

ODO MARQUARD

Trzy rozważania o filozofii i mądrości*

Gdy obiecałem Willemu Oelmüllerowi, że przygotuję mowę wprowadzającą do tego sympozjum, byłem bardzo lekkomyślny. Myślałem mianowicie, że coś mi wpadnie do głowy, a w najgorszym przypadku nawiążę do uwag, które poczyniłem przed piętnastu laty w moim odczycie *O kompetencji w kompensowaniu braku kompetencji*, wygłoszonym na sympozjum z okazji sześćdziesiątych urodzin Hermanna Kringsa. W mojej ultrakrótkiej historii utraty kompetencji ze strony filozofii zanegowałem również jej wyłączną kompetencję w zakresie mądrości. Sądziłem wówczas, że istnieje obszar,

w odniesieniu do którego filozofia i tak nigdy nie miała monopolu kompetencji: obszar życiowej mądrości. Jeśli chodzi o sposób artykułowania owej mądrości, to jej konkurentami zawsze byli przynajmniej poeci. Inna szczególna jej domena wydaje się być zatem zagrożona, gdy podaje się taką definicję: filozofia to mądrość wieku tych, co jeszcze wiekowi nie są: symulacja doświadczenia życiowego dla tych i przez tych, którzy jeszcze żadnego doświadczenia nie mają¹.

* Przekładu dokonano na podstawie: O. Marquard, *Drei Betrachtungen zum Thema Philosophie und Weisheit*, [w:] tenże, *Individuum und Gewaltenteilung*, Philipp Reclam jun. GmbH & Co. Verlag, Stuttgart 2004, s. 97–113.

¹ O. Marquard, *Kompetencja w kompensowaniu niekompetencji. O kompetencji i niekompetencji filozofii*, [w:] tenże, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 26.

Filozofia zatem – jako umiłowanie mądrości – jest umiłowaniem starzenia się, ale ściślej nie jest nim tylko filozofia, gdyż – jak wówczas dodałem:

bycie doświadczeniem życiowym dla tych, którzy go jeszcze nie mają, bycie mądrością wieku dla jeszcze nie wiekowych – to w końcu nie tylko jedna z możliwych częściowych definicji, ale rzeczywista częściowa definicja nauk humanistycznych w tej mierze, w jakiej ich zadaniem jest przypominanie.

Poza tym stwierdziłem, że:

atakami na kompetencję staje się proces biologiczny: bądź co bądź nawet filozofom lat przybywa, choć nie zawsze się to zauważa, wtedy zaś mogą zastąpić – sądziłem – filozofię prawdziwą mądrością życiową i filozofii już nie potrzebują².

Tak zatem było przed piętnastu laty. W międzyczasie sam zasłużyłem na miano seniora, jednakże ani trochę nie stałem się wiekowo mądry. Również pod tym względem – mój wcześniejszy esej był naprawdę wybitną kumulacją pięknych błędów – potrzebuję filozofii wciąż jeszcze, a teraz nawet – tym bardziej. Ale czy naprawdę jest ona jeszcze umiłowaniem mądrości? To pytanie chciałbym wyraźnie powtórzyć tu i teraz w pierwszej części, którą – *en suite* – uzupełnię dwiema kolejnymi częściami, tak że nada to moim trzem rozważaniom o filozofii i mądrości następującą strukturę: 1. Czy filozofia jest jeszcze umiłowaniem mądrości? 2. O utracie i powrocie filozoficznego tematu „szczęście”, 3. Filozofia i rzeczywistość. Tym samym przejdźmy do części:

1. Czy filozofia jest jeszcze umiłowaniem mądrości?

W obliczu tego pytania nasuwa się teza o „wielkiej zmianie”, którą możemy odczytać jako tezę o postępie, albo jako tezę o upadku, mianowicie: niegdyś – w starożytności i w średniowieczu – filozofia była jeszcze umiłowaniem mądrości: umiłowaniem owej wiedzy, która – jako [zdolność] odróżniania tego, co ważne od tego, co błahe – pozwala prowadzić godne życie i unikać niegodziwego, ale – w nowożytności – filozofia staje się tak „ściśle naukowa”,

² Tamże. O. Marquard, *Drei Betrachtungen zum Thema Philosophie und Weisheit*, [w:] tenże, *Individuum und Gewaltenteilung*, Philipp Reclam jun. GmbH & Co. Verlag, Stuttgart 2004, s. 97–113.

jak tylko naukowe potrafią być ściśle nauki, które czynią człowieka *maitre et possesseur de la nature*. Ścieżka filozofii – jak głosi teza o „wielkiej zmianie” – prowadzi od umiłowania mądrości do teorii nauki, która pozostawia naukę mądrości tym, którzy są nienaukowici: „niefilozofom”. Kto tak postrzega losy mądrości i rozgląda się za owymi chwilami historii filozofii, w których – na nowożytną modłę – temat mądrości zostaje w filozofii zawieszony na rzecz tematu nauki, ten napotka być może Kartezjusza, a z pewnością Kanta.

