

BRYAN

MAGEE

Wyznania filozofa

Przełożył

BOHDAN CHWEDENCZUK

Prószyński i S-ka

Warszawa 2000

Tytuł oryginału angielskiego CONFESIONS OF A PHILOSOPHER

Copyright © 1997 Bryan Magee All rights reserved

Projekt okładki

Katarzyna A. Jarnuszkiewicz

Na podstawie obwoluty wydania angielskiego

zdjęcie: Daniel Makie, projekt CWSS Shabenzu

ISBN 83-7255-034-4 Wydanie pierwsze

Wydawca

Prószyński i S-ka SA 1. Garażowa 7 2-651 Warszawa

Druk i oprawa

Zakłady Graficzne im. KEN S.A.

[.Jagiellońska 1

067 Bydgoszcz

Spis rzeczy

Sceny z dzieciństwa	7
Wchodzę w filozofię akademicką	23
Pozytywizm logiczny i jego obalenie	40

Analiza językowa	61
Nieadekwatność filozofii lingwistycznej	81
Zagadnienie percepcji	98
Co można pokazać, lecz nie powiedzieć	114
Nauka w Yale	130
Odkrycie Kanta	145
Filozofia zawodowa a filozofia amatorska	168
Poznaję Poppera	184
Poznaję Russella	209
Próbuję sił w filozofii polityki	219
W poszukiwaniu sensu	235
Kryzys wieku średniego	259
Powieść filozoficzna	283
Gaj Akademos	312
Pochwała popularyzacji	325
Granice filozofii	344
Odkrycie Schopenhauera	358
Filozofia Schopenhauera	382
Filozofia w telewizji	411
Ograniczenia filozofii analitycznej	419
Pozostaje zdziwienie	438
Indeks osób	471
Indeks rzeczy	480

ROZDZIAŁ PIERWSZY

Sceny z dzieciństwa

Do PIĄTEGO roku życia dzieliłem łóżko ze starszą ode mnie o trzy i pół

roku siostrą. Gdy rodzice zgasili światło, szczebiotaliśmy w ciemności aż do zaśnięcia. Nigdy potem nie pamiętałem jednak owego zaśnięcia. Zawsze działało się to samo: w pewnej chwili mówiłem w ciemności do siostry, a w następnej budziłem się w zalanym słońcem pokoju, przespawszy całą noc. Każdej nocy jednak musiała nadchodzić chwila, gdy przestawałem mówić i zabierałem się do spania. Było to dla mnie niepojęte, że nie doświadczałem tej chwili i nigdy jej nie pamiętałem. Gdy zwierzyłem się siostrze z mojego kłopotu, zbyła mnie. „Nikt tego nie pamięta” - powiedziała pewnym sobie tonem osoby kończącej sprawę, tak jakby poza tym nie było tu o czym mówić. Nie zadowolilo mnie to. „Skąd ona to wie?” - myślałem. „Wszystko to świadczy, że ona tego nie pamięta. Idę o zakład, że nigdy z nikim o tym nie rozmawiała”. Zacząłem więc dokładnie pilnować się, by ustalić, kiedy zasypiam, tak samo jak czynią to ludzie, którzy usiłują uchwycić chwilę, gdy w lodówce, której drzwi zamykają, gaśnie światło. Niczego to jednak nie dało. Wszystko działało się jak dotąd. W pewnej chwili — powiedzmy, w poniedziałkowy wieczór - szczebiotałem w ciemności do mojej siostry, a następną rzeczą, o której się dowiadywałem, było przebudzenie w pełnym świetle dnia o którejś tam godzinie we wtorek. Wprawiało mnie to przez lata w ciężkie zdumienie - że co noc zasypiam, a nigdy tego nie doświadczam.

Z czasów późniejszych o dwa-trzy lata, gdy byłem siedmio—ośmiolatkiem, zachowałem żywe wspomnienie, jak stoję w smudze słonecznego światła w kącie kuchni, przy drzwiach, między okratowanym oknem a zieloną drewnianą ścianą, i skupiam mocno wzrok na wskazującym palcu mojej prawej ręki, którą unoszę przed sobą. „Liczę do trzech — mówiłem do siebie - a gdy powiem «trzy», mój palec się zegnie” Liczę więc: „Jeden,

dwa, trz..." I gdy pada „trzy" mój palec niezawodnie się zgina. Jak to zrobiłem? Znow to robię. Potem myślę: „Tym razem będę liczył do czterech" I gdy pada „cztery"

mój palec się zgina. Następnym razem liczę do pięciu. Mój palec zgina się przy pięciu. Próbowałem rozciągnąć liczenie tak, by „przyłapać" mój palec: „raz... dwa... trzy... cztery... [czekamy na] ...pięć!" Gdy jednak pada „pięć" mój palec, w ogóle na niczym nie przyłapany, zgina się. Gdy tylko chciałem, mogłem zginać palec albo nie zginać - zależnie od postanowienia. Choćbym się jednak nie wiem jak nad tym skupiał, nie mogłem w ogóle pojąć, jak ja to robię. Jak owo coś, nad czym tak zupełnie panuję, co zależy wyłącznie i w pełni od moich świadomych decyzji, może być niczym dla mnie? Jak mogę po prostu w ogóle tego nie doznawać, choć się to dzieje? Problem ten do dziś mnie fascynuje.

Gdy jako nastolatek uzyskałem pojęcie działania własnowolnego i dowiedziałem się, że decyzja, by zgiąć mój palec, jest czymś, co zachodzi w mojej głowie, usiłowałem wszelkimi sposobami, jakie mi przychodziły do głowy, uchwycić w doświadczeniu, co dzieje się między moim mózgiem a moim palcem. Kończyło się to zawsze niepowodzeniem.

Decyzję, by zgiąć mój palec, podejmowałem w głowie, a równocześnie zginał się mój palec, zaś między moją głową a moim palcem była pustka.

Owa równoczesność dostarczała mi dodatkowej trudności: dlaczego nie ma tam luki czasowej? Jak decyzja może być przyczyną czegoś, co zachodzi w tej samej chwili, w której ją podejmuję?

N okresie następnych dwóch-trzech lat, między dziewiątym a dwunastym okiem życia, byłem pochłonięty problemem, który sprawiał mi czas.

Leżałem >rzebudzony po ciemku w łóżku, a moja myśl biegła mniej

więcej tymi tora-ni. Wiem, że przed dniem wczorajszym był jakiś dzień, a przed nim inny dzień i jeszcze inny przed tamtym, i tak dalej, jak daleko sięgam pamięcią. Mu-i też jednak być jakiś dzień przed pierwszym dniem, który pamiętam. Wiem, że urodziłem się 12 kwietnia 1930 roku, a przed tym dniem musiał być jakiś dzień. I jakiś dzień przed tamtym dniem. I tak dalej — i tak dalej - i tak dalej, przed każdym dniem musi być wyprzedzający go dzień. Zawsze, zawsze i zawsze, więc musi być możliwość takiego cofania się... A jednak, czy jest taka możliwość? Idea cofania się ciągle i ciągle była czymś, czego nie potrafiłem pojąć - wydawało się to niemożliwe. Może więc, ostatecznie, musi być gdzieś początek. Jeśli jednak był początek, co się działo przed nim? Cóż, oczywiście, nic się nie działo - w ogóle nic - w przeciwnym razie nie mógłby to być początek. Jeśli jednak nie było niczego, jak mogło się coś zacząć? Skąd się mogło ziać? Czas nie mógł po prostu wstrzelić się nagle w istnienie - trach! — niczego i całkiem sam z siebie zacząć biec. Nic to nic, nie zaś coś. Idea początku była więc niewyobrażalna, co sprawiało jakoś, że jawił się on również jako niemożliwy. Skończyło się na tym, że zdawało się, iż czas nie może mieć początku i nie może też nie mieć początku. Zacząłem myśleć, że muszę gdzieś się tu mylić. Są tylko te dwie ewentualności, jedna z nich musi więc być spełniona. Niepodobna, by obie były niemożliwe. Przeniósłem więc uwagę z jednej z nich na drugą, a gdy ją wyczerpałem, wracałem do niej, usiłując znaleźć, gdzie popełniłem błąd. Nigdy jednak tego nie odkryłem. Trudność ta zniewalała mnie, zaczynałem gubić się w niej nie tylko nocami w łóżku, lecz też w coraz większym stopniu we dnie. Myślałem najpierw, że mogliby mi w tym

pomóc dorośli, więc im ją przedstawiłem, ale ich odpowiedzi wprawiały mnie w jeszcze większe zakłopotanie. Dorośli albo przyznawali, że nie mogą jej rozstrzygnąć, i zaczynali mówić o czym innym, tak jakby ta osobliwa kwestia była na tyle nieciekawa, że niewarta nawet dyskusji, albo zdecydowanie ją lekceważyli, reagując uśmieszkami wyższości i na przykład takimi uwagami: „Och, chyba nie chcesz tracić czasu na takie zmartwienia” Nie mogłem tego zrozumieć. Jeśli, tak jak ja, nie byli zdolni odpowiedzieć na to pytanie, jak mogli odnosić się do niego z wyższością? Dlaczego nie byli zażenowani i nie uznawali go choćby za interesujące? Po kilku takich kłopotliwych niepowodzeniach przestałem rozmawiać o tym z innymi i po prostu zacząłem myśleć na własną rękę.

Omam natychmiast uświadomiłem sobie, że trudność, która występuje, gdy cofamy się w czasie, działa też, gdy zmierzamy do przodu. Po dniu jutrzejszym będzie inny dzień, a po tym dniu inny, i znów inny; to jest niepojęte, by czas miał się kiedyś skończyć — w czym bowiem miałby się kończyć, jeśli nie w czasie (może w innym czasie, czyli w czasie innego rodzaju), zawsze więc możemy spytać, co nastąpiło potem. Z drugiej strony, jest niepojęte, by czas mógł płynąć zawsze, zawsze i zawsze, wówczas bowiem byłaby wieczność w tym świecie, a w gruncie rzeczy byłaby to wieczność tego świata. W miarę jak

O tym myślałem, nie nasuwały mi się żadne możliwe odpowiedzi, lecz nowe trudności. Jeśli musiałoby upłynąć nieskończenie wiele czasu - tak wyglądała jedna z nich - zanim znaleźlibyśmy się w chwili obecnej, to w ogóle nie moglibyśmy osiągnąć tej chwili. A oto inna: by coś istniało, musi mieć swego rodzaju tożsamość, to zaś znaczy, że musi być coś, czym owa rzecz nie była, co z kolei znaczy, że musi ona mieć granice, a więc nie

może zarazem być i być bez końca ani być i być bez początku.

Przekonywałem się, że czas bez początku i bez końca jest niemożliwy, ale wcale nie zbliżało mnie to do zrozumienia możliwości początku i końca.

Omam natychmiast uświadomiłem sobie też, że podobna trudność dotyczy przestrzeni. Pamiętam, jak leżałem wśród zieleni parku w Market Harborough*, dokąd ewakuowano nas z Londynu — musiałem mieć wówczas jakieś dziesięć czy jedenaście lat - i usiłowałem przeniknąć wzrokiem błękit bezchmurnego nieba, myśląc coś takiego: „Gdybym poszedł prosto w niebo

1 szedł, nie zmieniając kierunku, czyż nie mógłbym iść zawsze i zawsze, bez końca? Ale to jest niemożliwe. Dlaczego nie jest to możliwe? Na pewno musiałbym ostatecznie dojść do jakiegoś końca. Ale dlaczego? Jeśli bym w końcu

* Market Harborough — miasto w środkowej Anglii, leżące ponad sto kilometrów na południowy zachód od Londynu. [Gwiazdką oznaczone są przypisy pochodzące od tłumacza].

w coś walnął, czy to coś nie byłoby w przestrzeni? A jeśli by w niej l>) lo, czy nie musiałoby być czegoś po jego drugiej stronie, choćby tylko dals/.cj przestrzeni? Jeśli by natomiast nie było żadnych granic, nie mogłoby być bezkresnej przestrzeni, tak jak nie może być bezkresnego czasu"

Sporo się nad tym głowiłem, a potem zacząłem myśleć, że mój kluczowy błąd polega może na założeniu, że to, czego nie mogę pojąć, nie może istnieć. Istnieje bodaj jakaś różnica między tym, co mogę pomyśleć, a tym, co może mieć miejsce. Ostatecznie bowiem w pewnym sensie mogę pomyśleć, że coś dzieje się i dzieje bez końca, bo zawsze mogę pytać uporczywie: Co dalej? Co dalej? Co dalej? Co dalej? Ciągłe jednak

uznawałem za oczywiste samo przez się, że jest to coś, co mogę tylko pomyśleć, nie zaś coś, co może być rzeczywiste. Mogę pomyśleć nieskończoność, ale nieskończoność nie może istnieć. Nie może być rzeczywiście, na przykład, nieskończenie wielu gwiazd... A może znów popełniam błąd, od którego starałem się uwolnić? W każdym razie, niezależnie od tego, co tu jest prawdą - jeśli nawet coś, co mogę pomyśleć, nie może istnieć, a coś, czego nie mogę pomyśleć, istnieć może — nie pomoże mi to w usunięciu mojej prawdziwej trudności, bo mi nie mówi, czy czas miał początek, czy go nie miał. Która z tych dwóch ewentualności zachodziła?

Im więcej myślałem o czasie i przestrzeni, tym więcej przybywało mi problemów. Zaczęło mnie na przykład naprawdę bardzo niepokoić to, że przyszłość jest określona, lecz nieznaną. Myśl ta naszła mnie po raz pierwszy w związku z meczem piłki nożnej. Był piątkowy wieczór, a następnego dnia miały wystąpić przeciwko sobie moje dwa ulubione zespoły. Z trudem powstrzymywałem gorączkową, niecierpliwą chęć, by znać wynik. Mówiłem sobie: „Jutro o tej porze będę znał wynik. Może się zdarzyć tylko jedno z trojga: albo wygra «Arsenal», albo wygrają «Spurs», albo będzie remis. Cokolwiek będzie, będę to wiedział przez resztę życia” - a początkowo słowa te miały mnie tylko uspokajać. Potem jednak zauważyłem, że myślę: „Cokolwiek jest prawdą, jest teraz prawdą. Jeśli wygrają «Spurs», jest teraz prawdą, że mają wygrać «Spurs». Jeśli wynik będzie 2:3, jest teraz prawdą, że wynik ma być 2:3. Wszystko to było prawdziwe od początku czasów. Gdyby to powiedział starożytny Rzymianin czy starotestamentowy prorok, nawet wówczas byłoby to tak samo prawdziwe. Dlaczego więc nie mogłem tego wiedzieć w przeddzień?

Wszystko to było prawdziwe od początku czasów i będzie prawdziwe aż do końca, ja jednak będę mógł poznać te prawdy dopiero w pewnej konkretnej chwili jutrzejszego popołudnia"

Następnie zaś, nieuchronnie, uderzyło mnie, że dotyczy to każdego zdarzenia w każdym czasie: cokolwiek jest prawdą o nim, jest prawdą teraz, było prawdą zawsze i zawsze będzie prawdą. Niektóre z tych prawd znamy, a niektórych nie znamy, ale wszystkie są równie prawdziwe. To, że niektóre z nich znamy, a innych nie znamy, jawiło mi się, by tak rzec, jako coś, co dotyczy nas, nie zaś owych prawd — wszystkie one są równie wieczne. Te znane nazywamy przeszłością, te nieznanne przyszłością; nie wydawało mi się jednak, by było to

coś więcej niż nasz sposób dzielenia tych prawd. W gruncie rzeczy owym miejscem podziału jesteśmy faktycznie my: my stanowimy ruchomą granicę między przeszłością a przyszłością. Dla każdego bowiem, kto żył w przeszłości, okres między jego czasem a moim był przyszłością, a dla mnie przeszłością - nieznaną jemu, a mnie znaną. Moja natomiast przyszłość, nieznaną mi, będzie przeszłością znaną przyszłym ludziom.

Prawdy same w sobie tkwią jednak w tej samej łodzi. Jak doszło do tego, że znaleźliśmy się w tym dziwnym położeniu, w którym znamy jednych, a nie innych - w którym różni ludzie znają, i nie znają, różnych ludzi?

Robiło to wrażenie czegoś istotnie związanego z naszym położeniem jako indywidualów.

Im więcej o tym myślałem, tym większego doznawałem zawodu. W trakcie tych rozmyślań wyłoniła się przerażająca myśl, że jeśli wszystko jest teraz prawdą, w ogóle nic, co robimy, nie może tego zmienić. Prawdą było teraz, że wszystko, co miało mi się zdarzyć w trakcie życia, miało mi

się zdarzyć. Prawdą też było teraz, że nic innego poza tym nie miało mi się zdarzyć. Prawdą było teraz, że miałem zrobić wszystko, co w ogóle zrobiłem. I prawdą było teraz, że poza tym nigdy nie zrobiłbym niczego innego. Wydawało się tedy, że wszystko było teraz ustalone i niezmiennie. Jeśli tak jednak było, to nie było czegoś takiego jak wolna wola. Byłem bezradną rzeczą na łasce losu. Myśl ta tak mnie zatrzażała, że zakłócało to poważnie moją równowagę. Odczuwałem prawdziwą trwogę, ilekroć pojawiała mi się w umyśle, zacząłem więc próbować bronić się przed nią. Był to pierwszy problem wśród tych, które w ogóle pojawiały się w moich rozmyślaniach, zakłócający moją równowagę emocjonalną. Na ogół uznawałem takie problemy za coś, co frustruje, ale i pochłania, wścieka, lecz fascynuje, i myślałem o nich, nierozstrzygalnych z natury, z niepojętą, lecz głęboką przyjemnością.

Pewnego dnia, gdy podrzucałem piłkę, przyszło mi do głowy, że w każdym momencie piłka musi gdzieś być. W każdej chwili musi być, cała i bez reszty, w jakimś faktycznym położeniu. W żadnej chwili nie może być w dwóch miejscach, a jej położenie właśnie w jednym miejscu nie może też być nieokreślone ani mgliste. Może być, w całości i dokładnie, tam jedynie, gdzie jest. Ale w takim razie nie rozumiałem, jak mogłaby się poruszać. A z całą oczywistością poruszała się. Znów coś, co, jak mi się wydawało, musi zachodzić, nie zachodziło; a niezależnie od tego, czym było to, co zachodziło, było to coś, z czym nie mogłem się uporać.

W tym samym czasie, gdzieś między dziesiątym a dwunastym rokiem życia, długotrwała przyjemność, jaką dawało mi słuchanie muzyki z płyt gramofonowych, przerodziła się w nałóg. Gdy kiedyś słuchałem płyty, zauważyłem, że wyobrażam sobie pręt wystający z tarczy gramofonu, z

przymocowanym na końcu czerpakiem. Wyobraziłem też sobie podwyższenie, na którym umieszcza się piłkę golfową przed pierwszym uderzeniem, położone od krawędzi gramofonu na odległość odpowiednią do tego, by ów czerpak mógł uchwycić piłkę, gdy będzie się obracał. A o piłce, czerpaku i pręcie pomyślałem sobie, że są zrobione z absolutnie twardego materiału, czyli - jakbym to powiedział dziś - wyobraziłem sobie, że są doskonale niesprężyste. Co się dzieje, gdy tarcza gramofonu obraca się z maksymalną prędkością, a czerpak przechwytyje piłkę? Czy piłka przechodzi momentalnie ze stanu spoczynku do ruchu z prędkością czerpaka, nie poruszając się z żadnymi prędkościami pośrednimi? Wydawało się to niemożliwe - niemożliwe w ten sam sposób, co owe rzeczy wcześniejsze: coś, czego nie można sobie wyobrazić, nie można sobie pomyśleć. Jeśli jednak, z drugiej strony, czerpak, piłka i pręt były stuprocentowo twarde, nie było innej możliwości: musiało się to zdarzyć, to było jedyne, co się mogło zdarzyć. Znow więc było tu coś, czego zachodzenie uznawałem za niemożliwe do pojęcia, lecz i niezachodzenie tego czegoś uznawałem za niemożliwe do pojęcia.

I tak to trwało z biegiem lat. Im więcej myślałem, tym więcej pojawiało się problemów. Nigdy jednak nie wydawało mi się, że zdobywam jakieś rozwiązania. Przypuszczałem jednak, że muszą być rozwiązania. Na każde z tych pytań musi istnieć taka lub inna odpowiedź, rzecz tylko w tym, bym mógł ją znaleźć. A ponadto, jeśli coś po prostu oczywiście zachodzi, tak jak ruch piłki, coś nie w porządku musi być w każdym ujęciu, które przesądza, że owo coś nie zachodzi. Musi też być jakiś błąd w każdym argumencie, który mówi, że nie może zachodzić. Przyjmując to,

przeżywałem z ogromnym zdziwieniem, że nigdy nie mogłem odkryć, choćbym nie wiem jak uporczywie myślał, na czym polegały te błędy. Zacząłem postrzegać świat codzienności, w którym żyłem, jako miejsce tajemnicze i naznaczone wewnętrzną sprzecznością. O czymkolwiek pomyślisz, niemal natychmiast dochodzisz do paradoksu i do czegoś niepojmowalnego. Budziło to pragnienie rozumienia. Ów pęd do rozumienia stał się równie silny jak moje najsilniejsze instynkty, jak fizyczne pragnienie czy głód - i równie zniewalający. Nieustająca ciekawość była wówczas moim najsilniejszym uczuciem, a niekiedy sposobem życia.

Powinienem może powiedzieć wyraźnie - uwzględniając czytelników, których przekonania czy doświadczenia dotyczące dzieciństwa mogą skłaniać do innego przypuszczenia - że wszystko to nie miało nic wspólnego w moim umyśle z religią. Żaden taki związek nie pojawił się w mojej głowie. Wszystkie moje problemy były pytaniami dotyczącymi sytuacji, w której się bezpośrednio znajdowałem. Niektóre dotyczyły mnie, inne otaczającego mnie świata, ale wszystkie były pytaniami praktycznymi, a więc dotyczącymi tego, jak rzeczy się nają; takie pytania mają to do siebie, że coś musi stanowić prawdziwą odpowiedź na nie, a w każdym razie tak mi się wydawało. Istnienie Boga nie stanowiłoby na żadne z nich odpowiedzi, ja zaś nie miałem żadnej skłonności, w żadnym okresie dzieciństwa, by w niego wierzyć. Mówi się o G. E. Moorze*,

* George Edward Moore (1873-1958) - filozof angielski, jeden z twórców filozofii analitycznej. Podstawowe informacje o filozofii analitycznej można zaczerpnąć z następujących książek:

że pytany, dlaczego nigdy nie zajął się pytaniami dotyczącymi Boga,

odpowiadał, iż nigdy nie znalazł żadnego powodu, by traktować takie pytania poważnie. W owych dniach odnosiło się to również do mnie. Wprowadzanie Boga jawiło mi się jako wykręt, jako odmowa poważnego podejścia do poważnych problemów; jako łatwa, bezpodstawna, a nade wszystko wykrętna odpowiedź na głęboko poruszające trudności. Sprzyja ona niosącemu samouspokojeniu złudzeniu, że wiemy to, czego nie wiemy, że mamy odpowiedzi, których nie mamy, a tym samym odmowie uznania prawdziwej tajemniczości, a w istocie cudowności tego, co istnieje. Czysty przypadek sprawił, że złożyło się tak pomyślnie, iż rosłem w rodzinie, w której nigdy nie wspomniano o religii. Powiedziałem dopiero co, że w żadnym wieku nie wierzyłem w Boga, a tym bardziej nigdy nie byłem chrześcijaninem. Nigdy jednak - co może jest nawet ważniejsze niż mój brak tych przekonań — nie czułem najmniejszej potrzeby przeciwstawiania się takim wierzeniom. Jest to coś, za co jestem głęboko wdzięczny. Sporo było z tym zawracania głowy w szkole, ale wszystko, co wiązało się ze szkołą - czy raczej wszystko, co organizowały władze, a więc uroczystości szkolne i nabożeństwa religijne - nudziło mnie i napawało obojętnością. Wydawało mi się, że wszystkie te rzeczy nie mają nic wspólnego z prawdziwym życiem, i nigdy nie myślałem, że mają one jakieś znaczenie, nigdy więc nie poświęciłem żadnej z nich chwili uwagi poza klasą szkolną. A wszystko, co prawdziwe i ekscytujące, oczekiwało na mnie z otwartymi ramionami poza szkołą, by mnie zagarnąć, gdy tylko zabrzmiał ostatni dzwonek. Nigdy też nie przyszło mi na myśl, by uznać któryś z rozważanych przeze mnie problemów za abstrakcyjny czy teoretyczny, a co dopiero, by go uznać za rzecz nie z tego świata. Były to rzeczywiste, pociągające problemy, dotyczące

rzeczywistości, rzeczywistego świata, w którym żyłem, mojego życia i mnie. Miałem je - czy mi się to podobało, czy nie. Nie było co do tego wyboru. Dostałem je.

Choć żadne z tych doświadczeń nie wiązało się w moim umyśle z religią czy z myślami religijnymi, tak się zdarzyło, że uświadomiłem sobie w szkolnej kaplicy w środku hymnu, iż jeśli zamknę oczy, to po prostu zniknie pole widzenia wypełnione setkami otaczających mnie chłopców w tym potężnym wysokim budynku, z tymi wszystkimi ogromnymi obrazami i oknami. Oni oczywiście nie znikną, ale zniknie ukazujący mi ich obraz wzrokowy, zniknie scena. A gdy otworzę oczy, scena wróci. Oni są tam cały czas i byłiby tak samo, choćby mnie w ogóle nie było w kaplicy, ale ujmuję ich wy-

Etienne Gilson, Thomas Langan, Armand A. Maurer: Historia filozofii współczesnej. Przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Sylwester Zalewski. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1979, rozdz. XX, XXI; Frederick Copleston: Historia filozofii, t. VIII: Od "Benthama do Russella. Przeł. Bohdan Chwedeńczuk. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, rozdziały XVIII, XIX, XX; Alfred J. Ayer: Filozofia w XX wieku. Przeł. Tadeusz Baszniak. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997; Arthur Pap: Elements of Analytic Philosophy. Macmillan, Nowy Jork 1949; John Hospers: An Introduction to Philosophical Analysis. Prentice-Hall, Nowy Jork 1953; Alfred J. Ayer: Russell and Moore: The Analytical Heritage. Macmillan, Londyn 1971.

łącznie tak, że ich widzę i słyszę, to zaś jest w mojej głowie. Gdybym zatkał uszy i zamknął oczy, przestaliby dla mnie istnieć. Aż do tej chwili zawsze przyjmowałem, że stykam się bezpośrednio z położonymi poza

mną ludźmi i rzeczami, a ich obecność jest czymś, czego doświadczam w sposób za-pośredniczony; teraz jednak uświadomiłem sobie nagle, że ich istnienie to jedno, a moja świadomość tego istnienia to coś zupełnie innego. Istnieją oni na zewnątrz, niezależnie ode mnie, ale cała świadomość, doświadczenie i wiedza, jaką mogę mieć o tym istnieniu, są wewnątrz mojej głowy, to zaś może wedrzeć się w istnienie lub z niego wystrzelić, niezależnie od owych ludzi i rzeczy, przyjąwszy rzecz jasna, że oni są. Mogę sprawić, że pojawiają się i znikają, kiedy chcę, otwierając po prostu i zamykając oczy. Uświadomiłem sobie, doznając straszliwych skurczów żołądka, że naturalnym sposobem ubrania tego w słowa jest powiedzenie: „Gdy zamykam oczy, oni znikają”

Nawet dziś, po tylu latach, nie mogę wysławić tej nieopisywalnie przerażającej, koszmarnej chwili, gdy osiągnąłem ów wgląd. Zalały mnie niesamowite, ogromne fale obrzydzenia, klaustrofobii i odosobnienia, jakbym został odcięty na zawsze od wszystkiego, co istnieje - co istnieje poza mną -i schwytyany na resztę życia w pułapkę tkwiącą w mojej głowie. Przygniatał mnie lęk i potrzeba ucieczki z tej sytuacji, po prostu wydobyć się z niej. Błądząc po omacku, przepychałem się wzdłuż szeregu chłopców w mojej ławce i na oczach całej szkoły, górujących nade mną kolejnymi rzędami po obu stronach - owe naprzeciwległe rzędy, biegnące w poprzek nawy głównej, wypełniało po czterystu chłopców - przepychałem się oszalały przez przejście między nimi aż do wyjścia z budynku. We wszystkich komentarzach nazajutrz mówiło się o kolorze mojej twarzy, widomie zielonym - nikt wtedy nie wątpił, że poczułem się źle, toteż nie pytano mnie, dlaczego stamtąd wybiegłem.

Odtąd zmagalem się codziennie z demonami, szczególnie gdy byłem sam i

bez innych zajęć, a więc na ogół w łóżku, nocą, w ciemnościach. Myśl o pójściu do kaplicy wprawiała mnie w popłoch, często więc, gdy dzwonili na nabożeństwo, ukrywałem się w ubikacji. Gdy szedłem na nabożeństwa, drżałem z napięcia, a niekiedy dosłownie trząsałem się. Perspektywa pójścia była niekiedy tak przerażająca, że godziłem się w zamian na karę. A nie było sposobu, bym mógł to komu wyjaśnić. Zastanawiałem się, czy nie spróbować opowiedzieć o tym lekarzowi szkolnemu i nie poprosić go o zwolnienie z chodzenia do kaplicy; był to jednak dziarski ekstrawertyk w staromodnym typie, występującym w szkołach publicznych, toteż wiedziałem, że nigdy mnie nie zrozumie. Bałem się w gruncie rzeczy, żeby nie pomyślał, iż oszalałem. Pozostawałem więc sam z moimi lękami. A w pewnej sytuacji sam myślałem, że z powodu tego wszystkiego popadam w obłąd. Wszedłem z kina pewnego popołudnia podczas ferii szkolnych i nagle, w foyer, zawładnęła mną myśl, że absolutnie wszystko, co mogę sobie kiedykolwiek uświadomić nie tylko moje życie, myśli i wspomnienia, lecz też inni ludzie i cały obecny świat, wszystko, o czym czytam w gazetach, całe dzieje, cała sztuka, sam kosmos, wszystko - będzie dla mnie przez całe życie istniało tylko w mojej głowie; zawsze tak było i zawsze tak być musi, ja zaś nigdy nie będę w stanie uświadomić sobie w ogóle niczego innego, niż to, co jest w moim umyśle. Nie był to solipsyzm — nie była to myśl, że wszystko istnieje tylko w moim umyśle — lecz jego przeciwieństwo: że wszystko (wyjąwszy, oczywiście, moje doświadczenie) istnieje poza moim umysłem, ja zaś jestem stale i na zawsze od tego odcięty, nieuleczalnie samotny, usidlony na całe życie w ciasnej puszczy mojej czaszki, zawsze, zawsze niezdolny do tego, by się

stamtąd wydobyć i być częścią tej reszty wszystkiego, która jest. Było to znów uczucie całkowitego, permanentnego i nienaprawialnego odosobnienia od wszystkiego i wszystkich, połączonego z nieznośną klaustrofobią, z gnębiącą mnie na jawie zmorą zamknięcia w sobie samym. Usiłowałem ujść moim lękom, odrywając na siłę od tego moje myśli, wówczas jednak dostawałem z drugiej lufy: nie możesz zrobić w ogóle niczego, co sprawiłoby, że twoje doświadczenie stanie się czymś innym niż wytworem twojej świadomości. Pozostawało tylko zapomnienie. Pragnąłem wybuchnąć, upatrując w tym jedyną drogę wydobycia się z siebie i ucieczki poza swoje granice, tak jak granat ręczny, który rozrywa swój pancerz, gdy wybucha. W takiej chwili naprawdę sądziłem, że oszalałem.

A wszystko to było wynikiem widzenia rzeczywistości w pewien sposób. Myślałem, że wszystko istnieje niezależnie ode mnie, w ramach przestrzeni i czasu, które też istnieją niezależnie. Tylko w ten sposób mogę, będąc jednym z przedmiotów czasoprzestrzennych, dowiadywać się o innych przedmiotach czasoprzestrzennych, że oddziałują one na któryś z moich zmysłów, ten zaś przesyła bodziec do mózgu, gdzie dochodzi do przekładu na obraz zmysłowy. Każdą więc część rzeczywistości, inną niż ja sam, mogę uprzytamniać sobie w ogóle tylko w ten sposób, że uprzytamniam sobie obrazy - które są zawsze w mojej głowie i tam tylko mogą być - i muszę wnosić, wychodząc od tych obrazów, o istnieniu przedmiotów, których są one przedstawieniami. A przedstawienie jest jedynym ujęciem natury przedmiotu, jakie mogę utworzyć. Nie mam żadnych środków, by stykać się wprost, w sposób nie zapośredniczony, z samymi przedmiotami. Istnieją one stale po drugiej stronie bariery, którą

tworzą nieprzekraczalne granice możliwości uprzytamniania sobie rzeczy. Z tego sposobu widzenia rzeczy wyłonił się kolejny wgląd, jaki uzyskałem - że nie ma żadnego sposobu, na jaki przedmioty mogłyby być „podobne” do moich postrzeżeń przedmiotów. Nasunęło mi się to po raz pierwszy w salonie mieszkania moich rodziców, gdy miałem jakieś trzynaście lat. Były tam naprzeciw siebie dwa fotele, a między nimi z jednej strony kanapa, z drugiej kominek, zaś za jednym z nich stała zwykła wysoka lampa. Siedziałem w fotelu naprzeciw lampy, patrząc na nią. Miała ona ciemnobrązową kwadratową podstawę z drewna, z której wystawał również drewniany trzon lampy o tej samej barwie, zakończony stożkowatym abażurem, zrobionym z miękkiego płótna w jaśniejszym odcieniu brązu. To było to, zwykła lampa, i nie mogłem tego oddać za pomocą żadnych innych pojęć. I tak by to wyglądało dla obserwatora umieszczonego gdziekolwiek indziej w pokoju, wyjąwszy — co uderzyło mnie nagle - jedno jedyne położenie, to mianowicie, które zajmowała sama ta zwyczajna lampa. Tylko wtedy, gdybyś był w tym pokoju ową zwykłą lampą, nie byłbyś w stanie jej widzieć. A z braku luster nie miałbyś żadnego pojęcia, jak wyglądasz. Innymi słowy, niezależnie od tego, jak ujmujesz siebie samego, ujęcie to nie może przybierać tej postaci, która jest jedyną postacią, jaką może przybierać dla mnie i dla każdego innego to ujęcie. Siedziałem tam, usiłując wyobrazić sobie, co by to było być zwykłą lampą - stawiając się, by tak rzec, na jej miejscu. I powtarzały się te same myśli. Mogłaby ona widzieć wszystko w pokoju, wyjąwszy siebie samą. I nigdzie nie byłaby w stanie widzieć siebie, niezależnie od tego, gdzie się znajduje. To uprzytomniło mi, że wiem, jak wygląda moja twarz tylko dlatego, że

widziałem jej odbicia w lustrach, w oknach, i że widziałem jej fotografie - innymi słowy, że widziałem obrazy inne niż ja sam i zewnętrzne wobec mnie samego. Nie mam żadnego sposobu, by od wewnątrz mojej twarzy wiedzieć, jaka ona jest. Jeśli więc byłbyś czymś, nie miałbyś określeń, za pomocą których każdy inny cię postrzega i, w wyniku tego postrzegania, ujmuje cię pojęciowo. Patrząc na tę samą sytuację z drugiej strony, widzimy, że każdy, kto postrzega czy pojmuje coś, nie ma żadnej innej możliwości poza tą, by robić to za pomocą określeń, których ta rzecz nie może mieć. Rzeczy takie tedy, jakimi są same w sobie, muszą być niewyobrażalnie różne od wszelkich idei, które możemy sobie o nich tworzyć.

Przez parę lat stale usiłowałem wyobrazić sobie, jak by to było być przedmiotem nieożywionym, a zawsze towarzyszyła mi przeciwstawna tym próbom myśl, że musiałyby to być coś takiego, czego odmienności od wszystkiego, co mogę sobie wyobrazić, nie da się ująć w pojęcia... Jak by to było byćbu-dynkiem albo butem do gry w rugby? Rzeczy te są, istnieją, mają byt. Czym jest ten byt? Nie chodziło o to, co on przypomina, lecz o to, czym jest — tego bowiem byłem pewien, że nie może przypominać żadnego obrazu czy koncepcji, które jestem w stanie o bycie sobie ukształtować. Choć wiedziałem, że moje próby umieszczenia się na miejscu książki, drzewa, mebla są właśnie w ten sposób wewnętrznie sprzeczne, nie mogłem się powstrzymać przed ich podejmowaniem. Byt, jak mi się wydawało, jest ostateczną tajemnicą, jest czymś ostatecznie nieuchwytnym pojęciowo. A jednak nie ma niczego, czego nie ma.

Wszystko jest. Jak więc może to być tajemnica? Oto, jak mi się wydawało, nieprześcigniony paradoks: wszystko, co rzeczywiście istnieje, jest

niepoznawalne, a całość tego, czego doświadczamy - cokolwiek by to było - to tylko obrazy, nie istniejące niezależnie od naszego doświadczenia.

Jako piętnastolatek natrafiłem w szkolnej bibliotece na książkę pod tytułem The Bible of the World (Biblia świata), zawierającą główne pisma wielkich re-

ligii światowej. Wiedziony ciekawością, przeczytałem wszystkie. Tylko Upaniszady poruszyły naprawdę głęboko moją wyobraźnię. Zauważyłem, zdumiony, że mówi się tam, iż cały świat ludzkiego poznania i doświadczenia składa się wyłącznie z obrazów, ulotnych i pozbawionych trwałej rzeczywistości, rzeczywistość prawdziwa natomiast, istniejąca ustawicznie, jest czymś, czego nie możemy poznać bezpośrednio, nie możemy zatem utworzyć żadnej jej wyraźnej i określonej koncepcji. Byłem zdumiony, widząc w druku moje myśli, w pismach o tysiącletniej dawności. Oto zjawily się Upaniszady, by dostarczyć wyjaśnienia, które mi się nie nasunęło. Mówily one, że owa nieograniczona mnogość różnobarwnych obrazów nie przedstawia naszym umysłom równej sobie mnogości jakichś nieuchwytnych rzeczy, odpowiadających poszczególnym obrazom, lecz przedstawia tylko coś jednego i wielkiego. Wyodrębniamy się z tego czegoś, gdy zaczynamy istnieć jako indywidua, a gdy umieramy, rozpraszamy się w nim; i to jest rzeczywiście wszystko, co ostatecznie istnieje. Odmienne, poszczególne i odrębne są tylko obrazy. A ponieważ są one obrazami, subiektywnymi i efemerycznymi, i ponieważ, nade wszystko, mamy naturalną skłonność do mylenia ich z niezależnie istniejącymi rzeczami - całkiem zasadnie można uznać je za złudy. Rzeczy

odrębne tedy - wszelkie rzeczy odrębne, włącznie z ludźmi — są złudami.
W rzeczywistości wszystko jest jednym.

Zaciekało mnie to jako pogląd, nie angażując moich uczuć. Ani nie pociągało, ani nie odpychało moich intuicji i nie wiedziałem, co o tym sądzić. Nie pojmowałem, jak moglibyśmy poznać, że jest to prawda. Przekonało mnie to jednak o czymś istotnym: że ciągle zakładałem, nie uświadamiając sobie tego, iż rzeczywistość „przypomina” pod pewnym zasadniczym względem nasze jej pojmowanie, a mianowicie jest różnobarwna - a założenie to nie ma żadnych podstaw. W gruncie rzeczy, po namyśle, miałem wrażenie, że wszelkie moje przekonania co do tego, czym mogłaby być ostateczna rzeczywistość, są całkowicie bezpodstawne. Niezależnie jednak od tego, czym jest to, co istnieje, nadzwyczajne, poza wszelkim wątpliwością, zdawało mi się to, że coś istnieje. To zdumiewające, że w ogóle coś istnieje. Dlaczego nie jest tak, że nie istnieje nic? Kierując się wszelkimi normalnymi regułami oczekiwania - regułą najmniej nieprawdopodobnego stanu rzeczy, regułą najbardziej ekonomicznego rozwiązania wszystkich możliwych problemów, regułą najprostszego wyjaśnienia - oczekiwano by się właśnie, że nie będzie niczego. Tak jednak, z całą oczywistością, nie jest. A choć nie sposób wiedzieć, co istnieje, a zatem nie sposób powiedzieć, co istnieje, i tym samym bodaj nie sposób stwierdzić, że jest jakaś rzecz, to niewątpliwie coś zachodzi. Jak może jednak coś zachodzić? W jakim ośrodku? W nicości? Nie sposób tego pojąć - a jednak niewątpliwie coś zachodzi.

Choć w miarę dorastania coraz bardziej skłonny byłem do rozmów, dyskusji i argumentowania, przez całe lata nigdy nie spotkałem nikogo, kogo pytania te fascynowałyby tak jak mnie. W owym czasie, gdy

stawiałem się dorosły,
poznawałem różne ogólne postawy wobec doświadczenia, dzielące miętl/y
siebie, jak się wydawało, większość ludzi, w każdym razie większość tych,
których spotykałem, żadna z nich jednak w ogóle nie przypominała mojej
postawy. Istnieją, jak się wydaje, trzy główne grupy postaw. Po pierwsze,
są ludzie, którzy biorą świat takim, jakim go znajdują: rzeczy tak się mają,
jest oczywiste, że tak właśnie się mają, a mówienie o tym niczego nie
zmieni, a więc ciągle kwestionowanie tego niczemu nie służy;
dyskutowanie tego to prawdziwa strata czasu, a nawet zbytnio myśląc o
tym, tracimy czas. Trzeba zajmować się praktycznymi sprawami życia, nie
zaś oddawać się bezużytecznej spekulacji i częściej gadaninie. Oto w
przybliżeniu, jak się wydaje, pogląd większości ludzi. Są też inni, którzy
traktują tę postawę jako powierzchowną, kierując się względami
religijnymi. Według nich, to życie jest ledwie uwerturą, zapowiedzią
czegoś rzeczywistego. Istnieje Bóg, który zrobił ten świat, łącznie z nami,
i dał nam nieśmiertelne dusze, toteż gdy nasze ciała umrą, po krótkim
pobycie na ziemi, tkwiące w nich dusze odejdą na zawsze do jakiejś
„wyższej” krainy. Ludzie tacy skłonni są myśleć, że w obliczu wieczności
ten nasz obecny świat bynajmniej nie jest wszystkim, co ważne, a gdy
powstaje kwestia wewnętrznie sprzecznej natury naszego doświadczenia,
wzruszają ramionami i przypisują to nieodgadnionym dziełom Boga. Nie
używają tego bynajmniej jako odpowiedzi na wszystkie pytania, bo to, co
mówią, rzadko odpowiada na jakieś rzeczywiste pytania - nie odczuwają
żadnego przymusu, by na nie odpowiadać. Bóg zna odpowiedzi na
wszystkie pytania, a jego natura jest dla nas nieodgad-niona, pozostaje
nam więc tylko zaufać mu i przestać dręczyć się pytaniami, na które aż do

śmierci nie możemy znać odpowiedzi. Odnosiłem wrażenie, że postawa ta jest w gruncie rzeczy równie nieciekawa, jak ta pierwsza; dostarcza tylko innego powodu do niezadawania pytań i równie jawnie nie czuje problemów. Nie ma w niej żadnej świadomości tego, że świat jest czymś prawdziwie nadzwyczajnym; przeciwnie, podpisujących się pod tą postawą ludzi często znamionuje zadowolenie z siebie, by nie powiedzieć - kołtuństwo. Sprawiają oni wrażenie szczęśliwych, ukołysawszy się do snu opowieściami, które mogą być prawdziwe lub nie, lecz w które wierzą bez jakichkolwiek poważnych podstaw.

Istnieją, na koniec, ludzie, którzy - kierując się czymś, co można by nazwać względami racjonalnymi — potępiają oba te zbiory postaw jako niezrozumiałe i błędne. Krytycznie kwestionują oni zarówno to, jak rzeczy się mają, jak i tradycyjne wierzenia religijne, a od zwolenników obu tych postaw domagają się dowodów lub choćby wystarczających świadectw; jakiegoś uzasadnienia lub przynajmniej dobrych argumentów. Ludzie ci są na ogół duchowymi dziećmi oświecenia lub wieku nauki, a w obu przypadkach tego rodzaju poglądy zrodziły się dopiero w XVII stuleciu. Są oni przekonani, jak się wydaje, że wszystko da się wyjaśnić w świetle rozumu, że racjonalne badanie doprowadzi ostatecznie do wszystkich pożądanых odkryć oraz że w zasadzie, jeśli nie całkiem w praktyce, wszystkie trudności można usunąć, postępując racjonalnie. Większość moich przyjaciół i bratnich dusz należała chyba do tej trzeciej kategorii, a ja sam skłonny byłem w gruncie rzeczy zgadzać się z ich krytykami tamtych dwóch postaw. Trudności przysparzało mi to, że ich pozytywne przekonania wydawały mi się jawnie nie do utrzymania, a ich postawy — cóż, może nie tak wygodne i niosące samozadowolenie jak te,

które krytykowali, lecz mimo to także wygodne i niosące samozadowolenie. Myśleli oni, jak się wydaje, że świat to miejsce zrozumiałe, ja zaś nie rozumiałem, jak można było, po chwili namysłu, przyjmować to przekonanie. Ich wiara w moc rozumu jawiła mi się jako omal niewiarygodnie bezrefleksyjna i źle umiejscowiona, zważywszy na fakt, że właśnie używanie rozumu stale rodzi nieroz-strzygalne problemy, które myślenie wprowadza, lecz nie może ich usunąć. Wiara w moc rozumu była w wydaniu wielu takich ludzi ideologią. Wierzyli w nią bezkrytycznie i z zasady, i całkowicie odrzucali każdy głos sprzeciwu. Nigdy nie zastanawiali się poważnie nad wąskim zakresem użycia rozumu, nad tym, że rozum skłonny jest popadać w wewnętrzne sprzeczności, czy też nad jego jawną niezdolnością do rozstrzygnięcia najbardziej podstawowych pytań dotyczących doświadczenia. Każda próba z mojej strony (czy ze strony kogoś innego) zwrócenia im uwagi na te rzeczy miała dla nich posmak religii, którą zrównywali z zabobonem i którą skłonni byli pogardzać. Było dla nich oczywiste samo przez się, że ten świat doświadczenia jest wszystkim, co istnieje, i możemy zasadnie oczekiwać, iż z biegiem czasu odkryjemy wszystko to, czego dotąd jeszcze nie rozumiemy. Każdy sens i każdy cel mieszkają w tym świecie: wartości i moralność tworzą istoty ludzkie, co w praktyce znaczy, że tworzą je społeczeństwa i historia. Każda sugestia, że rzeczywistość jest zakryta, była dla nich niepojęta, a więc każdą sugestię, że sens doświadczenia może leżeć poza zakresem naszego rozumienia, uznawali za rodzaj namaszczonego bełkotu - i również za coś kryptoreligijnego. Tym, co najgłębiej z wszystkiego odpychało mnie od tej postawy i co uznawałem też za najtrudniejsze do pojęcia, był brak jakiegokolwiek poczucia, że

nasze istnienie, a w istocie w ogóle każde istnienie, jest zdumiewające - brak poczucia czystej cudowności wszystkiego. Ostatecznie nie trzeba się głęboko zastanawiać, nie trzeba wykraczać nawet poza to, co może pomyśleć dziecko, by uświadomić sobie, że nie rozumiemy najbardziej ogólnych i podstawowych cech naszego doświadczenia — a jednak ludzie tego rodzaju, o którym mówię, nie dokonali, jak się wydaje, tego odkrycia. Zdawało im się zupełnie oczywiste, że pewien rodzaj zdroworozsądkowego poglądu na rzeczy musi być, biorąc ogólnie, słuszny, ja zaś widziałem z całą oczywistością, że zdrowy rozsądek nie może mieć racji, skoro rozumowanie logiczne obierające go za punkt wyjścia prowadzi omal natychmiast w grzęzawisko rzeczy niepojętych i wewnętrznie sprzecznych. W gruncie rzeczy - mówiąc otwarcie, lecz prawdziwie - odrzucanie zdroworozsądkowego poglądu na świat uznawali oni za coś śmiesznego, ja natomiast przyjmowanie go uznawałem za śmieszne. Cały ich światopogląd mógł przetrwać dopóty tylko, dopóki nie zastanawiali się nad jego podstawami. Był on nie tylko skrajnie powierzchowny, lecz był też oderwany od rzeczywistości zawieszony w powietrzu, pozbawiony oparcia i nie do utrzymania. Gdy ktoś go zasadniczo kwestionował, było to odrzucane jako coś nieinteresującego i chybionego. Jeśli zwracało im się uwagę na fakt, że nie istnieje bodaj żaden sposób, na który nasze zdolności rozumowania mogłyby usensownić taką czy inną podstawową cechę świata lub naszego doświadczenia, traktowali to jako powód, by nie stawiać danego pytania. Pragnęli ograniczyć swe życie do obszaru, wewnątrz którego mogliby nadawać sens rzeczom. Okazywało się więc, że w istocie podzielają większość przekonań swoistych dla postaw pierwszej

z owych trzech grup, tyle że dzieje się to na nieco głębszym i bardziej krytycznym poziomie.

Dorastałem zaabsorbowany poczuciem cudowności świata, pochłonięty jawnie nierozstrzygalnymi problemami, które świat nasuwał - związanymi w szczególności z czasem, przestrzenią, z naszym postrzeganiem przedmiotów fizycznych oraz ich wewnętrznej natury — ale tylko w niewielkim stopniu odgradzało mnie to od innych ludzi. Nigdy nie spotkałem nikogo, z kim mógłbym rozważać te pytania, a do tego uświadamiałem sobie, że wyglądałbym przypuszczalnie na dziwaka, gdybym z nimi występował. Nie byłem samotny, istniały bowiem inne obszary życia, na których byłem istotą bardzo społeczną - zawsze miałem przyjaciół, a po skończeniu siedemnastego roku życia miłości; przepadałem za spotkaniami towarzyskimi, byłem też nienasyconym miłośnikiem muzyki i teatru. Ale moje kłopotliwe pochłonięcie przez ów cały metafizyczny obszar doświadczenia nauczyłem się zachowywać dla siebie, choć żyłem z tym na co dzień. O tym, że było to źródło odosobnienia, bardziej niż wszystko inne stanowiła przytłaczająca ważność owego wymiaru. Były to pytania fundamentalne dla naszej natury, dla natury świata, w którym żyjemy, i nigdy nie mogłem zrozumieć, dlaczego nie fascynują one wszystkich. Wydawało mi się to dziwne, że miałbym obcować z inteligentnymi ludźmi, ograniczony nieformalnym zakazem dyskusowania najważniejszych i najbardziej interesujących z wszystkich pytań.

Przed wstąpieniem na uniwersytet nigdy nie przyszło mi do głowy wiązać żadnego z tych pytań ze słowem „filozofia” Nigdy nie zapomnę zupełnego niedowierzania, z którym odkryłem, że były to pytania filozoficzne i że

pochłaniały one największych geniuszy ludzkości od trzech tysięcy lat. Każde z zagadnień, które opisałem w tym rozdziale, okazuje się znane z dziejów filozofii. Niektóre z nich mają nawet ustalone nazwy: mój kłopot dotyczący możliwości ruchu piłki znany jest jako paradoks Zenona z Elei. Wittgenstein, jak się okazuje, zajmował się w odniesieniu do śmierci tą samą sprawą, która tak bardzo intrygowała mnie w związku z zasypianiem: oczekujemy na jakieś doświadczenie, mawiał, ale nie może go być, ponieważ, na mocy definicji, nie jesteśmy świadomi w trakcie tego, a zatem nie jesteśmy świadomi tego. A nade wszystko oczekiwało na mnie odkrycie - choć upłynęło dużo czasu, zanim do tego doszło że dorastałem jako naturalny kantysta, zaczynając od antynomii czasu i przestrzeni i przechodząc do pojęciowej nieuchwytności rzeczy samych w sobie, istniejących niezależnie od naszych sposobów doświadczenia. Moje nieustające poczucie zdumienia, że coś w ogóle istnieje, ujął po raz pierwszy w słowa, o ile wiem, Leibniz, a najbardziej dramatyczny i zniewalający wyraz dał mu jeden z bezpośrednich następców Kanta, Schelling. Przenika ono dzieło najbardziej odkrywczego z następców Kanta, Schopenhauera, u którego odkryłem również zasadniczo takie same doktryny, jakie napotykałem w Upaniszadach; tyle że Schopenhauer doszedł do nich (a ze mną było podobnie) dzięki rozważaniom o charakterze nie religijnym, lecz zasadniczo kantowskim, a zatem (w jego przypadku) dzięki sposobowi myślenia występującemu w samym środku głównego strumienia filozofii Zachodu. Przed tym wszystkim i niezależnie od tego wszystkiego miałem problem wolnej woli wraz z pytaniem, czy akt woli jest przyczyną działania, którego się chce, czy tym samym zdarzeniem ujmowanym w inny sposób; a pytaniami tymi

zajmował się również dogłębnie Schopenhauer.

Kierując się tym, co powiedział Hume o załamaniu nerwowym, którego doznał, gdy był młody, i o tym, jak się to wiązało z jego rozważaniami filozoficznymi, podejrzewałem pewne podobieństwo między jego przerażającymi przeżyciami psychicznymi a przeżyciami moimi. Gdy uwzględniam w szczególności naturę jego filozofii, wydają mi się one podobne. (To skądinąd uderzające, jak wielu znanych filozofów przeżywało w młodości załamanie). Niczym Molierowski pan Jourdain, który odkrywa ze zdziwieniem, że całe życie mówił prozą, odkryłem ze zdziwieniem, że całe życie pochłaniały mnie problemy filozoficzne. Ta sama potrzeba nadania sensu światu i mojemu doświadczeniu świata przyciągała mnie do tych samych problemów filozoficznych, które przyciągały wielkich filozofów, a postępowałem ich śladami kierowany tą samą świadomością, że ani świata, ani doświadczenia nie da się wyjaśnić środkami zdrowego rozsądku, który, przeciwnie, rodzi sprzeczności, jeśli nie pozostaje w beczynnym milczeniu. Główna różnica między mną a owymi filozofami polegała oczywiście na tym, że oni przedstawiali jakieś rozwiązania owych problemów, ja natomiast nie potrafiłem choćby sformułować jakichś rozbudowanych czy wyszukanych ich wersji, nie mówiąc o przebicciu się ku jakimś nadającym się do obrony ich rozstrzygnięciom. Rzuciłem się więc na ich dzieła niczym głodny na jedzenie, i odtąd wydatnie żywiły mnie one i podtrzymywały.

Filozofia zawodowa, którą odkryłem po raz pierwszy w Oksfordzie na początku lat pięćdziesiątych, raczej nie zajmowała się tym problemami — a z pewnością pomijała ich większość, wyjąwszy może zagadnienie naszej percepcji przedmiotów materialnych — odrzuciwszy zdecydowanie

tradycyjne zadanie filozofii, jakim było rozumienie świata, w ślad za czym poszło odwrócenie się plecami do przeszłości tej dziedziny. Nie odstraszyło mnie to jednak od niczego, może z wyjątkiem tego, by zostać zawodowym filozofem we współczesnym stylu. W odróżnieniu od ówczesnych zawodowych filozofów rzeczywiście miałem problemy filozoficzne, prawdziwe problemy filozoficzne, dotyczące natury rzeczywistości i mojego stosunku do całej jej reszty, a w gruncie rzeczy dotyczące natury mnie samego. I nie były to po prostu nieporozumienia, w które popadłem w następstwie nadużywania języka.

ROZDZIAŁ DRUGI

Wchodzę w filozofię akademicką

Dopiero w jakiś czas po przybyciu do Oksfordu uświadomiłem sobie, że moje problemy są problemami filozoficznymi, toteż na początku nie obrałem studiów filozoficznych jako studiów magisterskich. Było to niefortunne następstwo tego faktu, że moje problemy metafizyczne leżały w głównym nurcie tradycji filozofii Zachodu, a filozofia w Oksfordzie odrzucała tę tradycję. Gdybym wiedział, jakie mam problemy od początku pogрузyłbym się w filozofii, a nawet zrobiłbym to jeszcze przed przybyciem do Oksfordu. Stało się jednak tak, że odkrycie miejsca, w którym leżą moje prawdziwe zainteresowania akademickie, zajęło mi cztery lata.

W mojej szkole bez porównania najbardziej utalentowanym nauczycielem był nauczyciel historii, niejaki David Roberts. Miał on coś, co można niemal nazwać geniuszem nauczycielskim; tylko jedna osoba, którą potem

spotkałem, przewyższała go pod tym względem. Właśnie dlatego, by być jego uczniem, nie zaś ze względu na dyscyplinę, obrałem historię jako specjalność; historia interesowała mnie w gruncie rzeczy nie bardziej niż różne inne przedmioty. Choć więc opuszczałem szkołę jako stypendysta w zakresie historii kierowany do Oksfordu, wystarczyły mi owe dwa lata specjalizacji, które już miałem jako stypendysta za sobą, i wcale nie chciałem rozpoczynać trzech kolejnych lat specjalizacji w zakresie historii w Oksfordzie.

W owym czasie między szkołą a uniwersytetem trzeba było odbyć przymusową służbę wojskową, gdy więc przyjechałem do Anglii na urlop z Austrii, odwiedziłem Oksford, by spotkać się z kierownikiem mojego koledżu. Spytałem go, czy mógłbym studiować muzykę, która była wówczas, tak jak zawsze, moją główną pasją. Usiłował odwieść mnie od tego, ja zaś upierałem się, on wypowiadał się wymijająco, a w końcu odłożył decyzję do czasu, gdy miałem przybyć do koledżu jako student. Gdy to nastąpiło, koledż nie zgodził się na zmianę, argumentując, że przyznano mi stypendium otwarte, które przysługuje pod warunkiem zgody na studiowanie historii, gdybym więc miał zmienić dyscyplinę, stypendium zostanie mi odebrane. Spędziłem więc w rezultacie pierwsze trzy lata w Oksfordzie, studiując wbrew pragnieniom, które deklarowałem, historię. Sam pomysł, by zmuszać studenta do studiowania jako głównego przedmiotu czegoś, czego nie chce studiować, uznaje się dziś całkiem słusznie za absurdalny. W owych czasach wcale nie było to rzadkie.

Studiując więc historię w Oksfordzie, zacząłem stykać się po raz pierwszy z filozofią, głównie dzięki przyjaźniom ze studentami filozofii. Niczym

objawienie dotarło do mnie, że jednym z problemów, którym się zajmowali, był problem naszej percepcji przedmiotów materialnych. Z jeszcze większym zdumieniem odkryłem, że nie tylko przed setkami, lecz też przed tysiącami lat byli filozofowie, którzy napisali dzieła ciągle uchodzące za genialne w tej dziedzinie, a moi przyjaciele teraz je studiują, dyskutują ze swoimi nauczycielami, spierają się o nie między sobą i piszą poświęcone im eseje. Stałem się o to głęboko zazdrosny. Istnieją, jak usłyszałem, w języku angielskim klasyczne dzieła napisane przez takich ludzi, jak Locke, Berkeley i Hume. W szkole poznałem Davida Hume'a jako autora *History of Great Britain* (*Dzieje Wielkiej Brytanii*). Od dawna popularne było publiczne odczytywanie Humebwskiego opisu śmierci króla Edwarda II, a przy ogromnym kominku pokoju używanego w szkole przez uczniów klas historycznych stał wielkich rozmiarów pogrzebacz, którym wymachiwano rytualnie podczas takich recytacji. Nie miałem jednak pojęcia, że Hume pisał również o naszej percepcji przedmiotów materialnych.

Kurs historii obejmował pewne dzieła z zakresu filozofii polityki. Były to: *Polityka Arystotelesa*, *Lewiatan* Hobbesa, traktat drugi z *Dwóch traktatów o rządzie* Locke'a i jego *List o tolerancji*. Zacząłem poza tymi dziełami zanurzać się sam dla siebie w głównym nurcie filozofii, w sposób cokolwiek chaotyczny i przypadkowy, czytając *Państwo i Uczętę* Platona, *Etyki i Poetykę* Arystotelesa, *Kapitał* Marksa, *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego, *Language, Truth and Logic* (Język, prawda i logika) A. J. Ayera oraz, w nadziei na uzyskanie ogólnego obrazu, *Bertranda Russella Dzieje filozofii Zachodu*. Jako przedmiot specjalizacji w ramach moich studiów historycznych wybrałem renesans włoski, a historia sztuki oraz

idei wysunęła się wkrótce na czoło moich zainteresowań historycznych. Na nieszczęście dla mnie było tego bardzo mało w programie studiów. Pytałem moich wykładowców historii, czy nie mogliby poświęcić szczególnej uwagi intelektualnym i kulturalnym aspektom historii, której mnie uczyli, wprawiało ich to jednak w zakłopotanie i nie godzili się na odstępstwo od utartych sposobów nauczania. „Historia” w owych czasach w Oksfordzie oznaczała historię polityki i administracji, a poza tym niewiele. A poglądy na świat i na przeszłość, które obejmowała, były europocen-tryczne w stopniu dziś niewiarygodnym: „historią krajów obcych” czy nawet „historią świata” była, z uwagi na większość potrzeb, historia Europy kontynentalnej przeciwstawiana historii brytyjskiej. Zrobiłem niemal awanturę człowiekowi, który uczył mnie dziejów Anglii XVII stulecia: uskarżałem się mianowicie, że nigdy nawet nie wspomni. it o Newtonie, którego dzieło przeobraziło nie tylko cały światopogląd ludzi Zachodu, lecz przeobraziło też, poprzez naukę i technikę, świat, w którym żyjemy, my natomiast rozprawiamy bez końca o królowych z dynastii Stuartów, ja zaś muszę pisać esej o arcybiskupie Laudzie*. Odprawił mnie słowami, że jeśli takie rzeczy mnie interesują, nic oczywiście nie stoi na przeszkodzie, bym sobie o nich poczytał w wolnych chwilach.

Straciłem nadzieję co do moich wykładowców i poszukiwałem studentów filozofii, by dyskutować z nimi o filozofii. Oni też wkrótce zaczęli rozglądać się za mną, był to bowiem okres szczytowy tego, co nazywano „filozofią języka potocznego” i studenci filozofii ciągle chcieli wiedzieć, jak niefilozof odpowiedziałby na takie a takie pytanie czy jak spontanicznie rozumiałby takie a takie wyrażenie. Wynik tego był taki, że

bardziej wciągała mnie filozofia niż historia. Kurs historii ukończyłem z ocenami średnimi, wystarczyło to jednak, by przejść na studia wyższego stopnia. Najbardziej jednak pragnąłem studiować filozofię, uczyć się jej w systematyczny sposób, zamiast więc podjąć studia historyczne wyższego stopnia, zacząłem inne studia podstawowe, tym razem w zakresie filozofii. W Oksfordzie (w odróżnieniu od Cambridge), całkiem mądrze, nie pozwalano studiować samej filozofii, lecz skłaniano do tego, by studiować ją wraz z jakimś innym przedmiotem czy przedmiotami. Połączyłem ją więc z polityką i ekonomią w ramach znanego programu PFE [polityka-filozofia-eko-nomia]. Ponieważ miałem już za sobą jedno studia magisterskie, przyznano mi tylko rok studiów, w którym miałem do zrealizowania w gruncie rzeczy trzyletni program. Moje żywe zainteresowanie filozofią pobudzało mnie jednak do studiowania, toteż egzaminy programu PFE zdawałem lepiej (będąc w ciągu tego roku prezydentem Oxford Union) niż na historii, a na końcowych egzaminach ustnych osiągałem najwyższe oceny.

W ten sposób filozofia stała się, mówiąc po akademicku, moim „przedmiotem” Tak się jednak złożyło, że najcenniejsze wykształcenie w zakresie filozofii odebrałem nie w Oksfordzie. Stało się to w Yale, skąd otrzymałem podyplomowe stypendium w zakresie filozofii w dwa lata po moich drugich studiach w Oksfordzie.

Przybywając do Oksfordu, miałem niepochlebną opinię o zajęciach akademickich i o życiu akademickim w ogólności. Największą moją miłością była muzyka, którą upajałem się i zachłystywałem od najwcześniejszych lat - najpierw w domu, z płyt i w radiu, a potem, już jako nastolatek, chodząc na koncerty i do opery w Londynie. Po muzyce

przyszła teatr - zaczął mnie przyciągać bardziej niż muzyka, po prostu dlatego, że był znacznie bardziej dostępny.

* William Laud (1573-1645) - arcybiskup Canterbury (1633-1645) i doradca króla Karola I; osądzony i skazany na śmierć przez Izbę Gmin za prześladowania purytanów i innych dysydentów religijnych.

Potem przyszła poezja, tworzona na ogół przez ludzi, którzy wówczas żyli i pisali - nade wszystko poezja T S. Eliota, W H. Audena i Dylana Thomasa. A z kolei - proza. Równocześnie byłem namiętnym szkolnym socjalistą, rozkoszującym się rozmowami i sporami politycznymi. Kiedy więc zacząłem poważnie czytać gazety, zupełnie naturalnie pragnąłem czytać o rzeczach, które mnie interesowały. Ucztą tygodnia była dla mnie lektura „Sunday Timesa” gdzie Ernest Newman pisał o muzyce, James Agate o teatrze, Desmond MacCarthy i inni o książkach, nie wspominając piszącego o filmie Dilysa Powella. Od czytania takich ludzi był tylko mały krok do czytania książek, które recenzowali lub do których odwoływali się, i kolejny mały krok do czytania innych książek na te same tematy. Zajęcia te kształciły mnie na różne sposoby znacznie bardziej niż wszystko, co dostawałem w szkole.

Muzyka, teatr i polityka sprawiały nieodparte wrażenie rzeczy najbardziej pociągających, najbardziej interesujących i najważniejszych, a ponadto miałem to szczęście, że urodziłem się w mieszkającej w centrum Londynu rodzinie, w której aktywnie interesowano się tymi rzeczami, wyrastałem więc, co do poglądów i postaw, na cokolwiek ograniczonego mieszkańca metropolii. Jedynym rodzajem życia, które naprawdę warto prowadzić, zdawało mi się życie wypełnione zainteresowaniem sprawami publicznymi i omal codziennym słuchaniem muzyki i oglądaniem teatru w

profesjonalnym wykonaniu; a zatem jedynym rodzajem miejsca, w którym warto żyć, zdawało mi się miejsce umożliwiające takie życie. W grę wchodziła więc tylko garstka największych miast świata. Gdy w wieku lat siedemnastu zostałem wysłany w ramach wymiany do Lycée Hóche w Wersalu, wykorzystywałem każdą sposobność, by pojechać do Paryża i pójść do opery, odwiedzić Opéra-Comique, Comédie--Francaise czy którąś z galerii malarstwa. Gdy jako osiemnastolatek zostałem wysłany do Austrii dla odbycia rocznej służby wojskowej, ilekroć dostawałem przepustkę, udawałem się wprost do Wiednia i każdego wieczoru szedłem do opery, bez względu na to, co grano. Mój jedyny urlop na wyjazd do kraju dostosowałem do terminu pierwszego powojennego wystawienia Pierścienia Nibelunga w Covent Garden. A w tych wszystkich miastach najbardziej lubiłem otoczenie ludzi, w które wtopione były moje zajęcia: wypełnione ludźmi ruchliwe ulice, miejsca, gdzie się jada, sprzedawców na rogach ulic, rzeki w miejskim krajobrazie, skwery i parki, kościoły i katedry, gmachy użyteczności publicznej, a także księgarnie i teatry, sale koncertowe, budynki operowe i galerie malarskie. Czując się na równi londyńczykiem i Anglikiem, wyrósłszy na jednej z najbardziej znanych przedwojennych ulic handlowych, odczuwałem, nawet się nad tym nie zastanawiając, coś w rodzaju uczuć Dickensowskich pod adresem życia na ulicach wielkiego miasta. (Jedną z najbardziej przenikliwych rzeczy, które powiedziano o Dickensie jako powieściopisarzu, jest to, że postrzega on swych bohaterów tak, jak postrzega się ludzi na ulicy). Wszystko to zdawało mi się nie związane z życiem akademickim, które postrzegałem jako prowincjonalne, płytkie, kiepskie - bezbarwny, błahy świat, bez związku z prawdziwym życiem. Uniwersytet traktowałem jako mniej

lub bardziej wyraźny ciąg dalszy szkoły, profesorów jak nauczycieli szkolnych, tyle że kolejnego szczebla; byli to dla mnie ludzie żyjący w zamkniętych instytucjach i poświęcający swą energię tym samym przedmiotom, które przerabialiśmy w klasach szkolnych: łacinie, grece, historii, geografii... Przedmioty te uznawałem za łatwe do „odrabiania” nigdy jednak nie widziałem żadnego sensu w ich uprawianiu. Tworzenie i przyswajanie dzieł sztuki natomiast jawiło mi się jako coś, co przenika życie do samego sedna, a zatem stanowi, poza związkami z innymi ludźmi, ostateczny cel życia. Wydawało mi się, że doświadczenie artystyczne należy do zupełnie innej kategorii niż każde inne doświadczenie, wyjąwszy doznania seksualne, gdy osiągają one swe piękno i znaczenie. Była to istota życia w oczyszczonej postaci. Jeśli można by wybierać talent, z całą oczywistością należałoby zostać twórczym artystą. Jeśli nie dostało się tego, czego potrzeba, by być artystą, najlepszym kolejnym rozwiązaniem jest być artystą odtwórcą - dyrygentem czy jakimś innym wykonawcą muzyki albo aktorem. Jeśli w ogóle nie można być artystą, to na czele innych zawodów, stanowiąc klasę dla siebie, występuje polityka. A uprawianiu każdej z tych rzeczy towarzyszy ogromne zainteresowanie innych ludzi, którzy pochłaniają owoce takiej działalności, omal wypełniając wspólnie nasze życie. Co do mnie, oczekiwałem, że czeka mnie prawdopodobnie przyszłość pisarza; gdybym jednak stwierdził, że brak mi zdolności twórczych, by być wystarczająco dobrym pisarzem, wycofałbym się do polityki. Może potrafiłbym robić obie rzeczy — wielu ludzi to potrafi.

Taka była moja ogólna postawa, gdy byłem nastolatkiem, a patrząc na życie z tego położenia, nie byłem w stanie rozumieć ludzi, których

interesowały zawody akademickie. Wydawało mi się, że muszą być oni jakoś stanowczo ograniczeni, tylko bowiem ludzie, dla których te rzeczy są bez znaczenia, mogą sobie wyobrazić, iż to, co się dzieje w pokojach ćwiczeń i salach wykładowych, stanowi samą substancję życia. Pamiętam, że w moim prawie całym nastoletnim życiu byłem przekonany, iż jeśli ktoś pisze tylko książki niebeletrystyczne, musi to znaczyć, że nie dorósł do pisania powieści, że nie ma talentu, by robić coś prawdziwego. Odnosiłem wrażenie, że omal każdy wielki artysta, o którym czytałem, a wiele o nich czytałem, odnosił się z jawną pogardą i niechęcią do uczonych akademickich, nie tylko z uwagi na ich stosunek do jego pracy, lecz też ze względu na ich stosunek do sztuki.

Dziś patrzę na tamte długotrwałe postawy jako na coś mocno ograniczonego. Mój pogląd na to, czym są najważniejsze rzeczy w życiu, był w pewien wąski sposób i tylko do pewnego stopnia słuszny, było jednak jakieś zaślepienie w tym, jak go wyznawałem. Ważne są również inne rzeczy, które mogą wzbogacać życie i przynosić głębokie zadowolenia. Nie jest też możliwe ani pożądane, byśmy wszyscy interesowali się tym samym.

Największa jednak z wielu ułomności tych postaw polega na zupełnym niedocenianiu wartości oraz ważności życia umysłowego. Nie miałem wówczas

>V I .1111 li IIIf-

pojęcia o doniosłej roli nauki w duchowych przygodach lud/kos odzowności wykształcenia dla każdej zachowującej ciągłość kultury c/.y i y wi-lizacji, ani też o głębokich radościach, które czerpać może jednostka oddająca się tym zajęciom. Nie nauczyłem się odróżniać tego, co

intelektualne, od tego, co artystyczne, a w gruncie rzeczy sądziłem, że to, co artystyczne, jest intelektualne. Uznawałem, że termin „intelektualista” oznacza kogoś, kogo zajmują sztuki, a jeszcze bardziej, kto je czynnie uprawia, a przy tym pierwowzorem był dla mnie poeta. Było to, jak sądzę, najczęstsze użycie tego terminu w owych czasach; ludzie zwykli mówić o „długowłosych intelektualistach” mając na myśli głównie poetów i muzyków, ale też lewicowych polityków (należałem do każdej z tych kategorii, a nawet byłem długowłosy). Takie użycie tego terminu miało tę osobliwą konsekwencję, że Einstein nie uchodził za intelektualistę. Ale tak było.

Gdy przybyłem do Oksfordu, moje pierwsze dojmujące odczucie było takie, że nie ma tu niczego z tych rzeczy które mnie najbardziej zajmowały w życiu. Czuję się od nich odcięty i cały czas towarzyszyła mi świadomość przebywania w małym mieście, w lokalnym ośrodku handlowym, gdzie się niewiele dzieje. By wysłuchać koncertu czy obejrzeć przedstawienie teatralne z prawdziwego zdarzenia, musiałem udać się do Londynu, i przez długi czas pozostało mi nastawienie na Londyn. Bardzo mnie to wszystko rozczerowało. Najbardziej uderzyła mnie natomiast jawna obojętność większości akademickich uczonych dla sztuki, a także w ogóle dla idei. Ich poglądy wydawały mi się ciasne. Dopiero powoli zaczynałem poznawać wartość tego, co Oksford miał do zaoferowania. A w końcu najważniejszą może rzeczą, jaką dał mi Oksford intelektualnie, było nauczenie mnie tego, że wartości intelektualne istnieją niezależnie od artystycznych, i tego, czym są wartości intelektualne; nauczono mnie także zajmować się nimi. Odkrycie, którego dokonałem na pierwszym roku, że są inteligentne i sympatyczne osobniki oddane

bardziej tym wartościom niż czemukolwiek innemu, przeżyłem jak szok kulturalny i długo wprawiało mnie ono w zakłopotanie: widziałem wyraźnie, że tacy oni są, lecz nie rozumiałem, jak to możliwe. Zacząłem to rozumieć dopiero stopniowo, przez codzienne kontakty z nimi, a sam zacząłem przyswajać te wartości dopiero na trzecim roku studiów. Nigdy nie doszło do tego, bym je stawiał na równi z wartościami artystycznymi, i sądzę niezmiennie, że miałem rację, ale stały się one istotną częścią mnie i stale wzbogacały moje życie i moje poglądy.

Przejście przez te doświadczenia ułatwiło mi skądinąd, jak sądzę, głębsze zrozumienie inteligentnych ludzi, którzy z jakichś powodów nie mają wykształcenia uniwersyteckiego, a więc sami nie przeszli przez uniwersytet. Jestem przekonany, że wiem, czym jest widzenie rzeczy tak, jak oni je widzą; wczuwam się w nich, całkiem łatwo bowiem mogłem być jednym z nich. Największym darem, jaki może nam przynieść formalne wykształcenie, jest rozwinięcie w nas pojmowania świata, nie będącego jedynie rozszerzeniem naszych poglądów, postaw, interesów i założeń; a siłą rzeczy nie jesteśmy w stanie dokonać tego bez pomocy innych, pozbawionych naszych ograniczeń. Z tego jednak wynika niestety, że samouk nigdy nie może być kimś więcej niż niedoukiem; jest to godne pożałowania, lecz nieuchronne. Gdy przybyłem do Oksfordu, najważniejszym z moich zaniedbań w sferze poglądów była, zważywszy mój późniejszy rozwój, filozofia. Nie miałem żadnego pojęcia o filozofii jako dyscyplinie intelektualnej i choćby najslabszego wyobrażenia, do czego jest zdolna w dziełach takich myślicieli jak Kant. Sądzę dziś, że na tym poziomie zbliża się ona do wielkiej sztuki, będąc jednym z najwartościowszych i najważniejszych

przedmiotów ludzkich zainteresowań, a przy tym sztuka i filozofia są nimi z tego samego powodu: obie poszukują prawdy, kierując się ku najgłębszemu poziomowi, jaki istoty ludzkie mogą przeniknąć. Obie próbują przejrzeć ostateczną naturę rzeczy, ostateczną tajemnicę istnienia, a gdy ponoszą fiasko, ponoszą je u granic ludzkich możliwości pojmowania. Filozof, jak mawiał Schopenhauer, robi ;n abstractio to, co artysta robi in concrete. Filozof nie ma ucieczki przed artykułowaniem swych odkryć za pomocą pojęć i być może nieuchronna ogólność pojęć powoduje, że filozofia nie może wgryźć się tak głęboko jak sztuka, lecz zarazem są rzeczy, których sztuka nie może, a filozofia może. Gdy Iris Murdoch powiedziała: „Filozofia idzie, na złe i dobre, głębiej niż sztuka”¹, miała rację, sugerując, iż są względy, pod którymi filozofia przekracza sztukę, a miała też rację, że całkowicie jej nie dorównuje.

Historia filozofii jest częścią ogólniejszej historii idei, a tę z kolei można podciągnąć pod pojęcie „historii kultury” która musi oczywiście obejmować historię sztuki. Na tym terytorium leżało gdzieś pole moich akademickich zainteresowań. W pełni uświadamiam sobie, że sztuka nie jest działalnością intelektualną, a tym bardziej akademicką, są jednak do powiedzenia interesujące i wartościowe rzeczy o sztuce, które można powiedzieć tylko na kanwie historii kultury. Dlatego właśnie i dlatego też, że zacząłem się pasjonować koncepcją filozofii obejmującą jej dzieje, akademicka strona mojej natury mogła z opóźnieniem wyłonić się i rozwinąć, a następnie scalić się z wolna z tym, co stanowiło moje przemożnie nieakademickie ja. Choć moje zainteresowania akademickie rozwinęły się późno, gdy się pojawiły, wywołały we mnie uczucie spontanicznego zrozumienia dla ludzi, których zainteresowania te

pociągnęły ku innym dziedzinom. Odkąd, w połowie moich lat dwudziestych, spędziłem pewien okres w Yale, uznaję się za człowieka stojącego przynajmniej częścią jednej stopy w świecie akademickim, choćbym nie wiem, co robił w tym samym czasie.

Pięć lat, które poświęciłem historii (dwa w szkole i trzy na uniwersytecie), zostawiło mi w spadku coś ogólnego i pewne rzeczy konkretne. Ów spadek ogólny polega na tym, że noszę w głowie pewien przybliżony i gotowy zarys

1 Zob. Bryan Magee: Men of Ideas, s. 277.

wiedzy o dziejach Zachodu, od starożytnej Grecji do dziś. o d/.it-j.u 1> mnirj lub bardziej ciągłych, choć pewne fragmenty owej wiedzy są ledwie s/k ii -ami. To, że osiągnięcie czegoś takiego wymaga lat lektur, nieuchronnie powoduje, iż większość ludzi, nawet większość ludzi dobrze wykształconych, nie ma takiej wiedzy. Wiedza ta głęboko wpływa na sposób, w jaki ujmuję rzeczy, powoduje bowiem, że w moich poglądach, czy to na muzykę, czy na teatr, politykę, filozofię, czy na coś innego, zawsze jest jakiś wymiar historyczny. Skłonny jestem każdą rzecz widzieć, przynajmniej częściowo, w świetle pytania, jak doszło do tego, że jest tym, czym jest, i jak może się zmienić w przyszłości. Skłonny jestem również umieszczać postaci z przeszłości w szerszym kontekście, uświadamiać sobie, w jakim żyły społeczeństwie; co działo się wokół nich i gdzie indziej w czasach, gdy były aktywne, co się jeszcze nie zdarzyło i czego nie mogły żadną miarą wiedzieć. Uświadamiam sobie w szczególności, że stale zachodzą zmiany, i wiem, że w teraźniejszości nie ma niczego zasługującego na wyróżnienie. Nie zakładam - co zdaje się czynić wielu ludzi - że cała przeszłość prowadzi do chwili obecnej, a to, co dzieje się

teraz, ma jakieś wyróżniające się znaczenie. Przeciwnie, uświadamiam sobie, że nasza terażniejszość jest równie przemijająca, jak każda miniona, i wkrótce będzie tyle samo warta co każda inna chwila w całej przeszłości. Każda istota ludzka -dawna, obecna i przyszła - dostaje życie osadzone w jakimś dowolnym punkcie w samym środku bogatego, złożonego i nie ustającego strumienia dziejów, który się ciągle zmienia i toczy się dalej po jej śmierci. Nie ma w owym strumieniu żadnego wyróżnionego punktu i żaden jego punkt nie jest bardziej rzeczywisty niż inny. Świadomość ta, która przeniknęła mnie do głębi, nasycza moją postawę zarówno wobec sztuki, jak i wobec życia intelektualnego.

W społeczeństwie jako całości życie artystyczne i intelektualne toczy się w znacznej mierze pod dyktando mody. W każdym pokoleniu ludzie skłonni są wierzyć, że najbardziej liczy się to, co robią oni sami oraz ich współcześni. Ja zaś zawsze uważałem to za złudzenie. Wszystko prawie, co robi się w jakimś pokoleniu, ulega szybkiemu zapomnieniu. Przeżywa ledwie skromny zasób, jeśli w ogóle jakiś przeżywa, by stać się częścią gromadzonego skarbu ciągle narastającej przeszłości zapamiętanej.

Wszystko bez mała, co jest dostępne każdemu pokoleniu, a co ma jakąś trwałą wartość i znaczenie, leży w jego przeszłości. Nie warto się przejmować modnymi zainteresowaniami chwili obecnej, chyba że zbiegają się one z tym, co trwale ważne - wówczas zaś są one w każdym razie godne uwagi, nie dlatego, że są modne, lecz dlatego, że są trwale ważne. To, co trwale ważne, łatwo może być niemodne w swoim czasie, tak jak muzyka Bacha; lub staromodne, jak muzyka Brahmsa. Artystę mierzy się nie tym, jak jego dzieło odnosi się do jego czasu, lecz tym, jaką ma wartość niezależnie od tego względu. W gruncie rzeczy, trwałość

dzieła sztuki zależy całkowicie od wartości, jaką ma ono dla czasów innych niż jego czas. Innowacje, nowość, aktualność, współczesność, dostosowanie do bieżących zainteresowań - wszystko to znamionuje dzieła krótkotrwałe. Nie są to warto-

ści, są to nieistotne cechy, gdy w grę wchodzi jakość. Dzieło może mieć je wszystkie i być błahe, a może nie mieć żadnej i być wielkie. I oczywiście tak samo, może mieć je wszystkie i być wielkie, i nie mieć żadnej - i być błahe. Gdy się to mówi większości ludzi zawodowo związanych z życiem artystycznym czy intelektualnym, wydaje im się to jawnie fałszywe, a powinni postrzegać to jako jawnie prawdziwe. Jest tak dlatego, że są nieuleczalnie pochłonięci zainteresowaniami swojego czasu. A stwierdziłem, że dotyczy to w równej mierze filozofii i sztuki.

W filozofii, tak jak w sztuce, nie ma postępu. Tak jak po Shakespearze nie pojawił się żaden poeta czy dramaturg lepszy od niego, tak też Platon - któremu zdarzyło się być pierwszym filozofem, którego dzieła dotrwały do naszych czasów - ciągle uchodzi w oczach wielu za największego filozofa wszystkich czasów. Whitehead, autor głośnego powiedzenia, że cała filozofia Zachodu to zbiór przypisów do Platona, zauważył kiedyś, iż można być prowincjonalnym co do czasu i miejsca; niestety jest tak, że wszyscy ludzie, wyjąwszy nielicznych, są głęboko prowincjonalni co do czasu.

Bardziej namacalny spadek, jaki odziedziczyłem po latach oddawania się studiom historycznym, stanowią dwa lub trzy okresy, które znam w sposób szczególny, oraz wpływ pewnej liczby książek. W czasie moich trzyletnich studiów w Oksfordzie szczególne wrażenie zrobiły na mnie dwie książki, a

moją tamtejszą sytuację charakteryzuje to, że żadnej z nich nie czytałem na żądanie wykładowcy. Te książki to Religia a powstanie kapitalizmu R. H. Tawneya oraz Kapitał Karola Marksa. Ta ostatnia ogromnie mnie poruszyła. W czasie ferii wielkanocnych na drugim roku studiów znalazłem we wschodnim Oksfordzie mieszkanie, w którym co najmniej przez dwa tygodnie całymi rankami, popołudniami i wieczorami nic, tylko przedzierałem się przez Kapitał, przyswajając go pod jego dyktando, odkładając książkę, ilekroć chciałem przetrawić to, co mówiła, swobodnie prowadząc te rozważania tak długo, jak chciałem, zanim znów wziąłem ją znów do ręki; chodząc na spacer, by przemyśleć kluczowe fragmenty, myśląc o niej w łóżku nocami. Była to pierwsza książka, którą w ten sposób przyswajałem, i nie sądzę, bym miał takich książek więcej niż tuzin w życiu - dialogi Platona, Nowy Testament, Traktat o naturze ludzkiej Hume'a, Krytyka czystego rozumu Kanta, Świat jako wola i przedstawienie Schopen-hauera, Upaniszady, Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie Poppera, ogólna teoria względności Einsteina. Dzieła te zmieniły mnie. Przyswoiłem je bowiem sobie do tego stopnia, że weszły w mój sposób widzenia rzeczy, toteż nie czułbym się teraz osobą, którą jestem, gdybym ich nie przeczytał. Myślę, że jest niewiele książek, o których każdy z nas może to powiedzieć. Jeśli chodzi o mnie, dotyczy to przynajmniej jednego dramaturga, Shakespeare'a, i może sześciu czy ośmiu kompozytorów. Oczywiście w pewnym sensie wszystkie nasze lektury, przedstawienia teatralne, utwory muzyczne oddziałują kropla po kropli na nasze poglądy i osobowość, zmieniając je w niedostrzegalnym stopniu, ale liczba poszczególnych twórców, którym możemy przypisać odczuwał-

ne i wyraźnie określone zmiany naszego ja, jest niewielka. Połowę książek z zasobu, który przedstawiłem, napisali autorzy niemieckojęzyczni, a ten fakt -który można dopełnić tym, że większość kompozytorów pochodzi również z tego świata i z tego samego okresu historycznego - mówi coś o naturze mojego życia wewnętrznego.

Większość Kapitału to historia rewolucji przemysłowej w Anglii, ale jest to historia służąca argumentacji, przedstawiana po to, by czegoś dowieść. Lektura Kapitału nie uczyniła ze mnie marksisty; zrozumiałem od razu, że teoria wartości jako ucieleśnionej pracy, z której sam Marks uczynił fundament swego systemu, to pozbawiona wszelkiej realnej treści koncepcja metafizyczna; odrzuciłem też od początku Marksowską wiarę w możliwość naukowego przewidywania zmian historycznych. Marks mimo to ogromnie wpłynął na moje myślenie, a choć wpływ ten zmniejszał się tym bardziej, im bardziej myślałem o jego dziele, nigdy nie zniknął i nie chciałbym, by zniknął, w moim przekonaniu bowiem Marks dostarcza wglądów o trwałej wartości. Jest również wspaniałym pisarzem, o wyrazistym charakterze, choć nadmiernie skłonny do osądów, gniewnym i sądzącym niczym Jahwe. Nie mogę pojąć, skąd wziął się pogląd, że Kapitał to nudna i niestrawna książka, chyba że ludzie, których odpycha jej objętość, sami przed sobą usprawiedliwiają to, że jej nie czytają. To wielka książka. I trzeba uznać za pewne bez słowa sprzeciwu, że jest to jedna z najbardziej wpływowych książek w dziejach świata.

Po jej lekturze przeczytałem najważniejsze pozostałe pisma Marksa. Jest wiele łatwo dostępnych jednotomowych zbiorów tych pism, a w nich ws2yst-kich pojawiają się najważniejsze jego prace. Pisma te zawierają całościowy obraz świata i dziejów świata, obraz, w którym czynnikiem

ekonomicznym i klasowym wyznacza się rozstrzygającą rolę, a choć Marks myli się może co do natury owej roli, a także przypisuje im przesadnie dużą względną rangę w całościowym układzie rzeczy, mimo to rzuca na nie snop nowego światła. Trudno teraz uprzytomnić sobie, że przed nim nie przyznawano im w ogóle żadnego znaczenia jako czynnikom sprawczym przemian historycznych. Żadnego poważnego myśliciela nie można dziś obwinić o taką ślepotę - gdyby się nią odznaczał, nie mógłby uchodzić za poważnego myśliciela — a zawdzięczamy to Marksowi. Przed wystąpieniem Marksa czynniki ekonomiczne i klasowe uznawano także za coś zupełnie zewnętrznego w tworzeniu i interpretacji dzieła sztuki; dziś jednak nikt poważnie by tego nie podtrzymał. Są to przykłady wpływu Marksa na nas wszystkich, nie tylko na tych, którzy są czy byli marksistami. Sprawił on, że świat jest innym miejscem, nie tylko obiektywnie, lecz też w naszym nań sposobie patrzenia.

Są trzy książki, które czytałem w szkole, a potem ponownie czytałem je w Oksfordzie, a które zawładnęły mną na całe życie: Książę Machiavellego, Kultura Odrodzenia we Włoszech Jacoba Burckhardta i O wolności Johna Stuarta Milla. Pierwsza z nich też należy do książek skrajnie błędnie odczytywanych. Mówi ona mianowicie gorzkie prawdy o tym, co ludzie czynią, by zdobyć wła-

dze i ją utrzymać, w takich krajach, gdzie panują wymogi idealpolitik.

Intuicje, które zawiera, są zdumiewająco przenikliwe, a w większości przypadków trafne. Machiavelli analizuje w głównej mierze logikę różnych sytuacji, a to, co mówi, ma uniwersalne zastosowania. Ostrzega, na przykład, że jeśli ktoś odgrywa kluczową rolę w rządowaniu nas na

stanowisko wyższe w hierarchii władzy niż to, które sam zajmuje, omal nieuchronnie będzie niezadowolony i będzie dla nas źródłem zagrożenia. Będzie stale uświadamiał sobie, że tylko dzięki niemu osiągnęliśmy nasze stanowisko, to zaś będzie wywoływało w nim uczucie, że jest równie dobry jak my, lecz nie doceniany przez innych. Będzie więc czuł, że powinniśmy bardziej go wynosić, okazywać mu większą wdzięczność, bardziej go wynagradzać, bardziej troszczyć się o jego szczególne interesy i zabiegać o rady, których nam udziela. W miarę jak rośnie jego niechęć, będzie go kusiła myśl, że to, iż nas umieścił na naszym stanowisku, oznacza, że mógłby tam umieścić kogoś innego, gdyby powziął taki zamiar. Może więc ostatecznie zacząć spiskować przeciwko nam, a przynajmniej sprzyjać naszym wrogom. Z tych wszystkich powodów, jeśli zostaliśmy wyniesieni do władzy przez inną osobę, a chcemy być bezpieczni, powinniśmy dążyć do wyeliminowania jej tak szybko, jak tylko jest to możliwe do bezpiecznego przeprowadzenia. Widziałem nieustanne potwierdzenia tej myśli w różnych dziedzinach życia, nie tylko w polityce, lecz też w życiu biurowym, w działaniach akademickich, a nawet w poczynaniach dobrowolnych stowarzyszeń. Książę, choć jest krótką książką, obfituje w spostrzeżenia tego kalibru. Nie ma książki równie kształcącej, jeśli chodzi o to, jak toczy się świat, a w szczególności co do obrazu bardziej brutalnych stron życia. Niezależnie od tego, czy sami w ogóle skłonni jesteśmy zachowywać się tak, jak opisuje Machiavelli, jego książka otwiera oczy na zjawiska, co do których musimy spodziewać się, że pojawią się wokół nas w wielu dziedzinach naszego życia. Sądzę, że takiej potrzebie ostrzegania ludzi o nieposzlakowanej prawości dawał wyraz Jezus, gdy mówił: „Bądźcie więc roztropni jak

węże, a nieskazitelni jak gołębie!"(Mt 10,16).* Jeśli moja interpretacja jest trafna, Jezus aprobowałby czytanie Machiavellego.

O wolność i Johna Stuarta Milla to książka nie pozbawiona wad, ale jej teza główna — że ludzie powinni móc żyć tak, jak chcą, na tyle, na ile da się to pogodzić z tym, by jakoś znacząco nie szkodzili innym - stała się na całe moje życie moim podstawowym przekonaniem politycznym. Zmiany tych przekonań, które przeżywałem, dotyczyły tego, jak możemy znaleźć się najbliżej tego celu. Gdy większość ludzi w Wielkiej Brytanii żyła w biedzie, źle mieszkała i była źle wykształcona, byłem przekonany, że tylko szeroki zakres pomocy państwa może dostatecznie zwiększyć obszar i wartość dostępnych im szans życiowych. W trakcie mojego dorosłego życia dwie rzeczy uległy zmianie: większość ludzi wyszła z biedy i ze złych warunków mieszkaniowych; straci-

* Cyt. za: Biblia Tysiąclecia. Wydanie trzecie poprawione. Wydawnictwo Pallottinum, Poznań— —Warszawa 1980.

łem złudzenia co do skuteczności wielu przejawów interwencji państwowej. Przeszedłem więc z pozycji liberalnego socjalisty na pułki liberalnego niesocjalisty. Zawsze jednak miałem ten sam cel na uwadze mianowicie osobistą wolność. Millowska obrona wolności pozostaje, jak sądzę, najlepszym krótkim wprowadzeniem w idee uwikłane w kwestię wolności i najlepszym przedstawieniem niektórych sposobów, na jakie można odpowiadać na najoczywistsze zarzuty.

W Oksfordzie przeczytałem po raz pierwszy dwie książki. Politykę Arystotelesa oraz Dawny ustrój i rewolucję Tocqueville'a; obie były tekstami obowiązującymi do wstępnego egzaminu z historii, który zdawałem na zakończenie semestru drugiego. Arystoteles wprowadzał

mnie w filozofię starożytną. Jakież to było objawienie! Ciągle pamiętam moje naiwne zdumienie, że ktoś żyjący całe stulecia przed narodzeniem Chrystusa może mówić do mnie wprost, wyrażając tak szeroki światopogląd i rozległą wiedzę, tak przenikliwe analizy i inteligentne argumenty, a wszystko to zdawało się stosować do mojego świata. Byłem zdumiony, że nie było w tym niczego prymitywnego; przeciwnie, Arystoteles poruszał się na wyższym poziomie intelektualnym i na wyższym poziomie światowego wyrobienia, niż zdarzało mi się spotykać wśród otaczających mnie ludzi. Właśnie przez tę bramę wkroczyłem w niewiarygodny świat starożytnej Grecji, i do dziś przeżywam zakłopotanie, gdy wyobrażam sobie, jak wiele członkowie tak małej społeczności osiągnęli w tak krótkim czasie, szczególnie że tak mało zrobiono, by przygotować im grunt osadzony na poziomie, który przypominałby poziom, na jakim się poruszali. Stopniowo zacząłem czuć, że moje najgłębsze korzenie tkwią w kulturze, którą oni, bardziej niż ktokolwiek inny, zapoczątkowali, w kulturze, która powróciła do poziomu, jaki oni wyznaczyli, dopiero po dwóch tysiącach lat z górą, w równie niewiarygodnej cywilizacji świata niemieckojęzycznego, w krótkim okresie między schyłkiem osiemnastego a początkiem dwudziestego stulecia -w okresie, do którego czołowych przedstawicieli należą Mozart, Kant, Haydn, Beethoven, Schubert, Goethe, Schiller, Schopenhauer, Hegel, Marks, Brahms, Wagner, Nietzsche, Mahler, Freud i Einstein. Tocqueville był kimś, o kim po prostu nigdy nie słyszałem, i było to dla mnie pod każdym względem odkrycie. Każdy, kto czytał Dawny ustrój, wynosi chyba z tej lektury i zachowuje na całe życie przenikliwą myśl, że kiedy nadciąga rewolucja, wybuchnie prawdopodobnie nie wtedy, gdy

warunki społeczne są najgorsze, lecz wtedy, gdy zaczynają się poprawiać po długim okresie wyrzeczeń i represji - innymi słowy, rewolucje następują wtedy, gdy rzeczy idą ku lepszemu, nie zaś wtedy, gdy idą ku gorszemu. Istotnie, obalone przez nie reżimy występują zazwyczaj z programami szybkich i radykalnych reform. Obfitość takich właśnie zdumiewających i niezgodnych z naszymi intuicjami myśli w dziele Tocqueville'a czyni z niego jedyne prawdziwie genialnego socjologa, jaki w ogóle istniał, o ile nie uznamy Marksa za socjologa. O demokracji w Ameryce napawa dzisiejszego czytelnika podziwem, jaki budzi trafność szczegółowych proroctw Tocqueville'a dotyczących kierunku rozwoju Ameryki, dokładność wskazująca, jak głębokie i słuszne było jego rozumienie tego młodego społeczeństwa na początku XIX stulecia. W Stanach Zjednoczonych (ponieważ był największym z wszystkich, którzy analizowali społeczeństwo amerykańskie) i we Francji (ponieważ był Francuzem) ceni się go mniej więcej tak, jak na to zasługuje, w Wielkiej Brytanii natomiast jest zbyt mało znany - nie tylko dlatego, jak podejrzewam, że pisał o dwóch obcych społeczeństwach, nie zaś o społeczeństwie brytyjskim, lecz też dlatego, że przez kilka pokoleń jego liberalizm sprawiał, iż odnosili się do niego nieprzyjaźnie przedstawiciele obu szeroko reprezentowanych w Wielkiej Brytanii formacji myśli politycznej, mianowicie konserwatyzmu i socjalizmu. Gdyby raczej on niż Marks był głównym źródłem inspiracji teoretycznej Brytyjczyków sytuujących się na lewo od centrum, historia lewicy demokratycznej w tym kraju byłaby znacznie bardziej pomyślna i bardziej owocna. Choć niewątpliwie bardziej oddziaływała myśl Marksowska, okazało się, że w każdej kolejnej kwestii rację ma Tocqueville wbrew Marksowi - jak w

przytoczonym przed chwilą przypadku, gdy chodziło o okoliczności, w jakich występują rewolucje. O demokracji w Ameryce Tocqueville'a jest ciągle pierwszą książką, którą polecałbym każdemu, kto chciałby osiągnąć nieco głębsze zrozumienie Stanów Zjednoczonych. Sam dystans czasu, który upłynął między epoką, gdy została napisana, a chwilą obecną, sprzyja jej, gdy odsłania głęboką strukturę leżącą pod powierzchnią współczesnego świata i tę powierzchnię podtrzymującą.

Nie będę zanudzał wyliczaniem wszystkich książek, które czytałem jako student historii, odnoszących się do historii idei, a tym samym do filozofii, choćby za pośrednictwem filozofii polityki czy filozofii socjologii. Jeśli chodzi o mocne i słabe strony mojej znajomości samej historii, ich rozkład jest pod wieloma względami dowolny. Każdy, kto studiował historię w Oksfordzie wtedy, gdy ja to robiłem, musiał studiować historię Anglii od początków, a w szkole uczniowie klas historycznych musieli specjalizować się w historii średniowiecznej, formalnie więc byłem dwukrotnie uczony dziejów angielskiego średniowiecza. Z drugiej strony, dawna formuła dyplomu ukończenia szkoły zostawiała wybór między dziewiętnastowieczną historią Anglii i Niemiec, a moja szkoła wybrała dla nas wszystkich tę ostatnią (prawdopodobnie dlatego, że głównym językiem nowożytnym był w szkole niemiecki), nie zostawiając wyboru nam samym; w Oksfordzie natomiast moim wykładowcom historii po prostu zabrakło czasu, gdy doszli do roku 1832, i dalej już nie posunęliśmy się, gdy zaś rozpocząłem jednoroczne studia według programu PFE [polityka—filozofia-ekonomia], czas pozwolił mi tylko na wzięcie kursu obejmującego pisanie sześciu z ośmiu prac rocznych, zostałem więc uznany za kogoś, kto już opanował polityczną historię

dziewiętnastowiecznej Anglii. Nigdy zatem nie uczyłem się dziejów Anglii w XIX stuleciu. Większość znanych mi Anglików, którzy nigdy nie byli specjalistami w zakresie historii, spędziła rok lub dwa na nauce dotyczącej Gladstone'a, Disraelego, Peela i Palmerstona; ja natomiast tego nie doświadczyłem. Otrzymałem oczywiście w /yi m j.ikąs wiedzę o tym okresie, nigdy nie miała ona jednak tego podłoża, jakiego dostarcza systematyczne i długie studiowanie.

Studenci historii w Oksfordzie musieli wybrać jakiś okres „dziejów powszechnych” jako przedmiot specjalizacji, wybrałem więc okres najbliższy współczesności, który obejmował I wojnę światową, rewolucję rosyjską, dojście do władzy Mussoliniego i Hitlera, hiszpańską wojnę domową, a zamykał go wybuch II wojny światowej, która zakończyła się zaledwie cztery lata przed moim przyjściem na uniwersytet. Choć byłem młody, studiowałem zdarzenia, które zachodziły w trakcie mojego życia, i zawsze przynosiło mi to zadowolenie. Studia takie wzbogacają ogromnie rozumienie kontekstu społecznego i historycznego, w którym upływa nasze życie, a w każdym razie w moim przypadku oczyściły one mój umysł ze znacznej masy fanatyzmu i złudzeń.

Moje studia historyczne w ogólności udzieliły mi wielu lekcji, które przeniknęły do moich poglądów politycznych. Jedną z nich brzmiała, że gwałtowne rewolucje nigdy nie osiągają swoich celów. Dzieje się tak częściowo dlatego, że zawsze w nowym społeczeństwie trwa nadal dawne w stopniu o wiele większym, niż chcieliby tego rewolucjoniści, a częściowo z innych powodów. Rewolucje toczą się według pewnej logiki sytuacyjnej. By obalić istniejący reżim, łączą się zupełnie odmienne grupy, a gdy im się to powiedzie, znika sprawa, która je połączyła, a wówczas

zwalczają się, by wypełnić próżnię władzy, którą same stworzyły. Te mordercze, zwykle okrutne walki, toczone przez dawnych sprzymierzeńców, pogłębiają rozpad społeczeństwa w stopniu dalece przekraczającym obalenie dawnego reżimu i opóźniają ustanowienie nowego porządku. Ludność w masie sama zaczyna odczuwać zagrożenie nie kończącym się chaosem społecznym, a w tych okolicznościach pojawia się silny człowiek, który może zapanować nad walczącymi frakcjami i wprowadzić porządek, co spotyka się z szerokim poparciem lub przynajmniej z przyzwoleniem. Rewolucja, którą przeprowadza się w imię wolności obywatelskich, równości, zniesienia tyranii, sama więc kończy się wyniesieniem do władzy Cromwella, Napoleona czy Stalina. Wszystkie rewolucje są niekontrolowalne i wszystkie zostają zdradzone. Ma tak być, bo leży to w ich naturze. Sprawia to, że wiara w gwałtowną rewolucję jako sposób na zmianę społeczeństwa jest nie tylko irracjonalna i zwodnicza, lecz też głęboko niemoralna.

Nauczyłem się też związanej z tym rzeczy — że rządy prawa są nieodzowne dla cywilizowanego życia. Dowiadywałem się, jak przez stulecia rozwijało się w Anglii prawo, przenikając nie tylko od góry do dołu, lecz częściowo też jako jedyna skuteczna osłona jednostki przed samowolną władzą. W społeczeństwach, gdzie rządu nie wiążą prawa, jednostka nie ma takiego oparcia, a okropności społeczeństw totalitarnych umożliwia to, że rządzące nimi partie polityczne działają ponad prawem. Rozumiałem, że marksistowski atak na rządy prawa jako coś, co reprezentuje rzekomo wyłączne interesy klasy rządzącej, był nie tylko błędnie pomyślany i niesłuszny, lecz też stanowczo niebezpieczny, jeśliby bowiem okazał się skuteczny, doszłoby do

odebrania wszystkim, i nie w najmniejszym stopniu biednym i słabym, ich głównego środka obrony. Bez prawa wszystko staje się kwestią decyzji samowolnej władzy, jak to było w istocie w tych ówczesnych społeczeństwach, których bronili brytyjscy marksiści, a w których rządy na porządku dziennym tłumili, więziły, wypędzwały czy zabijały opozycję. Jak na ironię, właśnie w społeczeństwach komunistycznych, bardziej niż w innych, klasa rządząca w obronie własnych interesów posługiwała się cynicznie prawem jako narzędziem ty-rańskiej władzy. Od Platona dowiedziałem się, że ci, którzy doszli do władzy nie po to, by gnębić swych przeciwników, lecz by traktować ich zgodnie z prawem, któremu podlegają sami rządzący, postawili najważniejszy krok na drodze między barbarzyństwem a cywilizacją. Platon wielokrotnie to podkreśla. Ma rację, a społeczeństwa, które aprobowali komuniści, znajdowały się w gruncie rzeczy w stanie barbarzyństwa.

Nauczyłem się też czegoś innego, co trudniej wyrazić w słowach, a mianowicie szacunku dla rzeczywistości, w przeciwieństwie do wielu jej konkurentów — takich jak umowne założenia, modne sposoby patrzenia na rzeczy, ideologie, aspiracje społeczne czy jednostkowe, lęki, zamiary, życzeniowe myślenie, przekonania religijne i cała reszta. Niezależnie od tego, co ludzie mogą pisać, mówić, czego mogą chcieć i w co wierzyć, jedyną rzeczywistością jest to, co rzeczywiście się dzieje. Jak mówi T. S. Eliot w znanym wierszu: „Co mogłoby być — to abstrakcja, stale możliwa tylko w wymyślonym świecie” Myśl tę uświadomiłem sobie po raz pierwszy w sposób namacalny, co może nie dziwi, w związku z pewnymi moimi fundamentalnymi przekonaniem. Odkąd stałem się w dzieciństwie socjalistą, wierzyłem — tak jak większość socjalistów w owych czasach

— w nieuchronność socjalizmu. Gdy jednak pewnego dnia, w wieku dwudziestu jeden czy dwudziestu dwóch lat, siedziałem, czytając o Leninie w gabinecie im. Radcliffe'a (w bibliotece historycznej w Oksfordzie, stanowiącej centralny architektonicznie punkt uniwersytetu), narzuciła mi się nagle z omal dojmującą jasnością myśl: „Nigdy do tego nie dojdzie. W ogóle nic nie prowadzi do socjalizmu”. A gdy to sobie uświadomiłem, stało się oczywiste, że niezależnie od tego, jak atrakcyjna mogłaby być ta idea, niezależnie od tego, jak dobre byłoby to w praktyce, gdyby mogła zostać urzeczywistniona, obrona socjalizmu jest gorzej niż bezużyteczna, oznacza bowiem oderwanie od rzeczywistości. Poważne bowiem traktowanie polityki oznacza dla każdego myślenie w kategoriach tego, co można rzeczywiście zrobić, a to zakłada tym samym, między innymi, że się nie jest socjalistą. Uświadomiwszy sobie to, poczułem po raz pierwszy skłonność do poparcia Partii Pracy, którą dotąd zawsze uznawałem za pragmatyczną partię kompromisu, a więc w gruncie rzeczy za partię niesocjalistyczną. Gdy powiedziałem przyjaciołom, że powodem, dla którego zaczynam popierać Partię Pracy, jest to, iż przestałem być socjalistą, myśleli, że to żart, a była to zwykła prawda.

Uświadomiłem sobie więc, że w polityce liczy się nade wszystko to, co się dzieje, nie zaś to, co ludzie mówią. A to, co się dzieje, jest w znacznej mierze niezależne od moich pragnień. W polityce szczególnie ludzie skłonni są pozwalać na to, by ich pragnienia wpływały na ocenę rzeczywistości, i skłonni są mieszać pragnienia z rzeczywistością, nawet na poziomie świadomego myślenia. Przez całe życie, na przykład, zakładałem się o wynik wyborów, i przez całe życie spotykałem wielu ludzi, którzy przyjmowali, że to, co obstawiam, jest tym, czego pragnę.

Gdy mówię ludziom: „Właśnie postawiłem na to, że wygrają konserwatyści” mogę oczekiwać, że przynajmniej jeden z nich powie: „Nie wiedziałem, że jesteś konserwatystą” Niektórzy idą nawet w tym błędzeniu dalej i twierdzą, że ktoś, kto nie jest konserwatystą, a obstawia zwycięstwo konserwatystów, postępuje niewłaściwie, w tym sensie, że robi coś, co nie jest moralnie słuszne. A niektórzy idą aż tak daleko, że twierdzą, iż jeśli popierasz jakąś partię polityczną, powinieneś myśleć, że partia ta idzie do zwycięstwa; innymi słowy, powinieneś zdecydowanie pozwolić na to, by twój osąd praktyczny zakłócały twoje pragnienia. Ludzka skłonność do myślenia w ten sposób rozciąga się niestety na metafizykę. Niezliczoną ilość razy słyszałem ludzi mówiących, że byłoby nie do zniesienia, gdyby istnienie świata było czymś bezsensownie przypadkowym i gdyby życie nie miało jakiegoś dalszego celu czy znaczenia; a zatem wszystko to musi mieć jakiś sens. Co najmniej równie często słyszałem ludzi broniących wiary w Boga na tej zasadzie, że jest to coś wygodnego. Gdy na to z kolei odpowiadałem: „Ale może tak po prostu być, że to wszystko nie ma żadnego sensu; wiemy ostatecznie, że jest na pewno mnóstwo rzeczy, których nie lubimy, a niekiedy są to rzeczy, które uznajemy za przerażające, takie jak tortury czy śmierć” mój rozmówca czuł się niemal zobowiązany, by powiedzieć, zwykle gniewnie: „Czyż więc chcesz, by życie było pozbawione sensu?”

Studiowanie historii znacznie rozwinęło we mnie szacunek dla prawd przykrych. Doprowadziło mnie w sposób namacalnie żywy do przekonania, że prawda nie ma nic wspólnego z moimi upodobaniami ani z tym, o czym sędzę, że powinno się zdarzyć. Powiedzenie, że jakaś grupa ludzi wcale nie mogła sterroryzować i wymordować milionów innych

ludzi, bo obmyślenie czegoś takiego byłoby czymś strasznym, jest po prostu jawnym błędem, jeśli faktycznie tak się stało; a stwierdzenie, że zrobienie czegoś takiego to nikczemność, w niczym nie zmienia faktu, że zostało to zrobione. Jeśli rzeczywistość jest zatrważająca i straszna, nie jest z tego powodu ani na jotę mniej rzeczywista, a co ważniejsze, nie ma niczego, co mogłoby z niej uczynić nierzeczywistość. Myślenia życzeniowego nie da się uzgodnić z poważnym myśleniem, a każdy, kto się za nie bierze, odmawia udziału w poszukiwaniu prawdy.

Wszystko to wyraźnie pokazuje, że pięcioletnia specjalizacja w zakresie historii wycisnęła na mnie niezatarte piętno. W tej książce zależy mi najbardziej na powiedzeniu, że studia te wpłynęły na moje podejście do idei, włącznie z ideami filozoficznymi. Mimo to, z powodu wąskiego pojmowania „historii”

w Oksfordzie w moich czasach studenckich, większość wiedzy o historii idei uzyskałem od razu po studiach historycznych, jako zapalony student filozofii, a jako zapalony miłośnik sztuki uzyskałem większość mojej wiedzy o dziejach kultury. Najbardziej pouczająca ze wszystkich dyscyplin w tych dziedzinach była potrzeba pisania. Lord Acton mówił, że pisanie powinno nas uczyć równie wiele, jak czytanie. Jest to głębokie powiedzenie. Pisanie na jakiś temat zmusza nas do studiowania w sposób systematyczny, z wyraźnie wytkniętym celem, do czytania całej ważnej na ten temat literatury, do objęcia całego pola, bez pozostawiania luk w opracowywanym materiale; i dostarcza potężnego bodźca, by przedstawiać trafnie nawet najzwyklejsze szczegóły, by bronić dostępu błędem. A co najważniejsze, zmusza nas do myślenia na ów temat i do organizowania naszych myśli, a także interesującego nas materiału w spójnych

strukturach. Pisałem książki (i opracowywałem serie wystąpień telewizyjnych i radiowych, które stawały się książkami), bo pragnąłem opanować jakiś temat, a pisanie książki było najlepszym, jeśli nie jedynym sposobem zmuszenia siebie do prawdziwie ciężkiej i systematycznej pracy przez długi czas. Mogę usiąść i pomyśleć przez chwilę, ale nie miesiąc po miesiącu z rzędu - chyba że piszę.

ROZDZIAŁ TRZECI

Pozytywizm logiczny i jego obalenie

Wiek ZŁOTY tego, co stało się znane na świecie jako „filozofia oksfordzka” przypada na mniej więcej piętnastolecie między końcem II wojny światowej a śmiercią J. L. Austina w roku 1960. Byłem w tym zanurzony w okresie szczytowym tej filozofii jako student Oksfordu w latach 1949-1953, a potem w czasie studiów podyplomowych w latach 1954-1955.

Muszę powiedzieć od razu, że uczono mnie filozofii oksfordzkiej, choć się pod nią nie podpisywałem. Wydaje się, że nauczyłem się uprawiać ją równie dobrze, jak niektórzy z uprawiających ją filozofów, nigdy jednak nie wierzyłem, że jest słuszna jako koncepcja filozofii, choć zawsze dostrzegałem, że jako forma treningu intelektualnego ma poważne zalety. Filozofia ta uczyła studentów hiperostróżności w tym, co mówią; uczyła ich upewniać się, że rozumieją, a także mają na myśli to, co mówią; traktować subtelne różnice znaczeniowe jako coś ważnego, a starać się osiągać to wszystko w sposób jasny i z humorem. A ponadto okoliczność, że w znacznej mierze polegała na bezpośredniej konfrontacji argumentów, sprzyjała kształceniu zręczności umysłowej i umiejętności publicznego dyskusowania, lecz miało to również tę wadę, że była to filozofia nie

sprzyjająca ludziom głębokim w myśleniu, lecz powolnym w ruchach; w toczonej na żywo wymianie argumentów bardzo często ludzie najbystrzejsi przegrywają, a powierzchownie inteligentni błyszczą. Gdy ktoś mi mówi coś filozoficznie interesującego, moją naturalną reakcją jest pragnienie, by odejść i pomyśleć o tym, nie zaś udzielać improwizowanej, wyssanej z palca odpowiedzi i nie ciągnąć stamtąd, skąd się da, dyskusji filozoficznej. Dyskusja filozoficzna prowadzona w ten sposób przebiega po prostu od jednej do drugiej natychmiastowej odpowiedzi. Te natychmiastowe odpowiedzi są oczywiście kształtowane przez wcześniejsze refleksje, ale nie mogą uwzględniać refleksji nowych. A właśnie w ten sposób prowadzi się większość dyskusji filozoficznych w kręgach zawodowych filozofów. Najgłębszy sprzeciw, jaki to we mnie budzi, polega na przekonaniu, że kształci to ludzi uprawiających ową filozofię w szybkości i zręczności, wyklucza natomiast głębię. Cokolwiek jednak można by tu powiedzieć, mimo całej użyteczności filozofii oksfordzkiej jako narzędzia zwiększającego bystrość umysłu, nigdy nie mogłem zrozumieć, jak można brać poważnie pogląd, że przedmiotem filozofii jest język, a pogląd ten łączył wszystkie odmiany filozofii oksfordzkiej.

Mówię o „wszystkich odmianach filozofii oksfordzkiej” bo wyrażenie „filozofia oksfordzka” osłania niczym parasol różne podejścia. Od przełomu stuleci aż do II wojny światowej głównym ośrodkiem aktywności filozoficznej w Wielkiej Brytanii było Cambridge, gdzie postaciami najwybitniejszymi byli Whitehead, Russell, Moore i Wittgenstein, występujący w otoczeniu znacznej grupy indywidualności o poważnych, choć mniejszych niż tamci, zdolnościach. Ale po II wojnie

światowej centrum filozofii brytyjskiej przeniosło się do Oksfordu. W pierwszej fazie hegemonii Oksfordu wpływ dominujący miał pozytywizm logiczny, a najbardziej wpływową książką była *Language, Truth and Logic* (Język, prawda i logika) A. J. Ayera, książka ogłoszona w 1936 roku, lecz oddziałująca w pełni z opóźnieniem spowodowanym przez wojnę.¹

Pozytywizm logiczny zrodził się nie w Oksfordzie, lecz w Wiedniu, w okresie międzywojennym. Ayer, wówczas bardzo młody uczoney - zaledwie dwudziestotrzyletni, gdy pisał tę znaną książkę - w niczym nie przyczynił się do powstania tej filozofii, lecz jedynie wprowadził ją na obszar języka angielskiego. W Oksfordzie był to przede wszystkim ostatni krzyk mody, a uniwersytet ten pozostał, w każdym razie w granicach Wielkiej Brytanii, głównym ośrodkiem tej filozofii. Jej wpływ, bynajmniej nie ograniczający się do filozofii, osiągnął swój szczyt zaraz po II wojnie światowej i właśnie ta moda intelektualna wysunęła Oksford na czoło filozofii.

Głównym zadaniem, które stawiali sobie pozytywiści logiczni, było znalezienie kryterium pozwalającego dokonać demarkacji między sensem a nonsensem. Językiem macierzystym wszystkich członków założycieli tak zwanego Koła Wiedeńskiego był niemiecki, toteż naturalnie kierowali się oni ku intelektualnej i kulturalnej tradycji obszaru języka niemieckiego i byli przeświadczeni, że większość najgłośniejszych metafizyków — wśród nich tacy ludzie, jak Fichte, Schelling, Hegel oraz ich nowsi epigoni - wygłaszała górnolotne nonsensy. Brytyjscy pozytywiści logiczni żywili to samo przeświadczenie pod adresem dzieł brytyjskich neoheglistów z przełomu XIX i XX stulecia, takich jak Bradley i McTaggart. Wiemy z życia codziennego, że można wypowiadać słowa, nawet w najlepszych zamiarach, i niczego nie mówić - przywykliśmy słyszeć przyzwoitych

ludzi, którzy używają do tego ambon; a puste wypowiedzi są na porządku dnia w środkach masowego przekazu, łącznie z tak zwaną ambitną prasą. Przyjąwszy, że mówienie, które niczego nie wypowiada, jest do pogodzenia zarówno z wysoką inteligencją, jak też z dobrymi zamiarami, musimy spytać, jak mamy odróżniać zdania, które rzeczywiście coś mówią (czy są prawdziwe, czy fałszywe - to osobna sprawa), od zdań, które

1 Zob. Bryan Magee: Men of Ideas, s. 130.

re w ogóle niczego nie mówią, a zatem nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe, bo nie mają żadnego znaczenia?

Pozytywiści logiczni znaleźli następującą odpowiedź. Zdania sensowne dzielą się - uwzględniając cele, o które tu chodzi - na dwie kategorie. Jedne są prawdziwe lub fałszywe na mocy znaczenia terminów, którymi się posługujemy. Jeśli mówię: „Mój sąsiad jest kawalerem, który ma żonę i dwoje dzieci” będzie wiadomo, że zdanie to nie może być prawdziwe (chyba że nazywa się on „Kawaler” a ja wygłaszam kalambur). Słowo „kawaler” znaczy tyle co „mężczyzna nieżonaty” mój sąsiad zatem nie może być zarazem kawalerem i człowiekiem żonatym. Nie musimy zatem wszczynać badań, by ustalić, czy to, co powiedziałem, jest prawdziwe, czy fałszywe; same terminy, z których składa się moje zdanie, mówią, że jest ono fałszywe. Można więc ufnie ogłosić, że jest fałszywe, nie ruszając się z fotela. Zdania, których prawdziwość i fałszywość można w ten sposób ustalić, poddając je analizie, noszą nazwę „zdań analitycznych”

Pozytywiści logiczni utrzymywali, że do tej kategorii należą wszystkie definicje i wszystkie zdania matematyki i logiki oraz wszystkie zdania obowiązujące na podstawie konwencji, takie jak reguły gier czy na przykład zdania z zakresu heraldyki. Druga kategoria składa się ze zdań,

których prawdziwości ani fałszywości nie można ustalić za pomocą analizy, lecz jedynie w ten sposób, że sprawdzamy fakty. Jeśli mówię: „W mojej wsi mieszka czternastu rudych” może to być zdanie prawdziwe, a może być fałszywe. Może być takie lub inne, a terminy, z których się składa, nie mówią, czy jest prawdziwe, czy fałszywe. Jedyne sposoby, by to stwierdzić, to przyjrzeć się wszystkim mieszkańcom mojej wsi i policzyć rudych. Ponieważ prawdziwość czy fałszywość tego rodzaju zdań można ustalić tylko w ten sposób, że zestawia się je z zewnętrzną wobec nich rzeczywistością, noszą one nazwę „zdań syntetycznych”. Negacja prawdziwego zdania analitycznego jest zdaniem wewnętrznie sprzecznym, a negacja prawdziwego zdania syntetycznego nie jest zdaniem wewnętrznie sprzecznym - jest zdaniem, które z powodzeniem mogłoby być prawdziwe, lecz tak się dzieje, że jest fałszywe. W mojej wsi mogłoby być sześciu rudych lub piętnastu, lub mogłoby ich wcale nie być. Każda z tych ewentualności jest w pełni możliwa, a w moim stwierdzeniu którejkolwiek z nich nie ma niczego, co z zasady dawałoby wewnętrzną sprzeczność. Prawdziwe może być nie więcej niż jedno takie zdanie, a wszystkie, które wygłosiłem, mogą być fałszywe, jedynym więc sposobem, by to rozstrzygnąć, jest sprawdzenie.

Wszyscy lub prawie wszyscy członkowie Koła Wiedeńskiego byli z wykształcenia przyrodnikami lub matematykami, nie zaś filozofami, mogli więc nie wiedzieć, że rozróżnienie między zdaniami analitycznymi a syntetycznymi pojawiło się całkiem dawno w dziejach filozofii.

Przekonująco i w sposób rozwinięty przeprowadził je Leibniz, a ponownie — po Leibnizu, lecz niezależnie od niego - Hume. Hume posługiwał się nim równie radykalnie i bezlitośnie, jak robią to dziś za jego przykładem

pozytywiści logiczni. Mówią oni, że jeśli w ogóle wypowiadamy jakieś zdanie oznajmujące, musi być ono analityczne bądź syntetyczne. Jeśli jest analityczne, ustalimy w drodze analizy, czy jest prawdziwe, czy fałszywe. Jeśli jest syntetyczne, musi być, przynajmniej w zasadzie, coś, co możemy obserwować, co możemy sprawdzić, a co powie nam, czy owo zdanie jest prawdziwe, czy fałszywe. Jeśli ma ono w ogóle jakąś rzeczywistą treść, jego prawdziwość czy fałszywość musi w coś wnosić jakąś różnicę. A jeśli mówimy o świecie możliwego doświadczenia, musi być jakieś rzeczywiste doświadczenie, które ukaze tę różnicę. Jeśli zaś nie sposób wyobrazić sobie żadnego doświadczenia, które służyłoby weryfikacji lub falsyfikacji naszego zdania, zdanie to nie ma żadnego związku z tym, jak rzeczy się mają, w każdym razie, jak się mają w świecie możliwego doświadczenia — jedynym, jaki możemy poznać. Nasze zdanie w ogóle niczego nam wówczas nie mówi. Nie może być ani prawdziwe, ani fałszywe, jest zatem bezsensowne. Zdanie takie może być gramatycznie dobrze zbudowane i przypominać ludzko inne zdania, które nam coś mówią, lecz w gruncie rzeczy jest puste.

Doszło więc do sformułowania głośnej weryfikacjonistycznej zasady znaczenia. Informacje o faktach mogą przekazywać jedynie zdania zasadniczo weryfikowalne przez obserwacje, czyli w doświadczeniu. Zdania, których weryfikacji nie można sobie wyobrazić, muszą być analityczne bądź bezsensowne.

Leżący u podłoża tej doktryny światopogląd to światopogląd ówczesnej nauki. Członkowie Koła Wiedeńskiego - jak mówiłem, przyrodnicy i matematycy - mówili o tym otwarciu: manifestowi, który ogłosili, dali

tytuł Wissen-schafiliche Weltauffassung der Wiener Kreis (Światopogląd naukowy Koła Wiedeńskiego). Skłonni byli wierzyć, że wszystkie prawdy o świecie, jakie można odkryć, da się odkryć za pomocą metod nauki. Materię, z której składa się świat, wyjaśnia coraz skuteczniej fizyka i chemia, a żywymi organizmami zajmują się nauki biologiczne. Istoty ludzkie wyjaśnia bliżej psychologia, językoznawstwo, nauki o zachowaniu, nauki społeczne, nauki o polityce i cała reszta. Coraz większe wrażenie robi użycie metod naukowych wprowadzonych do ekonomii, historii, antropologii itd. O Wszechświecie jako całości mówi nam coraz więcej astronomia. Nie ma takiego zakątka w świecie możliwego doświadczenia - dlatego właśnie, że jest to dziedzina doświadczenia - który nie poddawałby się badaniu za pomocą takiej czy innej metody nauki, a w następstwie takiego badania nasza wiedza gwałtownie przyrasta, z szybkością nie spotykaną w dziejach. Jest to jedyny prawdziwie godny zaufania sposób osiągania wiedzy, która musi spełniać, jeśli ma być rzeczywiście wiedzą, warunki stosowne dla nauk empirycznych, jeśli jest wiedzą syntetyczną, lub stosowne dla matematyki czy logiki, jeśli jest wiedzą analityczną. Zdania syntetyczne nie spełniające kryteriów naukowych występują po prostu z pustymi roszczeniami do tego, by przynosić wiedzę — wyrażają konwencjonalne czy religijne przekonania, osobiste poglądy, bezpodstawne założenia, spekulacje, zabobony, pobożne życzenia, przesady, może jakieś odczucia czy emocje, lecz z pewnością nie wyrażają wiedzy w jakimś obiektywnym czy intelektualnie poważnym sensie. Dla oznaczenia tego rodzaju przekonań pozytywiści logiczni posługiwali się szerokim terminem „metafizyka” wyrażającym odrzucenie

i pogardę - sędzę, że czynili tak głównie dlatego, iż chcieli zdecydowanie pogрузić w zapomnieniu wszelkie religijne sposoby myślenia, a także uprawianą w tradycji heglowskiej filozofię metafizyczną, i powstrzymać ludzi przed takimi sposobami mówienia o świecie. Zawsze podkreślali oni, że jedyny świat, do którego poznania możemy pretendować, to świat rzeczywistego i możliwego doświadczenia.

Rezultatem tego wszystkiego było sprowadzenie wszelkich możliwych wypowiedzi o świecie do wypowiedzi o bezpośrednim doświadczeniu (zdrowy rozsądek) i do wypowiedzi sformułowanych w języku współczesnej nauki (którą uznawali za samokrytyczną i systematyczną postać zdrowego rozsądku). Albo coś jest nauką, albo może stać się nauką, albo jest tylko wyrazem poglądów czy uczuć, a wówczas jest czymś subiektywnym, a nie mówi o faktach. Ten światopogląd nie był oczywiście czymś swoistym dla Koła Wiedeńskiego, lecz był rozpowszechniony szeroko wśród wykształconych ludzi Zachodu przez większość XIX i XX stulecia. Pozytywiści logiczni dostarczyli mu natomiast tego, co uznawali za jego filozoficzną podbudowę.

To jednak nasuwa pytanie o miejsce filozofii w takim świecie, jaki przedstawiają nampozytywiści logiczni, w świecie, którego każda część jest dostępna badaniu naukowemu. Zadaniem filozofii, w tradycyjnym ujęciu, jest rozumienie świata. Jeśli jednak każdy składnik tego zadania przejmuje nauka, to filozofii, rzecz jasna, nie zostaje nic do zrobienia. Czy zostawia to jednak filozofii jakąś rację bytu? Zostawia - mówilipozytywiści logiczni - ale ma ona teraz zadanie drugiego rzędu. Nie możemy już oczekiwać od filozofii rozszerzenia naszego bezpośredniego rozumienia świata. Tego musimy szukać we właściwych naukach. Nauki

przyrodnicze, a także matematyka i logika, nieustannie się jednak rozwijają, istnieje więc stała potrzeba przewartościowywania i przebudowywania ich zadań i metod. Istnieje też stała potrzeba rozjaśniania nowych pojęć, które pojawiają się w miarę rozwoju wiedzy naukowej; a także potrzeba krytycznej samoświadomości, dotyczącej naszych wypowiedzi w każdej dziedzinie - chodzi o to, co dokładnie przez nie rozumiemy, jakie mamy uzasadnienia, wygłaszając je, i jakie następstwa logiczne nasze wypowiedzi pociągają. Wszystko to są zadania dla filozofa, wskazujące na obszar, który stanowi pole jego uprawnionej działalności: metody, logika oraz rozjaśnianie pojęć nauki, a także objaśnianie znaczeń. Sam pozytywizm logiczny stanowi przykład tak rozumianej filozofii, przykład pokazujący, co może ona robić. Oczyszczył on całe biblioteki z niefortunnych i bezowocnych spekulacji i określił ostatecznie warunki, na jakich odbywa się wszelka uprawniona aktywność intelektualna.

Doszło więc do tego, że ludzie uznający, iż rzetelną podstawą ich poglądu na świat i na poznanie jest nauka, mimo to cenili wysoko filozofię, lecz uznawali ją zarazem za aktywność drugiego rzędu. Filozofia należąca do tradycji empiryzmu w tym właśnie momencie swych dziejów przestała uznawać za swe zadanie rozumienie świata i zaczęła upatrywać je w rozjaśnianiu wyrażeń językowych sformułowań wyrażających pojęcia, logicznych następstw argumentów, założeń, metod, programów badawczych oraz ich wyników. Był to historyczny punkt zwrotny.

Przedstawiając wszystko to w ten sposób, przyczyniam się może do tego, że historycznie biorąc sprawia to wrażenie czegoś zbyt wyrazistego, zbyt

niezależnego od własnej bezpośredniej prehistorii. Między Leibnizem i Humeem z jednej strony a pozytywistami logicznymi z drugiej zostawiam lukę historyczną, coś, czego w ogóle nie uwzględniam. W międzyczasie rozwijała się natomiast filozofia ogromnie ważna dla pozytywizmu logicznego. Doszło nie tylko do powstania nowożytnej nauki. Procesy intelektualne, które opisuję, miały żywotne związki z (współczesnymi im) pracami logicznymi i filozoficznymi Bertranda Russella oraz, w każdym razie w Wielkiej Brytanii, G. E. Moore'a. Prehistoria ta jest przedmiotem książki A. J. Ayera, na co wskazuje sam jej tytuł: Russell and Moore: The Analytical Heritage {Russell i Moore. Dziedzictwo filozofii analitycznej}. Russell zrobił więcej niż ktokolwiek inny, jeśli chodzi o rozpowszechnianie rewolucyjnych zmian, do których doszło w logice na przełomie XIX i XX stulecia, oraz w stosowaniu nowych technik analizy logicznej nie tylko do tradycyjnych zagadnień filozofii, lecz też do wyrażen języka potocznego. Wszędzie więc, a nie tylko w Wiedniu, pozytywiści logiczni czcili go jako swojego intelektualnego przodka. On jednak nigdy nie uważał, że stosowanie tych nowych osiągnięć logiki stanowi coś więcej niż godną uznania technikę intelektualną, która pomoże filozofii w jej tradycyjnym zadaniu rozumienia świata. Był przekonany, że techniki te mogą spowodować, iż nie rozstrzygnięte dotąd problemy filozoficzne staną się rozstrzygalne, i dlatego mogą być ogromnie ważne dla filozofii, lecz z pewnością same nie są filozofią, a tym bardziej nie są czymś, czego „dotyczy” filozofia. Choć więc sympatyzował w ogromnej mierze z tym, co robili pozytywiści logiczni, nigdy o sobie nie myślał, że jest jednym z nich, a ich całościową koncepcję filozofii uznawał, dostrzegając wszystkie jej zalety, za dość niedojrzałą i ograniczoną. Oni z

kolei oddziaływali na niego, ale później doszedł do przekonania, uwzględniając zakres tego oddziaływania, że nie był to w pełni dobry wpływ. Pozycja i wpływ Russella miały zasięg międzynarodowy, oddziaływanie Moore'a natomiast nigdy nie wykraczało zbytnio poza obszar języka angielskiego. Ale na tym obszarze jego wpływ był ogromny. Przede wszystkim trzeba uwzględnić jego działanie na Russella. Moore i Russell, jako młodzi ludzie w Cambridge, byli neoheglistami o orientacji charakterystycznej dla ich czasów i miejsca. Pierwszy zerwał z idealizmem niemieckim Moore, Russell zaś poszedł wiernie w jego ślady. Przyjęli obaj, z entuzjazmem konwertytów, tradycję empiryzmu brytyjskiego, uosabianą przez Locke'a, Berkeley'a, Hume'a i Milla. Moore przez całe życie wywierał bezpośredni wpływ na większość filozofów w Wielkiej Brytanii, wpływ, który - wydaje mi się - znacznie przerasta jego zalety jako filozofa (większość z nich zaczęła to w końcu dostrzegać). Jego oddziaływanie nie ograniczało się w gruncie rzeczy do filozofii. Wywierał on największy intelektualny wpływ na całą postawę moralną Kręgu Bloomsbury*, z którego wyszły wybitne postacie dziedzin innych niż filozofia, a niektórzy z nich byli znacznie bardziej utalentowani niż Moore.

Moore sądził, podobnie jak pozytywiści logiczni, że jesteśmy już w posiadaniu pewnego źródła wiarygodnego poznania i rozumienia świata, choć w jego przypadku tym źródłem była nie tyle nauka, co zdrowy rozsądek. Uznawał za oczywiste, że zdroworozsądkowy obraz świata jest, po wprowadzeniu stosownych obwarowań, słuszny, a ponadto wszyscy w głębi duszy wiemy, że jest on słuszny: każdy na przykład wie, że ma ciało i żyje w świecie, którego istnienie w czasie i przestrzeni nie zależy od

tego, czy on sam istnieje, czy nie istnieje; oraz że w świecie tym występuje ogromnie wiele innych ciał materialnych, a niektóre z nich są ludźmi, takimi jak ja sam, i mają doświadczenia podobne do moich doświadczeń. Kiedy więc przychodzą filozofowie i mówią, że czas i przestrzeń to formy ludzkiej zmysłowości; że my sami dokonujemy nieświadomie w aktach percepcji syntezy treści postrzeżeń w przedmioty materialne; że w gruncie rzeczy nie możemy wiedzieć na pewno, iż istnieją umysły inne niż nasze - kiedy tak mówią, jest to górnolotna blaga. Ludzie mówiący tego rodzaju rzeczy sami w rzeczywistości, w swym prawdziwym życiu, nie wierzą w nie. Filozof mówiący, że czas to złudzenie, niczego nie wie z większą pewnością niż to, że zjadł dziś rano śniadanie, a przedtem wstał z łóżka, potem zaś wyszedł z domu, a przeczenie temu byłoby wypowiedaniem zdań fałszywych. Filozof, który mówi, że nie możemy być pewni istnienia świata zewnętrznego, nie uznaje faktycznie istnienia swego domu czy samochodu za coś wątpliwego. Filozof, który mówi, że nie możemy być pewni istnienia innych umysłów, nie ma żadnych wątpliwości co do niezależnego istnienia swojej żony. Krótko mówiąc, filozofowie głoszą wszelkiego rodzaju rzeczy, o których sami wiedzą, że są nieprawdziwe. Moore zaś uznawał za swoje zadanie ujawnianie, że tego rodzaju rzeczy są właśnie nonsensami. Ściśle więc biorąc, od Moore'a właśnie zaczyna się, w każdym razie na obszarze języka angielskiego, traktowanie filozofii jako mówienia o mówieniu. A jego wpływ na filozofów oksfordzkich obu głównych szkół był nadzwyczajny - nie tylko na pozytywistów logicz-

* Krąg Bloomsbury [Bloomsbury Group] - nazwa nadana grupie angielskich pisarzy, filozofów i artystów, którzy spotykali się często w latach 1907—1930 w prywatnych domach w Bloomsbury (dzielnica

Londynu). Na początku wieku należeli do niej między innymi krytyk literacki Lowes Dickinson, filozofowie Henry Sidgwick, J. M. E. McTaggart, A. N. Whitehead, G. E. Moore, krytyk sztuki Roger Fry. Później — między innymi ekonomista John Maynard Keynes i pisarka Virginia Woolf. Kontakty z grupą utrzymywali Bertrand Russell, Aldous Huxley, Thomas S. Eliot. Podczas spotkań dyskutowano zagadnienia filozoficzne i estetyczne w duchu agnostycznego liberalizmu, kwestionując uznane idee „z całkowitym brakiem ich poszanowania” Krąg nie stanowił szkoły.

nych, lecz też na filozofów uprawiających analizy językowe, którzy pojawili się po pozytywistach. Świadectwem tego, dotyczącym tylko przywódców obu ruchów, jest to, co mówił ongiś A. J. Ayer: „Byłem pod wielkim wpływem Moore'a, a także pod wpływem problemów, które go interesowały — nie był to Moore z Zasad etyki, lecz późniejszy, którego bardzo zajmowało, na przykład, zagadnienie percepcji. A jednym z problemów w Kole Wiedeńskim nie rozstrzygniętych był problem statusu samych zdań obserwacyjnych. Członkowie Koła utrzymywali, że wszystko trzeba sprowadzać do zdań obserwacyjnych, że ostatecznie nauka mówi o tym, co obserwowalne, lecz nie było między nimi zgody co do tego, co jest obserwowalne. Jedno skrzydło, któremu przewodził Schlick, chciało sprowadzić wszystko do tak zwanych zdań spostrzeżeniowych, a więc zdań rejestrujących rzeczywiste i możliwe doznania ludzi, drugie zaś skrzydło, na czele z Carnapem i Neurathem, chciało poprzestać na zdaniach opisujących przedmioty fizyczne”² Jeśli zaś chodzi o J. L. Austina, seniora szkoły analizy językowej, która pojawiła się po pozytywizmie logicznym, odbyła się swego czasu

następująca wymiana zdań między mną a jednym z jego najbliższym kolegów, Geoffreyem Warnockiem, który po śmierci Austina stał się opiekunem jego spuścizny pisarskiej:

Warnock: Zachowało się świadectwo, że Austin powiedział kiedyś: „Moore to mój człowiek” — mając z pewnością na myśli, że to właśnie lubi, że chciał-> by widzieć, iż w ten sposób uprawia się tę dyscyplinę.

Magee: I przypuszczalnie mając też na myśli, że nie lubi, gdy się ją uprawia po Russellovsku.

Warnock: Myślę, że tak, że o to w tym przypadku chodziło - ważny był tu kontrast z Russellem [...].³

W tej samej rozmowie Warnock podsumował z podziwu godną jasnością ogólny wpływ Moore'a.

Po pierwsze, jestem przekonany, że ten sposób uprawiania filozofii - skrajna prostota i troska o jasność, upodobanie w małych krokach i skromnych tezach — wywierał wielki wpływ. Ludzie na ogół zaczęli przyjmować ten chłodny ostrożny sposób argumentacji filozoficznej. A z kolei, po drugie, jego przykład spowodował, że wielu filozofów sądziło, iż filozofia jest wyłącznie analizą, że filozof, by tak rzec, nie wypowiada zdań na własny rachunek, lecz jedynie analizuje zdania wypowiedziane przez innych. Sam Moore nie mówił tego, ale mówili to inni, a praktyka filozoficzna Moore'a wspiera-

² Bryan Magee: *Modern British Philosophy. Dialogues with A. J. Ayer and others.* Seeker & Warburg, Londyn 1971, s. 50.

³ Tamże, s. 93.

ła, jak się wydaje, ich pogląd. Myśli; jednak, że w gruncie r/ei/y jrgo rzeczywista obrona zdrowego rozsądku była czymś bardzo ważnym mam

na myśli nacisk, jaki kładł na to, że istnieje ogromnie wiele rzeczy, które faktycznie znamy wszyscy z całą pewnością, i że filozofowie muszą poważnie błędzić, gdy zdają się odrzucać czy kwestionować te rzeczy [...]. Pogląd ten jest, jak sędzę, powszechnie od czasów Moore'a uznawany, w każdym razie wśród filozofów wypowiadających się po angielsku [...]. Myślę, że było to bardzo ważne, jeśli chodzi o zmianę sposobu, w jaki filozofowie patrzą na to, co robią [...]. A jest to ważna zmiana filozoficznego punktu widzenia, którą zawdzięczamy wpływowi Moore'a.⁴ Każdy, kto przeczytał pierwszy rozdział tej książki, zrozumie bez dalszych wyjaśnień, dlaczego uznawałem tę intronizację zdrowego rozsądku za intelektualną katastrofę. Zupełnie niezależnie od wszystkiego, co się tam mówi, i od wszystkich względów, które można nazwać filozoficznymi, nauka współczesna wykazała, że poza naszym doraźnym doświadczeniem świata codzienności roi się od prawd i rzeczy, których zdrowy rozsądek zupełnie sobie nie uświadamia, nierzadko zdumiewających i często niezgodnych z naszymi intuicjami, a niekiedy bardzo trudnych do pojęcia, nawet gdy wiemy, że są prawdziwe. Weźmy na przykład to, że każdy przedmiot fizyczny w naszym otoczeniu to wir molekuł i atomów zbudowanych z cząstek subatomowych, które poruszają się w sposób losowy z szybkościami zbliżonymi do szybkości światła; że wszystko to przekształca się w energię, a każdy przedmiot fizyczny to przestrzeń wypełniona siłami. Takie rzeczy w ogóle nie należą do zdroworozsądkowego sposobu patrzenia na rzeczy. Podobnie fakt, że otaczające nas powietrze jest wypełnione niewidzialnymi falami przenoszącymi informacje, mianowicie falami przenoszącymi sygnały telewizyjne i radiowe, i ma też bardzo wiele innych poddających się

analizie własności. Coś tak podstawowego nawet jak to, że żyjemy na gigantycznej kuli, która obraca się wokół swojej osi z szybkością na powierzchni około 1600 kilometrów na godzinę, a jednocześnie pędzi w przestrzeni, jest czymś (skłonny jestem powiedzieć, wściekle) sprzecznym z intuicją, czymś, czego nie sposób zobaczyć czy odczuć, nawet gdy wiemy, że tak jest; czymś tak przeciwnym zdrowemu rozsądkowi, że pierwszych ludzi, którzy to przedstawili, zaledwie kilkaset lat temu, uznano za zabawnych marzycieli lub za niebezpiecznych kłamców, głoszących szalone fałsze, których przyjęcie podważyłoby wszelką prawdziwą religię i (tym samym) prawdziwą moralność. Znamy więc ten fakt - a więc coś, co nie jest sprawą poglądów - że zdrowy rozsądek wcale nie zbliża się nawet do tego, by dawać nam wiarygodny obraz naszej sytuacji, nie mówiąc o obrazie adekwatnym. Wszystko zaś, co odsłania nam szczególna i ogólna teoria względności, wszystko, co mówi fizyka kwantowa, pokazuje, że nasze bezpo-

4 Tamże, s. 91—92.

średnie otoczenie fizycv.nc jest tak dziwne, iż przekracza to do dziś ludzką wyobraźnię, jest tak odległe od zdrowego rozsądku, że każdy, kto się z tymi sprawami zapoznaje, niezależnie od stopnia swojej inteligencji, napotyka poważne trudności w ich zrozumieniu. Próby obrony zdroworozsądkowego poglądu na świat są w tych warunkach skazane na niepowodzenie, zanim jeszcze się rozpoczynają. Przypominają ożywianie dinozaurów z najgłębszej przeszłości.

Zdroworozsądkowy pogląd na świat - by powiedzieć bez wyolbrzymiania i tak układnie, jak tylko mogę — może być metafizyką wyłącznie nie całkiem refleksyjną. Russell, bardziej ode mnie szorstki, nazywał ją

metafizyką dzikich. Jego słowa z książki Problemy filozofii, które przytaczałem gdzie indziej częściej niż jakiegokolwiek inne, przynoszą wyrok ostateczny:

[...] jeśli chodzi o prawdziwą wewnętrzną naturę przedmiotów fizycznych, ; to zdrowy rozsądek pozostawia nas pogrążonych bez reszty w mroku: a gdy-! by istniały dobre racje, aby uważać je za coś duchowego, to nie można by i w prawomocny sposób odrzucać tego poglądu po prostu dlatego, że szoku-j je nas swoją dziwnością. Prawda dotycząca przedmiotów fizycznych musi ',: być dziwna.S

Największą tragedią filozofii akademickiej uprawianej po angielsku w XX wieku jest to, że uprawiali ją zawodowo głównie ludzie, którzy tych rzeczy nie dostrzegali z całą jasnością, którzy sami nie mieli problemów filozoficznych i którzy — może dlatego właśnie — posługiwali się zdroworozsądkowym obrazem świata, a działalność filozofa utożsamiali z analizą pojęciową. Tragedia pokrewna polega na tym, że najwyraźniejsze odmienne sposoby uprawiania filozofii, dostępne w tym okresie, zawierały na ogół elementy religijne bądź były osadzone w proroczej tradycji, pochodzącej od Hegla i Nietzschego, to zaś znaczyło, że wiele pokoleń poważnych studentów stawało przed obliczem dyscypliny uprawianej tylko na te dwa alternatywne sposoby. Wielu najzdolniejszych odwróciło się w następstwie tego zupełnie od filozofii, niektórzy zaś z tych, którzy pozostali, uznali to ujęcie filozofii, jakiego dostarczał program analizy pojęciowej, za uzasadnione, uwzględnivszy inne sposoby jej uprawiania. Obarczanie Moore'a winą za to wszystko byłoby nieprzyzwoitością. Gdyby go nawet nie było, rozwinęłyby się niektóre z takich zjawisk. Wątpię, czy wielu członków Koła Wiedeńskiego znało jego prace, jeśli w

ogóle jacyś z nich je znali. Fakt, że wywierał taki wpływ na obszarze języka angielskiego, to, jak sądzę, w znacznej mierze sprawa historycznego przypadku; tak się stało, że został on tego rodzaju czołową postacią we właściwym czasie na właściwym

S Bertrand Russell: *Troblemy filozofii*. Przeł. Wojciech Sady.

Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 45.

miejscu. Potwierdza to chyba, choćby pośrednio, sposób, w jaki in-ulliry Warnock porównywał wpływ Moore'a i Austina:

Historia osądzi, że Moore wniósł więcej, lecz stało się to, przynajmniej częściowo, za przyczyną kontekstu historycznego, w którym zaczął działać; filozofia była znacznie bardziej zwariowana i niezwykła, gdy Moore trafił na scenę, niż wtedy, gdy znalazł się na niej Austin — można rzec, że było więcej do zrobienia i częściowo dlatego, jak przypuszczam, Moore rzeczywiście więcej zrobił.

Poglądowi, że wpływ Moore'a był sprawą przypadku historycznego, udziela też wsparcia fakt, że aktywne zainteresowanie jego dziełem znacznie teraz zmalało. A choć można sobie wyobrazić zaciekawienie prowadzące do ożywienia dzieł filozofów lekceważonych, nie sądzę, że jest to przypadek Moore'a.

Myślę, że czytałem wszystkie dzieła Moore'a, i w całej literaturze filozoficznej nie znam bardziej wymownego przykładu tego, jak ograniczona, nieważka i chybiająca celu może być ogromna inteligencja. Brak wyobraźni jest tam omal całkowity. To osobliwe połączenie jest dość znane w życiu akademickim, większość jednak ludzi potrafi wprowadzić najlepszą cząstkę siebie (raczej niż całego siebie) w swoje dzieło. Moore jednakże cieszył się niezwykłą prostotą serca, naiwnością i brakiem

samoświadomości - każdy, kto go znał, zdaje się z tym zgadzać - a wynikiem tego jest występujące w jego dziele samoobnażanie się aż do nagości. Przypomina on bystre dziecko, które nie wie jeszcze niczego o świecie i zupełnie nie rozumie, że mogą być inne punkty widzenia niż jego własny, a przepytuje dorosłych z niepokojącą inteligencją, lecz bez samoświadomości, nigdy nie myśląc o tym, by zastosować taką samą dociekliwość do zbadania własnych założeń. Powiedziałem kiedyś coś takiego Russellowi, który oczywiście znał blisko Moore'a, a odpowiedź Russella brzmiała: „Całe podejście Moore'a do filozofii opierało się na niezachwianym przekonaniu, że wszystko, co mu powiedziano, zanim skończył sześć lat, musi być prawdziwe”

Wróćmy do pozytywizmu logicznego. Miał on, niczym marksizm, uwodzicielski powab, toteż cieszył się nadzwyczajną popularnością, bo był wyrazisty, łatwy do zrozumienia i dostarczał wszelkich odpowiedzi. Podobnie też jak marksizm, stanowił poręczny instrument intelektualnego terroryzmu. W uniwersytecie, w którym rozpocząłem studia w 1949 roku, wielu szczyliło się opanowaniem pozytywizmu logicznego właśnie w tym celu. Omal zupełnie niezależnie od tego, co się im mówiło na dowolny temat, przeszywali rozmówcę pytaniem: „W jaki sposób weryfikowałbyś to zdanie?” albo: „Jakiej odpowiedzi oczekujesz na to pytanie?” Poczucie panowania, jakie to dawało, uskrzydlało bystrych młodych ludzi. Stanowiło to podstawę wielu peł-

6 Bryan Magee: *Modern British Philosophy*, wyd. cyt., s. 99.

nych podniecenia dyskusji i trzeba powiedzieć - oddając sprawiedliwość - że prowadziło w rezultacie do usunięcia znacznej masy mętnego myślenia i do zaszczepienia ludziom zupełnie nowego wyczulenia na status logiczny

tego, co mówią. Im bardziej jednak sam pozytywizm logiczny poddawano krytycznemu badaniu, w tym większe popadał kłopoty. Weryfikacjonistyczna zasada znaczenia nie jest ani analityczna, ani empirycznie weryfikowalna, a zatem - na mocy kryterium, które sama wprowadza - jest pozbawiona sensu. A ponadto, zdania filozofii należą na ogół do zdań tego rodzaju, nie są ani tautologiami, ani zdaniami empirycznie weryfikowalnymi, a więc weryfikacjonistyczna zasada znaczenia wyjmuje całą filozofię, z wyłączeniem logiki, spod prawa. Gdy tylko ludzie przestali być zastraszeni, przestali godzić się na to, że takie sądy wartościujące, jak: „Toscanini był lepszym dyrygentem niż Edward Heath” są pozbawione znaczenia poznawczego, albo że zdania o zdarzeniach minionych okazują się, gdy poddać je analizie, zdaniami o dostępnych obecnie świadectwach występowania tych zdarzeń. Ludzie zaczęli sobie uświadamiać, że ten lśniący nowy skalpel zabił, w trakcie kolejnych operacji, pacjenta. W każdym razie, zbyt wiele zniszczył. Był okres, gdy niejeden z najmądrzejszych filozofów powstrzymywał się przed mówieniem w ogóle czegokolwiek, omal wszystko bowiem - wyjąwszy rzeczy dowodliwe na podstawie faktów — co można by uznawać za godne powiedzenia, było niedozwolone.

Pozytywiści logiczni przyznawali prawo do istnienia innym rodzajom dyskursu poza językami nauki, ale skłonni byli i próbowali mierzyć je miarami nauki. A w każdym razie w Oksfordzie największym oddziaływaniem cieszył się bunt przeciw pozytywizmowi logicznemu, gdy w końcu do niego doszło, który przybrał postać odrzucenia poglądu, że każda sensowna wypowiedź o świecie powinna przypominać wypowiedzi nauki. Poglądowi temu przeciwstawiono twierdzenie, że istnieje wiele

różnych użytecznych sposobów mówienia o świecie i o naszym doświadczeniu świata, a każdy z nich ma swoją rację bytu. Wynika z tego, jak się wydawało, że właściwy sposób odróżniania tego, co sensowne, od tego, co bezsensowne, nie polega na nieograniczonym stosowaniu jednego kryterium, lecz na przeprowadzaniu odrębnych i starannych analiz sposobu funkcjonowania różnych, a niekiedy nawet tych samych pojęć w różnych obszarach myśli i działalności ludzkiej, by zobaczyć, jakie uprawnione sposoby użycia można by im przypisać w każdym odrębnym przypadku. Gdy stwierdzamy, że sposób, w jaki posłużono się pojęciem w pewnym kontekście, byłby uprawniony wyłącznie w innym kontekście, mamy przed sobą przykład pomyłki pojęciowej, którą można rozstrzygnąć czy usunąć za pomocą analizy pojęciowej. Przekształciło się to w podstawowe podejście swoiste dla analizy językowej (a w gruncie rzeczy dla koncepcji całej filozofii), które zawładnęło tronem pozytywizmu logicznego, stając się panującą ortodoksją w czasach, gdy tam studiowałem. Przeżywałem więc czas zmiany.

Książka Gilberta Ryle'a *Czym jest umysł?**, najbardziej wpływowe dzieło / kręgu analizy językowej opublikowane przez filozofa z Oksfordu, ukazała się w tym samym miesiącu, w którym przyszedłem na uniwersytet, w październiku 1949 roku. Odnosiło się wrażenie, że większość ludzi zajmujących się w Oksfordzie filozofią zaczęła wcześniej czy później argumentować pod jej wpływem, a ich myślenie zmieniło się w wytkniętym przez nią kierunku; a w ciągu trzech lat treści przedstawione w tej książce wypchnęły z powodzeniem pozytywizm logiczny z naszego pola widzenia. Osobniki, które rozwinęły uprzednio twarde pozytywistyczne nastawienie umysłowe, pozostawały pod jego wpływem w sposób omal taki sam, w

jaki sposób myślenia najbardziej nawet zagorzałych antykomunistów wśród eks-komunistów pozostawał pod zauważalnym wpływem komunizmu. Mimo to, pod koniec moich studiów w Oksfordzie jedno z pytań egzaminacyjnych brzmiało: „Czy z wpływu, jaki wywierał pozytywizm logiczny, coś przetrwało?” Postawienie tego pytania stanowiło niewątpliwie odprysk agresji występującej między kolegami, ale działało jednak przekonująco, i to całkiem skutecznie.

Komicznym przejawem typowo brytyjskiego, a w szczególności oksfordzkie-go prowincjonalizmu było to, że doszło do całkowicie skutecznego rozbicia pozytywizmu logicznego, zanim A. J. Ayer wprowadził go jako pierwszy na obszar języka angielskiego. W 1934 roku ukazała się w Wiedniu napisana przez Karla Poppera książka pod tytułem *Logik der Forschung* (Logika odkrycia naukowego). Przekład angielski opublikowano dopiero w ćwierć wieku później, w roku 1959, pod tytułem *The Logic of Scientific Discovery*.** Popper występuje tam z krytyką wielu tez pozytywizmu logicznego, łącznie z takimi, o których już wspominałem, ale myśl główna i najbardziej niszcząca głosi, że pozytywizm logiczny chciałby być pierwszym i głównym (a w gruncie rzeczy jedynym) naukowym poglądem na świat, a jego główna idea, weryfikacjonistyczna zasada znaczenia, likwiduje całą naukę. Jeśli jest to rozstrzygająca krytyka — a mało kto wątpi dziś, że książka Poppera znakomicie ją przeprowadza — oznacza całkowitą ruinę pozytywizmu logicznego.

Argumentację Poppera można streścić w sposób następujący. Od Newtona aż do pozytywizmu logicznego główne zadanie nauki upatrywano w poszukiwaniu praw przyrody, będących ściśle ogólnymi zdaniemiami o

świecie, o których wiadomo, że są niezmiennie prawdziwe. Oto przykłady: „Każdy przedmiot fizyczny w świecie przyciąga każdy inny przedmiot fizyczny z siłą wprost proporcjonalną do iloczynów ich mas, a odwrotnie proporcjonalną do kwadratów odległości między ich środkami" (prawo grawitacji Newtona); „Objętość danej masy gazu jest w stałej temperaturze odwrotnie proporcjo-

* Wydanie polskie: Gilbert Ryle: Czym jest umysł? Przeł. Witold Marciszewski. PWN, Warszawa 1970.

** Wydanie polskie: Karl R. Popper: Logika odkrycia naukowego. Przeł. Urszula Niklas. PWN, Warszawa 1977.

r

nalna do jego ciśnienia" (prawo Boylea); „ $E = mc^2$ " (jedna z konsekwencji ogólnej teorii względności Einsteina). Wybrałem znane przykłady, ale nauki fizykalne składają się z nieprzebranego mnóstwa takich praw, stałych i równań. Gdy pada pytanie, skąd wiemy, że są one prawdziwe, odpowiedź brzmi, że dochodzi się do nich najpierw dzięki praktycznym obserwacjom, potwierdzanym następnie przez eksperymenty krzyżowe, a ilekroć później posługujemy się nimi, dają one niezmiennie trafne wyniki. Mówiąc nieco dokładniej, panowało przekonanie, że uczeni w trakcie pracy gromadzą ogromnie wiele danych, z których zaczynają wyłaniać się jakieś prawidłowości czy cechy ogólne, które mogą podsuwać możliwość sformułowania jakiegoś ściśle ogólnego zdania lub równoważności o charakterze zdania przypominającego prawo. Jacyś przedsiębiorczy uczeni dostrzegają tę możliwość i formułują hipotezę. Jeśli eksperyment jest dobrze obmyślany i nie ma luk, rozstrzyga z całą pewnością, czy hipoteza jest prawdziwa, czy fałszywa. W tych warunkach większość hipotez

okazywała się nieuchronnie fałszywa, jeśli jednak eksperyment potwierdzał hipotezę, dochodziło do odkrycia nowego prawa nauki lub nowego stałego równania.

Wyrażające te prawa zdania nigdy nie są zdaniami analitycznymi, a w istocie, gdyby nimi były, nie przynosiłyby nam żadnych informacji o świecie. Prawdziwość tych zdań nie wynika logicznie z definicji składających się na nie terminów, a ich negacje nie są wewnętrznie sprzeczne. Przeciwnie, ich odkrycie jest prawie zawsze niczym objawienie. Przynoszą nam one godne zainteresowania informacje empiryczne, często bardzo cenne praktycznie, mówiące o występujących w świecie przygodnych stanach rzeczy, informacje, które obserwacja może jedynie podsuwać, a skrupulatnie przeprowadzony eksperyment może je potwierdzać. Popper dowodził jednak w *Logice odkrycia naukowego*, ku zdumieniu tych, którzy to rozumieją, że prawa nauki nie są empirycznie weryfikowalne. Ludzie są dziś skłonni przypisywać autorstwo tego odkrycia samemu Popperowi, ale w gruncie rzeczy, jak przyznawał zawsze Popper, dokonał go Hume dwieście pięćdziesiąt lat przed Popperem; lecz choć Hume wyłożył je jasno i jednoznacznie, konsekwencje tego odkrycia były tak wstrząsające, że tylko najwięksi z późniejszych myślicieli, tacy jak Kant, Schopenhauer i Einstein, naprawdę w pełni je ogarniali. W każdym razie, Hume pierwszy wykazał - z całą jasnością, jaka go zawsze cechowała - że z żadnego skończonego zbioru obserwacji, niezależnie od jego wielkości, nie można wyprowadzić ściśle ogólnego wniosku, który dałoby się obronić logicznie. Może tak być, że widząc, iż ilekroć przestaję coś trzymać, owo coś spada, wnioskuję ostatecznie, że wszystkie przedmioty nie podparte spadają, lecz wniosek ten wywodzę z przesłanek

nie w wyniku jakiegoś postępowania logicznego, ale za sprawą pewnego mechanizmu psychicznego. Gdy widzę jakieś A, które ma własność x, nie wynika z tego, że następne A, które zobaczę, też będzie miało własność x. Może mieć tę własność, a może jej nie mieć — niektóre A mogą ją mieć, a inne mogą być jej pozbawione - chyba że zagwarantujemy to połączenie za pomocą definicji, to znaczy postanowimy, że coś ma uchodzić za A tylko wtedy, gdy ma własność x. W tym przypadku jednak zdanie: „Każde A jest x” jest tautologią i nie przekazuje żadnej informacji empirycznej.

Nietautologiczny wniosek, że: „Każde A jest x” nie tylko nie wynika z pojedynczej obserwacji jakiegoś A - nie wynika też z dwóch takich obserwacji, ani z dwóch tysięcy, ani z dwóch bilionów. Przez tysiące lat przed odkryciem Australii wszystkie łabędzie, które widzieli ludzie Zachodu, były białe, i każdy chyba przyjmował bez wahania, że wszystkie łabędzie są białe - takie wyrażenia, jak „łabędzia biel” czy „biały jak łabędź” były w szerokim obiegu, zaś samo zdanie: „Wszystkie łabędzie są białe” stało się bardzo znane przez to, że powtarzało się jako przykład w standardowych podręcznikach logiki, używanych powszechnie od czasów reformacji. Kiedy jednak Europejczycy odkryli Australię, napotkali po raz pierwszy łabędzie czarne. Cóż, mogli na to zareagować, mówiąc, że skoro ptaki te są czarne, nie są łabędziami, lecz należą do jakiegoś innego gatunku, i następnie nadać im inną nazwę. Pozbawiliby w ten sposób zdanie: „Wszystkie łabędzie są białe” zawartości informacyjnej, czyniąc zeń zdanie prawdziwe na mocy definicji. Zamiast tego uznali, że ptaki te są w istocie łabędziami, a zdanie: „Wszystkie łabędzie są białe” jest fałszywe. Znaczy to jednak, że choćby zaobserwowano nie wiadomo ile

łabędzi w nie wiadomo ilu sytuacjach, choćby obserwowały je miliony ludzi przez tysiące lat, widząc zawsze bez wyjątku tylko białe łabędzie - nigdy nie wyniknie stąd, że wszystkie łabędzie są białe. Jak mawiał Hume: „Tego kroku, choćby był dziecinnie łatwy, rozumowi przenigdy nie uda się postawić” Znaczy to jednak z kolei, że zdania ściśle ogólne o postaci: „Wszystkie A są x” są, z samej swej natury, empirycznie nieweryfikowalne. A niepokojące jest to, że prawa nauki są właśnie tego rodzaju zdaniami. Ich ścisła ogólność sprawia więc, że o ich weryfikacji empirycznej nigdy nie może być mowy, zupełnie niezależnie od tego, ile obserwacji - biliony czy tryliony - postaramy się przytoczyć. Weryfikacjonistyczna zasada znaczenia prowadzi więc do wniosku - mówił Popper - że prawa nauki są zdaniami bezsensownymi, pozbawionymi zawartości informacyjnej. Zasada ta wyklucza wszystkie prawa nauki, a zatem całą naukę. Pełne zrozumienie Poppera wymaga uświadomienia sobie, że nie był to myśliciel, który prowadził badania w tym samym kierunku co pozytywiści logiczni, a tylko doszedł do innych niż oni wniosków. Szedł on zupełnie inną drogą. Trzeba bowiem pamiętać, że poszukiwali oni kryterium sensowności, kryterium demarkacji oddzielającego sens od bezsensu. Popper zaś zawsze twierdził, że poszukiwanie kryterium znaczenia jest błędem. Wskazywał, że większość najużyteczniejszej wiedzy, jaką mamy i największy jej zasób zawierają nauki przyrodnicze, ale uczeni nie oddają się sporom dotyczącym znaczeń fundamentalnych terminów, których używają, terminów tak dalece różnych, jak „fizyka” „obserwacja” „pomiar” „światło” „masa” „energia” - nie mówiąc o wszystkich terminach, które zawiera używana przez nich matematyka (co to jest liczba?: co to jest matematyka?). Naukowcy zostawiają to na

ogół bez dyskusji i prowadzą badania. I mają rację, zdaniem Poppera. Uporczywa myśl, że jeśli mamy prowadzić wartościowe dyskusje, musimy najpierw zdefiniować nasze terminy, zawiera jawną sprzeczność. Zawsze, gdy definiujemy jakiś termin, musimy wprowadzić w definicję co najmniej jeden nowy termin, w przeciwnym razie definicja jest obarczona błędnym kołem. Wówczas jednak jesteśmy zobowiązani do zdefiniowania tego nowego terminu, to zaś prowadzi nas do cofania się w nieskończoność. Próba wyjaśnienia wszystkich naszych terminów musi i może prowadzić wyłącznie do dyskutowania słów i znaczeń, a jest logicznie niemożliwe, by miało się to kiedyś skończyć. Jeśli więc w ogóle mamy prowadzić dyskusje, nie mamy innego wyjścia niż posługiwanie się terminami niezdefiniowanymi. To zaś stanowi w gruncie rzeczy logiczne uzasadnienie tego, co w tym względzie robią naukowcy. A jak pokazuje ich przykład, nic nie stoi na przeszkodzie szybkiemu, skutecznemu i ciągłemu przyrostowi naszej wiedzy i naszego rozumienia świata. Rozważanie znaczeń słów rozszerza jedynie nasze rozumienie znaczeń słów; nie daje niczego lub prawie niczego, jeśli chodzi o rozszerzenie naszego rozumienia rzeczywistości pozajęzykowej. Z tych, a także z innych względów Popper twierdził od początku, że filozof skupiony głównie na znaczeniach słów popełnia - zarówno od strony faktów, jak i od strony logiki - zgubny błąd. Błąd ten powstrzymuje go od przejścia do rozważań nad sprawami o rzeczywistym znaczeniu. Samo to, że uczestnicy tego postępowania zostają uwikłani w nie kończące się dyskusje, oznacza, że musi być ono niewydajne, jeśli chodzi o podstawowy poziom rozważań, a w rezultacie nudne dla każdego, dla kogo nie stanowi celu samego w sobie. W praktyce musiało to prowadzić

do nie kończącej się zabawy słowami, do logicznych zawijasów, a w końcu do scholastycznego werbalizmu. Popper nie tylko więc lekceważył poszukiwania kryterium sensowności, lecz dostrzegał też, że ci, którzy to robili, grzęzli w lotnych piaskach, z których mogli się wydobyć tylko wtedy, gdy porzucali owe poszukiwania.

Sam Popper zaczynał od rzeczy mających niewiele wspólnego z językiem. Jego pierwszą pracą była praca szkolnego nauczyciela matematyki i fizyki. Jako młody człowiek widział w ówczesnym Wiedniu, jak większość otaczających go intelektualistów pozostawała w niewoli dwóch światopoglądów pretendujących do naukowości - marksizmu i psychoanalizy. W miarę upływu czasu doszedł do przekonania, że oba te światopoglądy są pseudonaukowe. Nie znaczy to, że są pozbawione wartościowych intuicji. Przeciwnie, oba są niezwykle bogate w sugestywne i oryginalne idee. Oba jednak pretendują do czegoś innego - pretendują otwarcie do tego, że są naukami, a to zupełnie coś innego. Mitologia starożytnej Grecji jest ostatecznie wyjątkowo bogata, jeśli chodzi o idee o najgłębszej przenikliwości, ale nie jest nauką. A Popper uświadamiał sobie, że również marksizm i psychoanaliza wyraźnie nie są naukami. Dlaczego jednak nie są? Jak mamy odróżniać naukę od wszystkiego, co nie jest nauką, choć może obfitować w wartościowe idee i utrzymywać, że jest nauką? To właśnie pytanie postawił sobie młody Popper. Poszukiwał kryterium oddzielającego nie sens od nonsensu, lecz naukę od nienauki.

Jego współcześni, włącznie z członkami Koła Wiedeńskiego, byli przekonani — tak jak właściwie każdy od czasów Newtona - że nauka to gmach wiedzy pewnej i niezawodnej, wzniesiony dzięki argumentacji

dedukcyjnej na bazie praw nauki, które zostały ostatecznie zweryfikowane. Pokazanie przez Hume'a i Poppera, że jest to niemożliwe, miało następstwa porównywalne do trzęsienia ziemi, oznaczało bowiem, że panująca z powodzeniem przez trzysta lat cała koncepcja nauki nie może być słuszna. Runęła nagle cała podstawa podtrzymująca przez stulecia myśl Zachodu. Stało się tyle rzeczy, gdy to nastąpiło, że nie moge nawet przystąpić do ich wyliczania, ale wyłoniło się oczywiste i wielkie pytanie, które podjął Popper i które już wprowadziliśmy, a mianowicie: Jeśli nauka nie jest tym, za co dotychczas uchodziła, to czym jest? Innymi słowy, jakie jest kryterium demarkacji oddzielające naukę od nienauki? Punktem zwrotnym w Popperowskim myśleniu, które miało doprowadzić go do przekształcenia pojęcia nauki, jakiego dokonał - i nie tylko nauki, lecz też poznania ludzkiego jako takiego, a zatem życia ludzkiego jako takiego, tak że ten jeden wgląd miał wywołać następstwa przenikające całą filozofię - było dostrzeżenie radykalnej asymetrii między weryfikacją a falsyfikacją. Popper zauważył, że ściśle ogólne zdania empiryczne, choć są nieweryfikowalne, są falsyfikowalne. Choć żadna liczba obserwacji nie może dowieść, że zdanie o postaci: „Wszystkie A są x” (np. „Wszystkie łabędzie są białe”) jest prawdziwe, jedna obserwacja pokazująca, że jakieś A nie ma własności x (np. zaobserwowanie czarnego łabędzia), dowodzi ostatecznie, iż owo zdanie jest fałszywe. Znaczy to, że prawa nauki, choć nie są weryfikowalne, są falsyfikowalne, to zaś znaczy, że można je sprawdzać. Ten ostatni krok ma kluczowe znaczenie. Jeśli teoria może wyjaśnić każde zdarzenie, musi to znaczyć, że wszystkie możliwe obserwacje są spójne z jej prawdziwością. W tym przypadku jednak żadnych faktycznych obserwacji w ogóle nie można przytoczyć jako

świadczeń przemawiających na jej korzyść. Nie tylko więc nie można jej sfalsyfikować, ale nie można jej też potwierdzić. Żadna taka teoria, mówił Popper, nie może uchodzić za naukową. Teoria, aby uchodzić za naukową, musi być empirycznie sprawdzalna, a skoro jedyną logicznie możliwą postacią sprawdzania jest falsyfikacja, znaczy to, że tylko zdania empirycznie falsyfikowalne mogą mieć status zdań nauki.

Falsyfikowalność empiryczna, wnioskował Popper, stanowi kryterium demarkacji, oddzielające naukę od nienauki.

To, że marksizm i psychoanaliza mogły dostarczać wyjaśnień wszystkich możliwych zdarzeń, podtrzymywało ich zwolenników bardziej niż cokolwiek innego w przeświadczeniu, że muszą one być prawdziwe, ale Popper w tym właśnie upatrywał rozstrzygającej wady tych teorii. Ich prawdziwości nigdy więc nie można poddać sprawdzianowi, a to czyni z uznawania ich dosłownie

sprawę wiary - przypominają bardziej ideologię niż naukę. Kontrastują wyraźnie z teoriami w rzeczywistych naukach, które można eliminować przez dobrze poświadczone obserwacje przeczące im. Jeden z najbardziej widowiskowych tego przykładów w dziejach nauki pojawił się właśnie w latach, gdy Popper dorastał. Einstein ogłosił najpierw swą szczególną teorię względności, a następnie ogłosił ogólną teorię względności. Były one pod pewnymi względami niezgodne z fizyką newtonowską, którą przez ponad dwieście lat uznawano na Zachodzie za fakt ostateczny i nieodwołalny - do praw Newtona odwoływano się powszechnie i uczono ich w szkołach jako „praw natury”. Gdy jednak pojawił się Einstein, uświadomiono sobie, że nie może być tak, iż obaj mają rację. Obmyślano eksperymenty krzyżowe, które miały określić, które teorie są bliższe

prawdy, a w eksperymentach tych teorie Einsteina wystawiały się bez osłonek na obalenie, przewidując rezultaty niezgodne z teoriami Newtona. I w każdym przypadku świadectwa empiryczne przemawiały na korzyść Einsteina. Nie znaczyło to, że zostało tym samym dowiedzione, iż teorie Einsteina są „prawdziwe” tak jak poprzednio nie zostało dowiedzione ani przez obserwacje, ani przez eksperymenty, że prawdziwe są teorie Newtona — jest to, jak teraz rozumiemy, niemożliwe - ale znaczyło, że zostało wykazane, iż są bliższe prawdy, niezależnie od tego, czym jest ta prawda, niż teorie Newtona.

Zdarzenia te poruszyły Poppera, ten zaś. zaczerpnął z nich pewne lekcje, które legły u podstaw jego rozwijającej się filozofii. Przede wszystkim, od początku nie „znaliśmy” newtonowskiej nauki, w tym konwencjonalnie uznawanym wówczas sensie słowa „znać” w jakim znaczy ono tyle, co być pewnym i trzymać się jakichś niezachwianych podstaw tej pewności. Trudno wyobrazić sobie bardziej wyrazisty przykład Humebwskiego powiedzenia, że ściśle ogólnych zdań empirycznych nigdy nie można konkluzywnie zweryfikować. Żaden zasób takich zdań nie mógł otrzymać większego i dobitniej konkluzywnego potwierdzenia, niż to, jakie otrzymała nauka newtonowska. Każda maszyna wcielała zasady tej nauki, a więc stanowiła ona podstawę całej nowożytnej techniki aż do wystąpienia Einsteina - stanowiła zatem podstawę rewolucji przemysłowej i w pewnym sensie nowożytnego świata, w którym posługiwano się praktycznie jej prawami i równaniami miliony razy dziennie. Odślaniała przed nami świat przyrody z tą samą zdumiewającą dokładnością: wyjaśniała działanie całego systemu słonecznego, pozwalała przewidywać z matematyczną dokładnością ogromnie wiele zjawisk przyrody,

począwszy od przyływów i odpływów morza do orbit planet, o których istnieniu dotąd nie wiedzieliśmy. Mówiąc często przytaczanymi słowami Pope'a:

Przyroda i jej prawa tkwiły skryte w ciemności.

Aż rzekł Bóg: „Niech się stanie Newton!” i wszystko stanęło w jasności.

Nawet jednak po tych niewyobrażalnie wielu weryfikacjach w ciągu dwustu lat z górą - po tym, gdy w istocie zbudowano na niej z powodzeniem całą

epokę historyczną, wiek przemysłu - okazało się, że nauka newtonowska nic została ostatecznie zweryfikowana i jest pod pewnymi względami błędna. Doprowadziło to Poppera do przekonania, że w nauce nigdy w ogóle nie możemy niczego „wiedzieć” w tradycyjnym sensie tego słowa. Poszukiwanie pewności, stanowiące główne zajęcie filozofii Zachodu od czasów Kartezjusza, było błędem — było poszukiwaniem czegoś, czego znalezienie jest logiczną niemożliwością. Poznanie ludzkie - takie, jakie faktycznie jest i jakie w ogóle może być — nie jest odsłanianiem czegoś obiektywnie i beczasowo prawdziwego, nie jest dającym pewność ujmowaniem czegoś istniejącego „na zewnątrz” niezależnie od nas. Jest czymś, do uznania czego mamy w danej chwili najlepsze podstawy.

Ponieważ jest tym, czym jest, dostarcza w gruncie rzeczy najlepszej możliwej podstawy naszym przypuszczeniom i działaniom. Zawsze jednak pozostaje naszym przekonaniem, naszym domniemaniem, naszą hipotezą, naszą teorią — i jako takie jest wywrotne, a także, jako takie, jest dziełem ludzkiego umysłu. Prawa Newtona nie są prawami przyrody, są prawami Newtona. Były one wytworem jego niewiarygodnego geniuszu, największym jednostkowym osiągnięciem w intelektualnych dziejach

ludzkości (do których nie zaliczam sztuki czy moralności). Nie były one osadzone w świecie, nie tkwiły tam, oczekując na odczytanie przez kogoś o dostatecznie bystrym wzroku, a następnie na odszyfrowanie przez pierwszą osobę wystarczająco przenikliwą, by tego dokonać; zostały wymyślone przez Newtona. A były na tyle bliższe prawdy - niezależnie od tego, czym jest prawda — niż wszystko, co pojawiło się wcześniej, że stanowiły największy przełom intelektualny w dziejach. Ciągłe jednak pozostały czymś podlegającym ulepszeniom, a więc czymś, co można zastąpić lepszą teorią - i zostały zastąpione przez lepszą teorię. A sama ta teoria znalazła się teraz oczywiście w tym samym położeniu. Einstein doskonale to rozumiał i spędził drugą połowę życia na poszukiwaniu teorii, która podporządkowałaby sobie i zastąpiła jego teorię względności, dokładnie w taki sposób, w jaki on zastąpił Newtona.

Całą tę sytuację Popper traktował jako wzorcową dla wiedzy jako takiej, a także upatrywał w niej wzorca sposobu rozwoju wiedzy i sytuację ukazującą, dlaczego wiedza się rozwija. Świat istnieje niezależnie od nas, ale nasze poznanie świata nie jest i nie może być od nas niezależne, my bowiem je kształtujemy. Wiedza ludzka jest ludzka. My ją tworzymy. Ma ona z istoty prowizoryczny charakter, a rzeczywistość, w postaci nowych doświadczeń, obserwacji, odkryć, zawsze może ją obalić czy skorygować, a potem zastąpić przez trafniejszą i bogatszą w informacje teorię. Choć bowiem nigdy nie mamy wystarczających podstaw, by uznawać prawdziwość teorii za ostatecznie dowiedzioną, możemy mieć dobre podstawy, by odrzucać jedną teorię na rzecz innej, lepszej - i rzeczywiście często je mamy, a stale się nimi posługujemy. I oczywiście, gdyby nawet taka teoria była w pełni i bez zastrzeżeń prawdziwa, ciągle moglibyśmy

tego nie wiedzieć, a z punktu widzenia logiki jej falsyfikacja jest zawsze możliwa.

Argumenty te burzyły całkowicie nie tylko teorie pozytywistów logicznych, lecz cały ich program i sposób działania. Sami pozytywiści jednak przez dłuższy czas tego nie rozumieli. Przyjmowali to natomiast - jak omal zawsze robią ludzie w przypadku stanowisk radykalnie niezgodnych z ich własnymi - przy pomocy własnych, już istniejących kategorii i przyjętych założeń, a więc interpretowali to, odwołując się do własnej bieżącej pracy badawczej; była to zatem dezinterpretacja.

Ponieważ ich samych zajmowało pytanie: „Czym jest to, co sprawia, że pewne zdania mówiące o świecie są sensowne, choćby były fałszywe, inne zaś są bezsensowne?” przyjmowali, że człowiek, który się z nimi spiera, spiera się z ich odpowiedzią na to pytanie. A ponieważ coraz bardziej uświadamiali sobie pewne trudności związane z traktowaniem empirycznej weryfikowalności jako kryterium znaczenia, postrzegali Poppera jako kogoś, kto zrećcznie usiłuje sprostać owym trudnościom, proponując falsyfikowalność zamiast weryfikowalności. Innymi słowy, postrzegali go jako kogoś, kto gra w ich grę, lecz pomysłowo rozgrywa piłkę. Gdy odwoływali się do niego (dotyczy to również odwołań w książce A. J. Ayera *Language, Truth and Logic*), przez wiele lat towarzyszyły temu nieporozumienia. Nieporozumienie kryje się również za nadanym Popperowi przez Neuratha przydomkiem „oficjalnego opozycjonisty” Przyjmując tę postawę wobec niego, sami sobie przyznawali tytuł do nadania mu odznaki za pomysłowość w tej konkretnej sprawie. Odruchową reakcją na nazwisko „Popper” stała się „falsyfikowalność”

Docieramy teraz jednak, przebiegając kroniki owych nieporozumień, do prawdziwego wypaczenia. Gdy Popper usiłował dać pozytywistom logicznym do zrozumienia, że w ogóle nie występuje z kryterium sensowności i, co więcej, występowanie z czymś takim uważa za poważny błąd - gdy mówił, że proponuje falsyfikowalność jako kryterium demarkacji oddzielające naukę od nienauki — odpowiadali twierdzeniem, że to na jedno wychodzi. Było tak dlatego, że na gruncie ich założenia, iż jedynymi postaciami sensownych wypowiedzi o świecie są wypowiedzi naukowe (oraz wypowiedzi pochodzące od przodka nauki, od zdrowego rozsądku), proponowanie kryterium demarkacji między wypowiedziami naukowymi a wypowiedziami nienaukowymi o świecie jest tym samym co proponowanie kryterium demarkacji między sensem a bezsensem. Tu znów jednak mylili się, zarówno w samym tym, co mówili, jak i w stosunku do poglądów Poppera. Ich założenie, że wszystkie wypowiedzi sensowne mają charakter naukowy, było błędne, a Popper nigdy tego założenia nie podzielał. Przeciwnie, wskazywał, że historycznie biorąc każda nauka wyłaniała się stopniowo z nienauki, z tego, co pozytywiści logicznie nazywali „metafizyką” i co odrzucali; i utrzymywał, że jest logicznie i historycznie niewiarygodne, by teorie naukowe miały rozwijać się z wcześniejszych od nich teorii pozbawionych sensu. Popper nigdy nie uznawał astrologii, alchemii, magii, mitu, religii czy przekonań metafizycznych jako takich za nonsensy. Przeciwnie, upatrywał w nich, podobnie jak w samej nauce, podejmowanych przez ludzi prób zrozumienia ich świata i doświadczenia tego świata oraz zapanowania nad tym w jakimś możliwym stopniu. Były to w większości przypadków prymitywne i przemożnie błędne zespoły idei,

często jednak zawierały ważne intuicje, a niekiedy owe intuicje stawały się - dzięki wielowiekowemu i wykorzystującemu mechanizm sprzężenia zwrotnego procesowi zmian, posługującemu się krytyką, eliminacją, przystosowywaniem, rewizją, wnoszonymi przez wyobraźnię uzupełnieniami itd. - naszymi naukami lub częściami naszych nauk.

Wszystko to przypominało mówienie do głuchych. Pozytywiści ciągle traktowali Poppera jako swoją odrośl, mimo że w opublikowanych już pracach wyrywał i palił ich korzenie. A ponieważ występowali oni oraz ich prace przez sporo lat na pierwszym planie sceny filozoficznej, ich ujęcie Poppera było szeroko rozpowszechnione. Fakt ten miał być przyswojony i wykorzystany w celach polemicznych w latach sześćdziesiątych przez ludzi uczestniczących w ostatnim ożywianiu marksizmu w tej dekadzie.

Popper wystąpił wówczas z najrozleglejszą i najskuteczniejszą ze wszystkich krytyką marksizmu, rozprawiając się z nim w swojej książce *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, ogłoszonej w roku 1945*.

Niemarksiści, bojąc się dyskredytować i odrzucać go, zawsze o nim mówili jako o pozytywiście - a pozytywizm logiczny uchodził wówczas powszechnie za pieśń przeszłości, z tego zaś wynikało, że poglądy Poppera nie zasługują już na poważne zainteresowanie.

Powszechnym następstwem tych

1 innych zjawisk jest to, że nawet dziś - a piszę te słowa w późnych latach dziewięćdziesiątych - nierzadko można usłyszeć, jak filozofowie należący do zupełnie różnych i przeciwstawnych sobie szkół mówią o Popperze jako o swego rodzaju pozytywiście, którego dzieło należy bezpowrotnie do przeszłości. Samych marksistów właściwie pochłonęła przeszłość, ale zwolennicy poglądu, że filozofia to analiza pojęciowa, skłonni są również

chętnie jak marksiści do błędnego interpretowania Poppera - i to z podobnego powodu: Popper niebezpiecznie przeciwstawia się ich całemu sposobowi uprawiania filozofii, i jeśli tylko mogliby bez przeszkód uznać go za należącego do szkoły myślicieli, których czas minął, mogliby bezpiecznie traktować go jako kogoś, na kogo nie muszą zwracać uwagi, a jego krytyki mogą ignorować. Gdy ktoś mówi o Popperze jako o swego rodzaju pozytywiście, pewny to znak, że niewiele wie o jego dziele.

* Wydanie polskie: Karl R. Popper: Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie. T 1—2. Przet. Halina Kraheńska. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

ROZDZIAŁ CZWARTY

Analiza językowa

WIDZIELIŚMY, że wyrażenie „filozofia oksfordzka” to termin obejmujący, niczym parasol, różne podejścia oraz że w różnych okresach uznawano w jej ramach za obowiązujące różne poglądy. W okresie wcześniejszym panował pozytywizm logiczny, który rozpadł się ostatecznie pod wpływem tego, co marksiści nazwaliby jego sprzecznościami wewnętrznymi. Jego miejsce zajmowało więc stopniowo coś, co zaczęło być znane w równej mierze pod dwoma wymiennymi nazwami - pod nazwą analizy językowej lub filozofii lingwistycznej. Wielu filozofów w Oksfordzie i gdzie indziej przechodziło od pierwszego do drugiego stanowiska, dokonując z pozoru naturalnego postępu: najpierw przyjmowali pozytywizm logiczny, ale gdy uświadamiali sobie coraz bardziej nierozstrzygalne trudności, jakie rodził, skłaniali się ku podejściu bardziej w stylu analizy językowej. Choć wówczas z całą ostrością uświadamiali sobie różnice między tymi dwoma podejściami,

dziś jednak bardziej uderzają nas podobieństwa.

Obie te filozofie odrzuciły przede wszystkim tradycyjne zadanie filozofii, jakim było rozumienie świata. Obie przyjęły, że główną rolą filozofii jest analizowanie zwerbalizowanych pojęć i innych wyrażen językowych.

Pozytywizm logiczny miał jednak jakieś uzasadnienie tego programu, analiza językowa natomiast nie miała żadnego. Pozytywiści logiczni byli przeświadczeni, że powodem, dla którego filozofia nie może niczego wnosić bezpośrednio do naszego rozumienia świata - powodem, dla którego, by tak rzec, nie może być czegoś takiego, jak filozofia pierwsza - jest fakt, że zadanie to zostało przejęte, i stało się to słusznie, przez nauki, to zaś znaczy, że na owym pierwszym poziomie nie pozostało nic dla filozofii. Zwolennicy analizy językowej odrzucili pogląd, że nasze poznawanie świata to wyłącznie domena nauki, zachowali jednak takie pojmowanie filozofii, którego uzasadnieniem był ten pogląd. Innymi słowy, odrzucili powód do uznawania filozofii za mówienie o mówieniu, nadal jednak uprawiali filozofię tak, jakby ów powód istniał. Ich główne założenie dotyczące całej natury filozofii nie miało właściwego sformułowania. Zmuszeni

do powołania czegoś, by wypełnić ro/leyle luki. które zost.iwia nauk.i, tworząc nasze podstawowe pojmowanie świata, odwoływali się do zdrowego rozsądku i związanych z nim sposobów używania języka.

Pogląd na filozofię, który się stąd wyłonił, lapidarnie ujął Peter Strawson: Wydaje mi się, że zwykli ludzie, posługujący się językiem potocznym -a nacisk, jaki tu pada na język, nie zawsze jest istotny - zwykli ludzie, korzystający ze zwykłych zasobów pojęciowych ludzkości, rozporządzają w myśleniu nie jakimś prymitywnym, topornym narzędziem, lecz mają

niezwykle wyszukane narzędzie; a śledzenie rozmaitych powiązań między pojęciami, którymi ludzie operują w życiu codziennym bez szczególnych trudności, jest zadaniem ogromnie i nieustannie zajmującym. Problemy dotyczące struktury tego całego schematu pojęciowego, który ludzie opanowują tak łatwo w codziennym toku zdarzeń, są niezwykle trudne i interesujące. Trudność polega na powiedzeniu, czym jest ta struktura i jak powiązane są z sobą pojęcia postrzegania, działania, tożsamości osoby etyki -wszystkie te potoczne pojęcia, którymi całkiem łatwo operujemy. Ich złożoność oraz zalety tej struktury są, jak mi się wydaje, wręcz nie do wyczerpania, i za takie uchodziły, powiedziałbym, w oczach wielu filozofów w dziejach filozofii.¹

Ten pogląd na filozofię narażony jest od razu, jak mi się wydaje, na trzy niszczące zarzuty. Zakłada on, po pierwsze, że nasze normalne użycie pojęć wymaga jakiejś teorii. Czy jednak wymaga? Gdyby ktoś powiedział: „Gra na skrzypcach składa się na najgłębsze doświadczenia, do jakich ludzie są zdolni, a zatem osiągnięcie możliwie pełnego teoretycznego rozumienia gry na skrzypcach jest sprawą najdonioślejszą” od razu dostrzegliśmy nieporozumienie. Gra na skrzypcach jest z natury czymś, czego nie można podciągnąć pod żadną teorię. Żadna teoria, niezależnie od tego, jak elastyczna, jak dalece uszczegółowiona i subtelna, nie może jej oddać sprawiedliwości - gra na skrzypcach zamieszkuje dziedzinę, której teorii nie dosięgają. Ale gdyby nawet coś takiego było możliwe, teoria gry na skrzypcach stanowiłaby raczej przeszkodę niż pomoc dla skrzypków i wcale nie zwiększałaby przyjemności, którą słuchacz czerpie z muzyki. Teoria taka byłaby zbędna i szkodliwa. To samo dotyczy teorii poświęconych większości najważniejszych ludzkich zajęć: nie

poszukujemy, i słusznie, systematycznego teoretycznego rozumienia małżeństwa, rodzicielstwa, miłości, przyjaźni, jedzenia, picia czy spania. Nieprawdziwe jest po prostu powiedzenie, że jeśli jakieś zajęcie jest ważne, to pożądane jest posiadanie systematycznego teoretycznego rozumienia tego zajęcia. Kto dąży do teoretycznego rozumienia seksu? Taka teoria w większości przypadków nie mogłaby służyć żadnemu celowi i, co gorsza, wchodziłaby nam w drogę, szko-

1 Bryan Magee: *Modern British Philosophy*, wyd. cyt., s. 136-137.

dziłaby nam. Jest coś biednego w całej koncepcji życia, którą ma zwolennik poglądu, że potrzebne są nam teorie takich rzeczy. W gruncie rzeczy, czegoś brakuje temu, kto nie rozumie, że w żaden sposób nie można sformułować teorii takiej aktywności. Życie, prawdziwe życie, jest czymś innym - nie jest to szczególny przypadek teorii. Jednym z najtragiczniejszych i najbardziej znanych przykładów nieautentyczności jest przykład człowieka, który usiłuje żyć zgodnie z teorią.

Dwie uwagi, jakie więc trzeba zgłosić na początek pod adresem programu Strawsona, są takie, że domaga się on, po pierwsze, czegoś niemożliwego, a po drugie — czegoś, co byłoby gorzej niż bezużyteczne, jeśli byśmy je mieli. Trzecia uwaga krytyczna głosi, że program ten nie wiąże się z rozwojem wiedzy podstawowej czy podstawowego rozumienia świata, nie dostarczając żadnego dobrego powodu tego ograniczenia. Przyjmuje on schemat pojęciowy potocznego zdrowego rozsądku, a głównego zadania filozofii upatruje w badaniu struktury tego schematu. Zdrowy rozsądek jest jednak narzędziem zupełnie niestosownym do rozumienia świata.

