

Ks. Paweł Tarasiewicz

Podstawowe zadanie filozofii w kulturze

Każda intelektualna aktywność człowieka realizuje określony cel. Im bardziej aspiruje do bycia nauką, tym dokładniej ten cel determinuje, poddając się właściwym rygorom metodologicznym. Wydawać by się mogło, że w przypadku filozofii nie może być inaczej. Jest ona przecież nie tylko działalnością wybitnie intelektualną, lecz również pierwotnym źródłem nauki. W zbiorze jej zadań, zwłaszcza ostatecznych, panuje jednak poważny harmider. Można w nim spotkać przeróżne twierdzenia, choćby takie, że celem filozofii jest poznanie spraw boskich i ludzkich (Cyceron), zbawienie duszy (Porfiriusz), wyjaśnienie sensu istnienia (Husserl), krytyka języka (Wittgenstein), poznanie istoty i prawdy bycia (Heidegger), unifikacja ludzkiego mówienia i działania (Davidson), rekonstrukcja rodzajów kompetencji lingwistycznych (Habermas), bycie teorią racjonalności (Putnam). Wystarczy otworzyć *Historię filozofii* Władysława Tatar-kiewicza, aby się przekonać o wieloznaczności pojęcia „filozofia” i wpaść w niemałe zakłopotanie¹. Zdaje się potwierdzać to Peter Redpath w swojej *Odysei mądrości*, pisząc, iż „większość dzisiejszych filozofów nie jest w stanie zgodzić się między sobą co do czegokol-

¹ Por. W. Tatar-kiewicz, *Historia filozofii*, t. 1-3, Warszawa 1990. Na przykład: „[...] byli myśliciele, którzy uważali filozofię za bliższą poezji niż nauce; byli znów inni, którzy filozofowanie mieli za czynność praktyczną, zaspokaja bowiem pewne potrzeby, ale poznania nie daje. Z tych, co nie wierzyli w naukowe spełnienie zamierzenia filozofii, jedni je bądź co bądź spełniali, tyle że nie traktując jako zamierzenie naukowe, inni zaś zmniejszali to zamierzenie ograniczając je do klas węższych, do przedmiotów mniej cennych, do zasad mniej powszechnych, ale za to poznawalnych naukowo” (tamże, t. I, s. 13).

wiek – także co do terminów, jakimi się posługują, a już w szczególności co do samego terminu «filozofia»².

Termin „filozofia” jest złożeniem greckich słów „filia” (miłość) i „sofia” (mądrość), co etymologicznie przekłada się na umiłowanie mądrości. W starożytnej Grecji terminem „sofia” (mądrość) oznaczano wiedzę, wykształcenie, sprawność lub też zręczność. Stąd też tytuł „sofos” (mędrzec) przysługiwał nie tylko uczonym i filozofom, lecz także politykom i prawodawcom. Przykładem jest tu wybitny mąż stanu Solon z Aten, którego służbie na rzecz państwa towarzyszyły między innymi takie mądre sentencje, jak „nic ponad miarę”, „unikaj takiej rozkoszy, która rodzi smutek” lub „o rzeczach niejasnych wnioskuj na podstawie jasnych”. Za twórcę nazwy „filozof” uchodzi Pitagoras (według innych Heraklit), który w tym pojęciu miał przeciwstawić badanie istoty rzeczy dążeniu do sławy i pieniędzy. Z kolei terminu „filozofia” jako pierwszy użył Herodot na oznaczenie ciekawości intelektualnej nastawionej na wzbogacanie wiedzy. Po nim zaczęto tym słowem określać między innymi umiłowanie prawdy, kontemplację prawdy, sztukę poprawnego myślenia i mówienia, oglądanie i poznawanie istoty rzeczy, rozmyślanie o rzeczach, dociekanie przyczyny istnienia rzeczy³.

Wielość i różnorodność kierunków i stanowisk prowadzi wprost do pytania o tożsamość filozofii, do pytania, kim jest filozof, co stanowi o specyfice jego profesji itd. Współczesna kultura przeważnie podsuwa nam odpowiedź, że filozof to tyle, co... myśliciel⁴. Być może, ktoś mógłby zadowolić się taką odpowiedzią, lecz na pewno nie człowiek dociekliwy. Jeśli bowiem filozof jest myślicielem, to czym różni się ów myśliciel filozof od innego myśliciela – matematyka, logika lub

² P. A. Redpath, *Odyseja mądrości*, tłum. M. Pieczyrak, Lublin 2003, s. 17.