Lecz tutaj – u Kanta – teza o „wielkiej zmianie” – czy będzie odczytana jako teoria postępu czy jako teoria upadku – zaczyna sprawiać trudności. U Kanta mianowicie – u którego filozofia mająca skłonność do nauki pozornie pozostawia w tyle umiłowanie mądrości i jako jego namiestnik pielęgnuje w każdym razie etykę przekonania imperatywu kategorycznego jako cenną pozostałość – u Kanta zatem pojawia się diagnoza opozycyjna wobec tezy o „wielkiej zmianie”, diagnoza, która daje do myślenia. Kantowskie definicje filozofii – przez które musiałem obowiązkowo przebrnąć wraz z późniejszymi definicjami, przygotowując artykuł „Philosophie 14; 1781–1900” w *Historycznym słowniku filozofii* – przedstawiają zdumiewający obraz. U wczesnego krytycznego Kanta definicje filozofii są skrajnie konwencjonalne. Tam, gdzie stają się niekonwencjonalne – u późniejszego krytycznego Kanta – słowo „mądrość” nabiera w nich większej wagi. Przytoczę tutaj kilka cennych próbek przede wszystkim z późniejszych dzieł Kanta po 1796 roku oraz z pierwszego – a tym samym z najwcześniejszego – zbioru *Opus postumum*: „Filozofia – pisze tam Kant – jest [...] aktem poznania, którego rezultat [...] aspiruje nie tylko do bycia nauką [...], lecz również [...] mądrością”: „jako droga do mądrości”, tak że filozofia – jako krytyka – jest „teorią wiedzy” i „badaniem mądrości”. W ten właśnie sposób późniejszy Kant określa filozofię w coraz większej mierze z perspektywy mądrości: „zamiast *sophus* mędrca nauka mądrości”, ale: „Filozofia literalnie jest umiłowaniem mądrości”, a tym samym „miłością rozumnej istoty skierowaną ku najwyższemu celom ludzkiego rozumu”, na skutek czego obowiązują (następujące twierdzenia): „każda filozofia jest: 1) autognozą, 2) autonomią: nauki i mądrości, ponieważ: „Filozofia (*doctrina sapientiae*) jest [...] sztuką tego, co [człowiek] powinien sam z siebie uczynić (*sapere aude*)”. I tak dalej. Za każdym razem Kant definiuje filozofię, odnosząc ją przede wszystkim do mądrości. Cytowany powyżej ustęp pozwala, w odpowiedzi na nasze przewodnie pytanie, powiedzieć coś nadzwyczaj ważnego. Formuła *sapere aude*, którą Kant w swojej rozprawce o oświeceniu (przed 1784) uczynił hasłem przewodnim oświecenia, jest formułą definicyjną filozofii za pośrednictwem

sapientia, w której *amor sapientia* staje się jednak *audacia sapientiae*. W kantowskiej definicji oświecenia uwieczniona jest definicja filozofii, odnosząca się do mądrości, jednakże już nie jako umiłowanie mądrości, lecz raczej jako odwaga mądrości. Dlatego odpowiedź na pytanie: „czy filozofia nadal jest umiłowaniem mądrości?”, wydaje mi się bardziej skomplikowana niż wyraża to teza o „wielkiej zmianie”. W związku z tym proponuję – korzystając optymalnie z licencji filozofów na wypowiedzianie ogólnikowych, historycznych sądów – inną tezę, którą można nazwać tezą o „małej zmianie”, a mianowicie: filozofia od początku była umiłowaniem mądrości i taka też jest nadal – również w nowożytności, również w modernizmie i dzisiaj. Tylko jedna rzecz – w pewnych granicach – uległa zmianie: rozumienie mądrości. Mądrość – powtarzam – jest ową wiedzą o tym, jak odróżnić to, co ważne od tego, co nieistotne, która pozwala wieść prawe życie i unikać fałszywego. Zmieniło się tylko to: u zarania filozofii poszukiwana wiedza filozoficzna była niezmienną i absolutną wiedzą niezmiennego absolutu, wiedzą Boga i wiedzą o Bogu. Współcześnie ta filozoficznie poszukiwana wiedza jest ludzką wiedzą o granicach ludzkiej wiedzy, wiedzą o tym, co ludzkie, do której należy to, co zmienne, przypadkowe, arcyłudzkie.