Najbardziej podstawowe pytania dotyczące doświadczenia wprawiają go w zakłopotanie. Czyż więc mamy nie zadawać tych pytań? Filozofowie o

Strawsonowskich przekonaniach mówią: „Nie powinniśmy, nie wiemy bowiem, jak na nie odpowiadać, a zatem nie powinniśmy ich zadawać. Zajmujmy się takim pytaniami, z jakimi potrafimy sobie radzić" W praktyce znaczy to tyle, że mamy trzymać się granic poglądu, który już mamy, i starać się ulepszać nasze rozumienie jego struktury i jego konsekwencji. Stanowisko to zasługiwałoby na podtrzymanie, gdyby ową strukturę wyznaczała biologia, bez możliwości zmiany, nie sposób jednak poważnie twierdzić, że tak właśnie jest. Pojęcia spostrzegania, działania, tożsamości osoby, etyki - by sięgnąć do przykładów, które podaje sam Strawson - są do pewnego stopnia (w każdym razie, trzy ostatnie) zależne od kultury, a twierdziłbym, że o każdym z nich, nawet o pojęciu spostrzegania, można wykazać, że wygląda różnie w radykalnie różnych kulturach. Nawet w naszej kulturze niektórzy ludzie pojmują spostrzeganie tak, jak to czynił Berkeley, jako sposób porozumiewania się Boga z obserwatorem. Strawson, trzeba to przyznać, prowadzi swe badania bardzo błyskotliwie, ale jednak nie tak, by mogły sprostać tym zarzutom. Śledząc tę problematykę, musimy dokonać dokładniejszego i szerszego oglądu filozofii analitycznej niż dotąd przedstawiony.

Wspominałem już, że najbardziej wpływowym dziełem z kręgu analizy językowej była książka *Czym jest umysł?*, opublikowana przez filozofa z Oksfordu, Gilberta Ryle'a. Książka ta była pisana jawnie pod wpływem późnej filozofii Wittgensteina, z którym Ryle wcześniej się przyjaźnił - spędzili oni na włoczęgach niejedne wspólne wakacje. Wittgenstein jeszcze żył, gdy opublikowano *Czym jest umysł?* - miał umrzeć osiemnaście miesięcy później, w kwietniu 1951 roku, w Cambridge — i zachowało się świadectwo jego słów: mówił mia-

nowicie, że Ryle był jednym z dwóch ludzi, którzy naprawdę /n | .•uinn-li]
<"^o filozofię.²

Wittgenstein ogłosił za życia tylko jedną książkę i jeden artykuł. Książka, *Tractatus logico-philosophicus*, opublikowana została w 1921 roku* i zdobyła międzynarodową sławę, sobie i Wittgensteinowi. W czasach swego największego oddziaływania Wittgenstein doszedł jednak do wniosku, że jest zasadniczo błędna. Wtedy więc, gdy filozofowie w wielu krajach odkrywali ją i stawali się gorliwymi jej zwolennikami, sam Wittgenstein odrzucał ją i rozwijał przeciwstawne jej nowe podejście. Nie ma chyba nic zaskakującego w tym, że to nowe podejście wychodziło od miejsca, w którym, jak sądził Wittgenstein, jego wcześniejsza filozofia błędziła, a w ten sposób wokół tego miejsca, bardziej niż wokół jakiegokolwiek innego, zaczęły się skupiać różnice między jego dwiema filozofiami. Za życia Wittgenstein nie opublikował jednak niczego ze swojej późniejszej filozofii. Pogłoski o zmianie jego nastawienia krążyły potajemnie, ale mogli coś wiedzieć o tym ci jedynie, którzy mieli bezpośredni dostęp albo do niego, bądź do jego najbliższego otoczenia, albo do pewnych prywatnie rozpowszechnianych jego rękopisów. Doszło więc do tego, że pierwsza próba filozofowania w stylu późnego Wittgensteina, próba o rozmiarach książki, która pojawiła się publicznie i przyciągnęła uwagę, nie była dziełem samego Wittgensteina, lecz Ryle'a - fakt ten, jak mówią, przysparzał Wittgensteinowi wielu zmartwień. To, co dziś nosi standardową nazwę „późnej filozofii Wittgensteina” ujawniło się publicznie dopiero z chwilą pośmiertnego ogłoszenia jego *Philosophical Investigations* (Dociekania filozoficzne) w 1953 roku**.

Hegemonia pozytywizmu logicznego na gruncie Oxbridge*** ustąpiła w

latach pięćdziesiątych analizie językowej w znacznym stopniu pod wpływem tych dwóch książek, choć na poziomie lokalnym, w samym Oksfordzie, postacią dominującą był J. L. Austin, a urażony Ryle grał drugie skrzypce, zaś w Cambridge rządził z za grobu Wittgenstein. Fakt, że Austin w ciągu życia, podobnie jak Wittgenstein, oddziaływał intelektualnie bardziej przez nauczanie i dyskusje niż przez publikacje, przyczynił się do utrzymania tego wpływu ściśle w kręgu Oksfordu. Ale miał on oczywiście uczniów, tak jak miał ich Ryle, którzy przenosili się w inne miejsca, by uczyć filozofii, a w ówczesnej Wielkiej Brytanii było dwadzieścia kilka uniwersytetów. Zawsze mówiono z przekonaniem, że Ryle był najbardziej wpływowym twórcą królów w skali

2 Ray Monk: Ludwig Wittgenstein: The Tiuty of Genius, s. 436.

* Wydanie polskie: Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus. Przeł. Bogusław Wolnie-wicz. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

** Wydanie polskie: Ludwig Wittgenstein: Dociekania filozoficzne. Przeł. Bogusław Wolniewicz. PWN, Warszawa 1972.

*** Oxbridge to zbitka dwóch nazw - „Oxford” i „Cambridge” - oznaczająca „zbitkę” dwóch uniwersytetów, oksfordzkiego i tego z Cambridge, syntetyczny twór kulturowy, utworzony z mentalności, tradycji i sposobów bycia swoistych dla ludzi tych uniwersytetów. całego kraju, gdy do i hodziło do nominacji akademickich w dziedzinie filozofii. Nieuchronnie więc większość uniwersytetów znalazła się w kręgu tego wpływu.

Jedno z podstawowych przeświadczeń zwolenników analizy językowej brzmiało, że nie można zasadnie mówić o czymś takim jak system

filozoficzny. Kiedy więc próbujemy opisać ich podejście, stwierdzamy brak spójnego zasobu tez, które można by wyłożyć. Austin podkreślał zawsze, że w każdym badaniu filozoficznym musimy wychodzić nie od rozważań teoretycznych, lecz od rzeczywistości, od rzeczywistych zdarzeń, do których należy to, co ludzie faktycznie mówią. Nie ma sensu, utrzymywał, głowić się nad tym, co jakieś twierdzenie może znaczyć, gdy nie sposób wyobrazić sobie żadnych okoliczności, w których ktoś by je wypowiadał. Jeśli nie ma ono żadnego możliwego zastosowania, nie ma żadnego znaczenia. Ten sam tok rozumowania, ujmowany z przeciwległego końca, doprowadził go do jednej z jego standardowych metod. Mając jakieś wyrażenie czy zdanie, czy jakiś inny przejaw użycia języka, Austin pytał: „W jakich okolicznościach ktoś by to faktycznie powiedział?” — i sądził, że wyławiając możliwe użycie owego wyrażenia, wyławia jego znaczenie. Był przekonany, że odsłania to coś, z czym filozofowie osobliwie źle sobie poczynali od stuleci: skłonni byli mianowicie brać twierdzenie czy argument i badać je w izolacji, jako samodzielne sformułowanie językowe, w ogóle nie uwzględniając autentycznych okoliczności, w których by się go użyło. Uświadamiał sobie, może dobitniej niż jakikolwiek inny filozof, że mówienie i myślenie to coś, co robimy. Są to sposoby zachowań ludzkich, pod pewnymi względami najważniejsze, różniące nas najmocniej od całej reszty świata zwierząt. Ilekroć coś mówimy, tylekroć coś robimy, a słownik naszego języka potocznego zawiera niezliczoną masę słów nazywających te różne działania (łącznie z samym nazywaniem) - mówienie, pytanie, powtarzanie, sugerowanie, wyjaśnianie, podkreślanie, opisywanie, opowiadanie, ostrzeganie, besztanie, rozkazywanie, polecenie,

protestowanie, przeczenie itd., itd. Austin twierdził, że istnieje ponad tysiąc takich czynności, których dokonujemy, gdy mówimy, a które da się ująć w różnych słowach. A powiedzenie to nie uwzględnia całego obszaru dalszych niuansów, do których można dotrzeć w ramach każdej takiej czynności, umieszczając ją w kontekście, uwzględniając dobór słów, którego dokonaliśmy, ton głosu, mowę ciała itd. Austin upowszechnił w filozofii owo pojęcie mówienia jako zachowania oraz sam termin „czynność mowy”

Wyróżnił on kategorię mowy, która pociągała szczególnie, jak się zdaje, wyobraźnię ludzi i którą nazwał kategorią „wypowiedzi performatywnych”. Są to wypowiedzi, których samo wygłoszenie jest wykonaniem oznaczanych przez nie czynności. Oto pospolite przykłady: „dziękuję” „obiecuję” „przepraszam” „gratulacje!” lub wypowiedziane w kontekście zaślubin zwykle „chcę”. Gdy wypowiadamy tego rodzaju zdanie, nie opisujemy czegoś, co robimy, ani nie zdajemy z tego sprawy, lecz to robimy. A jedna z tez Austina głosiła, że wypowiedzi takie są na ogół bez wątpienia pełnymi, sensownymi i użytecznym i /daniami w trybie oznajmującym, nie wydaje się jednak, by podlegały dychotomii analityczny-syntetyczny, a kierowane pod ich adresem pytanie, czy są prawdziwe, czy fałszywe, nie sprawia wrażenia pytania sensownego. Kierując się bardzo wieloma takimi rozważaniami, Austin rozwinął pierwszy ze swoich dalekosiężnych zarzutów pod adresem pozytywistów logicznych, że mianowicie nie istnieje - jak zdaje się zakładać wszystko, co wiadomo o ich zainteresowaniach i działaniach — jakieś podstawowe użycie wypowiedzi nieanalitycznych, to znaczy wygłaszanie zdań o świecie, które muszą być prawdziwe lub fałszywe: są

dosłownie setki rozmaitych rodzajów prawomocnego użycia zdań oznajmujących.

Nie ulega wątpliwości, że tam, gdzie jest możliwe użycie, tam jest też możliwe nadużycie. Austin sądził, że kłopoty i nieporozumienia filozoficzne powstają w szczególności dlatego, że skłonni jesteśmy używać wyrafinowanego i subtelnego narzędzia, którym jest nasz język naturalny, na różne przysparzające trudności toporne sposoby. Sami pozytywiści logiczni dostarczali licznych tego przykładów. Ponieważ język nauki był ich probierzem sensowności wypowiedzi, skłonni byli traktować zdania, powiedzmy, etyki czy estetyki, jakby były zdaniami nauki, dla uzasadnienia których nie mamy wystarczających świadectw, gdyż w gruncie rzeczy w ogóle nie są one tego rodzaju zdaniami, lecz należą do zupełnie innych rodzajów zdań, które trzeba rozumieć inaczej. Pozytywiści logiczni popełniali mnóstwo tego rodzaju błędów, pakując się w trudności filozoficzne, które w istocie były pseudotrudnościami i stanowiły produkt nadużywania kategorii przez nich samych. Austin zaczął upatrywać głównego zadania filozofii w przecinaniu takich węzłów pojęciowych przez cierpliwą i ostrożną analizę językową, której wynikiem jest nie tyle rozwiązanie danego problemu filozoficznego co usunięcie go; innymi słowy, jest nim pokazanie, że właściwie biorąc, ów problem nie powstaje. Dodatkową zaletą tego podejścia jest rozjaśnianie uprawnionych sposobów uprawnionego używania naszych pojęć. Skoro nie mieszczą się one w żadnym jednolitym systemie abstrakcyjnym ani nie podpadają poręcznie pod żadną upraszczającą formułę, tę robotę można wykonywać jedynie po kawałku, pojęcie po pojęciu. Austin i jego zwolennicy często zalecali opisywanie swojego podejścia przy pomocy zwrotu „po kawałku”

(piecemeal)*.

W kontekście takich właśnie idei książka Ryle'a *Czym jest umysł?* zdobyła wielką sławę. Świetnie napisana, poświęcona jest w całości rzekomemu nadużywaniu przez nas jednego pojęcia. Stała się i długo była głośnym przykładem analizy pojedynczego pojęcia. Przedmiotem ataku Ryle'a jest dualizm

* W języku polskim dostępna jest całość filozoficznego dorobku Austina: John L. Austin: *Myślenie i poznawanie. "Rozprawy i wykłady filozoficzne"*. Przeł. Bohdan Chwedeńczuk. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

k.utc/.jański. Ji-st to mocno osadzony od czasów Kartezjusza w głównym nurcie tradycji myśli Zachodu pogląd na człowieka jako na istotę złożoną z dwóch tajemniczo powiązanych z sobą rodzajów bytu - z ciała i z umysłu. Skłonni jesteśmy traktować umysł jako coś, co może mieć własne doświadczenia niezależnie od ciała — możemy na przykład powiedzieć o kimś, że ma zdrowe ciało, lecz chory umysł — a nawet skłonni jesteśmy traktować go jako byt niematerialny zamieszkujący ciało i powodujący nim od wewnątrz, niczym kierowca prowadzący samochód. Ryle posłużył się znanym wyrażeniem, mówiąc o „duchu w maszynie” O każdym człowieku, włącznie z sobą, myślimy, kierując się tym rozróżnieniem, że ma życie wewnętrzne, różne od zewnętrznego. Często myślimy o umyśle jako o czymś, co siedzi niewidocznie wewnątrz ciała i cieszy się tajemnym dostępem do strumienia prywatnych niecielesnych doświadczeń, bez reszty do niego należących. Umysł, zakładamy, to byt istniejący, działający, doświadczający i posiadający historię, lecz inny niż ciało, które jest również bytem istniejącym, działającym, doświadczającym i

posiadającym historię.

Ten powszechny pogląd na to, czym jesteśmy, był celem Ryle'a.

Niektórych czytelników może zaskakiwać naszkicowany przeze mnie obraz tego poglądu, przypisujący tak dobitnie Kartezjuszowi bycie ojcem dualizmu, gdy faktycznie ów dualizm, lub coś jawnie go przypominającego, składa się na standardowy sposób pojmowania ludzkości przez nią samą od czasów pierwotnych. Człowiek prawie zawsze traktował siebie jako coś, co składa się z ciała oraz jakiegoś niecielesnego składnika zamieszkującego je, który nazywał rozmaicie w różnych czasach - duchem, duszą, umysłem; i prawie zawsze upatrywał w tym czegoś, co ma w jakimś stopniu oddzielne istnienie lub możliwość takiego istnienia. Uczyniłem kiedyś Rylebwi z tego zarzut, a jego odpowiedź brzmiała: „Nie sposób myśleć, że Kartezjusz wynalazł ten błąd. Rzecz w tym, że go pięknie wyostrzył i nadał mu oprawę słowną, tak że od jego czasów stał się doktryną czy dogmatem. Kartezjusz mówił w rezultacie coś, czego Shakespeare i Biblia nie mówili — że mój umysł to jedna substancja, a moje ciało to inna substancja. Oni mówili niekiedy tak, jakby tak było. On mówił, że tak jest”.²

Nie sędzę, by tak było, jeśli chodzi o fakty, niezależnie jednak od tego, jak się one mają, główna teza Ryle'a głosi, że dualizm to błąd, bo nie ma takiego bytu jak umysł. Korzystając z rozbudowanych analiz, obejmujących całą książkę, Ryle przekonuje, że my, ludzie, zaliczamy pewne strony naszego zachowania i doświadczenia do kategorii zjawisk mentalnych, a następnie przypisujemy je jakiemuś innemu podmiotowi niż cała reszta - i z kolei reifikujemy ów podmiot jako umysł. Utrzymuje, że staranne badanie naszego użycia pojęć mentalnych pokazuje, iż

postępowanie to jest bezzasadne, że istota ludzka jest w gruncie rzeczy jednym bytem, jednym podmiotem

3 Bryan Magee: *Modern British Philosophy*, wyd. cyt., s. 110.

zachowania i doświadczenia, o jednej tożsamości i jednej historii. Nic jrsie-śmy dwoma bytami jakoś tajemniczo zszytymi z sobą. Popelniamy pomyłkę, którą Ryle nazwał pomyłką kategorialną (termin ten dzięki niemu szeroko rozpowszechnił się w filozofii): traktujemy pojęcie umysłu tak, jakby oznaczało ono jeden rodzaj rzeczy, gdy faktycznie oznacza zupełnie inny rodzaj rzeczy. Myślimy o umyśle jako o odrębnie istniejącym bycie, który działa i ma doświadczenia, gdy tymczasem termin „umysł” obejmuje niczym parasol niektóre z naszych rozmaitych sposobów zachowania — osiągnięcia, dyspozycje, doświadczenia itd. - które powinno się słusznie przypisywać jednemu podmiotowi. Ta pomyłka kategorialną rodzi całą grupę innych błędów wśród naszych założeń dotyczących nas samych i wśród naszych rozmaitych sposobów myślenia oraz mówienia o nas samych. Jest to podstawowy przykład błędu filozoficznego, infekującego ogromne obszary naszego myślenia. Książka Ryle'a to wzorcowy przykład, jak filozof uprawiający analizę językową rozjaśnia taki problem.

W okresie świetności kolejnych szkół filozofii oksfordzkiej pojawiały się grupy odszczepieńców, a także niezależne jednostki, istotnie różniące się od tego, co działo się wokół nich, choć przejawiające też podobieństwa do filozofii panującej, a nawet pojawiali się tacy, którzy całkowicie od niej odstępowali. Wspólne jednak różnym, a nawet ścierającym się z sobą sposobom podejścia, które nadawały sobie miano „filozofii oksfordzkiej” było, jak już mówiłem, uznanie języka za główny przedmiot

zainteresowania. Filozofowie wszystkich tych odmian zdawali się zakładać, że myślimy w słowach. Uznawali więc za oczywiste, że najmocniejsze podstawy ma taki sposób traktowania problemu filozoficznego, który polega na tym, że najpierw formułujemy go jasno w słowach, a następnie przystępujemy do analizy tego sformułowania. Wynik był taki, że nigdy nie zajmowali się bezpośrednim doświadczeniem, lecz zawsze językowym sformułowaniem. Na przykład to, co przeżywałem jako problemy egzystencjalne, jakie narzucała mi moja percepcja przedmiotów fizycznych, tak niekiedy przerażające, że czułem, iż moje zdrowie psychiczne jest w niebezpieczeństwie, filozofowie oksfordzcy przekształcali w zagadki dotyczące natury zdań obserwacyjnych, a potem zajmowali się nimi w tej postaci. Wcześniej padały takie pytania: Co dokładnie mówimy, gdy mówimy, że coś postrzegamy? Co uchodzi za wystarczające podstawy wygłaszania takich zdań? Czy logika tych zdań jest taka, że są wywnioskowywane z bardziej podstawowych zdań o danych zmysłowych, a więc, że zakładają owe zdania — czy jest inaczej? Czy logiczny przedmiot ich odniesienia jest rzeczywiście wewnętrzny wobec nas, czy zewnętrzny? Jeśli jest wewnętrzny, co może uzasadniać wyprowadzane przez nas z owych zdań wnioski, dotyczące przedmiotów zewnętrznych? Jak weryfikujemy ważność takich wnioskowań? Czy logika tych wnioskowań ma jakieś cechy szczególne? I tak dalej i dalej. A później filozofowie skłonni byli pytać następująco: W jakich okolicznościach używa się normalnie zdań obserwacyjnych? W jaki sposób formułują je zwykli ludzie w naturalnym toku ich codziennego życia? Zbadajmy tu u.viic. śledząc konkretne przykłady i zapytując, w

jakiego rodzaju warunkach wypowiedziałoby się spontanicznie takie a takie zdanie obserwacyjne? Czy mamy trudności ze zrozumieniem jakiegoś zdania obserwacyjnego? Czy ujmujemy mylnie ich logikę i tworzymy je lub rozumiemy je tak, jakby były zdaniami innego rodzaju? Jeśli nie występuje żadna z tych rzeczy, na czym dokładnie polega problem? Czy jesteśmy pewni, że w ogóle jest tu jakiś problem? I tak dalej.

Filozofowie o skłonnościach swoiście Austinowskich zajmowali się takimi pytaniami: /i3& rozróżniamy widzenie, postrzeganie, przyglądanie się, obserwowanie i zauważanie?, stanowiącymi odpowiedniki ich pytań:/afeże są różnice między wykonywaniem tej samej czynności niechętnie a wykonywaniem jej mimowolnie, nieumyślnie, lo-śqwo, przypadkowo, pomyłkowo, niedbałe? Gdy kwestionowano wartość wszczynania takich badań, odpowiadali, że wiążą się one z przypisywaniem odpowiedzialności moralnej, a mogą mieć nawet praktyczne konsekwencje w postępowaniu sądowym.

„Filozof oksfordzki” niezależnie od odmiany, do której należał, zajmował się problemami, bez względu na to, skąd się wyłaniały, w ten sposób, że przekładał je na pytania dotyczące języka, a następnie je „rozjaśniał”. Jeśli więc studiowało się filozofię w tym okresie, prawie wszystkie dyskusje i badania dotyczyły jakiegoś obszaru wypowiedzi językowych. W praktyce dotyczyły one na ogół bardzo wąskiego zakresu cech, które da się przypisać wypowiedziom językowym: przede wszystkim znaczenia, lecz też sensu, odniesienia, prawdy i potocznego użycia. Co dokładnie rozumiesz przez... - ten zwrot stanowił najczęstsze otwarcie podchwytliwego pytania, a wezwanie: Załóżmy, że chcemy powiedzieć...

było najczęstszym wprowadzeniem jakiegoś przypuszczenia, a w obu przypadkach ciąg dalszy polegał na dyskutowaniu wprowadzonego w ten sposób słowa czy układu słów. Powiedzenie: Me rozumiem, co masz na myśli stało się powszechnie uznanym skrótem oświadczenia: To, co właśnie powiedziałaś, nie da się utrzymać (to znaczy, nie można tego sformułować, nie popelniając sprzeczności, a zatem nie można temu właściwie nadać sensu).

Klasyczna proklamacja ważności wyłącznie językowego podejścia do filozofii nastąpiła już w 1931 roku, w opublikowanym wtedy artykule młodego Gilberta Ryle'a pt. *Systematically Misleading Expressions* [Wyrażenia systematycznie mylące]*:

[...] ostatecznie możemy w pewnym sensie właściwie badać, a nawet powiedzieć, „co to naprawdę znaczy powiedzieć tak a tak” Możemy bowiem spytać, jaka jest rzeczywista postać zarejestrowanego faktu, gdy skrywa czy przesłania ją dane wyrażenie, nie ukazując jej należycie. Często też może nam się powieść stwierdzenie tego faktu w słowach o nowej formie, które

* Zob. Gilbert Ryle: *Collected Tapers. Tom 2: Collected Essays (1929—196&)*. Hutchinson, Londyn 1971, s. 61.

ukazują to, czego innym słowom nie udało się ukazać. A skłonny je raz sądzić, że na tym właśnie polega analiza filozoficzna i że jest ona jedyną

, że na tym właśnie i całą funkcją filozofii.

/ jestem te-

Jestem przekonany, że człowiekiem, który ukuł znaną definicję filozofii jako „mówienia o mówieniu” był również Ryle.

Po upływie pokolenia filozofię nieuchronnie zaczęto postrzegać w szerokich kręgach jako coś, co dotyczy języka, a także uważać, że główna działalność polega na rozjaśnianiu wyrażanych w słowach pojęć. Wszystkie uprawnione problemy filozoficzne zaczęto w rezultacie traktować jako problemy dotyczące używania i nadużywania języka, które można rozstrzygać czy usuwać za pomocą analizy logicznej lub językowej. Filozofowie uprawiający tę działalność byli szczerze przeświadczeni, że wykonują rozstrzygającą pracę: prawda to własność zdań, a gdy dostajemy pytanie czy stanowisko sformułowane jasno w języku, możemy zastosować do niego cały arsenał logiki - a sama logika dokonała w XX stuleciu nader widocznych postępów. Analiza często odsłaniała, że w tym, co tradycyjnie uchodziło za jeden problem, jest kilka problemów, zespolonych pod przykrywką jednego opisu i wymagających osobnego potraktowania. Niekiedy po dostatecznie jasnym sformułowaniu problemu stawało się całkiem oczywiste, gdzie jest odpowiedź - innymi słowy, nie zostawało zbyt wiele z całego problemu. Niekiedy okazywało się, że tego, co uchodziło za problem, nie sposób jasno sformułować - innymi słowy, że jest to coś pomyślanego niespójnie, a więc tu również, choć z innego powodu, nie ma rzeczywistego problemu. Ten sposób postępowania zmiótł ogromną masę retorycznej i górnolotnej gadaniny produkowanej przez filozofów z Europy kontynentalnej, ujawniając pustkę tej produkcji. Filozofowie oksfordzcy byli na ogół przeświadczeni, że to samo dotyczy większości głośnych postaci historycznych. Pisanie o filozofach nieżyjących, których poglądy aprobowali, polegało na przerabianiu ich na współczesną modłę, na przekładaniu ich problemów i rozwiązań na wypowiedzi mówiące o języku oraz na odkrywaniu, ku ich

wielkiej chlubie, że byli wyprzedzającymi swój czas filozofami oksfordzkimi. Najbardziej zasługuje na uwagę to, że filozofowie oksfordzcy wierzyli powszechnie i autentycznie, iż ostatecznie pozbywają się swej dyscypliny, raz na zawsze rozstrzygając jej najważniejsze problemy. Peter Strawson jako człowiek dojrzały zauważył to z podziwu godną bezstronnością, mówiąc o sobie z czasów młodości i o swoich kolegach:

Gdy się przechodziło do problemów z zakresu teorii poznania, dotyczących natury percepcji, pamięci, wyobraźni, wolnej woli i determinizmu, miało się poczucie, że użycie tej nowej techniki naprawdę usuwa te problemy — one po prostu przepadały [...].⁴

⁴ Bryan Magee: *Modern British Philosophy*, wyd. cyt., s. 117.

Podobnie wypowiedział się później Bernard Williams, mówiąc ciągle o poglądach tej samej grupy ludzi w tym samym okresie:

[gdy już] pooddzielasz od siebie problemy, dokonując analizy, stwierdzasz, że tradycyjne pytania filozofii, w znacznych ilościach, nie zostały rozstrzygnięte, lecz znikły. Nie musisz już zadawać tych pytań. Niosło to wielką i niezwykle pociągającą obietnicę. Naprawdę pojawiali się ludzie mówiący, że w ciągu pięćdziesięciu lat będzie po całej filozofii. Będzie bez reszty skończona.⁵

Gdy pojawiłem się na tej scenie i spotykałem ludzi zajmujących takie postawy, sprawiali na mnie wrażenie — z powodów oczywistych po lekturze pierwszego rozdziału tej książki — przeciwników muzyki, którzy wkradli się na koncert bez biletu. Nie potrafili sprostać dwóm odrębnym wymogom, jakie stawia się u wejścia do miejsca, w którym się znaleźli.

Studiowali filozofię w przekonaniu, że jest czymś zupełnie innym, niż jest, i w ogóle nie rozumieli prawdziwej natury problemów filozoficznych. Obie te rzeczy wiązały się zasadniczo z faktem, że sami nigdy nie mieli problemów filozoficznych i nie mieli też żadnego pojęcia, co by to znaczyło: mieć problem filozoficzny. Ponieważ jednak sami uznawali, że zajmują się właśnie usuwaniem problemów nagromadzonych przez dwa i pół tysiąca lat w filozofii Zachodu, ich działalność stała się magnesem dla ludzi intelektualnie ambitnych. Była to najmodniejsza dziedzina, przyciągająca inteligentnych studentów. A ponieważ działalność ta polegała na ogół na dyskutowaniu i argumentowaniu, dawało to ludziom błyskotliwym niezrównaną sposobność, by błyszczeć. Studiowali więc w rezultacie filozofię ludzie o niezwykłych uzdolnieniach, a najlepsi z nich mieli poważne zdolności analityczne i sprawność dialektyków. A okoliczność, że rozstrzygali wszystkie tradycyjne problemy filozofii nowymi technikami, w wielu z nich budziła poczucie, że tak zwani wielcy filozofowie przeszłości są im omal lub wcale niepotrzebni. Niektórzy z nich okazywali publicznie swą nieznaną dawną filozofii (czynił to skandalicznie Wittgenstein, a za jego przykładem — w tym i w wielu innych rzeczach - inni nie tyle postępowali, co go naśladowali).

Wszystko to - a w szczególności koncepcja uprawiania filozofii, którą mieli sami filozofowie, oraz zasadniczo publiczny charakter dyskusji i argumentacji - doprowadziło do rozwoju ostentacyjnej arogancji. Filozofowie oksfordzcy skłonni byli przyjmować, że jeśli ktoś nie podziela ich poglądu na ich działalność, znaczy to tylko tyle, że go nie rozumie. Otwarcie zadeklarował to i potwierdził jeden z ich czołowych przedstawicieli, Geoffrey Warnock, w artykule opublikowanym dopiero w

1973 roku, a poświęconym znanym Austinow-skim „porankom sobotnim”. Tekst jest tak odkrywczy, zważywszy jego ironiczny ton, że przytoczę dłuższy fragment ze wstępu, ukazujący to, o co mi chodzi.

\$ Bryan Magee: Men of Ideas, s. 139.

Porównywaliśmy i kontrastowaliśmy w sobą takie rzeczowniki, jak „narzędzie” „instrument” „sprzęt” „przybory” „przysrząd” „ekwipunek”, „aparaturę” „zestaw narzędzi” „komplet narzędzi” a nawet „urządzenie” i „chwyt”. Pamiętam Austina, który nas nakłaniał, byśmy dokonali klasyfikacji rzeczy tnących [scissors]; noże kuchenne uznawaliśmy, jak sądzę, za przybory, a nożyce ogrodowe były prawdopodobnie narzędziami (lub sprzętem?), ale tego rodzaju przedmioty tnące, jakich używa się, na przykład, w krawiectwie, stanowiły jakiś problem. („Materiały” krawieckie obejmowałyby prawdopodobnie rzeczy tnące, lecz nie jest to raczej odpowiedź na to pytanie). Pamiętam też, że Austin spytał mnie, dlaczego oczekując na operację, przeżywałoby się zaniepokojenie, gdyby chirurg powiedział: „W porządku, idę właśnie po narzędzia”. Kiedyś też - naprawdę nie wiem dlaczego ani w oczekiwaniu na co - sposób, w jaki logicy posługują się terminem „klasa” doprowadził nas do całego ciągu takich słów, jak „grupa” „zbiór” „kolekcja” (co trzeba robić, żeby być kolekcjonerem?), „zgromadzenie” „krąg” nawet „tłum” i „masa”. Muszę wyznać (to, że posługuję się słowem „wyznać” oznacza niewątpliwie, że czasy się zmieniły), iż zawsze uważałem tego rodzaju rzeczy za niezwykle przyjemne, za coś właśnie w moim guście. Nie sądziłem, że może się to przyczynić do rozwiązania problemów powojennego świata; nie sądziłem, że przyczyni się to - z pewnością czy w sposób konieczny — do rozwiązania jakichś problemów filozoficznych.

Było to jednak niezwykle przyjemne; nie było łatwe, kształciło umysł, ci zaś, którzy sądzą, że wiedzą, iż w ogóle nie może to być pouczające, nigdy po prostu tego nie próbowali, a może nie są w tym dobrzy.*'

Ujawniona w tym ostatnim zdaniu postawa była charakterystyczna dla wszystkich filozofów oksfordzkich. Nieskrywane zadowolenie, z jakim każdemu, kto podważał wartość tego, co robią, dawali do zrozumienia, że jest „po prostu” ignorantem lub że sam nie potrafi tego robić, napawało rozgoryczeniem ich kolegów z innych dziedzin, którzy nie czuli się mniej inteligentni niż filozofowie, a swe zajęcia uznawali za coś o trwalszej wartości. Na owo nadużycie życzliwości składał się również fakt, że całkiem liczni filozofowie żyli nie tylko w samozadowoleniu, lecz i zachowywali się agresywnie. Swymi umiejętnościami dialektycznymi posługiwali się do uprawiania terroru intelektualnego, na który składało się triumfujące publiczne niszczenie oponentów czy choćby tylko niewtajemniczonych. Jeśli się było świadkiem którejs z tych scen (a byłem świadkiem wielu), nie sposób było uznać, że poszukiwanie prawdy ma wiele wspólnego z tym, co się dzieje. Sposób, w jaki zachowywali się ci filozofowie, wzbudzał nieustanną wrogość wobec filozofii wśród

6 Zob. G. J. Warnock: *Saturday Mornings* [Poranki sobotnie], [w:] Isaiah Berlin i in.: *Essays on J. L. Austin*. Oksford 1971, s. 38—39.

uzdolnionych pr/nl\i.iwn uli innych dyscyplin, a wielu z nich widziało lub podejrzewało slus/nic, moim zdaniem - że filozofowie sami się łudzą, a to, co robią, jest w znacznej mierze powierzchowne i nieważne; że całe to wydziwianie jest znacznie bardziej publiczną pozą niż czymkolwiek innym, a poważne problemy pozostają nietknięte. Bez przesady można powiedzieć, że ówczesni filozofowie doprowadzili do tego, że

nienawidzono ich w ich własnych uniwersytetach. Jeszcze po upływie dziesięcioleci z gorzkich uczuć wobec nich, magazynowanych przez znaczną część dorosłego życia, zwierzali mi się znakomici intelektualnie ludzie. Dla badacza natury ludzkiej było to fascynujące zjawisko.

Najbardziej godne uwagi - i tragiczne - było to, że wielu ludzi o pierwszorzędnym zdolnościach brało mylnie działalność nieważną za ważną i trawiło na niej życie.

Najbliższym tego odpowiednikiem w dziejach logiki, który potrafię znaleźć, jest dekadenska skłonność do drobiazgowych rozważań logicznych, która rozwinęła się w filozofii średniowiecznej, a stała się znana pod nazwą scholastyki. Jej też poświęciło życie wielu znakomych intelektualnie ludzi. A warto zauważyć, że oni również ściągęli na filozofię swoich czasów trwałą niesławę, obejmującą również niewinnych. Uznawanie tylko scholastyków za przedstawicieli filozofii średniowiecznej to dla niej zniewaga. Wiele autentycznie głębokiej i oryginalnej filozofii stworzyli w wiekach średnich filozofowie innego rodzaju.

Nie sądzę, by między średniowieczem a XX stuleciem pojawiła się w głowie jakiegoś filozofa, którego imię przetrwało, myśl, że przedmiotem filozofii jest język. Odrzucał ją nawet Bertrand Russell, mimowolny ojciec tego podejścia, którego spadkobiercami czuli się najwybitniejsi myśliciele uprawiający filozofię lingwistyczną. Pisał o sobie, że aż do połowy lat czterdziestych, gdy miał już za sobą wszystkie najważniejsze dzieła: „myślałem o języku jako o czymś przezroczystym, to znaczy: jako o pewnym medium, którym można się posługiwać, nie zatrzymując na nim uwagi”⁷ Jestem pewny, że zakładali to niemal wszyscy dawni wielcy

filozofowie. Gdy Sokrates pytał: co to jest sprawiedliwość?, co to jest dzielność? itd., nie sądził, że poszukuje definicji słów, lecz że bada prawdziwą naturę zjawisk istniejących niezależnie od języka.

Jako student Oksfordu w szczytowym okresie filozofii oksfordzkiej byłem zgorszony rozbieżnością między tym, z jednej strony, co robili moi nauczyciele między sobą, w pracach, które ogłaszali, i w nauczaniu, a tym, z drugiej strony, co robili nieżyjący filozofowie, których nazwiska padały niekiedy w trakcie tego postępowania i których dzieła niekiedy rzekomo wykładali. Słyszeliśmy, że Berkeley dokonał w pewien sposób analizy pewnego rodzaju zdań, przeciwstawiając się Lockebwi, który analizował zdania podobnych ro-

7 Bertrand Russell: Mój rozwój filozoficzny. Przeł. Halina Krahelska i Czesław Znamierowski. PWN, Warszawa 1971, s. 8-9.

dzajów w inny sposób - podawano nam to, stale odwołując się do współczesnych filozofów brytyjskich, szczególnie zaś do filozofów z Oksfordu. Gdy jednak otworzyłem dzieła Locke'a i Berkeley'a, znalazłem się w zupełnie innym świecie. Locke i Berkeley po prostu nie robili tego, o czym mówili moi nauczyciele, a tym bardziej nie robili tego, co robili moi nauczyciele. Próbowali oni zrozumieć naturę rzeczywistości oraz zakres, w którym my, ludzie, możemy ją poznać, oraz naturę i granice tego poznania. Rozmiary różnic między tymi dwoma rodzajami działalności były dla niektórych nieuchwytnie, bo skryte pod wspólną nazwą filozofii i pod wspólną nazwą „filozofowie” oznaczających te różne działalności, choć stosowanie tych wspólnych nazw było częściowo sprawą historycznego przypadku, a częściowo wygody urzędników. Po jednej stronie byli ludzie - na ogół, choć nie zawsze, nieżyjący - namiętnie

oddani swoim próbom głębszego rozumienia świata, a z drugiej strony ludzie oddani - trzeba to przyznać, z ogromnym przejęciem - rozważaniom o znaczeniu i wprowadzaniu rozróżnień sposobów użycia wyrażeń językowych. Wydawało mi się oczywiste, że owe dwie działalności ani nie są takie same, ani nie są równoważne, tak jak oczywiste jawiło mi się to, że ta pierwsza należy do najważniejszych, a ta druga to w istocie ćwiczenia intelektualne, niczym wymyślanie trudnych krzyżówek.

Widziałem też z całą jasnością, że - jak pokazuje analogia z wymyślaniem krzyżówek - fakt, iż trzeba być bardzo byстрыm, by coś zrobić, nie nadaje temu czemuś ważności. Moi współcześni mieli zabawę, w której wprawdzie często uczestniczyłem, czerpiąc z niej przyjemność, ale to, co robili, rzadko, jeśli w ogóle kiedykolwiek, przynosiło jakieś owoce. Gdy usiłowałem skierować dyskusję na sprawy zasadnicze, znikало ich zainteresowanie. Uznawali takie rzeczy za „niefilozoficzne”

Mój problem, gdy zajmował mnie poważnie, polegał na tym, że odczuwałem głęboki pociąg intelektualny do tradycyjnej filozofii i do pytań, które podnosiła, to natomiast, co się wokół mnie działo, było zdradą tej filozofii. Bertrand Russell którego poznałem potem, w późnych latach pięćdziesiątych, patrzył na to tak samo. W Moim rozwoju filozoficznym, opublikowanym w roku 1959, mówił o swoim najpoważniejszym zarzucie pod adresem „nowej filozofii”:

Głównie chodzi mi o to, że nowa filozofia porzuciła - bez potrzeby, jak sądzę - ten zasadniczy cel, do którego filozofia dążyła, przez stulecia.

Począwszy od Talesa, filozofowie starali się zrozumieć świat. [...] Nie wydaje mi się, aby nowa filozofia nawiązywała do tej tradycji.

Istotnie, nie czyniła tego. Twierdzenie, że czyniła, choć w inny sposób, jest

niezrozumiałe, i wróć do niego później. Nowa filozofia naprawdę odrzuciła filozofię. A jeśli tak było, to sposób, w jaki oczarowywała i zjednywała umysły

° Zob. tamże, s. 261.

pewnych ludzi w moim kręgu, a w niektórych przypadkach ostatecznie zawładnęła ich życiem, stanowi pogładową lekcję potęgi mody intelektualnej. Po raz pierwszy powiedziałem otwarcie to, co czułem od początku, gdy przed lekturą jakiegoś fragmentu z Kanta zostałem poinformowany, że sedno jego filozofii stanowi twierdzenie, iż istnieją zdania syntetyczne a priori, a tym samym główne pytanie dotyczące Kanta to pytanie, czy jest to słuszne twierdzenie. To niemożliwe — oświadczyłem z przekonaniem, o którym sędzę odtąd, że było uzasadnione — by osoba uznana powszechnie za największego filozofa od czasów starożytnych Greków mogła zdobyć sławę głównie dzięki twierdzeniu, że istnieje jakiś rodzaj zdań.

Pierwotne pytanie filozofii, obecne w całym prawie jej dziejach, brzmi: Co, ostatecznie, istnieje? Było to pytanie, które zawładnęło myślą presokratyków, a od tamtych czasów, jeśli nie panuje, to leży u podłoża znacznej części najlepszej filozofii. Tropiąc odpowiedź na nie, filozofowie zadawali mnóstwo pytań pomocniczych, takich jak: Jaka jest natura przedmiotów fizycznych? Co to jest przestrzeń? Na czym polega związek przyczynowy? Co to jest czas? A wychodząc od tych pytań, doszli w sposób naturalny do głębokiego zainteresowania kwestią możliwości poznania ludzkiego: Jak możemy ustalić te rzeczy? Czy którąś z nich możemy poznać w sposób pewny? Jeśli tak, to którą? Jak możemy być pewni, że wiemy, iż wiemy? Po XX wiek wszystkie te pytania należały do

głównych pytań filozofii. Rzecz jasna, było też mnóstwo bardziej szczegółowych i specjalistycznych pytań nie tylko w teorii poznania oraz w filozofii nauki, lecz również w filozofii moralności, polityki, religii, historii, w filozofii społecznej, w filozofii prawa, edukacji, matematyki; były pytania w dziedzinie logiki, estetyki i w każdej innej dziedzinie badań filozoficznych - a obszar tych badań w całości filozofowie skłonni byli postrzegać jako pokrywający się z doświadczeniem ludzkim. Sądzieli, że można zapytywać o naturę każdego możliwego doświadczenia i poszukiwać głębszego jej zrozumienia. A większość filozofów, których przez dwa i pół tysiąca lat zajmowały takie poszukiwania, uznałaby pogląd, że wszystkie problemy filozofii to ostatecznie pytania o użycie języka, za śmieszny, jeśli nie niepojęty. Kilku z nich, na przykład Locke, żywiło przekonanie, że rozważania nad językiem grają ważną rolę w badaniach filozoficznych, ale nikomu nigdy nie przyszła do głowy myśl, że rozważania takie same stanowią główny przedmiot filozofii.

Filozofia oksfordzka z jednej strony, a z drugiej filozofia uprawiana przez takich ludzi, jak Platon, Arystoteles, Kartezjusz, Leibniz, Locke, Hume i Kant, to nie tylko różne działalności, lecz też działalności w gruncie rzeczy nie powiązane z sobą w żaden istotny sposób. Oto w przybliżeniu jedyny wkład wniesiony przez filozofię oksfordzką do rzeczywistej filozofii: zwiększała ona krytyczną samoświadomość, jeśli chodzi o używanie języka, ludzi w niej wykształconych, to zaś popłacało, gdy zainteresowali się problemami filozoficznymi. Kto pozostał na zawsze w granicach filozofii oksfordzkiej, nigdy nie postawił stopy w królestwie rzeczywistej filozofii. Uświadomiłem to sobie jako student, ale całą wagę tego dostrzegłem dopiero w latach 1955-1956. ^dy

przybyłem do Yale na roczne studia podyplomowe. Spotkałem tam filozofów zajętych takimi zadaniami, jak roztrząsanie Einsteinowskich teorii względności, szczególnej i ogólnej, oraz fizyki kwantowej w celu ustalenia wszystkich następstw tych teorii dla naszego rozumienia natury świata — dla naszego rozumienia, na przykład, natury czasu, przestrzeni oraz zachodzących między nimi relacji; dla naszego rozumienia materii, natury przedmiotów fizycznych i zagadnień związanych z istnieniem czy przyczynowością. Pytali oni, jakie wymogi narzuca nam zastąpienie fizyki newtonowskiej przez einsteinowską w sferze naszych poglądów nie tylko na naturę świata, lecz także na naturę samego poznania. Niezależnie od tego wszystkiego, dwóch najznakomitszych na uniwersytecie młodych logików spędzało wakacje w Waszyngtonie, pracując dla rządu nad rozwijaniem techniki komputerowej, która znajdowała się wówczas w powijakach. A w ogólnej atmosferze panującej wśród filozofów w Yale było coś, czego omal bez reszty brakowało ówczesnemu Oksfordowi -było w niej żywe poczucie więzi filozofii z jej własną przeszłością. Jedną z najbardziej uderzających cech filozofii oksfordzkiej stanowiło niedocenianie dawnej filozofii - a rzeczywistym, choć nie przedstawianym tego powodem był brak związków między tymi dwoma rodzajami działalności. Ludzie, których zawodem było uczenie filozofii, oznajmiali z zadowoleniem, a nawet dumą, że nigdy nie czytali jakichś największych filozofów. Znałem kogoś, kto mówił, że nie czytał Kantowskiej Krytyki czystego rozumu. W Yale uchodziłoby to za coś takiego, jak wykładanie teologii chrześcijańskiej bez lektury Nowego Testamentu. Tam nawet przyrodnicy, nie mówiąc o filozofach, odwoływali się do Kanta, rozprawiając o Einsteinie. W Oksfordzie w ogóle nie słyszałem filozofów

rozprawiających o Einsteinie.

Ten rok pobytu w Yale pozwolił mi spojrzeć na Oksford z zewnątrz, a filozofom oksfordzkim przyjrzeć się z punktu widzenia innych współczesnych filozofów - i była to jedna z najwartościowszych rzeczy, jakie stamtąd wyniosłem. Z tej perspektywy filozofowie oksfordzcy wydawali się prowincjonalni, powierzchowni, oddani samouwielbieniu, a nade wszystko intelektualnie niepoważni - i tylko tyle można było powiedzieć. Wszystkie te osobliwości ilustruje fakt, że studenci studiów magisterskich w programie PFE [polityka— filozofia-ekonomia] — nawet ci, którzy, tak jak ja, specjalizowali się w filozofii - mieli obowiązek czytać tylko jednego filozofa niebrytyjskiego, a był to Kartezjusz (oraz, dorzućmy, Kant, ale wyłącznie jako autor książeczki poświęconej etyce*). Dzieła innych można było studiować jako pozycje do wyboru lub jako lektury specjalne; a nie tylko możliwe, lecz też powszechne było to, że student programu PFE, specjalizujący się w filozofii, kończył studia, nie czytając ani słowa ze Spinozy, Leibniza, Kantowskiej Krytyki czystego

* Chodzi o Uzasadnienie metafizyki moralności. Wydanie polskie:

Immanuel Kant: Uzasadnienie metafizyki moralności. Przeł. Mściław Wartenberg. PWN, Warszawa 1984.

rozumu (umieszczonej na liście szczególnych tekstów do wyboru), Hegla, Marksa, Schopenhauera, Nietzschego, Husserla, Heideggera czy każdego innego filozofa, uprawiającego filozofię poza granicami Wysp Brytyjskich. Większość pytań w pracy egzaminacyjnej z historii filozofii dotyczyła tylko czterech filozofów: Kartezjusza, Locke'a, Berkeleya i Hume'a. Jediną poza Kantem dawną filozofią moralności, którą studenci musieli znać, był utylita- -ryzm brytyjski. Na całą resztę składało się studiowanie

dzieł żyjących filozofów brytyjskich oraz Moore'a i Wittgensteina (dwóch nieżyjących obywateli brytyjskich). Zawsze wydawało mi się to ciasne, a teraz jawi mi się jako Śmieszne. Gdy opowiadałem to grupie filozofów w Yale, jeden z nich przerwał mi jowialnie, intonując pieśń Nieśmiertelna Anglia.

W Anglii, do której wróciłem w roku 1956, tylko jeden znany filozof uprawiał filozofię w taki sposób, z jakim zetknąłem się w Yale, a był to Karl Popper. Doświadczał w związku z tym nie tylko izolacji, lecz też czynnej dyskryminacji. Zarówno Oksford, jak i Cambridge, mimo że piastował katedrę w Uniwersytecie Londyńskim i cieszył się międzynarodową sławą, odrzuciły jego starania o profesurę. Czołowe brytyjskie pismo filozoficzne, „Mind” redagowane przez Gilberta Ryle'a, odrzuciło artykuły Poppera, składające się na kolejne rozdziały jego książki *The Poverty of Historicism* (Nędza historycyzmu), opublikowanej w 1957 roku⁹; Ryle odgrywał też decydującą rolę w zagradzaniu Popperowi drogi do Oksfordu.¹⁰ Najbardziej skandaliczne w tej mocno skandalicznej sytuacji było to, że najzdolniejsi filozofowie oksfordzcy przyznawali prywatnie, gdy przycisnęło się ich do muru, że Popper był najwybitniejszym filozofem działającym wówczas w Wielkiej Brytanii. Wiedzieli, że jest lepszy od nich, i nie chcieli go mieć na swoim terytorium. Nawet Ryle i Ayer uznawali go za równego sobie, a tę ocenę stosowali zaledwie do kilku spośród wszystkich swoich współczesnych. Nie chcieli jednak, by był ich kolegą.

Karla Poppera poznałem pod koniec 1958 roku lub na początku roku 1959 i zaprzyjaźniliśmy się na całe życie, mimo skrajnie różnych osobowości i

głębokich rozbieżności naszych głównych zainteresowań, nawet w tych dziedzinach, które obaj kochaliśmy, a były nimi szczególnie muzyka, filozofia i historia idei. Należał on intelektualnie do zupełnie innej klasy niż wszyscy ludzie, z wyjątkiem Bertranda Russella, których znałem. A gdy znalazłem się pod koniec jałowych lat pięćdziesiątych w jego domu nieopodal Oksfordu i po czasach spędzonych w samym Oksfordzie rozmawiałem z nim o filozofii, przypominałem podróżnika, który trafił do oazy po latach wędrówki przez Saharę. Ciągle pamiętam dojmujące uczucie podniecenia, z którym

9 Gdy książka ta ukazała się, Arthur Koestler napisał w „Sunday Timesie” że „jest to prawdopodobnie jedyna książka opublikowana w tym roku, która przeżyje nasze stulecie” [Wydanie polskie: Karl R. Popper: Nędza historycyzmu. Wydawnictwo Krąg. Warszawa 1989].

10 Napomknął mi o tym sam Ryle, a potwierdził jednoznacznie Ayer. Wsiadałem do pociągu, podróżując do Penn, gdzie Popper żył w odosobnieniu, które sam sobie stworzył, by oddać się bez reszty pracy. Długie lata, podczas których odrzucano go i izolowano - najpierw w ojczywym Wiedniu, gdzie mieszkał do połowy swoich lat trzydziestych, nie otrzymując posady uniwersyteckiej (zarabiał na życie, ucząc w szkole; kilkadziesiąt lat później pewien profesor z Oksfordu, który przybył z ówczesnego Wiednia, powiedział mi lekceważąco: „Popper? To tylko nauczyciel”); następnie w Nowej Zelandii, gdzie był odcięty od Europy przez całą II wojnę światową (jego bezpośredni przełożony uniwersytecki zarzucał mu, że spędza tak wiele czasu, pisząc Społeczeństwo otwarte i jego wrogów, podczas gdy płaci się mu za nauczanie); a teraz z kolei w powojennej Wielkiej Brytanii - otóż te lata wyrobiły w nim

przeświadczenie, że nie powinien niczego oczekiwać od otoczenia, lecz robić swoje, nie oglądając się na innych. Owo odosobnienie powodowało, że nie uświadamiał sobie, iż w Stanach Zjednoczonych byli ludzie idący podobnymi drogami jak on - choć on był lepszy i oryginalniej-szy niż każdy z nich - a w następstwie tego skłonny był ulegać złudzeniu, że wszystkie jego idee pochodzą wyłącznie od niego. Utrapieniem naszych pierwszych rozmów było przeświadczenie Poppera, że gdy występuję z jakimiś ideami, które skądinąd przyswoiłem sobie w Yale, a w niektórych przypadkach bodaj sam je wymyśliłem, to czerpię je z jego prac (których wówczas na ogół nie czytałem). Wbrew częstym oskarżeniom, nie był człowiekiem skupionym na sobie; był natomiast niesamowicie skupiony na swojej pracy. Jego oddanie pracy, choć odcinało go od innych, było jednak nie-egoistyczne i ono też stanowiło odświeżające odstępstwo od zwyczajów Oksfordu. Ludzie tam dawali występy, panował kult błyskotliwości, a żeby stać się sławnym, trzeba było błyszczeć. Filozofia dla większości z nich była środkiem, a własny rozwój celem. Popper był tego przeciwieństwem — całkowicie oddany pracy, poświęcał jej wszystko w swoim życiu. Powszechnie poczytywano mu za arogancję i megalomanię, że każdego, kto przeszkadzał mu w pracy, traktował szorstko, nie troszcząc się o uczucia i potrzeby intruza, ale w istocie każdego bez namysłu traktował tak samo jak siebie. Była to lekcja, jak można twórczą pracę uczynić wszystkim w życiu, jedynym jego celem, a subtelności życia towarzyskiego traktować w porównaniu z nią jako coś trywialnego. Jedną z przyjemności rozprawiania z nim o filozofii, przyjemność nieznana w Oksfordzie, polegała na obserwowaniu, jak nadmiernie rozrośnięte ego ulega rozproszeniu i znika w problemie, który

się dyskutuje.

W latach sześćdziesiątych zaczęła opadać wysoka fala filozofii oksfordzkiej. Nie sądzę, by ktoś znów mógł zajmować się filozofią sposobem Austina. Ten sposób to z całą pewnością ślepa uliczka. Droga natomiast, od której odeszła ta uliczka, prowadziła na owocne szlaki; Austin się jednak od nich odwrócił. Szczególny odcinek owej drogi, wzmocniony przez prace G. E. Moore'a, stanowiło rozwinięcie tego rodzaju analizy filozoficznej zdań

je/.yka potocznego. ktu.| wprowadziła na mapę filozofii przede wszystkim Russellowska teoria deskrypcji, ogłoszona w roku 1905*. Teoria ta kryje w sobie znacznie więcej, niż wskazują na to skromne uwagi na jej temat w dziele Austina, a jej wpływ miał być całkiem szeroki, zaś w gruncie rzeczy okazało się, że w świecie filozofii uprawianej po angielsku jest to wpływ decydujący, i można powiedzieć, że do dziś najczęstsze wyodrębnione podejście do filozofii pozostaje podejściem „analitycznym” w sensie historycznie sprowadzal-nym do teorii deskrypcji Russella. Warto jednak wiedzieć wyraźnie, co według samego Russella stanowi sedno analizy filozoficznej. Russell przyjmował, że głównym zadaniem filozofii jest rozumienie świata. Wymaga to, w jego ujęciu, posiadania przekonań, które możemy uzasadnić, a to z kolei nakłada na nas dwa filozoficzne obowiązki: po pierwsze, obowiązek analizy naszych najważniejszych przekonań, byśmy wiedzieli wyraźnie, o czym one mówią i co z nich wynika; a po drugie, obowiązek dostarczenia właściwych podstaw owych przekonań, co polega na przedstawianiu dobrych świadectw lub poprawnych argumentów, przemawiających za naszymi przekonaniem, oraz na gotowości do skutecznej odpowiedzi na wymierzoną w nie

krytykę. W ramach takiego programu analiza i argumentacja znajdują odpowiednie miejsca w filozofii Russella. Filozofowie lingwistyczni mieli przeobrazić jego analizę zdań języka potocznego w rozważania nad zwykłymi słowami, aż doszło do tego, że rozważania takie zaczęto uprawiać dla nich samych, w końcu zaś wyrodziło się to w drobiazgowe rozdlubywanie każdego potocznego wyrażenia.

Na innych uniwersytetach, szczególnie w Stanach Zjednoczonych, byli filozofowie stosujący technikę Russella do celów, do których była ona pomyślana, mianowicie do badania naszych najważniejszych przekonań dotyczących natury rzeczywistości. Okazywało się, że w takich rękach jest to potężne narzędzie, właśnie dlatego, że było tylko narzędziem, nigdy zaś samym w sobie celem. W wyniku całej tej sytuacji, którą zarysowałem, filozofia uprawiana po angielsku stała się w przemożnej mierze filozofią analityczną w pewnym sensie tego terminu, choć w niektórych przypadkach była pomocna w poważnej działalności. Trzy najważniejsze odstępstwa od tego uogólnienia to trwałe i mocne oddanie doktrynom idealizmu niemieckiego na szkockich uniwersytetach, dorobek myśli filozoficznej zrodzony przez ponowne ożywienie zainteresowania marksizmem w latach sześćdziesiątych XX wieku oraz filozofia, którą zaczęto uprawiać pod wpływem zjawisk występujących w dwudziestowiecznej myśli francuskiej i niemieckiej. To jednak, co najlepsze nawet w tych nurtach filozofii, jest owocem wpływów filozofii analitycznej, oddziałującej ogromnie korzystnie na inne orientacje filozoficzne.

* Z teorią deskrypcji można się zapoznać w polskich przekładach wykładającego ją tekstu Russella: Bertrand Russell: Wstęp do filozofii

matematyki. Przeł. Czesław Znamierowski. PWN, Warszawa 1958, rozdział XVI: Opisy; Bertrand Russell: Tezy, [w:] Logika i język. Stadia z teorii logicznej. Pod red. Jerzego Pelca. PWN, Warszawa 1967, s. 277—293.

Filozofia „analityczna” różnie rozumiana, pozostaje więc najbardziej rozpowszechnionym odrębnym podejściem do zagadnień filozoficznych. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zaczęła ona, nawet w Oksfordzie, wyzwalać się ze swojego kaftana bezpieczeństwa i zaczęła coraz bardziej odnosić się do zagadnień istotnych. Pod wpływem Chomskiego najpierw, a potem pod wpływem innych, nawet jej zastosowania do języka stały się bardziej naukowe i bardziej interesujące. W tym samym okresie zaczęła po raz pierwszy od lat trzydziestych (kiedy to zarówno komuniści, jak i faszyci wyklinali ją) ponownie umacniać swoje wpływy w Europie kontynentalnej.

ROZDZIAŁ PIĄTY

Nieadekwatność filozofii lingwistycznej

W LATACH pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zaczęto oskarżać filozofów oksfordzkich o trywializowanie filozofii. Skłonni byli najczęściej odpowiadać na te oskarżenia w sposób, którego przykładem jest coś, co usłyszałem znacznie później z ust A. J. Ayera:

! [...] Trzeba, jak sądzę, odpowiedzieć, że rozróżnienie między mówieniem i „o języku” a mówieniem „o świecie” wcale nie jest ostre, świat bowiem jest i; światem, który opisujemy, światem przedstawionym w naszym systemie pojęciowym. Badając nasz system pojęciowy, badamy zarazem świat. Weźmy przykład. Załóżmy, że interesuje nas kwestia przyczynowości. Jesteśmy i niewątpliwie przekonani, że przyczynowość

to coś, co występuje w świecie: gryzie mnie komar roznoszący malarię, toteż zapadam na malarię, i tak dalej - jedna rzecz wywołuje przyczynowo inną. Można to wysławić, mówiąc: „Co to jest przyczynowość?” I jest to pytanie filozoficzne godne szacunku, ważne, a nawet tradycyjne. Można też jednak wysławić je mówiąc: „Jak analizujemy zdania przyczynowe? „Co mamy na myśli”, mówiąc, że jedna rzecz wywołuje przyczynowo drugą?”. A choć wygląda to na pytanie do- / tyczące wyłącznie języka, w gruncie rzeczy stawiamy to samo pytanie, tylko (ko że ma ono inną postać. A większość filozofów uzna je teraz za pytanie jaśniejsze.¹

Gdy po kilku następnych zdaniach Ayera powiedziałem: „To, co pan właśnie powiedział, sprowadza się do tego, że badanie naszego użycia języka jest badaniem struktury świata, którego doświadczają istoty ludzkie”, Ayer po prostu się z tym zgodził.

Otóż, stanowczo temu przeczę. Gdy ludzie spierają się o przyczynowość, spierają się o to, co zachodzi lub nie zachodzi w świecie, gdy natomiast spie-

¹ Bryan Magee: *Men of Ideas*, s. 127.

rają się o sposób analizy zdań o przyczynowości, spierają się o to, jak należy rozumieć jakieś zdanie w stworzonym przez ludzi języku. A ponadto, w sporach o świat i w sporach o to, co ludzie mówią o świecie, mamy do czynienia z argumentami położonymi na dwóch różnych poziomach logicznych. Mówiąc w technicznym języku logiki, argumenty z tego ostatniego poziomu należą do poziomu wyższego niż argumenty z poziomu pierwszego. Temu nie można zaprzeczyć. Nie jest to sprawa poglądów. Niezależna od istot ludzkich rzeczywistość, ludzkie doświadczenie tej rzeczywistości oraz to, co ludzie mówią o jednym czy

drugim, stanowią, w porządku logicznym, trzy czy cztery różne dziedziny dyskursu. Są to, w terminologii Poppera, świat pierwszy (obiektywny świat rzeczy materialnych), świat drugi (subiektywny świat stanów mentalnych) i świat trzeci (obiektywnie istniejący, lecz abstrakcyjny świat obiektów stworzonych przez człowieka - język, matematyka, wiedza, nauka, sztuka, całe dziedzictwo kultury); według Poppera więc spór o przyczynowość jest sporem o świat pierwszy, natomiast spór o zdanie o przyczynowości dotyczy świata trzeciego. Wszystkie te różne sformułowania pokazują wyraźnie, że rozprawianie o strukturze świata nie może być tym samym co rozprawianie o strukturze języka. Klasyczne sformułowanie poglądu, że może być tym samym - że fakt, iż możemy mówić o świecie, musi oznaczać, że struktura języka odpowiada strukturze świata - występuje w Traktacie logiczno-filozoficznym Wittgensteina, stanowiącym prawdopodobnie tekst, który oddziałował najsilniej na pierwsze pokolenie pozytywistów logicznych. Sam Wittgenstein jednak uznał ten pogląd za błędny i odrzucił go.

Mimo to, wyrażony przez Ayera pogląd na tę sprawę jest typowy dla pokolenia, którego obraz świata ukształtował się pod wpływem pozytywizmu logicznego.² Zwolennicy analizy językowej z następnego pokolenia, których obraz świata kształtował się pod przemożnym wpływem późnego Wittgensteina i J. L. Austina, przeciwstawiali wyzwaniu, z którym wystąpiłem wobec Ayera, bardziej radykalny i złożony pogląd - że język konstytuuje doświadczenie. Wyraził go stanowczo John R. Searle:

Nie mówię, że język tworzy rzeczywistość. Jestem od tego daleki. Mówię raczej, że to, co uchodzi za rzeczywistość - to, co uchodzi za szklanę

wody, książkę czy stół; to, co uchodzi za tę samą szklankę lub za inną książkę czy za dwa stoły — to sprawa kategorii, które nakładamy na świat, a te kategorie są w znacznej mierze językowe. A ponadto, gdy doświadczamy świata, doświadczamy go poprzez kategorie językowe, dzięki którym same nasze doświadczenia nabierają kształtów. Świat nie przychodzi do nas już pokawałkowany na przedmioty i doświadczenia: to, co uchodzi za przedmiot, jest

2 Warto zobaczyć, na przykład, co miał o tym do powiedzenia Quine, który tak jak Ayer brał udział w spotkaniach Koła Wiedeńskiego na początku lat trzydziestych. Zob. Bryan Magee: *Men of Ideas*, s. 178-179. już funkcją naszego systemu przedstawiania, a na sposób, w jaki postrzegamy świat w naszych doświadczeniach, wpływa ów system przedstawiania. Błędem jest zakładać, że stosowanie języka do świata polega na opatrywaniu etykietami przedmiotów, które, by tak rzec, same ukazują swą tożsamość. Moim zdaniem, świat dzieli się tak, jak go dzielimy, a główny nasz sposób dzielenia świata tkwi w języku. Nasze pojęcie rzeczywistości to sprawa naszych kategorii językowych.³ Pogląd ten nadal formułują nie tylko filozofowie, lecz też specjaliści w innych dziedzinach, w szczególności w dziedzinie literatury i językoznawstwa, a nawet niektórzy socjologowie i antropologowie. Zgodziłbym się z Searleem - jak sądzę, każdy musi się z nim zgodzić - że „to, co uchodzi za przedmiot, jest już funkcją naszego systemu przedstawiania, a na sposób, w jaki postrzegamy świat w naszych przedstawieniach, wpływa ów system przedstawiania” interpretowałbym to jednak w sposób kantowski.⁴ Nie uznaję natomiast tego, że kategorie naszego systemu przedstawiania są w jakimś fundamentalnym czy

pierwotnym sensie kategoriami językowymi. Rozumiem ten pogląd, nie rozumiem natomiast i nigdy nie byłem w stanie zrozumieć, jak można go podtrzymywać. Stwierdzam bowiem (a nie sądzę, że jestem pod tym względem zbudowany inaczej niż inni), że przeczy on wprost mojemu bezpośredniemu doświadczeniu.

Gdy podnoszę wzrok znad zdania, które właśnie piszę, widzę natychmiast pół pokoju z mnóstwem wielokolorowych rzeczy i kształtów, pozostających wobec siebie w różnych bezładnych relacjach. Widzę je wszystkie wyraźnie i osobno, natychmiast i bez wysiłku. Nie sposób wyobrazić sobie słów, w których można by wyrazić ten prosty, jednolity akt widzenia. Przez większość czasu, który spędzam na jawie, dominują w mojej świadomości doświadczenia wzrokowe - jak mawiał Fichte, „jestem żywym widzeniem” - nie ma jednak słów, by opisać nieregularne kształty większości przedmiotów, które widzę; nie ma też słów, by opisać postrzegane przeze mnie bezpośrednio wielorakie, współistniejące z sobą relacje przestrzenne, w których pozostają wobec siebie owe przedmioty. Nie ma słów oddających nieskończenie różne odcienie i odrębności widzianych przeze mnie barw ani rozmaite natężenia światła i cienia. Zawsze, gdy coś widzę, język może tylko wskazać to, co widzę, z najwyższą ogólnością i za pomocą przybliżonych słów o szerokim zakresie. Nawet coś tak prostego i codziennego, jak widok ręcznika, który spadł na podłogę łazienki, wymyka się językowi — wymyka się mu jednocześnie pod wieloma względami: nie ma słów, by opisać kształt, jaki przybrał ręcznik; nie ma słów opisujących odcienie jego barw; opisujących różnorodność cieni w jego fałdach i relacje przestrzenne wiążące ręcznik z wszystkimi innymi przedmiotami

3 Zob. Bryan Magee: Men of Ideas, s. 184.

4 Zob. tamże, s. 151—156.

w łazience. Wszystkie te rzeczy widzę od razu, bardzo dokładnie i w sposób określony, jasno i z pewnością, a także w całej ich złożoności. Mam je wszystkie całkowicie i pewnie w bezpośrednim doświadczeniu, a jednak byłbym, tak jak wszyscy inni ludzie, całkowicie niezdolny do ubrania tego doświadczenia w słowa. Stanowczo więc nie jest tak, że „świat to świat taki, jaki opisujemy” lub że „doświadczam go poprzez kategorie językowe, dzięki którym same nasze doświadczenia nabierają kształtów” albo że mój „główny sposób dzielenia świata tkwi w języku” bądź tak, że moje „pojęcie rzeczywistości to sprawa naszych kategorii językowych”

To samo dotyczy naszego bezpośredniego doświadczenia, dostarczanego przez pięć naszych zmysłów. Wyobraźmy sobie zastosowanie przytoczonych właśnie zwrotów do doznań, które mam, gdy jem obiad. Jedzenie, tak jak widzenie, to część naszego najbardziej elementarnego kontaktu z światem materii, bardziej nawet niezbędnego dla przeżycia niż widzenie. Odróżniam natychmiast, bez wysiłku i z przyjemnością, smak mięsa od smaku ziemniaków, rozróżniam smaki warzyw, smak lodów i wina. Co więcej, rozróżniam natychmiast i bez wysiłku rozmaite rodzaje mięsa (wołowinę, wieprzowinę, baraninę, cielęcinę etc.), rozmaite rodzaje ziemniaków (pieczone, gotowane, frytki, ziemniaki piure etc.) i tak dalej, uwzględniając każdy możliwy przykład. Czy można poważnie utrzymywać, że odmiany, w których docierają do mnie te doznania, są kategoriami językowymi, lub że mój główny sposób rozróżniania ich ma charakter rozróżnień językowych? Czy jest choćby ktoś, kto może,

przeżywszy te doznania, wyrazić je w słowach — kto może opisać smak gotowanych ziemniaków, baraniny, pasternaku, w taki sposób, by ktoś, kto nie próbował tych rzeczy, dowiedział się z tych opisów, jak smakuje każda z nich?

Możemy, jak powiedziałem, prześledzić w ten sam sposób wszystkie inne rzeczy. Znam głosy wszystkich moich przyjaciół i na ogół rozpoznaję je przez telefon po kilku słowach, lecz kategorie, na które je dzielę, nie są kategoriami językowymi, a wyrażenie swoistego charakteru każdego z nich z osobna w słowach leży poza granicami możliwości języka.

Wskazuje na to fakt, że w żaden sposób nie mogę opisać ich komuś innemu tak, by ów opis pozwolił mu zidentyfikować je bezpośrednio samemu. Oczywiście jest to, że żadnego z naszych bezpośrednich doświadczeń nie można adekwatnie wyrazić w słowach. Dotyczy to nie tylko naszych doznań zmysłowych świata zewnętrznego. Wewnątrz mnie płynie cały czas złożony i dynamiczny strumień stale zmieniającej się świadomości, nastrojów, odruchów, reakcji, uczuć, stanów emocjonalnych, spostrzeżeń, w których jawią mi się powiązania i różnice, myśli sięgających wstecz i schodzących na boczne tory, myśli migocących i rozbłyskujących, jakichś niby wspomnień, które rozpraszają się i skupiają w splecione z sobą pasma — a wszystko to płynie bez końca w jakimś pełnym odgłosów, znaczeń i wskazań wnętrzu. Mogę sobie wyobrazić przekład tego wszystkiego na jakąś muzykę, którą gra orkiestra, lecz z pewnością nie na słowa. Nawet nasze najostrzejsze i najżywsze doznania prywatne są, tak jak doświadczenia zewnętrzne, nieprzekładalne na słowa. Kto może opisać orgazm? Albo reakcję na wielkie dzieło sztuki? Albo swoistą jakość prerażenia, którym

napawają nas nocne koszmary?

Spróbujcie opowiedzieć komuś utwór muzyczny. Uwaga Ramseya:

„Czego nie możemy powiedzieć, tego nie możemy powiedzieć, i nie możemy też tego zagwizdać” to jedna z najbardziej oczywiście fałszywych znanych uwag w dziejach filozofii współczesnej. Wydaje mi się, że jest to uwaga typowa dla zupełnie zdumiewającej ślepoty (a może, w tym przypadku, głuchoty), którą odznaczają się filozofowie pewnego znanego rodzaju. Wszystko, co można zagwizdać, jest czymś, co można zagwizdać, ale nie można tego powiedzieć. A może Ramsey potrafił opowiedzieć melodię? Mógł umieć podyktować muzyczny zapis melodii, ale nie byłoby to jej głosowe odtworzenie. A pomyślmy

o możliwości opowiedzenia symfonii Brahmsa czy koncertu

fortepianowego Mozarta... To samo dotyczy, oczywiście, innych sztuk. Jak opowiedziałoby się obrazy Leonarda da Vinci - Monę Lizę czy Ostatnią Wieczerzę? Założenie, że wszystko znaczące, czego można doświadczać, co można wiedzieć czy komunikować, nadaje się do wypowiedzenia w słowach, jest zbyt niedorzeczne, by zasługiwało na chwilę uwagi, gdyby nie fakt, że legło ono u podstaw znacznej części filozofii w XX stuleciu, a także w znacznej mierze u podstaw teorii literatury.

To, co mówię, ma radykalne następstwa dla każdej filozofii głoszącej, że wiedzę empiryczną musimy wyprowadzać z doświadczenia. Znaczy to bowiem, że to bezpośrednie doświadczenie, którego nigdy nie da się adekwatnie przekazać w słowach, jest jedynym poznaniem, jakie w pełni posiadamy. Jest to nasza jedyna i wyłączna prawdziwa, nie sfalszowana, uzyskiwana wprost

1 bezpośrednio postać poznania świata, taka, którą w pełni posiadamy,

wyłącznie nasza. Ludzie posiadający ją w obfitości żyją bogatym życiem. Samo jednak wyłożenie jej w słowach stanowi przekład na coś drugorzędnego, pochodnego, rozcieńczonego, wyabstrahowanego, uogólnionego, publicznie dostępnego. Ludzie przeżywający większość swojego życia zewnętrznego i wewnętrznego w kategoriach wyrażalnych w języku - na przykład, ludzie żyjący na poziomie pojęć, czyli w świecie idei — żyją życiem, w którym wszystko jest uproszczone i zredukowane, pozbawione tego, co czyni je czymś żywym, oczyszczone z tego, co czyni je czymś jedynym, ich własnym. Ale choć niepowtarzalnego charakteru żywego doświadczenia nie można przekazać za pomocą pojęć, przekazać go można - w dziełach sztuki. Wyjaśnia to, dlaczego nie można powiedzieć, czym jest to, co dzieło sztuki „znaczy” „wyraża” czy „przekazuje” nawet wtedy, gdy dzieło to składa się ze słów.

Mówiłem dotąd tylko o tym, że bezpośrednie doświadczenie, to, co bezpośrednio dane, jest nieprzekazywalne w słowach. Ale również najważniejszych naszych dyspozycji nie sposób wyrazić w słowach — bycia zakochanym, na przykład; uczuć, które żywimy dla przyjaciół; znaczenia, jakie ma dla nas w życiu muzyka; naszych związków z naszymi dziećmi czy naszego umiłowania filozofii (dołączmy do tego dowolną pasję, na przykład zamiłowanie do golfa). Dochodzą do tego takie rzeczy, jak nasza świadomość siebie samych jako istot o pewnej ciągłości, nasze ujmowanie naszej niepodzielnej spójności i jedności naszych apercpcji, nasze poczucia dotyczące tego, co słuszne i niesłuszne, nasza świadomość śmiertelności. Jak mi się wydaje, na każdym poziomie żadnej lub prawie żadnej z najważniejszych dla nas rzeczy nie można adekwatnie wyrazić w

języku, tak jak nie można adekwatnie wyrazić w języku naszego bezpośredniego doświadczenia świata wewnętrznego i zewnętrznego. Mogę więc tylko stwierdzić, że doświadczane przeze mnie życie i świat całkowicie różnią się z tym, co mówią zwykle lub co zdają się zakładać nastawieni na język filozofowie i krytycy literaccy — są bowiem w znacznej mierze niewyraźne w języku. Myślę jednak cały czas — obserwuję sytuacje, postrzegam ruchy i zmiany, zauważam kontrasty i powiązania, dokonuję wyborów, podejmuję decyzje, odczuwam niepewność, odczuwam żal i tysiące innych rzeczy - ale dzieje się to na ogół bez użycia języka. A wszystko to jest dla mnie sprawą bezpośrednio ujmowanego doświadczenia, które znam z pewnością, jakiej nic w moim poznaniu nie może przewyższać. Chomsky powiedział kiedyś: „Jestem pewien, że każdy, kto dokonuje introspekcji, będzie wiedział od razu, że jego myślenie w znacznej części nie wymaga języka”⁵, ja zaś uznałbym to za oczywiste samo przez się, gdyby nie fakt, że tak wielu różnych nastawionych na język uczonych akademickich przeczy temu bądź postępuje tak, jakby to była nieprawda.

Potoczny zwrot „ubrać coś w słowa” wraz z jego rozpowszechnionymi wariantami - „nie wiem, jak to wyrazić”; „ma on dobry sposób wysławiania rzeczy” - odpowiadają mojemu bezpośrednio ujmowanemu doświadczeniu. Normalnie wchłania mnie chwila po chwili stale płynąca rzeka mojego życia, a w niej płynie ciągły potok myślenia bez języka. Jeśli nie mam potrzeby, rzadko usiłuję ubierać je w słowa, a najczęściej robię to, gdy chcę przekazać moje myśli komuś innemu. Pewna część mnie musi się wówczas wycofać z owego zanurzenia w bezpośrednim doświadczeniu, wyrwać się z moich bezpośrednich zajęć, by przyjrzeć się

publicznemu medium języka w poszukiwaniu sposobów powiedzenia tego, co chcę powiedzieć. Ten krok jest zawsze potrzebny. Niekiedy wynik pojawia się bez wysiłku, czasami nie mogę znaleźć zadowalających mnie słów, zawsze jednak jest jakaś czynność „ubierania tego w słowa” którą sobie jako taką właśnie bezpośrednio uświadamiam — tę czynność przechodzenia od konkretnej swoistości prawdziwego życia, przeżywanych obserwacji, odczuwanych uczuć, myślanych myśli do zawierającego uogólnienia, bezosobowego, publicznego środowiska języka. A przedstawienie to jest zawsze i nieuchronnie nieadekwatne, to bowiem, od czego wychodzę, jest nie-
i Zob. tamże, s. 218.

powtarzalne, to zaś, do czego dochodzę, jest ogólne. Znaczy to, że jeśli w ogóle mamy coś powiedzieć, musimy wyrzec się tego, co dosłownie przeżywamy i odczuwamy - tego, co jest tylko tu, tylko teraz, co jest tylko moje. To, co rzeczywiście przeżywamy, co rzeczywiście czujemy, rzeczywiście myślimy, nigdy nie może znaleźć odpowiednika w języku, bo wyklucza to nieuchronnie ogólny charakter języka. Zmuszeni jesteśmy do stosowania topornych przybliżeń, możliwie najbliższych niedosięgiemu celowi.

Rozziew ten ma, jak się wydaje, podstawę fizyczną. Genetyk Jacques Monod, laureat Nagrody Nobla, pisał w 1970 roku:

> Jestem pewny, że każdy uczony musi zauważyć, iż występujące w jego umyśle przedstawienia są, na najgłębszym poziomie, niewerbalne: jest to do-

, świadczenie wyobrażone, symulowane z pomocą form, sił, wzajemnych oddziaływań, które z trudem tworzą „obraz” w wizualnym sensie tego

terminu [...]. Niezależnie od tego, co jest tu możliwe, w codziennej praktyce ów proces symulacji zostaje całkowicie przesłonięty przez słowo mówione, które następuje po nim omal natychmiast i sprawia wrażenie czegoś nieodłącznego od myśli. Liczne obserwacje dowodzą jednak, jak wiemy, że funkcje poznawcze człowieka, nawet najbardziej złożone, nie wiążą się bezpośrednio z mową (ani z żadnymi innymi środkami wyrazu symbolicznego).^

Wyróżniłem ostatnie zdanie, jeśli bowiem to, co mówi, jest prawdą, to stanowisko przedstawiane przez Searle'a i ciągle przez wielu bronione zostało obalone naukowo, mocniej, niż to było dawniej.

Fakt, że niekoniecznie myślimy w słowach, wychodzi na jaw z równym powodzeniem w życiu publicznym, co w prywatnym. Wszyscy doświadczamy niekiedy niemożności natrafienia na takie właśnie słowo, jakie jest nam potrzebne, by coś wyrazić. Wahamy się i jąkamy, a nasi rozmówcy podsuwają nam słowa, choćby wszystkie te, które słownik umieszcza w pobliżu poszukiwanego przez nas słowa, odpowiadamy jednak na nie wszystkie odmownie, aż ktoś podsuwa właściwe słowo, a wówczas wykrzykujemy: „Otoż to! Tego słowa szukałem!” Gdybyśmy wiedzieli mniej dokładnie, niż wiemy w świetle języka, co chcemy powiedzieć, przyjęlibyśmy któreś ze słów najbliższych temu, które ostatecznie wybieramy. Ale nie przyjmujemy. A to dlatego, że wiemy, co chcemy powiedzieć, tak dokładnie i ściśle, jak może to język powiedzieć, lecz wiemy to bez słów; wiemy, że jedno i tylko jedno słowo będzie na miejscu, a ponadto wiemy, że znamy to słowo, lecz w danej chwili nie przychodzi nam na myśl. Świadczy to, że możemy myśleć z największą dokładnością, do jakiej zdolny jest język, i że tak myślimy, ale bez użycia

samych słów.

Zob. Jacques Monod: *Chance and Necessity. An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*. Collins, Glasgow 1972, s. 146. [Wydanie polskie: Jacques Monod: *Przypadek i konieczność. Esej o filozofii biologii współczesnej*. Przeł. Jędrzej Bukowski. Wydawnictwo Krąg, Warszawa 1979].

Wiele naszych pokrewnych /..u how.tu u> /..u how.inia podobne do zwierzęcych, nikt jednak nie przypuszcza, że zwic-r/eta myślą w języku. Pies pokazuje swym spontanicznym zachowaniem, choć nikt go w tym nie tresował, że wie, iż ktoś inny niż towarzyszący mu ludzie ma wkrótce przyjść i wziąć go na spacer, a gdy tylko usłyszy pewien dźwięk dobiegający od strony ogródkowej furtki, będzie wiedział, że przybywa osoba, z którą ma pójść na spacer, i będzie aportował swoją smycz, przynosząc ją do drzwi, zanim te się otworzą, by ją wręczyć przybyszowi. Pokazuje to, że bez trudu możliwe jest nie wymagające użycia języka całe zachowanie na poziomie, na którym występuje nie tylko dokonywanie trafnych powiązań między jedną rzeczą nieobecną a inną, lecz też gotowość do działania na podstawie tych powiązań w chwilach dokładnie skoordynowanych, w pewnym wspólnym układzie czasowym, z zachowaniem innych istot. A jest to, jak mówię, poziom, na którym rozgrywa się ogromnie wiele ludzkich, jak i zwierzęcych zachowań. Mam nadzieję, że mogę sobie pozwolić na osobiste wspomnienia, zbliżające nas jeszcze bardziej do tej kwestii. Kilkakrotnie ubiegałem się o wybór do parlamentu, a dwukrotnie na początku, kilkadziesiąt lat temu, kandydowałem z oddalonych okręgów wiejskich, a lokalne organizacje polityczne były wówczas pełne dobrych intencji, lecz raczej niezdolne do

sprawnego działania, toteż na ogół można było polegać na nich tylko wtedy, gdy kandydat wyraźnie poprosił o jakieś działanie. Pewnego wieczoru, pod koniec wyczerpującej kampanii, gdy miałem właśnie wstąpić na mównicę, by wygłosić ostatnią mowę w tym długim dniu, powiedziano mi, że cała rodzina moich najbliższych współpracowników uległa zatruciu pokarmowemu. Oznaczało to, że wszystkie związane z kampanią zadania na następny dzień trzeba ponownie rozplanować — kim obsadzić pomieszczenia komitetu wyborczego w ciągu całego dnia, kto ma przewodniczyć rozmaitym spotkaniom, kto ma mnie wozić z miejsca na miejsce o różnych porach itd. Konieczne zmiany były drobne, liczne i trudne do zharmonizowania z sobą, uwzględnivszy ograniczoną liczbę pomocników, na których mogłem liczyć, a wszystkich niezbędnych ludzi — którzy jednak, nie uświadamiając sobie tej potrzeby, rozeszliby się zaraz po moim wystąpieniu - trzeba było powiadomić tego wieczoru, zanim się rozejdą. Stałem więc przed moim audytorium i wygłaszając moją mowę polityczną, przebudowałem w głowie harmonogram zajęć następnego dnia. Jak zwykle w takich sprawach, zacząłem od próby powiązania rzeczy w jakiś sposób, następnie stwierdziłem, że nie da się zrobić tak, by to działało, odrzuciłem więc pomysł i zacząłem od nowa, próbując innego sposobu, aż do chwili, gdy po iluś tam próbach znalazłem sposób uzgodnienia z sobą wszystkich niezbędnych wymogów. A gdy skończyłem wystąpienie, poprosiłem tych z moich współpracowników, którzy pozostali pod jego wrażeniem, o zatrzymanie się na kilka minut, tak bym mógł przydzielić im na nowo ich zadania na następny dzień. Otóż przyznam, że z praktycznego punktu widzenia fakt, iż zdarzyło się to pod koniec kampanii, jest nie tylko ważny, lecz ma też zasadnicze

znaczenie:

przez wszystkie kwestie i argumenty, z którymi wystąpiłem w tej konkretnej mowie, przechodziłem wielokrotnie przedtem, i tylko to pozwoliło mi wygłaszać je jasno i energicznie, a zarazem myśleć w sposób uporządkowany

O czymś, co się z nimi nie wiązało. Pozostaje jednak fakt, że tak właśnie robiłem. I nie rozumiem, jak można by utrzymywać, że mój mózg produkował jednocześnie dwa nie związane z sobą strumienie wyrażen językowych, a każdy z nich ucieleśniał ściśle uporządkowane zespoły zorganizowanej myśli. Wiem naprawdę z bezpośredniego doświadczenia, że tak nie było. Wiem, że przebudowałem w myśli program następnego dnia bez użycia słów.

Wiem ponadto, że nie ma nic osobliwego w tym, iż jestem do tego zdolny. John Hull, wykładowca Uniwersytetu w Birmingham, który oślepił w połowie kariery, napisał poruszającą książkę o tym doświadczeniu, zatytułowaną *Touching the Rock* (Dotykanie skały), w której opowiada między innymi, jak musiał się nauczyć wygłaszać długie i stosownie zbudowane wykłady bez użycia notatek. Mamy w jego opisie następujący fragment:

Rozwinałem, jak się wydaje, pewien sposób badawczego wybiegania myślą,

1. zmierzający do opracowania tego, co mam powiedzieć. Każdy to robi na co, dzień, w przeciwnym razie bowiem nie moglibyśmy dokończyć zdania. Tak ; czy inaczej, rozwinałem bez wysiłku operowanie dłuższą perspektywą, te-

•-' raz zaś, gdy mówię, mogę widzieć kolejne paragrafy, napływające z

zaka-' marków mojej myśli. Przypomina to trochę odczytywanie ich z ekranu. | Gdy mówię, inna część mojego umysłu dzieli na paragrafy to, co mam po-:; wiedzieć w następnych minutach, a w jeszcze odleglejszej jego części doko-:: nuje się wybieranie alternatywnych ciągów rozumowania ze swego rodzaju banku materiałów. Daje to, jak się wydaje, moim wykładom większą niż) przedtem dozę porządku, a ludzie łatwiej chyba je śledzą.⁷

'I

Uwaga Hulla, że nie bylibyśmy w stanie dokończyć zdania, gdybyśmy nie znali tego, czego jeszcze nie powiedzieliśmy, stanowi kolejne potwierdzenie faktu, że myśl i wiedza wyprzedzają słowa, w które je ubieramy. Każdy, kto chciałby temu przeczyć, mówiąc, że taka uprzednia wiedza wymaga uprzednich słów, znalazłby się na drodze w nieskończoność lub zmuszony byłby przystać na pogląd, iż kiedy wdajemy się w długie i złożone z ściśle zespolonych składników argumentowanie, od początku mamy w głowie równocześnie i natychmiast wszystkie słowa, z których się ono składa.

Procesy te występują stale w potocznej konwersacji. Rozmawiam z ciotką szczegółowo o stanie jej ogrodu, zastanawiając się, czy wyjechać od niej jutro, czy pojutrze, i próbując ustalić, co będzie dogodniejsze z punktu widzenia rozmaitych innych rzeczy, które mam zrobić, i rozpatrując każdą możliwość

⁷ Zob. John Hull: *Touching the Rock*, s. 93.

z uwzględnieniem dogodnych terminów odjazdu pociągu a robię to wszystko, nie przerywając potoku sensownych, istotnych i powiązanych z sobą zdań o ogrodzie. Mogę podejrzewać obcego, który natrętnie wymusił na mnie rozmowę, że próbuje coś wskórać. O co mu chodzi? -

zastanawiam się. Czy tylko próbuje zrobić na mnie wrażenie? Czy próbuje mi coś sprzedać? A może pożyczyć pieniądze? A może chodzi o coś innego? A co mam mu powiedzieć w każdej z tych sytuacji? Rozpatruję te ewentualności, tworzę wymyślone oczekiwania, podejmuję prowizoryczne decyzje, konwersując z nim bez przerwy, on zaś może rozprawiać z werwą o zagranicznych wakacjach czy o cenach domów. Czyż nie są to na pewno znane doświadczenia, tak znajome, jak to tylko możliwe? I czy na pewno nikt nie przypuszcza, że występują tu dwa nie powiązane z sobą strumienie racjonalnie uporządkowanego języka, płynące równocześnie w naszych głowach?

Gdy Harold Wilson był u szczytu władzy, prowadzenie z nim wywiadu telewizyjnego było fascynującym doświadczeniem, odnosiło się bowiem wrażenie, że dostrzega on równocześnie wszystkie możliwe konsekwencje rozmaitych stojących przed nim otworem odpowiedzi na każde pytanie. Nie mógł przebiegać ich wszystkich w głowie, posługując się językiem. („Jeśli powiem {tu długa wypowiedź}, doprowadzi to do kłopotów z takim a takim związkiem zawodowym, jeśli natomiast powiem {tu inna długa wypowiedź}, wytrąci to X-a z rządu; z drugiej strony, gdy spróbuję uniknąć tego, mówiąc {trzecia długa wypowiedź}, nie będę tego w stanie uzgodnić z tym, co powiedziałem kiedyś w Izbie Gmin, gdy powiedziałem {czwarta długa wypowiedź}" ... i tak dalej). Gilbert Ryle powiedział kiedyś coś uderzająco podobnego o Bernardzie Williamsie i dyskusji filozoficznej: „Rozumiał wszystko, co masz zamiar powiedzieć, lepiej niż sam to rozumiałeś, i zanim skończyłeś zdanie, widział wszystkie możliwe wobec niego zarzuty i wszystkie możliwe odpowiedzi na wszystkie możliwe zarzuty" Nie wierzę, że nawet najgłośniejszy żyjący wówczas

filozof lingwistyczny mógł przypuszczać, iż Williams przebiegał w umyśle, posługując się słowami, wszystkie te długie łańcuchy rozumowań i kontrrozumowań, podczas gdy Ryle wypowiadał jedno zdanie.

Wielokrotnie stykałem się publicznie jako polityk z podstępными pytaniami, często chytrze obmyślanymi, by mnie na czymś przyłapać, i doświadczałem od wewnątrz reakcji Wilsonowskiej. Świadomie przeżywa się doświadczenie równoczesnego postrzegania większości owych pułapek, podobnie do tego, jak postrzega się wiele rzeczy równocześnie w normalnym akcie widzenia. Z całą pewnością nie robi się tego w języku, a w istocie nie sposób wyobrazić sobie, jak można by dokonywać tego w języku. A z kolei, czy każdy z nas nie przeżywał pokrewnego doświadczenia związanego, by tak rzec, z trudnymi argumentacjami? Gdy nasz rozmówca rozwija zawilę łańcuch rozumowań, czasami nie rozumiemy, dokąd to prowadzi, aż nagle coś nam błyska i natychmiast cała argumentacja leży przed nami w pełnym świetle. Nie przebiegamy jej w głowie milcząco i nader szybko, posługując się słowami. Mamy ją po prostu przed sobą, in.imy j.) ml razę całą przed oczyma duszy. A istoty ludzkie mogą ujmować w jednym akcie długie i skomplikowane struktury bynajmniej nie tylko w postaci czegoś takiego jak argumenty. Mozart mówił, że gdy obmyślał nową kompozycję, niekiedy od razu pojawiała mu się całość.

Wzmianka o Mozarcie uświadamia nam, że istnieje wiele różnych odmian zorganizowanego, złożonego i bardzo wyszukanego myślenia, stanowiącego chleb powszedni pewnych ludzi — nie musi być ich wielu, by tę tezę uzasadnić - dla którego z pewnością nie ma żadnych słów: nie tylko kompozytor komponujący w głowie muzykę czy nauczyciel muzyki

oceniający subtelności gry na skrzypcach, lecz też rajdowiec, postrzegający i rozumiejący nieoczekiwane okoliczności w trakcie wyścigu, i dlatego zmieniający przygotowaną strategię jazdy; trener piłkarski opracowujący nowy, subtelny manewr; choreograf ukazujący rozmaite możliwości układu nowego numeru tanecznego, który wymaga sporej grupy solistów i dużego chóru; czy ktoś, kto wybiera na wystawę obrazy z dużego zasobu wartościowych dzieł. We wszystkich tych działaniach decydujący udział mają rzeczy, dla których nie ma słów - rzeczy, których nie można by wyartykułować w języku, nawet gdyby czas nie odgrywał żadnej roli (a w niektórych moich przykładach odgrywa). Jednym z powodów takiego natłoku przykładów jest to, że ledwie drobna część naszego myślenia i życia dokonuje się w języku. Jeśli jednak tak jest, jak to możliwe, że tak wielu niewątpliwie bystrych ludzi twierdzi coś przeciwnego i wierzy w to z całą powagą? To była moja pierwsza reakcja, gdy jako student spotkałem po raz pierwszy filozofów nastawionych na badanie języka. /afe mogą wierzyć w to, co mówią? Na czym może polegać ich życie wewnętrzne? Kim muszą być oni sami? A oto, jak sądzę, klucz do jedyne go możliwego wyjaśnienia. Jeśli traktujemy tych ludzi poważnie, jak robię to ja, musimy przyznać, że różnią się od większości nas pod względem życia wewnętrznego i sposobu, w jaki go doświadczają. Każdy, kto w ogóle uznaje za wiarygodne takie zdania, jak te, że myślimy w języku, że świat i nasze doświadczenie świata poddają się adekwatnemu opisowi językowemu albo że same kategorie naszego doświadczenia mają językowy charakter — każdy taki człowiek musi albo znajdować potwierdzenie tych zdań w swoim bezpośrednim doświadczeniu, a w tym przypadku musi być osobą zupełnie anormalnie ograniczoną do języka,

pozbawioną życia wewnętrznego, któremu zdania te przeczą, albo musi być osobą, która nigdy nie przyjrzała się na tyle blisko swojemu bezpośredniemu doświadczeniu, by zauważyć, iż owe zdania mu przeczą. Sądzę, że spotkałem przypadki ludzi obu tych rodzajów. A bez wątpienia iloraz inteligencji tych ludzi może być tak wysoki, jak tylko chcemy. Nie mówimy tu o różnicach między zdolnościami intelektualnymi. Gilbert Ryle był osobą znakomitą intelektualnie, lecz pozbawioną godnego wzmianki życia wewnętrznego. (Mówię to na podstawie osobistej znajomości, ale był to również stały przedmiot żartów jego przyjaciół) .

8 Zob. też Bryan Magee: *Modern British Philosophy*, wyd. cyt., s. 107.

Myślę, że nie jest to przypadkowa zbieżność, iż większość (nie wszyscy, lecz uderzająco wielu) wielkich dawnych filozofów przychodziła do filozofii od uprawiania matematyki lub nauk przyrodniczych, natomiast prawie wszyscy filozofowie oksfordzcy przychodzili do filozofii po studiach językowych. Przez wiele pokoleń, aż do czasów najnowszych, przyjmowano w większości najlepszych szkół angielskich, że najinteligentniejsi chłopcy będą specjalizować się w łacinie i grece. Gdy chłopcy ci przychodzili do Oksfordu, obierali kurs znany pod nazwą „*Mods and Greats*” Pierwsza, krótsza jego część. *Mods*, składała się z greki i literatury łacińskiej, a *Greats* z połączenia greki i historii rzymskiej z greką i filozofią nowożytną. Najbystrzejsi więc chłopcy z tak zwanych „wielkich” szkół trafiali na studia filozoficzne nie dlatego, że je wybrali, lecz dlatego, że dostali je w tym samym opakowaniu, co języki klasyczne, w których się specjalizowali. A. J. Ayer powiedział mi kiedyś, że wybór studiów filozoficznych nigdy nie przyszedłby mu do głowy i z pewnością nie zrobiłby tego, gdyby mu ich nie przedstawiono jako części kursu

Greats. Mocno podejrzewam, że dotyczy to większości ludzi studiujących Greats, którzy stali się zawodowymi filozofami - a większość najgłośniejszych filozofów to ludzie, którzy przeszli przez Greats. Pociągnęło to za sobą, jak sądzę, sporo mocno szkodliwych następstw. Po pierwsze, oznaczało to, że większość najlepszych filozofów w Oksfordzie przyszła do filozofii po latach spędzonych na szczegółowym studiowaniu martwych języków, studiowaniu pozbawionym na ogół wyobraźni, a w przypadkach najgorszych narażonym na pedanterię i bezduszość. Okoliczność druga, i znacznie ważniejsza, polegała na tym, że zabierali się oni do filozofii nie dlatego, że ją wybierali, lecz dlatego, że byli do tego zmuszeni za sprawą kaprysów angielskiego systemu edukacyjnego. Odnoszę silne wrażenie, że większość z nich nigdy nie miała problemów filozoficznych w tradycyjnym sensie - i w tym sensie, w jakim ja je miałem od najwcześniejszego dzieciństwa. Wyjaśnia to, jak sądzę, w znacznej mierze, dlaczego nie przyciągały ich takie problemy i dlaczego, zamiast je rozważać, przekształcali filozofię w inne, bardziej wyszukane rozszerzenie badań nad językiem.

Miałbym jednak zasadniczą do nich pretensję, nawet wtedy, gdybym uznawał ich sposób podejścia. Zawsze uderzało mnie to, że choć oświadczaali, iż interesuje ich głównie, jeśli nie wyłącznie, język, pozostawiali poza zasięgiem uwagi najwydajniejsze opisowe i komunikacyjne sposoby jego użycia. O poezji, dramaturgii i powieści nie mieli niczego do powiedzenia. Poważny pisarz jest poszukiwaczem prawdy - niezależnie od tego, czym poza tym może czy nie może być - badającym i próbującym uzyskać głębszy wgląd w otaczający nas świat i w nasze doświadczenie świata, w jego oddziaływanie na nas i na nasze

stosunki z innymi, i w to, jak reagujemy na te rozmaite zjawiska; i jest kimś, kto jakoś przekazuje to w języku. Najwięksi pisarze robią to w sposób niezrównany. Można by zatem przypuszczać, że filozofowie oświadczający, iż zajmują ich głównie poznawcze, opisowe i komunikacyjne funkcje języka, umieszczają luci.it in r przeciwnie, skłonni w czołówce swoich zainteresowań. Nic z tego. Wprost " >y 1 i K- kceważyć literaturę, jeśli chodzi o jej ważność dla filozofii. Swego czasu słyszało się nawet często słowo „poezja" używane jako pejoratywna nazwa języka służącego wyrażaniu uczuć, nazwa czegoś, co pozy-tywiści logiczni w szczególności uznawali za niegodne filozoficznej analizy. Zgadza się to z faktem, który zauważyłem w stosunkach osobistych - że mianowicie filozofowie tego rodzaju, o którym tu mówię, na ogół raczej nie interesowali się sztuką. Nie ma może nic zaskakującego w tym, że wyjątki pojawiały się z reguły wśród lepszych filozofów.

Są dwa bardziej niebezpieczne następstwa płynące z faktu, iż tak wielu filozofów oksfordzkich stało się filozofami tylko dlatego, że zaniósł ich do filozofii prąd płynący poza nimi, a wypływający ze szkół. Nie byli to na ogół chłopcy tylko najlepsi w klasach, zdobywcy nagród i tak dalej; byli oni bystrzejsi niż ich nauczyciele, z reguły przez nich podziwiani, a nawet poważani. Doświadczenie zdobyte w wieku szczególnej wrażliwości nauczyło ich więc, że mogą pławić się stale w chwale, jeśli zdołają zwrócić uwagę nauczycieli na swoją bystrość, i tym samym zdobędą poważanie i podziw możliwych tego świata. Przeniosło się to wyraźnie na ich życie dorosłe. Zawodowi filozofowie mają wyraźną skłonność do

pracy nad czymkolwiek, o ile tylko przyniesie im to gorące uznanie ludzi, których najwyżej cenią w zawodzie. Znaczy to, że są niewolnikami mody, choćby mody wysokiej; a gdy zmienia się moda, zmienia się ich praca, zmieniają się też, w gruncie rzeczy, ich zainteresowania. Nie piszą o problemach, które mają, lecz o czymkolwiek, o czym piszą najbardziej podziwiani ich współcześni. Czują jednak, że aby się wybić, muszą okazać się bystrzejsi niż rzesza ich kolegów. W naturalny sposób myślą, że można tego dokonać, robiąc z wspólnym zagadnieniem to, czego inni nie potrafią zrobić, lub przynajmniej to, czego inni jeszcze nie zrobili. Jeśli jednak zdolności danego osobnika nie osiągną poziomu geniusza, nie będzie on w stanie zająć się wielkimi kwestiami za pomocą wielkich środków, nie powtarzając tego, co już powiedziano. Logika sytuacji popycha ich więc w przeciwnym kierunku - pracować mianowicie na takim poziomie subtelności i wyrafinowania, który inni doceniają, lecz sami nie mogą go opanować lub go nie opanowali. Wielu filozofów oksfordzkich zdobyło poważanie, dokonując rozróżnienia, którego nikt przed nimi nie zauważył. Mówienie o takich osiągnięciach, że są nieuchronnie bezwartościowe, byłoby swego rodzaju intelektualną małostkowością, nie zmienia to jednak faktu, że większość takich filozofów spędza swe zawodowe życie na grzebaniu wśród drobiazgów, zamiast - jak powiedziałem przed chwilą - zająć się wielkimi kwestiami za pomocą wielkich środków. Nawet gdy piszą o wielkich filozofach przeszłości, odczuwają zazwyczaj absurdalny przymus unikania tego, co oczywiste, są więc bardzo skłonni pisać książki mówiące, że to, co naprawdę ważne u Kartezjusza, Locke'a czy kogoś innego, to nie te rzeczy, o których zawsze się myślało, że są ważne, lecz jakieś inne. Gdy pojawia się zarzut, że subtelności te są bardzo ładne, lecz

naprawdę fundamentalne zna-

czenie mają dla nas odwieczne pytania, oraz że to, co do rozważań nad nimi wnieśli tak zwani wielcy filozofowie, jest ważne głównie z tych powodów, w których ludzie zawsze upatrywali źródła ważności, rzecznik takiego zarzutu zostaje określony jako prostoduszny, pozbawiony zawodowego podejścia, nieczuły na wielorakie subtelności owych kwestii i niezdolny do tego, by docenić prawdziwie wyszukany wysiłek intelektualny, jaki się obecnie w nie wkłada.

Ilekczo w moich oksfordzkich latach wdawałem się w spór z jakimś filozofem o prawomocność jego podejścia czy o wartość tego, co robi, i twierdziłem, że filozof powinien próbować rozumieć świat, wskazywałem najczęściej na antynomie dotyczące czasu i przestrzeni jako przykłady tego rodzaju kłopotliwych problemów, którymi powinni zajmować się filozofowie. Antynomie te, twierdziłem wówczas, pokazują, że zdroworozsądkowy pogląd na świat jest nie do utrzymania. Nie potrafię sobie przypomnieć, by jakiś filozof odpowiedział inaczej, niż odpowiadali mi dorośli, do których zwracałem się w dzieciństwie. Odpowiadali oni, że są to pytania nierozstrzygalne, nie powinniśmy zatem tracić czasu na ich rozpatrywanie. Okazywali zupełny brak zainteresowania tymi pytaniami i zmieniali przedmiot rozmowy. Próba rozumienia rzeczywistości nie interesowała ich — to szczególnie ich nie interesowało. W świetle tych uwag skierowanych ad hominem uderzające jawi mi się to, że wszyscy działający w Wielkiej Brytanii w XX wieku filozofowie, których umieściłbym bez wahania w klasie wyższej niż klasa filozofów oksfordzkich, dokonali świadomego wyboru filozofii i przyszli do niej, mając za podstawę wykształcenie, które nie koncentrowało się na

studiowaniu martwych języków. Russell i Whitehead przyszedli do filozofii z matematyki, Wittgenstein z inżynierii, a Popper był nauczycielem matematyki i fizyki, zanim stał się zawodowym filozofem. Byli w tym podobni do większości dawnych wielkich filozofów, choć różni od filozofów oksfordzkich.

Skoro doszedłem do miejsca, w którym posługuję się argumentacją ad hominem, filozof lingwistyczny może zaatakować mnie moją bronią i powiedzieć: „Pisząc o naturze ludzkiej myśli, dokonałeś generalizacji własnego doświadczenia. To cię zwiodło. My jesteśmy bliżsi powszechnemu doświadczeniu. Doświadczenie takie jak twoje jest wyjątkowe” Są oprócz wszystkiego, co dotąd napisałem, dwa powody, dla których jestem pewny, że tak nie jest. Po pierwsze, sam jestem w niezwyklej mierze osobą żyjącą słowami, do tego stopnia, że przez całe życie zarabiam na utrzymanie, posługując się słowami na wiele różnych sposobów: uczyłem w uniwersytetach i szkołach, wygłosiłem setki przemówień politycznych, występowałem w setkach programów telewizyjnych i radiowych, opublikowałem dziesiątki artykułów i szesnaście książek. I całe życie uświadamiałem sobie wprost, że nie myślę w słowach. Miałem natomiast myśli, a następnie wyrażałem je w słowach. Powiedzenie, że myślę w obrazach wyprzedzających słowa, można by traktować jako coś, z czego wynika, że obrazy są bardziej mgliste niż słowa, a jest przeciwnie. Gdy się skupiam usiłując opracować jakieś zagadnienie, pisząc, przygotowując wykład Y/.y audycję radiową moje myśli są, tak jak muzyka, bardziej zwarte, konkretne i określone, niż może być język, i doznaję bezpośrednio, że nie ma żadnego miejsca, w którym mogłoby się pojawić coś innego

między mną a doświadczeniem. Jest ono z natury bezpośrednie i natychmiastowe. Przeżywając je w ten sposób, znam je pewniej i bardziej niewątpliwie niż to, co w ogóle mogę poznać w języku. Ale też, niestety, nie ulega wątpliwości, że nie mogę wyrazić w języku, czym jest myśl, zanim zostaje przełożona na język.

A oto mój drugi powód: jeśli uwzględnić tę część ludzkości, którą stanowią .malfabeci i półanalfabeci, oraz to, że reszta składa się w znacznej mierze, nawet w społeczeństwach najlepiej wykształconych, z ludzi z trudem artykułujących swoje myśli, nie sposób uwierzyć, że te setki milionów ludzi stale myślą w słowach. Do nich też odwołałbym się, gdyby mi ktoś powiedział: „Możesz być pisarzem i mówcą, nie jesteś jednak zbyt dobrym pisarzem i mówcą; posługujesz się słowami bez wyczucia” Czy naprawdę jestem bardziej pozbawiony wyczucia, zapytałbym zasadnie, niż dosłownie większość innych ludzi, jeśli pamiętasz, co to znaczy naprawdę „większość”?

Większość filozofów, począwszy od Bertranda Russella, przypisywała językowi absurdalnie przesadną doniosłość w ludzkim życiu i doświadczeniu. Pogląd ten podzielało w tym samym czasie wielu nastawionych na język intelektualistów z innych dziedzin. Modernizm jako ruch literacki odznaczał się tym, że to, co traktowano dotychczas jako środki i formy, zaczęto postrzegać jako przedmiot literatury: książki, poematy, sztuki teatralne interpretowano jako coś, co odsłania, na poziomie najgłębszym, rzeczy dotyczące nie świata, ludzi oraz ich powiązań, lecz języka, a w istocie - rzeczy mówiące o książkach, poematach i sztukach teatralnych, nierzadko jako dzieła mówiące o sobie samym. W ten sposób traktowali je nie tyle ich twórcy, co teoretycy

literatury z rozmaitych szkół, tacy jak strukturaliści i dekonstrukcyoniści. Żyjemy w stuleciu zaabsorbowanym językiem bardziej niż bodaj wszystkie stulecia poprzednie, traktującym język — w sposób, jakiego prawie nie znały poprzednie stulecia - jako przedmiot zainteresowań, cel sam w sobie. Jestem jednak przekonany, że kończy się ta era, kończy się w literaturze i w filozofii, i to z te-ty samego powodu — ten sam błąd stanowi źródło tego nastawienia w obu dziedzinach. Obie traktują środek przekazu tak, jakby był przedmiotem przekazu. A takie podejście może uchodzić za wiarogodne jedynie w oczach niewielkiej mniejszości, nawet wśród ludzi wykształconych.

Pod adresem filozofów lingwistycznych kieruje się tak często dwie krytyczne metafory, że ofiary tego ataku, gdy je słyszą, skłonne są do irytacji. Jedna mówi, że przypominają stolarza, który cały czas używa swych narzędzi do ulepszania ich samych — polerując je do coraz większego połysku, nadając ostrzom coraz większy blask i coraz bardziej je wyostrzając — nigdy jednak nie wykonuje nimi żadnych innych czynności. A według innego porównania przypominają człowieka, który cały czas czyści swoje okulary, nigdy jednak nie zakłada ich i nie patrzy przez nie na świat. Jestem przekonany, że są to trafne metafory. Język jest z pewnością problematyczny na bardzo wiele różnych sposobów, a używanie języka nakłada różne ograniczenia, najpierw jednak, ponad wszystkim innym, jest to środek ekspresji, komunikacji, opisu, wyjaśniania, przedstawiania, opowiadania, argumentowania, rejestrowania, środek służący tworzeniu dzieł sztuki, formułowaniu teorii naukowych oraz innym zadaniom praktycznym czy twórczym - i dla takich właśnie celów język istnieje. W filozofii służy

głównie wyrażaniu intuicji i teorii dotyczących ostatecznej natury rzeczywistości, zarówno jej ramom, jak i treściom (włącznie z nami samymi), oraz formułowaniu pytań, których swoiście filozoficzne przykłady podawałem wcześniej, a także tworzeniu odpowiedzi na te pytania, wygłaszaniu krytyki owych odpowiedzi oraz odpowiedzi na tę krytykę. Jest to środek prowadzenia tej działalności w jej publicznych przejawach, a celem właściwym tej działalności jest zawsze rzeczywistość lub jakieś jej aspekty (włącznie, jeśli tak chcecie, z językiem jako jednym z bardziej szczegółowych aspektów rzeczywistości).

W związku z tym Schopenhauer stale — i, moim zdaniem, zasadnie - krytykował Kanta. Kant określał filozofię jako systematyczne badanie (posługiwał się słowem *Wissenschaft*, tłumaczonym zwykle jako „nauka”) pojęć, na co Schopenhauer odpowiadał, że choć działalność filozoficzną można prowadzić wyłącznie w pojęciach, i choć każdy wniosek, do którego można w niej dojść, można wyrazić tylko w pojęciach, jest to wiedza utrwalana w pojęciach, nie zaś wiedza o pojęciach. Pojęcia to jej środek, nie zaś przedmiot. Jej przedmiotem jest rzeczywistość, a celem pogłębianie naszego rozumienia natury rzeczywistości.

Filozoficzne badanie języka ma swoje miejsce, tak jak ma swoje miejsce filozoficzne badanie wszystkiego innego — umysłu, logiki, nauki, sztuki, moralności, polityki, społeczeństwa - ale nic więcej. Uznawanie filozoficznego badania języka za ważniejsze nawet niż, powiedzmy, filozoficzne badanie muzyki to, moim zdaniem, błąd. Jeśli zaś chodzi o lingwistyczne podejście do filozofii jako takie (w odróżnieniu od filozoficznego badania języka), ma ono do odegrania, jak sądzę, wyłącznie rolę ćwiczeń umysłowych przygotowujących do innych zadań.

Człowiek szczerze przekonany, że prawdziwe zadanie filozofii polega na rozjaśnianiu wypowiedzi, musi wierzyć, iż rzeczywistość niejęzykowa nie nastęrcza żadnych problemów filozoficznych. Wierzyli w to właśnie Austin, późny Wittgenstein oraz ich zwolennicy. Przekonanie to zawsze zdawało mi się jawnie błędne, takie, któremu - w każdym razie, w moich oczach - zawsze przeczyło bezpośrednie doświadczenie. Naprawdę nie rozumiem, jak można rzeczywiście wierzyć, że nie ma niejęzykowych problemów filozoficznych, dotyczących natury czasu, przestrzeni, przedmiotów fizycznych, związków przyczynowych, czy istnienia wolnej woli. Występuje tu zazwyczaj albo pogląd, że nasze zdroworozsądkowe rozumienie tych rzeczy jest zasadniczo słuszne i trzeba je tylko rozjaśnić był to pogląd podtrzymywany w praktyce przez większość analityków języka; albo pogląd, że odkrywanie nowych prawd o świecie to domena nauk, a zatem właściwie rozumiana filozofia jest w znacznej mierze filozofią nauki - ten pogląd podtrzymywała większość po-zytywistów logicznych. Przeciw tym wyjaławiającym intelektualnie postawom powiedziano dziś wystarczająco dużo, toteż atakowanie ich byłoby wyważaniem otwartych drzwi. Ale choć szkoły, które dały im początek, nie cieszą się już uznaniem, zrodzony przez nie pogląd na filozofię, ograniczający ją do rozjaśniania pojęć, ciągle nam towarzyszy, wyznawany świadomie i stanowczo przez wielu wybitnych zawodowych filozofów. Michael Dummett na przykład powiedział w latach dziewięćdziesiątych: „Filozofia nie dąży do odkrywania nowych prawd o świecie, lecz do utworzenia jasnego obrazu tego, co już o nim wiemy i w co wierzymy" Opublikowany w roku 1995 The Oxford Companion to Philosophy (Oksfordzki poradnik filozoficzny)

daje jako pierwszą następującą definicję filozofii: filozofia to „myślenie o myśleniu”.

Postawę tę uznaję za odrzucenie filozofii i ją z kolei odrzucam. Jestem przekonany - kierując się racjami, które, mam nadzieję, w pełni wyłożyłem - że rzeczywistość niejęzykowa dostarcza nam problemów filozoficznych, dotyczących w sposób fundamentalny natury świata i naszego w nim istnienia, których nie da się wyjaśnić, odwołując się do naszego użycia języka. Jeśli tak jest, to problemów tych nie można rozstrzygnąć za pomocą analizy. Analiza może jedynie rozjaśnić to, co już mamy. Rzeczą prawie zawsze rozsądną jest oczywiście formułowanie naszych problemów tak jasno, jak to możliwe, zanim zaczniemy je rozstrzygać, samo jednak rozjaśnianie nie jest częścią rozstrzygnięcia, a jest jedynie przygotowaniem rozstrzygnięcia. Rozwiązaniem autentycznie doniosłych problemów filozoficznych musi być jakaś teoria wyjaśniająca, idea stanowiąca nowy sposób patrzenia na rzeczy i rzucająca na nie nowe światło, iluminująca je, a zarazem poddająca się racjonalnej krytyce i obronie. Idee takie są z istoty twórczymi, osobistymi osiągnięciami i składają się na główną treść wartościowej filozofii. Na scenę filozofii, dopiero w wyniku historycznie nowej profesjonalizacji tej dziedziny, weszła rzesza ludzi uznawanych za filozofów, lecz niezdolnych do tworzenia wartościowych idei filozoficznych, a więc zmuszonych do uczynienia z czegoś innego ich głównej działalności - z czegoś takiego, co zaczyna uchodzić za filozofię, ponieważ uprawia to większość zawodowych filozofów. Choć działalność ta istnieje jako dodatek i paralela tradycyjnej działalności filozofów, doszło do tego, jak sądzę, że nawet większość zawodowych filozofów myli ją z prawdziwą filozofią. W

moim życiu dorosłym poważniejsze zainteresowanie prawdziwą filozofią spotykałem poza kręgiem zawodowców.

ROZDZIAŁ SZÓSTY

Zagadnienie percepcji

Jedynym istotnym zagadnieniem, poza filozofią języka, do zajmowania się którym byłem oficjalnie zobowiązany jako student filozofii w Oksfordzie, było zagadnienie percepcji. Jest to zagadnienie obsesyjnie angażujące filozofów empirystów oraz ich spadkobierców, a to dlatego, że na gruncie empirystycz-nych założeń jest ono nierozstrzygalne.

Zagadnienie to można sformułować w sposób następujący. Jeśli świat, składający się z wszystkich innych poza moim ciałem przedmiotów materialnych, istnieje niezależnie od tego, czyja istnieję, czy nie istnieję, oraz istnieje w wymiarach czasu i przestrzeni również ode mnie niezależnych, i jeśli moje poznanie tego świata pochodzi stąd, że owe przedmioty oddziałują w taki sposób na zmysły mojego ciała, że wywołują w moim mózgu skutki, które można opisać jako stany mentalne, w których przedmioty te są przedstawiane, to skąd mogę wiedzieć, że owe przedstawienia odpowiadają owym przedmiotom? Innymi słowy, skąd mogę wiedzieć, że moje percepcje odpowiadają rzeczywistości? Jedynym możliwym sposobem sprawdzania wierności kopii jest porównywanie jej z oryginałem, ale w tym przypadku nie mamy niezależnego dostępu do oryginału, a więc nie możemy dokonywać porównania. Mamy jedynie dostęp do kopii - tylko na podstawie kopii wnioskujemy w gruncie rzeczy o tym, że oryginał w ogóle istnieje. Pytanie to staje się jeszcze bardziej palące przez to, że wiemy, iż zmysły niekiedy nas zwodzą. Jeśli mam wzrokowy obraz drzwi oddalonych ode mnie o sześć kroków, wnioskuję,

że w odległości sześciu kroków ode mnie są drzwi, ale co najmniej raz uległem pomyłce — okazało się kiedyś, że na ścianie zamiast drzwi jest znakomicie wykonany malunek drzwi. Są inne powody, dla których mogę popełnić ten sam błąd; może mnie zwieść gra światła i cieni, mogę mieć halucynacje lub przechadzać się we śnie. Mylne percepcje to w każdym razie częste zjawisko w życiu codziennym - przeżywamy je, prowadząc auto, oddając się grom i w przeróżnych innych kontekstach. Każdy przedmiot ponadto ukazuje inny odcień koloru, zależnie od oświetlenia, a zatem zależnie od pory dnia; każdy przedmiot ukazuje też inny kształt, /ale/ nie od kąta, pod którym go oglądamy. Możemy więc spytać, skąd wiemy, jaki jest rzeczywisty kolor przedmiotu i jaki jest jego rzeczywisty kształt? Dlaczego miałyby się uznawać kolor występujący przy pewnym oświetleniu za „rzeczywisty” i przeciwstawiać go wszystkim pozostałym, a dlaczego kształt widziany pod pewnym kątem miałyby się uznawać za „rzeczywisty” i przeciwstawiać wszystkim pozostałym kształtom? Wiemy, że się niekiedy mylimy? Skąd możemy wiedzieć w każdej konkretnej sytuacji, że się nie mylimy? Pytanie to można zradycalizować. Jeśli wszystko, czego doświadczam, i wszystko, czego w ogóle mogę doświadcząć, to stany mentalne, co uzasadnia moje przeświadczenie, że istnieje coś innego niż stany mentalne? Co w istocie uzasadnia moje przeświadczenie, że istnieją stany mentalne inne niż moje? Nigdy nie mogę mieć bezpośredniego dostępu do innego umysłu, jak więc mogę być pewny, że istnieją inne umysły? Pytania te zadawano, uparcie powtarzano i rozważano przez setki lat, mamy więc dziś pokaźną literaturę na ich temat. Kartezjusz, Locke, Berkeley i Hume należą do tych, którzy tworzyli genialne dzieła, próbując

kolejno odpowiadać na niektóre z tych pytań, a choć rozwiązania, które zgłaszali, nie ostały się wszystkim późniejszym krytykom, ich pisma rzucają wiele światła na te zagadnienia. Hume w szczególności rozumiał głęboko i dokładnie, jak trudne są to zagadnienia, toteż ludzie zajmujący się filozofią zaczęli go powszechnie uznawać za największego filozofa piszącego po angielsku, mimo że jego dzieła nie wywierały takiego rozległego wpływu, jak dzieła Locke'a.

Gdy wnioski, do których doszli ci ludzie, wypowiada się bezpośrednio, robią wrażenie nudnych i zniechęcających. Oświecające skutki studiowania ich dzieł pojawiają się wtedy, gdy śledzimy dokładnie ich argumenty; wcale nie prowadzi to do zaprzestania poszukiwań, lecz ogromnie pomaga w ich kontynuowaniu, nie tylko za sprawą tego, co filozofowie ci mają do powiedzenia, lecz też w wyniku krytycznych reakcji i refleksji, do których pobudza ich lektura. Kartezjusz był przeświadczony, że biorąc za punkt wyjścia treści swojej świadomości, będzie mógł dowieść, iż musi istnieć byt nieskończony, wszechmocny i doskonały. Był o tym przeświadczony, bo sądził, że to, co większe, nie może być pomyślane przez to, co mniejsze. Ja zatem, będąc bytem skończonym, słabym i niedoskonałym, nie jestem w stanie sam z siebie utworzyć jasnego pojęcia nieskończonego, wszechmocnego i doskonałego Boga. Fakt, że mam to pojęcie, znaczy, że musi istnieć coś, co mu odpowiada, i musi umożliwiać mi ujmowanie siebie samego. Byt doskonały nie jest zwodzicielem, nie ustanawia więc czegoś takiego, bym jasno i wyraźnie postrzegał rzeczy, których nie ma, świat zatem musi być taki, za jaki go mam, gdy poważnie skupiam na nim uwagę. Kartezjusz przyznaje w ten sposób, że samo doświadczenie ludzkie nie może nas

bezpośrednio upewniać o istnieniu świata zewnętrznego, a co dopiero o tym, że odpowiada on naszym percepcjom. Nasze gwarancje są tu pośrednie i dostajemy je za pośrednictwem niepowątpiewalnej wiedzy, którą mamy o istnieniu Boga. Wniosek ten idzie śladami innego wniosku, którego konsekwencje są jeszcze poważniejsze - takiego mianowicie, że wcale nie jest tak, iż byt obiektywny jest pewny, a subiektywny niepewny; pewność niepodważalną możemy mieć jedynie o bezpośrednich stanach naszej świadomości.

Do tego ostatniego wniosku dochodzi Kartezjusz, stosując metodę, która stała się znana pod nazwą „wątpienia kartezjańskiego”. Metoda ta polega na zawieszeniu, na użytek argumentacji, uznawania każdego zdania, o którym można pomyśleć, że jest fałszywe. Wyróżniłem te trzy słowa, bo rozmiary nieporozumień dotyczących ich sensu są nadzwyczajne. Wielu dobrych skądinąd autorów pisało, że Kartezjusz rzeczywiście wątpił lub usiłował doprowadzić siebie i innych do zwodniczej myśli, że wątpi w swe najbardziej podstawowe zdroworozsądkowe przekonania - i sprzeciwiało się temu, mówiąc, że to absurd. Kartezjusz niczego takiego nie robił. Jeśli wolno mi przedstawić sedno tego, co robił, własnymi słowami, ten opis mógłby wyglądać następująco.

W matematyce mamy przed sobą istny wzór niepowątpiewalnej i użytecznej wiedzy. Cały jej gmach robi na każdym poziomie niezwykle wrażenie, od najdalszych kresów abstrakcji do najzwyczajszego poziomu codziennej matematyki stosowanej. Gdybyśmy mogli oprzeć na podobnych podstawach naszą wiedzę niematematyczną, pozwoliłoby nam to panować — praktycznie oraz intelektualnie - nad rzeczywistością w takim stopniu, na jaki stać istoty ludzkie. Zastanówmy się więc, co daje

matematyce jej zniewalającą pewność, i zobaczymy, czy to coś można przenieść na obszar poznania niematematycznego. Stwierdzamy po zastanowieniu, że cała matematyka wynika z nieodpartą koniecznością, jaką daje logika dedukcji, z uderzająco małej garści przesłanek -niepowątpiewalnych, bo krótkich, prostych, elementarnych i oczywistych. Jeśli moglibyśmy znaleźć tak niepowątpiewalne przesłanki naszej wiedzy empirycznej, moglibyśmy na tych podstawach, by tak rzec, zbudować cały świat. Przyjrzyjmy się więc naszym przekonaniom empirycznym, by zobaczyć, czy są wśród nich takie, w które w żaden sposób nie można wątpić.

Wiemy niestety, że w bezpośrednie świadectwo naszych zmysłów można wątpić, ponieważ wiemy, iż nasze zmysły niekiedy nas zwodzą: iglica kościelna wygląda na złotą w zachodzącym słońcu, a faktycznie jest szara, prosty kij wygląda w wodzie na załamany itd. Czasami złudzenie polega na myśleniu, że postrzegamy jakieś rzeczy, gdy w ogóle niczego nie postrzegamy: zdarza się to, gdy śnię i wydaje mi się, że jestem czymś zajęty w moim gabinecie, a dopiero po przebudzeniu odkrywam, że to wszystko to złudzenie, ja zaś leżę w łóżku. Znaczy to, że choć jestem przeświadczony, iż siedzę teraz przy biurku, pisząc to zdanie, nawet co do tego nie mogę być stuprocentowo pewny, że nie obudzę się i nie stwierdzę, iż uległem złudzeniu - to zaś jest szczególnie niepokojące. Wydaje się więc po zastanowieniu, że każde doświadczenie może mnie zwodzić co do swojej natury. Istnieje jednak naprawdę coś, w co nie mogę wątpić - to mianowicie, że mam świadome doznanie, które właśnie mam. choć mogę się, - i .dkowu ic mylić co do jego pochodzenia. O to właśnie chodziło wcześniej, gdy mówiłem, że to, co subiektywne, jest

niepodważalne w taki sposób, w jaki nigdy nie może być niepodważalne to, co obiektywne. Jeśli więc wyprowadzam dedukcyjnie wnioski, nie odwołując się do rzekomego pochodzenia stanów mojej świadomości, lecz wyłącznie do nagiego faktu, że je mam, wnioski te nie mogą być błędne. Czy jednak istnieje możliwość takich wnioskowań? Istnieje. Z faktu, na przykład, że w ogóle doznaję przeżyć świadomych, wynika, że muszę istnieć, a co więcej, istnieć jako coś, co jest w każdym razie stworzeniem tego rodzaju, które ma ten rodzaj doświadczeń - muszę być co najmniej istotą myślącą.

Mogę więc powiedzieć z pewnością: „Myślę, więc jestem; albo - by mówić z pedantyczną dokładnością - z faktu, że bezpośrednio doznaję przeżyć świadomych, wynika niepowątpiewalnie, że jestem tego rodzaju istotą (nie jestem koniecznie tego rodzaju istotą, o której myślę, że nią jestem), która doznaje przeżyć świadomych (co nie musi polegać na tym, na czym, jak sądzę, polega)". Mogę jednak pójść dalej i powiedzieć, że z faktu, iż ja — byt świadomy, lecz ograniczony — mam pojęcie bytu, który jest świadomy, lecz nieograniczony, wynika, że byt taki musi istnieć i musi mi dawać to pojęcie, to, co skończone bowiem, nie może się wznieść do nieskończoności, korzystając tylko z własnych zasobów.

Reszta argumentacji przebiega następnie tak, jak przedtem. Lektura niewielu filozofów jest czymś bardziej pociągającym niż lektura Kartezjusza. Kartezjusz to jedyny wielki filozof, jakiego wydała Francja, a język tego kraju przejawia się w jego dziele w swojej najbardziej zniewalającej postaci - proza Kartezjusza jest jasna, lecz przesycą ją wybitna osobowość autora, a choć jego najważniejsze dzieła (Rozprawa o metodzie i Medytacje o pierwszej filozofii) napisane są bezkompromisowo

w pierwszej osobie, nie ma tam niczego wyobcowująco egotycznego. Przeciwnie, czytelnik utożsamia się automatycznie z Kartezjańskimi pytaniami w ich przekonującym przebiegu: Czy jest coś, czego mogę być stuprocentowo pewny? Jasność tego wszystkiego, cierpliwość, z którą przebiega poszukiwanie opoki, nieporuszonych podstaw, na których można rzetelnie zbudować ogólny pogląd na świat, czyni z jego dzieła pierwszorzędne wprowadzenie do filozofii w ogóle. Wybornosc tego pisarstwa oraz przenikliwość wyrażanej przez nie osobowości są tak wielkie, że po pierwszej lekturze dzieło Kartezjusza zostaje z nami na zawsze, tak jak wielkie dzieło sztuki - Kartezjusz staje się kimś, kogo znamy przez całe życie. Stanowi to znamienne przeciwieństwo, powiedzmy, Kanta, który jest większym filozofem: można latami studiować Kanta, nie osiągając żadnego wyraźnego wycucia osobowości autora. Ze względu na to wszystko - i dlatego że Kartezjusz uchodzi słusznie za kogoś, kto zapoczątkował filozofię nowożytną - jest on jedną z głównych postaci kultury Zachodu w ogóle, jest nią w taki sposób, w jaki nie są nimi niektórzy najwięksi nawet filozofowie. Ma się poczucie, że wszyscy ludzie wykształceni powinni czytać Kartezjusza. We Francji czytają.

Bezpośredni następca Kartezjusza w głównym nurcie tradycji zachodniej filozofii, Locke, był równie bezspornym Anglikiem, jak bezspornym Francuzem był Kartezjusz. W swoich Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego Locke skłonny był stawiać wyżej zdrowy rozsądek niż logikę dedukcji, a ostateczne jego wnioski jawiły mu się jako znacznie bardziej prowizoryczne, wywrotne, a mniej oczywiste. Zgadzał się z Kartezjuszem, że nie możemy wątpić, iż stany naszej świadomości są tym, czym są, a

więc przynajmniej to wiemy bezpośrednio i niewątpliwie; zgadzał się też, że owe stany naszej świadomości są takie, iż spontanicznie uznajemy siebie za podmioty w świecie przedmiotów, które istnieją na zewnątrz nas, w wymiarach przestrzeni i czasu. Uważał jednak, że można dowieść nie tylko tego, jak to czynił Kartezjusz, iż nasze zmysły łudzą nas niekiedy co do prawdziwej natury przedmiotów fizycznych, lecz też tego, że łudzą nas zawsze i systematycznie co do pewnych bardzo ważnych cech, czyli że jesteśmy w sytuacji, którą Kartezjusz uznawał za niezgodną z dobrocią Boga. Locke argumentował, na przykład, że nie sposób, by przedmiot mógł być, niezależnie od spostrzegającego podmiotu, barwny, by mógł wydawać dźwięki, by mogły mu przysługiwać zapachy i smaki. Jest cały zbiór jakości, takich jak te, które zdają się przysługiwać samym przedmiotom, lecz faktycznie mogą istnieć tylko wtedy, gdy spostrzegany przedmiot i spostrzegający podmiot wzajemnie na siebie oddziałują. Nie mogą one zatem przysługiwać przedmiotowi samemu w sobie, niezależnie od tego, że ktoś go doświadcza. Jakości te Locke nazywał cechami wtórnymi. Cechami pierwotnymi są te jakości, które, według Locke'a, przedmiot posiada sam w sobie, bez względu na to, czy podmiot go postrzega, czy nie postrzega. Nauki fizyczne zajmują się tymi właśnie aspektami przedmiotów, a wszystkie te ich aspekty - położenie przedmiotów, ich ruchy w czasie i przestrzeni, ich wymiary, waga, masa, budowa materialna itd. - są mierzalne i opisywalne bez względu na osobę dokonującą pomiaru czy opisu.

Sceptyk mógłby powiedzieć Locke'owi: „Mówisz nam, że przedmioty mają wszystkie te cechy, pierwotne i wtórne, lecz mówisz też, że ujmować możemy tylko cechy przedmiotów. Przedmiot, któremu przysługują owe

jakości, substancja, w której tkwią, leżąca u ich podłoża rzecz jest czymś, mówisz, do czego nigdy nie możemy dotrzeć. Jest to, by posłużyć się twoim zwrotem, «coś, czego nie znamy». Jeśli jednak przyjmujemy, że nigdy nie może on wystąpić w doświadczeniu, skąd możesz wiedzieć, że w ogóle istnieje? Czy twierdzenie, że istnieje, na pewno nie sprzeniewierza się fundamentalnej zasadzie empiry-zmu?" Sądzę, że Locke odpowiedziałby na to jakoś tak: „Istnienia jakości doświadczamy bezpośrednio i niewątpliwie. A nie sposób uwierzyć, że są one istniejącymi same przez się abstrakcjami, by tak rzec, czymś, co buja w powietrzu. Weźmy prosty przykład. Gdy robię coś, co nazywam «jedzeniem jabłka», zawsze mam bardzo zwartą wiązkę wielorakich i równoczesnych doznań, występujących w tym samym wąskim obszarze wielkości, kształtów, barw, konsystencji, smaków, zapachów, stopnia wilgotności, doznań dotykowych w rękach i ustach, i całe) tego reszty... Czy chcesz mi powiedzieć, że istnieją miliony tych wiązek bujających wokół w przypadkowych, lecz stałych powiązaniach, którym nadajemy zwodniczą nazwę «jabłek»? I czy nosisz się też z zamiarem powiedzenia mi, że to samo dotyczy wszystkich niepoliczalnie wielu rzeczy w świecie, które uznajemy za przedmioty fizyczne? Nikt z pewnością nie może w to uwierzyć. Musi być jakieś zespolone coś, w czym tkwią jakości, które ujmujemy, substancja stanowiąca podłoże każdego przedmiotu fizycznego".

Z punktu widzenia logiki nie jest to jednak odpowiedź. Jeśli nawet ją uznamy, znaczy to, że ostateczna natura rzeczywistości fizycznej jest dla nas, jak wykazuje sam Locke, nieprzeniknioną tajemnicą, o czym naprawdę był on przekonany. A ponadto, można pokazać, posługując się

analogicznym rozumowaniem, że równie tajemnicza jest ostateczna natura doznających podmiotów. Wiemy, jak oddziałują na nas przedmioty, mamy bezpośrednie i niewątpliwe doznania wzrokowe, słuchowe, dotykowe i inne, które przedmioty w nas wywołują. To jednak, co one w ten sposób pobudzają - niezależna natura podmiotu, który ma te doznania - jest czymś, co samo nigdy nie może występować w doświadczeniu.

Wydawałoby się, że to sprawa logiki, że jeśli bezpośrednio możemy poznawać tylko doznania, to nie możemy mieć bezpośredniego poznania, niezależnie od doznań, tego, czym jest to, co ma owe doznania. Żyjemy więc w świecie składającym się wyłącznie z pobudzeń oraz skutków. Tych doznajemy bezpośrednio. To jednak, co ma owe skutki, pozostaje na zawsze poza wszelkim możliwym doświadczeniem, tak jak to, co jest pobudzane. Otrzymujemy więc poglądy na rzeczywistość jako coś, co składa się ostatecznie z bytów dwóch różnych rodzajów, z umysłów i przedmiotów materialnych, niepoznawalnych w swej wewnętrznej naturze. Poznawać możemy jedynie ich wzajemne oddziaływanie.

Wielu czytelników uderzy w tym poglądzie na całość rzeczywistości to, że odpowiada on temu, w co mnóstwo ludzi w praktyce wierzy. Jest on pełen dziur, lecz zdrowy rozsądek wypełnia te dziury — przedmioty materialne oczywiście istnieją, jeśli nawet nie możemy tego dowieść; i oczywiście każdy z nas jest ciągłym ja, jeśli nawet to nasze ja jest czymś, czego nigdy nie możemy bezpośrednio doświadczyć. Jest to pierwszy publicznie zarysowany niereligijny pogląd na świat - czy przynajmniej taki, który nie musi być poglądem religijnym - pogląd ciągle szeroko uznawany. W tym sensie można postrzegać Locke'a jako pierwszego nowożytnego człowieka. Jeśli dodać do tego, że jako myślicielowi politycznemu

przyznaje się mu powszechnie (i moim zdaniem słusznie) zasługę położenia intelektualnych podwalin liberalnej demokracji, jego osiągnięcia sprawiają wrażenie gigantycznych. Jeśli doszło do tego, że myśli się o nim jako o myślicielu niewyszukanym, zdroworozsądkowym, a może nawet cokolwiek nudnym, to dlatego, że to, co miał do powiedzenia, stało się tak znane, że grozi mu, iż będzie się nam dziś jawiło jako oczywiste; gdy jednak Locke przedstawiał swoje myśli, były one głęboko oryginalne i wcale nie oczywiste. Fakt, że dziś mogą uchodzić za oczywiste, jest miarą jego oddziały-

wania. Naprawdę można poważnie utrzymywać, że jest on filozofem o największym oddziaływaniu od czasów Arystotelesa.

Idee Locke'a stanowią pierwszy od czasów Arystotelesa niereligijny pogląd na świat, który rozprzestrzenił się na chrześcijańskim Zachodzie i został szeroko uznany. Nie muszę tu zajmować się jego oddziaływaniem na myśl kontynentalną za pośrednictwem Woltera, Monteskiusza i encyklopedystów francuskich ani jego stałym wpływem na społeczeństwo amerykańskie za pośrednictwem Ojców Założycieli i stworzonej przez nich amerykańskiej konstytucji. Dwaj filozofowie, od których nauczyłem się najwięcej, stale składali mu hołd za otwarcie dróg intelektualnego rozwoju, które umożliwiło powstanie ich dzieł. W gruncie rzeczy, Locke wypowiedział jasno więcej treści filozoficznych przypisywanych powszechnie Kantowi, niż mu przypisują na ogół nawet zawodowi filozofowie. Największe nieszczęście polega na tym, że jego pisarstwu brak walorów literackich, co powoduje, że mimo jego głębi i doniosłości rzadko czytują Locke'a inni czytelnicy niż akademicy filozofowie i ich uczniowie. Nie wszedł on bezpośrednio do zasobów kultury ogólnej,

mimo że w tak wielkim stopniu ukształtował nasze dziedzictwo. To, że Locke jest niepociągający jako pisarz, doprowadziło również do tego, jak sądzę, że jest niedoceniany jako filozof. Jest on bliższy co do rangi Humeowi, niż ludzie zajmujący się filozofią są na ogół skłonni przyznać. Rzeczywistość trwała jest, według Locke'a, ukryta. Natomiast według Berkeleya, bezpośredniego następcy Locke'a w ciągu owej wielkiej tradycji, rzeczywistość przybiera dokładnie tę postać, jaką, jak się nam zdaje, przybiera - postać doświadczenia. Berkeley traktuje zarzuty sceptyka poważnie, zamiast odpowiadać sceptykowi, jak to czynił Locke, sięgając do zdrowego rozsądku, co stanowi w gruncie rzeczy zaniechanie argumentacji. Co więcej, Berkeley zgadza się ze sceptykiem. Nie mamy żadnego uzasadnienia, argumentuje w rezultacie, by postulować dwa odrębne, lecz identyczne światy: świat doświadczenia i świat przedmiotów, których nie doświadczamy, lecz które przypominają co do joty nasze doświadczenia, a których istnienie możemy tylko pośrednio wywnioskowywać z owych doświadczeń. Cały ten wywnioskowany świat substancji materialnych to, według Berkeleya, zbędna hipoteza. Nigdy naprawdę nie możemy mieć wystarczających podstaw, by uznawać jego istnienie, nawet więc gdyby istniał, nie moglibyśmy nigdy wiedzieć, że istnieje, nic bowiem w naszym doświadczeniu nie odróżniałoby stanu jego istnienia i nieistnienia. Skoro w ogóle możemy ujmować tylko doświadczenie, tylko jego istnienie możemy uznać na podstawie wystarczających racji. Dlaczego mielibyśmy przed tym się bronić, czy choćby uznawać, że przysparza nam ono jakichś trudności? Nie przysparza żadnych trudności, zauważa Berkeley z zaniepokojeniem, zwykłym ludziom. Zwykli niefilozofujący ludzie przyjmują, że tak zwany

przedmiot materialny jest sumą swoich obserwowalnych cech. Gdy komuś mówię: „Skąd wiesz, że trzymam w dłoni skórzaną rękawiczkę?” może odpo-

wiedzieć zniecierpliwiony „No. nie wygłupiaj się, przecież miyc to zobaczyć. I mogę - powie, wyi iag.tjac rękę dotknąć tego i poczuć to dotykiem. A także doda, podnosząc rękawiczkę do nosa - mogę powiedzieć na podstawie zapachu, że to skóra” i tak dalej. A gdy uwzględni wszystkie dostępne jego zmysłom własności rękawiczki, będzie sądził, że nie zostało nic, co mógłby o niej powiedzieć. Normalnie nie przyjdzie mu do głowy zakładać, że rękawiczka rzeczywista, rękawiczka sama w sobie jest niewidzialnym, niewyraźnym podłożem, stale niedostępnym jego obserwacjom, choć podtrzymującym przygodne cechy, które obserwuje. Przeciwnie, uzna, że rękawiczka jest sumą cech, które mógł zaobserwować. A uznając to, będzie miał, według Berkeleya, rację. Jedną z najbardziej niezwykłych cech tej strony jego filozofii jest to, że jawi się ona zrazu jako całkowicie przeciwstawna zdrowemu rozsądkowi, a po ponownym zbadaniu ukazuje się z kolei jako z nim zgodna.

Każdy filozof idealista musi jednak odpowiedzieć na kluczowe pytanie: Jak możesz wyjaśnić fakt, że ludzie żyją we wspólnym świecie? Każdy, kto przyjdzie do tego pokoju, w którym siedzę teraz i piszę te słowa, będzie w stanie spostrzec z dowolną dokładnością ten sam pokój: zobaczy mnie siedzącego tu przy biurku, a krążąc po pokoju, będzie widział te same przedmioty w tych samych miejscach, z tymi samymi obserwowalnymi cechami, z ich wielkościami, kształtami, barwami i tak dalej. Jak można to wyjaśnić, jeśli nie ma niezależnego świata materialnych substancji, lecz jedynie przysługujące każdemu osobnikowi

doświadczenia? Berkeley odpowiada na to pytanie, odwołując się do istnienia Boga. Mówi, że wszystko, co jest, istnieje w umyśle Boga, Bóg zaś zawsze jest wszędzie. Daje to odpowiedź na pytanie, dlaczego wszyscy doświadczamy tej samej rzeczywistości w tym samym miejscu przestrzeni, a także na pytanie, dlaczego rzeczywistość ta trwa w czasie. Ponieważ wszystko, co jest, istnieje w umyśle Boga, a niekiedy również w naszych umysłach, jest to coś w tym sensie mentalnego i nie przysługuje mu żaden inny sposób istnienia. Istnieje duch nieskończony i duchy skończone; duch nieskończony stworzył duchy skończone i stale się z nimi porozumiewa. Jesteśmy duchami skończonymi, a nasze doświadczenia to sposób, w jaki Bóg się z nami porozumiewa. Nie istnieje żadna inna rzeczywistość. Jestem przekonany, że są dziś ludzie religijni, którzy w coś takiego wierzą. Uważam jednak, że ogromna większość ludzi nie byłaby w stanie uznać wyjaśnienia rzeczywistości o jakiejś takiej postaci. Ja na pewno tego nie potrafię, choć przyznaję, że jest to śmiała i piękna teoria. Trwały wpływ na całą myśl Zachodu miało konsekwentne podtrzymywanie przez Berkeleya tezy, że dane doświadczenia są jedynymi możliwymi przedmiotami naszego poznania, oraz zdruzgotanie zarzutów pod jej adresem, sprawiających przy pierwszym kontakcie wrażenie czegoś oczywistego. Jeden z najszerzej znanych artykułów Karla Poppera nosi tytuł A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein (Uwagi o Berkeleyju jako prekursorze Macha i Einsteina); Popper pokazuje w nim, że w fizyce, którą wyodrębniamy jako fizykę współczesną, tkwi co najmniej dwadzieścia jeden tez filozofii Berkeleya. Filozofia Berkeleya jest ważna obecnie i ciągle interesująca nawet dla ludzi, którzy nie wierzą w Boga: Bertrand

Russell był ateistą, wielu ludzi jednak dostrzega pokrewieństwo z Berkeleyem w stanowisku wyłożonym przez Russella w znanej książce, którą napisał jako wprowadzenie do filozofii, w Problemach filozofii. Berkeley wpłynął poważnie na różne sposoby na myśl XX stulecia. Ostatni z czwórki „wielkich” filozofów, których obowiązkowo czytało się w Oksfordzie w moich czasach studenckich, Hume, cieszy się dziś największym poważaniem innych filozofów. Hume połączył z sobą w pewien sposób Berkeleya i Locke'a. Zgadzał się z Berkeleyem, że dostęp bezpośredni możemy mieć wyłącznie do naszego doświadczenia, ono zaś jest na stałe wewnątrz nas, i nie ma sposobu, byśmy mogli dowieść ważności wnioskowania prowadzącego od doświadczenia do istnienia świata odrębnego od nas i położonego na zewnątrz nas w przestrzeni. Innymi słowy, nie możemy dowieść istnienia świata zewnętrznego. Podobnie jednak jak Locke, Hume patrzył inaczej na zdrowy rozsądek niż Berkeley: utrzymywał, że o ile nie podejmujemy wyęzonych i świadomych prób filozofowania, nie możemy powstrzymać się przed wiarą w istnienie zewnętrznego świata materialnego, choć nie możemy tego dowieść. Humebwskie odwoływanie się do zdrowego rozsądku, z pominięciem jego niedowodliwości, jest jednak bardziej praktyczne, a zarazem mniej wiarogodne niż odwoływanie się Lockebskie. Hume przeczy temu, by godne zaufania przekonanie o istnieniu Boga miało jakieś podstawy, a więc, uczciwszy Berkeleya i Kartezjusza, nie możemy uznać Boga za gwaranta istnienia czegoś niezależnego od naszego doświadczenia. A zarazem to, że zdaje nam się oczywiste samo przez się, iż żyjemy w świecie zewnętrznych wobec nas przedmiotów materialnych, nie stanowi, uczciwszy Locke'a, żadnych podstaw, by uznać istnienie

takiego świata za coś znanego, jeśli nie można tego uprawomocnić za pomocą doświadczenia czy za pomocą logiki; Hume dowodzi zaś, że nie można. Argumenty sceptyka są, według Hume'a, słuszne. Są jednak słuszne tylko teoretycznie. Przyznawszy im wartość jako argumentom, Hume przekonuje, że nie sposób żyć naprawdę życiem sceptyka, żeby bowiem w ogóle iść przez życie, musimy stale coś robić, to zaś wymaga wyborów i decyzji, a te musimy opierać na przekonaniach dotyczących naszej sytuacji. A ponadto, często gramy o wysokie stawki, nasze zachowanie bowiem ma praktyczne następstwa: codziennie mamy niezliczone sposobności, by zginąć, wchodząc pod pojazd, podpalając się, ulegając porażeniu prądem, zagazowując się, biorąc nadmierne dawki leków czy przebijając się ostrymi narzędziami. Cały czas musimy więc postępować w życiu, posługując się ważnymi przekonaniem, dotyczącymi rzeczywistości, choć nigdy nie możemy być stuprocentowo pewni, że przekonania te są prawdziwe. Prowadzi to Hume'a do obrony czegoś, co nazywa „sceptycyzmem umiarkowanym” Postępowanie mądre polega, według niego, na unikaniu dogmatyzmu we wszelkich postaciach i na stałej gotowości do rewizji wszystkich naszych oczekiwań w świetle doświadczenia, a także na il/i. ilaniu tak śmiałym i rozważnym, by osiągać większość tego, czego wymaga od nas życie. Nieuchronnie, czasami będziemy upadać, a gdy jednak do tego dochodzi, pozostaje nam jedynie podnieść się i próbować ponownie, i próbować też uczyć się z doświadczenia. Przyjęcie tego podejścia pociąga w praktyce dalekosiężne następstwa. Jednym z nich jest stanowcza, ludzka tolerancja. Innym jest stanowcze odrzucenie nawet możliwości budowy jednolitego systemu myśli wyjaśniającej, a więc odrzucenie całościowych religii, ideologii i

systemów metafizycznych i takich, jeśli bowiem w ogóle jest jakaś szczypta czegoś takiego, czego możemy być pewni, szczytem niedorzeczności jest twierdzenie, że mamy wyjaśnienie wszystkiego. Myśl Hume'a jest najbardziej niepokojąca tam, gdzie dokonuje on destrukcji różnych stanowisk szczegółowych. Przedstawia on bardzo wyszukane i mocne argumenty, próbując wykazać nie tylko, że nie możemy dowieść istnienia świata wobec nas zewnętrznego, ale i że nie możemy uzasadnić istnienia związku przyczynowego w żadnej dziedzinie; że nie ma czegoś takiego, jak logika indukcji; że nawet nie możemy być pewni istnienia nas samych jako trwałych podmiotów, a z pewnością nie możemy być pewni istnienia Boga. Jego pisanie przenika niemal bezlitośnie w szczeliny i pęknięcia naszych pewności, podważając je. Sądzę, że rzeczywiście udaje mu się pokazać, iż wszystko niemal, w co wierzymy, lub co przyjmujemy, nie jest nam faktycznie znane i nigdy nie może być znane. Wykazuje, jak myślę, że ścisły dowód po prostu nie odgrywa żadnej roli w życiu ludzkim, poza matematyką, którą uważa za aktywność drugorzędą, choć interesującą. Ważne jest jednak, by rozumieć, że nie twierdzi, iż świat zdrowego rozsądku, którego istnienie przyjmujemy, nie istnieje, lecz jedynie, że jego istnienia nie sposób uzasadnić, posługując się racjonalnym dowodem czy argumentacją. Okazuje się więc, że to, co przedsięwzięte Hume, jest w pewnym ważnym sensie krytyką naszych ludzkich ograniczeń, a w szczególności krytyką poznania ludzkiego — wyprzedzającą Kanta krytyką rozumu. Hume wykazuje właśnie, że roszczenia rozumu są przeważnie nieuprawnione. Nie wiemy prawie niczego. Myśli nasze wiąże na ogół nie logika, lecz kojarzenie idei, a naszym zachowaniem nie kieruje autentyczne

rozumienie rzeczywistości, lecz nawykowe oczekiwanie i zwyczaj. Hume odnosił się do tego, trzeba to powiedzieć, całkowicie pogodnie - nie sądził, że głosi jakiś przygnębiający pogląd na dolę człowieczą. Przeciwnie, był osobą niezwykle życzliwie usposobioną i szczęśliwą. Jego postawę wobec życia charakteryzował brak złudzeń, a zarazem wyrozumiałość. Myślał, na swój łagodny i dobroduszny sposób, że ludzie byłiby szczęśliwsi, gdyby mogli pozbyć się niewiedzy mylnie branej za wiedzę, wypełniającej w znacznej mierze ich głowy, nie mówiąc o ich książkach i systemach edukacyjnych. Wielu jego współczesnych sądziło, że powinien być przygnębiony czy wylękniony, i nie mogło zrozumieć, dlaczego nie jest, ale fakt ten świadczy o nich, nie o nim.

Hume to autor, którego mogłoby czytać z przyjemnością i pożytkiem więcej ludzi, niż czyta go faktycznie: skromny, ale dowcipny, wytworny i obdarzo-

ny pełnią osobowości; poważny, lecz bezpretensjonalny: głębszy niż wszyscy filozofowie, nielicznych wyjąwszy, a przy tym zawsze jasny. Jego dzieła to wzór tego, jak filozof powinien pisać, i rzeczywiście, niektórzy najlepsi filozofowie świadomie próbowali pisać tak jak on. Nauczyłem się od niego tego, że moje problemy sięgały głębiej, niż to sobie uświadamiałem. Znamienne dla Hume'a jest to, że gdy przychodzimy do niego z jakimś problemem, mówi: „Jest gorszy, niż myślisz” Przeszedłem do niego z moimi problemami, oczekując pomocy, a wynosiłem je w stanie jeszcze trudniejszym do obróbki niż przedtem. Stanowi to znaczne pogłębienie mojego pojmowania i za to będę mu zawsze wdzięczny.

Nie zgadzam się z Humeem pod pewnym ważnym względem, który tkwi w jego doktrynie naszego ja. Wywodzi on, że dokonując introspekcji,

możemy sobie uświadamiać jedynie treści wewnętrznego doświadczenia: spostrzeżenia zmysłowe, wyobrażenia, myśli, wspomnienia, nastroje, odczucia i całą resztę. Nie poznajemy więc jakiegoś bytu innego rodzaju, nie poznajemy ja, które ma te rzeczy. Czytamy: „Przykrość i przyjemność, smutek i radość, wzruszenie i doznania zmysłowe następują po sobie kolejno i nigdy nie istnieją w jednym i tym samym czasie. Niemożliwe jest więc, by z jednej spośród tych impresji, czy też z jakiejś innej, wywodziła się idea naszego ja; a wobec tego nie ma w ogóle takiej idei”¹ (w tym kontekście „idea” oznacza dowolną sensowną treść psychiczną). Zakłada to, że każde bezpośrednie doświadczenie składa się ze spostrzeżeń przedmiotu, abstrakcyjnego czy materialnego. Założenie to da się może uzasadnić, gdy uwzględniamy nasze poznanie świata zewnętrznego, nie sądzę jednak, by stosowało się do wewnętrznego doświadczenia. Błędnie przesądza ono, do czego filozofowie są często skłonni, gdy zajmuje ich epistemologia, że jesteśmy wyłącznie istotami poznającymi, wyłącznie widzami świata. A tymczasem przeczy temu, jak mi się wydaje, działanie. Poza tym, że jesteśmy istotami poznającymi, jesteśmy istotami chcącymi i działającymi. Jesteśmy nie tylko widzami świata, lecz uczestniczącymi w świecie, jesteśmy poruszającymi (poruszającymi się i poruszającymi coś) częściami świata. Gdy wciąga mnie działanie, którego chcę, mam świadome doświadczenie robienia czegoś, a doświadczenie to nie musi mieć przedmiotu, który się poznaje. Gdy, na przykład, podejmuję ważną decyzję, może mnie to męczyć całe dni czy nawet tygodnie, mogę się budzić po nocach, zadrećzając się nią, mogę rozważać ją z przyjaciółmi, i tak dalej. Uświadamiam sobie bezpośrednio przez cały ten czas, że coś robię, że jestem w coś uwikłany, w coś zaangażowany, mogę jednak nie

mieć żadnego poglądu, jaka będzie moja decyzja (może nawet do niej nie dojść, może pozostać w ogóle nie sformułowana), dopóki nie dotrę do końca tego procesu. Innymi słowy, istnieje bezpośrednia i niezwłoczna świadomość aktywności podmiotu i jest to świadomość trwała i podtrzymamy-

1 Dawid Hume: Traktat o naturze ludzkiej. Przeł. Czesław Znamierowski. PWN, Warszawa 1963, 1.1, s. 326.

wana. Jestem przekonany. /<• jest to świadome i bezpośrednie uprzytamnianie sobie aktywności naszego ja. Nie znaczy to, że znamy owo ja na wylot - przeciwnie, bez trudu można wykazać, że nigdy tak nie jest, toteż nie muszę się tym tutaj martwić! - sędzę jednak, że uwidacznia to, iż ujmujemy bezpośrednio, że jesteśmy trwałym ja. Nie znaczy to oczywiście, że owo ja to jakiś rodzaj ustalonego bytu; może ono bardziej przypominać proces.

Filozofem ujmującym wyraźnie argumentację, którą właśnie wyłożyłem -choć nastąpiło to na wiele lat przed odkryciem przeze mnie jego dzieła - był Fichte, który zbudował na niej znacznie więcej niż ja. Przyznaje on (w gruncie rzeczy opracowując ponownie w szczegółach argumenty na rzecz tego wniosku), że żadna doza analizy czy argumentacji epistemologicznej nie może dowieść istnienia świata zewnętrznego wobec nas, ale dochodzi do poglądu, że dowodzi tego coś, co należy do innej kategorii niż epistemologia, coś, co w ogóle nie jest argumentacją - a mianowicie nasze działanie. Nie moglibyśmy działać, jeśliby nie istniało nic oprócz nas; a skoro doświadczamy bezpośrednio i niewątpliwie tego, że działamy, znaczy to, że mamy niepodważalny dowód istnienia świata zewnętrznego wobec nas. Swój największy atak Fichte przypuszcza na jeszcze węższym

niż ten frontie. Powtarzając za Kantowską Krytyką praktycznego rozumu, twierdzi, że wiemy bezpośrednio i niewątpliwie, iż jesteśmy istotami moralnymi. Nie mogłoby jednak być czegoś takiego, jak moralność, gdybyśmy nie byli zdolni do działania inaczej, niż działamy, to znaczy, gdybyśmy nigdy nie byli zdolni dokonywać wyborów praktycznych; a nie mogłoby być czegoś takiego, jak niemoralność, gdyby nic nie stało na przeszkodzie działaniu moralnie słusznemu. Obie te okoliczności dają zatem podstawę przekonaniu, że musi istnieć jakieś pole działania, w którym występują byty nie będące nami - innymi słowy, musi być zewnętrzny wobec nas świat rzeczywisty. Argumentację tę Fichte prowadzi jeszcze dalej, nie musimy mu jednak towarzyszyć. Dzieła Fichtego dostarczają wielu przenikliwych intuicji. Niestety, jest to jeden z filozofów najtrudniejszych do czytania i rozumienia, równie trudny pod tym względem jak Hegel i Heidegger. Toteż odrzucali go niekiedy, podobnie jak tych dwóch myślicieli, autentycznie utalentowani filozofowie, uznając go za szarlatana, którego pisarstwo to napuszone nonsensy. W swojej książce Powołanie człowieka* (Die Bestimmung des Menschen) Fichte przedstawia znaczną część swojego zasadniczego stanowiska z nietypową dla siebie jasnością.

Nie sądzę, by w moich czasach student Oksfordu miał być w ogóle zobowiązany do czegoś takiego, jak lektura Fichtego. Istotnie, lista lektur obowiązkowych z epistemologii przeskakiwała od Hume'a, pomijając Kanta i całe XIX stulecie, od razu do wieku XX, do filozofów brytyjskich (uzupełnionych o Wittgensteina), zmagających się, jak sądzono, z tymi samymi pro-

* Wydanie polskie: Johann Gottlieb Fichte: Powołanie człowieka. Przeł. Adam Zieleńczyk. PWN, Warszawa 1956.

blemami co Locke, Berkeley i Ilumc. Wielcy empiryści ujmowali jednak owe problemy w kategoriach epistemologii, natomiast ich współcześni kontynuatorzy przekładali je na problemy dotyczące logiki zdań i w tej postaci je podejmowali. Nie sposób jednak powiedzieć, jeśli chodzi o samo sedno tych problemów, że osiągnęli znaczące postępy. Bertrand Russell pisał w opublikowanych w 1945 roku *Dziejach filozofii Zachodu* (History of Western Philosophy):

[Hume] wyciągnął ostateczne konsekwencje logiczne z empirystycznej filozofii Locke'a i Berkeleya, a uczyniwszy ją spójną wewnątrz, sprawił, że stała się niewiarygodna. W jakimś sensie uosabia definitywny kres: w tę stronę, w którą podążał, nie sposób pójść dalej. Obalenie jego poglądów jest, od chwili, gdy zaczął publikować, ulubioną rozrywką metafizyków. Co do mnie, żadnej z tych refutacji nie uważam za przekonującą; niemniej nie pozostaje mi nic innego niż nadzieja, że można odkryć coś mniej sceptycznego od jego systemu.

To, że tak wielu ważnych myślicieli uznawało filozofie Berkeleya i Hume'a za niemożliwe do przyjęcia, a zarazem za niemożliwe do obalenia, jest w pewnym sensie miarą wielkości tych dwóch ludzi jako filozofów. Wskazuje to, że zaiste postawili nas przed problemami fundamentalnymi. Powyższy cytat uważam za wysoce pouczający pod wieloma różnymi względami. Po pierwsze, uwydatnia uderzającą i dziwną cechę tradycji filozofii analitycznej, zapoczątkowanej przez Moore'a i Russella - że mianowicie nawet jej najzdolniejsi przedstawiciele nie sądzili, iż poprowadzili filozofię znacznie poza miejsce, w którym była przed dwustu

laty. Russell opisuje jasno występującą tu różnicę przy stanie filozofii w latach czterdziestych: „Nowoczesny empiryzm analityczny, którego zarys właśnie przedstawiam, różni się od empiryzmu Locke'a, Berkeley'a i Hume'a tym, że przyswoił sobie matematykę i rozwinął potężne narzędzia logiczne” Zdanie kończące ten akapit mówi jasno, że Russell uznawał siebie i swych kolegów za ludzi, którzy przekształcili narzędzia, lecz nie wykonali zadań, których realizacji miały służyć te narzędzia: „Nie mam wątpliwości, że w tej mierze, w jakiej wiedza filozoficzna jest w ogóle możliwa, trzeba jej poszukiwać takimi właśnie metodami; i nie mam wątpliwości, że dzięki tym metodom wiele starożytnych problemów daje się rozwiązać do końca”* Mogę rzec tylko, że oczekujemy ciągle, po upływie pół wieku od napisania tych słów, na oznaki takich rozstrzygnięć. Fakt, że filozofia nie wykroczyła zasadniczo poza Hume'a, nie robił osobliwie żadnego wrażenia na większości filozofów analitycznych po Russellu.

* Wydanie polskie: Bertrand Russell: Dzieje filozofii Zachodu. Przeł. Tadeusz Baszniak, Adam Lip-szyc i Michał Szczubiałka. Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, księga III, rozdziały XVII, XXXI.

Niektórzy pozostali im \ n u,/cni. bo byli przekonani, że dalej, niż doszedł i lume, filozofia dojść nic może, i tym samym poza rozjaśnianiem pojęć niewiele zostało do zrobienia. Przykładem tej postawy jest A. J. Ayer. Spytany kiedyś, jakie główne doktryny zawiera jego książka Language, Truth and Logic (Język, prawda i logika), odpowiedział: „Są bardzo proste i w znacznej mierze zaczerpnąłem je od Hume'a. Pozytywizm logiczny jest w gruncie rzeczy, jak wskazuje jego nazwa, mieszanką skrajnego empiryzmu Hume'a i współczesnych technik logicznych, rozwijanych

przez takich ludzi, jak Bertrand Russell".² W ogóle w swych pismach Ayer stale nas informuje, że to, co ma do powiedzenia, lub to, co powiedział właśnie, zostało już zasadniczo powiedziane przez Hume'a. A oto mój ulubiony pod tym względem cytat, przydatny w każdej okazji: „w tym miejscu, tak jak w wielu innych, nasze rozumowanie jest zgodne z Humeem”.³ Niektórzy inni filozofowie podchodzili do tego równie pogodnie, lecz z innych niż Ayer powodów. To, że filozofia nie dokonała po Humie większego postępu, nie wprawiało ich w zakłopotanie, byli bowiem przekonani, że może ona rozstrzygać wyłącznie nieistotne problemy. Najgłośniejsze sformułowanie tego poglądu występuje w Przedmowie do Traktatu Wittgensteina, w której utrzymuje on, że jego książka rozwiązuje wszystkie fundamentalne problemy filozofii, a następnie zauważa, „jak mało się przez ich rozwiązanie osiągnęło”.^{*} Był to również, mówiąc ogólnie, podtrzymywany z innych powodów pogląd filozofów lingwistycznych. Nie uznawali oni nawet tego, że istnieją takie rzeczy, jak problemy filozoficzne, byli bowiem przekonani, że to, co mylnie bierzemy za poważne problemy, to tylko łamigłówki, do których docieramy za sprawą błędnego użycia języka, i że gdy tylko owe nadużycia językowe zostaną ustalone i rozjaśnione, okaże się, że znikają rzekome problemy. Z jednej strony więc w podnieceniu postrzegali siebie jako ludzi - jak już mówiłem - usuwających nagromadzone przez dwa i pół tysiąclecia problemy filozoficzne, z drugiej zaś uznawali, że są do tego zdolni tylko dlatego, iż jest to stosunkowo niewielkie zadanie. Jeden z członków owego ruchu młodoturków wyraził to później następująco: Po oczyszczającym badaniu rzeczywistej praktyki językowej wiele tradycyjnego filozoficznego teoretyzowania zaczynało wyglądać

nadzwyczajnie prymitywnie, niczym gromada grubych, prymitywnych błędów. A było to oczywiście niezwykle pocieszające, gdy się widziało, jak rozpadały się owe ogromne i imponujące gmachy myśli, jak szły w rozsypkę przy dźwiękach tej zupełnie skromnej melodii.⁴

² Bryan Magee: *Modern British Philosophy*, wyd. cyt., s. 49.

³ Alfred J. Ayer: *Language, Truth and Logic*. Gollancz, Londyn 1946, s. 126. * Zob. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, wyd. cyt., s. 4.

⁴ Są to słowa Petera Strawsona. Zob. Bryan Magee: *Modern British Philosophy*, wyd. cyt., s. 116.

Postawę tę wspiera zazwyczaj *ii/m.iiim-* zdroworozsądkowego *ol>r.r/u* świata. Filozofowie języka potocznego czynią otwarcie codzienne użycie wyrażeń kryterium tego, co można i czego nie można zasadnie powiedzieć. Przytoczmy ponownie Strawsona:

Byłem pod ogromnym wpływem i pod wielkim wrażeniem Austina i oczywiście, z powodów częściowo podobnych, Ryle'a. Ich metody miały wówczas coś wspólnego, choć bardzo różnili się stylami. Obaj badali starannie, co można, czego zaś nie można powiedzieć w sposób naturalny czy nieabsurdalny, a także okoliczności w których możemy wypowiedzieć daną rzecz lub nie możemy. A metoda ta była - z powodów sprawiających wrażenie oczywistych, gdy tylko zostały wskazane — bardzo owocnym źródłem danych filozoficznych.[^]

Właśnie ta metoda prowadziła jej użytkowników do odrzucania, któremu towarzyszyły szyderstwa, takich na przykład zdań, że nie ma czegoś takiego jak czas. „Czy naprawdę gotów jesteś przeczyć temu - rzucali ironicznie - że się wczoraj goliłem po wstaniu z łóżka, a przed

śniadaniem? I że mój lunch miał miejsce później niż śniadanie, a wcześniej niż popołudniowa herbata? I że wczoraj wyprzedzało dziś, a następowało po przedwczoraj?" A gdy padało w odpowiedzi, że nie przeczy się żadnemu z tych zdań, filozofowie analityczni uznawali - trudno w to uwierzyć, lecz robili to z całą powagą i szczerze - że obalili pogląd, iż czas jest nierzeczywisty.

W taki sposób pozbywali się nie tylko tego problemu, lecz wszystkich tak zwanych problemów filozoficznych. Była to doprawdy skromna melodia. Zastanawiało, dlaczego poświęcają jej niezbędną energię. Byli rzecz jasna anty-filozoficzni, przyjmowali bowiem, że znany już zdrowy rozsądek jest arbitrem wszystkiego - ten sam zdrowy rozsądek, o którym Russell powiedział, że jest metafizyką dzikich - gdy w istocie sytuacji, w których w sposób najbardziej charakterystyczny dla filozofii wyłaniają się jej problemy, występują wtedy, gdy bądź kwestionuje się zdrowy rozsądek, bądź wyprowadza się zeń logiczne następstwa.

Założenie, że zdrowy rozsądek ma zasadniczo rację, rzeczywiście przenika całą filozofię empiryzmu, a odwołanie się do niego ciągnie się przez całą empirystyczną tradycję, sięgając nawet, jak już widzieliśmy, przez Berkeley'a i Hume'a, do jej twórcy Locke'a. Wszyscy ci filozofowie, jeśli chodzi o sposób, w jaki ujmowali tę zdroworozsądkową podstawę, byli jednak subtelniejsi i głębsi niż filozofowie współcześni. Zniewolenie tych ostatnich przez bez-refleksyjną metafizykę, przy wszystkich zaletach tradycji empiryzmu, najpierw zaprowadziło ich w Humebwską ślepią uliczkę, a następnie pozostawiło w niej. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że zdrowy rozsądek nie może mieć ra-

s Tamże. Aby to pokazać, wysi.m /.) i hoćli y .mty nomie czasu i przestrzeni, choć

bowiem można utrzymywać, że rozwiązał je i usunął Einstein, nie sposób utrzymywać, że może je rozwiązać i usunąć zdrowy rozsądek. W ramach zdroworozsądkowego obrazu świata są one całkowicie nierozstrzygalne. Antynomie te pokazują, że rzeczywistość - niezależnie od tego, czym jest — musi być porządkiem radykalnie różnym od tego schematu rzeczy, jaki przedstawia naszym umysłom zdrowy rozsądek. W istocie zdroworozsądkowe ujęcie rzeczy roi się, jak widzieliśmy w rozdziale pierwszym, od wewnętrznych sprzeczności i paradoksów. Dla każdego człowieka myślącego, już nawet w dzieciństwie, samo bycie w świecie jest doświadczeniem najeżonym głębokimi, kłopotliwymi i być może nierozstrzygalnymi problemami filozoficznymi. Od doświadczeń wieku dojrzewania jest dla mnie nie do pojęcia, by ktoś, kto w ogóle myśli, mógł uznawać świat za miejsce, które da się rozumieć w kategoriach zdrowego rozsądku. Gdy słyszę, że czyni tak wielu niewątpliwie bystrych ludzi, stać mnie jedynie na taki rzetelny komentarz, że połączenie wybitnej inteligencji i bezkrytycznej akceptacji prowadzi do szczególnie widocznej i znanej płycizny - do płycizny ludzi bystrych, pełnej uznania dla siebie i samozadowolenia, prowadzi do owego połączenia inteligentnej pewności siebie z zaślepieniem. A muszę powiedzieć, że była to cecha dominująca wśród tak zwanych filozofów oksfordzkich. Isaiah Berlin, który był w samym środku tego wszystkiego, przyznał to, pisząc po latach: Byliśmy nieumiarkowanie skupieni na sobie. Jedynymi osobami, które i chcieliśmy przekonać, byli nasi podziwiani koledzy [...] Nie czuliśmy żadnej i potrzeby ogłaszania naszych poglądów, zależało nam bowiem wyłącznie na | zadowoleniu garstki naszych współczesnych, którzy żyli obok nas i których spotykaliśmy z cieszącą nas regularnością. Nie myślę,

by ktokolwiek z nas sądził - tak jak uczniowie Moore'a na początku tego stulecia, o którym opowiada Keynes w pamiętnikach poświęconych jego wczesnym ideom - że nikt przed nami nie odkrył owych prawd dotyczących natury poznania czy czegoś innego; sądziliśmy jednak, tak jak oni, że nikt spoza owego magicznego kręgu - w naszym przypadku był to Oksford, Cambridge i Wiedeń - nie ma nam wiele do powiedzenia. Było to próżne, głupie i niewątpliwie irytujące. Podejrzewam jednak, że kto nigdy nie był, choćby przez chwilę, pod urokiem takiego złudzenia, ten nie wie, czym jest prawdziwe szczęście umysłu.

6 Isaiah Berlin: Austin and the Early Beginnings of Oxford Philosophy, [w:] tenże i in.: Essays on]. L Austin, wyd. cyt., s. 16.

ROZDZIAŁ SIÓDMY

Co można pokazać, lecz nie powiedzieć

Po UKOŃCZENIU w Oksfordzie studiów według kursu PFE (polityka-filozofia--ekonomia) mogłem w końcu studiować to, co zechcę. Zabrałem się od razu do ustalenia, czy jest coś takiego, jak poważna intelektualnie filozofia współczesna. (Nie odkryłem wówczas jeszcze Popperowskiej teorii poznania). O kierunku moich poszukiwań zdecydowało, jak sądzę, to, że filozofowie oks-fordzcy lekceważyli nie tylko fundamentalne problemy filozoficzne, dotyczące czasu, przestrzeni, materii i jej ruchu, lecz pomijali też to, co stanowiło dla mnie źródło najgłębszych, najbardziej iluminujących i pochłaniających doświadczeń ludzkich, jakie można znaleźć poza bezpośrednimi przeżyciami wewnętrznymi, poza reakcjami zmysłowymi i stosunkami z ludźmi - pomijali mianowicie sztukę. Uznając nawet ograniczenia, jakie sami sobie narzucili, skupiając się na języku, trzeba przyznać, że nie zwracali uwagi na język

przenikający najgłębiej w doświadczenie ludzkie i nasze rozumienie tego doświadczenia, na język występujący w największych dziełach światowego dramatu, poezji i prozy. Najpilniej potrzebowałem więc znaleźć filozofów zajmujących się pytaniami, jakie rodziły te rzeczy, i zbudować, w miarę możliwości, jakiś most między tym, co studiowałem, a tym, co odczuwałem jako ważne - zbudować most i po nim przejść.

Pierwszym filozofem, na którego natknąłem się - nie mając żadnego przewodnika, a więc powodowany czymś, co postrzegam, gdy patrzę na to dziś, jako łut szczęścia - była żyjąca wówczas Amerykanka, Susanne K. Langer. Nigdy o niej nie słyszałem, aż pewnego dnia wpadło mi do rąk w księgarni w Malmö tanie wydanie jej książki *Philosophy in a New Key* {Filozofia w nowej szacie}. Pociągający wydał mi się ton jej głosu, odruchowo więc kupiłem tę książkę. Gdy skończyłem ją czytać, Susanne Langer wydała kolejny tom, *Feeling and Form* (Uczucie a forma), w którym rozwinęła teorię estetyczną, biorąc za punkt wyjścia poświęcony muzyce rozdział z *Philosophy in a New Key*.

Książki te wzbogaciły moje poglądy na różne sposoby, które okazały się trwałe. Pierwsza korzyść wiąże się z przeprowadzonym przez autorkę rozróżnieniem formy dyskursywnej i przedstawieniowej. Aby zobaczyć, co to jest, można wziąć jak przykład argument filozoficzny czy dowód matematyczny. Oba rozumowania wyraża się w języku symbolicznym: w pierwszym przypadku są to słowa i znaki przestankowe, w drugim cyfry arabskie, litery greckie i rzymskie oraz znaki zastępujące stałe logiczne. W obu przypadkach istotny dla utrzymania ważności tego, co się przedstawia, jest zapis symboli w takich, a nie innych układach, a układami tymi rządzą pewne reguły. W przypadku argumentacji filozoficznej trzeba przestrzegać

równocześnie dwóch zbiorów reguł o zupełnie różnym charakterze, a przy tym oba te zbiory można stosować w sposób omal nieograniczenie złożony i wyszukany. Po pierwsze, są to reguły języka, którego się właśnie używa, angielskiego, niemieckiego, starożytnej greki czy dowolnego innego: słownik tego języka, jego ortografia, gramatyka, składnia, idiomatyka, potoczne i techniczne sposoby użycia jego wyrażeń, i tak dalej. Po drugie, są to reguły logiki. Zdania i związki między zdaniem muszą podlegać obu tym zbiorom reguł. Oba zbiory reguł stanowią odrębne przypadki tego, co Susanne Langer nazywa „formą dyskursywną” strukturą, w ramach której ustanawia się i przekazuje pewną treść, umieszczając symbole jeden po drugim w sensownym porządku. Różnica między porządkami ma charakter istotny, a zatem formy takie mogą istnieć i być ujmowane tylko jako ciągi, a więc tylko w czasie. Mogą być nośnikami bardzo wielu interesujących rzeczy równocześnie lub mogą zawodzić w tej roli - przenoszą najwyraźniej takie rzeczy, jak znaczenie, prawda, istotność, lecz też: postawy uczuciowe, bezosobową elegancję, ekonomię, styl, element zaskoczenia, szczególną osobowość przedstawiającej je istoty ludzkiej, wskaźniki klasy społecznej, do której należy, czy okresu historycznego, w którym żyje; a poza tym przenoszą bardzo wiele innych rzeczy. Formy te mogą mieć, na przykład, wartość estetyczną. Otóż, powiada Susanne Langer, z chwilą gdy argument filozoficzny (czy dowód matematyczny, czy coś innego), w ten sposób utworzony, zostaje zamknięty, pojawia się przed nami jako struktura skończona, a ta z kolei przedstawia nam zupełnie inną formę, przedstawia nam Gestalt [postać] - organiczną całość, jednolity, pojedynczy, abstrakcyjny przedmiot. Jest to coś, co nazywa ona „formą przedstawieniową” Forma przedstawieniowa postrzegana jest jako

jedność i ujmowana jako całość — w istocie, musi być i tylko tak może być postrzegana - toteż wymiar czasu nie stanowi 0 jej istnieniu. Ona również ma wiele różnych własności — oryginalność lub konwencjonalność, złożoność lub prostotę, równowagę, oszczędność, i tak dalej - lecz ponieważ są to własności całości, ma je w inny sposób niż ten, jaki można przypisać posiadaniu takich samych własności przez strukturę dyskursywną. Argument filozoficzny, na przykład, może być dobrze wyważony jako argument, a zdania, z których się składa, mogą nie być dobrze wyważone,

1 na odwrót. Może być wysoce oryginalny, a napisany banalną prozą. Albo zdania mogą być stylistycznie wyszukane, zaś argument prymitywny, i tak dalej. Najbardziej brzemiennej w następstwa cechą formy przedstawieniowej jest to.

że choć się ją przedstawia, nie można jej przekazać w żaden inny sposób. Forma przedstawieniowa argumentu filozoficznego to coś, co okazuje ten argument jako całość, nie zaś coś, co stwierdza któreś z jego zdań czy wszystkie jego zdania. Poza powtórzeniem argumentu, niewiele mogą zrobić, by powiedzieć, czym jest jego forma przedstawieniowa. Musisz to „widzieć” sam dla siebie, a jeśli nie widzisz, niewiele mam do zrobienia, by ci to pokazać.

Susanne Langer stosuje to rozróżnienie do sztuki i jest to jedno z najwocześniejszych jego zastosowań; stosuje je nie tylko do dzieł sztuki utworzonych ze słów, takich jak dramaty, poematy i powieści, lecz też — w sposób najbardziej oryginalny i najgłębszy - do muzyki. Jedną z jej głównych tez głosi, że we wszystkich sztukach - w sztukach wizualnych, tak jak w innych - dzieło sztuki jest najpierw i nade wszystko formą

przedstawieniową, symbolizującą uczucia, toteż tego, co przekazuje, nigdy nie sposób wyrazić dyskursywnie w słowach. Zgadza się z nią, że dzieło sztuki to forma przedstawieniowa w jej rozumieniu, i sądzę, że rozróżnienie to, które rozwinęła w odniesieniu do sztuk, jest wielkim osiągnięciem filozoficznym. Zgadza się też, gdy mówi, że racją bytu form przedstawieniowych w sztuce jest przekazywanie rozumienia, nie zaś uczuć, przekazywanie intuicji uchwytyjących naturę czegoś; sądzi ona, że owo „coś” to uczucia, ja zaś uważam, że może to być coś innego, ale zgadzamy się, że sztuka przynosi poznanie, zanim coś wyraża: przekazuje nam najpierw i nade wszystko coś o tym, jak się rzeczy mają, a może z kolei, i tylko w drugiej kolejności, jakieś uczucia, którymi artysta reaguje na rzeczy. Jeśli jest to słuszne, filozofia sztuki musi znaleźć swoje miejsce w zajmującej się naturą rzeczy ogólniejszej filozofii. Dopiero wiele lat później odkryłem filozofię, która tego dokonuje w sposób, który jawi mi się, mimo jej niedostatków, jako zasadniczo słuszny — odkryłem filozofię Schopenhauera.

Istnieje ogniwo łączące filozofię Schopenhauera i Susanne Langer, a jest nim pierwsza filozofia Ludwiga Wittgensteina. Myśl Schopenhauera była źródłem największego pojedynczego wpływu intelektualnego na filozofię Susanne Langer, a działanie tego wpływu przyniosło jej ideę rozróżnienia form dyskursywnych i przedstawieniowych. Nie jestem pewny, czy uświadamiała sobie ten związek w całej pełni jego następstw. Przyznawała w swoich pismach, że podstawowe rozróżnienie między tym, co można powiedzieć, a tym, co można pokazać, lecz nie powiedzieć, zaczerpnęła z Traktatu logiczno-filozoficznego Wittgensteina, gdzie stanowi ono centralny składnik głośnej doktryny, obrazowej teorii znaczenia; nie sądzę

jednak, by uświadamiała sobie, że Traktat jest przeniknięty dogłębnie filozofią Schopenhauera. Nie mówiła tego i wcale tego nie podejrzewałem, nim upłynęły lata od lektury jej pism.

Susanne Langer przywiodła mnie też do pism jej nauczyciela, Ernsta Cassirera, szczególnie do jego Eseju o człowieku* oraz do trzytomowego dzieła

* Wydanie polskie: Ernst Cassirer: Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury. Przeł. Anna Staniewska. Czytelnik, Warszawa 1997.

The Philosophy of Symbolu I onus (Filozofia form symbolicznych). Dzieło to przenika wizja człowieka jako zwierzęcia tworzącego symbole nie tylko symbole stanowiące język, lecz rozmaite rodzaje symboli - a bogactwo i używanie symboli określa bardziej niż coś innego człowieka i różni go od reszty królestwa zwierząt. Idea ta, tak jak wiele prawdziwie wielkich idei, nie wydaje się zasługiwać na uwagę, gdy się ją wypowiada. Nie tylko każdy język naturalny, lecz też matematyka i logika, i każda nauka, każda dyscyplina akademicka, każda sztuka, każda wielka religia, każda wielka ideologia, mitologia ukazuje nam świat, cały sposób patrzenia na rzeczy; a w każdym przypadku jest to dzieło człowieka, zbudowane z symboli i przekazywane symbolami; i zawsze głównym jego celem jest ułatwienie nam przedstawiania, rozumienia, interpretowania, godzenia się na nasze doświadczenie i nasze otoczenie - i chyba też panowania nad nimi, a także orientowania się w tym wszystkim i porozumiewania się co do tego z bliźniaczymi nam istotami. Nasze rozumienie nas i naszego otoczenia możemy zwiększać tylko tak, że rozszerzamy jakoś znacząco owe systemy lub budujemy nowe, lub ustanawiamy nowe między nimi powiązania; a nasze rozumienie tego, co już wiemy, wzbogacamy w ten sposób, że

poddajemy refleksji i analizie zarówno same owe systemy, jaki i to, co z ich pomocą i w nich artykułujemy. Jest to bardzo rozległy sposób patrzenia na nasze rozumienie świata, na podejmowane przez nas próby artykułowania naszego doświadczenia i naszej wiedzy, sposób tak rozległy, że filozofia lingwistyczna zajmuje jego peryferia.

Ze względu na szczególny związek myśli Susanne Langer z

Wittgensteinem Traktat studiowałem starannie. Choć ciągle się do niego w Oksfordzie odwoływano, nie zachęcano studentów do czytania go, uznawano bowiem, że jego rozumienie wymaga znajomości logiki na zaawansowanym technicznie poziomie. Logika była jednak jednym z moich dwóch szczegółowych przedmiotów na egzaminie kończącym studia (drugim była teoria polityki), czułem się więc przygotowany do lektury Traktatu. Nie sądzę, bym kiedykolwiek przedtem czy potem był tak zdumiony, odkrywając, jakiego rodzaju książką jest Traktat. W Oksfordzie zawsze go nam przedstawiano jako zasadniczy dokument założycielski pozytywizmu logicznego. Gdy go czytałem po raz pierwszy w sposób właściwy, stwierdziłem, że jego teza główna stanowi, mówiąc swobodnie, przeciwieństwo pozytywizmu logicznego.

Pozytywiści logiczni skłonni byli sprowadzać wszystkie przejawy poszukiwania prawdy o świecie do nauki, a w następstwie tego wszelkie działania zmierzające do znalezienia prawdy osądzali za pomocą kryteriów rządzących działaniami nauki, a słuszność wszelkich wypowiedzi osądzali za pomocą reguł właściwych dla wypowiedzi naukowych. O świecie można wiedzieć tylko to, co można zweryfikować za pomocą obserwacji czy doświadczenia, a słusznie czy zasadnie można powiedzieć tylko to, co można oprzeć na właściwych podstawach. Powiedzieć można jednak,

przynajmniej w zasadzie, wszystko, co ważne. A co można powiedzieć w ogóle, można powiedzieć jasno. Traktat, przeciwstawiając się wprost niemieli wszystkiemu temu. głosi, że prawie wszystkiego, co najważniejsze, w ogóle nie możemy wypowiedzieć, lecz możemy to co najwyżej pokazać poprzez nasze użycie języka. Można to pokazać, lecz nie można powiedzieć. Traktat niewysoko ceni naukę. Język zdań jest dobry tylko do artykułowania prawd empirycznych i analitycznych, to znaczy do mówienia o faktach i o logice. Poza tymi obszarami jest raczej mylący niż użyteczny, a więc raczej szkodliwy niż dobry. Poza jego zasięgiem leżą tedy wszystkie najbardziej obchodzące nas, a więc najważniejsze dla nas prawdy. Pytań dotyczących etyki, wartości, natury ja, śmierci, istnienia świata jako całości nie rozstrzygamy ani za pomocą obserwacji, ani za pomocą logiki, język zdań nie może więc ich podejmować, jeśli zaś uporczywie usiłujemy rozpatrywać je w tym języku, popadamy w nieporozumienia. Przedstawiony w Traktacie całościowy obraz rzeczywistości jest więc taki, że sensowny dyskurs jest możliwy w dwóch stosunkowo nieistotnych dziedzinach, a na całym pozostałym obszarze jest niemożliwy. Zgodnie z tym poglądem, cała niemal książka poświęcona jest tym dwóm dziedzinom - wypowiedziom o faktach i logice -a główne jej pytania dotyczą natury takich wypowiedzi (to znaczy tego, na czym polega ich sensowność) oraz granic ich stosowania. Tak mały jest jednak obszar, w którym pytania te choćby powstają, że nie powinniśmy tracić naszego poczucia proporcji i zapominać, „jak mało się przez ich rozwiązanie osiągnęło”: Wittgenstein podkreśla to na samym początku książki, w Przedmowie. Widać wyraźnie, na czym polega niezrozumienie Traktatu

przez pozytywistów logicznych oraz filozofów lingwistycznych, ciągle jednak nie sposób uwierzyć, że mogło do tego dojść. Naturę tego niezrozumienia dobrze wyraził Paul Engelmann:

Całe pokolenie zwolenników mogło uznawać Wittgensteina za pozytywistę, coś bowiem niezwykle ważnego łączy go z pozytywistami: wytycza on linię między tym, co powiedzieć można, a tym, o czym musimy milczeć, mniej więcej tak, jak to robili oni. Różnica polega tylko na tym, że oni nie mieli niczego, o czym trzeba milczeć. Pozytywizm twierdzi - i jest to jego istota - że liczy się w życiu tylko to, o czym możemy mówić. Wittgenstein natomiast był żarliwie przekonany, że właśnie o wszystkim, co się naprawdę liczy w ludzkim życiu, musimy milczeć.¹

To omal niepojęte, że można było tak powszechnie nie rozumieć Wittgensteina w tej kwestii, co do której wypowiada swoje stanowisko jasno i otwarcie w samym Traktacie. „Jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć. Etyka jest transcendentalna” A co do nauki: „U podstaw całego nowożytnego poglądu na świat leży złudzenie, że tzw. prawa przyrody są wyjaśnieniem jej zjawisk” a także: „Czujemy, że gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia

¹ Paul Engelmann: Letters from Ludwig Wittgenstein, s. 97 (wyróżnienia pochodzą od Engelmanna).

naukowe, to nas/.c piolilrmy /yt iowe nie zostałyby jeszcze nawel tknięte” Postawa Wittgensteina wobec problemów fundamentalnych, których nauka nigdy nie dotyka, jest przynajmniej częściowo postawą mistyka; czytamy więc z kolei: „Nie to, jaki jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest”*

Czytając jego dzieło zaledwie w kilka miesięcy po ukończeniu studiów w

Oksfordzie, byłem owładnięty przez uczucie, które mogę opisać jedynie jako uczucie skierowanego wstecz niedowierzania. Nie potrafiłem zrozumieć, jak wszyscy ci ludzie, którzy mówili i pisali o Traktacie, mogli go czytać. Na ślad wyjaśnienia, jak przypuszczam, naprowadza w swojej autobiografii intelektualnej najbardziej uzdolniony pozytywista logiczny, Rudolf Carnap:

, Gdy czytaliśmy w Kole [Wiedeńskim] książkę Wittgensteina, byłem błęd-j nie przekonany, że jego stosunek do metafizyki jest podobny do naszego. ; Nie zwróciłem dostatecznej uwagi na te zdania w jego książce, które mó-i. wią o tym, co mistyczne, ponieważ jego uczucia i myśli w tej dziedzinie . zbyt odbiegały od moich. Dopiero osobisty kontakt z nim pozwolił mi zro-1 zumieć wyraźniej jego postawę w tej kwestii.2

Jeśli wyjaśnienie, jakie podsuwa ta wypowiedź, jest słuszne, znaczy to, że całe pokolenie inteligentnych ludzi, poważnych studentów filozofii i uczonych, darzyło najwyższym uznaniem książkę, przypisując jej treści dokładnie przeciwstawne tym, które ona zawiera, a wszystko dlatego, że tkwili w uścisku swoich z góry powziętych wyobrażeń, które nie pozwalały im widzieć tego, co mieli przed oczami. Wzbogacało to potężnie moją dotychczasową wiedzę o hipnotycznej mocy mody intelektualnej, a ta nowa lekcja oddziałuje na mnie przez resztę życia.

Nigdy więcej nie zakładam, że można uznać, iż sposób, w jaki na ogół czy nawet powszechnie przedstawia się książkę czy myśliciela, stanowi choćby dalekie przybliżenie do prawdy. A gdy powróciwszy do Oksfordu po rocznym nauczaniu w Lund w Szwecji, podejmowałem z ludźmi, a raczej starałem się podejmować, dyskusje nad tym, jak powinno się rozumieć Traktat, czegoś jeszcze się nauczyłem. Oni po prostu na moich

warunkach ze mną nie dyskutowali. Gdy zaczynałem mówić, co myślę, stawali się mocno zakłopotani, a zakłopotanie to dotyczyło właśnie mnie. Uznawali za oczywiste, że musiałem niczego nie zrozumieć. Czy to możliwe, że mam rację, a ich przyjaciele są w błędzie? Sama ta myśl była absurdalna. Byłoby to groteskowe i rzeczywiście ambarasujące, gdybym miał zanudzać tym ludzi. Nie byli oni skłonni uwzględniać - a nawet nie byli skłonni pozwolić sobie na uznanie takiej możliwości — że to, co do czego zgodzili się oni i ich koledzy, może być błędne. W praktyce sama taka myśl uchodziła za swego rodzaju wewnętrzną sprzecz-

* Przytoczenia z Traktatu występujące w tym akapicie pochodzą z następujących tez: 6.421, 6.371, 6.52, 6.44 (wyd. cyt.).

2 The Philosophy of "Rudolf Carnap. Red. Paul A. Schilpp. Open Court, LaSalle 1963, s. 27.

ność, robocza hipoteza bowiem wyznaczająca ich kryterium slir./nośoi stanowiła, że słuszne jest to, na co zgadzają się oni oraz ich najbardziej podziwiani współcześni. Outsider nie mógł przerwać tego kręgu; przemiana mogła nastąpić tylko od wewnątrz.

Czytałem Traktat wielokrotnie. To głęboka książka, ale wówczas byłem błędnie przekonany, że jest ona również wysoce oryginalna. Mogłem sądzić, że nie wymienione założenia leżące u jej podłoża tworzą swego rodzaju spójny szkielet idei, i cały czas starałem się przedrzeć do owego nie zapisanego poziomu książki i go uchwycić. Był to główny powód, dla którego ponawiałem jej lekturę. Owym założonym szkieletem jest w istocie filozofia Schopen-hauera, ale zanim sobie to uświadomiłem, miało minąć dwadzieścia lat. Odnosi się do tego Wittgenstein w Przedmowie, gdy pisze: „Nie chcę oceniać, jak dalece moje usiłowania pokrywają się z

usiłowaniem innych filozofów. Co więcej, to, co napisałem, w szczególności nie pretenduje wcale do nowości. Dlatego nie podaję żadnych źródeł, gdyż jest mi obojętne, czy to, co pomyślałem, pomyślał już przedemną ktoś inny"* Rozmiary Wittgensteinowego długu wobec Schopenhauera odsłoniłem ostatecznie w mojej książce *The Philosophy of Schopenhauer*, opublikowanej w 1983 roku.