³ Zob. A. Aduszkiewicz, P. Marciszuk, R. Piłat, *Edukacja filozoficzna dla klasy I gimnazjum*, Warszawa 2001, s. 7-8; A. Maryniarczyk, *Filozofia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. III, Lublin 2002, s. 453; H. Schnädelbach, *Filozofia*, w: *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1995, s. 60-61.

⁴ Czasami filozof jest postrzegany jako osoba bujająca w obłokach, która rozważa problemy nierozstrzygalne i praktycznie bezużyteczne. Por. <http://prace.sciaga.pl/21224.html/01.10.2005>.

też... poety? Czyż matematyk, logik lub poeta nie są myślicielami? Świat, w którym przyszło nam żyć, zdaje się bezradnie trwać w pozie głębokiego zażenowania, jak zdający egzamin uczeń przyłapany na nieznaomości podstawowej definicji. Żyjemy bowiem w świecie, który nauczył się doskonale odróżniać astronoma od astrologa, a lekarza od szamana, lecz który nie potrafi odróżnić filozofii od tego, co filozofią nie jest, i bez opamiętania przypisuje tytuł filozofa wszelkim, nawet ewidentnie nierozumnym, „myślicielom”.

Nie sposób nie zauważyć chronicznego braku zgody wśród filozofów w sprawie określenia natury filozofii, co ujemnie wpływa na jej tożsamość, a tym samym na możliwość determinacji jej kulturowych funkcji. Tym samym poznanie istoty filozofii (jej samoświadomość) jawi się jako podstawowe zadanie samej filozofii w kulturze, jakkolwiek ta zostałaby pojęta.

Pomimo iż Herbert Schnädelbach wyraźnie oponuje wobec możliwości wyjaśnienia nazwy „filozofia” niezależnie od danej koncepcji filozoficznej, spróbujmy podjąć się tego zadania i zdeterminować jej pojęcie metodą „nie wprost”⁵. W tym celu odpowiedzmy na pytanie: czym filozofia nigdy nie była i czym być nie może, aby pozostać sobą?

W podręczniku pt. *Edukacja filozoficzna* czytamy: „Zanim powstała filozofia, w ludzkim myśleniu królował mit [...]. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu uważano, że mit jest prymitywnym tłumaczeniem zjawisk natury i że jego rola zmniejszała się wraz z postępem wiedzy [...]. Tymczasem badania nad mitem wciąż zajmują wielu naukowców, nieprzerwanie od tysięcy lat mity są też natchnieniem najwybitniejszych artystów z całego świata”⁶. Z powyższego fragmentu wynikają dwa ważne wnioski. Po pierwsze, to, że filozofia pojawiła się w kontekście mitu, który pierwotnie panował nad ludzką kulturą. Po drugie zaś to, że mit nie odszedł w niepamięć, lecz aktywnie egzystuje w tejże kulturze od tysięcy lat. Jak pośrednio wynika z lektury kolejnych stron cytowanej książki dla młodzieży, mit pełni w kulturze dokładnie te same funkcje, które próbuje pełnić filozofia. Przed filozofią i mitem bowiem stoją te same problemy związane z początkiem

⁵ Zob. H. Schnädelbach, dz. cyt., s. 61.

⁶ A. Aduszkiewicz i in., dz. cyt., s. 9.

i naturą świata. Wraz z pojawieniem się filozofii nie zmieniły się ludzkie pytania o przyczyny, istotę bądź też sens zjawisk, rzeczy, człowieka czy świata – zmienił się jednak diametralnie sposób udzielania odpowiedzi⁷. „Filozofia powstała – jak zauważa Peter Redpath – jako działalność, której celem były demitologizacja oraz demistyfikacja greckiej religii. Miała tego dokonać poprzez: złamanie monopolu na wykształcenie, który dotąd spoczywał w rękach starożytnych poetów, oraz zaproponowanie wszystkim ludziom – o ile tylko będą oni używać rozumu naturalnego, bez uciekania się do natchnienia – udziału w mądrości, która dotychczas zarezerwowana była dla poetów oraz... bogów”⁸. Jeśli zatem szukamy odpowiedzi na pytanie: „czym filozofia nigdy nie była?”, to odpowiedź musi brzmieć: „filozofia nigdy nie była mitem”. Negatywnym kryterium determinacji filozofii jest więc mit.