Od zarania filozofii aż do średniowiecza było tak: autentyczna mądrość należy do Boga; filozofia staje się umiłowaniem mądrości, kiedy w znacznej mierze upodabnia człowieka do Boga; przykładowo stoickim mędrcelem – z tej lub tamtej teologicznej perspektywy – staje się ten, kto uwalnia się od afektów, od arcyłudzkich zakłóceń. Natomiast dzisiaj wygląda to tak: autentyczna mądrość przysługuje temu człowiekowi, który zna ludzką niewiedzę, filozofia staje się umiłowaniem mądrości, kiedy pozwala człowiekowi być na tyle ludzkim, na ile to możliwe, wraz z tym co, arcyłudzkie, a mianowicie przez sceptycyzm wciąż jeszcze żywiony wobec filozofii. Chrześcijaństwo wymusza przy tym dominację tej dzisiejszej, tej współczesnej tradycji rozumienia mądrości – która naturalnie pochodzi od Sokratesa, ponieważ chrześcijaństwo – dla którego wprawdzie tym, co najwyższe jest Bóg, ale bardziej niż filozofia kieruje się ono wiarą – podkreśla przepaść między Bogiem a człowiekiem i uznaje światową mądrość za głupotę (por. 1 Kor. 1,20); dlatego tylko ten może dalej być – współcześnie, a nawet dzisiaj – mędrcelem, z grubsza to ujmując, i dążyć do mądrości, kto rozpoznaje głupotę towarzyszącą mądrości: przykładowo laik, idiota z *docta ignorantia*, sceptyczny moralista i jego współczesny odpowiednik – transcendentalny beletrysta. Dlatego dzisiaj – inaczej niż u zarania filozofii – umiłowanie mądrości nie spełnia się już w ubóstwianiu, lecz w ucłowieczaniu wiedzy.

To nie wyklucza możliwości, że we współczesnym świecie stare filozoficzne rozumienie mądrości zostanie zachowane w przekształconej postaci – podobnie jak możliwe było przecież także to, żeby współczesne rozumienie mądrości miało swój początek już w starożytności, u Sokratesa. Ściśle naukowy ekspert pokrewny jest zatem stoickiemu mędrcom w tym, że odrzuca wszelkie emocjonalne, subiektywne elementy, by móc bez przeszkód mierzyć i rachować zgodnie z regułami wolnej od emocji racjonalności. Zatem istnieje człowiek [kierujący się] uniwersalnym moralnym usposobieniem pokrewny stoickiemu mędrcom w tym, że sobie i wszystkim innym rygorystycznie zakazuje zmysłowych inklinacji. Istnieje wreszcie przesadnie oświeceniowy przedstawiciel awangardy poprawiającej świat pokrewny stoickiemu mędrcom w tym, że pozostawia za sobą sentymenty – by w imię dobrej sprawy być zawsze na czele. Jednak filozoficzne perspektywy tych trzech reprezentantów współczesności – teoria ścisłej wiedzy eksperckiej, uniwersalistyczna etyka usposobienia, historiozofia awangardy poprawiającej świat – w żadnej mierze nie są reprezentatywnymi wersjami współczesnego umiłowania mądrości i odwagi do niej. To, że filozofia jest dzisiaj wciąż umiłowaniem mądrości, zależy raczej od tych filozofii, które jeszcze dzisiaj i właśnie dzisiaj miłują mądrość człowieczeństwa, a są nimi – nikogo nie powinno zaskoczyć, że właśnie ja to mówię – sceptycy, którzy podążają śladami recepcji Sokratesa, głosząc pochwałę laickości i śladami sceptycznych moralistów od Montaigne’a i Charona poprzez Monteskiusza, Tocqueville’a i Burckhardta aż do spóźnionej moralistyki spóźnionego narodu: nauk humanistycznych. Współczesnymi miłośnikami mądrości nie są więc akurat ci, którzy wiedzą w sposób absolutny, jak należy dobrze żyć, ani ci, którzy chcieliby udzielać wskazówek dotyczących szczęśliwego życia, lecz przeciwnie ci, którzy liczą się z granicami ludzkiej mądrości życiowej, którzy zatem dostrzegają również głupotę ludzkiej mądrości i właśnie dlatego poszukują i akceptują to, co ludzkie w tym, co ludzkie łącznie z tym, co arcyłudzkie. Czy filozofia jest jeszcze umiłowaniem mądrości? Na to pytanie odpowiada twierdząco – w przeciwieństwie do tezy o „wielkiej zmianie” – teza o „małej zmianie”, a mianowicie dlatego, że również współcześnie i akurat dzisiaj istnieje filozoficzny sceptycyzm.