Charakter owego długu można przedstawić krótko w następujący sposób. Schopenhauer zgodnie z Kantem dzielił na użytek epistemologii całą rzeczywistość na to, co jest nam potencjalnie dostępne dzięki wyposażeniu, które przygodnie posiadamy, i na resztę. Do owej reszty nigdy nie możemy mieć, na mocy definicji, bezpośredniego dostępu. Nie możemy zatem mieć żadnej bezpośredniej o niej wiedzy, opartej na osobistym doświadczeniu, choć możemy być zdolni do wnioskowania o niej w taki sposób, w jaki możemy niekiedy uzyskiwać informacje, wnioskując na podstawie tego, co możemy widzieć, o tym, czego nie możemy widzieć, bo leży poza horyzontem. Co się zaś tyczy tego, co możemy wiedzieć bezpośrednio, musi być zawsze tak, że choć tę wiedzę ogranicza najpierw to, co istnieje, zaraz potem ograniczają wyposażenie, które mamy, by ją osiągnąć. Poznawalne jest dla nas tylko to, z czym może się uporać nasze wyposażenie. Omal wszyscy filozofowie, począwszy od Kartezjusza do Kanta, traktowali w ten sposób ujmowany świat jako konstrukcję epistemologiczną. Niektórzy z nich sądzili, że bezpośrednio poznanie rzeczywistości możemy uzyskać dzięki działaniu rozumu; inni, że cały materiał, którego potrzebuje umysł, by go poddawać obróbce, muszą najpierw dostarczyć zmysły. Ale jedni i drudzy byli przeświadczeni, że w rezultacie powstaje zespalana w naszych umysłach reprezentacja

rzeczywistości i że ona właśnie stanowi świat naszego doświadczenia. Kant i Schopenhauer mieli radykalnie nowe podejście do tego świata, którym nie będę jednak próbował się zajmować. Muszę tylko powiedzieć w tym miejscu, że uznawali, iż pewne jego cechy negatywne należą do najważniejszych — na przykład to, że podmiot, dla którego

* Zob. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, wyd. cyt., s. 3.

świat jest przedmiotem, nigdzie w tym świecie nie występuje; że nie ma w nim również żadnej podstawy sądów wartościujących, moralnych czy estetycznych. A zatem rzeczy te, jeśli w ogóle mają jakieś autentyczne istnienie, muszą mieć podstawy poza tym światem, w tej części całej rzeczywistości, która leży poza tym, co możemy poznać bezpośrednio. Wittgenstein przejął to wszystko od Schopenhauera. Żywił jednak przeświadczenie, że współczesne mu dzieło Fregego pozwala zejść o cały poziom głębiej, niż dokonał tego Schopenhauer, w naszym rozumieniu świata doświadczenia. Fakt, że jesteśmy w stanie przedstawiać sobie rzeczywistość, musi znaczyć, że jest coś wspólnego między rzeczywistością a naszym jej przedstawieniem. Wittgenstein był przeświadczony, że tym, co wspólne, jest ich struktura logiczna, która manifestuje się odpowiednio w rzeczywistości i w języku. Możliwość logiczna wyznacza granice, których rzeczywistość nie może przekroczyć, i w taki sam sposób spójność logiczna wyznacza granice, których nie może przekroczyć sensowna wypowiedź. Nie wszystkie kombinacje faktów są możliwe (na przykład, rzecz nie może zarazem być i nie być w tym samym czasie), a odzwierciedleniem tego w języku jest to, że nie wszystkie kombinacje słów są sensowne. A z kolei, nie wszystko, co jest możliwe,

jest faktem, a odzwierciedleniem tego jest to, że nie wszystkie wypowiedzi sensowne są prawdziwe. Sytuacje te prowadzą do podziału zdań empirycznych czy rzekomych zdań empirycznych na trzy grupy: (1) zdania, którym nic w rzeczywistości nie może odpowiadać - są to zdania bezsensowne; (2) zdania, którym rzeczywistość może odpowiadać, lecz tak się składa, że im nie odpowiada — są to zdania sensowne, lecz nieprawdziwe; (3) zdania, którym rzeczywistość odpowiada - są to zdania prawdziwe. Relacja obrazowania zachodząca między zdaniem sensownym a możliwością praktyczną jest taka sama, niezależnie od tego, czy możliwość ta jest, czy nie jest urzeczywistniona, ale relacja ta nie odpowiada żadnej prawdzie. Ona sama nie może być przedstawiona. Stosuje się to skądinąd nie tylko do przedstawień słownych. Malarz może malować obrazy odpowiadające rzeczywistym scenom, lecz nie może namalować tej relacji obrazowania. Jest ona czymś, co każde jego dzieło ukazuje i egzemplifikuje, lecz sama nigdy nie może być zobrazowana. Podobnie jest z sensownymi zdaniami empirycznymi: relacja między nimi a przedstawianymi przez nie możliwościami manifestuje się w nich, lecz nie może być wypowiedziana w słowach, czyli nie może być wyrażona w innych zdaniach. W tym sensie jest ona niewyrażalna, choć jest ukazywana.

Wszystko, co oryginalne w Traktacie, to obrazowa teoria znaczenia, od czasu jej ogłoszenia bardzo wyśmiewana, lecz w istocie głęboka.

Wszystko inne w tej książce pochodzi z innych źródeł: większość jej zawartości od Schopenhauera i Fregego, a trochę od Russella. Nigdy nie podpisywałem się pod tą teorią w zarysowanej przez Wittgensteina postaci, zawsze bowiem było dla mnie jasne, że nawet opisowego języka

zdań, wąsko rozumianego, używa się do jeszcze innych celów niż obrazowanie, choć muszę powiedzieć, że ludzie dziś zdają się zbyt chętnie zapominać o zakresie, w którym używa się języka rzeczywiście do obrazowania. W każdej prawie czynności mowy jest jakiś składnik przedstawienia: widzimy, słyszymy, czujemy, mamy nadzieję, podejrzewamy, obawiamy się, że zachodzi coś takiego czy innego, a więc obrazowa teoria znaczenia przedstawia nam część sposobów użycia języka. A jako teoria ma prawdziwą głębię. Nawet w tej sytuacji - i choć wymyślił ją Wittgenstein, w sposób nieustannie pouczający posłużył się nią nie on sam, lecz Susanne K. Langer. Cenię jednak Traktat za jego wspaniale wyrażone intuicje i za jego świetlistą prozę o niezmierniej intensywności, przypominającą prozę Nietzschego. Przy moich pierwszych lekturach Traktatu nie wiedziałem, że owe intuicje schopenhauerowskie nie są oryginalne, ale taka wiedza nie osłabiłaby mojej oceny tej książki, bo były to dla mnie nowe intuicje. Wittgenstein przyswoił je i uczynił z nich własne intuicje, i wyraził je w zdaniach, które mogą nurtować człowieka przez całe życie.

Najbardziej znaczące jest to, że w swojej następnej i cieszącej się największym oddziaływaniem książce - w opublikowanych w 1953 roku Dociekaniach filozoficznych - Wittgenstein odrzucił właśnie obrazową teorię znaczenia. *Feeling and Form* Susanne Langer ukazała się dogodnie dla mnie, gdy tylko skończyłem czytać jej *Philosophy in a New Key*; podobnie *Dociekania filozoficzne* - wyszły wtedy, gdy moje zaangażowanie Traktatem osiągnęło punkt szczytowy. W nowym dziele metaforę obrazu zastąpiła metafora narzędzia: znaczenie słowa zostało uznane za coś, co sprowadza się do tego, co można ze słowem zrobić, jest

zatem sumą jego możliwych sposobów użycia. Nie ma już mowy o niezależnym świecie faktów, z którymi język może korespondować, a może mu się to nie udawać. Źródłem różnych sposobów użycia języka są rozmaite ludzkie zamiary, a więc ostatecznie sposoby te wyrastają z różnych sposobów życia. Każdy sposób, na jaki ludzie używają języka, można zrozumieć tylko w ramach takiego kontekstu i każdy taki sposób ma własną logikę, tylko jemu bodaj właściwą. Problemy filozoficzne biorą się z nieporozumień czy powikłań pojęciowych, do których dochodzi wtedy, gdy posługujemy się niewłaściwie słowami czy formami słów, to z znaczy w kontekście innym niż ten kontekst czy konteksty, w których mają one właściwy sens; a sposobem na usunięcie problemów filozoficznych jest cierpliwa praca zmierzająca do rozsypłania powstałych w ten sposób węzłów pojęciowych. Wymaga to równie dobrego wzroku, równie zręcznych palców, takiej samej wytrwałości i cierpliwości, i może takiej samej pomysłowości, jak przy rozsypywaniu małych i ciasnych węzłów bawełnianej przędzy.

Dociekania filozoficzne wprowadziły różne terminy i idee do powszechnego obiegu najpierw w filozofii, a następnie w różnych innych dyscyplinach. Jednym z nich jest użyte przeze mnie w poprzednim akapicie wyrażenie „sposób życia” Innym jest „podobieństwo rodzinne” mówiące o zależnościach między różnymi znaczeniami słowa. Gdy mówimy o różnych członkach rodziny, że przejawiają podobieństwo rodzinne, nie mamy zwykle na myśli, że istnieje jedna cecha rysów twarzy, która jest im wspólna (możemy tak myśleć, ale normalnie tego nie czynimy), lecz chodzi raczej o coś takiego, że czerpią oni rozmaite kombinacje cech ze wspólnego zasobu. Wittgenstein

twierdził, że nie ma (zwykle) jednej cechy wspólnej wszystkim uprawnionym sposobom użycia słowa, lecz że zachodzi raczej podobieństwo rodzinne między sposobami jego użycia. Powiedzenie tego jest tak ważne dlatego, że ludzie zawsze mieli silną skłonność, by wierzyć - może dlatego, że mieli psychiczną potrzebę takiej wiary - iż znaczenia są ustalone, że istnieje jedna rzecz, którą to samo słowo, jeśli się go właściwie używa, zawsze oznacza. Sokrates, na przykład, najbardziej znany ze wszystkich filozofów, przechadzał się, zadając takie pytania: „Co to jest odwaga? Co to jest cnota? Co to jest piękno?” i nie sposób wątpić, że był przeświadczony, iż istnieją rzeczywiste byty reprezentowane przez te słowa — oczywiście, nie przedmioty materialne, lecz jednak autentycznie istniejące byty, coś, co można nazwać rzeczywistymi esencjami. Przekonanie tego rodzaju było głęboko osadzone od stuleci w wielu ludzkich umysłach i je właśnie Wittgenstein atakuje.

Inna upowszechniona przez Wittgensteina argumentacja wykazywała, że nie może być czegoś takiego jak język prywatny. Przed Wittgensteinem szerzej niż inne podtrzymywano dwie teorie znaczenia -jedna głosiła, że znaczenie słowa stanowi to, co słowo oznacza, a druga, że stanowi je intencja osoby używającej słowa. Wittgenstein zmierzał równie zdecydowanie do zniszczenia obu tych teorii. Znaczenia słów nie wywodzą się tak samo ze stanów mentalnych ich użytkowników, na przykład z ich intencji, jak nie wywodzą się ze stałych bytów, występujących poza językiem. Słowa znaczą tylko o tyle, o ile istnieją kryteria rządzące ich użyciem, a takie kryteria, żeby być kryteriami, muszą być intersubiektywne, to znaczy muszą mieć wymiar społeczny, a więc publiczny. Niezależnie od tego, jak rzekomo „wewnętrzne” i „prywatne”

może być doświadczenie, które wyrażamy w języku - czy jest to sen, halucynacje narkotyczne, ból, wspomnienie czy coś innego - faktem nieusuwalnym jest to, że język, którym posługujemy się do opisu, istniał, zanim pojawiliśmy się na scenie, i od innych ludzi uczymy się zarówno słów, jak i tego, jak ich używać. Nawet wtedy więc, gdy opowiadam mój sen, moje użycie języka to działalność społeczna, którą rządzą reguły, a w przeciwnym razie nie można by rozumieć tego, co powiedziałem.

Wyprowadzając z tego faktu dalekie następstwa, Wittgenstein zaczął wiązać ostateczne źródła znaczeń ze „sposobami życia” Doprowadziło go to również do porównywania pod pewnymi względami użycia języka z inną działalnością społeczną, którą rządzą reguły, mianowicie z grami. Ukuł on niefortunny termin „gra językowa” nie dlatego, by sądził, że gramy słowami, lecz dlatego, że tak jak ruchy, figury i znaczenia w każdej grze czerpią swą ważność z reguł rządzących nią, które są międzyosobowe, tak też znaczenia słów czerpią swą ważność z konkretnej gry językowej, w której się tych słów używa - czy jest to gra filozoficzna, naukowa, artystyczna, religijna, akademicka lub gra w potoczną konwersację albo jakaś inna. To, na przykład, co uchodzi za „świadeństwo” ma zupełnie inną logikę i strukturę w sądzie niż w laboratorium fizyka, a całkiem inną jeszcze w ujęciu badacza historyka: historyk uznaje pogłoskę za świadeństwo, a w gruncie rzeczy jest to często jedyne świadeństwo, jakim rozporządza; w oczach sędziego natomiast pogłoska jest jako świadeństwo nie do przyjęcia, zaś dla fizyka coś takiego w ogóle nie wchodzi w grę. W każdym kontekście więc słowo „świadeństwo” znaczy coś innego. Jeśli więc jesteśmy zakłopotani pytaniem, co stanowi, a co nie stanowi świadeństwa, źródłem tego

problemu może być to, że próbujemy w pewnych warunkach posłużyć się pojęciem świadectwa w sposób stosowny wyłącznie dla innych warunków. Łatwo o tego rodzaju błąd, bo znaczenia wyrażen są rodzinami, w których występują podobieństwa rodzinne, a Wittgenstein sądzi, że okoliczność ta wyjaśnia, dlaczego powstają kłopoty filozoficzne. Zadaniem filozofa jest tropienie, poprzez cierpliwe badanie, źródeł takich kłopotów w nadużyciach językowych; a gdy je znajduje i wydobywa na światło dzienne, problem znika, tak jak wtedy, gdy psychoanalityk, wykrywając i wydobywając na światło dzienne źródło nerwicy w konflikcie, którego pacjent dotąd sobie nie uświadamiał, rzekomo, według Freuda, leczyci pacjenta. (Analogię tę, tak często przeprowadzaną, stwierdzał sam Wittgenstein, który opisywał siebie jako „ucznia” czy „zwolennika” Freuda).³

Komentując Dociekania filozoficzne, nie sposób uniknąć powiedzenia czegoś o sposobie, w jaki książka została napisana. Podobnie jak Traktat, nie jest to tekst ciągły, lecz zbiór odrębnych, numerowanych paragrafów. Konstrukcja Dociekań jest jednak znacznie luźniejsza niż Traktatu, do tego stopnia, że każdy niemal czytelnik miewa niekiedy trudności ze zrozumieniem związku między danym paragrafem a jego poprzednikiem; zdania są jasne, czytelnik często jednak nie może zrozumieć od razu, dlaczego występują właśnie w danym miejscu. Przez wiele lat po ogłoszeniu Dociekań filozoficznych utrzymywał się na obszarze języka angielskiego szeroko rozpowszechniony pogląd, że obie filozofie Wittgensteina są dziełem geniusza. Z czasem jednak, gdy ujawniało się coraz bardziej, że druga filozofia wypiera pierwszą, zaczął szerzyć się pogląd, że filozofia druga, lecz nie pierwsza, jest rzeczywiście dziełem

geniusza. Zawsze jednak byli tacy, Bertrand Russell jest wśród nich, którzy wyznawali pogląd przeciwny - że mianowicie pierwsza filozofia, lecz nie druga, była dziełem geniusza. I wreszcie, zawsze byli tacy, jak Karl Popper - a inni, tacy jak Anthony Quinton, doszli po latach do tego zdania - którzy wyznawali pogląd, że żadna z tych filozofii nie ma w istocie trwałych treści i znaczenia.

Jeśli chodzi o mnie, skłaniałem się zawsze, choć z pewnymi zastrzeżeniami, ku trzeciemu z tych czterech stanowisk, które uznaję za pogląd Russella. Nie sądzę, jak to czynił Russell, że druga filozofia Wittgensteina jest zupełnie pusta i bezwartościowa. Wydaje mi się, że zawiera ona pewne pobudzające do myślenia idee i sugestie. Moim zdaniem, trzeba je jednak, nie przesądzając ich

3 Zob. Ray Monk: Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius, s. 438.

wartości, przyjmować i stosować mniej lub bardziej z osobna, kontekst bowiem, w który są wtopione, składa się na radykalnie błędny pogląd na rolę języka w ludzkim życiu i myśleniu. Gdy się je więc bierze osobno, są użyteczne, lecz fragmentaryczne. W trakcie przejścia od filozofii pierwszej do drugiej rzeczy najwartościowsze zostały zgubione: otwarte uznanie istnienia nie-językowej rzeczywistości; spostrzeżenie, że jest coś mistycznego w samym istnieniu takiego świata; świadomość, że cały sens życia jest czymś transcendentnym, a również wszelkie wartości, moralność, ważność sztuki muszą być czymś transcendentnym; i świadomość, że właśnie dlatego przedstawienie zadowalającego ujęcia tych najważniejszych dla nas rzeczy jest zasadniczo niemożliwe. Każda z tych intuicji jest trafna i głęboko doniosła. Traktat ujmuje je i wyraża po mistrzowsku. Potem jednak Wittgenstein, jak się wydaje, utracił poczucie

autentyczności obu stron rzeczywistości - świata faktów i dziedziny tego, co transcendentale - i zaczął dryfować po Sargassowym Morzu języka. Jego jedynym układem odniesienia jest teraz komunikacja, traktowana omal tak, jakby była wszystkim, a o rzeczach, o których komunikuje, lub między którymi przebiega, nie ma mowy. Wittgenstein stał się niczym muszka brzęcząca w szklanej muchołapce, niezdolna do jej opuszczenia*. Ponieważ druga filozofia Wittgensteina nie tylko nie dotyczy problemów filozoficznych w żadnym tradycyjnym sensie, lecz przeczy ich istnieniu, może przemawiać potężnie tylko do ludzi nie mających żadnych problemów filozoficznych. Tłumaczy to dwie rzeczy, które trudno byłoby w przeciwnym razie zarazem wyjaśnić: to, że przemawia tak ogromnie do filozofów akademickich, oraz to, że tak pociąga ludzi pozostających poza filozofią. W tym sensie przypomina muzykę oddziałującą tylko na ludzi niemuzycznych, czy to wśród muzyków, czy w środowiskach nie związanych z muzyką.

W tym samym czasie, w którym czytałem Dociekania filozoficzne, mianowicie w latach 1954—1955, zapoznałem się też z „moją” pierwszą książką Karla Poppera, Społeczeństwem otwartym i jego wrogami. Po raz pierwszy w życiu okazało się, że czytam dzieło filozoficzne żyjącego autora, które sprawiało na mnie wrażenie czegoś wielkiego. Właściwie wszyscy żyjący filozofowie, których dotąd czytałem, z wyjątkiem Bertranda Russella i Susanne K. Langer, uznawali analizę pojęciową za główne zadanie filozofii. Popper jednak oświadczał otwarcie, że powinniśmy sobie samym i innym ludziom zadawać pytania dotyczące nie pojęć, lecz tego, jak mają się rzeczy; że polega to na posługiwaniu się naszymi zdolnościami intuicyjnymi i możliwościami wyobraźni do

tworzenia teorii zbliżających nas bardziej do prawdy niż teorie, które już posiadamy; że dążąc do prawdy, powinniśmy, tak jak czynią uczeni, prowadzić dyskusje w sposób wskazujący, że mało co istotnego zależy od tego, jak używamy słów; że poważnej wiedzy o świecie nie osiąga się, uściślając nasze użycie czy rozumienie terminów; że nie ma rozstrzygającego powodu, dla którego defi-

* Zob. Ludwig Wittgenstein: Dociekania filozoficzne, wyd. cyt., s. 149 (myśl 309).

nicje miałyby uchodzić za ważniejsze w filozofii, niż są w fizyce: oraz że uprawianie długich dyskusji o znaczeniach słów jest nie tylko nudne, lecz też szkodliwe, cofamy się bowiem w nieskończoność, gdy okazuje się, że bez końca polujemy na słowa i przecinamy drogi logice, grzęznąc w jałowych dociekaniach scholastycznych, które nas odwodzą od naszych rzeczywistych zadań. Ale to wszystko Popper mówi przy okazji. Główna natomiast problematyka, której poświęcona jest książka, dotyczy tworzenia i podtrzymywania tego, co autor nazywa społeczeństwem „otwartym” które przeciwstawia społeczeństwu „zamkniętemu” to znaczy społeczeństwem zrzeszającym wolne jednostki, które szanują wzajemnie swoje prawa w ramach prawa. Książkę tę Popper pisał w szczytowym okresie II wojny światowej, gdy jej wynik był niepewny, a dwie walczące ze sobą największe armie, jakie świat kiedykolwiek widział, należały do dwóch najokropniejszych reżimów totalitarnych, jakie zna historia, do Związku Radzieckiego i nazistowskich Niemiec. Społeczeństwa otwarte stanowiły wówczas, tak jak i potem, znikomą mniejszość wśród narodów świata, a ich przyszłości zdawało się wówczas grozić niebezpieczeństwo. Wszystkie te powody decydowały, że Popper pisał swoją książkę z

uczuciem wściekłości, w przeświadczeniu, że sam stoi przed autentyczną możliwością nadejścia Wieku Ciemności. Stanowczo uważam, że jest to najlepsza obrona wolnego społeczeństwa, jaką kiedykolwiek napisano. Przy pierwszej lekturze wśród cech tej książki najbardziej uderzyła mnie przestronność, w sensie nie tylko rozległości zainteresowań, lecz też rozmachu umysłu i ducha przenikającego całość. Występujące tam problemy należały do najważniejszych problemów politycznych i społecznych, a kontekst historyczny, w którym się je rozpatruje, sięgał, pod względem pragmatycznym i intelektualnym, od Grecji presokratyków do XX stulecia, a także obejmował różne dyscypliny przyrodznawstwa oraz nauk społecznych. Wszędzie jednak panowała ścisłość logiczna, a energii autora nie pochłaniały retoryczne gesty. Przeciwnie, niewiele czytałem książek tak ogromnie zwartych, o tak treściwej argumentacji i zbudowanych na tak trwałych podstawach wiedzy i refleksji. Nigdy nie spotkałem się z tak rozległymi horyzontami, a zarazem z tak proporcjonalnym układem tego, co zawierały, i tak pewnym ujęciem szczegółów. Siła uczuć, z którą książka ta została napisana, przypominała mocno i dobitnie *Kapitał* Karola Marksa. Niełatwo po tylu latach oddać uczucie radości, jakie budziło to wszystko w kimś, kto przywykł przez lata czytać filozofów angażujących ogromną inteligencję i beznamiętny wysiłek w szczegółowe roztrząsanie różnic między użyciem wyrażeń „mianowicie” „to znaczy” „to jest” oraz „by powiedzieć”. Przypominało to ucieczkę z uwięzienia w cuchnącej wygodce i zanurzenie się w orzeźwiającym, świeżym powietrzu wśród ogromnych, pięknych gór. Jedną z rzeczy, które zrobiły na mnie największe wrażenie i odtąd oddziaływały na mnie, był sposób traktowania przez Poppera

przeciwników. Zawsze kochałem dyskusję, a z upływem lat osiągnąłem znaczną biegłość w rozpoznawaniu słabych miejsc w obronie przeciwnika i koncentrowaniu na nich całego ognia. Wszyscy właściwie polemisci, nawet najbardziej znani, starali się to robić, począwszy od starożytności. Popper natomiast robił coś przeciwnego. Poszukiwał najmocniejszej strony w stanowisku przeciwnika i tę atakował. Zanim zaatakował, ulepszał stanowisko przeciwnika, jeśli to było możliwe - na iluś tam stronach dyskusji wyprzedzającej atak usuwał dające się uniknąć sprzeczności czy słabości, prostował wykrętne wypowiedzi, przechodził do porządku dziennego nad drobnymi ułomnościami, pozwalał, by stanowisko przeciwnika korzystało z dobrodziejstwa każdej możliwej wątpliwości, i wykladał najbardziej przekonujące jego części za pomocą najściślejszych, najmocniejszych i najskuteczniejszych argumentów, jakie mógł znaleźć, a następnie kierował przeciw niemu gwałtowny atak. Wynik, jeśli atak był skuteczny, był niszczący. W końcu nie pozostawało nic do powiedzenia w obronie przeciwnego stanowiska, wyjąwszy to, co sam Popper już przyznał, czy to, w czym już ustąpił. Było to niewiarygodnie pobudzające intelektualnie. Fakt, że postąpił tak wspaniałomyślnie z marksizmem, miał dla mnie ogromną osobistą wartość. Jako płomienny młody socjalista - nigdy nie będący marksistą, lecz ulegający swego czasu znacznemu wpływowi Marksa - zacząłem odczuwać, że pozostałości owego marksistowskiego wpływu hamują rozwój pewnych obszarów mojego myślenia, i zająłem się próbą wydobywania owych pozostałości i przemyślenia ich, gdy natrafiłem na książkę Poppera. Wskazywała ona najbardziej kuszące składniki marksizmu, rozpoznawała w pełni ich powab, ujmowała z sympatią

powody owego powabu, formułowała w obronie owych składników marksizmu argumenty tak potężne, jakich nie sposób nigdzie znaleźć, i przechodziła do burzenia. Byłem przez sporo lat uwikłany w ten proces. Oto żyjący filozof - tak jak Susanne K. Langer, tyle że większego formatu - który pisze o problemach, jakie miałem - o problemach, które odczuwałem, a które dostarczało mi z dręczącą ostrością moje życie, moja osobowość, moje myślenie. Oto w końcu coś rzeczywistego - filozofia współczesna borykająca się z samym życiem, filozofia w rzeczywistym świecie.

Odtąd, przez sporo lat, ilekroć słyszałem filozofów oksfordzkich twierdzących, że przedmiotem filozofii jest język, reagowałem z reguły, mówiąc: „A co ze Społeczeństwem otwartym i jego wrogami! To jest niewątpliwie filozofia. A jej przedmiotem niewątpliwie nie jest język” Gwoli sprawiedliwości, żaden z nich nigdy nie przeczył, że Społeczeństwo otwarte to filozofia, i żaden z nich nigdy nie twierdził, że przedmiotem tej książki jest język. Nikt z nich jednak nie dał mi odpowiedzi na moje pytanie, która mogłaby być choćby w połowie zadowalająca. Najczęstsza reakcja polegała na braku odpowiedzi, któremu towarzyszyło dwuznaczne marszczenie brwi oraz milczenie w udawanym zamyśleniu - a następnie zmiana tematu albo odejście.

Na początku roku akademickiego 1954-1955 powróciłem do Oksfordu po rocznym pobycie w Szwecji i zacząłem pracować nad doktoratem pod kierunkiem Petera Strawsona. Problem, który mnie pochłaniał i o którym zamierza-

łem napisać moją rozprawę doktorską, dotyczył metafory. Gdy ludzie usiłują wyrazić najgłębsze doświadczenia, takie jak miłość czy

świadomość śmierci, prawie zawsze odwołują się do metafory. Dlaczego? Czy dlatego, że metafora pozwala powiedzieć więcej niż wypowiedź wprost? Możliwość taką wyraźnie potwierdza fakt, że najbardziej przenikliwe i ekspresyjne użycie języka, takie, jakie występuje w poezji, szczególnie w dramacie poetyckim, odwołuje się na każdym kroku do obrazów. Tymczasem sedno obrazu sprowadza się do tego, że znaczy on co innego niż to, co rzekomo mówi. Szczególnie zastanawiające jest to, że choć znaczenia, które obraz przekazuje, nie są wyraźnie wypowiedziane, w praktyce zwykle nie prowadzi to do nieporozumień; w normalnych warunkach wszyscy rozumiemy od razu, o co chodzi, i rozumiemy to tak samo. Jak do tego dochodzi? Dlaczego tego, co przekazuje się pośrednio, nie sposób wyłożyć bezpośrednio? Jeśli to, co zakładają moje pytania, jest prawdą, zasadnicze znaczenie ma następujące pytanie: Czy w ogóle da się bronić użycia metafor jako przesłanek lub ogniwi argumentacji? Jeśli nie, czy znaczy to, że w racjonalnej argumentacji nie ma miejsca na najwydajniejsze informacyjnie sposoby użycia języka?

Doktorantów pytano wówczas, tak jak i teraz, kogo chcieliby mieć jako promotora pracy doktorskiej. A ponieważ nikogo nie można było zmuszać, by został promotorem, doktoranta proszono od razu, by wskazał drugie nazwisko. Postawiło mnie to przed dylematem. Fachowa literatura filozoficzna poświęcona semantycznym i logicznym problemom, które chciałem badać, była nader skromna. Wszystko, co znalazłem na początku, to dwa artykuły w czasopiśmie akademickich, które wyszły spod pióra młodego i mało znanego wykładowcy z Oksfordu, pani Iris Murdoch. Jeśli więc chciałem, by uczyła mnie jakaś wielkość filozoficzna, musiałem wybrać kogoś, kto nie napisał niczego na obchodzący mnie temat.

Wahałem się, lecz wskazałem w końcu na pierwszym miejscu osobę, którą uważałem za najlepszy analityczny umysł wśród ówczesnych filozofów oksfordzkich, Petera Strawsona, a na drugim miejscu wymieniłem Iris Murdoch. Dostałem Strawsona, a być jego uczniem to był przywilej, czasami jednak zastanawiałem się, jak by to było, gdyby uczyła mnie filozofii Iris Murdoch.

Strawson posługiwał się swoistą dla filozofii oksfordzkiej taktyką terroru jako metodą nauczania, którą stosował, jak sędzę, jego nauczyciel -J. L. Austin. Nie było mowy o skończeniu zdania, które do niego mówiłem, choćby krótkiego i błahego, dopóki nie stanąłem pod ścianą, rażony świszczącymi wokół mojej głowy pociskami. Nie było też mowy, bym wydobył się z ciasnego narożnika, zanim nie znalazłem się w innym. Każda z rozmów z moim promo-torem polegała na tym, że Strawson polował na mnie, ja zaś walczyłem o ży-(ic. Na koniec wynurzałem się z jego pokoju, dygocąc z napięcia, przeświad-i /ony. że musi uważać mnie za zupełnego idiotę. Trzeba jednak przyznać, że ro/mowy te wiele mi dały, uświadomiły mi bowiem, że każdy pogląd w jakiegokolwiek kwestii filozoficznej, z którym mógłbym wystąpić, musi wytrzymać pod naporem tego rodzaju krytyki, w przeciwnym razie niewiele jest wart.

Po dwóch czy trzech takich niezapomnianych rozmowach z promotorem pojawiła się oferta, którą przyjąłem — propozycja podyplomowych studiów filozoficznych w Yale w następnym roku akademickim. Normalną rzeczą kolejną miałbym kontynuować tam pracę nad moją rozprawą doktorską. Na szczęście, z miejsca sobie uświadomiłem, że oznaczałoby to zlekceważenie wszystkiego, co mógł mi dać Uniwersytet Yale. Stałem

więc przed wyborem. Moje doświadczenia ze Strawsonem, które uważałem za ożywcze, mimo terroru przypominającego udział w bitwie, przekonały mnie, że mam niewystarczającą wiedzę, a więc muszę się po prostu kształcić. Czułem całkiem zwyczajnie potrzebę studiów obejmujących szersze pole, nie tylko filozofię, którą zacząłem się spontanicznie interesować, taką jak w dziełach Susanne Langer, Cassirera, Wittgensteina i Poppera (pograżyłem się w nich na własne życzenie), ale i stanowiska leżące poza moimi ograniczeniami. Nie miałem zamiaru zostawać zawodowym filozofem, nie zapowiadało się więc na to, że doktorat będzie mi do czegoś potrzebny. Nic też nie stało na przeszkodzie, bym pisał o przedmiocie mojej rozprawy doktorskiej, lub o czymś innym, po pobycie w Yale. Postanowiłem więc odłożyć moje plany związane z doktoratem i zanurzyć się na rok w ogólnych studiach filozoficznych. Była to najlepsza decyzja akademicka, jaką kiedykolwiek podjąłem.

ROZDZIAŁ ÓSMY

Nauka w Yale

Podstawą podyplomowego nauczania filozofii w Yale były seminaria: ośmiu, dziesięciu ludzi siedziało wokół stołu przez dwie godziny dwa razy w tygodniu, a profesor zajmował katedrę. Robili to na ogół przez dwa trymestry roku akademickiego, niektórzy jednak przez wszystkie trzy, choć byli tacy, którzy poprzestawali na jednym trymestrze. Posiedzenie zaczynało się od tego, że uczestnicy odczytywali krótki esej na temat, o którym wszyscy byli uprzedzeni. Resztę owych dwóch godzin zajmowała dyskusja na ów temat, która ciągnęła się potem w kawiarniach, klubach, barach, podczas posiłków, spacerów i w prywatnych pokojach. Studentami byli najzdolniejsi absolwenci uniwersytetów całej Ameryki i prawie

wszyscy zdecydowali się na kariery zawodowych filozofów.

Bogactwo oferty wprawiało w zakłopotanie, krążyłem więc od jednego seminarium do drugiego, by je ocenić, a skończyło się na tym, że regularnie uczęszczałem na seminarium poświęcone najnowszej ocenie epistemologii empiryzmu, na seminarium poświęcone studiowaniu filozofii Kanta, na seminarium z filozofii nauki, z logiki matematycznej i z logiki symbolicznej, z filozofii prawa oraz (dla sportu) na seminarium poświęcone pojęciowej analizie polityki zagranicznej. Były też takie, na które próbowałem chodzić, lecz je porzuciłem. Seminarium poświęcone tradycji empiryzmu oraz polityce zagranicznej wymagało ode mnie nielicznych dodatkowych lektur, znałem już bowiem większość podstawowego materiału, a omal całą pracę, której wymagały dwa seminaria z logiki, wykonywało się na posiedzeniach, a więc obciążenie lekturami, do których się zobowiązałem, było nieznaczne. W każdym razie, było to dla mnie bardzo cenne, że obok lektur musiałem spędzać tak wiele czasu na intensywnym dyskutowaniu materiału, który już przyswoiłem. Brand Blanshard, prowadzący seminarium poświęcone epistemologii empiryzmu, ucieleśniał tradycję, o której uczył. Przypominał Bertranda Russella w swoim oddaniu racjonalnej analizie i argumentacji, uprawianym w taki sposób, który ich nie podporządkowywał rozważaniom dotyczącym języka. Jego dzieła były, tak jak u Russella, jasne, eleganckie, stylowe i dowcipne (miał on znany wyrostek poświęcony stylowi w filozofii, opublikowany teraz w postaci małej książki. Był jako człowiek staromodnym dżentelmenem. Według niego, najważniejszymi i najciekawszymi wśród jego bezpośrednich poprzedników byli amerykańscy pragmatyści, o których

rzadko słyszałem w Oksfordzie; teraz więc zacząłem dowiadywać się o Charlesie S. Peirsie, o Williamie Jamesie i o Johnie Deweyu. Większość tego, co robiłem w Oksfordzie, znalazła się jednak w tutejszym programie, toteż z seminarium Blansharda wyłoniła się ogólna jasna ocena całej tradycji z wszystkimi jej mocnymi stronami i nie rozstrzygniętymi problemami, ocena obejmująca fazę analizy języka, lecz traktująca ją jako zjawisko odległe i lokalne. Początkowo w jego sposobie nauczania uderzała mnie pewna oziębłość, potem jednak uświadomiłem sobie, że po raz pierwszy spotykam nauczyciela filozofii, który nie jest sekciarzem i nie posługuje się ekskomuniką. Filozofowie oksfordzcy interpretowali wszystko podobnie do interpretacji bieżących zdarzeń przedstawianych przez aktywistów partii komunistycznej: były to interpretacje zagorzałych stronników, wojownicze, przepojone propagandą, nietolerancyjne, jawnie egotyczne i jednostronne. Interpretacje Blansharda były całkiem inne. Choć sam należał do głównego nurtu tradycji, którą rozważał, przedstawiał ją w jej odniesieniach do innych tradycji, i to z podziwu godną rzetelnością. Mieliśmy długie dyskusje poświęcone innym rodzajom filozofii oraz różnym sposobom, na jakie podchodziły one do tych samych problemów. Mówiliśmy o racjonalistach, idealistach i egzystencjalistach, porównując i kontrastując za każdym razem to, co zrobili, z tym, co zrobili empiryści. W Oksfordzie zawsze obowiązywało założenie, że filozofia to tradycja empirystyczna. W pewnej sytuacji postawiłem pytanie o tradycję egzystencjali-styczną, w osobach takich filozofów, jak Kierkegaard, Nietzsche i Heidegger, tylko po to, by usłyszeć, że byli to „niefilozofowie”. Seminarium Blansharda było dla mnie między innymi pogładową lekcją akademickiej rzetelności, a także rozjaśniającym i

powściągliwym intelektualnie wprowadzeniem w filozofię, o której sądziłem, że ją znam.

Nierozstrzygalność pewnych fundamentalnych problemów w tradycji empirystycznej stanowiła punkt wyjścia Kanta w jego późniejszej, krytycznej filozofii. Prowadzone przez George'a Schradera seminarium o Kancie, na które uczęszczałem, stawiało sobie za zadanie omówienie wszystkich trzech Kantowskich krytyk - Krytyki czystego rozumu, Krytyki praktycznego rozumu oraz Krytyki władzy sądenia - w ciągu jednego roku, w tempie jednej książki na trymestr. Nic, co robiłem w Yale, nie wzbogacało mnie tak bardzo, i chyba żadne z moich doświadczeń edukacyjnych nie może się z nim równać. W ciągu owego roku seminarium to ogniskowało moje intelektualne zainteresowania. Esej, który napisałem o Kantowskiej refutacji idealizmu, był pierwszą rzeczą z dziedziny filozofii, jaką opublikowałem. Jestem odtąd przeświadczony nie o tym, że Kant miał rację, lecz że usiłował jakoś podejść do sprawy od właściwej strony i że niezależnie od tego, jaki jest świ.u naszego doświadczenia, prawda o nim leży gdzieś w tej stronie, na którą wskazywał Kant. Poświęcę temu więcej miejsca.

Seminarium z filozofii nauki prowadził Arthur Pap, niezwykle uzdolniony, choć intelektualnie nietolerancyjny młody człowiek. Był zwolennikiem zmodyfikowanego pozytywizmu logicznego, nazywającym siebie - podobnie jak, wydawało się, wszyscy pozytywiści logiczni w Ameryce - empirystą logicznym, chyba po to, by ujawnić i podkreślić fakt owej modyfikacji. Pap nauczył się najwięcej od nadal czynnych starszych filozofów, w szczególności od Quine'a i Carnapa, który uczestniczył w

różnych rolach w spotkaniach Koła Wiedeńskiego w jego pierwotnej postaci, teraz zaś uczył w Ameryce. Quine jako młody amerykański doktorant przywędrował do Wiednia*, Carnap zaś był najbardziej utalentowanym członkiem Koła Wiedeńskiego. Dzięki nim Pap znalazł się wewnątrz ciągle żywej tradycji, sięgającej do Macha, i tradycję tę teraz usilnie propagował. Podchodził do problemów, którymi się zajmował, opierając się mocno na naukach przyrodniczych i matematyce, i był w tym zgodny z pozytywistami logicznymi pierwszej generacji, którzy mieli na ogół wykształcenie przyrodnicze czy matematyczne, nie zaś filozoficzne. Połowę osób uczęszczających na jego seminarium stanowili czynni naukowcy, których fascynowała metodologia ich dziedziny. Kontrastowało to zdecydowanie z Oksfordem, gdzie nauczanie pozytywizmu logicznego odwoływało się całkowicie do języka, a uprawiali je ludzie na ogół nie mający żadnej wiedzy na temat nauki. Seminarium Papa uświadomiło mi, jak paradoksalna była sytuacja w Oksfordzie, w dobie, gdy większość filozofów uczyła., że wypowiedzi naukowe stanowią wzór sensownego mówienia o świecie, a filozofia ma przed sobą przyszłość jedynie jako służka nauki, tymczasem zaś sami ci filozofowie nie tylko nie splamili się żadną znajomością wiedzy naukowej, lecz nie byli nawet wystarczająco zainteresowani, by ją uzyskać. W rozmowach prywatnych całkiem liczni z nich przejawiali coś, co można nazwać intelektualną pogardą dla nauki, pogardą opartą na niewiedzy. Cała ich sytuacja życiowa była „nieautentyczna” w sensie nadanym temu słowu przez egzystencjalistów. Jeśliby naprawdę rozumieli, uznawali i czuli prawdę tego, o czym uczyli, żyliby inaczej. Filozofowali w złej wierze. Po raz pierwszy zacząłem rozumieć problemy, przed którymi stanęli

pierw-d pozytywiści logiczni, w tych kategoriach, w których formułowali je sami dla siebie. Najbardziej zajmowały ich logiczne podstawy nauki oraz takie podstawowe, powiązane z sobą, a fundamentalne czynności naukowe, jak obserwacja, pomiar i obliczanie. W kontekście tych badań powiązane okazały się tak rzekomo różne sprawy, jak filozoficzne problemy percepcji oraz logiczne

* Warto dodać, że W V O. Quine w latach trzydziestych dotarł też do Warszawy, by spotkać się z polskimi logikami i filozofami ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Zob. Jan Woleński: Filozoficzna szkoła Iwowsko-warszawska. PWN, Warszawa 1985, s. 26 (przypis).

Sl

podstawy matematyki. Jestem jednak przekonany, że w tym seminarium najbardziej pouczające było nie to, że rozpatrywało się ze zrozumieniem poglądy na naukę pozytywistów logicznych w ich autentycznej, nie zaś bazującej na języku postaci, lecz to, że opracowywało się w szczególach konkretne problemy metodologii nauk - jak ten, na przykład, co faktycznie robimy, gdy coś mierzymy.

Pap zaznajomił mnie z wieloma owocnymi ideami filozoficznymi. Podam tylko dwa przykłady: był pierwszą osobą, od której usłyszałem argument pokazujący, że nie sposób podać adekwatnej definicji pojęć przestrzennych, jeśli nie użyje się w owej definicji pojęć czasowych, i na odwrót, oraz że znaczy to, iż pojęcia czasu i przestrzeni muszą być logicznie powiązane, niezależnie od ich innych możliwych powiązań. Był też pierwszą osobą, od której usłyszałem dowodzenie, że każda dyskusja musi posługiwać się terminami niezdefiniowanymi, próba bowiem definiowania wszystkich naszych terminów prowadzi do definiowania w

nieskończoność. (Następstwa tego faktu, jeśli chodzi o pogląd na filozofię jako analizę języka, są oczywiście całkowicie destrukcyjne). Prowadził seminarium w sposób, który wówczas, w czasach niezbyt jeszcze odległych od zakończenia II wojny światowej, uchodził za iście teutoński: Pap był autorytarny, mówił jasno, z agresywną stanowczością, a wszelki opór bezlitośnie kruszył. Tak jednak promieniał energią, entuzjazmem i pomysłami, wyrażanymi zawsze z bezkompromisową jasnością, że niezależnie od tego, czy podobało nam się, czy nie podobało jego zachowanie, cieszyliśmy się i uczyli od niego bardzo wielu rzeczy. Jego śmierć, która niebawem nastąpiła z powodu choroby krwi była intelektualną i osobistą tragedią — umarł w wieku zaledwie trzydziestu lat, osierocając żonę i kilkoro dzieci. (Myślę, że miał ich czworo, ale gdy to piszę, przypomina mi się historia, którą sam opowiadał, jak to spytał pewnego starszego profesora w Yale, ile ma dzieci, i usłyszał w odpowiedzi: „Myślę, że coś około pięciu”).

Seminarium z logiki matematycznej, w którym uczestniczyłem, również prowadził wybitny filozof, Alan Anderson, który miał umrzeć młodo na raka. Miał silną, lecz pociągającą osobowość, kochał argumentować i zachęcał do sprzeciwu. Był jednym z dwóch logików z uniwersytetu spędzających wakacje w Waszyngtonie i pracujących dla rządu Stanów Zjednoczonych - uczestniczył w rozpoczynających się wówczas badaniach nad komputerami. Zapamiętałem pewien jego argument (choć, o ile wiem, mógł nie być jego autorem). Wyobraźmy sobie stos losów loteryjnych, przy czym na każdym występuje inna liczba, stos zaś ma dowolną wielkość; ma, jeśli chcemy, wielkość wszechświata albo jest jeszcze większy, jest nieskończenie wielki, jeśli przyjmiemy, że nie ma w tym

sprzeczności. Nie ma najmniejszej trudności w założeniu, że zanurzam w tym stosie rękę i wybieram jakiś los. Nic łatwiejszego. Każdy los, jaki wybiorę, będzie nosił liczbę, która się w stosie nie powtarza. Jeśli wybrawszy los, klasnę w dłonie z okrzykiem: „Mój Boże, to zupełnie niewiarygodne! Miałem jedną szansę na nieskończenie wiele, że wybiorę tę liczbę, i właśnie ją

wybrałem. To niemożliwe*! Mogę czuć się oshipi.ily ze zdziwienia, ale to uczucie zdziwienia jest zupełnie nie na miejscu, dokładnie to samo bowiem mógłbym powiedzieć, wybrawszy dowolny inny los. A wybór jakiegoś losu nie nastęrcza najmniejszych trudności. Jest więc tu coś, co budzi uczucie zdumienia, lecz nie jest to w najmniejszym stopniu dziwne. Jest to niejako iluzja pojęciowa. Ważne natomiast jest to, że to rozważanie stosuje się do wszelkich pytań dotyczących wszystkiego, co istnieje, a wyłoniło się z rozległego obszaru możliwości, niezależnie od jego wielkości — dotyczy uczucia nadzwyczajności, że istnieje jakaś konkretna osoba, lub nawet, że istnieje jakiś konkretny świat. Gdyby nawet było nieskończenie wiele różnych możliwych światów, nie byłoby, na tej podstawie, najmniejszego powodu do zdziwienia, że istnieje ten konkretny świat. Właściwą podstawę do zdziwienia ma jedynie to, że w ogóle coś istnieje - na przykład, że w ogóle pojawiły się gdzieś losy loterii (bo, z chwilą gdy się już pojawiły, nie ma już niczego do wyjaśniania).

Posłużyłem się tym fascynującym argumentem w powieści Facing Death (W obliczu śmierci), wkładając go w usta jednej z postaci.

Uczestnicząc w seminarium Alana Andersona z logiki matematycznej oraz Fredericka Fitcha z logiki symbolicznej, studiowałem logikę formalną w takim zakresie, w jakim byłem do tego skłonny. Powód owego

ograniczenia był taki, że w każdym przypadku zaczynałem odczuwać, iż śledząc tę dyscyplinę, przekraczam punkt, w którym odchodzi ona od filozofii i staje się samoistna. Współczesne osiągnięcia logiki o niewątpliwiej doniosłości dla rozumienia filozofii w ogóle wiążą się głównie z nazwiskami Fregego, Whiteheada, Russella oraz młodego Wittgensteina i może, w dalszej kolejności, Carnapa i Quine'a.

Nie można utrzymywać, że analiza pojęciowa polityki zagranicznej to dziedzina filozofii, choć jej sedno stanowi logika sytuacyjna, której idee pojawiały się w zarysie w różnych dziełach filozoficznych. Arnold Wolfers, który prowadził owo seminarium, był jednym z głównych doradców politycznych administracji Trumana, toteż czułem, że byłoby głupio nie skorzystać ze sposobności uczenia się od niego, szczególnie że oczekiwałem, iż zostanę kiedyś politykiem.

Łatwo zapomina się dziś o ogromnej przewadze w świecie Stanów Zjednoczonych w połowie lat pięćdziesiątych. Wytwarzały one ponad połowę światowej produkcji, o wielu rzeczach więc można było powiedzieć, że było ich więcej w Ameryce niż łącznie w całej reszcie świata - a dotyczyło to nie tylko dóbr materialnych, lecz też wszelkich innych, w tym takich, jak nakłady na szkolnictwo, badania naukowe, orkiestry symfoniczne... Był to niewyobrażalny, z punktu widzenia reszty świata, skarbiec dóbr i usług — dosłownie niewyobrażalny, większość ludzi w innych krajach naprawdę nie wiedziała i nie chciała wierzyć, jak wielka przepaść dzieliła ich od Stanów Zjednoczonych. Jednym z następstw ogromnej potęgi Ameryki w tym okresie było jej decydowanie o biegu zdarzeń na świecie w stopniu przewyższającym oddziaływanie jakiegokolwiek kraju w dotychczasowych dziejach.

Nie da się ukryć, że metoda nauczycielska Wolfersa polegała na manipulowaniu słuchaczami, ale była bardzo skuteczna. To, co mówił, było prawie zupełnie abstrakcyjne, a jednak, paradoksalnie, w swych konkretnych zastosowaniach było tym bardziej zniewalające. Typowe seminarium przebiegało mniej więcej w następujący sposób. Powiadał: „Założmy, że mamy na jakimś kontynencie potężne mocarstwo”. I rysował w tym momencie wielkie, rozmyślnie nieporadnie poprowadzone koło na jednej stronie tablicy. „Założmy też, że po drugiej stronie oceanu jest inne mocarstwo o porównywalnych rozmiarach” I pojawiała się inne wielkie koło po drugiej stronie tablicy. „Powiedzmy ponadto, że owo mocarstwo kontynentalne ma na swoich granicach grupę małych krajów, tamto drugie natomiast, ze względu na swoje położenie geograficzne, niczego takiego nie ma” I rysuje ileś tam małych kół na obwodzie pierwszego dużego koła. Rysunek wygląda teraz następująco:

„Otóż — słyszymy dalej - czy możecie dostrzec jakieś względy, które zmuszałyby każdy z przedstawionych tu krajów do prowadzenia pewnej polityki zagranicznej, niezależnie od tego, jakie społeczeństwa je zamieszkują i jakie rządy nimi rządzą?”.

Siedzimy, patrzymy na rysunek i usilnie myślimy. Po chwili ktoś może odzywa się: „Żaden z tych małych krajów nie miałby sam żadnych szans w wojnie przeciw swojemu potężnemu sąsiadowi. Zostałby wchłonięty w całości albo zniszczony. Jego przetrwanie jako niezależnego narodu musi więc zależeć od niewdawania się w tego rodzaju konflikt”.

„Słusznie — Wolfers na to, wyraźnie zadowolony. - A teraz, czy widzicie jakieś inne sposoby, dzięki którym taki kraj mógłby próbować uniknąć tego?” I zaczynało się. Ruszała dyskusja, a po każdym jej kroku

dostrzegaliśmy nowe okoliczności, których przedtem nie zauważaliśmy. Pod koniec dwugodzinnego posiedzenia mieliśmy za sobą rozpatrzone wszelkie możliwe sposoby, za pomocą których każdy z oznaczanych przez owe koła krajów mógłby podejmować, wiedziony logiką swojej sytuacji, jakieś działania względem każdego, niektórych czy wszystkich innych krajów. Na koniec Wolfers mówił: „Chciałbym, żebyście w czasie dzielącym nas od następnego spotkania pomyśleli nad tym, jakie względy z tych, któreśmy wskaza/ili. stosują się w praktyce do Chin oraz do graniczących z nimi krajów w ich wzajemnych stosunkach oraz w ich stosunkach ze Stanami Zjednoczonymi" - a oczywiście wszystkie te względy miały tu zastosowanie, my natomiast głowiliśmy się przez cały czas nad konsekwencjami dotyczącymi Związku Radzieckiego. Okazywało się więc, że zaczynamy rozumieć racje leżące u podłoża wszelkiego rodzaju rzeczy dotyczących Chin - rozumiemy, że ten lub inny rząd uprawiał taką czy inną politykę nie dlatego przede wszystkim, że był to reżim komunistyczny, którego myśleniem rządziły kategorie marksistowskie, lub że była to prawicowa dyktatura, lub z powodu osobowości przywódcy, lecz dlatego, że logika sytuacji prowadziła go do takiego działania. Samo rozpatrzenie naszego uproszczonego rysunku doprowadziło nas do zrozumienia, że każdy rząd takiego kraju, niezależnie od swojego charakteru czy ideologii, musiałby przynajmniej rozważyć taką politykę, jak ta, choćby miał ją w końcu odrzucić. A jeśli nawet sądziliśmy, że była jakaś inna, lepsza polityka, rozumieliśmy teraz to, co wymusza tę politykę, oraz rozumieliśmy główne względy, którymi kierowali się stosujący ją ludzie (oraz to, co do czego musieliby się upewnić, gdyby chcieli jej poniechać). A u podłoża leżała potężna lekcja

— którą dzięki temu wszystkiemu zyskaliśmy - że politykę zagraniczną trzeba w znacznej mierze (nie w całości) rozumieć w terminach użycia logiki sytuacyjnej do interesu własnego stron w rzeczywistości istniejących warunkach, niezależnie od tego, kto jest u władzy. Jest ogromnie wiele rzeczy, których rząd nie może zrobić bez narażenia się na ryzyko poważnych szkód, i ogromnie wiele rzeczy, które będzie musiał zrobić, czy chce tego, czy nie chce; a między nimi leży niewielka przestrzeń, w której ma swobodę manewru, w której może działać niezależnie, zgodnie ze swoimi pragnieniami. Istnieje oczywiście taka przestrzeń, a kwestia rozmaitych sposobów jej użycia należała do tych, które rozważaliśmy. Kierując się różnymi względami, zacząłem uznawać to seminarium za wzór pewnego konkretnego sposobu kształcenia na poziomie zaawansowanym: zmierzało ono przede wszystkim do tego, by nauczyć nas myśleć intensywnie, logicznie i metodycznie, a następnie doprowadzić do tego, byśmy stosowali nasze myślenie do sytuacji praktycznych. Pomagało unikać wpływu przesądów i emocji na nasze sądy i uczyło rozumieć, jak bardzo różnie może wyglądać ta sama sytuacja z punktu widzenia różnych uwikłanych w nią krajów, a więc rozumieć, dlaczego niektóre z nich zachowują się tak niekorzystnie z naszego punktu widzenia. Udzielało, jak mi się wydaje, lekcji nie tylko polityki, lecz też życia.

Świetność nauczania Wolfersa polegała na jego metodzie, nie zaś na tym, co sam mówił. Był człowiekiem skrytym, a prawie wszystkie jego interwencje miały postać sokratejskiego pytania. Omal wszystko, co się mówiło, mówili doktoranci. W przeciwieństwie do tego, omal wszystko, co się mówiło na seminarium z filozofii prawa, na które chodziłem,

pochodziło od człowieka, który je prowadził, od F. S. C. Northropa, choć w tym przypadku trudno byłoby mówić o jakiejś metodzie. Mimo to jest on jednym z dwóch tylko ludzi.

jakich spotk.ilem. nt"lu .nnych czymś, co mam ochotę nazwać geniuszem nauczycielskim (dnuum był mój szkolny nauczyciel historii, David Roberts). Nie znałem nikogo, kogo by tak ekscytowały idee, a potrafił przekazywać nie tylko idee, lecz też ekscytację. Wchodził do sali, już mówiąc, i od tego momentu miotał doskonale zbudowanymi zdaniem, niczym bijące pod niebo źródło nafty. My zadawaliśmy wszystkie pytania. Cieszył się z pytań i godził się na to, że jedynym sposobem, by je zadać, było przerywanie mu, ale powiedzenie rzeczywiście czegoś więcej wymagało determinacji i siły przebiccia. Mimo to nikt z nas nie był niezadowolony, każdy z nas bowiem łatwo mógł go skłonić do mówienia o tym, o czym chcieliśmy słyszeć, a następnie do wysłuchiwania naszych krytycznych pytań na ten temat, i z kolei do obszernych odpowiedzi na owe pytania. Przeciwnie, nigdy nie widziałem, by jakiś inny nauczyciel bardziej pobudzał swoich studentów. Młodzi inteligentni doktoranci opuszczali jego seminarium wstrząśnięci perspektywami, które przed nimi rozbłysły, niecierpliwie oczekujący pełnego widoku - był on kimś więcej niż źródłem bodźców, był człowiekiem uszlachetniającym — i gnali prosto do biblioteki, spragnieni książek. Z upływem czasu owa temperatura jego pasji intelektualnych, połączona z jego niewiarygodną energią, prowadziła go do różnych dziedzin, w których osiągał profesjonalny poziom kompetencji - była to nie tylko filozofia i prawo (piastował katedry obu tych dyscyplin w Yale), lecz też polityka międzynarodowa, socjologia, fizyka oraz porównawcza historia idei i kultur. Jeśli chodzi o ogrom

wiedzy, dorównywał Bertrandowi Russellowi i Karłowi Popperowi. Brakowało mu ich twórczej oryginalności, ale miał przymus przekazywania — przekazywania wiedzy, idei, a nade wszystko intuicji, szczególnie dotyczących zależności między różnymi dziedzinami. Oto przykład: pewnego razu zaczął fascynująco przedstawiać organiczne powiązania wzajemne rozwoju fizyki matematycznej, począwszy od XVII stulecia, rozwoju empirystycznej filozofii w tym samym okresie oraz rozwoju liberalnej demokracji - przedstawiał nie tylko powiązania już dostrzeżone, lecz też inne powiązania. Mówił także obszernie, z autentyczną wiedzą i zrozumieniem, o tym, jak rozwój ten w świecie Zachodu różnił się od tego, co występowało w innych kulturach, szczególnie w kulturze Indii i Chin, które z kolei różniły się od siebie. A zakończył ukazaniem związku tego wszystkiego z przedmiotem swojego seminarium. Ciągłe wdawał się, jak się zdawało, w niewiarygodnie rozbudowane dygresje, dotyczące zdumiewająco wielu zagadnień, zawsze jednak kończył, pokazując ich związek z aktualną problematyką. Przedmiot seminarium Northropa można przedstawić całkiem prosto. W każdej społeczności ludzkiej rozróżniał prawo pozytywne oraz to, co nazywał „prawem żyjącym” [living law]. Prawo pozytywne stanowi rząd, a przestrzeganie go wymusza aparat administracyjny. Poza przypadkami, gdy pojawiają się arbitralne reguły wprowadzane przez jednostkę, prawo pozytywne świadomie rozważa się, poddaje dyskusjom z udziałem osób wysoko postawionych lub w ich gronie i publikuje w jakiejś słownej postaci, do której można się po-
tem odwołać i któr.) można stosunkowo szybko zmienić. W każdej jednak społeczności wdraza się równocześnie ludzi do całego mnóstwa rzeczy na

różne sposoby, nie mające nic wspólnego z prawem pozytywnym: jest to bogata mieszanka ustalonych sposobów postępowania, zwyczajów, nawyków, wzajemnych oczekiwań, z góry powziętych przekonań, wspólnego języka, pamięci zbiorowej, układów rodzinnych, popularnej sztuki i rozrywki, publicznych sposobów zachowania, rytuałów, może też religii, i tak dalej - a wszystko to powiązane w bogate wzory, przechodzące z pokolenia na pokolenie. Nie wyłania się to w procesie racjonalnego rozważania czy debaty, nie znajduje na ogół otwartego wyrazu w języku, jednostka nie może tego zmienić, a jeśli w ogóle się to zmienia, to tylko z wolna. To właśnie Northrop nazywał „prawem żyjącym” społeczności i właśnie to, bardziej niż cokolwiek innego, nadaje społeczności jej niepowtarzalną tożsamość. Twierdził przy tym, że przywiązanie istot ludzkich do ich „prawa żyjącego” jest zawsze głębsze, mocniejsze i bardziej uczuciowo przeżywane niż ich posłuszeństwo prawu pozytywnemu, toteż gdy dochodzi do konfliktu tych praw, ludzie reagują spontanicznie łamaniem prawa pozytywnego w stopniu, w jakim mogą zrobić to bezkarnie. Jeśli prawo pozytywne wchodzi w zbyt częste konflikty z „prawem żyjącym” prowadzi to do zaburzeń i niepokojów społecznych. Nasze analizy pojęcia „prawa żyjącego” prowadziły nas ku psychologii społecznej, porównawczej socjologii, antropologii i historii kultury. Nasze analizy prawa pozytywnego prowadziły nas do polityki, prawodawstwa, porównawczych badań nad instytucjami, do studiów nad rozwojem nauki i techniki oraz do historii idei. Nasze dyskusje w ciągu tego całorocznego seminarium przyniosły nadzwyczajny efekt uboczny, a mianowicie uświadomiłem sobie leżące pod powierzchnią wszystkich pozostałych seminariów ich organiczne powiązania. Był to rodzaj

megaseminarium wiążącego wszystkie pozostałe.

Sądzę, że to Northrop pierwszy uświadomił mi, iż nauka to sedno kultury. Zawsze zdawałem sobie oczywiście sprawę z ogromnego znaczenia kulturowego techniki ze względu na jej konsekwencje społeczne, Northrop sprawił natomiast, że zacząłem sobie uświadamiać coś zupełnie innego - że w duchowej przygodzie człowieka Zachodu, w jego nie kończącym się poszukiwaniu wglądu w siebie oraz rozumienia siebie i świata, w którym się znajduje, nauka jest omal równie istotna jak sztuka; że skarbiec istniejącej już wiedzy i intuicji naukowej jest tak bogaty, że tylko sztuka przewyższa go co do wartości i cudowności; a ponadto, że nauka ma ogromnie wiele wspólnego ze sztuką: na przykład, jedna i druga to poddana własnym regułom działalność, która polega na poszukiwaniu prawdy, a usiłuje przeniknąć naturę rzeczywistości, włącznie z rzeczywistością nas samych, i wyrażać owo poszukiwanie i jego wyniki w publicznie dostępny sposób; a sukcesy obu zależą od twórczej oryginalności rzadkich jednostek, a nade wszystko od odważnych i natchnionych wypraw wyobraźni w nieznaną. Dzieje nauki są równie wstrząsające jak dzieje sztuki, a jedno i drugie są z sobą splecione na wielu poziomach. Bez poważnej znajomości nauki i jej sposobu mieć głębszego rozumienia nas samych oraz świata.

Dowiedziałem się też od Northropa, w jaki sposób i dlaczego dwie wielkie rewolucje dwudziestowiecznej fizyki — teoria względności i teoria kwantów — zmuszają nas do zmiany poglądów nie tylko na naturę nauki, lecz też na naturę wiedzy ludzkiej jako takiej, oraz, co ważniejsze, do poszukiwania odpowiedzi w kierunku wyznaczonym przez Kanta, co do

tylu rzeczy bowiem, które zawsze uznawaliśmy za istniejące poza nami, w świecie zewnętrznym, przekonaliśmy się teraz, że składają się ze struktur wyjaśniających, które sami wnosimy w rzeczywistość, a następnie poddajemy je urzeczowieniu: chodzi nie tylko o wyjaśniające modele nauk przyrodniczych, lecz też o zawartą w nich matematykę, o logikę rozumowań naukowych i o kategorie języków naturalnych, w których się wyraża naukę. Łączyło się to oczywiście z tym, czego nauczyłem się od Cassirera, ale docierało się do tego w wyniku podróży mającej niezależny punkt wyjścia.

Odczuwałem wdzięczność wobec Northropa ogólnie za to, że wyzwolił moje skłonności do syntezy, w Oksfordzie brutalnie zahamowane, a w gruncie rzeczy prześladowane. Zdaje mi się, że to Platon powiedział, iż rozumny sąd polega w równej mierze na dostrzeganiu różnic między rzeczami podobnymi oraz podobieństw między rzeczami różnymi.

Głęboka była ta uwaga Platona, a są to oczywiście dwie dopełniające się postacie wyjaśniania, znane dziś pod nazwami „analiza” i „synteza”. W Oksfordzie nie tylko koncentrowano się wyłącznie na analizie, ale też zdecydowanie przeciwstawiano się syntezie i właśnie z tym przejawem działania Oksfordu się zetknąłem. Cała jego tradycja była wojowniczo analityczna, krytyczna, wykluczająca wszystko inne. Ilekroć, jako student historii, a także filozofii, usiłowałem przeprowadzić jakieś porównanie, gromił mnie wykładowca, który wyszczególniał różnice, z których doskonale zdawałem sobie sprawę, tak jakby istnienie tych różnic usuwało wszelkie podobieństwa. W reakcji tej tkwiło absurdalne założenie, że każdy, kto porównuje dwie rzeczy pod jakimś względem, daje tym samym do zrozumienia, że są one podobne pod wszystkimi względami. Ów absurd

przenosił się do rozmów prywatnych. Zapytano mnie kiedyś, co chciałbym robić po opuszczeniu Oksfordu, na co odpowiedziałem, że mam nadzieję, iż będę w stanie łączyć pisanie w dziedzinie filozofii i pisanie powieści z aktywnym zaangażowaniem w politykę - tak jak to robił wówczas, na przykład, Jean Paul Sartre. Mój rozmówca wydał jakiś ironiczny odgłos i powiedział: „Nie sądzisz, że to dość zabawne, porównywać się do Sartre'a?" na co musiałem odrzec: „Nie porównuję się do Sartre'a. Mówię tylko, że mam nadzieję, iż będę w stanie, tak jak on, leczyć te dziedziny aktywności"

Zawsze wydawało mi się, że jedną z najwartościowszych rzeczy do badania w historii są rozmiary, w których przejawia się w sposób niepowtarzalny, konkretny w sytuacjach praktycznych oraz w życiu jednostek logika sytuacyjna. Ciągłe widzi się podobne skutki wywoływane przez podobne przyczyny w sytuacjach nie pozbawionych podobieństwa. W gruncie rzeczy tylko dlatego jesteśmy w stanie osiągnąć jakieś ogólne rozumienie świata, społeczeństw, r/i dów i ludzi. Nie ulega wątpliwości, że zawsze też trzeba wypatrywać istotny< I > różnic i nigdy nie powinno się tracić ich z pola widzenia. W Oksfordzie jak nigdy nie pozwalano, by mi się w ogóle udało (mieli w zwyczaju mówić' „To ci się nie może udać!") przeprowadzenie jakichś porównań, ponieważ im miały również różnice. Przyjmowano, że ten, kto dokonuje porównań, nie mówi o różnicach, kierując się założeniem, że jeśli by o nich wiedział, to by je wymienił. Badania historyczne traktowano w rezultacie jako coś wyłącznie krytycznego, coś wyłącznie analitycznego, a próby wiązania z sobą dwóch n < czy uchodziły za skazane na niepowodzenie, bo dwie rzeczy nigdy nie mov

być tym samym. Narracje historyków spoza Oksfordu piszących w sposób jv równawczy uchodziły za nieadekwatne, jeśli nie zmyślane, skoro autorzy < ślizgają się po powierzchni podobieństw, a niewystarczająco uświadamiają v bie leżące u ich podłoża różnice - zawsze zakładało to, że kiedy przyjrzymy s i dokładniej owym ukrytym różnicom, stwierdzimy, iż są tak rozległe, że dok' nywanie porównań przestaniemy odczuwać jako coś uzasadnionego.

Gdy odczytywałem w jednym z moich esejów historycznych zdanie nv wiące, powiedzmy, że w osiemnastowiecznym Londynie większość X-ów by I Y-ami, mogłem być pewny, że wykładowca przerwie mi, mówiąc: „A i z takim a takim?” po czym nastąpi taka mniej więcej wymiana zdań:

Bryan Magee: Co z nim?

Wykładowca: Cóż, był on X-em, ale nie Y-iem.

BM: Wiem.

W: Ale z tego, co powiedziałeś, wynika coś przeciwnego.

BM: Nie, nie wynika.

W: Przeczytaj jeszcze raz ostatni fragment.

BM: .Większość X-ów była Y-ami"

W: Otóż to. Ten a ten, jak mówiłem, był X-em, ale nie był Y-iem.

BM: Nie powiedziałem, że był Y-iem.

W: Otóż, wydaje się, że to wynika z tego, co właśnie przeczytałeś.

BM: Przeciwnie, sam fakt, że napisałem, iż „większość” X-ów była Y-an> wyraźnie wskazuje, że nie wszyscy nimi byli. A uświadamiam sobie, że tr a ten nie był Y-iem.

W: Cóż, nie sądzę, żeby egzaminator uznał, że to wiesz, gdy coś takiej. napiszesz podczas egzaminu.

BM: Ale, u licha, co niewłaściwego jest w tym, co powiedziałem, mówiąc właśnie tak, jak to zrobiłem? Przecież to prawda, że większość X-ów hy Y-ami. A może przecyzysz temu?

W: No nie, jeśli upierasz się, by jakoś tak to opisywać — mam nadzieję, że I
prawda, że większość z nich to Y-i, faktycznie. Ale całkiem sporo X-ów i było Y-ami.

HM: Wiem. Dlatego napisałem „większość”, a nie „wszyscy”

II': Potrafię zrozumieć, co sugerujesz. Mimo to myślę, że byłoby dobrze wt rącić w tym stadium informację o owym kimś, by ludzie uświadamiali |nine, że wiesz o nim.

H.U: Ale odniesienie do tego kogoś jest tu całkowicie nie na miejscu - nie m.i on nic wspólnego z myślą, którą usiłuję przeprowadzić. Stanowi on w istocie, jak powiedziałaś, przypadek kogoś zupełnie innego.

W: Cóż, mogę powiedzieć tylko, że jeśli w ogóle o nim nie wspomnisz, twoi
czytelnicy uznają, że o nim nie wiesz, i że wypowiedasz fałszywe uogólnienie.

Gdy przeszedłem od oksfordzkich studiów historycznych do filozoficz-/etknąłem się z równie mylącymi i grubiańsko nielogicznymi reakcjami /elkie uogólnienia, z równie wyzbytym samokrytycyzmu, obsesyjnym niem na analizie, wykluczającym wszystko inne. Filozofowie postępo-11. i ogół tak, jakby ich zawód składał się wyłącznie z przeprowadzania roz-i |ń. Istotnie, nazywali sami siebie „filozofami analitycznymi” i głosili, że to 111 ienie filozofii jest jedynym właściwym podejściem do tego przedmio-maliza jest, jak mawiał Ryle, „jedyną

funkcją całej filozofii". Nie tylko i k zali, że budowanie systemu w każdej postaci jest w filozofii nieupraw-i skazane na niepowodzenie, lecz przejawiali wrogość do tworzenia teo-|iśniających na każdym poziomie. Sprzeczność leżąca u źródeł tego po-i.i polegała na tym, że tylko wtedy można dokonywać rozróżnień, gdy od-i'iny się do jakichś kryteriów, to zaś zakłada, że mamy jakiś schemat ni.ijący, przynajmniej w tle, jeśli nie na pierwszym planie. W praktyce u.item wyjaśniającym, do którego odwoływali się filozofowie oksfordzcy, potoczne użycie języka" lub „zdrowy rozsądek" albo jakieś połączenie >o i drugiego, a ich postawa wobec tych rzeczy była w stopniu wyjątko-i niepojętym bezkrytyczna. Zakładano, że wszyscy wiemy, czym jest jedli ugie, gdy w istocie nie trzeba wiele myśleć, by uświadomić sobie, że lu-imiszą mieć różne sposoby pojmowania języka potocznego i zdrowego ,<lku. Zakładano też, że wszyscy uznajemy język potoczny oraz zdrowy • Irki zgadzamy się z nimi. Gdy na to wskazywałem, ignorowano mnie po 11. .i 1 c gdy przybyłem do Yale, stwierdziłem, że są to właśnie standardowe, n Istc dla każdego, zarzuty pod adresem filozofii oksfordzkiej. Po powro-| Anglii, gdzie przybyłem z bogatszymi i mocniejszymi argumentami w tej n nie słuchano mnie bardziej niż przed wyjazdem. Po latach, gdy prze-wątpliwości sami filozofowie lingwistyczni zaczęli mówić to samo, l/.y bardzo podziwiali te pionierskie wystąpienia. Dobrze przedstawiał visko Bernard Williams, następująco odwołując dawną postawę:

| .vna wszystkie [rewolucje filozoficzne] napotykają na ogół trudności ue z ich własnymi metodami, a analiza językowa nie jest w tym od-iona. Podstawowe jej ograniczenie polegało, jak sędzę, na tym, że nie doceniała ważności teorii. Nic iloi rm.il.i n.ulc wszystko ważności teorii

w samej filozofii (choć w przypadku Wittgensteina trudno to nazywać niedocenianiem - było to raczej całkowite odrzucenie). Miała też dodatkową skłonność do niedoceniania ważności teorii również w innych dziedzinach. Nie sądzę, by miała jakieś wyraźne wyobrażenie ważności teorii nawet w naukach [...]. Myślę, że staraliśmy się dokonać jakiegoś rozróżnienia czy przeciwstawienia, bardzo starannie je zbadać i rozpatrzyć rozmaite odcienie, jakie można mu przypisać, uporządkować je i opisać, nie zastanawiając się wystarczająco nad podstawami tego, że właśnie ten, a nie inny zbiór rozróżnień jest interesujący i ważny [...]. Wyrażenie „po kawałku” oznaczało pochwałę. Austin posługiwał się wymowną analogią. Gdy ludzie utyskiwali na mnożenie rozróżnień, zauważał, że istnieją tysiące odmian jakiegoś gatunku owadów, i pytał: „Dlaczego mielibyśmy nie znaleźć takiej liczby rozróżnień dotyczących języka?” Cóż, odpowiedź jest taka, że podstawy pozwalające nam rozróżniać gatunki żuków tkwią w pewnym teoretycznym rozumieniu różnic międzygatunkowych, którego dostarcza nam teoria ewolucji. Dopóki jednak nie mamy tego teoretycznego podłoża, wszystko jest dowolnie różne od wszystkiego innego [...]. Ludzie różnili się stopniem, w którym, jak mówili, można uprawiać filozofię po kawałku, lecz tego, jak sądzę, na ogół nie dostrzegano, że dopiero na podłożu jakiegoś bardziej teoretycznego czy systematycznego rozumienia wyłaniają się problemy, ustalają się rozróżnienia.¹

Opisuje to właśnie środowisko filozoficzne, w którym studiowałem w Oksfordzie i przeciwko któremu nieustannie się buntowałem. Na moje nieszczęście miałem umysł poszukujący oświecenia w paralelach, występujących między rzeczami, niekiedy całkiem od siebie odległymi, a

także szukałem rozwiązania rzeczywistych problemów, które mnie dręczyły. Zawsze było dla mnie jasne, że rozróżnienia nie mają żadnego znaczenia poza odniesieniem do szerszego wyjaśniającego schematu, znacznie bardziej więc interesowało mnie formułowanie, uzasadnianie i krytyka schematów wyjaśniających niż dokonywanie podpadających pod nie rozróżnień (choć to również mnie interesowało). Rzadko jednak pozwalano mi otwierać usta i wypowiadać się na takie tematy, rzadko kiedy mogłem coś powiedzieć, nie wywołując czyjś protestu, nie przeciw temu, że zdanie, które wygłaszam, jest fałszywe, lecz że w ogóle nie powinienem wygłaszać tego rodzaju zdań - wulgarne porównania nie zasługują bowiem na intelektualne poważanie, są kiepskie, zuchwałe i niegustowne („niczym tandetne filmy" jak ktoś kiedyś opisał moje wystąpienia w dyskusjach) i ujawniają to, że nie rozumiem, na czym polega prawdziwa filozofia. Szczęśliwie dla mnie, nigdy nie traciłem niezbitej pewności, że jest wręcz przeciwnie - że to oni są intelektualnie niepoważni, a ja rozumiem, czym jest filozofia,

1 Bryan Magee: Men of Ideas, s. 144.

choć jestem nie bliższy niż oni jakichś osiągnięć w filozofii. Było to jednak przykre iść w pojedynkę. Musiałem uczestniczyć w dyskusjach na warunkach narzucanych przez innych, były to bowiem jedyne dostępne warunki, a dyskusja jest ważna w filozofii; nigdy jednak nie spotkałem kogoś, kto chciałby mówić, posługując się moimi kategoriami, o problemach, które mnie niepokoiły. Wszelkie dyskusje na temat schematów wyjaśniających były zakazane i nie mogłem znaleźć nikogo, kto chciałby się w nie wdawać. Nie mogłem nawet skłonić moich przyjaciół filozoficznych, by zastanowili się nad takimi systemami

filozoficznymi, jak marksizm i freudyzm, nader ważnymi podówczas w świecie, w naszej kulturze, w literaturze, a także w samym uniwersytecie. Mówiono o nich zapalczywie, że to po prostu „nie filozofia” i na tym się kończyło. Filozofowie nie czytali na ogół ani Freuda, ani Marksa, bo to „nie filozofia” i nie byli w stanie poważnie dyskutować ich poglądów. Zamiana Oksfordu na Yale przypominała, ze względu na to wszystko, wyjście z mrocznego podziemia na światło słoneczne. Po raz pierwszy spotkałem moich rówieśników, bardzo zdolnych, znakomicie wykształconych filozoficznie i pochłoniętych przez fundamentalne problemy. Niektórzy z nich stali się potem znani, nawet w skali międzynarodowej. Najwartościowsze intelektualnie chwile w Yale spędzałem bynajmniej nie na seminariach, lecz na rozmowach z przyjaciółmi o wszystkim, co nas zajmowało. Seminaria też jednak były bardzo kształcące, a przebywanie w środowisku dobrze wykształconych i odczytanych ludzi, którzy traktowali problemy filozoficzne poważnie, bynajmniej nie uznając ich za „zbiorowisko grubych, topornych błędów” było czymś wspaniałym. Wspaniałe było również to, że w środowisku tym każdy rozumiał, iż uprawianie filozofii wciąga nas wszystkich w naukę, szczególnie w fizykę matematyczną, ale też, że musimy brać poważnie takie współczesne systemy myślowe, jak egzystencjalizm, marksizm i freudyzm. Wyzwalające oddziaływanie Filmera Northropa polegało na tym szczególnie, że głosił wyraźnie, iż to wszystko, w istocie wszelkie ludzkie próby zrozumienia człowieka i jego świata są nieuchronnie głęboko z sobą powiązane, bo są różnymi próbami tego samego działania. Jeśli, na przykład, teorie Freuda są choćby w przybliżeniu słuszne, to twierdzenie egzystencjalistów, że człowiek ma wolność stwarzania siebie,

musi być fałszywe. Jeśli natomiast prawdziwe są marksistowskie wyjaśnienia zachowań społecznych, to freudyzm musi być zasadniczo błędny. A z kolei marksizm jako pretendujący do naukowości, materialistyczny i deterministyczny system myślowy musi być w nieuleczalnym konflikcie z indeterminizmem, stanowiącym samo sedno fizyki kwantowej, i tak dalej, i dalej. Każde bez mała przekonanie, przyjmowane w każdej omal dziedzinie, oddziałuje na nasze związki z innymi systemami przekonań. Jeśli więc myślimy poważnie, musimy uwzględniać powiązania wzajemne przekonań. Nakłada to na nas obowiązek myślenia w sposób interdyscyplinarny; tylko takie myślenie harmonizuje z odpowiedzialnością intelektualną. Chcemy tego, czy nie chcemy, stoimy przed faktem, że uznawanie czegokolwiek w jednym miejscu zobowiązuje nas do uznawania lub odrzucania różnych rzeczy w innych miejscach. Kto tego nie przyjmuje, jest ignorantem lub człowiekiem lekkomyślnym. Pogląd zaś, że ten sposób myślenia jest sam lekkomyślny, jest niezrozumiały, a w gruncie rzeczy głupi, nie dostrzega bowiem realiów życia umysłowego. Można oczywiście ten sposób myślenia stosować lekkomyślnie, ale dotyczy to każdego sposobu myślenia, z myśleniem analitycznym (o czym świetnie wiadomo) włącznie. W Oksfordzie natomiast wpajano mi nie tylko nieufność do tego sposobu myślenia, lecz też postawę traktującą go jako coś z gruntu pretensjonalnego i iluzorycznego. Nigdy tego nie przyjąłem, udzieliły mi się jednak pewne zahamowania, z których wyzwalałem się dzięki pomocnemu oddziaływaniu Northropa. Wykształcenie, które odebrałem w Oksfordzie, onieśmielając mnie w poszukiwaniu związków między zjawiskami, stało się przeszkodą utrudniającą ich rozumienie.

Northropowi zawdzięczam też wreszcie — a zawdzięczam mu same ważne rzeczy - świadomość tego, że wszystko, o czym myślałem pod jego wpływem, wiąże się z metafizycznym problemem zależności między, jak to zwykle określamy. Jednym a Wielością. W to, że wszystko, co istnieje, jest częścią ostatecznej jedności, wierzą nie tylko ludzie religijni, a sądzę, że można powiedzieć słusznie, iż uznają to wszystkie wielkie religie. W całym znanym wszechświecie obowiązują te same prawa fizyki, a wszystkie występujące w nim atomy są tak samo zbudowane. Subiektywne doświadczenie każdego z nas odznacza się czymś, co Kant nazywał transcendentalną jednością apercpcji: choć jest rojowiskiem niezliczonych rodzajów z pozoru niepowiązanych z sobą składników, w pewnym sensie przeżywamy je jako jedność. (O naturze tej jedności Kant miał szczególnie głębokie rzeczy do powiedzenia). To, co ludzie mówią i piszą, wskazuje wyraźnie, że uznają na ogół całość tego, co istnieje, za całość jednolitą. Jedność ta, gdy się jednak bliżej zastanowić, jest podwójnie tajemnicza: po pierwsze - że w ogóle miałyby istnieć; a po drugie - że ją tworzymy z nieskończenie wielu pozornie odmiennych rzeczy. Pierwsza z tych tajemnic zawsze mnie głęboko fascynowała, a druga fascynowała głęboko Northropa. Nie myślę, że było tak - jak sądzili niektórzy - że najpierw interesował się bardzo wieloma rzeczami, a dopiero wtórnie zaczął szukać związków między nimi, by uniknąć chaosu w swoim widzeniu świata. Wydaje mi się raczej, że od początku kierował się intuicją, że wszystko jest ostatecznie z sobą powiązane, toteż śledził wszystko, co go interesowało, aż do chwili, w której zaczynały się odsłaniać powiązania rzeczy. Odkrywanie nowych powiązań nigdy nie przestawało go zachwycać, nigdy też nie opuszczało go zdziwienie, że

istnieją. Trzeba było wiele wiedzieć samemu, żeby czerpać możliwie najwięcej z jego nauczania, nikt jednak nie dorównywał mu na najwyższych piętrach uniwersyteckiej edukacji. Byłby kimś klasy Einsteina, gdyby jego twórcze moce dorównywały jego wiedzy, wówczas jednak oddawałby z konieczności swoje najlepsze energie badaniu, nie zaś nauczaniu. Był niezrównanym nauczycielem dlatego właśnie, że nie był twórczy.

ROZDZIAŁ DZIEWIĄTY

Odkrycie Kanta

Najwartościowszym pojedynczym doświadczeniem edukacyjnym, które przeżyłem w Yale, było to - jak mówiłem - że zostałem wprowadzony w krytyczną filozofię Kanta. Forma, w jakiej się to odbywało, miała wielkie znaczenie: poznawałem Kanta nie tylko w trakcie samotnych studiów, choć poświęciłem im sporo czasu, lecz też jako członek małej grupy entuzjastów, spotykającej się przez rok dwukrotnie w tygodniu, by dyskutować co najmniej przez dwie godziny.

Gdy studiuje się filozofię wystarczająco długo, dochodzi się do stadium, w którym zazwyczaj można dostrzec samemu w czyimś dziele ważne rzeczy, które inni są w stanie nam wskazać. Po osiągnięciu tego stadium można czerpać nieograniczenie wiele cennych szczegółów z drugiej ręki, ale z reguły to, co najważniejsze w dziele wielkiego filozofa, spostrzegamy sami. Tak jednak nie jest we wczesnych stadiach edukacji filozoficznej, gdy szukamy po omacku drogi: inni mogą nam wówczas wskazać bardzo ważne rzeczy, których w przeciwnym razie nie zauważylibyśmy. Dyskusja stanowi więc niezbywalną część kształcenia filozoficznego w tych wczesnych stadiach. Wielu wielkich filozofów oddawało się wprawdzie

pracy twórczej w odosobnieniu, ale ich nieodzowny proces uczenia się, któremu poddani byli uprzednio, inaczej przebiegał.

Początkujący myślą się, jak sądzę, gdy myślą, że studiując filozofię samemu, mogą zejść zbyt daleko. Istotnym składnikiem początkowej fazy procesu uczenia się jest to, by przekonania, które szczerze podtrzymujemy - i co ważniejsze, nasze niekiedy nieświadome założenia — były atakowane przez ludzi równie inteligentnych i dobrze poinformowanych jak my sami; a atakom tym powinniśmy stawiać czoło bezpośrednio, odpowiednio je odpiierać albo przystosowywać do nich nasze przekonania bądź zupełnie je odrzucać. Nie może do tego dochodzić, gdy studiujemy samotnie, niezależnie od intensywności takich studiów. Samotni, tkwimy zbyt mocno w kręgu naszych ograniczeń. Powiedzenie: „Ależ wielcy filozofowie, których czytamy, cały czas potężnie niszczą te ograniczenia, wdzierając się w nasze umysły z nowymi i ekscytującymi ideami” nie przeciwdziała tej sytuacji. Student omal nieuchronnie na początku pojmuje i interpretuje owych filozofów nieadekwatnie, a niekiedy błędnie, a bez krytyki w żaden sposób nie dowie się, że się myli. Wiem z własnego doświadczenia, że kiedy uczyłem filozofii studentów o ponadprzeciętnych zdolnościach, nie tylko wszyscy popełniali poważne błędy, ale też przejawiali znamienne skłonności do popełniania tych samych błędów, toteż wzmacniałyby się wzajemnie w tym błędzeniu, gdyby nie prowadził ich ktoś bardziej niż oni doświadczony (choć niekoniecznie bardziej inteligentny). Później, gdy -niczym tropiciele po latach spędzonych w lesie — wchodzi w posiadanie całego arsenału narzędzi intelektualnych, które można otrzymać wyłącznie z doświadczenia - znajdują się w innym położeniu. Ale nie na początku.

Odkrycie Kanta było niczym odkrycie miejsca, w którym żyję. Od razu na początku stwierdza on, że z natury naszego rozumu płynie to, że nie możemy powstrzymać się przed zadawaniem pytań dotyczących świata, na które nigdy - bo taka jest natura naszego rozumu - nie możemy znaleźć odpowiedzi. A z kolei przechodzi do przedstawienia antynomii czasu i przestrzeni, wywodząc, że można dowieść to, iż czas musi mieć początek, jak i to, że nie może mieć początku; zarówno to, że przestrzeń musi być nieograniczona, jak i to, że nie może być nieograniczona. Nie sądziłem, że kantowskie szczególne sformułowanie tych argumentów było zbyt dobre, dostrzegalem jednak, jak można je ulepszyć, a w każdym razie ich wady schodziły w cień wobec faktu, że oto był filozof obierający za punkt wyjścia problemy, z którymi zmagalem się całe życie i których rozstrzygnięć jeszcze nie znalazłem. Przypominało to — zgodnie z Goethego opisem doznań związanych z lekturą Kanta - wejście do oświetlonego pokoju. Odkryłem w końcu to, czego poszukiwałem, przychodząc do filozofii.

Kant szybko zauważył, że jeśli rozum prowadzi do antynomii i impasu, rzeczywistość nie może mu odpowiadać, a zatem rozumienie rzeczywistości za pomocą samego rozumu nie może być nam nawet w zasadzie dostępne. Stanowiło to uderzenie w same podstawy programu racjonalizmu, którego rzecznikami byli wcześniejsi od Kanta filozofowie, tacy jak Kartezjusz, Spinoza, Leibniz. Kant jednak mówi z kolei, że doświadczenie, tak jak rozum, nie może dostarczyć nam poznania rzeczywistości niezależnej, skoro nigdy nie możemy zapewnić zbieżności spostrzeżeń zmysłowych z przedmiotami zewnętrznymi. A ponadto, sama myśl, że nasze spostrzeżenia zmysłowe są „podobne” do przedmiotów

samych w sobie, niezależnych od tego, że ich doznajemy, okazuje się, w wyniku analizy, niespójna i niepojęta: nie możemy utworzyć pojęcia przedmiotów niezależnych od form zmysłowości i kategorii intelektu, te zaś są zależne od podmiotu. To ostatnie jednak wprowadza Kanta w całkowicie nowy sposób podejścia do jego problemów.

Większość filozofów przed Kantem przyjmowała, jak się wydaje, że przedmioty istnieją mniej więcej w tej postaci, w jakiej je spostrzegamy, ale istnieją

niezależnie od nas, oraz że istnieją w przestrzeni i czasie, które również są od nas niezależne. Jest to ponadto coś, co można nazwać zdroworozsądkowym poglądem na rzeczy. Kant uświadomił sobie jednak, że nie może to być słuszne. Wszystkie drogi, na których spostrzegamy przedmioty — wzrokowa, słuchowa, dotykowa, smakowa, zapachowa — mają to do siebie, że nie mogą istnieć niezależnie od systemu sensorycznego i nerwowego; wszystkie zaś sposoby, jakie mamy, by myśleć o przedmiotach, są właśnie sposobami myślenia i tak samo nie mogą występować bez mózgu, jak widzenie nie może przebiegać bez oczu. Jeśli odrywamy od naszego pojęcia przedmiotu wszystkie jego aspekty zależne od zmysłów i od umysłu, pozostaje nam co najwyżej pojęcie czegoś, jakiegoś *x*, któremu nie możemy przypisać żadnych obserwowalnych ani ujmowalnych za pomocą pojęć własności. To pojęcie przedmiotu jest metafizyczne w tym sensie, że żaden taki przedmiot w ogóle nie może, na mocy definicji, występować w doświadczeniu. Kant był przekonany, że abyśmy mieli takie doświadczenia, jakie mamy, muszą istnieć przedmioty metafizyczne jako ich przyczyny. Locke również był o tym przekonany, choć uderza to jawnie w podstawową zasadę empiryzmu

(która głosi, że nie można zasadnie niczego postulować co do świata, co byłoby niesprawdzalne w doświadczeniu). Również bardzo wielu ludzi uznających coś, co uważają za zdroworozsądkowy pogląd na świat, żywi - jak mi się wydaje na podstawie częstych obserwacji - to przekonanie. W przypadku Kanta jednak prowadziło to do wewnętrznej sprzeczności innego rodzaju niż u Locke'a.

W młodości i w wieku średnim Kant zdobył sławę znakomitego nauczyciela fizyki matematycznej. Wniósł też w tę dziedzinę oryginalny wkład: w wieku trzydziestu jeden lat ogłosił swoją *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Ogólna historia naturalna i teoria niebios), pierwszą książkę ujmującą wszechświat fizyczny jako coś, co ewoluowało, nie zaś trwa przez cały czas swojego istnienia mniej więcej w obecnej postaci (jak chcieli Arystoteles i Tomasz z Akwinu). Był on przekonany — jak omal każdy wówczas, kto to rozumiał - że nowa nauka, która powstała w XVII stuleciu, wprowadziła ludzkość na wielki szlak wiodący do zrozumienia wszechświata. Zakładał, co także czynili inni, że tylko wiedza naukowa jest pewna, a tę niepowtarzalną pewność daje jej połączenie dwóch procedur, z których żadna nie dopuszcza błędu. Pierwszą jest bezpośrednia obserwacja, ale nie obserwacja jednorazowa, dokonywana przez jedną osobę, lecz obserwacje systematycznie powtarzane przez daną osobę i sprawdzane przez innych. Drugą procedurą jest logiczna dedukcja ze zdań obserwacyjnych, do których doszliśmy właśnie w ten sposób. Przyjmował więc, że cała nauka składa się z rzeczy znanych niezawodnie, bo obserwowanych bezpośrednio - i, jeśli można, mierzonych - w kontrolowanych warunkach, w wielu różnych okolicznościach, przez wyszkolonych i kompetentnych obserwatorów, lub

wywnioskowywanych z logiczną koniecznością z tego, cośmy w ten sposób zaobserwowali. Innymi słowy, nauka składa się bez reszty z obserwacji bezpośrednich oraz z logiki, a są to dwie procedury dostarczające, jeśli stosujemy je "t.u.innie i właściwie, najwyższej możliwej pewności.

Kant opisywał później ten stan umysłu jako „dogmatyczną drzemkę” Obudziła go z niej lektura Hume'a, a w szczególności, jak mówi, lektura tego, co Hume miał do powiedzenia o przyczynowości. Hume nauczył go, że związek przyczynowy jest czymś, czego zachodzenie jest nie tylko nieobserwowalne, lecz nie sposób wyprowadzić go logicznie z niczego, co jest obserwowalne. Gdy mówimy, że zdarzenie A warunkuje przyczynowo zdarzenie B, nie mamy na myśli tylko tego, że zaszło zdarzenie A, a następnie zaszło zdarzenie B. Mamy na myśli to, że zaszło zdarzenie B, ponieważ zaszło zdarzenie A. Ale możemy obserwować tylko te dwa zdarzenia: nie obserwujemy jakiegoś trzeciego obiektu w postaci łączącego je związku koniecznego. Nie możemy też twierdzić, że wiadomo, iż istnieje taki związek, choć nie możemy go obserwować, ponieważ po każdym zaobserwowanym dotąd zdarzeniu typu A następuje niezmiennie zdarzenie typu B. Niezależnie bowiem od tego, jak wiele zaobserwowaliśmy zdarzeń typu A, stwierdzając, że następują po nich zdarzenia typu B, nie znaczy to, że po kolejnym A nastąpi koniecznie B - nie znaczy, że istnieje jakiś związek konieczny. Związku koniecznego nie można więc zaobserwować, nie można też wyprowadzić logicznie jego istnienia z tego, co obserwujemy. Ale związek konieczny, w odróżnieniu od stałego następstwa, zawiera się w pojęciu przyczyny. Nasze pojęcie przyczyny nie ma więc ani stosownej empirycznej, ani stosownej logicznej

podstawy. Kant dostrzegał ważność tych argumentów. Rozumiał też jednak, że jeśli nie ma czegoś takiego jak związek przyczynowy, to świat empiryczny — czy to świat codziennego doświadczenia i potocznej obserwacji, czy świat, jaki bada i przedstawia nam nauka - jest w ogóle niemożliwy. Wiemy jednak, że jest taki świat, a zatem wiemy, że jest coś takiego jak związek przyczynowy - wiemy tedy, że są nieusuwalne cechy świata empirycznego, których ani nie sposób zaobserwować, ani nie sposób wywieść logicznie. To zaś prowadzi od razu do pytań: Co to za cechy? Jak możemy zdobywać wiedzę o czymś takim, jeśli nie dzieje się to ani w drodze obserwacji, ani za pomocą logiki?

Kant musiał w gruncie rzeczy - władając ową zdolnością intuicji intelektualnej, rzadką nawet wśród największych filozofów — zauważać, czytając Hume'a, że pojęcia czasu, przestrzeni i prawa nauki są w tym samym położeniu co pojęcie przyczyny. Rzeczy nieskończone nie mogą, w swej nieskończoności, mieścić się w granicach doświadczenia ludzkiego, zatem ani czasu, ani przestrzeni, ukazywanych nam przez refleksję zdroworozsądkową i przez newtonowską fizykę - jednolitego, nieograniczonego czasu, rozciągającego się w nieskończoność w przeszłość i w przyszłość, i jednolitej przestrzeni, rozciągającej się na zewnątrz w nieskończoność w trzech wymiarach - w ogóle nie możemy wprowadzić w wyniku obserwacji ani wyprowadzić logicznie z czegoś, co moglibyśmy zaobserwować, lub czego moglibyśmy doświadczyć. Hume dowiódł, podobnie, że żadnego ściśle ogólnego prawa mówiącego o świecie

- a wszystkie prawa nauki są ściśle ogólne - nie można zweryfikować, odwołując się do skończonej, choćby wielkiej liczby obserwacji, i nie

można go wyprowadzić, w wyniku postępowania logicznego, z żadnej liczby takich obserwacji. Kant, mówiąc krótko, nauczył się od Hume'a, że niczego, co uchodziło za podstawowe składniki nauki - praw nauki, związku przyczynowego, absolutnej przestrzeni, absolutnego czasu - nie da się uprawomocnić ani empirycznie, ani logicznie. Nie zareagował na to zdumiewające ustalenie, wnosząc, jak to zrobili inni, że nauka jest nieprawomocna. Byłby to, jego zdaniem, nonsens, zważywszy na fakt, że nauka daje nam jawnie najwięcej wiedzy, jaką ludzie w ogóle posiadają, i jest to wiedza praktycznie najbardziej użyteczna. Jego reakcja sprowadzała się natomiast do słów (są to moje słowa, nie jego): „Wierny, że żyjemy w świecie przestrzeni i czasu, w którym zdarzenia są powiązane przyczynowo i można je dokładnie przewidywać, jeśli stosuje się prawa nauki do obserwowanych faktów. Hume wykazał jednak, że nie sposób wyprowadzić tej wiedzy z żadnego połączenia obserwacji i logiki. Zdobywając ją, musimy zatem posłużyć się czymś innym. Obserwacja więc i dedukcje logiczne nie mogą być jedynymi podstawami wiarogodnego poznania”

A co innego mamy? We Wstępie do Prolegomenów do wszelkiej przyszłej metafizyki Kant mówi, że cała jego Krytyka czystego rozumu to próba rozstrzygnięcia problemu Hume'a „aż do najdrobniejszych szczegółów”* Próba ta prowadzi go do najradykałniejszej przebudowy teorii poznania, jakiej kiedykolwiek dokonano. U jej kresu oznajmia, że cała natura świata, takiego, jakiego doświadczamy, zależy od natury aparatu naszego doświadczenia, a nieuchronnym tego następstwem jest to, że rzeczy, które się nam jawią, nie są tym samym co rzeczy same w sobie.

Własności, które ma nasze doświadczenie, są na ogół przygodne:

przedmiot spostrzeżenia może być z tego czy innego materiału, może mieć tę czy inną barwę, te czy inne wymiary, i tak dalej. Znajdujemy je w drodze obserwacji, odczytując z nich własności przedmiotu; a w ten sposób postępujemy zarówno w trakcie zdroworozsądkowych czynności poznawczych, jak i w nauce. Istnieją jednak takie własności, o których możemy powiedzieć z góry z całą pewnością, że każdy przedmiot doświadczenia musi je posiadać, jeśli ma być w ogóle przedmiotem doświadczenia. Nie możemy, na przykład, spostrzegać żadnego przedmiotu, nie spostrzegając tego, że jest czymś i że jest sposobny do tego, by oddziaływały na niego przyczynowo inne rzeczy, i że ma jakieś położenie w trójwymiarowej przestrzeni i w jednowymiarowym czasie. O tych własnościach świata nie dowiadujemy się, wyczytując je z naszych doświadczeń: są to rzeczy, które znamy z całą pewnością przed wszelkim możliwym doświadczeniem. Są to warunki wstępne, które muszą być spełnione, zanim coś w ogóle może być doświadczeniem. I w tym właśnie znajdujemy rozwią-

* Zob. Immanuel Kant: Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka. Przeł. Benedykt Bornstein. PWN, Warszawa 1960, s. 13.

zanie problemu Hume'a. Identyczność fizyczna, umiejscowienie w czasie i przestrzeni, podatność na wzajemne oddziaływania przyczynowe - żadnego z tych pojęć nie otrzymujemy z doświadczenia, nie są to też pojęcia logiczne stosują się do doświadczenia, bo konstytuują doświadczenie jako takie i muszą określać doświadczenie, jeśli ma być ono w ogóle doświadczeniem. A mając ten charakter, stanowią one wiedzę pewną. Stanowią więc trzeci składnik poznania ludzkiego, którego

poszukujemy: są tym, co musi dołączać się do empirycznej obserwowalności i spójności logicznej, jeśli mamy mieć wiedzę o otaczającym nas świecie. Są formami wszelkiego możliwego doświadczenia. Jeśli posługujemy się metaforą chwytania rzeczy w sieć doświadczenia, są to oczka naszych sieci. Tylko to, co może być w nie schwyte, jest dla nas dostępne. Nie poznajemy niczego, co przechodzi przez nie na wylot, i niczego, co leży całkiem poza naszymi sieciami. Nasze jest tylko to, co chwytają owe sieci, a może być nasze tylko to, co mogą one chwycić. To, co chwytają rzeczywiście, to sprawa przypadku, zależna od tego, co jest do schwytania, to natomiast, co mogą chwycić, jest wyznaczone przez naturę samych sieci, my zaś żyjemy nieustannie z możliwościami i ograniczeniami tych sieci.

W tej sytuacji, prowadząc drobiazgowo staranne badania form wszelkiego możliwego doświadczenia, odkryjemy granice tego, czym może być dla nas doświadczenie czy wiedza, wszystko zaś, co leży poza tymi granicami, nie może być dla nas doświadczeniem ani wiedzą. Nie znaczy to, że nic nie może istnieć poza tymi granicami, lecz tylko, że jeśli istnieje, nie mamy żadnego sposobu, by je uchwycić.

Filozofowie lingwistyczni rozumieli i wyrażali to wszystko, mówiąc, że przed Kantem analiza filozoficzna osiągnęła takie stadium rozwoju, w którym rozróżniano dwie postacie wypowiedzi sensownych. Były to, po pierwsze, wypowiedzi o świecie empirycznym. Te są zdaniami syntetycznymi, zawsze przygodnymi; znaczy to, że każde takie zdanie może być prawdziwe lub fałszywe. a zatem jego prawdziwość można poznać jedynie a posteriori, a więc w ślad za tym, jak zostało uzasadnione przez doświadczenie. Z kolei mamy zdania analityczne, których

prawdziwość można poznać a priori, to znaczy przed doświadczeniem, jeśli bowiem są prawdziwe, są koniecznie prawdziwe, a ich uzasadnienie nie zależy od doświadczenia. Według Hume'a, wszystkie zdania sensowne muszą być bądź (i) zdaniami syntetycznymi a posteriori, bądź (ii) zdaniami analitycznymi a priori. Teraz jednak przychodzi Kant i mówi, że istnieje trzecia kategoria zdań sensownych — mianowicie zdania syntetyczne a priori. Filozofowie lingwistyczni zatem rozstrzygającego pytania podniesionego przez filozofię Kanta upatrywali w następującym pytaniu: Czy mogą istnieć zdania syntetyczne a priori? Rozważania nad tym pytaniem zdawały się prowadzić ich do wniosku, że nie może być takich zdań, a to z kolei skłaniało ich do uznania całej krytycznej filozofii Kanta za ślepią ulicę, w którą student (ani nikt inny) nie musi wchodzić. Uznawali, że Hume postawił fundamentalne pytania dotyczące poznania ludzkiego, i godzili się na to, że Kant wystąpił / ich rozwiązaniami, przeczyli jednak temu, iż rozwiązania Kantowskie są skuteczne, uważali więc, że Kant cofa nas tam, gdzie już byliśmy, w dawne miejsce, gdzie nadal musimy szukać rozwiązania problemu Hume'a.

Jeśli uznajemy, że analiza Kantowska mówi nam przede wszystkim coś o świecie, nie zaś o zdaniach, jej kluczową ideą jest to, że istoty ludzkie są ucieleśnione, a nasze ciała są wyposażone w pewien aparat mentalny i zmysłowy, taki że wszystkie nasze doznania muszą do nas docierać za jego pośrednictwem. Naszym możliwym doświadczeniem jest zatem tylko to, co aparat ten może zapośredniczyć. Nieprzekraczalne granice świata możliwego doświadczenia wyznacza tedy natura aparatu, który mamy, i każdy aparat, jaki moglibyśmy mieć, wyznaczałby jakieś granice. Choć

aparatus, który mamy, jest przygodny, fakt, że wyznacza on granice naszego możliwego doświadczenia, nie jest przygodny, lecz konieczny. To, czego nie może on zapośredniczyć, nie może być doświadczeniem. Wcale nie znaczy to, by powiedzieć raz jeszcze, że nie może istnieć nic, czego aparat ten nie może zapośredniczyć takie założenie jest najczęstszym błędem myślenia zdroworozsądkowego i naukowego, a także filozofów empirystów i realistów. Zakładanie czegoś takiego nie ma żadnych podstaw. Nie ma po prostu — o ile w ogóle możemy wiedzieć - żadnych granic tego, co może istnieć poza możliwością naszego poznania. Ponieważ nie ma to żadnych granic, jedna z nieskończenie wielu możliwości jest oczywiście taka, że poza możliwością naszego poznania nie ma niczego. To jednak jrst nieskończenie mało prawdopodobne. Aby taką ewentualność uwiarygodnić choćby w najmniejszym stopniu, potrzebne jest dodatkowe założenie - że mianowicie cała rzeczywistość jest wytworem naszych umysłów. Kant zdecydowanie w to nie wierzył. Żył on przeświadczenie tak silne, jak to tylko możliwe, że poza światem wszelkiego możliwego doświadczenia istnieje rzeczywistość niezależna. Nazywał ją światem noumenów, rzeczy samych w sobie, rzeczywistości samej w sobie. Świat, który się nam jawi - bezpośrednio poznawany świat aktualnego doświadczenia wraz z otaczającym go płóciem, owym postulowanym światem możliwego doświadczenia - nazywał światem Imenów. Jest niezwykle ważne, by ci z nas, którzy wychowywali się w tradycji anglosaskiej, nigdy nie zapominali, że kiedy Kant i jego następcy mówią o świecie fenomenów, mówią o takim świecie, o jakim potocznie myślimy, o rzeczywistym świecie materialnych przedmiotów czasoprzestrzennych,

O świecie zdrowego rozsądku i nauki — o tym, co nazywamy zwykle światem empirycznym.

Kant pozostawił nam trzy, w przeciwieństwie do dwóch, składniki możliwej wiedzy o świecie: empiryczną obserwację, wnioskowanie logiczne oraz

1 nr my, w których wszystkie przypadki tych działań są zapośredniczone przez

i / aparat mentalny i zmysłowy. Do tych ostatnich należą czas, przestrzeń, j(-cie przedmiotu, związku przyczynowego oraz wszelkie empiryczne zało-

nia o nieograniczenie ogólnym charakterze. Określają one i mogą określać wyłącznie świat doświadczenia, świat empiryczny, o którym musimy pamię-

tać też, że jest światem zjawisk, nie zaś rzeczy samych w sobie. Są to strukturalne cechy doświadczenia, które tak samo nie mogą istnieć niezależnie od doświadczenia, jak postura człowieka nie może istnieć niezależnie od jcyj»o ciała.

Z tego wszystkiego wynika między innymi to, że Kantowskie pojęcie przyczyny przesądza, iż związki przyczynowe mogą zachodzić wyłącznie między przedmiotami w świecie zjawisk, w świecie możliwego doświadczenia. To /M z kolei znaczy, że nigdy nie może być powiązania przyczynowego między przedmiotem możliwego doświadczenia a czymś, co występuje stale po/4 możliwością doświadczenia. Jeśli przedmioty istnieją same w sobie, niezależnie od nas, nie mogą one być, zgodnie z całą resztą Kantowskiej filozofii, prz\ czynami naszych doświadczeń. Jeśli się jednak to powie, odrzuca się tym s.i mym jedyną rację postulatu

istnienia nieobserwowalnych przedmiotom metafizycznych. W takim przypadku filozofowie są przynajmniej zobowiązani do pytania: „Co uzasadnia nasze przekonanie, że one w ogóle istnieją?”

Jeśli odrzucimy pojęcie niezależnie istniejących przedmiotów, czyni to z filozofii Kanta coś bardzo podobnego do filozofii Berkeleya — a ta ewentualność tak niepokoiła Kanta, że kiedy przygotowywał drugie wydanie swojego arcydzieła. Krytyki czystego rozumu, zupełnie niepotrzebnie je zniekształcił, by podkreślić to, co go różni od Berkeleya. Kant zawsze utrzymywał, że cała rzeczywistość składa się z dwóch światów, ze świata (uczciwszy Berkeleya) rzeczy samych w sobie i z innego świata — rzeczy takich, jakie się nam jawią. Ten ostatni jest światem przedmiotów doświadczenia, występujących w trzech wymiarach przestrzeni i w jednym wymiarze czasu. Przestrzeń i czas pojmuje się jako własności wyłącznie świata zjawisk: absolutnie pusta przestrzeń, w której nic nie występuje i nie istnieje, i absolutnie pusty czas, w którym nic nie występuje i nie istnieje, niczym nie różnią się od nicości. Przestrzeń „istnieje” o tyle tylko, o ile istnieją relacje przestrzenne, a czas o tyle tylko, o ile istnieją relacje czasowe. Skoro jednak obiekty pozostające do siebie w takich relacjach nie mogą istnieć niezależnie od doświadczenia, przestrzeń i czas również tego nie mogą. Kant nazywał je formami zmysłowych treści naocznych, my zaś mówimy o nich jako o sieciach, można też nazwać je szkieletami, którymi wiążemy nie opracowany jeszcze surowy materiał doświadczenia, nadając mu postać uporządkowanego, spójnego świata, którego rzeczywiście doświadczamy. Szkielety te niezależnie od tego postępowania nie istnieją. Idąc tą drogą, doszedł Kant do oryginalnego rozwiązania tkwiącego w

samym sercu empiryzmu problemu, którego nigdy nie można było rozwiązać j na gruncie empirystycznych założeń. Jeśli przedmioty, takie jakich doświadczamy, istnieją niezależnie, nie ma sposobu, byśmy mogli kiedykolwiek uzasadnić nasze poczucie pewności, że nasze doświadczenia zgadzają się z nimi i dają nam wierne przedstawienia owych przedmiotów. Nie ma w istocie sposobu - co zdawał się w pełni rozumieć Berkeley jako jedyny wśród najbardziej znanych empirystów - by można było sensownie pomyśleć o naszych przedmiotach, że są w ogóle „podobne” do przedmiotów, jedyną bowiem idea przedstawienia jako takiego, jaką możemy utworzyć, odwołuje się do kategorii uzależnionych od pojęć lub od zmysłów; przedmioty tymczasem, takie jakie nam się jawią, są całkowicie ukonstytuowane dzięki owym zależnym od podmiotu składnikom, natomiast wszelkie istnienie niezależne, jakie mogłyby mieć, musiałoby zupełnie nie odwoływać się do owych składników, to zaś jest niemożliwe, czego z natury rzeczy nigdy nie jesteśmy w stanie sobie pomyśleć. Gdy więc filozof domaga się wojowniczo, by wyjaśnić, dlaczego przedmioty w sobie miałyby nie istnieć w postaciach odpowiadających naszemu pojmowaniu, możemy przyjąć, że tego nie rozumie. Dowodząc, że to nie jest możliwe, Kant wniósł do filozofii wkład o nieprześcignionej głębi. Stanowi podłoże tego, co sam nazywał przewrotem kopernikańskim w filozofii. Większość ludzi przez tysiąclecia, wydawałoby się, przyjmowała, że Ziemia, i otaczającymi się wokół niej planetami, stanowi środek wszechświata. Oczywiście, można doskonale trwać przy tym pojmowaniu rzeczy, co czyni jednak rzeczywiste ruchy planet czymś tak skomplikowanym, że naprawdę nie sposób sobie wyobrazić, a nawet matematyczne

wyliczenie staje się straszliwie trudne. Nawet w tej sytuacji, gdy pojawił się Kopernik i wskazał, że trudności i te znikają, gdy odrzucamy wyjściowe założenie, że Ziemia jest środkiem wszechświata, przyjęcie czegoś takiego, choćby jako możliwości, przychodziło z trudem. Kościół odrzucił to jako coś grzesznego, argumentując, przeciwnie do Pisma Świętego, gdyby więc teoria Kopernika była słuszną musiałaby być w błędzie. Mimo wszelkich jednak przeszkód, łącząc czynnymi prześladowaniami, myśl, że Księżyc obraca się wokół Ziemi, i reszta planet wokół Słońca, ostatecznie się ugruntowała. A gdy zaczęliśmy w ten sposób patrzeć na nasz układ planetarny, Słońce, nie zaś Ziemię, traktując jako jego środek, trudności się rozplynęły. Wszystko znalazło swoje miejsce i stało się oczywiste: ruchy planet stały się łatwe do wyobrażenia i proste do wyliczenia.

Niepoziomie żywego doświadczenia wszystko to pozostało jednak głęboko / intuicyjne z intuicją. Nadal wygląda w naszych ludzkich oczach tak, jak wygląda-

i wszędzie, że Słońce obraca się wokół Ziemi, i do dziś nie możemy poczuć się jakby pędzące cały czas w przestrzeni na obracającej się kuli z szybkością kilometrów na godzinę (choć wiemy, że tak jest). Wiedza ta, choć jest prawdziwa, pozostaje dla nas czymś abstrakcyjnym i w ogóle nie występuje w naszym doświadczeniu, które rzeczywiście mamy, a nawet nie jest przez

nie
• rowana - pierwszych ludzi, którzy powiedzieli to publicznie, zlekceważono jako dziwaków i obłąkańców. Otóż Kant utrzymuje, że wszystko to stosuje mutatis mutandis do proponowanego przez niego rewolucyjnego podejścia do poznania. Ludzie przez tysiąclecia powszechnie przyjmowali, że

i nioty materialne istnieją niezależnie w czasie i przestrzeni, a te ostatnie i^z istnieją niezależnie. Wychodząc jednak z tego zdawałoby się oczywistego założenia, ciągle natrafiali na niemożność wyjaśnienia, jak możemy osiągać poznanie tych przedmiotów, a jeśli je osiągamy, skąd możemy wiedzieć, że je mamy. Kant zaś zauważył, że jeśli — zamiast zakładać, iż poznanie musi zgadzać się z przedmiotami — spojrzymy na tę sytuację z przeciwnej strony, ujmując ją tak, że przedmioty zgadzają się z poznaniem, to stwierdzimy że znikają niemożliwości i sprzeczności wewnętrzne. Wszystko wówczas trafia na swoje miejsce i staje się jawnie sensowne. Okaze się jednak, że sprzeciwia się intuicji. Stwierdzimy, że nie sposób odczuć tego, iż przedmioty zgadzają się z naszym poznaniem, a nie na odwrót. Nie powinno to jednak stawać na przeszkodzie naszemu poznaniu, że tak właśnie jest.

Poza wszystkim, mógłby powiedzieć Kant, rzeczywiste poznawanie - jakiego faktycznie doświadczamy i jakie przeżywamy - nie wychodzi od przedmiotu, by następnie, po jakimś przebiegu, stać się doświadczeniem w podmiocie. Zaczyna się jako doświadczenie w podmiocie. Innymi słowy, musimy zacząć od miejsca, w którym jesteśmy - nie mamy innego wyboru. Zaczynamy od doświadczenia, a następnie staramy się je wyjaśnić. Tak to się faktycznie dzieje. Jeśli zaś, powiada Kant, uwzględniamy ten fakt, że możemy doświadczać przedmiotów wyłącznie za pośrednictwem aparatu mentalnego, zmysłowego i jeszcze jakiegoś, który mamy, by ich doświadczać, i posługujemy się formami, ujęciami i kategoriami przez ten aparat zapośredniczonymi, wynika z tego nieuchronnie, że to, czego doświadczamy, może docierać do nas całkowicie i wyłącznie w tym ukształtowaniu. To właśnie ma Kant na

myśli, gdy mówi, że przedmioty zgadzają się z naszym ich poznaniem. Pisarz może opisać jaką* scenę w słowach, a wówczas przedstawieniem tej sceny, które mamy, jest opis werbalny. Jedynym natomiast przedstawieniem tej sceny, którego może dostarczyć aparat fotograficzny, jest fotografia lub seria fotografii; nie może on dać żadnego przedstawienia innego rodzaju, choć istnieje zasadniczo nie-ograniczenie wiele radykalnie różnych rodzajów przedstawienia tej samej sceny. Jedynym przedstawieniem, jakiego może dokonać aparatura rejestrująca dźwięk, jest zapis dźwiękowy; nie może ona zrobić fotografii, i tak dalej - a to samo dotyczy naszych mózgów, systemów nerwowych i zmysłów przedstawiają one rzeczywistość sposobem określonym przez ich naturę, i na tym kończą się ich możliwości, a to stanowi jedyne doświadczenie i jedyne poznanie, jakie w ogóle możemy mieć. Jeśli wychodzimy od uświadomienia sobie tego, okazuje się, że potrafimy wyjaśnić to, czego empiryzm nigdy nie jest w stanie wyjaśnić - to mianowicie, jak dochodzi do tego, że nasze poznanie zgadza się z przedmiotami tego poznania. Faktycznie dzieje się tak, że to co jawi się nam jako przedmioty naszego doświadczenia, jest wytworem, którego dostarcza nam nasz aparat służący doświadczeniu, tak samo jak fotografiję wytwarza aparat, a zapis dźwiękowy jakieś urządzenie rejestrujące dźwięk i dlatego właśnie owe wytwory mają takie własności, jakie mają. Rzeczy same w sobie nie występują w ten sposób, tak samo jak nie są fotografiami czy tekstami dźwiękowymi, a wszystkie, jakimi rozporządzamy, sposoby przedstawiania rzeczy są nieuchronnie sposobami ich przedstawiania, nie zaś rzeczami samymi w sobie.

Empiryści, reagując na tego rodzaju epistemologię, skłonni są popełniać, I

uporczywie popełniają, jeden wielki błąd. Przedstawiają Kanta jako kogoś, kto mówi, że my sami syntetyzujemy rzeczywistość, że zespalamy ją w naszych głowach, że ją tworzymy. Szczególnie tego Kant nie mówi. Przeciwnie, stale podkreśla, że rzeczywistość istnieje od nas niezależnie. To, co powiada, zupełnie od tego empirystycznego przedstawienia Kanta się różni — i nie da się /nim uzgodnić - a mówi coś o naturze doświadczenia: że mianowicie musi być zapośredniczone przez aparat, który sam nie jest przedmiotem doświadczenia, a następnie, że musi nieuchronnie przybierać formy określone przez naturę tego aparatu, co daje taki wynik, iż przedstawienia, których dostarcza, różnią się zdecydowanie od ich przedmiotów. Przedmioty doświadczenia są niewątpliwie „podobne” do doświadczenia, ale to dlatego, że są one doświadczeni-ami. że je właśnie mamy na myśli, gdy mówimy o „doświadczeniu”. Nie są jednak niezależnie istniejącymi przedmiotami składającymi się na rzeczywistość samą w sobie, tak jak fotografia nie jest przedmiotem fotografowania, a zapis dźwiękowy nie jest zapisanym dźwiękiem. W przypadku naszego doświadczenia jego przedmioty, jako coś od niego różne, są czymś takim, czego nigdy nie możemy spostrzec ani ująć w pojęciach. Nie możemy ujmować przedmiotów bez pośrednictwa naszego aparatu zmysłowego i mentalnego, •K. czego nam to pośrednictwo dostarcza, jest tym, co bezpośrednio — i tylko) może być w ogóle bezpośrednim przedmiotem naszej świadomości. u wiemy, mówi Kant, że przedmioty same w sobie istnieją, są one poza /liwością ujmowania. Sednem filozofii Kantowskiej jest doktryna, że właśnie dlatego, iż rzeczywistość istnieje niezależnie od wszelkiego możliwego doświadczenia, jest ona stale ukryta.

41 kt. kto rozumie główne doktryny czołowych religii światowych, nie potni mieć żadnych trudności w zrozumieniu tej idei, choć oczywiście mo-
i v / nią nie zgodzić (ale to inna sprawa). Głównym powodem, dla którego wielu empirystów nie rozumie Kanta, jest utożsamianie przedmiotów

- ilcznie istniejących (a więc rzeczywistości) z przedmiotami doświadcze--

1. mówiące podstawową zasadę filozofii w ich rozumieniu i przez nich

- wianej; zasadę tę przenoszą oni na rozumienie filozofii Kanta, w której
- ma, w sposób równie zasadniczy, nieobecna. Jak się ostatecznie okaże, Ir

nie zgadzam się we wszystkim z Kantem, ale zgadzam się z nim, że nie-/nie od tego, jaką naturę ma rzeczywistość niezależna, musi ona znajdo-i(c stale poza możliwością doświadczenia, a wszystkie formy doświadcze-i nieuchronnie zależne od podmiotu; zgadzam się więc z Kantem, że po-

empirystyczne w jego radykalnej postaci jest zdecydowanie błędne, i . sci mogą zechcieć powiedzieć coś takiego: „Twierdzenie, że całość na-I ozpośredniego doświadczenia, a zatem wszystko, co faktycznie wiemy, i prawdziwie rzeczywiste, natomiast prawdziwie rzeczywiste jest coś. czego nigdy nie możemy poznać - twierdzenie to jest jednak na pewno absurdalne. Czy nie stawia to wszystkiego na głowie?” Odpowiadam na to: „Nie, nic stawia, z tego prostego powodu, że w bezpośrednim doświadczeniu możemy spotkać zawsze i tylko doświadczenie, ono zaś jest jako takie zależne od podmiotu. W jego logice tkwi to, że nie jest obiektywne. Kant dostarczył nam zdumiewająco przenikliwych racji, dzięki którym wiemy, iż nie sposób, by było ono rzeczywistością niezależną. W rzeczy samej, właśnie dlatego, że jest doświadczeniem, nie

może być rzeczywistością niezależną. Doświadczenie nigdy nie może być rzeczywistością niezależną. W samym sercu całej tradycji empiryzmu tkwi błąd, który można nazwać reifikacją doświadczenia, po(d)stawieniem doświadczenia w miejscu rzeczywistości, po(d)stawieniem epistemologii w miejscu ontologii"

Kant miał znakomitych następców, do których rzeczywiście odnosi się błędny empirystyczny pogląd na jego filozofię. Fichte, Schelling i Hegel dostrzegali, że niezależnie istniejące przedmioty nie mogą być, zgodnie z filozofią Kanta, przyczynami naszych doświadczeń, i przyjęli pogląd, że skoro takie rzeczy nigdy nie mogą występować w naszym doświadczeniu, nie mamy podstaw, by postulować, że istnieją, i, co więcej, nie mamy potrzeby, by tak czynić. Usiłowali więc, każdy na swój sposób, stworzyć filozofię czerpiącą z Kanta, lecz pozbawioną najbardziej uderzającego błędu Kanta. Można powiedzieć prawdziwie o ich dziele, że traktowali całą rzeczywistość jako coś, co ma charakter doświadczenia, myśli czy świadomości i jest dziełem syntezy, której dokonują nasze umysły lub swego rodzaju Umysł powszechny (w przypadku Hegla był to Geist, usytuowany jakoś między umysłem a duchem). Są oni więc idealistami w takim sensie, w jakim Kant nie jest idealistą. Okazuje się, że również Schopenhauera uznaje się na ogół za tego rodzaju filozofa, podstawiając jego szczególne pojęcie woli (Wille) w miejsce Heglowskiego ducha (Geist). Supozycja ta jest beznadziejnie nie trafna. Schopenhauer różnił się zdecydowanie od owych pozostałych filozofów, bo tak jak Kant, co stanowi ważny wzgląd, był przekonany o istnieniu niezależnej rzeczywistości. Było to fundamentalne przekonanie w jego obrazie świata, i dlatego mógł wiele nauczyć się od empirystów, nie będąc jednym z nich -

i nauczył się: podziwiał Locke'a i Hume'a (co również upodabniało go do Kanta) i świadomie starał się pisać po niemiecku, tak jak Hume pisał po angielsku. Pouczające pod pewnymi względami jest spojrzenie na Schopenhauera, jakby był filozofem w rodzaju brytyjskiego empirysty, który przyswoił sobie Kanta, lecz dostrzegł jego błędy i odpowiednio postąpił, zamiast wracać do Hume'a.

Przedstawiając w zarysie idee Kanta, zajmowałem się dotąd wyłącznie jego epistemologią. Podkreślał on, że doświadczenie jest tym właśnie, czym się nam jawi, mianowicie doświadczeniem. Gdyby było czymś innym, występowałaby tu jakaś głęboka i bodaj nieprzenikniona tajemnica, jak bowiem doświadczenie, które z natury może istnieć tylko w podmiocie, mogłoby być za-

razem czymś innym, co istnieje niezależnie od wszelkiego podmiotu?

Sprawy na szczęście mają się tak, że nie mamy żadnej potrzeby trapić się tak chimerycznymi myślami i możemy brać doświadczenie za to, czym zdaje się być, nie zaś za coś, z czym nie da się go uzgodnić.

Ten świat doświadczenia, świat empiryczny, nie jest chaosem, lecz jest uporządkowany. Każde zdarzenie jest w nim przyczynowo uwarunkowanym wynikiem działania zdarzeń wcześniejszych, a te powiązania wzajemne są tak niezawodnie spoiste, że na każdym poziomie skali zdarzeń, począwszy od tworzenia się płatków śniegu do ruchów galaktyk w naszym wszechświecie, istnieje ogromna liczba przewidywalnych i wyrażalnych w równaniach matematycznych zależności. Stwierdzamy, że wszechświat na każdym poziomie, jaki badamy, jest nasycony strukturami do tego stopnia, że przed przystąpieniem do badania doskonale wiemy, że natrafimy na jakieś

struktury. Kant był przekonany, że tym, co zachodzi w świecie, rządzą całkowicie prawa nauki; był w istocie przekonany, że dowiódł tego ponad wszelką wątpliwość Newton. Pisma Kanta poświęcone są w znacznej mierze systematycznemu i szczegółowemu wykazywaniu, jak do tego doszło. Nasunęło mu to jednak pewien szczególny problem o piorunujących konsekwencjach. Jeśli ruchy wszystkich ciał w czasie i przestrzeni są przyczynowo powiązane i rządzą nimi prawa nauki, czy znaczy to, że ludzie, których ciała są przedmiotami materialnymi, poruszającymi się w czasie i przestrzeni, nie mają wolności działania? Czy można uzgodnić nową naukę z wolnością woli? Zawsze byli ludzie utrzymujący, że nie można. Kant, przeciwnie, przedstawił coś, co uważał za bezsporny dowód, że można.

Jego argumentacja - uderzająco oryginalna, zarówno co do punktu wyjścia, jak i co do kierunku rozumowania — wychodzi od czegoś, co uznaje on za fakt niewątpliwy: że istnieją pojęcia i kategorie moralne, my zaś traktujemy je jako coś sensownego. Następnie przystępuje do wykazania, że aby tak było, musimy faktycznie wierzyć (wierzimy w to, w co możemy wierzyć), iż mamy wolną wolę. I sądzi, że wykazawszy to, dowiódł, iż jesteśmy zobowiązani do wierzenia - czy się nam to podoba, czy nie - że na całość rzeczywistości składa się coś więcej niż świat empiryczny, że musi istnieć jakaś dziedzina, w której występują swobodne decyzje, oddziałujące na ruchy materii, ale pozostające poza rządami praw nauki. Innymi słowy, ludzie są nie tylko ciałami fizycznymi, lecz też czymś innym, a ów swobodnie kierujący pewnymi ruchami naszych ciał składnik naszej istoty nie tkwi w świecie empirycznym, choć tkwią w nim nasze ciała. Jeśli ten argument, który mamy zbadać, jest poprawny,

przysługuje mu najgłębsza doniosłość dla naszego rozumienia siebie samych. A jedną z najważniejszych dotyczących go rzeczy jest to, że w ogóle nie posługuje się żadnymi pojęciami czy założeniami religijnymi i nie zobowiązuje nas do przyjęcia żadnych konsekwencji o charakterze religijnym: składa się wyłącznie z racjonalnej argumentacji, wychodząc od faktów w ich znanej nam postaci, a przebiega następująco.

Nie tylko jest niewątpliwie tak, o czym wszyscy wiemy, że mamy pojęcia i kategorie moralne: jest też niewątpliwie tak, że niekiedy większość z nas stwierdza, że choćbyśmy chcieli, nie jesteśmy w stanie tego zignorować.

Ludzie zmuszający się do działania wbrew ich najgłębszym

przeświadczeniom moralnym narażają się na prawdziwe

niebezpieczeństwo rozpadu osobowości z takimi objawami, jak

uzależnienie od alkoholu, załamanie nerwowe czy samobójstwo. Są to

nadto dobrze znane przygnębiające sposoby reakcji na głęboki konflikt

wewnętrzny. Jeśli jednak nasze pojęcia i kategorie moralne mają mieć

jakieś zastosowanie, to takie terminy, jak „powinien” „nie powinien”

„słuszny” „niesłuszny” „obowiązek” „wybór” „zobowiązanie” „prawość”

muszą odnosić się do jakichś zasadnych idei. Znaczy to jednak, że ludzie

muszą mieć niekiedy — niekoniecznie zawsze, gdy o tym myślimy, lecz

niekiedy - możliwość wyboru między robieniem a nierobieniem czegoś,

jeśli bowiem nigdy nie mogliby swobodnie obrać lub odrzucić

postępowania, które stosują, to nigdy nie można by zasadnie posłużyć się

w odniesieniu do jakiejś osoby czy działania żadnym ze znanych pojęć

moralnych. Jak miał to wykazać sam Kant — a wyrażenie to stało się

znane w filozofii - „z powinien wynika może”. Jeśli nie mogę czegoś

zrobić, to powiedzenie, że powinienem to zrobić, nie jest bezsensowne,

lecz jest fałszywe. Jeśli więc żaden człowiek nigdy nie miałby wolności działania, wszystkie zdania moralności byłyby fałszywe.

W tym miejscu każdy, komu przedstawiono tę argumentację, może powiedzieć: „Słusznie - jestem przekonany, że żaden człowiek nigdy nie miał wolności działania, i sądzę, że wszystkie zdania moralności są fałszywe” Autor tych słów byłby logicznie zobowiązany do usunięcia takich fałszów ze swojego języka i myślenia, a w gruncie rzeczy z całej koncepcji świata — musiałby usunąć wszystkie pojęcia uczciwości, sprawiedliwości, pochwały i potępienia, dobra i zła, słuszności i niesłuszności, wszystkie terminy wyrażające oceny moralne w ich zastosowaniu do ludzi oraz ich działań, nie tylko do poszczególnych ludzi, lecz też do instytucji. Żaden determinista, o którym słyszałem lub czytałem, nie odważył się przyjąć tego, co pociągałoby takie stanowisko, co składałoby się na pełny zakres jego następstw. Nikt z nich, o kim wiem, nie próbował tego. Gdyby spróbował i gdyby mu się to powiodło, stałby się psychopata, psychopata bowiem w naszym rozumieniu to ktoś, kto nie ma żadnego poczucia słuszności i niesłuszności. Jestem całkowicie przekonany, że gdyby potraktować deterministę nie będącego psychopata, a prowadzącego dowolnie amoralny tryb życia, w sposób odrażający i okrutny, byłby na nas oburzony i protestowałby, oświadczając, że nie powinno się go tak traktować. Wyrażenia „powinien” i „nie powinien” nagle nabrałyby dla niego rumieńców życia i przypisywałyby nam z naciskiem zdolność innego postępowania. Mówiąc krótko, nie wierzę po prostu, by ktoś odrzucał konsekwentnie i by mógł odrzucać w praktyce istnienie wszystkiego, co składa się na wolną wolę innych ludzi, choćby odmawiał jej sobie. Nawet ludzie niegodziwi nie traktują siebie jako

rzeczy, wyłącznie jako przedmioty fizyczne, niczym krzesła czy stoły, bez żadnych uprawnień i roszczeń moralnych. Wszyscy chcą być traktowani w sposób moralnie przyzwoity, nawet ci, którzy nie traktują tak innych, a warunkiem koniecznym możliwości takiego traktowania jest to, że inni, przynajmniej niekiedy, mają wybór.

Każdy, kto nie jest gotów uznawać konsekwentnie siebie i innych za pozbawionych całkowicie uprawnień i roszczeń moralnych, czy choćby możliwości podlegania pochwałom i potępieniom, ma tylko jedno wyjście - uznać, że pojęcia i kategorie moralne mają niekiedy jakąś treść. A uznanie tego wymaga przyjęcia, że ludzie mają niekiedy autentyczny wybór, to zaś znaczy, że mogą niekiedy działać inaczej, niż działają, a to z kolei oznacza, że ich ciała fizyczne poruszają się w czasie i przestrzeni przynajmniej czasami swobodnie, zgodnie z aktami woli - „swobodnie” znaczy tu tyle, co w sposób nie zdeterminowany wyłącznie przez prawa nauki. Jeśli jednak wszystko, co zachodzi w świecie empirycznym, podlega prawom nauki — a Kant uważał to za prawdę niezbitą — to akty woli, o których mówimy, nie mogą występować w świecie empirycznym. Znaczy to, że ta część nas samych, która wybiera i decyduje, zapoczątkowując ruchy fizyczne (te, w każdym razie, które przypisujemy aktom woli), istnieje w taki sposób, że nie jest częścią świata empirycznego. Argument ten ma zasadniczą doniosłość w filozofii Kanta, toteż Schopenhauer miał powiedzieć później, że Kant miał dosłownie przed nosem oczekującą na uchwycenie intuicję, że owe treści leżące w dziedzinie tego, co transcendentalne, których istnienie wykazał, mają charakter aktów woli, jeśli w istocie nie są samą wolą; a jednak nie dostrzegł tego, choć tkwiło to w jego własnej filozofii.

Gdy zostaje zapoczątkowany w świecie empirycznym jakiś ruch fizyczny, pojawią się nieuchronnie jego następstwa, zgodnie z jakimiś prawami nauki. Gdy rzucam piłką, jej tor w powietrzu będzie miał postać krzywej kształtowanej przez ciśnienie powietrza, a o kształcie tej krzywej będą decydowały łącznie różne czynniki: masa piłki, kąt, pod którym ją rzucam, i siła, z którą to robię. Nie mogę postanowić, że rzucę piłką w ten sposób, ona zaś nie polecą po owym torze. Ode mnie zależy tylko to, czy rzucę piłką, czy nie rzucę. Mogę zdecydować, że rzucę, a mogę zdecydować, że nie rzucę — i to jest pole mojego wyboru. Gdy rzuciłem, wkraczają prawa fizyki i nie można zapobiec doprowadzeniu przez nie sprawy do końca. Myśl, że swobodne decyzje i akty wyboru mogą wdzierać się w działanie tego, co nazywamy dziś prawami nauki, stanowi podstawowe założenie wiary w magię i cuda: wprowadza to działanie wolnej woli w świat doświadczenia. Wielu z nas, nie wierzących w magię i cuda, sądzi, że swobodne decyzje i akty wyboru nie występują w tej samej dziedzinie, w której działają prawa nauki, lecz zaludniają inną dziedzinę, o wspólnej z tamtą granicy; sądzimy też, że przez tę granicę przebiegają niesłychanie doniosłe oddziaływania.

Cały łańcuch argumentacji wygląda zatem następująco. Mamy pojęcia i kategorie moralne, i wiemy o tym, że je mamy. W praktyce nie sposób wątpić, że mają one przynajmniej pewne znaczenie. Aby tak było, istoty ludzkie muszą mieć w pewnych swoich działaniach pewien stopień wolności wyboru. A w świecie empirycznym jest niemożliwe, by ruchy ciał fizycznych były wolne, to znaczy niezależne od praw nauki. W świecie empirycznym zatem nie może realizować się ludzka wolność - do czego, jak wiemy,

niekiedy dochodzi — choć ma ona rozgałęzione następstwa w tym świecie. Nie każda tedy część istoty ludzkiej tkwi w świecie empirycznym. Ta część, która cieszy się wolnością, jest poza tym światem. Rozważania te pokazują, że istnieje pewna część całej rzeczywistości, nie będąca światem empirycznym, a ponadto, że należy do niej pewna część każdej osoby, my zaś mamy nawet pewien obraz pewnych rzeczy zachodzących w owej sferze rzeczywistości, mianowicie decyzji, wyborów, a więc tego, co można zaliczyć do rodzaju aktów woli. A wszystko to można wydedukować w drodze racjonalnej argumentacji z faktu, że istnieją i mają znaczenie pojęcia moralne. Jest to zaskakująca intuicja intelektualna, obciążona różnymi następstwami. W ten bowiem sposób można, według Kanta, racjonalnie dowieść, a zatem poznać z pewnością, że istnieje dziedzina tego, co transcendentale - część całej rzeczywistości nie będąca światem empirycznym.

Niezależnie jednak od tego, co może zawierać ta inna dziedzina, nie są to możliwe przedmioty naszego poznania. Skoro występują one poza dziedziną, w której panują związki przyczynowe, nigdy nie można przedstawić ich przyczynowego wyjaśnienia, a zatem nigdy nie możemy ich „zrozumieć”. Nie mają tu żadnego zastosowania pytania o ich przyczyny, o to, dlaczego występują, o to, jak do tego doszło, że się pojawiły, zaludniają one bowiem dziedzinę, w której wszelkie dlaczego? jak?, wszelkie przyczyny są bezsilne. Kto zadaje te pytania, popełnia, jak nazywają filozofowie, pomyłkę kategorialną: przypomina to zapytywanie, czy zieleń jest trójkątna albo co trójkąty jedzą. Wiemy już o tym, jeśli chodzi o jedyny przykład tego rodzaju obiektów, jaki dotąd rozważaliśmy, mianowicie o akty woli. Doświadczamy bezpośrednio i natychmiast -z

bezpośredniością i doraźnością, której nic nie przewyższa - że decydujemy, wybieramy i zapoczątkowujemy ruchy ciała, a robimy to omal zawsze, gdy jesteśmy na jawie, nie mamy jednak najślabszego pojęcia, jak to robimy. Te nasze czynności zdają się pojawiać nieustannie z niczego. Choćbyśmy usilnie natężali uwagę, starając się przeniknąć ich pochodzenie, w ogóle niczego nie znajdujemy, żadnego wyjaśnienia, żadnego powiązania przyczynowego z czymś innym - pustka. Sytuacja przedstawia się tak, jak opisałem na stronach tej książki. Ludzie doświadczali jej w dziejach myśli. Noam Chomsky ujmował to następująco:

Jak możemy decydować się na mówienie rzeczy, które są nowe, lecz nie przypadkowe, dostosowane do sytuacji, lecz pozostające poza kontrolą bodźców? Gdy zadajemy te pytania, wkraczamy w dziedzinę tajemnicy, do której ludzka nauka - w każdym razie dotychczas (a być może nawet z zasady) - nie sięga. Możemy osiągnąć pewne rozumienie zasad umożliwiającą-

nych nam zachowywanie się w normalny twórczy sposób, ale gdy pojawiają się pytania dotyczące woli, decyzji, racji, wyboru działania, ludzka nauka gubi się. Ma, jak mi się zdaje, niewiele do powiedzenia w tych sprawach. Pytania te leżą w ciemności, która je spowija od czasów starożytnej Grecji i Rzymu.¹

Choć nikt nie był w stanie wyjaśnić, jak dzieją się owe rzeczy, Kant przedstawił racjonalne wyjaśnienie powodów, dla których nie można tego wyjaśnić. Jeśli ma rację, nigdy nie będzie można ich wyjaśnić - nie ma tam żadnego „jak”. (Stąd nawias w wypowiedzi Chomsky'ego, który myśli w sposób świadomie kantowski). Dla nas, mieszkańców świata

doświadczenia, rzeczy te leżą poza granicami możliwości wyjaśnienia i rozumienia. Jeśli są jakieś sposoby ujmowania inne niż sposoby dostępne istotom ludzkim, to dopóki jesteśmy istotami ludzkimi, nie będziemy wiedzieli, co to za sposoby. Jeśli w jakimś sensie, innym niż niezniszczalność materii tworzącej nasze ciała, będziemy istnieć po tym, gdy przestaniemy być ludźmi, to może będziemy ujmować rzeczy jakoś inaczej niż sposobami teraz nam dostępnymi; jeśli nie ma jednak takiej ewentualności, nigdy nie będzie to możliwe.

Jest ważne, by czytelnik uświadamiał sobie wyraźnie, że kiedy Kant wytycza linię demarkacyjną między tym, co możemy, a tym, czego nie możemy wiedzieć, nigdy nie mówi ani w ogóle w żaden sposób nie sugeruje, że poza obszarem naszej możliwej wiedzy nic nie istnieje. Przeciwnie, sądził, że musi tam coś być, to jednak, czym jest owo coś, nigdy nie może być przedmiotem naszego poznania. Choć wiemy, że istnieje jakaś część całej rzeczywistości, nie mieszcząca się w granicach świata doświadczenia, sam fakt, że się tam nie mieści, oznacza, że jesteśmy trwale niezdolni do bezpośredniego poznania tego, co się tam zawiera. Jest to coś wbudowanego w kondycję ludzką, nie zaś coś, co występuje przypadkowo, a pewnego dnia może się zmienić, nie jakaś bariera, którą pewnego dnia możemy przełamać. Dopóki jesteśmy ludźmi, nigdy jej nie przełamiemy. Myśl ta oddziaływała najgłębiej na dzieje myśli spośród wszystkich wniosków, do których doszedł Kant w swojej filozofii. Wyklucza ona trwale wszelkie bezpośrednie poznanie czy rozumienie transcendentnego Boga i wszelką wiedzę, że mamy duszę, a co dopiero, że dusza ta przetrwa naszą śmierć. Dostarcza niezwykle mocnego dowodu, że nie może być czegoś takiego, jak poznanie swoiście religijne czy

teologiczne, a w istocie żadnej autentycznej wiedzy o rzeczywistości osiągniętej przez takie sposoby myślenia, które usiłują wykroczyć poza granice doświadczenia. Dokonując tego, niszczy wiele z najważniejszych twierdzeń religii oraz teologii i znaczną część „najważniejszej” filozofii ostatnich trzech tysiącleci. To straszliwe osiągnięcie intelektualne spowodowało, że jeden z współczesnych Kanta ochrzcił go mianem der Alleszermalmer, co znaczy mniej więcej „ten, co wszystko niszczy” „ten, co

1 Zob. Bryan Magee: Men of Ideas, s. 214.

wszystko kruszy”: burzyciel wszystkiemu. Jest to zjawisko niepowtarzalne w dziejach myśli, a zarazem Kant jest myślicielem najbardziej pozytywnym i twórczym wśród wielkich filozofów, najlepszym wśród budowniczych systemów, architektem na największą skalę. Nikt, moim zdaniem, nie rozumiał tak dobrze jak on filozoficznego problemu doświadczenia ludzkiego. Choć ujmował ważne rzeczy błędnie, skierował filozofię na właściwą drogę. Nikt nie wniósł więcej jasności - jest więc największym wyzwolicielem.

Myślenie Kantowskie jest jednak tak radykalne, że ciągle, w dwa bez mała stulecia po śmierci Kanta, nie uporaliśmy się z nim, tak jak większość wykształconych ludzi ciągle nie rozumie Einsteinowskiej teorii względności blisko sto lat po jej ogłoszeniu. Jestem przekonany, że oficjalna doktryna Kościoła rzymskokatolickiego nadal głosi, iż można dowieść istnienia Boga. Mogę zrozumieć powody, dla których Kościół nie chce publicznie odrzucić tej doktryny, ale musi wiedzieć, że jest ona fałszywa. Otóż Kant zniszczył po prostu tradycyjne „dowody” na istnienie Boga. Ateiści nie mogą jednak czerpać z tego zadowolenia, te same

argumenty bowiem niszczą również intelektualne podstawy ateizmu. Z tych samych powodów, dla których nigdy nie możemy wiedzieć, że istnieje Bóg, nie możemy też wiedzieć, że nie istnieje, a ludzie uznający, że to wiedzą, popełniają dokładnie ten sam błąd, co ludzie uznający, że wiedzą, iż Bóg istnieje. Jednym z najważniejszych osiągnięć filozofii Kanta jest wykazanie, że trwale poza zasięgiem poznania leży dziedzina możliwości, taka że każde zdanie mówiące o tym, co w niej zachodzi, jeśli tylko nie jest wewnętrznie sprzeczne, może być prawdziwe lub nieprawdziwe, my zaś nie mamy żadnego sposobu, by się dowiedzieć, która z tych wartości mu przysługuje. Następnie jednak Kant pokazuje, że podczas gdy uznawanie na wiarę zdań dotyczących świata empirycznego, nie poddanych normalnym sprawdzianom doświadczenia i obserwacji, jest czymś nienaukowym, a nawet jawnie przesądnym, zdania mówiące o dziedzinie możliwości, z natury niesprawdzalne, mogą być przedmiotami samych wierzeń, w których zdania te uznajemy lub odrzucamy, jeśli w ogóle mamy zajmować wobec nich jakieś postawy przekonaniowe. Innymi słowy, przyjmowanie na wiarę czegoś, co można wiedzieć, to postawa prowizoryczna - nie jest to ostatnia, ani najlepsza rzecz, jaką możemy zrobić. Ale przyjmowanie na wiarę czegoś, co może być prawdziwe, a my jednak nie jesteśmy w stanie tego wiedzieć, stanowi w istocie wszystko, co możemy zrobić; jeśli zatem mamy lepsze podstawy, by uznać to, co przyjmujemy na wiarę, za prawdę raczej niż za fałsz, nie ma niczego irracjonalnego w obdarzeniu tego czegoś pewnym stopniem zaufania. W takiej postawie nie ma niczego nienaukowego, owo pytanie bowiem, dotyczące czegoś, co niesprawdzalne, nie jest pytaniem nienaukowym. Nie jest to przedmiot możliwej wiedzy. W kwestii o najwyższej doniosłości,

jaka jest istnienie czy nieistnienie Boga, powstrzymanie się od wierzenia w którąś z tych ewentualności możemy uznać za rzecz niemożliwą, choć powinniśmy uświadamiać sobie w pełni, że nie wiemy tego i wiedzieć nie możemy. „Musiałem więc zawiesić wiedzę, aby uyskać miejsce dla wiary” — oświadcza Kant w znanym powiedzeniu. A zwykle mówi się, że sam Kant, który zniszczył na zawsze naszą nadzieję, iż poznamy, że Bóg istnieje, a my mamy dusze nieśmiertelne, wierzył w istnienie Boga i w nieśmiertelność duszy. Jeśli mam mówić za siebie, jestem w większym stopniu agnostykiem, niż, jak się powiada, był nim Kant; jestem mniej skłonny do wierzenia w jedną raczej niż w inną możliwość - może dlatego częściowo, że religia nie odgrywała żadnej roli w moim dzieciństwie, a w jego dzieciństwie odgrywała tak istotną rolę. Jeśli by zaś chodziło o odruchową skłonność ku jakiejś stronie, skłonny jestem, przeciwnie niż on, opowiadać się przeciw istnieniu Boga. Mam jednak poczucie, bardziej stanowcze i mocniejsze niż wszelka skłonność do wierzenia czy niewierzenia, że istnieją niepoznawalne możliwości. To żywe poczucie stale mi towarzyszy. W pewien sposób zdaje mi się ono najważniejsze w naszym ludzkim życiu. Wszystkie najważniejsze dla nas rzeczy są niepoznawalne - nade wszystko, czy po tym życiu pogrzążymy się w beczasowej niepamięci, czy zaczniemy istnieć w jakiś nieuchwytny dla nas pojęciowo, zanim się pojawi (a może wówczas również) sposób. Możemy mieć wprawdzie nieśmiertelne dusze, choć skłonny jestem w to wątpić. I naprawdę może istnieć Bóg, choć w to jeszcze bardziej skłonny jestem wątpić. Niepoznawalność takich rzeczy jest dla mnie czymś stale obecnym. A oczywiście, mówiąc egoistycznie, z mojej perspektywy więcej zależy od

nich niż od czegokolwiek innego: nade wszystko, zależy od nich to, czy przetrwam, czy ulegnę zagładzie; i z kolei, od tego zależy ostateczna sensowność lub bezsensowność mojego istnienia. Zawsze mnie to zastanawiało, że tak wielu ludzi te pytania wyraźnie nie interesują. Niemal tak samo zastanawiało mnie również to, że tak wielu innych sądzi, że zna odpowiedzi.

Mam niewiele intelektualnej cierpliwości dla ludzi, którzy sądzą, że wiedzą, iż nie ma Boga ani życia innego niż to życie, ani żadnej rzeczywistości poza światem doświadczenia. Taki ateistyczny humanizm jest jednym ze swoistych światopoglądów ludzi Zachodu od czasów oświecenia, a szczególnie często występuje wśród osobników zdolnych i inteligentnych. Jest to pogląd dominujący, jak przypuszczam, w większości środowisk, w których poruszałem się przez większość mojego życia. Brak mu wszelkiego poczucia tajemnicy otaczającej nasze życie i tak mocno na nie oddziałującej: na ogół przeczy jej istnieniu, a czyniąc tak, jest w błędzie co do faktów. Brak mu prawdziwego zrozumienia tego, że ograniczenia ludzkie są drastyczne, skoro nasze wyposażenie fizyczne nieuchronnie kształtuje i narzuca bardzo wąskie granice wszystkiemu, czego w ogóle możemy doświadczać, a więc nasz światopogląd jest niemal na pewno ubogi, bo to, co istnieje, w znacznej mierze leży niemal na pewno poza jego granicami. Jest zarozumiały, uznaje bowiem, że wiemy to.

* Immanuel Kant: Krytyka czystego rozumu. Przeł. Roman Ingarden. PWN, Warszawa 1957, 1.1,

s-43-

czego w ogóle nic możemy po/n.u'. Jest wąski i pozbawiony wyolw.i/iu.

lekceważy bowiem najbardziej palące pytania. Myślę, że, podobnie jak K.int, posunę się aż do powiedzenia, że przekonanie, iż nie ma żadnej rzeczywistości poza dziedziną doświadczenia, jest stanowczym błędem w sytuacji, gdy wiemy, że musi być taka rzeczywistość, choć nie możemy jej w sposób właściwy zrozumieć. W sumie więc, jest to beznadziejnie nietrafny światopogląd, co widać równocześnie z różnych punktów widzenia, a jest jednak skłonny utożsamiać się z racjonalnością jako taką i czerpać samozadowolenie z tego, że jest tak wyszukany. Jego zwolennicy, których spotykałem w życiu, byli na ogół niezdolni do zrozumienia, że prawdziwie racjonalne rozważania prowadzą do zupełnie innych wniosków. Przeciwnie, ludzie tacy skłonni są zakładać, że każdy, kto przyjmuje inny niż ich pogląd, czyni tak po namyśle niewystarczającym lub niewystarczająco racjonalnym, lub posługując się niewystarczającą inteligencją - że zaślepiają go może konwencje, religia, przesady czy irracjonalne wierzenia o bardziej współczesnym pochodzeniu albo po prostu bałagan myślowy, jeśli nie bezmyślność. Zajmują oni postawę, którą Schopenhauer nazywał „racjonalizmem płytkich głów” Ponieważ jej zwolennicy utożsamiają ją z racjonalnością - a racjonalność z prawdą i oświeceniem — stwierdzałem, że błędnie pojmują wszystko, co się przeciw niej mówi, przyjmując, że źródłem krytyki jest stanowisko, do którego nie doszło się w sposób racjonalny, i którego nie sposób racjonalnie bronić.

Volter zauważył kiedyś, że „bezkarne popełnianie wielkich błędów to przywilej prawdziwego geniusza, a szczególnie tego, kto pokazuje nowe drogi” Spowodowany przez Kanta „przewrót kopernikański” był jak sądzę, najważniejszym punktem zwrotnym w dziejach filozofii. Toteż

istnieje odtąd zasadniczy podział, jeśli chodzi o pojmowanie świata, na tych, którzy przyjęli dzieło Kanta, i tych, którzy tego nie zrobili.

Kantowskie rozwiązania bardzo wielu problemów, które sam Kant ukazał, nie wytrzymały próby czasu, ale to, że ukazał owe problemy, pozostaje największym źródłem światła, jakie kiedykolwiek wniósł filozof. Ponieważ są fundamentalne, a Kant ich nie rozwiązał, podejmowanie ich stanowi największe wyzwanie, przed jakim odtąd stoi filozofia.

Tołstoj — który, choć całkiem inaczej niż Kant, rozporządzał genialną zdolnością rozumienia złożoności ludzkiego doświadczenia - powiedział kiedyś o „prawdziwej filozofii, która ma za zadanie odpowiedzieć na pytania Kanta”² Zgadzam się z tym poglądem. Kanta zaś postrzegam jako kogoś, kto miał następcę nasycającego swą filozofię intuicjami o najgłębszej doniosłości, mianowicie Schopenhauera. (Tołstoj był również tego zdania). Od Schopenhauera wiedzie bezpośrednia droga do Nietzschego, a przez niego do współczesnego

² W liście do N. N. Strachowa datowanym 30 listopada 187⁵ roku, a pisanym w trakcie pracy nad Anną Kareniną. [W języku polskim istnieje następujące wydanie korespondencji pisarza: Lew Tołstoj: Listy. Przeł. Maria Leśniewska. Wydawnictwo Literackie, Kraków 1976, 1.1 (1845—1886), t. 2 (1887-1910). W wyborze tym nie ma listu do Strachowa z listopada roku 1875].

egzystencjalizmu; inna bezpośrednia droga prowadzi do Wittgensteina, a przez niego do współczesnej filozofii analitycznej; zaś droga trzecia prowadzi do Poppera, a przez niego do krytycznego z istoty i opartego na nauce racjonalizmu.³ Inna sięgająca do Kanta, lecz bez pośrednictwa Schopenhauera, szkoła myślowa wiedzie do Hegła, wprost lub poprzez

Marksa. Cassirer i Su-sanne Langer byli kantystami, podobnie jak Chomsky. Jedyłą tradycją myślową po Kancie, której program jest zupełnie niekantowski, jest neohumebwski empiryzm; a choć tradycja ta wydała wybitnie uzdolnione i interesujące osobowości, takie jak J. S. Mili i Russell, dziś zdaje się tkwić na mieliźnie.

Dopóki nie uporamy się w sposób zadowalający z pytaniami Kanta (nie mówię o odpowiadaniu na nie, być może bowiem da się przedstawić lepsze ujęcie rzeczy, w ramach którego okaże się, że owe pytania nie powstają), będą one tkwiły uporczywie na samym początku listy naszych zadań. Mówiąc swobodnie, wydaje mi się, że mamy przed sobą tylko dwie ewentualności. Albo uznamy fundamentalne intuicje Kantowskie za trafne, a wówczas musimy próbować dokonać postępu, biorąc za podstawę coś, co je uwzględnia, albo trzeba pokazać, dlaczego są nietrafne, a wówczas możemy oczekiwać, że dokonamy postępu na dowolnej podstawie, która skutecznie wyjaśnia ich błędność i niewłaściwość. Nie możemy natomiast postępować tak, jakbyśmy nie stali wobec tego wyzwania. Wydaje mi się jednak, że tak właśnie postępowano zawsze w tradycji neohumebwskiego empiryzmu, i tak postępuje się do dziś - a daje to taki wynik, że nawet najinteligentniejsze prace przebiegające po tych drogach myślowych jakoś nie trafiają w sedno, choć bowiem ich autorzy są utalentowani, nie potrafią sprostać wyzwaniu, któremu trzeba sprostać, zanim możliwy będzie znaczący postęp. Pod wieloma względami nasze rozumienie kondycji ludzkiej, na poziomie najgłębszym, pozostaje tam, gdzie pozostawili je Kant i Schopenhauer.

Czytelnicy rozdziału 1 wiedzą, że dorastałem jako swego rodzaju naturalny kantysta, zanim usłyszałem o Kancie i zanim wiązałem właściwe

znaczenie ze słowem „filozofia” Nie otrzymałem więc mojej skłonności do kantyizmu od Kanta. Było raczej tak, że gdy odkryłem Kanta, spotkałem po raz pierwszy filozofa zajmującego się najgłębszymi problemami, jakie sam miałem. Nie tylko dostrzegał je, gdy inni je pomijali, lecz analizował je nieporównanie lepiej, niż byłbym to w stanie zrobić, i przedstawiał rozwiązania niekiedy przekonujące, kiedy indziej wiarogodne, a prawie zawsze prowokujące myślowo, nawet gdy się z nimi nie zgadzałem.

Innymi słowy, oto był ktoś, kto mówił moim językiem, kto widział rzeczy tak jak ja, kto był mi bliski. Mówił nie tylko do mnie,

3 Popper głosi zmodyfikowany kantyizm, lecz znacznie bardziej oryginalny, niż wskazywałby ten opis. Usłyszałem kiedyś od niego:

„Kanta zrozumiałem dzięki pośrednictwu Schopenhauera” A ponieważ dzięki temu samemu pośrednictwu zrozumiał Kanta Wittgenstein, znaczy to, że oddziaływanie Schopenhauera na filozofię XX stulecia trzeba uznać za jedno z najważniejszych, a tymczasem on sam pada ofiarą lekceważenia — większość zawodowych filozofów go nie czyta.

lecz, ku mojemu częstemu zaskoczeniu, za mnie. Wydawało mi się oczywiście że muszę uczyć się tego, co ma mi do przekazania, zanim moje próby wyliczenia poza niego będą miały jakiś sens. Przeszedłem od tamtych czasów, i mocą późniejszych filozofów, całkiem długą drogę, ale on wytyczył kien mojej wędrówki, a w znacznej mierze intelektualne podstawy mojego światopoglądu są wyraźnie kantowskie. Niektóre z nich spróbuję przedstawić w miejscu.

Jestem przekonany, że wyjaśnienia naukowe stosują się w granicach ścisłości doświadczenia, świata materialnych przedmiotów, występujących w przestrzeni i czasie. Wyjaśnienia te nie tłumaczą wszystkiego, lecz na poziomie i ci

i / . i sowań mogą nam ułatwiać rozumienie bez ograniczeń innych niż granic i mego świata, toteż powinniśmy aktywnie posługiwać się nimi, by docierać i gdzie mogą nas doprowadzić. Świat empiryczny jest jednak światem rzeczy / stego i możliwego doświadczenia i jako taki jest zależny od podmiotu. R/< wistość sama w sobie, nie związana z nami, nie może mieć postaci doświ. u i nia, a zatem, skoro jedyne dostępne nam sposoby jakiegoś jej ujmowania , żą od form doświadczenia, nie możemy jej ujmować i rozumieć. Rzeczywi-.i niezależna jest więc ukryta. To zaś znaczy, że świat empiryczny nie może I wszystkim, co istnieje. Wiemy, że tak jest, mając po temu inną, nie zwi. |. z tym rację - tę mianowicie, że mamy bezpośrednio i nieomyślnie doświad nie własnowolnego zapoczątkowywania ruchów naszych ciał, to zaś znai / wiemy z pewnością, iż niektórych ruchów niektórych ciał materiału w świecie nie da się w pełni wyjaśnić w terminach praw fizyki, choć brak i wiedzy, jak mamy je wyjaśniać. Myślę, że nasze bezpośrednie doświadczeni' pozostawia cienia wątpliwości, iż tak właśnie jest, muszę jednak uwzgl/d' to, że są ludzie utrzymujący, iż nasze przekonanie, że mamy wolny wybu* złudzenie. A ponieważ są tacy ludzie, konieczne staje się wskazanie, że m. potwierdzenie istnienia wolnej woli, niezależnie od jej bezpośredniego świadczenia, jeśli bowiem przypisujemy w ogóle jakieś znaczenie termir moralnym w ich odniesieniu do zachowania ludzi (a sądzę, że w praktyki r sposób, by człowiek tego nie czynił), to sam ten fakt zmusza nas do uznani* | nienia wolnej woli. Nasza wiedza, że świat empiryczny nie stanowi całej r/e wistości empirycznej, jest więc nader dobrze uzasadniona. Dlatego wła a szczególnie dlatego, że bezpośrednio i stale doświadczam tego faktu podj mojego życia na jawie, nie jestem w stanie

poważnie o tym wątpić.

Opis kantowski jest, aż do tego miejsca, wyraźnie rozpoznawalnym p
rzeczywistości, którą znajduję w bezpośrednim doświadczeniu życia. Sk
l.i<| kiem tego bezpośredniego doświadczenia jest fakt, że my sami jako
i«{ ludzkie częściowo tkwimy w świecie empirycznym, a częściowo w
nimi tkwimy. Nasze ciała jako przedmioty materialne zaludniają świat
empiryc Pewna jednak część naszego ja może własnowolnie
zapoczątkowywać n naszych ciał, niezależnie od praw fizyki (choć,
oczywiście, nie w sposób i ciwstawny prawom fizyki), a zatem musi tkwić
poza światem empiryczn

> się dzieje jakie zależności zachodzą między mną chcącym a mną
nym to tajemnica wymykająca się rozumieniu od czasów, gdy ludzie
/.cli badania. Ale choć nie wiem, czym jestem, wiem, że nie mogę być
iniim ciałem. Wiem, że jestem istotą łączącą jakoś to, co empiryczne,
iwrempiryczne. W gruncie rzeczy jestem, by tak rzec, ucieleśnionym
11 inn tego, co empiryczne, z tym, co nieempiryczne. W ramach całości,
.i cm niezależnie od tego, co to za całość - współdziałają jakoś te dwa
| i i V i, przenosi się inicjatywa, istnieją między jednym a drugim wzajem-\
i./ania. Pytania o naturę tych powiązań - oraz, postępujące ich śladem, i i o
naturę tego, co nieempiryczne - należą do pytań najbardziej palą-
111 (-odpartych spośród tych, które stają przed nami, gdy kończymy stu-
I filozofią Kanta. Podejmował te pytania Schopenhauer i usiłował na i I u
< wiedzieć. Okoliczność, że czynił to, oraz stopień oryginalności i po-
n i.i. /. jakim przeprowadził swoje zadanie, czyni z niego prawowitego |
liicrcę Kanta.

i K.inta pewne bardzo ważne rzeczy, których nie akceptuję. W ogóle nie

iiim.ttem o jego etyce, nigdy bowiem nie wydawało mi się choćby wia-i w. że racjonalność może być podstawą etyki, a stanowi to fundamental-4iłc Kantowskiej filozofii moralności. Jego estetyka, moim zdaniem, nie ul/i nas na tyle daleko, by zasługiwała na zainteresowanie. Zupełnie ina-i> on pojmuję naturę nauki. Według Kanta trzema najważniejszymi za-i-iii.imi metafizyki transcendentalnej są Bóg, nieśmiertelność i wolność, natomiast dwa pierwsze nigdy nie były w stanie poważnie zaangażować.

nic podzielałem Kantowskiej wiary w Boga i nie rozumiałem, co taka miałyby wyjaśniać, skoro istnienie Boga samo wymagałoby wyjaśnienia. >:n mocniej nie kochałbym niż wierzenia, że mam nieśmiertelną duszę, | |(mam, nigdy jednak nie byłem w stanie przekonać się choćby w po-/.• i ak się rzeczy mają. Jestem natomiast zmuszony uznać - z powodów, I ii /rdstawiłem — że istnieje pewna doza wolności. A wydaje mi się, że . t i wręcz alarmującą intuicją filozofii praktycznej Kanta jest dostrzeże-<-t a fizycznych konsekwencji, do których uznania przyjęcie tego nas zo-iMijc. Fakt nieuchronny, jak mi się wydaje, że mamy niekiedy wolny wy-luwct samo to — zmusza mnie na poziomie argumentacji do wniosku, /na część całej rzeczywistości jest niezależna od praw nauki. Muszę uzu- wyznaniem, iż zawsze byłem przekonany o tym fakcie za sprawą mo- ośredniego doświadczenia samoświadomości, dokonywania wybo- Irjmowania decyzji, inicjowania własnowolnych działań, więzi oso-mam na myśli szczególnie coś, co wydaje mi się zupełną niemożno-iwania innych ludzi tylko za przedmioty fizyczne), seksu i sztuki, ilości muzyki. Wydaje mi się oczywiste, że przez cały czas, gdy je-iwie, żyję częściowo w sferze tego, co noumenalne, a tym bardziej śpię. To, że tak mało mogę o tym wiedzieć, przygnębia mnie w spo-ny do zniesienia.

ROZDZIAŁ DZIESIĄTY

Filozofia zawodowa a filozofia amatorska

Wrzesień 1956 roku był przełomem w moim życiu. Dobiegł wówczas końca przedłużający się proces mojej formalnej edukacji i zaczęło się życie nie-akademickie. Przybyłem wówczas do Londynu, by zamieszkać tu po raz pierwszy jako niezależny człowiek dorosły. Po ukończeniu szkoły spędziłem rok w Austrii, rok w Szwecji, rok w Stanach Zjednoczonych i pięć lat w Oksfordzie. Teraz zaś miałem dwadzieścia sześć lat. Moje poczucie, że po raz pierwszy wkraczam w prawdziwe dorosłe życie, potęgował fakt, iż w kilka tygodni po moim przybyciu z Yale do Anglii wybuchł kryzys sueski, a zaraz potem nastąpiła rosyjska inwazja na Węgry; oba te wydarzenia uznaje się odtąd za punkty zwrotne w powojennych dziejach i oba wciągnęły mnie od razu w bardzo intensywną działalność polityczną.

Jeśli chodzi o Wielką Brytanię, równoczesność tych dwóch inwazji odsłoniła, a przynajmniej tak mi się wydawało, prawdziwą lojalność polityczną poszczególnych osób: prawicowi bigoci bronili brytyjskiej inwazji Egiptu, a potępiali rosyjską inwazję na Węgry, lewicowi bigoci natomiast bronili rosyjskiej inwazji na Węgry, a potępiali brytyjską inwazję na Egipt. Ludzie prawego serca i rzetelnego umysłu potępiali obie inwazje. Ożywiło to owych socjalistów, a było ich przygnębiająco wielu, którzy zawsze demonstrowali fasadowe przywiązanie do liberalizmu i demokracji, a teraz odmówili potępienia jawnego aktu radzieckiej agresji. Co gorsza, wielu z nich uciekało się do ma-kiawelicznej taktyki powstrzymywania czy zaciemniania potępień zachowania Rosji, z którymi występowały organizacje lewicowe i związki zawodowe. Te właśnie

wydarzenia rzuciły mnie, członka Partii Pracy, omal natychmiast po moim powrocie do Anglii ze Stanów Zjednoczonych, na wzburzone morze politycznego działania i politycznych namiętności. I niewątpliwie częściowo w następstwie tego w jakieś półtora roku później zostałem kandydatem Partii Pracy w wyborach parlamentarnych.

Natychmiast stanąłem wobec kwestii zarabiania na życie. I tu wyłoniła się trudność. Kariery w normalnym sensie tego słowa w ogóle nie chciałem robić.

Chciałem poświęcić się całkowicie dwóm trudnym zajęciom, pisaniu i polityce, i uprawiać je ze względu na nie same, a mogłem tylko oczekiwać, że ostatecznie dojdzie do tego, że będę zarabiał na życie i że będzie to produkt uboczny któregoś z tych zajęć. W międzyczasie jednak musiałbym robić coś trzeciego, równoległe z tamtymi dwoma zajęciami. Niezależnie do tego, czym byłaby ta trzecia praca, odrywałaby mnie nieuchronnie przez znaczną część czasu od tego, co uznawałem za moją „prawdziwą” działalność. A nie było sensu myśleć o długoterminowych perspektywach jakiegoś takiego zajęcia, bo opuściłbym je natychmiast, gdybym tylko mógł. Trafiłem więc przypadkowo, po okresie pracy nauczycielskiej w niepełnym wymiarze godzin, do telewizji — mówię „przypadkowo” bo najwięcej energii skupiałem cały czas na polityce i pisaniu moich pierwszych książek - gdzie okazało się, że mogę zarabiać tyle pieniędzy, pracując na pół etatu, ile większość moich kolegów zarabiała na swoich pełnych etatach; to zaś znaczyło, że mogę żyć na ich poziomie, poświęcając połowę mojego czasu pracy pisaniu i polityce. Na tej podstawie ukształtował się pewien wzór zaangażowania w różnorodną działalność, który do dziś stanowi podstawę mojego czynnego życia. Gdy

osiągnąłem pewien sukces w telewizji, zaczęto zachęcać mnie, bym podjął pracę w pełnym wymiarze, wabiąc pieniędzmi i obietnicami sławy, nigdy jednak nie byłem skłonny ulec tym zachętom. Telewizja była dla mnie szczęśliwie dostępnym sposobem zarabiania na pełne utrzymanie przy pracy na pół etatu, dając mi swobodę pracowania w pozostałym czasie wedle mojego wyboru, dyktowanego bardzo silną motywacją. Gdybym nie musiał zarabiać pieniędzy, nie spędzałbym w niej ani chwili.

Zazdrościłem poniekąd ludziom na tyle samowystarczalnym, by żyć życiem cyganerii i być szczęśliwym. Chciałem być jednym z nich. Teraz jednak chciałem żyć wygodnie w śródmieściu Londynu, chodzić stale na koncerty i do teatru, mieć pieniądze na książki i płyty, podróżować za granicę i co kilka lat wyjeżdżać na festiwale w Bayreuth i Salzburgu. Istotne też było dla mnie łączenie tych zajęć z poświęcaniem większości mojego czasu pracy wedle mojego wyboru. Pracując na pół etatu w telewizji, mogłem żyć w ten sposób i była to /ileta tej pracy - nie mam pewności, czy jakiś inny dostępny mi sposób pracy pozwalałby mi na to. W miarę upływu lat bowiem moi przyjaciele ze świata akademickiego przekonywali mnie z coraz większym przejęciem, że mam większą niż oni swobodę urzeczywistniania moich zainteresowań intelektualnych. Oni nie tylko tkwili w kieracie nauczania i administrowania - to, czego uczyli, nie zależało od ich wyboru. Mieli zobowiązania moralne wobec swoich studentów: czuli się w obowiązku przygotowywać ich do oczekujących ich egzaminów, to zaś wymagało sumiennego uczenia według ustanowionych programów. A, oczywiście, jeśli moi przyjaciele mieli mówić o pewnych zagadnieniach, musieli na bieżąco śledzić je, to zaś wymagało nie tylko stałego kontaktu z niepoohamowanym potokiem czasopism naukowych,

lecz też zapoznawania się z każdą nową książką, która coś wносиła do obchodzących ich dziedzin. Musieli więc czytać na ogół nie to, co czytali, gdyby mieli swobodę wyboru.

Ja natomiast miałem w tym, co można było nazwać moją pracą naukową, najcenniejszą ze wszystkich wolności - wolność niepoświęcania mojego czasu i energii sprawom, których sam nie wybierałem. Nie poświęcałem czasu nauczaniu czy zajęciom administracyjnym, a czytałem tylko te książki, które chciałem czytać. Przez pół roku mogłem poświęcać mój czas pracy i energię moim pasjom, do których należała nie tylko filozofia i polityka, lecz też muzyka, teatr, podróże i inne zainteresowania, które się gwałtownie rozwijały.

Być może praca akademicka w śródmieściu Londynu pozwalałaby mi żyć w taki sam sposób, gdybym był wystarczająco zdecydowany, ale mój sposób życia miał dwie ogromne zalety, które mogłem ocalić tylko pozostając poza uczelnią. Jedną z nich było to, że filozofia była nieodłączną częścią całej tkaniny mojego życia, wraz z wszystkim innym i obok wszystkiego innego, nie zaś jakąś wyodrębnioną „dyscypliną”. A drugą było to, że byłem niezależny od mód intelektualnych. Czytelnicy, którzy mi dotąd towarzyszą, rozumieją wagę obu tych rzeczy dla mnie. Jeśli chodzi o to drugie, zawsze pamiętam słowa Geoffreya Warnocka, który spędził całe swoje życie zawodowe jako filozof w Oksfordzie i został prorektorem uniwersytetu: „Filozofowie przyjmują na ogół filozofię w tej postaci, w jakiej ją zastają, i płyną zadowoleni tam, dokąd ich niesie prąd”¹ Robienie tego, co robią inni, to jedna z najbardziej uderzających cech życia akademickiego w ogóle.

W każdej chwili, w każdym wielkim ośrodku pewne tematy, problemy czy

(w naukach humanistycznych) autorzy są modni, a inni są niemodni.

Najlepsze wakujące posady dostają się nieuchronnie ludziom o reputacji wskazującej, że mogą dobrze pracować w modnych dziedzinach. Choćby poszczególnym ludziom było to obojętne, działając zawodowo, nie mogą jednak tego ignorować, muszą bowiem przygotowywać studentów do egzaminów, których ci nie będą składać przed nimi, lecz przed kimś innym, kto będzie stawiał pytania i oceniał odpowiedzi. Ich uczniów będą, w każdym razie, interesowały współczesne dyskusje i spory, i będą chcieli móc w nich uczestniczyć. Nawet więc niechętny modzie nauczyciel musi je śledzić, to zaś może beznadziejnie obciążać kogoś, kto odczuwa te rzeczy jako nieinteresujące i nieważne.

Dyskusje między kolegami pracującymi w tej samej dziedzinie stanowią w ogólności istotny składnik przeznaczenia uniwersytetu. W tej atmosferze większość ludzi, ze mną włącznie, nie może powstrzymać się przed przyswajaniem rzeczy uchodzących w powszechnej opinii za najważniejsze. Świadczy o tym fakt, że gdy zacząłem napawać się niezależnością, ciągle uważałem za coś ważnego śledzenie tego, co dzieje się w filozofii na moim macierzystym uniwersytecie, choć tak zdecydowanie krytykowałem go, gdy tam byłem. Dopiero po jakimś czasie lektur jawnie efemerycznych tekstów, nudząc się nimi, uświadomiłem sobie, że jest to całkowicie bezwartościowe, i przerwałem to z czystym sumieniem. Decyzję tę usprawiedliwiało to, jeśli byłoby potrzebne

1 Bryan Magee: *Modern British Philosophy*, wyd. cyt., s. 88.

jeszcze jakieś usprawiedliwienie, że prawie całej filozofii w stylu Austina i w stylu późnego Wittgensteina nikt dziś w ogóle nie czyta. A nacytawszy

się samemu wiele tej filozofii, nie posiadałem omal niczego o trwałej wartości.

Zamiast czytać to, co zacząłem uznawać za publicystykę filozoficzną, wzięłem się za czytanie dzieł, jednego po drugim, owych wielkich postaci z przeszłości, których jeszcze nie czytałem. Nabrałem w związku z tym przyzwyczajenia, które wzmagало się z latami. Jeśli okazywało się, że jestem zupełnie wolny w ciągu długiego weekendu, i jeśli byłem w sposobnym do tego nastroju, zamykałem się z jakimś krótkim arcydziełem filozoficznym i na całe dwa lub trzy dni zatapiałem się w nim. Tak się dogodnie składa, że wiele klasycznych dzieł filozofii to dzieła krótkie: jest tu, na przykład, większość dialogów Platona, niektóre z najważniejszych dzieł Kartezjusza, Leibniza, Locke'a, Berkeleyya, Hume'a, Marksa i Nietzschego. W kolejnych latach brałem z sobą w podróże dzieła dłuższe i zapadałem w nie na całe tygodnie: Kantowską Krytykę czystego rozumu czytałem przez sześć tygodni w spokoju na Majorce, zbiór dialogów Platona w Salzburgu, Bycie i czas Heideggera w Bayreuth, Wyznania św. Augustyna na Sycylii, Humebwskie Badania dotyczące rozumu ludzkiego oraz Badania dotyczące zasad moralności w Szwecji, dzieła Leibniza nad jeziorem Garda we Włoszech, Pascala w zachodniej Anglii. Stało się to moim ulubionym sposobem czytania wszystkiego, co ważne: poświęcanie lekturze całego czasu, czytanie przez cały poranek bez przerwy, spacer wczesnym popołudniem, ponowna lektura późnym popołudniem, a później oderwanie się od lektury i jakieś rozrywki wieczorem.

Na trwałym podłożu tego rodzaju zajęć rozwijałem w późnych latach pięćdziesiątych dwa szczególne zainteresowania. Jednym z nich była filozofia polityki. Był to jeden z moich dwóch „przedmiotów

specjalistycznych" w Oksfordzie, czułem jednak teraz potrzebę, by zająć się nim ponownie, byłem bowiem pochłonięty działalnością polityczną i chciałem uzyskać jakąś jasność co do intelektualnych podstaw tego, co robię. Poza dziełami Poppera - Społeczeństwo otwarte przeczytałem ponownie, a Nędze historycyzmu przeczytałem, gdy ukazała się w 1957 roku - nowe prace z zakresu filozofii polityki pisane przez filozofów akademickich były mniej lub bardziej bezwartościowe. Powiedzenie „Filozofia polityki jest martwa!" było wówczas ich obiegowym sloganem. Uważano, że teorie polityki jako takie zostały zdyskredytowane, wiek ideologii skończył się, a polityka praktyczna stała się sprawą usuwania trudności bez zmiany ram instytucjonalnych, zaś teoretyk nie ma niczego więcej do roboty poza dalszym rozjaśnianiem, za pomocą analizy językowej, ważniejszych pojęć polityki. Pogląd oficjalny, jeśli można go tak nazwać, również głosił, że polityka stała się dziedziną trywialną. W tych warunkach trudno się dziwić, że się nic ważnego nie działo w tej dziedzinie, a młodych zdolnych ludzi nie ciągnęło do niej, wyjąwszy tych nieszczęśników, którzy dali się ponieść uwodzicielskiej melodii i przystąpili do marksizmu na jego, jak się okazało, ostatniej drodze. Znaleźli się na niej całkiem inteligentni ludzie, o których nigdy jednak później się nie słyszało. Niewiele wyszło z ich entuzjazmu, bo naprawdę niewiele wyjść mogło.

Klasycy filozofii polityki pozostawali jednak przy tym wszystkim nieporuszeni. Trwali niczym wspaniałe budowle przeszłości, ciągle dostępni nam. a cały ten marny zgielek współczesności, który ich otaczał, powodował, że stawali się jeszcze bardziej imponujący. Czytałem ich teraz z punktu widzenia kogoś czynnego w polityce, to zaś pozwalało mi więcej niż

poprzednio z nich wydobyć. Najwięcej przyniosła mi lektura Państwa Platona, Polityki Arystotelesa, Księcia Machiavellego, Lewiatana Hobbesa, Traktatu drugiego o rządzie Locke'a i jego Listu o tolerancji, Burke'a Rozważań o rewolucji we Francji, Johna Stuarta Milla o wolności, Kapitału Marksa oraz Społeczeństwa otwartego i jego wrogów Poppera. Drugą szczególną dziedziną moich lektur były dzieła Bertranda Russella. Był on wybitną ówczesną postacią, u szczytu sławy, którą zjednywała mu jego aktywność polityczna. Niedawno, bo w roku 1948, ukazało się jego najnowsze dzieło filozoficzne. Human Knowledge: Its Scope and Limits (Zakres i granice poznania ludzkiego). Gdy byłem studentem, jego nazwisko stale pojawiała się w dyskusjach filozoficznych, studenci nie musieli jednak czytać jego książek - wyjąwszy tych, którzy specjalizowali się w logice, ale ci nie czytali jego ogólnych prac filozoficznych. Russell odrzucał z lekceważeniem filozofię oksfordzką, otwarcie oświadczając, że jest trywialna i nudna, a filozofowie oksfordzcy odpłacali mu układowym odrzucaniem jego filozofii. Nie mogli przeczyć jego historycznemu znaczeniu w filozofii, mówili jednak o nim jako o kimś, czyje dzieło było ważne swego czasu, teraz jednak przewyższyły je osiągnięcia, z którymi stracił on kontakt - mianowicie ich prace.

Kariere Russella jako filozofa można najlepiej zrozumieć, śledząc ją krok po kroku. Zaczynał jako matematyk. W Autobiografii znajdujemy uroczą i pouczającą opowieść o tym, jak jego starszy brat Frank uczył jedenastoletniego Russella (do piętnastego roku życia pobierał on nauki w domu) geometrii, zaczynając, jak to się robi zwykle, od aksjomatów. Młody Bertie od razu zażądał, by mu je uzasadnił. Frank odrzekł, że nie można ich uzasadnić - trzeba je po prostu przyjąć. Bertie sprzeciwił się

temu. Poirytowany Frank oświadczył, że jeśli Bertie odmawia uznania aksjomatów, nie mogą iść dalej. Bertie zgodził się więc ostatecznie przyjąć na próbę aksjomaty, z ciekawości, żeby po prostu zobaczyć, co z nich wyniknie. A oto, co nastąpiło:

Było to jedno z wielkich wydarzeń w moim życiu, równie olśniewające jak pierwsza miłość. Nie wyobrażałem sobie, że na świecie istnieje coś tak cudownego. [...] Od owej pory aż do chwili, kiedy ukończyłem z Whiteheadem *Principia Mathematica*, mając lat trzydzieści osiem, matematyka była moim głównym zainteresowaniem i głównym źródłem szczęścia.²

² Zob. Bertrand Russell: *Autobiografia*. Przeł. Bronisław Zieliński.

Czytelnik, Warszawa 1977, s. 47-48-

Russell studiował w Cambridge matematykę i ją najpierw ukończył, ale „wątpliwości co do przesłanek matematycznych, które wtedy żywiłem, pozostały mi nadal”. Wyznaczyły one w gruncie rzeczy, dowiadujemy się, „kierunek mojej dalszej pracy” Russella niepokoiły głęboko — i, jeśli można tak powiedzieć, twórczo - same podstawy matematyki. I właśnie w tej dziedzinie wniósł swój pierwszy naprawdę wielki wkład w filozofię. Każda argumentacja, niezależnie od jej rodzaju, włącznie z każdym dowodem matematycznym, musi się gdzieś zaczynać. Musi ona mieć nie tylko przesłankę (czy przesłanki), lecz też regułę (czy reguły), według której przebiega. Otóż, samych tych przesłanek i reguł postępowania argumentacyjnego nie sposób uzasadniać za pomocą tej argumentacji, gdyby się tak bowiem robiło, mielibyśmy błędne koło w argumentacji - zakładałoby się to, co ma być udowodnione. Znaczy to, że każda argumentacja, każdy dowód, każde rozumowanie logiczne, niezależnie od stopnia ścisłości, musi zakładać nieuchronnie przynajmniej jedną

przesłankę i przynajmniej jedną regułę postępowania bez żadnego uzasadnienia. Ktoś może powie na to: „No tak, ale te przesłanki i reguły postępowania nie są po prostu arbitralne. Nie bierze ich się po prostu na chybił trafił z powietrza. W każdej poważnej działalności intelektualnej wybiera się je samokrytycznie i starannie. Zakłada je rzecz jasna dana argumentacja, ale przedtem uzyskuje się je jako wnioski innych, wcześniejszych argumentacji, w których rozumowanie udziela im solidnego oparcia". Można jednak odpowiedzieć na to, że owe wcześniejsze argumentacje same musiały wychodzić od nie dowiedzionych przesłanek i musiały posługiwać się nie uzasadnionymi regułami postępowania. Okazuje się więc, że cofamy się w nieskończoność. Nie sposób dotrzeć do argumentów, które same siebie uzasadniają. Nie ma fundamentów pewności - w każdym razie, nie ma ich na poziomie argumentacji. Częściowo dlatego filozofowie należący do tradycji empi-rystycznej twierdzili, że wszystkie nasze poprawne rozumowania dotyczące faktów muszą w końcu sięgać do bezpośrednich obserwacji czy do doświadczenia, to znaczy do czegoś, o czym wiadomo, że jest prawdą nie dlatego, że jest wnioskiem uzyskanym w wyniku łańcucha rozumowań, lecz dlatego, że jest przedmiotem bezpośredniego doświadczenia. Na gruncie tego poglądu, wszystko, co usiłuje opisywać rzeczywistość, a nie może być ostatecznie sprowadzone do doświadczenia, unosi się w powietrzu. Jak mawiał Schopenhauer w analogicznym przypadku: „Pojęcia i abstrakcje, które nie kierują ostatecznie ku oglądom naocznym, przypominają drogi leśne prowadzące donikąd”.³ Ludzie przyjmujący ten opis w odniesieniu do zdań empirycznych ciągle stoją wobec odrębnego pytania: Czy dotyczy to matematyki? Czy przyznaje się,

że również matematyka wypływa ostatecznie z doświadczenia? Jeśli się to przyznaje, wyłania się głęboko niepokojące pytanie, czym jest to doświadczenie,

3 Zob. Arthur Schopenhauer: Świat jako wola i przedstawienie. Przeł. Jan Garewicz. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, t. 2, s. 111.

lub choćby, czym może być. Jeśli się tego nie przyznaje, trzeba powiedzieć, co stanowi podstawy matematyki uwzględniając, że łańcuchy rozumowań matematycznych ani argumenty innego rodzaju nie mogą ustanowić żadnych samowystarczalnych przesłanek ani żadnych uzasadnionych same przez się reguł postępowania.

Było to pierwsze wielkie pytanie, którym zajął się Russell. Nad tym samym zagadnieniem pracował w całkowitym niemal odosobnieniu na uniwersytecie w Jenie, starszy od Russella o pokolenie, niemiecki matematyk Frege, o którym Russell nie słyszał, gdy zaczynał pracę. Młody Russell poświęcił więc lata ciężkiej pracy, by dokonać przełomowych odkryć, które - o czym nie wiedział - zostały już dokonane. Ci dwaj ludzie doszli niezależnie do siebie do zasadniczo tego samego wniosku - że mianowicie cała matematyka jest sprowadzalna ostatecznie do podstawowych zasad logiki. Obaj zaczęli od prób przedstawienia efektywnego dowodu tego w odniesieniu do arytmetyki, żywiąc nadzieję, że ostatecznie dowiodą tego dla całej matematyki. Russell otwarcie przecież oświadczał, że jest to jego cel. Jeśli więc słusznie myśleli, dawałoby to uzasadnienie całej matematyce jako zasobowi prawd koniecznych dedukowalnych, w sposób nieodparty, krok po kroku z czysto logicznych przesłanek. Podstawy tej teorii Russell wyłożył w *The Principles of Mathematics* (Zasady matematyki), wielkiej książce

ogłoszonej w 1903 roku. W owym czasie odkrył, z opóźnieniem, Fregego i w książce tej składa mu hołd. Książka ta nie zmienia jednak tego, że oświadczenie, iż cała matematyka jest sprowadzalna do logiki, to jedno, a dowód sprowadzalności polegający na faktycznym dokonaniu owej redukcji — to coś innego. Russell usiłował urzeczywistnić ten program we współpracy ze swym byłym wykładowcą, Alfredem Northern Whiteheadem, w wielotomowym dziele pod tytułem Principia Mathematica. Pracowali nad nim wspólnie około dziesięciu lat, tworząc trzypiętomową książkę. Było to dzieło epokowe, choć nie w pełni zadowalające, oddziałujące z biegiem czasu na cały obszar myśli filozoficznej, a nie tylko na logikę matematyczną.

Oddziaływanie to przebiegało na różne sposoby. Co najmniej do XIX wieku podstawy logiki znajdowały się w stanie, w jakim zostawił je Arystoteles przed z górą dwoma tysiącami lat. Świadczą o tym słowa Kanta z przedmowy do drugiego wydania Krytyki czystego rozumu: Że logika szła tym pewnym torem już od najdawniejszych czasów, można po tym poznać, iż od czasów Arystotelesa nie musiała zrobić żadnego kroku wstecz, o ile do poprawek nie zechcemy zaliczyć np. usunięcia niektórych zbędnych subtelności lub wyraźniejszego określenia tego, co zostało już wyłożone, należy to jednak raczej do elegancji niż do pewności nauki. Osobliwe jest jeszcze to, że nie mogła dotychczas zrobić także ani kroku naprzód i że przeto wedle wszelkich danych wydaje się zamknięta i wykończona.*

* Zol>. Immanuel Kant: Krytyka czystego rozumu, wyd. cyt., 1.1, s. 21-22.

Jeśli jednak można wykazać, że cała matematyka wynika nieuchronnie z

zasad logiki, to trzeba uznać, że zawiera się w logice. W ten sposób mówimy jednak, że logika Arystotelesa, którą uznawano przez całe wieki za całą logikę, okazuje się peryferyjną jej częścią. Uświadomienie sobie tego podziało jak impuls, który wywołał renesans zainteresowań logiką w skali międzynarodowej - renesans, który trwa do dziś. Zapoczątkowaną przez Fregego i Russella nową logikę uprawia się dziś czynnie we wszystkich wielkich uniwersytetach na świecie.

Zastosowanie technik nowej logiki do analizy zdań języka potocznego było, jak sądzę, naturalnym krokiem Russella. Dokonał tego, stawiając pytania o postaci: „Co, ściśle biorąc, mówimy, gdy mówimy, że jest tak a tak?” Co, ściśle biorąc, mówimy, gdy mówimy, na przykład: „Król Francji jest łyśy” w sytuacji, gdy Francja nie ma króla? Czy w ogóle coś mówimy? Choć przykład jest trywialny, problem jest poważny, a dotyczy jednej z najczęstszych postaci twierdzeń empirycznych; a uczeni wszelkich specjalności, od medycyny po fizykę jądrową, chcą móc mówić o obiektach możliwych, których istnienia nie są pewni. Jeśli proponowałbym następujące rozwiązanie tej kwestii: „Nie ma kogoś takiego jak król Francji, a zatem zdanie to w ogóle do niczego się nie odnosi, jest więc bezsensowne” można by zasadnie protestować: „Ale zobacz, zdanie: «Król Szwecji jest łyśy» jest fałszywe, a zatem musi być sensowne. Czy chcesz mi powiedzieć, że najpierw trzeba dowiedzieć się (czego oczywiście mnóstwo ludzi nie wie), czy Szwecja ma króla, zanim w ogóle można zrozumieć to zdanie, to znaczy, zanim stanie się ono sensowne? To rzecz jasna nonsens. Wszyscy przecież doskonale rozumiemy to zdanie, niezależnie od tego, czy zdarzyło nam się wiedzieć,

że Szwecja ma króla". Jeśli jednak przyznam, że zdanie: „Król Francji jest łysy" jest sensowne, staje przed nowym dylematem: czy jest ono prawdziwe, czy fałszywe? Nie rozumiem, jak może być prawdziwe powiedzenie, że król Francji jest łysy, jeśli Francja nie ma króla. Ale też od razu nie rozumiem, jak można powiedzieć, że jest ono fałszywe. Czy to znaczy, że muszę przyjąć pogląd, iż mogą istnieć sensowne zdania o faktach, ani prawdziwe, ani fałszywe? Wzdrygam się na myśl o puszcze Pandory, którą otworzyłoby przyjęcie czegoś takiego. Długie wywody Russella sprowadzę do krótkiej informacji, że przeprowadził znaną analizę zdań o postaci: „To-a-to jest takie--a-takie" w artykule pt. Denotowanie, opublikowanym w 1905 roku, gdzie doszedł do wniosku, że ukrytą strukturę logiczną tych zdań można opisać następująco: „Istnieje coś jednego, co jest królem Francji i zarazem jest łyse".* Kiedy wyrazi się to w ten sposób, okazuje się, że jest to zdanie fałszywe, jeśli Francja nie ma żadnego króla. Analiza Russella odsłania więc prawdziwą strukturę logiczną, którą ma forma tego wyrażenia, co początkowo wcale nie było jasne, i tym samym pozwala nam ustalić, czy jest ono prawdziwe, czy fałszywe, czego przedtem nie byliśmy w stanie zrobić.

* Zob. Bertrand Russell: Denotowanie, [w:] Logika i język. Studia z semiotyki logicznej, wyd. cyt., s. 270.

