejmujemy się żadnymi stylami, jakie obecnie istnieją i żadnymi ideałami filozofii, jakie istniały bądź istnieją. Jeżeli autentyczny wysiłek filozofowania skonkretyzuje się w wysłowionych pierwotnych intuicjach, to dopiero wówczas można znaleźć sobie styl filozofowania, bądź stworzyć nowy. Ale tego nie da się przewidzieć.

J. Dębowski: Widać brak otwartości i elastyczności w Pana podejściu. Dostarczanie w Husserlu dogmatyka oparte jest na błędnym rozeznaniu. Przyszliście Państwo — wszyscy — którzy mówiliście o Husserlu — z gotowym obrazem Husserla, który budzi w Was pewną awersję.

M. Haponiuk: Czasami wprost przeciwnie.

J. Dębowski: Język, jak Państwo doskonale wiedzą, nie tylko odkrywa pewną rzeczywistość, na tym w zasadzie polegałoby jego istotne znaczenie, ale często zakrywa, przeinacza, wykrzywia tę rzeczywistość. Te skrzywienia bywają niekiedy tak wielkie, że przyprowadzają o pewien rodzaj ślepoty. Otóż ja rzeczywiście nie jestem w stanie, gdy ktoś przychodzi z gotowym obrazem — że tak powiem

— otworzyć komuś oczu. Bo jeśli cierpi na ślepotę, to ja — przyznaje — aż takich umiejętności nie posiadam.

Z. Cackowski: Mam wrażenie, że bardzo często filozofowie chcą szybko i wszędzie być filozofami; tzn. chcą formułować ostre dystynkcje, dystynkcje stanowcze, powszechne. Tymczasem nawet w tej dyskusji o faktach przypominało mi się wezwanie Gombrowicza: „bądź ostrożny”. Nie wszystkie problemy, pewnie się pogniewacie na mnie za to, dadzą się rozstrzygać filozoficznie. Oczywiście filozofia stara się jak najszerszy obszar bytu, rzeczywistości, ująć. Czym? Posłużę się w tym miejscu metaforą zamka. Do jednego zamka jest taki klucz, do drugiego inny, a filozofia chciałaby mieć wytrych. Do wszystkich zamków. Różne były filozoficzne wytrychy. Różna ich skuteczność. Filozofom wydawało się czasami, że ten akurat wytrych otworzy już wszystko. Nie chcę powiedzieć, że te aspiracje były szkodliwe, lecz w rzeczywistości były to filozoficzne złudzenia.

M. Haponiuk: Styl filozofowania jest czymś nieistotnym. Chyba, że bierzemy pod uwagę aspekt estetyczny. Styl nie decyduje o jakości myśli, ani o tym, co się myśli.

Z. Cackowski: Mówi Pan tak lekceważąco o stylu filozoficznym. To nie jest termin filozoficzny, właściwie nie wiemy, co to znaczy. I tak sobie prawdopodobnie wszyscy życzliwie do tego terminu podeszli, że to jest coś poważnego, że to obejmuje pewną koncepcję przedmiotów filozofowania — ja z tego założenia wychodziłem — i stosowanego do niego arsenału narzędzi, „sposobów” filozofowania. Wszystko to sobie określiliśmy po cichu i zapewne każdy byłby gotów innych słów tu użyć. Muszę powiedzieć, że mam pewne argumenty za tym, by poważnie traktować to zagadnienie. Weźmy na przykład Flecka. Jego książka poświęcona jest właśnie stylowi myślowemu. Rozwinął to później Kuhn. I myślę, że w filozofii też różne szkoły urabiają sobie takie style.

A. L. Zachariasz: W trakcie tej dyskusji pojawiło mi się kilka myśli, z którymi chciałbym się jeszcze podzielić. Dotyczą one nie tyle stylów filozofowania, ile stylu bycia filozofem. L. Kołakowski swego czasu wyraził ideę, iż filozofię można uprawiać przyjmując postawę błazna lub kapłana. Osobiście sędzę, iż postać błazna lepiej sprawdza się na dworze królewskim bądź, gdy tego zabraknie, w cyrku lub kabarecie, a postać kapłana w świątyni. Myślę, iż takie pojmowanie stylu filozofowania wynika przede wszystkim z samego definiowania filozofii jako dziedziny pozateoretycznej, a więc traktowanie jej jako ideologii, mitu czy światopoglądu. Ideologom i mitomanom potrzebni są kapłani; światopogląd można mieć błazeński. Ot patrzcie, jaki ja jestem niezależny. Mogę się z was pośmiać. Ale oba te kryteria są ze sfery pozateoretycznej, powiedziałbym: ze sfery ideologiczno-światopoglądowej. I w tym sensie są także z „epoki minionej”. Po prostu: piętno czasu. A może ten, który chce uchodzić za filozofa, powinien starać się być filozofem? Przecież filozofia przekroczyła przed ponad 2, 5 tysiącami lat próg myślenia mitologicznego. Czy istnieje potrzeba powrotu? Myślę, że nie. Wręcz przeciwnie, jeśli już są potrzebne wzorce, to dla filozofii nie należałoby ich poszukiwać wśród błaznów i kapłanów. Sędzę, iż Sokrates

nie był ani błaznem, ani kapłanem. Uznanie go za któregośkolwiek z nich byłoby nietaktem wobec wielu innych. Nie znaczy to jednak, iż wśród uważających się za mędrców — jak zresztą wszędzie — są błazny i kapłani. Szkoda jedynie, że tak mało filozofów.

Z. Cackowski: Myśmy tutaj mówili o filozofowaniu, o stylu filozofowania. Przeraza mnie nadmiar literatury o literaturze, filozofii o filozofii. Kiedyś byłem na zgromadzeniu fizyków, gdzie miało miejsce wyjątkowe zdarzenie: fizycy zaczęli dyskutować o fizyce! W końcu jeden wyskoczył i powiedział: jestem przerażony, źle z fizyką! Jest jednak jeszcze inna możliwość, o której wykorzystanie apeluję. Można mówić nie o stylu tylko stylami. Na przykład, przyjść tutaj z jakimś problemem i powiedzieć: „no macie”. Ten ma taki styl, drugi inny, ktoś może w ogóle nie mieć stylu, i tymi stylami porozmawiajmy o tym problemie. Wtedy mogłoby się różnie okazać. Dla mnie nie jest ważne, czy myślenie jest filozoficzne, czy też nie; ważne jest czy myślenie jest skuteczne w rozwiązywaniu jakiegoś ważnego problemu.

Dyskusję opracował Waldemar Pycka