Jak zauważa Barbara Kotowa, potocznie mit „kojarzy się na ogół dość jednoznacznie z jakimś rodzajem upowszechnionej, funkcjonującej w obiegu społecznym, obiegowo więc uznanej – nieprawdy, z czymś mającym znamiona zmyślenia, czy wręcz fałszu”⁹. Wyniki współczesnych badań prowadzonych nad mitem zdają się kwestionować jego potoczne rozumienie. Według Mariana Golki, mit jest formą świadomości cechującą się „poczuciem prawdziwości przy niemożliwości obiektywnego zweryfikowania zarówno stopnia tej prawdziwości, jak i fałszywości. Stąd mieści się on niejako poza kategoriami prawdy i fałszu (oraz poza wielu innymi biegunowymi kategoriami – np. mistyfikacji i racjonalizacji, przeszłości i teraźniejszości)”¹⁰. Pomi-

⁷ Zob. tamże, s. 9-19.

⁸ P.A. Redpath, dz. cyt., s. 25. Por. H. Kiereś, *Mit*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. VII, Lublin 2006, s. 287: „historycznie pierwsze mity, czyli mity «bez autora», cechuje determinizm i fatalizm oraz pesymizm antropologiczny. Zawarty w nich obraz świata i człowieka jest błędny i niesprawdzalny (wyraża opinie), dlatego mity tego rodzaju są dokumentem historycznym o początkach refleksji nad światem. Tak spojrzeli na nie greccy humaniści i filozofowie, dlatego podjęli trud demitologizacji wiedzy o świecie i oczyszczenia kultury ze szkodliwych poznawczo i moralnie wyobrażeń dotyczących przyczyn świata i sensu życia ludzkiego”.

⁹ B. Kotowa, *Postmodernistyczna demityzacja poznania*, w: *Mity. Historia i struktura mistyfikacji*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 1997, s. 43.

¹⁰ M. Golka, *Mit jako zwornik kultury i polityki*, w: *Mity*, s. 9.

mo próby zdystansowania mitu wobec prawdy i fałszu, powyższa jego determinacja sama nie może uniknąć analizy filozoficznej. Gdyby za poczuciem prawdziwości nie stało żadne racjonalne uzasadnienie, wtedy mit znalazłby się poza granicami dyskursu intelektualnego, co skazałoby go na zupełnie jałowy status w kulturze. Nie sposób jednak odmówić mitom ich oczywistych funkcji kulturowych i „osiągnąć” na tym polu, a tym samym poczucie prawdziwości, którego są one źródłem, z konieczności łączy się z racjonalnym uzasadnieniem i podlega kwalifikacji prawdziwościowej. Ewentualna niemożliwość obiektywnego zweryfikowania stopnia jego prawdziwości jedynie przesunęłaby mit z pozycji wiedzy (*episteme*) na pozycję opinii (*doksa*). Niemniej nie pozbawiałaby go możliwej kwalifikacji, oczywiście już nie w kategoriach prawdy, lecz prawdopodobieństwa. W świetle powyższego cytatu, mit ma zatem status hipotezy, oczekującej nie tyle na weryfikację – jako że ta nie jest tu możliwa – ile na moment własnej abdykacji przed silniejszym poczuciem prawdziwości związanym z innym mitem¹¹.

Jedną, jak się wydaje, alternatywą dla racjonalnych argumentów może być emotywna strona perswazji mitologicznej. Wówczas jednak należałoby zaliczyć do mitów to wszystko, czemu towarzyszą ludzkie emocje. Mitami byłyby wtedy wszelkie pochodne ludzkich myśli, słów i czynków, słowem – cała ludzka kultura, jako że za myślącym, mówiącym i działającym człowiekiem nierozłącznie podążają jego uczucia.

Twierdzenia o obecności mitu w całym ludzkim życiu osobowym nie muszą się jednak odwoływać wyłącznie do emocji. Na przykład Leszek Kołakowski tłumaczy jego obecność faktem niemożliwej do pokonania dysproporcji między małością ludzkiej wiedzy a wielkością zapotrzebowania na nią. Człowieka, według niego, charakteryzuje tendencja do wydawania sądów ogólnych na podstawie jedynie szczegółowych danych empirycznych, co w sumie zdaje się nieuchronnie prowadzić do sięgania po mit. Wprawdzie Kołakowski odróżnia wyraźnie mit od technologii, nie waha się jednak przypisać pochodzenia mitycznego ludzkiej logice, czym pośrednio eliminuje wyjściowe twierdzenie o istnieniu w ludzkiej kulturze czegoś niezwią-

¹¹ Mit jawi się wówczas jako tzw. użyteczna fikcja. Zob. M. Kiereś, *Mit*, s. 287.

zanego z mitem¹². Mit przestaje być tutaj czymś zewnętrznym wobec światopoglądu, przestaje konkurować z filozofią o jego uzasadnienie. W zamian staje się elementem konstytuującym zarówno filozofię, jak i ludzki światopogląd.