2. O utracie i odzyskaniu filozoficznego tematu „szczęścia”

Ludzie chcą być szczęśliwi: chcą – co najmniej – uniknąć nieszczęścia. W każdym razie mądrze jest chcieć tego i móc to uczynić. Wiedza ma wyraźny związek ze szczęściem, a filozofia – jako umiłowanie mądrości – bierze to pod uwagę od początku swojego istnienia, czyniąc szczęście głównym tematem etyki. Dopiero Kant – który stworzył program, czyniąc uniwersalistyczną zasadę fundamentem współczesnej etyki – zmienił ten stan rzeczy: przez swoją krytykę eudajmonizmu. Od tego czasu – wydaje się – że temat szczęścia w znacznej mierze zniknął z filozofii i musiał – wypędzony z niej – znaleźć dla siebie miejsce poza filozofią: w literaturze, psychoanalizie, działach z poradami, w brukowcach i tak dalej. Wyjątkiem znowu jest tradycja sceptyczno-moralistyczna, która ryzykowała przez to uznanie jej za tradycję niefilozoficzną. Kto – w obliczu tego świadectwa – chciałby wobec pytania „czy filozofia nadal jest umiłowaniem mądrości?” obstawać przy teorii małej zmiany, musiałby rehabilitować „szczęście” jako temat filozoficzny. Z tego powodu warto zrozumieć, dlaczego temat „szczęścia” – przynajmniej jako naczelny temat – został usunięty z głównego nurtu filozofii. Moja teza jest następująca: nowoczesna filozofia porzuciła temat „szczęścia”, aby pozbyć się tematu „nieszczęścia”. Muszę to krótko wyjaśnić. Filozofia – jak miemam – starała się od samego początku relatywizować pojęcie nieszczęścia, czyniła to mianowicie – bardzo upraszczając – w trzech krokach:

1. Antyczna filozofia relatywizuje nieszczęście poprzez „pozbawienie bytu jego właściwej ontologicznej istoty (*Veruneigentlichung*)”: ów przepełniony nieszczęściem świat, w którym zmuszeni jesteśmy żyć, nie jest właściwą, lecz niewłaściwą rzeczywistością. W ten sposób nieszczęście nie jest relatywizowane „w” [świecie], ale „wraz z” naszym światem przeżywanym.
2. Chrześcijańska filozofia relatywizuje nieszczęście za pośrednictwem „eschatologicznej negacji”: ów przepełniony nieszczęściem świat, w którym zmuszeni jesteśmy żyć, nie jest ostatecznym, lecz tylko przejściowym światem, który niebawem zostanie zniesiony przez miłosiernego Boga na rzecz nowego i uświęconego świata. Znów więc nieszczęście nie jest relatywizowane „w” [świecie], ale „wraz z” naszym światem przeżywanym.
3. Nowoczesna filozofia, która sprawia, że świat doczesny nabiera ontologicznej mocy, nie ma już możliwości relatywizowania nieszczęścia

wraz z naszym światem przeżywanym: musi ona – ponieważ świat jest według niej przepelniony nieszczęściem, w którym zmuszeni jesteśmy żyć, jest właściwym światem – relatywizować nieszczęście „w” naszym świecie przeżywanym. Leibniz próbuje zastosować to w swoim optymistycznym systemie teodycei: przez funkcjonalizację nieszczęścia. U Leibniza nieszczęście jest warunkiem możliwości najlepszego z możliwych światów, tego, w którym zawiera się szczęście – podobnie jak później u Kanta aprioryczne struktury są warunkami możliwości najlepszej z możliwych nauk. Ta filozoficzna próba zrelatywizowania nieszczęścia „w” świecie nie powiodła się, problem nieszczęścia stał się nierozwiązywalny.

Co robi filozofia z nierozwiązywalnym problemem? Może go zneutralizować, wycofać z obiegu, może o nim zapomnieć. Z problemem nieszczęścia rzecz miała się następująco: został on – za pośrednictwem optymistycznej tezy: nieszczęście umożliwia szczęście – tak ściśle powiązany z problemem szczęścia, że istniały tylko dwie możliwości: albo zachować problem szczęścia w filozofii, a wtedy też problem nieszczęścia, albo: zapomnieć o problemie nieszczęścia, a wtedy też o problemie szczęścia. Ta druga możliwość doszła do głosu u Kanta: w jego etyce filozoficzny problem szczęścia zostaje zastąpiony przez filozoficzny problem obowiązku. Proponuję więc kantowską krytykę eudajmonizmu, jego formalizm i faworyzowanie neutralnej względem szczęścia i nieszczęścia moralnej postawy obowiązku interpretować jako cenę, którą musiał zapłacić Kant na polu etyki, aby uniknąć i tak już problematycznego problemu nieszczęścia. W związku z powyższym proponuję spośród wszystkich „metafizycznych motywów w rozwoju krytycznego idealizmu” uznać za motyw towarzyszący kantowskiej rezygnacji z [tematyki] szczęścia jako przewodniego problemu filozofii przynajmniej to, co sformułowałem na początku tego rozważania w postaci tezy: współczesna filozofia – kontynuatorka filozofii kantowskiej – zrezygnowała z tematu „szczęścia”, aby pozbyć się tematu „nieszczęścia”. Dlatego począwszy od Kanta dominująca argumentacja we współczesnej etyce radzi sobie bez szczęścia (*glücklos*) – w niemal każdym możliwym znaczeniu tego słowa.