Następstwa tego nowego rocl/aju .ni.ih/y. / punktu widzenia naszych prób wypowiedzenia prawdziwych zdań o świecie, miały historyczną doniosłość. Otwierała ona nowe pole możliwości przed naszymi próbami rozjaśniania i uzasadniania przekonań. Zapoczątkowała pewną orientację, która opanowała filozofię uprawianą w języku angielskim przez całe prawie XX stulecie - zapoczątkowała mianowicie zwyczaj analizy zdań, zmierzającej

do wydobycia na powierzchnię ich niejawnej struktury logicznej lub ukrytych w nich różnych znaczeń. Bertrand Russell jest w tym sensie ojcem założycielem współczesnej filozofii analitycznej. Gdyby odrzucono i zapomniano każdą pozytywną doktrynę filozoficzną, z którą kiedykolwiek wystąpił, nadal pozostałby, jako twórca tego programu analizy, ważną postacią w dziejach filozofii. Trzeba jednak powiedzieć o nim wyraźnie dwie rzeczy, co do których stanowi przeciwieństwo wielu swoich następców. Po pierwsze, nigdy nie uważał analizy za cel sam w sobie. Przedstawiał ją jako metodę, jako sposób uzyskiwania krystalicznej jasności co do tego, co naprawdę znaczą nasze zdania i do czego uznanie ich by nas zobowiązywało, tak byśmy mogli uznawać lub odrzucać je, zdając sobie lepiej sprawę z tego, co właściwie robimy. Przyjmował, że warto analizować jedynie zdania ważne czy takie, których rozumienie sprawia nam kłopoty, a zawsze miał na uwadze rozjaśnianie naszego rozumienia świata, rozumienia rzeczywistości, tego, jak się rzeczy mają. Tylko wtedy, gdy ma to dla nas znaczenie, czy zdanie jest prawdziwe, czy fałszywe, ma sens traktowanie go za pomocą takich wyszukanych technik, a wówczas doniosłość zdania musi polegać na czymś, co leży poza samym procesem analizy, w przeciwnym bowiem razie cała ta działalność przypomina błędne koło. Nie może być tak, że zdanie jest dla nas ważne, ponieważ je analizujemy: możemy je analizować tylko dlatego, że jest dla nas ważne. Doniosłość zdania nie może płynąć z analizy, choć ta może ją ujawniać. Działalność polegająca na analizowaniu, któremu nie przyświeca żaden zewnętrzny cel, byłaby pozbawiona znaczenia. Prowadzi nas to do drugiej dotyczącej Russella rzeczy, którą trzeba wyraźnie przedstawić: nigdy nie mógł on uznać za sensowny takiego

poglądu na filozofię, wedle którego polega ona na samej analizie, i nigdy nie mógł zrozumieć, jak człowiek poważnie myślący może przyjmować taki pogląd. Do końca życia był przeświadczony, że celem filozofii jest to, co zawsze uchodziło za jej cel - mianowicie rozumienie prawdziwej natury rzeczywistości, z nami samymi włącznie. Rozumienie to mogą ułatwiać dzieła pochodzące z bardzo różnych obszarów aktywności intelektualnej: z nauk przyrodniczych, historii, literatury wszelkich języków, psychologii i z bardzo wielu innych dziedzin. Toteż Russell interesował się spontanicznie tymi i wieloma innymi dziedzinami i był naturalnym, autentycznym erudyta. A prawie przez całe życie męczyła go myśl, że powinien być naukowcem. Gdy widział same rozmiary, w których il/icfo Einsteina powiększyło nasze rozumienie rzeczywistości, własne osiągnięcia przyjmował z niezadowoleniem. Jest jednak faktem, że choć łatwo i stać się naukowcem — miał głęboką znajomość współczesnej fizyki. a opanowanie matematyki miał tak wielkie jak fizycy - nie zdecydował się na to. A, jak sądzę, powodem tego było to, że naprawdę dążył ostatecznie do filozoficznego rozumienia. A myślę, że gdyby się stał naukowcem, zająłby się wcześniej czy później realizacją tego samego programu w stosunku do nauk empirycznych, który zrealizował w matematyce — mianowicie próbą odkrycia i ustalenia ich teoretycznych podstaw. Mógł stać się wielkim filozofem nauki, wątpię jednak, czy dokonałby tego rodzaju dzieła, jakiego dokonał Einstein.

Russell rozumiał wyraźnie - a wielu ludzi do dziś nie potrafi tego zrozumieć — że nauka sama z siebie nie ustala żadnego konkretnego poglądu na ostateczną naturę rzeczywistości i nie może tego zrobić.

Dokonuje natomiast tego — i jest to jedno z najwyższych kulturalnych, jak

i intelektualnych osiągnięć ludzkości - że sprowadza wszystko, czym może się zająć, do pewnego podstawowego poziomu wyjaśniania. Fizyka, na przykład, sprowadza zjawiska, którymi się zajmuje, do stałych równań dotyczących energii, światła, masy, prędkości, temperatury, grawitacji i całej reszty. Ale na tym koniec. Jeśli zadajemy z kolei fundamentalne pytania dotyczące samego podstawowego poziomu wyjaśniania, uczonemu brak odpowiedzi. Brak mu ich nie z powodu jego ułomności czy niedostatków nauki. I on, i nauka dają z siebie, co mogą. Jeśli mówimy fizykowi: „Powiedz mi, proszę, co to jest, ściśle biorąc, energia. A jakie podstawy ma matematyka, którą cały czas się posługujesz?” - to, że nie może on odpowiedzieć, nie przynosi mu żadnej ujmę. Pytania te nie należą do jego dziedziny i w tym miejscu przekazuje on pałeczkę filozofowi. Nauka wnosi nieprzekraczalny wkład w nasze rozumienie tego, co staramy się ostatecznie wyjaśnić, sama jednak nie może być tym ostatecznym wyjaśnieniem, wyjaśnia bowiem zjawiska, posługując się kategoriami, które następnie pozostawia bez wyjaśnienia.

Wielu czynnym uczonym wydaje się, że nauka dostarcza oczywiście pewnego ostatecznego wyjaśnienia, a jest nim wyjaśnienie materialistyczne, ale całościowy materialistyczny pogład na rzeczywistość to metafizyka, nie zaś teoria naukowa. Nie ma żadnej możliwości, by metafizyki tej dowieść ani by ją obalić. Fakt, że podtrzymuje ją wielu przyrodników, tak samo nie czyni z niej teorii naukowej, jak to, że (niewątpliwie) wielu ekonomistów wyznaje materializm, nie czyni z materializmu teorii z zakresu ekonomii. Naukę można uzgodnić z bardzo różnymi i wzajemnie nieuzgadnialnymi poglądami metafizycznymi. Niektórzy z największych uczonych dwudziestego stulecia, włącznie z

Einsteinem, którzy pchnęli naukę na nowe drogi, wierzyli w Boga. Twórcę mechaniki kwantowej, Schrödingera, pociągał buddyzm. Nie ma i nigdy nie było w jednostkowej świadomości kolizji między całkowitym uznawaniem twierdzeń nauki a podtrzymywaniem przekonań niematerialistycznych. Jak się wydaje, świadomość tego w końcu się rozpowszechnia, choć ciągle pokaźna jest liczba ludzi, którzy przyjmują coś przeciwnego. Sytuacja ta pokazywała Russellowi, że żadne osobiste osiągnięcia naukowe nie wzniosą go na ten poziom rozumienia, jaki miał nadzieję osiągnąć. Jestem przekonany.

że dlatego został filozofem. A j.tko lilozof spędził pół życia na pinb.ich dostarczenia zadowalających podstaw pogładowi, że ostateczny poziom filozoficznego wyjaśnienia rzeczywistości, którą znamy, należy do filozofii nauki i filozofii logiki. Nigdy mu się to nie powiodło. Skończyło się klęską, oddzielnie, na polu nauk przyrodniczych i na polu logiki.

W1931 roku Godeł opublikował dowód swojego słynnego twierdzenia, które mówi, że w każdym spójnym systemie formalnym można sformułować zdania nierozstrzygalne, to znaczy takie, których prawdziwość czy fałszywość można ustalić dopiero wtedy, gdy posłużymy się środkami zewnętrznymi wobec tego systemu. Był to śmiertelny cios zadany naszym nadziejom, że powiedzie nam się stworzenie spójnego i wystarczającego wyjaśnienia czegoś, nie mówiąc o wyjaśnieniu wszystkiego. Gdyby nawet Russellowi i Whiteheadowi udało się sprowadzenie całej matematyki do zasad logiki, ciągle pozostawałoby, usytuowane poza systemem, uprawomocnienie samych zasad logiki. W istocie zaś Russell i Whitehead wiedzieli, na długo przed ogłoszeniem przez Godła jego twierdzenia, że ich zamiar skończył się fiaskiem. Każda

wielka filozofia może jednak, mimo swej nieadekwatności, nauczyć nas wielu rzeczy. Dotyczy to z pewnością treści zawartych w *Principia Mathematica*, a tym bardziej zastosowań tych treści do analizy zdań języków naturalnych.

Ponieważ logika i matematyka pochłaniała Russella aż do końca jego lat trzydziestych, pierwszą książkę dotyczącą filozofii ogólnej opublikował w roku swoich czterdziestych urodzin. Była to niewielka książka zatytułowana *The Problems of Philosophy* {Problemy filozofii}, wydana przez Home University Library w roku 1912, a pomyślana jako popularne wprowadzenie w filozofię. Jest to, moim zdaniem, wzór popularyzacji pod pewnym swoistym względem: jest zrozumiała dla początkujących, a zarazem zawiera nowe idee, jest zatem interesująca i ważna także dla specjalistów. Najbardziej jednak fascynującą książką Russella poświęconą filozofii ogólnej jest dla mnie jego następna praca, opublikowana w 1914 roku pod nader sugestywnym tytułem *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* {Nasze poznanie świata zewnętrznego jako pole zastosowań metod naukowych w filozofii}. Odtąd Russell produkował książkę po książce — szczególnie interesująca jest tu *The Analysis of Mind* {Analiza umysłu} z 1921 roku — aż nastąpił długi okres, kiedy Russell zajmował się popularyzacją lewicowych idei społecznych i politycznych, przeniósłszy swoją energię z filozofii na tę działalność. Pisał nadal książki w tym okresie, była to jednak bojowa publicystyka. Miały one ogromne oddziaływanie, przyczyniając się do rozwoju najzdolniejszych przedstawicieli dorastających pokoleń. W późniejszym okresie swojej działalności intelektualnej Russell powrócił do filozofii, tworząc trzy wybitne książki: *An Inquiry into Meaning and Truth*

{Badania dotyczące znaczenia 1 prawdy), 1940; Human Knowledge: Its Scope and Limits {Zakres i granice poznania ludzkiego), 1948; My Philosophical Development (Mój rozwój filozoficzny), 1959.

!;i lozof piszący książkę o swoich książkach to nie nowość. Najbardziej mole /innym przykładem takiej książki jest Ecce Homo Nietzschego, ale najlepszą

znaną mi taką książką jest Mój rozwój filozoficzny Russella.

Oczekiwałem, zanim wziąłem ją do ręki, że będzie to dzieło lekkie, próba popularyzacji, skierowane w przeszłość rozmyślania bardzo starego człowieka. (Russell miał osiemdziesiąt siedem lat, gdy książka ta się ukazała). Nic z tych rzeczy. Jest to książka o solidnej konstrukcji, atrakcyjnie napisana, treściwe dzieło skierowane do ludzi poważnie studiujących filozofię, a choć napisane z legendarną Russel-lowską jasnością, pozbawione wszelkich ustępstw na rzecz ignorancji czytelnika.

Sprawia to wrażenie, jakby Russell cofał się kilka kroków, ogarniając jasnym, świeżym spojrzeniem całe dzieło swojego życia, nie dokonując po prostu dokładnego podsumowania tego dzieła, lecz wytyczając przejrzyste jego tendencje rozwojowe i komentując je z rzadko spotykaną spostrzegawczością. Przynosząc owoce ponad sześćdziesięciu lat bardzo intensywnej pracy myśli, jest niezwykle pożywnie intelektualnie. Książka ta ma też tę zaletę, że wyróżnia ją autorytatywność: jeśli Russell mówi, że główną rzeczą, którą usiłował przeniknąć w takiej a takiej książce, było p albo że kiedy mówił to a to, miał w istocie na myśli q, brzmi to inaczej, niż gdyby coś takiego mówił ktoś inny, i w normalnych warunkach jego słowa powinny kłaść kres wszelkim sporom w danej sprawie. Książka ta jest niedoceniana, ale przypuszczam, że w miarę upływu czasu będzie się ją

znacznie wyżej cenilo niż dziś.

Natomiast opublikowane w roku 1946 dzieło *History of Western Philosophy* (Dzieje filozofii Zachodu) Russella przecenia się. Wszystkie opisy dorobku ważnych filozofów, jakie daje tam Russell, są nieadekwatne, choćby się uwzględniało ograniczenia miejsca. Wszędzie występują ujęcia powierzchowne, by nie powiedzieć, lekceważące - mamy tam, na przykład, mnóstwo żartów, zabawnych, lecz krzywdzących tych, których dotyczą, a choć takie rzeczy mogą być bardzo ucieszne w zwykłej rozmowie, są nie do przyjęcia, gdy wprowadza się początkujących w całą dziedzinę. Nigdzie w tej książce Russell nie zмага się z ideami, a nawet nie traktuje ich z należytą powagą intelektualną i emocjonalną. Mimo swojej genialności, zdecydowanie nie potrafi zrozumieć Kanta, a tym samym całej tradycji filozoficznej, która wyrosła z dzieła Kanta. Cały rozdział poświęcony Schopenhauerowi świadczy, że nigdy nie czytał głównego dzieła tego filozofa. Książkę tę mógł wprawdzie napisać tylko ktoś o rozległej wiedzy historycznej i filozoficznej, ale jest to groch z kapustą.

Sam Russell był zaskoczony jej sukcesem. Tworzył ją od niechcienia. W trakcie pracy nad nią nigdy nie przychodziło mu do głowy, że pisze ważną książkę. Traktował ją jako rzecz podrzędną, jako sposób przekazania do dalszego użytku masy notatek, które nagromadził, przygotowując swoje zajęcia w ramach kursów kształcących dorosłych. W pewnym okresie życia przebywał w Stanach Zjednoczonych, nie mogąc powrócić do Anglii ze względu na toczącą się II wojnę światową, ale nie mógł też otrzymać posady uniwersyteckiej w Ameryce, sąd bowiem uznał, że opublikowane przez niego poglądy dotyczące życia płciowego nie kwalifikują go do

uczenia młodzieży. Musiał zarabiać na życie, został więc zmuszony do przyjęcia pracy w instytucji kształcącej dorosłych w Filadelfii. Trwałym tego rezultatem stały się Dzieje filozofii Zachodu. To, że były pomyślni- od początku jako książka służąca kształceniu dorosłych, wyjaśnia wszystko, moim zdaniem, co dzieła tego dotyczy: jego intelektualną płytkość, a w istocie zdecydowane unikanie wszystkiego, co poważne; niezłomne postanowienie, by bawić; deklarowany przez autora program (niezrealizowany i w ogóle niemożliwy do zrealizowania) wiązania filozofii z warunkami politycznymi i społecznymi, w których powstawała; nieproporcjonalnie wielką ilość miejsca przyznaną filozofii chrześcijańskiej (to, podejrzewam, może wiązać się z warunkami społecznymi, w których powstawały notatki do książki) oraz to, że stała się światowym bestsellerem. Prawdopodobnie ów brak powagi, połączony z zabawnością i jasnością, przyciągał setki tysięcy czytelników, którzy nie byliby w stanie traktować poważnie problemów filozoficznych. Mogą być też tacy, dla których jest to książka pośrednia — pewnych ludzi może wprowadzać do filozofii. Z drugiej strony, może przekonać równie wielu, że nie ma się co martwić filozofią, w innych zaś może zrodzić złudzenie, że skoro już ją przeczytali, znają filozofię. Jeśli uwzględnić ich zalety. Dzieje filozofii Zachodu naprawdę nie zasługują na lekturę.

Ostatnim poważnym dziełem filozoficznym, jakie stworzył Russell - poprzedzającym Mój rozwój filozoficzny, stanowiący przegląd jego całego dorobku - była książka Human Knowledge: Its Scope and Limits. Była, jak sędzę, świadomie zamierzona jako podsumowanie stanowiska, które filozof osiągnął ostatecznie w wyniku trwającego całe życie poszukiwania

trwałych podstaw empiry-stycznego poglądu na rzeczywistość. Książka ta uświadamia, że owo poszukiwanie skończyło się niepowodzeniem. Nie wiem, czy świadomie, czy też nieświadomie autor zawarł w jej tytule pewne odniesienie, ale nieodparcie przywodzi na myśl Kanta. Spędziwszy większość długiego życia na deprecjonowaniu kantyzmu, próbując prowadzić badania filozoficzne, począwszy od miejsca, w którym zostawił je Hume, Russell czuje się zmuszony w końcu przyznać, że Kant miał rację, lecz w wyznaniu tym, znamienne, nie wymienia Kanta, a jedynie jego fundamentalną doktrynę. Przyznaje (są to jego słowa), że próby zdobycia wiedzy o świecie są bezowocne, jeśli nie wnosimy w nie pewnych „zasad” czy „postulatów przyczynowych” które nie są aprioryczne, a jednak nie sposób wywieść ich z doświadczenia. Dopiero gdy tego dokonamy, możemy wznosić system świata oparty wyłącznie i spójnie na zasadach empirycznych. Ostatni paragraf książki zaczyna się od słów:

Choć jednak nasze postulaty można w ten sposób wprowadzić w schemat, mający coś, co można nazwać empirystycznym «posmakiem», jest rzeczą niewątpliwą, że naszej wiedzy o nich, o ile ją mamy, nie sposób oprzeć na doświadczeniu, choć wszystkie ich weryfikowalne następstwa potwierdza doświadczenie. Trzeba przyznać, że w tym sensie empiryzm jako teoria poznania okazuje się nieadekwatny [...].

Był to wniosek, do którego został doprowadzony genialny filozof empirysta, w sto pięćdziesiąt bez mała lat po śmierci Kanta, mając za sobą z górami półwiecze oryginalnego myślenia na własną rękę i odrzucając Kanta.

Miejsce, do którego dojście zajęło Russellowi prawie całe życie i na które przyszedł ledwie wbrew woli, było dokładnie punktem wyjścia filozofii

krytycznej Kanta — i właśnie to czyni z tego wszystkiego taką tragedię. Gdybyż Russell przyswoił sobie Kanta jako młody człowiek, mógłby zacząć karierę filozofa w miejscu, w którym Kant ją skończył. Podobnie jak w logice matematycznej, której poświęcił sporo lat ciężkiej, niezależnej i głęboko oryginalnej pracy myślowej, by zrobić to, czego dokonał już Frege, tak też w filozofii ogólnej trzeba było wspaniałej kariery, by otrzymać wniosek, że empiryzm jest zasadniczo nieadekwatny ze względu na racje podane przez Kanta. Szczytem gorzkiej ironii jest to, że filozofem, któremu Kant zawdzięczał wprost tę intuicję, był Hume. Katastrofę tę da się, jak sądzę, częściowo wyjaśnić, sięgając do historii myśli. Filozofia Kanta nigdy nie zdobyła w Wielkiej Brytanii powszechnego uznania. Idealizm niemiecki, który zapanował nad filozofią w Cambridge pod koniec XIX stulecia, był heglowski, nie kantowski, a o wybitnych postaciach Cambridge, takich jak McTaggart, słusznie mówi się, że byli neoheglistami. Russell i Moore byli wychowani w tej tradycji. Łatwo zapominaamy, że pierwsza praca, którą opublikował Russell, była neoheglowska. Niezwykłą doniosłość ma ów negatywny fakt, że kiedy Russell i Moore zbuntowali się przeciw swojemu dziedzictwu intelektualnemu, odrzucili Hegla i neoheglizm, w ogóle nie spróbowawszy Kanta. Uważali, że przeszli przez idealizm niemiecki i znaleźli się po drugiej stronie, ale naprawdę nigdy nie przetrawili Kanta i nie wprowadzili go w żywą tkankę swojego myślenia. Krytyka, którą przeprowadzili odrzucając idealizm niemiecki, stosowała się do filozofii Hegla, lecz nie dotyczyła zasadniczo Kanta. W całym więc tym postępowaniu Kant był dzieckiem, które zostało wylane wraz z kąpielą. A ponieważ młody Russell nie dowiedział się tego, czego Kant mógł go nauczyć, dojdzie do punktu

wyjścia Kanta zabrało mu całe życie niezależnego myślenia. Wątpię więc, czy którąś z jego książek będą musieli czytać studenci filozofii w przyszłości. Nawet jego przełomowe dzieło z zakresu logiki matematycznej zostało wyparte przez późniejsze osiągnięcia.

Mimo to z lektury Russella można czerpać przyjemność i pożytek, przede wszystkim dlatego, że jego dzieła są źródłem przyjemności w stopniu, któremu dorównują dzieła nielicznych filozofów (może tylko, od samej starożytności, dzieła Schopenhauera i Nietzschego). Niezależnie od trudności, które mogą tkwić w omawianych zagadnieniach, jego piarstwo jest zawsze jasne, niekiedy zdumiewająco jasne, a jasności nie okupuje zamazywaniem własnej postawy; przeciwnie, zawsze w tej prozie widać mocną osobowość. Niezależnie od tego, o czym pisze, zawsze przekazuje też szersze tło, na którym trzeba widzieć to, o czym w danej chwili mówi, toteż w każdym miejscu jego piarstwa osadzony jest cały Weltanschauung [światopogląd]. Pisze elegancko i stylo-

wo. często zabawnie, a filozofię zabawną trzeba witać z radością. Jego piarstwo to na ogół rozkosz. Każdy, kto usiłuje pisać o poważnych zagadnieniach, może się czegoś od Russella nauczyć, czegoś o tym, jak można to robić lekką ręką, niezależnie od subtelności technicznych czy głębi tego, co się mówi.

Po drugie, Russell to wybitny przykład dwudziestowiecznego ogromnie uzdolnionego filozofa, który usiłuje sprawić, by program empiryzmu działał. Mając za sobą wielkie osiągnięcia Locke'a, Berkeley'a, Hume'a, Mill'a i pragmatystów amerykańskich, walczy heroicznie w kolejnych książkach, zmierzając najpierw do celu w jeden sposób, a następnie w inny, a za każdym razem musi w końcu przyjąć wniosek, że dana

konkretna próba prowadzi go do nie zasługujących na przyjęcie poglądów czy też do sprzeczności - a w wyniku tego w następnej książce czy w serii książek zmienia kurs. Uczciwość intelektualna, z jaką ujawnia trudności i boryka się z trudnościami, do których prowadzą jego poglądy, jest wzorowa. Towarzystwo mu w jego wyprawach to naprawdę kształcące doświadczenie dla każdego, kogo interesuje filozofia, tym bardziej że jest to doświadczenie przyjemne. Z natury rzeczy każda książka jest poszukiwaniem, które nie kończy się oczekiwanym odkryciem, nie wyraża więc zasadnego stanowiska ani nawet, w większości przypadków, stanowiska, które sam autor chciałby później podtrzymywać. Pod wieloma jednak względami zawartość dzieła jako całość jest pogładową lekcją sposobów, na jakie powinno się prowadzić badanie filozoficzne - a także pogładową lekcją tego, na czym polegają szczegółowe i swoiste ułomności empiryzmu. Dla każdego wychowanego w empirystycznej tradycji świata anglosaskiego ważne jest, poza wszystkim, by wiedzieć, dlaczego tradycję tę trzeba odrzucić.

Po trzecie, Russell jest, jak dotąd, najbardziej wpływowym filozofem dwudziestego stulecia. To on był ojcem filozofii analitycznej. On „odkrył” dzieło mało przedtem znanego Fregego i w skali międzynarodowej rozpowszechnił jego znajomość i zainteresowanie nim. To dzieło Russella wprowadziło do filozofii Wittgensteina - młody Wittgenstein porzucił studia w zakresie inżynierii lotniczej na Uniwersytecie w Manchesterze, by udać się do Cambridge i studiować pod kierunkiem Russella. Russell był, jak mówiłem, intelektualnym ojcem chrzestnym Koła Wiedeńskiego, którego członkowie uważali, że bardziej niż ktokolwiek inny wprowadził ich na właściwą drogę. Rudolf Carnap, najzdolniejszy z nich, poświęcił się

zadaniu konstrukcji sztucznego języka, w którym można by uprawiać racjonalne myślenie i w którym nie byłoby żadnych nieczystości logicznych języka naturalnego; a zajmując się tym, uważał, że realizuje możliwość i potrzebę stworzoną przez Russella. Quine zaczął swoją karierę zawodową, poszerzając z polotem dzieło Carnapa i nigdy nie przestał podziwiać Carnapa i Russella. A gdy Karl Popper stanął przed wyzwaniem, by przestać pisać książki w swoim języku ojczystym, po niemiecku, i zacząć pisać po angielsku, przyjął styl pisarski Russella za swój wzór. A. J. Ayer czcił Russella jako swego bohatera i świadomie imitował nie tylko styl jego prozy, lecz też jego styl życia. Russell oddziaływał tedy tak czy inaczej, z osobna i bezpośrednio, na każdego z najważniejszych filozofów, jacy pojawili się po nim w angielskojęzycznym świecie.

Po czwarte, Russell był jedną z wybitnych osobistości swojego stulecia. Tak jak Wolter w XVIII wieku we Francji, Russell sam w sobie stanowi jedną z kategorii, bez której nie sposób rozumieć społeczeństwa, w którym żył. Wnuk premiera [z czasów królowej Wiktorii], po którym odziedziczył godność lorda, zajmował od początku uprzywilejowaną pozycję w tym społeczeństwie, która sprawiała, że zwykł spotykać ludzi sławnych i modnych z wszystkich środowisk społecznych. Stał się wybitnym rzecznikiem pewnego zbioru radykalno-liberalnych postaw społecznych, których może najlepszym przykładem jest jego pacyfistyczny sprzeciw wobec I wojny światowej, jego przekonanie o potrzebie swobód seksualnych i potrzebie zniesienia cenzury. Ten zbiór postaw ukazał całą swą wartość, gdy Russell jako bardzo stary człowiek stał się bohaterem radykalnej młodzieży; propagował jednak skutecznie te

postawy przez poprzednie dziesięciolecia, często wyprzedzając swoją epokę do tego stopnia, że nie tyle szokował, co napawał niesmakiem swoich współczesnych. Propagował naprawdę owe idee na wszystkie dostępne mu sposoby: stale bombardując nimi ludzi w niezwykle rozległym kręgu jego znajomości, a miał wielu wpływowych znajomych; nauczając i wykładając, pisząc książki

1 artykuły, występując w programach, najpierw radiowych, a potem telewizyjnych, występując w parlamencie, zakładając szkoły i zwracając uwagę na prace wszystkich tych, którzy wyznawali podobne poglądy. A wszystko to robił nie tylko z jawnie niezachwianą pewnością siebie, lecz też z werwą i w znakomitym stylu, a zarazem z cudowną jasnością i zawsze obecnym poczuciem humoru. Był najwyższym prorokiem i najwyższym wyrazicielem tego sposobu widzenia życia, który stał się charakterystyczny dla społeczeństwa Wielkiej Brytanii w ostatnich dziesięcioleciach XX stulecia. Nie sposób pojąć, jak przyszły historyk tego stulecia mógłby zrozumieć je, nie zapoznawszy się z Bertrendem Russellem.

ROZDZIAŁ JEDENASTY

Poznaję Toppera

W TYM samym 1959 roku poznałem osobiście dwóch, jak sądziłem, najlepszych filozofów piszących po angielsku - Bertranda Russella i Karla Poppera. Gdy spotkałem Poppera, miał on pięćdziesiąt sześć lat, a ja dwadzieścia osiem. Gdy spotkałem Russella, miał on osiemdziesiąt siedem lat, a ja dwadzieścia dziewięć. Te różnice wieku miały wpłynąć na rozwój naszych stosunków. Popper został moim przyjacielem na całe życie.

Russella widywałem całkiem często przez trzy czy cztery lata, później

jednak wkroczyła między nas gorączkowa, pochłaniająca go omal bez reszty działalność polityczna, której nie lubiłem. Nasz kontakt urwał się na długo przed jego śmiercią w wieku dziewięćdziesięciu siedmiu lat w roku 1970.

Poppera ujrzałem po raz pierwszy, gdy 13 października 1958 roku wygłaszał odczyt jako przewodniczący na spotkaniu Towarzystwa Arystotelesowskiego w Londynie. Zapowiedź tego odczytu widziałem w jakimś czasopiśmie filozoficznym, a chciałem zobaczyć Poppera w działaniu. W owym czasie w języku angielskim dostępne były tylko dwie jego książki (później natomiast ukazało się ich kilkanaście): *The Open Society and Its Enemies* {Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie} oraz *The Poverty of Historicism* {Nędza historycyzmu}. Spowodowało to, że myślałem o nim jako - skądinąd wielkim - filozofie polityki.

Społeczeństwo otwarte czytałem dwukrotnie i oddziaływało ono już na moje myślenie polityczne bardziej niż dzieła jakichś innych autorów.

Byłem ciekaw, jak wygląda Popper we własnej osobie.

Audytoryum składało się omal wyłącznie z zawodowych filozofów, wielu z nich było znanych; siedzieliśmy i czekali aż do chwili, gdy mówca i prowadzący spotkanie wkroczyli razem, przeszli za plecami audytoryum i skierowali się głównym przejściem na podium. Wtedy uświadomiłem sobie, że nie wiem, który z nich jest Popperem. Było to niepokojące doświadczenie - patrzeć na nich z bliska, wiedzieć, że jeden z nich jest osobą, która tak bardzo na mnie wpłynęła, ale nie wiedzieć, który jest tą osobą. Ponieważ jednak jeden był okazały i pewny siebie, drugi zaś drobny i niepozorny, wyglądało na to, że Popperem musi być ten pierwszy. Nie muszę mówić, że był nim ten drugi,

drobny człowiek pozbawiony prezencji. Ale brakowało mu prezencji tylko dopóty, dopóki nie mówił, choć i wtedy, gdy mówił, przyciągał uwagę nie sposobem jego mówienia, lecz treścią tego, co mówił. Słuchałem go całkowicie pochłonięty, a późniejszej dyskusji przysłuchiwałem się z niedowierzaniem i konsternacją.

Odczyt ten nosił tytuł „Z powrotem do presokratyków” i został opublikowany pod tym tytułem w późniejszej książce Poppera *Conjectures and Refutations* {Przypuszczanie i obalanie}, opublikowanej w roku 1963.* Główna myśl tej książki głosi, że jedynym nadającym się do użycia sposobem rozszerzania wiedzy ludzkiej jest nie kończący się proces krytyki, mający postać sprzężenia zwrotnego. Jeśli powie się to w ten sposób, może to robić wrażenie czegoś oczywistego, ale prawdziwe uderzenie, jakie niesie ta teza, mieści się w tym, czemu przeczy. Przeczy temu, że możemy zejść daleko, próbując opierać rozszerzanie naszej wiedzy na obserwacji i eksperymencie. Obserwacja i eksperyment, przyznaje Popper, grają tę samą rolę co krytyczna argumentacja, to znaczy, można się nimi posługiwać, by sprawdzać teorie, podważać je, a nawet obalać, ale są one istotne tylko w tej mierze, w jakiej stanowią potencjalną krytykę teorii. Wzbogacamy naszą wiedzę, wymyślając wiarogodne wyjaśnienia nie wyjaśnionych dotąd zjawisk albo możliwe rozwiązania problemów, a następnie sprawdzając je, by się przekonać, czy są właściwe i czy działają. Poddajemy je krytycznemu badaniu, wypróbujemy reakcje na nie innych ludzi, patrząc, czy ktoś może wskazać jakieś ich braki, obmyślamy obserwacje i eksperymenty, które ujawnią ich możliwe błędy. Logika sytuacji wygląda w następujący sposób: wychodzimy od jakiegoś problemu - może to, lecz nie musi być problem praktyczny, a

może być czysto teoretyczny, coś, co chcemy zrozumieć czy wyjaśnić; następnie posługujemy się naszym rozumieniem problemu oraz zdolnościami naszej intuicji i wyobraźni, by dojść do możliwego rozwiązania; w tym stadium nasze możliwe rozwiązanie jest teorią, która może być prawdziwa, a może być fałszywa, ale nie została jeszcze sprawdzona; poddajemy więc owo przypuszczenie sprawdzianom, zarówno w postaci krytycznej dyskusji, jak i w postaci testów obserwacyjnych i eksperymentalnych — a to wszystko, jeśli w ogóle ma być sprawdzaniem, musi stanowić potencjalne obalenie teorii. Stąd tytuł *Przypuszczanie i obalenie*, streszczający całą epistemologię.

Presokratycy natomiast pojawiają się w tym obrazie w sposób następujący. Popper utrzymuje, że to właśnie oni zapoczątkowali tradycję krytycznej dyskusji jako świadomie używanego sposobu rozszerzania wiedzy ludzkiej. Mówi on, że wszystkie społeczności przed nimi traktowały wiedzę jako coś, co każde pokolenie przekazuje następnemu w nienaruszonej i nieskażonej postaci. Temu celowi służą powoływane do życia instytucje - misteria, kościoły, a w bardziej zaawansowanym stadium szkoły. Wielkich nauczycieli i ich pisma traktuje się

* Wydanie polskie: Karl R. Popper: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*. Przet. Stefan Amsterdamski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

jako autorytety, z którymi nie sposób m_o - |.picrać: w gruncie rzeczy, samo pokazanie, że coś zostało przez nich powiedziane, jest dowodem tego czegoś prawdziwości. Niezgodę w społecznościach pierwotnych karano zazwyczaj śmiercią. W rezultacie zasób wiedzy danej społeczności i wyznawane przez nią doktryny pozostawały na ogół w niezmiennej

postaci, szczególnie gdy zapisywano je w pismach uznawanych za święte. Przesokratejscy filozofowie przeciwstawili właśnie tej historycznej opoce coś całkowicie nowego i rewolucyjnego -zinstytucjonalizowali krytykę. Począwszy od Talesa, każdy z nich zachęcał swych uczniów, by dyskutowali, spierali się, krytykowali — i tworzyli, w miarę możliwości, lepsze argumenty i teorie. Takie były, według Poppera, historyczne początki racjonalności i metody naukowej, i są one bezpośrednio odpowiedzialne za galopujący rozwój poznania ludzkiego, charakterystyczny nie tylko dla starożytnej Grecji, lecz też dla całej kultury Zachodu, która od czasów renesansu uznawała się za spadkobierczynię starożytnego świata.

Mamy tu oczywiście dwie tezy - jedną, która zaleca pewną metodę, i drugą, która jest twierdzeniem historycznym. Są one zupełnie różne co do ważności. Najważniejsze jest to, czy zalecana metoda ma taką moc, jaką przypisuje jej Popper. W porównaniu z tym pytanie, kto pierwszy posłużył się tą metodą, ma znikome znaczenie, i nawet nie wiąże się logicznie z pytaniem głównym. Choćby presokratycy w ogóle jej nie używali lub choćby przed nimi posłużył się nią ktoś inny — nie miałyby to żadnego wpływu na ważność czy moc tej metody. Jeśli jest to słuszna metoda, obala trwającą kilkaset lat empiry-styczną tradycję filozoficzną, której najważniejsza idea głosi, że cała nasza wiedza o świecie musi się zaczynać od doświadczenia. Jest to zatem, wbrew pozorom, teoria radykalna - rewolucyjna w sensie historycznym i brzemienna w następstwa. Niszczy, niejako ubocznie, setki lat filozofowania. A wielu ludzi w owej sali, włącznie ze mną, zetknęło się z nią wówczas po raz pierwszy. Trzeba pamiętać, że Logika odkrycia naukowego nie była jeszcze wówczas

opublikowana po angielsku, a choć niektóre z tych idei Popper przedstawiał w innych wykładach, wykłady te dopiero po upływie kilku lat od zdarzenia, które opisuję, miały stać się powszechnie dostępne w druku. Argumentacja Poppera wstrząsnęła mną intelektualnie - nie byłem oczywiście w stanie rozstrzygnąć natychmiast, bez namysłu, czy mogę się z nią zgodzić, ale widziałem, że jest znakomicie wyłożona i całkiem wiarogodna, dostrzegałem jej następstwa i pragnąłem usłyszeć, jak będzie dyskutowana, oczekując w napięciu, że zobaczę, jak rzuci się na nią to szczególne audytorium, na które składali się niektórzy z najwybitniejszych filozofów brytyjskich (utożsamiani na ogół z empiry-zmem i uznający siebie za empirystów).

Nie byłem po prostu w stanie uwierzyć, że w przeznaczonych na pytania i dyskusję części spotkania nikt nie podniósł tej kwestii ani się do niej nie odwołał. Cała, coraz bardziej ożywiona dyskusja obracała się wokół pytania, czy Popper właściwie przedstawił danego przedsokratejskiego filozofa, co z kolei prowadziło do rozważań, czy można by lepiej zrozumieć jakiś ważny fragment, ujmując go w inny sposób, oraz czy dwuznaczność jakiegoś kluczowego słowa w greckim oryginale została właściwie uwzględniona. Gdy się to działo, rozglądałem się z niedowierzaniem po sali. Ci ludzie przypominali pasażerów „Titanica” walczących o leżaki, gdy statek zbliża się do góry lodowej. Przedstawiono nam właśnie coś, co może stanowić punkt zwrotny w najnowszych dziejach filozofii, coś, co odeśle do przeszłości podstawy, na których wielu z nas opierało najważniejsze przekonania, a nikogo na sali nie interesowało to choćby na tyle, by wszcząć dyskusję. W miarę upływu wieczoru, gdy stawało się jasne, że w

ogóle nie dojdzie do żadnej dyskusji, narastał mój gniew. Gniew ten nie opuszczał mnie i powodował mną, gdy przystępowałem w domu do listu do Poppera. Pisałem w nim, że choć intelektualna niefrasobliwość audytorium jest niewybaczalna, wina za to, co się stało, spada częściowo na Poppera. Zamiast przedstawić wprost swą rewolucyjną ideę, przedstawił ją pośrednio, w postaci twierdzeń historycznych, dotyczących presokratyków, to zaś zwiodło audytorium, skłaniając je do myślenia, że główna teza Poppera ma coś wspólnego z presokratykami. Podobny błąd, o podobnych następstwach - pisałem dalej - popełnił, obierając sposób, w jaki napisane zostało Społeczeństwo otwarte. Zamiast przedstawić wprost najważniejsze argumenty, wyłożył je w trakcie rozważań nad poglądami innych ludzi, głównie Platona i Marksa, w wyniku czego większość pochodzących ze środowisk akademickich czytelników tej książki rozstawała się z nią w przekonaniu, że dotyczy Platona i Marksa. Naprawdę musi tego zaniechać - mówiłem. Jego poglądy są niezwykle ważne, lecz przedstawia je w sposób omal przesadzający, że będą źle rozumiane.

Popper odpowiedział mi listownie, pisząc, że dokonuje właśnie poprawek w Społeczeństwie otwartym, przygotowując nowe wydanie, i jeśli miałbym jakieś uwagi krytyczne, które można by wprowadzić do tej edycji, z chęcią by je zobaczył. Wiedział oczywiście, tak jak ja, że niezależnie od tego, czy byłby skłonny, czy też nie zgodzić się z moją zasadniczą krytyką jego książki, uznanie tej krytyki wymagałoby radykalnej przebudowy książki, to zaś było niemożliwe. Posłałem mu więc bite kilkanaście stron ze szczegółowymi uwagami krytycznymi, które włączył do czwartego wydania. A potem otrzymałem list, w którym pisał,

że chciałby spotkać się ze mną, i zapraszał mnie do złożenia mu wizyty w jego gabinecie w London School of Economics, gdzie był profesorem logiki i metodologii nauk.

Z naszych pierwszych spotkań wyniosłem głównie wrażenie agresywności intelektualnej, takiej, z jaką nigdy przedtem się nie spotykałem. Wszystko, o co spieraliśmy się, rozpatrywał nieustępliwie, przekraczając granice dopuszczalnej w rozmowie agresji. Usłyszałem kiedyś od Ernsta Gombricha - który był najbliższym przyjacielem Poppera i kochał go - że Popper był chyba niezdolny do uznania, iż mogą trwale istnieć różne punkty widzenia, lecz rozpatrywał je nieustrudzenie raz po raz, zachowując się na swój sposób bezlitośnie, aż do chwili, gdy ten, kto się z nim nie zgadzał, by tak rzec, złożył podpis pod wyznaniem, że jest w błędzie, a Popper ma rację. Oznaczało to w praktyce, że Popper starał się podporządkować sobie ludzi. A energia i siła, z jaką tego próbował, miała w sobie coś gniewnego. Przypominające płomień nieubłagane żarliwe skupienie nasuwało mi na myśl obraz ognia w rękach spawacza i przez wiele lat obraz ten panował w moich myślach o Popperze, a zniknął dopiero wtedy, gdy ten złagodniał z wiekiem. Wszystko to stanowiło największe możliwe pogwałcenie ducha liberalizmu, którego Popper ucieleśniał i bronił w swoich pismach. Wolność, jak samo słowo wskazuje, stanowi sedno liberalizmu, i jeśli głęboko w nią wierzymy, godzimy się na to, że inni mają prawo robić bardzo wiele rzeczy, których nie aprobujemy, łącznie z podtrzymywaniem całego spektrum poglądów, z którymi się nie zgadzamy. Innymi słowy, pluralizm - przekonanie o potrzebie zgody na współistnienie rzeczy z sobą niezgadnialnych — stanowi istotę liberalizmu. Jako właśnie taki liberał,

domagam się dla siebie prawa do krytykowania innych i spierania się z nimi, a jeśli nasze argumenty dochodzą do stadium, w którym zaczynamy się powtarzać, powinniśmy zazwyczaj pogodzić się z tym, że się różnimy. Całe życie byłem tego rodzaju liberałem - z temperamentu, dzięki wychowaniu i osobistemu rozwojowi, a dzięki szczęśliwemu uczestnictwu w dziedzictwie narodowym wyrastałem w kraju, w którym się przyjmuje, że każdy człowiek ma prawo do własnych poglądów. Popper pod względem emocjonalnym niewiele, jeśli w ogóle coś, z tego rozumiał. Zachowywał się tak, jakby właściwe postępowanie polegało na tym, że uważnie postępując własną drogą myślową, dochodzimy do rozwiązania zgodnie z racjonalnymi kryteriami, a następnie - doszedłszy możliwie odpowiedzialnie i krytycznie do swobodnie przemyślanego poglądu na to, gdzie jest słusność - narzucamy ów pogląd nieubłaganą siłą woli i nie ustępujemy dopóty, dopóki nie wprowadzimy rozmówcy na właściwą drogę. W London School of Economics nazywano Poppera „totalitarnym liberałem” i było to trafne określenie.

Nie aprobowałem tego, toteż w pierwszym okresie naszej znajomości Popper toczył wszystkie dyskusje ze mną z jakąś furją, niezależnie od przedmiotu naszej rozmowy. Na szczęście mój temperament sprawiał, że gdy jego gniew narastał, ja stawałem się coraz spokojniejszy i coraz szybciej myślałem. Sądzę, że właśnie to doprowadziło do zmiany jego zachowania wobec mnie, widział bowiem, że choć przewyższa mnie wiedzą i inteligencją, połowa naszych spotkań kończy się na tym, że to ja kontroluję sytuację. Poddał się więc w końcu - tylko dlatego, by nie narażać się na taki, nie do przyjęcia dla niego, uszczerbek - i pogodził się z nagim faktem mojej intelektualnej niezależności. Od tego momentu byłem

z nim w lepszych stosunkach niż inni ludzie, wyjąwszy garstkę osób. Później mówił, że podczas owych pierwszych spotkań często bywałem niegrzeczny wobec niego, nie sądzę jednak, że tak było, kiedy bowiem wyrosłem ze studenckiej niedojrzałości, rzadko zachowywałem się niegrzecznie wobec moich oponentów. Rzecz w tym, jak myślę, że wytrzymałem jego intelektualną przemoc i twardo ją odpierałem, to zaś, w wydaniu kogoś o połowę młodszego, zbijало go z tropu i gniewało, a ponieważ go gniewało, odbierał to jako przykrość.

O tym, że wracałem do tych rozmów, mimo skandalicznych prób dominowania nade mną, decydowała sama wielkość tego człowieka i wielkość tego wszystkiego, co miał do powiedzenia. Biograf Wittgensteina i Russella, Ray Monk, wypowiedział w rozmowie ze mną w trzydzieści trzy lata później, po swoim pierwszym spotkaniu z Popperem, następującą uwagę: „Wiesz, że rozmawiałeś z wielkim filozofem, a nie po prostu z mądrym człowiekiem” Popper i ja mówiliśmy o problemach, jakie mieliśmy, i zajmowaliśmy się największymi z nich, bo mieliśmy je, bez samoświadomości i bez afektacji — nie było tu śladu charakterystycznej dla Oksfordu samoświadomości. Każdą kwestię podnosiliśmy wprost, ujmując ją jednak w kontekście myśli Zachodu, począwszy od presokratyków, w kontekście owej żywej tradycji, która była z nami w pokoju, niczym ktoś w nim obecny. W każdej rozmowie występowali niewidoczni uczestnicy: tak jakby Platon, Hume, Kant i cała reszta brali udział w naszych dyskusjach w taki sposób, że wszystko, co mówiliśmy, odnosiło się naturalnie do nich, po czym wracało do nas, którzy odpowiadaliśmy krytycznie, często wyrażając sprzeciw. Popper występował w tej sytuacji jako niezależny myśliciel: był niejako w swoim

żywióle. Wszystko, co mówił, należało egzystencjalnie do niego, było czymś, co przemyślał sam dla siebie, bo go to zajmowało, a następnie, napędzany przez to zaangażowanie, drażył to myślą, sięgając samych podstaw. Całe to zjawisko było czymś zupełnie innym niż wszystko, co znałem. Czułem się, jak ktoś, kto słuchając z pasją jakiegoś fortepianowego utworu Brahmsa, odwiedza artystę, znajduje go komponującego następne dzieło i oczekującego niecierpliwie na następnego gościa, by wypróbować je na nim, wywołując jakąś krytyczną reakcję. Wypowiedzi owego gościa mogą w tej sytuacji wywierać wpływ na artystę. Zwróciłem Popperowi uwagę na słowa Burke'a, które umieścił jako motto w jednym z następnych wydań Społeczeństwa otwartego: W ciągu mojego życia znałem - i na miarę mych zdolności - współpracowałem z wieloma wielkimi ludźmi; i ani razu nie spotkałem się z planem, który nie zostałby poprawiony dzięki spostrzeżeniom tych, którzy stali o wiele niżej pod względem możliwości intelektualnych od osoby, która przewodziła pracy.*

Przyszło mi przed chwilą w sposób naturalny na myśl, by posłużyć się analogią muzyczną, bo — w pewnej mierze z powodu wad charakteru Poppera — zacząłem postrzegać zależność między Popperem a jego dziełem jako coś, co bardziej przypomina w tym względzie sytuację artysty niż intelektualisty.

* Zob. Karl R. Popper: Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie, wyd. cyt., 1.1, s. 13.

Dzieło artysty całkiem często (jesli w jakiś głęboki sposób) kumpi-nsatą. a więc czymś ucieleśniającym to, czego brakuje artyście. Wagner, na przykład, gdy postanowił komponować Tristana i Izoldę, pisał do Liszta:

„Ponieważ nigdy w życiu nie cieszyłem się prawdziwym szczęściem miłości, chcę wzniesć pomnik temu najpiękniejszemu ze snów, a w nim, od początku do końca, owa miłość będzie właściwie urzeczywistniona”

Stworzył Tristana nie dlatego, że był pochłonięty miłością, lecz dlatego, że nie był nią pochłonięty. Wiele dzieł składających się na wielką sztukę powstaje w ten charakterystyczny sposób (uznanie tego pomaga też zrozumieć, dlaczego popularny pogląd, że artyści artykułują swoje doświadczenia, tak niewiele wyjaśnia). Zależność zachodząca między Popperem a jego pisarstwem potwierdziła to. Jego dzieło to pomnik jego ułomności. Samo sedno jego filozofii stanowi twierdzenie, że krytyka daje więcej niż cokolwiek innego, jeśli chodzi o rozwój i ulepszenia, włącznie z rozwojem i ulepszaniem naszej wiedzy. Ale Popper-człowiek nie mógł znieść krytyki. Jego pisma polityczne zawierają najlepsze ze znanych sformułowań argumentacji na rzecz wolności i tolerancji w życiu ludzi, ale Popper-człowiek był nietolerancyjny i naprawdę nie rozumiał wolności. Udział tego, co nieświadome, w pracy intelektualnej każdego z nas jest ogromny, ale w przypadku Poppera ten udział był zupełnie wyjątkowy, a jednak był on przekonany, że powinniśmy pokładać naszą ufność w rozumie i z rozumu uczynić naszą najwyższą ideę regulatywną. Jestem pewny, że ów wysoki udział tego, co nieświadome, w dziele Poppera wiąże się z wysokim napięciem emocjonalnym, które go charakteryzowało, a także z tym, że dzieło to miało znamiona genialności. To, że Popperowi nie udawało się żyć w zgodzie z jego ideami tak samo nie obniża ich wartości, jak nie obniża wartości chrześcijaństwa to, że większość chrześcijan nie żyje po chrześcijańsku. Idee zasługują na krytykę tylko ze względu na ich własne wady, nie zaś ze względu na wady

wyznających je ludzi. Jak powiadał Schopenhauer, kto mówi, że nie powinno się zalecać innej moralności niż ta, którą się samemu stosuje, występuje z naprawdę dziwnym poglądem.

Idee Poppera sięgają tak głęboko, a ich następstwa są tak niejawnie rewolucyjne, że trudno znaleźć kogoś, kto dobrze je rozumie. W każdym razie, jest to myśliciel, o którym inni myśliciele skłonni są raczej wiedzieć, niż go znać - większość ludzi nawet wśród zawodowych filozofów oczywiście nie czytała większości jego książek, choć sądzą, że wiedzą o nim tyle, ile potrzebują. Łączy się powszechnie z jego imieniem dwie lub trzy wielkie idee — falsyfikowalność, odrzucenie tego, że istnieje coś takiego jak logika indukcji, gwałtowne ataki na Platona i Marksa — ale poza to rzadko wykracza znajomość jego dzieła. Popper nigdy nie był w modzie, a choć wielka jest jego sława, jego czas jeszcze nie nadszedł. Przypuszczam mimo to, że jednak nadejdzie. Tak jak dzieło Wittgensteina jest przedmiotem specjalnych studiów na uniwersytetach całego świata w półwiecze po jego śmierci, tak też będzie, podejrzewam, z dziełem Poppera. A jest ono znakomicie dostosowane do tego rodzaju wnikliwego badania, do jego najbardziej uderzających cech bowiem należy bogactwo i rozległość problematyki.

Popper uznawał za stratę czasu, jeśli myśliciel zajmuje się tylko jakimś tematem. Jeśli tak czyni, wszystko, co uzna za stosowne o nim powiedzieć, jest istotne. Kończy się to często poczuciem zawieszenia w powietrzu tego, z czego się zdaje sprawę, żaden bowiem konkretny problem nie zostaje rozwiązany, żadne pytanie nie otrzymuje odpowiedzi. Całe postępowanie jest arbitralne. Popper proponuje więc ogólną zasadę, że myśliciel powinien zajmować się nie tematem, lecz problemem, który

wybiera ze względu na jego praktyczną doniosłość lub ze względu na to, że jest interesujący sam w sobie, i stara się sformułować go możliwie jasno i efektywnie. Ma wówczas wyraźne zadanie, a jest nim rozstrzygnięcie tego problemu lub przynajmniej wkład do jego lepszego zrozumienia. Dostarcza to kryteriów ważności, które wykluczają większość tego, co można powiedzieć na dany temat w ogóle, kryteriów, dzięki którym jesteśmy również w stanie powiedzieć w końcu, czy badanie do czegoś się przyczyniło. Robota myśliciela polega na wyznaczeniu wartościowego problemu, a następnie na zgłoszeniu jego możliwego rozwiązania i na dostrzeżeniu rozległych następstw własnej propozycji rozwiązania, a także na rozpoznaniu najmocniejszych możliwych zarzutów wobec niego oraz na dostarczeniu przekonujących odpowiedzi na te zarzuty. Ponieważ sam Popper pisze w ten sposób, każda strona jego dzieł, a przynajmniej jego najlepszych dzieł, jest wypełniona argumentami i zawsze ma jakiś konkretny cel i ukierunkowanie. Pisana jest zawsze w odpowiedzi na jakieś wyzwanie i sama rzuca wyzwania. Sprawia to, że lektura dzieł Poppera jest nie tylko ożywiająca, lecz też prowokuje do myślenia. Popper osiąga to, poruszając się po nadzwyczaj rozległym obszarze zagadnień z teorii poznania, polityki, socjologii, historii, historii idei, filozofii nauki, fizyki, mechaniki kwantowej, teorii prawdopodobieństwa, logiki, biologii ewolucyjnej, a także zagadnień związanych z problemem relacji między umysłem a ciałem.

Najlepszym sposobem na „umiejscowienie” filozofii Poppera jest uznanie jej za przebudowany kantyzm. Pokazanie tego mogłoby wymagać długiego wykładu, gdyby nie fakt, że w opublikowanych pismach Poppera jest pewien fragment, w którym śledzi on swój rodowód, sięgający wprost

do Kanta, a także mówi o najważniejszej, jego zdaniem, różnicy między sobą a Kantem. Tak się składa, że ów fragment nie ma tego na celu, a Popper był zaskoczony, gdy zwróciłem mu uwagę, że stwierdza tam takie rzeczy, lecz przyznał, iż tak się dzieje. Choć fragment ten zajmuje w oryginale dwie strony¹, zasługuje na to, by go w całości przytoczyć. (Powinienem może wyjaśnić, że rozdział, w którym występuje, zrodził się jako prelekcja radiowa i to właśnie tłumaczy coś, co w przeciwnym razie byłoby faktem zastanawiającym, że mianowicie tak

¹ Zob. Karl R. Popper: *Conjectures and Refutations*. Routledge and Kegan Paul, Londyn 1963, s. 190-192.

wiele słów i zdań zostaje wyróżnionych w druku: Popper c lu i.il wskazać sobie, że ma kłaść na nie nacisk w trakcie prelekcji).

Aby rozwiązać zagadkę doświadczenia i wyjaśnić, jak w ogóle możliwe jest przyrodoznawstwo i doświadczenie, Kant stworzył swoją teorię doświadczenia i przyrodoznawstwa. Uwielbiam tę teorię jako prawdziwie bohaterską próbę rozstrzygnięcia paradoksu doświadczenia, jestem jednak przekonany, że odpowiada ona na błędne pytanie, a zatem jest częściowo nietrafna. Kant, wielki odkrywca zagadki doświadczenia, mylił się co do pewnej ważnej kwestii. Był to jednak, spieszę dodać, błąd całkowicie nieuchronny, który nie umniejsza w żaden sposób wspaniałości osiągnięcia Kanta.

Co to był za błąd? Kant, jak mówiłem, tak jak prawie wszyscy filozofowie i epistemologowie aż do XX wieku, był przekonany, że teoria Newtona jest prawdziwa. Przekonanie to było nieuchronne. Teoria ta przynosiła najbardziej zdumiewające i ścisłe przewidywania, a wszystkie te przewidywania okazały się uderzająco trafne. Tylko ignorant mógł wątpić

w jej prawdziwość. Jak trudno ganić Kanta za to przekonanie, widać najlepiej, gdy uwzględnimy fakt, że nawet Henri Poincaré, największy matematyk, fizyk i filozof w swoim pokoleniu, zmarły na krótko przed wybuchem I wojny światowej, był przekonany, tak jak Kant, że teoria Newtona jest prawdziwa i nieobalalna. Poincaré był jednym z niewielu uczonych odczuwających paradoks Kanta omal równie silnie, jak sam Kant; a choć rozwiązanie, które przedstawił, różniło się nieco od Kantowskiego, było tylko wariantem tego rozwiązania. Ważne jest jednak to, że Poincaré w pełni podzielał, jak to nazwałem, błąd Kanta. Był to błąd nieuchronny — to znaczy, był nieuchronny przed Einsteinem.

Ci nawet, którzy nie uznają Einsteinowskiej teorii grawitacji, powinni przyznać, że było to osiągnięcie o prawdziwie epokowym znaczeniu.

Teoria ta bowiem wykazała przynajmniej tyle, że teoria Newtona - niezależnie od tego, czy jest prawdziwa, czy fałszywa — z pewnością nie jest jedynym możliwym systemem mechaniki ciał niebieskich, który może wyjaśniać zjawiska w prosty i przekonujący sposób. Teoria Newtona stała się, po raz pierwszy raz w ciągu ponad dwustu lat, problematyczna. W ciągu tych dwóch stuleci stała się ona niebezpiecznym dogmatem - ogłupiającym dogmatem. Nie mam nic i do zarzucenia tym, którzy przeciwstawiają się teorii Einsteina, kierując się racjami naukowymi. Nawet jednak oponenci Einsteina, podobnie jak jego najwięksi wielbiciele, powinni być mu wdzięczni za to, że wyzwolił fizykę z paraliżującego przekonania o niepodważalnej prawdziwości teorii Newtona. Dzięki Einsteinowi patrzymy teraz na tę teorię jako na hipotezę (lub system hipotez) — najwspanialszą może i najważniejszą w dziejach nauki i stanowiącą z pewnością zdumiewające przybliżenie do prawdy.

)<-śli zaś, inaczej niż Kant, traktujemy teorię Newtona jako hipotezę n problematycznej prawdziwości, musimy radykalnie zmienić problem Kanta. Nic dziwnego wi[^]-c, że rozwiązanie Kantowskie nie odpowiada już nowemu, poeinsteinowskiemu rozwiązaniu tego problemu, i że trzeba je stosownie ulepszyć.

Kantowskie rozwiązanie owego problemu jest dobrze znane. Kant przyjmował - słusznie, jak sądzę — że świat, który znamy, to nasza interpretacja obserwowalnych faktów w świetle teorii, które sami wymyślamy. Jak mówi: „Nasz intelekt nie czerpie swych praw z przyrody [...], lecz je przyrodzie narzuca” Choć uznaję to Kantowskie sformułowanie za poprawne w zasadzie, mam poczucie, że jest nieco zbyt radykalne, chciałbym zatem przedstawić je w następującej zmienionej postaci: „Nasz intelekt nie czerpie swych praw z przyrody, lecz usiłuje — ze zmiennym powodzeniem - narzucać przyrodzie prawa, które swobodnie wymyśla”. Różnica polega na tym, że sformułowanie Kantowskie mówi nie tylko, że nasz rozum usiłuje narzucać prawa przyrodzie, lecz też sformułowanie to implikuje, że mu się to niezmiennie udaje. Kant był bowiem przekonany, że prawa Newtona zostały przez nas skutecznie narzucone przyrodzie, że jesteśmy zmuszeni interpretować przyrodę za pomocą tych praw, a z tego wnosił, że prawa te muszą być prawdziwe a priori. Tak to widział Kant, a Poincaré widział to podobnie.

Wiemy jednak od czasów Einsteina, że są też możliwe całkiem inne teorie i całkiem inne interpretacje i że mogą być nawet lepsze od teorii Newtona. Rozum jest więc zdolny do niejednej interpretacji. Nie może też narzucić raz na zawsze swej interpretacji przyrodzie. Rozum działa metodą prób i błędów. Wymyślamy nasze mity i nasze teorie i poddajemy je próbie: .

usiłujemy zobaczyć, dokąd nas prowadzą. I ulepszamy, o ile to możliwe, na- \ sze teorie. Teorią lepszą jest teoria o większej mocy wyjaśniającej - taka, któ-ą ra więcej wyjaśnia, która wyjaśnia z większą ścisłością i która pozwala nam na lepsze przewidywania.

>\ Kant był przekonany, że musimy wyjaśnić jedyność i prawdziwość teorii |« Newtona, doszedł więc do wniosku, że teoria ta wynika nieuchronnie i z koniecznością logiczną z praw naszego intelektu.

Proponowana przeze mnie modyfikacja teorii Kanta, uzgadniająca ją z rewolucją einsteinowską, oswobadza nas z tego przymusu. W ten sposób traktuje się teorie jako swobodne wytwory naszych umysłów, jako wyniki działania omal poetyckiej intuicji, prób intuicyjnego pojmowania praw przyrody. Przestajemy jednak narzucać siłą nasze wytwory przyrodzie. Przeciwnie, jak nas uczył Kant, zadajemy przyrodzie pytania i kierując się jej przeczącymi odpowiedziami, usiłujemy dowiedzieć się o prawdziwości naszych teorii: nie usiłujemy dowodzić ich czy weryfikować, lecz sprawdzamy je, usiłując wykazać ich fałszywość, sfalsyfikować je, czyli obalić.

W ten sposób samokrytyka i najsurowsze testy, jakie możemy obmyślić, mogą kontrolować swobodę i śmiałość naszych wytworów teoretycznych. I właśnie tu - dzięki krytycznym metodom testowania — naukowy rygor i logika wkraczają do nauk empirycznych.

Popper wypracował swoje najbardziej podstawowe idee w powi.//.unii / (.) filozofią nauki. Mamy tu takie idee, jak to, że nigdy nie jesteśmy w st.inic ustalić z pewnością prawdziwości żadnego ściśle ogólnego zdania mówiącego o świecie, a zatem żadnego prawa nauki czy teorii naukowej

(jest rzeczą ważną, by zdawać sobie jasno sprawę z tego, że nie mówi on o zdaniach jednostkowych, lecz o zdaniach ściśle ogólnych: można niekiedy być pewnym bezpośredniej obserwacji, ale nie wyjaśniającego ją układu praw; bezpośrednio obserwacje i zdania jednostkowe zawsze poddają się wielu interpretacjom); jak to, że skoro ustalenie prawdziwości teorii jest czymś logicznie niemożliwym, każda próba dokonania tego jest próbą zrobienia tego, co logicznie niemożliwe, a więc trzeba odrzucić nie tylko pozytywizm logiczny ze względu na jego weryfikacjonizm, lecz trzeba też odrzucić każdą filozofię i każdą naukę, kierowaną dążeniem do pewności, panującym w myśli Zachodu od Kartezjusza do Russella; jak to, że ponieważ nie wiemy i wiedzieć nie możemy, przy tradycyjnym rozumieniu słowa „wiedzieć” o prawdziwości żadnej naszej nauki, cała nasza wiedza naukowa jest i zawsze pozostanie wywrotna i korygowalna; jak to, że wiedza ta nie rozwija się, jak sądzono przez całe stulecia, dzięki ciągłemu dodawaniu nowych pewności do zasobu pewności już istniejących, lecz przez to, że teorie lepsze wypierają co jakiś czas zastane teorie, a teorie lepsze to głównie teorie, które więcej wyjaśniają i dostarczają więcej trafnych przewidywań; jak to, że możemy oczekiwać, iż owe lepsze teorie zostaną zastąpione pewnego dnia przez jeszcze lepsze, a proces ten nie będzie miał końca; jak to, że nasze teorie są wytworami naszych umysłów, że mamy swobodę wymyślania dowolnych teorii, ale zanim uznamy jakąś teorię za składnik naszej wiedzy, musimy wykazać, że jest lepsza od teorii, które zastąpi, jeśli ją uznamy, a ustalenia, że jest lepsza, możemy dokonać jedynie, poddając ją surowym testom, zaś choć owe testy nigdy nie mogą ustalić prawdziwości teorii, mogą ustalić jej fałszywość — lub ujawnić jej usterki - a zatem, choć nigdy nie możemy mieć podstaw do uznania

prawdziwości teorii, możemy mieć rozstrzygające podstawy, by uznać ją za lepszą od innej, a więc zachowanie racjonalne polega na opieraniu naszych wyborów i decyzji na naszej „najlepszej wiedzy” a zarazem na dążeniu do zastąpienia jej czymś lepszym; jeśli tedy chcemy osiągać postęp, nie powinniśmy walczyć na śmierć i życie w obronie naszych teorii, lecz sprzyjać ich krytyce i pozwalać, by umierały one, zamiast tego, by my mielibyśmy umierać.

Popper dopiero wtedy, gdy rozwinął te idee w sposób wyszukany w odniesieniu do nauk przyrodniczych, uświadomił sobie, że ich następstwa dotyczące nauk społecznych są równie zniewalające. W działaniu politycznym czy społecznym kierujemy się zaleceniami, które w istotnym stopniu mają za podstawę hipotezy empiryczne: „Jeśli chcemy osiągnąć x, musimy zrobić A, jeśli natomiast chcemy spowodować y, musimy zrobić S”. Nigdy nie możemy mieć pewności, że takie hipotezy są słuszne, a doświadczenie powszechne poucza, że omal zawsze są wadliwe, a niekiedy zupełnie błędne. Racjonalne więc jest poddawanie ich krytycznemu badaniu, tak surowemu, jak pozwalają na to warunki, zanim zaangażujemy w nie rzeczywiste środki, a następnie rewidowanie ich w świetle skutecznej krytyki; gdy zaś zostaną wprowadzone do działania, trzeba starannie śledzić ich praktyczną realizację, by widzieć, czy nie mają niepożądanych następstw, i być gotowym do ich zmiany w wyniku negatywnych rezultatów takich testów. Ciągle chodzi o to, by poświęcać raczej hipotezy niż ludzi czy cenne dobra (włącznie z czasem). Społeczeństwo postępujące w ten sposób będzie skuteczniej osiągało cele swoich polityków niż to, w którym ci zabraniają krytycznej dyskusji nad swoim postępowaniem czy krytycznych

komentarzy dotyczących praktycznych następstw ich działań. Dławienie krytyki oznacza, że przy formułowaniu zasad postępowania więcej błędów ujdzie naszej uwadze niż w sytuacji swobody krytyki, a także, że wprowadzone w życie błędne sposoby działania będą trwały dłużej, zanim się je zmieni czy odrzuci. Na tej podstawie Popper buduje ogromny gmach argumentów pokazujących, że nawet w kategoriach czysto praktycznych, pomijając względy moralne, społeczeństwo wolne (lub, jak je nazywa, „otwarte”) będzie czyniło, na dłuższą metę, szybsze i lepsze postępy niż społeczeństwo rządzone autorytarnie. U podstaw tej filozofii polityki, tak jak u podstaw epistemologii i filozofii nauki Poppera, leży idea, że łatwo się mylić, lecz w ogóle nie sposób mieć pewność, iż mamy rację, a krytyka jest czynnikiem naprawy.

W polityce (w porównaniu z ekonomią) jest to bardzo oryginalna argumentacja o nieobliczalnej doniosłości praktycznej. Przed Popperemomal wszyscy wierzyli, że demokracja musi być nieskuteczna i powolna, choćbyśmy mimo to woleli ją niż inne ustroje ze względu na korzyści, jakie niesie wolność, oraz ze względu na inne zalety moralne; a najskuteczniejszą formą rządów jest teoretycznie jakaś postać oświeconej dyktatury. Popper wykazał, że tak nie jest, i dostarczył nam zupełnie nowego i głębszego wyjaśnienia, jak do tego dochodzi, że sukcesy materialne w świecie osiągają na ogół społeczeństwa, w których panuje liberalna demokracja. Nie dlatego — wbrew temu, co sądziła przedtem większość ludzi — są one demokratyczne, że dobrobyt pozwolił im sprawić sobie ów kosztowny luksus zwany demokracją; przeciwnie, dlatego są bogate, że demokracja odgrywała kluczową rolę w wydzwiganiu ich z sytuacji, w której większość ich członków żyła w

ubóstwie, a tak było omal wszędzie, gdzie rodziła się demokracja. Nawet ten krótki zarys da pewien pogląd na to, jaki rodzaj zależności występuje między myślą polityczną i naukową Poppera. Jednak w czasach, gdy go spotkałem, na ogół tego nie rozumiano, i ja też tego nie rozumiałem. Jego inspirujące dzieło z zakresu filozofii nauki, kiepsko wydane przed wojną po niemiecku, było bowiem omal nieosiągalne, a w przekładzie na angielski miało się ukazać dopiero później w tym samym 1959 roku, pod tytułem *The Logic of Scientific Discovery* (Logika odkrycia naukowego*). Było to dokładnie w ćwierć-

* Wydanie polskie: Karl R. Popper: *Logika odkrycia naukowego*. Przeł. Urszula Niklas. PWN, Warszawa 1977.

wieczu pierwotnego wydania wiedeńskiego, lecz dopiero po uk.i/.miu się po angielsku książka ta stała się powszechnie znana filozofom powojennym.

Dzisiejsza jej wersja niemiecka stanowi w ponad połowie przekład na niemiecki z wydania angielskiego. W ogóle sytuacja wydawnicza dzieł Poppera jest niezadowolająca. Jego pierwsza książka, *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie* (Dwa podstawowe zagadnienia teorii poznania), ukazała się po niemiecku dopiero w czterdzieści sześć lat po napisaniu i ciągle, gdy to piszę, nie ukazała się po angielsku, pozostaje więc nieznaną na obszarze języka angielskiego. Trzy książki, które napisał po angielsku, będąc u szczytu swych twórczych możliwości - *Realism and the Aim of Science* (Realizm a cel nauki), *Wszelchświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu** oraz *Quantum Theory and the Schism in Physics* (Teoria kwantów i schizma w fizyce) - przeleżały ćwierć wieku w wydawnictwie, zanim zostały opublikowane. A pewne jego książki do dziś

nie zostały wydane. Ta niezwykła powolność, z jaką myśl Poppera przebija się na światło dzienne, wiąże się z opóźnieniami w jej pojmowaniu i docenianiu. Nawet ja, który doszedłem do szczególnej z nim zażyłości, dopiero gdy poznałem go osobiście, zaznajomiłem się z jego filozofią nauki - dopiero więc wtedy byłem w stanie zrozumieć w pełni jego filozofię polityki, choć przedtem wysoce ją ceniłem. Popper tedy był na różne sposoby swoim najgorszym wrogiem, gdy przychodziło do skutecznego propagowania jego idei.

Choć uważam Poppera za wielkiego filozofa, różnię się od niego, i zawsze się różniłem, w poglądach na sprawy fundamentalne - tak jak różnię się, jeśli do tego przychodzi, z każdym innym wielkim filozofem. On uważał spór między idealizmem a realizmem za najważniejszą kwestię filozoficzną i był dogłębnie realistą, ja zaś jestem swego rodzaju idealistą transcendentalnym, choć nie jestem pewny, co to za rodzaj idealizmu. W pracach Poppera w ogóle nie rozpatruje się najważniejszych doświadczeń, jakie my, ludzie, mamy w życiu — za które uznaję najpierw i przede wszystkim naszą świadomość własnego istnienia, za którą w ślad idą nasze związki z innymi, szczególnie związki seksualne i ich następstwa, a także doznania artystyczne; Popper więc po prostu nie pisał o tym, co mnie najbardziej interesuje. Był przekonany, podobnie jak Kant, że racjonalność dostarcza również uzasadnienia etyce, ja natomiast jestem pewny, iż tak nie jest. Nasze światy myślowe, jego i mój, są więc od siebie znacznie oddalone. Mój popperyzm uzewnętrznia się najbardziej w moim podejściu do zagadnień politycznych i społecznych - tu trudno byłoby mi przesadzić w zapewnieniach, jak wiele się od niego nauczyłem. Jestem przekonany, że Popper to filozof polityki o randze geniusza. Sądzę, że wniósł też wkład

o wielkiej głębi w teorię wiedzy empirycznej, a w szczególności w filozofię nauki - zgadzam się w gruncie rzeczy z Peterem Medawarem, że Popper jest najlepszym filozofem nauki, jaki kiedykolwiek istniał. Te osiągnięcia czynią z niego łącznie,

* Wydanie polskie: Karl R. Popper: Wszechświat otwarcia. Argument na rzecz indeterminizmu. Przeł. Adam Chmielewski. Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.

powiedziałbym, jednego z najwybitniejszych filozofów XX stulecia. Ale powiedziawszy to, pozwolę sobie wskazać, gdzie, jak sądzę, leżą jego ograniczenia. Twierdzą, że największym jednostkowym osiągnięciem w dziejach filozofii jest Kantowskie rozróżnienie między sferą noumenów a sferą fenomenów. Zawierało ono zasadniczo nowe, w istocie - rewolucyjne ujęcie tego, jak trzeba rozumieć granice pojmowalności; a choć ujęcie to nie było samo w sobie słuszne, szło we właściwym kierunku. A ponieważ stanowiło najdłuższy krok w pojmowaniu sytuacji ludzkiej, jaki kiedykolwiek postawiono, trudno się dziwić, że w swych pionierskich sformułowaniach Kant popełnił wielkie błędy. Najbardziej palącą potrzebą filozofii po Kancie było naprawienie jego głównych błędów i dalsze rozjaśnienie charakteru relacji między tym, co noumenalne, a tym, co fenomenalne. Tak się złożyło, że pojawił się filozof, który tego dokonał, mianowicie Schopenhauer, ale jego dzieło miałem odkryć dopiero wiele lat później, a przedtem miałem zupełnie błędne wyobrażenie tego, co to za filozof - wyobrażałem sobie, że jest to ktoś w rodzaju Hegla. Ponieważ w Wielkiej Brytanii właściwie żaden zawodowy filozof nie czytał Schopenhauera, raczej się o nim nie wspominało, toteż to moje błędne założenie miało trwać nie naprawione przez wiele lat. Mając za sobą studia

nad Kantem, wiedziałem, czego szukam, ale nie uświadamiałem sobie, jak wiele tego już osiągnięto. Było oczywiste, że Popper tego nie dostarcza. Naprawił on jeden bardzo ważny błąd Kanta, ten, o którym mowa w owym długim cytacie z *Conjectures and Refutations* na s. 192-193; a w znacznej mierze oryginalny wkład Poppera do epistemologii, z czego zdawał on sobie sprawę, polegał na rozszerzeniu tej intuicji. Nigdzie jednak nie pisał tak, jakby wierzył w istnienie tego, co noumenalne, w sensie nawiązującym do Kanta. Był wprawdzie przekonany, że rzeczywistość jest ukryta i że jest tak stale, ale wierzył, że ta ukryta rzeczywistość jest transcendentalnie realna.

Kant był realistą empirycznym, a transcendentalnym idealistą; Popper jest i empirycznym, i transcendentalnym realistą. Jego epistemologia skupia się na relacji między tym, co uznaje on za transcendentalnie rzeczywisty, lecz niedostępny bezpośrednio świat materialny (istniejący niezależnie od nas), a poznaniem tego świata, które my, ludzie osiągamy (będącym ludzkim wytworem). Przedstawia on więc nowe rozwiązanie klasycznej i nierozwiązywalnej trudności, leżącej w samym sercu empiryzmu.

Ponieważ jestem przekonany, że świat empiryczny jest omal na pewno transcendentalnie idealny, nie sądzę, by pisał on w sposób skuteczny o tym, o czym, jak sam utrzymuje, pisze. Sądzę natomiast, że dostarcza on głęboko oryginalnej i zasadniczo trafnej analizy wiedzy empirycznej, której właściwe miejsce, z czego Popper nie zdaje sobie sprawy, znajduje się w szerszym układzie odniesienia wyznaczonym przez empiryczny realizm /transcendentalny idealizm, a konieczności przyjęcia tego układu Popper nie uznaje. Innymi słowy, sądzę, że Popper wykonał lepiej jedno z zadań, które młody Wittgenstein zamierzał zrealizować w *Traktacie*,

choćby nawet Wittgenstein miał większą samoświadomość szerszego kontekstu.

w którym tkwiło to, co rohi). Wittgenstein świadomie przejął od Schopenhauera Kantowski pogląd na całość rzeczywistości, sytuujący ją w układzie empiryczny realizm/transcendentalny idealizm, i uznawał, że prawie wszystko, co nas najbardziej obchodzi, zamieszkuje jej transcendentalnie idealną część, gdzie nie można niczego wiedzieć, a zatem nie można wypowiadać żadnych zdań o faktach. W ramach tego całościowego układu odniesienia usiłował oprzeć wiedzę dostępną ludzkim mieszkańcom empirycznego świata na możliwych do obrony podstawach. Uświadamiał sobie w pełni, jak mało się osiągnie, gdy zostanie to zrobione, lecz mimo to nie udało mu się tego zrobić, co ostatecznie sam przyznał. Popper odniósł znacznie większy sukces, wykonując to samo zadanie, choć nie postrzegał go jako tego samego zadania, bo nie uznawał owego metafizycznego układu. Nie tyle odrzucał, co ignorował rozróżnienie Kantowskie, które uważam za największe osiągnięcie Kanta.

Powód, dla którego epistemologia Poppera może być tak skuteczna, pomijając to, co uznaję za metafizykę nieadekwatną i błędną, tkwi w tym, że Popper, tak jak Kant i Schopenhauer, rozumie w pełni, iż rzeczywistość ostateczna jest ukryta i niepoznawalna. Fakt, że przyjmuje ten pogląd, kierując się zupełnie innymi niż oni racjami, nie ma tu znaczenia.

Kluczowe jest to, że nie traktuje wiedzy jako czegoś przypisanego rzeczywistości, czy nawet jako czegoś, co pozostaje w bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością, i właśnie to umożliwia bezbolesne usunięcie jego ujęcia wiedzy ze schematu, w którym traktuje się ostateczną

rzeczywistość jako coś transcendentalnie realnego, i włączenie tego ujęcia w schemat, w którym traktuje się tę rzeczywistość jako coś transcendentalnie idealnego. Popper uważa, że nasze poznanie jest skazane na zawsze na niedocieranie do ostatecznej rzeczywistości, którą jest świat materialny, natomiast Kant i Schopenhauer za rzeczywistość ostateczną uznają niedostępny poziom niematerialnej rzeczywistości, występujący poza światem materialnym, coś, co świat materialny ukrywa przed nami, co nam przesłania, będąc zarazem swego rodzaju tego czegoś manifestacją. To wszystko jest jednak bez znaczenia w tym kontekście. Wystarczy, jeśli się powie, że Popper uznaje rzeczywistość niezależną za coś, do czego poznanie ludzkie może się jedynie zbliżać asymptotycznie, nigdy jej nie ujmując ani nie wchodząc w bezpośredni z nią kontakt. Sprawia to, jak mówię, że epistemologia Poppera daje się dostosować do układu odniesienia wyznaczonego przez empiryczny realizm/transcendentalny idealizm, a w nim można traktować rzeczywistość ostateczną, z którą epistemologii tej nie udaje się wejść w kontakt, jako coś innego niż to, za co ma ją Popper. Pod tym kluczowym względem leżący u podłoża epistemologii Poppera kantyzm przychodzi jej z pomocą, a ponadto stanowi główne źródło jej ogromnej mocy wyjaśniającej.

Popper dokonał, jeśli ujmować to w jego kategoriach, połączenia empirystycznego poglądu na rzeczywistość z fundamentalnie racjonalistycznym poglądem na poznanie - empirystycznej ontologii z racjonalistyczną epistemologią. Ponieważ był przekonany nade wszystko, że nasze poznanie to wytwór naszych umysłów, który musi następnie przetrwać wszystkie sprawdziany

polegające na konfrontacji z niezależnie istniejącą rzeczywistością empiryczną i je przeżyć, ukuł dla określenia swojej filozofii termin „krytyczny racjonalizm”. Jest ona opracowana na taką skalę, a przy tym tak szczegółowo, że stanowi osiągnięcie intelektualne najwyższej rangi. Jest najbardziej rozwiniętą z dotychczasowych filozofii, mieszczącą w sobie przekonanie o niezależnie istniejącym świecie materialnym, który występuje w niezależnie istniejącej przestrzeni i czasie. Stanowi ogromny postęp w stosunku do filozofii Russella i odznacza się głębią oryginalności i wyobraźni, całkowicie wykraczającą poza Russellowski horyzont. Jeśli ktoś decyduje się na wierność tradycji empirystycznej, znajdzie w filozofii Poppera najbogatsze i najpotężniejsze jak dotąd jej ucieleśnienie, jakie udostępnia nam ciągły rozwój filozofii Zachodu. W miejscu, które osiągamy około roku dwutysięcznego, kto chce być świadomym siebie, wyrafinowanym empirystą, musi być albo popperystą, albo krytycznym zwolennikiem przekształconego popperyzmu. Jeśli zaś chce się uznawać jakiś rodzaj transcendentального idealizmu, powinno się przyjąć coś przypominającego Popperowskie ujęcie rzeczywistości empirycznej. Popper jest, przy obu założeniach, czołowym filozofem stulecia. Przy założeniu pierwszym dzieło Poppera stanowi czoło postępu filozoficznego. Jeśli zaś patrzy się na nie przez pryzmat założenia drugiego, jest cokolwiek drugorzędne („jak mało się osiągnęło, gdy zostało to zrobione”), ciągle jednak jest znaczące i stanowi wielkie wzbogacenie Traktatu. Najusilniej, choć bez powodzenia, starałem się właśnie o to, by wszczepić Popperowi myśl o powiązaniu między tym, co fenomenalne, a tym, co noumenalne, a choćby tylko spowodować, by sobie pozwolił na coś, co może być tylko motywowanym przez temperament

przypuszczeniem o istnieniu tego, co noumenalne. Ale próba nakłonienia twórczej osoby, by robiła coś innego niż to, co robi, jest beznadziejna, chyba że sama czuje już w sobie impuls do zmiany kierunku. Twórczością takiej osoby nie kieruje jej wola, a co dopiero wola kogoś innego. A oto, co mną powodowało, choć mogła to być błędna motywacja. Wydawało mi się, że filozofii Kanta jej niepowtarzalną wielkość nadaje to, że wytyczył on po raz pierwszy granice wszelkiemu możliwemu doświadczeniu i wykazał, że choć treść doświadczenia określa to, co przygodnie istnieje i co się przygodnie zdarza, jego formy, strukturę i granice określa natura naszego aparatu poznawczego; a dopóki jesteśmy istotami ludzkimi, wszystko to stanowi stałą, której nie sposób przekroczyć. Fakt, że Kant się mylił w swych szczegółowych określeniach natury niektórych z tych czynników oraz w opisach ich działania, stwarza potrzebę rewizji jego filozofii, ale nie narusza jego fundamentalnej intuicji. A od czasów Kanta najbardziej palącą kwestią filozoficzną jest pytanie o granice tego, co pojmowalne. Można dać tego niezliczone przykłady - jest to temat Wittgensteinowskiego Traktatu, główny przedmiot zainteresowań pozytywistów logicznych, tytuł ostatniego dzieła filozoficznego, wieńczącego twórczość Russella, Human Knowledge: Its Scope and Limits (Zakres i granice poznania ludzkiego). Pytanie: „Co mogę wiedzieć?” jako główne pytanie filozofii Zachodu, sięga do Kartezjusza. Ilk (nie stawia je w nowym świetle, które je odtąd wspaniale rozjaśnia. Jeśli można powiedzieć, że filozofia ma dziś jakieś najważniejsze pojedyncze zadanie, jest to, jak mi się wydaje, praca nad owymi granicami oraz wzbogacanie naszego rozumienia tego, czym one są i dlaczego są granicami, i bodaj nawet (a

byłaby to największa możliwa nagroda), dzięki owemu zwiększonemu rozumieniu, zajęcie terytorium w pobliżu granicy, dziś nie zajętego, bo nie wiemy, gdzie jest granica, a więc wzniesienie naszego poznania filozoficznego na najwyższy możliwy poziom. To właśnie, poza wszystkim, zrobił Schopenhauer, a fakt, że zostało to już raz zrobione, daje nadzieję, że można to zrobić ponownie. Można to zrobić niejedyn raz; filozofię czekają może różne wielkie osiągnięcia, a każde z nich będzie polegało na takim rozszerzeniu. Mogą też być oczywiście inne rodzaje osiągnięć.

W Popperze, jak sądziłem, widzę jedyne współczesnego człowieka, który może tego dokonać. Usiłowałem więc przekonywać go, by poświęcił się temu zadaniu. Na próżno. Ponieważ przekonanie, że rzeczywistość jest niepoznawalna, było fundamentalną ideą jego filozofii, godził się na to, że musi istnieć swego rodzaju ziemia niczyja, na której kończy się to, co wiemy, a zaczyna rzeczywistość; to zaś, czy jest to rzeczywiście stała granica (jak sądził Kant), czy też zawsze ruchoma (jak on sądził) — to odrębna kwestia. Pozostaje jednak uderzający fakt, że o rzeczach najważniejszych dla nas, które Kant (a także Wittgenstein w Traktacie) uważał za zakorzenione w świecie tego, co niepoznawalne - o sensie życia jako całości, o sensie śmierci, o moralności, wartościach, o znaczeniu sztuki - Popper nie pisał, a w każdym razie pisał niewiele. Nie tylko dopuszczał, lecz też twierdził, że są to rzeczy o najwyższej dla nas doniosłości, a lekceważył tak zwanych filozofów odmawiających owym kwestiom filozoficznego znaczenia. Mawiał, że inni filozofowie z powodzeniem mogą mieć coś nowego i ważnego do powiedzenia o tych rzeczach; rzecz w tym tylko, że on do nich nie należy. Zajmował się więc

problemami, o których miał coś do powiedzenia - te zaś w każdym razie go fascynowały. To właśnie, jak sądzę, stało na przeszkodzie temu, by był filozofem formatu Kanta i Schopenhauera. W odróżnieniu od nich nie przedstawił nam poglądu na całość rzeczywistości, w której rzeczywistość empiryczna jest częścią, nie zaś całością. Całe dzieło Poppera mieści się w nieosiągalnym horyzoncie dziedziny doświadczenia. Nie zajmowało go nawet pytanie, czy coś leży poza tym horyzontem, był bowiem przekonany, że jest to pytanie zasadniczo nierozstrzygalne. Plasował się więc wśród myślicieli filozofujących tak, jakby świat empiryczny był wszystkim, co istnieje. Powiedziawszy to, muszę dodać, że uważam go za filozofa, którego przewyższają jedynie najlepsi z tych filozofów (a za najlepszych uznaję Locke'a i Hume'a).

Co do kwestii, czy istnieje coś leżącego na stałe poza zakresem wszelkiej możliwej wiedzy. Popper do końca życia zajmował postawę niezłomnie agnostyczną. Mawiał, że po prostu nie możemy tego wiedzieć, nie ma sensu więc opowiadać się tu za takim czy innym poglądem. Oczywiście, może coś takie-

go istnieje, a kto tej możliwości przeczy, jest w błędzie; może jednak nie ma niczego takiego, i każdy, kto temu przeczy, jest również w błędzie. Nie ma więc sensu spekulować, nie mamy bowiem nawet pojęć, by uprawiać taką spekulację. W naturze pojęć leży to, że jeśli mają mieć rzeczywistą treść, dotyczącą tego, co faktycznie zachodzi lub może zachodzić, musimy czerpać je, choćby pośrednio, z jakiegoś doświadczenia, a żadnego pojęcia tego rodzaju, o jakim teraz mówimy, nie sposób wyprowadzić z doświadczenia.

Począwszy od tego miejsca, przepaść między Popperem a mną nabierała

charakteru odrębności temperamentów. Czuję nieopanowaną potrzebę borykania się z tymi nierozstrzygalnymi pytaniami; czy chcę tego, czy nie, wprowadzają mnie one w zakłopotanie, a opór, jaki stawiają mojemu pojmowaniu, wścieka mnie, ale nie mogę ich porzucić, toteż, wbrew mojej woli, angażują mnie i wciągają; poświęcam temu wiele energii. Zupełnie inaczej Popper — zadowolony się tym, że pewne pytania są nierozstrzygalne, mógł z buddyjskim omal spokojem odwrócić się od nich i w ogóle o nich nie myśleć. Jego temperament skłaniał go do postępowania mającego za podstawę to, co można wiedzieć (przy jego rozumieniu wiedzy jako zbioru sprawdzalnych przypuszczeń), toteż postępował tak, jakby na całość rzeczywistości składało się tylko to, co można wiedzieć. Postępował tak. na przykład, jakby cała moralność i wszystkie wartości były dziełem ludzi - kładąc nacisk na pogląd, że moralność jest ucieleśnieniem racjonalności. Popper idzie najdalej w swym kanty-zmie. Mimo to jednak, nie przyjmuje po prostu, lecz uzasadnia z rozmachem myśl, że ostatecznie nie sposób oprzeć samej racjonalności na racjonalnych podstawach. Gdy kończą się wszelkie analizy, nasze przekonanie o potrzebie racjonalności jest aktem wiary, który można uzasadnić, o ile w ogóle jest to możliwe, odwołując się tylko do tego, że udaje nam się sprostać krytykom i przetrwać próby. Popper nie wierzy w ostateczne podstawy ani moralności, ani racjonalności, ani wiedzy, a jego filozofia głosi, że nie ma potrzeby postulować istnienia takich podstaw w żadnej z tych dziedzin. „Człowiek powołał do życia nowe światy: świat języka, muzyki, poezji, nauki; jednak najważniejszy z nich jest świat postulatów moralnych [...]”.² Znaczy to, że musi być gotów do ujmowania takich rzeczy jako ludzkich wytworów. W gruncie rzeczy

jest przekonany, że rozwijają się one tak jak wiedza ludzka, w procesie ujemnego sprzężenia zwrotnego, w którym poddawane stale rewizjom postawy i oczekiwania są bez końca konfrontowane z doświadczeniem i zmieniane od nowa; proces ten nie ma początku, tak jak pytanie: „Co było pierwsze, kura czy jajko?” nie ma odpowiedzi; i nie musi też mieć końca. Popper, choć traktuje wartości jako ucieleśnienia ludzkich decyzji, nie zaś jako coś, czego można bronić ostatecznie, odwołując się do racjonalnych kategorii, nie posługuje się prostą analizą utylitarystyczną. Podobnie jak zniszczył weryfikacjonistyczną zasadę sensowności pozytywistów logicznych, występując z falsyfikowalnością nie ja-

2 Zob. Karl R. Popper: Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie, wyd. cyt., 1.1, s. 87.

ko z konkurencyjnym rozwiązaniem, lecz jako z zasadą wyznaczającą coś innego, podobnie też zniszczył utylitarystyczną zasadę, że „największe szczęście największej liczby ludzi stanowi podstawę moralności i prawodawstwa” i wystąpił z dyrektywą: „Minimalizować cierpienie, którego można uniknąć!” nie jako z podstawą czegokolwiek, skoro nie wierzył w podstawy, lecz jako z pierwszą praktyczną zasadą w stale toczącym się procesie formułowania zasad działania w życiu publicznym. Są rzeczy niepoznawalne, o których Popper żywił negatywne przekonania; mówiąc to, mam na myśli, że są rzeczy, dla uznania istnienia których nie znajdował żadnych racji, a więc nie wierzył w nie. Nie wierzył, w tym sensie, że istnieje Bóg, i nie wierzył, że nasze ja przeżywa naszą śmierć. O sobie mówił, że wcale nie chce istnieć po śmierci swego ciała, a o ludziach pragnących tego sądził, że są dość wzruszającymi egotykami - że stanowią niejako zbiorowość egotyków, która nie potrafi zrozumieć, że w

kosmicznym porządku rzeczy ludzkości grozi nieodległe unicestwienie. Jeśli można mówić o jakiejś jednej intuicji przenikającej metafizykę Poppera jako całość, dałoby się wyrazić ją słowami: „Niczego nie wiemy” Uważał, że szczególna wielkość Sokratesa i takich postaci jak Ksenofanes tkwi w tym, że zdają sobie z tego sprawę. Jeśli szukałoby się powodu, dla którego przy wszystkich swoich talentach nie zajmował się pewnymi najważniejszymi pytaniami filozoficznymi; oto on: nie czuł, że ma coś do powiedzenia o danych zagadnieniach, albo uważał, że ma niewiele do powiedzenia, niewiele nowego. Popper wypowiedział kiedyś pod adresem Moore'a i matematyki uwagę, która stosuje się pod wieloma ważnymi względami do niego samego:

Przede wszystkim, Moore znał trochę matematyki. Nie pisał o niej, bo nie miał wystarczającej wiedzy i nie miał żadnych oryginalnych pomysłów w tej dziedzinie. Znał jednak na tyle matematykę, by rozumieć całkiem sporo z tego, co robił Russell, i nawet opublikował pewną krytykę logiki Russella [...].³

(Skądinąd, jeśli chodzi o Poppera, to najowocniejsze zastosowania jego idei do matematyki nie były dziełem jego samego, lecz Imre Lakatosa. Kiedy zaś domagano się od niego, by powiedział, dlaczego napisał tak mało o sztuce, a tymczasem w swojej biografii intelektualnej mówi wyraźnie, że rozważania poświęcone muzyce odgrywały inspirującą rolę w rozwoju jego fundamentalnych idei dotyczących rozwiązywania problemów, odpowiadał, że Ernst Gombrich zastosował jego idee do sztuki, posługując się wyobraźnią i większą wiedzą, którym nie mogłoby dorównać to, co zrobiłby on sam).

Nasze dyskusje i argumenty dotyczące tych kwestii składały się na

najbardziej interesujące z rozmów, jakie odbyłem z Popperem przez wiele lat. Po na-

3 Bryan Magee: *Modern British Philosophy*, wyd. cyt., s. 137.

szych pierwszych spotkaniach w jego gabinecie w London School of Economics poprosił mnie, byśmy zamiast tam, spotykali się w jego domu w Penn (hrabstwo Buckinghamshire), gdzie możemy rozmawiać dłużej i swobodniej. Przyjeżdżałem tam raz na trzy lub raz na cztery miesiące, przed lunchem lub zaraz po lunchu, a odjeżdżałem późnym popołudniem lub wczesnym wieczorem. Między tymi spotkaniami często rozmawialiśmy przez telefon, niekiedy kilka razy w tygodniu.

Gdy po raz pierwszy dawał mi wskazówki, jak dotrzeć do jego domu, powiedział mi, że powinienem pojechać pociągiem z St Marylebone do Hava-combe, a następnie wsiąść w taksówkę. Gdy jednak usiłowałem w St Marylebone kupić bilet do Havacombe, usłyszałem, że nie ma takiej stacji. Dopiero w wyniku dalszej dyskusji okazało się, że stacja, o której mówił Popper, nosi nazwę High Wycombe. Kierowcą taksówki jeżdżącej z High Wycombe był wówczas Grek z pochodzenia, zwany Platonem. Zawsze pytał mnie z oznakami wielkiego zainteresowania o „profesora” Nasza typowa rozmowa przebiegała następująco:

i. Nad czym teraz pracuje profesor? Pisze autobiografię. Naprawdę? O czym?

Zwykle, gdy tylko wkraczałem do domu, porywał mnie i zanurzał się wraz ze mną - z jakąś omal przerażającą energią, ale też kipiąc entuzjazmem - w dowolnym zagadnieniu, z którym się aktualnie borykał. Jeśli nie padało, prowadził od razu do ogrodu, nie przerywając potoku słów, tam zaś

kroczył z wolna w koło i często zatrzymywał nas w miejscu, ściskając moje ramię, a gdyśmy tak stali, patrzył mi surowo w oczy, gwałtownie mnie o czymś przekonując. Jego zaangażowanie emocjonalne w te dysputy było czymś fenomenalnym; nie będzie przesady, jeśli powiem, że toczył je z „płomienną intensywnością”. Nie tylko był egzystencjalnie oddany problemom - one go pochłaniały, przeżywał je od wewnątrz. Było coś radosnego w tym, jak je przedstawiał, jak przekonywał o ich ważności. Ale jego krytyka własnych pierwszych prób ich rozwiązywania mogła też być druzgocąca. Gdy go jednak krytykowałem czy nie zgadzałem się z nim, wpadał we wściekłość. W rozmowie, którą właśnie toczyliśmy, nigdy nie ustępował, ale niekiedy kilka tygodni czy miesięcy później wracał do tego, co powiedziałem, i zauważał, tak jakbyśmy tego przedtem nie dyskutowali, że musiało tam być powiedziane coś interesującego i mocnego. Niekiedy powracał wówczas do mojego punktu widzenia. Częściej tworzył (tak jak to robił w swoich książkach) zasadniczo ulepszoną wersję mojej argumentacji, co zabierało mu wyraźnie wiele wysiłku i namysłu, a następnie bezlitośnie ją atakował. Gdy do tego dochodziło, często odnosiłem wrażenie, że mówił to, co chciałby o tym pomyśleć przy pierwszym naszym spotkaniu - by tak rzec, nie uszkodził wystarczająco mojej argumentacji z miejsca za pierwszym razem i teraz to naprawiał. Dyskusje te doprowadzały mnie do granic wytrzymałości i nie miałem żadnych hamulców, by razić go całą siłą ognia, jaką mogłem zebrać. W grach antagonistycznych najbardziej cieszy nas przeciwnik, który zmusza nas, byśmy dali z siebie wszystko, ale zazwyczaj go pokonujemy, i sądzę, że Popper widział we mnie takiego przeciwnika. Opór, jaki mu stawiałem, był chyba na miarę jego potrzeb:

zmuszałem go, by dawał z siebie wszystko, rzadko zaś stawiałem mu przeszkody, które odbierał jako poważne. Choć z każdej dyskusji robił jakiś werbalny odpowiednik walki, choć zdawało się, że wścieka się bez opamiętania i trzęsie z gniewu, nie ulegało wątpliwości, że go to głęboko zadowalało. Zawsze był szczerze zainteresowany dalszymi spotkaniami. Odkryłem przy okazji tych wizyt, że nie zyskiwałem prawie niczego, podnosząc jakąś sprawę, która Poppera w danej chwili jego życia nie pochłaniała. Jeśli mówiłem o czymś, co aktualnie sam robiłem, o czymś spoza filozofii -o przyjaciołach, muzyce, teatrze, podróżach, o bieżącej sytuacji politycznej -jego brak zainteresowania był jawny, a jeśli trwałem przy swoim, znajdował jakiś powód, by zakończyć wcześniej nasze spotkanie. Potrzebował rozmowy o tym, co bezpośrednio pochłaniało go, a uwagę mógł poświęcić tylko temu, co sam robił kiedyś lub co robi aktualnie. Długo myślałem, że niczego ważnego się przez to nie traci, ponieważ płomień jego zaangażowania zawsze wywoływał moje nieodparte zainteresowanie rzeczami, które go entuzjasmowały, choćby to były sprawy, które mnie nie pochłaniały. Moje zainteresowania, na przykład, filozofią nauki obudzili w Yale Pap i Northrop, którzy dali mi jej podstawy, ale gdy spotkałem Poppera, nie uprawiałem tej dyscypliny. Jednakże dotyczące jej dyskusje, które prowadziłem z nim przez wiele lat, w połączeniu z moimi studiami nad jego wkładem w tę dziedzinę oraz z lekturą źródeł, do których odsyłały jego pisma - wszystko to dało mi stopniowo pierwszorzędną wykształcenie w zakresie filozofii nauki. Po dłuższym jednak czasie uświadomiłem sobie, że choć nauczyłem się tak wiele od niego, płaciłem wysoką cenę za wyłącznie intelektualny charakter naszych stosunków oraz za to, że nasze spotkania były tak bardzo

poświęcone jego zainteresowaniom, a tak mało moim. Po trzydziestu latach takich spotkań Popper nie wiedział niemal niczego o moim życiu, nie zetknął się prawie z żadnym z moich przyjaciół, nigdy nie był w moim domu. A to samo dotyczyło omal każdego, kogo znał, wyjąwszy Gombrichów, z którymi przyjaźnił się przez całe życie. Sprawiał jednak wrażenie, jakby sobie nie uświadamiał, że to skupienie na sobie odcina go od reszty świata. Gdy przeczytał ogłoszone przeze mnie wspomnienie o zmarłym przedwcześnie Derycku Cookeu, który zanim odszedł, scalił z ogromnym talentem szkice orkiestrowe pozostałe po Mahlerze, nadając im postać znaną dziś jako standardowa wersja jego dziesiątej (chyba największej) symfonii, powiedział zdziwiony: „Ten człowiek to niewątpliwie mistrz. Dlaczego nigdy mi pan o nim nie mówił?” Rzecz w tym, że Popper zawsze kwitował Mahlera lekceważąco („Nigdy nie przekroczył swych szesnastu lat”), a gdy mu mówiłem o dziele Derycka, przejawiał znudzenie i zmieniał temat. Moje doświadczenia z nim nauczyły mnie, by tego właśnie nie robić. Popper mówił kilkakrotnie, że przez wszystkie lata, jakie przeżył w Anglii, nigdy nie został zaproszony do czyjegoś domu. Wiem, że to nieprawda, sam jio bowiem zapraszałem, i wiem, że robili to inni. Jego żona Hennie mówiła mi, że często byli zapraszani, Karl nigdy jednak nie chciał skorzystać z zaproszenia, wołał bowiem spędzać czas na pracy. Był najcięższym pracoholikiem, jakiego znałem. W zwykły dzień wstawał wcześnie rano i pracował solidnie przez cały dzień aż do chwili, gdy szedł spać, z przerwami na całkiem spartańskie posiłki i ewentualny spacer. Nie miał magnetofonu ani odbiornika telewizyjnego w domu, bo korzystając z nich, traciłby czas; nie prenumerował też gazety, bo lektura rozpraszałaby

jego myśli. Wiedział, że jeśli zdarzy się coś ważnego, przyjaciele mu powiedzą, i zawsze tak było - całkiem często dzwoniłem do niego, by mu powiedzieć o jakichś ważnych wydarzeniach publicznych. Dobrze po osiemdziesiątce jedną noc w tygodniu spędzał zwykle w ten sposób, że pochłonięty bez reszty pracą, nie był w stanie zostawić jej i pójść do łóżka; wiele razy o ósmej rano wyrywał mnie z głębokiego snu telefon, a po drugiej stronie Popper bulgotał w podnieceniu, nagłony potrzebą, by opowiedzieć komuś o tym, co robił przez całą noc.

Robił wszystko, co mógł wymyślić, by stworzyć sobie sprzyjające pracy odosobnienie. Jego dom w Penn położony był przy prywatnej drodze, pokrytej oddzielnymi krótkimi odstępami sztucznymi wybrzuszeniami, by spowolnić ruch i uprzykrzyć prowadzenie samochodu. Mówił mi, że celowo osiedlił się poza Londynem, w miejscu możliwie oddalonym, by zniechęcić ludzi do odwiedzania go i wyeliminować nie zapowiedziane wizyty. Kiedy jego koledzy w London School of Economics wręczali mu pożegnalny prezent, gdy odchodził na emeryturę, nie przyjął go, mówiąc, że jest to dar niezasłużony, bo nie bywał często na uczelni i nie uczestniczył czynnie w jej sprawach. Gdy po śmierci żony Hennie przeniósł się do Kenley w hrabstwie Surrey, znów kupił odosobniony dom przy wyboistej prywatnej drodze. Miał też inne sposoby, służące zniechęcaniu ludzi, którzy chcieli się z nim widzieć. Gdy na starość miał regularne seminarium w Uniwersytecie Wiedeńskim, prowadził je w weekendy i na dalekim przedmieściu, tak by zniechęcić (jak mi mówił) wszystkich poza ludźmi zdeterminowanymi, by przyjść.

Dziesięciolecia narzuconego sobie odosobnienia spowodowały wielkie szkody w znajomości i rozumieniu świata, który otaczał Poppera, a było to

odosobnienie tym większe, że w swej przybranej ojczyźnie osiedlił się dopiero w połowie swoich lat czterdziestych. Jeśli chodzi o poziom uczestnictwa w życiu społecznym, trudno o większy kontrast niż między wczesnym a późnym okresem życia Poppera. Jako młody człowiek był w Wiedniu aktywnym zwolennikiem socjaldemokracji, był wolontariuszem pracującym z oddaniem pod kierunkiem psychoanalityka Alfreda Adlera z dziećmi z zaburzeniami psychicznymi, był chórzystą i młodszym asystentem dyrygenta podczas prób w założonym przez Schonberga Iowarzystwie Prywatnych Kum crtów (gdzie poznał Antona Weberna), a do tego był jednym z najbardziej entuzjastycznych i najwybitniejszych młodych uczestników filozoficznego fermentu, który narodził się w ówczesnym Wiedniu. Zalecał się do znanej piękności studenckiej i ją zdobył; we dwoje często chodzili w góry z przyjaciółmi. Był w taki czy inny sposób pochłonięty, wraz z innymi ludźmi swojego pokolenia, nieustannie aktywnym życiem o zdumiewająco rozległym zakresie zainteresowań. Było to przygotowanie do życia odznaczającego się niezwykle bogactwem. Ale psychicznie i emocjonalnie żywił się nim przez z górą drugą połowę swych lat. Porzucił to wszystko w 1937 roku, wyjeżdżając do Nowej Zelandii, a była to decyzja, która mu uratowała życie; czuł się tam jednak odcięty od reszty świata przez całą II wojnę światową. W 1946 roku przybył do Anglii, by w niej żyć, a tu jego życie wyglądało tak, jak opisałem. To, że tak odgrodził się od świata, samo w sobie nie zaskakuje, szczególnie w przypadku tak twórczej osoby. Zaskakujące natomiast - w każdym razie dla mnie - było to, że sobie tego nie uświadamiał. Obie książki. Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie oraz Nędza historycyzmu, były produktami długotrwałego

i intensywnego namysłu nad materiałem obejmującym bogate zasoby doświadczenia społecznego, które zdobył w latach dwudziestych i trzydziestych. Potem jego kontakty społeczne były ubogie, a ponieważ zajął się głównie problematyką filozofii nauki, przestał myśleć o kwestiach społecznych z dawnym zaangażowaniem. W rezultacie to, co miał do powiedzenia o tych sprawach, było ubogie treściowo i powierzchowne. Nie powstrzymało go to jednak przed rozprawianiem o nich z tą samą ognistą pewnością siebie, jaką przejawiałby, gdyby znał to, o czym mówi. Był też skłonny do dawania ludziom stanowczych rad, dotyczących ich karier czy życia prywatnego, choć niewiele z tego rozumiał. Oczywiście wszystko to jawnie przeczyło wyznawanym przez niego (i naprawdę autentycznym) przekonaniom filozoficznym i jego poczynaniom w filozofii.

Karl Popper zmarł w sobotę 17 września 1994 roku w wieku dziewięćdziesięciu dwóch lat. Następnego dnia niedzielne wydania trzech z czterech czołowych brytyjskich gazet opisywały go jako wybitnego filozofa XX stulecia lub przytaczały takie opisy. Do końca miesiąca w całym świecie ukazywały się utrzymane w tym duchu artykuły. Rzecz jasna, o tym, kto ostatecznie będzie uznawany za największego filozofa tego stulecia, nie będą decydowały gazety. Ale lista możliwych kandydatów jest naprawdę krótka: Russell, Wittgenstein, Heidegger, Popper - najzupełniej nieprawdopodobne wydaje mi się, by nie został nim jeden z nich. Dzieło Poppera będzie w każdym razie, jak sądzę, przedmiotem rosnącego zainteresowania w nadchodzących czasach, jest w nim bowiem wiele stanowczo oryginalnych, a stosunkowo mało zbadanych idei.

Traktuje się Poppera dotąd głównie jako krytyka. Nie ma w tym nic zaskakującego, jest bowiem najgroźniejszym i najbardziej skutecznym krytykiem nie jednej, lecz wielu szeroko rozpowszechnionych ortodoksji XX stulecia. Sławę międzynarodową zdobyło mu świetne rozgromienie marksizmu, którego dokonał w swym dwutomowym arcydziele Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie. Rozgłos zyskało również dokonane przez niego zburzenie roszczeń freudyizmu do tego, że jego idee mają status zdań nauki. W świecie filozofii zawodowej był pierwszym prawdziwie przenikliwym krytykiem pozytywizmu logicznego, który w końcu został zniszczony za pomocą argumentów od początku przedstawianych przez Poppera. Większość jego późniejszych krytyk filozofii lingwistycznej, na ogół nie publikowanych, lecz rozpowszechnionych w cokolwiek zuchwalej postaci przez jego młodszego kolegę, Ernesta Gellnera*, sami filozofowie lingwistyczni w końcu zaakceptowali. Tę listę osiągnięć krytycznych trzeba znacznie wzbogacić. Popper i Einstein przyczynili się bardziej niż inni do zniszczenia omal powszechnie podtrzymywanego na początku XX stulecia poglądu na naturę nauki, głoszącego, że wiedzę naukową buduje się na podstawie bezpośredniego doświadczenia, a jej cechą swoistą jest jej niepodważalna pewność. Jest to, jak się wydaje, pogląd nadal najbardziej rozpowszechniony wśród nienaukowców, choć z wyższych rejonów samej nauki, tak jak z filozofii, został wyparty. Żaden myśliciel XX wieku nie osiągnął tego stopnia skuteczności jako burzyciel panujących mitów stulecia, i chyba samo to czyni z Poppera postać o historycznym wymiarze. W każdym jednak przypadku przedstawiał on inną odmianę systemu myślowego, który atakował - w

polityce, w logice, w filozofii języka, w psychologii, w naukach przyrodniczych i w każdej dziedzinie, w której działał. Do końca życia był zdumiewająco płodny, jeśli chodzi o nowe idee. Ale jego pozytywne poglądy skupiały tylko część uwagi, jaką poświęcano jego krytyce. Odznacza się ona jednak wyjątkowo twórczą oryginalnością i bogactwem. Oczekuję, że przyszłość idei Poppera będzie polegała głównie na spóźnionym odkryciu, rozwijaniu i krytycznej ocenie jego pozytywnych poglądów.

Podam tylko jeden przykład: Popper rozwinął teorię poznania ludzkiego odrzucającą fundamentalne założenie panujące w uprawianej po angielsku epistemologii — że mianowicie całą naszą wiedzę empiryczną budujemy ostatecznie na podstawie naszych doznań zmysłowych. Dokonując tego, zerwał z tradycją sięgającą do Arystotelesa, która w ostatnich stuleciach zdominowała większość najważniejszej filozofii Zachodu. Takie zanegowanie całej tradycji jest czymś ciągle nie do pomyślenia dla wielu filozofów piszących po angielsku. Jeśli Popper ma rację — a sądzę, że ma — to następstwa jego stanowiska dla filozofii Zachodu przypominają trzęsienie ziemi. On sam odsłonił bardzo wiele tych następstw i rozwinął zdecydowanie nową epistemologię, z którą wcześniej czy później filozofowie będą musieli się uporać.

* Pamflet Gellnera na filozofię analityczną istnieje w wydaniu polskim: Ernest Gellner: Słowa i rzeczy, czyli nie pozbawiona analizy krytyka filozofii lingwistycznej. Przedmowa Bertrand Russell. Przeł. Teresa Hołówka. Książka i Wiedza, Warszawa 1984.

Od dawna po dziś dzień bardzo wielu zawodowych filozofów kieruje się przekonaniem, że prawdziwym zadaniem filozofii jest analiza,

rozjaśnianie naszych idei, pojęć i metod. Nie sposób oczekiwać, że filozofowie przyjmujący ten pogląd będą występować z jakimiś szerszymi pozytywnymi ideami. Tłumaczy to, dlaczego uwaga współczesnych skupiała się omal wyłącznie na krytykach dokonywanych przez Poppera. Popper sam odrzucił jednak całą tę koncepcję filozofii. Był on przekonany, że świat nasuwa nam niezliczoną liczbę problemów o autentycznie filozoficznym charakterze i że żadnego ważkiego problemu nie da się rozwiązać za pomocą analizy. Potrzebne są nowe idee wyjaśniające i one stanowią główną treść wartościowej filozofii, a było tak zawsze. Popper nigdy nie był w modzie, ponieważ był o tym przekonany i postępował według tego przekonania, pozostając zawsze na zewnątrz głównych systemów myślowych stulecia. A ponieważ spędzał tyle czasu na atakowaniu i niszczeniu idei ludzi, z którymi się nie zgadzał, nigdy nie był popularny. Liczy się jednak jakość samego dzieła, a dorobek żadnego żyjącego filozofa nie dorównuje, jeśli chodzi o czystą substancjalność, wagę, a także oryginalność i rozmach, dziełu Poppera.

ROZDZIAŁ DWUNASTY

Poznaję Kussella

LUDZIE przechodzą na ogół przez życie, nie poznawszy nikogo genialnego, mogą więc poczytywać sobie za wielkie szczęście, że poznałem dwóch geniuszy. W roku 1959 zarabiałem na życie jako twórca programów dla telewizji ATV, jednej z niezależnych kompanii telewizyjnych, które powstały, gdy w 1955 roku zaczęła działać w Wielkiej Brytanii telewizja komercyjna. Sam nie pojawiałem się jeszcze na ekranie; byłem wydawcą, a moja praca polegała na obmyślaniu tematów i znajdowaniu współpracowników do filmów i dokumentów, na

gromadzeniu koniecznych składników i przekazywaniu ich producentowi w takiej postaci, by mógł przekształcić materiał, którego mu dostarczałem, w program, nie wiedząc wiele samemu na dany temat. Pod koniec roku zezwolono mi na zrobienie mojego pierwszego całogodzinnego filmu dokumentalnego, poprzednio natomiast robiłem jedynie półgodzinne programy. Postanowiłem poświęcić go groźbie globalnego przeludnienia. Wydawało mi się ważne, by w tak długim programie zmieniać treść i tempo, toteż poza zgromadzeniem obszernego dramatycznego i niezwykłego materiału filmowego oraz próbami obmyślenia pomysłowych sposobów animacji danych statystycznych za pomocą przedstawień graficznych — postanowiłem włączyć dwa wywiady. Na rozmówców wybrałem sobie Juliana Huxleya, podówczas najgłośniejszego brytyjskiego biologa, oraz Bertranda Russella.

Pewnego grudniowego dnia zadzwoniłem do Russella do jego domu w Północnej Walii. Ku mojemu zaskoczeniu, sam odebrał telefon. Od początku rozmowy było oczywiste, że mój pomysł go interesuje, ale zanim się zaangażuje, chciał wiedzieć, czy ma do czynienia z poważnym człowiekiem i poważnym przedsięwzięciem. W owym czasie tak zwani ludzie kulturalni odnosili się nader podejrzliwie do komercyjnej telewizji - w gruncie rzeczy, na ogół jej nie oglądali. Dziś brzmi to absurdalnie, ale było tak, że ludzie klasy średniej i wyższej oglądali z reguły BBC, a większość robotników oglądała ITV. W końcu Russell powiedział coś takiego (jego rzeczywistych słów nie przypominam sobie): „Chciałbym pana spotkać i omówić to z panem osobiście, zanim wyrażę zgodę”. Przystąpiłem na to. On zaś powiadał/ul. /c w wieku osiemdziesięciu siedmiu lat uważa podróż do Londynu w zimie za uciążliwą. Czy więc nie

chciałbym złożyć mu wizyty w Walii? Na to też się zgodziłem i w rezultacie pewnego dnia w tygodniu dzielącym Boże Narodzenie 1959 roku i Nowy Rok 1960 roku wsiadłem do pociągu jadącego do Północnej Walii i odwiedziłem dom Russella w Penrhyndeudraeth.

Zgodnie z umową, przybyłem wkrótce po śniadaniu. Na widok Russella pomyślałem pod wpływem pierwszego wrażenia: „Jakiż jest drobny” Popper nie był wyższy, lecz sprawiał w owym czasie wrażenie człowieka mocnej budowy, a poruszał się w sposób emanujący powolną siłą, Russell natomiast przypominał ptaka, był mikry, drobnej kości, żwawy i gwałtowny w ruchach. Szybkość, z jaką się poruszał i myślał, była czymś niezwykłym w jego wieku.

Wyjaśnił mi, że jego żona leży w łóżku z grypą i przeprasza, że nie może mnie przyjąć. Następnie zajął się mną z troską, którą uznałem mylnie za dyktowaną pragnieniem, by zastąpić nieobecną żonę: zdjął mi z ramion płaszcz, zaaferowany wskazywał, gdzie i jak mam go powiesić, wprowadził mnie do salonu, dokładał wszelkich starań, bym wygodnie zasiadł na kanapie, grzęznąc wśród poduszek. Odkryłem po jakimś czasie, że ma on dworne maniery epoki wiktoriańskiej i zachowuje się niezmiennie tak, jakby każdy, do kogo się zwraca, był wielkim panem. Dyskutowaliśmy przez dłuższy czas nad owym programem telewizyjnym, w którym zgodził się uczestniczyć. Gdyśmy już to wyczerpali, zainteresował się mną samym i ożywił się na nowo, gdy się okazało, że pasjonuję się filozofią.

Wypytywał mnie przez dłuższy czas o filozofów z Oksfordu i z Yale, z którymi stykałem się osobiście, on zaś tylko o nich słyszał, ale ich nie widział. Z kolei zacząłem zadawać mu pytania o filozofów, z którymi

ściśle współpracował, a także dobrze ich znał, przede wszystkim o Wittgensteina, Whiteheada i Moore'a. Wyrzucał z siebie ostre komentarze, zwykle zjadliwe, lecz przyjazne i niezmiennie dowcipne - były to przenikliwe uwagi, cudowne anegdoty. Wcale nie przypominał tych ludzi, którzy wywołują nasz wymuszony uśmiech, bo usiłują być dowcipni we wszystkim, co mówią: po prostu był mniej lub bardziej dowcipny we wszystkim, co mówił. Wypowiadał się zazwyczaj w ten sposób, że używał jakiegoś dosłownego opisu, mając na względzie efekty komiczne, toteż omal każda jego uwaga była zarazem informacyjna i zabawna. Nie sądzę, bym kiedykolwiek słuchał kogoś z większą przyjemnością. Miał zdolność, z którą się nigdy nie zetknąłem, zdolność wypowiadania się w doskonale wyważonych i oszczędnie sformułowanych zdaniach, które były uderzająco doskonałe, do tego stopnia, że gdyby się je zapisało i opublikowało, dawałyby elegancją, zbudowaną w sposób zwarty i nie wymagającą omal żadnych zmian prozę. Wprawdzie później wiele tych samych «Uń znajdowałem w jego pismach i oczywiście mnóstwo tych samych uwag i anegdot, ale przecież większość z nas grzeszy skłonnością do powtarzania tymi samymi słowami swoich najlepszych opowieści, a w każdym razie wszystko to składało się jedynie na część rozmów z nim: mówiłem wiele rzeczy, na które nie mogłem mieć z góry przygotowanych odpowiedzi, ale, jak we wszystkim, co mówił, odpowiadał oszczędnymi, jasnymi, bezbłędnie zbudowanymi zdaniami. Był cokolwiek próżny w tej materii i opowiadał mi, że przez ileś dziesięcioleci dyktował całą swoją korespondencję i wszystko, co publikował. „Od czasów I wojny światowej nie używałem pióra do niczego poza podpisem”. W gruncie rzeczy stwierdzałem, że w

ogóle jest trochę próżny, lecz w sposób delikatny i sympatyczny, niczym atrakcyjne i bystre dziecko, które zabiega o aprobatę.

Byliśmy zgodni co do wielu podstawowych rzeczy: że pierwsza filozofia Wittgensteina to dzieło geniusza, natomiast jego późniejsza filozofia to intelektualna niefrasobliwość w bardzo wyszukanej postaci; że panująca w dzisiejszej filozofii ortodoksja jest głęboko, głęboko błędna, bo traktuje analizę jako jedyną i całą funkcję filozofii, uznaje więc narzędzie filozofii za samą filozofię, a takie postępowanie stanowi nadużycie nie tylko filozofii, lecz też narzędzia, które mogłoby mieć ogromną moc, jeśliby się go lepiej używało; byliśmy też zgodni co do tego, że głównym zadaniem filozofii jest ciągle, tak jak była nim zawsze, próba rozumienia świata, czyli naszego doświadczenia świata; że w dziejach tych prób nauka jest, jak dotąd, jednym z dwóch czy trzech przedsięwzięć, które odniosły największy sukces, a zatem nauka musi pozostawać w szczególnie doniosłych związkach z filozofią uprawianą w sposób właściwy, a w gruncie rzeczy w ogóle nie sposób być poważnym filozofem bez poważnych zainteresowań nauką. Russell mówił, że często czuje, iż pomylił się, stając się filozofem, a powinien być zostać naukowcem. Człowiekiem występującym na scenie współczesnej filozofii, z którym pozostawał w najbliższych stosunkach, był Alfred J. Ayer. Russell mówił o nim przyjaźnie i lojalnie, ale było jasne, że choć uważa go za człowieka bystrego i błyskotliwego, nie sądzi, by miał coś oryginalnego do powiedzenia. Lubił Ayera jako człowieka, uważał, że jest po właściwej stronie w najbardziej kontrowersyjnych kwestiach, cenił go jako znakomitego rozmówcę, dyskutanta, krytyka i nauczyciela, lecz nie uważał go za kogoś, kto ma doniosłe własne poglądy. Poppera, z którym

zetknął się na krótko, uważał za oryginalnego myśliciela, ale znał go jedynie jako autora Społeczeństwa otwartego, dzieła, które wysoko oceniał. Nie czytał żadnej z prac Poppera z zakresu filozofii nauki i nie myślał, że poza filozofią polityki Popper zajmuje się filozofią ogólną. Gdy opowiadałem o Logice odkrycia naukowego, która ukazała się właśnie po angielsku, wyszło na jaw, że Russell przyswoił sobie obiegowy błędny pogląd, iż Popper broni falsyfikowalności jako innego niż weryfikowalność kryterium znaczenia, a była to interpretacja występująca, poza wieloma innymi miejscami, w książce A. J. Ayera Language, Truth and Logic. Gdy skończyliśmy z tym wątkiem naszej rozmowy, Russell powiedział, że pobudziłem go do czytania Popperowskiej filozofii nauki, ale nie wiem, czy w ogóle się do tego zabrał.

Gdy po kilku godzinach rozmawialiśmy i i));l<\ -.it.| naturalnego rozpędu, z ożywieniem, poproszono nas na lunch. Przygotowała go pracująca u Russel-lów para służących, ale nie widziałem tych ludzi. Na stole kuchennym czekała na nas gotowana szynka na gorąco o wymiarach dickensowskich, dwa dymiące talerze z warzywami i otwarta butelka czerwonego wina. Russell położył mi rękę na plecach, usadził mnie stanowczo na drewnianym krześle i przystąpił z pewną ceremonialnością do krajania szynki, nie przerywając konwersacji. Jedzenie i jego samego miałem po mojej prawej ręce, a ponieważ uparczywie usługiwał mi - podając najpierw szynkę, a następnie każdą z jarzyn po kolei — z lewej strony, wymagało to od niego ciągłego tańczenia wokół oparcia mojego krzesła. Jako sprawny dwudziestodziewięcioletni mężczyzna czułem się zakłopotany, gdy tak siedziałem, a obsługiwał mnie w wyszukany sposób osiemdziesięciosiedmioletni człowiek. Wyznaję, że w uczuciu tym miała

swój udział jakaś świadomość naszego statusu: wydawało mi się niestosowne, że osoba o historycznym znaczeniu w filozofii, o światowej sławie, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie literatury i tak dalej, miałyby tańczyć z taką atencją wokół kogoś zupełnie obcego i tak młodego, że mógłby być jej wnukiem. Sądziłem więc, że przynajmniej powinienem mu w tym pomóc. Usiłowałem więc podać mu warzywa. Zostałem surowo skarcony. Jest to zadanie gospodarza — usłyszałem.

„Cóż, proszę mi przynajmniej pozwolić nalać wina” - powiedziałem, sięgając po butelkę.

„Jslie, nie” - powiedział z emfazą, porywając butelkę, zanim zdążyłem jej dotknąć. „Jeśli jest coś, co gospodarz absolutnie musi zrobić, to nalać wina” — i nalał wina.

Poczułem się urażony. Ten człowiek jest zupełnie nieczuły - pomyślałem. Musi przecież uświadamiać sobie, że jego zachowanie może mnie tylko wprawiać w zakłopotanie. Nie robiłby tego, jeśli rzeczywiście, a nie jedynie symbolicznie, uwzględniałby moje uczucia. Powiedziałem coś takiego, on zaś, nieporuszony, odparł: „Wiem, wiem. Różnica wieku może mieć zupełnie irracjonalny skutek. Gdy miałem siedemnaście lat, jadłem sam kolację z Gladstone'em [...]”?

Po lunchu nasza rozmowa zmieniła kierunek i wyszło na jaw, że mam kandydować do parlamentu z ramienia Partii Pracy. Ożywiło to ponownie Russella i pobudziło nas do rozmowy na temat spraw politycznych i społecznych, która nas osadziła ponownie w salonie i trwała przez resztę popołudnia, tak że do szóstej rozmawialiśmy od ośmiu godzin z niezmordowaną żywotnością. Rozmowa ta ujawniła wiele rzeczy dotyczących Russella, których nie widać w jego

1 W pismach Russella opis tej kolacji został przedstawiony z artystyczną przesadą. W rzeczywistości pod koniec kolacji panie odeszły od stołu, a siedemnastoletni Russell został z Gladstone'em przy portu. [Russell opowiada tę historię w Szkicach niepopularnych. Zob. Bertrand Russell: Szkice niepopularne. Przeł. Hanna Jankowska. Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 194].

pismach - że posiadał, na przykład, rozległą znajomość literatury pięknej, angielskiej, francuskiej i niemieckiej, i mógł przytaczać dłuższe partie poezji we wszystkich trzech językach. Muzyka stanowiła jego piętę achillesową (mówił, że jedną z tych, nad którymi najbardziej bolał), wydawało się jednak, że w każdej głównej dziedzinie aktywności intelektualnej posiadał tyle wiedzy, ile ludzie uchodzący za ekspertów. Znał wiele postaci z kart historii powszechnej. Wychowując się w domu dziadka, byłego premiera brytyjskiego (oboje rodzice Russella zmarli, gdy miał trzy lata), przywykł stykać się w nieformalnych sytuacjach z międzynarodowymi postaciami, to zaś, że jako dorosły był człowiekiem wybitnym, powodowało, że sytuacja ta nadal trwała. Mówił o nich spontanicznie jako o ludziach, których znał, wcale nie po to, by rzucić nazwiskiem - raczej tego nie potrzebował - lecz dlatego, że nasza rozmowa nasuwała mu ich w sposób naturalny na myśl. Gdy wspomniałem, na przykład, o czymś, co wydawało mi się błędem niewybaczalnym w teorii marksistowskiej, powiedział: „Mówiłem właśnie to Leninowi, ale nie potrafiłem spowodować, by to dostrzegł” Gdy coś wspomniałem o Conradzie, wyszło na jaw, że Conrad był ojcem chrzestnym jednego z jego synów, a obaj otrzymali jego imię, i tak dalej, i tak dalej. Jak się wydaje, w ciągu swojego długiego życia spotkał, w sposób zupełnie naturalny,

„wszystkich”

Było to fascynujące, rozmawiać z kimś, kto spotkał tak wielu ludzi, o których uczyłem się w szkole i w uniwersytecie. Historia współczesna stawała się dzięki temu dla mnie żywa w jakiś nowy sposób i dawało mi to poczucie osobistego niejako z nią kontaktu. Mogłem spytać Russella, co sądzi o Trockim, Einsteinie, T. S. Eliocie, a on rzeczywiście ich znał, i dostawałem odpowiedź opartą na osobistej znajomości, niekiedy zaskakująco obszerną. T. S. Eliota, na przykład, uczył filozofii w Harvardzie, a później poeta zamieszkał w jego domu w Anglii. Nie powiedział mi tego, co odkryłem później - że coś go łączyło z żoną Eliota, gdy Eliotowie mieszkali pod jego dachem. Większość dziejów ostatnich osiemdziesięciu pięciu lat przesunęła się tak czy inaczej przez jego prywatne życie. Doprowadził do tego, jak sądzę, niepowtarzalny splot okoliczności. Russell urodził się w jednej z niewielu najpotężniejszych politycznie rodzin Wielkiej Brytanii, gdy kraj znajdował się u szczytu swojej imperialnej potęgi, rządząc światowym imperium, które obejmowało jedną czwartą ludzkości, i przypadły mu wszystkie korzyści, jakich przysparzało to jednostce. W szczególności fakt, że jego dziad był premierem, oznaczał, że głowy państwa z całego świata składały wizyty w ich domu, on zaś przyjmował to za rzecz naturalną. A zarazem młody Russell posiadał zdolności na światowym poziomie, dotyczące innych niż polityka dziedzin aktywności. Poruszał się więc na najwyższym poziomie w trzech różnych światach o międzynarodowym zasięgu: w świecie polityki, w świecie społecznym i w świecie intelektualnym.

Królowa Wiktorja zmarła, gdy Russell miał dwadzieścia dziewięć lat, był więc dosłownie wiktoriańskim Anglikiem. Mówiąc konkretniej, pierwsza

dekada jego dorosłego życia przypadła na lata dziewięćdziesiąte XIX wieku, był

więc też Anglikiem zfm de siecleu. A ponieważ inr był tego rodzaju człowiekiem, który zmieniałby swoje maniery czy akcent, by dostosować się do innych, jego osoba była całkiem zwyczajnie osobą dziewiętnastowiecznego arystokraty - był, poza wszystkim, lordem, choć w porównaniu z jego zdolnościami fakt ten był tak mało znaczący, że ludzie skłonni byli dosłownie o tym zapominać. W wieku demokracji, nowoczesnych partii politycznych, potęgi związków zawodowych, środków masowego przekazu i całej reszty zjawisk, był stworzeniem z innego świata, mimo powodzenia, jakie odniósł, i sławy, niczym przybysz z innego kraju, który zachowuje swoją narodowość, ale w przybranej ojczyźnie osiąga szczyty. Było to coś, co, jak czułem, zasługiwało na wielkie uznanie.

Jedną z rzeczy najbardziej świadczących o epoce, do której należał Russell, i najbardziej dla niego swoistych był jego sposób mówienia. Jego „o” było przednie i otwarte, nie zamknięte w ustach, lecz wyrzucane na zewnątrz. W słowie „civilization” trzy pierwsze „i” wymawiał tak samo, jako „ee”. O czyjejs rodzinie mówił jako o „jego ludziach” a o kręgu bliskich przyjaciół jako o „jego sferze”. Krzepki język wiktoriańskiej powieści ożywał w jego ustach. Jego głos miał wysokie brzmienia, był nosowy i cienki, ale zawsze mówił z wigorem i emfazą. Często w owym czasie naśladowano ów głos, nie tylko żeby imitować Russella, lecz też by oddać coś, co uznawano za odwieczny wzorzec filozofa, a nawet złe imitacje były natychmiast rozpoznawalne. Ciągle słyszę w duchu jego głos mówiący to, co mówił na naszym pierwszym spotkaniu, często jednym

zdaniem podsumowujący całą argumentację czy punkt widzenia.

.^Wychowanie religijne jest zawsze złem, uczy bowiem dzieci wierzenia w rzeczy, za którymi nic nie przemawia" „Aneurin Bevan uważa za ważniejsze, by został ministrem spraw zagranicznych, niż to, by gatunek ludzki przetrwał" Gdy go spytałem, kogo uważa za najinteligentniejszą osobę, jaką spotkał w życiu, odpowiedział bez namysłu, że Keynesa. A gdy spytałem: „Czy naprawdę uważa go pan za inteligentniejszego od siebie?" również bez wahania odpowiedział: „Tak. Ilekroć się z nim spierałem, czułem, że moje życie spoczywa w moich rękach" Gdy powiedziałem, że zaskakuje mnie jego odpowiedź, byłem bowiem prawie pewny, że wymieni Einsteina, odpowiedział, że Einstein nie przejawiał w ten sposób czystej inteligencji, przejawiał natomiast coś bliskiego zdolnościom wielkiego twórczego artysty: dzieło Einsteina wypływało z głębi wyobraźni raczej niż intelektu. Kiedy go spytałem, kogo uważa za największego człowieka, jakiego spotkał w życiu, potrzebował więcej czasu, by zastanowić się nad odpowiedzią. W końcu wymienił Lenina. Gdy zapytałem, dlaczego go wymienia, odparł, że Lenin łączył znakomity umysł z genialnymi zdolnościami działania, to zaś dawało mu nadzwyczajny wymiar i skuteczność jako osobie. Zmienił więc cały bieg dziejów świata, czego dokonali tylko nieliczni. Nie zasługiwał jednak - dodawał Russell - w najmniejszym stopniu na moralne uznanie: szczylił się omal niezwykłą skalą ofiar i cierpień, jakie spowodował, i śmiał się z tego w rozmowie z Russellem.

Mój pierwszy dzień z Russellem pozostanie dla mnie najbardziej godnym pamięci dniem rozmów z tych, jakie w ogóle przeżyłem. „Readers Digest" zwykł przez całe dziesięciolecia drukować w każdym numerze tekst pod

tytułem: Najbardziej niezapomniana osobowość, jaką spotkałem.

Najbardziej niezapomnianą osobowością, jaką spotkałem, pozostanie dla mnie Russell.

Po tym pierwszym dniu spotykaliśmy się jeszcze kilka razy, zwykle w jego domu w Londynie, na Hasker Street, gdzie zapraszał mnie na herbatę (to też było w stylu wiktoriańskim), bo wieczorem był zmęczony i musiał wcześniej się kłaść. Jeśli chodzi o jego żywotność, nigdy nie przestawała mnie zdumiewać nie tylko jego energia umysłowa, lecz jeszcze bardziej jego energia fizyczna. Jeśli w środku jakiejś uwagi chciał coś przytoczyć z książki, zrywał się z krzesła, doskakiwał do regału z książkami, unosił się na palcach, ściągał książkę z wysokiej półki i przemykał z nią wokół kanapy, wracając na krzesło, wszystko jednym płynnym ruchem, bez najmniejszych oznak wysiłku czy choćby wahania w potoku wymowy. Kroczył tak szybko i lekko, a poruszał się tak płynnie, że na myśl o nim zawsze nasuwało mi się słowo „taniec” Sądzę, że

O tym wszystkim decydowała jego energia intelektualna i niezłomny entuzjazm w stosunku do tego, co mówił.

Podczas jednej z moich wizyt na Hasker Street zarzuciłem mu, że bronił pomysłu ataku nuklearnego na Związek Radziecki, który miałby wyzwolić ludzkość od groźby wojny atomowej. Zaprzeczył, że miał taki pomysł. Powiedział, że błędnie przedstawiano jego stanowisko: bronił natomiast tego, że zanim Związek Radziecki zaczął rozwijać zbrojenia atomowe. Zachód powinien posłużyć się swym monopolem w tej dziedzinie, by zmusić Rosjan do zaniechania zbrojeń. Było bezsprzeczne, że do zgody na to żądanie zmusiłaby Rosjan tylko groźba ataku nuklearnego, ale ponieważ nie mieliby innego wyboru niż zgodzenie się na to, nie doszłoby do

żadnego ataku. Propozycja ta doprowadziła jednak do tego, że ludzie mówili po prostu o Russellu, iż broni bombardowania Związku Radzieckiego, a jest to, jak mówił, zupełne oszczerstwo. Gdyśmy się spotkali następnym razem, pokazałem mu odbitkę oryginalnego tekstu, w którym bronił bombardowania Związku Radzieckiego. Był to jedyny raz, gdy widziałem go skonfundowanego. Powiedział, że autentycznie i zupełnie zapomniał, iż mówił to, przyznając, że jest to z pewnością zapomnienie freudowskie, utrzymywał jednak, iż mógł to powiedzieć ten jedyny raz tylko, wypowiadając się w sposób skrajnie swobodny, i że przy wszystkich innych okazjach mówił to, o czym zapewniał, iż mówił, a jest to jego przemyślany pogląd. Obawiam się jednak, że to też nie jest prawda. Russell przy i wielu okazjach, w ciągu dwóch czy trzech lat, opowiadał się za zbombardowa-aniem Związku Radzieckiego.

' Jest to przykład tego, co stanowiło, w końcu, moje największe zastrzeżenie pod jego adresem. Operował pojęciami, słowami, myślami, zupełnie nie rozumiejąc, co znaczą przeniesione na poziom pozajęzykowej rzeczywistości. Stanąwszy przed każdym ludzkim problemem, poszukiwał właściwego sposobu myślenia o nim, zamiast właściwego sposobu odczuwania go, a tym samym skłonny był postrzegać zarówno ów problem, jak i jego rozwiązanie raczej w terminach idei, niż uwzględniając ludzi z krwi i kości oraz skutki, jakie przynosi im to rozwiązanie. Prowadziło go to nierzadko do uznawania i proponowania rzeczy głupich - głupich w tym sensie, że pozbawionych związku z rzeczywistym życiem, z rzeczywistymi ludźmi, z tym, do czego rzeczywiście można ludzi skłonić, jeśli chodzi o postępowanie. Było to najbardziej widoczne w późniejszym okresie jego

życia, gdy angażował się w działalność publiczną na rzecz jednostronnego rozbrojenia nuklearnego. (Zawsze zdawało mi się stosowne, że jedyna znana mi osoba, która broniła nuklearnego bombardowania Związku Radzieckiego, była najbardziej znanym publicznym rzecznikiem jednostronnego rozbrojenia nuklearnego). Wielu obserwatorów skłaniało to do mówienia, że Russell zgłupiał z wiekiem, wiek jednak ma z tym niewiele wspólnego lub nie ma nic wspólnego: Russell zawsze był taki. Podczas I wojny światowej oskarżał zasiadających w Izbie Lordów biskupów o popieranie wojny, ponieważ Kościół anglikański miał udziały w zyskach fabryk zbrojeniowych. O owej osobliwej szkole w Beacon Hill, którą założył i prowadził w okresie międzywojennym, mówił później, że był wtedy „zasłепiony przez teorię” Od początku zawsze skłonny był mówić i robić rzeczy idiotyczne, gdy przychodziło do spraw praktycznych, i zawsze z tego samego zasadniczego powodu: problemy praktyczne traktował tak, jakby były teoretycznymi. Nie sądzę, w gruncie rzeczy, by potrafił wskazać różnicę między nimi. Poszedłbym nawet dalej, mówiąc, że nie wiedział, iż jest tu jakaś różnica. (Na dobre wyszło i jemu, i wszystkim innym, że nigdy nie wszedł w politykę parlamentarną, czego oczekiwała po nim jego rodzina, a i sam, aż do swych lat męskich, miał poczucie, że powinien to zrobić - kandydował do parlamentu dwu- lub trzykrotnie). Wyjaśnienie tego, jak to się działo, że ten człowiek, który był pod pewnymi względami geniuszem, mógł być tak głupi w innych sprawach, było naprawdę stosunkowo proste. Cały jego geniusz dotyczył rozwiązywania problemów teoretycznych i niewątpliwie częściowo z tego powodu skłonny był traktować wszystkie problemy jako problemy teoretyczne. Gdy problem był rzeczywiście teoretyczny, rozstrzygał go po

mistrzowsku, ale gdy nie był teoretyczny, lecz dotyczył życia prywatnego czy publicznego, błądził po omacku. A ponieważ miał tak mało inteligencji praktycznej, prawie nie uczył się z doświadczenia. Był tak samo (ale nie bardziej) nierozsądny, gdy był stary, jak wtedy, gdy był młody.

Trzeba natomiast przyznać, że odznaczał się nadzwyczajną odwagą.

Sprzeciw wobec wojny i przygotowań obronnych doprowadził go dwukrotnie do więzienia — po raz pierwszy trafił tam na sześć miesięcy, po raz drugi zaś, w wieku osiemdziesięciu dziewięciu lat, przesiedział tylko tydzień. Pomijając nawet tamte okoliczności i spory, zbyt łatwo zapominamy dziś - gdy mamy za sobą przewrót liberalny w postawach społecznych, który dokonał się w latach sześćdziesiątych - o tym, jakie kubły pomyj wylewano wówczas na głowy lu-

dzi broniących poglądów, które uchodzą dziś za zwykły liberalizm. Russell znosił te obelgi przez dziesięciolecia i nie tylko trwał przy swoich poglądach, lecz też wypowiadał je z niesłabnącą pogodą ducha, dowcipem i wdziękiem. Jeśli kierować się dzisiejszymi normami, trudno uznać za skrajne postawy, za które go oczerniano. Odrzucał wiarę w Boga i sprzeciwiał się przymusowej indoktrynacji religijnej dzieci; nie sądził, by należało automatycznie uznawać cudzołóstwo za śmiertelnego wroga małżeństwa; nie znajdował niczego złego w stosunkach seksualnych ludzi, których nie łączy ślub, jeśli właściwie się do siebie odnoszą; opowiadał się za niekaralnością homoseksualizmu; utrzymywał, że tradycyjne wychowanie ucieka się nadmiernie do przymusu i kar, to zaś tłumi zazwyczaj zdolność krytycznego poszukiwania i twórczego działania, którą wychowanie powinno rozwijać. Mając na uwadze te poglądy, wielu jego przeciwników przedstawiało go jako obrońcę pozamałżeńskiego

seksu, cudzołóstwa i perwersji seksualnych oraz amoralnego i sprzyjającego rozpasa-nej swobodzie wychowywania młodzieży. Sąd nowojorski uznał w roku 1940, w głośnej podówczas rozprawie, że ze względu na te poglądy Russell nie nadaje się do uczenia niepełnoletnich, a wyrok ten stanął na przeszkodzie uzyskaniu przez niego posady akademickiej w Stanach Zjednoczonych w czasach, gdy zatrzymała go tam II wojna światowa. Stający w tym procesie prawnik, Joseph Goldstein, mówił o nim, że jest „rozpustny, lubieżny, chutliwy, niepohamowany, erotomański, popędliwy, lekceważący, ograniczony umysłowo, kłamliwy i pozbawiony kręgosłupa moralnego”

Podobnych doświadczeń dostarczali Russellowi ludzie o poglądach lewicowych w związku z przykrymi prawdami, które wygłaszał o komunistycznej Rosji. Jak większość ludzi lewicy, przyjmował z radością wieści o rewolucji październikowej 1917 roku, lecz w odróżnieniu od większości lewicowców chciał sam zobaczyć, jak wygląda sytuacja; udał się więc do Rosji. Wrócił całkowicie pozbawiony złudzeń. Po powrocie napisał opublikowaną w 1920 roku *The Practice and Theory of Bolshevism (Praktyka i teoria bolszewizmu)**, w której twierdził, że leninowska rewolucja zmierza do zbudowania społeczeństwa niszczącego wszystkie podstawowe wolności, nawet w dziedzinie nauki i sztuki, a owych idealistów, którzy się do tego przyczynili, eliminują teraz biurokraci i partyjni donosiciele, dążący do stworzenia nacjonalistycznego i zmilitaryzowanego państwa. Gdy w dwadzieścia siedem lat później, u szczytu panowania Stalina, ukazało się nie zmienione drugie wydanie tej książki, uznano ją za trafną we wszystkich głównych sprawach.

Publiczność lewicowa była jednak oburzona. Russell pisał później, że

Rosja jawiła mu się jako „jedno wielkie więzienie, w którym strażnikami byli okrutni fanatycy. Gdy widziałem moich przyjaciół oklaskujących tych ludzi jako wyzwolicieli, a reżim, który stworzyli, uznających za raj, zapytywałem zdumiony, kto oszalał — oni czy ja"

* Wydanie polskie: Bertrand Russell: Praktyka i teoria bolszewizmu. Przeł. Amelia Kurlandzka. Rój, Warszawa 1933.

Wielu tych przyjaciół, łącznie z bliskimi przyjaciółmi, całkowicie z nim zerwało. Russell swoimi liberalnymi poglądami społecznymi antagonizował więc zdecydowanie publiczność konserwatywną i tradycyjną, ale zarazem, uporczywie głosząc prawdę o reżimie komunistycznym w Rosji, antagonizował tak zwaną postępową opinię. Niewielu było ludzi publicznie jednomyślnych z nim w tych sprawach, choć znalazły się wśród nich ostatecznie najlepsze umysły stulecia, tacy ludzie, jak Orwell i Camus - również oni padali ofiarami nieporozumień, ostracyzmu oraz kalumnii rzucanych przez byłych przyjaciół i kolegów. Russell cieszył się największą w tym kręgu sławą międzynarodową, a także był przez wiele lat pierwszy, toteż był najdłużej izolowany.

Zdarzenia i czas, nie mówiąc o moralności, oddały mu jednak sprawiedliwość. Jedyne cytaty biblijny, jaki słyszałem z jego ust, brzmiał: „Nie łącz się z wielkim tłumem, aby wyrządzić zło"* i tej zasady trzymał się w postępowaniu przez całe życie. Mawiał może rzeczy głupie, ani jednak w polityce, ani w filozofii, ani w innych dziedzinach działalności nie trzymał się modnych nonsensów tylko dlatego, że obstawała przy nich większość jego przyjaciół i kolegów po fachu; nie popierał też niczego, o czym wiedział, że jest naprawdę złe, co różniło go od wielu ludzi na lewicy, w sposób kompromitujący popierających przez wiele lat

komunizm. W każdym przypadku prowadziło to do osobistych niechęci i do spadającej nań samotności, którą szczególnie boleśnie odczuwał, wolał jednak ją dźwigać i nie ustawać w robieniu i mówieniu tego, co uznawał za słuszne; a dzięki poczuciu humoru i pogodnemu usposobieniu potrafił to robić na ogół bez zarozumiałstwa. W odróżnieniu od niektórych ludzi, uznawałem go w sumie za człowieka zasługującego na podziw moralny — w każdym razie, gdy chodziło o jego życie publiczne — choć głęboko nie zgadzałem się z tym, co robił pod koniec życia.

* Wj 23,2; cyt. za: Biblia Tysiąclecia. Wydanie trzecie poprawione.

Pallottinum, Poznań-Warszawa 1980.

ROZDZIAŁ TRZYNASTY

Próbuję sił w filozofii polityki

Opowiadałem, jak po powrocie do Anglii z Yale wchłonęła mnie omal od razu polityka za sprawą obu kryzysów, sueskiego i węgierskiego. To zaś doprowadziło do tego, że znalazłem się po raz pierwszy na dorocznej konferencji Partii Pracy, która odbywała się w Brighton. Konferencja Partii Pracy w 1957, ze słynną mową „obnażonego w sali konferencyjnej” wygłoszoną przez Aneurina Bevana, okazała się historyczna. Aneurin Bevan, najbardziej charyzmatyczna postać, jaka w ogóle pojawiła się w Partii Pracy, umocnił swoją sławę, tworząc narodową służbę zdrowia jako minister w powojennym rządzie Partii Pracy. Następnie ustąpił z urzędu, częściowo w proteście przeciw wprowadzeniu opłat w służbie zdrowia, co wydawało mu się sprzeczne z zasadą, na której ją zbudowano, częściowo zaś dlatego, bo wiedział, że jeśliby został w gabinecie, musiałby popierać program remilitaryzacji, przyjęty po wybuchu wojny koreańskiej, a tego nie był skłonny robić. Występując z nowej pozycji poza rządem, stał się

niekwestionowanym przywódcą dysydenckiej lewicy Partii Pracy i znakomitym rzecznikiem sprawy, w którą wkładał najwięcej pasji - jednostronnego rozbrojenia nuklearnego. Konferencja z 1957 roku miała stać się okazją, przy której wyrzekł się publicznie owej sprawy oraz swoich lewicowych zwolenników i związał się, jako wiceprzewodniczący partii oraz minister spraw zagranicznych w gabinecie cieni, z nowym przywódcą, Hugh Gaits-kellem.

Doroczna konferencja to jedyna okazja w roku, gdy spotyka się cała Partia Pracy. Przedstawiciele odległych rejonów kraju korzystają z niej jako z wyjątkowej sposobności, by zadbać o interesy swoich skądinąd zaniedbanych lokalnych organizacji partyjnych, i skłonni są to robić z całym oportunizmem - zapraszając, na przykład, ludzi znanych w skali ogólnokrajowej, z którymi zdarzyło im się popijać w barze, do przyjazdu i wystąpienia w ich odległych miasteczkach. Z tym nastawieniem przybyli tej jesieni do Brighton przedstawiciele okręgu Mid-Bedfordshire, by rozejrzeć się za ewentualnym kandydatem do parlamentu. W ich okręgu w ogóle nie było większych miast, a na powierzchni 250 mil kwadratowych było wszystkiego siedemdziesiąt dwie wsie. Doszli oni do wniosku, że miejscowa organizacja partyjna nie ma nikogo o kwalifikacjach wystarczających, by kandydować do parlamentu, i uznali, że muszą znaleźć kogoś z zewnątrz. Mid-Bedfordshire tkwił jednak zawsze bezpiecznie w rękach konserwatystów, to zaś spowodowało, że tamtejsi przedstawiciele Partii Pracy wyliczyli sobie, że jedyną osobą zdolną do bycia parlamentarzystą, poważnie zaangażowaną w wejście do Izby Gmin, a zarazem gotową przyjąć nominację z Mid-Bedfordshire, byłby ktoś młody, wystarczająco zapalony do zdobywania ostróg, by

ryzykować przegraną w wyborach. Myśleli całkiem słusznie, że muszą być tacy ludzie na konferencji, toteż zaczęli się za kimś takim rozglądać. Ich wzrok padł na mnie.

Musiałem oczywiście przejść przez proces selekcji. Na konferencji selekcyjnej, która odbyła się w Bedford na początku 1958 roku, na krótkiej sześćoosobowej liście znalazła się też Betty Boothroyd. W trzydzieści cztery lata później została ona pierwszą kobietą spikerem Izby Gmin. Główni aktywiści partyjni zdecydowali już jednak, że będą głosować na mnie, zostałem więc w odpowiedniej chwili wybrany.

Każdy weekend odtąd, aż do wyborów powszechnych jesienią 1959 roku, spędzałem w tym okręgu, a całkiem często jeździłem tam na wieczór w połowie tygodnia. Jednocześnie nadal byłem aktywistą mojej organizacji partyjnej w śródmieściu Londynu.¹ Dowiadywałem się więc w tym okresie, jak działają bardzo różne lokalne organizacje partyjne, a także jak być kandydatem i jak walczyć w kampanii wyborczej. W wyborach powszechnych 1959 roku przegrałem w Mid-Bedfordshire. W niecały jednak rok później mój zwycięski przeciwnik przeszedł do Izby Lordów, jesienią 1960 roku odbyły się więc wybory uzupełniające. Byłem znów kandydatem Partii Pracy. Walka w wyborach uzupełniających to zupełnie inne doświadczenie od walki w wyborach powszechnych. Zewsząd pojawiały się pieniądze i pomocnicy, codziennie odwiedzali mnie członkowie parlamentu, byliśmy pokazywani w ogólnokrajowych środkach masowego przekazu. Patrząc odtąd na owe lata 1958-1960 jako na okres mojego terminowania w polityce partyjnej, kiedy to wśród zwykłych ludzi poznawałem jej realia.

Były to lata zarazem niezwykle kształcące i odzierające ze złudzeń.

Dobrze się złożyło, że uczyłem się codziennej polityki i stanowiącego jej składnik skutecznego działania, przerażało mnie natomiast odkrycie, jak małą rolę grają w niej idee i ideały, a jeśli grają jakąś rolę, jak marne są na ogół. Aktywność polityczna polegała zazwyczaj na dbałości o interes własny zgodnie z wymogami logiki sytuacyjnej. Była ona oportunistyczna, a w przypadku Partii Pracy zaczynało się od interesów materialnych związków zawodowych

1 Czołowymi postaciami organizacji partyjnej Partii Pracy w St Marylebone była para. Pat i Kate Lucanowie. Wiele spotkań odbywało się w ich domu, gdzie często widywałem ich kilkunastoletniego syna, głośnego później jako lord Lucan, który popełnił morderstwo i zniknął. w szczególności, a po nich szły interesy zamożnej jednej piątej czy jednej szóstej społeczności. Większość idei, które się wypowiadało, była racjonalizacją tej aktywności i nie pojawiały się one, niczym wici, przed działaniem, lecz następowały po zdarzeniach, jako ich usprawiedliwienie. Podstawą większości owych uzasadnień były jakieś szczątkowe koncepcje człowieczeństwa, sprawiedliwości i uczciwości, a gdy wypowiadali je zwykli członkowie partii, pojawiało się coś w rodzaju rozmytego liberalizmu. Tak, w każdym razie, było z większością. Obok niej istniała istotna mniejszość, twardsza w praktyce i bardziej powściągliwa w teorii, a była to dysydencka lewica. Światłem prowadzącym ich był marksizm - było to wyraźne w przypadku wielu intelektualistów, choć częściej czuło się, że oddziałuje w sposób niewypowiedziany na ludzi nie będących intelektualistami i na wiele ich niezorganizowanych grup, działających jako obrońcy reżimów komunistycznych, którzy rozpowszechniali gorliwie kłamstwa na ich temat i atakowali wściekle każdego, kto mówił

prawdę.

Wszystko to wydawało mi się przerażające. Wcale jednak nie pragnąłem, by Partia Pracy kierowała się jakąś inną teorią, która wydawałaby mi się słuszna. Mogłem zrozumieć, że nie było to ani możliwe, ani pożądane, by polityką w wolnym społeczeństwie kierowała teoria. Każda taka polityka polega zawsze w znacznej mierze, w sposób naturalny i nie budzący zastrzeżeń, na ustalaniu konfliktowych poglądów oraz interesów własnych w ciągle zmieniających się okolicznościach, z uwzględnieniem szerszej perspektywy moralności i prawa; a moralnością, która tu wchodzi w grę, jest zawsze, również słusznie, moralność powszechnie uznawana w społeczeństwie. Pożądane natomiast wydawało mi się, po pierwsze, by zostało to uznane i by został położony kres skażonemu potokowi nonsensów, wypływających z socjalistycznych źródeł; a po drugie, że zważywszy, iż każda działalność zakłada jakieś (wszystko jedno jakie) twierdzenia teoretyczne, potrzebujemy lepszej niż marksizm teorii, która dostarczyłaby nam naszych założeń.

Wydawało mi się, że nieodzowną do tego pracę intelektualną wykonał w znacznej mierze Karl Popper. Ujawniona w Społeczeństwie otwartym filozofia polityki zniszczyła marksizm, nie zostawiając żadnej poważnej możliwości jego odbudowy, a na jego miejscu Popper wystąpił z filozofią rozstrzygającą problemy, pomyślaną jako nieideologiczny przewodnik praktycznego działania dla socjaldemokratów nastawionych na wprowadzanie szybkich reform. A więc dokładnie to, czego potrzebowała Partia Pracy, było gotowe do użycia. Napisałem z pozycji wewnętrznej książkę krytykującą aktualne myślenie oraz praktykę Partii Pracy i zalecającą — a miałem nadzieję, że było oczywiste, iż nie zalecam tego

jako czegoś jedyne - przyjęcie przez Partię Pracy idei Poppera. Moja książka nosiła tytuł *The New Radicalism* (Nowy radykalizm), a ogłosiło ją w 1962 roku wydawnictwo Seeker & Warburg. W kręgach akademickich uznano ją za moją pierwszą „poważną” książkę, choć była czwartą. Jako student wydałem tom zatytułowany *Crucifixion and other poems* (Ukrzyżowanie i inne wiersze), opublikowany przez Fortune Press. Po powrocie do Anglii ze Stanów Zjednoczonych napisałem książkę o Ameryce, przynoszącą wrażenia i refleksje z podróży, pod tytułem *Go West Young Man* (Na Zachód, młody człowieku), opublikowaną w 1958 roku przez wydawnictwo Eyre and Spottiswoode. Potem przyszła powieść szpiegowska pod tytułem *To Live in Danger* (Życie w niebezpieczeństwie), opublikowana w 1960 roku przez Hutchinsona. Teraz zaś ukazywał się *The New Radicalism*.

Pisząc tę książkę, przyjąłem pewien sposób postępowania, którego trzymałem się w przypadku większości moich książek następnych - by mianowicie przekazywać starannie wybranym przyjaciołom całość pierwszej wersji tekstu z prośbą, żeby ją poddali bezlitosnej krytyce. Mówiłem im stanowczo, że nie chcę słuchać, jaka to dobra książka; potrzebuję wykrycia jej błędów. Gdy się ukaże, i tak będzie krytykowana, niech więc wskażą mi teraz błędy, które zawiera, czy sposoby, na jakie mógłbym ją poprawić, gdy jest jeszcze czas, by wprowadzić zmiany, zamiast miałbym uświadamiać sobie błędy, gdy będzie za późno. Było to bardzo korzystne dla mnie postępowanie. Uchroniło mnie nie tylko przed wieloma błędami, lecz wskazało mi też te fragmenty książki, które nie musiały być rzeczowo błędne, lecz narażone były na zarzuty czy

zastrzeżenia nawet ze strony przychylnych mi czytelników, i to dało mi sposobność poznania owych obiekcji co do samej książki i podjęcia prób ich odparcia. Często użyteczność krytyki polegała na czymś innym niż to, co zamierzał krytyk. Całkiem często zdarzało się, że ktoś z przyjaciół wypowiadał zarzut naprawdę oparty na nieporozumieniu, nigdy jednak w takich przypadkach nie lekceważyłem tego, co ktoś powiedział, ani nie przyjmowałem, że owo nieporozumienie to raczej czyjś niż mój błąd. Przyjąwszy, że krytyk był czytelnikiem inteligentnym i przychylnym mi, uznawałem, że jeśli nie zrozumiał danego fragmentu, to nie rozumieją go również inni czytelnicy, a więc powinienem go zmienić. Niekiedy zmieniałem istniejący tekst, kiedy indziej zaś zostawiałem go w dotychczasowej wersji i wprowadzałem nowe akapity, z których jeden zaczynał się, powiedzmy, od słów: „W tym miejscu czytelnik może wysunąć zarzut, że...” a następny od słów: „Byłoby to jednak niezrozumieniem tego, że...” Każdy tekst może być błędnie rozumiany. Jeśli wskazuje się w samym tekście najbardziej prawdopodobne nieporozumienia i się je odpiera, rozjaśnia to w nadzwyczajnym stopniu nasze pisanie.

Wśród pięciu przyjaciół, którym dałem *The New Radicalism* z prośbą, by go w ten sposób skrytykowali, było trzech zawodowych filozofów - R. (Ron) F. Atkinson, Ninian Smart i Bernard Williams. Jeden z dwóch pozostałych, Anthony Crosland, miał zostać później ministrem spraw zagranicznych w rządzie Partii Pracy, a drugi, Tyrrell Burgess, pionierem w stosowaniu analizy korzystającej z wyników Poppera do badań nad instytucjami. Bezsporna użyteczność krytyki dokonanej przez tych pięciu ludzi utwierdziła mnie w przekonaniu, by zawsze odtąd stosować tę

praktykę.

Kluczowymi rozdziałami *The New Radicalism* były rozdziały 3 i 4 zatytułowane, odpowiednio, „Racjonalna podstawa mojego stanowiska” oraz „Moralna podstawa mojego stanowiska”. Maszynopis rozdziału 3 posłałem Bertrandowi Russellowi, pracując jednocześnie nad resztą książki. Powiedział mi, że zgadza się z nim, miał jednak jedną ważną uwagę krytyczną: sądził, że tekst ten tkwi mocno w kilkusetletniej tradycji radykalnego liberalizmu, sięgającej przez Johna Stuarta Milla aż do Johna Locke'a, a więc uważał, że słowo „nowy” w tytule książki wyraża nieuzasadnione roszczenie. Odpowiedziałem mu, że w samej książce podkreślam, iż bronię tego, by Partia Pracy utożsamiała się z główną tradycją racjonalizmu europejskiego, sięgającą w gruncie rzeczy do Sokratesa; mówiłem, że Partia Pracy nigdy w ten sposób nie myślała o sobie; że owo utożsamienie wymagałoby odrzucenia dziedzictwa marksizmu, a w gruncie rzeczy wymagałoby odrzucenia samego socjalizmu w tradycyjnym sensie tego słowa; że, o ile wiem, nikt nigdy nie bronił czegoś takiego; że moja krytyka w znacznej mierze jest nowa, a inspiruje ją myśl Poppera, któremu wyrażam we wstępie do książki głęboką wdzięczność. Proponuję, by Partia Pracy zrobiła coś, co byłoby dla niej nowe. Wydawało mi się, że liberalizm jako zespół przekonań zdecydowanie radykalnych, nastawionych na zmianę społeczeństwa, jest czymś potrzebnym w polityce brytyjskiej; że tak zwana Partia Liberalna niczego takiego nie dostarcza i nie ma żadnych szans, by dojść do władzy; i że przyjąwszy to, mamy do wyboru albo założyć nową partię, albo przekształcić którąś z partii istniejących. Szansa powodzenia pierwszego z tych pomysłów wydawała się w owym czasie znacznie mniejsza niż

zmiana postawy Partii Pracy na postawę radykalną. Skłaniałem się więc ku tej drugiej orientacji.

Gdy powiedziałem to wszystko Russellowi, nadal czułem, choć była to sama prawda, że jego krytyka jest uzasadniona. Zachowałem jednak ów tytuł, kierując się wymogami skuteczności wykładu, które poważnie rozważyłem: jeśli miałyby się w ogóle żywić jakąś nadzieję na skłonienie partii reform do zmiany jej poglądów, można by ją wiązać jedynie z wprowadzeniem idei przedstawianych jej jako nowe, nie zaś takich, które opisywałyby się, nawet oferując je, jako stare. A także narzucałem Partii Pracy pewne idee żyjącego jeszcze filozofa i to takiego, o którym większość jej członków nigdy nie słyszała. To zaś, wydawało mi się, racjonalnie usprawiedliwia mówienie o tym, co narzucam, jako o czymś nowym.

Popper, czytający tę książkę w korekcie, zgłosił trochę drobnych uwag i jedną poważną. Dotyczyła ona mojej rozwiniętej krytyki Hugh Gaitskella. Postrzegałem Gaitskella jako nieudolnego przywódcę, który doprowadził do swego rodzaju rozłamu w partii, szkodliwego dla jego własnych celów; a także widziałem w nim człowieka o zbyt konserwatywnym temperamencie, by przewodzić tego rodzaju radykalnej partii, jakiej broniłem. Jeśli chodzi o tę ostatnią kwestię, zarzucałem mu trzy rzeczy: że nie chce zradyzalizować Partii Pracy; że nie byłby do tego zdolny, gdyby nawet chciał; i że nie byłby do-
brym przywódcą żadnej takiej partii. Wniósłem w nim główną przeszkodę na drodze, po której powinna iść, moim zdaniem, Partia Pracy. A wszystko to powiedziałem w książce, może zbyt dobitnie i chyba skupiając się nadto na osobie przywódcy. Odczucia Poppera kierowały się zdecydowanie

przeciw mówieniu przeze mnie tego wszystkiego — a powodowała nim obca mu przezorność. Uważał, że Gaitskell angażuje się w walkę o duszę Partii Pracy przeciw marksistowskiej lewicy i że jest to ważniejsze niż wszystko inne. Uważał za istotne, by otrzymał w tej walce wsparcie i by ją wygrał — a oczywiście wszystko, co go osłabiało, zmniejszało prawdopodobieństwo wygranej. Jeśliby Gaitskell przestał być przywódcą, zastąpiłby go ktoś stojący na lewo od niego, kto w ogóle nie prowadziłby tej walki. Jeśli zatem — mówił Popper — szukam czegoś, co byłoby dobre dla Partii Pracy na dłuższą metę, nie powinienem publikować rzeczy, które mogłyby podważać pozycję Gaitskella.

Wysuwaliśmy obaj pewne gwałtowne argumenty w tej kwestii. Moje stanowisko niepokojąco osłabiła przedwczesna śmierć Aneurina Bevana, która nastąpiła, gdy pracowałem nad książką - był człowiekiem, o którym myślałem jako o najlepszym, z tego punktu widzenia, którego broniłem, przywódcy. Jedyny polityk w dziejach partii o znamionach geniuszu, jej największa osobowość i najlepszy mówca, teraz zaś jej wiceprzewodniczący — nie było raczej wątpliwości, że gdyby tylko żył, kiedy Gaitskell opuszczał scenę, zostałby przywódcą. Jego lewicowa przeszłość była zaletą, zważywszy, że przejawiał zdolność uczenia się na doświadczeniach i wyraźnie rozwijał się w wieku średnim. Czymś rzadkim była jego zdolność świeżego spojrzenia na rzeczy i samodzielnego myślenia, co stanowiło podstawę jego radykalnych skłonności. Teraz zaś, po jego nieoczekiwanej śmierci, wszystkie te nadzieje legły w gruzach. W moich sporach z Popperem najmocniejsze karty wypadły mi teraz z rąk. Było natychmiast widoczne, że jeśli Gaitskell przestanie być przywódcą, jego następcą będzie Harold Wilson - którego nie szanowałem i po którym

raczej nie można było oczekiwać niczego dobrego, a już najmniej zdecydowanej batalii przeciw lewicy, która odgrywałaby niezastąpioną rolę w doprowadzeniu go do przywództwa partii. Byłem zmuszony przyznać, że najbardziej można oczekiwać jakichś wewnętrznych reform w partii, których pragnąłem, uznając, że powinny następować pod dalszym przywództwem Hugh Gaitskella, ale musiałbym oczekiwać, że zostaną przyspieszone nie przez jego inicjatywy, lecz przez zdolność partii do widzenia tego, co konieczne do jej przetrwania na dłuższą metę.

Spory, które wiodłem z Popperem, doprowadziły mnie do swoistego rozdwojenia. Moja książka w postaci przygotowanej do korekty wyrażała, w moim przekonaniu, nagą prawdę, bez uwzględniania czyichś osobistych, z moimi włącznie, korzyści czy strat. Tonowanie ze względów taktycznych choćby jednego fragmentu byłoby dopuszczaniem się w tym miejscu korupcji intelektualnej; a chciałem, by od tego właśnie książka była wolna, skoro w Partii Pracy było tego pełno i o to miałem jedną z najważniejszych moich do niej pretensji, wyrażoną w samej książce. Z drugiej strony, nie byłem w stanie dać skutecznej odpowiedzi na argumenty Poppera - to, co mówił, było prawdą. W końcu, ciągle jednak pogwałcając moje mocniejsze przekonania, stonowałem fragment wymierzony w Gaitskella. Był to jedyny przypadek w moich stosunkach z Popperem, gdy zrobiłem coś pod jego wpływem, wbrew moim instynktownym przeświadczeniom, i nigdy nie było mi z tym dobrze — miałem, w gruncie rzeczy, poczucie winy, czułem się bowiem jak człowiek, który zrobił coś, o czym wie, że jest złe. Źle na tym wyszedłem, na tym konkretnym czynie. Gdy Gaitskell omal natychmiast odwrócił się od Europy, wygłaszając swoją komicznie zaściankową

angielską mowę na konferencji Partii Pracy, Popper oświadczył, że miałem w pełni rację, i ubolewał, że przekonał mnie, bym zmienił to, co napisałem. Bynajmniej mnie tym nie pocieszył, raczej sprawił, że zapragnąłem zapaść się pod ziemię, i solennie sobie przyrzekłem, że nigdy nie popełnię takiego błędu. Błądzenie jest nieuchronne, a wystarczająco złe są własne błędy, by strzec się cudzych.

Wydawcy byli przekonani, że *The New Radicalism*, gdy go opublikują, zrobi furorę. Sądziło się, że gniewna krytyka Partii Pracy, przeprowadzona od wewnątrz, wzbudzi zainteresowanie i spory nie tylko w samej partii, lecz w polityce i w prasie w ogóle. Wypatrywali z ochotą oszczerstw, które, jak przewidywali, spadną na moją głowę, i naciskali na mnie, bym się przygotowywał do pewnego okresu emocjonującej debaty publicznej.

Nigdy do tego nie doszło. Wiele czołowych gazet wydatnie, obszernie i przychylnie zrecenzowało książkę — i zapadła cisza. Recenzenci robili ten sam błąd co wydawcy, zakładając, że książka wsadzi kij w mrowisko.

„Observer” zaczynał od słów: „Ta książka to gorzka pigułka, którą musi połknąć Partia Pracy i która burzy jej zgęstniały dawny spokój wewnętrzny”. „Economist” opisywał ją jako „wspaniałe szyderczą i trafną, z niezliczonymi fragmentami wypełnionymi okrutnymi analizami, które czyta się z przyjemnością, a nigdy się ich nie wybacza”. „New Society” mówiło, że to „istotna lektura” a „Financial Times” oświadczał, że to „najlepszy, jak dotąd, opis przekonań i aspiracji mężczyzn i kobiet, którzy nadal kształtują Partię Pracy jutra. Jest to, w tym sensie, bardzo interesujący i ważny dokument”

Dlaczego wszyscy tak się mylili co do echa, jakie wywoła książka?

Zdarzenia lat następnych odsłaniały, mówiąc ogólnie, słuszność

przeprowadzonej w niej krytyki, zastanawiające jest więc - szczególnie gdy uwzględnić, że recenzenci tak bardzo ją polecali — dlaczego nie budziła większego zainteresowania. Błąd, wbrew temu, co mówili recenzenci, musiał wiązać się częściowo ze sposobem, w jaki ją napisałem. Obawiam się też jednak, że działało to, iż ludzie uwikłani w politykę Partii Pracy byli na ogół niepoważni: większości z nich, z nielicznymi tylko wyjątkami, nie interesowały żadne dyskusje nad fundamentalnymi sprawami, niezależnie od tego, jak by je przedstawić. Postawę kibica piłkarskiego wobec powiązań partyjnych - założenie, że trzeba wspierać naszych, a gromić ich przeciwników - przyjmowało znacznie więcej ludzi, w tym znacznie więcej ludzi inteligentnych, niż mi się zdawało. Pytano mnie często, dlaczego, u licha, będąc aktywistą Partii Pracy, napisałem krytykującą ją książkę. Pytano mnie też, dlaczego zostaję w partii, jeśli myślę, że ma wszystkie te wady; które wymieniam. Jak się wydaje, myśl, by krytycznie oceniać organizację, która nas napawa głęboką troską i której naprawę mamy na celu, była zupełnie obca tym, którzy mnie pytali. Traktowali moją książkę zupełnie zwyczajnie jako atak na Partię Pracy. Byli zdania, często otwarcie je wypowiadając, że, jeśli to możliwe, powinno się całkowicie zlekceważyć to, co mówię, jeśli zaś nie można tego zlekceważyć, powinno się dać temu odpór. Bardzo niewielu ludziom nasuwała się myśl, by rzeczywiście rozważyć to, co powiedziałem, jeśli jest to prawda. Jednym z nich był przewodniczący jednej z organizacji partyjnych w okręgu Paddington, który zorganizował specjalne spotkanie, bym mógł wystąpić. Nikt w ogóle nie przyszedł na nie, ani jedna osoba. Znacznych zabiegów organizacyjnych wymagał tak

całkowity bojkot dobrze rozpropagowanego spotkania w centrum Londynu, w bezdeszczowy wieczór, zważywszy ponadto, że w owym czasie pojawiałem się regularnie w cotygodniowym programie telewizyjnym, poświęconym bieżącym wydarzeniom, a mającym największą oglądalność.

The New Radicalism oddziaływał jednak na poszczególnych ludzi, a może nawet na całe pokolenie studentów uniwersyteckich. Czytała tę książkę większość aktualnych i przyszłych przywódców tego, co można nazwać orientacją socjaldemokratyczną w Partii Pracy - jeden z nich powiedział mi później, że książka ta wpłynęła bardziej niż jakakolwiek inna na jego poglądy polityczne. Została ona przełożona na niemiecki i opublikowana w Wiedniu pod tytułem Revolution des Umdenkens (Rewolucja myślenia) - w owym czasie w socjaldemokracji austriackiej toczyła się walka między liberałami a marksistami, moja książka odegrała w tej walce pewną rolę, a zwyciężyli liberałowie.

Jedno, co wyrosło z The New Radicalism, to moja następna książka. The Democratic Revolution (Rewolucja demokratyczna), opublikowana w 1964 roku. Wkrótce po ogłoszeniu The New Radicalism podszedł do mnie pewnego dnia w klubie literackim, do którego należałem, zupełnie nieznany mi człowiek i złożył propozycję wydawniczą. Powiedział mi, że wydaje serię książek czytanych głównie na tych uniwersytetach Trzeciego Świata, w których posługują się językiem angielskim — jego książki czytają z reguły, powiedział, „Afrykanie w spodniach” (wyrażeniem tym z upodobaniem się odtąd posługiwałem) - i nakłaniał mnie, bym napisał taką książkę. Wywierał na mnie nacisk, mówiąc, że w The New Radicalism pisałem omal wyłącznie o wewnętrznej polityce brytyjskiej, ale główny

temat mojej książki - obrona demokratycznego radykalizmu zarówno przed konserwatyzmem, jak i przed marksizmem - jest czymś, co pilnie wymaga poparcia w Trzecim Świecie. Czy nie zechciałbym napisać książki, w której wspierałbym tę główną ideę, odwołując się do kwestii, przed którymi stają intelektualiści w Trzecim Świecie? Propozycja ta bardzo mnie zainteresowała, toteż napisałem taką książkę. Ukazała się ona w roku 1964 nakładem wydawnictwa The Bodley 1 le.ul, które publikowało całą serię. Niezależnie od tego, jak mogło się sprzedawać jej angielskojęzyczne wydanie, została ona przełożona na języki: chiński, hinduski, urdu, koreański, hiszpański i niemiecki.

W książce tej przekonywałem, że komunizm jest już systemem upadającym, nie tylko moralnie, lecz też ekonomicznie i politycznie, i że widzi to wyraźnie większość ludzi żyjących w krajach komunistycznych, łącznie z tymi, którzy nimi rządzą. Ludzie ci rozumieją teraz, że postęp oznacza dla nich upodobnienie się do Zachodu. Jeśli więc myśli się nadal w kategoriach zimnej wojny jako globalnej walki między komunizmem a kapitalizmem, to nie uwzględnia się już zmienionej rzeczywistości. Wynik zimnej wojny został przesądzony — Zachód zwyciężył. Obie strony stanęły teraz przed wyzwaniem, jakim jest rozwijanie politycznej demokracji i równości społecznej w nie-komunistycznych społeczeństwach. Społeczeństwa komunistyczne same zabrały się już, nie przyznając tego w swojej retoryce, do realizacji tego zadania i zaczęły poszukiwać dróg rozwoju, na których Zachód posunął się już znacznie dalej. Zaczęło się już więc - sposobami, których przykłady podawałem — obalanie komunizmu i dokonuje się, spokojnie, lecz stanowczo,

reformowanie społeczeństw komunistycznych.

Gdy w roku 1963 pisałem te rzeczy- nie wiedziałem, czy gdziekolwiek indziej powiedziano je publicznie. Wnioski te należały do tych, do jakich doszedłem podczas moich podróży do Europy Wschodniej jako reporter telewizyjny, a ich podstawą były głównie nie studia czy lektury, lecz osobiste obserwacje. Posługując się nimi jako przesłankami, zacząłem argumentować, że atrakcyjność komunizmu dla krajów Trzeciego Świata jest złudna. Gdy dążą do komunizmu, znaczy to, że walczą o wejście na pokład tonącego statku. Demokracja, przekonywałem, jest znacznie skuteczniejszym narzędziem przekształcania ich społeczeństw niż autorytaryzm w każdej postaci, czy to marksistowskiej, czy innej, choć uświadamiają to sobie, jak się wydaje, tylko nieliczni intelektualiści Trzeciego Świata. Z tej tezy starałem się uczynić główny motyw książki. Filozofią polityczną, której broniłem dla tych krajów świata, w których panowały rządy totalitarne, była liberalna demokracja jako rodzaj rewolucyjnego credo, gotowa, w razie konieczności, do obalenia dyktatury siłą, by ustanowić wolne instytucje, i oddana zadaniu radykalnej przebudowy społeczeństwa. Nie traktowałem tego po prostu jako najlepszego sposobu przeprowadzenia owej przebudowy, skoro komunizm okazał się do tego niezdolny, lecz jako sposób lepszy w każdym przypadku. Podróżowałem w owym czasie dość dużo po „czarnej” Afryce, a także po Europie Wschodniej, miałem więc wiedzę z pierwszej ręki o stosowalności moich idei do krajów Trzeciego Świata, a także do krajów komunistycznych. Mimo że (a może dlatego właśnie) *The Democratic Revolution* była książką krótką, w której przedstawiałem moje argumenty, śmiało uderzając i używając pędzla z rozmachem; natrafiałem odtąd na

ludzi w odległych częściach świata, którzy spotkawszy mnie, odwoływali się do tej książki.

Trzeba tu przypomnieć, że ul>r.iz społeczeństw koimincivi/nycli. Jaki wówczas powszechnie panował na Zachodzie, nawet wśród większości konserwatystów, był omal całkowicie fałszywy. Kiedy na początku lat sześćdziesiątych wracałem z moich pierwszych podróży do Europy Wschodniej i wypowiadałem takie elementarne prawdy, jak to, że reżimy komunistyczne to okrutne i represyjne dyktatury; że w ogóle nie przestrzegają praw człowieka; że przejawiają nie tajoną pogardę dla ludzi, którymi rządzą; że do ich normalnych metod zawsze należały tortury, więzienie oponentów i morderstwa sądowe; że ich nienawidzi i boi się większość ludzi żyjących pod ich panowaniem; że ich wszechobecną cechą są nierówności zakresu władzy sprawowanej przez jednostkę, większe niż te, jakie można znaleźć na Zachodzie; że nie mają nawet owej kompensującej cechy, jaką jest efektywności, lecz, przeciwnie, są nieefektywne, aż do granic rozkładu; i że przeznaczają kolosalne środki na przesłonięcie tego wszystkiego za pomocą kłamstw, włącznie z większością ich danych statystycznych - nie znajdowałem prawie nikogo, kto skłonny byłby mi wierzyć. Większość moich przyjaciół z Partii Pracy sądziła, że mam za sobą jakiś epizodyczny romans z maccartyzmem. Padały takie określenia, jak „wszędzie widzi czerwonych” „sfiksował na punkcie komunistów” a nawet: „reakcjonista” Nie tylko ludzie na lewo od centrum w ten sposób reagowali na prawdę. Moi konserwatywni przyjaciele sądzili, że „grubo przesadzam” „idę zbyt daleko” „tracę poczucie sensu” i tak dalej, a na moje uwagi reagowali z reguły zdaniem rozpoczynającymi się od wyrazów niedowierzania.

Rzeczywiście, szeroko rozpowszechniony wówczas wśród ludzi na Zachodzie pogląd, niezależnie od ich przekonań politycznych, głosił, że w krajach komunistycznych ludzie są na ogół komunistami lub przynajmniej własnowolnie akceptują komunizm, że społeczeństwa komunistyczne osiągnęły większą lub mniejszą równość, że reżimy komunistyczne, choć twarde, są skuteczne, dobrze zorganizowane i wydajne ekonomicznie. Mogą być cokolwiek brutalne, a na pewno nie przejmują się prawami obywatelskimi, ale działają z bezlitosną skutecznością i pewnego dnia mogą prześcignąć Zachód pod względem materialnym. Dla krajów Trzeciego Świata, które nigdy nie znały demokracji, są one bardziej obiecującym wzorem niż liberalne demokracje Zachodu. Łatwo rozpoznawalne wersje tego obrazu występowały w środkach masowego przekazu, a nawet, co było zawstydzające, w większości prac akademickich. Choć lewica zawsze utrzymywała, że ludzie mają nierzetelny obraz komunizmu, a środki masowego przekazu przedstawiają jego zniekształcony przez wrogość wizerunek, rzeczywista sytuacja była dokładnym tego przeciwieństwem: pogląd na komunizm uznawany przez większość ludzi był tak bardzo korzystny, bo oderwany od rzeczywistości. Ludzie lewicy skłonni byli na ogół myśleć o reżimach komunistycznych, że zmierzają do godnych pochwały celów, lecz posługują się środkami przemocy i represji, ludzie środka i prawicy odnosili się niechętnie do owych celów, lecz sądzili, że komuniści zdążają do nich skutecznie, a nawet bali się tego sukcesu, upatrując w nim zagrożenia dla uznawania wartości liberalnych i demokratycznych. Społeczeństwo o naszej postaci, sądzili, jest bardziej cywilizowane i łatwiej w nim żyć, lecz pełno w nim swego rodzaju bezinteresownej niekompetencji (politycznej,

administracyjnej, a także ekonomicznej), której nie ma w krajach komunistycznych, jesteśmy zatem w niebezpieczeństwie, że zostaniemy wyparci przez te kraje. Każdy, kto utrzymywał, że ten scenariusz to bzdura od początku do końca, znajdował się w położeniu owego dziecka z bajki o szatach cesarza. Zdumiewające, że przy współczesnych środkach komunikacji ludzie utrzymują powszechnie z taką łatwością przez całe dziesięciolecia całkowicie błędny pogląd na stan rzeczy, występujący na ogromną skalę w świecie. Tak jednak jest i tak pozostaje do dziś. Jeśli uwzględnimy, jak skrajnie różne poglądy na nasze społeczeństwo mogą podtrzymywać ludzie żyjący w nim przez całe życie, stanie się to może bardziej zrozumiałe.

Ludzie na lewo od centrum patrzyli z sympatią na to, co uznawali za cele reżimów komunistycznych, i na to, co jawiło im się jako równość społeczna osiągnięta przez te reżimy, toteż niechętnie wykraczali w swoich opiniach o komunizmie poza powierzchowne uwagi krytyczne. W gruncie rzeczy bronili bez końca komunizmu. Odpowiadając na ważną krytykę, stale wypowiadali zdania rozpoczynające się od słów: „Cóż, poza wszystkim, powinieneś pamiętać, że...”. Całą tę postawę wzmacniał głęboko osadzony antyameryka-nizm, który popychał ich do traktowania obu supermocarstw jako równie występnych; naprawdę, wcale nierzadko postrzegali Stany Zjednoczone jako większe zagrożenie dla pokoju światowego niż Związek Radziecki. Każdy, kto traktował Stany Zjednoczone, z wszystkimi ich wadami, jako coś niewspółmiernie lepszego od Związku Radzieckiego, uchodził za naiwnego. Wielu ludzi Zachodu, których postawy polityczne w ich własnych społeczeństwach były bezspornie liberalne, właśnie na gruncie poglądów tolerowało, czy

nawet aktywnie wspierało, wstrętne i mordercze ruchy totalitarne w innych krajach świata, sprzeciwiając się tym samym ruchom liberalnym w ich własnych krajach. Była to zdrada klerków* na gigantyczną skalę - największa tragedia intelektualna w XX stuleciu.

Wkrótce po napisaniu *The Democratic Revolution* otrzymałem kolejną propozycję od pewnego wydawcy, a tym razem chodziło o to, bym napisał książkę związaną z serią programów telewizyjnych pod tytułem *Zbliża się rok 2000*. Tematem owej serii była kwestia rozmiarów, w jakich świat, w którym żyjemy, był i nadal jest przekształcany przez rozwój nauki i technologii. Nie miałem nic wspólnego z przygotowaniem tych programów, były one emitowane, zanim poproszono mnie, bym napisał książkę; cieszyły się natomiast takim po-

* Bryan Magee używa w tym miejscu wyrażenia francuskiego *la trahison des derres* (zdrada klerków), będącego tytułem głośnej książki (wydanej w roku 1927), w której filozof i pisarz francuski Julien Benda (1867—1956) krytykował intelektualistów i wzywał ich do uczestnictwa w życiu i działalności politycznej.

wod/cnirm.że mi.ily być powtórzone, mnie zaś poproszono n n.ipis.inie książki, której opublikowanie zbiegłoby się w czasie z ponowną cnusj.) owego programu. Przeczytałem scenariusz i stwierdziłem, że zawierał, z mojego punktu widzenia, dużo dobrego materiału, ale miał dwie zauważalne wady. Po pierwsze, proponowało się tam przedpopperowski pogład na naukę, jak sądziłem, usunięty przez Poppera w cień. Po drugie, w ogóle nie mówiło się o fakcie, że tak istotna dla uprawiania owocnej nauki, a zatem dla stworzenia zasobnego materialnie współczesnego społeczeństwa, wolność badań i krytyki ma nieuchronne liberalne

następstwa w dziedzinie polityki i życia społecznego. Dostrzegłem tu sposobność, by argumentować na rzecz tych dwóch spraw bliskich mojemu sercu, zgodziłem się więc napisać tę książkę, lecz pod warunkiem że dostanę wolną rękę, łącznie z możliwością nieposłużenia się połową materiału z owego programu. Zostało to uzgodnione i książka, zatytułowana *Towards 2000*, została opublikowana w 1965 roku przez wydawnictwo Macdonalda. Zajmowało mnie w niej głównie ukazanie, jak podstawowe idee, których broniłem w odniesieniu do polityki wewnętrznej w *The New Radicalism*, a w odniesieniu do polityki międzynarodowej w *The Democratic Revolution*, wiążą się nierozzerwalnie z tradycją racjonalizmu, sięgającą do krytycznego myślenia i sokratejskiego zapytywania, które uprawiali starożytni Grecy, z tradycją, której najważniejszym od starożytności wcieleniem jest nauka. Tę krytyczną racjonalność uznawałem za najbardziej podstawową i wyróżniającą cechę myśli Zachodu i pragnąłem polityki, która się lokuje w jej głównym nurcie. Choć wiedziałem, że te trzy książki będą czytać różni ludzie, uważałem, że *The New Radicalism*, *The Democratic Revolution* oraz *Towards 2000* to trzy ujęcia, eksponujące, odpowiednio, narodową, międzynarodową i historyczną stronę tego samego podejścia. *Towards 2000* była pierwszą książką, którą można zaliczyć do książek z zakresu „historii idei”. Podjąłem w niej nie tylko świadomą próbę opisu idei oraz ich dziejów, ale też próbę scalenia obu tych opisów z pewnym poglądem na dzieje powszechne szerzej pojmowane. Ale nawet moja narracja historyczna dotyczyła u swych podstaw idei, a mówiąc konkretniej, pewnego łańcucha przyczyn o następującej postaci: „fundamentalne idee dotyczące świata — nauka - technika - zmiany społeczne - idee społeczne i

polityczne"

Było oczywiste, że w tej fazie mojego życia — miałem trzydzieści cztery lata, gdy opublikowano *Towards 2000* - znaczący wpływ na moje poglądy wywierały doświadczenia, które miałem jako reporter telewizyjny. Byłem, poza wszystkim, zajęty podróżami po świecie z natychmiastowym celem sondowania ważnych zdarzeń, niekiedy historycznych, i odsłaniania leżącej pod powierzchnią prawdy. Czułem, że było to uczenie się świata w zupełnie inny sposób niż czytanie czy śledzenie środków masowego przekazu. Choć takie reportaże, jak moje, dostarczały milionom ludzi poglądów na różne sprawy, ja nie czerpałem moich poglądów z reportaży telewizyjnych, lecz musiałem je tworzyć dla siebie na podstawie bezpośredniej obserwacji i doświadczenia. Jest to przepastna różnica, rozciągająca się na cały obszar moich postaw,

I

począwszy od postaw bardzo ogólnych, takich jak ta, którą miałem wobec komunizmu, aż do ocen poszczególnych mężczyzn i kobiet w życiu publicznym. Moi przyjaciele i znajomi zwykli tworzyć sobie niewzruszone opinie o politykach, których widzieli jedynie w telewizji, ja natomiast często wiedziałem, że ci ludzie są bardzo różni od tego, co widać na ekranie.

Zdobywałem taką bezpośrednią, sięgającą za fasadę edukację nie tylko w sprawach międzynarodowych, lecz też na temat społeczeństwa, w którym żyłem. W ciągu lat robiłem programy na takie tematy, jak nędza ludzi starych, życie bezrobotnych, warunki w więzieniach, szpitale psychiatryczne, szkoły ogólnokształcące, kościoły, sędziowie, małe gospodarstwa rolne, przemysł stoczniowy, i na wszelkie inne tematy,

włącznie z zabawnymi; zawsze wciągało mnie to w działania usilnie zmierzające do znalezienia prawdy i prowadziło na ogół do potwierdzanego przez świadectwa wniosku, że prawda jest inna, niż się powszechnie przypuszcza. Wypracowałem nowy otwarty sposób traktowania w telewizji tematów stanowiących dotychczas tabu, takich jak aborcja, cudzołóstwo, prostytutki i ich klienci, homoseksualizm i tak dalej. Należałem pod tym względem do wielu akuszerów rewolucji postaw społecznych, charakterystycznej dla lat sześćdziesiątych. Niezmiennie odkrywałem nie tylko to, że każdy problem społeczny, w jaki się wglębiam, ma szerszy zasięg, niż większość ludzi skłonna jest sądzić, lecz też że ma inny charakter, niż ludzie przypuszczają. Logika sytuacji wymuszała prowadzenie znacznie rozleglejszych badań w związku z każdym z tych dokumentalnych materiałów, niż znajdowało to wyraz w programach, uczyłem się więc znacznie więcej na każdy temat, niż przekazywałem. Było to na swój sposób zniechęcające, zacząłem więc posługiwać się tymi materiałami, pisząc obszerne artykuły w czasopiśmie, na przykład w „New Society”.

O ówczesnych brytyjskich postawach społecznych mówi coś to, że dwa programy wywołujące największe poruszenie były programami poświęconymi homoseksualizmowi - jeden homoseksualizmowi mężczyzn, a drugi kobiet. Rankiem w dniu emisji programu o lesbijkach jeden z najpopularniejszych dzienników w kraju podniósł wrzawę, domagając się, by to plugastwo nie pojawiło się na ekranach, czym poważnie zwiększył oglądalność tego programu. „New Statesman” poprosił mnie o napisanie specjalnego dodatku o miłości lesbijskiej, napisałem go więc, i po raz pierwszy rozszedł się cały nakład tego

tygodnika przed jedenastą rano w dniu publikacji. Wydawnictwo Seeker & Warburg zwróciło się do mnie z prośbą o napisanie książki o homoseksualizmie. Odmówiłem, mając w owym czasie dość tego tematu i kierując się niechęcią do pracy nad nim przez dalsze miesiące, czego wymagałoby pisanie książki. David Farrer, współudziałowiec tej firmy wydawniczej, który widział *The New Radicalism* w trakcie druku, prosił mnie, bym się ponownie zastanowił. Wyznał mi, że jest homoseksualistą, i mówił w sposób poruszający - lecz bez uzalania się nad sobą — o tym, czym jest dla takich ludzi jak on życie pod stałą groźbą więzienia czy szantażu. Sądził, że taka książka mogłaby przyczynić się w tym momencie do zniesienia kar za homosik-.u.ili/m. Zgodziłem się więc, by ją napisać.

Usiłowałem rozwiązać moje zadanie, dyktując książkę, co oszczędzało czas spędzany na jej pisaniu, ale okazało się błędem. Dyktując codziennie przez cały dzień, byłem w stanie (mając pod ręką wyniki badań) w ciągu tygodnia ukończyć przygotowywanie pierwszej wersji. Ogarnęło mnie w tym momencie uniesienie. Myślałem sobie: „To zdumiewające! W tydzień napisałem całą książkę” Naprawdę, było to zbyt piękne, by mogło być prawdziwe. Gdy maszynopis wrócił od maszynistki, uznałem go za niezadowalający pod każdym właściwie względem. Zdania miały luźną budowę i pełno w nich było wyświechtanych zwrotów, rozdziałom brakowało zwartości konstrukcyjnej, lecz były fragmentami prozy o dowolnej długości, słownictwo było ubogie i roiło się od niefortunnie zastosowanych nawyków językowych, jak na przykład powtarzanie służące uwydatnianiu czegoś. Mógłby to być zapis żywej rozmowy, nie zaś nadająca się do publikacji proza. Usiadłem do przekształcenia tego w

coś, co się nadaje do przyjęcia, i nie było ani zdania, którego nie usunąłbym lub nie napisał na nowo. Skończyło się na ponownym napisaniu ręcznie całej książki na stronach pokrytych maszynopisem, a zajęło mi to trzy miesiące. Na nieszczęście dla mnie, ta metoda pracy polegała na rezygnacji z tego, co mogło być stosunkowo interesującym zadaniem wymyślania nowych zdań, na rzecz nudnej rewizji źle napisanego tekstu. A w takiej sytuacji nigdy nie wyzwalamy się z tego, co stanowi punkt wyjścia, cały czas bowiem pracujemy nad tym, a produkt końcowy to szczyt tego, w co możemy przekształcić ów materiał wyjściowy — nie sposób zrobić skrzypiec z topornego bębna.