Tymczasem włoska encyklopedia filozoficzna nie odcina mitu od prawdy ani też nie dowodzi jego wszechobecności w kulturze. Czytamy w niej, że terminem „mit” w sensie właściwym określa się bardziej lub mniej zmyślane opowiadanie, którego celem jest ułatwienie zrozumienia faktu, prawdy lub wymagań duchowych. Odróżnia się on od innych gatunków literackich, takich jak legenda (opowiadanie, które w tle ma jakiś fakt historyczny i dostosowuje się do jego natury), powieść (która z definicji jest czymś całkowicie zmyślnym) czy bajka (która ma cel przyjemny lub moralny)¹³. Powyższe określenie mitu wyraźnie usprawiedliwia tezę o jego współzawodnictwie z filozofią o kompetencje w zakresie uzasadniania prawdy¹⁴. Mit od prawdy nie abstrahuje, co więcej – aspiruje do tego, aby ją głosić, do niej przekonywać, pomagać ją zrozumieć. Jego główny problem polega na naruszeniu proporcji między prawdą a jej uzasadnieniem. O ile prawda jest uzgodnieniem myśli z rzeczą, o tyle mityczne uzasadnienie prawdy czerpie siłę ze swojej doskonałości metaforycznej.

Relację mitu do prawdy doprecyzowuje Henryk Kiereś. Twierdzi on, że mit jest niczym innym, jak jedną z form (obok utopii i ideologii) użytecznego upodobnienia fikcji do prawdy. Jest on wprawdzie próbą myślowego ogarnięcia całości ludzkiego doświadczenia, ale podczas gdy filozofia w celu nadania jedności temu doświadczeniu posługuje się teorią, mit odwołuje się do sztuki. W konsekwencji zdania składające się na mit łączy nie ich prawdziwość (zgodność z realnym światem), lecz ich koherencja (wewnętrzna niesprzeczność). Kiereś przyznaje, iż mit nietrudno pomylić z filozofią, jako że obie te formy organizacji ludzkiego doświadczenia uzasadniają ludzki pogląd na świat,

¹² Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994. Por. A. Miś, *Mit*, w: *Słownik pojęć filozoficznych*, red. W. Krajewski, Warszawa 1996, s. 125.

¹³ Zob. V. Dellagiacomà, G. Santinello, *Mito*, w: *Enciclopedia filosofica*, t. IV, Firenze 1969, kol. 682.

¹⁴ Usprawiedliwia możliwość porównania np. filozoficznej próby wyjaśnienia faktu zła na świecie z mitem o Pandorze.

a zwłaszcza na człowieka ujętego w perspektywie ostatecznego celu jego życia oraz metody jego osiągnięcia. Mit, pomimo że jest na ogół artystycznie niesprzeczny, niemniej odczytany literalnie (dosłownie) – pozostaje fałszywy. Składają się bowiem na niego metafory (przenośnie), które projektują świat istniejący czysto intencjonalnie (fikcyjnie), a nie realnie. Dzięki swojej niesprzeczności (sensowności i zrozumiałości) oraz metaforyczności mit oddziałuje nie tylko na zmysły i uczucia swego odbiorcy, lecz także na jego umysł, przez co wywołuje złudzenie rzeczywistości (złudzenie prawdziwości)¹⁵.

W świetle powyższych analiz widać wyraźnie, że nie każda myśl człowieka jest naznaczona obecnością mitu. Co więcej, nawet nie każda fikcja wymyślona przez człowieka zasługuje na to miano. Mitem jest tylko taki ludzki wymysł (fikcja, fantazja), który pomimo braku związku z rzeczywistością, pretenduje do bycia prawdą na temat tej rzeczywistości. Tylko taka fikcja jest mitem, która podejmuje działanie na rzecz wyjaśnienia realnego świata. Mit nie jest więc tym samym, co sztuka, bo wtedy wszelkie operacje na bytach intencjonalnych, wszelkie wyobrażenia musiałyby być mitem. Jest on czymś poważniejszym, jest uzurpacją fantazji do bycia oglądem, uzurpacją sztuki do bycia teorią. Kołakowski trafnie zauważa hiatus istniejący między znikomością ludzkiej wiedzy o świecie a ogromem zapotrzebowania na nią. Człowiek jednak byłby skazany na mityczne argumenty w poznaniu tylko wtedy, gdyby owa przepaść okazała się bezdenna. A już samo dysponowanie wiedzą o świecie, nawet w niewielkim zakresie, wskazuje na realne możliwości poznawcze człowieka, które pozbawiają mit racji bytu.