Jeśli to rozważanie (tutaj tylko zasygnalizowane przeze mnie) byłoby właściwe, to można by wyciągnąć z niego następujące wnioski: trzeba zapewne – jeśli filozofia, a zwłaszcza jej etyka miałyby być również dzisiaj umiłowaniami mądrości – sprowadzić kwestię „szczęścia” z powrotem do filozofii, jednak można to zrobić tylko wtedy, gdy przywrócimy jej również temat „nieszczęścia”, nie tylko jako pytanie o praktyczne sposoby unikania nieszczęścia, ale

także jako pytanie: jak żyć w nieszczęściu, jeśli nie można go uniknąć? Tu konieczne będą sojusze filozofii z, na przykład, religią.

Ogólnie rzecz biorąc – a można przy tej okazji nawiązać do od dawna istniejących tradycji filozoficznych: właśnie do sceptycznej moralistyki – chodzi o uzupełnienie etyki nauką sztuki życia – *ars vivendi*. *Savoir vivre* ponownie należy do filozofii, przy czym *savoir* wywodzi się od *sapere*, do którego należy *sapientia*: czyli mądrość.

3. Filozofia i rzeczywistość

Czy filozofia jest jeszcze umiłowaniem mądrości? Na to pytanie – przez odrzucenie tezy o „wielkiej zmianie” i przez orędowanie za tezą o „małej zmianie” – odpowiedziałem „tak”. W stosunku do tej odpowiedzi mogą nasunąć się wątpliwości z uwagi na fakt, że we współczesnym świecie istnieli filozofowie zachowujący się wysoce niemądrze. Obecnie ponownie prowadzi się dyskusję na temat Heideggera. Niezmiennie wciąż uważam za słuszną formułę Wirnfrieda Pranzena, że zaangażowanie Heideggera w narodowy socjalizm nie wynika „ani z konieczności, ani przygodnie” z jego filozofii. To czyni problem nie mniej trudnym i kontrowersyjnym, a w szczególności, jeśli potwierdzi się to, co – niekiedy trochę temperamentny – Jürgen Busche twierdził wielokrotnie, i zapewne nie bez podstaw, że prawie wszystkie wielkie i porywające rewolucje kulturowe świata zachodniego po drugiej wojnie światowej inspirowane były przez bezpośrednich lub pośrednich uczniów Heideggera; zatem przykładowo: tak zwany ruch studencki przez Herberta Marcuse i Jean-Paula Sartre’a, ruch ekologiczny przez Günthera Andersa i Hansa Jonasa; ruch na rzecz pokoju przez Ernsta Tugendhata; postmodernizm nie bez udziału Jacquesa Derridy i tak dalej. Podobnie Karl-Otto Apel i Jürgen Habermas rozpoczynali – w okresie bońskim – swoją intelektualną drogę u Heideggera; ale również dzisiaj w Republice Federalnej filozofowie najczęściej określane jako „neokonserwatywni” – Hermann Lübbe i Robert Spaemann – będąc uczniami Joachima Rittera, w mniejszym stopniu są wnukami Cassirera aniżeli Heideggera, przy czym ja sam – poprzez promotora mojej pracy doktorskiej, ucznia Heideggera, Maxa Müllera – jestem w jeszcze większym stopniu wnukiem Heideggera. Jeśli filozoficzny ojciec, względnie dziadek Matrin Heidegger zbłądził politycznie, to jak filozoficzni synowie i wnukowie mogą być pewni, że już nie poblądzą politycznie? Prawdopo-

dobnie nie wpadniemy po raz drugi do tej samej studni, ale czy to oznacza, że już w ogóle do niej nie wpadniemy? Wydaje mi się, że debata wokół Heideggera – która z pewnością ma swoje w pełni uzasadnione wątki i dlatego powinna być nadal prowadzona – niekiedy ma również w sobie coś z zaklania: dyskutujący spodziewają się dowodu na to, że jeden jedyny znaczący filozof wyczerpał zasoby politycznych błędów całego stulecia, tak że dla późniejszych filozofów nie pozostają już – z powodu całkowitego wyczerpania owych zasobów – żadne możliwości popełnienia błędu. Ale czy to myślenie jest realistyczne? Z pewnością nie. Należy, jak sądzę, postawić pytanie: jak doszło do tego, że filozofia – skoro nie tylko była, lecz wciąż jeszcze jest umiłowaniem mądrości – nie postawiła tamy głupotom popełnianym przez filozofów, do których należą polityczne zbłądzenie i polityczna niedorzeczność, podobnie zresztą jak inne życiowe głupoty?