Gdy książka ta ukazała się w 1966 roku pod tytułem *One in Twenty: A Report on Homosexuality in Men and Women* (Jeden na dwudziestu. Rzecz o homoseksualizmie mężczyzn i kobiet), chwalono ją nadzwyczajnie ze względu na treść, ale ani książka jako całość, ani jej poszczególne rozdziały nie odznaczały się dobrą budową, a zdania, z których się składała, nie były dobrze napisane. Jeden czy dwóch recenzentów jedynie wyraziło zastrzeżenia pod adresem tej jej strony, ale byli to najbardziej spostrzegawczy czytelnicy. Gdy zmiana prawa stworzyła potrzebę opublikowania całkowicie przejrzanego wydania, skorzystałem z tej sposobności, by ją napisać na nowo. Drugie wydanie to bez wątpienia lepsza wersja tej książki, nigdy jednak nie byłem z niej zadowolony. Dobre natomiast były jej następstwa praktyczne: uznawano powszechnie, że przyczyniła się do zmiany prawa. A być może dokonała też czegoś w innych społeczeństwach, przełożono ją bowiem na niemiecki, francuski, włoski, hiszpański, niderlandzki i duński. Gdy odwiedziłem Włochy wkrótce po jej włoskim wydaniu, wszędzie, gdzie się znalazłem,

widziałem ją na wystawach i w księgarniach. Gdy spytałem w końcu włoskich wydawców, kiedy mi zapłacą za sprzedane egzemplarze, usłyszałem, że niczego nie sprzedali.

Tym samym sposobem i w tym samym czasie napisałem dwie książki. Po opublikowaniu Towards 2000 Macdonald naciskał na mnie, bym napisał kolej-

ną książkę, i ostatecznie uzgodniliśmy, że napiszę o sztuce prowadzenia wywiadów telewizyjnych oraz o tym, jak powstawały tego rodzaju programy, w których uczestniczyłem. Reakcja publiczna na obie książki była wyraźna, jednak większość recenzentów nie miała raczej pojęcia (a znikome informacje, jakie mieli, były, wydaje się, zazwyczaj błędne), jak je tworzyłem łącznie. Otóż, gdy skończyłem dyktowanie pierwszej wersji One in Twenty i posłałem taśmy do przepisania na maszynie, dyktowałem pierwszą wersję The Television Interviewer (Telewizyjny „wywiadowca”), a z kolei gdy przepisywano tę ostatnią książkę, przystąpiłem do pracy nad maszynopisem One in Twenty. Pracując w ten sposób, poruszając się tam i z powrotem między jedną a drugą książką, w ciągu sześciu miesięcy stworzyłem je obie. Wszystko, co powiedziałem o wadach One in Twenty i moich próbach usunięcia ich, stosuje się do tej drugiej książki. Nigdy potem nie dyktowałem już niczego przeznaczonego do publikacji, choćby to było bardzo krótkie. Bardzo chętnie dyktuję listy, memoranda, notatki i całą resztę takich rzeczy, ale wszystko, co ma być publikowane, zawsze piszę starannie ręcznie, choćbym miał to później dyktować.

W maju 1966 roku, zaledwie w dwa miesiące po wydaniu One in Twenty, ukazał się The Television Interviewer. Była to pierwsza moja książka opublikowana równocześnie w twardych i miękkich okładkach. Associated

Rediffusion, kompania, dla której zrobiłem większość moich programów telewizyjnych, przesłała egzemplarz tej książki każdemu członkowi parlamentu, a przez wiele lat wręczano ją każdemu nowo zatrudnianemu pracownikowi; w pewnym sensie więc stała się czymś w rodzaju podręcznika dla praktyków.

W ciągu pięciu lat 1962-1966 opublikowałem pięć książek, pracując w telewizji, co wymagało wielu zagranicznych podróży. By tego dokonać, uzgodniłem z moimi telewizyjnymi kolegami taki rozkład moich zajęć, przy którym przez sześć tygodni byłem w pracy, a sześć tygodni miałem wolnych. Połowa mojego czasu należała więc do mnie, a ponadto mogłem wiedzieć z góry, kiedy przypadnie ów czas niezależności. Miało to dalsze następstwa, pozwalało mi bowiem na autentyczne życie prywatne. W ciągu tych sześciotygodniowych okresów pracy w telewizji nie miałem pojęcia, na jakim kontynencie znajdę się z tygodnia na tydzień, a niekiedy z dnia na dzień. Przychodziłem rano do biura z walizką, by lecieć po południu do Niemiec, a gdy nadchodziło popołudnie, byłem w samolocie lecącym do Afryki Środkowej. Gdy ktoś żyje cały czas w ten sposób, nie może mieć żadnego normalnego życia prywatnego: umawiasz się z przyjaciółmi, zamawiasz bilety do teatru czy organizujesz jakieś inne spotkanie towarzyskie, a często okazuje się, że w ostatniej minucie musisz wszystko odwołać. Nawet najprostsze ustalenie, by się z kimś spotkać, może nastroić trudności nie do przewyciężenia. Wywiera to na zwykłe przyjaźnie nacisk, którego większość z nich nie może znieść w nieskończoność, a również związkom intymnym grozi poważnymi niebezpieczeństwami. Widziałem skutki, jakie to przynosiło życiu otaczających mnie ludzi: tracili kontakt z wszystkimi, wyjąwszy

najbardziej oddanych przyjaciół, a wiele ich
małżeństw ulegało rozbiciu. Żyłem w ten sposób przez cały czas w ciągu
jed-

zbid^ł1 ' ^ ^ ^ T niL d° ZnieSienia" "i * jest mi L.

zbędne stałe życie prywatne, którego sedno stanowią życie intymne oraz
pr.y-jaźnie, praca zaś jest poza tym kręgiem, a nie w nim samym. Muszę
po prostu mieć czas, by zastanowić się nad swoimi doświadczeniami,
myśleć pisać

tSS^r1' ChOdZlĆ d° tCatm ~ 'J6Śli™d2i - » ^

ROZDZIAŁ CZTERNASTY

W poszukiwaniu sensu

Tak JAK wielu innych ludzi, w połowie trzydziestki i zbliżając się do
czterdziestki, przeszedłem kryzys wieku średniego o sile kataklizmu.
Biorąc powierzchownie, miałem niewątpliwie, jak się wydawało,
wszystko, czego mogłem rozsądnie chcieć - dobre zdrowie, energię,
urozmaicone życie, odwzajemnione przyjaźnie, promienne przygody
miłosne, powodzenie w pracy, ekscytujące podróże, krzepiącą strawę w
postaci muzyki, teatru, lektury - ale w środku tego wszystkiego
przytłaczało mnie, omal dosłownie, poczucie śmiertelności. Uderzała
mnie, niczym niszczący buldożer, świadomość, że nieuchronnie zbliżam
się do śmierci. Nie było to uczucie zwykłego lęku czy obawy, lecz coś
nadmierzalnego żywego i nienaturalnie silnego. Niczym w koszmarnym śnie,
czułem się usidlony i niezdolny do ucieczki przed czymś, czemu też nie
byłem w stanie sprostać. Śmierć, moja śmierć, dosłowne zniszczenie ranie
samego jest całkowicie nieuchronne i było nieuchronne od chwili mojego
poczęcia. Nic, co mógłbym kiedykolwiek zrobić, nie może tu niczego

zmienić i nie mogłoby niczego zmienić w żadnej chwili mojego życia. Nie tylko odwaga, lecz i bezmyślne tchórzostwo niczego tu nie zmienia.¹ Fakt ten uznawałem za coś, z czym nie sposób się uporać. Czulem — a wyobrażam so-

¹ Wiele lat później natrafiłem na te strofy Philipa Larkina:

Wielu rzeczy da się uniknąć, lecz nie tej;

Myśl o tym strach piekielny i szaleństwo budzi

Gdy brak kieliszka albo towarzystwa ludzi.

Męstwo nie daje wcale pocieszenia,

Chyba że naszym bliźnim, bo sama odwaga

Nigdy uniknąć grobu nie pomaga.

Można umrzeć z godnością, lecz to nic nie zmienia. [przełożył Łukasz Sommer]

Cały poemat *Aubade* wyraża dokładnie ten rodzaj lęku przed śmiercią, jaki przeżywałem. Niewątpliwie dlatego uważani go za najlepszy utwór Larkina. Fakt, że jest to również jego ostatni ważny poemat — wena opuściła go wkrótce po tym, gdy go napisał — nasuwa mi podejrzenie, że przez całe życie zmierzał do jego napisania.

bie, że musiało to czuć wielu ludzi stojących przed plutonami egzekucyjnymi - jak ogarnia mnie paraliżująca umysł trwoga w obliczu nicości. Był to pr/r/ wiele lat mój normalny stan bycia, koszmarny sen, z którego nie sposób było się przebudzić, bo byłem już na jawie.

Doświadczenie pochłonięcia przez tę świadomość w ciągu tylu lat odmir niło moje życie. I nigdy potem nie było żadnego odwrotu od tej zmiany. Pierwszym z wielu fundamentalnych pytań, jakie doświadczenie to nasuwało, było palące pytanie o sens. W obliczu śmierci pragnąłem, by

moje życie miało jakiś sens. Myśl, że może ono po prostu nie mieć żadnego sensu - może, n j dłuższą metę, być w ogóle niczym - uznawałem za zatrwajającą. Bynajmniej nie przyjmując jednak z tego powodu, że musi być w nim coś znaczącego, uświadamiałem sobie aż nadto wyraźnie, że może nie ma w nim niczego do rzeczowego. Cała sprawa może być po prostu przygodna, arbitralna, przypadki > wa i bezsensowna. Przeżywałem głód sensu, z tego jednak, że go przeżywałem i bynajmniej nie wynikało, że życie naprawdę ma sens. Bezsensu wszystkiego t. < była realna możliwość. W obliczu tego faktu czułem coś, co można nazwać j<-dynie grozą egzystencjalną, przerażeniem nicością.

Każdemu w tym stanie umysłu omal wszystkie ludzkie dążenia jawią się j.i ko nad wyraz próżne. Ludzkie życie w porównaniu z wiecznością trwa ledwii mgnienie. Śmierć spadnie na nas, zanim poznamy, gdzie jesteśmy; gdy z.i'. umieramy, umieramy na zawsze. Jakie może mieć znaczenie czy wagę dla mnie wszystko to, co robię, gdy zapadam w zupełną nicość na resztę wieczno ści? Jakie może to mieć znaczenie dla innych, gdy też odchodzą w wieczn.i nicość? Jeśli pustka jest stałym przeznaczeniem nas wszystkich, wszelkie wartości i sensy to tylko pozory służące temu, byśmy prowadzili naszą ma.l.i ludzką grę, niczym dziecięce dekoracje. Chętnie, oczywiście, udajemy: skore nie możemy pogodzić się z wieczną nicością, pochłania nas nasze małe życie i wszystkie jego próżne dążenia, otaczają nas instytucje, które sami stworzyli śmy, które jednak mamy za ważne, a które pomagają nam zapomnieć o czar nej i nieskończonej nocy zewsząd nas otaczającej. Wszystko to jest, ostatec/ nie, nic - zupełne nic. Jestem biologicznie tak zaprogramowany, że chcę żyć a więc żyję: jem, piję, śpię, staram się zapobiegać niebezpieczeństwu i robir całą resztę takich rzeczy.

Ale myśl, że to coś znaczy, to wzruszająca drobn.i samoułuda.

Dla każdego, kto tak myśli, jedyną działalnością ludzką, która zdaje się mieć w ogóle jakąś doniosłość, jest poszukiwanie sensu życia. Jeśli jednak to poszukiwanie nie jest rzetelne, rezultat może być iluzoryczny. A intelektualnie rzetelne poszukiwanie nie może wychodzić od pytania: Jaki jest sens życia?, jeśli bowiem od niego wychodzimy, przyjmujemy tytułem założenia odpowiedzi nie na jedno, lecz na trzy uprzednie pytania: Czy może być coś takiego, jak „sens życia”?; Jeśli może, to czy my, istoty ludzkie, mamy jakąś możliwość znalezienia go; a jeśli mamy tę możliwość, jak powinniśmy ją urzeczywistnić? Dopiero wtedy, gdy istnieją podstawy do uznania, że mamy pozytywne i trafne odpowiedzi na te pytania,

możemy z pewnym prawdopodobieństwem powodzenia zająć się owym czwartym pytaniem: Jaki jest sens życia? Jeśli odpowiemy mylnie na któreś / pierwszych trzech pytań, cała reszta wyprawy pójdzie na marne. W tym stanie ducha czytałem, po raz pierwszy lub ponownie, główne arcydzieła wielkich filozofów — których, poza wszystkim, jest gdzieś między dwunastoma a dwudziestoma - a czytałem je tak, jakby od nich zależało moje życie. Czytałem również dzieła owych ludzi z obrzeży filozofii, którzy często pisali na tematy bliskie „sensowi życia” - dzieła św. Augustyna, Pascala, Kierkegaarda, Nietzschego, Tołstoja. Krótka i naturalna droga, jak mi się zdawało, prowadziła od nich do mistyków, wśród których Anioł Ślązak wydawał mi się najbardziej odkrywcy. A stąd z kolei już tylko krótki krok prowadził do podstawowych tekstów religijnych, do których mistycy tak często się odwoływali: czytałem ponownie Upaniszady, Nowy Testament i bardziej refleksyjne fragmenty

Starego Testamentu. Trwało to przez szereg lat i wcale nie było zaplanowanym programem lektur. Było to raczej gorączkowe, rozpaczliwe poszukiwanie, w którym chodziło o moje życie. Rzucałem się więc i pożerałem wszystko, od czego mogłem oczekiwać pomocy. W ogóle nie była to aktywność intelektualna, lecz raczej praktyczna, fizyczna, zwierzęca. Sądziłem wówczas, i nadal sądzę, że to, co wówczas czytałem, to najważniejsza i najwartościowsza proza, jaka istnieje, a ponadto sama łąpczywość emocjonalna, z jaką to czytałem, nadawała tym lekturom znamię czegoś nieporównanie dla mnie doniosłego. Całkiem sporo tego, co przeczytałem, weszło w mój krwiobieg i stało się odtąd częścią mnie samego. Wszelka próba podsumowania tego czy powodowania kimś za pomocą tych lektur, lub choćby powiedzenia, co z nich wydobyłem, byłaby naiwna i beznadziejna, niczym próba, jaką podjąłby miłośnik muzyki, by wymieniając symfonię po symfonii, powiedzieć, co znaczy dla niego wielka muzyka.

Od początku wiedziałem, że są pewne założenia, które przyjmuję, lecz nieprzyjmowanie ich uznawałem za coś psychicznie niemożliwego. Jedno z nich mówiło, że jestem częścią tego, co istnieje. Niezależnie od tego, jaka może być natura rzeczywistości, muszę być jej częścią, a zatem muszę mieć jakieś miejsce w tym rachunku. Nie jestem obojętnym obserwatorem, patrzącym na rzeczywistość z zewnątrz, jako na coś, co istnieje oddzielnie od mnie samego; jestem, w części mojej natury lub w jej całości, jednym z występujących w świecie przedmiotów materialnych, a wydaje mi się oczywiste, że jeśli istnieje jakiś duchowy wymiar rzeczywistości, również w nim uczestniczę. Dlatego właśnie jestem od początku głęboko przeświadczony, że rozumienie siebie samego oraz rozumienie świata i

całej rzeczywistości to powiązane ze sobą części tego samego przedsięwzięcia. Nie znaczy to, że zakładałem, iż będąc istotą ludzką, muszę być szczególnie ważny. Wcale tego nie zakładałem. Nader dobrze uświadamiałem sobie, że całe moje istnienie może być niczym lot ziarnka piasku w najciemniejszym zakątku jakiegoś peryferyjnego pokoju w pustym domu — że jest tak bliskie nicości, jak może być jej bliskie wszystko, co istnieje.

Tego się naprawdę bałem, a byłem całkiem bliski przekonania, że się słusznie boję. Jeśli tak jednak jest, jak się obawiam, jest tak ze względu na miejsce mi > jego istnienia w jego całościowym kontekście, ze względu na odniesienie mi > jego istnienia do szerszego układu rzeczy. Nawet więc moja znikomość j<-i czymś, czego naturę można zrozumieć tylko tak, że się uwzględni relację, w j.i kiej pozostaję do reszty rzeczywistości, a zatem odwołując się do wszystkiego^ | innego, co istnieje. Muszę więc jakoś to wszystko rozumieć, by żywić nad/ii ję, że poznam prawdę o sobie samym i o mojej sytuacji.

Inne założenie, które uznawałem za psychicznie nieodzowne, głosiło, /< fundamentalnym składnikiem mojej natury jest to, że jestem człowiekiem a więc metafizycznie jestem w tej samej łodzi co inne istoty ludzkie.

Najbardziej podstawowe z wszystkich pytań metafizycznych narzucały mi się spontanicznie nie w pierwszej osobie liczby pojedynczej, lecz w pierwszej osobie liczby mnogiej, nie w postaci: „Kim jestem?” „Co nastąpi, gdy umrę?” lecz / „Kim jesteśmy?” „Co nastąpi, gdy umrzemy?” Usiłowałem początkowo wytyłu maczyć sobie, że zadając takie pytania, przyjmuję kolosalne założenie i st.i wiam gigantyczny krok, który oddala mnie od mojego centrum: w teorii. przynajmniej, mogę być pewny jedynie

mojego własnego istnienia, powinienem więc zadawać te pytania w postaci: „Kim jestem?” „Co nastąpi, gdy umrę?” Gdy jednak tak robiłem, zauważałem, że nie interesują mnie już w tym samym stopniu. Przyciągały mnie i utrzymywały moją uwagę tylko jako pytania w pierwszej osobie liczby mnogiej. Gdy próbowałem analizować, dlaczego go miałyby tak być, wydawało mi się, że jeśli pytania te dotyczą tylko mnie, nie było sposobu, bym je same w sobie mógł uznać za interesujące czy ważne owszem, są wówczas ważne, lecz nie inaczej niż tylko dla mnie. A przeciwnie, jeśli takie pytania dotyczyły innych ludzi, stwierdzałem, że nie mogę uznawać ich za nieważne, choćby nawet (co zwykle miało miejsce) samych ludzi nikt bardzo interesowały. Nie tylko więc był to zwykły i jawny fakt, że pytania w pierwszej osobie liczby mnogiej odczuwałem jako interesujące same w sobie, a pytania w pierwszej osobie liczby pojedynczej tak nie odczuwałem: analiza ujawniała, jak się wydaje, że tylko w swojej mnogiej postaci mogą one mieć jakąś bezosobową doniosłość.

Podkreślałem, że te dwa założenia - iż najbardziej palące pytania, przed którymi stawałem, nie dotyczyły mnie indywidualnie, lecz sytuacji istot ludzkich jako takich; i że każde filozoficzne rozumienie tego wymaga ujmowania tej sytuacji w kontekście szerszej rzeczywistości, którego jest częścią - nie były własnowolne. Nie mogłem, w praktyce, myśleć bez nich. Nie powstrzymywało mnie to przed poddawaniem ich analizie; analiza wydawała się jednak potwierdzać ważność tego mojego poglądu.

Okazało się więc, że chcąc nie chcąc, uwikłany jestem wraz z innymi w przedsięwzięcie wspólne z istoty, nastawione na próbę zrozumienia, czym jest rzeczywistość, w której my, ludzie, znajdujemy siebie jako jej część; a ci inni to zbiór jakże różnych ludzi, istniejący od tysiącleci. Nie prosiłem o

to, by

się do niego dołączyć - po prostu znalazłem się w nim. A to uczucie miałem przez całe moje dorosłe życie, szczególnie w tych powracających okresach, gdy zanurzałem się w lekturę największych filozofów przeszłości. Żyjąc codziennie, powiedzmy, z Humeem czy Kantem, czułem, że są mi bliżsi niż moi przyjaciele i że znam ich lepiej, znałem bowiem, by tak rzec, ich wnętrza, ich dusze odsłaniane przez ich książki. Należeli do moich długotrwałych towarzyszy życiowych i żywiłem dla nich osobiste uczucie wdzięczności za to, co dla mnie znaczyli, co dla mnie zrobili, co wnieśli w moje życie. Moja postawa wobec nich bardzo różni się od postawy uczonego. Przypuszczam, że badacze Kanta usiłują zrozumieć Kanta, a badacze Platona - Platona, i tak dalej. W tym sensie tacy autorzy nie są przedmiotem mojego ostatecznego zainteresowania. Usiłuję natomiast zrozumieć świat, w którym się znajduję, i siebie. Czytam wielkich filozofów, bo oświetlają mi to, co usiłuję zrozumieć, często dając mi niezwykle głębokie intuicje, których bez nich nie mógłbym osiągnąć. W ostatecznej analizie jednak liczy się dla mnie nie to, w co oni wierzą, lecz to, w co ja wierzę. Ich dzieło interesuje mnie o tyle tylko, o ile miele mąkę w moim młynie. Nie traktuję go więc jako samoistnego przedmiotu badań, jak czyniłby to uczone, lecz jako wzbogacającego moje życie towarzysza i przewodnika, jako mądrzejszego ode mnie towarzysza żeglugi, owej pełnej odkryć podróży, w której wszyscy uczestniczymy. Co do uczonych, cenię ich pracę i wiele z niej skorzystałem, ale gdy uczują filozofowie, uczeni nie są ani kucharzami, ani smakoszami, lecz pośredniczącymi między nimi kelnerami. Podstawowym impulsem, który kryje prawdziwa filozofia, jest ciekawość

świata, nie zaś zainteresowanie pismami filozofów. Każdy z nas wyłania się z przedświadości dzieciństwa i znajduje się tu, w nim, w świecie. Samo to doświadczenie wielu ludzi zdumiewa. Czym jest to wszystko — czym jest świat? Czym my jesteśmy? Od zarania ludzkości niektórzy ludzie czuli neodpartą potrzebę zadawania tych pytań i pożąдали odpowiedzi. Takie jest właśnie znaczenie wyrażen w rodzaju „ludzka potrzeba metafizyki”

Wydaje się, że najwcześniejsze odpowiedzi, do jakich ludzie doszli, odwoływały się do duchów — świat był duchem lub przez ducha został stworzony, albo w każdej poszczególnej rzeczy i w każdym działaniu przyrody tkwiły duchy, bądź powodowała wszystkim jakaś ograniczona liczba duchów - wspólnie, a może rywalizując z sobą. Byłoby to może mniej zaskakujące, gdyby człowiek prymitywny zaczął po prostu od ujmowania przedmiotów jako przedmiotów, a dopiero w późniejszym, zaawansowanym stadium wyrafinowania rozwinął myśl, że przedmioty te zamieszkują, czy rządzą nimi, niewidzialne duchy. Było jednak na odwrót: myśl, że w ogóle nie ma żadnych duchów, jest w gruncie rzeczy bardzo wyszukana, pojawia się dopiero całkiem współcześnie w ludzkich dziejach i ludzie dochodzą do niej po tysiącach lat intelektualnego rozwoju.

Pierwotność materializmu jako wyjaśnienia nie powinna nas /wodzić i prowadzić do poglądu, że jest on historycznie, rozwojowo i intelektualnie pierwotny. Przeciwnie. Przypuszczam, że jest tak dlatego, iż wiemy o sobie, że jesteśmy przedmiotami materialnymi wyposażonymi w świadomość, poruszonymi przez akty woli, namiętności, myśli; może więc, poza wszystkim, nasuwa się nam naturalnie założenie, że inne przedmioty materialne są do nas podobne pod tymi względami,

szczególnie że założenie to do starcza nam następnie pewnego sposobu rozumienia ich ruchów, sposobu zrozumiałego dla nas właśnie ze względu na analogię do nas samych. Dzieci i do dziś są bardzo skłonne do zabobonów, do wiary we wszelkiego rodzaju magiczne i baśniowe opowieści, i dopiero powoli, w miarę jak dorosną, uczą się, rozstawać z przesądami.

Ludzkie poczucie orientacji w świecie zależy nieuchronnie od poglądu na świat, jaki ludzie przyjmują; kiedy więc wszyscy patrzyli na świat w kategoriach duchów, wszyscy orientowali się w świecie na sposób, który możemy dziś nazwać religijnym. Równie nieuchronnie takie schematy orientacji składały się na podstawy wyłaniających się form organizacji społeczeństwa — istoty ludzkie musiały zorganizować się w grupy, odnosząc się do tego, co uznawały za rzeczywistość, by móc skutecznie sobie z nią radzić, a nawet częściowo ją opanowywać. A skoro każdy, kto budził złość duchów, mógł sprowadzić na całe plemię ich gniew - o ile, oczywiście, plemię nie odcięło się od niego wyraźnie i nie ukarało go - drastyczne karanie każdego odszczepieńca musiało, w takim systemie wierzeń, uchodzić za całkiem naturalne.

Jak wskazywałem wcześniej, to, co dziś nazywamy filozofią, zaczyna się w chwili, gdy się pojawia przyzwolenie na niezgodę. Gdy ludziom wolno krytykować panujący światopogląd i przedstawiać racje tej krytyki, a więc wszczynać dyskusje i spory, pojawiają się pierwsze zalążki filozofii. Choć najwcześniejsze znane nam przejawy tego rodzaju procesu występują, jak się wydaje, w przedsokratejskiej Grecji, sądzę, że z filozoficznego punktu widzenia (w odróżnieniu od historycznego) nie ma większego znaczenia, gdzie to było. Niezależnie od miejsca, w którym się to działo, gdy ludzie

zaczęli myśleć krytycznie, wyrażać swój krytycyzm i wymieniać z sobą argumenty, był to punkt zwrotny w rozwoju ludzkości. Praktyka argumentowania staje się, między wieloma innymi rzeczami, przyczyną rozwoju umysłu. Ludzie odkrywają w praktyce, że pewne typy argumentów bronią się lepiej niż inne przed krytyką. Usiłują nadać swoim argumentom możliwie mocną postać i poszukują słabych stron argumentów, którym się przeciwstawiają. Widzą stopniowo coraz lepiej, co z czego wynika, a co nie wynika. To, czy coś oprze się, to znaczy, czy się skutecznie obroni przed krytyką, staje się jednym z kryteriów tego, w co można wierzyć. Od tego zaczyna się równoległy rozwój ludzkiego pojmowania świata i ludzkiego rozumu, współdziałających ze sobą w każdej fazie tego rozwoju.

Zacznijmy od tego, że przez dobre ponad dwa tysiące lat nie dokonywano żadnego rozróżnienia między tym, co nazywamy dziś filozofią, a tym, co nazywamy dziś nauką. Ludzie starali się po prostu rozumieć świat - a w trakcie tego procesu poznawali sam proces swojego poznawania. Od początku też filo-

zofowie zajmowali się pytaniami dotyczącymi świata jako całości. Oto Tales, który działał około roku 580 przed Chrystusem, uznawany tradycyjnie za pierwszego filozofa, uczył, że świat unosi się na wodzie. Wskazuje to, jak się wydaje, że świat utożsamiał z Ziemią, a Ziemię z lądem; w każdym razie jego teoria była rozumna i pełna wyobraźni, lecz ważniejsze jest to, że przedstawiała odpowiedź na interesujące i fundamentalne pytanie: Co podtrzymuje świat w stałym miejscu? i skłaniała do krytycznej dyskusji nad tą odpowiedzią. Jeden z jego uczniów, Anaksymander, człowiek o niewiarogodnej intuicji, odrzucił tę

teorię, a w jej miejscu przedstawił fascynującą nową teorię:

Ziemi [...] nic nie podtrzymuje, lecz tkwi ona w miejscu dzięki temu, że od wszystkich innych rzeczy dzieli ją taka sama odległość. Kształtem [...] przypomina bęben. Poruszamy się po jednej z jego płaskich powierzchni, inni zaś poruszają się po przeciwnej stronie.

Jeden z jego uczniów, Anaksymenes, odrzucił z kolei tę teorię, bynajmniej nie na korzyść lepszej, lecz na korzyść gorszej - w gruncie rzeczy zdradzającej niezrozumienie Anaksymandra i skrajnie ubogiej w porównaniu z jego teorią -takiej mianowicie, że Ziemia jest płaska, a „przez to, że jest płaska, jest w stałym położeniu, jest bowiem [...] nałożona niczym pokrywka na rozpostarte pod nią powietrze” Jest to krok wstecz w stronę Talesa — ulepszenie Talesowej teorii, tak jednak przedstawione, jakby w międzyczasie nic lepszego się nie pojawiło.

Minęły stulecia, zanim teoria Anaksymandra została ulepszona, a w tym okresie nawet najbardziej utalentowani ludzie usilnie rozwijali poglądy, kierując się stanowiskiem, które Anaksymander przekroczył. Odtąd ten wzorzec rozwoju, przebiegającego przez znaczne etapy czasu wedle schematu „krok naprzód, dwa kroki wstecz” stale powraca w dziejach filozofii. Nowicjusze w tej dziedzinie nigdy nie powinni przyjmować, że występujące w ich czasach założenia filozoficzne są lepsze od tego, co było przedtem; to, co minione, może być lepsze, i to znacznie lepsze.

Jestem przekonany, że tak jest dzisiaj w przypadku filozofii kantowsko-schopenhauerowskiej; żyjemy w okresie, na który przypada krok wstecz. Pewne przenikliwe idee o trwałej wartości przedstawili późniejsi filozofowie presokratycy. Heraklit uczył, że to, co uznajemy za rzeczy, lepiej jest rozumieć jako procesy: pojawiają się one (zaczynają istnieć), a

gdy trwają, są w stanie ciągłych zmian, czyli działają; ich forma może być trwała, lecz na pewno nie jest trwała ich materia, a wreszcie mijają. Nie są więc stałymi materialnymi przedmiotami, lecz czymś, co się staje.

Demokryt stworzył atomistyczną teorię materii i uczył, że prawdziwa podstawa rzeczywistości jest przed nami skryta. Ksenofanes głosił, że choć nigdy nie możemy poznać żadnej prawdy ostatecznej, możemy się do niej w miarę upływu czasu coraz bardziej zbliżać. Pitagoras uczył, że głębsze, niż mogą nam dać nasze zmysły, rozumienie wszystkiego w przyrodzie da się wyrazić w liczbach, czyli - jak mogli-
byśmy powiedzieć dziś - za pomocą } równań matematycznych.

Parmenides twierdził, że za zmiennym światem zjawisk kryje się to, co rzeczywiste. Jedno Są to wspaniałe idee o doniosłości nie do przecenienia w myśli Zachodu, które po dwóch tysiącach lat z górą ciągle stanowią to, co skłonni jesteśmy uznawać za najbardziej rozwinięte koncepcje nauki i religii.

Najlepsze myśli presokratyków nie tylko były głębokie, lecz miały też wartość estetyczną. Pisano wierszem, zanim przyszła proza, a presokratycy też pisali wierszem, niekiedy wspaniałym. Weźmy na przykład następujące strofy Ksenofanesa:

Mieszkańcy Etiopii wierzą, że ich bogowie mają płaskie nosy i są czarni, A znowu mieszkańcy Tracji, że - mają błękitne oczy i są rudzi.

Gdyby woły i konie lub lwy posiadały ręce i mogły nimi malować,
I wykonywać dzieła tak jak ludzie, konie malowałyby wizerunki bogów
Podobne do koni, a do wołów - woły
I tworzyły takie ich ciała, jakie mają same.*

Mówiąc to, co zostało tu powiedziane, Feuerbach zdobył sławę w dwa

tysiące lat później.

Presokratyków nazywa się presokratykami dlatego między innymi, że Sokrates świadomie się przeciw nim zbuntował. Nie zgadzał się nie tyle z ich doktrynami, co z ich wyborem pytań, które należy postawić.

Utrzymywał, że musimy znać, jako najważniejsze, nie bezosobowe prawdy dotyczące świata, lecz to, jak powinniśmy żyć. Życiowo ważnymi pytaniami nie są więc pytania „naukowe” lecz „moralne” Sokrates przechadzał się, zapytując: Co to jest sprawiedliwość? Co to jest odwaga? Co to jest przyjaźń? Co to jest zbożność? i zadając inne tego rodzaju pytania. O ile wiemy, nigdy niczego nie napisał: wszystko, czego uczył, uczył słowem mówionym. Nauczanie to przybierało postać rozślawioną pod nazwą „dialogów sokratejskich” Zwykł szczyć się obłudnie, że nie ma do ofiarowania żadnej mądrości, lecz tylko zadaje pytania. Zaczynał zwykle od tego, że pytał kogoś o znaczenie jakiegoś ważnego słowa, takiego na przykład, jak „sprawiedliwość” a następnie - niezależnie od tego, co ów ktoś odpowiedział - Sokrates przystępował do zadawania mu pytań w taki sposób, iż stawało się oczywiste, że przedstawiona przez tamtego definicja zawiera sprzeczności - a zatem sprawiedliwość nie może być tym, czym jest według słów rozmówcy Sokratesa - a więc owa osoba nie wie, czym jest sprawiedliwość, choćby sądziła, że wie. Sokrates zostawiał w końcu ofiarę swojego postępowania głęboko zakłopotaną, z leżącymi w gruzach u jej stóp wszystkimi jej poprzednimi założeniami, pozbawioną pewności co do treści fundamentalnych dotąd w jej życiu pojęć. Rzecz jasna, postępowanie to wzburzało wielu ludzi, a nie-

* Zob. Adam Krokiewicz: Zarys filozofii greckiej. Fundacja Aletheia, Warszawa 1995. s. 114.

którzy uważali je za społecznie niebezpieczne. Wszystko to skończyło się postawieniem Sokratesa przed sądem pod zarzutem deprawowania młodzieży, skazaniem, go, w roku 399 przed Chrystusem, na śmierć i wykonaniem wyroku. Sokrates zdążył jednak zapoczątkować pewien sposób prowadzenia badań filozoficznych, który przetrwał do naszych dni i jest dziś nierozdzielnie związany z samym pojęciem cywilizacji Zachodu.

Najzdolniejszy uczeń Sokratesa, Platon, który był trzydziestojednoletnim mężczyzną, gdy Sokrates umierał, postanowił nie tylko oczyścić imię mistrza, ale i kontynuować jego dzieło. Pisał więc i rozpowszechniał dialogi, w których przedstawiał Sokratesa jako gwiazdora, który ma zawsze w końcu rację. Jest omal pewne, że w najwcześniejszych dialogach Platon wiernie powtarzał pytania i argumenty Sokratesa. Był jednak prawdziwym uczniem swojego mistrza i rozumiał, że filozof nie odtwarza czyichś myśli, lecz myśli za siebie, krytykując poglądy własne na równi z cudzymi, podważając obiegowe założenia i tak dalej. Kiedy się więc upewnił, że najlepsze idee Sokratejskiej nauki krążą z powodzeniem, przystąpił do rozwijania własnej filozofii, a robił to w formie, którą z takim powodzeniem wprowadził, stwarzając zapotrzebowanie na nią — w formie dialogów, z Sokratesem jako głównym bohaterem.

Wyjaśnia to, dlaczego we wcześniejszych dialogach Platona postać imieniem Sokrates wyraża - głównie, choć nie wyłącznie, przez następstwa swoich pytań — pewien pogląd filozoficzny, natomiast w dialogach okresu średniego i późniejszego przedstawia inny pogląd. Są to w gruncie rzeczy dwie różne filozofie dwóch różnych filozofów, w pierwszym przypadku - filozofia historycznego Sokratesa, a w drugim

Platona. Pierwszy skupia się wyłącznie na kwestiach moralnych i osobistych. Zainteresowania drugiego obejmują całość ludzkiego doświadczenia: kosmologia i nauki przyrodnicze, matematyka, sztuka, życie polityczne i społeczne, jednostkowa moralność i cała reszta. Platon dał omal pełną mapę terenu, którym filozofowie zawsze odtąd się zajmowali, toteż dwudziestowieczny filozof Whitehead mógł wygłosić znaną uwagę, że cała filozofia Zachodu to zbiór przypisów do Platona. Platon nie tylko wprowadza kwestie kosmologiczne, które Sokrates odrzucał - fizykę matematyczną umieszcza w samym środku swojego ujęcia świata empirycznego. Nie sądzi jednak, by świat empiryczny był wszystkim, co istnieje. Przeciwnie, jest to według niego tylko świat zjawisk, ulotnych fenomenów, pozbawionych trwałej rzeczywistości. „Poza” nim, by tak rzec, jest świat bezczasowych materialnych bytów, stanowiących jedyną trwałą rzeczywistość, jaka istnieje. Platon ma wiele do powiedzenia o stosunku między tym światem a światem naszego doświadczenia, a także o tym, jakie mogą być nadzieje istot ludzkich na osiągnięcie wiedzy o tym, co wieczne. Te strony jego filozofii miały później wyrzec nie dający się oszacować wpływ na początkowe fazy rozwoju chrześcijaństwa - do tego stopnia, że pewne idee uznawane powszechnie za najbardziej swoiste dla chrześcijaństwa pochodzą w gruncie rzeczy od Platona.

Dzieła Platona to pierwsze dzieła filozofa zachodniego, które przetrwały w tej postaci, w jakiej zostały napisane. Sokrates, jak mówiłem, nie pisał niczego - nasza wiedza o nim i o tym, co powiedział, pochodzi w głównej mierze z dialogów Platona. Jeśli chodzi o presokratyków, nie przetrwało żadne pełne dzieło filozofa tego okresu: nasza wiedza o nich polega

głównie na przytoczeniach, omówieniach i odniesieniach, niekiedy całkiem długich, w dziełach innych autorów. Platon to pierwszy filozof, którego dzieła mamy w ic li autentycznej postaci, i mamy powody sądzić, że posiadamy je wszystkie. Zada na filozofia ani przedtem, ani potem nie wywierała tak ogromnego wpływu, wyjąwszy może filozofię Arystotelesa, a ponieważ Arystoteles był uczniem Platona, część owego wpływu, jaki wywierała jego filozofia, można przypis.u Platonowi. Jest w tym coś nadzwyczajnego, że pierwszy filozof, którego dzieł.i posiadamy, pozostaje do dziś, w oczach tak wielu ludzi, filozofem najlepszym Obiegowy wśród zawodowych filozofów pogląd głosi, że - spośród filozofów których dzieła mamy - Platon, Arystoteles i Kant należą do klasy przewyższ.i jącej całą resztę, i trudno przyjąć, by ktoś obeznany z literaturą filozoficzn.i mógł bardzo odbiegać od tego sądu. Ja też z pewnością podpisuję się pod nim. choć gdybym miał przyznać jedną nagrodę, przyznałbym ją Kantowi. Jest jed nak coś nieporównanie budzącego szacunek w owym dokonaniu Platona - ><| stworzył w pierwszej połowie IV wieku przed Chrystusem genialne dzieł c obejmujące cały zakres myśli filozoficznych, gdy nikt inny nawet się nie zbli żył do zrobienia czegoś takiego. A bardzo wiele jego idei występuje odt.nl w samym środku, lub w jego pobliżu, myśli Zachodu.

Był to wspaniały artysta słowa, a także wielki filozof Badacze kultury staro żytnej długo podtrzymywali pogląd, że Platon jest autorem najpiękniejsze] greckiej prozy, jaką kiedykolwiek napisano. Jego dialogi odznaczają się mistrzostwem formy literackiej, oszczędnymi, lecz wystarczającymi charakterystykami, przewrotnym użyciem ironii dramatycznej i wieloma podobnym i cechami. Jest ich ponad dwadzieścia,

o objętościach mieszczących się w przedziale od 20 do 300 stron druku. Najbardziej poruszające są dialogi dotyczące procesu i śmierci Sokratesa, a więc Kriton, Fedon i Obrona Sokratesa. Najgłośniejsze i najbardziej oddziałujące są Państwo i Uczta. Łatwo dostępne są dziś dobre przekłady na angielski prawie wszystkich dialogów i prawie wszystkie zasługują na lekturę.*

Większość zawodowych filozofów nie uznających Platona za największego filozofa wszech czasów zabiera mu ten zaszczytny tytuł, bo przyznaje go Arystotelesowi. Ci dwaj filozofowie, na samym początku udokumentowanych źródeł dziejów filozofii, symbolizują dwa podejścia, które miały się w różnych postaciach przeciwstawiać sobie przez całe stulecia. Istnieją, z jednej strony, filozofowie przeświadczeni, że świat rzeczywistego i możliwego

* W języku polskim dostępne są — głównie w przekładach psychologa, filozofa, tłumacza i komentatora Platona — Władysława Witwickiego (1878—1948) — wszystkie dzieła Platona.

doświadczenia ludzkiego nie jest tym, co trwałe czy trwale ważne, a zatem powinniśmy próbować tak czy inaczej przekraczać go staraniem naszych 11 myśłów albo, j jeśli j est to niemożliwe, wysiłkiem myśli znaleźć drogę, prowa-d/.ącą do granicy dzielącej nasz świat od tego, który ma ostateczne znaczenie, tak że jeśli nawet nie możemy przekroczyć tej granicy, możemy ją przynajmniej ustalić i zobaczyć, jak przebiega - a może nawet odkryć z zewnątrz kształt terytorium, na które nie możemy wkroczyć (por. twierdzenia Wittgen-steina w Traktacie, że „filozofia ma wytyczać granice tego, co da się pomyśleć, a tym samym i tego, co się pomyśleć nie da” i że „przedstawiając jasno to, co wyrażalne, wskaże na to, co niewyrażalne”*)).

Filozofom tego rodzaju przeciwstawiają się inni, którzy myślą, że niezależnie od tego, czy świat empiryczny jest, czy nie jest wszystkim, co istnieje, jest wszystkim, czego możemy doświadczać i co możemy znać, jeśli zaś próbujemy unosić się nad nim na skrzydłach myśli bez oparcia, mówimy nonsensy, a nieuchronnie kończy się to upadkiem. Nie ma ponadto żadnej potrzeby, by wykraczać poza ten świat doświadczenia w poszukiwaniu czegoś, o czym warto by filozofować, ten świat sam w sobie bowiem stanowi niezgłębione źródło, które rodzi zaciekawienie i zdziwienie, źródło bogactwa i piękna. Próba zrozumienia go pochłonie nas i nagrodzi na całe życie. Różnica między tymi dwoma podejściami wiąże się jakoś z większością wielkich podziałów na dwa przeciwstawne stanowiska w dziejach filozofii - takich jak przeciwieństwo racjonalizmu i empiryzmu, idealizmu i realizmu (lub, w innym sensie, idealizmu i materializmu) i tak dalej. Temperamenty poszczególnych filozofów pociągają ich ku jednej lub ku innej stronie: większość z nich, siłą pewnego rodzaju naturalnej skłonności, odnajduje siebie albo w obozie Platona, albo w obozie Arystotelesa. Niepowtarzalna wielkość Kanta polega na scaleniu obu tych podejść, a dokonanie tego wskazało filozofii jej właściwą drogę.

Arystoteles był pierwszym i największym filozofem tego drugiego rodzaju, największym żywiołowym empirystą. Kochał doświadczenie i poświęcił życie pogłębianiu i wzbogacaniu swojego rozumienia doświadczenia, pracując zawsze od wewnątrz doświadczenia, nigdy nie próbując narzucać mu z zewnątrz abstrakcyjnych wyjaśnień. Pracując ciężko przez całe życie, stał się swego rodzaju jednoosobową encyklopedią. Wyznaczył po raz pierwszy obszary nauk podstawowych i

zapoczątkował w każdej z nich badania (a skądinąd niektórym z nich nadał do dziś stosowane nazwy). Nie tylko poszukiwał wyjaśnień naukowych, lecz był na tyle przenikliwy, by postawić fundamentalne pytanie, czym jest wyjaśnienie naukowe i jak powinniśmy tworzyć takie wyjaśnienie.

Skodyfikował całą znaną logikę, ujmując ją w zasady stale używane przez dwa tysiąclecia. Badał rośliny, zwierzęta, istoty ludzkie z ich wieloma różnymi formami organizacji społecznej i wniósł trwały wkład do etyki i estetyki. Zajmował się obszernie niektórymi z najbardziej podstawowych pytań metafizycz-

* Zob. Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, wyd. cyt. (tezy 4.114. 4-115).

nych, dotyczącymi, odpowiednio, natury umysłu, identyczności, formy, substancji, ciągłości, zmiany, związku przyczynowego - i o każdym z tych zagadnień wypowiadał trwale ważne rzeczy. W ciągu stuleci, znacznie później, jego > dzieło stanowiło największy uporządkowany zasób wiedzy w posiadaniu czło wieka Zachodu. Gdy pojawiły się w średniowieczu uniwersytety, Arystoteles stał się podstawą ich programów nauczania - dlatego właśnie Dante nazyw. i I go „mistrzem mężów pełnych wiedzą”* W XVII stuleciu, gdy zaczęła się wyłaniać nauka nowożytna, panował arystotelesowski pogład na świat, po upływie wie dwóch tysiącleci od czasów Arystotelesa, i nauka nowożytna musiała go > zwalczyć, by ustanowić swoje podwaliny. Znajomość tego jest zupełnie niezbędna do rozumienia dziejów. A do dziś wiele rzeczy, które powiedział Arystoteles, jest ważnych lub interesujących.

Starożytni cenili dzieła przygotowane przez Arystotelesa do publikacji za ich niezwykle piękny styl. Cynceron mówił o jego pismach, że są „rzeką

złota" Tragiczne jest to, że żadne z nich nie przetrwało. Cała spuścizna Arystotelesa, jaką mamy, została spisana z notatek z wykładów przez niego lub przez jego uczniów, którzy uczestniczyli w wykładach i puszczali w obieg swoje notatki. W literaturze starożytnej są tak liczne odniesienia do niego i do jego publikowanych pism, że wiemy całkiem sporo o tym, co zostało utracone, a oblicza się, że to, co posiadamy, stanowi około jednej piątej jego całego dorobku. Zajmuje to dwanaście tomów, a obejmuje całość tego, co było wówczas wiedzą ludzką, której znaczną część Arystoteles zapoczątkował. Fakt, że składa się to z notatek czynionych na wykładach, sprawia niestety, że jest to trudna lektura, toteż z reguły oddają się jej jedynie studenci i uczeni. Można wyobrazić sobie inteligentną osobę czytającą Platona dla przyjemności, trudno natomiast wyobrazić sobie tego rodzaju lekturę Arystotelesa czy Kanta. Ci dwaj ostatni to ciężka sprawa i trzeba się nad nimi naprawdę ciężko napracować, żeby odnieść korzyści. Studenci czytają Arystotelesa czy Kanta, jeśli muszą, czyli w trakcie zajęć akademickich, ale poza tym tylko najbardziej oddani miłośnicy filozofii skłonni są czytać ich dzieła. Sprawia to, że jestem niepocieszony, znaczy bowiem, że dwóch z największych - wedle wszelkich poważnych ocen - czterech czy pięciu filozofów wszech czasów nigdy nie czyta większość inteligentnych i wykształconych ludzi i nigdy nie wchodzi oni w skład umysłowego wyposażenia owej większości. Jestem na tyle realista, że nie oczekuję, by miało się to zmienić, ale mnie to zasmuca.

Nie mogę zadowalająco, nawet dla mnie samego, wyjaśnić powodów, dla których lektura opracowania dzieła wielkiego filozofa, dokonanego przez kogoś innego, nie stanowi właściwego odpowiednika lektury samego tego

dzieła. Wielkich bezsprzecznie filozofów Zachodu jest około dwudziestu, każdy więc, kto chce, może przeczytać wszystkie ich ważne pisma w rozsąd-

* Zob. Dante Alighieri: Boska Komedia. Przeł. Edward Porębowicz.

Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 41.

nym czasie. Piśmiennictwo poświęcone ich dziełom w swej masie przekracza tysiąckrotnie objętość tych dzieł. Prawie wszyscy filozofowie zawodowi piśmiennictwu temu poświęcają więcej czasu niż oryginałom. Opracowania nie mogą, niemal na mocy definicji, dorównywać rangą oryginałom, ale od czasu do czasu można znaleźć przenikliwe komentarze, krytyki czy wprowadzenia, autentycznie głębokie, jeśli chodzi o pojmowanie filozofii, którą się zajmują, przejrzyste i trafne w opisach argumentów filozoficznych, spostrzegawcze w wypowiedziach krytycznych, rozumne w ocenach. Dlaczego zatem wysokiej klasy opracowanie, dzieło drugiej ręki, nie mogłoby pozwolić nam na przyswojenie wszystkiego, co ważne w oryginale? Gdy przyglądam się temu pytaniu, coraz trudniej na nie odpowiedzieć: Czego brakuje naprawdę dobremu i wyczerpującemu opracowaniu? Nie przekazuje ono, oczywiście, stylu pisarskiego i osobowości wielkiego filozofa, ale co to ma wspólnego, ściśle biorąc, z filozofią? Arystoteles i Kant należą do największych filozofów, jacy kiedykolwiek istnieli - niektórzy sądzą, że są największymi filozofami - ale styl ich dzieł jest okropny; przynajmniej w pismach Kanta w znikomym stopniu ujawnia się jego literacka osobowość i obecność. Dzieła Arystotelesa zaś to właściwie jedynie notatki z wykładów. Jeśli więc w dowolnej dziedzinie ich myśli pokazują komuś wyraźnie, jakie problemy ich zajmowały, jakie przedstawiali

rozstrzygnięcia tych problemów, jakimi argumentami wspierali swoje propozycje rozstrzygnięć, jakie potencjalne zarzuty rozpatrywali i jak odpowiadali na te zarzuty - to czego z rzeczy, które by wydobył, czytając oryginały, mu nie dostarczam?

Rozwazałem to pytanie z wieloma moimi przyjaciółmi filozofami i muszę powiedzieć, że nikt z nas nie miał zadowalającej odpowiedzi. Wszyscy natomiast przyznawaliśmy, że czytanie oryginału to doświadczenie zupełnie innego rzędu niż czytanie czyjegoś opracowania oryginału, niezależnie od wartości tego opracowania. Mogę podsunąć tylko kilka częściowych wyjaśnień. W naturze filozofii leży, jak się wydaje, jakiś zasadniczy wymóg współdziałania, nie tylko współdziałania człowieka i problemu, lecz też współdziałania ludzi. Wyrażanie wątpliwości, dialog, dyskusja, spór, argumentowanie - stanowi, jak się wydaje, sedno filozofii, coś istotnego dla jej natury. Tylko wtedy więc, gdy współdziałamy z filozofem i jego dziełem, naprawdę go „dostajemy” Nigdy tedy dwaj ludzie nie dają tego samego ujęcia tego samego dzieła; jeśli więc czytamy opracowanie dr. A poświęcone panu X, dostajemy nie to, co myśli pan X, lecz to, co myśli dr A - co myśli, trzeba przyznać, na temat pana X, ciągle jednak czytamy dr. A, nie zaś pana X. Niezależnie od tego, jak dokładne i przekonujące jest owo opracowanie, zawsze jest tak, że czytamy o tym, co dr A uważa za ważne w filozofii pana X; a ponadto, czytamy w języku, który dr A obiera, by wyrazić myśl pana X. Gdy czytam Platona, stykam się bezpośrednio z Platonem, gdy zaś czytam dr. A o Platonie, stykam się bezpośrednio z dr. A. W pierwszym przypadku stykam się bezpośrednio z jednym z największych umysłów wszech czasów, a w tym drugim przypadku stykam się

z kimś (nie ujmując w niczym dr. A) zupełnie zwyczajnym. I postanawiam. /.< miast tego wszystkiego, czytać profesora B na ten sam temat, a to będzie je/ cze inna lektura, bo profesor B nie jest dr. A. Wszystkie te powody decydują że tylko wtedy, gdy czytam sam pana X, docieram do tego, co mówi pan X. "I\ I ko wtedy mogę wiedzieć, że to są jego rzeczywiste słowa, jego głos, jego ton głosu. Wszystko inne temu nie dorównuje. Tylko wtedy, gdy sami czytamy filozofa, możemy rzeczywiście wiedzieć, jak na niego reagujemy, co my o nim myślimy, co, jeśli w ogóle coś, uznajemy za ważne w tym, co mówi. Jest to j<-dyne w swoim rodzaju współdziałanie, którego nic nie może zastąpić.

Bezpośrednia styczność z oryginalnym dziełem to doświadczenie, której:" nie sposób wyrazić, tak jak słuchanie wielkiej muzyki lub czytanie wielkiej poezji. Skoro sam filozof ma idee filozoficzne i jest sprawcą ich narodzin, śi.i dy tych procesów są obecne wszędzie w jego dziele. Gdy czytamy myślicieli w oryginale, natrafiamy w pewnym stopniu na proces twórczy, a nie tylko o I > cujemy z gotowymi produktami. Dlatego właśnie to, co mówią, może nieki< dy zdradzać postępowanie po omacku, może więc być mniej stanowcze, b.i i dziej nieudolne i mętne niż ujęcie tych samych idei dokonane przez kogo kto przychodzi po wszystkim i znajduje je gotowe, i musi jedynie pomyśle< jak wyłożyć je przejrzyście, wcale natomiast sam nie musi ich mieć.

Występują tu również inne czynniki. Każdy dawny filozof pisał w innym kontekście historycznym i społecznym, posługując się językiem w konkretni | fazie jego rozwoju. Co więcej, jego nastawienie intelektualne było inne. Nie spi> sób zrozumieć, jak Arystoteles mógłby dokonać swego dzieła, gdyby przed tem swego nie dokonał Platon, i nie sposób zrozumieć,

jak Platon z kol(-i mógłby dokonać swego, gdyby nie robił tego dla Sokratesa. Podobnie, filozofia Schopenhauera nie sposób sobie wyobrazić bez Kanta, a filozofia Kanta bez Hume'a. Filozofia Kanta liczy tylko jakieś dwieście lat; większość „wie! kiej” filozofii wyprzedzają, toteż nie mogła przyswoić sobie Kantowskich intuicji. Filozofia oryginalna niesie z sobą całą sytuację historyczną jako część siebie samej, włącznie z sytuacją języka, w którym jest napisana. Wszystko to zostaje zagubione w opracowaniach pochodzących z drugiej ręki.

Wszystkie te różnice występują między oryginalnymi myślicielami a nawet najzdolniejszymi spośród tych, którzy ich wykładają i komentują; nie jest jasne natomiast, dlaczego mieliby oni ujmować intelektualnej mocy jasno wyrażonym racjonalnym argumentom. Powiedziawszy to, muszę wprowadzić coś, co na pierwszy rzut oka może się wydawać zastrzeżeniem. Mam doświadczenie zmagania się z filozofami, których przy pierwszym podejściu nie byłem w stanie zrozumieć. Hegel i Heidegger są wybitnymi przykładami tej sytuacji. Gdy ich pierwszy raz czytałem, sprawiało to na mnie wrażenie napuszonego bezsensu. Czytałem uporczywie, ale bezskutecznie, w końcu jednak ugrzązłem i przerwałem lekturę. Sięgnąłem więc po komentatorów. Zgodnie z oczekiwaniami, wkrótce mówiłem sobie: „Więc to do tego doszli!” czy nawet: „Więc to o to chodzi!” W końcu powróciłem do owych filozofów i znów zacząłem się z nimi borykać - stwierdzając z zaskoczeniem, że mogę ich rozumieć, choć niekiedy różniłem się od komentatorów co do tego,

O czym mówili. Znaczy to, że są przypadki, gdy trzeba czytać komentatorów -co więcej, trzeba ich czytać w pierwszej kolejności. Nawet

wówczas jednak — w tych przypadkach, tak jak we wszystkich innych — gdy zaczynałem czytać filozofów w oryginale, stwierdzałem, że jest to doświadczenie innego rzędu, może nawet bardziej w tych przypadkach niż w innych, bo przypominało to pozyskiwanie złota z rudy.

Wszystkie te powody sprawiały, że nie obchodziła mnie drugorzędna literatura filozoficzna, a wołałem spędzać czas na ponownym czytaniu i czytaniu samych filozofów. Doświadczyłem tego, że jeśli chcemy pogłębić nasze rozumienie filozofa, którego dzieło czytaliśmy, osiągniemy to znacznie łatwiej, czytając go ponownie niż czytając książkę o nim napisaną przez kogoś innego. Komentarze zwrócą naszą uwagę na niezliczone szczegóły, które przeoczyliśmy lub których mogliśmy nie poznać, lecz z natury rzeczy liczą się tu nie szczegóły. Oczywiście, jeśli nas coś pochłania, to szczegóły uznamy, tak czy

bardziej, za fascynujące, a jeśli prowadzimy specjalistyczne badania czy przygotowujemy publikację, to opanowanie szczegółów będzie naszym bezwzględnym obowiązkiem. W takich sytuacjach zagłębiałem się w literaturę pomocniczą. Filozofia stanowi jednak skrajny przypadek dziedziny, w której wielkie zagadnienia i wielkie pytania są tak przemożne, że w porównaniu z nimi cała reszta jest naprawdę nieważna.

Czas spędzony z literaturą drugorzędną to życie na płyciźnie; czas spędzony z wielkimi filozofami to życie w nieprzeniknionych głębiach oceanu.

Obawiam się, że tylko ludzie, których nie interesują naprawdę wielkie kwestie, chętnie zazwyczaj poświęcają swój czas szczegółom.

Niewątpliwie, właśnie ci ludzie najczęściej ujmują błędnie wielkie rzeczy. Każdy oczywiście czasami błędnie ujmuje rzeczy; istotne jest wówczas, by

być z zewnątrz naprowadzonym na właściwą drogę, zawsze tedy potrzebujemy pewnej dozy samokontroli, by mieć pewność, że nie robimy głupich błędów. W większości przy- [i. idków jednak nie jest to trudne do zrobienia, jeśli nie jesteśmy beztrosko za-Howoleni z siebie; wszyscy błądzimy i wszyscy musimy mieć krytyczną tego |wiadomość. Są wielcy filozofowie, których dzieła czytałem kilkakrotnie, lecz i> których dziele czytałem tylko jedną książkę, często taką, do której odsyłano n.i ogół, mówiąc, że to „najlepsza książka o X" i to zazwyczaj wystarczyło, by .kontrolować moją wewnętrzną i zewnętrzną perspektywę, w której widzia-tem filozofa i upewnić się, że nie popełniam na własną rękę jakiegoś głupie-i;o błędu. Oczywiście, jeśli sama literatura pomocnicza przedstawia danego I ilozofa w sposób skrajnie błędny - jak to było przez tak wiele lat w przypadku wczesnego Wittgensteina - wówczas jedynym miernikiem osądu jest sam myśliciel.

W owej uległości drugorzędnej literaturze najgorsze jest to, że przyswajamy obie masę błędów popełnianych przez innych, gdy wystarczy to, że nie-
uchronnie popełniamy własne błędy. Jestem przekonany, że większość poważnych błędnych interpretacji filozofów miała tego rodzaju źródło - że mianowicie autor przyswoił z drugiej ręki błędny pogląd na filozofa, którego jeszcze nie czytał, a następnie, gdy go zaczął czytać, błędnie go interpretował w kategoriach tych już istniejących oczekiwań, wspieranych, jak to zazwyczaj bywa, przez tych, których ów autor traktował jako „uznane autorytety" Przytoczyłem jako przykład Traktat Wittgensteina oraz moje odkrycie, gdy go sam czytałem, że jest to inna książka niż ta, którą się w owym czasie opisywało. W owych dniach ta nie rozumiejąca

Traktatu literatura komentatorów była tak bogata, że mógłbym spędzić lata, czytając ją, nie uświadomiwszy sobie, że sama książka jest czymś innym. Nie wierzę, by każdy z tych autorów czytał Traktat w sposób prawdziwie niezależny, a wszyscy zrozumieli go błędnie w ten sam sposób; jestem przekonany, że prawie wszyscy z góry przyswoili sobie błędny pogląd z takiego samego opracowania, jakie sami pisali, a następnie interpretowali Traktat zgodnie z tamtym źródłem, a więc owo niezrozumienie samo się powielalo. Później miałem stwierdzić, że podobna sytuacja istniała w związku z Schopen-hauerem, tyle że moje odkrycie przebiegało inaczej. Przystąpiłem do lektury Schopenhauera późno i w stanie względnej niewiedzy. Wydawało mi się, że wypowiadał swoje poglądy z wyjątkową jasnością, nie zostawiając wiele miejsca na wątpliwości czy rozbieżności co do tego, co powiedział. Gdy następnie z czystej ciekawości sięgnąłem po opracowania, stwierdziłem, że omal wszyscy autorzy ujmują błędnie jedną (i wszyscy tę samą) z jego fundamentalnych doktryn, w sposób wiodący ich do błędnego przedstawiania całej jego filozofii. TU również nie sądzę, by wszyscy ci autorzy przypadkowo błędnie rozumieli Schopenhauera w tej samej kwestii. Jest to niewiarygodne w przypadku tak przejrzystego pisarza, który poświęca szczególnie dużo miejsca, by wypowiedzieć się jasno właśnie w owej kwestii. Sądzę, że jest to możliwe tylko dlatego, iż autorzy opracowań myśleli, zanim go czytali, że wiedzą, co miał do powiedzenia w owej kwestii, a następnie czytali go jako kogoś, kto to powiedział. Są filozofowie, o których wielu ludzi przyjmuje przeciwstawne poglądy, i w tych przypadkach nie sposób wiedzieć, co myśleć, dopóki nie przeczyta się samemu ich prac. Wielu czytelników Hegla uznaje, że jego dzieło

składa się z rzeczy trywialnych albo z wypowiedzi pustych, a pokrywa to, by zrobić imponujące wrażenie, język w stylu wyroczeni — przypomina to słabego, bezradnego władcę, który usiłuje wpłynąć na swoich poddanych, pokazując im się we wspaniałym stroju podczas imponujących uroczystości. Wśród tych, którzy przyjmują ten pogląd, są ludzie uzdolnieni filozoficznie — na przykład Arthur Schopenhauer, Bertrand Russell, Karl Popper - można więc sądzić, że nie sposób go łatwo odrzucić. Są też jednak inni, także bardzo utalentowani, którzy uznają Hegla za głębokiego i oryginalnego myśliciela - Karol Marks, Soren Kierkegaard (z całą wrogością zwalczający Hegla, lecz uznający go za najważniejszego myśliciela epoki), Martin Heidegger, Jean Paul Sartre. Jeśli zgadzamy się, tak jak ja, z tą drugą grupą, interesujące może być pytanie, jak

dochodzi do tego, że filozofowie klasy Schopenhauera, Russella i Poppera nie potrafią dostrzec u Hegla żadnych istotnych treści. Nie jest to jednak, rzecz jasna, pytanie filozoficzne.

Kierując się położeniem, jakie zdarzyło nam się zająć w dziejach Zachodu, uznajemy za dogodnie dzielić te dzieje na trzy wielkie epoki: starożytność, średniowiecze, nowożytność. Nie sposób powiedzieć, jak długo jeszcze kategorie te będą trwałe, ale w czasie gdy piszę te słowa, są głęboko zakorzenione, a ich trwałość zapowiada się na pokolenia. Od dawna też przywykło się ujmować dzieje filozofii w kategoriach tego podziału na trzy okresy: wyróżnia się filozofię starożytną, średniowieczną i nowożytną. W filozofii starożytnej Platon i Arystoteles dominują do tego stopnia, że jeśli studiuje się tę dziedzinę na uniwersytecie, będą oni jedynymi filozofami, których dzieła trzeba będzie czytać. W przypadku

początkujących całkiem zasadnie tak się dzieje; jednak każdy gorliwy student filozofii przypuszczalnie zechce wcześniej czy później zgłębić dzieła innych postaci starożytnego świata. Okaze się wówczas, że stanie wobec siedmiuset lat nasyconych przenikliwą filozofią, począwszy od presokratyków, a skończywszy na filozofie neopłatoniku — Plotynie. Filozofia średniowieczna ma pewną cechę swoistą, różniącą ją w równej mierze od filozofii starożytnej z jednej strony, a z drugiej od filozofii nowożytnej - jest nią pozostawanie w symbiozie z ustaloną religią. Przez całe wieki średnie — przez tysiąc lub więcej lat od upadku imperium rzymskiego do renesansu — omal wszyscy wykształceni ludzie na Zachodzie byli duchownymi. Sytuacja bardzo do tego zbliżona występowała nawet wśród europejskich Żydów, stanowiących niewielką mniejszość. Nikt wówczas nie mógł, oczywiście, przyznać, że jest człowiekiem niereligijnym, nie narażając się na niebezpieczeństwo poważnej kary, a być może śmierci. A więc przez ten cały długi okres dziejów — równie długi jak połączone dzieje Grecji i Rzymu, a dwukrotnie dłuższy od okresu dzielącego renesans od chwili obecnej - wszelka wymagająca uczoności i systematyczna działalność intelektualna przebiegała w ramach mocno ustalonego religijnego schematu pojęciowego, a w większości przypadków w ramach rzeczywistych instytucji religijnych. A ponieważ prawd ostatecznych objawionych nam przez Boga nie można było kwestionować, prowadziło to omal nieuchronnie do tego, że badania filozoficzne skupiały się wokół dwóch głównych pytań: W jakiej mierze można dowodzić prawd religii, posługując się samym rozumem? Jak mamy rozumieć zależności między wielkimi dziełami Platona i Arystotelesa a Starym i Nowym Testamentem?

Można spytać, dlaczego w ogóle odczuwano jakąś potrzebę stawiania tych pytań. Co się tyczy pierwszego, jeśli Bóg objawił nam swoją prawdę, to docierając do niej, nie jesteśmy zależni od naszego pozbawionego pomocy rozumu, a w tej sytuacji, co to ma za znaczenie, jak daleko może nas zaprowadzić sam rozum? Co się zaś tyczy drugiego pytania, czy na pewno słowo Boga, przekazane nam w Starym i Nowym Testamencie, przewyższa wszystkie inne źródła

wiedzy i sprawia, że są zbędne? Poważni myśliciele średniowieczni mieli odpowiedzi na oba te wyzwania. Odpowiadając na pierwsze, wskazywali, że chrześcijaństwo było otoczone, stale zagrożone, często najeżdżane przez ludy odrzucające jego religię. Palącym obowiązkiem chrześcijan było przekonywanie takich ludzi do prawd religii chrześcijańskiej, ale oczywiście nie można było tego robić, wskazując autorytety, których oni nie uznawali, lub odwołując się do objawienia, które odrzucali. Nadzieję na ich przekonanie można było pokładać tylko w tym, że się im przedstawi argumenty nie zawierające żadnych założeń chrześcijaństwa, ale mimo to tak dobre, że zmuszą ich do uznania chrześcijaństwa. Mając ten cel na uwadze, myśliciele średniowieczni doszli do niezwykłych osiągnięć, rozwijając czysto rozumowe argumenty na rzecz poglądów religijnych. A najlepsi z nich przejawiali wielką uczciwość intelektualną, uznając siłę przeciwników, moc niektórych argumentów skierowanych przeciw chrześcijaństwu.

Odpowiadając na drugie wyzwanie, podkreślali, że całkiem sporo w pismach Platona i Arystotelesa pozostaje wyraźnie w zgodzie z Pismem Świętym, a pewne ich myśli są z nim równie wyraźnie sprzeczne, natomiast wielka masa ich wypowiedzi wydaje się, na pierwszy rzut oka,

nie należeć do żadnej z tych kategorii. Zdawałoby się zatem, że nie ma żadnego powodu, dla którego mielibyśmy tego nie przejąć. Jednakże nim włączymy coś z tego zasobu do naszego myślenia i kultury, musimy się upewnić, iż nie okaże się, że ma ono dalekosiężne następstwa, wzmacniające przeciwną religii orientację; jeśli ma, zasługuje już teraz na odrzucenie. Zanim więc cokolwiek z tego można przyjąć, potrzebne są rozległe i staranne badania: trzeba dokładnie i do końca przemyśleć następstwa i wnioski. Przyjąwszy to jako program, dokonano ogromnej pracy wszędzie w poszczególnych naukach i dziedzinach wiedzy -znacznie większej, niż powszechnie się dziś sądzi — a ogólnym tego efektem było umocnienie arystotelesowskiego obrazu świata w dyscyplinach, które traktujemy dziś jako nauki. Ten bogaty i wsparty na rozległych podstawach ruch intelektualny przebiegał z takim wigorem i z takimi skutkami, że w późnym średniowieczu, gdzieś w XIII stuleciu, nastąpił wspaniały rozkwit wiedzy, stanowiący w pewien sposób zapowiedź renesansu, który tym samym nie stanowił, jak to swego czasu utrzymywano, zupełnego zerwania z przeszłością. Choć jednak osiągnięcia intelektualne wieków średnich były niedoceniane, trzeba przyznać, że dopiero wtedy, gdy rozwój wiedzy został wyzwolony od działania Kościoła, odzyskał tę prężność, jaką odznaczał się w czasach starożytnych Greków.

Ludzie studiujący w naszych czasach filozofię na uniwersytetach na ogół albo zaczynają od Platona i Arystotelesa, a potem (wyjąwszy uczelnie katolickie) pomijają zupełnie filozofię średniowieczną, by nawiązać zerwaną nić, przechodząc do Kartezjusza, który działał w pierwszej połowie XVII stulecia; albo zaczynają faktycznie od Kartezjusza. W obu

przypadkach pomija się filozofię średniowieczną.

Choć uważam filozofie średniowieczną za pociągającą i interesującą, a także oddziałującą na wiele sposobów, nie mogę utrzymać, że jest to dziś przedmiot istotnych lektur. Występują w niej, tak jak w filozofii starożytnej, dwie postacie wyrastające ponad całą resztę: św. Augustyn (354—430) oraz św. Tomasz z Akwinu (1225—1274). Dzieło Akwinaty — podobnie jak dzieło Arystotelesa, któremu św. Tomasz poświęcał mnóstwo uwagi - może dziś pociągać głównie specjalistę czy poważnego studenta; jego część najlepszą obejmują w istocie dwa kompendia, napisane jako podręczniki dla studentów. Augustyn to coś innego. Dwie jego najważniejsze książki. Wyznania i O państwie Bożym, są ciągle dostępne i można je znaleźć w każdej dobrej księgarni.* Wyznania to całkiem zwyczajnie jedna z najlepszych książek w literaturze światowej. Jest to w rezultacie pierwsza autobiografia, splatająca niezwykle samo-krytyczny (stąd tytuł) opis życia autora, obejmujący niezapomniany portret matki, z głębokim filozofowaniem, które do dziś przyciąga nasze zainteresowanie i jest doniosłe, szczególnie ów fragment dotyczący natury czasu.**

Moje studia uniwersyteckie nad historią filozofii zaczęły się, jak mówiłem wcześniej, od Kartezjusza. W połowie i pod koniec moich lat trzydziestych czytałem ponownie tych spośród wielkich filozofów, których czytałem jako student, czytałem też innych po raz pierwszy — nie tylko nowożytnych, takich jak Spinoza, lecz też większość spuścizny Platona i Arystotelesa. Moja druga lektura Krytyki czystego rozumu Kanta - podobnie jak pierwsza, lecz niezależnie od niej - pozostaje jednym z największych doświadczeń intelektualnych mojego życia. Miałem przyjaciół mieszkających w centralnej części Majorki, z dala od ośrodków

przyciągających turystów, którzy stale nakłaniali mnie, bym do nich przyjechał i na dłużej z nimi zamieszkał; wziąłem więc z sobą Krytykę czystego rozumu i spędziłem tam sześć tygodni, żyjąc po prostu wedle własnego upodobania. Czasami czytałem nie więcej niż dwadzieścia stron dziennie, kiedy indziej z książką w ręku mijał mi cały dzień, podczas którego nie wychodziłem z lekturą poza stronę, do której dotarłem poprzedniego dnia. Sądzę, że każdy dylemat filozoficzny, przed którym stanąłem w dzieciństwie, Kant uwzględniał i rozjaśniał w Krytyce czystego rozumu, a wszystkie owe dylematy ciągle należą do najważniejszych. Kant rozpatruje je tak obszernie i głęboko, że żaden krótki opis nie może tego oddać. Na przykład na s. 151-156 przedstawiłem zarys Kantowskiej teorii spostrzeżenia: był on w moim wydaniu dokładny, żeby jednak mógł być krótki, zupełnie pominąłem to, co Kant miał do powiedzenia o roli, jaką odgrywa w spostrzeżeniu wyobraźnia. Traktując to jako przykład ostrzegający przed tym, jak jasny i dokładny opis może być wadliwy, czego sam ów opis nie zdradza, powrócę do tego i pokażę, gdzie wyobraźnia wkracza na scenę.

* Oba dzieła św. Augustyna są dostępne w wydaniach polskich: O państwie 'Bożym. Przeciw poganom ksiąg XII Przeł. Wiktor Kornatowski. Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977, 1.1—2; Wyznania. Przeł. Zygmunt Kubiak. Wydawnictwo Znak, Kraków 1999 (wydanie piąte poprawione).

** Rozważania o czasie prowadzi św. Augustyn w księdze XI Wyznań. Zob. św. Augustyn: Wyznania, wyd. cyt., s. 319—352.

Nasze normalne doświadczenie jest doświadczeniem przchn-jujących zdarzeń, zwykle na tle innych rzeczy, które się dzieją, a z jednym i z drugim wiąże się nieodłącznie wymiar czasu. O ile rozumiem, nie

moglibyśmy mieć doświadczeń momentalnych, w ogóle pozbawionych trwania, w takim przypadku bowiem nie byłoby sposobu, byśmy wiedzieli, że zaszło jakieś doświadczenie. Dlatego, jak sądzę, Kant podkreśla to, że czas jest nieodzowną formą zmysłu wewnętrznego i że wszelkie nasze doświadczenia muszą występować w tym wymiarze. Rozważmy jednak rzecz następującą. Gdy przyglądam się komuś, kto wstaje z krzesła czy przechodzi przez pokój, lub gdy patrzę na kwiaty, które falują na lekkim wietrze, czy obserwuję cokolwiek, co się dzieje, to w każdej danej chwili przedmioty moich obserwacji mogą znajdować się w jednym i tylko w jednym położeniu. W owej chwili wszystkie inne położenia, które składają się łącznie na ruch czy zdarzenie, albo musiały już wystąpić i należą już do przeszłości, albo jeszcze nie wystąpiły i nadal są w przyszłości. Choć więc, gdy przeżywam widzenie czegoś, co się dzieje, jest tak, jakby przeszłe i obecne położenia tych samych przedmiotów ukazywały mi się w jednej obserwacji, nie jest to możliwe. Choć doświadczenie, które przeżywam, jest jednolitym, powiedzmy, widzeniem tego, że ktoś unosi widelec do ust, aby mieć to doświadczenie, muszę zachować w oczach mojego umysłu doświadczenia, które miałem przed jedną, dwoma, trzema czy czterema chwilami, i muszę je wiązać z doświadczeniem, które mam teraz. Co więcej, te minione doświadczenia muszę zachować w tak żywej postaci, jakbym je przeżywał teraz, w przeciwnym bowiem razie moje przeżycie widzenia unoszonego do ust widelca nie będzie miało charakteru czegoś jednorodnego i pozbawionego szwów, który ma. To, co rzeczywiście musiało być przed chwilą na moim wejściu zmysłowym, gdy przeżywam spostrzeżenie jednego ruchu, jest omal równie żywe jak wejście aktualne, toteż w praktyce raczej sobie nie uświadamiam żadnej

zmiany jakości zmysłowych.

To samo dotyczy doznań dostarczanych przez inne zmysły. Gdy słucham zdania czy melodii, aktualne wejście zmysłowe w danej chwili może wypełniać co najwyżej część jednej nuty czy pauza, spółgłoska czy samogłoska. Aby słyszał zdanie jako zdanie czy melodię jako melodię, muszę w każdym ich miejscu zachowywać w uszach mojego umysłu wszystkie dźwięki, jakie pojawiły się przedtem, i wiązać je z sobą oraz z moim aktualnym wejściem słuchowym w coś, co następnie ujmuję jako całość. W gruncie rzeczy, nawet żeby usłyszeć jedno słowo, muszę to wszystko robić. Warunkiem koniecznym tego, bym miał jakiegokolwiek doświadczenie, jest więc stałe działanie wyobraźni - jak nazywa Kant nieustanne podtrzymywanie w umyśle wyobrażeń zmysłowych, nie będących bezpośrednimi wytworami aktualnego wejścia zmysłowego, choć mających ten sam, lub prawie ten sam, stopień siły i żywości. Analiza ujawnia, że aby mieć w ogóle jakieś doświadczenie świata istniejącego poza mną, muszę: (a) mieć wejścia zmysłowe z tego świata; (b) podtrzymywać w wyobraźni żywe przedstawienia owych wejść zmysłowych; (c) wiązać podtrzymywane w ten sposób przedstawienia z sobą oraz z nowymi wejściami zmysłowymi; (d) ujmować powiązane ogniwa w ten sposób utworzonych łańcuchów w całości. Gdy to wszystko zostanie dokonane, mam doświadczenie. Ale dopiero (d) stanowi świadome doświadczenie - słyszenie słowa, zdania czy melodii; ujmowanie zdarzenia lub czegoś, co się dzieje. Zanim jednak może nastąpić (d), muszą już nastąpić (a), (b), (c), a zależność ta zachodzi, choć ogniwa (a), (b), (c) nie występują i nigdy nie mogą występować w doświadczeniu w postaci osobnych i nie poddanych

syntezie składników. Z tego, że doświadczenie jest ze swej natury syntezą, wynika, iż elementy konieczne do stworzenia syntezy nie mogą być niezależnymi przedmiotami doświadczenia, w którym inne elementy nie odgrywają żadnej roli.

Kant prowadzi analizę tak daleko, jak może. Odśłania w swój cudownie głęboki i szczegółowy sposób proces podciągania doświadczeń pod pojęcia, w którym upatruje funkcję intelektu; a następnie przedstawia naszą zdolność posługiwania się pojęciami, którą postrzega jako funkcję rozumu. Jednym z jego zamierzeń jest dostarczenie poddanego wyczerpującej analizie opisu tego, czym rozum jest i co może robić; czym są dostępne mu materiały i w jaki sposób je zdobywa, tak byśmy rozumieli w sposób w pełni potwierdzony, na czym polegają ograniczenia rozumu, jakiego rodzaju rzeczy nie możemy poznać, a o jakim rodzaju rzeczy nie możemy nawet myśleć czy ich rozumieć. Kantyzm jako osiągnięcie intelektualne budzi lęk i przynosi szczegółowy program działania filozofii dostarczającej od czasów Kanta znacznej części wartościowych badań, tak samo jak Platon, który wyznaczył rozległy program działania w filozofii na z górą dwa tysiąclecia. Z natury rzeczy dzieło Kanta jest niezwykle trudne w lekturze i w rozumieniu. Żaden stopień pisarskiej jasności nie może sprawić, by łatwo było uchwycić jego idee czy śledzić jego argumenty. Ale korzyści ze studiów nad Kantem nie dają się z niczym porównać. Jestem szczerze przekonany, że skoro nie sposób czytać *Krytykę czystego rozumu* i rozumieć ją, jeśli nie studiuje się filozofii z całą powagą - warto studiować filozofię, by przeczytać tę jedną książkę. Jak mówił Schopenhauer:

Albowiem nauka Kanta sprawia w każdym umyśle, który ją pojął,

fundamentalną przemianę, tak wielką, że można ją uznać za duchowe odrodzenie. Mianowicie tylko ona jest naprawdę w stanie usunąć realizm nam wrodzony, który wywodzi się z pierwotnych określeń intelektu [...] w wyniku tego [umysł] rozczarowuje się zasadniczo i odtąd widzi wszystkie rzeczy w innym świetle.²

Gdy czytałem Krytykę czystego rozumu po raz drugi, poszukiwałem - w pewnym niereligijnym sensie tego słowa - zbawienia. Przygnieciony grozą, którą budziła we mnie perspektywa nieuchronnej śmierci, poszukiwałem choćby

² Zob. Arthur Schopenhauer: Świat jako wola i przedstawienie, wyd. cyt., 1.i, s. 20.

cienia nadziei, że nie zostanę całkowicie i na zawsze unicestwiony, a świat i moje w nim istnienie nie są bezsensowne i pozbawione celu. Kantowska doktryna idealności czasu i przestrzeni, gdybym w nią uwierzył, dawała mi tę nadzieję. Głosiła bowiem, że czas i przestrzeń to formy naoczności, nieodłączne od doświadczenia i jego możliwości, które poza ich granicami nie mogą mieć żadnego znaczenia. Wynika z tego, że T i C same w sobie, niezależnie od doświadczenia, nie są ani w czasie, ani w przestrzeni. Bez doświadczenia nie może być świata empirycznego. Gdyby zginęli wszyscy ludzie, a także inne istoty ro2porządzające podobnymi do naszych formami doświadczenia, nie byłoby mowy o dalszym istnieniu naszego świata bez nas, on również bowiem przestałby istnieć. Kant mówi o tym wyraźnie.

Chcieliśmy więc powiedzieć, że wszelkie nasze oglądanie nie jest niczym innym jak przedstawianiem sobie pewnego zjawiska; że ani rzeczy, które oglądamy, nie są same w sobie tym, za co je bierzemy w naoczności, ani

też stosunki między nimi nie są same w sobie takie, jak nam się przejawiają; i że gdybyśmy w ogóle usunęli nasz podmiot lub choćby tylko podmiotową właściwość zmysłów, to znikłyby wszelkie te własności, wszelkie stosunki między przedmiotami w przestrzeni i czasie, a nawet sama przestrzeń i czas, gdyż jako zjawiska nie mogą istnieć same w sobie, lecz tylko w nas. Jakby zaś rzecz się miała z przedmiotami samymi w sobie i niezależnie od wszelkiej tego rodzaju odbiorczości naszej zmysłowości, to pozostaje dla nas czymś zupełnie nieznanym. Prócz naszego sposobu ich spostrzegania, nam właściwego, który nie musi koniecznie przysługiwać każdej istocie, choć musi przysługiwać każdemu człowiekowi, niczego więcej nie znamy. Tylko z tym sposobem mamy do czynienia.³

Jeśli chodzi o tę doktrynę Kanta, zawsze uderzało mnie, że stanowi ona usprawiedliwienie ważnych składników wiary, którą Kant żywił na długo przed tym, zanim zaczął filozofować, mianowicie wiary chrześcijańskiej. Typową częścią tradycyjnej wiary chrześcijańskiej jest przekonanie, że przestrzeń i czas oraz przedmioty materialne to lokalne osobliwości tego naszego ludzkiego świata, lecz tylko tego świata: nie są one swoiste dla rzeczywistości jako takiej. „Poza” światem ludzkim, by tak rzec („poza” to oczywiście termin oznaczający stosunki przestrzenne, nie można go więc stosować dosłownie tam, gdzie nie ma żadnej przestrzeni; tu używamy go w sposób metaforyczny), istnieje bezczasowa rzeczywistość, w której jest Bóg oraz nieśmiertelne dusze ludzi ze świata ludzkiego. Bóg i te nieśmiertelne dusze nie są w czasie i przestrzeni, nie są też utworzone z materii i nie żyją w świecie przedmiotów materialnych; są one wszystkim, co istnieje wiecznie, a skoro w świecie ludzkim nic nie jest wieczne -

wszystko w nim przemija — one stanowią to, co można

3 Zob. Immanuel Kant: Krytyka czystego rozumu, wyd. cyt., 1.1, s. 121-122.

nazwać „rzeczywistą rzeczywistością, w przeciwieństwie do przemijającego świata czasu i przestrzeni, w którym nic nie trwa. Jeśli pominąć religijne odniesienia trzech ostatnich zdań, stanowią one proste sformułowanie Kantowskiej doktryny przestrzeni, czasu i przedmiotów materialnych. Faktem jest jednak, że Kant żywił takie przekonania od wczesnego dzieciństwa, tak się bowiem zdarzyło, że urodził się i dorastał w żarliwie pobożnej grupie protestantów pietystów, a wychowanie to głęboko i stale na niego oddziaływało. Później, jako człowiek dorosły, stworzył zdumiewająco bogaty system racjonalnych argumentów, by utwierdzić niektóre ze swoich przekonań, nie żywił jednak tych przekonań ze względu na owe argumenty, ani nie doszedł do nich prowadzony przez argumenty; miał je cały czas. Oczywiście, w żaden sposób nie unieważnia to jego filozofii, ta bowiem musi ostać się lub padać w świetle racjonalnej argumentacji i krytyki. Kant stworzył jednak niewątpliwie (choć pozostało to niezauważone w stopniu, który nigdy nie przestał mnie zdumiewać) racjonalne uzasadnienie wierzeń religijnych, które otrzymał dorastając. Przedstawię to w następujący sposób. Wiemy niezbitnie, że na długo przed tym, zanim zaczął filozofować, Kant, po prostu jako chrześcijanin, wyznawał pogląd, że świat empiryczny czasu, przestrzeni i przedmiotów materialnych, w którym wszystko jest przemijające i wszystko ginie, jest czymś, co istnieje tylko dla nas śmiertelnych w naszym obecnym życiu; że „poza” tym światem jest świat inny, by tak rzec, nieskończenie „ważniejsza” dziedzina istnienia, bezczasowa i bezprzestrzenna, w której

bytują jestestwa nie będące przedmiotami materialnymi. Otóż, wygląda tak, jakby Kant powiedział sobie wówczas: „Jak to może być? Jaka może być natura czasu, przestrzeni i przedmiotów materialnych, jeśli występują one tylko w świecie istot ludzkich? Czy może być tak, że - zważywszy, iż znamionują one tylko świat doświadczenia i nic poza tym — są własnościami czy warunkami możliwości doświadczenia, i niczym innym?“. Innymi słowy, filozofia Kanta to w pełni rozwinięta analiza ustalająca, co musi zachodzić, jeśli to, w co już wierzył, ma być prawdziwe. Nie traci ona, powtarzam, z tego względu na wartości. Jedną z najważniejszych czynności filozoficznych jest badanie założeń. Jeśli uznaję p, o czym to świadczy: Do uznania czego byłem uprzednio zobowiązany? - oto pytanie, które człowiek myślący filozoficznie musi sobie stale uświadamiać. A takie zapytywanie o założenia nawet bardzo prostych twierdzeń często wyprowadza nas od razu na głębokie wody. Prawie wszyscy wierzymy bez wahania od wczesnego dzieciństwa, na przykład, że dwa i dwa to cztery, ale dedukcyjny dowód tego twierdzenia przekracza możliwości większości z nas; przeprowadzenie go wymaga zaawansowanej znajomości logiki matematycznej. Większość tego, co przyjmujemy, jest po prostu niezwykle trudno uzasadnić, a wielu rzeczy uzasadnić nie można.

Zaskakuje mnie też - poza faktem, że rzadko zauważa się i dyskutuje tożsamość pewnych fundamentalnych doktryn Kanta ze znanymi wierzeniami religijnymi — że większość ludzi studiujących Kanta uznaje za trudne, jeśli w ogóle możliwe, uchwycenie jego tez. Nie mówię teraz o argumentach czy ana-

lizach wspierających te tezy — w istocie są one trudne, a niekiedy um.il

me sposób ich przeniknąć - lecz o wnioskach, które cały ten aparat ma uzasadniać, a które można całkiem prosto wypowiedzieć. Dlatego uznaję to za zaskakujące, że owi badacze Kanta znają już doskonale te idee w innym kontekście, w kontekście wiary religijnej. Jeśli nawet sami ci ludzie nie są religijni, muszą być całkowicie oswojeni z faktem, że miliony ludzi religijnych wierzą, iż samoistny byt jest poza czasem i przestrzenią i nie przybiera postaci przedmiotu materialnego; że wszystkie takie rzeczy należą tylko do świata empirycznego i nie można ich znaleźć w dziedzinie tego, co beczasowe i bezprze-strzenne, w której są wszystkie rzeczy trwałe. Jeśli idee te są tak bardzo znane w kontekście religijnym, dlaczego tak wielu ludzi studiujących Kanta uznaje za niemożliwe do uchwycenia to, że Kant je właśnie, między innymi, wysławia? Być może powiązali te doktryny tak wyłącznie z wiarą religijną, że nie przychodzi im na myśl, by wielki filozof mógł sądzić, iż można je ugruntować za pomocą racjonalnych argumentów.

Są to oczywiście dwie zupełnie różne rzeczy - wypowiedzieć konieczne założenia przekonania i ustalić jego prawdziwość. Jeśli wskazałem w konkretnym przypadku założenia, dowiodłem, że jeżeli dane przekonanie jest prawdziwe, to owe założenia muszą obowiązywać; ciągle jest tu jednak owo jeżeli: nadal pozostaje coś, czego trzeba dowieść. Poważny myśliciel musi to sobie uświadamiać, dotyczy to bowiem wszelkiej argumentacji. Niektórzy ludzie przeżywają szok, gdy to słyszą, faktem jest jednak, że żaden argument nie dowodzi prawdziwości swojego wniosku. Gdy mówimy o argumencie, że jest poprawny, nie znaczy to, że jego wniosek jest prawdziwy, lecz że wniosek ten wynika z jego przesłanek: jeżeli p, to q, a zatem: jeżeli nie q, to nie p, i tak dalej. Żaden argument nie

może ustalić prawdziwości swoich przesłanek, jeśli bowiem usiłowałibyśmy tego dokonać, mielibyśmy błędne koło w argumentacji; żaden zatem argument nie może ustalić prawdziwości swoich wniosków. Odnosząc to do Kanta, trzeba powiedzieć, że wiele jego argumentów i analiz ma taką moc, jaką tylko udało się kiedykolwiek osiągnąć umysłowi ludzkiemu. Czy jednak prawdziwe są ich wnioski, czy prawdziwe są ich założenia? To zupełnie inna sprawa. Jednego jestem pewien. Kant ustalił wyraźniej niż ktokolwiek inny, na czym polegają najbardziej fundamentalne problemy doświadczenia; jeśli więc nie przyjmujemy rozwiązań, które przedstawił, stawia nas to przed wyzwaniem, by wystąpić z lepszymi rozwiązaniami. Wyjątkowa pozycja, jaką zajmuje Schopenhauer w dziejach filozofii po Kancie, wiąże się z faktem, że uświadamiał sobie mocniej niż ktokolwiek inny to wyzwanie i że sprostał mu lepiej niż inni. W następstwie tego zajmował, jak sędzę, właściwą postawę wobec Kanta: czcił go jako największego ze swoich poprzedników, a jednak, z drugiej strony, filozofia Schopenhauera składa się w znacznej mierze z opracowywania, z wielką swobodą i niezależnością umysłu, następstw dostrzeżenia błędów Kanta. My zaś również powinniśmy, rzecz jasna, przyjąć tę samą postawę wobec Schopenhauera.

ROZDZIAŁ PIĘTNASTY

-0-

Kryzys wieku średniego

Nie chcę sprawiać wrażenia, że ogarnięty lękiem przed pogrążeniem się w nieświadomości kierowałem wzrok głównie ku książkom. Nie oczekiwałem, że uda mi się znaleźć w lekturach sposób na uniknięcie

wyroku śmierci. Byłem daleki od tego. Dręczyły mnie na ogół, nie związane z piśmiennictwem i aktywnością intelektu, myśli o bezpośrednich realiach mojej sytuacji: że moja śmierć jest nieuchronna; że nigdy nie było inaczej; że wszystko, co wiem, wskazuje na to, że śmierć może być całkowitym pograżeniem w nieświadomości, wieczną i bezczasową nicością; że choć nie mogę być pewny, iż tak jest, wydaje mi się to bardziej prawdopodobne niż każda inna ewentualność, o jakiej mogę pomyśleć, najbardziej więc skłonny jestem wierzyć w tę ewentualność; że w porównaniu z wiecznością nicości, ludzkie życie nie jest nawet mgnieniem oka; że jeśli ma mnie wchłonąć wieczna pustka, nic, co robiłem, nie ma najmniejszego znaczenia, czy pisałem wielkie książki, czy zostałem ministrem spraw zagranicznych, czy byłem szczęśliwym, czy nieszczęśliwym małżonkiem, czy też nic mi się nie udało — nic takiego nie będzie miało najmniejszego znaczenia ani dla mnie, ani dla nikogo innego, gdy wszyscy będziemy nicością, do czego każdy zmierza, włącznie z tymi, którzy się jeszcze nie narodzili; że więc nie może mieć żadnego znaczenia termin mojej śmierci i nie byłoby żadnej różnicy, gdybym się nie narodził; że w każdym razie przez całą wieczność będę tym, czym byłbym, gdybym się nigdy nie narodził; że nie ma w tym żadnego sensu, żadnego celu - i że ostatecznie wszystko jest nicością. Są oczywiście myśliciele, którzy się z tym wszystkim godzą, a patrzą na to chłodno i spokojnie. Nigdy do nich nie należałem. Żyłem pod grozą tych myśli. Czułem się jak skazaniec na rusztowaniu z pętlą na szyi i z zapadnią pod stopami, która ma się otworzyć; albo jak człowiek przed plutonem egzekucyjnym. Mam być wrzucony w wieczną nicość. Buntowałem się przeciw temu całym jestestwem. A niemożność zrobienia z tym

czegokolwiek doprowadzała mnie - ogarniętego frustracją i lękiem - omal do szaleństwa.

Zwykłem patrzeć na ludzi zaprzątniętych normalnym żydem z ich zwykłą pogodą ducha i myśleć: „Jak oni mogą? Dlaczego przyjmują, że to, co robią, ma jakieś znaczenie? Są niczym pasażerowie «Titanica», z tym że ci ludzie wż wiedzą, iż są skazani na całkowitą i nieuchronną zagładę.

Wkrótce każdy z nich będzie martwy, będzie kupką popiołu w urnie albo rozkładającymi się pod ziemią zwłokami, po których pełzają robaki. A sytuacja ta będzie wówczas równie rzeczywista, jak rzeczywista jest teraz ich obecna sytuacja, a będzie trwała znacznie dłużej. Dlaczego nie paraliżuje ich lęk przed nią? Dlaczego zdają się nawet o niej nie myśleć?"

W moim klubie w Londynie — który w odróżnieniu od większości innych klubów przypominał rodzinę — patrzyłem na ludzi w średnim wieku i na starszych i myślałem: „Jak mogą tu siedzieć, cieszyć się lunchem, opowiadać dowcipy, śmiać się, promienieć radością? Wkrótce wszyscy będą martwi, wszyscy; a co więcej, wiedzą o tym. Są omal twarzą w twarz z zupełnym unicestwieniem. Czy to ich nie martwi?" Zdumiewało mnie, że niemal wszyscy ludzie wiedzą, co ich czeka, a żyją, jakby tego nie było - albo jakby to było coś, co ich całkowicie uszczęśliwia. Nade wszystko zaś zdumiewało mnie, że ludzie w średnim wieku, tak bliscy śmierci, wyglądali na pogodniejszych niż ludzie młodzi. Niekiedy sprawiało to na mnie wrażenie tłumu obłąkańców, którzy się głupkowato śmieją w obliczu niechybnej śmierci w ich płonącym szpitalu.

Pod wpływem tych myśli moje wartości uległy dogłębnej przemianie.

Wszystko, co ograniczało się do tego życia i tego świata, zaczęło jawić mi się jako nieważne. Jakąś wartość mogło mieć tylko to, co mogło

wskazywać poza ten świat lub mieć poza nim swoją podstawę - piękno, sztuka, seks, moralność, integralność, metafizyczne rozumienie. Miało to oczywiście związek z tym, co mówi filozofia z tradycji Kant-Schopenhauer-wczesny Wittgenstein, ale gdy mnie to uderzyło w ten bezpośredni, dojmujący sposób, nie był to wniosek teoretyczny, lecz przedmiot odczucia, przeżycia i działania. Jakaś wartość może tkwić tylko w związkach intymnych, w prywatności naszego ja, w doznaniach artystycznych i w próbach rozumienia rzeczy. Sukces, sława to coś gorszego niż nicość, każdy bowiem, kto do nich dąży, aktywnie wyzbywa się własnego życia. Polityka, biznes i życie zawodowe są same w sobie niczym - zupełnie niezależnie od względów związanych z naszym ja - a życie codzienne i działanie w świecie to zbiorowisko bezsensownych i próżnych rzeczy. Ludzie trudzą się w biurach i fabrykach, gnają w pośpiechu tam i z powrotem, do pracy i do domu, targowiska i miejsca zgromadzeń zapełniają tłumy, samochody wypełniają ulice, pędzą autobusy i pociągi, latają samoloty, dzwonią telefony, wszędzie krzątanina i wrzawa, wysiłek i starania, ludzie przepychają się i szarpiają, gonią za wypoczynkiem, przyjemnościami i dobrami z zapamiętaniem równym temu, z jakim pracują. W jakim, ostatecznie, celu? Bez żadnego celu. W gruncie rzeczy, niezależnie od tego, czy odnosiliby sukcesy, czy też nie, robiliby te rzeczy nieustannie dla nich samych - i będą robić tak, dokąd nie pochłonie ich samych i wszystkiego innego zupełna ciemność. Wszystko to jest absurdalne w najpoważniejszym sensie tego słowa.

Polityka i światowe zajęcia są, jeśli nawet mierzyć je ich własną miarą, absurdalnie ulotne. Sezonowych polityków, ludzi pracujących w City oraz

tych, których zajęcie polega na relacjonowaniu działań tamtych ludzi, wyrwa z łóżek kryzys finansowy, o którym pół roku później nie będzie się wspominało. W międzyczasie będzie może strajk na kolei, o którym wszyscy będą mówić, a po nim skandal korupcyjny w lokalnych władzach, po czym opinię publiczną będą ekscytować gwałtowne zbrodnie, których miejsce w głowach ludzi zajmie następnie wściekłość na propozycję nowych podatków, i tak to się będzie toczyło. Każda z tych rzeczy będzie się wydawała ważna przez pewien czas, każda potem przemija i nikogo już, poza historykami, nie interesuje. W gruncie rzeczy, większość z nich ma niewielkie znaczenie lub nie ma żadnego znaczenia dla codziennego życia większości przeżywającej je populacji. Ludzie zanurzeni w owym strumieniu ciągle zmieniających się zdarzeń wypełniają swoje umysły rzeczami, które nawet sami uznają za efemeryczne i trywialne, wypełniają je, jak mówi się w elektronicznych środkach masowego przekazu, „szumem”

Nie jest tak, iżby nie było żadnych innych możliwości. Czas spędzony na słuchaniu wielkiej muzyki, na oglądaniu wielkich sztuk, na myśleniu o kwestiach o trwałej ważności — to inna kategoria zajęć. W tych przypadkach przedmiot naszych działań jest interesujący i ważny przez resztę naszego życia. Jeśli spędziłem wieczór, słuchając /// Symfonii Mahlera, miało to dla mnie ciągle znaczenie po sześciu miesiącach, po dziesięciu i po trzydziestu latach: była to na zawsze część mojego życia. Gdy spędziłem dwa lub trzy miesiące, sycąc się, powiedzmy, nagraniami koncertów fortepianowych Mozarta, a następnie nie wracałem do nich przez następne cztery lata, gdy znów po nie sięgnąłem, stwierdzałem, że angażują mnie na głębszym niż przedtem poziomie. Wielokrotnie

oglądałem sztuki Shakespearea, Czechowa, Ibsena i innych, a obcowanie z nimi stawało się coraz bogatsze. Stale słuchałem standardowych dzieł z repertuaru orkiestrowego, oglądałem ciągle kilkadziesiąt największych oper i wszystkie te rzeczy weszły w mój krwiobieg, stały się stałą częścią mnie samego, żywiąc mnie z każdym mijającym rokiem. A cały czas, pogłębiając moje związki z tym, co znane, odkrywałem to, co nowe, słuchając i oglądając po raz pierwszy wszelkiego rodzaju wielkie dzieła. Przypominało to ciągłą żeglugę samopas po oceanie odkryć, gdy po raz pierwszy słuchałem takich rzeczy, jak symfonie Mahlera i Szostakowicza, zobaczyłem Strawińskiego dyrygującego wykonaniem własnego dzieła, oglądałem nigdy przedtem przeze mnie nie widziane sztuki Bena Jonsona, Moliera, Strindberga i Pirandello, opery Verdiego i Ryszarda Straussa, spotykałem się z nazwiskami Feydeau i Jandćka, o których nigdy przedtem nie słyszałem. Było w tym wszystkim coś ciągle pobudzającego i cudownego. Czułem niekiedy, że żyję mimo wszystko pełnią życia w obliczu śmierci. Wielu ludzi czynu, będących również pisarzami, opisuje uczucie szczęścia, jakie budził w nich dźwięk świszczących im mimo uszu kul; mówią, że wzmagало to w oszalamiającym stopniu ich świadomość życia. Moje związki miłosne, przyjaźnie, filozofia i sztuka - wszystko to wprawiało mnie w podobny stan, gdy sobie w pełni uświadamiałem, że stoję w obliczu śmierci. Nigdy nie reagowałem na te rzeczy mocniej niż wtedy, gdy zbliżałem się do czterdziestki i ledwie ją przekroczyłem. Było to tak, jakby Shakespeare i Mozart osobiście się do mnie zwracali. Niekiedy wracałem ciągle do tego samego dzieła. Poświęcałem takim rzeczom każdą chwilę, jaką mogłem im poświęcić. Gdybym nie musiał zarabiać na życie, pochłonęłyby mnie bez reszty.

Oddawałem im się, ile tylko mogłem.

Zmiana ta wpłynęła ogromnie na moją postawę wobec systemów myślowych. Systemy traktujące wyjaśnienia polityczne, społeczne czy historyczne jako wyjaśnienia podstawowe jawiły mi się teraz jako systemy traktujące rzeczy zewnętrzne i powierzchniowe tak, jakby były podstawami, uznawałem je więc za pozbawione głębi i chybione.

Najbardziej rzucającym się w oczy przykładem tego był w ówczesnym świecie marksizm, choć były też inne przykłady. Marksizm dawał całkowite wyjaśnienie sztuki w terminach władzy politycznej, interesów ekonomicznych i klas społecznych, to zaś wydawało mi się groteskową próbą wyjaśniania tego, co większe, za pomocą tego, co mniejsze. W owym czasie było nie tylko mnóstwo marksistowskiej krytyki literatury i sztuki, wystawiano też niezliczone dzieła sceniczne, inspirowane marksizmem, co dawało w wyniku spłyconie owych dzieł właśnie z tego powodu - że autorzy owych realizacji traktowali zewnętrzne zjawiska społeczne i polityczne jako rzeczy fundamentalne, ignorowali natomiast to, co było naprawdę fundamentalne. Spieranie się z ludźmi, którzy tworzyli lub popierali tego rodzaju rzeczy, było przeżyciem deprymującym, uznawali bowiem za oczywiste, że wymiar metafizyczny, osobowy i międzyosobowy rzeczy ma wtórne znaczenie w porównaniu z ich społecznym i politycznym wymiarem. Często w istocie przeczyli temu, że w ogóle istnieje jakiś wymiar metafizyczny, czy to rzeczywistości, czy sztuki.

Wiem z obserwacji znajomych i przyjaciół, że wielu ludzi - w każdym razie mężczyzn - przechodzi w wieku średnim przez doświadczenia podobne do moich. Wskazują na to takie terminy, jak „metanoia” „kryzys

wieku średniego" „męska menopauza" odnoszące się do tego zjawiska. Jest to również widoczne w dziełach wielu twórczych artystów. Dantego Piekło, otwierające Boską Komedię, rozpoczyna się od wierszy, które się do tego odnoszą. Znajduje to również wyraz w życiu samych artystów. Gdy są młodzi, są często żądni światowych sukcesów i sławy, podróżują, popisując się, starają się wystawiać swoje dzieła, eksponują się sami, a same ich dzieła, w tej fazie ich życia, nasycą świadomość spraw społecznych, poszukiwanie akceptacji, dążenie do oddziaływania na ludzi, czemu towarzyszy często bezpośrednie odniesienie do bieżących spraw społecznych. Później jednak, w jakimś przypadającym na wiek średni punkcie zwrotnym życia, artysta taki często zmienia postawę i zaczyna uważać powod/enie. sławę, ambicje społeczne, wszelkie sprawy światowe za nieważne. Zwraca się ku sobie, niekiedy zwraca się ku religii, ale w każdym razie wycofuje się w pewnej mierze ze świata, a zarazem jego sztuka staje się bardziej skierowana ku innemu światu. Nie twierdzę, że istnieje jakiś jeden schemat rozwoju, przez który przechodzi każdy wielki artysta, a stwierdzam tylko, że najwidoczniej wielu artystów przechodzi przez jakąś uchwytną odmianę tego wzoru. Obserwatorzy, którzy sami nie przeszli przez ten proces, skłonni są niekiedy traktować taką zmianę jako swego rodzaju zmięknienie, odpadnięcie. Ludzie wtopieni w wartości światowe skłonni są postrzegać takiego artystę jako kogoś, kto się „wyparł" czy nawet „sprzedał". Natomiast wyznawcy poglądu, że najważniejszą rzeczą w sztuce jest jej sens społeczny, nie są w stanie zrozumieć, że tacy artyści wykroczyli właśnie poza to w swoim rozwoju, a gdy tego dokonali, powrót na dawne miejsce, gdyby był możliwy, byłby skurczeniem się i spłyceniem, i byłaby to naprawdę

sprzedaż siebie. Jeśli chodzi o mnie, przeżywałem te uczucia nie tylko jako twórca, lecz też jako odbiorca sztuki. Straciłem cierpliwość do większości produkcji artystycznych z ich jałowością, a jeszcze bardziej niecierpliwiła mnie jałowość większości nastawionych społecznie komentarzy dotyczących sztuki, niezależnie od tego, czy pochodziły one od wybitnych intelektualistów, naukowców czy dziennikarzy, czy nawet - co było coraz częstsze w tamtych czasach - od samych artystów. By spędzać możliwie wiele czasu na tym, co mnie teraz najbardziej zajmowało, zmieniłem zainteresowania w mojej pracy zawodowej. Przede wszystkim zmieniłem tematykę moich programów telewizyjnych z kryzysów, o jakich mówią bieżące doniesienia, na kryzysowe sytuacje w życiu osobistym - zdrady małżeńskie, aborcja, alkoholizm, samobójstwa, prostytutka, zbrodnie i tak dalej. Następnie rozszerzyłem moje zainteresowania na sztukę, nadając pierwszą w komercyjnej telewizji regularną serię programów poświęconych sztuce, po której nastąpiła seria podobnych programów radiowych w BBC. Równocześnie stałem się krytykiem teatralnym „Listenera” oraz pisałem recenzje z nagrań muzycznych dla „Musical Times”. Jak tylko mogłem, starałem się zarabiać na życie, robiąc to, co w każdym razie chciałem robić: słuchając muzyki, chodząc do teatru, zajmując się moimi osobistymi problemami oraz problemami innych ludzi. Czułem, że wiem z pewną dozą pewności, iż jeśli w ogóle istnieje coś poza przestrzenią i czasem, jesteśmy najbliżsi tego czegoś w prywatnym świecie związków osobistych, w świecie sztuki i myśli refleksyjnej, a najdalsi w publicznym świecie organizacji społecznej i polityki. Wyzbyłem się myśli - lub sądziłem, że się jej wyzbywam - by zostać posłem i odrzuciłem namowy, by kandydować do

parlamentu. W tym wszystkim środek ciężkości mojego życia przenosił się z tego, co publiczne, na to, co prywatne, z tego, co bezosobowe, na to, co osobowe; odwracałem się od tego, cokolwiek by to było, co działo się w świecie zdarzeń, ku rzeczom o bardziej indywidualnym i bardziej abstrakcyjnym charakterze i znacznie trwalszej wartości. Wiedziałem, że wielu moich przyjaciół i kolegów postrzegało mnie jako kogoś, kto odpadł z życiowego wyścigu w sposób dla niego katastrofalny. Naprawdę, niektórzy wypominali mi, że tak głupio zaprzepąściłem obiecującą karierę. Rzecz w tym jednak, że nie uznawałem już wartości, o które oni się ubiegali, za ważne.

Powinienem może podkreślić, że to wszystko nie było w pierwszym rzędzie doświadczeniem intelektualnym ani w żadnej mierze doświadczeniem związanym z lekturami. Nie polegało na tym, że studiowałem jakichś pisarzy i ulegałem wpływowi ich idei. Książki i studia nie miały nic wspólnego z przyczynami tego stanu rzeczy. Było to doświadczenie egzystencjalne, długi, stały stan mentalnego i emocjonalnego kryzysu, w którym wiele razy byłem bliski załamania. Składały się nań boleśnie bezpośrednie doświadczenia, przeżywane uczucia, przemyślane myśli. A dopiero ten stan doprowadził mnie do moich lektur. To, co wówczas czytałem, działało na mnie, w moim ówczesnym stanie przeciążenia nerwowego, niczym obdzieranie ze skóry. Istnieje na przykład, jak się wydaje, pewien zasób poglądów wspólny omal wszystkim wielkim religiom, ich znanym mędrcom, moralistom, prorokom, które uznawałem oczywiście (i w tym sensie banalnie) za prawdziwe i trafne, które na mnie potężnie oddziaływały, a świat je lekceważył. Mogę chyba wyrazić to następująco.

Światem rządzą fałszywe wartości. Ludzie we wszystkich społeczeństwach gorliwie starają się robić to, czego, jak sądzą, społeczeństwo od nich oczekuje, a trwogą napawa ich myśl o społecznej dezaprobatie. Nastawiają się na powodzenie w świecie, na to, by inni byli o nich dobrego zdania, na to, by mieć władzę, zdobywać pieniądze i inne dobra, by znać „ważnych” ludzi. Podziwiają ludzi wpływowych, bogatych, znanych, dobrze urodzonych, posiadających zaszczytną pozycję. Żadna z tych rzeczy jednak nie wiąże się w sposób istotny z zasługą: są osiągnane w znacznej mierze nierzetelnymi sposobami, a prawie zawsze zależą częściowo od przypadku. Żadna nie chroni człowieka przed poważną chorobą, tragedią życiową, nie mówiąc o śmierci. I żadnej nie można zabrać z tego świata. Nie są one nieodłącznymi częściami samego człowieka, lecz tylko zawieszonymi na nim zewnętrznymi dekoracjami. Są to migotliwe świecidełka, powabne, lecz bezwartościowe. Rzeczy naprawdę ważne dla ludzi to rzeczy, które mogą znaczyć więcej niż samo życie: kochanie i bycie kochanym, oddanie prawdzie, integralność wewnętrzna, odwaga, współczucie i inne cechy występujące w zupełnie różnych kategoriach. Ludzie stale jednak poświęcają te prawdziwe wartości na rzecz fałszywych: idą na kompromisy, by osiągnąć powodzenie, naginają prawdę, by robić pieniądze, korzą się przed władzą. Zachowując się tak, pogrążają się sami w tandecie. Gdyby zaprzestali upokarzać się w ten sposób i zaczęli żyć zgodnie z prawdziwymi wartościami, życie ich stałoby się nieporównanie sensowniejsze, przynosiłoby bardziej autentyczne zadowolenia. Byliby nawet- by powiedzieć to w sposób najbardziej powierzchowny - szczęśliwsi.

Przesłanie takie można znaleźć w pismach hinduistów i buddystów, w

Starym i Nowym Testamencie i omal wszędzie, w dziełach proroków i mistyków, mędrców i nauczycieli wszelkich wieków i społeczeństw - do których sięgałem. Ludzie spostrzegawczy mówili to, jak się wydaje, od początków sztuki pisania i nauczania. Nawet twórczy artyści, choć wielcy spośród nich rzadko prawią kazania (gdy zaś to robią, to ze szkodą dla ich dzieł), przekazują między wierszami tego, co piszą, niewypowiedziane, lecz wykrywalne, te wartości. Najczęstszym motywem wszystkich wielkich światowych oper i dramatów jest konflikt między wartościami prywatnymi i publicznymi, przy czym twórca niezmiennie zjednuje sympatię audytorium dla sfery prywatnej. A gdy ludzie są w teatrze, gdy oddają się lekturze, reagują w ten sposób omal powszechnie. Gdy opuszczają teatr, gdy zamykają książkę, powracają do swoich wartości. W świątyniach, meczetach, synagogach, kościołach ludzie sławią prawdziwe wartości, co poprawia im samopoczucie, a również w szkołach uczy się niekiedy tych wartości; ale niezmiennie - gdy tylko opuszczają miejsca, w których dowiadują się o owych wartościach, zachowują się po staremu. Co gorsza: jeśli ktoś tak nie postępuje - jeśli poświęca interesy dla czegoś innego, mówi prawdę na własną niekorzyść, przestaje pochlebiać ludziom posiadającym władzę czy pieniądze — inni go napominają, by nie był głupi. Gdy trwa przy swoim, przestają go szanować, zaczynają traktować go jak pomyłonego, który nie wie, jak kierować swoimi sprawami i marnuje swoje życie. Rzecz więc w tym, że wartości, które ludzie publicznie uznają i deklarują wierność im - wartości te w rzeczywistości nie tylko odrzucają, lecz nimi gardzą. Upłynęło wiele czasu, zanim to sobie uświadomiłem, kiedy jednak do tego doszło, zacząłem widzieć w

nowym światle jawne rozczarowanie, a nawet rozpacz tak wielu proroków i nauczycieli, ich osamotnienie i ów charakterystyczny ton napominania ludzi, o których wiedzą, że nie zwracają większej uwagi na to, co do nich mówią.

Wśród dzieł, na które reagowałem z niezwykłym przejęciem, były też pisma ateistycznych egzystencjalistów. Nurt ten był w centrum uwagi w Europie kontynentalnej zaraz po II wojnie światowej. Gdy w dwa lata po wojnie przybyłem do Wersalu, jako siedemnastoletni uczeń, w ramach wymiany, stwierdziłem, że rozprawia się podczas zajęć o egzystencjalizmie i mówi się o nim w Paryżu. Bronili go Jean Paul Sartre i Martin Heidegger, czyli najgłośniejszy ówczesny filozof francuski i niemiecki. Egzystencjalizm pozostawał jednak w nieuleczalnym konflikcie z anglosaskim przywiązaniem do empiryzmu i filozofii analitycznej. W środowiskach filozoficznych, w których zdobywałem wykształcenie, większość ludzi odrzucała go jako pretensjonalny bezsens, nie zasługujący na uwagę kogoś, kto poważnie studiuje filozofię.

Trzy rzeczy w szczególności przyciągały mnie do ateistycznego egzystencja-lizmu. Najpierw i nade wszystko, zawsze byłem przekonany, że najważniejsze pytania filozoficzne dotyczą nie poznania, lecz istnienia. Czy można wyjaśnić, że w ogóle coś istnieje, i jak można to zrobić? Czym jest istnienie? Co orzekamy o czymś, gdy mówimy, że owo coś istnieje? Jaka jest natura naszego istnienia? Czy jesteśmy całkowicie i wyłącznie przedmiotami materialnymi? Jeśli tak, co znaczy być przedmiotem materialnym? Czy też może mamy coś niematerialnego, co jest ważniejsze niż nasze ciała? Jeśli mamy coś takiego, czym to może być? Czy przestanie ono istnieć, gdy umrzemy, czy

też można sobie jakoś wyobrazić, że owo coś może trwać dalej po naszej śmierci? Jeśli występuje ta ostatnia ewentualność, na czym polegałaby taka możliwość czy takie dalsze istnienie? To są dla nas najważniejsze pytania, a w każdym razie tak mi się wydaje. A najważniejsze pytania dotyczące poznania wyłaniają się dopiero w związku z pytaniami o istnienie. Czy jest jakiś sposób na znalezienie odpowiedzi na te ostatnie pytania? Jeśli jest, co to za sposób? Czy też na różne pytania mamy odpowiadać na różne sposoby? Jeśli tak, to jakie sposoby są właściwe dla jakich pytań? Czy raczej jest tak, że niektóre pytania są rozstrzygalne, a inne nie są rozstrzygalne? Jeśli tak właśnie jest, jak mamy ustalić, które są które? Oto najważniejsze pytania dotyczące poznania, gdy chodzi o nas - ludzi. A kluczowym spostrzeżeniem, które trzeba o nich wypowiedzieć, jest to, że nie odnoszą się do zmysłowego poznania przedmiotów materialnych - chyba że sami jesteśmy przedmiotami materialnymi i zastanawiamy się nad naszym poznaniem siebie samych za pomocą zmysłu wewnętrznego. Filozofia analityczna nigdy tych pytań nie zadawała. Co więcej, dostarczała wszelkiego rodzaju dufnych racji, dla których są to pytania niedopuszczalne, i wyśmiewała każdego, kto je zadawał, mając go za filozofa niepoważnego. Fakt, że egzystencjalizm uznawał te pytania - a także następstwa, jakie niosą naszemu życiu wszelkie odpowiedzi, które możemy poważnie przyjąć za istotne, czynił zeń coś dla mnie niezwykle ważnego.

Po drugie, ludziom, których pochłaniają te pytania, narzuca się, jak się wydaje, w sposób naturalny następujący tok myśli. „Choć nie wiem, kim jestem, wiem, że - kimkolwiek jestem - istnieję. Wszystkie inne byty istniejące wydają się w jakiś sposób zewnętrzne wobec mnie, zaś wiedzę,

którą mam o nich, odczuwam jako wiedzę z zewnątrz i w tym sensie jest to wiedza pośrednia. Wiedza, którą mam o sobie, jest w pewien sposób bezpośrednia, jest wiedzą od wewnątrz. I wydaje mi się, że jestem jedyną rzeczą istniejącą, o której mam taką wiedzę. Jeśli zatem chcę badać naturę istnienia jako takiego, najbardziej obiecującym sposobem rozpoczęcia takich badań, do którego jestem najpełniej przygotowany, wydaje się badanie nad naturą mojego własnego istnienia. Zacznę więc od analizy bezpośredniej świadomości mojego istnienia i zobaczę, gdzie mnie to doprowadzi" W ten sposób wielu myślicieli egzystencjali-stycznych dochodziło do prowadzenia fenomenologicznych analiz świadomości siebie samego. Było to wyraźnie podobne do czegoś, co sam starałem się robić, choć niesystematycznie, od dzieciństwa, uznałem to więc za coś pokrewnego moim staraniom.

Można by zakładać, że ponieważ doświadczamy naszej samoświadomości jako czegoś bezpośredniego i niezapośredniczonego, nic więcej nie ma o niej do powiedzenia. Heidegger pokazał jednak w swym arcydziele *Bycie i czas*, że tak nie jest. Wykazał w wyniku długiej, powolnej, często nużącej analizy, że to

pozornie jednolite doświadczenie musi składać się w gruncie rzeczy z różnych odrębnych składników. Po pierwsze, żeby w ogóle była jakaś świadomość, trzeba ujmować coś jako coś, co się dzieje; musi być jakiś obszar działania, jakieś pole zdarzeń, choćby mgliste, czy to zmysłowych, czy mentalnych, emocjonalnych, wyobrażonych, fizycznych lub innych. Musi być jakiś sens, choćby ograniczony i prymitywny, jakiejś dziedziny zdarzeń, jakiś „świat” świadomości, choćby to był jedynie ekran umysłu. Tak rozumiana „świato-wość” jest więc składnikiem koniecznym. Po

drugie, by się cokolwiek mogło dziać w jakimkolwiek sensie, musi być pewien wymiar czasu. Żadne dzianie się nie byłoby możliwe bez czasu, choć powiedzenie tego czyni otwartą pod wszystkimi innymi względami sprawę natury czasu. Po trzecie, byśmy w ogóle mogli być świadomi czegoś takiego, musi ono stanowić doświadczenie. Nie przesądzając więc w żaden sposób natury tego, co się dzieje, ani natury czasu, mogę bezpiecznie powiedzieć, że muszę mieć jakąś świadomość oddziaływania na mnie tego, co się dzieje, tego, że tak czy inaczej zdarza się to mnie, dla mnie lub we mnie, i że w tym sensie jest przedmiotem mojej troski. Bez jakiegoś stopnia zaangażowania z mojej strony byłoby to bowiem niczym dla mnie. Zanim więc postąpimy dalej, dalej nawet niż dotąd, mamy już trzy składniki wszelkiego rodzaju świadomości: światowość, czas i zaangażowanie. Heideggerowskie analizy jako całość są zbyt drobiazgowo, rozbudowane i rozwlekłe, bym je mógł tutaj streszczać, to jednak, co powiedziałem, ukazuje ich naturę. Heidegger rozkłada to, co zrazu zdaje się prostym i jednolitym doświadczeniem, na osobne pasma, a dokonując tego, schodzi głębiej, poniżej poziomu uchodzącego dotąd za podstawę doświadczenia — tak jak w odmienny sposób czyni to również Kant.

Lektura Heideggera to coś odpychająco trudnego - niejasnością tekstu dorównuje Heglowi - nie mam jednak wątpliwości, że *Bycie i czas* to dzieło klasyczne o trwałej wartości. Lepiej byłoby może powiedzieć, iż sądzę, że jego treści mają trwałą wartość dla filozofii, może być bowiem tak, że pewnego dnia inny autor sformułuje je jaśniej i bardziej interesująco, to zaś sprawi, że ludzie przestaną czytać *Bycie i czas*. Jeszcze do tego nie doszło. Jean Paul Sartre, jakoby popularyzator dzieła

Heideggera, zarazem błędnie je interpretował i zniekształcał, mieszając je z wtrętami pochodzącymi od Kartezjusza i Marksa, nie mówiąc o tym, co sam wnosił. Jego dzieła są niezwykle pomysłowe, dobrze napisane, pociągające w lekturze, lecz powierzchowne i nieadekwatne, co nadaje im w całości piętno błyskotliwego dziennikarstwa. Zrobił on więcej niż ktokolwiek inny dla propagowania egzystencjalizmu, ale nie przedstawił go w sposób zadowalający. Najlepsze jego powieści i dramaty są lepsze niż każda z jego prac filozoficznych; jestem pewny, że jeśli przetrwa jako pisarz, to ze względu na prace literackie, nie zaś teoretyczne.

Trzecią rzeczą przyciągającą mnie do ateistycznego egzystencjalizmu było to, że zajmując się nim, wracałem do jego źródeł w dziele Nietzschego.

Jako student Uniwersytetu w Oksfordzie dowiedziałem się ex cathedra, że Nietzsche

„nie był filozofem” Dopiero teraz, po upływie jakichś pięćdziesięciu lat, uświadomiłem sobie, że poza kręgiem języka angielskiego był on najbardziej wpływowym filozofem od czasów Marksa. Kant z powodzeniem ustalił i postawił fundamentalny problem doświadczenia w sposób stanowiący bezprecedensowe wyzwanie, Nietzsche natomiast zrobił coś podobnego w odniesieniu do moralności i wartości. I tak jak w przypadku Kanta, choć przedstawione przez Nietzschego rozwiązania jego problemów nie ostały się krytyce następnych pokoleń, zasługuje on na naszą uwagę przede wszystkim nie ze względu na jego pozytywne doktryny, lecz dlatego, że wystąpił z fundamentalnym problemem w sposób tak radykalny i skuteczny, że żaden poważny myśliciel nigdy nie będzie mógł go pominąć, a więc problem ów stanowi wyzwanie dla całej późniejszej myśli. Wyzwanie to można wyrazić w sposób następujący.

Moralność ludzka rozwijała się, biorąc historycznie, w powiązaniu z wiarą w duchy czy w ducha, a może też z wiarą w bogów czy w Boga. We wszystkich społecznościach wierzono, że pewne rzeczy powinno się robić, a innych nie powinno się robić, aby zdobyć przychylność sił duchowych, spełniając ich wymagania i uprzedzając ich gniew. Takie były historyczne początki moralności i tak jej uczono. Zachód nie jest pod tym względem wyjątkiem, choć w ciągu ostatnich dwóch tysięcy lat myślenie o związku między człowiekiem a tymi siłami osiągnęło tu wysoki poziom wyrafinowania. Stary i Nowy Testament roją się od boskich pouczeń, jak mamy żyć, stanowiąc cokolwiek prymitywną podstawę tego myślenia; Dekalog to właśnie takie pouczenia - przykazania pochodzące od Boga. Nawet wyrozumiały i łagodny Jezus dawał wiele bezpośrednich poleceń, które wskazywały, co robić, a czego nie robić, a towarzyszyła im groźba ognia piekielnego w przypadku nieposłuszeństwa.

Po tysiącleciu średniowiecza, kiedy Kościół rządził wszędzie w sojuszu z władzą świecką, cała kultura Zachodu została nasycona moralnością i wartościami judeochrześcijańskimi, uzupełnionymi przez podobne idee, pochodzące od starożytnych Greków, takich jak Sokrates, Platon i Arystoteles, którzy również wierzyli w Boga czy w bogów. Pod koniec XIX wieku jednak, jak wskazywał potem w sposób budzący oburzenie Nietzsche, większość wykształconych ludzi Zachodu przestała wierzyć w bogów i w duchy. Zawładnął nimi pogląd na świat, który uznawali za naukowy, a w którym nie było miejsca dla duchów i bogów. Tradycyjna ich moralność ciągle jednak w pełni obowiązywała, wywierając przemożny wpływ na przekonania moralne czynne w życiu publicznym, jak i prywatnym. Moralności tej nadal gorąco oddane były jednostki, a

także instytucje i całe społeczeństwa.

Otóż, sytuacja ta, mówi Nietzsche, jest nieautentyczna i nie sposób jej bronić. Ludzie nie wierzą już w podstawy ich systemu wartości. Odrzucają w szczególności wierzenia religijne, na których opiera się ten system, nadal jednak się go trzymają. Nie można tego robić. Można zasadnie utrzymywać ów system tylko wtedy, gdy się go oprze na zupełnie innym zbiorze racji, na racjach, w które się autentycznie wierzy. Rozważmy. Jeśli nie ma Boga i żadnej

transcendentnej dziedziny bytu, jeśli w ogóle nie ma żadnego innego świata niż ten świat, to nasza moralność i nasze wartości nie mogą docierać do nas z transcendentnego źródła. Są one naszym dziełem. My — nie my indywidualnie, lecz społeczność istot ludzkich przez cały czas ich istnienia - decydujemy o stanie naszych wartości, powołujemy je do istnienia i je zmieniamy. Jest więc tak, że istoty ludzkie odpowiadają za swe systemy wartości. Uznawszy to i przyjąwszy, że wierzenia tworzące podstawę naszych obecnych wartości legły w gruzach, mamy tylko jedno poważne wyjście - poddać ponownemu badaniu i przebudować nasze wartości. Trzeba przewartościować nasze wartości, to znaczy odtworzyć od podstaw naszą moralność i wartości, ustanowić nowe, trwałe ich podstawy, w które autentycznie się wierzy, i uznać w pełni naszą za nie odpowiedzialność, jako za nasze dzieło.

Pod koniec, jak się okazało, twórczego życia Nietzsche zamierzał pisać cztero-częściowe dzieło, nad którym zaczął pracować, a które miało być podsumowaniem jego myśli i miało nosić tytuł Przewartościowanie wszystkich wartości. W styczniu 1889 roku pogrążył się jednak w obłędzie. Książka ta nigdy nie została napisana. Mimo to setki stron

materiałów, które przygotował do tego pisania, oraz jego opublikowane dzieła pokazują wyraźnie, jak rozwijała się jego odpowiedź na wyzwanie, z którym sam wystąpił. Polegała ona na tym, że nie dostarcza się tradycyjnej moralności innej podstawy, lecz, przeciwnie, odrzuca się ją omal bez reszty. Nietzsche był przekonany, że samo życie jest probierzem prawdziwych wartości - jest nim samoutwierdzająca się rzeczywistość czegoś lub kogoś, kto spontanicznie jest sobą. Stosował to do wszystkich rzeczy ożywionych. Lis pożerający kurczęta to normalny lis. Psy rozdzierające go na kawałki zachowują się zupełnie naturalnie jako psy. Tak się rzeczy mają, a jeśli chcemy powiedzieć życiu „tak” musimy to powiedzieć temu życiu - nie zaś jakimś nie istniejącym liberalnym urojeniom — przyjmując je we właściwej mu postaci, biorąc wszystko tak, jak jest, spontanicznie, zgodnie z jego naturą. Gdy mówimy, że jest ono moralnie nie do przyjęcia, brzmi to jak powiedzenie, że zła pogoda jest moralnie nie do przyjęcia.

Wszystko to dotyczy również istot ludzkich. Historia to pozbawiony początków katalog konfliktów i walk na śmierć i życie, z których wyłoniła się kultura i cywilizacja. Rozwinęły się one nie mimo owych walk, lecz za ich przyczyną, poprzez owe działania, za sprawą których silni, bystrzy, odważni, oddani sprawie i obdarzeni wyobraźnią stale pokonywali lub eliminowali pozostałych. Postępowi cywilizacji sprzyja i zawsze sprzyjało pozbawione przeszkód działanie takich ludzi. Wszystko, co sprzeciwia się takiemu działaniu, jest wrogiem rozwoju kultury. Ale w ciągu mniej więcej dwóch ostatnich tysiącleci wielka masa ludzi przeciętnych wspiera takie właśnie systemy wartości, wynosząc słabych i łagodnych (innymi słowy, takich jak owa masa) kosztem mocnych i ufnych we własne siły (których

słabi się boją) i domagając się od potężnych i śmiałych, by podlegali prawu i nie robili tego, co chcą. Całym zadaniem takich systemów wartości jest narzucanie silnych więzów, powodow-
1, !>y typy wyższe były niegroźne, co osiąga się przez poddawanie ich przymusowi, usuwanie ich spontaniczności i zalet, sprowadzanie ich do poziomu, na którym są wszyscy inni. Nietzsche nazywał te poglądy „moralnością niewolników” i twierdził, na przykład, że chrześcijaństwo rozpowszechniło się najpierw wśród ludności niewolniczej starożytnego świata. Często odwoływał się do chrześcijaństwa jako do „religii niewolników” - czy to jednej z takich religii, czy ich wzoru — przez co rozumiał również religię służalczości.

Darwinowska teoria ewolucji, którą Nietzsche przyjmował z uznaniem, opisywała, jak coraz to wyższe formy życia wylaniały się w walce wszystkich z wszystkimi w świecie przyrody spływającym krwią zagryzanych i rozdzieranych pazurami, w wyniku działania zasady przetrwania najlepiej dostosowanych. Nietzsche dodawał do tego, że po wyłonieniu się ludzkości z tego procesu ewolucyjnego znów dzieje się, wewnątrz człowieczeństwa, podobna historia, to znaczy silni eliminują słabych, kompetentni niekompetentnych, odważni tchórzliwych, bystrzy tępych. W ten sposób istoty ludzkie, dzięki heroicznym wysiłkom, wydzwignęły się na poziom cywilizacji. Dopiero gdy wystąpił, jako pierwszy, wśród starożytnych Greków Sokrates, a później przyszło chrześcijaństwo, pojawili się na scenie tak zwani moralisci, którzy potępili sam ów proces, dzięki któremu dokonał się wznoszący się pochód ewolucji, potępili ludzkość i cywilizację jako coś niemoralnego, pełnego przemocy, okrutnego, samolubnego i wygłosili całą resztę takich

nonsensów. Ludzie tacy usiłowali zastąpić prawdziwe wartości ich przeciwieństwem, moralnością niewolników, która -jeśliby kierowano się nią od początku - w ogóle zapobiegłaby pojawieniu się cywilizacji. Nietzsche odrzuca za pomocą takich argumentów nie tylko podstawy wiary, na której zbudowana jest ustalona moralność Zachodu, lecz odrzuca też w całości samą tę moralność. Jego pisma zmierzają do zniszczenia jej i ustanowienia na jej miejscu moralności opartej na niepoahamowanej akceptacji życia, na panowaniu ludzi lepszych.

Choć sądzę, że mam rację, mówiąc, iż Hitler w Mein Kampf nigdzie nie wymienia Nietzschego i że w ogóle nic nie świadczy, iż kiedykolwiek czytał go, trudno zaprzeczyć, że wystąpił z poglądami uderzająco podobnymi do nietzscheańskich, mimo że uzasadniał je w kategoriach rasowych. A nader łatwo zrozumieć, dlaczego filozofia Nietzschego narzucała się nazistom, którzy ją przyjmowali, a jej twórcę uznawali za ojca chrzestnego ich ruchu. Są jednak inne racje, poza wybrednością Nietzschego i klasą jego umysłu, by sądzić, że nie zaaprobowałby nazistów. Po pierwsze, jego doktryny nie mają nic wspólnego z rasą i tak samo nic wspólnego z nacjonalizmem. Choć sam był Niemcem, w ogóle lekceważył Niemców, uznając ich za niekulturalnych, pozbawionych poczucia humoru, nietaktownych i nie dorównujących Francuzom, jeśli chodzi o poziom kultury i cywilizacji. Stale bawił się ich kosztem, a sam niemiecki nacjonalizm uważał w istocie za żart. Sprzeciwiał się niemieckiemu nacjonalizmowi, postawie, którą gardził szczególnie i często z niej szydził. Ostatnie opublikowane zdanie, jakie napisał (i typowe dla jego uczuć na ten temat), brzmiało: „Skończyłem właśnie z wszystkimi antysemitami”.¹ Jest

znacznie bardziej prawdopodobne, że sądziłby, iż powinno się wyeliminować nazistów, niż że oni mieliby kogoś eliminować.

Nietzsche był znakomitym pisarzem, jednym z największych wśród filozofów — był artystą słowa, tak jak Platon. Jego pisma na dowolny temat (tak jak Wittgensteina, na którego sposób pisania widocznie wpłynął) nie składają się z argumentów, lecz z intuicji, są na poły poetyckie, jeśli chodzi o użycie metafor i porównań, często zbudowane nie z powiązanych z sobą paragrafów, lecz z aforyzmów, a spostrzeżenia są oddzielone od siebie w druku odstępami. Sami Niemcy nierzadko uznają niemczyznę Nietzschego za najlepszą, jaka istnieje. Jest to niewątpliwie jeden z powodów, dla których tak powszechnie czytają go ludzie, którzy skądinąd nie studiowali filozofii; a także jeden z powodów, dla których wywierał tak wielki wpływ na twórczych artystów.

Wypada powiedzieć, że niekiedy był to zły wpływ. Na początku XX wieku pisarze cieszący się wówczas lub później międzynarodową sławą opowiadali się nagminnie za masowym zabijaniem zwykłych ludzi, by w ten sposób podnieść poziom pozostałych. Oto przykład zaczerpnięty z powieści D. H. Lawrence'a *Zakochane kobiety*, uchodzącej za jego najlepszą powieść. Mówi główny bohater, Birkin, wzorowany, jak przyznawał sam Lawrence, na nim samym: „Niewielu jest ludzi, którzy coś znaczą - musiał pogłębiać temat bardziej, niż zamierzał. - Brzęczą i chichoczą. Byłoby znacznie lepiej zmieść ich z powierzchni ziemi. W gruncie rzeczy nie istnieją, nie ma ich”² Spędziłem kiedyś poranek na zawziętym sporze z Robertem Gravesem, bo podzielał on te same uczucia. Wyrażał je również Bernard Shaw, a także H. G. Wells. Po części była to druga strona wpływu Darwina, a w istocie doktryny takie stały się znane

jako darwinizm społeczny. Tę linię myśli zapoczątkował jednak niezależnie Nietzsche i w wielu przypadkach wywierał bezpośredni wpływ na tych, którzy ją głosili, z Shawem i Lawrenceem włącznie. Warto zauważyć, że choć ci ludzie bronili otwarcie masowych morderstw, nie posługiwali się terminem „morderstwo”. Nie posługiwali się też nim naziści, którzy wcielili ten program w życie i zdołali zlikwidować nie tylko większość Żydów europejskich, lecz też większość polskiej inteligencji. Obrona takich poglądów sprawia na większości z nas, od czasu tamtych wydarzeń, niewypowiedziane szokujące wrażenie. I słusznie; zanim jednak wprowadzono je w praktykę, ich czytelnicy nie sprawiali wrażenia szczególnie nimi poruszonych. Choć Nietzsche pisał o likwidowaniu antysemitów, nie zaś Żydów, fakt, że po jego śmierci doszło do Holokaustu, wzmógł trwogę, z jaką traktuje się wszystkie aspekty jego filozofii. Łatwo dziś wytoczyć przeciw nim argumenty, które większość ludzi uzna —

1 Dopisek do listu z 6 stycznia 1889 roku — choć na stemplu pocztowym jest data: 5 I 1889. Obłęd Nietzschego zaczął się 3 stycznia. Począwszy od końca tego miesiąca aż do śmierci w 1900 roku, Nietzsche był beznadziejnie chory.

2 D. H. Lawrence: *Zakochane kobiety*. Przeł. Irena Szymańska. Czytelnik, Warszawa 1986, s. 20.

również, moim zdaniem, słusznie. Nie usuwa to jednak myfili Nietzschego. Wyzwanie, które Nietzsche kieruje do nas, byśmy przewartościowali nasze wartości i znaleźli ich podstawy, w które autentycznie wierzymy, trwa niezmiennie. A, jak mawiał Schopenhauer, łatwo głosić moralność, trudno natomiast dostarczyć jej podstaw.

Całkiem często zdarza się filozofom - i może nie jest to zaskakujące - że rzucają ważne wyzwanie naszemu sposobowi myślenia, a potem przedstawiają na nie odpowiedź, która nie zdobywa trwałego uznania. Gdy pozytywne doktryny takiego myśliciela zostaną obalone, zawsze będą ludzie błędnie myślący, że został on usunięty, lecz tak, oczywiście, nie jest. Nieprzemijające są odwieczne pytania, jakie przedstawiają nam wielcy filozofowie, nie zaś ich odwieczne odpowiedzi. Jeśli filozof stawia nas, tak jak Nietzsche, przed fundamentalnym wyzwaniem, a następnie usiłuje sam na nie odpowiedzieć, lecz robi to w sposób, który nie wytrzymuje krytyki, nie zmniejsza to znaczenia jego wyzwania, lecz je zwiększa. Fakt, że jemu samemu nie udało się go usunąć, znaczy, że ciągle przed nim stoimy. A wyzwanie Nietzschego będzie przed nami stało, aż ktoś zdoła mu sprostać bardziej niż on skutecznie.

Są w naszych czasach zupełnie inne przykłady tego samego błędu. Noam Chomsky, na przykład, dokonał krytyki rujnującej tradycyjny pogląd na to, jak ludzie uczą się języka. Odmienne, pozytywne ujęcie, jakie przedstawił, nie zdołało ostać się krytyce, to zaś spowodowało, że zaskakująco wielu specjalistów uznało, iż nie musimy już uwzględniać Chomsky'ego.

Wykazał on jednak, że przyjmowane tradycyjnie ujęcie czegoś, co uznaje się szeroko za rzecz filozoficznie fundamentalną, nie wytrzymuje krytyki, a wykazanie tego jest wielkim osiągnięciem intelektualnym. Fakt, że jego własne ujęcie nie zasługuje na uznanie, zwiększa moc wyzwania, przed którym stoimy - by znaleźć inne wyjaśnienie osiągnięcia kompetencji językowej. To, że samemu Chomsky'emu nie udało się znaleźć tego wyjaśnienia, jest czymś drugorzędnym, w ogóle nie umniejszającym jego głównego osiągnięcia. Warto, przy okazji, powiedzieć, na czym ono

polega.

Bardzo długo panował tradycyjny pogląd, że dzieci uczą się języka przez naśladownictwo, odtwarzając to, co mówią w ich otoczeniu inni użytkownicy języka.. Chomsky zauważył, że nabywanie języka wymaga opanowania wielkiej liczby powiązanych z sobą i złożonych reguł, które rządzą gramatyką i składnią, a następnie właściwego ich stosowania w okolicznościach, które mogą się różnić z chwili na chwilę, i generowania w ten sposób nieopisanie wielkiej liczby różnych zdań - takich, że co do większości z nich mówiący nie uświadamia sobie, że je kiedykolwiek przedtem słyszał, i może naprawdę nigdy przedtem ich nie słyszał.

Chomsky zauważa dalej, że połowa rodziców w świecie to półanalfabeci, nie mający żadnego pojęcia o regułach językowych, nie mówiąc o zdolności uczenia ich; że ludzie ci ledwie mówią, toteż dzieci słyszą od nich jakieś fragmentaryczne, proste, urywane kawałki i skrawki rozmów; że bardzo często to zasilanie językowe zmienia się gruntownie w zależności

od sytuacji dziecka, od warunków, w których dziecko dorasta: niektóre dzieci otaczają ludzie mówiący nieustannie, inne mało co słyszą. A kiedy zaczynamy rzeczywiście badać owe zasilenia językowe w ich konkretnych postaciach, staje się zupełnie oczywiste, że są one na ogół zupełnie niewystarczające, by wyjaśnić praktyczne opanowanie reguł gramatyki i składni, osiągane przez większość dzieci; co więcej, osiągane przez nie zdumiewająco wcześnie, w zdumiewająco krótkim czasie - w gruncie rzeczy mniej więcej w tym samym wieku i mniej więcej w tym samym czasie — niezależnie od ogromnie zróżnicowanego zakresu zasileń językowych, z którymi dzieci się stykają, i niezależnie od ogromnego

zróznicowania poziomów zdolności językowych samych dzieci. Chomsky był słusznie przekonany, że tradycyjny pogląd na to, jak uczymy się języka, nie odpowiada rzeczywistości i nie może być prawdziwy. Znaczący to, że postawił nas wobec wyzwania, któremu musimy sprostać w jakiś inny sposób, jeśli odrzucamy jego odpowiedzi; nie możemy ich jednak pominąć.

Kryzys wieku średniego był dla mnie czymś w rodzaju tygla. Wyzwanie egzystencjalne, które niósł, połączyło z sobą części mojego życia wewnętrznego, które dotąd zdawały się tylko luźno z sobą powiązane. Jeśli ostatecznie jedyną naprawdę ważną działalnością jednostki jest poszukiwanie sensu życia, wszystko, co się do tego poszukiwania przyczynia, jest częścią tego samego przedsięwzięcia, temu zaś, co niczego w tym względzie nie wnosi, mogłem pozwolić, by znalazło się na marginesie. Filozofię, sztukę, przyjaźnie, życie seksualne - wszystko to odczuwałem jako połączone składniki jednorodnego życia. Nie chcę przesadzać z oceną zakresu, w jakim było to nowe: w pewnym uznanym sensie zawsze było takie — zawsze miałem poczucie, że moje istnienie w tym świecie jest czymś jedynym, złożonym z niezliczonych składników, stanowiących różne aspekty pewnej całości - teraz jednak po raz pierwszy połączyły się one z sobą i zogniskowały w jednym punkcie. W sposób żywo obecny i bezpośredni wielka muzyka, wielki teatr i wielka filozofia zdawały się artykułować coś dotyczącego tej samej rzeczy, coś związanego z pytaniem o sens żyda, a coś podobnego (wewnętrzny głos mówiący: „To wszystko naprawdę tego dotyczy”) mówiło do mnie z samego środka wszystkich głęboko odczuwanych związków, przede wszystkim seksualnych, z ich cudowną zdolnością tworzenia nowych istot

ludzkich. Świadomość ta, którą osiągnąłem w sposób bardzo ciężki w okresie życia wypełnionym budzącymi lęk zagrożeniami, i osiągnąłem ją nie jako odkrycie teoretyczne, lecz jako coś żywego, była, jak się później okazało, ledwie jedną z wielu rzeczy, które znajdowałem u

Schopenhauera, wypowiedzianych z wyraźną łatwością, jakby go niczego nie kosztowały. Zawiera ją częściowo, na przykład, następujący fragment:

Nie tylko filozofia, ale też sztuki piękne zmierzają w gruncie rzeczy do rozwiązania zagadki bytu. Albowiem w każdym duchu, który choć raz oddał

się rozważaniom nad światem, rodzi się dążenie do uchwycenia

prawdziwi-istoty rzeczy, życia, bytu, nawet jeśli jest głęboko ukryte i

nieświadome [.. Dlatego efektem każdego czysto obiektywnego ujęcia

rzeczy, a więc tak/' ujęcia ich przez sztukę, jest jeszcze jeden wyraz istoty

życia i bytu, jeszcze jedna odpowiedź na pytanie: „Czym jest życie?” Na

pytanie to odpowiad. po swojemu całkiem prawdziwie każde rzeczywiste i udane dzieło sztuki.'

Jednym z powodów, dla którego filozofia Schopenhauera miała dla mnie

tylko znaczyć, gdy ją odkryłem, jest okoliczność, że wówczas, gdy do niej

do szedłem, większość (bynajmniej nie wszystkie) jej poszczególnych

intuicji wydarłem już żywej skale mojego życia, a miałem je ledwie w

przybliżeniu, nieuporządkowane i na pół zrozumiałe. Posługując się moimi

zdolnościami, bez żadnej pomocy, nigdy nie byłbym w stanie doprowadzić

ich do tak wyraźnego ujęcia, jak to on uczynił. Schopenhauer ukazywał mi

to, co było utajone, nie uchwycone w moim doświadczeniu.

Tego wewnętrznego rozumienia, że sztuka, filozofia i moje życie stanowią

różne strony tej samej rzeczy, doznawałem nie tylko jako jakiegś

rozproszonej, ogólnej świadomości, lecz w sposób konkretny.

Zacząłem odczuwać, na przykład, że najbardziej swoisty wyciąg egzystencjalistycznego doświadczenia i wrażliwości można znaleźć nie w pismach żadnego filozofa, nie w żadnej sztuce czy powieści (można by tego szukać, powiedzmy, u Sartre'a), lecz w symfoniach Gustava Mahlera.

Zazębiały się one z pewnymi moimi intuicjami z taką siłą i dokładnością, jakby Mahler zawładnął mną osobiście. Gdy kończyłem słuchać jednej z nich, byłem jak wyżęty, i nie było to na niby, jakby przenikały mnie doznania uczuciowe, które opróżniały mnie z wszystkiego, lecz dlatego, że tak rzeczywiście było. Naprawdę, nie tylko doznawałem pewnych przeżyć, uczestniczyłem w pełni w egzystencjalnej głębi osobowości, żyłem pewnym życiem. Nawet niekiedy nieznośne piękno muzyki, wymagające od słuchacza więcej, niż można znieść bez stresu, mówiło wprost o życiu, świecie i doświadczeniu - takich, jakie znałem.

Muzyka Mahlera zaczęła być szeroko słuchana dopiero po upływie pół wieku od jego śmierci. W Niemczech było tak częściowo może dlatego, że był Żydem, a naziści zabronili wykonywania muzyki tworzonej przez Żydów, toteż po ich upadku młodszy słuchacze nie znali Mahlera; a może dyrygenci, którzy się z tym zakazem pogodzili, przeżywali zbyt gwałtowny wstyd, by wprowadzać tę muzykę. Ale nawet w Wielkiej Brytanii pierwsze w pełni profesjonalne publiczne wykonanie III Symfonii Mahlera miało miejsce dopiero w 1961 roku. Słuchałem go i przeżycie to uznałem za przełomowe w moim życiu. Lata sześćdziesiąte to dekada, gdy pochłaniałem z nienasyconym apetytem najlepszą muzykę i teatr, jakie Londyn miał do zaoferowania, ale nawet wśród takiego mnóstwa doznań odkrycie i przyswojenie sobie Mahlera było czymś

3 Zob. Arthur Schopenhauer: Świat jako wola i przedstawienie, wyd. cyt., t. 2, s. 581.

wyjątkowym. Doprowadziło mnie to poza wszystkim do odkrycia Szostako-wicza, co było mniejszym, ale ciągle wielkim doświadczeniem muzycznym, nasyconym treściami egzystencjalnymi. Kiedy znacznie później, gdy byłem już po pięćdziesiątce, zrobiłem w telewizji program złożony z piętnastu części, poświęcony dziejom muzyki Zachodu, wybrałem na motyw otwierający muzykę z VIII Symfonii Dymitra Szostakowicza.

Również w teatrze metafizyka dramatu odsłoniła mi się w nowy sposób. Wszystkie największe sztuki Shakespeare'a, komedie na równi z tragediami, dotyczą, na jednym poziomie, sensu życia jako całości - ukazało mi się to teraz z bolesną omal bezpośredniością, nie tyle przez słowa, co dzięki wewnętrznemu życiu sztuki, dzięki czemuś, co jest wewnątrz sztuki lub poza nią, a z czym sztuka nas styka. Dramat to nie literatura, lecz sztuka wykonawcza, a słowa są ledwie jednym z wielu elementów, które trzeba zespolić, by utworzyć sztukę teatralną, a mistrz dramatu ujmuje całość ostatecznego wytworu, a nie tylko sam jego wkład słowny. Zacząłem uświadamiać sobie, że tu właśnie leży największa z wielkości Shakespeare'a; nie w wielorakiej genialności samego tekstu, lecz w całym uniwersum niewysłowionych i niewysławialnych intuicji, które dramat może nam przedstawić, choć nie sposób ich wypowiedzieć. Słowa to zaklęcia, które mogą wyczarować tę magię, lecz nie są one samą magią. A swobodne mistrzostwo, z jakim Shakespeare się nimi posługuje, wskazuje, że wiedział — w każdym razie, w znacznym stopniu - co robi. W trakcie rzeczywistego przedstawienie spływa na widownię kojąca i

magiczna cisza, gdy z tego, co dzieje się na scenie, zostaje zdjęta zasłona egzystencji w porządku zjawisk. Nie sposób wyrazić w słowach tego, co zachodzi w takich chwilach, ale każdy tego doznaje. Choć żaden inny pisarz nie dorównuje pod tym względem Shakespeare'owi, kilku bliższych naszym czasom dramaturgów jest w stanie wydestylować tę niewyraźną istotę dramatu w przedstawieniu: Ibsen, Czechów, Pirandello. Dają oni poczucie oglądania życia jako całości z zewnątrz, a z tej perspektywy dostarczają głębszego rozumienia i współ-odczuwania.

Najsilniejszą moją konkretną pasją w sztuce była zawsze moja miłość do Wagnera. Jest ona silniejsza nawet niż moja miłość do Shakespeare'a (i tylko ona ma nad nią tę przewagę). Oni obaj rozświetlili moją wyobraźnię i moje uczucia, gdy byłem dzieckiem, dzięki temu, że mój ojciec bardzo się nimi napawał, i dzięki rozumnemu sposobowi, w jaki wprowadzał mnie w ich twórczość. Gdy byłem po raz drugi w Bayreuth, w wieku lat trzydziestu, wykrystalizowała mi się myśl, że dojrzałe dzieła Wagnera to dramaty psychologiczne, w najgłębszym sensie tego słowa, niezależnie od tego, czym ponadto mogą one być. Przedtem reagowałem na nie wyłącznie emocjonalnie, skupiając się omal całkowicie na muzyce; od tego momentu jednak zacząłem o nich myśleć i również zwracać poważną uwagę na to, co się dzieje na scenie. W moich latach trzydziestych widziałem je wielokrotnie, często oglądając dwukrotnie w roku cały cykl Pierścienia Nibelunga. Posiadałem też wiele pełnych nagrań dzieł Wagnera, czytałem o nich, rozprawiałem o nich z przyjaciółmi. Doszedłem w końcu do przeświadczenia, że coś bliskiego samemu ich sednu, jedna z niewielu takich rzeczy, którą można przynajmniej wskazać w słowach, jeśli nie wyrazić zadowalająco, nie znalazło jeszcze wyrazu w

dotychczasowej literaturze o muzyce Wagnera - a w istocie dwie takie rzeczy nie doszły w niej do głosu. Po pierwsze, szczególne oddziaływanie uczuciowe tych dzieł, jakie przyznaje im każdy, włącznie z ludźmi, którzy ich nie lubią, płynie częściowo stąd, że artykułują one zakazane uczucia: żądzę nieokiełznanego utwierdzenia siebie, kazirodcze pragnienia seksualne, pożądanie władzy i dominacji, nienawiść pragnącą krwi. Udostępniają nam to, co było w nas najmocniej stłumione, przynoszą z nieświadomości komunikaty zmieniające naszą świadomość. Prowadzi nas to do następnej sprawy. Sam fakt, że dzieła te mówią głośno o tym, co zakazane, pozwala im wyrażać rzeczywistość uczuć w jej całej pełni, w sposób, w jaki żadna sztuka nie może tego robić i nie robi. Dzieła Wagnera dają nie tylko pełnokrwisty wyraz miłości, zadowoleniu z życia, humorowi, współczuciu, życzliwości, zdolności do poświęcenia siebie, oznakom śmiertelności i nieśmiertelności, pięknu świata, poświęceniu dla ideałów; wyrażają również okrucieństwo i zło, brutalność, sadystyczne zadowolenie, poczucie triumfu, żądzę, alienację, dławiący strach. Wagnera i Shakespeare'a wyróżnia spośród innych artystów to, że zajmują się wszystkim. Dzieła ich dotyczą całego ludzkiego doświadczenia, przedstawiają wiernie nasze życie uczuciowe, ujmując je całościowo. Największa nawet sztuka kieruje się na ogół aspiracjami, zajmuje się ideałami i ku nim zmierza. Bach mówił, że tworzy swoją muzykę dla większej chwały Boga; Beethoven, że usiłuje wyrazić najwyższe ludzkie dążenia, a cytując wypowiedzi największych artystów, możemy powiększyć wielokrotnie zasób tych uczuć. Płynąca z takich źródeł sztuka może być cudowna, nie może jednak wyrażać ludzkich uczuć szerzej, poza fragmentem obszaru ich występowania. Dzieło Wagnera, przeciwnie, do

niczego nie aspiruje, lecz służy poznaniu, mówieniu prawdy, a wypowiada ją bez osłonek, wraz z uczuciami, których się wyrzekamy. Shakespeare robi to samo na jeszcze nawet większym obszarze. Wagner potrafi zejść głębiej tylko dlatego, że głównym jego środkiem wyrazu jest raczej muzyka niż słowo.

Napisałem krótką książkę, mówiąc niektóre z tych rzeczy i dotykając pewnych stron twórczości Wagnera - zatytułowałem ją *Aspects of Wagner* (Wagner z różnych stron) - którą opublikowano w 1968 roku. Zajmowałem się w niej raczej ideami niż muzyką: Wagnera teorią opery, jego antysemityzmem, jego wpływem na twórczych artystów niemuzyków oraz sposobami, jak powinno się wystawiać jego dzieła i jak nie powinno się ich wystawiać. Starłem się też wyjaśnić, dlaczego jego muzykę ludzie kochają i nienawidzą jej bardziej niż muzyki innych kompozytorów. Ponieważ była to skromna książka, poświęcona, jak można było sądzić, szczególnemu przedmiotowi - nie mówiąc o mało znanym wydawcy, Alanie Rossie - oczekiwałem, że przemknie przez świat ukradkiem, nie budząc wielkiego zainteresowania. Ku mojemu zaskoczeniu, recenzowano ją ze wszystkich stron, a główny krytyk muzyczny „Timesa” uznał ją za swoją książkę roku. Stała się w gruncie rzeczy swego rodzaju książką kultową, a do dziś otrzymuję poświęcone jej entuzjastyczne listy. Szczególnie interesujące są listy od Żydów z komentarzami dotyczącymi rozważań o miejscu Żydów we współczesnej kulturze.

Książkę tę przedrukowywano wielokrotnie, a przełożono ją na hiszpański, włoski (tłumaczem był Żyd nienawidzący Wagnera) i holenderski. Po prawie dwudziestu latach zainteresowało się nią wydawnictwo Uniwersytetu w Oksfordzie, Oxford University Press, które w roku 1988

opublikowało jej poprawione wydanie. Od pierwszego jej wydania zaczęto postrzegać mnie jako specjalistę od Wagnera, zapraszać w tej roli na odczyty i do udziału w konferencjach itd. Jestem pewny, że jednym z powodów jej powodzenia jest jej skrajna zwięzłość - książka ta ma mniej niż sto stron w wydaniu poprawionym.

Ów, jak go nazwałem, tygiel mojego życia wewnętrznego mieścił w owym czasie bliski związek z człowiekiem, który wcale nie interesował się ideami w sposób ogólny i w tym sensie nie był intelektualistą, choć był jednym z najzdolniejszych ludzi, jakich w ogóle znałem - najbardziej kompetentnym ze znanych mi miłośników Wagnera - związek z Deryckiem Cookiem. Połączyła nas wspólna miłość do Mahlera. Mahler zmarł w 1911 roku w trakcie pracy nad X Symfonią, lecz ukończył dwie tylko z pięciu zamierzonych jej części. Szkice dotyczące reszty po jego śmierci uległy rozproszeniu wśród różnych właścicieli w różnych krajach, w miarę jak rozmaici ludzie, którzy mieli do nich dostęp, przejmowali je, zatrzymywali, sprzedawali lub przekazywali na mocy testamentu innym. Owo rozproszenie było dziełem dwóch wojen światowych oraz usunięcia Żydów z Europy Środkowej przez nazistów. Derycko-wi udało się wytropić wszystkie szkice, a gdy to zrobił, dokonał dwóch odkryć, jednego bardziej, a drugiego mniej zdumiewającego. To ostatnie wskazywało, że owe szkice zawierają najpiękniejszą muzykę, jaką Mahler w ogóle skomponował, szczególnie w części ostatniej. A pierwsze zaś wskazywało, że jeśli połączyć je z sobą, dają one zarys pełnej nieprzerwanej symfonii — trwającej dobrze ponad godzinę - której nie brakuje żadnej frazy. Deryck uważał, że jest nie do przyjęcia, by ta wspaniała muzyka, świadome pożegnanie Mahlera ze światem, miała

pozostać na zawsze nieznana nikomu poza gronem uczonych. Jeśli jednak miała stać się znana szerszemu kręgowi miłośników muzyki, musieli móc ją usłyszeć, żeby zaś można było muzykę usłyszeć, musi być grana, natomiast żeby ją grać, trzeba spowodować, by nadawała się do wykonania. W pewnych miejscach szkic kończył się na wierszu zapełnionym poszczególnymi nutami, bez żadnych wskazań co do linii harmoniczej, orkiestracji czy tempa. Trzeba więc było decydować co do mnóstwa takich spraw, jeśli w ogóle miało się grać tę muzykę. Starannie rzecz rozważywszy, Deryck poświęcił się zadaniu doprowadzenia szkiców Mahlera do postaci pozwalającej na ich wykonywanie. Nigdy nie przyszło mu do głowy, by myśleć o sobie, że „komponuje” X Symfonię Mahlera; chciał tylko, by ludzie mogli nabrać jakiegoś pojęcia o tym cudownym materiale oraz o nieoczekiwanym kierunku, w którym poszedł Mahler po IX Symfonii. W każdym razie, nie trzeba było komponować w sposób swobodny ani jednej frazy; należało tylko wypełnić wskazania uczynione ręką Mahlera. Deryck naturalnie starał się, jak tylko mógł, robić to w duchu autentycznie Mahlerowskim. Zadaniu temu poświęcił się z głęboką miłością i głęboką znajomością nie tylko innych dzieł Mahlera, lecz też jego metod twórczych w sensie technik kompozytorskich. I to on pierwszy jednak stwierdził, że jeśli sam Mahler zrobiłby z owych szkiców pełny zapis symfonii, zrobiłby to inaczej, z całkowitą nieprzewidywalnością geniusza i z poczuciem pełnej swobody zmieniania tego, co odczuwał jako wymagające zmiany. Deryck uświadamiał też sobie, że te partie szkiców, gdzie było najmniej wskazówek Mahlera, wcale nie budziły jego największych wątpliwości, lecz, przeciwnie, tam właśnie ujmował

najpewniej i najdokładniej, dokąd zmierza, a więc potrzebował najmniej napomnień. Deryck - by każdy mógł widzieć dokładnie, co zrobił on sam - drukował wszystkie szkice Mahlera mniejszą czcionką u dołu strony, a nad nimi, zwykłą czcionką, sugerowaną przez siebie wersję dla pełnego składu orkiestry.

W rezultacie Deryck mówił nam wszystkim, jeśli mogę wypowiadać się w jego imieniu, coś takiego: „Nie daję wam X Symfonii Mahlera. Jest tylko jedna osoba, która mogłaby to zrobić, mianowicie Mahler, ale śmierć stanęła mu na przeszkodzie. Większość dzieła pozostawił w postaci nie ukończonej i nigdy nie będziemy mieli jego X Symfonii. Szkice, którymi ją poprzedzał, zawierają jednak sporo najpiękniejszego materiału muzycznego stworzonego nie tylko przez niego, lecz stworzonego w ogóle. Czyż nie jest to niewiarygodne znalezisko? Czyż nie chcemy, tak czy inaczej, móc tego słuchać? Czy zamiast niczego nie lepiej dostać jakiś przybliżony obraz tego, czym mogłoby być owo dzieło jako całość - jego długość i proporcje, długość i proporcje poszczególnych części, jak i główny materiał tematyczny każdej z nich oraz obecny w całym dziele głos wiodący? Wszystko to zostawił nam sam Mahler — i oto macie to. Jak widzicie, sporo tu rzeczy cudownych. Czy ktoś serio skłonny byłby powiedzieć, że znalezienie jakiegoś sposobu, by to grać, jest dla nas czymś złym? Taka postawa byłaby z całą pewnością bezzasadnie purytańska i niepoważna. Jak mógłby ją przyjąć ktoś, kto naprawdę kocha Mahlera? Niech mi wolno będzie wskazać pewien możliwy sposób zrobienia tego, spowodowania, by te szkice nadawały się do wykonania. Co myślicie, na przykład, o tym? Opracowałem to w taki sposób, że możecie zobaczyć szczegółowo, co zrobiłem. A może wskażecie jakiś lepszy sposób" Deryck

był całkowicie otwarty na krytykę i wskazówki dotyczące ulepszeń, a wiele z nich, pochodzących od wielu różnych ludzi, włączył do opublikowanej wersji owej symfonii. W tym właśnie duchu przedstawiał owe szkice. A zarówno na okładce, jak i na tytułowej stronie pełnego orkiestrowego zapisu, opublikowanego przez wydawnictwo Faber & Faber, umieścił właśnie te słowa: „Gustav Mahler: wersja wykonawcza szkicu X Symfonii, przygotowana przez Derycka Cooke a". Zawsze uważał, że sam daje tylko tyle. Myśl, że eksponował siebie jako współpracownika Mahlera przy tworzeniu X Symfonii lub działał niczym akuszerka ukończonego dzieła, jest - dla każdego, kto go znał - śmieszna. Był on naprawdę, aż do granic nerwicy, skromny.

Wielkie orkiestry symfoniczne z różnych krajów dokonały dziś wielu nagrań tej wersji wykonawczej i wygląda na to, że być może wersja ta znajdzie sobie trwałe miejsce w międzynarodowym repertuarze jako największe osiągalne przybliżenie do wielkiego, lecz nie dającego się stworzyć dzieła. Stanowi to prawdziwie cudowne osiągnięcie Derycka. Dał on światu coś, co nawet w tej z trudem wydanej postaci jest wielką symfonią, której w przeciwnym razie nie mielibyśmy. Nie jest to taka X Symfonia, jaką przekazałby światu Mahler - to, co dałby nam Mahler, byłoby niewątpliwie inne i lepsze — mimo to jednak, jest to wielka symfonia. Czyż mamy nigdy jej nie słuchać dlatego, że autorstwo pewnych jej fragmentów przypada pospołu Mahlerowi i Deryckowi? Kto mówi w ten sposób, myli względy akademickie z artystycznymi, mówi bowiem, że nigdy nie możemy grać pięknej muzyki, jeśli nie sposób jej jednoznacznie przypisać nominalnemu kompozytorowi. Miłośnicy muzyki w odróżnieniu od muzykologów - ludzie, których interesuje przede

wszystkim muzyka, nie zaś to, co można o niej powiedzieć - na pewno muszą uznać to za absurd.

Defensywny ton tego, co piszę, tłumaczy fakt, że niektórzy, choć nie wszyscy, najlepsi dyrygenci grający w ostatnich dziesięcioleciach Mahlera - Bernard Haitink, Herbert von Karajan, Leonard Bernstein, Georg Solti - odmawiali, mając na uwadze czystość materiału muzycznego, wykonywania tych szkiców. Zorganizowałem kiedyś spotkanie z Haitinkiem, otwarcie deklarując zamiar przekonywania go, by spróbował eksperymentu, ale mi się to nie powiodło. Jeśli mam równie otwarcie wyrazić moje podejrzenia, rzecz nie w tym, że ci wybitni artyści nie doceniali osiągnięcia Derycka — przeciwnie, gdy spotykałem któregoś z nich, stwierdzałem, że przepelnia go zupełnie szczerzy podziw dla niego - lecz w tym, że bali się, iż ich reputacja wśród uczonych może ucierpieć, gdy powstanie wrażenie, że traktują wykonawczą wersję owych szkiców sporządzoną przez Derycka tak, jakby to była X Symfonia Mahlera. Paradoksalne jest to, że istnieją w międzynarodowym repertuarze bardzo znane dzieła wykonywane bez najmniejszych zastrzeżeń, a zawierające fragmenty swobodnie skomponowane przez osobę inną niż nominalny kompozytor, czego, jak mówiłem, nie ma w najmniejszej mierze w wykonawczym szkicu X Symfonii. Gdy zmarł Mozart, pozostawiając nie ukończone Requiem, uzupełnił je jego uczeń Siissmeyr i dzieło to wykonywane jest w wersji Siissmeyra, choć zawsze mówimy o nim jako „Requiem Mozarta” Operę Turandot Pucciniego, uznawaną przez niektórych za jego największą operę, ukończył po śmierci kompozytora jego uczeń Alfano. Większość miłośników muzyki, włącznie z tymi, którzy napawali się dziełami częściowo skomponowanymi

przez tych ludzi, nie zna prawdopodobnie nazwiska: Siissmeyr czy Alfano. Nigdy, z ani jednych ust, nie słyszałem uwagi, że nie powinniśmy wykonywać Requiem Mozarta czy Turandota Pucciniego, bo są to dzieła, które ukończyli inni ludzie; nie słyszałem też uwagi, że Requiem „nie jest naprawdę” dziełem Mozarta, a Turandot „nie jest naprawdę” dziełem Pucciniego.

Protestuję jednak nadmiernie. Przyszłość jest, jak sędzę, po stronie Derycka. Jego wersja była już wielokrotnie wykonywana przez różnych dyrygentów, włącznie z Jamesem Levine'em, Eugene'em Ormandym i Simonem Rattleem (dwaj pierwsi wykonywali ją z orkiestrą filharmonii filadelfijskiej, a ostatni dyrygował szczególnie pięknym wykonaniem). Sędzę, że wysoka jakość tej partytury będzie zjednywała jej nowych zwolenników. Chciałbym, by dzieło to znalazło się w międzynarodowym repertuarze jako X Symfonia Mahlera, obok Requiem Mozarta i Turandot Pucciniego, zaś by Deryck Cooke dołączył do towarzystwa Siissmeyra i Alfana.

Deryck Cooke znał i rozumiał Wagnera pod każdym względem jeszcze bardziej niż Mahlera. Znał jego partytury do najdrobniejszych szczegółów, a biografię Wagnera miał w głowie rok po roku, w odniesieniu zaś do pewnych okresów znał ją z dokładnością co do tygodnia, a nawet co do dnia. „Tak, to było w pierwszym tygodniu kwietnia. A pod koniec miesiąca Wagner...” Deryck potrafił nawet powiedzieć: „Widział ją we wtorek po południu, a potem w środę rano...” Nie sędzę, by Wagner znał tak dobrze swoje partytury i by pamiętał swoje życie z taką wyrazistością szczegółów czy z taką pewnością co do chronologii. Wiedza Derycka była ponadto zdumiewająco żywa: nie tkwiła po prostu w jego głowie, niczym skarb

Fafnera, lecz była zawsze czynna, on zaś zawsze coś z nią robił. Stale wiązał z sobą różne szczegóły, znacznie od siebie oddalone. Wskazywał, na przykład, że w pewnym momencie w jednej z oper tetralogii Pierścieni Nibelunga, gdy pewna postać mówi pewną rzecz, jeden z omal niesłyszalnych instrumentów z wnętrza orkiestry - powiedzmy, drugi fagot - gra pewien układ dźwięków, a w drugiej z kolei, po tamtej, operze, gdy syn owej postaci mówi tę samą rzecz w beznadziejnej tonacji, drugi fagot gra beznadziejnie brzmiącą wariację tych samych dźwięków. Stałe powiązanie omal niezauważalnych szczegółów w ściśle zespolony gmach rozległych i niekiedy z pozoru rozproszonych układów dźwiękowych to coś, co skądinąd bardzo łączy Wagnera z Shakespeare'em. Gdy Deryck zwracał uwagę na ten przykład, nie była to raczej jakaś wątpliwa, zwodnicza sztuczka. Coś takiego było tam bezsprzecznie. A partytury Wagnera roją się od tego rodzaju rzeczy. Jaki sens, jeśli w ogóle jakiś, mogą one mieć w danym miejscu - to chyba sprawa interpretacji; ale samemu faktowi ich występowania zazwyczaj się nie przeczy.

Pokrewny dar, jaki miał Deryck, polegał na zdolności usłyszenia, że dwa fragmenty materiału muzycznego, których powiązania nikt dotąd nie usłyszał, są w istocie powiązane; a gdy człowiek, któremu to mówił, wątpił w to, Deryck mógł zawsze pokazać, na czym polega to powiązanie i jak jeden frag-

ment wypływa z drugiego. Kiedy zaś chodziło o jakąś operę Wagnera, mógł pokazać, jak powiązanie to stanowi dokonaną środkami dramatu muzycznego artykulację zmiany zachodzącej w stosunkach między dwiema postaciami na scenie lub w zależnościach między stanami umysłu jednej postaci, lub między zdarzeniami - lub że wiąże się to ze słowami

tekstu opery. Zdolności te dawały mu wgląd w sztukę Wagnera w stopniu, któremu w moim kręgu nikt nie dorównywał. Wagner miał nieograniczenie twórczą zdolność przekształcania materiału muzycznego, ale jego największe osiągnięcie polega na wprzęgnięciu tego materiału do działania jako języka teatru o nieskończonych możliwościach ekspresji i zdolności odsłaniania dramaturgii ludzkich stanów psychicznych. Deryck zaś był jedyną znaną mi w ogóle osobą, jak się wydaje, rozumiejącą dokładnie, co właściwie Wagner robi w każdej chwili i jak to robi. To właśnie uznawał za swój najbardziej szczególny dar i miał poczucie, że został posłany na ziemię, by rozjaśnić skarbiec Pierścienia

Nibelunga.

Zamierzał dokonać tego w czterotomowym dziele. Dwa pierwsze tomy miały być poświęcone wszystkiemu poza muzyką — tekstom, mitom, opowieściom, postaciom, wystawianiu tego wszystkiego itp. Dwa ostatnie tomy, które miały stanowić sedno książki, wiązałyby szczegółowo wszystkie te rzeczy z muzyką, a ponadto przynosiły analizę samej muzyki. Rozmowy z nim w ciągu wielu lat odsłaniały, jak głęboko rozumiał dzieła Wagnera, i wskazywały, że w owym czasie, gdy go spotykałem, większość tego materiału, jeśli nie cały, znalazła się zespolona w jego umyśle.

Powstrzymała go jedynie praca nad X Symfonią Mahlera i czekał, aż praca ta w sposób naturalny dobiegnie końca, by ją ogarnąć umysłem, zanim zabierze się za monumentalne zadanie pisania książki o Pierścieniu Nibelunga. Tak się niestety nie stało. Ledwie zaczął pracę nad tą książką, zmarł w wieku pięćdziesięciu siedmiu lat na wylew krwi do mózgu, pozostawiając skromny fragment początkowy, który opublikowano jako książkę pod tytułem / Saw the World End (Widziałem koniec świata). Jest

to kolejna - po fakcie, że sam Wagner nie żył wystarczająco długo, by skomponować symfonie, które zamierzał napisać po ukończeniu Parsifala — największa strata w kręgu poważnych miłośników muzyki Wagnera. Czytelnik może, uwzględnivszy wielkie zdolności Derycka, dziwić się, dlaczego powiedziałem, że nie był on intelektualistą. Powiedziałem tak, bo w ogóle nie funkcjonował on dobrze na poziomie myślenia pojęciowego. Nie był głupi, lecz myślenie pojęciowe nie stanowiło jego mocnej strony. Trudno mu było śledzić argumentację filozoficzną czy ujmować subtelne rozróżnienia logiczne. Do każdej działalności polegającej na posługiwaniu się w znacznej mierze zwerbalizowanymi ideami odnosił się tak, jak przeciętny pasażer metra. Nie był po prostu, wyraźniej niż inni ludzie, człowiekiem słowa. Było coś zwyczajnego — a mówię to w sensie pejoratywnym - w jego sposobie używania słów. Nade wszystko był on człowiekiem muzyki. Całe uniwersum, w którym funkcjonował w sposób naturalny, w którym czuł się u siebie i poruszał się z wielką szybkością pewnym krokiem i stanowił dla niego wyrażenie wszystkiego przyjmując i wszystko rozumiejąc, ujmując nie tylko ogromne całości, lecz też ich stale zmieniające się szczegóły, przejawiając na każdym poziomie mistrzowskie opanowanie zależności między szczegółami a całością oraz zdolność wiązania z sobą tych różnych poziomów; a wszystko to na obszarach położonych poza zasięgiem języka, na które słowa mogą co najwyżej wskazać z odległości, pozostawiając potem podróżnika, by sam znalazł swoją drogę -całe to uniwersum było wypełnione muzyką. Deryck Cooke dostarczał pogładowej lekcji tego, że istnieje myślenie bez języka.

ROZDZIAŁ SZESNASTY

Powieść filozoficzna

Odkąd powiedziano mi w dzieciństwie, że przysługuje nam życie trwające trzykrotnie po lat dwadzieścia plus dziesięć lat, miałem poczucie, że jeśli ktoś umiera przed siedemdziesiątką, to został oszukany, jeśli zaś przekroczy siedemdziesiątkę, to dostał premię. Skończywszy więc trzydzieści pięć lat, poczułem, że znalazłem się w drugiej połowie życia. Jak mówiłem, przez większość tego czasu miałem poczucie, że to życie jest bezsensowne i bezcelowe. W owych przedziałach czasu natomiast, gdy wydawało mi się, że ma ono jakiś sens, byłem głęboko niezadowolony z tego, co robiłem z sobą, aż do danej chwili. Mierzając zwyczajowymi miarami, nie traciłem czasu. Opublikowałem osiem książek, dwukrotnie kandydowałem do parlamentu, a przez kilka lat występowałem regularnie w programie telewizyjnym nadawanym w godzinach największej oglądalności. Cieszyłem się swego rodzaju małą sławą: rozpoznawali mnie obcy ludzie na ulicy, zwracali się do mnie po nazwisku w sklepach i restauracjach, prosili o autograf. Ale to wszystko nie miało dla mnie żadnej wartości. Stwierdzałem, że uchodzę za kogoś, kto nie robił niczego i robiłem, co mogłem, by tego unikać. Dwie moje ostatnie książki ułożyłem za literaturę dziennikarską w twardych okładkach, nawet nie pisaną w sposób właściwy, lecz podyktowaną. Telewizję zawsze uważałem za powolny i zasadniczo nieważny środek przekazu. Doceniałem podróże międzynarodowe, które umożliwiała mi telewizja, oraz zarobki, które pozwalały mi podejmować przyjaciół oraz cieszyć się do woli muzyką i teatrem. Nie osiągałem jednak niczego, co bym sam cenił. Zacząłem nawet odczuwać coś w rodzaju zawstydzenia, że uczestniczę w oszustwie: odrobina sławy, którą się cieszyłem, nie miała

za podstawę jakiegoś trwałego osiągnięcia, lecz to, że był[^]m wystawiony na widok publiczny. Zacząłem umacniać się w przeświadczeniu[^]1*1-1'ze tra' cę nie tylko moje talenty, lecz też moje życie.

Po daremnych próbach zaradzenia tej sytuacji przez skupianie mój[?]jej aktywności w mediach na bardziej wartościowych tematach doszedłem ku, że pozostaje mi tylko porzucić to wszystko i zająć się czymś, w < wnios-

leni i czego chciałem. Pieni. |</e, klorc miałem w banku, /.ipowni.ily roczne utrzymanie. Odwróciłem się więc o czym stale myślałem od świata środków masowego przekazu.

Chciałem pisać i wiedziałem, że chcę pisać powieść, lecz nie wiedziałem, jaka to ma być powieść. Czułem, że potrzebuję przez jakiś czas odetchnąć, i wierzyłem, że w tym czasie nasunie mi się to, co chcę napisać. Spędziłem więc pewien czas, robiąc inne rzeczy. Wędrowałem przez sześć miesięcy po części Bliskiego Wschodu — Bejrut, zamki krzyżowców, Jerozolima, Balabakk, Damaszek, Dżarasz, Morze Martwe, Kair. Wędrując, czytałem Nowy Testament w nowym przekładzie na angielski, w którym tę księgę czytało mi się jak każdą inną.

Najmocniej uderzał mnie radykalnie „inny” charakter nauczania moralnego Jezusa. Jest ono naprawdę tak odmienne, że graniczy z czymś niepojmowalnym. Inni moralisci przedstawiają reguły postępowania, inni rewolucjoniści w dziedzinie moralności starają się obalić istniejące reguły i wprowadzić na ich miejsce inne, Jezus natomiast mówi, że w moralności nie chodzi o reguły, o żadne reguły. Bóg, powiada Jezus, nie zajmuje się nagradzaniem ludzi żyjących zgodnie z regułami moralnymi. Nie zaskarbimy sobie żadnych jego szczególnych względów, będąc

cnotliwymi, lecz z pewnością przyjdzie nam stwierdzić - niewątpliwie ku naszemu wielkiemu zmartwieniu, a zrozumienie tego też przysporzy nam trudności - że Bóg kocha grzeszników tak samo jak nas. Jeśli pogwałca to nasze poczucie sprawiedliwości, nie zrozumieliśmy sytuacji. Na próżno jest dobrym ten, kto oczekuje Boskiej nagrody; poszukuje on wyłącznie własnego dobra, a zatem kieruje się wewnątrznie sprzecznym pojmowaniem postępowania moralnie chwalebne. Nasze postępowanie jest moralnie chwalebne tylko wtedy, gdy jesteśmy dobrzy, kiedy nie jest to nagradzane. Wówczas jednak naprawdę nie ma żadnej nagrody; dobroć musi więc sama siebie uprawomocniać, niezależnie od następstw. To, że Bóg nas kocha, nie ma nic wspólnego z naszymi zasługami. Kocha każdego, włącznie z tymi, którzy mają najmniej zasług, a w istocie, ich kocha tak samo jak nas. Tak jak Bóg kocha tych, którzy na to nie zasługują, tak też my powinniśmy kochać tych, którzy nie zasługują na naszą miłość, wraz z tymi, którzy najmniej na nią zasługują, a mianowicie włącznie z naszymi wrogami. Liczy się miłość, nie zasługa, a najmniej liczą się reguły. Miłość jest naprawdę od wszystkiego innego ważniejsza. To ona jest ostateczną rzeczywistością, prawdziwą naturą istnienia. Bogiem. Miłość doskonała jest bezwarunkowa, a w porównaniu z nią zasługa traci na wartości, przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie. Jezus nie sprzeciwia się wprawdzie naszemu życiu zgodnie z regułami. Przeciwnie, uznaje, że reguły są niezbędne we współżyciu ludzi, i sądzi, że powinno się ich przestrzegać; traktuje je jednak jako zxecy arbitralne i powierzchowne, które powinny być służebne wobec ludzkich potrzeb, a nie na odwrót. Gdybyśmy wystarczająco kochali innych i troszczyli się o nich, reguły byłyby niepotrzebne. Potrzebujemy reguł tylko dlatego, że

jesześmy egoistami. Same w sobie nie są one dobre.

To tylko niektóre z nauk Jezusa, lecz stanowią one samo sedno jego przesłania; natomiast fakt, że w pustynnym obszarze Bliskiego Wschodu przed dwoma tysiącami lat był ktoś, kto wędrował, głosząc takie rzeczy — fakt ten jest, by powiedzieć tylko tyle, zaskakujący. Zakres, w jakim idee te są oryginalnym dziełem Jezusa, to przedmiot sporów uczonych, o którym nie wiem tyle, by mieć nań niezależny pogląd, widzę natomiast wyraźnie, że same te nauki są nieoczywiste i pełne głębokich intuicji moralnych. Jezus był również, choć z jakiegoś powodu rzadko się o tym mówi, głębokim psychologiem. Jeśli uwzględni się do tego wszystkiego śmiałość, z jaką wyraża swoje poglądy, oraz uderzające walory poetyckie wielu jego przypowieści, jawi się bodaj jako najwybitniejszy moralista, jaki istniał kiedykolwiek — geniusz myśli moralnej, tak jak Sokrates, czy może nawet ktoś pokroju twórczego artysty, jak Platon. Podobnie jak historyczny Sokrates, lecz inaczej niż Platon, Jezus ograniczał swoje nauczanie do kwestii moralności. Nie wydaje się, by zajmowała go natura świata i naszego poznania świata. W rezultacie nie ma niczego do przedstawienia, co odpowiadałoby intuicjom epistemologicznym hinduizmu czy buddyzmu, i w tym sensie to, co mówi, może wydawać się wtórne i ograniczone. W obrębie moralności idzie jednak tak głęboko, jak nie przeniknął nikt przez omal dwa tysiąclecia. Gdy chodzi o doniosłość intuicji moralnych, nie-prześcignione jest pytanie: „Co zyskuje człowiek, zdobywając cały świat kosztem swojego prawdziwego ja?”

Po powrocie z Bliskiego Wschodu do Anglii postanowiłem spędzić pewien okres, choćby krótki, na robieniu czegoś, czego nigdy nie robiłem - postanowiłem poświęcić cały mój czas muzyce, która zawsze była moją

nadrzędną pasją, zawsze jednak poświęcałem jej tylko czas wolny. Robiłem to tylko przez trzy miesiące, ale były to niezapomniane trzy miesiące. Od trzydziestego roku życia brałem płatne prywatne lekcje harmonii i kontrapunktu w domu kompozytora Anthony'ego Milnera, a teraz kontynuowałem te lekcje w odstępach cotygodniowych, by przynajmniej pewne moje wysiłki skupić na czymś leżącym poza mną; kiedy jednak nie zajmowały mnie te lekcje, oddawałem się, a zajmowało mi to większość czasu każdego dnia, nieskrępowanemu komponowaniu. Komponowałem na ogół pieśni. Potwierdziło się coś, co wiedziałem o sobie od młodych lat, że mianowicie mam smykałkę do pisania melodii - niestety, nie jakichś wielkich, lecz nadających się do zagwizdania. Wiedziałem to wcześniej, kiedy bowiem byłem sam, szczególnie na spacerach, oddawałem się gwizdaniu w swobodny, improwizujący sposób i całkiem często wpadałem na pomysł dobrej melodii, który następnie rozwijałem i nadawałem mu kształt. Mogę sobie wyobrazić, że gdybym poważnie nad tym pracował, byłbym w stanie, w młodości, rozwinąć moje zdolności do tego stopnia, by zarabiać na życie jako autor popularnych pieśni. W najlepszym razie mógłbym osiągnąć powodzenie jako, jak to się mówi lekceważąco, producent melodii. Obawiam się, że nawet najlepsze moje produkcje nie odznaczały się elegancją, nie mówiąc o pięknie, najlepszych utworów George'a Gershwina czy Jerome'a Kerna. Mógłbym jednak, w najlepszym razie, st.u.u się osiągnąć poziom ich mniej znanych, przeciętnych utworów. Pieśni, które skomponowałem w ciągu tych trzech miesięcy, nie były w tym sensie „popularne” lecz „poważne”. Były mimo to kiepskie w sposób, którego można się domyślić, czytając to, co powiedziałem — owszem,

melodyjne, a nawet czasami łatwe do zapamiętania, lecz popadające w sentymentalizm. Sprawiały wrażenie współczesnych odpowiedników wiktoriańskich ballad salonowych. Brzmiały w najlepszym razie niczym muzyka Ryszarda Straussa skomponowana, gdy miał zły dzień.

Usiłowałem usunąć ten sentymentalizm siłą woli i działaniem myśli.

Daremnie. Wydawało mi się to niemożliwe bez usunięcia muzyki, gdy na pokrytej nutami stronie nie zostawało nic poza martwym zapisem ćwiczeń muzycznych. Moja muzyka była z istoty sentymentalna. To, co pisałem, albo było muzyką i zarazem czymś sentymentalnym, albo nie było muzyką - innego wyboru nie miałem.

Proces samej pracy rzadko jawił mi się jako tak pochłaniający i zadowalający, jak w ciągu tych trzech miesięcy. Wstawałem rano z łóżka, drżąc z podniecenia na myśl, że mam przystąpić do pracy. Dowiedziałem się zdumiewająco wielu rzeczy o muzyce. Dowiedziałem się też jednak, że nie mam jej w sobie na tyle, by być szanującym się kompozytorem.

Jednym z następstw tego było to, że zwiększył się mój szacunek dla pewnych innych kompozytorów, w szczególności dla kompozytorów dobrych, lecz piszących lekką muzykę - ludzi tworzących łatwo wpadającą w ucho muzykę w sposób stylowy i profesjonalny, których przedtem skłonny byłem traktować protekcyjnie, teraz zaś przekonałem się, że nie mogę się z nimi równać; ludzi, od których ongiś mógłbym czuć się lepszy, teraz zaś uświadomiłem sobie, że oni są lepsi ode mnie. Czerpałem nowy rodzaj przyjemności z ich muzyki, napawałem się ich warsztatem, ich osiągnięciami technicznymi i stylowo utajoną pomysłowością, czasami ich czystym profesjonalizmem, jak i widoczną atrakcyjnością ich muzyki. Było w niej znacznie więcej, niż sobie uświadamiałem. Jeśli zaś chodzi o

prawdziwie wielkich mistrzów, moje zwiększone rozumienie tego, co robili, wywoływało mój podziw dla ich osiągnięć.

Gdy włóczyłem się po Bliskim Wschodzie i gdy komponowałem muzykę, rodziła się w mroku, na krawędzi świadomości, powieść. Najdziwniejsze w tym procesie jest to, że sama książka kończy się jako omalże przeciwieństwo tego, na co się zapowiadała. Moje życie seksualne było nieustającym poszukiwaniem miłości z wzajemnością, której nigdy nie przeżyłem; a powodem, dla którego nigdy jej nie przeżyłem, nie było to, że nie byłem kochany, lecz to, że nie kochałem. Tkwiło we mnie stłumione morze wewnętrzne nieukierunkowanego i potężnego uczucia, uczucia zablokowanego, którego nie byłem zdolny wyrazić, które nie mogło wylewać się swobodnie nawet wtedy, gdy ktoś mnie kochał. Potężna frustracja, którą to wywoływało, składała się na ogromny napór uczuć, dla którego pragnąłem znaleźć ujście. Powziąłem pomysł napisania powieści, w której mógłby się rozlać ów napór.

którą mógłby wypełnić brzegi ów ocean uczuć, a zarazem mogłyby one być poskromione, dając mi swego rodzaju zaspokojenie, którego mi tak bardzo brakowało, nie tylko w wyobraźni, lecz w czymś rzeczywistym, co istniało poza mną. Zatyłowałbym ją Love Story - tytułem tym, ku mojemu zdumieniu, nikt do tamtej chwili się nie posłużył; w każdym razie, nikt znany mi czegoś takiego nie pamiętał.

Potrzebowałem przynajmniej dwóch głównych postaci - rzecz jasna, kobiety i mężczyzny. Co jednak miałem z nimi robić? Czy powiedzieć po prostu, że się kochają, i starać się tę miłość wyrazić? Czy miałem opowiadać o tym / . uniesieniem na dwustu—trzystu stronach? Czy tego właśnie miałem dokonać? Nie chodzi o to, że nie mogłem wyobrazić

sobie, iż można skutecznie zrobić coś takiego - mogłem to sobie wyobrazić, lecz w wykonaniu innego niż ja pisarza, piszącego gigantyczny poemat prozą, statyczne, ale obszerne wysławianie miłości. Aby jednak utrzymać niesłabnącą dynamikę tego wszystkiego, kierujący mną impuls musiałby być nie tylko potężny, lecz też z gruntu poetycki, ja natomiast wiedziałem, że w tym konkretnym przypadku mój impuls ma moc, lecz nie ma ładunku poezji. Ów skryty za książką napęd był przede wszystkim psychiczny i uczuciowy - poszukiwałem sposobu okiełznania mojego libido. I miałem poczucie, że naturalne dla mnie ujęcie tego wszystkiego stanie się z konieczności raczej dramatyczne niż liryczne - będzie czymś wypełnionym zdarzeniami i czymś (jak należało oczekiwać) mocnym. To jednak znaczyło, że coś musi dziać się w książce. Jeśli zaś to coś miało by stanowić sedno problematyki wypełniającej książkę, musiałoby oddziaływać na ów związek miłosny. Jeśli zaś miało być nietrywialne, musiało być ważne. Musiało być takie w każdym razie, by nieść ładunek dramatyczny. Im bardziej o tym myślałem, tym mocniej sobie uświadamiałem, że musi to być coś, co stoi na drodze ich miłości, jakaś przeszkoda. Rozwahałem, jak tylko mogłem, możliwości odwiecznego trójkąta; jeśliby jednak któraś z tych możliwości miała rzeczywiście przyciągnąć czytelnika, to ograniczałyby bezwarunkowy charakter głównego uczucia, tego zaś nie chciałem. Usiłowałem więc wymyślić coś, co stanowiłoby potężne, rzeczywiste i alarmujące zagrożenie ich miłości, nie angażując innej postaci. Nasuwało to na myśl poważną chorobę lub wypadek. By stanowić śmiertelne zagrożenie ich związku, musiałoby to być coś, co grozi życiu. Zastanawiając się nad tym, uświadomiłem sobie, że jeśli opowieść miałaby się kończyć przewyciężeniem przeszkody po

okresie grożącego niebezpieczeństwa, byłby to zupełny banał, melodramat, niemy film, coś, co kwitowalibyśmy słowami „i odtąd żyli długo i szczęśliwie” - w najlepszym razie bajka, a w najgorszym romans. A co będzie, jeśli owa groźba nie zostanie przewyciężona? Co się stanie, jeśli któreś z nich umrze? Książka mogłaby wówczas wypełnić się rzeczywistością i zachować powagę. Coś mnie olśniło i odtąd wiedziałem, że jestem na właściwej drodze. Ciągle jednak miałem tylko sytuację, nie zaś opowieść, nie mówiąc o intrydze. Potrzebowałem czegoś, co się będzie działo: zaskoczenia, upadków i wzlotów, konfliktów, nieporozumień, antagonistycznych zamiarów, złudzeń, odkryć, objawień. Jedną z postaci powinna może być umierająca i wiedzieć o tym, lecz nie mówić drugiej. Znałem pewnego Amerykanina studiującego w Oksfordzie, uzdolnionego poetę, który był w tej sytuacji. Gdy usłyszał w kraju, w Ameryce, że ma białaczkę i tylko kilka lat życia przed sobą, zrobił to, czego zawsze pragnął, przyjechał do Oksfordu, nikomu jednak nie zdradzając swojej tajemnicy, i rzucił się w wir życia na wszystkich frontach równocześnie, usiłując znaleźć czas na wszystko, co kiedykolwiek chciał robić. Robił ogromne wrażenie na innych studentach, przeświadczonych niezłomie, że stara się zdobyć sławę i zapewnić sobie powodzenie w późniejszym życiu, a może nawet stać się wielkim poetą. Ów student poznał pewną studentkę i zakochali się w sobie. Przyszedł czas, gdy musiał powiedzieć jej prawdę o swojej sytuacji. Ona zaś zachowała ją dla siebie, aż do jego śmierci, i dopiero wtedy cała historia wyszła na jaw. Otoczenie zauważało w międzyczasie tylko to, że ich związek odznaczał się nadzwyczajną intensywnością, co poruszało wówczas innych i skłaniało do różnych komentarzy, choć nikt nie

domyślał się prawdy.