Filozofia od początku była konkurentką mitu, ponieważ związała się z poznaniem świata istniejącego niezależnie od ludzkiego podmiotu. Herbert Schnädelbach zauważa, iż dziełom filozofów, „które bez wątpienia nie miały żadnych tytułów, potomność przypisywała zawsze ten sam tytuł: «o naturze» (*peri physeos*). Mówiły one o *physis*, tj. dla Greków: o tym, co w całości świata istnieje niezależnie od człowieka. Idąc za echem swej religii naturalnej, pojmowali tę całość jako boską, piękną i dobrze uporządkowaną (kosmos – porządek,

¹⁵ Zob. H. Kiereś, *Trzy socjalizmy*, Lublin 2000, s. 55-79.

wystrój, porządek świata), wobec której można zająć postawę wyłącznie teoretyczną (od *theoria* – bycie widzem, widzenie, oglądanie). Ponieważ tę «*physis*», czyli ten «kosmos», wyrażali za pomocą słowa «*logos*» (słowo, mowa, uzasadnienie, zdanie sprawy), nazywano ich już bardzo wcześniej «fizjologami» albo «kosmologami»¹⁶. Aspiracje poznawcze filozofii od momentu jej powstania zdążają wyraźnie w kierunku jej emancypacji spod wpływów myślenia mitycznego. Wydaje się to wystarczającym argumentem na rzecz poszukiwania podstaw filozofii na antypodach mitu (jako antytezy filozofii). Skoro argumentacja mityczna każe ludzkiej myśli poszukiwać prawdy w sobie samej, to źródło uzasadnienia filozoficznego musi znajdować się na przeciwległym biegunie poznawczym – w świecie bytów realnych, istniejących poza człowiekiem. Pozwala to na podjęcie próby określenia filozofii metodą „wprost”, czyli przez wskazanie jej czynnika konstytutywnego, którym jest zgodność myśli z rzeczą istniejącą realnie.

Sprzeciw wobec filozofii opartej na zgodności ludzkiej myśli ze światem osób i rzeczy, które nas otaczają, zgłaszają między innymi zwolennicy tzw. nieklasycznych definicji prawdy. Kazimierz Ajdukiewicz wymienia cztery stanowiska kwestionujące prawdę w jej klasycznym rozumieniu: koherencyjną teorię prawdy, teorię prawdy „z powszechnej zgody”, teorię prawdy „z oczywistości” oraz teorię prawdy „z pożytku”¹⁷. Każda z nich jest próbą określenia prawdy jako zgodności myśli (zdania, sądu) z ostatecznymi i nieodwołalnymi kryteriami. Konsekwencją jednak ich przyjęcia staje się odwrócenie filozofii od świata realnych osób i rzeczy, a zwrócenie się ku niewyczerpanym pokładom ludzkiej fantazji. Ajdukiewicz zauważa, że „nieklasyczne definicje prawdy odegrały wielką rolę w rozwoju myśli filozoficznej, stały się bowiem jednym z punktów wyjścia dla idealizmu, który świata dostępnego poznaniu nie uważa za prawdziwą rzeczywistość, lecz degraduje go do roli jakiejś konstrukcji myślowej, a więc pewnego rodzaju fikcji, tym się tylko od fikcji poetyckiej róż-

¹⁶ H. Schnädelbach, dz. cyt., s. 61.

¹⁷ Zob. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Kęty-Warszawa 2004, s. 22-25.

niącej, że jest ona zbudowana według pewnych zawartych w kryteriach prawideł, którymi się ostatecznie kierujemy przy wydawaniu sądów”¹⁸. W świetle powyższej wypowiedzi nasuwa się pytanie o relacje nieklasycznych teorii prawdy do problematyki związanej z mitem, innymi słowy – o relację filozoficznego idealizmu do mitu. W tym celu spróbujmy zanalizować pokrótce koherencyjną teorię prawdy.