Spróbuję tutaj odpowiedzieć na to pytanie za pomocą następującej tezy: filozofia – umiłowanie mądrości – prowadzi do szaleństwa wówczas, gdy wyobraża sobie, że może zaoszczędzić filozofom i innym ludziom [używaniam] władzy sądenia – *phronesis*, *prudenti*, korzystania z własnej mądrości – włączając w to polityczną władzę sądenia i że sama filozofia powinna stać się niejako amuletem, który chroni przed sprowadzaniem na manowce: ale akurat filozofia nie jest takim amuletem. Ta teza – ogólnie sformułowana – oznacza, że nie jest możliwe zastąpienie życia filozofią i że filozof dokładnie wtedy jest mądry, gdy trzyma się tego założenia i dokładnie wtedy jest głupi i naraża się na niebezpieczeństwo popełnienia błędu, gdy nie trzyma się tego założenia. Można to jeszcze inaczej sformułować: ludzie – do których przecież przynależą również filozofowie – przyjmują zawsze liczne postawy wobec rzeczywistości, z których jedną – spośród wielu innych – może być albo jest filozofia. Niestety pojawia się wówczas, gdy tę mnogość postaw wobec rzeczywistości zredukujemy do jednej jedynej postawy: do filozofii; ponieważ prowadzi to do utraty poczucia rzeczywistości. Ludzie przyjmują – powiadam – wiele postaw wobec rzeczywistości: są istotami biologicznymi, dręczonymi „głodem i miłością”; są praktycznymi umysłami i dysponują technicznymi możliwościami; żyją zgodnie z prawem, mają sumienie i zdolność do refleksji; jako członkowie wspólnoty żyją w rodzinie, mają zawody, a jako istoty społeczne żyją w systemie potrzeb; są zwierzętami politycznymi, są obywatelami państwa; wikłają się w wiele różnych historii, z których jedną jest również historia powszechna; kochają sztukę, mają religię lub coś zamiast niej, mają naukę, jak i również – nieświadomie lub świadomie, a wtedy jako amatorzy lub zawodowcy – filozofię. Wszystko to można opisać w bardziej

zniuansowany sposób, ale zawsze wyjdzie na to, że każdy człowiek jest nie tylko obywatelem dwóch światów, lecz obywatelem wielu światów, ponieważ każdy przyjmuje wiele postaw wobec rzeczywistości, z których każda jedna – zgodnie z podziałem władz – ogranicza władzę pozostałych i na skutek tego chroni wszystkich ludzi przed jedynowładztwem którejs z postaw wobec rzeczywistości; a każdy człowiek jest tym bardziej wolny, w im większej liczbie światów uczestniczy. Dlatego – powtarzam to – nie jest dobrze, gdy – przez akt monopolizacji – uznajemy tylko jedną z postaw wobec rzeczywistości za właściwą: uznajemy jej jedynowładztwo. I to właśnie filozofia staje się głupotą, gdy zamienia się w dziedzinę, która – z powodu pewnego rodzaju filozoficznego fundamentalizmu – chciałaby stać się tą jedynowładczą postawą wobec rzeczywistości, która eliminuje i zastępuje inne postawy. Mówiąc inaczej i krócej: filozofia jako umiłowanie mądrości staje się niemądra z powodu *sola philosophia*.