Myślałem o tym przez dłuższy czas, by zbudować na kanwie tej sytuacji moją intrygę, swobodnie dostosowując ją do moich potrzeb i rozpatrując różne warianty tego toku zdarzeń. Wówczas jednak nasunął mi się pomysł zasadniczej zmiany. Oto ktoś umierający może nie wiedzieć, że umiera, natomiast może o tym wiedzieć ktoś drugi. Wiedziałem o tym, ponieważ zdarzyło się to z innym moim przyjacielem z Oksfordu, który zmarł pod koniec swoich lat dwudziestych na ziarnicę złośliwą. Jego lekarze powiedzieli prawdę matce, lecz jemu nie powiedzieli, matka zaś ukryła ją przed nim; a gdy się zakochał i powiedział, że ma zamiar się żenić, matka powiedziała o jego chorobie dziewczynie. Obie więc, matka i dziewczyna, musiały stanąć w obliczu jego umierania i uporać się z tym, każda w innym czasie, każda na swój sposób, gdy tymczasem on sam w ogóle nic o tym nie wiedział. Miałem tu do dyspozycji wszelkiego rodzaju zmiany i przekształcenia, które przemawiały do mnie jako podstawa intrygi i właśnie na to podejście się zdecydowałem. Ponieważ zmiana w moich zamiarach dokonała się w jednym kroku, upłynęło trochę czasu, zanim uświadomiłem sobie, że moim pierwotnym zamysłem, by napisać książkę o odwzajemnionej miłości, zawładnęła obsesyjna potrzeba, by stanąć w obliczu śmierci. Uświadomiłem to sobie jednak i na szczęście napisałem książkę, którą stała się ta powieść, nie zaś tę, od której zaczynałem, gdy zamierzałem pisać. Gdy się ukazała, nie zatytułowałem jej Love Story, lecz Facing Death {W obliczu śmierci), a tytuł ten, jak przypuszczam, musiał ograniczyć liczbę jej czytelników.

Intrygę skonstruowałem w taki sposób, że każda z głównych postaci po kolei musi stanąć, w różnych okolicznościach, w obliczu śmierci owego

młodego człowieka, a na końcu on sam staje wobec własnej śmierci; postaci zaś zbudowałem w taki sposób, że każda robi to inaczej. Główna para nie odznacza się żadnym podobieństwem do pary rzeczywistej, którą znałem; nigdy też nie przychodziło mi do głowy, że tak ma być, swobodnie więc wymyśliłem zdarzenia składające się na intrygę, tak by sprostać moim potrzebom. Kiedy więc utworzyłem już postaci i fabułę, przyjmowałem z całkowitym zaskoczeniem to, że wielu ludzi, którzy mnie znali, a zatem mogli wiedzieć lepiej, przyjmowało, że moja powieść to sfabularyzowany zapis faktów - że wyszedłem od dotyczącej owych ludzi historii z prawdziwego życia i przerobiłem ją na powieść. Posłużyłem się wprawdzie rzeczywistą matką, tworząc postać mojej powieściowej matki, ale poza tym jedyną postacią w książce, mającą choćby częściowy odpowiednik w życiu, był ktoś, kto w książce nie ma nic wspólnego z całą intrygą, a w życiu nigdy nie znał ani owej pary, ani jej świata - był to lekarz, w książce świadomy wszystkiego, a zarazem będący bezstronnym obserwatorem, a więc działający w powieści niczym chór z greckiej tragedii. Byłem zdumiony, gdy ludzie zaczęli mnie pytać całkowicie poważnie, co się „naprawdę” zdarzyło i jakie są „pierwowzory” nie tylko postaci, lecz wszystkiego w książce. Czy podstawą mojej gazety niedzielnej był „Sunday Times” czy „Observer”? Czy też było nią połączenie tych dwóch gazet? W którym rzeczywistym pubie odbyła się „naprawdę” taka rozmowa? Wszystko dla nich było rzeczywiste, wszystko przydarzyło się rzeczywistym ludziom w rzeczywistych miejscach i gdy mówiłem, że tak nie jest, po prostu nie przyjmowali tego do wiadomości. Kiedy mówiłem, że to, o co pytają, zostało wymyślone, że tylko dwie postaci w książce mają coś z

rzeczywistych ludzi, że żadne zdarzenie czy rozmowa nie miały faktycznie miejsca i że żadne z fikcyjnych miejsc nie ma „pierwowzoru” po prostu mi nie wierzono. Wydaje się, że ludzie nie potrafili na ogół zrozumieć, że pierwowzorem fikcji nie musi być fakt, a w gruncie rzeczy fikcja nie może mieć takiego pierwowzoru, jeśli ma być wierna sobie, choć może równie swobodnie posługiwać się faktem, jak czymkolwiek innym.

Ja w każdym razie radziłem sobie z tym w następujący sposób.

Rozumiałem od początku, że choć każda postać w książce może być zbudowana na różne sposoby, jeśli intryga ma działać, a książka ma być wiarygodna, każda postać musi mieć pewne cechy. A ważne było to, by postaci miały nie tylko te cechy, gdyby tak bowiem było, sprawiałyby wrażenie przedstawionych nader szkicowo, zbyt podobnych do działających części maszynerii, do kukiełek, którymi się porusza.

Uwzględnivszy to, musiały mieć w każdym razie te cechy, a wszystkie inne ich cechy musiały być takie, by dało się je uzgodnić z tamtymi pierwszymi cechami. Wychodziłem więc od owych niezbędnych cech i postępowałem dalej, obracając w ten sposób ludźmi w myśli, myśląc o nich z punktu widzenia innych postaci oraz zdarzeń składających się na intrygę, czyniąc z nich coraz bardziej pełnokrwiste osoby, usiłując wyobrazić sobie ich przeszłość i odgadnąć ich przyszłość. Zadawałem sobie wszelkiego rodzaju pytania, jak na przykład: czego naprawdę ta osoba chce od życia? Czego boi się najbardziej? Kogo najbardziej kocha? Co ją rozśmiesza? Co robi, gdy nie pracuje? Gdzie jeździ na wakacje? Jakie miała dzieciństwo? I pozwalałem wyobraźni na całkowicie swobodną grę odpowiedziami, wzbogacając coraz bardziej moje postaci, aż dochodziło ilo wgo. żi- wiedziałem o nich więcej,

niż zamieściłem w książce.

Rozpatrzmy, na przykład, główną postać, Johna, który ma umrzeć.

Chciałem, by na początku książki był zanurzony w życiu codziennym, można omal powiedzieć - by je kochał. A następnie, powoli i stopniowo, jak przy obieraniu cebuli, ma odbyć drogę od całkowitego pochłonięcia światem zewnętrznym do odkrycia swojego wewnętrznego ja. Chciałem, by w kolejnych fazach owej podróży do wnętrza poszukiwał sensu życia na coraz głębszych poziomach, posługując się na przykład myślą refleksyjną, po której następuje doświadczenie artystyczne, a po nim osobiste. Budując jego postać, wychodziłem od takich rozważań. By zanurzyć go w codzienności, zrobiłem z niego zawodowego dziennikarza, kochającego swoją pracę. By zaś dać mu wystarczająco rozległy układ odniesienia dla tego, co miało nastąpić, zrobiłem z niego dziennikarza, który potrafi pisać omal o wszystkim, który może pisać interesujące recenzje teatralne i muzyczne, a także zastanawiać się nad informacjami politycznymi, i który ma międzynarodowe doświadczenie. By znaleźć wystarczająco miejsca dla dramatycznej ironii, zrobiłem z niego kogoś, kogo czeka wielka przyszłość. Ponieważ miałem zamiar, by w dalszym ciągu powieści zastanawiał się poważnie i nie bezowocnie, czy można powiedzieć, że życie ma jakiś sens, a jeśli można tak powiedzieć, to czym może być taki sens, spowodowałem, że na jego wykształcenie złożyło się też pewne przygotowanie w zakresie filozofii. Ponieważ jednak sądziłem, że moja powieść byłaby nadto poważna i nie przypominałaby powieści, gdyby wdawał się on w rozległe roztrząsania rzeczywistych doktryn wielkich filozofów, dałem mu tego rodzaju wykształcenie filozoficzne, które wykluczało w znacznej mierze znajomość owych doktryn - zrobiłem

z niego absolwenta studiów z zakresu polityki--filozofii-ekonomii w Oksfordzie. To z kolei przesądziło, że w trakcie książki miał sobie uświadomić, jak niewystarczające jest takie wykształcenie (możecie powiedzieć, że jest to kolejna moja obsesja), i tak dalej, i tak dalej. W ten sposób owa postać powstała pod dyktando potrzeb samej książki. Każda cecha, którą jej dawałem, była więc cechą, o której wiedziałem, że wymogi powieści kiedyś się o nią upomną.

Czymś, co okazało się mieć wielorakie konsekwencje, było jego nazwisko. Najbardziej podstawową i powszechną prawdą, dotyczącą doli człowieczej, na ile ją znamy, jest to, że mamy umrzeć; w książce chciałem natomiast ukazać to, że ten młody człowiek, bynajmniej nie znajdujący się w jakiejś szczególnie przykrej czy tragicznej sytuacji, gdy staje w obliczu śmierci, jest w tej samej sytuacji co wszyscy inni, włącznie z czytelnikiem. Historia ta, na najbardziej fundamentalnym poziomie, pozbawiona wszystkiego, co przypadkowe i przygodne, a związane z osobowością bohatera i okolicznościami, była historią każdego. Chciałem mu więc nadać nazwisko angielskie, bliskie, na ile to możliwe, przeciętnemu człowiekowi. Postanowiłem nazwać go John Smith. Nie byłem jednak z tego zadowolony. Po pierwsze, było to puste miejsce, a nie nazwisko. Coś niczyjego, co nic nadawało się na nazwisko głównej postaci powieści -jest oczywiście mnóstwo ludzi z krwi i kości, nazywających się John Smith, niektórych z nich nawet znałem, ale jednak... A co ważniejsze, choć każdy z nas jest zwykłym człowiekiem, każdy jest też niepowtarzalną istotą ludzką, różni się od wszystkich innych, którzy istnieli i będą istnieć; jest odrębny, osobliwy, pełen wewnętrznych sprzeczności i niepowtarzalny. Niepowtarzalność osobowości to wielka tajemnica, może

— wedle tego, co wiem — równie wielka jak sama śmierć. A więc mój John Smith, będąc zwykłym człowiekiem, był też zagadkowo innym i nie dającym się zaszeregować indywiduum. W związku z tym chciałem, by miał własne, odrębne nazwisko, które nie symbolizowałoby niczego, które byłoby po prostu nim, byłoby jego nazwiskiem. Jaka szkoda, myślałem, że nie może mieć dwóch nazwisk - nazwiska zwykłego człowieka, a zarazem jakiegoś szczególnego nazwiska. I wtedy uświadomiłem sobie, że istnieje sposób pozwalający Anglikowi mieć dwa nazwiska - wtedy mianowicie, gdy jest on członkiem Izby Lordów. Jeśli Joe Bloggs jest lordem Snookfishem, to nazywa się również Joe Snookfish. Wszystkie trzy nazwiska są rzeczywiście jego nazwiskami i mogą być często używane. Jeśli więc zrobię Johna Smitha członkiem Izby Lordów, mogę mu dać inne nazwisko, a wówczas będzie mógł, jeśli zechcę, mieć nie tylko dwa nazwiska, lecz i trzy. Ponieważ był tak młody, musiałby być lordem dziedzicznym, lecz nie lordem uprawnionym do przekazania tego tytułu synowi czy córce. Niektórzy czytelnicy mogliby uznać, że postępuję arbitralnie, robiąc młodego pracującego dziennikarza lordem, ale przecież mogłem od razu pomyśleć o różnych zawodowych dziennikarzach będących lordami: Wayland Young, John Grigg, Nicholas Bethell — przykładów nie brakowało. Było to więc zupełnie realistyczne i postanowiłem się tego trzymać. John Smith stał się więc również Johnem Winterborneem. Miało to jednak wielki skutek uboczny. Znaczyło to, że musi on pochodzić z warstwy społecznie uprzywilejowanej i musi być przynajmniej jedną nogą w takim świecie, a zatem świat ten musi występować w powieści. Mogłem oczywiście wymyślić jakieś szczególne powody, by tak nie było, po namyśle uświadomiłem sobie jednak, że jeśli

mam przystać na rozwijanie całej historii, mógłbym dać mojemu bohaterowi wszystkie możliwe osobiste i społeczne zalety i walory, których zniko-mość odkryłby potem w obliczu śmierci, a przy tym nie wyglądałoby to na coś dowolnego czy wysilonego. Wzbogacałoby to zatem możliwości książki — może nie na najgłębszym poziomie, ale płaszczyzna społeczna liczy się w powieści. Poszedłem więc dalej i dałem Johnowi pochodzenie z klasy wyższej i stosowne wychowanie, które rozwijał w pewnej mierze i przeciw któremu występował. To z kolei miało wielorakie następstwa, dotyczące jego charakteru, związków z innymi ludźmi, miejsc akcji oraz intrygi w ogóle.

Mówiłem dotąd o budowaniu z osobna charakteru Johna. Każdy jednak, kto pisze powieść, stara się przeciwstawić sobie charaktery i epizody, często więc okazywało się, że dają pewną cechę jakiejś postaci, bo innej jej brakowa-

ło. a moim głównym irfrm moy;lo być nawet uwydatnienie czegoś, co dotyczyło innej postaci. Postacie sa konstytuowane nie tylko przez wymogi tematu i akcji, ale i dzięki całemu zbiorowi innych elementów książki. Można każda postać wyposażyć we wszystko, co do szczegółów, czego książka, w dowolnej kwestii i z dowolnego powodu, domaga się od niej, a autor stara się to robić. nie sprawiając wrażenia, że wyciąga każdą cechę postaci z kapelusza w chwili, gdy jej potrzebuje. Wymaga to planowania, przewidywania, wiązania postaci z sobą i z ich światem. Autorowi ogromnie sprzyja to, że ma on całkowitą swobodę inwencji: może po prostu robić wszystko, czego potrzebuje, by książka oddziaływała swoimi walorami, pamiętając, że istotnym składnikiem zapewniającym jej oddziaływanie jest to, by odwzorowywała życie i była wiarogod-na.

Bałem się przez długi czas, gdy nosiłem się z moją powieścią, że postacie są zbyt arbitralnie utworzone, że stanowią sztuczną syntezę różnych cech, ale przyszła chwila, gdy zaczęły żyć własnym życiem. Ujawniło się to szczególnie wtedy, gdy zacząłem śnić o nich, co robiłem całkiem często. Uznałem to za oznakę tego, że wymknęły się spod kontroli mojej świadomości i same uzyskały podświadome własności. Zacząłem w gruncie rzeczy myśleć o nich jako o ludziach i nadal tak czynię.

Fabułę, tak jak postacie, tworzy się zgodnie z wewnętrznymi wymogami książki. Dominantą Facing Death jest postępująca choroba Johna i jej leczenie - co moim zdaniem (nie podzielają go wszyscy pisarze) powinno, jeśli chodzi o realia medyczne, być zgodne ze stanem wiedzy medycznej w czasach, gdy toczy się ta opowieść. Długość okresu, w którym czuł się dobrze, następnie pogorszenie jego stanu, długość okresów przebywania w szpitalu, kuracja, którą przechodził, jego reakcje na nią - wszystko to tworzyło szczegółowe ramy, w których musiał mieścić się w sposób naturalny każdy składnik opowieści, włącznie z ciążą, której czasu trwania, z chwilą gdy się zaczęła, nie mogłem dowolnie zmieniać. Ktoś z moich przyjaciół lekarzy poznał mnie z głównym konsultantem od ziarnicy złośliwej w jednym z londyńskich szpitali klinicznych, ten zaś w rezultacie zgodził się zostać moim konsultantem medycznym w związku z fabułą powieści. W każdej fazie choroby Johna naradzałem się z nim co do kolejnego możliwego kroku, on zaś mawiał coś takiego: „Cóż, w tych dniach musiałbym zrobić jedną z dwóch rzeczy. Albo zrobiłbym to a to, a wówczas musiałby przyjść do szpitala i przez tydzień lub dziesięć dni byłby leczony w szpitalu, albo postąpiłbym tak a tak, a wówczas byłby leczony poza szpitalem, choć musiałby przychodzić trzy razy w tygodniu

na zastrzyki..." i tak dalej, i tak dalej, opisując w szczegółach, w odpowiedzi na moje pytania, co dokładnie wiąże się z każdą ewentualnością, oraz opisując możliwe reakcje pacjenta na ewentualne kuracje. Ja natomiast wybierałem ciąg zdarzeń najlepiej odpowiadający mojej opowieści oraz związkom między moimi postaciami, rozwijającym się pod moim piórem. Niekiedy stawiałem przed owym lekarzem jakieś zadanie: „Chcę oddalić Johna na kilka dni, tak by inne postacie mogły się, nie budząc podejrzeń, spotkać bez niego. Czy jest coś, co wyglądałoby realnie, a pozwalałoby posłać go w tym momencie, na krótko, do szpitala?" Jeśli było coś takiego, mogłem się tym posłużyć; jeśli nie było, wymyślałem jakiś inny powód wymuszonej nieobecności Johna, coś może związanego z jego pracą. W taki właśnie sposób pojawiał się ciąg fikcyjnych zdarzeń, zazębiających się i odpowiadających sobie. Dlatego właśnie, gdy po opublikowaniu powieści słyszałem od czytelnika: „Komu się to naprawdę zdarzyło?" patrzyłem na niego bez zmrużenia oka. Gdy usiłowałem wytłumaczyć, że nie było żadnego „to" innego niż owo to, które wymyśliłem; że moja opowieść nie jest opisem żadnych rzeczywistych zdarzeń, lecz została przeze mnie wymyślona i zapisana, prawie zawsze spotykałem się z taką mniej więcej reakcją: „Och. Ale czytając ją, można powiedzieć, że to się musiało zdarzyć — to jest po prostu prawdziwe, kawał życia. No, niechże mi pan powie, kto to był" Słuchając tego, można było tylko pomyśleć, jeśli nie powiedzieć: „Cóż, dziękuję za komplement. Ciężko pracowałem, żeby tchnąć w to życie, i w każdym razie, jeśli chodzi o ciebie, udało mi się"

Najbardziej podatni na złudzenia, że są to rzeczywiste istoty ludzkie i rzeczywiste zdarzenia, są ludzie, po których najmniej by się tego

oczekiwało, a mianowicie przyjaciele autora, którzy wiedzą całkiem sporo o jego życiu, a zatem można by oczekiwać, że wiedzą, iż nie ma w tym życiu postaci i zdarzeń z powieści. Działa tu taki oto zastanawiający proces psychiczny. Ponieważ ci szczególnie czytelnicy znają autora, w odróżnieniu od innych, osobiście, a jednak podzielają szeroko rozpowszechnione założenie, że podstawą fikcji są fakty, myślą w trakcie lektury coś takiego: „Kto więc stanowi pierwowzór tej postaci? Zastanówmy się, jakie malarki zna Bryan?” i tak dalej. I rozstrzygają: „Pierwowzorem musi być Maria”. Odtąd więc podstawiają w wyobraźni rzeczywistą Marię w miejsce fikcyjnej malarki, we wszystkich dialogach tej ostatniej słyszą ton głosu rzeczywistej Marii i tak dalej. To oni w gruncie rzeczy, w cichości ich umysłów, uczynili z powieściowej malarki portret Marii. Takie ustalenie samo się spełnia, toteż pod koniec lektury powiedzą: „Ona jest zupełnie jak Maria, oddaje ją wiernie we wszystkim — w każdym słowie i w każdym geście” bo cały czas w trakcie lektury mają żywo przed oczami Marię. Różni przyjaciele będą jednak przyporządkowywać tę samą postać różnym pierwowzorom. Niekiedy przyjaciele uzalają się autorowi, że portret jest niedokładny. „Wiesz, jesteś zbyt surowy dla Marii — ona wcale nie jest tak skupiona na sobie, jak to opisałeś” Jeśli zaś pisarz odpowiada: „Skoro sam utrzymujesz, że ta postać nie przypomina Marii, dlaczego zakładasz, że miała ją przypominać?” usłyszy zazwyczaj następującą odpowiedź: „No to w takim razie, kogo ma przypominać?” Założeniem uznawanym przez większość czytelników, że punktem wyjścia fikcji są rzeczywisci ludzie i rzeczywiste zdarzenia, nie sposób zachwiać. Składa się ono, jak mi się wydaje, na zdecydowaną niezdolność rozumienia, czym jest fikcja, jaka jest jej rola i dlaczego się ją

pisze. Dawno jednak zaniechałem prób zwalczania tego założenia, gdy odnosiło się do moich powieści.

Czytelnik może zechcieć teraz wystąpić z nagromadzonymi wątpliwościami. Może powiedzieć: „Sam powiedziałeś w swoim opisie, że znałeś kiedyś kogoś, kto zmarł młodo na ziarnicę złośliwą; że lekarze powiedzieli prawdę jego matce, lecz nie jemu; że następnie zakochał się i oświadczył dziewczynie; że matka powiedziała wówczas o jego chorobie dziewczynie, ale nie jemu; że dziewczyna musiała rozstrzygnąć, czy zgodzić się na małżeństwo i czy samej powiedzieć o wszystkim młodzieńcowi. Słyszałem, że rozstrzygnęła faktycznie, tak jak w twojej książce, by nie mówić. A na domiar tego wszystkiego przyznałeś, że postać powieściowej matki wzorowałeś na rzeczywistej matce owego młodego człowieka. Jak więc możesz zaprzeczać, że w gruncie rzeczy opowiedziałeś historię tych ludzi? Ci, którzy wiedzą wszystko o tobie, uznają nieuchronnie, że tak zrobiłeś”

Odpowiadam na to w sposób następujący. Każdy, kto znał owego rzeczywistego młodego człowieka czy dziewczynę, którą poślubił, nie może sobie wyobrazić, że postaci książkowe są w jakikolwiek sposób ich portretami; nie są one nawet w przybliżeniu do nich podobne. Żadna też z postaci w książce nie ma żadnego związku, choćby odległego, z ludźmi, których znam, wyjąwszy matkę i jednego z lekarzy, a on, jak już mówiłem, nigdy w ogóle nie spotkał owych rzeczywistych ludzi. Oświadczenie to trzeba obwarować jednym zastrzeżeniem, ale nie tego - choć jest to zastrzeżenie o nieprześcignionej psychologicznej i artystycznej doniosłości — oczekuje większość tych, którzy występują z owymi nieporozumieniami. Ponieważ swobodnie wymyślam postacie i posługuję

się wszystkimi, jakie mam, środkami wyobraźni i pojmowania, by je przeniknąć, żeby czuć to, co czują, i myśleć to, co myślą, i żeby patrzeć na świat ich oczami, są w nich wszystkich znaczące moje cechy. A musi być w nich, z dwóch głównych powodów, więcej mnie, niż sobie uświadamiam. Po pierwsze, nie mogę ożywić w nikim z nich, świadomie, czy nieświadomie, żadnej myśli, uczucia czy intuicji, których sam nie potrafię żywić, a zatem ich wszystkich ograniczają ostatecznie moje ograniczenia, czego oczywiście nie ma w przypadku żadnej rzeczywistej osoby innej niż ja sam. Powód drugi jest taki - omal na mocy samej definicji — że w każdym z nich musi być znacznie większy, niż sobie uświadamiam, udział mojej świadomości. Gdy ludzie pytają mnie, czy John albo czy Keir jest mną, odpowiadam spontanicznie, że wszystkie postacie są mną. Cała książka jest moim dziełem: wszystko w niej wyraża mnie, nie tylko postacie, lecz wszystko, co w niej jest, a czego sobie nie uświadamiam. Ten charakter ma jednak tylko książka jako całość, tylko książkęyczito całość wypowiadam własnymi ustami. W niej zaś nic nie jest koniecznie mną: żaden pogląd wyrażany przez bohaterów nie jest koniecznie moim poglądem i żadne uczucie czy doznanie nie jest koniecznie przeżyciem, które miałem. Rzeczy te muszę tylko, choćby w wyobraźni lub nieświadomie, ujmować i czuję potrzebę, by coś z nimi robić, czy to uznając je, czy odrzucając, czy przeobrażając.

Tym, co robię - i co, jak sędzę, robi większość poważnych autorów powieściowych — jest pełne i swobodne używanie całego zakresu dostępnego mi

materiału, niezależnie od jego pochodzenia. A fakt, że nie martwię się o jego pochodzenie, znaczy oczywiście, że jego źródłem może być

znajomość rzeczywistych ludzi oraz przeżycia, które miałem, jak i całość tego, co mogę wymyślić. To natomiast, że ów materiał pochodzi z prawdziwego życia, jest sprawą czystego przypadku: nigdy mnie to nie zajmuje i na pewno nigdy nie stanowi przedmiotu mojego pisarstwa. Moim zamiarem nigdy nie jest przekazywanie czegoś o rzeczywistych ludziach i rzeczywistych zdarzeniach. Moim punktem wyjścia nigdy nie jest ktoś, kogo znam, czy coś, co się zdarzyło, co następnie przemieniam w fikcję. Przeciwnie, zachodzi tu odwrotna zależność: moim punktem wyjścia jest to, że piszę rzecz, która jest dziełem fikcji literackiej, i by mogła się ona rozwijać, tak jak pragnie się rozwijać, karmię ją pokarmem pochodzącym z dowolnego i z każdego źródła, mającym dowolną postać, niezależnie od zmian, jakim uległ w stosunku do swej pierwotnej postaci - pokarmem najchętniej przyjmowanym przez samą powieść.

Uwaga, którą wypowiadam, stanie się może jaśniejsza, jeśli podam innego rodzaju przykład tego, jak mógłbym się w mojej powieści posłużyć doświadczeniem życiowym, w sposób, który mógłby następnie zmylić moich przyjaciół. Załóżmy, że zaczyna się od tego, że chcę stworzyć związek miłosny między chłopcem a znacznie starszą kobietą, a z punktu widzenia rozwoju psychicznego chłopca jest ważne, by była ona jedyną kobietą, jaką dobrze zna. Będzie to prawdopodobnie podsuwało taki pomysł, by umieścić moją opowieść w świecie, gdzie są sami mężczyźni. Zadam sobie pytanie, jakie są wyłącznie męskie środowiska, w których może znaleźć się kilkunastoletni chłopak. Odpowiedź: statki szkolne, wszelkiego rodzaju domy poprawcze, szkoły z internatami, niektóre szpitale i tak dalej. Jak zazwyczaj pojawia się dojrzała kobieta w takim świecie? Jako żona kogoś z personelu takiej instytucji - oficera, strażnika,

nauczyciela, lekarza. (Zaczynam teraz przedstawiać mój projekt). Jeśli chciałbym zwiększyć zarówno poziom ryzyka, jak i napięcie, mógłbym uczynić tę kobietę żoną kogoś sprawującego najwyższą władzę - kapitana, naczelnika, dyrektora czy kogoś takiego. Mogłoby to prowadzić naturalnie do uczynienia z jej męża mężczyzny w średnim wieku, u którego boku jest znacznie młodsza żona, tak że różnica wieku między nią a chłopcem jest nie większa, a może nawet mniejsza, niż między nią a jej mężem.

Mógłbym z tego męża zrobić interesującą osobę pochłoniętą pracą lub kogoś, kto staje w czasie, gdy toczy się ta opowieść, przed szczególnym wyzwaniem, jakim jest dotykający ową instytucję kryzys — chłopak zaś może być związany z tą instytucją w jakiś szczególny sposób, którym można się posłużyć dla zwiększenia przenikającej wszystko atmosfery napięcia czy występującego w całej książce niebezpieczeństwa. Zaczyna się teraz wyłaniać z nicości nie tylko owa sytuacja, lecz cała moja opowieść. I oto się toczy. W pewnym momencie w ramach tego toku zdarzeń, i to całkiem szybko, musiałbym podjąć decyzję co do „świata” w którym się to wszystko dzieje. Istnieje pewien możliwy świat, który w moich oczach miałby ogromną przewagę nad innymi - świat, w którym żyłem sam w szkole z internatem od jedenastego aż do prawie osiemnastego roku życia., i wiem z doświadczenia, na czym polega życie w takiej szkole. Mam coś więcej niż tylko wiedzę o tym świecie: „czuję” go, moje anteny nastrojone są czule na odbiór płynących stamtąd subtelnych sygnałów. Nie muszę jednak umieszczać mojej opowieści w jakiejś szkole z internatem: jestem całkowicie przekonany o mojej zdolności wymyślenia scenerii osadzonej na statku szkolnym czy w domu poprawczym i nadania jej rumieńców życia. Tyle że byłbym w stanie

nadać otoczeniu większą autentyczność i głębię, i pisać o nim, sięgając do głębszego poziomu mojej osobowości, z większym zrozumieniem, jeśli otoczeniem tym uczyniłbym szkołę z internatem. Zdecydowałbym się więc prawdopodobnie na taką szkołę.

Gdybym pracował dalej nad moją opowieścią, z powodzeniem mógłbym odkryć, że wymaga ona skomplikowanych, tajemnych przyjsć i przechadzek, spotkań w ciemności i tak dalej; i chciałbym mówić w sposób spójny i posługiwać się spójnymi założeniami co do budynków, odpowiedniej lokalizacji, odległości i tak dalej. Szczególnie ważne dla intrygi mogą być również takie kwestie, jak ta, co z którego okna można podejrzeć. W takiej fazie powstawania książki wielu pisarzy siada i wymyśla swoją szkołę. Opracowują na papierze plan sytuacyjny, zazwyczaj nie wprowadzany do tomu, który publikują, lecz pozwalający kierować ruchami ich postaci i sprawdzać je z punktu widzenia ich spójności i wiarygodności. (Bernard Shaw zwykł to robić, posługując się szachownicą i kawałkami papieru z wypisanymi na nich nazwiskami postaci). Mógłbym oczywiście robić coś podobnego i z pewnością zrobiłbym to, gdyby wymagała tego moja opowieść - gdyby na przykład układ budynków szkolnych musiał mieć jakieś szczególne cechy, by intryga mogła się toczyć. Jeśli jednak nie zachodziłoby nic tak szczególnego, mógłbym sobie pomyśleć: „Mogę przedstawić szkołę, w której byłem, w sposób równie żywy, a dokładniej co do szczegółów, niż każdą szkołę, będącą wytworem mojej wyobraźni, a utrzymywanie jej przed oczami duszy przez cały czas podczas pisania kosztowałoby mnie mniej energii. Znam w niej każdą dziurę i nie miałbym żadnej trudności, jeśliby przyszło obejść ją po ciemku. Zrobię więc tak: dam książkowej

szkole inną nazwę, ale pisząc, będę miał na myśli Christ's Hospital z czasów, gdy tam byłem. Zapewni to jedność i spójność scenerii, a także wiarygodność ruchom postaci; jeśli zaś jakieś głęboko osadzone we mnie uczucia dotyczące owej szkoły znajdą się w tekście, niekoniecznie świadomie, może to ułatwić przekonanie czytelnika, że «świat», w którym osadzona jest owa opowieść, żyje własnym życiem, a nie jest tylko dwuwymiarową dekoracją"

Warto podkreślić, że decyzja ta bynajmniej nie byłaby decyzją konieczną: z wielką łatwością mógłbym jej nie podejmować. Byłaby po prostu środkiem, którym mógłbym, gdybym chciał, posłużyć się, by ułatwić sobie sprostanie pewnym złożonym wewnętrznym wymogom książki, nie mającej żadnego odpowiednika w rzeczywistości. Mogłaby być też dość leniwym rozwiąza-

niem, na które /decydowałbym się, by oszczędzić sobie wysiłku koncentracji oraz energii, której wymaga wymyślanie fabuły, lub by oszczędzić sobie czasu. Ale po dokonaniu wyboru miałbym całkowitą swobodę w posługiwaniu się dowolnym materiałem z moich czasów szkolnych, który służyłby moim celom. Gdybym chciał wzbogacić owo podłoże, mógłbym wprowadzić osoby i zdarzenia, które wywarły na mnie niezatarte wrażenie; gdybym czuł, że książce potrzebny jest humor, mógłbym posłużyć się błazeńskim nauczycielem, o którym dałoby się opowiedzieć ciekawe historie; gdyby moja fabuła wymagała w jakiejś chwili dramatycznego uderzenia, które trafiałoby równocześnie w całą szkołę, niczym ogień czy bomba, przypomniałbym sobie z pewnością bombę lotniczą, która spadła na szkołę, gdy tam byłem, i wspomnieniami tego zdarzenia mógłbym się posłużyć w mojej powieści.

Jestem tak pewny, jak to tylko możliwe, że gdyby książka ta została opublikowana, wielu ludzi znających mnie przez całe moje dorosłe życie uznałoby jej główny wątek za obraz ukazujący czyjeś, prawdopodobnie moje, osobiste dzieje. Byliby przekonani, że musiałem mieć jakąś przygodę miłosną, jeśli nie z żoną dyrektora, to przynajmniej z żoną jakiegoś innego nauczyciela; albo sądziliby, że jeśli nie byłem to ja, był to chłopak, którego znałem lub o którym słyszałem. Czytelnicy, którzy sami byli w mojej szkole, mówiliby: „Przecież to jest Christ's Hospital, jak żywy. Jest tam nawet opisany ten ekscentryczny lekarz szkolny, który był komunistą i zwykł wręczać ateistyczne pamflety ludziom wychodzącym z kaplicy” Gdyby zaś inni czytelnicy słyszeli te rzeczy, traktowaliby je jako potwierdzenie poglądu, że książka opiera się (zważcie, opiera się) na rzeczywistych ludziach i zdarzeniach — a wówczas najbardziej zajmujące pytanie brzmiałoby: Kim były owe postacie oryginalne? Czy owym chłopcem byłem rzeczywiście ja? A czy ową kobietą była rzeczywiście żona dyrektora? (Pomyślcie tylko, gdy byłem w szkole, dyrektor był mężczyzną w średnim wieku, mającym znacznie młodszą od siebie żonę). Kiedy zaś usłyszałbym (zdumiewające, ale ludzie mówią takie rzeczy): „Jeśli wątek główny nie jest prawdziwy, to co spowodowało, że chciałeś to napisać?” mógłbym odpowiedzieć tylko tak: „Miałem nieodpartą potrzebę, by to napisać. Czułem potrzebę, by stworzyć tę konkretną sytuację i ją zbadać. Jeśli upierasz się przy pytaniu, dlaczego tak się działo, może potrzebny jest psychoanalityk, by na to odpowiedzieć. On zaś może powiedziałby, że to dlatego, iż byłem nie kochanym dzieckiem, które pragnęło, bardziej niż czegokolwiek innego w świecie, doznać miłości starszej kobiety, jedynej kobiety, którą znałem jako dziecko -mojej matki.

Ale oczywiście mogłoby to być coś zupełnie innego. Nie wiem"

Główne postacie i zdarzenia moich utworów literackich nawiązują kontakt z moim rzeczywistym życiem i z moim doświadczeniem właśnie na takim podskórnym poziomie. Utwory te to nie autobiografie; to określenie byłoby całkowicie nietrafne: wyrastają one z jakiejś głęboko zakorzenionej potrzeby doświadczenia czegoś, zrozumienia czegoś, uporania się z czymś czy pozbycia się czegoś - albo rodzi je cała mieszanina tych i innych rzeczy. Ale ruch wy-

stepujący również na tym poziomie pr/cbie[^].i dokładnie w przeciwnym kierunku, niż przypuszcza większość ludzi: nie jest tak, że coś spostrzegam lub czegoś doświadczam, a następnie piszę o tym czymś fikcję; piszę fikcję, by dojść do jakiegoś oglądu i zrozumienia. To pisanie wywołuje owe TT&cry, nie zaś one powodują, że piszę. Siły stojące za potrzebą pisania mają charakter przeżyć i emocji i w znacznej mierze są nieuświadamiane. W przypadku powieści Facing Death, jak się w końcu okazało, przeciwnie do zamiarów powodujących mną, gdy podejmowałem to przedsięwzięcie, pisałem z samej głębi mojej potrzeby uporania się ze śmiercią. Musiałem zmierzyć się z nią w pełni, rzetelnie i w całej rozciągłości, i przeżyć proces umierania bez uników, na ile można to zrobić w wyobraźni; i z samego wnętrza owej otchłani musiałem zadać sobie pytanie: „Jaki jest cel życia, zważywszy nieuchronność tego wszystkiego?"

Moja, jak dotąd, druga powieść, To Live in Danger (Niebezpieczne życie), miała inny cel, występujący o wiele bardziej na powierzchni mojego umysłu, ale postacie i zdarzenia służące temu celowi wymyślałem w znacznym stopniu tak samo. Chodziło w tym przypadku o pokazanie, jakie

szkody moralne przynosi praca w wywiadzie, nawet najuczciwszym, zaangażowanym w nią ludziom, działającym choćby na najskromniejszym poziomie. A przypuszczam, że ten fakt poruszał mnie na dwa różne sposoby: po pierwsze dlatego, że byłem narażony na te szkody; a po drugie dlatego, że wszystko to tak różniło się od książek o wywiadzie, które z taką przyjemnością pożerałem. Do tego wniosku doszedłem w wyniku służby wojskowej w wywiadzie wojskowym. Był to autobiograficzny element, a posłużyłem się doświadczeniem osobistym, by dać mojej opowieści autentyczne tło, by przedstawić wierne opisy sposobów działania wywiadu, i tego rodzaju rzeczy. Swobodnie też sięgałem do prawdziwego życia po postaciach pomocniczych. Główny bohater jednak nie miał żadnego związku ze mną czy z któryś z moich kolegów. Mimo to, gdy ukazała się ta książka, większość moich przyjaciół uznała wątek główny za nieznacznie zamaskowaną autobiografię, a moje sprzeciwy nie robiły na nich żadnego wrażenia. Te ich reakcje były tak odległe od prawdy, że upłynęło sporo czasu, zanim sobie uświadomiłem, iż reagują w ten sposób, a gdy to sobie uświadomiłem, nie dawałem temu wiary.

Metody pracy różnych pisarzy muszą się oczywiście znacznie od siebie różnić, ja zaś mogę o tym mówić tylko za siebie, nie zaś za innych. Ale dzięki moim wieloletnim zainteresowaniom poznałem bardzo wielu pisarzy, od których słyszałem wielokrotnie wypowiedziane podobne do moich spostrzeżenia. Choćby jednak nie wiedzieć jak wyraźnie opisywało się te zjawiska, wydaje się, że nikt w to nie wierzy. Odmowa uznania tego jest tak otwarta i stanowcza, że wprawia - mnie, w każdym razie - w zakłopotanie. Dotyczy to nawet największego z wszystkich

powieściopisarzy - Tołstoja. Za najlepszego tłumacza na angielski i za najlepszego biografa Tołstoja uchodzi powszechnie Aylmer Maude, którego przekład *Wojny i pokoju* wydały wspólnie dwa wydawnictwa - Macmillan oraz Oxford University Press. Tom ten uzupełnia napisany przez Tołstoja tekst „Kilka słów o Wojnie i pokoju”, opublikowany w oryginale w czasopiśmie „Russkij Archiw” w 1868 roku. Tołstoj pisze:

Byłoby mi przykro, gdyby podobieństwo między nazwiskami wymyślonymi przeze mnie a rzeczywistymi podsunęło komuś myśl, że chciałem opisać tę czy inną rzeczywistą osobę, tym bardziej że pisarstwo polegające na • opisywaniu rzeczywistych ludzi, którzy żyją lub żyli, nie ma nic wspólnego z pisarstwem, które uprawiam [...]. Wszystkich innych ludzi całkowicie wymyśliłem i nie mają oni żadnych pierwowzorów w tradycji ani w rzeczywistości, (s. 1347)

1

Maude dołącza do tego przypisu przeczący słowom Tołstoja. A poprzedza książkę listą głównych postaci sporządzoną w następujący sposób: „Hrabina Wiera Rostowa, ich starsza córka (jej pierwowzorem była przypuszczalnie Liza Behrs, starsza z dwóch szwagierek Tołstoja)” i tak dalej. Uznałbym taką bezczelność za coś niewiarygodnego, gdybym nie doznawał omal tego samego od przyjaciół znających mnie znacznie bliżej, niż Maude zna Tołstoja. Wynika stąd coś poruszającego - że mianowicie wielu czytelników, równie inteligentnych, uzdolnionych i wykształconych jak Maude, zdecydowanie nie rozumie, czym w ogóle jest twórcze pisarstwo i czego się dokonuje, uprawiając je. Można podejrzewać, że nie wiedzą oni, czym jest sztuka. Zachowują się tak, jak zachowaliby się

miłośnicy malarstwa, gdyby przyjmowali ufnie, że każdy obraz Matki Boskiej z Dzieciątkiem jest w istocie tylko portretem modelki artysty, będącej zwykle jego kochanką, oraz jej dziecka, a gdy artyści temu przeczą, można te zaprzeczenia spokojnie zignorować; napisy w galeriach mogłyby natomiast informować nas, że dana Madonna była w rzeczywistości tą a tą osobą (dodając, że dziecko nie było w rzeczywistości chłopcem, lecz dziewczynką).

Pisanie powieści *Facing Death* zajmowało mnie bezustannie przez cztery lata. Było to, pod względem psychicznym i emocjonalnym, najbardziej wymagające wysiłku doświadczenie, przez jakie kiedykolwiek dobrowolnie przeszedłem. Był to szczyt moich długotrwałych zmagania z kryzysem wieku średniego, mojej walki o to, by nie przemogła mnie śmierć i lęk przed śmiercią, mojej wyzwolenczej wojny, wymierzonej w te sprawy. Doświadczenie to w końcu mnie spustoszyło, miałem jednak poczucie, że przez nie przeszedłem. Dwóch czy trzech ludzi, których znałem, a którzy byli w takich okolicznościach, że ich nadciągająca śmierć (nie grożąca im wprawdzie z czyjejś ręki) zdawała się nieuchronna, a jednak przeżyli, powiedziało mi, że wyleczyło ich to na zawsze z lęku przed śmiercią - że, by tak rzec, byli już tam i stwierdzili ku swojemu zdumieniu, iż ich to nie przelękło. Otóż dokładnie coś takiego stało się ze mną na płaszczyźnie wyobraźni. Nie utrzymuję, że zostałem wyleczony z lęku przed śmiercią, lecz stanąłem przed jej grozą z całą uczciwością, na jaką mnie było stać, i, jak dot.nl, przeżyłem. Teraz się mniej niż ongiś jej obawiam. Ten lęk przestał być obezwładniający. I przypuszczam, że właśnie ze względu na to, bardziej niż dla czegokolwiek innego, napisałem moją książkę.

W powieści tej doszedłem do granic moich ówczesnych możliwości rozumienia owego ostatecznego poziomu sensu życia — czy były nim doświadczenia świadomości, czy niepowtarzalna samoświadomość jednostki, czy związki międzyosobowe, czy rodzicielstwo i przynależność do rodziny, czy uwikłanie w większą społeczność, czy zadowolenie z pracy, czy tworzenie i odbieranie sztuki, czy myślenie kontemplacyjne. Idąc w każdym z tych kierunków, mogłem gdzieś dojść, lecz niezbyt daleko; każdy z nich, dając początkowo okazję do pobudzających badań, prowadził ostatecznie do frustracji. Żaden nie doprowadził mnie do wrót jaskini, przed którą stanął Aladyn, ze spokojnie oczekującym w niej kluczem do zagadki życia. Służyły ostatecznie tylko temu, by uznać tę zagadkę za jeszcze bardziej nieodgadnioną. Żadna z tych dróg nawet ogólnie nie nadawała życiu sensu wystarczającego w obliczu śmierci. Kiedy więc skończyłem pisać książkę, czułem, że doszedłem w moich badaniach możliwie najdalej, ciągle jednak byłem zakłopotany i sfrustrowany. W całym tym kontekście właśnie osadzona była jedna z kwestii, która zajmowała mnie w Facing Death - kwestia granic filozofii. Obaj główni bohaterowie mężczyźni studiowali w Oksfordzie, gdzie się spotkali, ale obaj stwierdzili, że studia te są bezużyteczne, gdy stanęli wobec podstawowych problemów życiowych. Keir wpadł na to szybciej niż John, a w pewnym okresie zgadzali się, że filozofia, której ich uczono w Oksfordzie, jest niewłaściwa, lecz mieli różne poglądy na charakter tej niewłaściwości. Keir formułował tę rozbieżność w następujących słowach: „Ty sądziłeś, że techniki badawcze filozofii oksfordzkiej stanowiły wspaniałą zestaw narzędzi, lecz filozofowie używali ich do trywialnych zadań. Ja sądziłem, że same te narzędzia są złe i że nie można wykonać

nimi właściwych zadań"

Narzędzi filozofii oksfordzkiej używano niewątpliwie do zazwyczaj trywialnych zadań, nie miałem jednak pewności, czy nie można było zrobić z nich dobrego użytku. Gdy skończyłem pierwszą wersję *Facing Death*, miałem dojmujące pragnienie odczytania na nowo - z perspektywy, którą teraz miałem - filozofii, którą studiowałem niemal przed dwudziestoma laty w Oksfordzie, żeby się przekonać, czy mógłbym jej do czegoś użyć, czy mógłbym coś z niej wydobyć. Obliczyłem z grubsza, że gdybym uczynił sobie z tej lektury główne zajęcie, zajęłoby mi to od pół roku do roku. Była tu jednak pewna trudność finansowa: pisząc *Facing Death*, żyłem częściowo z oszczędności, które się skończyły. Czy mógłbym utrzymać się przez rok, czytając filozofię, nie będąc bez przerwy odrywany od lektury z powodu konieczności zarabiania pieniędzy? Odpowiedź brzmiała: trzeba, by płacono mi za czytanie. To właśnie doprowadziło mnie do pomysłu zrobienia długiego cyklu audycji radiowych poświęconych filozofii brytyjskiej w połowie stulecia. W BBC zgodziliby się /. pewnością, że przygotowanie takiego cyklu wymaga wielu lektur, i przyznaliby mi pieniądze na ten cel w uzgodnionej wysokości. W owym czasie, pod koniec lat sześćdziesiątych, nie istniała żadna szansa (lub była minimalna) zrobienia takiego cyklu w telewizji, ale radio to było coś innego. Zrobiłem sporo audycji dla programu trzeciego, a w gruncie rzeczy miałem własny cykl audycji poświęconych sztuce. Zgłosiłem więc propozycję dyrektorowi programu trzeciego, Howardowi Newbyemu (powieściopisarz P. H. Newby był laureatem nagrody literackiej, gdy ją po raz pierwszy przyznano), on zaś ją przyjął. Tak zaczął się mój związek z filozofią w radiu, który, wbrew moim oczekiwaniom,

miał trwać przez wiele lat, a ostatecznie postawił mnie przed milionami ludzi w wielu krajach. Doprowadziło to również, wbrew moim intencjom, do powrotu do regularnej pracy radiowej jako sposobu zarabiania na życie. Gdy ten pierwszy cykl szedł w radiu, nosił tytuł *Conversations with Philosophers* (Rozmowy z filozofami), ale w postaci książkowej miał tytuł *Modern British Philosophy* (Nowoczesna filozofia brytyjska) i pod tym tytułem jest dziś znany. Chciałem zatytułować tę książkę *British Philosophy in Mid-Century* (Filozofia brytyjska w połowie stulecia), ale była już książka pod tytułem *Philosophy in Mid-Century* (Filozofia w połowie stulecia). Zaproponowałem więc tytuł *Contemporary British Philosophy* (Współczesna filozofia brytyjska), który wyperswadował mi wydawca, Fred Warburg, z wydawnictwa Seeker & Warburg.

„Współczesna” wywodził Warburg, to tandentne słowo, pomniejszające rangę zjawiska, „nowoczesna” natomiast jest jasnym, budzącym zainteresowanie słowem, które znaczy mniej więcej to samo. Przystałem na to. Jak większość młodych ludzi, nie uświadamiałem sobie, jak ulotny jest świat, który znam, jak szybko i źle oba słowa, „współczesny” i „nowoczesny” będą lokalizować w czasie mój tytuł. Obawiam się, że wyrażenie *Modern British Philosophy* stało się na wiele lat mylącą etykietą.

Ów cykl audycji składał się z trzynastu czterdziestopięciominutowych programów, z których każdy był nie tyle rozmową, co wywiadem. W każdym programie prowadziłem wywiad z inną osobą, z filozofem cieszącym się dobrą opinią w środowisku. Liczba trzynastu brała się tylko stąd, że BBC planowało swoje audycje w skali kwartału, a ponieważ kwartał ma trzynaście tygodni, na wiele lat utrwaliła się znana praktyka

nadawania długich cotygodniowych cykli składających się z trzynastu programów, omal niezależnie od tematyki. Miałem na celu wprowadzenie słuchaczy w obecną filozofię brytyjską, poinformowanie ich o tym, co się dzieje w każdej z głównych dziedzin, i przedstawienie im czołowych postaci filozofii brytyjskiej. Uznałem, że będzie to sensowne tylko wtedy, gdy da im się pewne podstawy, w szczególności dotyczące dorobku filozoficznego Russella, Moore'a, Austina i Wittgensteina, a więc przedstawienie tych podstaw stało się również częścią przedsięwzięcia. W trakcie przygotowań wyłonił się stopniowo całościowy schemat cyklu. Wiedzę o podstawach, konieczną dla zrozumienia reszty cyklu, miało dawać kilka programów. W niektórych z nich aktualny stan badań w jakiejś ważnej dziedzinie filozofii rozpatrywałyby uprawiający ją filozof - Bernard Williams miał mówić o filozofii moralności, Alasdair MacIntyre o filozofii polityki i filozofii społecznej, Ninian Smart o filozofii religii, Richard Wollheim o estetyce. A na koniec zaprosiłbym największe postacie, których dzieła stałyby się przedmiotem osobnych rozważań - Alfreda J. Ayera, Gilberta Ryle'a, Petera F. Strawsona, Karla R. Poppera — by przedstawili swoje poglądy i odpowiedzieli na krytykę. Poprosiłem BBC o to, bym miał całkowitą kontrolę nad przygotowaniem cyklu, i dostałem zgodę - i każde zadanie przypadające twórcy audycji wykonywałem sam, decydując o jej długości, tematyce, o doborze uczestników, przeprowadzając wywiady, montując taśmy z nagraniem audycji, łącząc to wszystko, aż do najdrobniejszego szczegółu. Napisałem nawet trzynaście informacji anonsujących poszczególne audycje w „Radio Times” Nominalny producent, George MacBeth, którego znałem od czasu

studiów w Oksfordzie i który zdobył poważny rozgłos jako poeta, był nader szczęśliwy, przystając na podejmowanie przeze mnie wszystkich decyzji i wykonywanie całej pracy, sam zaś cieszył się przez rok omal zupełną wolnością, co pozwalało mu zajmować się własnym pisaniem. Był jeszcze szczęśliwszy, gdy okazało się, że ów cykl cieszy się powodzeniem, a on uchodzi za jego producenta. Przeszedł on przez młyn filozofii oksfordzkiej, kończąc studia w programie Greats z wyróżnieniem, był więc właściwym „producentem” tego cyklu; nie odbyliśmy jednak ani jednej rozmowy o treści i uczestnikach audycji. Jego biuro dawało nam studio i różne urządzenia, o które prosiłem, administrowało umowami i wydatkami, i w ogóle realizowało zadania związane z jednolitym zarządzaniem; a prawie wszystko to robiła jego sekretarka, Drusilla Montgomerie. Ten sposób działania stał się wzorem postępowania, którego trzymałem się, realizując późniejsze poświęcone filozofii cykle telewizyjne; gdy rozpoczynałem jakiś cykl, zawsze stawiałem wyraźny warunek, że będę miał nad nim zupełną kontrolę - choć nigdy nie przyjmowałem obowiązków producenta.

Gdy skompletowane zostały taśmy z nagraniami owego cyklu radiowego, powstała kwestia przekształcenia ich w książkę. Wystarczył rzut oka na zapisy zawartości owych taśm, by się przekonać, że publikowanie ich w dosłownej postaci byłoby błędem. Zdania wypowiedane w sposób spontaniczny, bez uprzedniego zapisu, są improwizowane, choćby mówiło się po starannym namyśle, a zatem są mniej ścisłe i mają luźniejszą konstrukcję niż zdania składające się na dobry tekst pisany: z reguły też są zbyt długie, bo nabija się je i rozpycha, tytułem uzupełnień, dodatkowymi zwrotami. Istnieje też naturalna tendencja do posługiwania się oklepanymi

epitetami, obiegowymi zwrotami, powtórzeniami służącymi akcentowaniu czegoś oraz innymi nawykowymi elementami mowy potocznej, które na zadrukowanej stronie wyglądają ciężko. Często pojawia się niezadowolające sformułowanie, które potem zostaje ulepszone, a więc to pierwsze/.e można usunąć; niekiedy pada uwaga, którą się potem wycofuje lub opatruje poważnymi zastrzeżeniami, a więc także pierwszego sformułowania można się pozbyć. Ludzie myślą potem o rzeczach, które chcieliby powiedzieć, i pragną je wprowadzić. Z tych i także z wszystkich innych powodów wypowiedź bez uprzedniego zapisu, choćby bardzo inteligentna, nie nadaje się do poważnej książki. W każdym razie więc zapowiadało się, że muszę poprosić moich rozmówców, by przejrzyli swoje wypowiedzi pod kątem publikacji. W tej sytuacji uznałem, że warto pójść na całego i skłonić ich, by wprowadzili możliwie najpełniejsze zmiany do zapisu ich wypowiedzi. Prosiłem ich, by utrzymali możliwie tę samą długość wypowiedzi, by nie zaburzać porządku książki, i by zachowali ton rozmowy, sprzyja to bowiem jasności i jest samo w sobie atrakcyjne. Wiedziałem, że czytelnikami będą w większości ludzie, którzy nie słyszeli owych audycji radiowych i nigdy nie zabraliby się do ich wysłuchania, i to właśnie skłaniało mnie, by starać się o zrobienie książki będącej dziełem samodzielnym, tak dobrej, jak można to było osiągnąć, niezależnie od tego, co powiedziano na antenie, choć plan podstawowy, brzmienie, nie mówiąc o istnieniu, zawdzięczała oczywiście programom radiowym.

Pracując nad tym, usiłowałem poszerzyć moje rozumienie filozofii, wkraczając w zawodowy świat moich rozmówców. Wstąpiłem do dwóch towarzystw filozoficznych, do Aristotelian Society (Towarzystwo

Arystotelesow-skie) oraz do Royal Institute of Philosophy (Królewski Instytut Filozofii)

1 zacząłem uczestniczyć również w spotkaniach oraz czytać czasopisma filozoficzne. Od tej pory uczestniczyłem również w dyskusjach w gronie doktorantów w London School of Economics. Brałem też niekiedy udział w konferencjach filozoficznych, a także pojawiałem się na wspólnych sesjach Aristotelian Society oraz Mind Association (Stowarzyszenie czasopisma „Mind”), gromadzących na corocznych spotkaniach wszystkich tych (chętnych), którzy zajmują się zawodowo filozofią w Wielkiej Brytanii. Spotkanie takie odbywa się każdego roku na innym uniwersytecie, w drugim lub trzecim tygodniu lipca. Uczestniczy w nim zazwyczaj około dwustu osób. Zacząłem na nich bywać w roku 1970 lub 1971 i odtąd starałem się być omal co roku. Zawarłem całkiem bliskie przyjaźnie z ludźmi, których widywałem tylko na tych spotkaniach, którzy uczyli w odległych miejscach w kraju lub za granicą, a co roku oczekiwałem na spotkanie z nimi. Konferencje te dostarczały mi ponadto sposobności do przeżywania doświadczeń związanych z przebywaniem na terenie większości czołowych uniwersytetów kraju, do mieszkania w akademikach. Współczesna filozofia akademicka weszła, w wyniku tego wszystkiego, szerokim frontem w moje życie, a stanowiło to uzupełnienie moich lektur. Poszerzyły się dzięki temu podstawy mojego rozumienia współczesnych filozofów i ich dzieł.

Najważniejsza w tym wszystkim była jednak praca z samymi filozofami. Nasza długotrwała współpraca miała dla mnie nieocenioną wartość, jeśli chodzi

o znajomość dyscypliny. Nie tylko cv.yt.il cm po r.iz pierwszy lub

odczytywałem ponownie dzieła czołowych brytyjskich filozofów, ale miałem też sposobność, by dyskutować z nimi osobiście ich dzieła, badać argumenty i skłaniać do rozwijania własnych poglądów; wyjaśniać dokładnie, co mieli na myśli w danym fragmencie lub o co chodziło, gdy posłużyli się danym terminem; rozważać, jak odpowiedzieliby na wyrażane najczęściej krytyki ich dzieł i co mieli do zarzucenia innym. Gdy pochwalili jako trafną moją interpretację czegoś, co napisali, wiedziałem, że mogę odtąd wypowiadać ją autorytatywnie -nie jako prawdę, rzecz jasna, lecz jako to, co mieli na myśli - a była to cenna rzecz w dziedzinie, w której uprawiający ją ludzie stale spierają się co do tego, co X ma na myśli, mówiąc to a to. Gdy słyszałem, że się mylę, i wyjaśniono mi, dlaczego, chroniło mnie to przed błędem, w którym mógłbym pozostawać długo, gdyby nie osobisty dostęp do tych ludzi, mogłem przecież upierać się przy błędzie, przeciwstawiając się innym, broniącym słusznego poglądu. Tak czy inaczej, osiągałem o wiele głębsze i bardziej złożone rozumienie ich myśli niż to, które byłoby mi dostępne w normalnym procesie studiowania, uzupełnionym o toczoną z innymi dyskusję. To zaś umacniało mój wniosek, do którego ostatecznie doszedłem, że dzieła ich, z wyjątkiem Poppera, należą do tradycji, która zbankrutowała.

Zdawało mi się, że węzłowym punktem, w którym martwa dziś gałąź zaczęła odrastać od głównego pnia filozofii, był punkt, w którym filozofowie akademicy obrali zły kierunek, odchodząc od Russella i Moore'a. Logiczną analizę zdań języka potocznego, którą oni obaj zapoczątkowali, inni magicznie przekształcili, czyniąc z techniki badania jego przedmiot, na to zaś ci dwaj ojcowie chrzestni, w sposób wielce uderzający, nie chcieli się godzić. Russell protestował gwałtownie; Moore

skłonny był, powodowany swoim temperamentem, poprzestać na oznakach niezrozumienia. Nieszczęsnej zmiany dokonał pierwszy, pośrednio, Wittgenstein, który zaczął dominować nad filozofią w Cambridge, a potem bardziej bezpośrednio Austin, który zawładnął filozofią w Oksfordzie. Strawson, który był uczniem Austina, lecz w młodości zajmował się logiką formalną, przeżywał w pewnej mierze konflikt między wpływami Russella i Austina; w końcu jednak, jak mi się wydaje, Austin w nim zwyciężył i Strawson odszedł z czasem od głównego obszaru filozofii ku jej lingwistycznym granicom (czego w istocie dokonał Austin, który, jak podejrzewam, gdyby nie zmarł w wieku czterdziestu dziewięciu lat, mógłby odejść zupełnie od filozofii). Ayer pozostał wierny Russellowi, aż nadto wierny, nigdy jednak nie miał oryginalnych pomysłów. Był poza Oksfordem właściwie przez cały okres tak zwanej filozofii oksfordzkiej, najpierw służąc w armii podczas II wojny światowej, a następnie jako profesor filozofii w University College w Londynie. Wrócił do Oksfordu dopiero w 1959 roku, ale - jak powiedział mi znacznie później: „Wróciłem do Oksfordu tylko po to, by pokonać Austina, a gdy tam przyszedłem - umarł” Ayer był po Russellu najlepiej znanym szerokiej opinii publicznej w Wielkiej Brytanii poważnym filozofem¹, ale po II wojnie światowej jego wpływ wśród filozofów w Oksfordzie i w Cambridge przyćmiewali Wittgenstein, Austin, Ryle, a od późnych lat pięćdziesiątych Strawson.

Dziwna była kariera Ryle'a. Pierwsze artykuły, jakie opublikował, dotyczyły Husserla i Heideggera i wносиły nowy powiew w filozofię uprawianą po angielsku. Dostrzegwał on, że dzieła tych dwóch ludzi

zawierają coś nowego, co ma wagę i znaczenie i w przyszłości może się poważnie rozwijać. Młody Ryle podchodził z takim podziwem i uniesieniem do Husserla, że napisał do niego z pytaniem, czy mógłby go odwiedzić. I tak się stało. Nagle jednak odwrócił się od całego tego podejścia do filozofii i, jak się wydaje, poniechał go na całe życie, stając się w zamian Janem Chrzycielem analizy językowej. Zupełnie nie leżało w jego charakterze, by dokonać tego w wyniku decyzji oportunistycznej: Ryle był nieulekły i uczciwy. Był jednak zarazem podatny na wpływy, o czym świadczy to, że zawładnął nim później Wittgenstein, co trwało niezmiennie, choć Ryle zaczął go darzyć zdecydowaną niechęcią. Trudno być może przyznać, że Ryle mógł mieć jakieś fundamentalne intuicje, a potem je utracił, jestem jednak przekonany, że tak właśnie było. W innym momencie jego życia istnieje znany tego przykład, znacznie ważniejszy. Ryle jako student czytał Schopenhauera, a o wiele później, jako człowiek pięćdziesięcioletni - zapomniawszy, jak sądził, omal całkowicie Schopenhauera - opublikował książkę, która rozślawiła jego nazwisko, *Czym jest*

1 W latach czterdziestych powszechnie znany w Wielkiej Brytanii, z powodu cotygodniowych występów w programie pt. Brains Trust (Trust mózgow) radia BBC, stał się wykładowcą filozofii w Birkbeck College w Londynie, C. E. M. Joad. Był to w gruncie rzeczy urzekający hochsztapler. Jego książki popularyzujące filozofię bezczelnie odtwarzały idee pochodzące z dzieł Russella, nie informując o tym; Russell, poproszony kiedyś o zarekomendowanie książki Joad, odparł: „Skromność nie pozwala” Joad, który nigdy nie był profesorem, zawsze dbał o to, by go nazywano profesorem Joadem. Jego kariera zakończyła się publicznym

skandalem, gdy oskarżono go o stałe oszukiwanie kolei na biletach. A choć był właściwie oszustem i nigdy nie zdobył opinii poważnego filozofa, w pewnym okresie niewątpliwie jednak był najgłośniejszym filozofem w Wielkiej Brytanii. Moim zdaniem, przysłużył się do czegoś bardzo ważnego, a mianowicie rozpowszechnił pogląd, że kiedy stajemy wobec trudnego pytania, ważne jest, by zacząć od wyjaśnienia jego znaczenia i dokonać niezbędnych rozróżnień. Jeśli więc rozmówca pytał go: „Czy opowiada się pan za cenzurą filmów?” można było być pewnym, że zacznie odpowiedź od słów: „To zależy, co rozumie pan przez cenzurę” Następnie dokona kilku podstawowych rozróżnień i skończy prawdopodobnie czymś takim (wkładam te wymyślone słowa w jego usta): „Jeśli ma pan na myśli system, którym rozporządzamy, by wycinać z każdego filmu niestosowne sceny, to jestem przeciw temu. Jeśli zaś pyta mnie pan, czy sędzę, że posługiwanie się dziećmi do robienia pornograficznych zdjęć czy filmów powinno być zakazane, to zgadzam się z tym” Joad co tydzień dokonywał takich rzeczy, rozpatrując bardzo różne pytania, a jestem przekonany, że ludzie w ten sposób stykali się po raz pierwszy z takim rutynowym wyjaśnianiem pytań, przeprowadzanym w praktyczny i niepedantyczny sposób. O tym, że miało to ogromne oddziaływanie, świadczy fakt, iż zwrot: „To zależy, co rozumiesz przez...” stał się powszechnie znany i wiązano go z nazwiskiem Joady, a po upływie pięćdziesięciu lat ciągle często się go słyszy z ust starszych ludzi. Lekcja utrwaliła się więc, a Joady ciągle pamięta się jako nauczyciela. Jest to, sędzę, bezcenna przysługa, oddana szerokiej publiczności.

umysł!1*, której nie tylko teza główna, i. l<-i/ również tezy wtórne, szeroko później znane, pochodzą wprost od Schopenh. uicra, Ryle natomiast był

cały czas autentycznie przeświadczony, że przedstawił własne idee. Dopiero gdy po ogłoszeniu książki ktoś mu zwrócił na to uwagę, uświadomił sobie, że odnowił w gruncie rzeczy idee Schopenhauera. Również na Wittgensteina Schopenhauer - spośród dawno zmarłych filozofów - wywarł największy wpływ, jest jednak nieprawdopodobne, by Ryle o tym wiedział.

Kariera Ryle'a była paradoksalna również pod innymi względami. Był pierwszym człowiekiem, który sformułował i przedstawił publicznie program filozofii lingwistycznej. Był znakomitym nauczycielem, a w osobie A. J. Ayera miał ucznia, co było jego dziełem, bardziej znanego niż on sam lub, w każdym razie, niż każdy z jego kolegów. Piastował najbardziej prestiżową katedrę filozofii w Oksfordzie. Przez wiele lat był redaktorem naczelnym czasopisma „Mind” które przez całe pokolenia było czołowym pismem filozoficznym na obszarze języka angielskiego. Czym jest umysł? przyjęto z aplauzem i przez dłuższy czas była to najmodniejsza książka filozoficzna. Stworzył z magisterium filozoficznego uzyskanego w Oksfordzie coś, co pasowało na filozofa, a przez długi czas był ojcem królów, jeśli chodzi o posady akademickie nie tylko w Oksfordzie, lecz też na uniwersytetach całej Wielkiej Brytanii. Trudno wyobrazić sobie, co jeszcze - wyjąwszy rangę wielkiego filozofa - mógłby osiągnąć w swojej karierze. A jednak mimo to przyćmiewał go J. L. Austin, który nigdy nie opublikował książki i nie miał nic, co można by przeciwstawić większości innych osiągnięć Ryle'a. Wiązało się to głównie z Austinowską pewnością siebie, która nie na wszystkich robiła dobre wrażenie. Cała ta sytuacja, jak sądzę, wściekała i wprawiała w zakłopotanie Ryle'a; wiem, że jej nie znosił, a Austina nienawidził. Powojenna kariera Ryle'a w Oksfordzie

upłynęła w znacznej mierze w cieniu Austina, z czym Ryle nigdy nie potrafił się uporać.

W ostatnich latach życia Ryle'a często go widywałem. Jednym z ubocznych efektów długiej współpracy przy tworzeniu cyklu audycji pt. *Conversations with Philosophers* (Rozmowy z filozofami), a następnie przy przekształcaniu tych rozmów w książkę *Modern British Philosophy* było nawiązanie trwałych przyjaźni między mną a niektórymi uczestnikami rozmów — na przykład przyjaźni z A. J. Ayerem, Anthonym Quintonem i Davidem Pearsem. Z innymi - takimi jak Ninian Smart, Karl Popper, Bernard Williams - byłem już zaprzyjaźniony. Peter Strawson był moim promotorem. Inni — tacy jak Alan Montefiore, Alasdair MacIntyre, Geoffrey Warnock, Richard Wollheim, Stuart Hampshire — pozostali, rzecz można, zaprzyjaźnionymi znajomymi. Rezultatem stworzenia tego cyklu było to, że zostałem głębiej niż dotąd wciągnięty w życie osobiste i otoczenie społeczne czołowych filozofów brytyjskich; stałem się znaną im posta-

* Wydanie polskie: Gilbert Ryle: *Czym jest umysł?* Przeł. Witold Marciszewski. PWN, Warszawa 1970.

cią, kimś, z kim ciąylr się stykali, kto bywał w ich domach. Nie byłem oczywiście, w odróżnieniu od nich, zawodowym filozofem, wątpię jednak, czy w ówczesnej Wielkiej Brytanii był jakiś inny niefilozof tak bardzo jak ja wciągnięty w filozofię. Od tamtych czasów stoję jedną nogą w tym świecie i mam poczucie, że jestem łącznikiem między filozofią a światem wobec niej zewnętrznym. Byłem raczej, by posłużyć się analogią sportową, komentatorem niż graczem, ale komentator uzyskuje lepszy obraz gry niż gracze.

Właśnie ze względu na tę moją niezwykłą pozycję zwrócił się do mnie Balliol College z Oksfordu, gdy potrzebował kogoś, kto uczyłby filozofii przez kilka semestrów, wypełniając lukę między dwoma wykładowcami zatrudnionymi na stałe. Przyjąłem to zaproszenie z przyjemnością i spędziłem ostatni semestr roku 1970 i pierwszy semestr roku 1971 jako wykładowca filozofii w Oksfordzie. W tym czasie nadawano po raz pierwszy przez trzy miesiące Rozmowy z filozofami w programie trzecim radia BBC. BBC było zadowolone z faktu emisji cyklu, który prowadzę jako wykładowca filozofii w Balliol College, czuli bowiem, że nadaje mi to status człowieka publicznie uznanego w tej dziedzinie, w gruncie rzeczy jednak ani oni, ani ja nie myśleliśmy o takiej posadzie w czasie powstawania tego programu.

Cały cykl nagrałem na czas jakiś przed jego emisją, toteż w chwili gdy inni go wysłuchiwali, całe doświadczenie tworzenia go było poza mną, ja zaś zająłem się czymś innym (uczeniem filozofii w Balliol College) i mogłem reagować z pewnym dystansem, gdy go słuchałem na antenie.

Audycje te wydawały mi się zasadniczo dobre, miałem jednak ważne zastrzeżenia, te zaś dotyczyły poziomu dostępności tego programu.

Słuchając, ciągle łapałem się na takich myślach: „Nie każdy zrozumie, dlaczego dyskutujemy nad tym w tym miejscu; powinienem to zapowiedzieć, zanim do tego doszliśmy" albo: „Mogłem sformułować ten argument jaśniej, niż on to robi. Dlaczego on nie mówi tak a tak?" Prawie wszystkie moje reakcje sprowadzały się do uznania, że zbyt wielką rolę w przekazywaniu wiadomości przyznałem moim rozmówcom, nie mającym doświadczenia w mówieniu do niespecjalistów. Moi rozmówcy zwykli najczęściej dyskutować o filozofii z poważnymi studentami tej dyscypliny,

a w każdym razie nie mieli doświadczeń radiowych. Ja tymczasem miałem wieloletnie doświadczenie w mówieniu o poważnych sprawach nie-specjalistom, nie tylko w radiu, lecz też w polityce. W tym filozoficznym cyklu audycji mówiłem jednak bardzo mało; moim rozmówcom pozostawiałem wykonanie zadań, które, prawdę powiedziawszy, sam mogłem wykonać lepiej. A gdybym je wykonywał sam, audycje nie tylko byłyby jaśniejsze, a więc byłyby dostępne większej liczbie ludzi, lecz miałyby też w większym stopniu charakter dyskusji z udziałem dwóch stron, mniej przypominałyby wywiady, i dlatego byłyby żywsze i (mam nadzieję) bardziej interesujące oraz treściwsze. Uświadamiałem sobie, że audycje te są na tyle udane, iż zasługują na uznanie, widziałem jednak, że mogłyby być na wiele sposobów lepsze, a to wpłynęło na zmianę mojego postępowania w przyszłości.

Byłem zdziwiony dobrym przyjęciem owych audycji. Zakładałem, że taki długi cykl poświęcony filozofii analitycznej będzie interesował niewielu ludzi i będzie sączył się niczym strumyczek przez odległe i bezludne obszary czasu antenowego. Prasa tymczasem uznała go za kamień milowy w historii radia, a słuchało go wyjątkowo wielu ludzi. „Listener” cieszący się znaczną popularnością tygodnik wydawany przez BBC, drukował długie fragmenty każdej audycji, wypełniając przez trzy miesiące kilka stron każdego numeru. Fragmenty te musiało czytać więcej ludzi, niż słuchało audycji, choć tysiące ludzi starało się słuchać najpierw audycji, a następnie czytać ich fragmenty. Redaktor „Listenera” Karl Miller, pozwolił mi wybierać i redagować samemu te fragmenty, przydzielając mi w każdym tygodniu inną ilość miejsca, zależnie od zainteresowania tym materiałem i od pozostałej zawartości numeru. Był on

człowiekiem obsesyjnie dokładnym - mówiło się o nim, że gotów był telefonować za ocean, by zmienić przecinek - to zaś bardzo mi odpowiadało, bo robiłbym tak samo; a w istocie robiłem tak jak on. Współpracowało się więc nam świetnie.

Społeczność akademickich filozofów reagowała powszechnym zaskoczeniem. Na falach programu trzeciego często przedtem odbywały się dyskusje filozofów, nie było jednak dotąd niczego porównywalnego z tą podjętą na szeroką skalę, trwającą trzy miesiące próbą przedstawienia aktualnego stanu dyscypliny szerokiemu kręgowi słuchaczy. Filozofowie akademicy byli w sumie zadowoleni, że się to odbywa, i zainteresowani (a także uszczęśliwieni) treścią audycji, ale były to wtórne reakcje; najbardziej i najintensywniej interesowało ich to, kto został zaproszony do udziału w tych audycjach oraz w jakim stopniu udział w nich wzmacnia osobistą pozycję zaproszonego. Nie znając na ogół techniki radiowej (dziś już tak nie jest), skłonni byli przypuszczać, że programy robi się z tygodnia na tydzień, w miarę ich emitowania, toteż podczas wielu akademickich obiadów w Oksfordzie roztrząsano gorączkowo takie pytania, jak: Kto zostanie zaproszony? Czy X dostanie telefon, czy też okaże się, że został pominięty na korzyść Y? Zawsze, gdy okazywało się, że ktoś został wybrany, pojawiały się kąśliwe uwagi, było to jednak nic w porównaniu z wybuchem radości, gdy tylko zauważono, że ktoś został pominięty - ludzie dzwonili do siebie od razu, by przekazać sobie wiadomości zaczerpnięte z otrzymanego dopiero co egzemplarza „Radio Times” O tego rodzaju sytuacjach i rozmowach naoczni świadkowie opowiadali mi wielokrotnie, a relacje te wzmacniały doznania osobliwego tonu głosu, jakim zapytywano mnie nieustannie o moje zamiary na

przyszłość. Cała społeczność filozoficzna w Oksfordzie ekscytowała się tym cyklem. Wielu uznawało, że napawam się swoimi możliwościami osobistości czyniącej sławnymi tych, których postanawia uhonorować. Gdy usiłowałem wyjaśnić, że w ogóle tak nie jest i że tylko starałem się znajdować ludzi najbardziej pomocnych w tworzeniu każdej audycji, a nawet do głowy mi nie przychodziło, że może to być postrzegane jako wyróżnienie kogoś takiego, moje słowa często tak kłóciły się z wartościami powodującymi moim rozmówcą i uznawanymi przez niego za wartości, którymi powodują się inni, że odbierał je z nie skrywanym niedowierzaniem. W rezultacie zaniechałem składania tych wyjaśnień, pozwalając po prostu, by opływały mnie fałszywe przypuszczenia.

Wszystko to podsunęło mi natomiast prostą myśl, że filozofia jest w takim stanie, w jakim jest, przynajmniej częściowo dlatego - mówiąc ogólnie — że filozofowie są takimi ludźmi, jakimi są.

Powodzenie cyklu było takie, że BBC omal natychmiast, w lecie 1971 roku, powtórzyło go. Wydawnictwo Seeker & Warburg zaś zgrało w czasie publikację książki z powtórnią emisją cyklu, toteż wielu słuchaczy mogło teraz śledzić audycję z książką w ręku. Aby im oraz późniejszym czytelnikom książki przybliżyć mój pogląd, że w trakcie rozwoju filozofii brytyjskiej w XX stuleciu doszło do radykalnego rozłamu na dwa niezgodne z sobą sposoby traktowania dziedzictwa Russella, wprowadziłem w ów cykl pewną dyskusję, którą zorganizowałem niezależnie od całej jego reszty, a którą nadano również w programie trzecim. Głównym jej tematem była wrogość Russella do filozofii oksfordzkiej, a w radiowej debacie wzięli udział Peter Strawson oraz Geoffrey Warnock (dwaj najbardziej uzdolnieni uczniowie Austina), którzy bronili

filozofii oksfordzkiej przed Karlem Popperem, zgadzającym się z Russellem. Wydaje mi się, że Popper łatwo dostarczył najlepszych argumentów, mimo że tamci występowali we dwóch na jednego. (Jako prowadzący dyskusję starałem się nie ujawniać mojego stanowiska, tak jak to robiłem w istocie w całym cyklu; w każdym razie, starałem się, jak tylko mogłem, zachowywać się rzetelnie i często występowałem w roli adwokata diabła). Smuciło mnie, że nie żyje Wittgenstein i że nie mogę zorganizować debaty między nim a Popperem, jedynymi, jak sądzę, dwoma antagonistami, którzy mogliby wzbudzić trwałe zainteresowanie wspomnianym rozłamem.

Fakt, że dwaj najwybitniejsi od czasów Russella filozofowie, jacy żyli i uprawiali filozofię w Wielkiej Brytanii, nie byli Brytyjczykami z urodzenia i wychowania, lecz obaj pochodzili z Wiednia, gdzie jako młodzi ludzie pojawiali się w kręgu Koła Wiedeńskiego, sami natomiast uznawali poglądy niezgodne z pozytywizmem logicznym - fakt ten nie wydaje mi się przypadkowy. Wykształcenie ich obu miało mocne podstawy w matematyce (tak jak wykształcenie Russella) i w naukach przyrodniczych, a ich najwcześniejszym doświadczeniem filozoficznym, które mieli jako kilkunastoletni chłopcy, była zachłanna lektura Schopenhauera — doświadczenie, które oddziaływało na całe życie każdego z nich. Ich życiowy związek z filozofią miał inny charakter niż w przypadku ludzi, których doprowadził do filozofii system edukacji oparty, jak to było w Anglii, na studiowaniu nauk humanistycznych i na niemożliwej wrogości do nauk przyrodniczych. Żadnemu z nich nigdy nie przyszłoby na myśl, że aktywne zajmowanie się filozofią może być przede wszystkim sprawą czytania książek lub może pozostawać bez związku z

naukowym sposobem rozumienia świata.

Sukces owego cyklu sprawił, że w pewnym sensie znalazłem się w nieautentycznym położeniu. Mój pogląd na sprawę był taki, że wręczyłem najlepszym filozofom analitycznym, nie ograniczając ich w niczym, sznur, oni zaś sami się na nim powiesili. Filozofię uprawiano przez całe stulecia, aż do XX wieku, jako próbę rozumienia świata, doświadczenia, życia i nas samych; filozofowie analityczni natomiast wszystko to zlekceważyli i odwrócili się od tego. Zajmowała ich przede wszystkim analiza zdań, a w szczególności analiza podstawowych pojęć, których używamy, gdy mówimy, i skłonni byli to właśnie przedstawiać jako badanie i głębsze rozumienie doświadczenia, a może nawet samej rzeczywistości (tak jakby któreś z tych badań mogło być w przeważającej mierze badaniem języka). Traktowałem mój cykl jako coś, co ma pokazać, jak marginesowa była to działalność - oczywiście, niekiedy interesująca, na pewno niekiedy przysparzająca trudności, a więc wymagająca pomysłowości i błyskotliwości, ale z gruntu nieistotna. Ów cykl audycji przeciwstawiał to znacznie treściwшему podejściu Russella, wczesnego Wittgensteina i Poppera, a na końcu powiadamiał słuchaczy, że to, co działo się w filozofii omal wszędzie indziej, było zupełnie różne od filozofii uprawianej w Wielkiej Brytanii. Ów cykl odsłaniał tedy, moim zdaniem, trywialność tradycji analitycznej, jej brak perspektyw i wskazywał inne kierunki, w których można poczynić rzeczywiste postępy. Nie odbierano jednak tego w ten sposób. Słuchacze napawali się sprawnością i pozorną łatwością, z jaką tacy ludzie, jak Freddie Ayer i Bernard Williams, żeglowali pośród trudności abstrakcyjnego myślenia, klasą ich argumentów, poziomem krytyk, które kierowali przeciw argumentom innych, zdolnością jasnego

przeprowadzania subtelnych rozróżnień, oszczędnością środków wyrazu, którymi się posługiwali, ich intelektualną pewnością siebie.

Prawdopodobieństwo tego, że rzeczy te zrobią na słuchaczu wrażenie i będą go cieszyły, rosło wraz z jego inteligencją. Ludzie traktowali je jako coś, co usprawiedliwia nadawanie tego cyklu, a w istocie jako jego cel. Większość słuchaczy cieszyła intelektualną atrakcyjność owego pokazu błyskotliwości samych filozofów, tak różniąca go od programów normalnego radia i tak satysfakcjonująca intelektualnie. To, jaka była treść tego wszystkiego, o czym to wszystko było i czemu służyło - to umykało ich uwadze; wystarczyło uznać, że ich to przerasta, że jest zbyt mądre dla nich, i wygodnie zasiać, napawając się pirotechniką. Spotykało mnie wiele pochwał jako dyrygenta takiej plejady gwiazd. Jeśli sprzeciwiałem się temu i wyrażałem mój pogląd na sprawę, zwykle sądzono, że padam ofiarą fałszywej skromności. W rzadkich chwilach, gdy mi wierzano, oskarżano mnie o oszustwo: „Jeśli naprawdę tak myślisz, co najlepszego zrobiłeś, pokazując to wszystko publiczności w tej postaci, na taką skalę, w tak pociągający sposób, bez cienia sugestii, że sam uważasz to za niewiele warte? Jaki mógł być sens robienia tego wszystkiego?”

Przypuszczam, że naprawdę wśród słuchaczy dominowała taka postawa, jaka zawsze dominowała wśród filozofów oksfordzkich i co bystrzejszych ich uczniów: skupienie na błyskotliwości wystąpień, na osiągnięciach, na zdobywaniu rozgłosu, bez

większego egzystencji i zaangażowania w rzeczywiste problemy filozoficzne. Gdy ukazała się książka, tylko jeden recenzent, Kathleen Nott, ujrzał to w takim świetle, w jakim ja to widziałem, i odpowiednio napisał. Reszta chwaliła, odwołując się do fałszywych wartości

eksponowanych w książce.

Wydawnictwo Seeker & Warburg opublikowało *Modern British Philosophy* równocześnie w twardych i w miękkich okładkach. Następnie opublikował to w tańszym wydaniu Paladin, a po upływie piętnastu lat od pierwszego wydania wydało tę książkę wydawnictwo Uniwersytetu w Oksfordzie — Oxford University Press. Było też odrębne wydanie amerykańskie oraz przekład na włoski. Książka żyła więc sensownym życiem. Studenci posługiwali się nią bardzo często - widziałem w bibliotekach uniwersyteckich egzemplarze, które się dosłownie rozpadały - bo forma rozmowy czyniła ją czymś łatwiejszym w odbiorze, a dzieła czołowych filozofów w ich własnym ujęciu były znacznie łatwiejsze niż ich książki, gdy się je samemu czyta. Wielu studentów posługiwało się nią nieuchronnie jako substytutem książek, to zaś gniewało niektórych nauczycieli; byli też jednak tacy studenci, którzy traktowali tę książkę jako wprowadzenie do lektury oryginalnych dzieł. Była to dziesiąta opublikowana przeze mnie książka, ale pierwsza umieszczona w dziale z napisem „filozofia”. Dzięki temu cyklowi, tym audycjom, a następnie książce moje nazwisko stało się znane w świecie filozofii i filozofów.

ROZDZIAŁ SIEDEMNASTY

Gaj Akademos

W OKRESIE między opuszczeniem Uniwersytetu Yale w wieku lat dwudziestu sześciu a uczeniem filozofii w Balliol College, gdy byłem czterdziestolatkiem, nic nie wiązało mnie bezpośrednio z akademią, choć miałem oczywiście bliskich przyjaciół, którzy byli akademikami. Po powrocie do Oksfordu w roli wykładowcy filozofii napotkałem bliskich znajomych, których znałem jako studentów i którzy pozostali na uczelni

dla kariery uniwersyteckiej. Gdy powiedziałem Freddiemu Ayerowi, że spotykając tych ludzi, upewniam się, iż zrobiłem lepiej, żyjąc w międzyczasie tak, jak żyłem, niż tak, jak żyli oni, odparł, że trzeba być wyzbytym rozumu, by myśleć inaczej. Odpowiedź ta zdumiała mnie, on sam bowiem był, wyjąwszy czas wojny, akademikiem zatrudnionym w pełnym wymiarze godzin. Gdy jednak poznałem bliżej niektórych z moich dawnych przyjaciół, odkryłem, że ich rzekome zadowolenie z siebie było na ogół barwą ochronną, kryjącą znaczne powątpiewanie co do własnych sił. Rozpowszechnione wśród nich było szczególnie poczucie, że poza uniwersytetem jest „prawdziwy świat” do którego nigdy nie weszli, a ponieważ się w nim nie znaleźli, czuli się jakoś niepełnowartościowi. Niektórzy z nich zwierzali się z obaw, że nie byłiby w stanie teraz, spędziwszy całe dorosłe życie w murach uniwersytetu, stawić czoła owemu światu.

Podzielałem te postawy, gdy byłem w świecie akademickim, teraz jednak już ich nie miałem. Wydawało mi się, że świat życia uniwersyteckiego jest równie „rzeczywisty” jak świat polityki, biznesu, mediów czy każdy inny świat, w którym się obracałem, i z pewnością jest równie wartościowy. Przegrywał natomiast z innymi, jeśli chodzi o rozległość horyzontów. Największa słabość akademii nie polega na jej nierzeczywistości, w którą nie wierzę, lecz na jej małości; zawsze ma ona w sobie jakąś małość. Akademicy — z powodów, których zupełnie nie mogę uchwycić - zdają się na ogół żyć w świecie zredukowanym, a ponieważ sami to dostrzegają, wywołuje to w nich poczucie, które opisałem: że prawdziwe życie toczy się gdzie indziej, a oni w nim nie uczestniczą. Ich alienacja jednak jest czymś, co sami sobie narzucają. Do dziś, gdy idę

na party w Oksfordzie czy w Cambridge, zwykle omal każdy w pokoju jest „człowiekiem uniwersytetu”, a jeśli idę na party w Londynie, będą tam politycy, biznesmeni, prawnicy, dyplomaci, bankierzy, pisarze, wydawcy, architekci, aktorzy, muzycy i, oczywiście, także akademicy. Bywa, że wokół Oksfordu i Cambridge żyje mnóstwo interesujących ludzi każdej z tych kategorii, lecz tylko nielicznych akceptuje się w społeczności uniwersytetu; w gruncie rzeczy wykładowcy często czują się nieco skrępowani w ich towarzystwie. Byłoby dobrze, gdyby się zapraszało takich ludzi, by wzbogacali nie tylko uniwersytecki świat towarzyski, lecz też życie kulturalne i intelektualne uniwersytetu.

Zauważyłem wkrótce, że zdecydowana mniejszość wykładowców, a w niej ludzie najbardziej interesujący i najzdolniejsi, żyje w sposób przekraczający te ograniczenia. Ci prowadzili aktywne życie towarzyskie w Londynie (niekiedy mieszkali w Londynie, choć stanowiło to naruszenie reguł), zasiadali w zarządach narodowych instytucji zajmujących się sztuką lub prywatnych przedsiębiorstwach, byli członkami komitetów rządowych, wykonywali prace konsultantów, pisali dla gazet, występowali w radiu, wspomagali partie polityczne. Było ich jednak niewiele, a ich koledzy, zamiast przyklasnąć takiemu rozszerzeniu zakresu ich działalności, oburzali się na nie i wygłaszali małoduszne uwagi.

Najczęściej zgłaszano dwie pretensje — że tacy ludzie „rozmieniają się na drobne” i że „gonią za rozgłosem”. Dorobek akademicki tych ludzi był w gruncie rzeczy równie zazwyczaj cenny jak prace ich kolegów, a jedynie w znikomej liczbie przypadków dążenie do rozgłosu zdawało się stanowić znaczącą pobudkę ich aktywności. Pobudką znacznie ważniejszą było zwykle pragnienie, by wieść bardziej interesujące życie.

Uderzało mnie, jak często akademicy, w starszym i średnim wieku, wyznawali, zwykle z zakłopotaniem, że ta część ich życia, która sprawiała im największe zadowolenie, przypadła na czasy II wojny światowej. Mówili o tym jako o wyzwoleniu. Często też pragnęli sekretnie wykonywać jakiś inny zawód. Freddie Ayer powiedział kiedyś do mnie zupełnie nieoczekiwanie: „Czy nie sądzisz, że powinienem być sędzią?” a gdy go o to pytałem, wyznał, że często łapie się na pragnieniu, by to właśnie robić. Peter Strawson żałował, że nie może zostać poetą. Iris Murdoch po piętnastoletnim wykładaniu filozofii w Oksfordzie rzuciła to, by poświęcić się wyłącznie pisaniu powieści. Mary Warnock oświadczyła publicznie, że jeśli dane byłoby jej żyć po raz drugi, zajęłaby się biznesem czy reklamą, ale nie działalnością akademicką. Słyszałem wielu wykładowców filozofii mówiących, że najzdolniejsi studenci, których uczyli, nie wstępowali na akademicką drogę życia, a w wypowiedziach o takich ludziach dało się słyszeć zazdrość. Według utrwalonych w żywej pamięci opowieści akademickich, dyplomy z najwspanialszymi wynikami przypadły ludziom czynnym w polityce - Haroldowi Wilsonowi, który studiował w programie PFE, Quintinowi Hoggowi studiującemu Greats. Człowiekowi zaznajomionemu z historią filozofii tego rodzaju uwagi muszą przywołać na myśl to, że zarówno Spinoza, jak i Leibniz nie chcieli zostać akademikami i odmówili przyjęcia profesur, które im oferowano, a Nietzsche porzucił swoją profesurę i całkiem zostawił uczelnię, by stać się filozofem; że Kartezjusz lubił myśleć o sobie jako o człowieku światowym i zawsze wolał towarzystwo ludzi interesu niż uczonych; że Berkeley porzucił filozofię dla Kościoła i działalności edukacyjnej, a Hume zostawił

filozofię, by zająć się pisarstwem historycznym, po czym działał aktywnie w dyplomacji i w służbie publicznej; że John Stuart Mili był członkiem parlamentu; że Russella w pierwszej połowie życia prześladowało poczucie, iż powinien zajmować się polityką, a w drugiej, że powinien być naukowcem; że Wittgenstein porzucił filozofię z zamiarem, iż zostawia ją na zawsze, i został w nią wciągnięty ponownie, niechętnie i nie w pełni. Życie akademickie nie było, jak się wydaje, wystarczająco pociągające ani zadowalające dla większości najlepszych filozofów. A to, co wiem o innych dziedzinach działalności intelektualnej, wskazuje, że w wielu z nich sytuacja jest bardzo podobna.

Stwierdziłem, że sam zaczynam podzielać ten pogląd. Przyglądając się mojemu otoczeniu, zauważyłem, że życie poświęcone w całości akademii jest nieprzyjemnie ograniczające. Dotyczyło to nawet bardzo oryginalnych i twórczych ludzi, takich jak Karl Popper. W gruncie rzeczy, by wziąć go za przykład, wydawało mi się, że mimo niezwykłych zdolności jego osobowość uległa znacznemu ograniczeniu, odkąd porzucił rozliczne zajęcia, którym oddawał się jako młody człowiek, i że miało to niszczący wpływ na jego myślenie, w szczególności na jego myślenie dotyczące problemów społecznych. Nie chodzi mi o Społeczeństwo otwarte i jego wrogów - książkę, która wyłoniła się wprost z aktywnego zainteresowania polityką i zaangażowania w nią; mam na myśli to, co stało się z reakcjami Poppera po napisaniu tej książki.

Gdy utrzymane w tym duchu myśli przedstawiałem - ostrożnie i starając się, by nikogo nie urazić — moim kolegom, często zaskakiwała mnie gwałtowność, z jaką zgadzali się ze mną, idąc niekiedy znacznie dalej niż ja w tym kierunku. Wydaje się, że prawie wszyscy z nich czuli to albo

widzieli to zjawisko na przykładzie innych. Uświadamiałem więc sobie, że jest to rzeczywistość, a nie po prostu mój subiektywny pogląd.

Wzmacniało to moje poczucie, że nie chcę stać się pełnoetatowym akademikiem. Odkąd jednak przestałem być studentem, rozwinąłem poważne zainteresowania akademickie, które chciałem teraz zdecydowanie kultywować, to znaczy móc, przynajmniej niekiedy, dyskutować je z innymi, a więc znalezienie się jedną nogą w świecie akademickim wzbogacało moje życie, toteż się z tego cieszyłem. Była to zawsze odtąd moja postawa. Podtrzymywałem długotrwałe związki z uniwersytetami, nie będąc w pełni ich częścią, chodząc tylko na takie spotkania, dyskusje, seminaria czy wykłady, na jakie chodzić chciałem, ucząc tylko sporadycznie i wybranych przeze mnie zagadnień. Okresy, które spędzałem w pełni w uniwersytetach, poświęcałem pracy nad moimi książkami, włącznie z tą książką. Część życia zawsze, nawet wtedy, gdy mieszkalem w koledżu w Oksfordzie, spędzałem gdzie indziej, przede wszystkim w Londynie.

Podczas tego okresu, który spędziłem w Balliol College, musiałem jednak uczyć tego, co w tamtych czasach w Balliol College, musiało być wykonywane, i to było wymagane, to zaś obejmowało filozofię nauki, filozofie umysłu, logikę filozoficzną, dwie lektury obowiązkowe (Utilitaryzm Johna Stuarta Milla oraz Problemy filozofii Bertranda Russella) oraz „historię filozofii” traktowaną jako coś, co obejmuje Kartezjusza, Locke'a, Berkeley'a i Hume'a. Naprawdę najwartościowsze w tym, jeśli o mnie chodzi, było to, że musiałem czytać lub czytać ponownie filozofię, której uczyłem. Czytałem też sporo literatury wtórnej, co nigdy nie było moim zwyczajem. A to dlatego, że egzaminatorzy wymagali od moich studentów, by wykazywali się

znajomością sporej liczby nieważnych książek dotyczących książek ważnych, ja zaś postanowiłem sobie prywatnie, że tylko wtedy poproszę studenta, by przeczytał jakąś książkę, gdy będę mógł przedyskutować ją z nim i odpowiedzieć na dotyczące jej pytania. Niekiedy brałem się do lektury dopiero wówczas, gdy poprosiłem studenta o lekturę, lecz przed następnym spotkaniem, które miałem z nim jako jego opiekun naukowy, co na początku dawało mi przyjemne uczucie, że badamy wspólnie tę książkę. Większość jednak owej wtórnej literatury jest na poziomie znacznie niższym od dzieł, których dotyczy, to zaś irytowało mnie i usposabiało krytycznie do systemu nauczania — a może powinienem powiedzieć raczej: do systemu egzaminowania - wymagającego, by student spędzał więcej czasu nad literaturą wtórną niż nad pierwszorzędą. Uświadomiłem sobie na nowo, że autorzy drugorzędni nie uprawiają tej samej działalności co pierwszorzędni, tyle że na niższym poziomie, lecz że pochłania ich inna działalność. Wielcy filozofowie nie pisali, wyjąwszy rzadkie przypadki, o dziełach innych ludzi. Zmagali się oni frontalnie z fundamentalnymi zagadnieniami dotyczącymi świata i naszego rozumienia świata. „Czy przedmioty fizyczne postrzegam bezpośrednio? Co mogłoby to znaczyć?” i tak dalej. Oni rzeczywiście mieli problemy, które ich dręczyły, z którymi się zmagali. Autorzy drugorzędni są w innej sytuacji, a ponadto — robią coś, co zwykle nie interesuje szczególnie ludzi mających problemy filozoficzne. Różnicę tę przesłania fakt, że oba te rodzaje pisarstwa przybierają zazwyczaj tę samą formę literacką: zarówno książki oryginalnych filozofów, jak i książki poświęcone tym książkom są książkami filozoficznymi, mogą mieć taką samą długość, składać się z rozdziałów o podobnych tytułach, używać takiej samej terminologii i tak

dalej. W bibliotekach i księgarniach oba rodzaje książek występują na półkach z napisem „filozofia”. Różnicę tę wyraźniej uwydatnia analogiczna sytuacja w innej dziedzinie. Akademicy specjaliści w dziedzinie literatury angielskiej często w stosunku do dzieł wielkich twórczych pisarzy czynią rzeczy uderzająco podobne do tych, które owi akademicy filozofowie czynią w odniesieniu do dzieł wielkich filozofów. Teksty akademickie poświęcone sztukom, powieściom i poematom same nie są jednak sztukami teatralnymi, powieściami i poematami. Fakt ten pokazuje z całą oczywistością różnicę między tymi dwoma dziedzinami aktywności. Krytyk literacki, choćby był znakomity, wpływowy i cieszył się międzynarodową sławą, nie jest w stanie wywołać złudzenia, że robi to samo i o Shakespeare. Milton i Dickens. Robi on oczywiście coś zdecydowanie innego i znacznie mniej ważnego. Ta sama różnica występuje między dziełami ludzi, których można nazwać twórczymi filozofami, a dziełami tych uczonych akademickich, którzy o nich piszą. W przypadku filozofii jednak akademikom łatwiej żyć złudzeniem, że uprawiają tę samą aktywność co ludzie, o których piszą. Życie akademickie, w każdym razie w dziedzinie humanistyki, dręczy obsesja drugorzędnej literatury, na ogół zupełnie ulotnej. Ta drugorzędna literatura jest lokalna nie tylko co do czasu, lecz też co do miejsca. Uwagę studentów w Oksfordzie stale przyciągają dzieła lokalnych akademików, których, powiedzmy, w wielkim uniwersytecie amerykańskim nikt raczej nie zauważy, i na odwrót - dzieł lokalnych amerykańskich akademików w Oksfordzie raczej nie czytają. Prowadzi to w rezultacie do zwodzenia studentów. Zamiast zagłębiać się w nieprzemijające arcydzieła należące do ich dziedziny i rozwijać w odniesieniu do nich zdolności niezależnego

myślenia, osądu i krytyki, spędzają połowę swojego czasu na studiowaniu pism, których po trzydziestu latach nikt raczej nie uzna za godne lektury, a których nawet teraz nie studiuje się na większości innych uniwersytetów. Znajomość takiej zbędnej, ciągle zmieniającej się literatury często uchodzi za probierz profesjonalizmu w oczach ludzi, którzy za całe wyróżniające ich wyposażenie intelektualne mają znajomość tej literatury. A ich zainteresowania dotyczą głównie tej literatury.

Uświadomiłem sobie po raz pierwszy z perspektywy wykładowcy, że traktowanie filozofii jako przedmiotu kursowego niesie w sobie wewnętrzną sprzeczność. Tylko ludzie mający problemy filozoficzne zdają się być zdolni do ich rozumienia i ci ludzie pragną, a w gruncie rzeczy muszą, pracować nad tymi problemami. Nic nie może ich przed tym powstrzymać. Reszta będzie nieuchronnie postrzegala filozofię jako coś innego. Gdy stykamy się z tą resztą, okazuje się, że mamy do czynienia z ludźmi mylnie postrzegającymi samą naturę tego, co robią, którzy nigdy nie dojdą do jej zrozumienia, jeśli nie zarażą się problemami filozoficznymi. Tylko moi bardziej inteligentni studenci traktowali filozofię jako coś trudnego. Mniej inteligentni postrzegali ją zwykle jako stosunkowo łatwą, a moje najtrudniejsze zadanie polegało na doprowadzeniu do tego, by zrozumieli, że problemy filozoficzne to rzeczywiste i trudne problemy. Zwykle patrzyli na nie tak, iż sądzili, że wszystko, co ma rzeczywistą wagę jako argument za i przeciw, powiedzmy, utylitaryzmowi, można wypowiedzieć w ciągu godziny lekcyjnej, a ustalenie, która z dostępnych postaw odpowiada człowiekowi, to naprawdę jego sprawa.

Doszedłem do tego, że popierałem szczególnie silnie następującą zasadę

nauczania: jeśli naprawdę chcemy pomóc uczniowi w jego rozwoju, nie zaś obarczać go z zewnątrz bagażem informacji, musimy wyjść od miejsca, w którym się on znajduje, nie zaś od tego, w którym my jesteśmy lub w którym jest dana dyscyplina. Rok 1968 był wielkim rokiem międzynarodowej rewolucji studenckiej, ja zacząłem uczyć w roku 1970. miałem więc do czynienia ze studentami, którzy byli w szczytowej fazie intoksykacji marksizmem. Często wybierali on program PFE, zakładając, że pozwoli im to na poważne studiowanie marksizmu, i może też freudyzmu, nie mówiąc o innych Wielkich Ideach Współczesnego Świata. Zbyt późno odkrywali, że Marksowi nie udało się uczynić z marksizmu czegoś, co mogłoby wypełniać wymagany program filozofii, nauk politycznych i ekonomii, i że gdyby nawet wybrali program złożony z filozofii, psychologii i fizjologii, nie studiowaliby Freuda. Gdy wbrew oczekiwaniom pograżali się w wieku lat osiemnastu w logice formalnej i analizie pojęciowej, było to niczym kubeł zimnej wody wylany na ich głowy; w wielu przypadkach budziło to natychmiastowe niezadowolenie i pełne rozczarowanie Oksfordem. Wielu z nich groziło, że na zawsze zniechęcą się do filozofii. Wykorzystywałem więc ich entuzjazm dla Marksa i wciągałem w dyskusje, toczone poza godzinami zajęć, poświęcone jego filozofii, co nie było trudne. Spotykali się wówczas po raz pierwszy z przedstawianymi przeze mnie najbardziej zasadniczymi zarzutami pod adresem marksizmu. Najbardziej zapalonych z nich byłem w stanie przekonać, by poddali główne argumenty Marksa badaniu przy użyciu technik analizy pojęciowej, których nauczyli się podczas zajęć: by przejść starannie każdy argument, zadając pytania, czy każdy krok

rzeczywiście wynika z kroku poprzedniego, czy też Marks tylko mówił, że wynika; by zastanowić się, jak Marks rozumiał każdy swój termin, i sprawdzić, czy posługiwał się nim spójnie we wszystkich argumentach, w jakich go używał, i tak dalej. Innymi słowy, skłaniałem ich, by studiowali Marksa z takimi samymi rygorami, jakich domagałbym się od nich przy studiowaniu każdego innego myśliciela. Nie wymagało to ode mnie osobistych poświęceń, widziałem bowiem w Marksie geniusza, który stworzył niezwykle fascynujące dzieło, a jego wpływ nie ma sobie równych w nowożytnych dziejach. I stwierdzałem, że stosując analizę pojęciową i skupiając wytężoną uwagę na argumentach logicznych, gdy chodziło o idee żywo interesujące moich studentów, jestem w stanie nauczyć znacznie więcej, niż udawało mi się dokonać z tymi samymi ludźmi podczas zajęć poświęconych Utylitaryzmowi Johna Stuarta Milla czy Problemom filozofii Bertranda Russella.

Intelektualnie krytyczna postawa wobec marksizmu, nieuchronne następstwo tego podejścia, otwierała umysły na inne sposoby myślenia i powodowała, że z ciekawością czytali autorów, których przedtem z góry odrzuciliby. W ten sposób udało mi się wielu z nich zainteresować filozofią w ogóle, a w tej fazie ich życia nic, co pomijałoby ich zaangażowanie w marksizm, nie doprowadziłoby do tego. A nie był to tylko wybieg z mojej strony, podzielałem bowiem ich pogląd, że Marks powinien wchodzić w zakres zajęć występujących w programie PFE. Byłby tylko do wyboru, nikt jednak nie musiałby dokonywać tego wyboru. Ale w świecie rządzonej w jednej trzeciej przez rządy, które nazywały siebie marksistowskimi i głosiły, że stanowczo chciały-

by widzieć panowanie marksistów nad całym światem w i.ikim świecie poważne rozumienie marksizmu było nieodzowne dla każdego zainteresowanego ideologiami czy polityką. Uznałem, że marksizm powinien w gruncie rzeczy stanowić część wyposażenia myślowego człowieka wykształconego.

Moja postawa wobec filozofii - zarówno gdy chodzi o innych ludzi, jak i o mnie samego - była zawsze w tym sensie egzystencjalna. Jeśli nie dotyczy ona naszych problemów realnych, czy takich, które mogą się nimi stać; takich, które rzeczywiście mamy lub możemy mieć; naszych rzeczywistych lub rzeczywiście stojących przed nami do wyboru sposobów myślenia — jeśli filozofia tego nie dotyczy, jest egzystencjalnie pusta, nie dotyczy bowiem naszego rozumienia siebie samych i rozumienia naszego świata. A gdy tak jest, staje się grą umysłową, badaniem abstrakcyjnych pojęć, a w najlepszym razie próbą rozumienia, jak myślą lub myśleli inni. A w końcu może być odmianą socjologii, antropologii, historii, badań nad biografiami, badań nad kulturą czy psychologii społecznej.

Choć moje nieformalne stosunki ze studentami były dobre, dość szybko znużyło mnie formalne nauczanie. Miało to rozmaite przyczyny. Po pierwsze, jest się zobowiązanym do uczenia tego, z czego studenci będą egzaminowani, niezależnie od tego, jak źle ocenia się wybór materiału objętego egzaminem. Nie wybiera się samemu tego materiału. Poza tym materiałem obowiązkowym można oczywiście uczyć, czego się chce, tego jednak musi się w każdym razie uczyć, a wszystko inne to dodatek, przedmiot swobodnego wyboru, zarówno dla studentów, jak i dla wykładowcy. Po drugie, trzeba mieć opanowaną drugorzędną literaturę w

dziedzinie, której się uczy, to zaś wymaga stałego poświęcania części czasu na rzeczy ulotne i nieważne. Po trzecie, mimo najlepszych chęci, nie sposób uniknąć powtarzania. System tutorialny, w którym uczy się każdego studenta indywidualnie, narzuca to w stopniu skrajnym. Gdy zaczynałem prowadzić takie indywidualne zajęcia, obiecywałem sobie, że nigdy nie będę robił tego, co robili niektórzy rutynowi tutorzy, których znałem w młodości, i nie będę mówił różnym studentom tych samych rzeczy, wkrótce jednak złamałem tę obietnicę. Gdy uczysz, na przykład, filozofii Kartezjusza, masz obowiązek upewnić się co do każdego studenta, że opanował bezbłędnie pewne fundamentalne składniki myśli Kartezjusza; stwierdzasz więc, w sytuacji, gdy uczysz każdego z osobna, że przynajmniej niekiedy mówisz te same rzeczy różnym ludziom. Wzmacnia to fakt, że robią oni z reguły te same błędy, które musisz korygować, i padają ofiarą tych samych nieporozumień, ty zaś musisz im pomagać unikać ich. Jedno z moich największych rozczarowań budziło to, że tak mało uczę się, prowadząc owe indywidualne zajęcia - mam na myśli same te zajęcia, godziny spędzane ze studentami. Miałem kilku bystrych studentów, a dwoje z nich miało stać się zawodowymi filozofami, i zawsze oczekiwałem, że podniosą jakieś interesujące kwestie, które mi się nie nasunęły, że wystąpią z jakimś zastanawiającym spostrzeżeniem, którego nie wziąłem pod uwagę. Nigdy jednak tego nie zrobili. Wszystko, co mówili, mie-

ściło się znakomicie w granicach tego, co już dobrze znałem. Wielu rzeczy uczyłem się w trakcie lektur przygotowujących mnie do tych indywidualnych zajęć, ale same te zajęcia niewiele mi dawały. Może dlatego, że studenci, szczególnie studenci inteligentni, wykazywali

zasadniczy brak zainteresowania tym, czego wymagał od nich program zajęć.

Jestem przekonany, że w tym, czego nauczyłem moich studentów, najwartościowszy był pogląd, że analiza krytyczna, nie będąc bynajmniej celem samym w sobie, jest zaledwie początkiem. Miałem studenta, który w dwóch dobrze napisanych esejach przypuścił atak na Kartezjusza, poddając cogho ergo sum skutecznej i niszczącej krytyce, wskazując na słabości tak zwanych dowodów na istnienie Boga, wykazując kolistość całej struktury tych argumentów. Miał on wiele przenikliwych i w sumie trafnych spostrzeżeń, dotyczących błędów Kartezjusza, a jego eseje były dobre stylistycznie i miały solidną budowę. Doszedłszy do tego, oczekiwał, że zabierze się w ten sam sposób do następnego filozofa. Najlepsi studenci zajmowali się takimi rzeczami i panowało przekonanie, że jest to najbardziej wyszukany trening intelektualny, jaki otrzymuje się w Oksfordzie. Ja natomiast powiedziałem mu: „Jeśli cała krytyka, której poddałeś Kartezjusza, jest słuszna - a myślę, że jest w ogólności słuszna - to dlaczego poświęcamy tu i teraz nasz czas na rozważanie jego filozofii? Dlaczego poświęciłeś właśnie dwa tygodnie życia na czytanie jego głównych dzieł i pisanie dwóch esejów o nim? A co więcej, jeśli w jego poglądach są wszystkie te błędy - a sądzę, że są - to dlaczego jego nazwisko zna dziś na Zachodzie, w trzysta pięćdziesiąt lat po jego śmierci, każdy wykształcony człowiek? Dlaczego jego pisma studiuje się na każdym wielkim uniwersytecie na świecie, tak jak studiujemy je my obaj? Dlaczego inteligentni ludzie skłonni są poświęcać lata życia na pisanie o nim książek?”

Ów student od razu zrozumiał tę kwestię, lecz nie był w stanie

odpowiedzieć. Uświadomił sobie w chwili, gdy mówiłem, że w myśli Kartezjusza musi być coś znacznie więcej niż to, co rozważał, w przeciwnym bowiem razie nie zastanawialibyśmy się nad nim, nie byłby jednak w stanie wymyślić, co by to mogło być, skoro poddał wszystkie najgłośniejsze argumenty Kartezjańskie analizie krytycznej i, jak się wydawało, nie pozostało już nic do zrobienia. Wskazałem mu, że dokonany przez Kartezjusza programowy podział całej rzeczywistości na obserwatora i to, co obserwowane, na podmiot i przedmiot, umysł i materię, wszedł na stulecia do zachodniego sposobu widzenia omal wszystkiego, a w szczególności do naukowego sposobu widzenia rzeczy; że w zaraniu nowożytnej nauki Kartezjusz nadał autonomicznej myśli, niezależnej od wszelkich autorytetów, postać systematycznie zbudowanej metody badawczej; że był jednym z wielkich matematyków i upatrywał w matematyce nieodłączną część budowy rzeczywistości materialnej; że zastosowanie tych metod w postulowanym przez Kartezjusza świecie oznaczało badanie, środkami umysłu, fizycznie mierzalnych zjawisk, takich jak materia i rozciągłość, to zaś doprowadziło w sposób naturalny do utworzenia idei fizyki matematycznej jako nauki fundamentalnej; że Kartezjusz był przekonany, iż wykazał, że taka nauka jest możliwa, w tym sensie, że leży w granicach ludzkich możliwości i odpowiada rzeczywistości; że wraz z takimi ludźmi, jak Francis Bacon i Galileusz odegrał kluczową rolę w uświadomieniu wykształconym ludziom Zachodu, iż trzeba rozwijać taką naukę; że wierzył, iż nauka ta będzie miała całą pewność matematyki, tworzącej część jej podstaw, że będzie w gruncie rzeczy poszukiwaniem, będzie rzeczywiście polegała na poszukiwaniu tej osobliwej odmiany poznania

pewnego - i że w rezultacie przyczynił się bardziej niż ktokolwiek inny do wprowadzenia poszukiwania pewności w samo centrum nauki i filozofii Zachodu, gdzie pozostawało ono przez trzy stulecia. Podsunąwszy mu to wszystko, namówiłem mojego studenta, by uwzględnił, że niektóre z tych rzeczy, nawet wzięte z osobna, należą do największych osiągnięć myśli Zachodu. A o żadnej z nich, choć stanowią o jego rzeczywistej doniosłości, nie sposób się raczej dowiedzieć, analizując argumenty Kartezjusza czy jego sposób używania pojęć. Ergo: podejście ograniczone do analizy krytycznej sprawia, że Kartezjusz pozostaje w ciemności.

Postępując tym torem, przyjąłem świadomie w moim nauczaniu, niezależnie od jego przedmiotu, taką zasadę, że dostarczam najpierw moim uczniom niezbędnej wiedzy i przeprowadzam z nimi niezbędne szczegółowe analizy oraz rozważania krytyczne, a następnie pytam: „Dobrze, ale jaki jest cel tego wszystkiego? Dlaczego to robimy?” I omal zawsze studenci stwierdzali, że dopiero wtedy, gdy osiągnięte zostało to stadium, ukazywała się ich oczom naprawdę ekscytująca wartość i ważność tego, co robili. Słyszałem od wielu z nich, że byłem jedynym ich wykładowcą, który to robił, a najważniejszy z moich zarzutów pod adresem tradycji kształcenia w Oksfordzie - dotyczący nie tylko filozofii, lecz w ogóle nauk humanistycznych - głosi, że w tym względzie kończy się ono fiaskiem: traktuje mianowicie analizę i krytykę, a więc przygotowanie do pełnego wykształcenia w tych dziedzinach, jako cele same w sobie i na tym się zatrzymuje, nie rozważając tego, jaki jest ich sens. Słyszałem przez całe lata od mnóstwa ludzi, szczególnie w odpowiedzi na moje późniejsze programy telewizyjne, że studiowali filozofię w Oksfordzie, nigdy naprawdę nie rozumiejąc, czego ona

dotyczy. Zastanawiali się milcząco, dlaczego studiują autorów, o których piszą eseje — dlaczego czytają Locke'a czy Hume's, skoro nawet ich rodzice nigdy o nich nie słyszeli, a sam wykładowca dokonuje rozbioru argumentów tych filozofów z poczuciem wielkiej intelektualnej wyższości, pokazując, że ich poglądy są nie do utrzymania. Gdzie tkwi wartość tych argumentów? Nie otwierali jednak ust, bo zakładali, że wszyscy inni rozumieją, o co chodzi. W nadziei, że dotrze do nich w końcu światło rozumienia, wykonywali tylko to, czego od nich oczekiwano, a niektórzy z nich, mając sprawne umysły, kończyli z najwyższymi ocenami, nigdy nie pojąwszy sensu tego, co robią.

W świetle tego wszystkiego nie dziwi może, że wykładowcy wszystkich dyscyplin byli, jak się wydaje, na ogół zgodni co do tego, że najlepsi studenci czasami nic wyp»ci.ij.(dobrze na egzaminach. A wśród głównych tego przyczyn były nic tylko powody oczywiste: element przypadku w doborze pytań, aktualna sytuacja w życiu prywatnym studenta, jego temperament przesądzający o sposobie reakcji na egzamin (sytuacja egzaminu niektórych pobudza, na innych działa hamująco), różnice w ocenianiu i tak dalej. Powód bardziej interesujący leżał znacznie głębiej. Było nim to, że najwyższe oceny przypadały z reguły tym studentom, którzy robili dobrze to, czego się od nich oczekiwało - którzy czytali uznane książki i dyskutowali je, posługując się przyjętymi sposobami - ci zaś z reguły byli ludźmi pozbawionym oryginalności. Studenci bardziej niezależni umysłowo zazwyczaj tak się nie zachowywali, a prawdopodobieństwo, że będą się tak zachowywali, było tym mniejsze, im bogatsze były zasoby ich wyobraźni i wyrazistsza osobowość intelektualna. Ludzie ci wgłębiali się

zazwyczaj z niezwykłą intensywnością w zagadnienia, które ich interesowały, zaniedbując te, które ich nie interesowały, często bez troski o wyniki egzaminów. Rezultat był taki, że najwyższe oceny przypadały studentom o umysłowości i temperamencie wysokiej rangi urzędników państwowych, wielu z tych natomiast, którzy myśleli samodzielnie, mieli talent i wyobraźnię, dostawało oceny dobre. Z ocenami dobrymi ukończyli studia dwaj ludzie prawdopodobnie najwybitniejsi jako uczeni z tych, którzy w ogóle przeszli przez moje studia, przez program PFE: John Hicks, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii, i Peter Strawson. Jeden z uniwersyteckich wykładowców nauk politycznych zwykł mawiać, że wszyscy jego najlepsi studenci kończyli z ocenami dobrymi. Ktoś z wykładowców filologii angielskiej zauważył, że żaden z wybitnych żyjących pisarzy, którzy studiowali w Oksfordzie - ani Wystan Hugh Auden, ani Graham Greene, ani Evelyn Waugh, ani Robert Graves, ani Anthony Powell, ani William Golding (późniejszy laureat literackiej Nagrody Nobla) — nie skończył z najwyższymi ocenami, a połowa z nich musiała poprzestać na ocenach dostatecznych. Kierownik jednego z kolegów powiedział mi kiedyś: „Rozumiem, dlaczego uczymy studentów, nie rozumiem jednak, dlaczego ich egzaminujemy”.

Najwięcej zadowolenia przynosiła mi opiekuńcza strona roli wykładowcy. Niektórzy studenci mieli poważne i nieprzyjemne trudności osobiste. Rzadko jednak zwracali się z prośbą, by je wspólnie rozważyć. Znacznie częściej uświadamiałem sobie, że coś jest nie w porządku, obserwując ich pracę czy postępowanie, a wówczas kilka życzliwych pytań wydobywało na jaw kłopot. Niekiedy potrzebowali profesjonalnej porady, a wówczas upewniałem się, czy ją otrzymują. Niekiedy wystarczyło, że mają dostęp

do współczującej starszej od nich osoby, która zachowuje dla siebie ich tajemnice i daje im zdroworozsądkowe rady, które mogą, wedle uznania, zignorować. Dla dwóch czy trzech studentów zrobiłem w ten sposób więcej, niż mogłoby im dać jakiekolwiek nauczanie. Było to nie tylko bardziej użyteczne niż nauczanie; mnie również dało to więcej zadowolenia.

Najbardziej interesowali mnie studenci najzdolniejsi i najmniej zdolni. Obie kategorie bowiem wymagały szczególnego traktowania i stanowiły jakieś wyzwanie. Oto jest ktoś - czułem w każdym przypadku - komu mogę pomóc w sposób, który może wpłynąć na resztę jego życia. Inni, których mogę tu nazwać przeciętnymi (nigdy faktycznie nie myślałem o nich w ten sposób, z każdym bowiem pozostawałem w szczególnych stosunkach), ani nie sprawiali wrażenia, by mieli tak bardzo skorzystać, gdy będę dodatkowo się nimi zajmował, ani że grozi im bez tego niebezpieczeństwo jakichś strat. W odniesieniu do nich dokonałem interesującego odkrycia, że ich zdolność uprawiania filozofii nie wiązała się bezpośrednio z inteligencją. Przypominało to pod tym względem, powiedzmy, muzykalność: niektórzy najinteligentniejsi studenci byli głusi na filozofię i z przykrością uświadamiali sobie, że nie chwytają, o co chodzi, inni natomiast, mniej niż tamci inteligentni, chwyтали melodię filozofowania i zajęcie to sprawiało im zadowolenie. Nauczyło mnie to nie przyjmować, że osoba bardzo inteligentna będzie w stanie rozumieć sens problemu filozoficznego, ale też nie złościć się, że traktuje filozofię jako coś raczej bezsensownego, bo nie potrafi uchwycić sensu jej problemów. Cieszyło mnie w Oksfordzie, poza stosunkami z moimi studentami, życie Klubu Wykładowców. Miało to związek z moim temperamentem. Lubiłem

kluby londyńskie z tego samego powodu i należałem do kilku, tak jak byłem członkiem kilku koledżów. W każdym przypadku lubię to, że dają one jednostce wolność osobistą, nie wiążąc tego z odosobnieniem. Jeśli chcesz, by pozostawiono cię samemu sobie, może tak być, a jednak będziesz miał cały zakres stale dostępnych użytecznych usług, z których można, dowolnie, skorzystać lub je zignorować. Każdy szanuje twoją prywatność, nikt cię nie niepokoje, możesz przychodzić miesiącami, z nikim nie rozmawiając, i nikogo to nie porusza. Zawsze jest jednak towarzystwo na twoim poziomie; możesz się w nim znaleźć, kiedy chcesz i tak długo, jak chcesz, ale z równym powodzeniem możesz trzymać się z daleka od towarzystwa, gdy ci się to podoba, tak długo, jak chcesz. Życie rodzinne wcale tego nie przypomina, podobnie normalna przyjaźń, a bardzo wielu ludzi czuje jednak głęboką potrzebę czegoś takiego, o czym świadczy fakt, że instytucje, które tego dostarczają, istniały przez całe dzieje cywilizacji. Jest to może potrzeba odczuwana bardziej przez mężczyzn niż przez kobiety, ale nie mam co do tego pewności. Wiem jednak, że sam odczuwam ją mocno.

W każdym Klubie Wykładowców występują specjaliści z głównych dziedzin, których uczy się w koledżu, a choć wielu tych ludzi to zaledwie nauczyciele szkolni dla dorosłych, omal zawsze muszą znaleźć się ludzie o szerszych horyzontach, zawsze więc można mieć dobre towarzystwo, interesujące rozmowy w trakcie posiłków czy przy kawie, kompanię, w której można zasiedzieć się przy drinku do późna w nocy. Może się okazać, że dyskutujesz o powieściach rosyjskich z kimś, kto o nich uczy i zna je oczywiście po rosyjsku; lub o recesji gospodarczej z ekonomistą; lub o panice wzbudzonej ostatnio

wokół AIDS przez gazety z badaczem w dziedzinie medycyny; lub o sztuce teatralnej z kimś, kto napisał książkę o dramatopisarstwie. Z równym powodzeniem może się okazać, że dyskusja dotyczy twojej własnej dziedziny, a toczy się z kimś, kto ma wiedzę innego rodzaju, ale istotną dla twojej dziedziny -w moim przypadku może to być, powiedzmy, dyskusja dotycząca metafizyki z przyrodnikiem lub filozofii polityki z historykiem czy logiki z matematykiem. Jeśli się to toczy tydzień w tydzień, wzbogaca głębę naszego życia umysłowego. Uważam to za coś zdecydowanie przyjemnego, daje mi to głębokie zadowolenie, syci nie tylko mój umysł, lecz też mojego ducha. Muszę więc powiedzieć, że życie Klubu Wykładowców w Balliol College sprawiało mi ogromną radość i zawarłem tam przyjaźnie, które dotąd utrzymuję.

Studenci skłonni są patrzeć na uniwersytet jako na coś, czego przeznaczeniem jest kształcenie studentów, to zaś daje im zdeformowany pogląd na tę instytucję. Sądzą oni, że uniwersytet składa się z nich z wierzchnią warstwą wykładowców, którzy ich uczą, oraz może z garstki badaczy. Ponieważ kształtują sobie ten pogląd, gdy są w uniwersytecie, zachowują go po opuszczeniu uczelni i podtrzymują zazwyczaj przez resztę życia. Kiedy jednak stajesz się wykładowcą wielkiego uniwersytetu, widzisz go w zupełnie innej perspektywie. Otaczają cię tysiące twoich kolegów, piszących książki i prowadzących oryginalne badania naukowe, a wielu z nich cieszy się międzynarodową sławą. Zarazem muszą prowadzić ogromne instytucje, w których pracujecie, koledze, instytuty oraz laboratoria z ich zespołami i budżetami, które idą w miliony funtów rocznie. A praca w tych instytucjach pochłania ich przez dziesięciolecia. Równocześnie mają oczywiście życie prywatne, domy i dzieci. A do tego

wszystkiego mają swoją dydaktykę. U podstaw ogromnej struktury organizacyjnej w postaci piramidy są studenci. Tylko nieliczni pozostają na uniwersytecie więcej niż trzy, cztery lata, stanowią więc ciągły strumień przepływający przez podłoże systemu, zawsze zmienny, przyptywający i odpływający z rosnącą, zdawałoby się, szybkością. Samo ich znikanie jako poszczególnych osób sprawia, że ich grupowa obecność na uniwersytecie jest czymś nieistotnym, a w Oksfordzie wzmacnia to jeszcze fakt, że trzy ośmiotygodniowe semestry w roku akademickim składają się na mniej niż rok, nawet więc gdy student studiuje, jest poza uniwersytetem przez więcej niż połowę czasu całych studiów. Twoja praca i praca kolegów toczy się jednak dokładnie tak samo przez okrągły rok, a zwykle im bardziej jesteś twórczy, tym więcej czasu chcesz poświęcać oryginalnym badaniom, a tym mniej — nauczaniu. Jeśli więc możesz, oddajesz całą dydaktykę, wyjąwszy uczenie tych studentów, z którymi kontakt sprawia ci najwięcej zadowolenia. Większość dobrych uczonych lubi prowadzić trochę zajęć dydaktycznych, bo, jak zwykli mówić, trzyma ich to na nogach, zmusza ich do szerszego spojrzenia na własną dyscyplinę. Daje im również kontakt z młodymi, a, co ważniejsze, z młodymi inteligentnymi ludźmi, to zaś lubią z wielu powodów. Ale nieco większe obciążenie dydaktyką staje na przeszkodzie temu, co skłonni są uważać za swą „prawdziwą” pracę.

Najwybit-

niejsi uczeni w ogóle nie uczą więc zwykłych studentów, a tylko doktorantów, co stanowi przyczynę stałego niezadowolenia inteligentniejszych studentów młodszych roczników oraz ich rodziców. Niektóre z tych uogólnień szczególnie mocno odnoszą się do Oksfordu. Choć dawni i obecni studenci skłonni są przyjmować, że uniwersytet

istnieje po to, żeby ich uczyć, ani tak nie było, ani tak nie jest. Uniwersytet zaczął się jako społeczność uczonych, z których każdy wykonywał swoją pracę, i dopiero w wyniku późniejszego rozwoju pojawili się tam studenci, żeby odbierać nauki od tych uczonych. Dziś jest siedem koledżów kształcących na poziomie magisterskim, w których każdy uczony prowadzi własne badania, czy to w naukach humanistycznych, czy w przyrodniczych; a w koledżach pozostałych cały czas przybywa doktorantów. Wielu obserwatorów sądzi, że uniwersytet jest w trakcie bardzo powolnego przekształcania się w instytucję badawczą, taką że kandydujący do niej będą musieli mieć stopień naukowy, by do niej wstąpić. Sądzę, że prawdopodobnie dojdzie do tego w XXI stuleciu.

ROZDZIAŁ OSIEMNASTY

Pochwała popularyzacji

MÓJ POBYT w charakterze wykładowcy w Oksfordzie przypadł na czas, gdy ferment intelektualny w społeczeństwie i w ogóle w świecie osiągnął rzadko spotykany poziom intensywności. Postępy kosmologii obaliły ustalone sposoby pojmowania wszechświata. Nieuzgadnialność teorii względności i fizyki kwantowej, przy czym obie uporczywie dostarczały trafnych wyników, pozostawała tajemnicą przenikającą do samego sedna rzeczywistości empirycznej. Nauki o życiu ulegały przekształceniom. Historycy buntowali się przeciw przyjętym od tysiącleci w tym zawodzie praktykom śledzenia dziejów drobnej części każdej grupy społecznej, która ich zajmowała, i odkrywali na nowo przeszłość. Socjologią i antropologią wstrząsały nowe idee - socjologia była z pewnością najszybciej rozwijającą się dyscypliną akademicką w Wielkiej Brytanii. Na uniwersytetach formowano nowe podejście do teorii literatury (moim

zdaniem błędne), poza nimi natomiast pojawiła się pierwsza szeroka fala rozczarowania do tradycyjnych idei lewicowych, przypominająca pierwsze płytkie wody nadciągającego przypływu, przenikająca na całym świecie do świadomości ludzi, którzy sądzą dotąd o sobie, że są na lewicy.

Ekonomia Keynesowska, utrzymująca, że gospodarki Zachodu rozkwitły po II wojnie światowej w sposób dotąd nie spotykany, była w stanie kryzysu. Międzynarodowe zainteresowanie środowiskiem i ekosferą przybrało po raz pierwszy organizacyjnie skuteczną postać. W Wielkiej Brytanii dopiero teraz zrzucano odwieczne pęta, krępujące literaturę i dramat, i zapanowała nowa permissywna postawa nie tylko wobec sztuki, lecz też wobec życia: młodzi zachowywali się jak ludzie wyzwoleni.

Spółeczeństwo jako całość zainteresowało się po raz pierwszy równymi prawami dla kobiet i dla pewnych grup mniejszościowych, natomiast stare podziały klasowe uległy widocznemu rozbiciu. Kraj skończył ze swoją odwieczną izolacją od kontynentu i od Europy. W sumie, późne lata sześćdziesiąte i wczesne siedemdziesiąte to wyjątkowy okres, w którym wielkie, fundamentalne idee, nierzadko utrwalone od pokoleń, zostały podważone, obalone i zastąpione przez inne. Na próżno jednak próbowalibyście zain-

teresować tymi rzeczami większość ludzi uczących filozofii w Oksfordzie w latach siedemdziesiątych.

Paradoksalnie, inteligentni ludzie poza uniwersytetami bardziej niż zawodowi filozofowie uświadamiali sobie istnienie tych wielkich nowych fal idei. Znalazło to wyraz w zapotrzebowaniu o nowym charakterze — na intelektualnie poważne, lecz nietechniczne wykładanie i rozważanie nowych idei. Zawsze istniały książki popularyzujące, pisane przez

wybitnych przedstawicieli różnych dziedzin, na ogół jednak popularyzacja była domeną dziennikarzy; teraz nastąpiła zmiana i publicznie uznaną kategorią piśmiennictwa, stale rozwijającą się i przynoszącą wiele wysoce wartościowych pozycji, stały się książki utrzymane na wysokim poziomie, pisane przez wybitnych specjalistów. Rozwijały się czasopisma dotyczące różnych dziedzin kultury, takie jak „New York Review of Books” stając się częścią układu odniesienia wspólnego wielu wykształconym ludziom.

Powstała seria książek w miękkich okładkach pod nazwą „Modern Masters” („Mistrzowie współczesności”); ukazywały się w niej tytuły wprowadzające w idee tych współczesnych myślicieli, którzy oddziałali na współczesny świat. Cały ten ruch był nader wyrazisty i intelektualnie pobudzający oraz, jak mi się wydawało, ważny społecznie, politycznie, jak też intelektualnie i kulturowo.

Mój radiowy cykl rozmów z filozofami oraz książkę, która się z tego wyłoniła, można w pewien sposób traktować jako część tego wszystkiego. Niezrównana powaga intelektualna i rozmach owej audycji były nader z ducha tego czasu. Przyczyniło się to również, skądinąd, do stworzenia mojej reputacji jako człowieka., który może zrobić udany program radiowy z takiego tworzywa, jakim są idee abstrakcyjne. Miało to wpłynąć na moją najbliższą przyszłość. Pierwszą rzeczą, jaką zrobiłem po zakończeniu nauczania w Oksfordzie, był długi cykl programów dyskusyjnych w telewizji, które w pewnym sensie nadal uważam za moje największe dokonanie telewizyjne.

W telewizji brytyjskiej, aż do tamtej chwili, nigdy naprawdę nie rozważano idei w sposób poważny. W takich programach jak Brains Trust (Trust mózgow) trzech czy czterech ludzi mówiło na kilka nie związanych

z sobą tematów w jednym programie, średnio więc biorąc, każdy z nich mówił tylko przez parę minut na każdy temat. Jeśli nawet cały program był poświęcony jednemu tematowi, fakt, że uczestniczyło w nim kilku ludzi, uniemożliwiał każdemu z nich rozwijanie przez dłuższą chwilę jednej linii rozumowania. Nic intelektualnie poważnego nie trwało przez dłuższy czas. Wywiady w programach poświęconych wydarzeniom bieżącym były krótkie, nawet gdy przed kamerami zasiadali najpotężniejsi ludzie świata. Nigdy nie poddawano poważnym próbom ani ludzi, ani idei. Wszystkie dyskusje, ponieważ były tak krótkie, zawsze pozostawały na powierzchni. I dlatego uczestniczyli w nich na ogół radiowcy i dziennikarze, tylko oni bowiem wiedzieli, jak prowadzić atrakcyjną rozmowę na tym poziomie. Można by przypuszczać, że wraz z powstaniem telewizji będzie się zapraszało takie osobistości, jak Karl Popper i Isaiah Berlin, by stale w niej występowały, skoro po raz pierwszy w dziejach wszyscy członkowie społeczeństwa mogli teraz zobaczyć i usłyszeć największe umysły i najznakomitszych mówców. Tak jednak w ogóle się nie stało, a ponieważ telewizja zajmowała się ideami w taki lekkomyślny sposób, ludzie mogący w największym stopniu wnieść je do telewizji trzymali się od niej z dala: największych intelektualistów naszego społeczeństwa albo widziało się w telewizji bardzo rzadko, albo w ogóle. Źródłem tego były oczywiście przekonania na temat odbiorców telewizji, podtrzymywane przez twórców programów - że ludzie oglądający telewizję tylko na krótko skupiają uwagę, że ich poziom informacji i inteligencji jest niewysoki i że większość z nich nie śledziłaby długich poważnych dyskusji, lecz zmieniałaby kanał.

Przeciwstawiłem się temu, przedstawiając cykl pt. *Something to Say* (Coś do powiedzenia), w którym w każdym programie dwaj wysokiej klasy oponenti dyskutowali przez godzinę jedną kwestię, ja zaś prowadziłem dyskusję, trzymając się w cieniu. Było to przedsięwzięcie z wysokim ryzykiem. Aby bowiem owe programy „zaskoczyły” każdy temat musiał przyciągać i utrzymywać uwagę telewidzów przez tak długi czas, a uczestnicy dyskusji musieli przez całą godzinę wyrzucać z siebie przykuwający uwagę strumień energii, a także idei. Sama prostota formuły tego cyklu narażała go na niepowodzenie. W zwykłych programach dyskusyjnych, jeśli jakiś temat zaczyna się wyczerpywać, prowadzący dyskusję może go zmienić na inny, a jeśli któryś z uczestników rozczarowuje swoją formą, dyskusję można podtrzymywać bez niego, może nawet na wyższym poziomie. W tym cyklu jednak, jeśli temat przestawał przyciągać uwagę, program załamywał się przed swoim zakończeniem, niczym źle zaintonowana melodia, a wystarczyło, by tylko jeden z uczestników był nie na poziomie, żeby zepsuć całą dyskusję. Cały czas wszystko musiało iść w sposób właściwy.

Szczęśliwie, programy się udawały. Po raz pierwszy w telewizji wielkie postacie życia intelektualnego dyskutowały naprawdę wielkie kwestie podczas spotkań, które nie były krótkimi posiedzeniami. Czołowi, cieszący się międzynarodową renomą przedstawiciele myśli marksistowskiej i liberalnej, Herbert Marcuse i Raymond Aron, starli się z sobą, rozważając pytanie, czy komunizm da się pogodzić z demokracją, czy może nie. Aron pojawił się jeszcze później w owym cyklu, by spierać się z Royem Jenkinsem co do tego, czy Europa federacyjna jest, czy nie jest pożądana. Hayek dyskutował o zaletach socjalizmu z biografem

George'a Orwella, Bernardem Crickiem. John Kenneth Galbraith spierał się z Anthonym Croslandem o to, czy Zachód powinien, czy nie powinien starać się o wzrost gospodarczy. Isaiah Berlin rozważał ze Stuartem Hampshire'em, czy nacjonalizm można uznać, w ogólnym bilansie, za coś dobrego. John Hume i Conor Cruise O'Brien starli się w kwestii przyszłości Irlandii Północnej. Najgłośniejszy psycholog behawiorysta Burrhus F. Skinner rozważał możliwość wolnej woli. Dwaj biologowie nobliści, Jacques Monod i John Eccles, dyskutowali nad wiarogodnością tezy o istnieniu duszy ludzkiej.

Alfred J. Ayer i pewien biskup katolicki dyskutowali nad wiarogodnością tezy o istnieniu Boga.

Zrobiłem trzydzieści dziewięć takich programów między lutym 1972 roku a sierpniem 1973 roku. Ponieważ przedstawiałem je przed kamerami, większość zasług przypadła mnie, ale wkład nie występującego na pierwszym planie producenta, Udiego Eichlera, był równy mojemu. Wśród uczestników naszych dyskusji byli: współwynalazca tranzystora William Shockley (w całym cyklu wystąpiło kilku noblistów), pionier ruchu ekologicznego Barry Commoner, a także Herman Kahn, Margaret Mead, James Baldwin, Barbara Wootton, C. V. Wedgwood, Denis Healey, Enoch Powell, Alan Walters, Keith Joseph, lord Devlin, Raymond Williams, Anthony Quinton oraz Bernard Williams. Fakt, że Thames Television nie zgodziła się na nadanie najlepszym z tych dyskusji postaci książkowej, zasmucał mnie. Książka taka nie byłaby może bestsellerem, ale ryzyko finansowe ponosiłby wydawca, nie zaś telewizja, a uwzględniając kaliber składających się na nią wypowiedzi oraz doniosłość diskutowanych problemów, niektóre materiały miałyby, jak sądzę, historyczną wagę:

oto mieliśmy czołowe postacie życia intelektualnego i publicznego naszych czasów, rozprawiające o kwestiach, które pochłaniały umysły ich współczesnych. Większość taśm uległa, niestety, zniszczeniu; przetrwała tylko garstka, i to nie zawsze najlepszych.

Jest to typowe dla sposobu, w jaki telewizja organizuje, czy raczej nie potrafi organizować, siebie samą. Wydaje mi się oczywiste, że należało nakręcić dziesiątki godzin materiału z każdym z ludzi, których poglądy były najbardziej wpływowe w naszym pokoleniu, nie po to, by od razu to pokazywać, lecz w celach archiwalnych - choć całkiem łatwo można by zrobić z tego materiału programy do natychmiastowych emisji, które pokryłyby koszty całego przedsięwzięcia. Zapiera dech w piersiach nawet sama myśl o tym, co by to znaczyło dla nas dziś, gdybyśmy na taśmach wideo mieli długie i poważne intelektualnie wywiady z Wolterem, Adamem Smithem, Karolem Marksem i tak dalej. Od dłuższego czasu mamy jednak możliwość robienia czegoś równoważnego dla naszego okresu historycznego i będziemy mieli stale tę możliwość w przyszłości. Nawet jednak nie zaczęliśmy z niej korzystać. Przeciwnie, niszczymy większość materiałów rejestrujących wypowiedzi historycznych postaci naszych czasów.

Dobre prowadzenie wywiadu i dyskusji w takich programach jak *Something to Say* polega na stawianiu właściwych pytań we właściwym porządku. Zanim jednak można zorientować się, jakie pytania są najbardziej interesujące, prowokacyjne i ważne w danej dziedzinie, trzeba pojąć występujące w niej zagadnienia. Pracowałem więc w następujący sposób. Studiowałem dany przedmiot czy kwestię, poszukiwałem uznanych ekspertów, zasięgałem ich rad, co czytać, czytałem, a następnie

dyskutowałem lektury z ekspertami. (Było to, do tego momentu, korzystanie z metod wykładowcy akademickiego do moich potrzeb). Było to tak pomyślane, bym mógł dojść do miejsca, w którym rozumiałem, jakie są najważniejsze rzeczy, które trzeba powiedzieć. Następnie starałem się ustalić, kto powiedziałby najskuteczniej te rzeczy w telewizji. Gdy kogoś takiego znalazłem, szedłem do niego i dyskutowałem z nim daną problematykę. A gdy znaleźliśmy się w studiu, zadawałem pytania pozwalające mu powiedzieć to, co najbardziej należało powiedzieć, powiedzieć najbardziej skutecznym językiem, w najjaśniejszym układzie, i tak dalej. Znaczyło to, że bardzo zastanawiałem się nad porządkiem zadawanych pytań, to bowiem określało kształt i strukturę programu; zawsze miałem na uwadze, by umieszczać je w takim porządku, żeby rozważanie każdego z nich zdawało się prowadzić spontanicznie do następnego, a w rezultacie całe zagadnienie wydawało się rozwijać naturalnie, własnym tokiem. Ponieważ pracowałem w ten sposób, rzadko zdarzało mi się zadać pytanie, na które nie znałem już odpowiedzi. Jeśli sam wybierałem zarówno problematykę, jak i uczestników, wiedziałem, wchodząc do studia, przynajmniej w zarysie, kto co powie, w jaki sposób i w jakim porządku.

Nad cyklem *Something to Say* pracowałem w ten sposób na równych prawach z Udim Eichlerem. Nad moimi kolejnymi cyklami programów telewizyjnych poświęconych filozofii pracowałem sam. Eichler jest do dziś uzdolnionym producentem telewizyjnym, który nigdy nie zdobył uznania, na jakie zasługuje, głównie dlatego, że dystrybutorzy programów nie chcą tego, co on najlepiej potrafi zrobić. Jest on dla nich za dobry. Nie doceniają pod tym względem publiczności oglądającej telewizję. Cykl

Something to Say zdobył sobie niezwykle entuzjastyczną grupę oddanych zwolenników i w dwadzieścia pięć lat później sam spotykam zupełnie obcych ludzi, którzy mi mówią, że uważają to za najbardziej pobudzający intelektualnie cykl programów telewizyjnych, jaki kiedykolwiek oglądali. Udi i ja myśleliśmy i dyskutowaliśmy bez końca nad znalezieniem kwestii, które przyciągnęłyby od razu i utrzymały przez godzinę uwagę i zainteresowanie widowni telewizyjnej, dostatecznie dużej, by usprawiedliwiało to umieszczenie nas w ramówce. Równie starannie wybieraliśmy uczestników, skupiając się nie tylko nad ich zdolnością do wypowiedzenia poglądów, lecz też nad ich jakością jako wykonawców, nad ich skutecznością jako ludzi, którzy przekazują coś widowni złożonej z niespecjalistów, nad tym, na ile są interesujący jako osobowości, na ile potrafią toczyć długą dyskusję, aż do końca, w sposób energiczny. Udi bardziej niż ja (później zacząłem postępować mniej więcej w ten sam sposób) przywiązywał szczególną wagę do tego, by uczestnik dyskusji był zaangażowany egzystencjalnie w to, co mówi, a nie tylko wykladał jasno, lecz obojętnie, tak jak może to zrobić zdolny reporter czy wykładowca uniwersytecki. Udi mówił dużo o tym, co nazywał „ciepłem psychicznym” dyskusji, jako o czymś różnym od jej ujętej w słowa treści. Był przekonany, że wpływa to poważnie na zaangażowanie odbiorcy w to, co ogląda. Miał z pewnością rację, toteż dostarczaliśmy tego czegoś, a wszystkie wskaźniki jakościowe, jak też ilościowe świadczyły, że spotyka nas nadzwyczajny odzew odbiorców.

Ponieważ każdy program wymagał przygotowań, które opisałem, a tworzenie całego cyklu zajęło okres półtora roku, było to dla mnie bardzo kształcące w rozległej sferze wielu głównych społecznych i

intelektualnych kwestii współczesności. Chwytałem, by tak rzec, pewne sprawy, o których myśleli inteligentni ludzie spoza uniwersytetów. Jest to jedyny okres w moim życiu, gdy robiłem to systematycznie i na tak wielką skalę. Czytałem, a w pewnych przypadkach czytałem ponownie najświeższe książki o największej sile oddziaływania i prowadziłem dyskusję o nich z ludźmi zajmującymi się różnymi dziedzinami: *The Affluent Society* (Społeczeństwo obfitości) dyskutowałem z Galbraithem, *The Constitution of Liberty* (Konstytucja wolności) z Hayekiem, główne dzieła Marcusego dyskutowałem z Marcusem, kwestię nacjonalizmu z Isaiahem Berlinem i tak dalej. Jeśli uczestnicy naszych programów przybywali spoza Londynu, jak to było w wielu przypadkach, miałem za zadanie zorganizować ich pobyt w Londynie oraz zajmować się nimi podczas tego pobytu. Naturalnym tego następstwem było to, że z niektórymi się zaprzyjaźniłem i później się z nimi spotykałem. A w owym okresie mojego życia doświadczenie to jako całość pomogło mi, czego potrzebowałem, w mojej podróży, prowadzącej od filozofii akademickiej ku innym światom, gdzie fundamentalne idee były w żywym, intensywnym obiegu.

Rzecz jasna, co do większości kwestii diskutowanych w cyklu *Something to Say* istniało wiele różnych stanowisk, jakie ludzie mogą zajmować. Uświadomiłem sobie jednak z wolna, że można uznać, iż większość poglądów inteligentnych ludzi mieści się w jednej z czterech szeroko rozumianych kategorii. Zawsze było wielu takich, którzy bronili mocniej lub słabiej status quo. Byli z kolei ludzie pragnący reformy, w duchu liberalnym i w drodze porozumienia, istniejącego stanu rzeczy, choćby nawet miała pozostać nie pogodzona z taką reformą mniejszość. Byli też

ludzie pragnący całkowitego usunięcia istniejącego stanu rzeczy - „jeśli to konieczne” środkami nie znoszącymi sprzeciwu - i zastąpienia go czymś zupełnie innym — lepszym, jak zdawali się zawsze sądzić. Można uznać zasadnie, że w Wielkiej Brytanii wczesnych lat siedemdziesiątych rzeczywiście przedstawiciele tych trzech stanowisk byli konserwatystami, liberałami lub sympatykami marksizmu (jeśli używać tych słów w tradycyjnym, nie zaś partyjno-politycznym sensie). Moje poglądy mieściły się, co do większości kwestii konkretnych, w kategorii liberalnej. Moja postawa intelektualna wobec dwóch pozostałych stanowisk odznaczała się pewnością siebie, a traktowałem je jako znajdujące się po obu stronach mojego stanowiska - jedno z prawej, drugie z lewej. Wydawało mi się, że akceptowanie rzeczy w tej postaci, w jakiej one występują, jest naturalną, a w istocie normalną ludzką postawą. A choć moje zaangażowanie w sprawę wolności osobistej było zawsze niezachwiane, we wczesnej młodości wydawało mi się, że można je pogodzić z marksizmem, to zaś znaczyło, że choć nigdy nie byłem marksistą, marksizm był mi bliski i nie obawiałem się go. Byłem więc zasadnie przeświadczony, że potrafię osiągnąć przewagę w sporze z marksistami, w czym miałem dużo doświadczeni,!, a także w sporze z konserwatystami - przynajmniej jeśli chodziło o mój pogląd na zalety ich argumentów, choć niewątpliwie nie zawsze tak sądzili moi oponenti. Nie sądziłem tak dlatego, iżbym myślał, że jestem mądrzejszy niż oni, lecz dlatego, iż byłem przeświadczony, że mam lepsze argumenty. Sytuacje, w których uświadamiałem sobie, że wypadam najgorzej, skłonny byłem traktować jako wynik mojej niesprawności jako uczestnika dyskusji lub może jako coś, co polega na tym, że oddaję lewą, a wygrywam całą rozgrywkę.

Teraz jednak, po raz pierwszy w życiu, znalazłem się z całą powagą w obliczu czwartego stanowiska, stanowiska radykalnej prawicy, o której istnieniu wiedziałem przedtem, ale nigdy nie darzyłem jej szacunkiem. W gruncie rzeczy odrzucałem ją jako quasi-faszyzm i nigdy poważnie się jej nie przyjrzałem. Stanowiska radykalnej prawicy bronili, na różne sposoby, w rozmaitych programach cyklu Something to Say Hayek, Alan Walters, Keith Joseph, Enoch Powell, Brian Cox (w kwestii wychowania), John Sparrow (w kwestii cenzury), Anthony Flew (w kwestii przyczyn przestępczości), Peter Bauer (w kwestii pomocy dla krajów rozwijających się). Peregrine Worsthorne (w kwestii rasizmu). Mówiąc z grubsza, byli oni zdania, że istniejący stan rzeczy jest nie do przyjęcia i powinien być zmieniony, lecz nie w duchu liberalnym czy socjalistycznym, to bowiem pogarszałoby tylko sytuację. Utrzymywali, że od pokoleń kraje Zachodu znajdują się na drodze rosnących ingerencji rządów, ograniczających wolność jednostki, a niezależnie od tego, co mogło uzasadniać tę ingerencję w przeszłości, teraz stanowi ona przyczynę wielkich społecznych problemów i zła. Liberałowie i socjaliści skłonni są leczyć te choroby jeszcze większą dozą interwencji państwa, to jednak może jedynie powiększać kłopoty. Musi być mniej regulacji, nie zaś więcej; mniej interwencji państwa, więcej wolności jednostki - na każdym poziomie: w gospodarce można to osiągnąć dzięki prywatnej własności, wolnemu rynkowi i wolnej przedsiębiorczości; ale nie tylko to: również w życiu społecznym musi istnieć odpowiednio otwarte pole możliwości, tak by jednostki mogły wybierać drogę życia i odnosić powodzenie lub doznawać porażek, zależnie od własnych zasług; a poszczególne dziedziny, takie jak edukacja, służba zdrowia, emerytury mają działać dzięki

odpowiedzialności jednostek i prywatnej zapobiegliwości. Poważnym następstwem tych poglądów była mocna aprobata równości szans połączona ze stanowczym odrzuceniem równości dochodów. Cała ta postawa nasuwała w tym wydaniu na myśl Stany Zjednoczone. Można by więc przypuszczać, że będzie czymś znanym i budzącym sympatię, a jednak w Wielkiej Brytanii zaczęła zyskiwać jakąś znaczącą liczbę zwolenników dopiero w późnych latach sześćdziesiątych. Główny powód jej energicznego pojawienia się w tym czasie leżał w tym, że ludzie postrzegali niepowodzenia rozwiązań zupełnie odmiennych.

Łatwo zauważyć, spoglądając wstecz, że powojenne rządy Partii Pracy popełniały błędy na ogromną skalę. Powinny one przyznać pierwszeństwo, tak

jak to zrobiono we Francji i w Niemczech, odbudowie i modernizacji gospodarki po zniszczeniach wojennych. Zamiast tego przerzucały środki z tych zadań na cele nieosiągalne i nieistotne - na podtrzymywanie funta szterlinga jako waluty światowej, na zachowanie przedwojennej pozycji Wielkiej Brytanii jako światowego mocarstwa militarnego, mającego wojska na całym świecie, na utrzymanie niezależnej brytyjskiej siły nuklearnego odstraszenia itd. W gospodarce laburzyści stawiali na pierwszym miejscu pełne zatrudnienie, które osiągnęli kosztem inflacji, to zaś prowadziło do arogancji związków zawodowych i nadmiernego zatrudnienia, wywołującego nienaturalnie niską wydajność pracy i stałą pauperyzację narodu. Znacjonalizowali większość podstawowych gałęzi przemysłu, które stały się zaraz niewiarygodnie mało wydajne, a wiele zakładów przynosiło regularnie dotkliwe straty, które równie regularnie musieli pokrywać podatnicy. A na szczycie tego wszystkiego stworzyli

stale rosnące państwo dobrobytu, pozbawione czegoś takiego, jak niezbędny, by je podtrzymać, sektor tworzący dobra. Wszystko to uczyniono, kierując się naturalnie najlepszymi intencjami, ale było to katastrofalne. Największym zaś błędem powojennych rządów konserwatywnych, aż do gabinetu Margaret Thatcher, było to, że w ogóle nie usiłowały tego odrobić. Konserwatyści, ilekroć wracali do władzy, zajmowali się administrowaniem odziedziczonym stanem rzeczy, dokonując tu i ówdzie drobnych napraw. Każdy więc rząd la-burzystowski prowadził kraj dalej po złej drodze, a każdy konserwatywny uznawał stworzony w ten sposób nowy stan rzeczy, tworząc coś, co Keith Joseph nazwał efektem urzędnika zapadkowego w owym procesie upadku kraju. Odrodzenie się radykalnej prawicy było zasadniczo rewoltą przeciw całej tej sytuacji, rewoltą wspieraną przez pragnienie zmiany.

Nigdy, ani wówczas, ani potem, nie nawróciłem się na te poglądy. Głównie dlatego, że nie mogłem aprobować konserwatywnych propozycji pozytywnych, o których powiem za chwilę. Natomiast krytykę istniejących rozwiązań alternatywnych uważałem za zdecydowanie do nich zniechęcającą. Konserwatywna krytyka socjalizmu i komunizmu, gdy odnoszono ją do konkretów, była omal druzgocąca. A krytyka mojego stanowiska była nieprzyjemnie trafna. Wśród zarzutów, z którymi występowała, był pewien, któremu przychodziło mi najtrudniej sprostać. Konserwatystom broniącym istniejącego stanu rzeczy mogłem z powodzeniem odpowiedzieć, podobnie marksistom, stale jednak po sporze z kimś z radykalnej prawicy zostawało mi poczucie, że nie sprostałem jego zarzutom. Nie musiałem gubić się w argumentach - mogłem wysuwać równie dobre jak te, które słyszałem - ale słyszałem równie dobre, jak te,

które wysuwałem, i mogłem czuć się posiniaczony. Zacząłem postrzegać radykalną prawicę jako najmocniejsze przeciwieństwo mojej postawy. Oto jest — czułem - stanowisko, na które muszę odpowiedzieć, którego głównym argumentom muszę się przeciwstawić, którego krytykę skłonny byłem uznać za najtrudniejszą do odparcia. Jeśli chodzi o mnie, trzy rzeczy składały się szczególnie na jego moc. Pierwszą była rzetelność intelektualna, praktycz-

ny zdrowy rozsądek, o/y wczó kontrastujący z ideologią i zwodniczym morali-zowaniem lewicy. Drugą, wypływającą z tamtej, był autentyczny populizm, bliskość poglądom, wartościom, odczuciom i aspiracjom tak zwanych zwykłych ludzi, czego socjaliści zawsze pragnęli i często łudzili się, wierząc, że ją mają, nigdy jednak jej nie mieli. (Wielu socjalistów przeżyło głęboki wstrząs

- ujawniając całkowite niezrozumienie rzeczywistych poglądów takich ludzi

- gdy dokerzy z londyńskiego East Endu poszli w marszu popierającym Eno-cha Powella). Trzecią rzeczą była możliwość, którą mieli prawicowcy, wskazania żywych przykładów tego, co proponują, wskazania mianowicie Stanów Zjednoczonych - kraju, który kochałem, podziwiałem i w którym czułem się u siebie. Od czasu mojego rocznego pobytu w Yale byłem przekonany, że gdyby dorosła istota ludzka przybyła, bez żadnych więzów, na planetę Ziemię i musiała rozstrzygnąć, gdzie zamieszkać, wybrałaby oczywiście Stany Zjednoczone - wybierane faktycznie w pierwszej kolejności przez większość emigrantów z różnych krajów.

Pozytywnego programu radykalnej prawicy nie podzielałem głównie dlatego, że stopień wolności ekonomicznej, którego prawicowcy bronią,

proceedi w rezultacie do niepoahamowanej konkurencji, a do tego mam wiele zastrzeżeń. W społeczeństwie zaawansowanym technologicznie większość populacji wychodzi na tym dobrze, niektórzy naprawdę bardzo dobrze, ale wielu - bardzo źle. Ludzie, którzy muszą borykać się z poważnymi fizycznymi i psychicznymi problemami zdrowotnymi, własnymi lub w najbliższej rodzinie; ci, którzy po prostu nie potrafią działać w gąszczu walki, łagodni, potulni i niewydajni; a także nieinteligentni, starzy i samotni, niezamężne matki z kilkorgiem dzieci, niewykształceni imigranci, ludzie nieszczęśliwi - ci i różni inni upośledzeni idą w takim kraju, jak Wielka Brytania, w miliony. Z nich rodzi się klasa najniższa, w której szerzą się przestępczość, narkomania, choroby; która zaludnia slumsy. Jest nadto oczywiste, że wolny rynek nie może dostarczyć tym ludziom stosownych usług w zakresie edukacji, zdrowia i zabezpieczenia na starość, zważywszy ich skromną (często beznadziejnie skromną) moc nabywczą. Istnieją w gruncie rzeczy różne obszary życia społecznego o fundamentalnej ważności, których wymogów nie sposób pogodzić z siłami wolnego rynku. Obrona narodowa jest jednym z nich. Kolejnym jest życie intelektualne i artystyczne - nasz wielki teatr narodowy, balet i zespoły operowe, nasze publiczne galerie sztuki i biblioteki, i nasze wielkie uniwersytety (nie mówiąc o większości prowadzonych w nich badań) uległyby zniszczeniu, jeśliby zostawić je działaniu sił wolnego rynku. Niepoahamowana konkurencja pociągałaby w ten sposób, i na wiele innych sposobów, zniszczenie najważniejszych więzów i dziedzin aktywności, tworzących społeczeństwo, kulturę i ciągłość. Wierzę mocno w zasadę efektywności kosztów w sferze wydatków publicznych, wierzę też, że nakłady prywatnych dostawców

dóbr i usług są zazwyczaj bardziej efektywne, nie wierzę jednak w sensowność przyzwolenia na to, by w dziedzinach, o których mówiłem, o całym zaopatrzeniu decydowały siły rynku.

Trzeba jednak przyznać, nawet gdy się to przyjmie, że głoszona przez radykalną prawicę krytyka centralnego planowania i wielu innych działań rządu jest przekonująca. Gdy to sobie po raz pierwszy uświadomiłem, wstrząsnęło to samymi posadami moich poglądów, dotąd bowiem opowiadałem się nie za społeczną własnością, lecz za jawnie społecznym zarządzaniem, to znaczy za zarządzaniem przez demokratycznie wybrany rząd gospodarką w znacznej mierze prywatną — jest to rodzaj „demokratycznego socjalizmu” którego przykładem była, w każdym razie pod tym względem, Szwecja. Doświadczenie związane z pracą nad cyklem *Something to Say* skłoniło mnie do ponownego przemyślenia moich postaw politycznych, prowadzącego w kierunku „społecznej gospodarki rynkowej” Zrozumiałem wyraźnie, że w ostatecznej analizie decyzje makroekonomiczne musi podejmować albo rynek, albo miarodajny planista, albo zespół planistów; oraz że to pierwsze źródło decyzji jest pod większością względów bardziej demokratyczne niż te pozostałe. Przekonałem się więc o potrzebie pewnego rodzaju działalności gospodarczej opartej na rynku, nawet gdy czerpie ona z funduszy publicznych, i chciałem znaleźć sposoby uzgodnienia tego rozwiązania z rozwojem oświaty, sztuki i nauki oraz z godnym uznania poziomem życia najbiedniejszych członków społeczeństwa. Gdy w końcu radykalna prawica doszła do władzy w osobie Margaret Thatcher, miałem w zwyczaju mówić, że to, w co wierzę, to „thatcheryzm plus opieka społeczna” Trudność uzgodnienia tych dwóch wartości w nowoczesnych

demokracjach stała się głównym problemem polityki wewnętrznej, przed którym staje wiele zachodnich rządów.

Przemyśleniu moich poglądów politycznych sprzyjała nie tylko praca związana z przygotowywaniem programów cyklu *Something to Say*, lecz też systematyczna ponowna lektura dzieła Poppera, której się wówczas oddawałem. Po ukazaniu się wersji książkowej moich *Conversations with Philosophers* wydawca serii „Modern Masters” („Mistrzowie współczesności”). Frank Kermode, nakłaniał mnie do napisania tekstu o dowolnym myślicielu, na którego temat nie zamówił jeszcze książki i nie podpisał umowy. Odpowiedziałem najpierw, że nie ma stosownej osoby, o której dziele wiedziałbym wystarczająco dużo, by pisać książkę, choćby krótką. A moja druga z kolei odpowiedź brzmiała, że może znalazłaby się jedna czy dwie osoby, których dziełem mógłbym się na tyle zainteresować, by napisać bardzo krótką książkę. Podsunąłem Freuda lub Marksa. Frank odparł, że zamówił już książki o obu tych myślicielach. Nie mogłem się zdecydować na kogoś innego, on jednak naciskał, by próbować, podtrzymując zamówienie. Zapadło mi to gdzieś w pamięci, a po dwóch czy trzech miesiącach wyłonił się na powierzchnię pomysł napisania krótkiej książki o filozofii Poppera. W owym czasie większość wykształconych ludzi nie znała go nawet z nazwiska, toteż nie sądziłem, że znajdzie się wielu takich, którzy zechcą to czytać, ale gdy zamiar zagnieździł się już w moim umyśle, uznałem, że warto go urzeczywistnić, toteż zgłosiłem go Frankowi Kermode'owi. On zaś go zaakceptował i zachęcał mnie, by zacząć pisanie. W kontekście późniejszych losów tej książki uśmiecham się na wspomnienie, że groziła jej aborcja, ledwie została poczęta.

Serię „Modern Masters” wydawał Collins i wkrótce okazało się, że nikt w firmie nie słyszał o Popperze. Pracowników działu sprzedaży poproszono o sprawdzenie sytuacji w księgarniach i okazało się, że w księgarniach nie-specjalistycznych nikt nie słyszał o Popperze, nie wydawało się więc, by były one skłonne zamawiać książkę o nim dla niespecjalistów. Collins skonsultował się z wydawnictwem Viking, wydawcą tej serii w Stanach Zjednoczonych, które zareagowało w ten sam sposób. Wydawcy ci uzgodnili więc, że nie chcą zamawiać tej książki, i przekazali tę wiadomość Frankowi Kermodebwi. Stawiało go to w trudnej sytuacji, bo umowy z autorami zawierali oni, nie zaś on. Nie sądzę, by to, czy w jego serii znajdzie się, czy się nie znajdzie książka o Popperze, miało dla niego większe znaczenie, uważał jednak, że jego kontrola nad serią została naruszona. Zamówił ustnie książkę u mnie, ja zaś, polegając na jego słowie, zacząłem nad nią pracować; sądzę, że się obawiał, iż jeśli wycofa teraz swoje zamówienie, rzeczywista kontrola nad serią przejdzie z jego rąk w ręce wydawców, a decyzje dotyczące zamówień będą odtąd zależały od względów handlowych, z uszczerbkiem dla serii. Zaprotestował więc, argumentując, że seria cieszy się już wystarczającym powodzeniem, by wydać dwa lub trzy tytuły, które nie będą się dobrze sprzedawać, oraz że jeśli seria ma być sukcesem, on musi się kierować własnym zdaniem. Jestem przekonany, choć nie wiem tego, że działał tak, by wzbudzić obawy, że jeśli jego opinia zostanie zlekceważona, zrezygnuje i w ogóle porzuci tę serię. W każdym razie obaj wydawcy ustąpili, ja zaś napisałem tę książkę. Viking czynił trudności z przyjęciem ostatecznego maszynopisu, który najpierw zmienili całkowicie, w pseudopublicystycznym stylu, w fazie redakcyjnego opracowywania

tekstu, w nadziei, że w ten sposób stanie się pokupny; upierałem się jednak przy tym, by przywrócili dawną wersję, doszło więc do powtórzenia naszej pierwszej konfrontacji, z tym samym wynikiem. Książka ukazała się ostatecznie w tej postaci, w jakiej ją napisałem.

Pisałem ją więc w tym samym czasie, w którym tworzyłem cykl *Something to Say*; gdy telewizja nie wymagała ode mnie, bym był w pracy, siedziałem nad książką o Popperze. Gdy została w końcu opublikowana, w kwietniu 1973 roku, stała się wkrótce drugą z najlepiej sprzedających się książek serii, po książce o Chomskim Johna Lyonsa. W ciągu kilku lat wysunęła się przed Chomsky'ego

1 odtąd utrzymuje się na czołowej pozycji. Viking zabrał się wojowniczo do wydania jej w Stanach Zjednoczonych, ale uprzedził go od razu inny wydawca amerykański, który ją odtąd drukuje. Pojawiły się przekłady na niemiecki, holenderski, duński, szwedzki, włoski, hiszpański, portugalski, farski, japoński i chiński, a w Europie Wschodniej przekłady, niekiedy dwa różne w jednym kraju, wychodziły w samizdacie i krążyły w drugim obiegu*. W niektórych

* Od niedawna książka ta jest dostępna w Polsce. Zob. Bryan Magee: *Popper*. Przeł. Paweł Dzieliński. Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.

z tych języków trzeba było wynaleźć nowe słowa, by oddać takie kluczowe terminy Popperowskie, jak „falsyfikowalność” „scjentyzm” „historycyzm” i wszystkie pozostałe. W niektórych krajach pojawienie się mojej książki powodowało, że przekładano dzieła Poppera lub że powstawały kolejne przekłady jego dzieł, i to był najlepszy obrót spraw. Nawet jednak gdy chodzi o sprzedaż, książka ta jest, jak dotąd, moim największym sukcesem rynkowym. I muszę wyznać, że zdumiewało mnie

to równie mocno, jak musiało zdumiewać wydawców.

Wskazywało to przede wszystkim, że istnieje poza uniwersytetami szeroki krąg entuzjastycznych czytelników, skłonnych przyswajać sobie najistotniejsze i najbardziej płodne idee, pochodzące od żyjącego filozofa. Podważało to założenia wielu filozofów akademickich, również dobrych filozofów, przekonanych, że filozofia uległa w XX wieku takiej profesjonalizacji i utechnicznie-niu, iż oczekiwanie, że będą ją czytać niespecjaliści, straciło sens — a zatem straciły też sens uciążliwe starania, by pisać tak, żeby niespecjaliści mogli ją czytać. Stosownie do tego, filozofowie zwracają się dziś na ogół do czytelników i słuchaczy akademickich, i na żadnych innych nie liczą - piszą i mówią dla siebie nawzajem i dla studentów studiujących filozofię. Popper potępiał to podejście od najwcześniejszych lat swojej działalności. Był przekonany, że obowiązkiem moralnym filozofów jest nie tylko zajmowanie się ważnymi problemami, lecz też robienie tego w miarę możliwości w taki sposób, by mógł je rozumieć każdy inteligentny człowiek, skłonny do wysiłku umysłowego. Osiągnięcie maksymalnej jasności było dla niego sprawą etyki zawodowej, a odnosił się ze zdecydowaną dezaprobatą do filozofów piszących dzieła trudniejsze, niż jest to konieczne, lub piszących tak aluzyjnie, że jedynie wtajemniczeni mogą je rozumieć. Pogardzał w szczególności tymi, którzy uprawiali pisarstwo trudne czy aluzyjne w nadziei, że wzmocni to ich prestiż. Sam nigdy tego nie sugerował, ale nawet dla niego było oczywiste, że jeśli ktoś jego formatu, przedstawiający nowatorskie i historycznie doniosłe idee z dziedziny epistemologii i filozofii nauki, a także zajmujący się na bardzo wielką skalę filozofią społeczną i filozofią polityki, może pisać z takim stopniem

jasności, jaki udało mu się osiągnąć w niemacierzystym języku, to figury mniejsze nie powinny raczej utrzymywać, że to, co robią, jest tak głębokie i skomplikowane, iż nie pozostaje im nic innego, jak pisanie w taki wymęczony sposób. Nie jest więc tak, że pierwszorzędna filozofia współczesna musi być nieuchronnie zbyt trudna, by rozumieli ją inteligentni czytelnicy niefilozofowie. Ponieważ Popper demonstrował tę postawę, niektórzy filozofowie zawodowi darzyli go niechęcią, bo stawał na przeszkodzie ich aspiracjom do roli kapłanów. Nie interesowało ich na ogół pisanie o problemach powszechnie zajmujących inteligentnych ludzi, toteż nie chcieli dla nich pisać. Świadczyło to jednak bardziej o nich niż o filozofii. Gdy moi przyjaciele, którzy studiowali świetnie filozofię na uniwersytecie, a następnie poszli do innych zawodów i stracili z nią kontakt, zapytywali mnie, czy powinni przeczytać książkę X-a lub Y-greka, o które) słyszeli, że poruszyła kręgi akademickie, jedyna prawdziwa odpowiedź, której mogłem im na ogół udzielić, brzmiała: „To jest bez znaczenia. Czytaj, jeśli sądzisz, że będzie cię to bawiło. Jeśli jednak nie przeczytasz, niczego to nie zmieni ani w tobie, ani w twoim życiu”. Filozofia tego rodzaju nie mogła być czymś więcej niż rozrywką umysłową dla każdego, kto nie uprawiał jej zawodowo. Rozmyślnie uwydatniłem przeciwieństwo tego w pierwszym paragrafie mojej książki o dziele Poppera, poświęconym przedstawieniu faktu, że jego filozofia przeobraziła życie i działalność najzdolniejszych ludzi, którzy znaleźli się pod jego wpływem w wielu rozmaitych dziedzinach.

Nieoczekiwany sukces książki nauczył mnie czegoś ważnego w życiu osobistym, ukazał mianowicie namacalnie, że jeśli piszemy coś, wkładając w to serce, prawdopodobieństwo, że spotka się to z dobrym przyjęciem,

jest większe niż w przypadku rzeczy pisanych bez takiego zaangażowania, co do których można by oczekiwać, że będą bardziej popularne. Sześć lat wcześniej, gdy dyktowałem *One in Twenty* (Jeden na dwudziestu) oraz *The Television Interviewer* (Telewizyjny „wywiadowca”), oczekiwałem, że książki te przysporzą mi trochę pieniędzy. Nie kierowałem się tym, pisząc je, lecz było to coś, czego oczekiwałem, po prostu dlatego, że książki te dotyczyły homoseksualizmu i telewizji. Tymczasem na tej drugiej książce nigdy nie zarobiłem więcej, niż wyniosła zaliczka, zanim więc podyktowałem pierwsze słowo, otrzymałem wszystkie pieniądze, jakie w ogóle miałem na tym zarobić. A choć *One in Twenty* sprzedawała się lepiej, książka o Popperze znacznie ją przebiła. Tymczasem pisałem tę książkę, nie oczekując raczej, że kogoś zainteresuje; było to dzieło miłości, warte tego, jak sądziłem, by je dostarczyć garstce ludzi ze względu na walory poglądów Poppera. Dzięki temu uświadomiłem sobie, że jeśli nawet autor pragnie sprzedaży wielkiej liczby egzemplarzy i sukcesu finansowego, prawdopodobieństwo, że do tego dojdzie, jest wyższe wtedy, gdy pisze kierowany impulsem i z przekonania, niż wtedy, gdy w sposób wyrachowany tworzy coś, o czym sądzi, że przyniesie mu sukces.

Gdy przystąpiłem do pisania książki o Popperze, tylko cztery jego książki były już opublikowane: *Logika odkrycia naukowego*. *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, *Nędza historycyzmu* oraz *Droga do wiedzy*. *Domysły i refutacje*. *Piąta*, *Wiedza obiektywna*. *Ewolucyjna teoria epistemologiczna**, ukazała się, gdy moja książka była przygotowywana. Popper z niezwykłymi oporami oddawał swoje dzieła do druku - opory te częściowo rodził jego perfekcjonizm, ale czasami postępowanie to

graniczyło z nerwicą - toteż wiele materiału, który wchodził do książek publikowanych później, istniało już w jakiejś postaci na papierze. Popper zaś w pełni mi go udostępnił, mogłem go więc uwzględnić w tym, co pisałem. Stawiało mnie to w położeniu kogoś, kto niejako wie, jak ma przebiegać

* Wydanie polskie: Karl R. Popper: Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna. Przeł. Adam Chmielewski. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

przyszły rozwój Poppera. Kto jednak nie był z nim w bliskich stosunkach, mógł przeczytać - wtedy, gdy ukazała się moja książka - tylko tych pięć książek, które wymieniłem. Stanowiły one ledwie połowę dorobku Poppera, znanego już nawet w 1983 roku. Odkryłem jednak, gdy zacząłem trudzić się, dyskutując je z ludźmi, a także stykając się z późniejszymi reakcjami na moją książkę, że znacznie więcej wie się o książkach Poppera, niż się je zna; a zjawisko to występuje szczególnie wśród zawodowych filozofów. Wielu ludzi utrzymujących, że czytali Logikę odkrycia naukowego, wygłaszało przede mną opinie wyrażające w gruncie rzeczy elementarne niezrozumienie propozycji Poppera dotyczących falsyfikowalności, jak się wydawało, nie uświadamiając sobie, że Popper uprzedził te nieporozumienia i sprostował je w samej książce. Inni występowali z zarzutami, wyraźnie nie wiedząc, że Popper również je rozważył i odpowiedział na nie, w następstwie czego argumenty, jakich teraz potrzebowali, musiałyby być argumentami wymierzonymi w odpowiedź Poppera, a oczywiście, jeśli by nie mieli takich argumentów, potrzebne byłyby nowe zarzuty. Ludzie mówiący, że czytali Społeczeństwo otwarte i jego wrogów, często sprawiali wrażenie, że nie

uświadamiają sobie głównych argumentów tej książki, a wiedzą jedynie o zawartej tam krytyce Platona, Hegla i Marksa: często wyglądało na to, że sądzą, iż książka ta jest krytyką tych filozofów. I oczywiście mieli gotowe zarzuty po adresem Popperowskiego ujęcia tych myślicieli.

Popper notorycznie reagował na krytykę swoich dzieł pełnym zniecierpliwieniem gniewem; kiedy jednak sam odkryłem, że większość uporczywie powtarzanych krytyk jego myśli jest na tak niskim poziomie intelektualnym, że nie zasługuje na poważną dyskusję, nabrałem do niego pewnej sympatii. Jakich reakcji miałyby się po nim oczekiwać, skoro jego koledzy, zawodowi filozofowie, stale przypisywali mu poglądy, których nie podtrzymywał, lub wygłaszali uwagi krytyczne, na które odpowiedział już w druku, oni zaś nie uwzględniali tych odpowiedzi? Mógł jedynie wnosić, że nie traktowało się jego dzieła wystarczająco poważnie, by je dokładnie przeczytać, i mógł uważać za stratę czasu zajmowanie się taką „krytyką”. Jestem przekonany, że rzeczywista sytuacja wyglądała jakoś tak. Jego dzieło - podobnie jak dzieła większości tak zwanych wielkich filozofów - w ogromnym stopniu opierało się na nauce. Większość jednak współczesnych mu filozofów piszących po angielsku nie miała pojęcia o nauce, nie mogła więc wstępować z nim w szranki na równych prawach. Nie odczuwali oni jednak wielkiej potrzeby, by to robić. Otwarta wrogość Poppera wobec następujących po sobie mód na pozytywizm logiczny i analizę językową powodowała, że on sam pozostawał kimś stale niemodnym, a więc kimś, kogo nowych publikacji inni nie czuli potrzeby czytać. W każdym razie, nie pisał o takich rzeczach, o jakich oni pisali, a ponadto nie sprawiał wrażenia, że interesuje się ich dziełami; a skoro żaden filozof mający pojęcie, co się naprawdę dzieje, w żaden sposób nie

mógł się tak zachowywać, stanowiło to potwierdzenie opinii, że wypadł z obiegu, że nie płynie już

w głównym nurcie, że nic jest już kimś, na czyje ostatnie dzieła trzeba zwracać uwagę. A wreszcie to, że odrzucał otwarcie całe ich podejście do filozofii, można było ochrzcić wyłącznie mianem arogancji i reagować w odwecie również odrzuceniem; była to postawa, którą naprawdę musiało się odrzucić, bo w przeciwnym razie można by sądzić o antagonistach Poppera, że przyznają, iż coś jest w niej do rzeczy. Cała więc reszta zawodowych filozofów wytworzyła swego rodzaju zbiorową postawę wobec Poppera. Traktowano go jako kogoś, kto dawno temu wniósł coś ważnego do filozofii, lecz kogo teraz historia filozofii już pomija.

Pozwalało to owym filozofom uznawać go za postać ważną, lecz nie zwracać uwagi na jego dzieło. Ponieważ jego wkład do filozofii należał do jej dziejów, stanowił część filozoficznego przygotowania każdego z nich, coś, o czym wszyscy wiedzieli za sprawą swego rodzaju osmozy, nie czytając jego dzieł; każdy wiedział, że Popper to falsyfikowalność, antyindukcyjizm, głośne odrzucenie Platona i Marksa, i każdy wiedział, dlaczego jego wersje tych stanowisk są błędne. A oczywiście to, co każdy wiedział, można było głosić z całą pewnością siebie, bo każdy to wiedział. Stała poruszała mnie pewność, z jaką ludzie, którzy wyraźnie nie czytali jego dzieł, wypowiadali się

o nich, pewność, której podstawą było ogólnie słuszne założenie, że to, co mówią, nie spotka się z oporem ich kolegów. Gdy tego rodzaju postawa wobec człowieka mocno się utrwala, przełamanie jej staje się czymś trudnym, ci bowiem, którzy ją zajmują, są żywotnie zainteresowani jej podtrzymywaniem. Stałe powtarzanie czyni ją czymś tak znajomym, że

zyskuje jej to swego rodzaju uznanie, utrudniające odróżnienie jej od prawdy. Takie grupowe oceny zmieniają się dopiero po upływie stosunkowo długiego czasu, zwykle wtedy, gdy dochodzi do międzypokoleniowej zmiany mody intelektualnej.

Oczekuję, że dzieło Poppera będzie żyło, gdy znikną, z nielicznymi wyjątkami, dzieła dwudziestowiecznych filozofów. W odróżnieniu bowiem od większości myślicieli nigdy nie wybiera on po prostu do dyskusji jakiegoś tematu

1 nie występuje z dotyczącymi go interesującymi, wedle swoich oczekiwań, obserwacjami. Zawsze zajmuje się jakimś trapiącym go problemem, nie zaś tematem, oddaje się problemowi, który uznaje za ważny. Analizuje go w sposób wzbogacający wiedzę jego czytelników, a następnie rozpatruje możliwe rozwiązania, zgłoszone przez innych myślicieli. Krytykuje na ogół te rozwiązania w sposób uwzględniający ich zalety i czerpie z nich jakieś sugestie. A następnie przedstawia własne rozwiązanie. Użycie tej metody przesądza, że jego prace zawsze mają jakiś cel na względzie, odznaczają się bogatą argumentacją i obfitością odniesień, a sięgają dalej niż najbardziej interesujące prace przedstawione w danej dziedzinie przez innych (lub starają się o to). Jego spojrzenie na problemy jest z reguły rozległe, a odniesienia, które powołuje, sięgają wielu rozmaitych dziedzin wiedzy. Nigdy nie opublikował dzieła poświęconego jakiemuś problemowi bez przekonania, że popycha dyskusję nad nim, wszystkie więc jego opublikowane prace niosą nowe myśli o problemach, których dotyczą, a należą do nich fundamentalne problemy filozofii. Popper wierzył ponadto, że poważny filozof ma społeczny obowiązek zajmowania się

wielkimi problemami swoich czasów, przysparzającymi cierpień jego bliźnim, oraz udostępniania tego, co wnosi w rozumienie owych problemów, przez możliwie jasne pisanie. Problematyka, o której pisze, sięga więc od teorii prawdopodobieństwa do wojen współczesnych, a obejmuje demokrację, socjalizm, język, muzykę, socjologię, historię, problem relacji ciało-umysł, pochodzenie życia, Darwinowską teorię ewolucji, teorię kwantów, Einsteina teorię względności, metodologię nauki, teorię poznania, matematykę, logikę oraz wiele jeszcze innych rzeczy, włącznie z recenzjami prac bardzo wielu ludzi. O tym wszystkim ma on coś świeżego, interesującego, a niekiedy głęboko oryginalnego do powiedzenia. Gdybym miał wybierać jedno słowo do opisu dzieła Poppera, brzmiałoby ono - „bogate”. Jest ono bogate co do zagadnień, idei, argumentów, odniesień i źródeł jego uczoneści. A napisane jest jasną, żywą angielszczyzną, którą czyta się z przyjemnością.

Większość jednak tego dzieła - w połowie lat dziewięćdziesiątych, gdy piszę te słowa - jest na ogół nieznana mówiącym po angielsku filozofom zawodowym, którzy nawet nie udają dziś, że czytali Poppera. Ciągłe wiążą go wyłącznie z pewnymi ideami z jego wczesnych książek, nawet jednak nie ze wszystkimi. To zadziwiające, lecz skłonni są uzasadniać nieznajomość jego późniejszych prac twierdzeniem, że powtarza on jedynie te same rzeczy i nie ma niczego nowego do powiedzenia; jest to fascynujący przykład naszej skłonności do wierzenia, że istnieje tylko to, o czym sądzimy, że wiemy.

Najpoważniejszy problem to nawet nie sprawa oddania człowiekowi tego, co mu należne, lecz strata intelektualna. Nie buduje się niczego na dziele największego współczesnego filozofa; nie czyni się postępów, których

można by dokonać. Ludzie publikują dziś bez zahamowań prace poświęcone poszczególnym zagadnieniom, takim jak zagadnienie relacji ciało—umysł czy myśl Wittgensteina, nie wiedząc, co powiedział o nich Popper; nieuchronnie więc zdarza się często, że powtarzają jakieś istotne myśli, które Popper już ogłosił, bądź że przedstawiają stanowiska, które skutecznie skrytykował, nie uwzględniając jego krytyki, lub że rozważają jakieś zagadnienie, nie odnosząc się do najnowszych dobrych pomysłów, jakie pojawiły się w dotyczącej go literaturze. Tylko nieliczne jego prace doczekały się takiej krytyki i rozwinięcia, na jakie zasługują. Niewątpliwie pierwsza ważna publikacja o Popperze (ukazała się w następnym roku po mojej książce* o nim) — ogromne dwutomowe kompendium pod tytułem *The Philosophy of Karl Popper*, wydane w „Bibliotece Żyjących Filozofów" zawiera między innymi trzydzieści trzy artykuły krytyczne poświęcone jego pracom wraz z jego odpowiedziami na nie. Było to jednak ponad dwadzieścia lat temu. A trzeba powiedzieć, że krytyki te nie są na ogół szczególnie przenikliwe.

1973

Zob. *The Philosophy of Karl Popper*. Red. Paul A. Schilpp. T. 1-2, Open Court, LaSalle (Illinois)

The Philosophy of Karl Popper zawiera też intelektualną autobiografię Poppera

o rozmiarach książki, która dwa lata później ukazała się jako osobny tom pod tytułem *Unended Quest* (Nieustanne poszukiwania*). Przynosi ona pochłaniający czytelnika materiał dotyczący rozwoju idei Poppera.

Zaskakujące jest to, że jego sedno stanowią pewne komentarze dotyczące muzyki, która miała dla niego, jak się okazuje, doniosłość intelektualną,

której domyśliliby się tylko nieliczni. Popper przekonuje, że sztuka w ogóle, włącznie z muzyką, nie jest aktywnością w pierwszym rzędzie ekspresyjną, lecz polega na rozstrzygnięciu problemów, i opowiada, jak koncepcja rozwiązywania problemów, która miała stać się kamieniem węgielnym jego filozofii, nasunęła mu się w trakcie badań dotyczących historycznego rozwoju muzyki.

Następną ważną publikacją Poppera była książka *The Self and Its Brain*** (Ja

i jego mózg), napisana wspólnie z Johnem Ecclesem, laureatem Nagrody Nobla w dziedzinie neurologii, a poświęcona badaniu relacji umysł-ciało.

Popper daje tu przegląd dziejów konfliktu między materialistycznymi a dualistycznymi koncepcjami osoby ludzkiej i opowiada się za dualizmem.

Z kolei ukazują się trzy książki, wyrastające z Logiki odkrycia

naukowego. Są to - w kolejności, w której miałyby się je czytać - *Realism*

and the Aim of Science (Realizm a cel nauki), *The Open Universe: An*

*Argument for Indeterminism**** oraz *Quantum Theory and the Schism in*

Physics (Teoria kwantów a schizma w fizyce). Główny tekst *Realism and*

the Aim of Science jest najmniej nowatorską pracą Poppera, jedyną jego

książką, usprawiedliwiającą w jakimś rzeczywiście znaczącym stopniu

oskarżenia o to, że powtarza on siebie samego. Pewne jej części czyta się

jak wypowiedzi kogoś, kto, nie zrozumiany w sposób właściwy, powtarza

się w nadziei, że doprowadzi to do zrozumienia go. Inne wypowiedzą coś,

czego inteligentny czytelnik jego prac wcześniejszych mógł oczekiwać.

Tylko połowicznie pojawiają się tu tak znakomite cechy jego najlepszych

prac - szokująco zaskakujące pomysły i odkrycia, zachwycająca nowość

jego oryginalnej myśli. Jest to jednak całkiem dużo, mierząc miarą

większości ludzi. To zaś, co książka mówi, jest bardzo ważne i dobrze powiedziane. Z pewnością zasługuje ona na lekturę.

Tytuł książki następnej. Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu, wskazuje, jak wiele tytułów Poppera, nie tylko na jej treść, lecz też na jej program. Wiele lat wcześniej Popper argumentował - w artykule pt. Indeterminizm w fizyce kwantowej a fizyka klasyczna (zamieszczonym w czasopiśmie „British Journal for the Philosophy of Science”) - że nie można przewidywać w sposób naukowo uzasadniony przyszłych odkryć. Później zajął się zastosowaniem tego argumentu do nauk społecznych, wykazując, że niemożliwe są przewidywania naukowe w socjologii. Argument ten stał się więc głośny

* Wydanie polskie: Karl R. Popper: Nieustanne poszukiwania.

Autobiografia intelektualna. Przeł. Adam Chmielewski. Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

** Zob. Karl R. Popper, John C. Eccles: The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism. Springer International, Berlin-Nowy Jork-Londyn 1977.

*** Informacja o wydaniu polskim: zob. przypis * do rozdziału 11 na s. 196.

jako część Popperowskiego rozbijania marksizmu, z jego głównym roszczeniem do wypowiedziania naukowych przewidywań. W umysłach większości jego czytelników nastąpiło zatem powiązanie tego argumentu ze Społeczeństwem otwartym. Popper ciągle jednak chciał go opracować w pełni w kontekście, w którym go po raz pierwszy sformułował, w kontekście nauk przyrodniczych, i Wszechświat otwarty stał się książką, w której tego dokonał. Jej tytuł wskazuje więc nie tylko jej program, lecz

zwraca też uwagę na fakt, że w pewnym sensie jest to książka równoważąca Społeczeństwo otwarte.

Tytuł Teoria kwantów a schizma w fizyce odsyła do toczonej przez tytanów dwudziestowiecznej fizyki wojny o „znaczenie” teorii kwantów. Po jednej stronie stawali w szranki Einstein, de Broglie i Schrödinger, a po drugiej Heisenberg, Niels Bohr i Max Born. Powszechnie uznany wyrok następnych pokoleń przyznawał zwycięstwo grupie drugiej, ale Popper był przekonany, że to błąd. Mówił, że oznacza to uznanie takiej interpretacji teorii kwantów, która czyni ze świata coś bezsensownego, ale nie musimy tego robić.

Jeden z wielu kłopotów z teorią kwantów polega na tym, że zawiera ona sprzeczności, a jednocześnie daje wyniki o niespotykanej dotąd dokładności. Niektórzy uczeni reagują na to, mówiąc ostatecznie: „To działa, a jednak nie może być słuszne” Inni, wyraźnie bardziej radykalni, mówią: „Fakt, że działa, wskazuje, iż musi być słuszne, a zatem wskazuje, że rzeczywistość jest wewnętrznie sprzeczna, jeśli posługiwać się miernikami spójności, które dotąd uznawaliśmy. Rzeczywistość jest zdumiewająca w sposób, o którym nigdy nie śniliśmy. Nasze dawne mierniki spójności są więc bezużyteczne i mylą nas!”. Są tacy, na przykład Hilary Putnam, którzy zajmują pozycję pośrednią:

Sądzę, że nie musimy wcale odrzucać naszych mierników zrozumiałości. Chcemy powiedzieć: „Mechanika kwantowa działa, a sam ten fakt znaczy, że jest w niej coś zasadniczo słusznego” Co się zaś tyczy jej zrozumiałości, skłonni jesteśmy mówić, że mamy może, częściowo, błędne mierniki zrozumiałości, że musimy zmienić nasze intuicje. Są mimo to w tej teorii rzeczywiste paradoksy i jest, jak sądzę, ważne, by

znaleźć ich zadowalające rozwiązanie.¹

Popper przedstawia w swej książce Teoria kwantów a schizma w fizyce interpretację, o której sądzi, że pozwoli nam wyjaśnić w pełni sukces tej teorii, nie tracąc zdroworozsądkowego ujęcia rzeczywistości.

Nie jest to przedmiot, w którym czułbym się dostatecznie pewnie, by bronić jakiegoś niezależnego poglądu, muszę jednak powiedzieć, że nie podzielam Popperowskiego szacunku i przywiązania do zdrowego rozsądku —jestem w gruncie pewny, że zdroworozsądkowe ujęcie rzeczywistości nie może być słuszne - a więc nieuzgadnialność teorii kwantów ze zdroworozsądkowym

¹ Zob. Bryan Magee: Men of Ideas, s. 230—231.

poglądem na świat nic stanowi dla mnie trudności, którą stanowi dla Poppera. Przeciwnie, jestem tak pewny, jak tylko można, że rzeczywistość musi być bardziej zadziwiająca, niż w ogóle możemy to pojąć. Nie będę więc zaskoczony, jeśli przyszłość zawyrokuje, że książka ta nie urzeczywistnia swojego programu. Stanowi jednak - w każdym razie, dopóki kwestia ta nie zostanie rozstrzygnięta - jasne wprowadzenie w tę problematykę i pobudzającą próbę pogodzenia dwóch zapewne nie dających się uzgodnić systemów myślowych. Metafizyczny epilog książki czyni z niej natomiast lekturę istotną dla każdego, kto interesuje się Popperem. Jest to wyjątkowa w jego dorobku próba wysłowienia ostatecznych przekonań metafizycznych, które żywił, gdy był u szczytu sił twórczych. Nie będę próbował ich podsumowywać, a wskażę jedynie kierunek, w którym się znajdują.

Popper jest przede wszystkim realistą. Jest przekonany, że rzeczywistość nie jest czymś mentalnym, że wszechświat istnieje niezależnie od istot

ludzkich, a na jego zawartość składamy się również my, nasze umysły i nasza wiedza. Jest przekonany, że rozwój ludzkiej wiedzy to nigdy nie kończący się proces rozszerzania naszego pojmowania tej niezależnej rzeczywistości, w której się znajdujemy, a proces ten przybiera opisaną już postać: tworzymy hipotezy, które następnie sprawdzamy, i dopóty posługujemy się hipotezami, które opierają się najlepiej naszym sprawdzianom, dopóki nie potrafimy zastąpić ich lepszymi hipotezami. W myśl tego poglądu, wiedza nasza składa się wyłącznie z naszych teorii, a nasze teorie to wytwory naszych umysłów. (Świat nie jest wytworem naszych umysłów, ale są nim nasze teorie). Wiemy po dwóch wielkich rewolucjach fizyki XX wieku — w postaci teorii względności i fizyki kwantowej - że materia nie może być, jak wierzyło przedtem wielu ludzi, ostatecznym tworzywem świata, ponieważ cząstki elementarne składają się z energii. Mamy też niezwykle silne podstawy przekonania, że wszechświat nie jest deterministyczny. Popper rozszerza te dwa składniki naszego naukowego pojmowania świata do postaci poglądu, że ostateczne wyjaśnienia muszą mieć charakter probabilistyczny, a podstawowymi elementami, „o” których mówią w sposób najwłaściwszy nasze probabilistyczne teorie, są skłonności. *A World of Propensities* (Świat skłonności*) to tytuł jednej z ostatnich jego publikacji. W pewnym miejscu powiada w książce *Quantum Theory and the Schism in Physics* (s. 205), sięgając na chwilę po Arystotelesowski sposób mówienia o tych rzeczach: „Być to zarazem być aktualizacją uprzedniej skłonności, by się stać, i być skłonnością, by się stać”. W tej części książki Popper doprowadza swój pogląd na to, jak się rzeczy mają, do granic zrozumiałości. Ale oczywiście jego ujęcie rozwoju wiedzy pozwoliłoby

mu uznać za potencjalnie pewne, że kiedyś w przyszłości będziemy mogli osiągnąć lepsze, niż dostępne nam dziś, zrozumienie świata.