W definicji koherencyjnej prawda jawi się jako zgodność myśli między sobą. Chodzi o to, że tylko takie twierdzenie można i należy uznać za prawdziwe, które jest zgodne z innymi twierdzeniami przyjętymi wcześniej. Innymi słowy, dane zdanie jest prawdziwe, jeśli nie zaprzecza żadnemu ze zdań wcześniej uznanych za takie oraz jeśli może się włączyć w budowę systemu, który te zdania tworzą. Ajdukiewicz podaje przykład z łyżeczką zanurzoną w szklance z wodą. Dane wzrokowe obserwatora świadczą o tym, że łyżeczka jest złamana, jego dotyk z kolei o tym, że jest prosta. W tej sytuacji obserwator musi zadecydować, które świadectwo jest prawdziwe. Opowiada się za prawdziwością twierdzenia opartego na dotyku, ponieważ tylko ono uzgadnia się z resztą jego wiedzy. Według zwolenników tego stanowiska, świadectwo zmysłów jest zawodne (prowadzi do sprzeczności) i dlatego nie spełnia warunków ostatecznego kryterium prawdziwości. Warunki takiego kryterium spełnia, ich zdaniem, jedynie zgodność danego twierdzenia z resztą twierdzeń uznanych wcześniej za prawdziwe.

Koherencjonistyczne stanowisko wobec prawdy stawia jednak filozofię w trudnej sytuacji. Jest bowiem, jak się wydaje, doskonałym argumentem filozoficznym, ale na rzecz... mitu. Koherencjoniści mogliby się przed takim zarzutem bronić, precyzując, że chodzi im o zgodność danej myśli nie z byle jakimi innymi, lecz tylko z myślami, za którymi opowiada się również doświadczenie zmysłowe. Jednakże, co zauważa Ajdukiewicz, z myśli opartych na poznaniu zmysłowym można zbudować niejeden system koherentnych twierdzeń. Wskutek tego mogłaby zaistnieć sytuacja, że rozpatrywane zdanie byłoby kompatybilne ze zbiorem zdań jednego systemu, a niezgodne ze zdaniem innego: to samo zdanie mogłoby się okazać jednocześnie

¹⁸ Tamże, s. 29. Por. H. Kiereś, *Mit*, s. 287-289.

prawdziwe i fałszywe. Gdyby koherencyjna definicja prawdy miała jedynie taką linię obrony, naraziłaby się na zbyt oczywiste wątpliwości. Istnieje jednak inny, bardziej wyrafinowany kierunek uzasadniająco to stanowisko. Otóż skoro o prawdziwości danego twierdzenia decyduje ostatecznie jego zgodność z twierdzeniami opartymi na poznaniu empirycznym, należy odpowiedzieć na pytanie, czy chodzi o zgodność z tezami potwierdzonymi przez dotychczasowe doświadczenie, czy też o zgodność zarówno z doświadczeniem dotychczasowym, jak i przyszłym. Koherencjoniści, chcąc utrzymać swoje stanowisko, opowiadają się za drugą opcją. Pozwala im to na twierdzenie, że w chwili obecnej, kiedy przyszłe doświadczenia pozostają jeszcze nieznanne, o żadnym twierdzeniu nie sposób rozstrzygnąć, czy jest ono prawdziwe. Na dzień dzisiejszy pozostaje im wiara, że stanie się to możliwe w nieskończoności. Przyjęcie takiego poglądu łączy się z odrzuceniem pojęcia prawdy uniwersalnej (powszechnej i wiecznej) na rzecz prawdy lokalnej (miejscowej i czasowej). Praktycznie zaś prowadzi do rezygnacji z twierdzeń, których nie można by odrzucić: cała ludzka wiedza staje się faktycznie fallibilna.

Takie postawienie sprawy zdaje się pozbawiać filozofię jej argumentu w sporze z mitem. Co więcej, pośrednio staje się „filozoficznym” uzasadnieniem mitu. Skoro prawda jest w doczesności nierozstrzygalna, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby mit pretendował do bycia elementem ludzkiej wiedzy o świecie. Trudno mu odmówić pewnego związku z doświadczeniem (jego tematem są przecież wątki życiowych problemów człowieka) i wewnętrznej koherencji, które w sumie uzasadniałyby jeszcze jego ambicje eksplanacyjne. Z filozoficznego jednak punktu widzenia, koherencjonistyczne stanowisko wobec prawdy jest nie do przyjęcia – nie tylko z powodu oplakanych konsekwencji, z których zdaje się korzystać najbardziej mit, lecz przede wszystkim z powodu jego wewnętrznej sprzeczności! Cała bowiem doktryna o nierozstrzygalności twierdzeń opiera się na twierdzeniu, które samo o czymś bezwarunkowo rozstrzyga. Twierdzeniem tym jest zdanie, że w chwili obecnej o żadnym twierdzeniu nie sposób rozstrzygnąć, czy jest ono prawdziwe. Koherencjonistyczne stanowisko wobec prawdy należy więc zakwalifikować jako wewnętrznie sprzeczne.