Helmuth Plessner w swojej książce o „spóźnionym narodzie” uwiarygodnił myśl, że owa dokonana przez filozofię monopolizacja postawy wobec rzeczywistości akurat w Niemczech mogła i musiała stać się oczywistym niebezpieczeństwem. Chciałbym to tutaj podkreślić, swobodnie nawiązując do Plessnera, którego tezy mnie zainspirowały, któremu jednak nie powinienem przypisywać wszystkiego, co tutaj mówię. Muszę zatem przejąć odpowiedzialność za tezy, które rozwijam w następujących pięciu krokach (1–5):

1. W Niemczech – jest to bardzo uproszczona teza Plessnera – ekonomiczna, społeczna i polityczna rzeczywistość liberalna rozwijała się, co można udokumentować historycznie, opieszale i z opóźnieniem. Z powodu opóźnionej liberalizacji w Niemczech poszukiwano wolności wyłącznie w kulturze duchowej, a wszystkie oczekiwania kierowały się – po tym, gdy religia zredukowana do wyznania coraz bardziej zawodziła jako absolutna „wielkość kluczowa” – wyłącznie w stronę absolutnej kultury ducha, ku filozofii. Odtąd – od czasów niemieckiego idealizmu – filozofia w Niemczech odgrywa rolę doskonałej i ekskluzywnej postawy wobec rzeczywistości. Jej kwestionowanie uznaje się za atak władzy na sferę ducha. Od tego czasu zauważamy w niej skłonność do *sola philosophia*.
2. Filozoficzna monopolizacja postawy wobec rzeczywistości jednocześnie nadmiernie obciąża samą filozofię. Dlatego bezgraniczna nadzieja pokładana w filozofii wkrótce zamienia się w bezgraniczne rozczarowanie filozofią, która – właśnie w Niemczech – wynajduje sztukę rozczarowania samą sobą i sama czyni się filozofią jako krytyka ideologii. Zdemaskowało to filozofię jako faktycznie zbyt mało realistyczną i przez to

właśnie zachęciło ją – w nieustającym klimacie *sola philosophia* – do dowodzenia swojej unikalnej siły oddziaływania na rzeczywistość: jako mocy poprawiania świata, która obala opóźnioną rzeczywistość i przeobraża ją – za pośrednictwem aktu przyspieszonej zmiany – w taką, która już dłużej nie jest opóźniona, to znaczy w rzeczywistość uzdrowioną przez rewolucję. Przy tym wystarczyłoby dysponować filozofią – ponieważ pozostaje ona jedyną postawą wobec rzeczywistości – nastawioną na poprawianie świata, która *eo ipso* wszystko czyni słusznie i dlatego – że tak powiem uodporniona na głupotę – nie potrzebuje już więcej mądrości: filozofia mająca na uwadze poprawę świata staje się *sacrificium prudentiae*.

3. Tam, gdzie filozoficzna rewolucja mająca na celu poprawę świata zawodzi, zostaje ocalony jej program estetyczny: rzeczywistość, która się ostała powinna – w ramach kontynuacji wyłącznie filozoficznej sprawczości – zostać zastąpiona przez jedyne dzieło sztuki, które samo nie jest już rzeczywistością, jak się ostała: całościowe dzieło sztuki, które – aby stać się całą rzeczywistością – albo – *a la* Wagner – łączy wszystkie dzieła sztuki – lub jak w futuryzmie, surrealizmie, dadaizmie – przeciwstawia się wszelkim pojedynczym sztukom. Całościowe dzieło sztuki czyni zatem – przekształcając *sola philosophia* w *sola arte* – ze sztuki jedyną rzeczywistość za cenę tego, że sama rzeczywistość staje się przez to wyobcowana.
4. Monopolizacji rzeczywistości dokonanej przez filozofię – mówiąc ogólnie – sprzyjają opóźnienia w narodzie lub, mówiąc ściślej, retardacje w obrębie społeczno-kulturowej rzeczywistości. Dlatego Georg Lukács w książce *Die Zerstörung der Vernunft* słusznie postawił pytanie, które wynika z faktu, że nie tylko Niemcy były opóźnionym narodem, ale również Rosja – kraj rewolucji październikowej – należał do opóźnionych narodów. Istnieją bowiem – taka była jego odpowiedź – złe i dobre opóźnienia. Ze złych opóźnień powstaje – zła – autokracja reakcyjnych filozofii, mianowicie ideologie faszystowskie; z dobrych opóźnień powstaje – dobra – marksistowska autokracja. Myślę inaczej: nie ma dobrej autokracji filozofii, a sam marksizm jest szczególnie pouczającym tego przykładem. Najlepszą ochroną przed monopolizacją filozofii jako postawy wobec rzeczywistości jest – reformacyjna – redukcja opóźnień, a zatem całkowita liberalizacja pluralizmu rzeczywistości i postaw wobec niej, która dotychczas zagościła tylko w świecie mieszczańskim, tak iż powinna obowiązywać zasada, że na świecie dzieje się złe nie wte-

dy, gdy występuje w nim nadmiar społeczeństwa obywatelskiego, lecz wtedy, gdy jest go zbyt mało. Dlatego do ochrony przed monopolizacją filozofii, traktowanej jako postawa wobec rzeczywistości, potrzebujemy przede wszystkim więcej odwagi do bycia obywatelem.