* Wydanie polskie: Karl R. Popper: Świat skłonności. Przeł. Adam Chmielewski. Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.

ROZDZIAŁ DZIEWIĘTNASTY

Granice filozofii

Gdy skończyłem pisanie książki o Popperze i gdy dobiegł końca cykl programów telewizyjnych *Something to Say*, poczułem się niczym ktoś, kto osiągnął kres. Pisanie powieści *Facing Death* przynajmniej osłabiło najgorszy z moich kryzysów wieku średniego i wzbogaciło na tyle moje rozumienie doli człowieczej, że mogłem pojąć, jak żyć. Egzystencja ciągle jednak wprawiała mnie w zakłopotanie i nie wiedziałem, jak mógłbym osiągnąć jakiś głębszy w nią wgląd. Nie miałem żadnego pomysłu, w którą stronę i co robić. A samą tę sytuację uznawałem za coś omal nie do zniesienia zniechęcającego.

Przekroczyłem czterdziestkę i fakt ten wpływał, jak sądzę, na moje uczucia. Tak się stało, że moje lata czterdzieste były najszcześniejszą i najbardziej owocną dekadą mojego życia, nie wiedziałem jednak tego, gdy w nie wkraczałem. Widziałem głównie to, że nie jestem już młodzieńcem, że mam przed sobą wiek średni, po którym nastąpi starość, i że doszedłem do tego miejsca, nie osiagając wcale zrozumienia życia., na co miałem nadzieję, czego pragnąłem i poszukiwałem. Na pozór wiodło mi się nadal całkiem dobrze: ogłosiłem kilka książek, które miały dobre recenzje, i zarabiałem przyjemnie na życie jako redaktor w radiu i telewizji. W gruncie rzeczy jednak czułem pustkę i niezadowolenie. Nie wiedziałem, dokąd zmierzam. Na pewno nie chciałem być dziennikarzem radiowym

czy telewizyjnym, choć zachęcano mnie do tego wysokością zarobków. Gdy przyjrzałem się całej mojej sytuacji, odniosłem wrażenie, że znalazłem się w ślepym zaułku równocześnie na wszystkich drogach życia.

Powieść *Facing Death* ciągle nie została opublikowana. Odrzuciło ją jakichś piętnastu wydawców, a każdemu z nich czytanie i odmowa wydania zabierały całe miesiące. Nie martwiło mnie to jednak; wiedziałem, że jest to coś autentycznego, i wierzyłem irracjonalnie, że wcześniej czy później znajdzie ona swoje miejsce. Napisałem ją w każdym razie nie po to, by ją publikować, lecz dlatego, że czułem przymus, by ją napisać; i - na ile to możliwe — zaspokoila ona potrzeby, które ją powołały do istnienia. Myślałem, że chciałbym napisać inną powieść, tym razem nie czułem jednak prawdziwego przymusu; zacząłem pisać, okazało się jednak, że to nieporozumienie.

W filozofii również - jak mi się wydawało - idąc w różnych kierunkach, znalazłem się przed ścianą. Kant pozwolił mi zrozumieć naturę granic tego, co poznawalne, a zrozumienie to weszło teraz w skład całego mojego poglądu na świat. Jest u Kanta wiele rzeczy niesłusznych, a wśród nich są błędy na wielką skalę, wydawało mi się jednak, że swego rodzaju ulepszona wersja jego analizy podstawowych problemów doświadczenia musi być słuszna; sam zaś fakt, że wiele z przedstawionych przez niego rozwiązań nie przekonywało mnie, wskazywał, iż pytania, które zadał, ciągle przede mną stały, a jeśli jego sformułowania były ostatecznie błędne, trzeba było dowiedzieć się, dlaczego są błędne. Wspominałem już, że kiedy poznałem ów zwrot Tolstoja: „autentyczna filozofia, której zadaniem jest odpowiedź na pytania Kanta" sprawił na mnie wrażenie

czegoś bardzo trafnego. Nie czytałem jeszcze żadnego filozofa, który zająłby się w sposób zadowalający mnie pytaniami Kanta, a nie przychodzi mi na myśl, bym miał ten poziom zdolności, który pozwoliłby mi dostarczyć skutecznych odpowiedzi. Różni filozofowie wnieśli po Kancie cenny wkład do filozofii, ale ich dzieło mieści się w określonych przez niego granicach sensu; nie wiadomo mi o niczym, co by przesunęło te granice. Granica między tym, co poznawalne, a tym, co niepoznawalne, przebiega — jak mi się wydaje — nadal tam, z pewnymi zastrzeżeniami, gdzie pozostawił ją Kant, i pozostanie tam, aż pojawi się filozof równie genialny jak Kant. Mógłbym, gdybym chciał, pracować w dziedzinie tego, co poznawalne, i bez wątpienia robiłbym coś interesującego, ale ostatecznie nie wniósłbym niczego do rozstrzygnięcia najważniejszego ze wszystkich pytań, a nawet bym się nim nie zajął.

Nie dostrzegałem też żadnego żyjącego filozofa, który sprawiałby wrażenie, że wykonuje tę robotę. Usiłowałem przekonać Poppera, by się nią zajął, on jednak nie był do tego skłonny. Nie trzeba go było rzecz jasna przekonywać o tym, że fundamentalne pytania Kanta to główne pytania filozofii, nie wiedział on jednak, co powiedzieć w odpowiedzi na nie, a zawsze trzymał się ściśle zasady, by pisać tylko wtedy, gdy ma coś do powiedzenia i wie, co to jest. Musiał też uświadamiać sobie, że są inne pytania, na które może znaleźć odpowiedzi, a praca nad nimi w nadziei osiągnięcia czegoś wydawała mu się ważniejsza. Jeśli chodzi o mnie, nikt inny w moim otoczeniu nie dorównywał rangą Popperowi, a w każdym razie żaden ze znanych mi najzdolniejszych filozofów działających w innych miejscach nie przejawiał takiego jak Popper zrozumienia tych pytań.

Moje przewartościowanie tradycji, w której byłem wykształcony, ogłoszone teraz w postaci książki *Modern British Philosophy*, ponownie utwierdziło mnie w przeświadczeniu o jej bankructwie. Filozofia amerykańska była bardziej treściwa, bogatsza i bardziej różnorodna niż brytyjska, ale nawet najlepsi filozofowie amerykańscy zdawali się zamknięci w granicach podejścia analitycznego, ja zaś wiedziałem, że problemów, które ich zajmują, nie sposób rozstrzygnąć tylko tymi środkami. Filozofia kontynentalna, którą znam, jest mglista i pozbawiona autodyscypliny, i rzeczywiście stanowczo potrzebowała nieco analitycznej autodyscypliny. Zasługiwała na uwagę ze względu na swoje tyrady dotyczące Doli Człowieczej, ujmowanej w ograniczonych — by nie rzec, śmiesznych — postaciach: w postaci współczesnej polityki, aktualnej sceny artystycznej Paryża i psychologii analitycznej. Większość tej filozofii nie wykraczała poza dywagacje wokół Marksa i Freuda. Dzieło najgłośniejszego filozofa kontynentalnego, Jeana Paula Sartre'a, wydawało mi się wprawdzie przenikliwe i pociągające, było jednak w istocie publicystyczne, a założenia leżące u jego podłoża były odpychające; Sartre, na przykład, bronił uparczywie totalitaryzmu komunistycznego oraz terroru, który komuniści stosowali wobec podległej im ludności.

Skłonny byłem sądzić, że potrzebny jest może filozof który zająłby się pytaniami Kanta w sposób sięgający do dorobku tradycji empirystycznej i analitycznej, nie ograniczając się jednak do tych tradycji. Chciałbym widzieć, jak filozof ów umieszcza sztukę omal w środku swoich zainteresowań; sztukę uznawałem za rzecz w życiu, po ludziach, najważniejszą, i dziwiło mnie, jak mało uwagi poświęcają jej filozofowie.

Podobnie seks: nie mogłem zrozumieć, jak to możliwe - skoro jest to oczywisty sposób, w jaki każdy człowiek zaczyna istnieć - że filozofowie poświęcają mu tak mało uwagi; miałem na myśli, rzecz jasna, metafizykę seksu. Stali przecież w obliczu jego metafizycznej doniosłości, a jednak nie mieli nic o nim do powiedzenia. Nie brali go nawet pod uwagę jako filozofowie, a każdy, kto sugerowałby, że powinni, wprowadziłby ich w zakłopotanie. Sam Kant nie powiedział niczego o seksie, a o sztuce powiedział tylko jedną ważną rzecz, która wydaje mi się autentycznie przydatna - że mianowicie, kiedy postrzegamy przedmiot jako piękny, nie jest to cecha przedmiotu, lecz sposobu, w jaki go ujmujemy.

Ktoś, kto zająłby się rozszerzaniem granic Kaniowskich, miałby to wszystko do zrobienia. Kimś takim byłbym ja, gdybym był zdolny do bardziej twórczego ujęcia tych rzeczy, ale wiedziałem, że nie stać mnie na to, potrafiłem jednak dostrzec ogromne i nowe (dla filozofii) problemy, z którymi powinien zmierzyć się ktoś inny, usuwając najpierw jawną sprzeczność wewnętrzną, występującą w Kantowskim wyjaśnieniu tego, co fenomenalne, przez to, co noumenalne. Czułem się raczej, jak mógłby czuć się ktoś, kto pojawił się na scenie między Humeem a Kantem i odczuwa wyzwania, jakie niesie filozofia Hume'a, jako zniewalające, ale rozwiązań Kanta nie jest w stanie przyjąć. Czekałem, by tak rzecz, na następnego Kanta, na następnego na tyle wielkiego filozofa, by zmienił kształt pytań, a całej problematyce dał nowe podstawy. Nie wierzyłem nawet przez chwilę, że wielka filozofia, jak mawiali niektórzy, skończyła się; i nie wierzyłem również, że skończyła się wielka muzyka, jak mawiali inni. Filozofia poważna, mając tyle fundamentalnych, lecz nie rozstrzygniętych zagadnień, nie może być u kresu. Między Arystotelesem

a Kantem przeminęły jednak dwa tysiąclecia, być może więc, zanim pojawi się postać o porównywalnej do nich klasie, przeminą kolejne dwa. Moje życie tymczasem biegło swoim torem i właśnie teraz musiałem żyć. Zacząłem myśleć, że mogę być zmuszony w praktyce, by żyć tak, jak gdyby filozofia dobiegła kresu, po prostu dlatego, że dla mnie go dobiegła. Mogłem zauważyć po prostu, że niezależnie od tego, jak usilnie próbowałem myśleć filozoficznie, i niezależnie od obfitości moich lektur filozoficznych utrzymywał się mój stan zniechęcającej bezradności. Mogłem oczywiście uczyć się w nieskończoność od autorów drugorzędnych — filozofia interesowała mnie na tyle, by ich w każdym razie czytać - czytałem jednak, lub tak mi się zdawało, wszystkich prawdziwie wielkich filozofów i nie oczekiwałem, by mój pogląd na świat miał się zmienić pod wpływem innych filozofów.

W tej sytuacji nieuchronnie zacząłem poszukiwać poza filozofią możliwych sposobów wzbogacenia mojego rozumienia świata. Muzyka i teatr zawsze odgrywały w moim życiu ważniejszą rolę niż filozofia, naturalne więc bodaj było to, by zwrócić się najpierw ku nim, w szczególności, że czerpałem z nich doznania wskazujące na coś poza światem empirycznym, coś poza-czasowego, w czym zanurzony jest czas. Nie było to „jak gdyby” doświadczenie, lecz doświadczenie autentyczne. Było to doświadczenie istnienia czegoś innego, czegoś bezczasowego i uniwersalnego, z czym ten świat pozostaje w jakimś związku. Choć muzyka i dramat muszą istnieć w czasie i tylko tak mogą istnieć, dobre wykonanie wielkiego dzieła rozwija się sub specie aeternitatis. A gdy tylko pochłonęło mnie takie wykonanie, znajdowałem się całkowicie poza sobą,

zatracałem się. Dzieło i ja byliśmy wówczas niezależni od czasu i przestrzeni, lecz jego egzemplifikacja, występująca tu i teraz, w tym oto jedynym wykonaniu stanowiła ucieleśnienie relacji zachodzącej między, z jednej strony, tym, co działo się poza czasem i przestrzenią, a z drugiej strony tym, co niepowtarzalne, jednostkowe, konkretne i swoiste, istniejące w czasie i przestrzeni. Zacząłem wraz z tym dostrzegać, że istnienie jako takie jest jakoś podobne do tego; że stanowi to naturę wszystkiego. Był to przypadek bezpośredniej, nieomyślnej wiedzy, niczym doznanie smakowe. Gdy to przeżywałem, czerpałem to prawie zawsze, lecz nie zawsze, ze sztuki. Patrzyłem kiedyś — jako dziecko — na konie i widziałem, że poruszają się w innym czasie. Miewałem niekiedy podobne przeżycia wśród przyrody. Ale sztuka największa, jak dzieła Shakespeare'a, Wagnera czy Mozarta, czyniła z nich trwałe wymiar mojego życia.

Zastanawiało mnie więc, czy mógłbym dzięki sztuce prowadzić dalej moje badania nad granicami tego, co poznawalne, i poszerzać te granice, czy mógłbym dzięki niej zwiększać rozumienie tego świata, a zarazem wglądać jakoś w to, co może poza nim leżeć. Kłopot polegał jednak na tym, że zawsze to robiłem. Muzyka i teatr pochłaniały mnie od dzieciństwa. Pracowałem na ogół rano i po południu, wieczorem zaś chodziłem do teatru, na koncert czy do opery. W normalnym tygodniu chodziłem na pięć, a niekiedy na więcej przedstawień; rzadko na mniej niż cztery. Był to mój chleb codzienny, a uczucie, że nie mógłbym żyć bez tej strawy, było mi bardzo bliskie. Mój ulubiony sposób spędzania czasu z przyjaciółmi polegał na chodzeniu z nimi do teatru czy na koncert, by potem spożywać wspólny posiłek, obcować z

sobą do świtu, pić, gadać, uprawiać miłość. Nie wyobrażałem sobie lepszego sposobu życia i ani mi się śniło zamieniać go na inny — podejmować, na przykład, pracę, która zmuszałaby mnie do mieszkania poza śródmieściem Londynu lub wymagała, bym wstawał o tradycyjnej porze, a więc bym kładł się spać w czasie przekreślającym życie nocne. Taka zmiana, niezależnie od jej następstw z punktu widzenia kariery, oznaczałaby odstępowanie od czegoś lepszego na rzecz czegoś gorszego, każdego zaś, dla kogo moja odmowa jej dokonania była czymś lekkomyślnym, uważałem za lekkomyślnego. Ponieważ jednak byłem tak namiętnie oddany temu sposobowi życia, pochłaniałem już muzykę i dramat, i było tak przez wiele lat, w stopniu niemożliwym do zwiększenia. Nie wierzyłem, że można kochać je bardziej, i czerpałem z nich tyle, na ile pozwalały moje możliwości. Nie rozumiałem więc, jak mogły mi dawać coś znacznie większego, niż dotąd mi dawały.

Mogłem się oczywiście pogрузić w studiach nad dramatem i muzyką, równolegle z oglądaniem przedstawień i słuchaniem muzyki, i pozwolić, by takie studia zajęły takie samo miejsce w moim życiu, jakie zajmowało dotąd studiowanie filozofii. Byłaby to jednak z natury intelektualna aktywność dotycząca pojęć, nie zaś aktywność artystyczna czy estetyczna. Wzbogaciłaby w sposób niewątpliwie interesujący moją znajomość dzieł sztuki, które przeżywałem, nie rozumiałem jednak, jak mogłaby wzbogacić same te przeżycia, skoro w samej naturze sztuki leży to, że jest niepojęciowa - chyba że możemy traktować przedstawienie symboliczne jako pojęcie. Istnieje, podobnie, sporo wielkiej literatury o doświadczeniu miłości, nie sposób jednak zrozumieć, jak zakochany mógłby pogłębić swoje przeżycia, czytając książki o miłości, choć niektóre z nich są

wspaniałe. Kto liczy na tego rodzaju związek, nie rozumie samej natury tego doświadczenia, a w istocie obu doświadczeń - artystycznego i erotycznego. Czytanie wielkiej literatury jest samo w sobie niezwykle cennym doświadczeniem i wiele można z niego wynieść, ale pogłębienie miłości do człowieka, którego kochamy, nie należy do tych korzyści. Jest coś jawnie nieautentycznego w miłości, która karmi się literaturą. Łatwo zrozumieć, że ktoś przeżywający miłość może chcieć czytać o przeżyciach miłosnych innych ludzi i reagować szczególnie na to, co czyta, ale jego prawdziwe korzyści i doznania będą miały charakter literacki, może poznawczy, rzadko zaś erotyczny. Występuje tu pełna analogia do sztuki: i tworzenie, i odbiór autentycznej sztuki nie są działaniami stosującego pojęcia intelektu i żadne wzbogacenie intelektualnego pojmowania nie wzmacnia w sposób znaczący tych działań.

Być może jestem zbyt stanowczy - może nie powinienem upierać się przy tym, że nie ma tu żadnego wzbogacania, lecz przyznać, że każde wzbogacenie ma marginesowy charakter. Tego przynajmniej jestem pewny. Moja miłość do muzyki powodowała w każdym razie, że miałem w zwyczaju wiele o niej czytać. Napisałem książkę o Wagnerze, co zmusiło mnie do zagłębienia się w stosownej literaturze. Osiągnąłem więc już wiele, jeśli nie większość rzeczy, jakie były na tej drodze - przeze mnie, w każdym razie - do osiągnięcia. I właśnie moja zażyłość z tymi studiami oraz to, co z nich zaczerpnąłem, skłaniały mnie do wniosku, że nie mogą one stanowić dalszego ciągu, a tym bardziej substytutu studiów filozoficznych, niezależnie od wartości i atrakcji, które się z nimi wiążą.

Pozostawał mi tylko jeden kierunek, w którym, jak mogłem sądzić, trzeba

szukać - religia. Dotychczas skłonny byłem, biorąc ogólnie, reagować na wierzenia religijne postawami mieszczącymi się gdzieś między obojętnością a brakiem sympatii. Moją obojętność budziło głównie to, że nigdy nie znajdowałem żadnego powodu, by brać poważnie twierdzenia religii: one same nigdy nie przyciągały mojej uwagi, nigdy też nie stawałem wobec problemu, na którego rozstrzygnięcie mogło choćby wyglądać któreś z tych twierzeń. Może jednak powinienem znów się temu przyjrzeć. Powodem mojego braku sympatii było to, że wiara religijna zawsze zdawała mi się czymś wykrętnym. Religia - miast stawać przed tym, co nieznane, i walczyć o zapanowanie nad lękiem, jaki ono budzi, miast borykać się z zatrważającymi następstwami naszej niewiedzy i przeżywać życie z jakimś męstwem mimo naszej sytuacji -udaje, że w ogóle nie jesteśmy w tej sytuacji, że wcale nie jesteśmy pogrążeni w niewiedzy, lecz że posiadamy jakąś pseudoznajomość prawdy, a ponadto wiemy, że ta rzekoma prawda może nam przynieść zadowolenie. Wszystko to sprzeciwiało się najbardziej podstawowym wartościom, którymi starałem się w życiu kierować: silnemu postanowieniu, by zrobić wszystko, co mogę w sferze metafizyki, dla znalezienia prawdy o tym, co istnieje; uczciwości wobec siebie, jeśli chodzi o owo poszukiwanie i jego wyniki; oraz stanowczemu odrzucaniu Wszystkiego, co odciągałoby od owego poszukiwania, dostarczając paliatywów, które mają łagodzić grozę i frustrację, wynikające z tego, że się nie wie. Uznawałem religię za wykręt i naprawdę, nie uważając się za odważnego (przeciwnie, trwoga metafizyczna doprowadziła mnie na skraj choroby psychicznej, a nawet samobójstwa), miałem ją za tchórzostwo. Ludzie, którzy nawrócili się na nią, wyrzekli się poszukiwania prawdy. Powoduje to niewątpliwie, że jest

im lżej na duszy, ale sprawia, że w moich oczach wszystko, co mają do powiedzenia w kwestii prawdy, jest zbędne.

Taka więc była moja postawa. Wiedziałem jednak, że zawsze byli ludzie o najwyższej inteligencji, podtrzymujący wierzenia religijne, włącznie z niektórymi największymi artystami, filozofami i uczonymi. Wiedziałem też, że byli wśród nich tacy, którzy od niewiary przeszli do wiary religijnej - na przykład św. Augustyn, którego darzyłem szacunkiem, a także potrafiłem się w niego wczuć. Tołstoj szukał swojej drogi niejako przebijając się przez filozofię, kiedy jednak odkrył, że nie sposób szukać w niej odpowiedzi na pytania ostateczne, pozbawiony złudzeń odwrócił się od niej ku swego rodzaju religii. Wydawało mi się też, że Wittgenstein dokonał czegoś podobnego, choć w jego przypadku proces ten był głębiej ukryty, dwuznaczny i niezobowiązujący. Ci dwaj ostatni uwzględniali religię tylko dlatego, że uznali filozofię za niewystarczającą; może więc znalazłem się teraz w położeniu życiowym stosownym do znalezienia w religii czegoś, czego przedtem nie byłem w stanie dostrzec. Uznałem w każdym razie, że warto to zbadać. Uświadamiałem sobie oczywiście, że intelektualnie poważne studia nad religią zajęłyby mi całe lata i wcale nie chciałem angażować się w coś takiego. Sądziłem jednak, że mogę przynajmniej wstąpić na to pole. Była to głównie sprawa postawy, po raz pierwszy bowiem czułem ochotę, by w sposób bezstronny zająć się poważnie doktrynami religijnymi. Postanowiłem poświęcić pewien okres, by przestudiować bez pośpiechu podstawowe teksty religijne i może niektóre z uznanych za klasyczne komentarzy do nich, i przedyskutować je z wierzącymi w nie osobami. Tak jak przedtem, gdy chciałem robić coś takiego, rozglądałem się za jakimś

nadawcą radiowym czy telewizyjnym, który zapewniłby mi jakieś dochody w czasie, gdy to robię. Ramówka niezależnej telewizji ITV przewidywała, że poszczególni nadawcy zobowiązani są do emitowania programów religijnych w każdą niedzielę wczesnym wieczorem było to znane w firmie pod nazwą „okienka Pana Boga” Uznawano to za niemały problem, chodziło bowiem o to, jak obmyślić programy, których powaga zadowalałaby władze niezależnej telewizji, nie powodując zarazem, że setki tysięcy widzów przerzucają się na kanał telewizji BBC i są już stracone na resztę wieczoru. Mając na uwadze owo okienko Pana Boga, obmyśliłem dla Londyńskiej Telewizji Weekendowej cykl Argumenty, w którym każdy program polegał na konfrontacji argumentów, przebiegającej między mną a jakąś inną osobą. Z kardynałem Heenanem, głową Kościoła katolickiego w Wielkiej Brytanii, dyskutowałem nad tym, czy można, czy nie można dowieść istnienia Boga - Kościół katolicki do dziś oficjalnie uznaje, że można. Z arcybiskupem Canterbury spierałem się na temat relacji między Kościołem i państwem. Enocha Powella przekonywałem, że jego wiara chrześcijańska powinna zobowiązywać go do walki o redystrybucję dóbr zarówno w kraju, jak i w skali globalnej, a zatem powinna skłaniać go do czegoś, co można nazwać polityką państwa opiekuńczego, on zaś w ogóle tego nie uznaje. Niezwykły, jeśli chodzi o formę tych programów, był fakt, że nie było żadnego prowadzącego, a więc nikogo, kto przegradzałby obu protagonistów; widz dostawał argumenty, by tak rzec, w surowej postaci. Stanowiło to postępowanie w stosunku do Something to Say. Wprowadzałem temat, mówiąc mniej więcej przez minutę wprost do kamery, potem przedstawiałem tę drugą osobę, a następnie rozpoczynałem grę, występując z jakimś wyzwaniem - na

przykład takim, jak pod adresem kardynała Heenana: „Nie wiem, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje, a co więcej, nie wierzę, by wiedział to ksiądz kardynał” Biorąc którąś ze stron w sporze, stawiałem sobie za cel sprawowanie w pewnym stopniu niewidzialnego kierownictwa - dbając na przykład, by dyskusja przebiegała bez pośpiechu, i nigdy nie pozwalając, by grzęzła w jednym punkcie; upewniając się, że wszystkie najważniejsze kwestie zostały podniesione w trakcie programu; dogladając, by wyjaśnione zostało wszystko, czego mogłoby nie zrozumieć choćby kilkunastu widzów, i zawsze pozwalając oponentowi, by miał więcej czasu, niż sam przyznawałem sobie, tak by w ogóle nie mogło dojść pod tym względem do nadużycia mojej pozycji. To, że nauczyłem się prowadzić dyskusję rzetelnie i skutecznie, będąc po jednej z jej stron, miało się okazać bezcenne w kilka lat później, gdy przystąpiłem do tworzenia cyklu moich programów telewizyjnych poświęconych filozofii, wykorzystywałem w nich bowiem świadomie techniki, które zacząłem rozwijać w cyklu Argumenty.

Jeden program owego cyklu dotyczył judaizmu i jeden buddyzmu, a reszta poświęcona była chrześcijaństwu. Ten brak równowagi, a szczególnie nieobecność programu na temat islamu, wygląda dziwnie z dzisiejszej perspektywy, było to jednak zgodne z ówczesnymi założeniami; proporcje zdecydowanie różne od tych, które przyjąłem, naprawdę uchodziłyby za dziwne, w ogóle bowiem traktowano programy w „okienku Pana Boga” poświęcone innej religii niż chrześcijaństwo jako przejaw niebezpiecznej tolerancji. Najlepszy z tego cyklu był program, w którym wystąpił kardynał Heenan. Przedstawił on z niezwykłą mocą, dokładnością i jasnością główne klasyczne argumenty na rzecz istnienia Boga, ja

natomiast przedstawiłem główne argumenty przeciw istnieniu Boga (odrobiłem uprzednio moją pracę domową). Doszło w rezultacie do wzorcowej debaty, którą można by się posługiwać, przedstawiając studentom argumenty obu stron toczącego się przez tysiąclecia sporu. Gdy w kilka lat później usiłowałem wydostać taśmy lub zapis tej debaty, dowiedziałem się z przerażeniem, że taśmy rejestrujące cały cykl zostały zniszczone, a żaden z programów cyklu nie miał zapisu. Gdyby taki zapis stosownie wydać, powstałaby wartościowa książeczka. Enoch Powell miał dobry pomysł, by robić własne nagranie, które włączył do swojej książki *Wrestling with the Angel* (Walcząc z aniołem). Poza tym cały cykl przepadł bez śladu.

Programy te nie były jednak w pierwszym rzędzie celem samym w sobie, lecz - jak zwykle, gdy występowałem w roli twórcy radiowego czy telewizyjnego — stanowiły coś, co urządzałem tak, bym mógł pracować nad sprawą, której chciałem się poświęcić, a w tym przypadku były to studia nad religią. Niezbędny dla mnie okres przygotowań był zawsze dłuższy, niż widz mógł prawdopodobnie przypuszczać. Jest rzeczą normalną, że pierwsze oficjalne rozmowy dotyczące cyklu, który ma się emitować, wyprzedzają o kilka miesięcy czas emisji. Zarząd radia czy telewizji musi układać swój program ramowy ze znacznym wyprzedzeniem, a trzeba omówić wiele spraw praktycznych - delegować zespół, znaleźć w budżecie pieniądze, wynegocjować umowy, a nawet zanim ustali się te rzeczy, ludzie odpowiedzialni muszą z sobą uzgodnić, jakie będą robić programy. Nawet coś tak technicznie prostego jak cykl dyskusji telewizyjnych wymaga aranżacji studia, którego wystrój, układ kolorów, oświetlenie, umeblowanie będą dostosowane do tego

konkretnego cyklu; cały ten wystrój trzeba więc przedyskutować, uzgodnić, zaprojektować, zbudować, wypróbować i zmieniać dotąd, dokąd się nie uzna, że jest zadowalający. Prawie nikt z widzów nigdy o takich rzeczach nie myśli, a twórcy programów nie chcą, by o tym myślano, trzeba jednak to wszystko zrobić, a profesjonaliści słusznie uznają te rzeczy za ważne. W każdym razie, wszystko to kosztuje; każdy aspekt programu trzeba starannie wycenić, toteż wiele mówi się o pieniądzach. Upływają więc tygodnie czy miesiące pracy nad cyklem, nad każdym cyklem, zanim wchodzi on na antenę. Ze względu na charakter tworzonych przeze mnie programów, na owe niewidzialne przygotowania składa się też ogromna masa moich lektur; to również pochłania czas, a czas ten musi być opłacony. Kogoś takiego jak ja nie można więc wynająć i opłacić tylko na okres, w którym cykl programów jest na antenie; umowa musi obejmować znacznie dłuższy okres, którego częścią tylko jest czas transmisji.

To właśnie pozwalało mi w rezultacie być przez tak znaczną część życia uczonym pracującym na własną rękę. Nad takim cyklem jak *Argumenty* pracowałem przez kilka miesięcy w pełnym wymiarze czasu, a była to w większości praca w bibliotekach. Nad każdym z moich kolejnych piętnastoczęściowych cykli poświęconych filozofii pracowałem przez dwa i pół roku, a potem spędzałem za każdym razem sześć miesięcy, przekształcając cykl w książkę. Z całych tych sześciu lat cztery i pół roku w sumie musiałem spędzić na samotnym studiowaniu. Jest zupełną niemożliwością, by uniwersytecki nauczyciel filozofii mógł tak postępować - chyba że jest pracownikiem zajęтым wyłącznie badaniami, bez obowiązków dydaktycznych; a takich jest niewielu. Paradoksalnie

więc, ponieważ nie byłem zawodowym filozofem w zwykłym sensie tego słowa, mogłem poświęcać więcej czasu studiowaniu filozofii niż wszyscy zawodowi filozofowie, wyjąwszy garstkę nielicznych. Tę korzystną sytuację wzmacniało to jeszcze, że miałem większą swobodę niż oni, jeśli chodzi o wybór przedmiotu studiów. Mówiłem już, że jeśli się uczy filozofii, trzeba śledzić to, czego się uczy, o tym zaś decydują w znacznej mierze programy nauczania i egzaminy. W praktyce trzeba spędzać większość czasu na lekturach efemerycznych, drugorzędnych tekstów współczesnych autorów, a wielu z nich to ludzie, których się zna; ani więc to, co się czyta, ani to, kiedy się czyta, nie zależy od nas. Wszystko to mogłem lekceważyć. Czytałem w odpowiedzi na autentyczną potrzebę - to, co chciałem, gdy czułem, że tego potrzebuję, lub przynajmniej, gdy miałem chęć, by to zbadać.

Istnieje przepastna różnica między tymi dwoma sposobami czytania, jeśli chodzi o ilość rzeczy, które wynosimy, i zakres tego, co przyswajamy. Do lektur filozoficznych, tak jak do innych lektur, możemy przystąpić w niewłaściwym czasie. Wielu z nas próbowało czytać jakiegoś pisarza i nie było w stanie wciągnąć się w lekturę jego książek — a oto wracamy do nich po latach i rozkoszujemy się nimi. W filozofii tak wiele zależy od tego, jakie sami mamy problemy i w jakim stadium zaawansowania są nasze z nimi związki. Filozof rozjaśniający te problemy na poziomie, na którym odnosimy się do nich, wnosi światło w nasze życie. Jeśli nie osiągnęliśmy jeszcze tego poziomu, nie będziemy rozumieć w pełni tego, co czytamy: jeśli go już przekroczyliśmy, będziemy czytać bez większego pożytku. Jeśli filozof pisze o problemach, których nie mamy i którymi nie udaje mu się nas zarazić, możemy go

rozumieć, lecz raczej nie uznamy go za interesującego.

Moim zainteresowaniem, którymi sam powodowałem, zawsze towarzyszyła tendencja, by poszukiwać światła oświetlającego problemy, z którymi się borykałem. A ponieważ tylko nieliczni filozofowie tworzyli tego rodzaju myśli, trudno się dziwić, że zwykle w danym czasie był tylko jeden lub dwóch takich filozofów, a więc, że dziś żyje tylko jeden lub dwóch. Oczekiwanie czegoś innego byłoby nierozsądne. Naturalną tedy rzeczą kolejną prawie wszyscy filozofowie, których studiowałem, należeli do przeszłości. Czytałem oczywiście trochę nowej filozofii, ale „trzymanie ręki na pulsie” (co starałem się robić przez wiele lat) wydawało mi się bezsensowną stratą czasu. Pogląd -z oczywistych powodów chętnie widziany przez ludzi uprawiających filozofię - że to, co się dzieje teraz, niezależnie od tego, jakie to „teraz” ma wyższość nad tym, co działo się w przeszłości, czy nawet jest nieuchronnie „lepsze” od tego, co działo się dwadzieścia lub trzydzieści lat temu - pogląd ten to zwykły nonsens. Postęp w filozofii nie dokonuje się w taki sposób, w jaki dokonuje się w technice. W ciągu dwóch tysięcy lat po Platonie i Arystotelesie nie było dorównującego im filozofa, a w ciągu dwustu lat od Kanta nie znalazł się lepszy do niego filozof. Prawda ogólna, którą niosą takie uwagi, jest tak oczywista, że sądziłoby się, iż nikt poważnie zajmujący się filozofią nie mógłby błędnie zakładać, że filozofia dzisiejsza musi stanowić postęp w porównaniu z wczorajszą; wielu jednak, łącznie z wieloma zawodowymi filozofami, tak myśli. Jest jednak tak, że niezależnie od tego, kim się jest, kiedy się żyje i co się czyta, więcej przenikliwych myśli można wynieść z pierwszej lektury, powiedzmy, Spinozy czy pierwszej lektury Schopenhauera niż któregośkolwiek tekstu filozoficznego ogłoszonego w

ostatnim trzydziestoleciu. Kto tego nie rozumie, nie wie, na czym polega sama natura filozofii.

Syciłem się więc przez dziesięciolecia największą filozofią, jaką w ogóle stworzono, nie zważając na dotrzymywanie kroku modzie. A praca nad cyklem Argumenty nieoczekiwanie się do tego przyczyniła. Moje studia nad wiarą chrześcijańską doprowadziły mnie szybko do filozofii średniowiecznej, z której mało co czytałem oprócz św. Augustyna (mam na myśli same teksty, czytałem natomiast zwykle omówienia występujące w historiach filozofii), i uznałem, że jej bogactwo, rozległość horyzontów oraz „nowoczesność” są czymś rewelacyjnym. Filozofia ta wyprzedzała w znacznym stopniu tendencje, o których przypuszczałem, że rozpoczęły się później. Uświadomiłem sobie teraz, że w gruncie rzeczy nie myślałem raczej o filozofach średniowiecznych w ogóle jako o filozofach, lecz raczej jako o apologetach i propagandy-stach religii chrześcijańskiej. Znaczna jednak część filozofii średniowiecznej w ogóle nie dotyczyła religii, lecz logiki, analizy pojęciowej, psychologii, mechaniki i całego obszaru innych zagadnień. Dziś lekceważy się ją głównie dlatego, że osiągnięcia należące do jej naukowo zorientowanej części oraz do logiki formalnej zostały w znacznej mierze wchłonięte przez późniejszy rozwój wiedzy; były to jednak dzieła myśli najwyższego lotu, z których wyrastały w sposób naturalny późniejsze osiągnięcia. Pewne idee metafizyczne wydawały mi się głębokie w sposób wskazujący może na związki tych idei w umysłach autorów z ich wierzeniami religijnymi, ale analiza pokazywała, że nie są logicznie zależne od owych wierzeń. Jan Szkot Eriugena, na przykład, postać dziwnie odosobniona w czasie i przestrzeni (Irlandia), jedyny „wielki” filozof europejski między

Augustynem w V wieku a Anzelmem z Canterbury w XI wieku, stworzył myśl o nadzwyczajnej głębi, która mogła oddziaływać tysiąc lat później na człowieka tak jak ja niewierzącego, oświecając go.

Eriugena oprócz wielu innych stworzył dwa stale doniosłe argumenty. Jeden prowadził do wniosku, że żaden byt czujący nie może poznać własnej natury, to znaczy, nie może jej zrozumieć. Jestem o tym przekonany i sędzę, że ma to ogromne, choć ciągle mało doceniane znaczenie dla ludzkości. Minęło całe osiem stuleci, zanim Kant dowiódł tego w sposób całkowicie zadowalający. Bezpośrednim tego następstwem jest myśl druga - że nawet Bóg nie zna swojej natury. Wielu szydziło z tej tezy Eriugeny i odrzucało go, znaczy to jednak tylko tyle, że szyderycy nie pojmowali jego argumentacji. Jest ona, jak sędzę, trafna, to zaś znaczy, że jeśli istnieje Bóg, stosuje się do Boga. Bóg ma być może inne atrybuty, niepojmowalne dla nas, takie, iż ten fakt, że Bóg nie zna swojej natury, nie ma ani tego znaczenia, ani tych następstw, jakie skłonni mu jesteśmy w sposób naturalny przypisywać. Mogą istnieć powody, dla których jest to bez znaczenia, jest to usunięte i przesłonięte przez jakieś inne względy, a więc nie ma nic wspólnego ze znaczeniem, jakie mu przypisujemy; mimo to jednak, musi to być prawda. Eriugena był osobą o zdumiewających talentach, nie mówiąc o zaletach charakteru, które również musiał posiadać, toteż byłem go ciekaw. Jeśli jednak chodzi o jego religię, pozostałem człowiekiem niewierzącym. Miałem oto przed sobą fascynującą filozofię, nową dla mnie, ale na ów ładunek religijny towarzyszący jej, w przekonaniu autora, nieodłącznie, reagowałem uporczywie brakiem większego zainteresowania.

Niektórzy moi czytelnicy pomyślą może, że sam fakt, iż miliony istot

ludzkich, wraz z wieloma ludźmi ogromnie inteligentnymi i głęboko myślącymi, żywią mocne przekonania religijne, stanowi powód, by darzyć je poważną intelektualną uwagą - oczywiście, nie musi to stanowić powodu, by podzielać te wierzenia, lecz by uznawać je za interesujące i darzyć szacunkiem. Zgodziłbym się z tym, gdyby racje, jakie się na ich rzecz podaje, budziły szacunek. Musiałbym jednak spotkać dopiero takie racje. To zaś, co przedstawia się jako dowody, nie jest dowodem, i wszystkie takie „dowody” dawno już zostały zdyskredytowane, a najważniejsze z nich zdyskredytowali sami chrześcijanie, tacy na przykład jak Kant. Ale powtarza się je do znudzenia: występuje się z twierdzeniami bez pokrycia w świadectwach, wygłasza się wzajemnie sprzeczne zdania, lekceważy się wiedzę historyczną, mnoży się błędne przekłady, używa się języka, prześlizgując się niezauważalnie od znaczeń literalnych do metafor, a całe słownictwo opiera się na niepewnych założeniach. Przesady i wiara w magię są tak samo trwałe jak religia i omal powszechne wśród ludzi. To zaś, dlaczego tak jest, może być interesujące, ale w samych owych wierzeniach nie ma na ogół — w każdym razie, dla mnie — niczego interesującego.

Nie jest tak, że wierzenie zasługuje na uznanie, czy jest choćby interesujące, tylko dlatego, że jest szeroko podtrzymywane, choć to, że jest szeroko podtrzymywane, może dawać do myślenia. Wśród religii, które studiowałem, najmniej na intelektualny szacunek wydawał mi się zasługiwać judaizm. Nie chcę bynajmniej obrażać moich czytelników, było jednak tak, że czytając źródłowe teksty religii żydowskiej, często przyłapywałem się na myśli: „Jak można w to wierzyć?” Gdy stawiałem to pytanie przyjacielom Żydom, często słyszałem, że żaden inteligentny Żyd

w to nie wierzy. Oto wierny zapis słów jednego z nich: „Nie ma w kraju ani jednego inteligentnego Żyda, który wyznaje tę religię" Mówili mi natomiast, że wierzą, iż pożądane jest, by trzymano się tradycyjnych obrzędów, bo właśnie one, bardziej niż cokolwiek innego, zapewniają narodowi żydowskiemu jego tożsamość, a więc utrzymują jego spójność; nie należy jednak oczekiwać, by ludzie inteligentni traktowali z pełną intelektualną powagą treści czy konsekwencje doktrynalne owych obrzędów.

Religią najbardziej pociągającą wydawał mi się buddyzm. Jest wiele jego odmian, a zbyt mało o nich wiem, by coś więcej powiedzieć, zdawało mi się jednak, że niektóre z nich są autentycznie przenikliwe i głębokie. Nie uznają one istnienia Boga, duszy czy nieśmiertelności, a jednak stanowczo odrzucają twierdzenia zdroworozsądkowego realizmu jako trywialne i błędne. Jeśli mogę tak to ująć, buddyzm jawił mi się jako religia agnostyczna, która często oddaje sprawiedliwość trudnościom i złożoności fundamentalnych pytań, przed którymi stają istoty ludzkie (zdroworozsądkowy realizm jest wobec nich beznadziejnie bezradny), nie usiłując narzucać dogmatycznych odpowiedzi. W filozofii często jest tak, że sformułowanie problemu jest bardziej przenikliwe niż każde z przedstawianych jego rozwiązań, a wydaje mi się, że świadomość tego faktu stanowi swoistą cechę buddyzmu. Jest to pod tym względem przeciwieństwo chrześcijaństwa, z którym stykałem się przez całe życie. Najgłębiej ugruntowana pretensja, jaką mam do chrześcijaństwa, dotyczy tego, że wyjaśnienia, z którymi występuje, w stopniu fatalnym nie dorównują rozmiarom tajemnic, które usiłują rozjaśnić: chrześcijaństwo dostarcza często prostodusznych interpretacji, gdy my tymczasem stajemy

wobec nieprzeniknionej niewiedzy, niczego nie rozumiejąc. Mam jednak tę trudność, choć w mniejszym stopniu, z każdą religią, nawet najbardziej pociągającą. Mówią one różne rzeczy, mnie natomiast nasuwają następujące myśli: „Skąd to wiedzą? Być może to, co mówią, jest prawdziwe. Chciałbym, żeby tak było. Byłoby miło, gdyby tak było. Ale jakie mają racje, by mówić, że tak jest?” Nigdy jednak nie słyszałem przekonującej odpowiedzi na to pytanie. Ludzie podtrzymują wiarę religijną z mnóstwa różnych powodów: bo są głęboko przekonani o jej prawdziwości, bo dostarcza pożądanego wyjaśnienia ich doświadczenia, bo poprawia ich samopoczucie, przynosi im pocieszenie, czyni ich członkami tak samo czującej grupy społecznej, bo została im wpojona w wieku, gdy jr* steśmy bezkrytyczni - nikt nie zliczy tych powodów, ale niezależnie od powodu, z tego, że on istnieje, wcale nie wynika, iż nasza wiara jest prawdziwa. A choć często stawiałem owo pytanie o racje, nigdy nie otrzymałem odpowiedzi, będącej naprawdę odpowiedzią. Ostatecznie dochodziło się zazwyczaj do jednego: ludzie pragną wierzyć. Wielokrotnie natomiast miałem okazję mówić, że niewiedza nie uprawnia do wierzenia w to, w co wierzyć chcemy; jcs niewiedzą i czyni z naszych wierzeń coś bezzasadnego.

Wyniosłem z owego okresu moich studiów nad religią dwie główne korzystne rzeczy: znalazłem drogę, która wprowadziła mnie w świat filozofii średniowiecznej; dowiedziałem się wystarczająco wiele o buddyzmie, by uznać go za najbardziej poruszającą z wielkich religii, bardziej niż chrześcijaństwo, które w porównaniu z nim wydawało mi się czymś topornym. Wielkim zaś wynikiem negatywnym było to, że wyszło na jaw, iż przełomowego kroku życiowego (na który może nieświadomie

liczyłem), prowadzącego od uznania zasad niczej ułomności filozofii do przyjęcia myśli religijnej - tego kroku nie mogę postawić. Dowiedziałem się, że w średniowiecznych uniwersytetach studenci studiowali najpierw filozofię, a następnie, gdy uznawano, że są dostatecznie rozumni, wchodzili na stopień teologii. Nie dokonałem tego przejścia. Nic miałem nawet takiego pragnienia, nie widziałem też śladu słuszności w takim przejściu, a gdybym nawet żywił takie pragnienie, nadal nie byłoby w tym śladu słuszności.

Jeśli więc chodzi o główne pytanie, nie posunąłem się ani o krok. Co gorsza, zniknęło to, co przedtem mogłem postrzegać jako otwartą możliwość. Nie słyszałem o żadnej filozofii, której jeszcze nie czytałem, która mogłaby przypuszczalnie przenieść mnie na swych barkach do nowej krainy myśli. Nie byłem geniuszem, by odbyć tę podróż bez wsparcia i być samemu kolejnym wielkim filozofem. Sztuka, którą zawsze ceniłem bardziej niż filozofię, nie mogła mi jej zastąpić. Religii nadal nie byłem w stanie traktować inaczej niż jako wybiegu, przy jej wszystkich pociągających, lecz przypadkowych zaletach. Tkwiałem więc nieporuszony, z opadłymi żaglami, pośród oceanu życia bez steru i kompasu, i nie potrafiłem dostrzec żadnych perspektyw poza tym, że pozostanę tu, może na dziesięciolecia, w środku tej nicości, aż do śmierci. Słowa nie mogą oddać przepełniających mnie lęków i przerażających uczuć. Głównym z nich był swego rodzaju duchowy lęk przestrzeni: czułem się unieruchomiony, zduszony, spętany, związany, zakneblowany i omotany, niezdolny do poruszenia choćby powieką. Było to przerażające.

Naprawdę, było to nie do zniesienia i czułem, że jest dosłownie nie do zniesienia — owładnęło mną przeświadczenie, że nie będę w stanie w ten

sposób żyć. Nie chodzi o to, że stałem się skłonny do samobójstwa; tak nie było. Miałem poczucie, że moje życie doszło do granicy, po przekroczeniu której nie sposób żyć, i zmie-

rza samo 7. sirliir ku koni owi, tak jak gaśnie ogień, gdy kończy się opał — że będę miał zaw. it mm .i lub coś takiego, i umrę. Jawiło mi się to jako fakt, a nie tylko jako możliwość. Na początku lata 1972 roku, będąc czterdziesto-dwulatkiem, czułem w kościach, że nie przeżyję następnej zimy.

Czytałem potem, że zawał serca może mieć podłoże psychosomatyczne, że może spotykać ludzi przeświadczonych w głębi swego jestestwa, iż dłużej już nie mogą żyć. Czytałem o więźniach łagrów umierających na zawał serca w nieprzeniknionej otchłani zimy. Ciężko choćby takiego porównania może śmieszyć czytelnika, ja jednak wierzyłem, że jeśli nie znajdę szybko ratunku, długo nie pożyję. Doszedłem w jakiś głęboki sposób do kresu odporności na życie, którego horyzonty ogranicza ten świat. Ogarniający mnie w nim lęk przestrzeni był nie do zniesienia i czułem, że mój duch umiera z braku powietrza. A w ostatniej chwili wszystko się odmieniło — odmieniło się dzięki lekturze ostatniego z tak zwanych wielkich filozofów, który został mi jeszcze do przeczytania. On jeden ze wszystkich filozofów pozostał mi jeszcze do lektury, ale jeszcze dziwniejszy niż to był fakt, że nie była to moja pierwsza próba czytania go - próbowałem kilkanaście lat wcześniej, próbowałem uporczywie, niczego jednak nie osiągnąłem i zaniechałem lektury.

II

ROZDZIAŁ DWUDZIESTY

Odkrycie Schopenhauera

GDY PEWNEGO majowego dnia 1966 roku buszowałem po księgarni, wzrok mój padł na książkę Patricka Gardinera Schopenhauer. Była to książka z serii wprowadzeń w myśl różnych filozofów, wydawanej przez A. J. Ayera. Czytałem inne książki z tej serii, wiedziałem więc, czego mogę oczekiwać. Uderzyła mnie zdumiewająca myśl, że nie wiem w ogóle niczego o Schopenhauerze; jego nazwisko zna każdy wykształcony człowiek, ja jednak nigdy go nie czytałem. Wszystkich innych głośnych filozofów czytałem. Pomyślałem więc, że czas, by się czegoś dowiedzieć. Sięgnąłem tedy po tę książkę, przejrzałem ją przez chwilę, stwierdziłem, że ma styl jasny i przyjemną tonację, i kupiłem.

Sam widok książki sprawił, że poczułem się winny mojej niewiedzy o Schopenhauerze i to ze względu na coś, co mi się nigdy przedtem nie nasunęło. Od dzieciństwa interesowałem się szczególnie Wagnerem, a w każdej prawie ogólnej książce o Wagnerze zauważano, że najbardziej, spoza sfery muzyki, oddziaływała na Wagnera filozofia Schopenhauera. We wszystkich jednak książkach, które czytałem, mówiło się to, nie próbując powiedzieć czytelnikowi, na czym polegał ten wpływ, nie miałem więc żadnego poważnego wyobrażenia, co to był za wpływ. Najlepszy nawet ze znawców Wagnera, Ernest Newman, nie usiłował nigdzie w swoich pracach opisać poważnie filozofii Schopenhauera. W gruncie rzeczy z jego dzieła zaczerpnąłem mylne wrażenie, które mi się utrwaliło, jak się teraz okazało — że jest to nudny, niemożliwy do przebrnięcia niemiecki metafizyk przypominający w typie, powiedzmy, Schellinga. I tak jak wiedziałem od lat, że Schelling wpłynął na wielu romantycznych artystów, od Webera do Coleridge'a, których dziełami rozkoszowałem się, a nie budziło to we mnie najmniejszego pragnienia, by go czytać (jeśli zaś go

czytałem, to z innego powodu), tak też było z Schopenhauerem: przyjmowałem do wiadomości, że wywierał wpływ na Wagnera, ale nie budziło to we mnie żadnego świadomie odczuwanego zaciekawienia, by czytać jego dzieła. A nagle poczułem się tym zawstydzony i zakłopotany. Gdy już podjąłem decyzję, by się czegoś o nim dowiedzieć, nie byłem w stanie zrozu-

mieć, jak to było możliwe, że przedtem do tego nie doszło, i odczuwałem nie tylko zawstydzenie, lecz też nie potrafiłem zrozumieć mojego braku zainteresowania - wydawało mi się to kłócić z moim charakterem. Byłem przekonany, że musiało się to jakoś wiązać z moją ogólną postawą wobec sztuki.

Nie uznaję sztuki za działalność intelektualną i nie wierzę, by myślenie pojęciowe miało wiele wspólnego z tym, co najważniejsze w dziele sztuki; innymi słowy, nie sądzę, że ma ono coś wspólnego z wartością dzieła sztuki. Artyści myślą oczywiście pojęciowo w trakcie tworzenia swoich dzieł. Ich sprawność jednak jako myślicieli nie ma nic wspólnego z wartością ich sztuki. Znane terminy „malarz akademicki” „sztuka akademicka” oznaczają artystę znającego dobrze teorię, historię, estetykę itd. swojej sztuki i świetnego może jako jej nauczyciel, lecz bez szczególnego talentu. Wiele jest takich osób. A dalej, sztukę, która ma przynosić jakieś przesłanie religijne czy polityczne, mogą wytwarzać niezwykle inteligentne osoby, które autentycznie wierzą w dany system myślowy i opanowały go intelektualnie, a jednak jest to kiepska sztuka. Myślę, że większość takiej sztuki jest słaba, a jest jej mnóstwo. Artyści popierają często teorie, teorie estetyczne, nie wierzą jednak, by jakoś mogła zrodzić się z teorii. Jestem w gruncie rzeczy przekonany, że jakość

artysty jest zwykle odwrotnie proporcjonalna do jego przywiązania do teorii: im bardziej jest do niej przywiązany, tym jest gorszy jako artysta. Jestem również przekonany, że wyznawane przez artystów teorie są prawie zawsze racjonalizacjami, ich sztuką zaś, jeśli jest autentyczna, powodują pobudki artystyczne, nie zaś pojęciowe, a podejmowane przez artystów próby wyrażenia tego, co robią, w słowach i za pomocą idei są zbyteczne, a często błędne. Artystę pociągają idee spełniające jego potrzeby jako artysty, jeśli więc nawet formułuje czy przyjmuje jakieś idee przed tworzeniem dzieła sztuki, to jednak sztuka decyduje o jego ideach, a nie na odwrót. Dlatego właśnie nie musimy czytać Schellinga, by zrozumieć Coleridge'a, choć Coleridge przyswoił sobie ogromne porcje Schellinga, by nie powiedzieć, dopuścił się plagiatu. Schelling, którym posłużył się Coleridge, to ten, którego potrzebował dla swoich zamiarów, a te zamiary zostały osiągnięte w jego dziele.

Wszystko to czułem w odniesieniu do Schopenhauera i Wagnera. Nie sądziłem, bym mógł coś artystycznie ważnego u Wagnera stracić, nie znając Schopenhauera. Dotyczy to rzecz jasna również innych oddziaływań na Wagnera, z artystycznymi włącznie. Wiedziałem coś skądinąd o wpływie Orestei Ajschylosa na koncepcję Wagnerowskiego Pierścienia Nibelunga, nie przychodziło mi jednak do głowy, by uważać za istotne poznanie Ajschylosa dla zrozumienia i oceny Wagnera. Cała tradycja przedwagnerowskiej romantycznej opery niemieckiej, której ukoronowaniem jest Weber, nasycyca potężnie dzieła Wagnera, oglądanie oper Webera wcale jednak nie jest konieczne, by rozkoszować się Wagnerem. Częściowo jest to pogląd na sztukę, a częściowo na naturę oddziaływań. A dotyczy nie tylko sztuki, lecz też życia intelektualnego.

Filozofia Karola Marksa, na przykład, to wyraźnie wariacje na motywach o_____, »»iii u i i u i / i j c i l n . i k . i i i i e n t y c / n i i - r o / u m i r m . i r k s i z m , n i e c z y t a j ą c a n i s ł o w a z H e g l a .

Nawet w tej sytuacji i mimo tego, co byłem w stanie powiedzieć na swoją obronę, stwierdziłem teraz, gdy wprost uderzył mnie ten długotrwały brak zainteresowania, że niełatwo to zrozumieć. Poza wszystkim, ludzie piszący o Wagnerze to na ogół specjaliści od muzyki, nie zaś od filozofii, i oczekiwanie od nich studiowania Schopenhauera byłoby nierozsądne, a tymczasem moją miłość do filozofii wyprzedzała tylko miłość do muzyki i teatru. A przez lata przecież usilnie poszukiwałem nowych filozofów, by się od nich uczyć. Widząc, że to połączenie czynników nie doprowadziło mnie przedtem do Schopenhauera, zacząłem zastanawiać się, czy może nie powoduje mną nieświadoma niechęć do zajmowania się filozoficznymi - we właściwym sensie tego słowa - interpretacjami dzieła Wagnera.

Przypominało to postępowanie kogoś, kto kocha równocześnie dwie kobiety i nie chce - choć nie całkiem to sobie uświadamia - by się spotkały. Patrick Gardiner to postać jedyna w swoim rodzaju wśród filozofów oksfordzkich drugiej połowy naszego stulecia. Naturalną ojczyzną jego życia intelektualnego jest coś, co często nosi miano niemieckiej filozofii romantycznej (choć ja tak tego nie nazywam i, jak sądzę, on też nie) — Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Jego szczegółowa znajomość filozofów nie ogranicza się do nich: zna dobrze Kanta, z którego tamci czerpali, a także niektórych filozofów przeciwstawiających się im, szczególnie Kierkegaarda. Większość kolegów Gardinera nie czytała jednak tych autorów, wyjąwszy Kanta; a kariera samego Gardinera przebiegała w znacznym stopniu w sytuacji braku choćby krzty uznania

dla tych filozofów - Kierkegaarda w gruncie rzeczy w ogóle nie uznawano za filozofa. Gardiner rozwijał więc swoje zainteresowania w niezwykle odosobnieniu. Jest on zarazem adeptem logiki filozoficznej, której uczono go w miejscu i czasie, w których żył, jego szczególny wkład polega więc na zastosowaniu arsenału środków filozofii analitycznej do studiowania owych filozofów. Analizuje, wyklada i krytykuje ich w taki sposób, w jaki mógłby to robić, gdyby pisał o Ryleu czy Wittgensteinie. Podejrzewam, że właśnie dlatego jego książki o Schopenhauerze i Kierkegaardzie były czytane tak szeroko przez jego kolegów po fachu; Gardiner zrobił wiele, by przybliżyć tych filozofów ludziom, którzy w przeciwnym razie lekceważyliby ich. Jego dzieło podlega jednak, przy wszystkich talentach autora, ograniczeniom swoistym dla podejścia analitycznego - pozostaje mianowicie w znacznej mierze na poziomie języka i logiki.

Isaiah Berlin powiedział kiedyś w związku z tym coś niezwykle ważnego: Wizje centralne wielkich filozofów są zasadniczo proste. Komplikacje pojawiają się nie w tym, co nazywam, może zbyt skrótowo, ich modelami świata, nie tam, gdzie mamy schematy, za pomocą których postrzegają naturę i życie człowieka i świata, lecz tam, gdzie bronią tych schematów przed rzeczywistymi czy tylko pomyślanymi zarzutami. Tu oczywiście występuje ogromna pomysłowość i sporo języka technicznego; lecz jest to jedynie wymyślny arsenał, maszyny oblężnicze, służące odparciu każdego możliwego przeciwnika. Sama twierdza nie jest złożona: argumenty, energia logiczna to z reguły sprawa ataku i obrony, nie zaś część samej wizji centralnej.¹

Nie zgadzam się ani przez chwilę z tym, że wizje centralne, powiedzmy,

Spinozy czy Kanta są zasadniczo proste — przeciwnie, sędzę, że są niezwykle trudno uchwytnie - ale w pozostałej części swojej wypowiedzi Berlin powiedział coś, co ma wielką wagę, że mianowicie prawie wszystkie analizy pojęciowe i logiczne oraz w ogóle argumenty szczegółowe, którymi nie dorastający do wielkości filozofowie chętnie się zajmują, nie stanowią sedna zagadnienia filozoficznego. Zarówno owi filozofowie, jak też ich argumenty znajdują się poza twierdzą, na murach obronnych, posługując się mniej lub bardziej sprawnie bogatym i skomplikowanym arsenałem środków. Obawiam się, że stosuje się to do książki Gardinera o Schopenhauerze. Przedstawia ona jasno argumenty i kontrargumenty, rozważa zarzuty i zarzuty wobec zarzutów, formułuje różne nietrafne uwagi krytyczne, z którymi mógłby wystąpić oponent, a następnie odpowiada na nie - ale wizja centralna jakoś tam nie gości. Nie pojmuję, jak dałoby się, opierając się na książce Gardinera, zrozumieć, jak mogło dojść do tego, że oddziaływanie Schopenhauera odmieniło życie tak wielkiego twórczego artysty jak Richard Wagner, tak zdecydowanie oryginalnego myśliciela jak Nietzsche, że rzuciło na kolana Tołstoja, że wpłynęło ogromnie na dzieła takich geniuszy, jak Turgieniew, Proust, Conrad i Hardy. Iris Murdoch narzekała kiedyś, że w świecie przedstawianym przez Gilberta Ryle'a ludzie nie zakochują się ani nie wstępują do partii komunistycznej, a taki naprawdę jest pełnokrwisty świat Schopenhauera, ale nie świat piszącego o nim Gardinera; ten ostatni to świat Rylebwski.

Częściowo może dlatego cytaty z Schopenhauera eksplodowały z owej książki w sposób, którego ani przedtem, ani potem nigdy nie doświadczyłem; jakby uderzały mnie w twarz, wylatując z jej kart. Gdy

czytałem słowa: „dopiero właściwe powiązanie doświadczenia zewnętrznego z wewnętrznym umożliwia rozwiązanie zagadki świata” czułem się, jakby mi zapalano światło w głowie. Ogarniało mnie podniecenie i choć nadal czytałem uważnie, zacząłem kartkować książkę, by zobaczyć, kiedy pojawi się następny cytat. Niektóre komentarze Schopenhauera dotyczące poszczególnych filozofów wydawały mi się wspaniałe; na przykład o Spinozie: „Nazwanie świata «Bogiem» nie wyjaśnia świata, a jedynie wzbogaca nasz język o zbędny synonim słowa «świat»” Jego przenikliwość psychologiczna: „By się zwodzić, ludzie aranżują z góry sytuacje wymagające pośpiechu, które są naprawdę sekretnie rozważanymi działaniami” Jego głębokie obrazy, tak głębokie, jak te dotyczące Shakespeare'a:

1 Bryan Magee: Men of Ideas, s. 41.

„Okazuje się, że nasze ja przypomni. i pusta szklaną kulę, a z tej pustki mówi głos” Jego analogie: „Człowiek utalentowany jest niczym strzelec trafiający do celu, do którego inni nie mogą trafić, a geniusz przypomina strzelca trafiającego do celu, którego tamci nawet nie widzą” Jego inwektywy wymierzone na przykład w artystów naśladowców: „Żywią się, wysysając soki, niczym pasożytnicze rośliny, z dzieł innych, i tak jak polipy zabarwiają się na kolor pożywienia” Rzeczy te rozświeciły mi niebo, toteż z pośpiechem zdobyłem dzieła Schopenhauera, w których się pograżyłem, gdy tylko skończyłem Gardinera. Niestety, postępów nie poczyniłem. Gdy tylko zacząłem czytać samego autora —jego głośne arcydzieło Świat jako wola i przedstawienie - wszystko okazało się inne: ciężkie partie tekstu, nieprzenikliwe argumenty, zawile wywody. Cytaty u Gardinera robiły na mnie wrażenie ożywczych podmuchów wiatru z

innego niż Kantowski świat, teraz jednak, gdy czytałem samego Schopenhauera, wydawało mi się, że znów jestem w świecie Kanta, nie postąpiwszy ani kroku od miejsc, do których przywiódł mnie Kant. Tego też nie potrafię wyjaśnić. Rozumiem teraz, tak jak nie rozumiałem tego wówczas, że filozofia Schopenhauera wychodzi od Kanta, odrzuca to, co Schopenhauer odczuwał jako błędne, zachowuje to, co postrzegał jako ważne, i przystępuje do dopełnienia w ten sposób przekształconego programu Kanta; jest to więc w swoim wczesnym stadium filozofia nieuchronnie w znacznej mierze kantowska. Nadal jednak nie rozumiem, dlaczego miałyby to być dla mnie przeszkodą, skoro byłem tak obeznany z dziełem Kanta, i dlaczego miałyby się okazywać, że trudno mi czytać Schopenhauera. Tak się jednak okazało. Próbowałem pobudzić się do lektury, przyswajając sobie różne ujęcia idei Schopenhauera z innych źródeł: z podręczników historii filozofii, ze słowników i encyklopedii, z esejów, i zaznajomiłem się z nimi w tych pochodzących z drugiej ręki wersjach. Mój silnik odmawiał jednak podjęcia pracy. W końcu się poddałem. Mogę się tylko domyślać, że nie byłem jeszcze gotowy na przyjęcie Schopenhauera, bo w sześć lat później, gdy okazało się, że reaguję na niego, bardziej przypominało to sposób normalnej reakcji na dzieło sztuki niż na zbiór idei filozoficznych. Tego rodzaju brak gotowości bliżej znamy raczej w obszarze naszych stosunków z dziełami sztuki niż z dziełami intelektu. Bliżej go też znamy w obszarze twórczego działania niż tam, gdzie chodzi o studiowanie, a mogło być tak, że wyłamała się we mnie podświadomie potrzeba, by samemu pisać o tych rzeczach. Niezależnie od powodów, odłożyłem Schopenhauera na kilka lat. Uznawałem go w tym okresie za człowieka, o którego ideach coś wiem,

którego dzieła nie miały zatem przynosić mi niczego zaskakującego - patrzyłem tak na niego, choć nie czytałem jego książek.

Wiosną roku 1972 towarzyszył mi stan opisany pod koniec poprzedniego rozdziału - rozpacz. Uczucia zawodu wzbudzały we mnie reakcję fizyczną, potrzebę ucieczki i niewiązania się z niczym, podróży bez przymusu, planu czy rozkładu jazdy, po prostu potrzebę wolności. Zapakowałem walizkę i udałem się na jedną z greckich wysp, gdzie znajoma rodzina miała dom. Po poby-

cie u nich wybi.ilm się z wizytą do A.J. Ayera, do jego zamienionego na siedzibę wiatraka w południowej Francji. Stamtąd zaś udałem się do mieszkającej w pobliżu w opuszczonym wiejskim domu mojej dawnej przyjaciółki, która spędzała tam lato z dziećmi. (Wszyscy ci zaprzyjaźnieni ludzie, śpieszę dodać, usilnie zapraszali mnie do siebie). Wyjechawszy z domu przyjaciółki, zacząłem sam podróżować po południowej Francji.

Wspominałem, że wybierając się w większą podróż, miałem w zwyczaju zabierać z sobą jedną dużą, często trudną książkę, którą miałbym sposobność czytać, mając na to długie chwile niezmaconego spokoju.

Pomyślałem tym razem, że mogę znów spróbować lektury Świata jako woli i przedstawienia; minęło właśnie sześć lat, odkąd przyglądałem się tej książce, zapakowałem więc do walizki oba tomy. Cóż, zacząłem czytać.

Doznania, których dostarczała mi lektura, stanowiły tym razem dokładne przeciwieństwo poprzednich doznań. Książka nie tylko przemawiała do mnie, lecz zdawało się, jakby przemawiała tylko do mnie.

Miałem w życiu jeszcze jedno tylko porównywalne z tym doświadczenie, lecz tak podobne, że może warto o nim opowiedzieć. Gdy jako dziecko słuchałem po raz pierwszy Mahlera, ojciec powiedział mi, że jest tylko

jeden dyrygent godny Mahlera, a jest nim Bruno Walter. Stwierdziłem wówczas, że powszechnie tak sądzono, tak jak zdawała się panować powszechna zgoda, że jedynym dyrygentem, który może grać Deliusa, jest Beecham. Słuchałem więc nagrań Mahlera w wykonaniu orkiestr pod batutą Waltera. I muzyka ta w ogóle do mnie nie przemawiała. Słuchałem po prostu następujących po sobie bezsensownych fraz, które zdawały mi się pozbawionymi treści, po prostu arbitralnymi sekwencjami dźwięków; nie potrafiłem też usłyszeć żadnych związków między nimi. Muzyka ta brzmiała mi dosłownie jako coś nieskładnego. Wracałem do niej przygodnie, podejmując kolejne próby, ale słyszałem to samo, aż do moich późnych lat dwudziestych. I oto pewnego dnia poszedłem na koncert poświęcony wyłącznie muzyce Mahlera z Ottonem Klempererem jako dyrygentem. Stało się tak, jakby ktoś wszczepił mi w mózg jakieś urządzenie porządkujące: frazy nabrały kształtu i sensu, stały się dojmująco wyraziste, a każda z nich wiązała się z absolutną trafnością z tym, co ją poprzedzało, i z tym, co po niej następowało. Wszystko się z sobą zgadzało, muzyka była składna i zachwycająco piękna. Po raz pierwszy teraz przemawiała do mnie, głosem niepodobnym do wszystkiego innego. Przenikała mnie. Całe to doświadczenie stanowiło słuchowy odpowiednik przeżycia człowieka, któremu uleczono ślepotę i ma przed sobą cudowny widok. Wieczór ten pozostaje do dziś jednym z najbardziej pamiętnych w moim życiu. Zacząłem po nim poszukiwać wszelkiej muzyki Mahlera, jaką mogłem znaleźć. Jego muzyka stała się jednym z największych skarbów, jakie miałem. Uznawałem potem za niepojęte, jak mogła przez tyle lat nie mieć dla mnie żadnego znaczenia. Nawet wykonania dyrygowane przez Brunona Waltera coś teraz dla mnie

znaczyły, choć nigdy nie sprawiały na mnie większego wrażenia. Gdy zaś słucha-

łem wielkich symfonii Maniera w wykiui.iiuii orkiestry, którą dyrygował Jascha Horenstein, brzmiały mi tak pięknie jak żadna muzyka.

Coś podobnego przeżyłem ze Światem jako wolą i przedstawieniem.

Przypominało to przywrócenie słuchu. Nigdy nie miałem takiego uczucia bezpośredniego i żywego kontaktu z samym autorem: Arthur

Schopenhauer był ze mną w pokoju, siedział przede mną, mówił do mnie,

a jego ręka spoczywała na moim ramieniu czy kolanie, wybijając każde nowe zdanie, gdy je wypowiadał. Zjawisko to rozwijało się powoli,

ogarniając mnie stopniowo; część książki czytałem dość chaotycznie w

Grecji, potem więcej w Awinionie, potem zaś nastąpił niezapomniany

okres z górą tygodnia w Aix-en-Provence, który spędziłem, siedząc całymi

dniami nad książką w moim pokoju hotelowym i pojawiając się tylko na

krótko w świecie zewnętrznym w porze lunchu, by się przespacerować i

coś zjeść, a godziny wieczorne spędzałem beczynn timer w kawiarni pod

gołym niebem, rozkoszując się w ciemnościach nocy timer, co

przeczytałem. Żadna książka nie oddziaływała tak potężnie na mój

światopogląd, wyjąwszy Kantowską Krytykę czystego rozumu, a potem

nowe życie tchnął w Kanta Schopenhauer. Schopenhauer chciał, by obie te

książki pojawiały się razem, tworząc jedną filozofię, i tak to było w moich

oczach. W moim umyśle nie są to już dwie odrębne filozofie, Kantowską i

Schopenhauerowska - chyba że staram się świadomie dokonać

rozdzielenia dla celów komunikacji - lecz jedna Kantowsko-

Schopenhauerowska filozofia, którą uznaję za najbardziej kształcący,

pojemny, rozjaśniający i przenikliwy system idei filozoficznych,

uformowany dotąd przez ludzkie umysły. Patrząc nań, innymi słowy, raczej jak Schopenhauer, w sposób zgodny z jego oczekiwaniami, toteż zdarzało mi się niekiedy wdawać w rozważanie filozofii Kanta w terminologii Schopenhauera, kłócącej się z terminologią Kantowską; by tego uniknąć, muszę podejmować świadome starania.

Schopenhauer był przekonany, wraz z wieloma innymi ludźmi wówczas i potem, że to, co my, ludzie, możemy myśleć, postrzegać, wiedzieć i czego możemy doświadczać czy w ogóle uświadamiać sobie w jakiś sposób, zależy nie tylko od tego, czym jest rzeczywistość, z którą mamy do czynienia, lecz też od służącego robieniu tych rzeczy aparatu — od naszych ludzkich ciał z ich zmysłami, od systemów nerwowych i mózgów. Jeśli to wyposażenie może mieć z czymś do czynienia, na mocy tego faktu owo coś jest przedmiotem naszego możliwego doświadczenia. Nie musi być, jako takie, przedmiotem fizycznym; może być rzeczą każdego innego rodzaju - treścią wypowiedzi kogoś innego, fragmentem muzycznym lub jakąś porcją matematyki, smakiem ryby, myślą, wspomnieniem, intencją, przekonaniem lub dowolną rzeczą spośród rzeczywiście nieskończenie wielu innych rodzajów rzeczy. Niezależnie jednak od tego, czym są owe rzeczy, ich całość stanowi zewnętrzne granice tego, co w ogóle możemy sobie pomyśleć lub uświadomić. Nie wynika z tego jednak, że są to również zewnętrzne granice tego, co istnieje. Zakładam, że to, co jest, jest, niezależnie od nas i od aparatu, w który, jak udało nam się stwierdzić, jesteśmy wyposażeni; a nie mamy żadnych podstaw, by sądzić, że rzeczywistość, całość tego, co istnieje, pokrywa się z tym, co jesteśmy zdolni ujmować - nigdy też nie będziemy mogli mieć takich podstaw, wymagałoby to bowiem zdolności widzenia tego, co jest po obu stronach

owej linii, gdy tymczasem linia ta jest, jak powiedzieliśmy, granicą zewnętrzną.

Wszystko, co w ogóle może istnieć, może istnieć i znajdować się poza granicami wszelkiego możliwego ujmowania przez nas i nigdy nie będziemy mogli tego poznać. Wszystko, co możemy poznać, ograniczone jest do tego, w czego poznaniu mogą pośredniczyć nasze ciała. Można sądzić, tak jak ja, że byłaby to po prostu nieprawdopodobna zbieżność, gdyby się okazało, że to, co jest faktycznie przez nas uchwytnie, pokrywa się też z całością tego, co istnieje. Przekonanie, że się pokrywa, sprzeciwia się wszelkiemu zdrowemu rozsądkowi, całemu rozumowi i wszelkiemu prawdopodobieństwu. Zbieżność taka nie mogłaby mieć żadnego prostego wyjaśnienia ze strony biologii ewolucyjnej, skoro jesteśmy ledwie jednym z niepoliczalnie wielu rozmaitych gatunków, które wykształciły bardzo różne fizyczne wyposażenia swoich organizmów, służące przetrwaniu w tym samym niewielkim środowisku fizycznym na powierzchni naszego globu lub co najwyżej nieco pod jego powierzchnią. Wiele innych gatunków rozporządza aparatem zmysłowym, którego my nie mamy, a podobne do naszych zmysły niektórych gatunków są znacznie potężniejsze i mają większą zdolność różnicowania wrażeń. Nie mamy, poza tym wszystkim, w ogóle żadnego sposobu poznania tego, co leży poza granicami naszej astronomii, a nasze ludzkie wyposażenie poznawcze nie ma dotąd żadnej możliwości, by się do takiego poznawania dostosować, choć możliwość taka może się pewnego dnia pojawić. Jedyna wiarogodna możliwość tego, że rzeczywistość odpowiada w pełni naszemu pojmowaniu, wiąże się z taką ewentualnością, że sama rzeczywistość przypomina może umysł bądź jest może przez umysł czy umysły

stwarzana. Paradoksalnie, właśnie ci filozofowie, którzy z największym przekonaniem w to nie wierzą, czyli filozofowie należący do tradycji empiryzmu, są najmocniej przywiązani do epistemo-logicznego kryterium rzeczywistości. Na tym polega jedna z niespójności ich stanowiska. Granice poznania ludzkiego polegają nie tylko na istnieniu bariery, poza którą niczego nie możemy ujmować. To, co możemy ujmować i co w tych granicach ujmujemy, jest również ograniczone, choć w inny sposób. Jeśli patrzę wprost na fasadę Empire State Building, mogę czuć, że jestem z nią w możliwie najbardziej natychmiastowym i bezpośrednim kontakcie - oto jest, właśnie tu, wprost przede mną Empire State Building, i właśnie teraz na niego patrzę - ale trzeba przyznać, że ten budynek nie wskakuje do mojej głowy. W mojej głowie nie tkwi Empire State Building, lecz zbiór danych wzrokowych, które interpretuję jako ten budynek. To samo dotyczy danych dotykowych. Proces czucia dotykiem przedmiotu fizycznego — a jeszcze bardziej, uderzania weń — ma w sobie coś, co szczególnie odbieramy jako rzecz, i może nas łatwo skłaniać do przekonania). >.c in.uny oto surową rzeczywistość niezależnie istniejącego świata, rzecz taką, jaka faktycznie istnieje; ale oczywiście takie uczucia uderzania są tak samo w głowie, jak dane wzrokowe, i tak jak one są zależne w swym sposobie istnienia od mózgu. Ten charakter ma całe nasze postrzeganie zmysłowe świata zewnętrznego. Bezpośrednia i natychmiastowa świadomość rzeczy jest w naszych mózgach i musi przybierać postać czegoś zależnego od mózgu, by w ogóle stanowić tworzywo świadomości. To jest właśnie doświadczenie - coś, co jest w naszych mózgach i w naszym centralnym układzie nerwowym. Jeśli jednak jest jakaś rzeczywistość istniejąca niezależnie od naszych mózgów

(a prawie wszyscy wierzymy, że jest), to nie może istnieć w sposób należny o.d mózgu, mimo że jej zależne od mózgu postacie są jedynymi, dzięki którym możemy ujmować ją czy tworzyć Jakiejś jej pojęcie. Świat naszego doświadczenia musi być w jakiś fundamentalny, kategoryalny sposób zdecydowanie różny od niezależnej rzeczywistości. Jeśli więc chodzi o nasze poznanie przedmiotów, muszą istnieć co najmniej dwie dziedziny - dziedzina rzeczy zapośredniczonych przez nasz aparat poznawczy i dziedzina tego, co faktycznie istnieje, niezależnie od wszystkich takich działań mózgu i ciała. A jakoś poznawać czy sobie uświadamiać możemy tylko rzeczy takie, jakie nam się jawią; to, czym one są same w sobie, musi być nam ludziom na zawsze niedostępne. Te wspaniałe intuicje Kanta stanowią sedno tego, co znamy jako idealizm transcendentálny. Były one oczywiście od tamtych czasów bardzo gwałtownie atakowane, konstruktywnie krytykowane i rozwijane. Najgłośniejsi z jego bezpośrednich następców - Fichte, Schelling i Hegel - przyjęli pogląd, że jeśli tak zwana rzeczywistość, taka jaka jest sama w sobie, jest poza wszelką możliwością uchwycenia jej, to nigdy nie możemy mieć wystarczających podstaw, by twierdzić, że jest coś takiego. Zgodnie z tym doprowadził Fichte Kantowski przewrót kopernikański do jego kresu, rozwijając filozofię, która wyjaśnia cały świat zjawisk nie jako przejaw rzeczywistości niezależnej, lecz jako wytwór ego, które tworzy - jako podmiot postrzegający i jako sprawca działania moralnego - świat dla siebie. Jest to idealizm spotęgowany, najdalej może idące stanowisko idealistyczne, jakie można wiązać z nazwiskiem wybitnego filozofa. Pisma Fichtego są na ogół tak trudne, że omal nie sposób ich czytać, podjął on jednak pewną próbę wyrażenia swoich głównych idei w książce

skierowanej do szerszej wykształconej publiczności, w Powołaniu człowieka. Opublikowana w 1800 roku, jest krótka - w większości wydań liczy mniej niż dwieście stron - i moim zdaniem bardzo cenna, obfitująca w intuicje, które mogą być pouczające dla każdego, łącznie z tymi, którzy nie przyswajają głównych motywów filozofii Fichtego.

Pisma Schellinga znamionuje niepotrzebna niejasność, podobna do ciemności spowijających większość pism Fichtego. W owym czasie, tak jak dziś, filozofowie niemieccy obawiali się, że stracą uznanie kolegów, jeśli będą pisać w taki sposób, że będą to rozumieć i chcieć czytać nieprofesjoniści. Fichte

w gruncie rzeczy tylko dlatego napisał Powołanie człowieka, że został usunięty z posady akademickiej i sądził, iż będzie musiał zarabiać na życie pisaniem. Schelling nie napisał żadnej takiej książki. Co gorsza, zmieniał poglądy, nie ma więc jednej filozofii Schellinga, lecz ciąg różnych filozofii, które wyszły spod tego samego pióra. Najgłośniejszą i najbardziej wpływową jego książką były *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797; *Idee filozofii przyrody*). Główną jej myślą jest to, że świat empiryczny to jedno, stale zmieniające się jestestwo, w którym z nieorganicznej przyrody wyłania się najpierw życie organiczne, które następnie rozwija się stopniowo jako życie roślinne, zwierzęce i ludzkie. Zasadniczy jest tutaj pogląd, że rzeczywistość nie jest stanem rzeczy, lecz nieskończonym dynamicznym procesem zmiany; oraz że istoty ludzkie pojawiły się całkowicie wewnątrz tego procesu, jako jego część immanentna. Są one materią, która została uduchowiona. Ale choć można myśleć o istotach ludzkich jako o uduchowionej materii, równie dobrze można myśleć o przyrodzie jako o zmaterializowanym czy utajonym

duchu. Celem tego jednego wznoszącego się procesu rozwoju jest osiągnięcie przez przyrodę samoświadomości, którą osiąga w najwyższych rodzajach aktywności ludzkiej. Twórcza sztuka to dziedzina życia ludzkiego, w której dochodzi do osiągnięcia najwyższych poziomów samoświadomości, włącznie ze zrozumieniem zasadniczej jedności istot ludzkich z resztą tego, co istnieje. Urzeczywistnieniem celu ostatecznego istnienia wszystkiego jest więc tworzenie wielkich dzieł sztuki, a wielcy artyści ucieleśniają tę część całej rzeczywistości, która odsłania samej sobie racje swojego istnienia.

Filozofia ta przemawiała z wielką siłą do przedstawicieli ruchu romantycznego, któremu była współczesna. Najbardziej swoista dla stuleci XVII i XVIII była myśl upatrująca w świecie przyrody przedmiot podporządkowany człowiekowi jako podmiotowi poznającemu i rzekomemu władcy oraz gloryfikująca intelekt jako narzędzie, dzięki któremu osiąga się zarówno wiedzę, jak i panowanie nad przyrodą. Tu jednak pojawiła się rewolta obalająca tę myśl. Uznano, że człowiek tworzy jedność z przyrodą, dzieląc z nią duchowość swojej najgłębszej istoty, duchowość, którą w gruncie rzeczy czerpie z przyrody; intelekt został zdetronizowany, matematyka, nauki przyrodnicze i technika zdewaluowane, sztukę uznano za „to, co najwyższe” i uczyniono przedmiotem postaw w gruncie rzeczy religijnych, a twórczego artystę traktowano nie tylko po prostu jako herosa, lecz jako kogoś podobnego bogom. W epoce Beethovena i Byrona oraz rebelii ducha ludzkiego przeciw apokaliptycznym wyczynom pierwszej rewolucji przemysłowej pojawiła się oto filozofia, na którą czekali niektórzy buntownicy. Porwała ona nie tylko czołowych romantyków niemieckich - Goethego, Webera,

Holderlina, Novalisa - lecz też Coleridge'a w Anglii, który pochłoniął w całości pisma Schellinga. Schelling stał się więc sztandarowym filozofem romantyzmu. Wielu artystów romantycznych uważało, że zorganizował on w system filozoficzny, czyli w system ujętych pojęciowo myśli, fundamentalne prawdy wyrażane na inne sposoby przez dzieła sztuki. Filozofia przyrody Schellinga (nj). u ruje w in.iurii i u myślę (czy duchu) przemieszane i różne przejawy tego samego, dwa aspekty jednego procesu światowego. Filozofia Hegla była pod wieloma względami podobna do Schellingiań-skiej, lecz była wyraźniej monistyczna. On również upatrywał w rzeczywistości czegoś, co jest zasadniczo procesem, lecz procesowi temu, według niego, podlega; czegoś, co jest jednością i przypomina raczej umysł czy ducha niż materię. Owo tworzywo, z którego składa się rzeczywistość, Hegel oznaczał słowem Geist [duch]; jest to coś, by tak rzec, w środku drogi między umysłem a duchem, coś bardziej mentalnego niż duchowego, bardziej duchowego niż umysłowego. Niemieckiego słowa Zeitgeist używa się w różnych językach dla oznaczenia ducha czasu (Zeit to po niemiecku tyle co „czas”).

Przypuszczam, że większość ludzi religijnych i poważnie traktujących swoje przekonania religijne sądzi, że cała rzeczywistość jest ostatecznie duchowa; ci z nas natomiast, którzy nie są religijni, są oswojeni z tą myślą w tym kontekście - to zaś może nam pomóc w jej uchwyceniu w przypadku Hegla. Był on przekonany, że cała rzeczywistość składa się z czegoś jednego, czym jest Geist, co podlega procesowi zmiany i rozwoju, prowadzącemu do celu, którym jest samowiedza. Występują jednak między Heglem a Schellingiem ważne różnice. Hegel miał, po pierwsze, określony pogląd na schemat owego rozwoju: jest to, mówił, rozwój

dialektyczny. Każdy ruch tworzy swoje przeciwieństwo, każda akcja wywołuje reakcję, a każde zderzenie przeciwstawnych sił znajduje rozstrzygnięcie w nowym, trzecim stanie rzeczy, który stanowi o postępowaniu tego procesu, wywołując tym samym, nieuchronnie, nową reakcję. Hegel uczył więc -by przedstawić to za pomocą pisanych kursywą nazw technicznych tych kolejnych faz - że każda teza nieuchronnie sprowadza własną antytezę, a występująca między nimi niezgodność prowadzi do konfliktu, którego rozwiązaniem jest synteza — która, ponieważ z kolei wywołuje własną antytezę, staje się tezą nowej triady. Dialektyka ta ma dwie ważne cechy: po pierwsze, świadczy o tym, że zmiana, choć nieustanna, nie jest arbitralna, lecz przybiera rozumowo uchwytną postać; po drugie zaś, wskazuje na to, że zmiana z istoty zawiera konflikt. Cel w postaci samowiedzy, ku któremu zmierza proces światowy, ma u Hegla, bardziej niż u Schellinga, charakter poznania filozoficznego: jego osiągnięcie polega na tym, że umysł (czy duch) dochodzi do uznania siebie za ostateczną rzeczywistość. Dopóki nie dojdzie do tej kulminacji w postaci samowiedzy, umysł jest stale w jakimś stopniu wyobcowany, uznając mylnie w gruncie rzeczy różne aspekty siebie samego za przeciwstawiające się jemu składniki rzeczywistości.

Idee te w sposób, który trudno oszacować, oddziaływały na myśl Zachodu, będąc bezpośrednimi lub pośrednimi następstwami wpływu Hegla; koncepcja rzeczywistości jako procesu historycznego, idea zmiany dialektycznej oraz pojęcie alienacji to jedne z najbardziej brzemiennej w skutki idei ostatnich dwustu lat. Młody Karol Marks był heglistą, a gdy mając dwadzieścia pięć lat, został socjalistą, zachował całą szatę heglizmu, lecz ozdobił nią

coś zupełnie innego. On również głosił, że rzeczywistość to z istoty proces ciągłej zmiany, a zatem wszystko musimy rozumieć historycznie, jeśli w ogóle mamy coś rozumieć; że te nieustające zmiany przebiegają w sposób dialektyczny; że są celowe, a owym celem jest jak największa samoświadomość, która przyniesie największą wolność; oraz że dopóki tego nie osiągniemy, będziemy pozostawać w stanie alienacji. Uznawał jednak, że wszystko to dotyczy nie umysłu czy ducha, lecz materii.

Usiłowałem kiedyś wyrazić to, mówiąc, że Marks postępuje tak, jakby przejął od Hegla całą grupę równań, a tylko podstawia inne wartości za występujące w nich zmienne, utrzymując same równania. Mniej dramatycznym sposobem przedstawienia tego byłoby powiedzenie, że Marks, największy materialista wśród myślicieli czasów nowożytnych, przejął system myślowy najgłośniejszego z wszystkich idealistów i odwrócił go do góry nogami. Znane jest powiedzenie samego Marksa, że postawił Hegla na jego głowie. Marks nigdy nie próbował ukrywać tego, że w jego myśli Hegel jest wszechobecny, i stale przez całe życie wyrażał, tak jak w młodości, swoje idee w języku Hegla. Nazywał swoją filozofię „materializmem dialektycznym” co każdy, kto zna heglizm, uzna za trafnie dobrany opis.

Gdy Schopenhauer odkrył filozofię uniwersytecką, wybitnymi żyjącymi wówczas filozofami byli Fichte, Schelling i Hegel. Schopenhauer został przyjęty na uniwersytet w Getyndze w roku 1809, w wieku lat dwudziestu jeden — na wydział medycyny wprawdzie, ale w następnym roku przeniósł się na filozofię. A na trzecim roku studiów zmienił uczelnię i przeniósł się na uniwersytet do Berlina, bo był tam Fichte. Chodził przez dwa lata na wykłady Fichtego (a w drugim roku również na wykłady

Schleiermachera, którego sława jako teologa trwa do dziś). Doszedł do wniosku, że Fichte nie jest autentycznym filozofem, lecz szarlatanem, posługującym się filozofią, by zdobyć nazwisko. Fichte spostrzegł, zdaniem Schopenhauera, że to, iż filozofia Kanta jest dla większości ludzi zbyt trudna, by ją mogli zrozumieć, a jednak uchodzi powszechnie za głęboką, stwarza komuś innemu sposobność, by wystąpić i przedstawić filozofię, która będzie zbyt ciemna, by ją zrozumieć, i będzie uznawana za głęboką; a samo to, że będzie zbyt ciemna, by ją zrozumieć, będzie maskowało jej pustkę treściową. Ludzie myśleliby w rezultacie: „Oto drugi Kant” albo: „Oto następca Kanta” Schopenhauer był przekonany, że Fichte zmierza właśnie do tego celu, że jest blagierem, krasomówcą i komediantem. Żeby się ta sztuka udała, musiał oczywiście mieć rozległą znajomość filozofii; coś więc w tym wszystkim było, ale niewiele, a wszystko, co było, służyło niecnym celom.

Po upływie jakiegoś czasu Schopenhauer zaczął odczuwać to samo w stosunku do Schellinga i Hegla. W dwutomowym zbiorze esejów opublikowanym w roku 1851 pod tytułem *Varerger und Paralipomena** pisał:

* Te greckie słowa oznaczają prace uboczne (paraga) oraz rzeczy pominięte (paralipomena).

Fichte, Schelling i Hegel w moim przekonaniu nie są filozofami, nie spełniają bowiem pierwszego warunku bycia filozofem, wymogu prowadzenia poważnych i rzetelnych badań. Są ledwie sofistami, którzy raczej chcieli sprawiać wrażenie, niż być kimś. Nie ubiegali się o prawdę, lecz o własne interesy i osiągnięcia światowe. Posady rządowe, opłaty i honoraria pochodzące od studentów i wydawców — a temu celowi miała

służyć maksymalna widowiskowość i sensacyjność ich blagierskiej filozofii - oto gwiazdy kierujące owymi uczniami mądrości i duchy udzielające im natchnienia. , Nie zdali oni więc egzaminu wstępnego i nie sposób wprowadzić ich do szacownego towarzystwa myślicieli ludzkości. Byli natomiast niezrównani w jednym - w sztuce uwodzenia publiczności i uchodzenia za tych, którymi nie byli; wymagało to niewątpliwie talentu, ale nie filozoficznego.

Nie podzielam spojrzenia Schopenhauera na tych myślicieli, jak wskazują wystarczająco krótkie uwagi, które poczyniłem o ich poglądach. W tym spojrzeniu było jednak sporo prawdy. Owi trzej myśliciele byli filozofami akademickimi, a uniwersytetami, w których zarabiali na utrzymanie, rządzili urzędnicy rządowi. Państwo pruskie wcale nie było liberalne. Jeśli miałbym wskazać w czasach mi współczesnych coś odpowiadającego z grubsza ich położeniu, byłoby to raczej położenie nauczycieli akademickich w społeczeństwach totalitarnych, nie zaś w demokracjach. Filozofowie ci działali niewątpliwie na własną korzyść i prowadzili pewną grę z ludźmi u władzy, ale znajdowali się w autentycznie trudnej sytuacji i nie powinno się zbyt łatwo potępiać ich braku skrupułów, jeśli chodzi o dobór metod, którymi posługiwali się, by wspierać swoje poglądy.

Wszyscy mieli, moim zdaniem, autentycznie cenne rzeczy do powiedzenia i ważne intuicje do przekazania (Fichte może bardziej niż pozostali) i wszyscy wywarli ważny historycznie wpływ, a ich idee same w sobie były wartościowe. Warto coś o nich wiedzieć. Powiedziawszy to, muszę przyznać, że wszystkie trzy główne argumenty intelektualne, które skierował przeciw nim Schopenhauer, były słuszne.

Oskarżał ich, po pierwsze, o zadawanie gwałtu językowi. Zamiast pisać

tak jasno, jak tylko mogli, pisali rozmyślnie niejasno, bo zależało im na wywieraniu wrażenia. Wszystko, co mieli do powiedzenia, wyrażali w długich, zawiłych zdaniach, pełnych abstrakcyjnych rzeczowników i terminów technicznych, a przebrnięcie przez te zdania sprawiało trudności nawet ich najinteligentniejszym czytelnikom — choć, gdy się im to udawało, zaskakująco często okazywało się, jak niewiele zostało powiedziane, a to niewiele to rzeczy naprawdę zupełnie zwyczajne. Schopenhauer utrzymywał, że ani w języku niemieckim, ani w przedmiocie filozofii nie ma niczego, co usprawiedliwiałoby to mętne pisanie. Kant okazał się kiepskim pisarzem, któremu brakowało ucha muzycznego, który pisał w pośpiechu, by zdążyć przed śmiercią z przelaniem swoich myśli na papier, próbując rozpaczliwie znaleźć sposoby wyrażenia głębokich idei, radykalnie różnych od wszystkiego, co dotąd wypowia-

dano; a robił to wszystko w języku, którym nigdy jeszcze nie posługiwano się do takiego celu. Jedyne wielki filozof niemiecki przed Kantem, Leibniz, zawsze pisał po łacinie lub po francusku. Kantowska proza, która powstała w rezultacie, jest przeraźliwie wymęczona, ale nie ciemna (jest wprawdzie nieco oschła), tak jak ciemna jest proza Fichtego, Schellinga i Hegla z ich retoryką, kaznodziejstwem i zakłęciami; natomiast zrozumienie Kanta jest rzeczą prawdziwie trudną. Trudność i niejasność to w filozofii dwie zgoła różne rzeczy. Proza Humea jest tak jasna, że niejeden filozof uznawał ją za swój wzór jasności, a jednak pewne idee, które Hume wyraził w tym wzorowym stylu, są tak trudne, że nawet dziś, po upływie z górą dwustu pięćdziesięciu lat, na ogół się ich nie rozumie. Fundamentalne idee Kanta, zaczerpnięte od Humea, który stanowił jego

punkt wyjścia, są jeszcze trudniejsze do zrozumienia, a Kant nie miał Humebskiego daru jasnego wykładu. Nie ma u Kanta niczego nieautentycznego, nic z wyroczeni, żadnego aktorstwa, ani krzty pozerstwa. Jego zamiary to sama uczciwość. Ale bynajmniej nie jest on mistrzem w przekazywaniu myśli, a jego umysł porusza się na takim poziomie abstrakcji, na którym większość jego czytelników z trudem znajduje oparcie. Nie jest więc Kant wzorem dla nikogo ani, co ważniejsze, nie jest usprawiedliwieniem. Jeśli ktoś szuka wzoru, Schopenhauer, i nie on jeden, wskazałby na Humea jako na przykład tego, jak pisać optymalnie jasno i elegancko o nader głębokich i trudnych problemach, a sam Schopenhauer starał się pisać po niemiecku tak jak Hume po angielsku. Powstawała w rezultacie proza o nieprześcignionej jasności i polocie, uznawana powszechnie w kręgu języka niemieckiego za niemczyznę najwyższej próby.

Schopenhauer kierował przeciw Fichtemu, Schellingowi i Heglowi drugie oskarżenie intelektualne — oskarżał ich mianowicie, że gwałcą logikę w tej samej mierze, w jakiej gwałcą język. Świadomie i rozmyślnie wykorzystują swój niejasny styl, próbując narzucić niepostrzeżenie czytelnikowi pseudodowody, uspić jego czujność tak, by uznał, że coś z czegoś wynika, gdy widać - jeśli to przedstawić jasno - że nie wynika. Twierdzą, że to wynika z tego, ale takie twierdzenia są równie często prawdziwe, jak fałszywe, a bardzo często są komiczne. Na poziomie argumentacji logicznej ich wywody, mówiąc metaforycznie, nie przebiegają tak, że mamy a, zatem b, zatem c, zatem d, lecz prowadzą od a, z którego wywodzą k, zatem d, zatem z; jest to jednak tak wtopione w nieprzeniknione zdania, że gdy czytelnik dochodzi, ku swojemu

zaskoczeniu, do z, woli przyjąć na wiarę, że znalazł się tam, wykonując logicznie uprawnione kroki, niż próbować brnąć z powrotem przez odpychającą prozę, by prześledzić całą argumentację. To dwojaki wykorzystywanie niejasności, równocześnie na poziomie logiki i języka, wściekało Schopenhauera: upatrywał w tym najbardziej niszczycielskiego z intelektualnych przewinień. Martwiło go w szczególności oddziaływanie tych nadużyć na młodzież, na studentów, w których umysły wprowadzono nieład na całe życie. Nienawidził za to szczególnie Hegla, o którym mówił, że jest „topornym i nudnym szarlatanem.

szkodnikiem, który całkowicie / .wn.jc ii i zniszczył umysły całego pokolenia' (Parerga und Paralipomena, t. I, s. 168). Tym spośród młodych ludzi, którzy byli wystarczająco przenikliwi, by widzieć, co się z nimi dzieje, groziło największe niebezpieczeństwo, że nauczą się intelektualnej nieuczciwości i staną się Zmyślnymi Zwodzicielami, przestępczymi przywódcami przyszłych pokoleń. Schopenhauer był mocno przekonany, że złe myślenie wypiera dobre, a ponieważ powoduje szkody, nie wolno go lekceważyć, lecz trzeba je zwalczać aż do upadłego. W każdym omal miejscu w krainie jego pism może dojść do gwałtownej erupcji gniewu, a ów gejzer będzie miotał przekleństwa zawsze przeciw tym samym trzem ludziom.

Publiczność została zmuszona do uznania, że ciemne nie zawsze jest bezsensowne, i natychmiast nonsens ukrył się za ciemnym wykładem. Fichte pierwszy przyznał sobie ten przywilej i dokładnie go wykorzystał; Schelling co najmniej mu w tym dorównał, a zastęp głodnych, bezdusznych, nieuczciwych skrybów obu niebawem przewyższył. Jednakże największą bezczelność, jeśli idzie o dostarczenie czystego

nonsensu, o gryzmolenie pozbawionych sensu, szaleńczych słownych tkanin, jakie dotychczas słyszało się tylko w domach wariatów, przejawiał Hegel.²

Hegel, mówił Schopenhauer, był:

banalnym, głupim, wstrętnym, odpychającym nieukiem i szarlatanem, który z niezrównaną beczelnością skompilował system wariackich nonsensów, a system ten został roztrąbiony wszędzie jako dzieło nieśmiertelnej mądrości przez jego przekupnych zwolenników. (Parerga und Paralipomena, 1.1, s. 96)

Nie sądzę, by coś w dziejach filozofii dorównywało tym inwektywom, miotanym przez jednego filozofa o światowej sławie przeciw drugiemu, co robi tym większe wrażenie, gdy zważyć, że byli omal rówieśnikami i kolegami. (Jeśli spróbowalibyśmy wyobrazić sobie jakiś wiarygodny przykład, bliższy nam w czasie, powiedzmy Karla Poppera piszącego w tym duchu o Heideggerze, uznalibyśmy, że zaszkodziłoby to z pewnością reputacji Poppera, niezależnie od tego, co można by sądzić o Heideggerze). Na początku lat dwudziestych ubiegłego stulecia, by uchronić młodzież przed wpływami Hegla, Schopenhauer ogłosił cykl wykładów na Uniwersytecie Berlińskim, które miały odbywać się równocześnie z wykładami Hegla. Niestety, studenci chodzili niezmiennie do Hegla. Nikt nie przyszedł do Schopenhauera, wykłady nie mogły się więc odbywać. Na tym skończyła się jego kariera nauczyciela akademickiego. Schopenhauer wierzył mimo to, że nadejdzie czas, gdy świat przej-

² Zob. Arthur Schopenhauer: Świat jako wola i przedstawienie, wyd. cyt, 1.1, s. 645.

rzy Hegla. a doceni je^o dzieło. Gdyby mógł usłyszeć, że świat potrwa co najmniej do roku 2000. interesując się ciągle bardziej Heglem niż nim, nie uwierzyłby i byłby zdziwiony.

A jednak to prawda - w każdym razie, moim zdaniem — że rozmyślne męt-niactwo, o które Schopenhauer oskarżał Fichtego, Schellinga i Hegla, występuje w ich dziełach i jest wielkim złem. Doprowadziło ono ponadto do powstania tradycji, kwitnącej w naszych czasach. Nie może być wątpliwości, że jak wyraźnie widział Schopenhauer — wiąże się ono z profesjonalizacją filozofii. Gdy dochody i kariery ludzi studiujących filozofię zaczęły zależeć od otrzymania płatnej pracy na uniwersytecie, większość z nich nie mogła już oddawać się bezinteresownie temu zajęciu. Musieli przekonywać innych o jego ważności, to zaś znaczyło, że muszą zapewnić, iż sama ta dziedzina będzie uchodziła za coś ważnego, będzie ją otaczać aura ważności. Wymagało to również wyrobienia nazwiska autorowi dzieł filozoficznych, zdobycia rozgłosu. Istotnie, trudno raczej o działalność akademicką w dowolnej dziedzinie, w której pragnienie osiągnięcia tych rzeczy nie byłoby uchwytnie jako jeden z motywów postępowania, często jako motyw główny. Jest jednak szczególny powód, dla którego filozofia jest podatna na nadużycia w tym względzie, a mianowicie brak, w porównaniu z innymi dziedzinami, ogólnie przyjętych kryteriów, za pomocą których miałyby się oceniać dzieła filozoficzne. Historyk o kwalifikacjach czyniących z niego zaledwie wyrobnika uniwersyteckiego może mimo to robić pożyteczne rzeczy, może, na przykład, wydawać i publikować średniowieczne rękopisy. Jeśli jego działalność edytorska spełnia przyjęte wymogi, stanowi autentyczny wkład do nauki historii, coś, czym inni uczeni będą się mogli zawsze posłużyć.

Natomiast w filozofii produkcja wyrobników jest bezużyteczna, wyjąwszy może doraźny pożytek, jaki czerpią z niej nauczyciele filozofii w postaci podręczników lub jako źródło najświeższych poglądów na jakiś konkretny temat. Prosi się tu bardziej o porównanie z twórczymi artystami: jeśli dzieło poety nie posiada owej iskry, która wskazuje nieomylnie na coś autentycznego, w ogóle nie ma sensu go tworzyć. Jeśli zaś ma tę iskrę, zasługuje na naszą uwagę, niezależnie od swoich braków. Ogromna większość książek filozoficznych opublikowanych w XX wieku w języku angielskim przypomina malarstwo akademickie: widać w nich bezspornie talent i kompetencje zawodowe, widać, że powstały w wyniku długiego procesu uczenia się, wysiłku i pracy; wszystko w nich jest prawidłowe, na właściwym miejscu, takie, jakie być powinno, ale nie ma znaczenia, czy takie książki są, czy ich nie ma. Natomiast w tak zwanej filozofii kontynentalnej dominuje tradycja ustanowiona przez Fichtego, Schellinga i Hegla. Panuje mętniac-two, nawet wśród tych, którzy mają coś do powiedzenia, tym zaś, którzy nie mają nic do powiedzenia, daje to zasłonę dymną, pozwalającą im na osiągnięcie sukcesów w świecie. Ludzie, którym brak oryginalności, osiągają niestety większe samozadowolenie, pisząc w tym ostatnim duchu, a takie pisanie jest znacznie łatwiejsze niż pisanie w duchu anglosaskim; również trywialność tego, co mówią, jest w ten sposób mniej jawna, a więc służy to bardziej skrywaniu ich przeciętności. Rezultat jest taki, że tradycja kontynentalna wdziera się teraz w świat kultury anglosaskiej. Istnieją całe wydziały uniwersyteckie, gdzie to, co jałowe i nudne, jest wypierane przez to, co pseudogłębokie. Nie stanowi to postępu.

Schopenhauer był pierwszym znanym dziś filozofem walczącym z pseudo-

głębią w filozofii. Tak jak Hume, choć jeszcze bardziej, jest pod tym względem wzorem. Jego pisma są jeszcze lepsze niż pisma Hume'a, bo nie mniej jasne, są uderzająco bogate, jeśli chodzi o wartości estetyczne, a ucieleśniona w nich wyobraźnia porusza i daje wrażenia równie niezapomniane, jak dzieła wyobraźni poetyckiej; są ponadto błyskotliwie aforystyczne, a te dwie cechy ciągle w nich sobie towarzyszą.

Trzecie wielkie oskarżenie intelektualne, które Schopenhauer kierował pod adresem Fichtego, Schellinga i Hegla, dotyczyło tego, że — poza pogwałcaniem, z osobna, języka i logiki - wypaczają spuściznę Kanta. Według Schopenhauera największe osiągnięcie Kanta polegało, jak widzieliśmy, na wprowadzeniu rozróżnienia między zjawiskami a rzeczami samymi w sobie. Rozróżnienie to, w przekonaniu Schopenhauera, otwierało drogę do najcenniejszych odkryć, których on sam był w stanie dokonać - do znalezienia podstaw etyki, do odkrycia prawdziwej natury sztuki, a szczególnie muzyki, do ustalenia prawdziwej natury religii, a w gruncie rzeczy - do stworzenia prawdziwej filozofii. Fichte, Schelling i Hegel odrzucali jednak, każdy na inny sposób, to rozróżnienie. Zamiast wieść filozofię po drogach otwartych przez Kanta, wprowadzili ją na manowce, odrzucając w ten sposób Kantowskie osiągnięcie. Fichte, ponieważ był przekonany, że świat przyrody jest dziełem ja, istniejącego poza przestrzenią i czasem, nie wierzył w istnienie jakiejś ukrytej rzeczywistości „poza” światem przyrody czy „wewnątrz” niego; pisał o „przyrodzie, która istnieje tylko dla mnie i na mój użytek, a nie istnieje, gdy ja nie istnieję” Według niego, jestem niematerialnym ja, które „już” jest poza przestrzenią i czasem i tworzy dla siebie świat w przestrzeni i czasie. Z chwilą mojej śmierci, gdy przestanę to robić, mój

czasoprzestrzenny świat przestanie istnieć. Ja natomiast będzie tym, czym było zawsze. Umrę dla innych, nie zaś dla siebie. Umrę dla innych, bo przestanę istnieć w ich czasoprzestrzennym świecie, mój zaś czasoprzestrzenny świat przestanie istnieć we mnie. Tym, co istnieje bezczasowo, jest społeczność ja. Wszystkie one jednak „już” istnieją, a każdy z nas jest jednym z tych ja. Nie ma „rzeczy samych w sobie”; świat zjawisk to dzieło takich ja, jak ja moje. Nie ma powodu, by postulować istnienie rzeczywistości noumenów, której przejawem miałby być świat zjawisk.

Schelling w swojej Filozofii przyrody przyjął diametralnie przeciwny pogląd: to nie przyroda jest w całości naszym dziełem, lecz my jesteśmy w całości dziełem przyrody. Zasadnicze znaczenie ma dla niego jednak to, że ta całość stanowi jeden proces - nie ma rzeczywistości ukrytej. Istnieje tylko świat przyrody, proces przyrodniczy jako całość, i jest on wszystkim. Byłby to jed-

nak naiwny błąd, gdybyśmy myśleli, że składa się on z bezwładnej materii występującej w czasie i przestrzeni; znacznie bardziej przypomina ogromny organizm, wypełniony życiem i różnymi możliwościami, stale zmieniający się, ewoluujący, rozwijający się, my zaś stanowimy jego część, a poza nim nie ma niczego.

Można powiedzieć, że Hegel przynajmniej częściowo połączył te dwa zbiory idei. Kluczowe znaczenie ma dla niego podmiotowość tego, co istnieje. To, co istnieje, jest dla niego, tak jak dla Schellinga (lecz inaczej niż dla Fichtego), czymś z istoty rozwojowym, ewoluującym w czasie, a poza tym procesem nie ma niczego. Całość rzeczywistości tedy to proces rozwoju samoistnego jestestwa mentalnego lub duchowego, prowadzący

ku samoświadomości i samo-wiedzy. To jest właśnie historia naturalna i cały świat przyrody (i to właśnie skłoniło Bertranda Russella do ochrzczenia poglądu Hegla mianem „myśli galaretowatej”). Dla Hegla jednak, tak jak dla Fichtego (a inaczej niż dla Schellinga), tym, co istnieje zawsze, jest duch, ale nie wyłania się on z porządku przyrody, gdyby tak bowiem było, ów porządek musiałby przynajmniej częściowo składać się z czegoś innego.

Wszyscy trzej oskarżeni przedstawiali pewien argument przemawiający za odrzuceniem przekonania o istnieniu rzeczywistości Kantowskiej jako rzeczywistości samej w sobie - taki mianowicie, że Kant czuł, iż musimy postulować tę rzeczywistość jako przyczynę naszych doświadczeń, a zarazem przedstawiał pogląd na przyczynowość przesądzający, że może ona mieć sens czy działać tylko w ramach świata zjawisk. Była to jawna sprzeczność. Jeśli Kantowska ogólna teoria przyczynowości jest słuszna, to nic istniejącego poza światem zjawisk nie może być przyczyną niczego. Schopenhauer aprobował tę krytykę Kanta, tak jak musi ją, jak sądzę, przyjąć każdy; błąd jest tak jaskrawy, że nigdy nie byłem w stanie zrozumieć, jak Kant mógł go popełnić, a popełniwszy go, jak mógł go nie zauważyć. Ale, jak wskazywał Schopenhauer, jeśli uzna się Kantowską doktrynę przyczynowości, nie wynika z tego, że nie ma świata noumenów; wynika tylko, że jeśli jest taki świat, to związek zachodzący między nim a światem zjawisk, o ile w ogóle zachodzi między nimi jakiś związek, nie może być, a więc nie jest związkiem przyczynowym.

Schopenhauer stworzył natomiast coś, co znane jest dziś pod nazwą teorii podwójnego aspektu. Świat noumenów - wywodził - nie jest przyczyną świata zjawisk, lecz jedno i drugie to ta sama rzecz rozumiana na dwa

sposoby. Tę koncepcję podwójnego aspektu można jasno przedstawić na następującym przykładzie. Fizyk zajmujący się fizyką jądrową może traktować stół, przy którym teraz piszę, jako skupisko atomów, takich, że w każdym z nich cząstki sub-atomowe poruszają się nieustannie z omal najwyższymi możliwymi prędkościami. Ten miniaturowy wszechświat cząstek poruszających się z prędkościami bliskimi prędkości światła nie jest przyczyną stołu, na który patrzę; jest to ten stół, dokładnie ten, lecz ujmowany w sposób zupełnie inny, niż ujmuję go i myślę o nim normalnie. Ten sam przedmiot ujmowany jest na dwa zupełnie różne sposoby, a oba te ujęcia są właściwe — oba są, jeśli chcemy tak powiedzieć, „prawdziwe”. W miarę wzrostu naszej wiedzy odkrywamy coraz więcej zjawisk, które można adekwatnie wyjaśniać, posługując się wyłącznie takimi alternatywnymi, a jednak równie właściwymi opisami. Gdy mówię: „Dobrze, ale czym naprawdę jest stół? Czy jest to naprawdę zespół bezbarwnych cząstek, poruszających się praktycznie z prędkością światła, czy też jest to naprawdę solidny brązowy przedmiot, na którym opieram łokcie?” — gdy tak mówię, ulegam całkowitemu nieporozumieniu, może dlatego, że mylnie biorę opis za rzeczywistość. „Stół” niezależnie od tego, czym to jest, „naprawdę” nie jest ani jednym, ani drugim - albo inaczej, jest w równej mierze jednym i drugim, i niewątpliwie jest ponadto wieloma innymi rzeczami.

Schopenhauer nie był pierwszym wielkim filozofem wprowadzającym teorię podwójnego aspektu do naszego rozumienia rzeczywistości jako całości. Wyprzedzał go w tym Spinoza, którego Schopenhauer darzył, nade wszystko z tego względu, wielkim szacunkiem. Spinoza utrzymywał, że całość tego, co istnieje, niezależnie od tego, czym jest ta całość, jest

jedyną rzeczą, której nie można wyjaśnić, odwołując się do czegoś innego. Jest ona, i być musi, samoistna, jest jedyną przyczyną bez przyczyny. Jeśli mamy więc definiować substancję (tak jak ją definiował Kartezjusz) jako to, co nie wymaga, by istnieć, niczego innego poza sobą samym, to całość tego, co istnieje, jest jedyną prawdziwą substancją. Istnienie wszystkiego zależy od niej, ona zaś nie zależy w swym istnieniu od niczego innego poza sobą samą. Nie została więc stworzona i nie może być stworzona, nie ma bowiem niczego innego, co by ją mogło stworzyć; ona jednak wzbudza w sobie samej obficie i bez końca wszystkie znane procesy tworzenia. Jeśli patrzy się na to w ten sposób, staje się oczywiste, że ten opis całości tego, co istnieje, odpowiada temu, co ludzie normalnie rozumieją przez słowo „Bóg” Bóg jest jedyną prawdziwą substancją i jest samoistny, a wszystko, co nie jest Bogiem, jest jedynie jego atrybutem czy aspektem i nie istnieje, nie może istnieć bez Boga. Spinoza doszedł w ten wywiedziony racjonalnie, a nie tylko mistyczny sposób do utożsamienia Boga z całością tego, co istnieje, i właśnie to zyskało mu sławę największego pan-teisty wśród filozofów. Uważał za oczywiste, że nie ma powodu, dla którego całość rzeczywistości miałaby nie mieć nieskończenie wielu atrybutów, czy w każdym razie - dlaczego ich liczba miałaby nie być nieokreślona, choć tylko dwa z nich są dostępne ludzkiemu pojmowaniu. Te dwa atrybuty to (korzystając nadal z terminologii Kartezjusza) myślenie i rozciągłość, czyli świadomość i zajmowanie przestrzeni - innymi słowy, umysł i materia. Spinoza przedstawiał tu dwuaspektową teorię zależności między umysłem a materią. Dla Kartezjusza były to dwa nieusuwalnie różne składniki rzeczywistości - na tym polegał słynny „dualizm kartezyński” — dla Spinozy natomiast nie są one w ten sposób rozłączne,

nie są zasadniczo różnymi, a może nawet przeciwstawnymi sobie składnikami całej rzeczywistości; są tą samą rzeczą ujmowaną na dwa różne sposoby, są dwoma aspektami jednej i tej samej substancji.

Jedyną prawdziwą substancją. Świat przyrody - materia rozpostarta w przestrzeni i poruszająca się na pewne sposoby - jest, opisywanym na inny sposób, światem powiązanych z sobą percepcji i idei, które składają się na życie umysłu.

Schopenhauer witał z uznaniem tę teorię jako wyraz epokowego postępu w filozoficznym rozumieniu, a jednak uznawał ją za coś poniżej potrzeb. Jej główny brak polega na tym, jak sądził, że choć przynosi zasadniczo prawdziwe ujęcie natury naszej percepcji przedmiotów materialnych (ujęcie, które przejął i wzbogacił), ogranicza się w całości do świata przyrody. Najważniejsze rozróżnienie, jakie przeprowadził Spinoza w swojej filozofii, nie przebiega między światem noumenów a światem fenomenów, lecz przebiega wewnątrz świata fenomenów, i to czyni z tej filozofii coś ostatecznie przydatnego. Jako filozofia świata zjawisk była ona, według Schopenhauera, źródłem wspaniałych informacji i intuicji, on zaś wydatnie ją rozwinął w świetle osiągnięć Kanta, który tworzył w okresie między Spinozą a Schopenhauerem. Kiedy jednak wszystko zostanie powiedziane i zrobione, ciągle pozostaje niepomiernie ważniejsze rozróżnienie, dokonane przez Kanta, między światem zjawisk jako takim a światem noumenów jako takim. Schopenhauer uważał, że najważniejszym zadaniem, przed jakim stoi filozofia, jest uwydatnianie tego rozróżnienia i śledzenie jego następstw, jest to bowiem odkrywanie i uwyrażnianie granic możliwości pojmowania świata. Sądził, że udało mu się skutecznie wykonać to zadanie, a przekonaniu temu towarzyszyły liczne wyrazy

uznania dla Kanta za to, że go wprowadził na właściwą drogę. Schopenhauer zgadzał się z Kantem, że każde doświadczenie, jakie możemy mieć, musi co do swojej formy zależeć od naszego aparatu zmysłowego i uformowane w ten sposób nie może istnieć niezależnie od tego, że je przeżywamy. A zarazem mamy wielką skłonność do przypisywania rzeczywistości temu, co doświadczamy, choć nasze doświadczenie nie może samo w sobie, niezależnie od tego, że je przeżywamy, podporządkowywać się kategoriom doświadczenia, czyli kategoriom epistemologicznym. Intelkt ma więc wbudowaną dyspozycję do ulegania iluzji, iluzji realizmu. Musi naprawdę istnieć nieuchwytna pojęciowo różnica między światem takim, jaki się nam jawi, a światem samym w sobie. Zgodziwszy się z Kantem w tej fundamentalnej sprawie, Schopenhauer miał wiele uwag krytycznych pod adresem szczegółów jej Kantowskiego ujęcia.

Uważał, że Kant jest nadto skłonny poświęcać konkrety na rzecz systemu. Kant nieustannie opracowuje szczegóły swojej konstrukcji, by wypełnić miejsca w swojej budowli, występujące w niej tylko dlatego, że tworzy je jego produkujący schematy intelekt. Symetria jego rozległego i imponującego systemu wymaga, by było w nim dwanaście apriorycznych kategorii doświadczenia, Kant postuluje więc dwanaście kategorii.

Schopenhauer poddaje ten aspekt filozofii Kanta szczegółowej i niszczącej krytyce. Kończy się, by pozostać przy tym przykładzie, na całkowitym odrzuceniu Kantowskiej doktryny kategorii, a zatem, a fortiori, na odrzuceniu rozróżnienia między kategoriami a formami zmysłowości. Schopenhauer argumentuje, że w ostatecznej analizie są trzy istniejące już schematy, za pomocą których

czynimy nasze doświadczenie czymś dla nas zrozumiałym, a więc dokonujemy tego, że możemy je mieć; są to czas, przestrzeń i związek przyczynowy. Wszystkie inne schematy można do nich sprowadzić. Mamy na pewno, na przykład, dyspozycję do traktowania położeń przestrzennych w terminach przedmiotów materialnych, a przedmioty możemy rozumieć w terminach energii, energię w terminach siły, siłę zaś w terminach przyczynowości. Świadczy to skądinąd znakomicie o przenikliwości Kanta i Schopenhauera, że prowadząc czysto epistemo-logiczne analizy, doszli do wniosku, że przedmiot materialny to przestrzeń wypełniona siłą, a cała materia jest sprowadzalna do energii, wyprzedzając o sto lat fizyków, którzy osiągnęli ten wynik na drodze badań naukowych. Gdy fizycy dotarli w końcu do tego miejsca w XX stuleciu, byli przekonani, że ich odkrycie jest omal niewyobrażalnie rewolucyjne, nie wiedząc, że dwaj filozofowie należący do największych tak bardzo ich wyprzedzili. Przypomina to wyprawę Brytyjczyków prowadzoną przez Scotta, którzy walczyli o to, by być pierwszymi zdobywcami bieguna południowego, a nie wiedzieli, że prowadzeni przez Amundsena Norwegowie byli już na biegunie i go opuścili.

Pierwsze zdanie Wstępu do Kantowskiej Krytyki czystego rozumu brzmi: „Ze wszelkie nasze poznanie zaczyna się wraz z doświadczeniem, co do tego nie ma żadnej wątpliwości”* Nie ma też żadnej wątpliwości, że przekonanie to było fundamentalne dla filozofii Kanta. A przy tym wszystkim ma on zaskakująco mało do powiedzenia o bezpośrednim doświadczeniu. Stale natomiast skłonny jest pisać tak, jakby bezpośrednie doświadczenie było swego rodzaju pomocnikiem przekazującym surowy materiał wyższej instancji intelektu, który posługuje się tym materiałem,

wytwarzając pojęcia i sądy, od czego zaczyna się całe postępowanie, by stać się czymś sensownym i interesującym. Główne pytania jego wspaniałego dzieła brzmią: „O jakich rzeczach możemy wiedzieć?” oraz, w ślad za tym pytaniem: „O jakich rzeczach nie możemy wiedzieć?” i prawie wszystkie jego rozważania i analizy dotyczące tych pytań przebiegają na poziomie pojęć uniwersalnych i wiedzy ogólnej, takiej, jakiej można uczyć w szkołach i na uniwersytetach i jaką wykladałoby się w seminariach kształcących duchownych, gdyby przekazywano tam wiedzę. Znaczy to jednak, że sam przedmiot badań Kanta jest abstrakcyjny - jest nim nasza wiedza oraz procesy rozumienia i rozumowania, dzięki którym ją osiągamy. Kant był przekonany, że głównym zadaniem filozofa jest prowadzenie naukowych badań poznania pojęciowego i miał nawet w zwyczaju definiować filozofię jako wiedzę naukową wyprowadzoną z pojęć.

Schopenhauer ganił za to wszystko Kanta. Mówił, że pragniemy wiedzieć, co rzeczywiście istnieje, znać rzeczywistość, świat. A wszystko to jest niepo-

* Zob. Immanuel Kant: Krytyka czystego rozumu, wyd. cyt., 1.1, s. 59.

wtarzalnie swoistr. jest konkretne, nie abstrakcyjne. Jeśli nawet stwierdzamy, prowadząc badania, że bardziej wskazane jest mówienie w terminach naszych doświadczeń raczej niż w terminach przedmiotów naszych doświadczeń -

O których można utrzymywać, że są bardzo blisko naszych doświadczeń, a ich natura jest bardziej problematyczna - ciągle jednak każde doświadczenie jest swoiste i неповtarzalne i można je odróżnić od wszystkich innych doświadczeń, choćby tylko w czasie (a zazwyczaj pod

wieloma jeszcze innymi względami). Czy więc na pewno, jeśli pragniemy rozumieć to, co niepowtarzalnie swoiste, to na tym właśnie powinna skupiać się głównie nasza uwaga? Czy nie jest to, mówiąc ogólnie, osobliwe, że próbując zrozumieć to, co konkretne, swoiste i niepowtarzalne, mielibyśmy odwracać naszą uwagę od tego, co konkretne, swoiste i niepowtarzalne, by analizować to, co abstrakcyjne, ogólne i powszechne? To bowiem robił Kant. Postępował tak, jakby rozum, myśl, sądy i pojęcia mówiły więcej niż bezpośrednie doświadczenia, o których sam utrzymywał, że nasze sądy i pojęcia zawdzięczają im swoje odniesienia, jakby więc więcej można było dowiedzieć się o naturze rzeczywistości, analizując tamte rzeczy niż skupiając się na bezpośrednim doświadczeniu. Błądził w tym jednak, zdaniem Schopenhauera. Sam Kant był przekonany, że sensowne pojęcia empiryczne można wyprowadzić tylko z doświadczenia. Tworząc jednak owe pojęcia, musimy poświęcić to, co niepowtarzalne w doświadczeniach, z których je wywodzimy. Musimy zatem pominąć to właśnie, czego szukamy, bo tylko wtedy, gdy pojęcia zostają oderwane od skojarzeń z tym, co niepowtarzalnie konkretne, mogą pełnić zadania, dla których istnieją - zadania gromadzenia i przekazywania wiedzy. Pojęcia empiryczne zawierają i muszą zawierać mniej informacji o rzeczywistości niż doświadczenia, z których je wyrowadzamy. Analiza pojęć nigdy więc nie może nam dać, choćbyśmy doprowadzili ją do perfekcji, adekwatnego poznania rzeczywistości.

Wszechobecny w filozofii Schopenhauera jest nacisk, z jakim mówi o tym, że bezpośrednie doświadczenie (a włącza do niego nasze autentycznie własne myśli i emocje, jak i nasze spostrzeżenia zmysłowe) ma większą wartość dla naszego rozumienia świata niż to, co otrzymujemy z

doświadczeń innych dzięki użyciu pojęć za sprawą języka, uczenia się, czytania, studiowania i całej reszty.

Natomiast jeśli się ogląda, jeśli pozwala się mówić rzeczom samym, jeśli chwyta się nowe między nimi stosunki, a potem ujmuje wszystko w pojęcia i w nich ustala, aby je posiadać tym pewniej — oto co daje nowe wiadomości. O ile jednak każdy mniej lub bardziej posiada zdolność porównywania pojęć z pojęciami, o tyle porównywanie pojęć z naocznością jest darem wybranych; w zależności od stopnia swej doskonałości warunkuje on dowcip, zdolność sądu, bystrość, geniusz. Natomiast w przypadku owej pierwszej zdolności wychodzi z tego niewiele więcej oprócz rozsądnych rozważań. Samym jądrem każdego istotnego i prawdziwego poznania jest naoczność, a prawda też jest jej eksploatacją. [...] Skoro oglądanie i obserwacja dowolnej rzeczywistości dostarcza obserwatorowi czegoś nowego, to właśnie dlatego są one bardziej pouczające niż wszelka lektura i wszelkie słuchanie. Jeśli bowiem wnikiemy w sedno sprawy, to nawet w dowolnej rzeczywistości zawarta jest wszelka prawda i wszelka mądrość, ba, ostateczna tajemnica, jaka tkwi w rzeczach - prawda, że tylko in concreto i tak jak złoto tkwi w rudzie; chodzi o to, by je wydobyć. Z książki natomiast otrzymuje się w najlepszym razie prawdę, lecz tylko z drugiej ręki, a najczęściej wcale się jej nie dostaje.³

Przeciwstawiając swoje podejście podejściu Kanta, Schopenhauer pisze: Naoczność jest u mnie w ogóle źródłem wszelkiego poznania. [...] Pojęcia ogólne mają wprawdzie być materiałem, w którym poznanie filozoficzne zostaje ustalone i wyrażone, lecz nie są źródłem, z którego się je czerpie; są terminem ad quern, a nie a quo [punktem dojścia, a nie wyjścia].

Filozofia nie jest, jak definiuje ją Kant, wiedzą uzyskaną z pojęć, lecz wiedzą ujętą w pojęcia.⁴

Schopenhauer krytykuje więc zawzięcie Kanta, ten bowiem, dokonawszy najważniejszego rozróżnienia w dziejach filozofii, rozróżnienia między światem fenomenów a światem noumenów, postępuje następnie tak, jakbyśmy mieli zdobywać najgłębsze osiągalne dla nas zrozumienie świata zjawisk dzięki analizie pojęć, a tymczasem jest to niemożliwe.

Jeśli jednak największa głębia dostępnego nam rozumienia jest nieprzekazywalna za pomocą pojęć, czy to znaczy, że jest nieprzekazywalna i basta, i każdy musi ją zdobywać na własną rękę, wyłącznie własnym, pozbawionym wszelkiego wsparcia wysiłkiem? Nie, na szczęście, tak nie jest. Poglądy Schopenhauera pociągają za sobą oczywiście, że fundamentalne intuicje, które osiągamy, czerpiąc z naszych osobistych spostrzeżeń, uczuć i myśli, są przypuszczalnie cenniejsze dla nas niż intuicje osiągane na inne sposoby. Jest to jednak ostatecznie pogląd powszechnie podzielany, omal banalny. Z naszymi rozważaniami bardziej wiąże się jego przekonanie, że choć wglądu w to, co niepowtarzalnie konkretne, nie da się przekazać za pomocą pojęć, jest on mimo to przekazywalny. Istnieją bowiem ostatecznie niepojęciowe sposoby porozumiewania się, występujące w rozległej skali, od niewyszukanej niemej komunikacji w społecznościach zwierząt do odznaczających się złożoną budową dzieł muzyki symfonicznej. Schopenhauer sądzi, że funkcja swoista sztuki polega na przekazywaniu głębokich i niepowtarzalnych intuicji, niedostępnych przekazowi pojęciowemu. Jeśli nawet wielkie dzieło sztuki jest zbudowane ze

³ Zob. Arthur Schopenhauer: Świat jako wola i przedstawienie, wyd. cyt.,

t. 2, s. 95-96.

4 Tamże, s. 59-60.

słów, tak jak poemat. sztuka teatralna czy powieść, nie sposób mimo to powiedzieć słowami, co ono „znaczy” Znaczenie dzieła sztuki jest czymś, co dzieło to przynosi, lecz czego nie może stwierdzać - mówiąc językiem późniejszym, choć wywodzącym się ostatecznie z myśli Schopenhauera — a przynosi je dzięki temu, że jest symbolem przedstawiającym; to zaś, co przynieszone, jest ukazane, a nie może być wypowiedziane. Znaczenie dzieła artykułuje więc i może artykułować tylko ono samo, a dotyczy to, z tych samych powodów, sztuk werbalnych i niewerbalnych. Sztuka to medium, narzędzie; istnieje coś „poza” dziełem sztuki, co dzieło to przynosi, i nie jest to coś, co zostaje w dziele wypowiedziane, choćby było ono utworzone w języku.

Schopenhauer głosił te poglądy, toteż szczegółowe rozważania dotyczące sztuk mają znacznie większy udział w jego filozofii niż w twórczości każdego innego z wielkich filozofów. Pisze on też obszernie o seksie, gdy inni wielcy filozofowie ledwie dotykają tej tematyki. Dzięki seksowi ludzie zaczynają żyć, toteż uważa za zdumiewające, że filozofowie nie umieścili go w samym centrum swoich zainteresowań. Istnienie każdego człowieka wyznaczają te dwie granice - poczęcie i śmierć. Filozofowie pisali bez końca o śmierci, na poczęcie natomiast omal w ogóle nie zwracali uwagi, a jest ono przecież, by przynajmniej tyle powiedzieć, równie ważne dla nas i tak samo tajemnicze.

Schopenhauerowski pogląd na życie, wedle którego bezpośrednie doświadczenie znacznie potężniej oddziałuje na człowieka niż abstrakcyjna myśl, wedle którego seks ma zasadnicze znaczenie, a sztuka

ma niezastępowalną i ważną rolę do odegrania - pogląd ten jest o lata świetlne oddalony od tego, co pisze o życiu większość wielkich filozofów, lecz stale widzę w nim życie, którym żyję i które znam. Jeszcze nie zbliżyliśmy się nawet do sedna filozofii Schopenhauera, lecz już teraz mogę powiedzieć, że pisze on-w stopniu, któremu nie dorównuje żaden inny filozof - o świecie, który spotykam, i o życiu, które spotykam. To zaś, co o nich mówi, jest ponadto zawsze zakorzenione w jego percepcji, uczuciach i myślach. Mówi do mnie, jak żaden inny filozof, wprost i własnym ludzkim głosem - bratnia dusza, przenikliwie spostrzegawczy przyjaciel, ująwszy mnie za łokieć, z błyskiem w oku.

ROZDZIAŁ DWUDZIESTY PIERWSZY

-<|•-

Filozofia Schopenhauera

Za przekonaniem Schopenhauera, że jego filozofię trzeba rozumieć jako ulepszenie i uzupełnienie Kantowskiej, kryje się pogląd, iż Kant słusznie podzielił całość rzeczywistości na świat fenomenów i noumenów, lecz mylił się co do tego, czym są te światy. Co się tyczy świata zjawisk, to choć Kant powiedział, że całą naszą wiedzę musimy czerpać z doświadczenia, skierował faktycznie w znacznej mierze swoje ogromne przedsięwzięcie badawcze nie na naturę doświadczenia, lecz na naturę myślenia pojęciowego. Jest to przedsięwzięcie o głębi i wartości, którym nic nie dorównuje, a jednak pomija ono w poważnym stopniu to, co niepowtarzalnie rzeczywiste, i nasze doświadczenie tej rzeczywistości, życie natomiast z tego głównie się składa. Schopenhauer w tej części swojej filozofii stara się dopełnić dzieła Kanta, podejmując badania nad tym, jak faktycznie doświadczamy, poznajemy i przekazujemy to, co

niepowtarzalnie swoiste, i nad pokrewną kwestią, czym jest to, co niepowtarzalnie swoiste.

Jeśli chodzi o świat noumenów, Schopenhauer sądził, że Kant popełnia dwa błędy: traktuje, po pierwsze, ten świat jako coś, co składa się z rzeczy (w liczbie mnogiej) samych w sobie; po drugie zaś, bierze noumeny za przyczyny naszych percepcji. Drugim z tych błędów już się zajmowaliśmy. Jeśli chodzi o pierwszy, rozumowanie Schopenhauera przebiega mniej więcej następująco.

Aby coś mogło różnić się od czegoś innego, trzeba założyć przestrzeń lub czas, lub jedno i drugie. Jest to zupełnie oczywiste w przypadku przedmiotów materialnych. Aby bowiem jeden przedmiot różnił się od drugiego, musi zajmować to samo miejsce w różnych chwilach lub różne miejsca w tej samej chwili, lub różne miejsca w różnych chwilach; jeśli zajmuje to samo miejsce w tej samej chwili, jest tym samym przedmiotem (jak okazuje się w przypadku Gwiazdy Wieczornej i Gwiazdy Zarannej lub autora powieści Waverley i sir Waltera Scotta). Dotyczy to również, choć jest to mniej oczywiste, przedmiotów abstrakcyjnych. Możemy powiedzieć, że liczby naturalne różnią się od siebie, choć nie istnieją ani w czasie, ani w przestrzeni. Samo pojęcie liczby byłoby jednak niemożliwe bez pojęcia następstwa, a pojęcie następstwa zakłada pojęcie przestrzeni lub czasu, lub jedno i drugie; liczby naturalne mogą więc występować tylko w języku, w którym mamy pojęcia przestrzeni lub czasu. Można powiedzieć, że poematy, dramaty czy symfonie nie istnieją w przestrzeni ani, biorąc właściwie, w czasie, ale, tak samo, nie (da się ich ująć w pojęciach bez pojęcia następstwa, na przykład słów czy dźwięków; uporządkowanie to ma kluczowe znaczenie dla

dzieła, bez niego nie można, w gruncie rzeczy, przedstawić symbolu przedstawiającego, którym jest dzieło sztuki. Samo jednak pojęcie takiego następstwa zakłada pojęcie czasu lub przestrzeni, lub jedno i drugie.

Znajdujemy więc w wyniku analizy, jak utrzymuje Schopenhauer, że pojęcie zróżnicowania jako takiego może mieć sens tylko wtedy, jeśli przyjmujemy, że pojęcia przestrzeni i czasu są sensowne i ważne.

Przestrzeń i czas są jednak, jak wykazał Kant, formami naoczności. W świecie bezpodmiotowym, w świecie tego, co istnieje samo w sobie, niezależnie od doświadczenia, nie mają żadnego oparcia. Zróżnicowanie może więc występować jedynie w świecie doświadczenia, a zatem w świecie noumenów w ogóle nie może istnieć. Nie może być więc rzeczy (w liczbie mnogiej), gdy są one rzeczami samymi w sobie, niezależnymi od tego, że są doświadczane.

Znaczy to, mówił Schopenhauer, że niezależnie od tego, czym może być to, co istnieje poza wszelkim możliwym doświadczeniem, wiemy, że musi być niezróżnicowane. Można, jeśli chcemy, powiedzieć, że jest to „jedno” (lub „Jednia”), ale takie powiedzenie może być mylące, bo pojęcie jedności ma sens wyłącznie przez odniesienie do takich pojęć, jak pojęcie wielości czy pojęcie tego, że czegoś jest więcej niż jedno (lub oczywiście, że jest mniej niż jedno), te zaś pojęcia również nie mają w świecie noumenów żadnego oparcia. O noumenie można powiedzieć, że jest jeden tylko w tym sensie, że samo pojęcie zróżnicowania jako takie w ogóle się do niego nie stosuje.

Argument ten dostarcza Schopenhauerowi innej racji - poza tymi, które przedstawił Kant - by sądzić, że nigdy nie możemy poznawać bezpośrednio noumenów. W poznaniu mamy siłą rzeczy dualizm: musi

być coś, co jest ujmowane, i coś, co je ujmuje. Jeśli nie istniałoby nic poza nieodróżnicowanym czymś, to nieodróżnicowane coś nie byłoby w stanie siebie poznawać. Skoro poznanie zakłada zróżnicowanie, wynika z tego, że coś takiego jak poznanie może występować wyłącznie w świecie fenomenów, to zaś, co istnieje samo w sobie, niezależnie od tego, że jest doświadczane, jest pozbawione poznania. Choć możemy wiedzieć coś o noumenach — że są, na przykład, nieodróżnicowane — nigdy nie możemy ich poznawać.

Rozróżnienie między wiedzą a wiedzą o czy też wiedzą a wiedzą, że jest znane językowi potocznemu i nie prowadzi w nim do nieporozumień.

Mogę wiedzieć o kimś wiele rzeczy, a więc wiedzieć, że pewne zdania są o nim prawdziwe, a inne fałszywe, w ogóle go nie znając; mógł przecież umrzeć, zanim się urodziłem. Mamy mnóstwo wiedzy o przedmiotach — abstrakcyjnych, a także

konkretnych — których nie znamy bezpośrednio. Przypuszczam, że tak jest z większością naszej wiedzy: większość tego, co wiemy, usłyszeliśmy, wywnioskowaliśmy lub przeczytaliśmy. Nie ma sprzeczności między powiedzeniem: „Wiemy, że noumen jest taki a taki” a powiedzeniem: „Nie możemy poznawać bezpośrednio noumenu” o ile owo „taki a taki” nie jest czymś konkretnym, czyli czymś, co można przypisać noumenowi tylko wtedy, gdy się go bezpośrednio poznaje. Zależy mi na powiedzeniu tego, oskarża się bowiem Schopenhauera często, bezceremonialnie i błędnie, o to, że dopuszcza się sprzeczności w tej sprawie. Mówi wprawdzie pewne rzeczy o noumenie, twierdząc zarazem, że nie możemy go poznawać bezpośrednio, nie ma tu jednak żadnej sprzeczności.

Schopenhauer ujmuje więc całość rzeczywistości jako coś

niematerialnego, niezróżnicowanego, bezczasowego, nieprzestrzennego, czego nigdy nie możemy poznawać bezpośrednio, co jednak jawi nam się jako ten zróżnicowany zjawiskowy świat przedmiotów materialnych (z nami włącznie), występujących w czasie i przestrzeni. Wniosek ten jest uderzająco podobny do poglądu przyjętego w głównych tradycjach hinduizmu i buddyzmu, ale Schopenhauer nie wiedział o tym, gdy do niego dochodził. Nie był człowiekiem religijnym, nie wierzył w pośmiertne życie osoby ani w istnienie Boga i duszy. Doszedł do tych poglądów w wyniku racjonalnej argumentacji osadzonej w głównym nurcie tradycji filozofii Zachodu, prowadząc rozważania zapoczątkowane przez presokratyków i Platona, a ogromnie wzbogacone później przez Kartezjusza, Spinozę, Leibniza, Locke'a, Berkeleya, Hume'a i Kanta. Gdy odkrył później, że myśliciele hinduiści i buddyści doszli do wniosków podobnych do wniosków Kanta i jego własnych, studiował ich dzieła z nadzwyczajnym zainteresowaniem i zaczął odwoływać się do nich w swoich pismach. To zaś przyczyniło się do powstania obiegowego poglądu, że był pod ich wpływem, ale to nieprawda, nie zaczerpnął bowiem od nich żadnych ważnych idei. Uznał natomiast, że fakt, iż te same wnioski osiągnięto na tak radykalnie różne sposoby na odległych od siebie kontynentach, w odrębnych kulturach i w całkiem osobnych epokach historycznych, stanowi dobry powód, by je poważnie rozważyć. Gdy chrześcijanie obruszali się na jego filozofię, odwołując się do tego, że jest niezgodna z ich religią, czerpał wielką przyjemność, zwracając uwagę na to, że liczba zwolenników religii zgodnych z jego filozofią przewyższa liczbę chrześcijan.

Schopenhauer doszedł do wniosku - podobnie jak wielu buddystów, lecz

tak samo niezależnie od nich - że niezróżnicowanie świata noumenów dostarcza klucza do wyjaśnienia podstaw moralności. My, istoty ludzkie, jesteśmy występującymi (chyba wśród innych rzeczy, ale nie ma to znaczenia w tej argumentacji) w czasie i przestrzeni przedmiotami materialnymi, to zaś znaczy, że tak jak inne przedmioty świata zjawisk jesteśmy przejawami czegoś niezróżnicowanego, co jest bezczasowe i nieprzestrzenne, a więc siłą rzeczy niematerialne. W świecie zjawisk istniejemy jako indywidua, dostępujemy istnienia jako pr/i-dmioty materialne zajmujące przestrzeń i trwające przez pewien czas, lec/, to /.róznicowanie może występować jedynie w świecie zjawisk. W porządku noumenów, u ostatecznych podstaw naszego bytu, poza przestrzenią, czasem i ucieleśnieniem nie sposób, byśmy byli zróżnicowani. Wszyscy zatem musimy być „jednym” w ustalonym wcześniej sensie. W pewnym ostatecznym sensie tedy, jeśli kogoś ranie, krzywdzę siebie tak samo jak jego; jeśli dopuszczam się wobec kogoś niesprawiedliwości, grzeszę wobec siebie, tak jak wobec niego. Wyjaśnia to, według Schopenhauera, moralność, wyjaśnia bowiem współczucie, życzliwość wobec bliźniego, bezinteresowne zainteresowanie innymi - postawy leżące niejako między nami a moralnością, na których opiera się moralność, a które byłyby niepojęte, gdybyśmy byli ostatecznie od siebie oddzieleni. Moralność składa się z dotyczących naszego zachowania następstw tego, czym jest prawda ostateczna o kondycji ludzkiej, i w tym sensie jest metafizyką stosowaną. Jej korzenie tkwią poza światem zjawisk, w naszej metafizycznej jedności. Zajmując ten punkt, Schopenhauer odrywa się od doktryny Kanta, upatrującej w racjonalności podstawę etyki; stronice, na których krytykuje imperatyw kategoryczny

Kanta i przedstawia swój zupełnie inny pogląd, należą do najgłębszych, jakie napisał.

Kant opracował swoją wspaniałą teorię naszego poznania przedmiotów materialnych, nie uświadamiając sobie w dostatecznym stopniu następstw tego, że sami jesteśmy przedmiotami materialnymi. Istota ludzka to przedmiot materialny od wewnątrz siebie poznający. Jest w tym coś przeraźliwego. Schopenhauer postrzegał to jako coś, co może nam udostępnić w pewnym stopniu rozumienie wewnętrznej natury przedmiotów materialnych jako takich, w tym również przedmiotów materialnych nie będących nami.

Wszystko, co ujmujemy, a co nie jest nami, ujmujemy z zewnątrz.

Widzimy przedmioty fizyczne i dotykamy ich w przestrzeni, widzimy i słyszymy ich ruchy itd., a jeśli nie mielibyśmy wiedzy o sobie czerpanej od wewnątrz, tworzylibyśmy obraz świata zewnętrznego wyłącznie na podstawie takiego zewnętrznego zasilenia. Nasze rozumienie innych ludzi czerpalibyśmy wyłącznie z ich wyglądków i zachowań, łącznie z tym, co mówią; obserwowalibyśmy ich jako przedmioty materialne wraz z wszystkimi innymi przedmiotami materialnymi i rozumielibyśmy ich lub staralibyśmy się ich rozumieć dokładnie w ten sam sposób. I rzeczywiście czerpiemy obficie z wszystkich takich źródeł informacji. Mamy jednak ponadto źródło dodatkowe, zupełnie inne. Istnieje pewien szczególny przedmiot materialny, który poznajemy na wszystkie te sposoby, a o którym mamy ponadto wiedzę bezpośrednią, natychmiastową, niezmysłową, uzyskiwaną od wewnątrz. I tak się dzieje, że wewnątrz tego przedmiotu materialnego zachodzą różne rzeczy - takie jak myśli, uczucia, nastroje, wspomnienia - których nie sposób widzieć, słyszeć ani dotykać,

które jednak bezpośrednio ujmujemy, choć nie ujmuje ich nikt inny. Owo bezpośrednie poznanie tego jednego przedmiotu fizycznego od wewnątrz tak radykalnie różni się od pośredniego poznania wszystkich innych przedmiotów od

zewnątrz, że nie potrafię wyrazić w języku, na czym polega ta różnica.

Każdy z nas jednak zna to równie dobrze, jak wszystko, co znamy. A owa uprzywilejowana i bezpośrednia wiedza pokazuje, że doświadczenie wewnętrzne może być równie jak zewnętrzne zmienne i wielostronne, złożone i trudne do zrozumienia oraz głębokie co do swoich następstw i znaczenia.

Skoro tak jest, to z pewnością musimy, zdaniem Schopenhauera — jeśli chcemy rozumieć wewnętrzną naturę i sens świata - prowadzić badania, idąc drogą wewnętrznego, a także zewnętrznego doświadczenia, a więc uwzględniać raczej oba kierunki badań, niż starać się o tworzenie jakiejś koncepcji świata na podstawie samego zewnętrznego doświadczenia.

Otóż, rozumiejąc innych ludzi, stwierdzamy, że możemy nadać sens ich ruchom w przestrzeni i czasie oraz dźwiękom, jakie niosą niektóre z tych ruchów, tylko wtedy, gdy zakładamy, że inni ludzie mają - choć tego ani nie obserwujemy, ani nie możemy obserwować - życie wewnętrzne, podobne z grubsza do naszego co do odmian i form, choć różne co do treści i szczegółów. Wiemy (lub wnosimy, jeśli „wiedzieć” to zbyt mocne słowo) przez analogię z naszym zachowaniem, że ich obserwowalne zachowanie jest zazwyczaj zachowaniem kierowanym przez wolę. Wiemy też, niejako „od wewnątrz” (choć tu także przez analogię), na czym to polega. Jeśli siedzące naprzeciw mnie ludzkie ciało unosi się z krzesła do pozycji stojącej i zmierza po dywanie do stołu, a następnie otwiera leżącą

na stole srebrną papierośnicę, bierze papierosa i wkłada go do ust, wiem, że dzieje się to dlatego, iż ta ucieleśniona osoba chce papierosa. Wiem, czym jest papieros, i mam jakieś wyobrażenie tego, na czym polega chęć zapalenia go, a miałbym takie wyobrażenie, choćbym nigdy sam nie palił. Jeślibym jakoś nie rozumiał tych rzeczy, to obserwowane przeze mnie ruchy owego przedmiotu fizycznego w czasie i przestrzeni byłyby dla mnie niepojęte. Pomocny jest tu namysł nad tym, jaki sens mógłbym im w tych warunkach przypisywać.

Całkiem sporo ludzi na Zachodzie w tym stuleciu kierowało się przekonaniem, dyktowanym często względami zasadniczymi, że powinniśmy robić wszystko, co możemy, by zbudować całościową koncepcję rzeczywistości z tego, co można intersubiektywnie obserwować. Program taki przesądza o przyjęciu naukowego poglądu na całość rzeczywistości. Schopenhauer uznawał to za omal absurdalny błąd, nie dlatego, że miał coś przeciw nauce, lecz ze względu na oczywiste i niepotrzebne ograniczenia tego programu. Jak omal wszyscy wielcy filozofowie od czasów presokratyków, gorąco interesował się nauką i wiele o niej wiedział, traktując ją jako jedno z najważniejszych źródeł informacji i rozumienia, dostępnych nam w naszych próbach przeniknięcia sensu życia. (Nieliczne są wyjątki od tej postawy wobec nauki, a wyjątkiem wybitnym był Sokrates). Schopenhauer był przekonany, tak jak Kant, że metodom i kryteriom nauki trzeba przyznać bezsporne uprawnienia na właściwym im obszarze, a każde przeczenie temu jest przejawem ignorancji, obskurantyzmu i irracjonalizmu. Rozwój wiedzy naukowej uznawał za jedną z najchlubniejszych rzeczy w dziejach ludzkości, jedną z nie tak wielu rzeczy, z

których ludzie mogą być dumni. Nauka stale nas zdumiewa, ukazując świat uderzająco inny od naszych oczekiwań i raz po raz odsłania jego kolejne osobliwości. Jej czołowi przedstawiciele to głęboko oryginalni i przenikliwi geniusze. Wyjaśnienia naukowe, choć są niebywale bogate, wartościowe i fascynujące, nigdy nie mogą być wyczerpujące, charakterystyczną bowiem cechą nauki jest to, że odwołuje się w swych wyjaśnieniach do pojęć, które pozostają nie wyjaśnione. W fizyce, na przykład, wyjaśnienia korzystają z praw nauki, w których mowa o takich obiektach i pojęciach, jak masa, energia, światło, grawitacja, odległość, czas. Jeśli domagamy się wyjaśnienia którejs z tych kategorii, otrzymamy przypuszczalnie wyjaśnienie odwołujące się do kategorii pozostałych. Wyjaśnienia na tym podstawowym poziomie są więc koliste. A fizyka głębiej nie schodzi; na tym kończy. Jeśli ubiegamy się o wyjaśnienie czy rozumienie wszystkich tych ylc.ctj łącznie, to znaczy o wyjaśnienie świata jako takiego, to nauka z natury nie może go dostarczyć. W tym, co mówi o zdarzeniach zachodzących w świecie zjawisk, jest wspaniale pouczająca i użyteczna, to jednak tajemnica jego istnienia, to, czym jest świat, jest równie wielka u kresu każdego wyjaśnienia, jak na jego początku - jest w istocie większa, im więcej bowiem dowiadujemy się o świecie w trakcie badania naukowego, tym przeraźliwiej zdumiewający jawi się nam świat. W nauce nie ma więc co szukać ostatecznych wyjaśnień. Uporczywe przeświadczenie, że można je tam znaleźć, nie jest przeświadczeniem naukowym, lecz wyrazem wiary w naukę, jest przeświadczeniem metafizycznym, aktem wiary, którego niestosowność łatwo dziś, jak sądzę, wykazać. Przybiera ono, w swojej najbardziej topornej postaci, formę materializmu, określonego kiedyś przez Schopenhauera jako „filozofia

podmiotu, który zapomina uwzględnić siebie". Wielu ludzi, którzy uwierzyli w ostateczną zdolność nauki do wyjaśnienia wszystkiego, zdaje się traktować niestety każdą negację tej zdolności jako wrogość wobec nauki. A wcale tak nie jest. Kant był ogromnie kompetentnym fizykiem, który wniósł prawdziwie oryginalny wkład do kosmologii, inni wielcy filozofowie byli oryginalnymi i twórczymi matematykami, noszącymi najgłośniejsze nazwiska w dziejach matematyki; tacy ludzie doceniali w pełni naturę i doniosłość nauki, nie mieli też najmniejszej potrzeby, by pomniejszać wartość nauki (choć bywają do tego skłonni niektórzy humaniści, a także ludzie, których można nazwać literackimi intelektualistami). Wielcy filozofowie uznawali na ogół zainteresowanie nauką i jej znajomość za nieodzowne do rozumienia świata. Filozofia Zachodu była niewątpliwie w całych swoich dziejach, od Platona do Poppera, ściśle związana z nauką, szczególnie z fizyką matematyczną. Wielcy filozofowie rozumieli jednak wyraźnie, że nie wszystko można wyjaśnić w kategoriach nauki. Przyznawał to otwarcie Schopenhauer. Nie miał cienia wątpliwości, że w naszych próbach rozumienia świata musimy w pełni i radośnie posługiwać się wszystkimi zasobami nauki, ale też czerpać z innych źródeł.

Doświadczenia muszą być intersubiektywnie dostępne, jeśli mają być publicznie uznane za materiał źródłowy naukowego pojmowania czegokolwiek. Odwoływanie się do obserwacji, które można przeprowadzić tylko samemu, jako do podstawy twierdzeń pretendujących do naukowości, jest czymś bezużytecznym. W naturze naszego doświadczenia subiektywnego leży jednak to, że każdy ma dostęp tylko do własnego doświadczenia. A widzieliśmy już, że poszukując głębszego

zrozumienia wewnętrznej natury świata, popełnialibyśmy jawną sprzeczność, odrzucając jako nieużyteczne jedyne bezpośrednie poznanie przedmiotów fizycznych od wewnątrz, jakie posiadamy. Próba zrozumienia natury rzeczy raczej w drodze analizy procesu tworzenia pojęć abstrakcyjnych i ogólnych niż przez skupianie uwagi na jednostkowych i konkretnych rzeczach stanowiłaby głębszą odmianę błędu Kanta. Każdy z nas jest - zależnie od poglądu, jaki przyjmiemy na naturę istot ludzkich - bądź swoistym przedmiotem materialnym, bądź jest w przedmiocie materialnym ucieleśniony, a w każdym z tych przypadków ma wyłączny dostęp do niezwłocznego i bezpośredniego poznania wielkiej liczby rzeczy zachodzących wewnątrz tego konkretnego przedmiotu materialnego. Wydaje się więc, że droga królewska do głębszego zrozumienia wewnętrznej natury rzeczy musi przebiegać przez badanie doświadczenia wewnętrznego, jak i zewnętrznego, a to pierwsze zasługuje na większą uwagę. Takie badanie byłoby jednak czymś innym niż to, co uchodzi normalnie za badanie naukowe. Schopenhauer wyraził to następująco w jednym ze swoich notatników: „Filozofia tak długo oddawała się próżnym poszukiwaniom, czyniła to bowiem sposobem nauki, zamiast sposobem sztuki”

Widzieliśmy, że choć naszych najgłębszych doświadczeń nie sposób wyrazić w uniwersalnym języku pojęć, można je wyrazić w niepowtarzalnych dziełach sztuki. Filozofia musi zatem zrozumieć to, co zostaje w ten sposób wyrażone. Kierując się tym punktem widzenia, Schopenhauer podejmuje pełniej i bardziej przenikliwie niż inni wielcy filozofowie pytania, czym jest to, co sztuka artykułuje, jak to czyni i dlaczego, jakie ma to znaczenie dla artysty i dla jego odbiorców i dlaczego

ma to dla nich taką wagę. Jego ujęcie tych kwestii jest niewspółmiernie bardziej interesujące niż wszystko, co powiedzieli o nich inni filozofowie. Stanowi ono jednak pod każdym względem dopełnienie nauki, wcale nie przeciwstawia się nauce i nie wymaga dowartościowania nauki. Choć w czasach Schopenhauera nikt jeszcze nie mówił o „dwóch kulturach” łączył on je pełniej i bardziej harmonijnie niż wszyscy inni filozofowie. Zanim jednak będę w stanie zająć się tym obszerniej, będę musiał powiedzieć nieco więcej o odkryciach Schopenhauera dotyczących wewnętrznego doświadczenia.

Doszedł on do przekonania, że jeśli drążymy siebie tak głęboko, jak tylko można, docieramy ostatecznie do swego rodzaju woli życia, woli przetrwania, po prostu bycia. Potwierdza to, jak mu się wydawało, zewnętrzna obserwacja zachowań innych ludzi, szczególnie w warunkach stresu czy w sytuacjach ekstremalnych, gdy ujawnia się ostateczna motywacja ich postępowania. Im bardziej jednak, powiedziawszy to, badał wszelkiego rodzaju emocje i odczucia, tym bardziej wszystkie one jawiły mu się jako modyfikacje woli. Nie uznając tego bynajmniej za odkrycie, zauważał, że dostrzegali to wybitni filozofowie, począwszy od Augustyna:

Jako że wola jest w nich wszystkich [scil. w odruchach woli], a raczej wszystkie one nie są niczym innym jak przejawami woli. Bo i czymże jest pożądanie i radość, jeśli nie wolą zostającą w zgodności z tym, czego chcemy? A czymże jest bojaźń i smutek, jeżeli nie wolą zostającą w niezgodzie z tym, czego chcemy?¹

Schopenhauer traktował intelekt jako służbę, nie zaś pana woli (tak samo skądinąd ujmował to Hume), a więc ujmował całe nasze życie wewnętrzne

jako coś, co polega na działaniu woli lub jest przez nią w którymś z jej przejawów zdominowane.

Znaczy to — mówiąc nader lapidarnie i nie tylko z grubsza, lecz też metaforycznie - że osoba ludzka, która jawi się w zewnętrznej obserwacji jako przedmiot czasoprzestrzenny, jest w swym bycie wewnętrznym wolą, a wola ta nie jest zewnętrznie obserwowalna. Gdy osoby nawzajem się obserwują, tym, co mogą widzieć i słyszeć, są przedmioty materialne oraz przebiegające w czasie i przestrzeni ruchy tych przedmiotów materialnych; i tylko dlatego, że wiedzą z własnego wewnętrznego doświadczenia, iż ich własne ruchy fizyczne są aktami woli, mogą interpretować ruchy innych jako aktywność kierowaną przez wolę, a więc rozumieć je jako zachowanie. Fakt ten ma tę wagę, że stanowi dowód, iż to, co intersubiektywnie obserwowalne, jeśli chodzi o ciała materialne w czasie i przestrzeni, nie wyczerpuje całej dostępnej nam istotnej informacji, a także nie dostarcza całej informacji potrzebnej do rozumienia ciał materialnych. Ktoś, kto śledzi dotąd nasze rozważania, łatwo może wyciągnąć pochopny wniosek i powiedzieć: „Ach, Schopenhauerowi chodzi o to, że wiedza, którą mamy o sobie od wewnątrz, jest wiedzą o przedmiocie materialnym, o rzeczy samej w sobie, a więc jest wiedzą o noumenie; oraz że to, co odkrywamy w ten sposób jako wewnętrzną naturę rzeczy, jako noumen, jest wolą - a ostatecznie wola ta jest wolą istnienia, wolą bycia" Pokolenia powierzchownych czytelników czy tych, którzy słyszeli z drugiej ręki o Schopenhauerze, pochopnie wyciągały ten wniosek, co powodowało nie kończące się zamieszanie i nieporozumienia. Schopenhauer nie mówił bowiem i nie sądził, że wiedza, którą mamy o sobie od wewnątrz, jest wiedzą o noumenach. Mówił w gruncie rzeczy wyraźnie, że nie jest to taka

wiedza, i podawał trzy powody, dla których być nią nie może, tak silne, że każdy z nich z osobna mógłby być rozstrzygający.

1 Św. Augustyn: O państwie Bożym, wyd. cyt., t. 2, s. 127—128.

Po pierwsze, nasz zmysł wewnętrzny istnieje w czasie i nie sposób go pomyśleć bez czasu. Kant uczył, a Schopenhauer zgadzał się z tym, że czas to forma zmysłu wewnętrznego. Czas jednak może istnieć wyłącznie w dziedzinie zjawisk. Wiedza, którą mamy więc o sobie, pochodząca ze zmysłu wewnętrznego, występuje w świecie zjawisk i nie stanowi wiedzy o tym, co noumenalne. Po drugie, wszelka w ogóle wiedza może istnieć tylko w dziedzinie zjawisk, a to dlatego, że wiedza & taka jest z istoty dwustronna - musi być coś, co jest poznawane, i coś, co je poznaje; coś, co jest ujmowane, i coś, co ujmuje. A skoro tak jest, zaś to, co noumenalne, jest niezróżnicowane i nie poddaje się różnicowaniu, nigdy nie może być wiedzy w dziedzinie noumenów. Jest to sprawa najbardziej fundamentalna ze wszystkich w naszym kontekście, znaczy to bowiem, że wiedza o noumenach jest z istoty i na zawsze niemożliwa. Schopenhauer mówi o tym jasno, wyraźnie i wielokrotnie, a jednak zawsze pada ofiarą nieporozumień. Każda interpretacja jego filozofii przypisująca mu pogląd, że mamy czy choćby możemy mieć wiedzę o tym, co noumenalne, jest w błędzie co do czegoś, co stanowi podstawę całego systemu jego idei.

Trzeci powód czerpał z obserwacji empirycznej. Badania nad wewnętrznym doświadczeniem oraz naszym poznaniem siebie od wewnątrz prowadziły go do wniosku, że nasze percepcje, pragnienia, nadzieje i obawy nie pojawiają się na ogół w naszym wewnętrznym doświadczeniu. Schopenhauer wyłożył, jeszcze zanim urodził się Freud, teorię, którą ma się normalnie za Freudowską teorię stłumienia, a o której

sam Freud mówił, że jest kamieniem węgielnym jego psychoanalizy. Schopenhauer przedstawił ponadto wszystkie niezbędne ogniwa argumentacji: obszernie, szczegółowo i z godnymi zapamiętania przykładami wyjaśniał, że nie znamy w znacznej części naszego życia wewnętrznego; że go nie znamy, bo jest stłumione; że jest stłumione, bo stawienie mu czoła powodowałoby zaburzenia, którym nie potrafilibyśmy sprostać, a to dlatego, że kłóci się ono z naszym obrazem nas samych, który chcemy utrzymać. Owa niezgodność natomiast jest wynikiem dużego natężenia takich rzeczy, jak motywacja seksualna naszego postępowania, egoizm, agresja, zawiść, lęk i okrucieństwo, których obecności w nas nie chcemy uznać nawet w skrytości naszych własnych myśli; łudzimy się więc co do naszych charakterów i motywów naszego postępowania, dopuszczając do świadomości tylko takie ich interpretacje, z którymi możemy się uporać. Znaczy to, że jesteśmy oddaleni o tyle od znajomości naszego wewnętrznego ja, o ile jest ono nieuświadomione, i choćby nawet wiedza taka była teoretycznie możliwa na innych podstawach, ciągle bylibyśmy ignorantami w tej materii, a ponadto nie bylibyśmy w stanie jej sprostać, choćbyśmy ją mieli - wielu z nas padałoby w istocie pod jej brzemieniem. Nigdy więc nie będziemy znali prawdziwej natury naszego wewnętrznego ja, nawet tych jego części, które są tak bliskie świadomości, bo motywują nasze myśli, nasz język, decyzje i zachowanie. Wiedza, którą mamy więc o sobie od wewnątrz - nie będąc bynajmniej wiedzą o noumenach — nie daje nawet wystarczającego poznania tego, co zjawiskowe.

Znaczy to, że w nas, .1 także poza nami istnieje jakaś skryta przed nami podskórna rzeczywistość, której nie można nigdy napotkać w

doświadczeniu. Nigdy nie będziemy wiedzieli, czym jest ona sama w sobie. Wszelka w ogóle wiedza, wiedza jako taka, może docierać do nas tylko dzięki aparatowi, w który jesteśmy, jak się okazuje, wcieleni jako istoty ze świata zjawisk, i tylko ujęta w formy, których naturę wyznacza ten aparat. Jeśli nie jesteśmy w jakiś sposób stwórcami wszystkich zjawisk, których doświadczamy - twierdzenie to, choć uznawał je Fichte, większość z nas uznaje za niewiarogodne — zjawiska te nie mogą być wszystkim, co jest poza nami; muszą być w pewnym sensie przejawami czegoś innego niż one same i niż my sami, czegoś, czego istnienie je tłumaczy, lecz z czym nigdy nie możemy zetknąć się bezpośrednio. Wierzył w to Kant, a także Schopenhauer. Kant przyzwalał, jak się wydaje, by o nim sądzić, że uznawał w dobrej wierze (choć wiedział, że nie mógłby tego wiedzieć), iż ów niepoznawalny i nie poddający się doświadczeniu porządek rzeczy obejmuje Boga chrześcijan jako stwórcę i prawodawcę, a także nieśmiertelne dusze ludzi; lektura jego dzieł, a także, co ważne, jego biografii, pozostawia jednak wrażenie, że był usposobiony bardziej agnostycznie, niż chciał, by sądzono. Uważał w szczególności, jak się wydaje, że nasze trwanie po śmierci stoi pod znakiem zapytania. Nie pomawiam go o intelektualną nierzetelność; podejrzewam, że nie był pewny, w co wierzy lub - co ma zasadnicze znaczenie w tym kontekście - w co nie wierzy, jeśli chodzi o istnienie Boga czy duszy. Był głęboko zaangażowanym zwolennikiem etyki chrześcijańskiej. Przyjmował pogląd, że jej prawdziwe podstawy tkwią w rozumie, nie zaś w wierze czy w objawieniu, które były więc w gruncie rzeczy, choć nigdy tego nie mówił, zbędne. Uważał, że istoty ludzkie doszły do mniej lub bardziej słusznego poglądu na treść moralności i dokonały tego w postaci doktryny religijnej

omal dwa tysiące lat wcześniej niż w postaci racjonalnej argumentacji i że ten krok wcześniejszy umożliwił i przyspieszył w gruncie rzeczy ten późniejszy. Uznawał chyba pod tym i pod innymi względami chrześcijaństwo za coś doniosłe dobrego, choć niewystarczającego, a tego, że jest niewystarczające, nigdy oczywiście wyraźnie nie mówił. Jeśli zważyć, że żył w czasach i w miejscu, w którym publiczne podważanie wiary chrześcijańskiej mogło narażać na śledztwo i karę; że jego pisma, z całą ich oględnością, zaniepokoiły cenzurę urzędową z powodów religijnych; że uczuł się zmuszony, by odwrócić uwagę cenzora, do złożenia królowi obietnicy, iż nie będzie publikował niczego więcej na tematy religijne; i że troszczył się nade wszystko o to, by jego główne pisma krytyczne krążyły bez przeszkód, by więc nie ułatwiać ich potępienia — jeśli to wszystko zważyć, zachowywał się chyba z taką otwartością, jakiej można by po nim zasadnie oczekiwać.

Schopenhauer był jawnym ateistą, pierwszym jawnym ateistą wśród wielkich filozofów Zachodu. Inni, tacy jak Hobbes i Hume, byli chyba faktycznie ateistami, lecz nie mogli ujawniać tego w swoich pismach, nie narażając się na gniew prawa. Schopenhauer ogłosił swój pogląd, że nie może być ani osobowego Boga, ani nieśmiertelnej *clu s/y*. *olu* te pojęcia bowiem są z istoty wewnętrznie sprzeczne. Nasze pojęcie osobowości, utrzymywał, bierze się z tego, że znamy ucieleśnione istoty ludzkie, a w następstwie tego nie możemy sensownie przypisywać osobowości niematerialnemu bytowi, który występuje poza przestrzenią i czasem. Nie możemy szczególnie ujmować osobowości bez takich własności, jak uczucia, myśli i postawy; te zaś, przy każdym rozumieniu tych słów, zależą od mózgu i centralnego

systemu nerwowego. Pojęcie osobowego Boga zakłada więc ujednostkowanie. Podobnie pojęcie duszy: nie sposób nadać sens terminowi „dusza” nie odwołując się do takich cech, jak świadomość, które byłyby zależne od istnienia przedmiotu materialnego, a mianowicie mózgu; nie sposób więc uznać za sensowne pojęcia duszy bez pojęcia ujednostkowania. Mówienie o osobowym Bogu i nieśmiertelnej duszy jest więc niespójne, a zatem dosłownie pozbawione sensu. Schopenhauer mówił jednak, że właśnie dlatego, iż to, co noumenalne, jest niematerialne i jest w ogóle poza wszelką możliwością istnienia w czasie i przestrzeni i powiązania przyczynowego, muszą być o nim prawdziwe różne rzeczy, których w żadnej mierze nie możemy sobie pomyśleć, i nigdy nie powinniśmy o tym zapominać, choć w naturze rzeczy leży to, iż niewiele możemy o tym powiedzieć.

Nasza wiedza o tym, co noumenalne, jest w znacznym stopniu negatywna. Ponieważ czas i przestrzeń są formami zmysłowości, wiemy, że rzeczywistość sama w sobie, niezależna od doświadczenia, nie może mieć własności czasowych ani przestrzennych. Ponieważ różnicowanie zakłada czas lub przestrzeń, lub jedno i drugie, to, co noumenalne, nie może poddawać się różnicowaniu. Ponieważ przedmioty materialne mogą istnieć tylko w czasie i przestrzeni, to, co noumenalne, nie może być materialne. Ponieważ związki przyczynowe zakładają następstwo, to zaś zakłada czas lub przestrzeń, lub jedno i drugie, to, co noumenalne, nie może występować w żadnych związkach przyczynowych. Ponieważ poznanie wymaga różnicowania, to, co noumenalne, nie może być poznawane. Ponieważ wszystkie kategorie percepcji i intelektu zależą od podmiotu, nie może ono istnieć samo w sobie w sposób odpowiadający

owym kategoriom.

Co do rzeczy pozytywnych, które wiemy o tym, co noumenalne, najbardziej podstawowe i najbardziej dostępne jest to, że świat zjawisk, świat doświadczenia, to manifestacja świata noumenów. Słowo „manifestacja” nie oznacza związku przyczynowego. Nie może być tak, jak przyjmował błędnie Kant, że istnieją przedmioty noumenalne, które powodują, iż doświadczamy zjawisk. Tu zaś mamy do czynienia z dwoistością: wielość jest manifestacją tego, co jest jednym. Ten związek jest tajemniczy, nie tylko w tym sensie, że nie sposób go adekwatnie uchwycić w ramach takiego jak obecne wyjaśniania teoretycznego, lecz, co istotniejsze, w ogóle nie sposób go uchwycić. Okazuje się, że jesteśmy bezradni, gdy chodzi o opis tych stron naszego najbardziej bezpośredniego doświadczenia, które manifestują wprost to, co noumenalne:

gdy chodzi, na przykład, o sam świat zjawisk - wiadomo, iż nie sposób dowieść, że świat zewnętrzny istnieje; gdy chodzi o imperatyw kategoryczny, o piękno w muzyce. Nie ma niczego zaskakującego w tajemniczości tych rzeczy, wszyscy bowiem to wiemy; Schopenhauer natomiast wyjaśnia nam, dlaczego nie sposób ich wyjaśnić.

Schopenhauer zastanawia się nad trudnością dostosowania wyrażeń językowych do tego, co noumenalne. Zdawałoby się, że fakt, iż to, co noumenalne, nigdy nie może być poznane i jest nieuchwytnie za pomocą pojęć, przesądza, iż każdy termin, jakim się posłużymy, będzie zaledwie dłuższym odpowiednikiem zmiennej x . Schopenhauer przyznaje że to, iż wiemy pewne rzeczy o świecie noumenów, może dawać nam możliwość czynienia czegoś więcej niż stawianie zmiennej x . Poszukujemy nazwy fundamentalnego dążenia, które się manifestuje w istnieniu. Filozof

zastanawia się najpierw nad terminem „siła” (niemieckie Kraft).

Rozważanie to prowadzi do wniosku, że pojęcie siły wiąże się szczególnie z naukami przyrodniczymi, a ponieważ nauka zajmuje się wyłącznie światem zjawisk, słowo Kraft jest niewłaściwe, wywoływałoby bowiem zbyt wiele przeciwstawnych skojarzeń. Schopenhauer rozważa więc kolejny termin - „wola” (Wille). Przyjmuje go po namyśle, z pewnymi wahaniem i oporem. Czyni tak częściowo dlatego, że w naszych próbach badania siebie od wewnątrz napotykamy ostatecznie pewien rodzaj woli życia i wygląda na to, że może to być najbardziej elementarny przejaw w doświadczeniu owego metafizycznego pędu do istnienia, którym jest, jak przyjmujemy, świat noumenów. A również w przypadku owych przedmiotów materialnych, do których tylko my mamy uprzywilejowany dostęp od wewnątrz, odkrywamy, że ich obserwowalne ruchy w przestrzeni to kierowana wolą aktywność — a w wyniku analizy ustalamy, iż akt woli bynajmniej nie jest przyczyną ruchu ciała, lecz jedno i drugie to to samo zjawisko, oglądane z różnych stron:

Mówię, że między aktem woli a działaniem ciała nie ma żadnego związku przyczynowego; przeciwnie, jest to ta sama rzecz postrzegana na dwa sposoby, a mianowicie samoświadomość lub zmysł wewnętrzny postrzega ją jako akt woli, a równocześnie dana jest zewnętrznemu postrzeganiu mózgu jako działanie ciała.*

Musimy oczywiście pamiętać, że żadna wiedza, jaką możemy mieć o sobie od wewnątrz, nigdy nie może być wiedzą o tym, co noumenalne. Pozostaje jednak sugestia, że ruchy tych wszystkich przedmiotów materialnych, które nie mają samoświadomości i składają się na większość fizycznego wszech-

* Cytat ten pochodzi z rozprawy Schopenhauera o poczwórnym źródle twierdzenia o podstawie dostatecznej. W polskim przekładzie tej rozprawy (zob. Arthur Schopenhauer: Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej. Przeł. Ignacy Grabowski. Druk K. Miecznikowskiego w Płocku, Warszawa 1904) nie udało mi się go odnaleźć.

świata, są przypadkami pewnych przejawów woli, która nie jest samej siebie świadoma.

Cały wszechświat składa się z materii o różnych wartościach ruchu: ciała niebieskie mają swoją liczbę i rozmiary, prędkości swoją wielkość, przestrzeń kosmiczna swoją rozciągłość - przekracza to wszelkie ludzkie wyobrażenia i trudno nam nie przypuszczać, że ta niewyobrażalna masa energii musi „gdzieś” powstawać. Nie ma jednak nigdzie „innego miejsca” w którym miałyby powstawać. Bliższe badanie wydaje się wskazywać, że energia, z której składa się wszystko, co materialne, musi po prostu być. Sami fizycy mówią nam dziś, że energia to ostateczne tworzywo wszechświata, a cała materia i ruch to tylko różne jej postacie. Niezależnie więc od tego, czym jest świat noumenów, energia stanowi jego bezpośredni przejaw w świecie zjawisk, tworząc bezgranicznie zróżnicowaną mnogość przedmiotów materialnych oraz ich ruchów. Gdy chcemy mieć słowo oznaczające to, co noumenalne, poszukujemy słowa oznaczającego coś, czego zjawiskowym przejawem jest bezgraniczny, nieświadomy, bezosobowy, nieożywiony, pozbawiony dążeń i całkowicie bezcelowy pęd.

Schopenhauer kończy na tym, że postuluje świat noumenów jako pozbawiony samoświadomości i niezróżnicowany w sobie pęd, który jest tym samym czymś, co się przejawia we wszystkich rozmaitych zjawiskach

zamieszkujących świat doświadczenia. Niektóre z tych zjawisk rozwinęły się w taki sposób, że wyłoniło się z nich życie. A niektóre z tych ożywionych form materii zmieniały się dalej w taki sposób, że rozwinęły osobowości i umysły. W tym procesie umysł i wszystko, co się z nim i w ogóle ze świadomymi bytami wiąże, jest czymś trzeciorzędnym. U podstaw jest noumen, niezależnie od tego, czym jest; potem są zjawiska materialne jako to, w czym się przejawia to, co noumenalne; a z kolei niektóre z tych zjawisk mają umysły. Innymi słowy, umysł występuje w pewnej małej podklasie przedmiotów fizycznych. Jest znacznie bliżej związany z tym, co materialne, niż z tym, co noumenalne; jest w gruncie rzeczy, jak się wydaje, aktywnością lub epifenomenem materii -wszystkie umysły, jakie znamy, są ucieleśnione w przedmiotach materialnych. Jeśli więc dochodzimy do tego, że nazywamy pierwotny pęd metafizyczny przejawiający się w istnieniu wolą, nie trzeba sądzić, że termin ten współoznacza coś, co wiąże się ze świadomością, umysłem czy jakąś samoświadomością; nie ma on nic wspólnego z celami, życzeniami czy intencjami, niekoniecznie wiąże się z życiem, które jest czymś mocno przygodnym i z łatwością mogłoby się nie pojawić. Termin „wola” współoznacza coś, co wyprzedza nie tylko życie, lecz też materię - oznacza ślepa, nieosobową, nieożywioną siłę. Tyle samo woli jest w kałuży, w skale czy w wygasłej gwiazdzie co w istocie ludzkiej czy w działaniu ludzkim. Istoty ludzkie ucieleśniają oczywiście wolę również w tym sensie - ucieleśniają metafizyczną, noumenalną wolę - lecz jest to dokładnie ten sam sens, w jakim wszystkie przedmioty fizyczne ucieleśniają wolę. Wszechświat, zanim było w nim życie, był tylko ucieleśnieniem woli.

Wola istnienia, którą możemy sobie uświadomić w nas samych, nie jest ową noumenalną wolą, lecz jej przejawem w świecie zjawisk, a w istocie wszystko, co jest możliwym przedmiotem poznania, musi nim być.

Postanowiwszy w ten sposób używać słowa „wola” Schopenhauer udziela czytelnikowi poważnej przestrogi: „Ale [...] nie uniknąłby nigdy nieporozumienia, kto nie potrafiłby rozszerzyć zasięgu pojęcia woli”.² Jest to niestety daremne ostrzeżenie, choć Schopenhauer aż nadto słusznie uważał, że jest niezbędne. Jego filozofia, choć wypowiadał się w tej kwestii wyraźnie i wielokrotnie, znacznie częściej padała ofiarą nieporozumień, niż była właściwie rozumiana, a wszystko dlatego, że pokolenia tych, którzy go nie czytali, i tych, którzy go czytali, uznawały, że twierdzi, iż noumeny to wola w sensie pokrewnym naszemu normalnemu użyciu tego słowa, a zatem nasze bezpośrednie poznanie od wewnątrz siebie samych, jako podmiotów działających, daje nam wiedzę o tym, co noumenalne. Choć można przedstawić liczne cytaty wskazujące, że te dwa fundamentalne nieporozumienia są nieporozumieniami, napisano i pisze się dalej całe książki, w których one występują, nie mówiąc o poświęconych Schopenhauerowi hasłach w słownikach i encyklopediach oraz mówiących o nim rozdziałach w ogólnych przeglądach myśli filozoficznej. Podobnie jak w bardziej znanych przypadkach Hume'a i Kanta, to, co filozof mówi, kłóci się tak bardzo z tym, co zwykliśmy myśleć, że nawet inteligentni czytelnicy mogą stwierdzić, iż rozumieją jego słowa, jeśli nie są ostrożni, w świetle idei, które są im bliższe, lecz ich zwodzą.

Schopenhauer nie był pierwszym wielkim filozofem Zachodu, który doszedł do wniosku, że rzeczywistość ostateczna musi być jedna i

nieróżnico-walna. Idea ta występuje w istocie u samych początków utrwalonej na piśmie filozofii Zachodu. Podtrzymywał ją Parmenides uchodzący za najoryginalniejszego i najważniejszego filozofa przed Sokratesem. Schopenhauer wielokrotnie wymienia Parmenidesa i przekonująco interpretuje go w sposób zbieżny ze swoją myślą - przytacza, na przykład, przeświadczenie Parmenidesa, że Eros jest ostateczną zasadą, z której wyłania się wszystko inne, a czyni to w sposób wiążący to przeświadczenie z własną doktryną metafizycznej woli. (Parmenides antycypował w tym względzie Freudowskie pojęcie libido, ale Freud czerpał bardziej bezpośrednio od Schopenhauera). Platon opisuje dyskusję filozoficzną (którą może sam wymyślił), odbywającą się około roku 450 p.n.e. między starym już wówczas Parmenidesem, Zenonem w wieku średnim a „bardzo młodym” Sokratesem. Sokrates uczył się z pewnością od Parmenidesa, a także uczył się od niego, w tej materii, Platon - Platon zaczerpnął od Parmenidesa, wśród wielu innych rzeczy, pogląd, że rzeczywistość ostateczna musi być czymś niepoznawalnym przez zmysły ludzkie, a mimo to uchwytywanym jednak przez istoty ludzkie dzięki ich zdolności do abstrakcyjnego myślenia.

2 Arthur Schopenhauer: Świat jako wola i przedstawienie, wyd. cyt., 1.1, s. 189.

W dziele Platona pogląd ten rozwiń.)! sir w jego znaną doktrynę idei, stanowiącą na tyle niewątpliwie sedno jego filozofii, że słowo „platonizm” szybko zaczęło oznaczać i do dziś oznacza tę doktrynę. Platon wierzył, że rzeczywistość ostateczna składa się z wiecznych, niezmiennych form abstrakcyjnych, istniejących poza wszelkimi uwarunkowaniami przestrzeni i czasu, a manifestujących się we wszystkich rzeczach

jednostkowych, które pojawiają się i przemijają w świecie naszej wiedzy zmysłowej i doświadczenia. W świecie doświadczenia nic nie pozostaje takie samo, nic w istocie nie trwa: wszystko stale się zmienia, a ostatecznie upada. Ulotne rzeczy składające się na ten świat są jednak zdegenerowanymi kopiami czegoś trwałego; tylko te kopie są zwiewne i stale się wymieniają, to zaś, czego są kopiami, trwa niezmiennie, wieczne, niematerialne. (Doktryna ta miała odegrać kluczową rolę w rozwoju chrześcijaństwa, a pierwsi myśliciele chrześcijańscy świadomie czerpali ją od Platona). Najwyższym osiągalnym stanem ludzkiej świadomości jest, zdaniem Platona, bezpośrednie poznanie idei; jest to stan, w którym umysł unosi się ponad światem materii i jednoczy się z beczasowymi abstrakcjami. Matematyka, zdaniem Platona, to królewska droga, która wiedzie do tego sposobu rozumienia bezprzestrzennych, wiecznych bytów, stanowiących rzeczywistość ostateczną. Dlatego nad wejściem do Akademii umieścił te słowa: „Nie wchodźcie tu, którzy nie znacie geometrii” A kluczem do zrozumienia świata doświadczenia była w jego przekonaniu fizyka matematyczna. Przeświadczenie to jest odtąd czymś fundamentalnym w filozofii Zachodu i różni ją zasadniczo od innych tradycji filozoficznych. Jednym z jego następstw jest to, że każda rewolucja w fizyce matematycznej wywołuje odpowiednią rewolucję w filozofii.

Głównymi postaciami dwóch takich rewolucji są filozofowie, których Schopenhauer czcił najbardziej ze wszystkich - Platon i Kant. Pierwsza jego książka zaczyna się od nieco zaskakujących słów: „Boski Platon i zdumiewający Kant [...]”* Z wielu powodów tak na nich patrzył, lecz nade wszystko dlatego, że zdecydowanie przyswoił sobie ich koncepcję, iż

świat empiryczny, wraz z przedmiotami nawet najbardziej bezpośrednich naszych percepcji i doświadczenia, nie jest ostateczną czy choćby niezależną rzeczywistością. Uświadamiał sobie, że pogląd ten sprzeciwia się intuicji w sposób omal nie do przewyciężenia i dlatego, między innymi, tak bardzo cenił tych, którzy go głosili, i sądził, że osiągnięcie tego poglądu było najważniejszym krokiem w filozofii, było warunkiem koniecznym wszelkiego pojmowania świata zasługującego na miano filozofii. Sądził jednak, że Platon, podobnie jak Kant, mylił się, dopuszczając w swojej koncepcji to, że rzeczywistość ostateczna jest mnogością, podczas gdy tak być nie może: Kant postulował istnienie rzeczy samych w sobie, Platon postulował istnienie wielości idei; Schopenhauer w odpowiedzi na to nie przeczył istnieniu platońskich idei; nie przeczył nawet te-

* Zob. Arthur Schopenhauer: Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej, wyd. cyt., s. i.

mu, że jest u h wiole. Przeczył natomiast temu, że są ostateczne. A nie mogły być ostateczne nie tylko dlatego, że było ich wiele — choć tylko ten powód byłby wystarczający - lecz też dlatego, że były nieodłącznie powiązane z poznaniem. Nic, co jest poznawane czy poznawalne, nie jest ostateczne.

Jest coś niepokojącego w sposobie, w jaki Schopenhauer wprowadza idee platońskie do swojej metafizyki. Dokonuje tego w zaawansowanym stadium swojego wykładu i aż do tego momentu czytelnik może oczekiwać dualistycznego poglądu na całość rzeczywistości jako na coś, co obejmuje świat noume-nów, ochrzczone słowem „wola” w swoiście schopenhauerowskim jego sensie, oraz świat fenomenów, składający się z

przedstawień zmysłów i intelektu -stąd w istocie tytuł jego arcydzieła: Świat jako wola i przedstawienie. Lecz oto nagle Schopenhauer wprowadza trzeci składnik rzeczywistości w postaci idei platońskich. Te zaś, skoro jest ich wiele i są poznawalne, nie mogą być nou-menami. Nie są też jednak zjawiskami. Są czymś pośrednim. Tylko dzięki ich zjawiskowym przejawom możemy w ogóle wiedzieć o ich istnieniu, lecz nawet wtedy ich zjawiskowe przejawy nie są nimi. Weźmy, na przykład, jakieś prawo nauki: Ciśnienie gazu jest w stałej temperaturze odwrotnie proporcjonalne do jego objętości. Istoty ludzkie dochodzą do poznania każdego takiego prawa tylko tak, że obserwują zachowanie rzeczywistych mas gazu, występujących w konkretnych miejscach i w konkretnych chwilach, i wyciągają wnioski z takich obserwacji. Samo prawo nie jest jakimś unoszącym się swobodnie bytem abstrakcyjnym, który możemy jakoś bezpośrednio „poznawać”. A jednak każdy poszczególny przejaw prawa nie jest prawem. Samo prawo jest abstrakcyjne i ogólne. Mimo to jawnym nonsensem byłoby mówienie o nim, że ma jakieś oparcie poza światem zjawisk, w którym istnieje przestrzeń, gaz, ciepło i ciśnienie. Istnieje ono tylko w swych konkretnych przejawach i poprzez nie. Mamy tu coś, co jest abstrakcyjne, niezależne od czasu i miejsca, ogólne, a jednak przejawia się w zjawiskowym świecie tego, co materialne i czasoprzestrzenne — i pod tymi wszystkimi względami ma naturę wspólną z tym, co noumenalne — będąc zarazem ledwie jednym z wielu praw nauki i nie mając żadnego zastosowania ani nie istniejąc nigdzie poza światem zjawisk, a więc będąc pod tymi względami częścią tworzywa i substancji świata zjawisk.

Schopenhauer zdaje się sądzić, że potrzebuje tego rodzaju metafizycznie

pośredniej kategorii, by wyjaśnić, jak to się dzieje (nie, dlaczego tak się dzieje - to nie miałyby sensu), że Jedno staje się Wielością. Prawa nauki to idee platońskie kryjące się za budową i ruchami materii w czasie i przestrzeni, a także za rozwojem pewnej części tej materii do postaci żywych organizmów. Rodzaje i gatunki to idee platońskie, za pomocą których identyfikuje się poszczególne rzeczy ożywione: oto kot, oto źdźbło trawy itd. Schopenhauer potrzebuje również takiej kategorii metafizycznej, by wyjaśnić, jak to się dzieje, że noumenalne Jedno, które jest ślepą, bezosobową, nie ukierunkowaną siłą, nie manifestuje się w jakiejś plątaniu przedmiotów pozbawionych kształtu i porządku, w chaosie, w którym wszystko różni się od wszystkiego. Świat zjawisk przejawia na każdym poziomie głęboki, wyszukany porządek zarówno w samych przedmiotach, jak też w ich zachowaniu, począwszy od pojedynczej komórki do niewyobrażalnie rozległych galaktyk, i we wszystkim, co jest między nimi. Idee platońskie są niby głęboka gramatyka, dzięki której świat noumenów wyraża się w języku zjawisk. Schopenhauer zdaje się sądzić, że jeszcze w innym kontekście - a mianowicie w teorii sztuki — trzeba wezwać na pomoc idee platońskie. Wszystkie dzieła sztuki, wyjąwszy muzykę, obrazują konkretne treści świata zjawisk, włącznie z ludźmi, a przy tym czynią to w taki sposób, że czujemy, iż poprzez konkrety docieramy do czegoś ogólnego. Dzieło sztuki może być obrazem przedstawiającym coś tak niedekoracyjnego, jak para starych butów na podłodze sypialni biedaka, a jednak możemy czuć, że wyraża coś, co ma znaczenie uniwersalne. Ujmujemy tu, powiada Schopenhauer, ideę platońską za pośrednictwem jej szczególnej egzemplifikacji, a więc dosłownie postrzegamy to, co ogólne, w tym, co

szczegółowe. Platon sądził, że bezpośrednie poznanie idei to najwyższa forma świadomości, osiągalna dla istot ludzkich; Schopenhauer w pewnym stopniu zgadzał się z nim i wyjaśniał, że osiągnięcie to umożliwiają nam dzieła sztuki. Jest w tym ironia, bo —jak dobrze wiedział Schopenhauer - Platon był przeciwnikiem sztuki. Uznawał dzieła sztuki za zwodnicze podobizny przedmiotów, które są upadłymi i ulotnymi podobiznami idei, dzieła sztuki są zatem zwodniczymi podobiznami zwodniczych podobizn, a im bardziej są pociągające, tym bardziej odwracają naszą uwagę i nasze pragnienia od samych idei, gdy tymczasem poznanie idei powinno być naszym najwyższym celem. Platon traktował więc sztukę jako śmiertelnie ponętne zagrożenie czyhające na nieśmiertelność naszej duszy. Sztuka powinna być, jego zdaniem, wygnana z idealnego państwa.

Schopenhauer zgadzał się jednak z Platonem, że idee platońskie to wzory, za pomocą których to, co noumenalne, bije monetę tego świata, tworząc niezliczone przedmioty istniejące z osobna, a jednak podobne: dzięki nim wszystkie zięby, wszystkie gwiazdy, wszystkie źdźbła trawy są do siebie podobne. Zgadzał się też z Platonem, że ludzie mogą osiągać bezpośrednie poznanie tych idei, choć różnił się co do tego, jak mogą je osiągać; według Platona, jest to swego rodzaju intelektualny kontakt mistyczny, a więc coś dostępnego jedynie, skoro angażuje intelekt, umysłem wyjątkowym; według Schopenhauera, dzieje się to za pośrednictwem dzieł sztuki. Poza tym myśliciele ci w kwestii idei nie zgadzają się z sobą. Platon sądzi, że idee są ostateczne i boskie, co powoduje, że poznaje się je bezpośrednio dzięki doświadczeniu mistycznemu; Schopenhauer sądzi, że pośredniczą między tym światem a tym, co naprawdę ostateczne, mianowicie światem

noumenów, niepoznawalnym, nieuchwytnym, nieintelektualnym (i częściowo z tego powodu zwanym „wola”), jednym i nie podlegającym różnicowaniu.

Narzuca się nam naturalnie, mówi Schopenhauer, widzenie zbudowanego w ten sposób świata zjawisk jako czegoś, co obejmuje cztery stopnie przed-

miotów lub bytów u podłoża materię organiczną, która wznosi się następnie, tworząc rośliny, zwierzęta i ludzi — i odmienne odnoszenie się do każdego z tych stopni. Istoty ludzkie zawsze tak robiły, powiada Schopenhauer, a badając siebie, stwierdzamy, że inaczej nie możemy. Zgadza się z Schellingiem, że stopnie drugi, trzeci i czwarty wyłoniły się w wyniku ciągłego procesu z pierwszego. Miejscem, w którym upatruje największą różnicę między nimi, nie jest odległość między stopniem czwartym (ludzie) a całą resztą, lecz między stopniem pierwszym (materia organiczna) a resztą, innymi słowy, między życiem a niezyciem - jest to jedyny wyjątek od Arystotelesowej zasady, że przyroda nigdy nie pokonuje odstępów skokami. Na drugim, trzecim i czwartym stopniu uprzedmiotowienia woli występują wyłącznie rodzaje i gatunki (a każdy jest ideą platońską). Przez stopnie te biegnie proces rozwoju, wiodący ku coraz wyższym poziomom złożoności i wyrafinowania co do budowy, a więc ku coraz wyższym stopniom ujednostkowania, aż dochodzi do stadium istot ludzkich, w którym każde indywiduum jest samo egzemplifikacją jakiejś szczególnej idei platońskiej, a więc jest czymś, co można nazwać indywiduum ogólnym.