Odrzucenie klasycznej definicji prawdy oraz twierdzenie, że orzekanie prawdy niezmiennej i ostatecznej jest rzeczą niemożliwą, sugerowałyby podobieństwo koherencjonizmu do sceptycyzmu. Sceptycy jednak, stojący na stanowisku nieorzeczalności prawdy, uzasadniają swój pesymizm poznawczy na drodze negacji jej wszelkich istniejących teorii (zarówno klasycznej, jak i nieklasycznych). Swój wywód rozpoczynają od przypomnienia oczywistych wymagań natury metodologicznej. Otóż aby orzec o czymś prawdę, należy dysponować odpowiednim kryterium. Istota argumentu sceptycznego dotyczy właśnie jakości tego kryterium, a mówiąc dokładniej – niemożliwości jego uzyskania. Orzekając prawdę, musielibyśmy bowiem z góry wiedzieć, że nasze kryterium jest wiarygodne, że prowadzi zawsze do prawdy. Aby się przekonać o jego wiarygodności, musielibyśmy posłużyć się kolejnym kryterium, które z kolei znów należałoby poddać próbie – i tak bez końca. Błąd regresu *ad infinitum* jest więc kamieniem węgielnym sceptycznej tezy o tym, że prawdy nie można orzec nigdy i o niczym. Sceptycyzm jednak, przy całej swej mocy perswazyjnej, nie jest w stanie – podobnie jak rozważana wcześniej koherencyjna definicja prawdy – obronić się przed zarzutem wewnętrznej sprzeczności. Oto jak go sformułował Kazimierz Ajdukiewicz: „uznając rozumowanie sceptyków za poprawne [...] uwikłalibyśmy się w sprzeczność. Z jednej bowiem strony, uznając tezę sceptyków twierdzilibyśmy, iż niczego nie można uzasadnić, z drugiej zaś strony, uznając, iż rozumowanie sceptyków uzasadnia ich tezę, przyjmowalibyśmy wbrew tezie sceptycznej, że przecież coś poprawnie można uzasadnić (mianowicie chociażby samą tezę sceptyków)”¹⁹. Sceptycy zdawali sobie doskonale sprawę z tej trudności, dlatego też stanowczo twierdzili, że niczego nie twierdzą stanowczo, lecz jedynie mówią to, co się im wydaje. Problem polega na tym, że w chwili, kiedy filozof rezygnuje z wypowiedzania zdań rozstrzygających (stanowczych), czyni tym samym miejsce dla wszelkiego typu narracji, w tym także dla mitu. Jediną szansą na filozoficzne zwycięstwo nad mitem jest orientacja ludzkiego poznania na realny świat osób i rzeczy. Realizm otaczającego nas świata jest bowiem właściwym katalizatorem separu-

¹⁹ K. Ajdukiewicz, dz. cyt., s. 27.

jącym filozofię od mitu, jak również czynnikiem fundującym filozoficzną tożsamość.

Świadomość istnienia mitu w kulturze stymuluje głębszą refleksję filozoficzną nad poznaniem świata, istniejącego niezależnie od nas. Owocem tej refleksji jest z pewnością wypracowanie klasycznej teorii prawdy, według której prawda jest zgodnością myśli z rzeczywistością. Ajdukiewicz uważa, że „zasadniczą myśl klasycznej definicji prawdy wyrazić można w sposób następujący: Myśl *m* jest prawdziwa – to znaczy: myśl *m* stwierdza, że jest tak a tak, i rzeczywiście jest tak a tak”²⁰. Myśl jest więc prawdziwa tylko wtedy, gdy zawarta w niej treść jest zgodna ze stanem rzeczy realnie istniejących. Na przykład myśl, że Ziemia ma większą masę od swego Księżyca, jest prawdziwa, ponieważ Ziemia ma większą masę od swego Księżyca; a myśl, że psy szczekają, a nie miauczą, również jest prawdziwa, ponieważ psy rzeczywiście szczekają, a nie miauczą. Z kolei myśl nie jest prawdziwa, kiedy nie zawiera treści zgodnej ze stanem rzeczy realnie istniejących. Stąd też myśli, że Księżyc ma większą masę od Ziemi i że psy miauczą, a nie szczekają, nie są prawdziwe, ponieważ w rzeczywistości to Ziemia ma większą masę od Księżyca, psy zaś szczekają, a nie miauczą.