5. Z tej tezy – że najlepszym zabezpieczeniem przed monopolizacją filozofii jako postawy wobec świata jest obejmująca całą rzeczywistość redukcja opóźnień w liberalizacji – wynika przewrotny wniosek: kto chce utrzymać *sola philosophia*, a więc monopolizację postawy wobec rzeczywistości, jakiej dokonuje filozofia – jedna jedyna filozofia – musi zignorować redukcję opóźnień, to znaczy redukcję liberalizacji w rzeczywistości. Tak czynią, na przykład, ci, którzy ignorują demokratyzację warunków panujących w Republice Federalnej, aby narzucić jej – poprzez filozofię – zadanie rewolucji; jednakże Republika Federalna nie jest żadną nieudaną rewolucją, lecz szczególnie udaną demokracją. Tego właśnie faktu – podobnie jak w ogóle istniejących form liberalności – nie może uznać ten, kto pragnie uczynić filozofię – jako jedną z najlepszych filozofii mających na celu poprawę świata – jedyną postawą wobec rzeczywistości. Osoba taka nie zauważa już żadnych liberalnych realiów, zna już tylko opóźnienia: nic, co istnieje w świecie, nie jest dla niej jeszcze tym, co być powinno. Jeśli nie wystarcza jej przy tym diagnoza relatywnych opóźnień – ponieważ „to” państwo lub „ta” instytucja nie jest jeszcze na tyle liberalna jak „tamta” – musi poprzestać na diagnozie absolutnych opóźnień: nic na świecie nie jest już tym, czym być powinno, a mianowicie rajem na Ziemi, a więc wszystko na świecie pozostaje wciąż piekłem na Ziemi, a jedyną rzeczą, w której można pokładać nadzieję jest filozofia. Za pośrednictwem sztuki totalnej podejrzliwości względem wszystkiego, co istnieje ratuje się zatem możliwość wyniesienia filozofii – jako jedynej filozofii mającej na celu poprawę świata – do rangi jedynej i wyłącznej postawy wobec rzeczywistości. Naturalnie to jest właśnie sposób na uczynienie umiłowania mądrości głupotą, ponieważ (powtarzam) filozofia – jako umiłowanie mądrości – staje się przez *sola philosophia* niemądra.

Konkludując, powiedzmy, że dobrze jest nie tylko posiadać filozofię, ale i dystans wobec niej. Ten tylko jest dobrym filozofem, kto nie jest tylko filozofem. Owa – zdystansowana do siebie – filozofia jest tym, co rozumiem przez sceptycyzm, a co nie cieszy się dziś szczególnym zaufaniem i stawia niewielki opór konformizmowi negacji. Błędem byłoby jednak wyprowadzanie stąd następującego wniosku: [że należy] uczynić sceptycyzm jedyną postawą

wobec rzeczywistości. Właściwie nie zmieniłoby to w jakiś istotny sposób – co wydaje mi się oczywiste – stanu zagrożenia. Przekonanie, [że] „to mnie nie dotyczy, jestem przecież tak refleksyjny i sceptyczny!” nie jest wiele warte. Zdaje się, że w rzeczywistości istnieje coś takiego jak prawo do zachowania naiwności. Ludzka zdolność do refleksji i sceptycyzmu jest ograniczona, a im bardziej skupia się na jednym z wielu myślowych frontów, tym łatwiej przewagę zyskuje naiwność. Chcę przy tym przemówę o prawie [do naiwności] rozumieć *cum grano salis*, gdyż nie jestem – być może ku zaskoczeniu Herberta Schnädelbacha – nie tylko ogólnie, ale w żadnym przypadku, przeciwnikiem postępu, a zwłaszcza wszelkich postępów, które są kompensacjami (ponieważ – *nota bene* – teoria kompensacji jest konieczną pluralizacją teorii postępu: ale to, że [prawo do naiwności] sformułowałem w ten sposób, jest niewątpliwie sukcesem edukacyjnym Herberta Schnädelbacha). Żadna filozofia – nawet sceptyczna – nie może być tylko postawą wobec rzeczywistości: gdyż właśnie przez to zwiększa jedynie swoją głupotę. Tylko wtedy, gdy filozofia pozostaje jedną spośród wielu innych postaw wobec rzeczywistości i respektuje ową granicę filozofii, którą wyznacza autentyczne, wielobarwne bogactwo rzeczywistości – pozostaje ona – również współcześnie – tym, czym zawsze była: umiłowaniem mądrości.

Przełożyli i opracowali:

Patryk Głowacki

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska
glowwacki@gmail.com

Justyna Nowak

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska
nowak.justyna2@gmail.com

Roman Specht

Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polska
roman.specht@gmail.com