Zwrócenie uwagi na związek myśli z rzeczywistością odkrywa pewien szczegół istotny dla podjętych rozważań. W świetle bowiem klasycznej definicji prawdy ludzka myśl jawi się pierwotnie jako byt intencjonalny, czyli zorientowany (nastawiony, nakierowany) na rzeczywistość. Dopiero wtórnie dana myśl staje się bytem czysto intencjonalnym, czyli zorientowanym na inne myśli. Poznawczy dialog myśli z rzeczą nie tylko jest obcy naturze wszelkiego mitu, lecz także jest przyczyną, dla której ludzie w ogóle zaczęli filozofować²¹. Filozofia bowiem jest tym, „co pomaga człowiekowi intelektualnie pojąć rzeczy takimi, jakimi one są w tym świecie lub w jaki sposób powiązane są one z tym światem, i co jako takie pomaga w ucieczce przed

²⁰ Tamże, s. 26. K. Ajdukiewicz kontynuuje: „Z tym ostatnim sformułowaniem klasycznej definicji prawdy łączą się pewne trudności natury logicznej, które nakazują dużą ostrożność w posługiwaniu się tą definicją”. Wspomniane „trudności natury logicznej” znajdują rozwiązanie w Alfreda Tarskiego teorii prawdy.

²¹ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b 20.

niewiedzą”²². Wszelka ucieczka filozofii przed poznawaniem realnego świata jest niczym innym, jak fałszowaniem ludzkiej wiedzy. Na takie zafałszowanie naraża ludzką kulturę przede wszystkim filozoficzny idealizm, poszukujący oparcia w nieklasycznych teoriach prawdy. Zauważa to Kazimierz Ajdukiewicz, który w swojej ocenie tychże teorii nie zawahał się podkreślić, iż wszystkie one „upatrują istotę prawdy w zgodności myśli z kryteriami, czyli metodami, które ostatecznie decydują o tym, czy dane twierdzenie mamy uznać, czy odrzucić. Dociekania poświęcone wykryciu tych najwyższych kryteriów naszego sądu są niejednokrotnie ciekawe i pouczające, jednakże upatrywanie istoty prawdy w zgodności myśli z owymi kryteriami jest fałszowaniem pojęcia prawdy”²³. Konsekwencją odejścia filozofii od prawdy może okazać się odejście człowieka od filozofii. „Jeżeli współczesna filozofia – pisze na ten temat Peter Redpath – straciła na wartości w oczach wielu ludzi Zachodu, stało się tak w dużej mierze dlatego, że filozofia nie jest już postrzegana na Zachodzie jako środek pomocny w ucieczce przed niewiedzą. Coraz rzadziej na filozofię patrzy się jak na środek, dzięki któremu możemy: po pierwsze – nauczyć się jak zachowują się rzeczy wokół nas, i po drugie – dowiedzieć się czegokolwiek o istnieniu rzeczy realnych”²⁴. Powrót do rzeczy realnie istniejących jawi się zatem jako warunek konieczny powrotu filozofii do samoświadomości oraz kulturowego statusu, należnego jej od początków jej istnienia.

W świetle przeprowadzonych rozważań filozoficzna refleksja na temat filozofii jawi się jako nie tylko możliwa, lecz także konieczna. A skoro stanowi ona część ludzkiej kultury, to podstawowym zadaniem filozofii w kulturze jest uzasadnienie tożsamości samej filozofii. Na tle mitu jawi się ona jako poznanie rzeczy takimi, jakimi one są w realnym świecie, lub tego, w jaki sposób powiązane są one ze światem realnym.

²² P.A. Redpath, dz. cyt., s. 20.

²³ K. Ajdukiewicz, dz. cyt., s. 25-26.

²⁴ P.A. Redpath, dz. cyt., s. 20.

A primary task of the philosophy in the culture

Summary

The following article is focused on a question of a primary task of the philosophy in the culture. A problem of the philosophy itself is a starting point here. The author notices a chronic discord among philosophers on what the philosophy is, that undermines an identity of the last-mentioned as well as disables from determining its tasks in the culture. Such a statement allows him to undertake an attempt to determine the philosophy indirectly. Here, he indicates what the philosophy has never been from its beginning, and can not be if it be itself. According to the author, the myth is a negative criterion on a way to determining the philosophy. The philosophy's aspiration to emancipate itself of myth's influence justifies an effort of searching bases of the philosophy on antipodes of the myth. It allows to undertake an attempt of determining the philosophy directly by indicating its constitutive factors. Therefore, it occurs that to philosophize is to know things as they are in the real world, or as they are related to the real world. It also occurs that a reflection on the philosophy is not only possible, but also necessary. Regarding that the philosophy is a part of the human culture, the author concludes that a very primary task of the philosophy in the culture consists in justifying an identity of the philosophy as such.