Łącząc przedstawione właśnie dwa sformułowania — pierwsze, że funkcją sztuki jest dostarczanie nam poznania idei platońskich za pomocą

przedstawień egzemplifikujących je poszczególnych zjawisk; oraz drugie, że egzemplifikujący platońskie idee świat zjawisk obejmuje cztery różne stopnie — Schopenhauer dokonuje klasyfikacji sztuk. Mówi, że różne sztuki odnoszą się w sposób swoisty (choć nie wyłączny) do różnych stopni uprzedmiotowienia woli. I przedstawia hierarchię sztuk. U podstaw mamy sztukę, której przedmiotem jest pierwszy i najniższy stopień uprzedmiotowienia woli -nieorganiczne żywioły przyrody: ogromne masy kamienia, ziemia, woda i inne. Jest to architektura. Żaden inny środek wyrazu nie może jej dorównać, jeśli chodzi o artystyczne spożytkowanie elementów świata przyrody: otwartego powietrza, rzeczywistej przestrzeni, rzeczywistego światła, rzeczywistych materiałów, nie zaś tych materiałów symbolicznych przedstawień, które znajdujemy w obrazach czy w języku. Jeśli jednak chcemy przedstawiać przedmioty występujące na drugim stopniu uprzedmiotowienia woli — kwiaty, drzewa, ogólniej, życie roślinne — to architektura jest niestosownym środkiem wyrazu. Środkiem „naturalnym” jest tu malarstwo. Gdy jednak przechodzimy na stopień trzeci, na stopień życia zwierzęcego, dwuwymiarowość malarstwa staje się ograniczeniem. Ciało zwierzęcia, jego masę, wagę, ogrom, równomierność, postawę skuteczniej może oddać rzeźba; jeśli chodzi o oddziaływanie estetyczne, żaden obraz konia nie może dorównać dobrej rzeźbie konia. Gdy jednak przechodzimy na stopień czwarty i najwyższy, nie wystarczają nawet trzy wymiary. Rzeźba i malarstwo portretowe to sztuki piękne, lecz ich możliwości przedstawiania istot ludzkich ogranicza brak wymiaru czasowego. Przedstawiają one trwające stany, potrzebujemy jednak środka, który może wyrazić przyływy i odpływy ludzkiego życia i ludzkich doznań.

rozwój uczuć, charakter, związki /. innymi, zmiany układu sił w trakcie konfliktów, narastanie i rozwiązywanie kryzysów, cały przebieg i kulminację ludzkiego przeznaczenia — a do tego niezbędne jest użycie języka. Jednorazowy wybuch uczuć może znaleźć wyraz w poemacie lirycznym. Gdy chcemy jednak przedstawić w pełni stale zmieniającą się panoramę ludzkiego życia, środkiem najstosowniejszym jest dramat, który może też czerpać z wszystkich zasobów poezji. Szczyt możliwości literatury osiąga się w dramacie poetyckim, takim jak wielkie tragedie starożytnej Grecji, a nade wszystko w sztukach Shakespearea.

Ludzie czytający Schopenhauera w XX czy XXI stuleciu muszą omal natychmiast pomyśleć o pewnych wyjątkach. Dlaczego nie wprowadza w tym miejscu powieści? Dlatego, że wtedy, gdy rozwijał swoje idee, istniało niewiele powieści, które my nazywamy „wielkimi powieściami”

Schopenhauer kochał Tristrama Shandy Sterne'a i Wilhelma Meistra Goethego i upatrywał w tych powieściach dzieła geniuszy, jeśli jednak dodamy do nich dzieła fikcji literackiej napisane przez Woltera, Rousseau i Cervantesa, zmienia to niewiele w porównaniu z ogromnym bogactwem dramatu poetyckiego, jakie narastało w okresie ponad dwóch tysięcy lat między Ajschylosem a Schillerem, obejmując największe sztuki napisane po łacinie, angielsku, francusku, włosku i hiszpańsku, poza tymi, które napisano po grecku i niemiecku. Nie ma porównania między powieścią a dramatem, dramat poetycki nasuwał się więc Schopenhauerowi w sposób naturalny na myśl jako ukoronowanie sztuki pisarskiej. Każdy jednak, kto chciałby tego dokonać, nie napotkałby szczególnych trudności, podciągając powieść pod teorie Schopenhauera.

Współczesny czytelnik mógłby wystąpić jeszcze z zarzutem pod adresem

przesłanki mówiącej, że wszystkie wspomniane dotąd przez nas sztuki są z istoty przedstawiające. A co z malarstwem abstrakcyjnym? Ono też nie istniało w czasach, gdy Schopenhauer pisał. Nawet dziś nie zdominowało sztuk wizualnych w taki sposób, jak tego oczekiwano w pierwszej połowie XX wieku; sprawia dziś wrażenie znacznie bardziej ograniczonego w czasie i przestrzeni zjawiska, niż zdawało się dawniej. Stanowi mimo to, jak sądzę, wyjątek od reguł Schopenhauera. Myślę, że Schopenhauer musiałby podciągnąć to malarstwo pod swoją teorię sztuki czysto dekoracyjnej - choć to także łatwiej byłoby dziś przeprowadzić, niż chcieliby to przyznać ludzie przed siedemdziesięcioma laty.

Najwyraźniejszą luką w Schopenhauerowskiej teorii sztuki jest, jak dotąd, muzyka. Jest tak dlatego, że nie uważał, by jego teoria stosowała się do muzyki. Jedynie muzykę uważał za sztukę nieprzedstawiającą. Wiedział oczywiście, że istnieje muzyka naśladowująca dźwięki przyrody, jak w Symfonii pastoralnej Beethovena czy w oratorium Die Jahreszeiten (Pory roku) Haydna, uznawał ją jednak raczej za „efekty dźwiękowe” niż za właściwą muzykę i sądził, że są to godne ubolewania przejawy gorszego smaku u tak wielkich kompozytorów. Prawdziwa muzyka jest czysto abstrakcyjna, niczego w świecie zjawisk nie przedstawia, nie daje- nam zatem poznania idei platońskich przez przedstawienia przedmiotów konkretnych. Przekracza w gruncie rzeczy zarówno idee platońskie, jak i przedstawienia zjawisk. Manifestuje się w niej natomiast bezpośrednio to, co noumenalne. Muzyka, tak jak świat zjawisk, jest samoprzejawianiem się tego, co noumenalne, w doświadczeniu. Jest to głos metafizycznej woli. (Doktryna ta przemawiała potężnie do Wagnera, w znacznej mierze dlatego, że wyrażała coś, o czym

był już intuicyjnie przeświadczony). Muzyka odsłania nam wewnątrz wszystkiego. „[...] gdy rozlega się muzyka pasująca do jakiegokolwiek sceny, do jakiegoś działania, procesu, otoczenia, otwiera nam ona niejako najbardziej ukryty ich sens”³ Sytuuje to muzykę w innej kategorii niż pozostałe sztuki, czyni z niej coś, co można nazwać nadsztuką. Nie przedstawiając bynajmniej niczego w świecie, jest ona światem alternatywnym, odsłaniającym nam najgłębsze prawdy metafizyczne, jakie ludzie potrafią wyrazić i uchwycić, choć oczywiście nie jesteśmy w stanie uchwycić ich pojęciowo. „Kompozytor objawia najgłębszą istotę świata i wypowiada najgłębszą prawdę w języku, którego rozum jego nie pojmuje”⁺

Schopenhauer zdaje sobie sprawę z tego, że mówiąc w ten sposób, zostaje wciągnięty w niedosłowne używanie języka i w mówienie rzeczy, przynajmniej z pozoru, wewnętrznie sprzecznych, ale takie przenośne, niekiedy poetyckie użycie języka to jedyny sposób, o jakim może myśleć jako o sposobie przekazania tego, co przekazać pragnie. Schopenhauer podejmuje świadomy wysiłek - w odróżnieniu od Fichtego, Schellinga i Hegla z ich predylekcją do skrytych pseudowodów - by zwrócić uwagę czytelnika zarówno na brak przekonujących argumentów, jak i na wewnętrzne sprzeczności w tym, co mówi:

[...] przyznaję, że udowodnienie tego wyjaśnienia uważam w istocie za niemożliwe, bo zakłada ono i ustala stosunek muzyki jako przedstawienia do czegoś, co z istoty nigdy przedstawieniem być nie może, i wymaga, by muzyka była kopią wzoru, którego nigdy nie można bezpośrednio przedstawić [...] pozostawiam uznanie lub odrzucenie mego poglądu temu

oddziaływaniu, jakie na każdego czytelnika ma po części muzyka, po części zaś cała jedyna myśl, przekazana przeze mnie w tym dziele.⁵

Odwołuje się tutaj do takiego samego oddziaływania, jakie ma sztuka, nie próbując jednak zwodzić czytelnika i siebie myśleniem, że oddziaływanie to będzie jakoś zastępować rozumowanie logiczne. Jego pisma są omal nieprześcig-nione, jeśli chodzi o racjonalne argumenty - pisma żadnego filozofa nie są w nie bogatsze - a jednak niekiedy przywołuje na pomoc inne sposoby oglą-

3 Zob. Arthur Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*, wyd. cyt., 1.1, s. 405.

4 Tamże, s. 402.

5 Tamże, s. 397.

du rzeczy, lecz czyniąc tak, zwraca zwykle uwagę czytelnika, iż ten ma do czynienia z czymś innym.

Wspomniałem wcześniej, że reaguję na filozofię Schopenhauera w sposób, w jaki przywykłem reagować na sztukę, a jest to reakcja uzupełniająca moją filozoficzną reakcją na tę filozofię. Sama filozofia Schopenhauera jest dziełem sztuki, jak żadna inna, wyjąwszy Platońską. Mówiąc to, mam na myśli, że poza wszystkimi ideami, intuicjami, argumentami, doktrynami, analizami itd., które składają się na każdą systematyczną filozofię i które można oceniać intelektualnie, sama ta całość jest symbolem przedstawiającym. A tym, co symbolizuje, jest całość rzeczywistości. Sądzę, że rozumiał to sam Schopenhauer i że stanowi to wyjaśnienie zdania, które wprawiało w zakłopotanie wielu ludzi. Mówi on na samym początku przedmowy do pierwszego wydania *Świata jako woli i przedstawienia*: „Ma ona [scil. ta książka] przekazać jedną myśl. Ale mimo

całego wysiłku nie znalazłem do jej wyłożenia krótszej drogi niż cała ta książka. Większość czytelników reaguje na to, jak się wydaje, zakładając, że owa myśl musi mieć coś wspólnego z twierdzeniem, iż rzeczywistość ostateczną stanowi wola metafizyczna. Niektórzy usiłowali wyrazić tę myśl w jednym zdaniu. Jestem jednak przekonany, że owa myśl to całość i wyraża jedną ideę tak samo, jak udane dzieło sztuki ucieleśnia jedną ideę. W tym przypadku jest to symbol przedstawiający to, jaki jest świat (całkiem podobnie do tego, jak, na przykład. Wagnerowski Pierścień Nibelunga przedstawia to, jaki jest świat). Dzieło Schopenhauera, nawet na poziomie czysto intelektualnym, trzeba czytać i rozumieć jako całość, znacznie bardziej niż dzieła innych filozofów - nawet bardziej niż dzieło Spinozy - w tym sensie, że nie sposób właściwie zrozumieć żadnej jego doktryny, nie przeczytawszy go w całości. Obawiam się, że ma to niszczące następstwa w stosunku do tego, co właśnie usiłuję robić. Autorzy obdarzeni wyobraźnią z reguły wspierają pojmowanie przez czytelników tego, co powiedzieli, słowami: „Jest tak, jak gdyby...” po nich zaś następuje metafora, która ma pozwolić czytelnikowi uchwycić po raz pierwszy to, do czego dotarł autor. Jest tak w niektórych z najgłośniejszych fragmentów światowego piśmiennictwa, gdzie rozbudowane metafory mamy rozumieć nie jako prawdziwe opisy faktów, lecz jako symboliczne odpowiedniki opisów, rzucające światło na coś, czego opis dosłowny musiałby wyglądać zupełnie inaczej. W potocznych rozmowach robimy to samo i tak często, że niektóre z najbardziej znanych metafor stały się utartymi zwrotami, jak na przykład ten: „Poczułem się, jak by się ziemia pode mną rozwarła” Często się mówi, że im bardziej dojmujące doświadczenie lub głębsza emocja, tym łatwiej o poczucie

potrzeby odwołania się do metafory, by je stosownie wyrazić. Metafora, zdawałoby się, sięga głębiej niż wypowiedź dosłowna. Musi to być jeden z powo-

Tamże, s. 3.

dów, dla których poe/.j.i może przenikać głębie niedostępne dla prozy. I może dlatego również owo „jak gdyby” jest tak ważne w wielkiej filozofii. Najgłośniejszy fragment u Platona, jeśli nie w całej filozofii, to tak zwany mit jaskini w Państwie. Jest to rozbudowana metafora niosąca fundamentalną prawdę, że nie potrafimy uniknąć błędnego brania przedmiotów naszych bezpośrednich spostrzeżeń za rzeczywiste i istniejące niezależnie przedmioty, gdy w istocie nie są one czymś takim: są, by tak rzec, ulotnymi cieniami, ale warunki naszej ludzkiej sytuacji są takie, iż nie sposób, byśmy wiedzieli w życiu codziennym, czym są rzeczywiste przedmioty poznania czy w jaki sposób powstają. W Timajosie, uchodzącym przez stulecia za najważniejszy dialog Platona, występuje mit o boskim budowniczym narzucającym porządek chaosowi. Myles Burnyeat, jeden z naszych czołowych znawców Platona, wyraził to następująco:

Chciał on ująć cały wszechświat jako dzieło porządku nałożonego na nieporządek, a przez porządek rozumiał nade wszystko porządek matematyczny. Bardzo się to, oczywiście, różni od Księgi Rodzaju. Boski budowniczy Platona to inteligencja matematyczna, która działa w świecie [...]. Takie bardzo ogólne zdanie, jak to, że cały wszechświat jest dziełem porządku narzuconego nieporządkowi, nie jest oczywiście czymś, co można dowieść, czy to w ogólności, czy we wszystkich jego następstwach. Platon w pełni sobie to uświadamia i dlatego między innymi ubiera swoją

myśl w szaty mitu. Mit ten inspiruje w każdym razie coś, co Platon traktował naprawdę bardzo poważnie: program badawczy, dla którego włączył do Akademii czołowych ówczesnych matematyków?

Jeszcze inny uporczywy mit Platona pojawia się tym razem w Uczcie, gdzie słyszymy, że istoty ludzkie były ongiś jednorodnymi stworzeniami, aż doszło do ich rozpołowienia na część żeńską i męską, i odtąd każde z tych niepełnych stworzeń rozpaczliwie poszukuje drugiej połówki, by stać się całością.

Wielu innych filozofów ukuło mity czy przenośnie poetyckie, które przetrwały do dziś: Heraklit dał obraz rzeki, do której nie sposób wejść dwukrotnie; Pitagoras mówił o muzyce sfer, Kartezjusz o złośliwym demonie, Hobbes o stanie natury, Rousseau o szlachetnym dzikim, Hegel stworzył przypowieść o panu i niewolniku, a Wittgenstein wskazywał muszce wyjście ze szklanej muchołapki. Jest tego całkiem sporo. Każda jednak opisowa i systematyczna filozofia, będąc próbą uchwycenia rzeczywistości w języku, jest metaforyczna w pewnym głębszym sensie. Filozof mówi: „Oto, jak rzeczy się mają” to zaś możemy rozumieć, że powiedział tylko: „Jest tak, jak gdyby...” lub że to między innymi powiedział - ten zaś sposób mówienia, bynajmniej nie wymijający, pozwala filozofii zejść głębiej, niż byłoby to bez niego możliwe. Dobrze

7 Bryan Magee: *The Great Philosophers*, wyd. cyt., s. 27.

znane są doktryny filozoficzne, co do których nie ma po prostu jasności, czy filozof przedstawia je jako prawdy dosłowne, czy jako rozświetlające metafory. Jaskrawym tego przypadkiem jest Locke z jego umową społeczną - nikt nie wie dokładnie, czy uznawał ją za wydarzenie historyczne, czy za fikcję prawną. Jestem tu jednak zdania, że nie czyni to

żadnej omal różnicy: Locke twierdzi po prostu, że władza jest prawomocna tylko wtedy, gdy ma przyzwolenie rządzonych, takie, jak gdyby opierała się na swobodnie zawartej umowie obu stron. Mówi, że w ten sposób należy traktować rząd i się do niego odnosić; i to jest najlepsze rozumienie tego poglądu. To zaś, czy rzeczywiście doszło do umowy zawartej w jakichś przedhistorycznych czasach, nie ma, moim zdaniem, żadnego związku ze sprawą zasadniczą. A większość ludzi tak właśnie to traktuje.

To samo odnosi się jednak do metafizyki. Gdy Schopenhauer mówi, że istoty ludzkie współdziałają z sobą i odnoszą się do siebie tak, jak to czynią, bo są wszystkie - w swej ukrytej wewnętrznej naturze, poza ludzającą fasadą odrębności i zróżnicowania - czymś jednym, nie mam sposobu, by się dowiedzieć, czy to jest, czy nie jest dosłownie prawdziwe. Mogę jednak dostrzec, że istoty ludzkie działają tak, jak gdyby było to prawdziwe - a to spostrzeżenie pogłębia nasze rozumienie zachowania ludzkiego. Doktryna Schopenhauera, choć może metaforyczna, ma nawet moc przewidywania: gdy patrzymy na ludzi, zakładając, że jest prawdziwa, okazuje się, że wiemy lepiej, jak mogą się zachować.

Wskazuje to, jak sądzę, że w pewnej postaci zawiera ona ważną prawdę, choć może to być postać niedosłownej wypowiedzi, a prawda może być niepełna. Ostatecznie, nie staramy się rozumieć filozofii, lecz rzeczywistość. A wszystko, co wzbogaca nasze rozumienie, przynosi postęp. Gdy więc odwracamy się od rozświeclającej rzeczywistości idei filozoficznej, bo jej sformułowanie budzi jakieś logiczne czy inne zarzuty, zapominamy o celu filozofii i gubimy się. Nie zasługujące na uznanie doktryny, które coś rozświeclają, są niczym znaki na mapach wskazujące,

gdzie leży ukryty skarb: mówią, gdzie zacząć kopanie, a mówią to tym razem dlatego, że wskazują, gdzie poblądziliśmy w czymś dla nas ważnym. Ale nie zasługujące na uznanie doktryny mogą, rzecz jasna, rozświetlać coś tylko tym, którzy spoglądają na rzeczywistość w ich świetle; ludzie, którzy tylko patrzą na nie i ograniczają się do analizowania ich, odkrywają jedynie, że nie zasługują one na uznanie, i nie osiągają żadnej iluminacji.

Filozofia Schopenhauera ma dla mnie tę własność w stopniu znacznie większym niż jakakolwiek inna filozofia. Nie mam zdania co do literalnej prawdziwości wielu jego doktryn, włącznie z tymi najgłówniejszymi, nie mam natomiast żadnych wątpliwości co do tego, że idee te mogą rozświetlać rzeczywistość. Czasami zauważam, że uznaję jakieś jego pierwsze i drugie kroki jako prawdziwe w sensie dosłownym, a zawieszam sąd co do kroku trzeciego. Schopenhauer jest przekonany, na przykład, że Kantowski wywód, iż rozum jest podstawą etyki, jest błędny. Podstawą etyki jest, według

Schopenhauera. współczucie*, a powodem, dla którego czujemy za kogoś innego i z kimś innym, dla którego identyfikujemy się z kimś innym, jest to, że w porządku noumenów jesteśmy w gruncie rzeczy jednym. Zgadzam się więc, że Kant myli się, upatrując w rozumie podstawę etyki, i zgadzam się, że jej podstawą jest współczucie; oba te zdania uznaję za prawdziwe w sensie dosłownym. Nie wiem jednak, czy Schopenhauerowskie wyjaśnienie pozornie paradoksalnego faktu, że doznajemy współczucia, jest w tym samym sensie prawdziwe. Stwierdzam, że jest, jak mówiłem, zaskakująco rozjaśniające: istoty ludzkie, łącznie ze mną, skłonne są zachowywać się — a ja skłonny jestem żywić takie uczucia wobec innych

- tak, jak gdyby to wyjaśnienie było prawdziwe. Gdy zaś przyglądam się stosunkom międzyosobowym w świetle tego wyjaśnienia, stwierdzam, że lepiej je rozumiem. Oczywiście, z tego jednak nie wynika, że jest ono prawdziwe. A może nie jest prawdziwe, nie jest dosłownie prawdziwe. Pozostaję więc na poziomie owego „jak gdyby”. Jest to postawa bardziej pozytywna niż odrzucenie czy niewiara, znacznie bowiem wzbogaca moje rozumienie, ale ciągle różni się od wierzenia.

Tę samą postawę mam również wobec Schopenhauerowskiej doktryny woli metafizycznej. Mam ją nawet wobec pewnych aspektów rozróżnienia między tym, co fenomenalne, a tym, co noumenalne - nie w płaszczyźnie epistemologii, lecz w odniesieniu do spraw wartości. Jeśli chodzi o mnie, widzę i czuję to wprost, że jest tak, jak gdyby nasze poczucie moralności, piękna i sensu życia przychodziło do nas spoza tego świata obserwacji i doświadczenia, i trudno mi nie uznawać ograniczonych do tego świata wyjaśnień tych dziedzin w kategoriach biologii, historii, życia społecznego czy psychologii za głęboko niestosowne i zasadniczo błędne. Jest po prostu tak, jak gdyby sens i wartość życia miały swoje źródła w porządku bytu bardzo różnym od tego porządku, w dziedzinie, do której nigdy nie możemy przeniknąć, której przeznaczeniem jest to, że pozostanie dla nas nieustanną tajemnicą. Gdy Wittgenstein mówi w Traktacie takie rzeczy jak:

Sens świata musi leżeć poza nim [...]; nie ma w nim żadnej wartości — a gdyby była, to nie miałaby wartości. [...] Jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć. Etyka jest transcendentalna. [...] Rozwiązanie zagadki życia w czasie i przestrzeni leży poza czasem i przestrzenią**

ubiera w słowa to, jak rzeczy mi się jawią, ale czy rzeczywiście są takie,

jak mówią te słowa - sposobu ustalenia tego, jak dotąd, nie znalazłem.

Przeżywam

* Zob. Arthur Schopenhauer: O podstawie moralności. Przeł. Zofia Bassakówna. Wydawnictwo „bis” Warszawa 1994, s. 108 i n. (podstawą tego wydania jest edycja „Przeglądu Filozoficznego” z 1901 roku).

** Zob. Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, wyd. cyt. (tezy 6.41, 6.421, 6.4312).

więc moje życie tak, jak gdyby istniała jakaś noumenalna dziedzina znaczenia i wartości poza tym światem zjawisk, nie wiedząc - a w istocie wiedząc, że nie wiem - czy taka dziedzina istnieje. Nie jest to zadowalająca sytuacja, lecz w niej jestem i nie wiem, jak z niej wyjść.

Odrzucam to, co uznaję za podejście religijne, polegające na traktowaniu moich spostrzeżeń w trybie „jak gdyby” za objawienia i dawaniu im wiary, jak gdyby były prawdami. To wydaje mi się bezzasadne. Ich prawdziwe wyjaśnienie może być czymś, czego sobie nigdy nie wyobrażałem, a w istocie może być czymś, czego nie jestem w stanie sobie wyobrazić.

Sądzić, że wiem, na czym polega wyjaśnienie, to sądzić, że wiem to, czego nie wiem.

Istnieje tedy przenikający filozofię osiągalny poziom metaforycznego rozumienia, wyjaśnienia nie dosłownego, lecz posiadającego wielką wartość, którego nie należy mylić ani z wiarą religijną z jednej strony, ani z wiedzą — z drugiej. Filozofia jest pod tym względem bliska sztuce.

Całego tego wymiaru nie dostrzegają jednak, jak się wydaje, ludzie, którzy przyjmują z zasady oparte na logice czy na języku podejście do filozofii.

Jest wiele różnych sposobów, na które można podchodzić poważnie do filozofii, lecz najczęstsze wydają się dwa szczególne sposoby. Niektórzy

ludzie przychodzą do niej, poszukując objawienia, nowego rozumienia rzeczywistości: ich celem jest iluminacja, nowy ogląd, nowa prawda. Inni nie oczekują, że dostaną coś takiego od filozofii, a swój pogląd na świat czerpią z innych źródeł, takich jak zdrowy rozsądek, nauka, religia czy jakaś mieszanka tych trzech źródeł (a istnieją też inne źródła). Ludzie ci oczekują od filozofii rozjaśnienia, a może też uzasadnienia niektórych z najważniejszych przekonań, jakie już mają. Do takich ludzi będzie prawdopodobnie przemawiała szczególnie filozofia analityczna, która zajmuje się głównie rozjaśnianiem pojęć. Jestem osobą pierwszego typu - przychodzę do filozofii z nadzieją na objawienia ukazujące, jak rzeczy się mają. Analiza jest całkiem interesująca jako działalność na poziomie podporządkowanym czemuś innemu, poświęciłem jej całkiem sporo czasu, ale koncepcja filozofii jako czegoś, co sprowadza się do analizy, jest beznadziejnie niesłuszna, nade wszystko dlatego, że taka filozofia nie może rozstrzygać żadnych istotnych problemów. Rozwiązywanie ważnych i interesujących idei zawsze wymaga nowych idei, nowych teorii wyjaśniających i właśnie tego, nie zaś analizy szukamy u genialnych filozofów. Istnieje wielu rzetelnych zawodowców, którzy mogą dokonywać rzemieślniczych analiz dowolnego zbioru argumentów czy pojęć; działalność taka wymaga jedynie, poza pewnym minimum kompetencji zawodowych, czasu, skupienia, przenikliwości i uwagi. Jest to z pewnością ciężka robota, a ci, którzy mogą do niej wnieść trochę talentu i większej niż przeciętna przenikliwości, zdobywają rozgłos. Ale różnica między robieniem tego a tworzeniem nowych idei przypomina różnicę między muzykologiem a kompozytorem.

Oczekiwałbym, że filozof stosujący podejście analityczne zauważy

wewnętrzna sprzeczność, powiedzmy, w tym, co Schopenhauer mówi o naturze

muzyki, i w rezultacie odrzuci to i nie będzie więcej o tym myślał.

Schopenhauer mówi jednak wyraźnie, że sobie uświadamia, równie dobrze jak inni, tę sprzeczność. Usiłuje więc w tej kwestii przekazać jakoś w słowach spostrzeżenia, których nie sposób adekwatnie wyrazić w języku, i potrzebuje do tego nie tylko powściągliwości swoich czytelników, lecz aktywnych prób współpracy w rozumieniu tego, co mówi. Dociera natomiast do czegoś głębokiego. Dwóch co najmniej spośród największych kompozytorów, Wagner i Mahler, uznawało jego spostrzeżenia na temat muzyki za najgłębsze i najprawdziwsze z tych, jakie kiedykolwiek wypowiedziano.

Stanowi to znakomity przykład dwóch prawd odnoszących się w ogóle do dzieł wielkich filozofów. Jedna z nich głosi, że wszystko, co trudno zrozumieć, wymaga wysiłku, a więc wymaga, byśmy próbowali zrozumieć — to jednak zakłada dobrą wolę, bez której nie da się osiągnąć zrozumienia. Inteligencja sama w sobie nie wystarcza więc do zrozumienia: trzeba chcieć zrozumieć, próbować i być skłonny do poniesienia trudów. Jeśli zaczynamy od nieufności, postawy obronnej, krytycznej, to często uniemożliwiamy sobie aktywnie rozumienie. Nie bronię postawy bezkrytycznej, lecz dokonuję niezbędnego rozróżnienia między dwoma stadiami postępowania: najpierw musimy coś dobrze pojąć, zanim możemy krytykować inteligentnie i skutecznie; rozumienie musi przychodzić przed krytyką. Z tego zaś, iż próbujemy coś zrozumieć, w ogóle nie wynika, że kiedy zrozumiemy, mamy się z tym zgodzić. Dobra wola potrzebna do rozumienia wymaga więc jedynie czasowego

zawieszenia krytycznego osądu, nie zaś odrzucenia go.

Drugą ważną rzeczą jest to, że do najwartościowszych rzeczy, jakie wielcy filozofowie mają nam do przekazania, trzeba docierać nie przez analizę logiki ich argumentów czy tego, jak używają pojęć, lecz przez przyglądanie się rzeczywistości w świetle tego, co mówią. Godne uwagi jest na przykład to, że Schopenhauer mówi, iż uznanie lub odrzucenie tego, co powiada o muzyce, musi pozostawić nie tylko oddziaływaniu jego pism na czytelnika, lecz też oddziaływaniu, jakie ma muzyka na czytelnika; oczekuje, że czytelnik zastanowi się ponownie nad muzyką w świetle jego filozoficznych sugestii. Wyłania się więc przede mną jako czytelnikiem pytanie: W jakiej mierze, jeśli w ogóle w jakiejś, pogłębia się moje rozumienie natury muzyki, gdy patrzę na nią w świetle tego, co mówi o niej Schopenhauer? (Tak się składa, że odpowiedź brzmi: „w znacznej”). To samo dotyczy wszystkich lub w każdym razie większości doktryn filozoficznych, a także poszczególnych filozofii jako całości: „Czy rzeczywistość zostaje mi rozjaśniona, gdy spoglądam na nią w świetle jej wyjaśnienia, które przedstawia X?” W filozofii jest niewiele prawd w postaci zdań. W istocie, jak sądzą niektórzy filozofowie, nie ma żadnych takich prawd. Filozofia w znacznej części dotyczy różnych możliwych sposobów patrzenia na rzeczy; jej celem jest osiągnięcie nie tyle poznania, co rozumienia. Filozof oryginalny mówi nam ostatecznie: „Zobaczysz, że rozumiesz lepiej rzeczy, jeśli spojrzysz na nie w ten sposób” Gdy wyciskamy z danej filozofii ostatnie krople soku, ale raczej nie przedtem, odwołanie się do analizy może być dobrym pomysłem. Zaczynać trzeba od tych wszystkich procesów intelektualnej empatii, wizji, którą podzielimy z myślicielem, spojrzenia wyobraźni i

kierującego się owym „jak gdyby” patrzenia na zewnątrz z danego punktu widzenia.

Schopenhauer doskonale rozumiał, że pod tym względem filozofia może przypominać sztukę. Gdy oglądamy sztukę lub czytamy powieść, dzieło wciąga nas często w swój świat. Nie tylko spoglądamy w umysły, serca i w życie innych ludzi, i w tym sensie zaczynamy rozumieć, co to znaczy być nimi, lecz też stwierdzamy, że patrzymy na resztę świata ich oczyma. Zaczynamy więc rozumieć, jak wszystko może wyglądać inaczej, niż normalnie wygląda w naszych oczach, a jednak jawić się jako coś naturalnego i rzeczywistego. Powieści Tolstoja przedstawiają nam świat swoiście Tolstojowski, a inny świat przedstawiają powieści

Dostojewskiego, jeszcze zaś inny jest świat Turgieniewa. Gdy którąś z nich czytam, zostaję wciągnięty w ów szczególny świat, który widzę oczyma autora i na który reaguję z jego wrażliwością. Nie znaczy to, że ja, Bryan Magee, widzę świat w taki sam sposób jak Dostojewski lub że zgadzam się z nim co do wszystkiego, czy choćby, że w czymkolwiek się z nim zgadzam. Mogę przecież myśleć, że świat jego powieści zupełnie nie przypomina rzeczywistego życia, a jego ludzie całkiem różnią się od ludzi rzeczywistych, i że jest wiele ważnych rzeczy, których Dostojewski nie potrafi zrozumieć. Kiedy jednak czytam jego książkę, jestem w jego skórze i w jego umyśle. A w rezultacie wzmaga się moje postrzeganie i rozumienie mojego świata, wzbogaca się moja wizja. Dokładnie to samo dotyczy genialnych filozofów. Jak jawi się nam rzeczywistość, jeśli oglądamy ją oczyma Kartezjusza, Locke’a, Spinozy czy Kanta? Każdy będzie nam ukazywał inny świat, a choć możemy nie przyznawać, że któryś z nich jest rzeczywisty, od każdego z nich możemy się mimo to

czegoś nauczyć. Możemy się wiele nauczyć, nawet czerpiąc z filozofii, którą uznajemy za niebezpiecznie błędną, jak to było w moim przypadku z marksizmem. Z filozofii czerpiemy coś, na co składają się w znacznej mierze nie zdania prawdziwe, lecz coś znacznie niż one ważniejszego - sposoby patrzenia na rzeczy, sposoby widzenia rzeczy. Kto ogranicza się do drażenia na poziomie logicznej analizy argumentów oraz sposobów używania pojęć, wiedzie ograniczone zaślepione życie na najniższym możliwym poziomie istnienia, na jaki może pozwalać filozofia.

Metafizyczne wizje filozofów nie są empirycznie weryfikowalne, a dotyczy to zarówno wizji empirystów, jak i wszystkich innych filozofów. Gdy Locke, tak jak Kartezjusz, przedstawia nam obraz wszechświata jako ogromnej kosmicznej maszyny zbudowanej z mniejszych maszyn, a wszystkie te maszyny podpadają pod te same prawa nauki, nie jest to teoria naukowa, którą obserwator może zbadać i sprawdzić, lecz wizja obrazująca, jak mają się rzeczy; będzie ona miała jednak tysiączne praktyczne oddziaływania na tego, kto ją przyjmuje. Gdy natomiast, dla kontrastu, pojawia się Schelling i mówi, że rzeczywistość przypomina nie tyle maszynę, co ogromny żywy organizm, a zatem lepiej rozumieć ją jako quasi-organiczny proces rozwoju niż jako coś mechanicznego, or«v/. że w najwyższych wytworach umysłu ludzkiego proces ten osiąga rozumienie siebie samego - nie istnieje żaden eksperyment rozstrzygający, za pomocą którego myślący naukowo obserwator może osądzić ten pogląd i pogląd Locke'a, i rozstrzygnąć, który z nich, jeśli w ogóle któryś, jest „prawdziwy” Wnioskowanie z tego jednakże, że takie światopoglądy to tylko słowa, fantazyjna masa nonsensów - w istocie ogromny ładunek bezsensownej metafizyki - byłoby

głęboko błędne. Z owych wizji metafizycznych zrodziły się właśnie nasze programy badawcze, zarówno w przypadku Platona, jak i w dwa tysiące lat później w empirycznej nauce. W stosunku do każdego z nich powstaje pytanie: Czy uważasz, że patrzenie na rzeczywistość w ten sposób rozświetla ci ją, choćby czasowo? Jeśli rozświetla, jest wartościowy. Jeśli dwa modele uznajemy za iluminujące, oba są wartościowe. Nie zmienia tego fakt, że kłócą się z sobą, to znaczy prawdziwość jednego przesądza o fałszywości drugiego. Dotyczy to skądinąd zarówno tak zwanej „twardej” nauki, jak i filozofii. Najgłośniejszym tego przykładem jest dzisiaj niezgodność między teorią względności a fizyką kwantową, dostarczającymi trafnych wyników i używanymi przez tych samych uczonych, choć obie nie mogą być prawdziwe. Żadnej z filozofii, które w tej książce rozważałem, nie akceptuję w pełni jako prawdy dosłownej, ani nie podzielam samooceny żadnej takiej filozofii, wszystkie jednak rzucają jakieś światło, każda pod swoim szczególnym kątem, na nasze widzenie rzeczy.

Trudno, by ktoś uświadamiał sobie lepiej niż ja, że ujęcia poszczególnych filozofii, które przedstawiłem, są niezadowolające. Dlatego właśnie muszę przyznać, że książka ta ledwie wprowadza w różne filozofie. Dzieło Schopenhauera w szczególności jest tak bogate, że napisałem osobną książkę o nim, a i ona tylko wprowadza w tę filozofię. Najważniejszym aspektem filozofii Schopenhauera, który pomiąłem, są jego dociekania nad statusem ontologicznym zjawisk, które poznajemy: Jeśli nie są to przedmioty istniejące niezależnie od naszego doświadczenia i nie są też wytworami naszych umysłów, czymże mogą być? Myślenie Schopenhauera składa się tu na filozofowanie o nieprześcig-nionej głębi.

Nie sposób tu jednak spójnie je przedstawić bez uprzedniego obszernego wykładu, Schopenhauer buduje bowiem swoje wywody na podstawie rzadko spotykanej, jeśli chodzi o rozległość i stopień trudności, analizy filozofii Kanta. Będę musiał więc zostawić czytelnika z zachętą, by szukał takiego ujęcia gdzie indziej, może w innej mojej książce, a najlepiej w dziełach samego Schopenhauera.

Pisząc książkę o Schopenhauerze, byłem w niezwykłym położeniu, mogłem bowiem dyskutować o jego filozofii z filozofem genialnym, z Karlem Popperem; nie było to jednak tak przydatne, jak mógłbym sobie życzyć. Popper od lat nie czytał Schopenhauera i w każdym z wielkich sporów, jaki z nim miałem, dochodziło ostatecznie do tego, że przyjmował mój punkt widzenia. Zgłosił jednak kilka uwag, które warto utrwalić.

Schopenhauer był dla

Poppera, podobnie jak dla Wittgensteina, pierwszym filozofem, którego czytał. Obaj czytali go jako kilkunastoletni młodzieńcy i z tego samego powodu — dlatego mianowicie, że Schopenhauer był najmodniejszym i najbardziej dyskutowanym filozofem w Wiedniu, w którym dorastali. W gabinecie ojca Poppera (tak samo, skądinąd, jak w gabinetach Wagnera i Tołstoja), wybitnego prawnika, wisiał portret Schopenhauera, a w gronie miejscowych wolno-mularzy Popper senior wygłosił cykl odczytów o Schopenhauerze. Ponieważ Schopenhauer zalecał swoim czytelnikom, by czytali Kanta, Popper czytał Kanta, który stał się jego gwiazdą przewodnią, zanim stanął na swoich nogach i znalazł własną drogę.

Powiedział mi jednak kiedyś, że właśnie od Schopenhauera przejął świadomie na całe życie metodę podchodzenia do każdego problemu filozoficznego od strony jego dziejów: najpierw dokonujesz przeglądu

wszystkiego, co interesujące, a co ważni myśliciele przeszłości mieli do powiedzenia o danym problemie, czerpiąc od nich wszystko, czego się trzeba od nich nauczyć, lecz też krytykując ich, a nade wszystko przedstawiając wyraźnie racje, dla których nie udało im się uporać z owym problemem; a następnie przedstawiasz i bronis go w najlepszy dostępny ci sposób. Mówił też Popper, że tylko dzięki Schopenhauerowi doszedł do właściwego rozumienia Kanta. (To ostatnie dotyczy też, z zachowaniem proporcji, mnie). Zauważył też kiedyś, iż u Schopenhauera jest więcej „dobrych pomysłów” niż u każdego innego filozofa, wyjąwszy Platona. A pod koniec życia wyrażał obawę, że zawodowi filozofowie będą traktowali jego dzieło równie lekceważąco jak dzieło Schopenhauera. 'Znając jego uczucia w tej materii, byłem w dwójnasób poruszony, gdy przekazano mi po jego śmierci, w darze od niego, egzemplarz pierwszego wydania Świata jako woli i przedstawienia, na którym Popper napisał: „Bryanowi, z miłością, by pamiętał i Arthura, i Karla”

ROZDZIAŁ DWUDZIESTY DRUGI

Filozofia w telewizji

MOJA książka o filozofii Schopenhauera była dziełem wielkiej miłości, angażującym mnie stale, choć nie wyłącznie, przez dziesięć lat. Zaczęło się w roku 1973, gdy byłem na gościnnych wykładach w All Souls College w Oksfordzie, a skończyło się w roku 1983, w miesiąc po utracie miejsca w Izbie Gmin, w której zasiadałem przez dziewięć lat i cztery miesiące. Gdy pisałem tę książkę, chodziło mi głównie nie o to, by przekazać idee Schopenhauera innym ludziom, lecz o to, by przeniknąć samemu do ich podstaw. Tak mnie to angażowało, że cokolwiek robiłem w owym czasie, i tak byłem pogrążony w Schopenhauerze. Był to w pewien sposób

najszczęśliwszy okres mojego życia intelektualnego, odkryłem bowiem w końcu coś, co ogniskowało mój zachwyty. Owo zaangażowanie, które mnie pochłaniało, bynajmniej nie ograniczało się do Schopenhauera; fascynował mnie między innymi jego wpływ na innych, to zaś powodowało, że przyglądałem się ponownie, całkiem nowymi oczami, innym myślicielom - na przykład Nietzsche, Freudowi i Wittgensteinowi - i wróciłem do Wagnera oraz do całego szeregu powieściopisarzy, z Turgeniewem, Conradem i Hardyem włącznie. Czytałem filozofów, których Schopenhauer atakował z takim pełnym nienawiści jadem — Fichtego, Schellinga i Hegla - i wiele zaczerpnąłem, szczególnie od Fichtego. Czytałem ponownie Upaniszady, które Schopenhauer przeglądał codziennie przed snem. Czytałem na powrót Kanta, przyglądając się tym razem jego wpływowi na Schopenhauera. Żadna z moich książek, wyjąwszy *Facing Death* (W obliczu śmierci), nie dostarczyła mi w trakcie pisania takiego bogactwa doznań. Gdy książka o Schopenhauerze została w końcu opublikowana, przyniosła najpełniejsze ujęcie, jakie ukazało się dotąd po angielsku, wpływu Schopenhauera na Wittgensteina i Wagnera. Opis tego ostatniego oddziaływania był dłuższy niż cała moja książka o Wagnerze, *Aspects of Wagner*.

Udawało mi się to robić, gdy byłem parlamentarzystą, dzięki temu, że poświęcałem temu każdy roboczy poranek, spędzany zwykle w domu. Do Izby Gmin rzadko chodziłem wcześniej niż w porze lunchu, ale zostawałem tam długo, często aż do wczesnych godzin rannych (co oczywiście robili wszyscy parlamentarzyści). Z moją sekretarką parlamentarną pracowałem wyłącznie popołudniami: poranki spędzała na pisaniu tego, co

podyktowałem jej poprzedniego dnia, a po lunchu przychodziłem do biura, by podpisać to, co napisała, a potem czytałem nadesłaną danego dnia korespondencję. Na każdy list, który otrzymywałem, odpowiadało się w ciągu czterdziestu ośmiu godzin. W weekendy mojej pracy pisarskiej poświęcałem nie tylko poranki, a w okresach między obradami parlamentu było to moje główne zajęcie - moje pierwsze długie wakacje letnie spędziłem, przepisując pierwszą wersję powieści Facing Death, która ukazała się w 1977 roku.

Nie było wówczas nic niezwykłego w tym, że poświęcałem robocze poranki zajęciu nie związanemu z moimi obowiązkami parlamentarnymi. To samo robiło bardzo wielu prawników z Izby Gmin, a także bardzo wielu parlamentarzystów zatrudnionych w City lub zajętych interesami. Było wśród nich niemało drobnych przedsiębiorców posiadających własne firmy, których dobra kondycja leżała im na sercu. W moim zajęciu pozaparlamentarnym niezwykle był tylko jego charakter, choć nawet wówczas było wielu parlamentarzystów piszących różnego rodzaju książki. Pisanie książek było zawsze w zwyczaju wśród brytyjskich parlamentarzystów i nigdy nie było tak, by wszystkie takie książki dotyczyły polityki.

Będąc parlamentarzystą, stworzyłem też mój pierwszy cykl telewizyjnych programów poświęconych filozofii Men of Ideas (Ludzie idei). Ówczesny szef drugiego programu BBC, Aubrey Singer, przeczytał moją książkę o Popperze i pomyślał, że jego telewizja powinna przekazać tego rodzaju rzecz szerszej publiczności. Powiedział mi później, że najpierw pomyślał, by nakłonić mnie do zrobienia jednogodzinnego dokumentu o Popperze i jego dziele. Później jednak, podczas porannej kąpieli, zaczął się

zastanawiać: Dlaczego tylko Popper? Są przecież inni znani filozofowie, Jean Paul Sartre i Heidegger zdobyli międzynarodową sławę, a wśród filozofów piszących po angielsku są takie postacie, jak Alfred J. Ayer, Isaiah Berlin, Noam Chomsky... Dlaczego nie poświęcić cyklu telewizyjnego filozofii współczesnej, przedstawiając niektóre z tych postaci szerokiej publiczności i ukazując w zarysie ich dorobek oraz wyjaśniając najbardziej interesujące i najważniejsze współczesne prądy myślowe? W tej postaci ów projekt dotarł do mnie.

Zaczął się od tego, jak na ironię, że to Aubrey Singer przyjmował ów projekt z radością i entuzjazmem, ja zaś mu się sprzeciwiałem. Nie rozumiałem, jak można by go urzeczywistnić. Wydawało mi się, że jeśli miałbym dochować wierności filozofii, programy byłyby niezrozumiałe dla widowni telewizyjnej - lub, przeciwnie, jeśli zrobiłbym programy zrozumiałe, pociągnęłoby to nieuchronnie graniczące z parodią upraszczanie problematyki. Odrzuciłem więc zaproszenie Aubreya. Trwał jednak przy swoim i naciskał na mnie, bym wypróbował ten pomysł w programie pilotażowym. Odpowiedziałem, że powodzenie pilotażu wcale nie świadczyłoby, że można odnieść sukces, realizując piętn.DW ir takich programów. Usłyszałem wówczas, że dostaję dwa programy pilota/owe, choć ze względów finansowych trzeba je będzie zrobić w taki sposób, żeby, jeśli się udadzą, można było posłużyć się nimi jako dwoma programami cyklu.

Trudno było oprzeć się takiemu zaproszeniu, choć przyjęcie go oznaczało, że muszę najpierw rozstrzygnąć, z czego miałyby się składać taki cykl jako całość. Poprosiłem o pełną kontrolę merytoryczną od tego momentu nad całością i ją dostałem, i praktycznie całe przedsięwzięcie wówczas

ruszyło. Okazało się, że moje dwa programy pilotażowe nie wybijają się wśród piętnastu składających się na ów cykl programów i może dlatego właśnie były wiarogodnymi wskaźnikami. Miarodajne, z mojego punktu widzenia, było w nich to, że były zrozumiałe i interesujące dla niespecjalistów i nie zniekształcały problematyki filozoficznej. Wbrew moim oczekiwaniom — w gruncie rzeczy nie zawsze wiedziałem w pełni, jak to osiągam — okazało się, że dobrze poprowadziłem granicę między niedostępnością a nadmiernym uproszczeniem i udało mi się utrzymywać uczestników programów na tej granicy.

Cykl w postaci antenowej składał się z piętnastu 45-minutowych programów, a ponieważ nad każdym z nich pracowałem tygodniami (przygotowanie polegało głównie na lekturach), zrobienie całego cyklu zajęło mi dwa i pół roku. Poszczególne programy były nagrywane w latach 1975-1977 i emitowane dwa razy w tygodniu w okresie od stycznia do kwietnia 1978 roku — w czwartkowe wieczory po raz pierwszy, a w niedzielne popołudnia po raz drugi. Wkrótce po rozpoczęciu cyklu „Times” napisał: „Jeśli chodzi o powagę i zakres problematyki, niczego takiego w sieci telewizji publicznej dotąd nie było” Gdy zaś cykl dobiegł końca, „Sunday Telegraph” oświadczył: „Spotkało się to z zainteresowaniem w skali światowej”

Programy owego cyklu mieściły się w różnych kategoriach. Niektóre dostarczały niezbędnych wiadomości historycznych o podłożu współczesnych prądów filozoficznych - na przykład marksizmu, pozytywizmu logicznego czy dzieła Wittgensteina - informacji, bez których nie sposób rozumieć, co się dzieje aktualnie. Inne przedstawiały stan bieżący znanych dziedzin filozofii - filozofii moralności, filozofii

polityki, filozofii nauki, filozofii języka. Inne dostarczały aktualnego obrazu znanych ruchów myślowych - szkoły frankfurckiej, egzystencjalizmu, analizy językowej. W jeszcze innych występowali wybitni ludzie, wprowadzający w świat swoich idei — N. Chomsky, W. V. O. Quine, A. J. Ayer, I. Berlin, H. Marcuse. Całość dawała na tyle pełny i żywy obraz sytuacji na scenie myśli współczesnej, na ile można było zasadnie oczekiwać od cyklu programów telewizyjnych. Nie był to oczywiście ideał. Pewne obszary filozofii — logikę, na przykład - trzeba było w ogóle zostawić jako zbyt techniczne dla telewizyjnej widowni. To, że zarówno Heidegger, jak i Sartre nie byli w stanie mówić po angielsku, skłoniło mnie do tego, po największych oporach, że nie zaprosiłem ich, lecz ich dzieła dyskutowali inni ludzie. Najbardziej ubolewałem nad tym, że Susanne K. Langer i Karl Popper nie byli w stanie, ze względów osobistych i zdrowotnych, uczestniczyć w programach. Jeśli chodzi o Poppera, było w tym coś ironicznego, skoro właśnie propozycja, by przedstawić pewne jego idee w telewizji, doprowadziła w pierwszym rzędzie do zrobienia tego cyklu. A ponieważ uważałem go za największego z żyjących filozofów, czułem się trochę tak, jakbym reżyserował Hamleta bez księcia Danii. Wydawało mi się jednak, że nawet bez Poppera ów projekt zasługuje na realizację, nie zrażałem się więc, choć byłem zawiedziony.

W tym cyklu zlały się w jedno moje lata, kiedy pochłaniała mnie filozofia, i lata spędzone w telewizji. Tak długo żyłem z jedną i drugą, że z łatwością mogłem działać na obu polach równocześnie. Każdą decyzję co do treści programu podejmowałem, mając od początku na uwadze interesy widowni telewizyjnej, od wyboru tematyki i uczestników począwszy. Ponieważ

programy musiały być na wstępnym poziomie, w ogóle nie było potrzebne, by występowały osobistości o światowym rozgłosie w poszczególnych dziedzinach: jeśli można było sądzić, że ktoś mniej wybitny dokona znacznie bardziej interesującego wprowadzenia w daną dziedzinę, wiernie ją przedstawiając, mój wybór padał na niego. Widzowie telewizyjni i tak nie słyszeli o żadnym z nich. Było zdumiewające, jak wielu zawodowych filozofów przywiązywało zasadniczą wagę do rangi występującego (uznając za istotne, by zapraszać najwybitniejszego specjalistę, „autorytet” w przekonaniu, że przykuje uwagę widzów dlatego, że jest autorytetem), traktując tak obojętnie sprawy związane z samym wystąpieniem telewizyjnym, jakby ich nie rozumieli. Wyszło to na jaw w pytaniu któregoś z nich: „Jak to możliwe, że autor najlepszej książki o Spinozie opublikowanej w ciągu ostatnich dwudziestu lat miałby nie być kimś właściwym jako uczestnik programu o Spinozie?” Wielu potencjalnych uczestników dyskwalifikowałem, z punktu widzenia moich potrzeb, dlatego że tak długo pochłaniało ich zdobywanie rozgłosu przez publiczne demonstrowanie biegłości w trudnych, subtelnym i zawiłych kwestiach, iż stali się omal zupełnie niezdolni do wyrażania się prosto, bezpośrednio i jasno — w gruncie rzeczy często nawet tego nie próbowali w obawie, że stracą prestiż. Ludzie naprawdę wybitni - Chomsky, Quine, Berlin, a nawet Marcuse - byli całkiem inni, lecz ci mniejsi, bardziej niepewni siebie, byli na ogół tacy, jak opisałem. Chomsky był zdecydowanie zadowolony po programie, sądził bowiem, że wyraził swoje główne idee z największą prostotą, jaką udało mu się dotąd osiągnąć, i podobnie powiedział Quine - że nigdzie indziej nie udało mu się wyrazić postawy filozoficznej leżącej u podłoża jego filozofii z taką jasnością i

bezpośredniością.

Pragnienie przekazywania myśli i tego, by być możliwie szeroko rozumianym, często kłóci się wprost z pragnieniem, by robić na innych wrażenie. Popycha to wielu ludzi do tego, by nie mówić jasno, niewiele bowiem mają do powiedzenia, a im jaśniej jest to wyrażone, tym łatwiej widać, że jest to niewiele. Jediną szansą, by temu, co mówią, dać pozór ważności, jest unikanie pełnej jasności i zarazem używanie języka, który brzmi imponująco. Jeśli ich

powodzenie ż.ryriowe zależy od wpływów i rozgłosu, a nie mają nic szczególnego do powiedzenia, naprawdę trudno, by oparli się takiej pokusie, choćby sobie uświadamiali, co robią (a w praktyce wchodzi również w grę pewna doza łudzenia samego siebie).

Przed występem w studiu miałem długie spotkania z uczestnikami programów, podczas których zastanawialiśmy się, jak najlepiej wykorzystać nasz czas

- nie tylko jakie kwestie rozważać i w jakim porządku je podnosić, lecz też w jaki sposób ujmować i wysławiać to, co najtrudniejsze do wyrażenia, by zwiększać jasność ujęcia. Interweniowałem bez wahania nawet w utrwalone ostatecznie na taśmie dyskusje, zawsze gdy było to konieczne, i na tyle, na ile było to konieczne, by zapewnić to, że wypowiedziane treści będą przejrzyste jasne dla możliwie wielu ludzi. Jasność, do której zmierzałem, była nie tylko cechą zdań; w gruncie rzeczy nie była to w pierwszej kolejności ich cecha. Była to cecha struktury. Polegało to na tym, by widzowie rozumieli dokładnie w każdej chwili, jaką kwestię się rozważa, dlaczego się ją rozważa w tym właśnie miejscu dyskusji i jak doszło się do tego miejsca. To właśnie, bardziej niż jasność samych zdań,

pokazywało jasno widzom, co się dzieje - choć oczywiście domagałem się również jasnych zdań.

Odzew społeczny był nadzwyczajny. Byłem wielokrotnie w ciągu dnia - w okresie prawie czterech miesięcy, gdy mój cykl filozoficzny był na antenie - zaczepiany na ulicy, na peronach metra, w sklepach, w restauracjach, w teatralnych foyer, w różnego rodzaju miejscach publicznych, z częstotliwością, której nie doświadczałem, gdy pojawiałem się w programach poświęconych aktualnym wydarzeniom przed znacznie szerszą publicznością. To zaś, jak ludzie mówili, wskazywało wyraźnie, że owe programy zachwyciły ich w sposób niebywały - wielu mówiło, że były to najlepsze programy telewizyjne, jakie kiedykolwiek oglądali. Źródłem uniesienia nie były tu osoby wykonawców, lecz idee. Nowością było dla nich nie tylko takie gruntowne rozważanie idei, lecz same idee przyjmowali niczym objawienie. Wielu prosiło mnie o sugestie dotyczące dalszych lektur na tematy, które do nich szczególnie przemówiły. Pokazywało to raz jeszcze, jak wielu potencjalnych odbiorców mają poważne idee filozoficzne, poważnie przedstawiane.

Moi przyjaciele uniwersyteccy mówili mi potem przez całe lata, że wielu kandydatów na studia, gdy ich zapytywano, dlaczego chcą studiować filozofię, odpowiadało, że dlatego, iż widzieli moje programy. Również w kręgach akademickich cykl został dobrze przyjęty. Były oczywiście głosy krytyczne. Usłyszałem, że przedstawiam ludzi mówiących o filozofii, a powinienem ukazać ich, jak uprawiają filozofię, przez co krytycy rozumieli — kierując się swoją koncepcją filozofii — dokonywanie na poczekaniu analiz pojęć i argumentów. Tę koncepcję filozofii zawsze jednak odrzucałem: tytuł *Men of Ideas* miał wskazywać, że filozofię

interesują głównie idee filozoficzne, nie zaś ich analiza, która jest oczywiście ważna, lecz równie oczywiste jest to, że musi być zawsze na usługach idei. W każdym razie uznawałem za bezsporne, że utrzymanie za-

interesowania widzów rozbudowanymi analizami filozoficznymi byłoby czymś niemożliwym, a co dopiero piętnastoma takimi porcjami analizy. A jak mało osiągnęłoby się, gdyby się tylko to zrobiło!

Telewizjowi pozostaliby bez żadnego wyobrażenia, jak wygląda współczesna scena filozoficzna, dostając co najwyżej skrajnie powierzchowny obraz analizy filozoficznej.

Byli filozofowie, którzy nie mogli sobie poradzić z zawodową zawiścią. Trudno im było pogodzić się z tym, że podczas gdy oni, choćby cieszyli się znacznym prestiżem wśród kolegów po fachu, byli nieznani szerszej publiczności, ja natomiast stałem się kimś szeroko znanym w związku z filozofią. Czuli, że powinno to spotkać ich, nie mnie, to zaś sprawiało, że pragnęli utrzymać mi nosa. Kilku zachowało się w sposób, o którym mam powody sądzić, że go później żałowali. Reszta manifestowała swoją zazdrość krzywymi uśmiechami. Dwóch czy trzech nie miało innego wyjścia, niż zrobić samemu cykl programów telewizyjnych, i dokładali wszelkich starań, by tego dokonać, kiedy jednak doszło do działania, pokonał ich brak zrozumienia wymogów, jakie stawia tworzenie programów telewizyjnych i komunikowanie się za pomocą telewizji. Ich programy nie zrobiły żadnego wrażenia na publiczności. Ktoś z nich uznał, że ponieważ moje programy składały się omal wyłącznie z dyskusji, nie posłużyłem się w sposób właściwy telewizją, i postanowił zrobić coś, co przypominałoby bardziej inne programy telewizyjne. Powiodło mu się to,

tyle że ludzie oglądający je od razu o nich zapominali. Inny był tak nastawiony na pokazywanie siebie, że było to żenujące. Jeśli programy zrobione przez tych dwóch ludzi miały jakiś skutek, mogło nim być tylko osłabienie zapotrzebowania na programy telewizyjne o filozofii.

BBC było jednak na tyle zadowolone z cyklu Men of Ideas, że poprosiło mnie o zrobienie innego cyklu. Robienie tamtego cyklu zajmowało mi jednak tak długo tyle czasu, że odrzuciłem myśl, by znów pogrążyć się w podobnym przedsięwzięciu. Toczyliśmy jednak rozmowy sondażowe, w wyniku których otrzymałem otwarte zaproszenie do zrobienia złożonego z piętnastu części cyklu, poświęconego dziejom filozofii Zachodu.

Zaproszenia tego nie podejmowałem przez kilka lat. Gdy jednak w czerwcu 1983 roku straciłem fotel w Izbie Gmin i okazało się, że muszę zarabiać pieniądze w jakiś inny sposób, prowadziłem długi cykl dyskusyjnych programów telewizyjnych pod tytułem Thinking Aloud (Głośno myśląc) i zacząłem wówczas - wiosną 1985 roku, dokładnie w dziesięć lat po rozpoczęciu pracy nad cyklem Men of Ideas — pracę nad cyklem The Great Philosophers. Przygotowanie tego cyklu, podobnie jak poprzedniego, zajęło mi dwa i pół roku, a więc pojawił się on na antenie zimą 1987/1988.

Trzy programy cyklu Men of Ideas poświęcone były przedstawieniu dzieła nieżyjących filozofów — Marksa, Wittgensteina i Heideggera, który zmarł w trakcie przygotowywania cyklu - byłem więc przekonany, że potrafię teraz zrobić cały cykl takich programów. A co ważniejsze, moje doświadczenia związane z przygotowywaniem owych wcześniejszych cykli - w szczególności

konkretne r/ri/y. Inul/^ce w nich moje niezadowolenie - wiele powiedziały

mi o tym. jak powinno się robić takie programy, to zaś spowodowało, że poszczególne programy cyklu The Great Philosophers były lepsze, niż byłyby, gdybym nie miał tych doświadczeń. Cykl ten był w gruncie rzeczy znacznie lepiej zrobiony niż cykl Men of Ideas, i chyba z tego powodu odniósł większy sukces. Zaczął się od programu poświęconego Platonowi, a zakończył programem poświęconym Wittgensteinowi, w międzyczasie zaś mówiło się o Arystotelesie, filozofii średniowiecznej, Kartezjuszu, Spinozie i Leibnizu, Locke'u i Berkeley'emu, o Humie, Kancie, Heglu i Marksie, o Schopenhauerze, Nietzschem, Husserlu i Heideggerze, o amerykańskich pragmatystach, o Frege' i Russellu. Wiedziałem, że nie mogę oczekiwać, by widzowie przyswajali bez wytchnienia nieustanny potok nowych i często trudnych idei, płynący w każdym programie przez czterdzieści pięć minut. Gdybym zwracał się do tych samych ludzi na uniwersyteckim seminarium, mógłbym zarządzać długie przerwy, podczas których zastanawialiby się nad tym, co usłyszeli, i mogliby zadawać mi pytania; telewizja nie dopuszcza jednak długich przerw i nie pozwala widzowi na zadawanie pytań ekranowi i otrzymywanie odpowiedzi. Rozwiązałem tę trudność, wprowadzając powtórzenia w specjalnie wybranych miejscach. Starłem się wyróżnić te chwile w dyskusji, w których widzowie chcieliby najprawdopodobniej zatrzymać się i pomyśleć czy dokładnie się zastanowić, i w każdej z takich chwil przerywałem dyskusję, mówiąc coś takiego: „To mi się wydaje szczególnie ważne. Przerwijmy tu i zanim pójdziemy dalej, upewnijmy się, czy dobrze rozumiem to, co pan powiedział”. I wówczas, zamiast podsumowywać to, co ten ktoś powiedział, dawałem własne ujęcie danej

doktryny filozoficznej, a więc robiłem faktycznie, choć na mój sposób, to, co zrobiła właśnie ta druga osoba; to zaś znaczyło, że widz dostawał jedno ujęcie doktryny filozoficznej, po którym następowało bezpośrednio inaczej przedstawione ujęcie tej samej doktryny. A ponieważ miałem więcej doświadczenia — niż mój partner w dyskusji — w tego rodzaju komunikacji, moje ujęcie było zwykle łatwiejsze do przyswojenia. A w każdym razie miałem tę przewagę, że występowałem bezpośrednio po innym wyjaśnieniu tej samej rzeczy. Udziałem widzów stało się więc często doświadczenie, że nie rozumieli tej drugiej osoby, a mnie rozumieli, a fakt ten miał stać się obiegowym tematem żartów, zarówno w prasie, jak i w rozmowach, w latach późniejszych. Otrzymywałem setki listów od widzów, zapytujących krótko i węzłowato, dlaczego nie pozbędę się moich współpracowników i nie przejmę sam wykładu w całości. Ponieważ zdawałem sobie sprawę, że mogłoby to stanowić odpowiedź, uświadamiałem też sobie, że moje obsesyjne dążenie do jasności może skłaniać mnie do tego, by mówić zbyt wiele, przyjąłem więc prywatną regułę, że moje wystąpienia nie będą zajmowały więcej niż jedną trzecią czasu w każdym programie (z wyjątkiem programu poświęconego Schopenhauerowi). Skoro występowałem we wszystkich piętnastu programach, a rozmówcę miałem w każdym programie innego, gdybym mówił tyle samo tylko co inni.

sprawiałoby to wrażenie, jakbym mówił! cały czas; kiedy jednak ta druga osoba mówiła w każdym programie dwukrotnie więcej niż ja, dochodziło do właściwej równowagi.

Oba cykle: Wielcy filozofowie i Ludzie idei, były emitowane w głównych krajach angielskojęzycznych, z wyjątkiem Stanów Zjednoczonych, gdzie

odbierano je jako zbyt wyszukane. Jestem pewny, że był to mylny osąd, budziły one bowiem mocne i przychylne reakcje telewidzów wszędzie, gdzie były pokazywane, również w krajach, gdzie nie mówi się po angielsku, na przykład w Holandii i Danii. Oba cykle zostały przekształcone w książki, które żyły swoim niezależnym życiem - wydanie w twardych okładkach opublikowało BBC, a w miękkich Oxford University Press. Pojawiły się też przekłady na japoński, chiński, koreański, hiszpański, włoski, portugalski, hebrajski oraz turecki. Książka *The Great Philosophers* była przez kilka tygodni, jako jedyna moja książka, na liście bestsellerów.

W kilka miesięcy po ukazaniu się książki *Men of Ideas* zaprosił mnie do Ankary na kilka dni ówczesny premier Turcji Biilent Ecevit, by przedyskutować tę książkę. Usłyszałem od niego, że książka ucieleśnia krytyczną racjonalność, którą chciałby propagować w Turcji, gdzie najpotężniejsze tradycje są takiej postawie przeciwne. Islam zawsze karał krytycznych dysydentów w sposób drakoński. Rodzina miała strukturę hierarchiczną, a nawet władzę decydowania o sprawach rodzinnych rodzice przekazywali swoim znacznie starszym rodzicom. A na wszystkich poziomach edukacji to, co powiedzieli nauczyciele, wracało do nich powtórzone bezkrytycznie przez uczniów, którzy nie ośmielali się robić niczego innego. Premier wiedział, że byłoby równie niebezpieczne dla niego, gdyby uznano, że chce wtrącać się w życie rodzinne czy wdać w długotrwałą walkę z autorytetami zorganizowanej religii, ale system edukacji należał do rzeczy, na które mógł rzeczywiście wpływać, i to w sposób systematyczny. Jego pytanie więc sprowadzało się naprawdę do tego, jak można wprowadzić krytyczną racjonalność do tureckiego

systemu edukacji.

Nie miałem złudzeń, że wiem coś więcej o warunkach panujących w Turcji, większość moich odpowiedzi dotyczyła więc pytań i sugestii związanych z kształceniem nauczycieli i spędziłem dwa dni z członkami gabinetu oraz ich doradcami, rozważając uwikłane w to sprawy praktyczne. Prosili mnie min. o polecenie listy kluczowych książek do przekładu na angielski i prośbę tę spełniłem. Nasze dobre intencje spełzły jednak na niczym, a w najlepszym razie nie na wiele się zdały. W sześć miesięcy później wojskowy zamach stanu odsunął od władzy Ecewita za uprawianie właśnie takiej polityki, a powrót do władzy nigdy już mu się nie powiódł. (W czasie mojej wizyty każdego dnia dochodziło do kilku morderstw politycznych, toteż towarzyszył mi stale, czekając nawet przy drzwiach toalety, ochroniarz). Całe to doświadczenie było jednak dla mnie nie tylko fascynujące i pouczające, lecz okazało się bezcenne kilka lat później, gdy poproszono mnie o podobne rady w krajach Europy Wschodniej wydobywających się spod trwającej przez dziesięciolecia dyktatury komunistycznej.

ROZDZIAŁ DWUDZIESTY TRZECI

!t.

Ograniczenia filozofii analitycznej

~JS:

Niedoceniany filozof R. G. Collingwood powiedział coś istotnego, twierdząc, że w każdym okresie historycznym są pewne głęboko ukryte założenia, które współcześni podzielają, nie zdając sobie nawet sprawy z nich jako z założeń, a więc po prostu przyjmując je, a późniejsze pokolenia czasami tych założeń nie uznają. Dlatego właśnie wielkie spory

intelektualne toczące się między współczesnymi są niekiedy czymś innym niż to, za co biorą je ich uczestnicy. Są oni przekonani, że walczą o umocnienie wzajemnie sprzecznych stanowisk, a jeśliby tak było, to niezależnie od tego, gdzie leżałaby prawda, byłaby - mówiąc swobodnie - po jednej bądź po drugiej stronie. W oczach potomnych jednak obie strony uchodzą niekiedy za pogrążone w błędzie, ze względu na fundamentalne założenie, które jedni i drudzy uznają.

Refleksja nad tym, jakie założenia mogą występować w naszych czasach, ma zbawienne skutki. Zadałem kiedyś to pytanie pewnemu niezwykle inteligentnemu przyjacielowi, a on natychmiast odpowiedział: „Że mamy umysły”. Ta szybka odpowiedź nasunęła mi na myśl, że jest to prawdopodobnie coś, o czym nie myślał.

Na płytszym poziomie występują liczniejsze założenia podtrzymywane w ramach szerokich nurtów myślowych, które nie są czymś powszechnym nawet w ich czasach. W ramach większości ruchów intelektualnych, artystycznych czy religijnych występują pewne założenia, których nie może poważnie kwestionować nikt, kto poważnie też traktuje udział w owym ruchu. Dotyczyło to - aż do dziś - wiary w Boga i w boskość Jezusa, obowiązującej bez wyjątku wyznawców wielu różnych odmian chrześcijaństwa. Choć kościoły chrześcijańskie walczyły z sobą, posuwając się aż do tortur i zabijania wyznawców innych kościołów chrześcijańskich, wszyscy wyznawcy chrześcijaństwa musieli wierzyć w Boga i w boskość Jezusa, jeśli w ogóle mieli uchodzić za chrześcijan; a zarazem byli ludzie dalecy im oraz ich wojnom, którzy nie podzielali żadnego z tych wierzeń. W XX stuleciu większość komunistów wierzyła, że jest się autentycznym socjalistą wtedy i tylko wtedy, gdy wierzy się w

zasadni-

czą słusność marksizmu; a były różne od i niemy marksistów - na przykład sta-liniści i trockiści - torturujących i zabijających się nawzajem w sporach wokół kwestii częściowo doktrynalnych; zawsze jednak było wiele innych odmian socjalistów, którzy w ogóle nie byli marksistami. W różnych okresach historii występowały, jak sądzę, całkiem podobne, choć oczywiście znacznie łagodniejsze takie sytuacje w świecie zawodowej filozofii. Przez kilka dziesięcioleci szeroko rozumianej połowy XX stulecia filozof na znacznym obszarze angielskojęzycznego świata musiał uchodzić za kogoś, kto podziela podejście analityczne, jeśli koledzy mieli go w ogóle uznawać za poważnego filozofa, choć zarazem wśród filozofów analitycznych toczyły się gwałtowne i bezlitosne boje. Wszyscy uczestnicy tych wojen zgadzali się co do tego, że filozofowie kontynentalni (jak nazywało się ich zazwyczaj w Anglii) nie są właściwie filozofami, a w gruncie rzeczy są na ogół szarlatanami; że nie są choćby kimś, kto się interesująco myśli, a więc nie ma co się z nimi zadawać. W tradycji analitycznej pojawiały się i przemijały mody, a jedna wypierała drugą — na początku tej książki opowiadałem, jak to było, gdy panował pozytywizm logiczny, a następnie, jak doszło do tego, że zastąpiła go analiza języka potocznego. Oba te ruchy należą dziś do odległej przeszłości, na tyle odległej, że po nich nie tylko panowały, lecz też przeminęły inne mody. Przeżywałem te zmiany i obserwowałem je ze szczególnym zainteresowaniem, choć zawsze z zewnątrz, czuję więc pokusę, by opowiedzieć ich dzieje, ale opowieść taka byłaby interesująca tylko dla nielicznych specjalistów. Pamiętam, co powiedział mi wybitny współczesny historyk filozofii uprawianej po angielsku, Australijczyk John

Passmore, w czasie gdy czytał ponownie dzieła czołowych wówczas filozofów, przygotowując się do ich publicznego przedstawienia. „Jeśli wszyscy ci autorzy odpowiedzieliby, ku swojemu i mojemu zadowoleniu, na pytania, którymi się zajmują, to czego właściwie bym się dowiedział?” Odpowiedź, którą miał na myśli, stawiając to retoryczne pytanie, brzmiałaby: „Niezbyt wielu rzeczy” ja zaś zgadzałem się z nim w pełni, uznawałem bowiem dzieła tych autorów za niebezpiecznie ocierające się o pustkę. Nie dlatego, że brakowało im zdolności, lecz dlatego, że przyjmowali błędne założenia. Pusta była leżąca u podłoża ich pracy filozoficznej tradycja analityczna. Nie wierzę, że w jej ramach można uprawiać wielką filozofię, a to dlatego, że nie wierzę, że można rozstrzygnąć jakikolwiek istotny problem za pomocą analizy. (Nie wierzą w to również, można dodać, filozofowie analityczni).

Opowiadałem już, jak po tym, gdy Moore i Russell zerwali z neoheglowskim idealizmem, podejście analityczne, które zapoczątkowali, zostało ufortyfikowane w uniwersytetach aż do tego stopnia, że uznano powszechnie, iż jest ono filozofią. Zaczęto sądzić, że filozofia była właśnie analizą, rozjaśnianiem i uzasadnianiem naszych interesujących i ważnych przekonań, a więc naszych racji i argumentów, naszych sposobów użycia pojęć i naszych metod. Ten pogląd na filozofię stanowił podstawę wszystkich zwalczających się szkół i mód.

które występowały odtąd w ramach tradycji analitycznej. To wspólne założenie unieważnia wysiłki ich wszystkich. Uznanie bowiem tego założenia zobowiązuje do przyjęcia poglądu, że nie istnieją problemy filozoficzne pierwszego rzędu lub że jeśli istnieją takie problemy, mają charakter problemów technicznych, występujących wewnątrz filozofii i

dotyczących filozofii. Poza tymi problemami, jeśli filozofia polega tylko na analizie problemów i rozjaśnianiu teorii - oraz na uzasadnianiu naszego widzenia zarówno problemów, jak i teorii — to same problemy i teorie filozofia otrzymuje z zewnątrz.

Według Moore'a przyczyną większości problemów zwanych powszechnie filozoficznymi jest to, że nie traktuje się poważnie zdrowego rozsądku, a można je rozproszyć, odwołując się do zdrowego rozsądku i stosując go energicznie - przyjmuje się tu założenie, nie zawsze uświadamiane, że zdroworozsądkowy obraz świata musi być zasadniczo słuszny, to zaś, co odczuwamy jako problemy filozoficzne, zostało sztucznie stworzone przez nadmierne używanie intelektu. Moore powiedział kiedyś, że sam świat nie dostarcza mu problemów, które skłaniałyby go do filozofowania, a filozofem stał się tylko dlatego, że pobudziły go do filozofowania nonsensy opowiadane przez filozofów.

Russell patrzył na to zupełnie inaczej. Gardził zdrowym rozsądkiem, postrzegając go jako coś powierzchownego i na ogół mylącego oraz uznając zupełnie słusznie, że najbardziej interesujące prawdy są nieoczywiste i najczęściej sprzeczne z intuicją. Sądził, że najbogatszym od stuleci źródłem interesujących i użytecznych prawd o nas i o świecie jest nauka, a jej odkrycia, docierające do nas nie kończącym się strumieniem, są dla nas na ogół objawieniami. Zauważał też, że nauki przyrodnicze oraz matematyka, którą posługują się one obficie, same się nie uzasadniają i nigdy nie mogą dostarczyć samym sobie uzasadnienia. Jego najważniejsza praca filozoficzna polegała więc na próbach uzasadnienia naszej wiary w matematykę i nauki przyrodnicze, próbach polegających na odsłanianiu i wykładaniu ich racjonalnych podstaw. (Sądził, że matematyka przynosi

pewien zasób wiedzy o rzeczywistości, aż go młody Wittgenstein przekonał, że prawdy matematyczne to tautologie). Łączyło go natomiast z Mooreem i późniejszymi filozofami analitycznymi przeświadczenie, że nasze wypowiedzi występują na ogół w mylącej szacie gramatycznej, która skrywa ich formę logiczną, a więc formę tę - a zatem znaczenie i wartości prawdziwościowe naszych zdań - dopiero analiza wyraźnie ukazuje; stąd bierze się doniosłość analizy. Nigdy jednak nie przyszło mu na myśl, że analiza jest, jak mawiał Ryle, „jedyną i całą funkcją filozofii”. Do końca życia był przekonany, że ci, którzy tak myślą, odrzucają główne zadanie filozofii, którym jest próba rozumienia świata. Wynikałoby z tego, że przestali być w sposób zasadniczy filozofami.

Młody Wittgenstein sądził, że cała autentyczna wiedza o świecie wypływa z obserwacji i doświadczenia, a najbogatszy jej zasób ucieleśniają nauki przyrodnicze. Przyjmował jednak, w sposób bardzo zbliżony do Kanta, o którym czerpał wiedzę głównie od Schopenhauera, że rzeczy najważniejsze dla nas są niepoznawalne - natura etyki i wartości, znaczenie życia i śmierci, sens świata jako całości. Jego postawa wobec takich rzeczy była w pewien sposób mistyczna - mówił na przykład, iż to, że świat jest, jest tym, co mistyczne. Był jednak przekonany, częściowo pod wpływem Fregego, że jeśli nie sposób sformułować spójnej odpowiedzi, nie sposób zadać żadnego spójnego pytania, a zatem to, co leży poza granicami możliwego poznania, leży też poza obszarem badania filozoficznego. Jeśli jednak jedynymi sensownymi pytaniami, jakie może zadawać filozofia, są pytania, na które można odpowiedzieć, to zadanie filozofii ogranicza się do rozjaśniania tego, co się mieści w polu możliwej wiedzy, i młody

Wittgenstein właśnie w to wierzył. Uważał, że jest to, w zasadzie, zadanie do wykonania, i był przekonany, że sam je wykonał „w istotnych punktach” lecz przyznawał natychmiast, że „mało się przez ich [scil. problemów] rozwiązanie osiągnęło” Występował więc, i to świadomie, z minimalistyczną koncepcją filozofii.

Pozytywiści logiczni przyjmowali filozofię młodego Wittgensteina, byli jednak tak niewrażliwi na jej mistyczny wymiar, że nie zdawali sobie sprawy z jego istnienia, to zaś sprawiało, że byli nieświadomi, jak minimalistyczną jest ta filozofia. Byli przekonani, że świat aktualnego i możliwego doświadczenia to jedyna rzeczywistość, która istnieje, a wszystko w niej jest dostępne naukowemu badaniu. Przywiodło to do tego, że wszystkie wypowiedzi sensowne sprowadzali do wypowiedzi naukowych, a więc uznawali filozofię za służkę nauki, pojmując jej zadanie jako rozjaśnianie wypowiedzi nauki, w szczególności naukowego użycia pojęć i argumentacji, a także metod i procedur nauki. Sama filozofia nie może nam dać żadnej wiedzy o rzeczywistości, a dokonuje tylko rozjaśnień i uzasadnień. A ponieważ uważali naukę za szeroko rozumiany zdrowy rozsądek — bardziej zdyscyplinowany i samokrytyczny w swym postępowaniu - ufnie sądzą, że podejście analityczne stosuje się też do zdań języka potocznego, że w gruncie rzeczy takie zdania szczególnie potrzebują analizy, bo formułuje się je na ogół na niższym stopniu samokontroli językowej. Uważali więc, że nauka i życie potoczne dostarcza analizie filozoficznej zdań, do których można ją stosować, a obie te dziedziny są ważne, ale w nich obu obowiązują wzorce jasności i prawdy charakterystyczne dla nauki.pozytywiści logiczni skłonni byli uznawać zdania wartościujące i zdania moralności za rzekome

twierdzenia o faktach, którym brak uzasadnienia.

Zwolennicy analizy języka odrzucili pogląd, że wypowiedzi wszelkich postaci dadzą się sprowadzić do wypowiedzi naukowych, i twierdzili, że posługujemy się językiem w rozmaitych celach, a wypowiedzi nauki służą tylko jednemu z nich. Doprowadziło to ich do badania różnych sposobów użycia języka i formułowania różnych, a stosownych dla każdego sposobu mówienia kryteriów sensowności i zasadności. To z kolei spowodowało, że uznali język za swój przedmiot i rzeczywiście zaczęli sądzić, iż problemy filozoficzne dotyczą używania przez nas języka. Bertrand Russell komentował to w następujący sposób:

W zgodzie ze wszystkimi filozofami przed W. II [tzn. przed tak zwaną drugą filozofią Wittgensteina, której głównym wyrazem są Dociekania

filozoficzne], głównym moim celem było w miarę możliwości najlepsze

zrozumienie świata i oddzielenie tego, co może być zaliczone do wiedzy, od

* uzasadnionych opinii zasługujących na odrzucenie. [...] Powiada się nam i obecnie, że zrozumieć mamy nie świat, lecz tylko zdania f...].1

Oksfordzka szkoła analizy językowej pod egidą Austina uznała to, co zostało nazwane „użyciem języka potocznego” za sprawdzian całego przedsięwzięcia. „W jakich okolicznościach rzeczywiście powiedziałyby się to a to? I jak byłoby to potocznie rozumiane w takich okolicznościach? Jeśli pytasz o znaczenie, to jest znaczenie tego wyrażenia. A jeśli nie sposób wyobrazić sobie okoliczności, w których by się to rzeczywiście powiedziało, nie ma ono żadnego możliwego użycia, a więc nie ma

żadnego znaczenia" Zdaniem filozofów lingwistycznych, fakt, że posługujemy się językiem niezgodnie z jego normalnym sensownym użyciem, a tym samym popadamy w kłopoty, jest źródłem problemów filozoficznych: problemami filozofii są te supły pojęciowe, a funkcją analizy filozoficznej jest ich rozsypywanie. Gdy zostaną rozsypłane, problem znika.

Okazało się ostatecznie, że stanowisko to jest nie do utrzymania — z dwóch głównych powodów. Żadna rzeczywiście myśląca osoba nie jest w stanie przyjmować dłużej tej nobilitacji języka potocznego i potocznego użycia wyrażeń. Raz jeszcze trudno nie zgodzić się z Russellem, który pisał:

Ja natomiast jestem przekonany, że mowa potoczna pełna jest niejasności i nieścistości i że wszelkie dążenie do precyzji i dokładności wymaga modyfikacji języka potocznego zarówno pod względem słownictwa, jak i syn-taksy.²

Ale zupełnie niezależnie od tego, trzeba mieć mózg filozoficznie martwy, żeby po usunięciu nieporozumień stworzonych przez nadużywanie języka stanąć wobec świata, który nie nasuwa żadnych problemów filozoficznych. Narastało zapotrzebowanie na taki pogląd na filozofię, który widział w niej dyscyplinę dotyczącą czegoś ważniejszego dla ludzi niż subtelne rozróżnienia sposobów użycia języka. Pogląd na filozofię przyjęty przez pozytywistów logicznych przynosił jej przynajmniej ten zaszczyt, że wyznaczał jej twórcze zadanie krytyki oraz przebudowy metod i procedur nauki, zwolennicy analizy językowej natomiast byli na ogół niechętni nauce, wielu z nich zdradzało wyraźną nieznajomość nauki, a niektórzy byli jej otwarcie wrodcy. Działalność ich polegała na

dokonywaniu rozróżnień dla nich samych, a co więcej - dotyczyła drobiazgów związanych z językiem potocznym.

1 Zob. Bertrand Russell: *Mój rozwój filozoficzny*, wyd. cyt., s. 245-246.

2 Zob. tamże, s. 275.

Wywołało to największą powszedni.] re.ikt je przeciw filozofii analitycznej. Nawet wielu ludzi uprawiających ją zawodowo uznawało ją za coś nieistotnego. Budziła też bezprzykładnie silną dezaprobatę pochodzącą z zewnątrz. Ludzi inteligentnych zniechęcali do filozofii w tym okresie, bardziej niż w jakimś innym, ci, którzy ją uprawiali. Młodzi ludzie przychodzili na uniwersytety z zamiarem studiowania filozofii, lecz słuchając filozofów, dochodzili do wniosku, że to strata czasu, i postanawiali robić coś innego. Wybitni uczeni czuli się zmuszeni do poglądu, że to, co robią ich koledzy filozofowie, nie zasługuje na intelektualny szacunek. Reputacja tej dyscypliny (powiedziałbym, reputacja jej profesjonalnej wersji) osiągnęła dno.

Owa reakcja, gdy się pojawiła, nie poszła niestety dostatecznie daleko. Pożądane byłoby, dla samego podejścia analitycznego, gdyby zostało odrzucone. Jeśli ludzie czuliby wówczas potrzebę jakiegoś wzoru wskazującego, co w zamian robić, łatwo dostępne było dzieło Karla Poppera, który był wówczas u szczytu swoich możliwości, i nawet filozofowie lingwistyczni uznawali go za postać wybitną. Ignorowali jednak jego dzieło, występując jednocześnie z nieszczerymi wyrazami uznania. Pozytywiści logiczni pokolenie wcześniej lekko traktowali jego krytykę, potem okazało się, że ich stanowisko zostało odrzucone z powodów, które wskazywał, a teraz podobnie postępowali filozofowie lingwistyczni. Niepoprawni w obu okresach, przyłgnęli do przywództwa

intelektualnego Wittgensteina — generacja wcześniejsza do Wittgensteinow-skiego Traktatu, a późniejsza do Dociekań filozoficznych. Można podsumować z grubsza tragedię filozofii w połowie XX wieku, mówiąc, że sięgała po przywództwo do Wittgensteina, a zrobiłaby lepiej, znajdując je u Poppera. A gdy w końcu opuściła okopy, zabrała ze sobą analityczne obciążenia.

W nowym, swobodniejszym okresie wielu ludzi, z najzdolniejszymi włącznie, podjęło badania z zakresu logiki języka, dotyczące natury znaczenia i odniesienia wyrażeń oraz prawdy. Wszystkie te dziedziny łącznie zaczęto uznawać za coś, co składa się na pole badań zwane filozofią umysłu, i zaczęto traktować jako samo sedno filozofii analitycznej. Wzrosła też liczba ludzi zainteresowanych stosowaniem technik filozofii analitycznej do głównych pojęć innych, nieprzyrodniczych dyscyplin. Dziedziną, w której się to pojawiło i występuje obecnie, jest prawo, a teraz doszło językoznawstwo, psychologia, ekonomia i różne inne. Byli tacy, którzy wprowadzili techniki analityczne do roztrząsania konkretnych problemów społecznych — aborcji, eksperymentów na płodach, inżynierii genetycznej, polityki ludnościowej, eutanazji, użycia broni jądrowej, a nawet do kontroli ruchu drogowego. Komputeryzacja społeczeństwa zrodziła całą nową dziedzinę w filozofii, mianowicie badania nad sztuczną inteligencją, która usiłuje w gruncie rzeczy zwiększyć nasze rozumienie działania umysłu ludzkiego, porównując je ze sposobami, którymi posługują się komputery, dochodząc często do takich samych wyników. Filozofia wyraźnie przekracza swoje stare granice i odkrywa nową wolność, a wraz z tym pojawia się nowa różnorodność. Filozofowie pisują o całym zakresie tematów.

od muzyki do seksualności, które nie nasuwały się pozytywistom logicznym czy nawet filozofom lingwistycznym jako obiecujące tematy badania filozoficznego. Wiążą coraz pewniej filozofię z innymi dyscyplinami. I odkrywają wielkie postacie przeszłości zepchnięte w cień przez wcześniejszych filozofów analitycznych - przede wszystkim Hegla i Nietzschego. Wielu wydaje się, że trudno o bogatszą scenę — w przeciwieństwie do złych dawnych czasów, gdy filozofia ograniczała się do siebie samej, lekceważąc na ogół własną przeszłość i podporządkowując się kolejnym przemijającym modom.

Wszystkim takim działaniom ciągle jednak wspólne jest podejście analityczne. To zaś wystarcza, by czynić z nich, niezależnie od innych wad, coś niezadowalającego. Analiza może rozjaśnić problem, to zaś może ułatwić rozwiązanie, ale samo rozjaśnienie nie może być rozwiązaniem - nie może nim być, jeśli problem ma jakąś wagę. Tylko wtedy, gdy problem jest w ogóle nieautentyczny, gdy jest wynikiem bałaganu pojęciowego lub nieporozumienia, rozjaśnianie może usunąć to coś, co tylko wydawało się istotnym problemem. W przeciwnym razie rozjaśnianie co najwyżej wspomaga rozwiązanie, nigdy zaś nie jest samym rozwiązaniem. Wynika z tego brzemienne następstwo, że filozofowie analityczni muszą poszukiwać poza filozofią nie tylko swoich problemów, lecz też swoich rozwiązań.

Filozofia tak rozumiana osiąga poziom rzeczy nieważnych, nie dostarczając ani poważnych problemów, ani ich rozwiązań. Filozofowie lingwistyczni głosili otwarcie, że nie ma żadnych problemów filozoficznych, są tylko pseudoproblemy, a ich rozstrzygnięcia, które oni sami dają, polegają głównie na wyśledzeniu nieporozumień. Filozofowie analityczni wszelkich odmian są jednak skazani na pogląd, że problemy

filozoficzne jako takie mogą być wyłącznie problemami analizy, a więc takimi, gdzie chodzi o rozjaśnienie, nie zaś o rozstrzygnięcie. I to właśnie wielu z nich rzeczywiście mówi - że zadaniem filozofii jest rozjaśnianie naszych wypowiedzi, nade wszystko tych, w których wyrażamy nasze przekonania i nasze problemy.

Rozstrzygnięcie problemu musi zawierać jakieś wyjaśnienie, takie, które rzeczywiście wyjaśnia. By posiadać coś takiego, musimy mieć teorię wyjaśniającą, która jest sprawdzalna i potrafi przekonująco sprostać sprawdzianom. Innymi słowy, potrzebne są nowe idee, które mają moc wyjaśniającą i mogą stać się krytycznej ocenie, teoretycznej oraz (gdy jest to wskazane) praktycznej. Sednem tego wszystkiego jest wyjaśnianie, rozumienie, wgląd. O wartości idei filozoficznych decyduje ich moc wyjaśniająca. Takie teorie filozoficzne stanowią główną treść poważnej intelektualnie filozofii i je właśnie najbardziej cenimy w dziełach tak zwanych wielkich filozofów. Ich brak najwyraźniej różni dzieła filozofów analitycznych od dzieł ich poprzedników.

Nawet rozjaśnienie, jeśli ma zasługiwać na tę nazwę, musi mieć cel w dwojakim sensie tego słowa: powinien kierować nim zamiar, taki jak uwyrażenie problemu czy doprowadzenie do tego, by teoria wyjaśniająca stała się zrozumiała, i powinno też na tym w danej chwili się kończyć. Zawsze w zasadzie może być miejsce dla dalszego rozjaśniania: każde rozróżnienie można wy-
subtelnić, każde wyjaśnienie można rozszerzyć (czyniąc je zarówno bardziej szczegółowym, jak i zwiększając jego zakres), a jeśli postępowanie to wykracza poza wymogi, jakie stawia dana kwestia, jest nie tylko bezcelowe, ale też pozbawione środków powstrzymujących nas

przed marszem w nieskończoność. Uprawiamy wówczas zabawy słowne i logiczne dzielenie włosa na czworo. Powinniśmy więc wprowadzić postulat metodologiczny zabraniający przeprowadzania bezcelowych rozróżnień, czyli takich, które wykraczają poza to, co niezbędne do rozumienia danego problemu lub teorii wyjaśniającej, którą zgłasza się jako jego rozstrzygnięcie; to samo dotyczy wypracowywania wyjaśnień. Gdy potrzebne są dalsze wyjaśnienia czy dalsze rozróżnienia, zawsze można ich szukać. Przedstawianie ich wtedy, gdy nie są potrzebne, jest czymś mylącym, nie tylko bowiem niczemu nie służy, lecz faktycznie przeszkadza rozumieniu, takie teorie bowiem ograniczają jasność. Ponieważ tak jest, żaden autentyczny badacz, osiągnąwszy rozumienie, tak nie postępuje. Najczęstszym motywem tych, którzy to robią, jest demonstrowanie zdolności, przyjemność, jaką daje używanie pewnej sprawności, oraz fascynacja działaniem uprawianym dla niego samego. Żaden z tych motywów nie jest przejawem pragnienia rozumienia świata. Jak miał powiedzieć Bernard Williams, najwybitniejszy bodaj z młodych ludzi uprawiających tę filozofię, wspominając filozofię analityczną w jej fazie lingwistycznej:

Gdy ludzie narzekali na mnożenie rozróżnień, [Austin] wskazywał, że są tysiące gatunków jakiegoś rodzaju owadów, i pytał: „Dlaczego mielibyśmy nie odkryć tyle samo odmian w języku?” Cóż, odpowiedź brzmi oczywiście, że mamy podstawy odróżniania gatunków chrząszczy od siebie, zakorzenione w pewnym teoretycznym rozumieniu tego, co decyduje o różnicy gatunkowej, a rozumienia tego dostarcza teoria ewolucji. Dopóki jednak nie dostajemy jakiegoś rozumienia teoretycznego jako podstawy, wszystko jest tak różne od wszystkiego innego, jak tylko

chcemy.³

W tym samym miejscu Williams mówi coś ważnego, co już przytaczałem, a jest to tak ważne (i lapidarnie powiedziane), że zasługuje na przytoczenie w innym kontekście:

Jej podstawowym ograniczeniem, jak sędzę, było to, że nie doceniała ważności teorii. Nie doceniała nade wszystko ważności teorii w filozofii (choć w przypadku Wittgensteina trudno byłoby to nazwać niedocenianiem -było to raczej całkowite odrzucanie). Miała też dodatkową skłonność do niedoceniania ważności teorii również w innych dziedzinach. Nie sędzę, żeby miała wyrobiony pogląd na ważność teorii nawet w nauce.

³ Zob. Bryan Magee: Men of Ideas, s. 144.

Występować z poglądem na filozofię odrzucającym teorię to odbierać filozofii jej najważniejszą i najwartościowszą treść, jej rację bytu.

Przypomina to pogląd na historię, którego podstawą byłoby odrzucenie sensowności zdań, które można wypowiadać o przeszłości. Wittgenstein nie tylko potrafił podtrzymywać taki pogląd na filozofię, lecz też włączył weń odrzucenie użycia argumentów. Jego późniejsze dzieła, z których jest dziś najlepiej znany, nie przynoszą zatem ani teorii wyjaśniających, ani argumentów. Nie zaskakuje więc raczej to, co napisał o nich Bertrand Russell:

Jej doktryny pozytywne są skrajnie trywialne, a negatywne bezpodstawne. W Dociekaniach filozoficznych Wittgensteina nie znalazłem niczego, co wydałoby mi się interesujące, i nie rozumiem, dlaczego cała szkoła znajduje tam jakąś ważną mądrość. Młody Wittgenstein, którego blisko znałem, był człowiekiem oddanym z całą pasją forsownemu myśleniu,

głęboko świadomym, jak trudne są problemy, których doniosłość odczuwaliśmy, i obdarzonym (a w każdym razie tak sądziłem) prawdziwym geniuszem filozoficznym. Wittgenstein w okresie późniejszym, przeciwnie, sprawiał wrażenie, że znużyło go poważne myślenie, i wymyślił doktrynę filozoficzną, która unieważnia taką działalność. Ani przez chwilę nie sądzę, że doktryna o takich próżniaczych następstwach jest prawdziwa. Zdaję sobie jednak sprawę, że żywię wobec niej szczególnie mocne uprzedzenie, gdyby bowiem była prawdziwa, okazałoby się, że filozofia w najlepszym razie byłaby tylko jakąś taką pomocą dla leksykografii, w gorszym zaś razie - niewinną rozrywką.⁴ Nie ma też nic zaskakującego w tym, że Karl Popper opowiedział się publicznie za postawą Russella.⁵

Filozofowie analityczni, w odróżnieniu od Russella i Poppera, nie uważali na ogół, że zajmuje ich przede wszystkim próba rozumienia świata, rozumienia rzeczywistości niejęzykowej - o ile, rzecz jasna, nie sądzili, że rozumienie naszego użycia języka jest rozumieniem rzeczywistości niejęzykowej. Stając wobec teorii wyjaśniającej o charakterze filozoficznym, reagowali zwykle i nadal reagują nie tak, by ochoczo się jej przyjrzeć, z sympatią i otwartością, rozpatrując ponownie własne doświadczenie w jej świetle wtedy, gdyby mogła pogłębiać ich rozumienie świata, lecz reagują badaniem jej obciążeń. Innymi słowy, nie starają się oceniać teorii w terminach celu, któremu służy, którym jest rozjaśnianie jakiegoś aspektu świata lub naszego doświadczenia świata; ta jej funkcja nie wchodzi dla nich w grę. Zajmuje ich pojęciowa poprawność i logiczna bezbłędność teorii - badanie tego właśnie ich interesuje. I sądzą, że

⁴ Zob. Bertrand Russell: *Mój rozwój filozoficzny*, wyd. cyt., s. 245. [W

cytowanym fragmencie przekładu Tłumacz dokonał drobnych zmian (przyp. red.)].

5 Zob. Bryan Magee: *Modern British Philosophy*, wyd. cyt., s. 169-177.

robiecie tego to filozofia. Trudny problem filozoficzny to w ich oczach trudne wyzwanie z zakresu analizy, a uzdolniony filozof to ktoś sprawny w zakresie analizy. Wytwarzanie nowych idei nie jest, ich zdaniem, zajęciem dla nich — to robota dla innych. Często odrzucają intuicję, nawet gdy im się ją podsuwa, w sposób wskazujący na to, że naprawdę nie wierzą, iż może być coś takiego, lub że uznają ją za coś niebezpiecznego, a więc traktują podejrzliwie, na odległość wyciągniętej ręki. Nierzadko spotyka się wśród zawodowych filozofów ludzi o osobowościach zwanych przez psychoanalityków osobowościami defensywnymi: osobowość taka nie przyjmuje nowych idei i nowych intuicji, lecz odpycha je i trzyma się od nich z dala.

W taki sposób filozofia analityczna we wszystkich postaciach doprowadziła do wyłączenia z obszaru swoich działań najważniejszych i najwartościowszych treści filozoficznych, tworzenia teorii wyjaśniających, które mogą pogłębiać nasze rozumienie stojących przed nami problemów filozoficznych i przyczyniać się do ich rozwiązania. Znany zarzut, że w gruncie rzeczy nie jest to w ogóle filozofia, a ci, którzy ją uprawiają, w ogóle nie są filozofami, jest zasadniczo słuszny. Wiem na podstawie kilkudziesięcioletniego doświadczenia, że jeśli chodzi o poszczególnych filozofów analitycznych, nie sposób choćby przypuszczać, że będą ich interesowały fundamentalne problemy filozoficzne (za takie mam, na przykład, problemy Kanta), choć oczywiście niektórych interesują. Nie sposób też zakładać, że zainteresują się dziełami wybitnych filozofów,

zajmujących się głównie owymi problemami, czy będą to postacie z odległej przeszłości, jak Schopenhauer, czy współczesne nam, jak Popper. Fakt, że filozofia zawodowa w obecnej postaci nie wymaga od nich, by traktowali poważnie swoją dziedzinę, oszczędza im wielu kłopotów. Do uprawiania filozofii analitycznej w znacznym stopniu zachęca fakt, że może to robić każdy inteligentny człowiek, zainteresowany taką działalnością, podczas gdy to, co skłonny jestem nazwać prawdziwą filozofią, mogą uprawiać wyłącznie ludzie posiadający idee.

Dlatego oczywiście nie sposób, by wszyscy uprawiający zawodowo filozofię byli prawdziwymi filozofami, ludzi posiadających idee bowiem jest niewiele. Nie można oczekiwać, by w jakimś kraju na Zachodzie liczba filozofów w każdym stuleciu, których dzieło budzi szerokie i trwałe zainteresowanie, przekraczała pół tuzina. Znaczy to, że z chwilą profesjonalizacji filozofii większość przedstawicieli tego zawodu musi być zdolna do spędzania czasu pracy na robieniu czegoś innego niż tworzenie dobrej filozofii. To po prostu niemożliwe, by wszyscy mieli być rzeczywiście dobrymi filozofami. Wyborem, który im się najbardziej narzucał, było uczenie filozofii tworzonej przez ludzi uzdolnionych filozoficznie, a jest to wartościowa praca, którą większość z nich wykonuje. Ale ograniczanie się do tego dostarcza jedynie marginesowych sposobności do zdobycia rozgłosu, potrzebnego do zrobienia owocnej kariery. Musieli więc znaleźć sposób, by można ich było postrzegać jako ludzi wnoszących osobisty wkład do filozofii. Filozofia analityczna idealnie się do tego nadawała. S.> dw.i główne sposoby przyciągania za jej pomocą uwagi: albo można robić cokolwiek, co jest w modzie, albo znaleźć jakieś

poletko, na którym niewiele lub nic nie zrobiono, i wziąć je w posiadanie. W obu przypadkach zostaniemy zauważeni, a wówczas, jeśli dobrze się sprawujemy, czynimy postępy w świecie. Nasza praca da wówczas wynik, o który chodziło, i w tych warunkach trudno nie zauważyć, że jest skuteczna — nie tylko my, lecz też inni podobni poszukiwacze osiągnięć uznają ją za sukces, a nas za ludzi sukcesu.

Istnieje znany problem, gdy uczy się czegoś, w czym zdolności twórcze odgrywają nieusuwalną rolę - czy będą to sztuki plastyczne, czy muzyka, czy pisarstwo, czy coś innego, a obejmuje to również filozofię. Czy mamy to traktować jako pewną tematykę, czy jako aktywność? Nie chcemy przygotowywać uczniów tylko do tego, by biernie podziwiali wielkich. Istotne jest, by przygotowywać ich do samej aktywności, do wykonywania i tworzenia. Z samej jednak natury rzeczy, dziewięćdziesiąt kilka procent nie osiągnie szczególnie wysokiego poziomu - nie sposób tak po prostu oczekiwać, że ich dzieło zainteresuje ludzi postronnych. A również tylko garstka ludzi uczących ich będzie na dobrym poziomie w działalności twórczej. Powstaje wówczas niebezpieczeństwo, że zarówno nauczyciele, jak i uczniowie ukształtują wzory, kierując się tym, co przyjmują w życiu codziennym, a gdy do tego dojdzie, zgubią cel, któremu ma służyć ich działalność — tworzenie, przyswajanie i ocenianie najlepszych dzieł, jakie istnieją. Naprawdę całkiem łatwo mogą ukształtować sposób życia, w którym dzieła takie niewiele znaczą. To zaś zapoczątkuje zniekształcenie ich sposobu widzenia, jak w znanym przykładzie nauczyciela szkolnego, który szczerze zapewnia przyjaciół, że realizowane przez jego uczniów przedstawienia szekspirowskie są równie dobre jak spektakle National Theatre. Najlepszym sposobem uniknięcia takiego głębokiego a

powszechnego zepsucia wzorów jest uczenie uczniów przez pośrednictwo tego, co najlepsze, a co staje się treścią ich codziennego życia, kształtującą wzory, które sobie tworzą.

Te dwa podejścia, zawarte w tym, co właśnie powiedziałem, wyznaczają warunki, w ramach których można uczyć aktywności twórczej.; a instytucja kształcąca czy wydział uniwersytecki mogą skłaniać się ku jednej lub drugiej skrajności. Spójrzmy przez chwilę na przykład spoza filozofii. Akademia muzyczna może działać ostatecznie na jeden z dwóch sposobów. Może opierać nauczanie na dziełach wielkich kompozytorów, zachęcając studentów, by uczyli się przez współzawodnictwo: w klasach kompozycji mogą studiować taką muzykę, a jako instrumentalści mogą ją wykonywać. Zaletą takiego podejścia jest to, że nasycy ich wielką muzyką, że pewne jej dzieła poznają niezwykle dokładnie, czerpiąc z niej swe miary i wzory i rozwijając swoje umiejętności przez obcowanie z nią. Będą jednak krytycy tego podejścia, którzy zgłoszą sprzeciw: „Wasza akademia to muzeum, jeśli nie pracownia balsamowania zwłok. Gracie wyłącznie muzykę ludzi nieżyjących. Wasi młodzi ludzie to niewolnicy nieboszczyków. Wy /..»<; lekiew.izycie fakt, że muzyka to sztuka, która żyje i oddycha. Akademia ludzi uzdolnionych powinna być wśród pionierów postępu, w czołówce rozwoju muzyki. Powinniście inspirować żyjących kompozytorów, a wasi młodzi instrumentalści powinni grać muzykę swoich współczesnych. To wszystko ma na celu robienie muzyki. Wy i oni powinniście oddychać powietrzem innowacji praktycznych, tym, co pobudzające i nowe”

Brzmi to wiarygodnie i pociągająco i harmonizuje z postawami propagowanymi przez większość XX stulecia przez współczesne ruchy

artystyczne i intelektualne, których podstawą była idea odrzucenia przeszłości i rozpoczynania od nowa. Bardziej tradycyjne podejście dlatego właśnie traktowano w ciągu bez mała całego mojego życia jako staromodne, ograniczone i wrogie twórczym zdolnościom jednostki. Ilekroć jednak wprowadza się w praktykę bardziej „nowoczesne” podejście, okazuje się, że studenci spędzają prawie cały czas pogrążeni w muzyce przeciętnej i nieciekawej, po prostu dlatego, że muzyka tworzona w każdym pokoleniu jest, z nielicznymi wyjątkami, przeciętna i nieciekawa, z muzyką tworzoną przez nich samych włącznie. Będzie się ich pobudzać, by ją komponowali, by ją wykonywali, i by, postępując tak bardzo praktycznie, przypisywali jej wielką wartość. Stwierdzą oni oczywiście, że rzadko kto spoza akademii chce słuchać tej muzyki, czy choćby interesuje się dłużej tym, co robią; to jednak, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, obudzi w nich jedynie pogardę dla wszystkich miłośników muzyki jako dla ludzi nieskłonnych do ryzyka, przestarzałych, przywiązanych do przeszłości, konserwatywnych i zasiedziałych, nie zainteresowanych tym, co robią prawdziwi żyjący kompozytorzy. Pojawi się więc i będzie się pogłębiała przepaść między studentami uczelni muzycznych a miłośnikami muzyki. Ci pierwsi będą zaślepieni i ograniczeni w swoich poglądach przez to, co będzie w danej chwili panującą modą, i będą tworzyć i wykonywać, jedni dla drugich oraz dla garstki modnisiów, coraz więcej takiej modnej muzyki. Zwykli miłośnicy muzyki tymczasem będą słuchać najlepszej muzyki, jaka jest, niezależnie od tego, kiedy została skomponowana i co może o niej mówić bardziej modne towarzystwo.

W następnym pokoleniu, gdy tacy studenci będą u szczytu swoich

możliwości i kariery zawodowej, zauważają, że muzyki, którą wyróżniali w młodości, sami nawet prawie nie pamiętają, a gdy wracają do niej z nostalgią, nikogo innego raczej to nie obchodzi; muzykę mistrzów natomiast gra się równie często i kocha się ją równie mocno jak zawsze, a może jeszcze bardziej, i jest to ciągle muzyka, o której graniu najczęściej się ich prosi. Nie stwierdzą natomiast - jeśli będą pamiętać, by się temu przyjrzeć - że owe, jak sądzono, najnowocześniejsze akademie wypuściły w tym czasie więcej i lepszych kompozytorów, niż zwykły to czynić akademie staromodne, lub że czołowi instrumentalisci są teraz lepsi niż zwykle. Najgorsze z wszystkiego będzie to, że przeżyją życie, tkwiąc w roztworze czwartorzędnej muzyki, której nikt, kto kocha muzykę, nie może chcieć uprawiać. W gruncie rzeczy, ludzie kochający wielką muzykę będą skłonni teraz omijać takie akademie jako miejsca, w których niełatwo tę miłość rozwijać, i będą zmierzać inną drogą, niekiedy taką, która polega w znacznej mierze na indywidualnych studiach i pracy w domu.

Każdy punkt tego porównania ma odpowiednik w świecie filozofii akademickiej. Brzmi to bardzo pięknie i otwarcie, gdy mówi się, że filozofia nie jest kolekcją wielkich ksiązek ani zbiorem konspektów z doktryn filozoficznych, lecz aktywnością, a zatem uczenie filozofii nie polega na przygotowywaniu studentów do studiowania wielkich filozofów przeszłości, lecz na uprawianiu samej filozofii i na uczeniu myślenia filozoficznego oraz na obcowaniu z współczesnymi, którzy również myślą filozoficznie. Kłopot polega na tym, że większość tego, co robią studenci postępujący tym trybem, jest niewiele warta i niewiele warta jest większość współczesnych dzieł, którymi się zajmują. Znacznie więcej o

tym, jak myśleć filozoficznie, dowiedzieliby się, studiując dzieła wielkich filozofów, a ponadto byłyby to nabytki cenne dla nich przez całą resztę życia, gdzie każdy fragment zachowuje moc rozjaśniania równie wielką po trzydziestu latach jak ta, którą miał, gdy stykaliśmy się z nim po raz pierwszy - jeśli natomiast zanurzą się w tym, co jest akurat modną literaturą, stwierdzą, że po trzydziestu latach nawet ich samych już to nie interesuje. A najgorsze z wszystkiego będzie to, że trwały świat ich życia umysłowego będzie przez cały ten czas trzeciorzędny i efemeryczny, podczas gdy równie łatwo mógł być światem o nieprzemijającej wartości. W obu przypadkach owo tak zwane podejście nowoczesne schlebia i awansuje tego, kto je uprawia, to zaś omal go zmusza, by darzył je ciepłym uczuciem. Utwierdza go to w przekonaniu, że naprawdę liczy się to, co się dzieje w jego czasach, i to, co on sam robi. Zachęca go do tworzenia, niezależnie od jakości tego, co tworzy, i do przypisywania poważnej wartości temu, co tworzy. Dochodzi on do przekonania, że stoi wraz ze swoimi współczesnymi na plecach całej przeszłości, a zatem stoją wyżej niż wszyscy przed nimi - oczywiście, nie pod względem osobistych zdolności, lecz pod względem rozumienia. Będzie więc prawdopodobnie wierzył, że ich dzieła przewyższają wszystko, co przed nimi stworzono. Cały czas jednak bolesna prawda brzmi tak, że będzie on dziennikarzem o większej perspektywie czasowej niż większość dziennikarzy, producentem artykułów na aktualnie interesujące tematy, które za kilka lat nie będą budziły żadnego zainteresowania. To wszystko, wraz z łączącym się z tym lekceważeniem przeszłości, będzie zakłócało jego perspektywę i niszczyło jego wzory. Utraci najprawdopodobniej całkowicie kontakt z prawdziwymi standardami i osiągnięciami filozofii, istniejącymi i

trwającymi przez długie okresy, które obejmują (niezależnie od tego, czy o tym wie) jego pokolenie. Przeżyje przypuszczalnie życie w pęcherzu współczesności.

W filozofii obserwowałem to kolejno w różnych pokoleniach akademickich filozofów i przypuszczam, że dalej będzie się tak działo. Mody będą się oczywiście nadal zmieniały i podobnie, choć rzadziej, będą się zmieniały założenia leżące u podstaw pewnych h trwałych h tradycji. Dzieje się to skądinąd teraz z założeniami leżącymi u podstaw filozofii analitycznej. Zbliżają się one jawnie do końca okresu, w którym były akceptowane. Filozofia analityczna dlatego właśnie ma się ku końcowi. Sprzeciw wobec niej umacnia się wśród zawodowych filozofów. Znów jednak, tak jak w przeszłości, ów sprzeciw nie przybiera takiej postaci, jakiej bym sobie życzył. Chciałbym widzieć, że zawodowi filozofowie sprzyjają filozofii, że znów biorą na siebie zadanie rozumienia świata w jego najbardziej podstawowych i ogólnych cechach - że starają się zrozumieć naturę czasu i przestrzeni, naturę przedmiotów fizycznych i związku przyczynowego oraz odniesienie tych wszystkich rzeczy do podmiotu doświadczenia; że interesuje ich natura tego podmiotu i jego świadomości wraz z jego samoświadomością; że zastanawia ich pochodzenie etyki i wartości. Wykonywaniu takich zadań z pewnością powinna towarzyszyć krytyczna samoświadomość, rozciągająca się na nasze użycie języka i pojęć, logiki i argumentacji, ale te rzeczy zawsze muszą pozostawać środkami pomocniczymi metody postępowania badawczego. Całą tą działalnością nie może kierować analiza, logika, język, pojęcia czy tematyka. Mogą nią kierować wyłącznie problemy. Problemy zaś narzucają nam wszystkie

fundamentalne cechy rzeczywistości, wprawiające w zakłopotanie nasz rozum. Trudno zrozumieć, jak mogłyby rozwiązania, których szukamy — o ile nie uciekamy się do autorytetu czy objawienia - przybierać z początku inną postać niż postać teorii wyjaśniających, sięgających głębiej i dalej niż wszelkie wcześniejsze teorie i tworzących w ten sposób nowe idee o niespotykanym dotąd zasięgu i mocy wyjaśniającej. Najlepsze teorie przypominają dzieła sztuki, są bowiem, tak jak one, poszukiwaniem prawdy zmierzającym do rozumienia i artykułowania natury fundamentalnego doświadczenia w sposób, który wymaga twórczej wyobraźni i wyjątkowej oryginalności - a zatem ogromnego talentu, jeśli nie geniuszu - od tych, którzy je wymyślają. Najlepsza filozofia przypomina naukę oraz sztukę i jest przede wszystkim aktywnością twórczą, i w tym sensie syntetyczną, nie zaś analityczną. Gdy mamy ją przed sobą, możemy ją oczywiście analizować krytycznie i oceniając tak jak robimy z dziełami sztuki, ale stosunek analityka do filozofii przypomina stosunek muzykologa do muzyki czy krytyka sztuki do sztuki. I tak jak krytyk sztuki nie jest artystą, tak też analityk nie jest filozofem. Na uniwersytetach brytyjskich i amerykańskich zdobywa dziś pole, kosztem filozofii analitycznej, filozofia nazywana zazwyczaj kontynentalną. Jest to termin zbiorczy, obejmujący cały szereg różnych tradycji i nurtów w ramach tych tradycji. Z punktu widzenia niektórych ludzi posługujących się tym terminem, główną rzeczą wspólną tym nurtom i tradycjom jest to, że nie są filozofią analityczną. A jedność, którą ponadto posiadają, nadaje im to, że wyłoniły się lub zostały ukształtowane - w sposób odpowiadający z grubsza zależności między filozofią analityczną a tradycją empiryzmu brytyjskiego — przez niemiecką filozofię

pokantowską. Filozofowie analityczni stale nawiązują do Locke'a, Hume'a i Hobbesa, i tak samo filozofowie kontynentalni - stale nawiązują do Nietzschego, Hegla i Marksa. I podobnie jak dzisiejsi filozofowie analityczni skłonni są widzieć w Wittgensteinie i Russellu swoich wybitnych przodków, filozofowie kontynentalni skłonni są spoglądać ku Heideggerowi i Husserłowi. Filozofia kontynentalna nie jest tak zorientowana na naukę, jak wiele nurtów filozofii analitycznej, nie jest tak zainteresowana matematyką i logiką i (może w następstwie tego) nie jest tak techniczna. Interesuje się bardziej psychologią Freudowską (i pofreudowską), literaturą oraz współczesnymi ruchami społecznymi i politycznymi.

Ze względu na swoje zainteresowanie psychologią analityczną odwołuje się bardzo często do Freuda i innych czołowych postaci tradycji psychoanalitycznej, z współczesnymi włącznie. Ze względu na zainteresowanie literaturą pewne odmiany filozofii kontynentalnej pokrywają się w znacznej mierze z teorią literatury, a pewni autorzy cieszą się jednakowym uznaniem w obu dziedzinach, toteż studiuje się ich i mówi się o nich równie często na uniwersyteckich wydziałach literatury i filozofii. A z kolei ze względu na zainteresowanie współczesnymi postawami społecznymi i politycznymi występuje ogromne zaangażowanie w takie współczesne ruchy, jak feminizm i w ogóle sprawy płci, wraz ze sprawami związanymi z homoseksualizmem, oraz zainteresowanie sprawami narodowościowymi i pokrewną problematyką anty-rasizmu (przedtem przybierało to między innymi postać antykołonializmu). Filozofia kontynentalna była w poważnej mierze — zanim upadek światowego komunizmu pociągnął za sobą powszechne

rozczarowanie marksizmem — marksistowska lub przynajmniej marksizująca i marksizm nadal znacząco oddziałuje — dziś choćby tylko na zasadzie reakcji lub dzięki próbom uratowania przed zagładą tego, co cenne.

Wszystkie te cechy nadają łącznie filozofii kontynentalnej postać odpychającą filozofów analitycznych z różnych powodów, zupełnie niezależnych od tego, że filozofia ta nie przyjęła podejścia analitycznego. Filozofowie analityczni postrzegają ją jako manieryczną, nasyconą duchem partyjniactwa, zorientowaną zazwyczaj lewicowo, co prowadzi do działań politycznie poprawnych. Uznają ją ze względu na to oraz ze względu na całkowitą nieobecność samodyscypliny analitycznej za zabawnie z siebie zadowoloną, a jej najbardziej charakterystyczne wypowiedzi za retorykę, czyli za coś, co sprowadza się do wypowiadania stanowiska czy punktu widzenia bez niczego, co przypominałoby choćby w przybliżeniu jakieś właściwe oparcie o charakterze argumentacji; za retorykę zaciemniającą i posługującą się żargonem oraz zastraszaniem i odwołującą się w sposób utajony do nieświadomionych pragnień słuchaczy, by zyskać ich uznanie. Wszystko to sprzeciwia się zawodowym standardom analityków, wymagającym bezstronności i dystansu, ich determinacji, by rozjaśniać wszystko, co mówią, oraz ich zaangażowaniu w racjonalną argumentację. Filozofowie kontynentalni często bronią głośno „zaangażowania” rozumiejąc przez to zaangażowanie w sprawy społeczne, natomiast filozofowie analityczni uznają jedynie, w każdym razie w postępowaniu zawodowym, zaangażowanie w użycie logiki i języka w sposób bezstronnie rygorystyczny. Dlatego skłonni są wyraźnie uznawać filozofię

kontynentalną za retoryczne błyskotki, za śmiecie i głupoty.

Reprezentatywny przykład takiej postawy dał mi R. M. Hare w rozmowie zamieszczonej w *Men of Ideas*. O filozofach kontynentalnych powiedział wówczas, co następuje:

[...] Mają więcej do powiedzenia w tym sensie, że wypowiadają więcej słów: ich książki są zazwyczaj dłuższe. Choć jest w tych szkołach trochę bardzo dobrych filozofów, najczęściej występują tacy, którzy wypuszczają głównie balony o różnych kształtach i kolorach, a w nich nie ma nic poza ich oddechami - balony dryfujące stąd nad Kanalem czy nad Atlantykiem. A gdy je nakłujesz ostrą igłą, trudno powiedzieć, co w nich jest, poza tym, że jest to coś łatwopalnego i na pewno upajającego. Nie sądzę, by ci ludzie robili coś, co rozstrzyga kwestie praktyczne. Mogą zwiększać ciśnienie pary nieco ponad to, jakie wywołuje naturalna agresja w grupach ludzkich, ale z powodu

wadliwej instalacji większość jej idzie w gwizdek.

Magee: Innymi słowy, sądzi pan, że te konkurencyjne podejścia filozoficzne

to barwna retoryka, pozbawiona uchwytnej treści. A to częściowo dlatego, że nie przestrzegają oni rygorów logicznych.

Hare: Rygor - to kluczowe słowo.

Brak rygorów logicznych daje kontynentalnemu podejściu do filozofii uwodzicielską moc oddziaływania na wielu zaangażowanych emocjonalnie ludzi, którzy popierają jakąś sprawę. Pozwala im na zadowolające wygłaszanie ogromnie pobudzających i dramatycznych wypowiedzi bez narzucania im podstawowych wymogów krytycznej racjonalności. Wszystko uchodzi w szacie języka robiącego wrażenie na

studentach i na szerszej publiczności, która chce widzieć głębiej w tym, co się mówi. Powstaje w rezultacie kapłańska filozofia utrzymana w najgorszych tradycjach Hegla, Schellinga i Fichtego, lecz pozbawiona wyrównujących ich ułomności treści. Niektórzy usiłują prorokować, imitując Nietzschego, Freuda czy Marksa, brak im jednak ich klasy i stylu, nie mówiąc o geniuszu. Niepewność co do tego, co zostało powiedziane, pozwala jednak każdemu żywić złudzenie, że tę filozofię trudno zrozumieć, bo jest głęboka, oraz że uprawiający ją filozofowie toczą między sobą poważne spory wokół wielkich kwestii współczesności. Jeśli zaś osadzeni są w uniwersytetach, mogą czerpać owe korzyści i nie muszą troszczyć się o jakieś szersze oddziaływanie czy o odpowiedzialność polityczną. Inteligentni, integralni intelektualnie ludzie mający jakieś przygotowanie w zakresie filozofii analitycznej będą na ogół odporni na filozofię kontynentalną, bardziej podatni na nią są natomiast ci, którzy studiują literaturę, a zatem przywykli do stan-

Zob. Bryan Magee: *Men of Ideas*, s. 156.

dardów, które mogą mieć zasadnie niewiele wspólnego z rygorami logiki.

Autor przekazujący postawy o ogromnym napięciu emocjonalnym autentycznie potężnymi środkami retorycznymi może ich uwieść.

Jeśli chodzi o mnie, sprzeciwiam się filozofii kontynentalnej w znacznej mierze z tych samych powodów, dla których czynią to filozofowie analityczni. Sprzeciwiam się jej jednak ponadto z powodu stanowiącego o moim głównym zarzucie pod adresem filozofii analitycznej. Filozofia kontynentalna odrzuciła to, co uznaję za główne zadanie filozofii — próbę rozumienia tego, co istnieje. Zainteresowania filozofów kontynentalnych są, jak się wydaje, wąsko ograniczone do spraw ludzkich i to na bardzo

powierzchnym poziomie. Sprzeciwia się to w większości przypadków ich ogólniejszym przekonaniom, przyjmuję bowiem, że zgodziliby się na ogół, iż istoty ludzkie to zjawisko znikome i lokalne, przybysze zamieszkujący aktualnie powierzchnię planety niewyobrażalnie małej w porównaniu z całym wszechświatem, a nawet ta planetarna drobina istniała przez miliardy lat, zanim pojawili się na niej ludzie. Filozofów kontynentalnych nie interesuje jednak poważna próba zrozumienia takich spraw. Podejmują nasze przygodne, lokalne, bieżące i krótkoterminowe ludzkie sprawy i traktują je, jakby były wszystkim. Nawet wtedy jednak bardziej interesuje ich komentarz niż zrozumienie. Wszystko to nadaje ich pismom posmak twórczości niewątpliwie dziennikarskiej. Jeśli bowiem nawet byłoby tak, jak prawdopodobnie jest, że rozwiązanie takich zagadek kosmicznych, jak natura czasu i przestrzeni oraz natura przedmiotów materialnych, które zdają się występować w czasie i przestrzeni, ma coś zasadniczo wspólnego z naturą doznających podmiotów, wiąże się to ze strukturalnymi własnościami istot ludzkich, pojawiającymi się na znacznie głębszym poziomie niż ten, który zajmuje filozofów kontynentalnych. Ci natomiast piszą o ludziach na poziomie, na którym jest mowa o wizytach u psychiatry, chodzeniu do kina, głosowaniu, czytaniu książek i gazet, wypowiedaniu się o sprawach kultury, społeczeństwa i polityki - słowem, na poziomie efemerycznych zdarzeń społecznych. Jest to koncepcja filozofii jako czegoś trywialnego, co nie zasługuje na poważne zainteresowanie i może tylko przemawiać do ludzi, których autentyczne problemy filozoficzne nie interesują prawie wcale lub wcale. Nie mam nic przeciwko temu, że tacy ludzie piszą o problemach, o których utrzymują, że ich interesują - w gruncie rzeczy nie mam nic przeciwko żadnemu

pisaniu (mam nadzieję, że to zrozumiałe bez słów). Sam przecież napisałem całkiem sporo o takich problemach. Mają one jednak niewiele wspólnego z poważnym rozumieniem filozofii.

Filozofia kontynentalna, mimo swojej powierzchowności, a może nawet dzięki niej, wkracza na wiele uniwersyteckich wydziałów filozofii w krajach angielskojęzycznych, a niektóre podbija. Oddziałuje również na wydziały literatury i wkracza na wydziały psychologii, antropologii, socjologii i na inne. W pewnych miejscach toczy się wojna między przeciwstawnymi sobie odłamami kontynentalnych i analitycznych myślicieli. Bardzo znamienne jest to.

że wiciu osobników, do których pi/.cin.iwi.i filozofia kontynentalna, rekrutuje się spośród tych, do których ongiś przemawiał marksizm. Jego odłamy posiadają często ten sam rodzaj mentalności mafijnej i zachowują się równie nieprzyjemnie — między innymi tak, że zastraszają i eliminują dysydentów. Moim zdaniem trzeba się zdecydowanie wypowiedzieć po stronie filozofii analitycznej, częściowo dlatego, że analiza jest w filozofii ważna i użyteczna, a częściowo — że przygotowanie w zakresie analizy jest czymś autentycznie kształcącym. Filozofia kontynentalna jako rodzaj treningu umysłowego jest zupełnie niewydajna: uczy studentów nieautentycznych sposobów wyrażania się -w martwym żargonie, nie zaś w żywym języku, pretensjonalnie zamiast po prostu, niejasno zamiast jasno — i uczy ich odrzucania racjonalnej argumentacji na rzecz retoryki. Aktywnie przygotowuje ich do tego, by nie myśleć, lecz udawać myślenie, a robiąc te rzeczy, korumpuje ich umysły.

Sposobem na sprzeciw wobec wpływów filozofii kontynentalnej nie jest jednak przeciwstawianie jej filozofii analitycznej. Nieusuwalna pustka

filozofii analitycznej -jej niezdolność do formułowania jakichkolwiek problemów fundamentalnych oraz do formułowania możliwych rozwiązań jakichkolwiek problemów fundamentalnych - to główny zewnętrzny czynnik, który przesądził o postępach filozofii kontynentalnej. Jediną skuteczną przeciwwagą jest filozofia autentyczna, a w takich dziedzinach, jak badania nad literaturą, nie-jowstrzymany nacisk na autentyczność ekspresji i reakcji. W tego rodzaju i prawach jestem na krótką metę pesymistą, ale na długą optymistą. Może lożyć do tego, że wydziały filozofii zostaną wszędzie opanowane przez filo-:ofię kontynentalną. Nigdy jednak nie dojdzie do tego, że prawdziwa filo-ofia zostanie usunięta z pola zainteresowań inteligentnych ludzi, całkiem po irostu dlatego, że bezpośrednio doświadczenie ludzi myślących będzie ich zamsze stawiało wobec problemów filozoficznych, zasługujących na ich wyteżo-ą uwagę. Nie sądzę w każdym razie, by w ogóle możliwe było usunięcie mód fawo-[^]zujących nonsens intelektualny. Istniały one, wedle mojej wiedzy, zawsze, dy istniał człowiek, i sądzę, że będą istniały tak długo, jak będzie istniał czło-
iek. Zaspokajają wiele silnych ludzkich pragnień, włącznie z ekstrawaganc-
im pragnieniem samozadowolenia. Udzielają nam wszelkich odpowiedzi, to
tś daje nam z kolei poczucie panowania nad problemami, przed którymi sta-
my, oraz poczucie wyższości nad niewtajemniczonymi. Myślenie autentycz-

: jest ciężkie - wymaga nie tylko wysiłku, lecz jest częściej nieskuteczne niż

uteczne, zostawiając nas z uczuciem zawodu z powodu naszej ułomności i niewiedzy, nie mówiąc o cierpkich reakcjach innych na nasze niedostatki. Wszechświat łatwiej odpływać w kierunku tego, co bezpieczne, a bezpieczne, bo już

nam. Nasz brak pewności siebie zawsze skłania nas do przekonania, że jeśli

, co myślimy, kłóci się z tym, co mówi wielu inteligentnych ludzi, to raczej słyszą raczej oni niż my. Ignorujemy w ten sposób to, że myślenie oryginalne może być tylko dziełem jednostki, a nigdy grupy społecznej, choć krytyka

ROZDZIAŁ DWUDZIESTY CZWARTY

Pozostaje zdziwienie

Byli wielcy filozofowie od czasów Kanta i Schopenhauera i było całkiem sporo dobrych filozofów. Do tego znakomitego towarzystwa należy Kierkegaard, podkreślający nieustannie, że istnieje tylko to, co niepowtarzalnie jednostkowe, a więc wszystko, co istnieje rzeczywiście, jest jednostkowe, a zatem nie powinno się narzucać rzeczywistości uogólniających systemów abstrakcyjnego myślenia; należy do tego towarzystwa Marks, który mimo tragicznych pomyłek co do bardzo wielu spraw wypowiedział wiele przenikliwych myśli, które wzbogaciły intelektualnie wszystkich inteligentnych ludzi; Nietzsche, którego wezwanie do przewartościowania wszystkich wartości stanowi największe z wszystkich wyzwania, jakie stają przed każdym, kto wierzy, że świat zjawisk jest wszystkim, co istnieje; Mili, najskuteczniejszy z wszystkich

rzeczników wolności jednostki; Frege, który dążył do usunięcia psychologizmu z filozofii, zastępując jej podstawy epistemologiczne podstawami logicznymi; Russell, który zrobił więcej niż jakikolwiek myśliciel współczesny, by uczynić z następstw przyrodoznawstwa, matematyki i logiki część naszego codziennego sposobu widzenia świata i włączyć je do naszego potocznego użycia języka; młody Wittgenstein, który przemyślał Schopenhauera w świetle dzieła Fregego; Heidegger, który, by ułatwić sobie ustalenie tego, co faktycznie mówimy o czymś, gdy mówimy, że istnieje, przeprowadził quasi-kantowską analizę doświadczenia, które przeżywamy, gdy jesteśmy świadomi naszego istnienia; Cassirer, który dostrzegając, że przeżywamy nasze życie w znacznej mierze dzięki symbolom, które sami tworzymy, włącznie z takimi podstawowymi elementami, jak pojęcia i obrazy zmysłowe, oraz że sam rozum, logika, język, myśl społeczna i polityczna, zwyczaje, rytuały, religia, wszystkie sztuki i nauki to stworzone przez człowieka systemy symboliczne, za pomocą których usiłujemy uporać się z doświadczeniem, interpretować je, gromadzić i przekazywać, toteż najbardziej zadowalające jest filozoficzne pojmowanie człowieka nie jako zwierzęcia racjonalnego czy używającego języka, lecz jako zwierzęcia, którego cechą swoistą jest tworzenie i używanie symboli; Popper, który przebudował myślenie Kanta na podstawie założeń transcendentального realizmu, a łącząc podejście Kantowskie i empirystyczne, rozwinął najbardziej owocną i najbardziej przenikliwą teorię wiedzy empirycznej spośród dotychczas utworzonych, choć pierwszy powiedziałaby, że omal nieuchronnie wyprze ją lepsza teoria i że może nastąpi to całkiem szybko. Wszyscy ci filozofowie są tak dobrzy, że jeśli czytamy ich dzieła ze

zrozumieniem, nasz obraz świata ulega zmianie, to bowiem, co mają do powiedzenia, nasyca nasze widzenie rzeczy, staje się jego częścią, wzbogaca je i komplikuje. Za każdym razem nie tylko uczyłem się od nich, lecz przeżywałem też przełom intelektualny. W pewnym sensie jednak wszyscy oni prowadzili wyprawy badawcze i dokonywali odkryć na kontynencie, którego linie brzegowe zostały już wytyczone przez Kanta i Schopenhauera - rzecz jasna, z pewną pomocą Hume'a. Ci trzej dokonali, przekazując sobie znicz, zasadniczego wglądu w naturę granic możliwego rozumu ludzkiego, a więc granic sensowności, a wgląd ten jest chyba nadal, mówiąc swobodnie, trafny. Mimo argumentów, w które nie muszę tu wkraczać, przemawiających za tym, że w tym lub innym miejscu wybrzeża ktoś poszerza obszar morza, zasadnicza powierzchnia lądu nadal zdaje się wyglądać tak, jak widzieli ją Kant i Schopenhauer (biorąc łącznie ich dzieło). Niektóre z najlepszych dzieł filozoficznych ostatnich stu pięćdziesięciu lat sondowały wytyczone w ten sposób granice z nadzieją na ich dokładniejszy opis i na osiągnięcie lepszego zrozumienia tego, co stąd wynika. Zawsze też pozostaje oczywiście nadzieja, że znajdzie się jakiś sposób, by znów przesunąć je tak znacznie, jak tego dokonał Kant, a może nawet, że znajdzie się miejsce, w którym można będzie zupełnie je przełamać. Istnieje też omal nieograniczone pole dla krytyki i ulepszania Kanta i Schopenhauera oraz wiele miejsca dla kontynuacji ich dzieła - miejsca pozwalającego w istocie tworzyć całe nowe dziedziny - na kontynencie, którego kontury wytyczyli, a ciągle leżą na nim nie zbadane obszary, obiecujące i fascynujące. Nie brakuje więc cennych wyzwań i zadań, które stoją przed filozofią, i nie wygląda na to, że będzie ich kiedykolwiek brakować. Kiedy jednak wszystko to zostało powiedziane i

uczynione, zostajemy przy tym, że nasze metafizyczne rozumienie doli
człowieczej pozostaje zasadniczo tam, gdzie zostawili je Kant i
Schopenhauer.

Nie znaczy to, że ma tam pozostać na zawsze. Jednym z największych
błędów obu tych filozofów było właśnie założenie, że musi tam pozostać.
Nie ma jednak żadnego powodu, by po nich, którzy zrewolucjonizowali
filozofię, nie przyszli inni, którzy ją ponownie zrewolucjonizują. Kant i
Schopenhauer sądzili, że mają mocne racje, by wierzyć, że jest to
niemożliwe, ale były to racje uzależnione od założeń mówiących, że
dostarczona nam przez fizykę Newtona wiedza o wszechświecie jest
niekorygowalna, a tymczasem okazało się, że są to błędne założenia. Nie
potrafię przewidzieć, co zrobi następny genialny filozof- gdybym to
potrafił, byłbym nim. Ale od stuleci, w samej tylko Europie, pojawiał się w
każdym wieku co najmniej jeden wielki nowator w filozofii i sądzę, że
będzie tak w przyszłości - bardziej prawdopodobne jest
to, że tak będzie, niż że podaż takich h ludzi miałaby się nagle i w sposób
niepojęty urwać (choć jest to oczywiście możliwe). Między Arystotelesem
a następnym filozofem tej samej rangi, Kantem, upłynęły z górą dwa
tysiąclecia. Być może dzieli nas podobny okres czasu od następnego
Kanta. A może już się narodził. Dowiemy się o tym dopiero, gdy ogłosi
swoje dzieło, a nawet wtedy możemy go nie rozpoznać - Schopenhauer był
przecież przez większość życia nieznanym.

Niezależnie jednak od tego, czy i kiedy do tego dojdzie, jeśli w ogóle
dojdzie, dopóki nie pojawi się następny filozof, który zmieni wszystko tak,
jak to uczynił Kant, my pozostali będziemy musieli robić to, co, w
granicach naszych możliwości, najlepsze w sytuacji, która bardzo

przypomina tę, w której się teraz w znacznej mierze znajdujemy. Jest w tym coś omal nieznośnie frustrującego. A ta frustracja rodzi pokusę. Skoro filozofia nie może - w każdym razie, jak dotąd - odpowiedzieć na nasze pytania ostateczne, a są one najbardziej dla nas palące, bo dotyczą tego, czy ulegniemy zagładzie, czy przetrwamy — skłonni jesteśmy gdzie indziej poszukiwać odpowiedzi. A najlepiej szukać tam, gdzie się nam podaje odpowiedzi. Taką drogą poszedł Tołstoj. Zagłębił się w filozofię Kanta i Schopenhauera z głębokim zaangażowaniem, trafnie zauważając, że filozofia autentyczna powinna odpowiadać na pytania Kantowskie; odkrył jednak, że na tej drodze nie można dojść do żadnych ostatecznych odpowiedzi. Utracił więc nadzieje pokładane w filozofii. Co jest warta, ubolewał, jeśli nie może nam odpowiedzieć na pytanie o sens życia? Odwrócił się więc od filozofii i zwrócił się ku religii (skłonny jestem dodać, że zrobił to „zamiast”). Było to jednak nieuprawnione zastępstwo. Nawet wspaniały twórczy artysta, jakim był Tołstoj, nie ma prawa z niewiedzy wyprowadzać wierzenia. We Freudowskiej Przyszłości pewnego złudzenia jest uderzający passus poświęcony takiemu postępowaniu:

No więc, jeśli nawet zakamieniali sceptycy przyznają, że twierdzenia religii nie mogą zostać zbite przez rozum, dlaczego nie miałbym w nie wierzyć, skoro mają one tyle po swojej stronie - tradycję, zgodność ludzkości i całe pocieszenie, jakie dają? Istotnie, dlaczego nie? Jak nikogo nie można zmusić do wierzenia, tak i nikogo nie można zmusić do niewiary. Ale nie oszukujcie się, myśląc, że za pomocą takich argumentów podążacie ścieżką poprawnego rozumowania. Jeśli kiedykolwiek istniał łatwy argument, to ten jest tego przykładem. Ignorancja jest ignorancją.

Nie wynika z niej żadne prawo do wierzenia w cokolwiek.¹

[w tym rzecz - jeśli nie wiemy, to nie wiemy. Mówienie o tym, że otwiera to drogę wierze, to niebezpieczna zabawa w słowa. Niewiedza nie uzasadnia żad-

¹ Zygmunt Freud: Przyszłość pewnego złudzenia, [w:] tegoż: Człowiek, religia, kultura. Przeł. Jerzy Frokopiuk. Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 175.

nego wierzenia. Stoimy wobec tego faktu, żyjemy z nim, stoimy z nim w obliczu śmierci - i jest to najbardziej zatrważające z wszystkich wyzwań egzystencjalnych, z jakimi musimy borykać się w tym życiu. W owym uścisku tego lęku i tego wyzwania ludzi, którzy nie mogą wyzwolić umysłu spod tyranii problemów, najbardziej kusi ucieczka w kierunku jakiejś wiary religijnej czy quasi-religijnej. Inni skłonni są najbardziej unikać myślenia o tym, i, jak sędzę, większość ludzi tak robi.

Najlepsi filozofowie od czasów Kanta i Schopenhauera świadomie i rozmyślnie odkładali pytania ostateczne, a zabierali się za problemy pośrednie, w których rozstrzygnięciu potrafili osiągnąć jakiś postęp. Robił tak Nietzsche i podobnie Popper. Nagrody są ogromne i znaczne, a mianowicie dzieła filozoficzne tych ludzi. W obu przypadkach oznaczało to jednak, że się w ogóle nie zajmowali największymi i najbardziej kłopotliwymi pytaniami. To zaś znaczyło - nie wiem, jak to zadowalająco wyrazić — że poprzestawali na mniejszym (nawet Nietzsche). Byłoby może lepsze dla nich jako ludzi, gdyby spędzili życie na zmaganiach z najważniejszymi pytaniami, choćby nawet nigdy nie udało im się powiedzieć o nich czegoś nowego. Zbawienna jest myśl, jak wielu bardzo inteligentnych ludzi musiało borykać się z tymi pytaniami, nie

zostawiwszy żadnego śladu swoich myśli czy nawet swojego istnienia. Jeśli natomiast uwzględnimy genialność Nietzschego i Poppera, przyznamy, że mogli w tych warunkach dojść do jakichś nowych intuicji; jeśli jednak nawet nie doszłoby do tego, spędziliby życie w sposób wartościowszy (a w każdym razie, mnie się tak wydaje), choć my pozostali bylibyśmy ubożsi.

Co zatem robić? Jest to raczej egzystencjalne niż intelektualne wyzwanie. Spędzić życie, waląc głową o mur - to niezbyt pociągająca perspektywa. Lata niewysłowionych rozterek z narastającą frustracją to również nic pociągającego. Jeśli o mnie chodzi, nie należę do ludzi zdolnych do uporania się z problemem przez ignorowanie pytań: może to sprawa temperamentu, ale jawna nie-rozstrzygalność pytań wzmaga upór, z jakim dręczą mój umysł. Nie minął chyba dzień od mojego dzieciństwa, żebym o nich nie myślał. W gruncie rzeczy przeżyłem życie w ich niewoli. Jawią mi się bezspornie jako najważniejsze i najciekawsze z pytań, i w gruncie rzeczy naprawdę nie rozumiem, dlaczego wszyscy ich tak nie postrzegają. Ale u kresu tego wszystkiego nie mam żadnych rozwiązań. Jestem teraz równie skonfundowany wielkimi pytaniami metafizycznymi dotyczącymi mojej egzystencji jak w dzieciństwie — a w istocie bardziej, ponieważ moje rozumienie głębi i trudności, które wiążą się z tymi pytaniami, jest dziś znacznie większe.

Żaden czytelnik tej książki nie może sobie wyobrazić, że zmierzam na koniec do tego, by wyciągnąć z kapelusza, w ostatnim rozdziale, rozwiązania fundamentalnych problemów filozofii. Mogę oczekiwać co najwyżej, że zostawię czytelnika, tak jak zostaję sam, z lepszym zrozumieniem niektórych z nich, niż to, jakie miał, gdy zaczynał lekturę.

Tytuł Nieustanne poszukiwania, który podsunąłem Karłowi Popperowi jako tytuł jego autobiografii, byłby jeszcze stosowniejszy dla tej ksi.j/ki i dl.i mnie. nabierając szerszego i metafizycznego sensu. Jestem w drodze, ciągle podróżuję i niewątpliwie zawsze tak będę robił. Nie mam nawet pojęcia, na czym miałyby polegać osiągnięcie przeznaczenia i czym miałyby być przeznaczenie. Gdy usiłuję uchwycić w wyobraźni, czym byłoby osiągnięcie rozumienia świata i jego istnienia, pojawia mi się myśl o czymś, co omal dorównuje doświadczeniu mistycznemu, poczuciu całkowitej i pełnej jedności z wszystkim w bezczasowym stanie pełni świadomości, a tego doświadczenia nie sposób potem wyrazić w języku ani innymi środkami, łącznie z artystycznymi. Nigdy nie miałem takiego doświadczenia i może wcale nie przypominałoby ono czegoś takiego. Wcale nie oczekuję, że przeżyję je pewnego dnia i nie wierzę w to, choć skłonny jestem wierzyć, że inni mogli je mieć, a zatem, w odróżnieniu ode mnie, mogą być pewni, że istnieje możliwość takiego doświadczenia.

Opowiadałem w pierwszym rozdziale o doświadczeniach z dzieciństwa, które popchnęły mnie do poszukiwania przez całe życie większego filozoficznego rozumienia. A skoro nie doszedłem w tej książce do żadnych trwałych i ostatecznych wniosków, nie mogę zamknąć jej opisem wieńczącego całe życie badań triumfalnego końca poszukiwań. Koniec tej książki musi być więc po prostu tylko końcem tej książki, nie zaś końcem w jakimś innym sensie czy końcem czegoś innego. Może to jednak dać przynajmniej poczucie zakończenia, gdy powiem, gdzie się znajduję, jeśli chodzi o moje przekonania dotyczące pewnych kwestii, od których zaczynałem. Nie będę próbował obszernie uzasadniać każdego z tych

przekonań - wymagałoby to książki równie długiej tak ta - lecz poprzestanę na wskazaniu kierunku, w którym, jak sądzę, leży Drawda. Najlepiej może zacząć od oświadczenia, że jestem teraz bardziej pewny niż kiedykolwiek, iż żadna filozofia zrównująca rzeczywistość z doświadczeniem aktualnym czy możliwym nie może być słuszna, a nawet nie może być na łusznej drodze. Całe to podejście przypomina mi wiarę w płaskość Ziemi, w której pogrążona jest ciągle większość ludzkości — wiarę, która może jawić się jako oczywistość oczom niedostatecznie przenikliwym czy niedostatecz-iiie badawczym umysłom, lecz jest beznadziejnie błędna. Składa się na to wie-s powodów. Ponieważ wszelkie sposoby, na jakie ujmujemy przedmioty ma-:rialne, zmysłami czy umysłem, zależą wprost lub pośrednio od doświadcze-ia, a zatem zależą od podmiotu, przedmioty takie nie mogą istnieć niezależnie d nas i od naszego doświadczenia ich w jakimś ze sposobów, na które je ujmujemy. :śli przedmioty istniejące w czasie i przestrzeni są ostatecznie niezależnie oczywiste, to czas i przestrzeń muszą również być jakoś niezależnie rzeczy-iste, to zaś prowadzi do nierozstrzygalnych sprzeczności wewnątrz pojęć kisu i przestrzeni. Cały wszechświat, łącznie z czasem i przestrzenią, musiał-Y wówczas powstać z nicości bądź istnieć zawsze w czasie, który nie ma po-:ątku; i musiałby też istnieć w nieskończonej przestrzeni lub zawierałby nie-:ończenie wiele przedmiotów. Te skrajnie tajemnicze idee należą do najbar-dziej bezpośrednich następstw zdroworozsądkowego realizmu i trudno zrozumieć, jak realista zdolny do namysłu może ich sobie nie uświadamiać. W praktyce jednak realiści skłonni są zbywać je brakiem zainteresowania, który wydaje mi się zadziwiający.

Podaję, że działający tu mechanizm psychiczny wygląda mniej więcej następująco. Nasza, istot ludzkich, skłonność do ulegania złudzeniu realizmu jest, z powodów rozważanych wcześniej, zniewalająca. Być może mamy ją nawet wbudowaną biologicznie: być może dlatego reagujemy na to, co odczytujemy jako rzeczywistość, jakby było samą rzeczywistością, bo nasze przetrwanie tak często zależy od natychmiastowej reakcji na owe odczytania. Jeśli tak jest, to zaniechanie ujmowania ich jako rzeczywistości mogłoby zagrażać życiu, a to z kolei wyjaśnia, dlaczego takie zaniechanie jest dla nas na tyle trudne, że aż niemal niemożliwe: nasz rozwój jako żywych organizmów przebiegał tak, jak przebiegał, nade wszystko ze względu na przetrwanie, a sprzeciw wobec natury jest czymś zasadniczo nie do wyobrażenia. A zatem myśl, że rzeczywistość mogłaby faktycznie być inna, niż się nam jawi, wydaje się czymś nierzeczywistym, czymś ze snu, niemożliwym do poważnego przyjęcia, niezależnie od tego, jak zniewalające są argumenty, które ją wspierają. Jeśli nam wskazują, że nasz pogląd prowadzi do cofania się w nieskończoność, do antynomii i wewnętrznych sprzeczności, to mając głęboko osadzoną w nas tę postawę, łatwiej odrzucamy wszystkie te względy, niż odrzucamy nasz sposób patrzenia na rzeczy. Jeśli światopogląd, który mamy, musi być słuszny, to oczywiście możemy być autentycznie pewni, że każdy rzekomo nierozstrzygalny problem może poczekać na rozstrzygnięcie w jakiejś przyszłości, a w gruncie rzeczy może bez bólu stale pozostawać nie rozstrzygnięty. I tak właśnie zachowują się realiści. Choć nie są w stanie odpowiedzieć sceptykowi, który bez trudu atakuje zarzutami ich założenia, interesują się tym tylko zdawkowo. Uznają łagodnie i z zadowoleniem ważność omal wszystkich

poważnych zarzutów pod adresem ich stanowiska. Rzeczywistość musi być taka, za jaką ją biorą, to w każdym razie jest oczywiste, a oczywistości tej nie burzy ich niezdolność do przedstawienia argumentów popierających takie przeświadczenie. Skoro cała ta sytuacja wyłania się z naszej natury ludzkiej, można oczywiście domniemywać, że niezdolność do rozstrzygnięcia tych problemów leży w naszej naturze jako istot ludzkich. Jeśli przyjmiemy ten szeroko rozpowszechniony pogląd, przyznajemy sobie prawo odstąpienia od niepokojów. A w ten sposób możemy osiągnąć położenie, w którym uznajemy światopogląd nękany przez nierozstrzygalne problemy za oczywisty, a to, że niektóre z wymierzonych weń argumentów są zniewalające, zupełnie nas nie porusza.

Jednym z następstw tego, że wielu inteligentnych ludzi nie jest w stanie oderwać się myślowo od rzekomej oczywistości realizmu, jest niezdolność do zrozumienia tego, co się mówi, gdy się mówi, że przedmioty nie mogą być tym, czym się nam jawią. Wielu zawodowych filozofów powiada, że nie rozumie tego, i często tak zniekształcają ten pogląd, że staje się oczywiste, iż na-

prawdę go nie rozumieją. Zniekształcenie to przybiera najczęściej postać opisu mówiącego o „licencji poetyckiej” czy o „tajemniczej metaforze” przy czym autorzy tych opisów wyraźnie nie uświadamiają sobie, że pogląd ten to wniosek argumentacji bez reszty racjonalnej, a realizm zdroworozsądkowy ma tajemnicze następstwa, w które znacznie trudniej uwierzyć.

Pouczające w tym kontekście jest rozpatrzenie poglądów Poppera, był on bowiem kantystą, a nawet transcendentalnym realistą. Skłonność filozofów empirystycznych do traktowania zagadnienia percepcji jako

samego sedna teorii poznania uważał za błąd. Sprowadzał ten błąd do tego, że empiryści są z reguły indukcjonistami i wierzą, że budujemy naszą wiedzę na fundamentach bezpośredniego doświadczenia: obserwujemy i na podstawie obserwacji, posługując się metodą indukcji, dokonujemy uogólnień, formułując ogólne poglądy, zdroworozsądkowe i naukowe. Autentyczność naszej wiedzy zależy, w myśl tego schematu, od dwóch rzeczy: od niezawodności naszych procedur indukcyjnych i od wiarygodności naszych zdań obserwacyjnych, przy czym te ostatnie stanowią podstawy, nadające ostatecznie wartość wszystkim innym naszym zdaniom. Popper zaprzeczył prawomocności indukcji, zaprzeczył więc temu, że wyprowadzamy czy możemy wyprowadzać indukcyjnie naszą wiedzę ze zdań obserwacyjnych. Przedstawił zupełnie inny schemat dochodzenia do wiedzy, w którym poszczególne obserwacje nie stanowią już podstaw wiedzy empirycznej, lecz odgrywają inną rolę. Oczekiwania, z którymi podchodzimy do rzeczywistości, czerpiemy, według niego, z bardzo wielu różnych źródeł, łącznie ze zgadywaniem i kierowaniem się poczuciem, i nieustannie testujemy te oczekiwania, odwołując się do doświadczenia. Żadna procedura logiczna nie pozwala osiągnąć na podstawie obserwacji oczekiwań o postaci praw, obalić natomiast może je jedna obserwacja, i dlatego właśnie stale dopasowujemy i przystosowujemy na nowo nasze oczekiwania, kierując się doświadczeniem. Wiedzę traktuje się, według tego schematu, jako „najlepszą w danej chwili naszą wiedzę” jako podlegającą nieustannym rewizjom skłonność do oczekiwania tego, że pewne rzeczy się zdarzą lub staną się faktami, obserwacja natomiast nie pojawia się uprzednio, jako coś, z czego wyprowadzamy tę wiedzę, lecz przychodzi po niej, jako coś, z

czym tę wiedzę konfrontujemy, testując ją, i w świetle czego poddajemy ją rewizji lub odrzucamy. W myśl tego poglądu cała nasza wiedza to hipotezy czy teorie, te zaś są wytworami naszego umysłu, nie zaś naszych zmysłów. Jest to pogląd w znacznej mierze Kantowski. Każdy, kto go podtrzymuje, może głosić to, co Schopenhauer miał za złe Kantowi - że mianowicie doświadczenie nie jest najważniejsze w naszym schemacie świata, choć może nie potrafimy się bez niego obyć. Fak właśnie postępował Popper. Nigdy, o ile wiem, nie zajmował się wprost kwestią ontologicznego statusu zjawisk poznania, jego teoria poznania bowiem tego nie wymagała. Z Popperowskiego ujęcia całej wiedzy jako teoretycznej i stale podlegającej ewizji wynikało, że nigdy nie mamy podstaw do pewności. Popper mógł jednak przekonująco argumentować, że żadna inna teoria poznania nie daje nam wystarczających podstaw pewności. Pewność jest po prostu dla nas nieosiągalna. Kartezjusz, uczyniwszy z dążenia do pewności główny wątek epistemo-logiczny w filozofii Zachodu, skierował ją na trzy stulecia na jałowy tor, co zwiódło nawet Kanta i Schopenhauera. Jeśli jednak uznajemy, że pewność jest dla nas nieosiągalna, uznajemy tym samym, że nigdy nie mamy pewności, czym jest rzeczywistość, uznajemy więc, że natura rzeczywistości jest stale przed nami ukryta. Popper jest więc realistą przekonanym, że rzeczywistość nie jest czymś, co możemy kiedykolwiek bezpośrednio „poznać” ale nasze poznanie może się w miarę upływu czasu zbliżać do niej asymptotycznie. Jest to jedna z cech jego filozofii, nadających mu głębię nieosiągalną na ogół dla empirystów: wzbogacają ją najcenniejsze intuicje transcendentalnego idealizmu, lecz nie jest to filozofia idealistyczna. To zaś powoduje, że zajmuje

przeciwnie koniec widma stanowisk realistycznych, na którego drugim końcu jest pozytywizm logiczny z hasłem: „Wszystko jest powierzchnią” głoszonym przez Ottona Neuratha, jednego z najgłośniejszych rzeczników tego ruchu. Gdybym był realistą, byłbym, jak przypuszczam, swego rodzaju popperystą, niewątpliwie bowiem uznaję popperyzm za najbliższą prawdzie postać realizmu. Popper tylko dlatego jednak może upierać się przy ujmowaniu siebie jako realisty, że pomija problem naszego poznania przedmiotów materialnych w percepcji każdego z nas. Realizm, nawet w postaci Popperowskiej - którą uważam za najlepiej ugruntowaną - nie może być naprawdę słuszny.

Tak jak Kant i Schopenhauer, jestem empirycznym realistą, a zarazem transcendentalnym idealistą. Młody Wittgenstein usiłował w tych ramach, które przyjmował, uporać się szybko w swoim Traktacie z filozofią empirycznego realizmu. Oświadczał przy tym, że dokonawszy tego, mało by się osiągnęło, ale w każdym razie nie dokonał tego. Popper był bliższy powodzenia - jego dzieło zdaje mi się naprawdę przewyższać dzieło Wittgensteina, choć w ogóle nie był skory do oznajmiania, że mało by się osiągnęło, gdyby się tego dokonało. A to dlatego, że traktuje świat empiryczny tak, jakby był całością rzeczywistości, choć nie uważa, by poznawanie go było zadaniem, które można w pełni wykonać. Uznaje świat empiryczny za całość rzeczywistości nie dlatego, że sądzi, iż jest on wszystkim, co istnieje, lecz dlatego, że myśli, iż nie mamy żadnego sposobu, by poznać, czy tak jest, czy nie jest, i nie może utworzyć żadnej koncepcji (żadnej koncepcji godnej intelektualnego szacunku) czegoś, co mogłoby występować poza światem empirycznym. Nawet w ramach świata empirycznego niczego raczej nie wiemy z pewnością, co za

szaleństwem zatem byłaby pogoń za wiedzą przekraczającą ten świat, gdzie nie mamy żadnego oparcia, na którym moglibyśmy stanąć. Zwrot: „Niczego nie wiemy” słyszałem nagminnie z jego ust. Świadomość tego, którą przypisywał historycznie Sokratesowi, uznawał za najważniejszą intuicję filozoficzną, za intuicję, która powinna kształtować całą naszą aktywność filozoficzną. W jego aktywności wyrażała się ona między innymi zakazem wszelkich spekulacji (obowiązujący, skłonny jestem sądzić, nie w imię i jego umysłu) na temat tego, czy istnieje, czy nie istnieje coś poza światem empirycznym. Wynik był taki, że całe życie filozofował tak, jakby był transcendentalnym realistą, i w gruncie rzeczy za takiego się uważał. Na próżno próbowałem skłonić go, by pomyślał, że możliwe jest, iż rzeczywistość empiryczna to nie wszystko, co istnieje. Zgadzał się od razu i bez uzasadniania, że jest taka możliwość, zawsze jednak dodawał, że niczego nie sposób o niej powiedzieć i zupełnie nie można wykorzystać jej w naszym myśleniu, a zatem powinniśmy iść naszą drogą, nie zważając na tę możliwość. Uważam to za niesłuszne, historycznie i faktycznie. Wielu filozofów — wśród których Kant i Schopenhauer są może najwięksi, lecz żadną miarą nie jedyni — mówiło niezmiernie interesujące i przenikliwe rzeczy o naturze ludzkich ograniczeń i o tym, co z tego wynika dla naszego myślenia, jak i dla tego, co może istnieć poza zasięgiem naszego rozumu. Ich przykład pokazuje, że można pisać o takich rzeczach, nie odchodząc od rzetelnej i jawnie racjonalnej argumentacji, nie próbując wyrażać tego, co niewyrażalne, nie szybując ku mistycyzmowi, nie odwołując się do poetyckich zwrotów czy religijnych wypowiedzi i nie pretendując do jakichś szczególnych intuicji — a jednak mówiąc coś wartego

powiedzenia. Jeśli zaś oni mogą, mogą też inni. („Cóż, ja nie mogę” - mawiał Popper).

Racje, które mamy, by wierzyć, że rzeczywistość przekracza nieskończenie naszą zdolność ujmowania jej, dzielą się na kilka odrębnych grup. Jedna z tych grup wiąże się z przygodnym i ograniczonym charakterem aparatu fizycznego, którym rozporządzamy, by ujmować rzeczywistość. Inna, z masą niewiedzy i nieporozumień, które narzuca nam nasze położenie w czasie: gdy uwzględniamy przeobrażenia wiedzy ludzkości o sobie i o świecie, do których doszło tylko w ciągu ostatnich czterystu lat (a więc w czasie składającym się z życia czterech kolejnych długowiecznych osobników), i pamiętamy, że szybkość zmian, ze zmianami intelektualnymi włącznie, stale rośnie, naprawić trudno nie wierzyć, że w następnym czterechsetleciu dojdzie do zmian co najmniej równie rozległych i zdumiewających. Trzecia grupa racji wiąże się z ograniczeniem przez podmiotowość: cała percepcja, całe doświadczenie, całe rozumienie, wszelkie intuicje mogą istnieć tylko dla podmiotu — a jak powiedział ongiś Schrödinger, „Świadomość nigdy nie jest doświadczana w liczbie mnogiej, a zawsze - w pojedynczej!”² Czwarta, z cząstkowym i ograniczonym charakterem wyposażenia kulturowego, za pomocą którego musimy próbować nadawać sens naszemu doświadczeniu. Uwzględniając to wszystko, jest tak pewne, jak to tylko możliwe w morzu niepewności, że rzeczywistość, którą ujmujemy, nie jest po prostu inna, lecz jest gigantycznie i w sposób po-ciowo nieuchwytny różna od całej istniejącej niezależnie od nas rzeczywi-

² Erwin Schrödinger: Czym jest życie? Przeł. Stefan Amsterdamski.

Prószyński i S-ka, Warszawa 18.

stości (w której niezależne istnienie wierzą ci wszyscy z nas, którzy nie są solipsystami).

Odbija się to od razu w sposób decydujący na koncepcjach i ujęciach, które sobie tworzymy. Znaczy to, że żadna z naszych przybierających systematyczną postać nauk i filozofii nie może być właściwym wyjaśnieniem odnośnych całości, wbrew temu, co często o sobie mówią: są one błędne lub są fragmentami o wiele większego obrazu, którego nie możemy sobie dotąd uświadomić, choć może pojawi się kiedyś w przyszłości w naszym polu widzenia. W obu tych kategoriach mieści się niewątpliwie dużo naszej nauki i filozofii. Z pewnością było tak regularnie dotąd, a zdrowy rozsądek sugeruje, że będzie tak nadal. W ani jednej dyscyplinie naukowej nie obyło się za naszego życia bez radykalnej rewizji lub bez ogromnych uzupełnień, a każda głośna filozofia ma znane wady. Jeśli naprawdę uświadomimy sobie, że dostępna jest nam tylko wiedza cząstkowa i częściowe rozumienie, przestaniemy błędnie zakładać, że wszystko można wyjaśnić, stosując kategorie intelektualne, którymi zdarzyło nam się aktualnie rozporządzać — a zatem że wszystko, czego w ten sposób nie można wyjaśnić, jest w jakimś sensie nadprzyrodzone. Myśl, że weszliśmy dziś w posiadanie wszystkich środków wyjaśniania potrzebnych do wyjaśnienia wszystkiego — ta myśl jest, gdy się poważnie nad nią zastanowić, tak głupia, że nie potrafię zrozumieć, jak można w nią wierzyć, w tę myśl, którą się jednak szeroko przyjmuje, a z największą ufnością przyjmują ją filozofowie i uczeni.

Pojęcie tego, co nadprzyrodzone, jest niejasne, nie dlatego że rzeczywistość empiryczna jest wszystkim, co istnieje, lecz dlatego że cała rzeczywistość jest po prostu tym, czym jest: jej część ujmujemy, innej

części jeszcze nie ujmujemy, lecz będzie dostępna nam przypuszczalnie w przyszłości, a pewna jej część jest nam stale niedostępna. Jeśli chcemy, możemy nazwać tę stale nieuchwytną dla nas część czymś „nadprzyrodzonym” jeśli jednak miałyby z tego wynikać, że jest w niej coś mistycznego, religijnego, magicznego czy tajemnego, wniosek taki nie miałby żadnych oczywistych podstaw. Najbardziej prawdopodobne byłoby wówczas to z pewnością, że powodem tej nieuchwytności jest coś takiego, jak powód wzrokowej nieuchwytności świata dla ślepego od urodzenia, a mianowicie to, że brak nam środków potrzebnych do ujmowania tego czegoś, lecz że „istnieje” ono tak samo, jak „istnieje” świat wzrokowy, choć ślepy go nie postrzega, i że jest równie codzienną częścią rzeczywistości - ani mniej, ani bardziej mistyczną czy religijną — jak inne jej części. To, że jej nie ujmujemy, świadczy o nas, nie zaś o niej. Zupełnie oczywiste wydawałoby się wprawdzie to, że gdybyśmy ją ujmowali, popychałoby to nas do widzenia w zmienionym świetle tego, co już ujmujemy - może traktowalibyśmy to jako część tego, o czym nie możemy mieć teraz żadnego pojęcia.

Zwyczajność rzeczywistości nie ujmowanej była, zdaje się, głównym motywem najbardziej wyrazistego snu, jaki kiedykolwiek miałem, którego napięcia i niezapomnianej siły oddziaływania nie sposób przekazać słowami. Mówiłem do jakiegoś zwykłego gościa, z wąsikami, w średnim wieku, w garniturze w kolorze niebieskim, jak z ilusi i.u ji w książkach dla dzieci, z laską w dłoni; wiedziałem, że umarł ledwie przed kilkoma dniami. Byłem zaskoczony, że go widzę, i od razu uświadomiłem sobie, że oto jest szansa, by ustalić, co się z nami dzieje, gdy umieramy.

Mówię więc do niego: „Co się dzieje?” „Przeżywamy” — powiada. A po przerwie: „Przeżywamy jako indywidua” Znow przerwa: „Przeżywamy jako dusze” Kolejna przerwa: „Czy jest to wspaniałe?” - pytam. Wzrusza ramionami w geście, który mówi: no cóż, nic szczególnego.

I na tym sen się kończy... Jest oczywistością logiczną, że to, co zachodzi stale, nie może być wyjątkowe. Zauważono już następstwa, jakie z tego płyną dla tak zwanej kwestii trwania po śmierci. Bernard Shaw napisał kiedyś: „Anioł w niebie to nic nadzwyczajnego”

Nie jestem człowiekiem religijnym, ale wierzę, że rzeczywistość w znacznej mierze jest prawdopodobnie trwale niepoznawalna dla istot ludzkich, i dostrzegam przy tym zniewalającą potrzebę demistyfikacji tego, co niepoznawalne. Większość ludzi skłania się, jak mi się wydaje, bądź do wiary, że cała rzeczywistość jest w zasadzie poznawalna, bądź do wiary w istnienie religijnego wymiaru rzeczy. Trzecią ewentualność - że możemy wiedzieć bardzo mało, lecz wiara religijna ma równie małe podstawy — rzadko kto uwzględnia, mnie tymczasem zdaje się, że tu właśnie leży prawda. Choć to prosta myśl, ludzie mają trudności z jej przyswojeniem sobie. W praktyce stwierdzam, że racjonalistyczni humaniści myślą o mnie jako o kimś, kto ma łagodne kryptoreligijne tęsknoty, ludzie religijni natomiast skłonni są postrzegać mnie jako kogoś, kto otwarcie uznaje transcendencję, choć jest ;iągle zbyt racjonalistyczny. Znaczy to, że każdy postrzega mnie jako zwolen-lika drugiej strony, gdy w istocie zajmuję trzecie stanowisko, którego żadna strona nie uznaje chyba za otwartą możliwość i które obie strony odrzucają, bardzo chciałbym widzieć dwie wielkie migracje -jedną z mielizn racjonali-tycznego humanizmu do miejsc, w których docenia się tajemniczość rzeczy; Irugą z

obszarów wiary religijnej do miejsc, gdzie prawdziwie dostrzega się łąszą niewiedzę.

W samym środku omal tajemnicy świata musi być coś do zrobienia z naturą czasu. Niezależnie od tego, czym może być czas, nie może być tym, czym być się zdaje. W doświadczeniu nie jest nam dany i nie może być dany ani czas zdroworozsądkowego realizmu, ani czas newtonowskiej fizyki, czasy te roz-iągają się bowiem w przód i w tył w nieskończoność, a w obserwacji i w do-wiadczeniu nigdy nie możemy ująć czegoś nieskończonego. Każdy taki czas lusi być ideą, czymś pomyślanym, nigdy jednak nie obserwowanym ani nie oświadczanym, musi być konstrukcją umysłu, czy to matematycznego wyli-zenia, czy dyktowanego przez wyobraźnię założenia, które wyprzedza to, cze-o dostarczają nam zmysły. To samo dotyczy przestrzeni: zdroworozsądkowa rzestrzeń, nieskończenie rozciąęła we wszystkich kierunkach, nie jest moż-wym przedmiotem obserwacji czy doświadczenia - ona również jest projekcją, swego rodzaju konstruktem, tak jak musi nim być trójwymiarowa Euklidesowa przestrzeń fizyki newtonowskiej. Ani ta przestrzeń, ani ten czas nie mogą być rzeczywiste, ponieważ rzeczywiste istnienie i identyczność wymagają granic. Przestrzeń Einsteinska jest nieograniczona, choć jest skończona, nigdy więc nie może być dana w doświadczeniu.

Nieograniczony czas i przestrzeń nie są więc czymś rzeczywiście danym ani doświadczanym. Czym są? Wydaje mi się, że we właściwym kierunku idzie odpowiedź Kanta-Schopenhauera, choć ich sformułowań nie sposób przyjąć w dosłownej postaci. Są oni przekonani, że czas i przestrzeń rzeczywistości, której doświadczamy, są formami naszej zmysłowości i w

tej postaci występują jako wymiary doświadczenia. Gdy nie ma doświadczenia, nie mają żadnego oparcia, niczego, czemu mogłyby przysługiwać. Wiem, jak głęboko przeciwstawia się to intuicji — ale podobnie przeciwstawne intuicji są liczne najbardziej podstawowe prawdy dotyczące naszej sytuacji, choćby takie, jak ta, o której mówiłem wcześniej - że żyjemy na powierzchni gigantycznej piłki, która pędzi przez przestrzeń kosmiczną, obracając się zarazem wokół swojej osi z szybkością tysięcy kilometrów na godzinę. Pierwsi ludzie, którzy zetknęli się z tą ideą, uznali, że jest szalona i niewiarogodna, a gdy musieli w nią uwierzyć, stwierdzili, że nie sposób wprowadzić jej do potocznego myślenia o świecie i ciągle tego nie zrobili. Nie wynika z tego oczywiście, że czas i przestrzeń są jakoś zależne od podmiotu, lecz świadczy o tym, że rzeczywistość potoczna może być przeciwstawna intuicjom i niewiarogodna (jest to kolejny, inny wzgląd, pod którym rzeczywistość potoczna może być nieuchwytna).

Podstawą mojej skłonności do przekonania, że czas jest jakoś zależny od podmiotu, nie są głównie rozważania, które pojawiły się w tej książce. Można z powodzeniem utworzyć obiektywne pojęcia czasu, który w żadnym aspekcie swojej struktury nie jest zależny od czyjegokolwiek doświadczenia, i dla celów naukowych tworzymy na ogół takie właśnie pojęcia. W żadnym takim czasie nie ma jednak miejsca dla „teraz” Żadna chwila (niezależnie od tego, jakich jednostek miary możemy używać) nie jest bardziej niż inne wyróżniona. Wprowadzenie obiektywnego porządku zdarzeń nie nastęrcza żadnej trudności, toteż o każdym zdarzeniu czy o zbiorze zdarzeń można powiedzieć bezosobowo i bezstronnie, jakie zdarzenia go poprzedzają i jakie po nim następują; nie ma jednak żadnego

wyróżnionego zdarzenia czy zbioru zdarzeń, którego pozycja w ciągu zdarzeń decydowałaby o przyznaniu wszystkim innym ich położenia czasowego - o ile oczywiście sami nie ustanawiamy kryteriów takiej lokalizacji, ale wówczas owo ustanowienie jest naszym dziełem. Rzecz w tym, że w takim czasie nie może być żadnej obiektywnej terażniejszości, a więc też żadnej obiektywnej przeszłości i przyszłości. Jeśli chcemy, możemy powiedzieć, że wszystkie chwile w nim są równie terażniejsze, choć nie jestem pewien, co to znaczy - tak samo dobrze możemy powiedzieć, że są równie nieterażniejsze - ale mówiąc tak, lekceważymy w każdym razie coś takiego, jak przemijanie czasu. Jeśli każda chwila jest terażniejsza, lub jeśli wszystkie i chwile są terażniejsze, to nieobce jest to <. co uznajemy potocznie za zasadnicze dla naszego rozumienia samej natury czasu - jego ruch w jednym wymiarze, jego „przepływ” Byli oczywiście filozofowie i ludzie religijni, którzy głosili właśnie to — że mianowicie przepływ czasu jest czymś nierzeczywistym, iluzorycznym, a w istocie wszystkie chwile są terażniejsze. Nie wiem, czy tak jest, czy nie jest, jestem jednak całkiem pewien, że w świecie bez podmiotów nie może być żadnego „teraz” i że tylko z położenia wyróżnionego, ta-ciego, jakim jest położenie podmiotu doświadczenia, może istnieć terażniejszość, przeszłość i przyszłość; a zatem coś takiego jak przemijanie czasu może istnieć wyłącznie ze względu na takie położenie. Chcę, by to, co mówię, było zupełnie jasne: w ramach tej argumentacji, ponieważ może istnieć szereg zdarzeń w czasie bez podmiotu, może istnieć czas bez podmiotu, nie może być jednak „teraz” bez podmiotu, nie może też być przemijania czasu bez podmiotu. W sporze między Popperem a Einsteinem najbardziej fascynowało mnie

to,

0 dotyczyło niezależnego istnienia przemijania czasu. Popper, zgodnie ze krajnym obiektywizmem całej jego filozofii, utrzymywał, że przemijanie cza-u jest obiektywnie rzeczywiste, że istnieje „teraz” niezależnie od istnienia do-nającego podmiotu. Einstein sądził, że jest to niemożliwe, i utrzymywał, że zas, traktowany niezależnie od położenia jakiegoś doznającego podmiotu, lusi być pozbawiony wymiarów przeszłości, terażniejszości i przyszłości, opper w prywatnych rozmowach próbował usilnie, lecz bez powodzenia, nienić stanowisko Einsteina w tej sprawie. W moich dyskusjach z Popperem igdy nie udało mi się wydobyć od niego zadowolających odpowiedzi na za-njty, jakie nasuwały jego poglądy. Pod tym względem, tak jak i pod innymi, apper wydawał mi się zbyt pewny siebie, jeśli chodzi o usuwanie subiektyw-DŚci ze swojego filozoficznego obrazu świata. Myślę nie tylko o subiektyw-3Ści osobowej, lecz o czymś, co można nazwać subiektywnością obiektywną, tym, że istoty ludzkie nigdy nie mogą opuścić swoich umysłów i oglądać eczy z położenia bardziej bezosobowego niż to, jakie daje intersubiektyw->ść. Pojęcie obiektywności to, tak jak wiele innych pojęć, konstrukt: w do-riadczeniu nigdy nie może się pojawić, nigdy nie może być dany żaden rze-ywiście obiektywny obraz rzeczy. To pojęcie obiektywności ma niewymier-1 wartość w nauce, a jest jednak metafizycznym tworem naszych umysłów, iwsze mi się zdawało, że Popper posługiwał się nim zbyt bezkrytycznie. Gdy u się to zarzucało, przyznawał zawsze, że jest to idea regulatywna, coś nie-iągalnego w doświadczeniu; w praktyce był jednak skłonny postępować tak, cby można było zlekceważyć ją i jakby należało to zrobić.

Jeśli ani terażniejszość, ani przemijanie czasu nie może występować bez dmiotu, a jednak istnieje, czy może istnieć, czas niezależnie od podmiotów, iadczy to, że skoro tylko w doświadczeniu jest terażniejszość, przeszłość >rzyszłość, a zatem przemijanie czasu, poza doświadczeniem wszystkie wile współistnieją. Uderzające w tej konkluzji jest to, że zostaliśmy do niej

doprowadzeni nie przez jakieś rozważania nad ograniczeniami tkwiącymi w naturze subiektywnego doświadczenia, lecz uwzględniając obiektywne stany rzeczy i ich uporządkowanie w czasie niezależnie od doświadczenia. Jeśli chodzi o mnie, doszedłem do tej konkluzji przez rozważania o czysto filozoficznym i, mam nadzieję, racjonalnym charakterze. Einstein kierował się rozważaniami głównie, jeśli nie całkowicie naukowymi. Potęguje to ponad miarę mój podziw dla Kanta, który w drodze gabinetowego teoretyzowania potrafił wniknąć tak głęboko w naturę doświadczenia, wyprzedzając jednoznacznie najbardziej rewolucyjne konsekwencje fizyki XX wieku w filozofii idącej dalej niż owe konsekwencje. Daje to pogładową lekcję możliwości filozofii, które urzeczywistniają najlepsze umysły ludzi ją uprawiających.

W konkluzji, że istnienie w nieograniczonej przestrzeni i przemijającym czasie charakteryzuje tylko doświadczenie i przedmioty doświadczenia, najbardziej zniechęcające jest to, że rozporządzamy tylko doświadczeniem, by sprawdzać naszą wiedzę empiryczną. Powiedziałem przed chwilą, że nie mamy żadnego sposobu, by wydobyć się z tego świata naszego doświadczenia i oglądać go z zewnątrz, a co dopiero, by skierować wzrok zupełnie poza ten świat, niczym astronom z wystarczająco potężnym teleskopem, który próbuje patrzeć nie na

wszechświat, lecz poza wszechświat. Ale tylko spoza granic tego życia można skonfrontować doświadczenie ludzkie z czymś, co nim nie jest. Sprawia to, że można sobie wyobrazić, iż śmierć przekształca tę możliwość w rzeczywistość. Nie widzę jednak żadnych podstaw, by wierzyć, że tak się dzieje. W każdym razie, ciągle pozostaje nam to, że w ramach tego życia relacja między tym, co dostępne w doświadczeniu, a tym, co niedostępne, jest nieuchwytna. Nasze położenie ma to do siebie, że nigdy nie może nam dostarczyć jakichś rozstrzygających podstaw, by wierzyć, że musi istnieć jakieś inne położenie, z którego da się uchwycić to, co jest poza nami, nie mówiąc o podstawach, by wierzyć, że jeśli jest takie położenie, musi być jakiś sposób, byśmy mogli przenieść się tam stąd, gdzie jesteśmy, choćby przez śmierć. Sądzę, że jest to myślenie życzeniowe.

Jeśli poza tym światem naszego doświadczenia istnieje czas i jest pozbawiony wymiarów czasowych, musimy przyjąć, że względem tego bezczasowego czasu wszystko w świecie naszego doświadczenia współistnieje. Zdaniem niektórych ludzi, myśl ta zdaje się pociągać niemożliwość wszelkiej wolności woli. Jeśli jest teraz faktem, że w pewnej chwili w przyszłości (w stosunku do mojego obecnego doświadczenia), powiedzmy, zaproszę spontanicznie przyjaciela na lunch, to zdanie, które o tym mówi, jest w tej chwili prawdziwe, a w tej sytuacji to, co czyni żeń zdanie prawdziwe, nie pojawi się zniemacka w owej chwili, a zatem poczucie - które będę wówczas miał - że działałam swobodnie, będzie złudzeniem. Obawy te są z wielu powodów bezpodstawne.

Po pierwsze, wiedza uprzednia do zdarzeń nie jest tym samym co warunkowanie z góry zdarzeń (w sensie determinizmu). Jeśli jakaś istota -

powiedzmy, Bóg - wie, co ma się zdarzyć w przyszłości, z tą jej wiedzą, że w jakiejś konkretnej chwili mam postanowić, kierując się wyłącznie moją wolną wolą, iż zrobię konkretną rzecz, nie wiąże się żadna trudność, tak samo jak z jej wiedzą o dowolnym innym przyszłym zdarzeniu. Przyszłe wolne decyzje, wolne wybory są ani mniej, ani bardziej przyszłe niż inne przyszłe zdarzenia: jeśli w ogóle może istnieć wiedza o przyszłych zdarzeniach, to wiedza o przyszłych wyborach nie nasuwa żadnych szczególnych trudności. Podobnie, jeśli potrafimy postrzegać ramy czasowe, w których występuje taki ciąg zdarzeń, jako pozbawione wymiarów czasu, to obiektywne uporządkowanie czasowe wyborów czy decyzji, sytuujące je wśród innych rodzajów zdarzeń, nie przedstawia żadnych szczególnych trudności. Te dwie okoliczności wystarczą, jak sądzę, by uśmierzyć owe osobliwe wątpliwości, dotyczące wolnej woli. Dostrzegam jednak również trzecią możliwość.

Wydawałoby się, że ja nie jest - ze względów, które w sposób nader pamiętny rozpatrywali Hume, Schopenhauer i Wittgenstein - możliwym przedmiotem obserwacji czy doświadczenia, a więc nie jest możliwym przedmiotem poznania empirycznego. Fakt ten, jeśli jest to fakt, bardzo wielu ludzi, ze mną włącznie, uznaje za głęboko niepokojący. Wielu wnioskuje z tego, że nie ma czegoś takiego jak ja. Jeśli jednak uwzględnimy trzy Tttczy - po pierwsze, że obserwacja i wiedza empiryczna są możliwe tylko w granicach możliwego doświadczenia; po drugie, że czas i przestrzeń występują tylko w granicach możliwego doświadczenia; po trzecie, że dziedzina możliwego doświadczenia prawie na pewno nie stanowi całej rzeczywistości - to, jak się wydaje, zostawia to

taką możliwość, że całość rzeczywistości obejmuje jaźń lub jaźnie, które nie występują w przestrzeni ani w czasie, nie występują w obszarze możliwej obserwacji czy doświadczenia, a zatem nie są możliwymi przedmiotami wiedzy empirycznej. Urzeczywistnienie tej możliwości logicznej przyniosłoby z sobą wyjaśnienie wolnej woli, które sprostłoby rozważanym przeze mnie wątpliwościom.

Jawną możliwością jest to, że nie jesteśmy całkowicie naszymi ciałami. Nasze ciała, tak jak inne ciała materialne, są możliwymi przedmiotami obserwacji i doświadczenia, a zatem wiedzy empirycznej, zamieszkują dziedzinę przestrzeni i czasu i podlegają wszystkim procesom przyczynowym, którymi zajmują się fizyka, chemia, biologia i inne nauki, i nie mogą się procesom tym wymykać. Jest jednak możliwe, że oprócz ciał jesteśmy jaźniami lub je mamy, te zaś nie są bytami materialnymi, są poza przestrzenią i czasem, nie oddziałuje na nie rządząca światem empirycznym przyczynowość, i ze wszystkich tych względów nie są one przedmiotami wiedzy empirycznej. Fakt, że nasze ciała materialne podlegają prawidłowościom przyrody, czyli prawom nauki, byłby nie do uzgodnienia z tym, co uznajemy potocznie za wolną wolę, gdyby się miało okazać, że nasze wybory i decyzje są bez reszty dziełem naszych ciał - są to, na przykład, wyłącznie rozkłady własności psychofizycznych w przestrzeni naszych mózgów i centralnych systemów nerwowych. Jeśli jednak miałyby się okazać, że nasze wybory i decyzje to funkcje niematerialnego ja, nie byłoby wówczas żadnej niezgodności między tym, że są one wolne (to znaczy nie podlegają prawidłowościom przyrody, czyli prawom nauki), a tym, że ruchy naszych ciał, będące następstwami owych decyzji, podlegają

prawom nauki. W tych warunkach najwyższym ograniczeniem naszej wolności decyzji byłoby to, że żadne ruchy naszych ciał będące ich następstwami nie mogłyby pogwałcać praw nauki: nie byłibyśmy w stanie podjąć żadnej decyzji, która prowadziłaby do takich ruchów. Ale moglibyśmy oczywiście swobodnie wybierać czy decydować na rzecz czegoś, co nie miałoby takiego następstwa. Ponieważ ruchy fizyczne będące następstwami moich decyzji podlegałyby prawom nauki, byłyby zwyczajnie przewidywalne, a odpowiedzialność za przewidywalne następstwa spadałaby normalnie na miejsce, w którym się je zapoczątkowuje. Mamy więc tu logicznie możliwe wyjaśnienie zarówno wolności działania, jak i tego, że przypisujemy czemuś odpowiedzialność moralną: niematerialne ja, występujące poza przestrzenią i czasem, zapoczątkowuje (niektóre) ruchy ciała materialnego i odpowiada moralnie za przewidywalne następstwa owych ruchów.

Uderzające jest otóż to, że taki jak ten model robi wrażenie czegoś, co można uzgodnić z ogromną masą naszego doświadczenia, a zatem można mu nadać pozór wiarygodności, jeśli się go przedstawi w przychylny sposób. Rodzi on jednak zasadnicze trudności. Jak niematerialne ja może wprawiać w ruch materialny przedmiot? Jaki jest status ontologiczny tego niematerialnego ja? Czy jego istnienie zależy od istnienia przedmiotu materialnego, naszego ciała? Jeśli zależy, to w jaki sposób owo ja powstaje? Jeśli nie, to jaki charakter ma jego zdawałoby się swoiste odniesienie do konkretnego ciała? Czy może mieć ono tylko jedno takie odniesienie, czy więcej niż jedno? Gdy ciało umiera, co dzieje się z niematerialnym ja z nim tylko związanym? Czy ja jest jedynym lub przynajmniej jakimś łącznikiem między światem empirycznym a tym, co

leży poza nim? Pytania takie byłyby podstawowymi pytaniami filozofii, gdyby urzeczywistniona została logiczna możliwość istnienia ja poza przestrzenią i czasem.

Czytelnicy będą się zastanawiać nad tym, że w ostatnich akapitach wypowiadam zdania, uznając je za logicznie możliwe, wyrażające zasadnicze wierzenia niektórych głównych religii światowych. I mogą podejrzewać mnie, że stawiam zdania religii za krocącym dumnie koniem filozofii. Nie robię jednak tego i nie wyrażałoby to mojej postawy: nie jestem człowiekiem religijnym, a przyjęcie wiary religijnej uważam za coś, czego nie można pogodzić z dążeniem do prawdy. Wskazuję natomiast na istnienie pewnych możliwości i na to, że nie możemy wiedzieć, czy są one, czy nie są urzeczywistnione. Uznaję to za fakt. Na pewno nie bronię przekonania o prawdziwości tych zdań, zważywszy, że takie przekonanie nie ma wystarczających podstaw. Nie sposób jednak wykluczyć możliwości, że zdania te są prawdziwe. Wcale nie jest tak, że zostały zaczerpnięte z religii, a jestem przekonany, że biorąc historycznie, rzeczy miały się odwrotnie — że doktryny religijne powstały jako wynik możliwej prawdziwości tych /il.m St.ity sic one artykułami wiary religijnej dlatego właśnie, że mogą być prawdziwe, zaś istoty ludzkie mają nadzwyczaj silne powody, by chcieć wierzyć, że są prawdziwe, a jednak nie można ich należycie poprzeć racjonalnymi argumentami. Źródłem energii ukrytej za tym pragnieniem jest oczywiście lęk przed śmiercią. Wiemy, że nasze ciała są niszczone i wcześniej czy później na pewno zostaną zniszczone. Jeśli jesteśmy jedynie ciałami, czeka nas nieuchronna zagłada. Zatrważająca to perspektywa. Chęć przetrwania to najpotężniejsze z naszych pragnień, mamy tym samym najpotężniejszą

możliwą motywację, by wierzyć, że nie jesteśmy tylko ciałami, że „my” naprawdę i istotnie jesteśmy czymś niematerialnym i niezniszczalnym, co przeżyje zagładę ciała. Sądzę, że musi to być bardzo bliskie każdemu wyjaśnieniu mówiącemu, jak dochodzi do tego, że większość istot ludzkich wierzy przez tysiąclecia w coś takiego i reaguje zazwyczaj wzburzeniem, a często wściekłością na każdą sugestię, że to może nieprawda. Przekonanie, że może to być prawda, jest nie tylko uzasadnione, lecz też trafne, zaś przekonanie, że to jest prawda, jest nieuzasadnione.

Jestem zupełnie pewien, że nigdy nie możemy poznać, czy możliwości te są Lirzeczywistnione. Wynikałoby z tego, że mogą nie być urzeczywistnione i że nigdy nie będziemy wiedzieli, że nie są urzeczywistnione. Być może z chwilą śmierci pogrzążymy się w całkowitej nieświadomości, a więc nigdy nie będziemy niczego wiedzieli. Możliwe, że perspektywy stojące przed istotami ludzki-ni stanowią, aż do ich śmierci, nieprzeniknioną tajemnicę, a potem następu-e nicość. Jest to, na gruncie wiedzy, którą mamy, niewątpliwa możliwość. Tak może być, a podejrzewam, że dziś w każdym razie jest tyle samo ludzi wierzą-ych, że tak jest, i tych, którzy wierzą w inne ewentualności.

Ale choć musimy autentycznie dopuścić wszystkie możliwości, nie wszyst-de narzucają się z równą mocą. Ku pewnym prowadzą nas racjonalne rozważania i rozumne argumenty, inne zaś są zupełnie arbitralnymi postulatami. Aogę, na przykład, ogłosić, że mamy dusze, które uwalniają się z naszych ciał, ;dy umieramy, i przekształcają się od razu w niewidzialne, niedotykane i nie-łyszalne hipopotamy, które osiedlają się w poczekalniach światowych lotnisk, dzie nieustannie

przeplływają przez nieświadome tego ludzkie tłumy. Może ik być i nie sposób dowieść, że tak nie jest. Mogę w istocie powiedzieć, omal erio, że nie jest to bardziej nieprawdopodobne niż niektóre faktycznie podtrzymywane wierzenia religijne i przesady. Nie ma jednak najmniejszego powodu, by tracić choćby chwilę na rozważanie tej możliwości. (Takie same czucia budzi we mnie naprawdę wiele wierzeń religijnych). Istnieją jednak, r przeciwieństwie do rzeczy tego rodzaju, możliwości zasługujące bodaj na aszą uwagę, zwykle dlatego, że można na ich poparcie przytoczyć poważne icjonalne argumenty. Jedną z tych możliwości jest to, że nie ma czegoś takie-o, jak stale istniejące ludzkie ja, dusza czy umysł, a śmierć ciała stanowi dla ażdego z nas koniec wszelkiego świadomego istnienia. Jestem przekonany, że loże tak być. Inną możliwością jest to, że istnieją ja, które nie występują wyłączenie w czasie i przestrzeni i trwają jakoś po śmierci ciała. Tak też może być. Są też inne możliwości, na rzecz których, tak jak na rzecz tych, można wysunąć inteligentne argumenty. Kto wykluczałby wszystkie te możliwości, łudziłby, jak sądzę, samego siebie. Religijna czy quasi-religijna wiara, że jest tylko jedna możliwość, a cała reszta nie wchodzi w grę, wydaje mi się nie na miejscu w poważnym myśleniu, a zważywszy stan naszej niewiedzy, wydaje mi się graniczyć z absurdem.

Mógłby mi ktoś powiedzieć: „Wszystko pięknie, lecz w tego rodzaju sprawach na pewno nie możesz zachować chłodnej neutralności. Nie możesz traktować całkowicie bezosobowo i bezstronnie pytania o to, kim jesteś ty sam. Samo doświadczenie bycia w świecie musi dawać ci skłonność do wierzenia w pewne rzeczy, a niewierzenia w inne, gdy pojawia się kwestia twojej natury. Czyż nie jest to nieuniknione?” Tak, dla

mnie w każdym razie jest to nieuniknione. Mam pewne skłonności, choć niestety przypomina to człowieka, który stawia wszystko na jakiegoś konia, wiedząc, że z powodzeniem może wygrać inny, a potem denerwuje się, ledwo śledzi gonitwę, pełen obaw, że będzie opuszczał rychno chwiejnym krokiem wyścigi z głową ukrytą w dłoniach po stracie wszystkiego.

Wydaje mi się, że sprawuję swego rodzaju kontrolę nad niektórymi ruchami mojego ciała, co zakłada wolny wybór z mojej strony. Nadal nie wiem, jak to robię, tak jak nie wiedziałem tego, będąc dzieckiem, sądzę jednak, że wiem, że to robię. A wiem to równie bezpośrednio i od razu, jak wiele innych rzeczy - równie bezpośrednio i od razu, jak wiem, że widzę czerwień, gdy jest przede mną czerwony przedmiot. Mówiąc inaczej, jeśli tego nie wiem, to niczego nie wiem, i nie wiem, czym jest wiedza. Znam argumenty deterministów, które mogą być bardzo wyszukane, a prowadzą do tego, że wszystkie moje ruchy są zdeterminowane, żaden zaś nie jest wynikiem swobodnego decydowania, ale argumentom tym przeczy, jak mi się zdaje, bezpośrednie doświadczenie. Doświadczam bowiem nie tylko tego, że podejmuję decyzje, lecz tego też, że postrzegam całe pole możliwości, to, co stoi przede mną otworem, i często rozważam najpierw, jakie wyjścia są otwarte, jakie zaś nie, a następnie, niezależnie od tego, rozważam, co przemawia za, a co przeciw różnym sposobom działania, by świadomie wybrać któryś z nich — a niekiedy zmieniam potem zdanie. Znam też argumenty pokazujące, że każdy z tych procesów jest zdeterminowany, ale przypomina to dosyć mówienie mi, że wszystkie moje doznania wzrokowe to złudzenia optyczne i naprawdę w ogóle niczego nie widzę; w oczywisty sposób może tak być, ale przeczy to samej

możliwości doświadczenia, które mam, a w tym przypadku jest to doświadczenie działania. Fakt, że działałam, jest czymś, o czym wiem tak bezpośrednio, że wiedza ta opiera się najstaranniejszemu uwzględnianiu wszystkich argumentów wskazujących, że jej nie mam; tak samo człowiek o dziesięciu palcach, któremu przedstawilibyśmy rzekomo niezbity dowód, że ma ich jedenaście, zważyłby raczej w nasz dowód niż w to, że ma dziesięć palców.

Oto kolejny i zupełnie inny powód, dla którego z przekonaniem odrzucam determinizm. Jeśli determinizm jest prawdziwy, to nikt z nas nie może się powstrzymać przed niczym, co robi, a wówczas wszelkie pojęcia dobra i zła, słuszności i niesłuszności nie mają żadnego zastosowania do zachowania ludzkiego. Przypisywanie zasługi czy zawstydzanie, obarczanie winą czy odpowiedzialnością jest w ogóle niesłuszne. Słowo „powinien” nie ma zastosowania, a także bezużyteczne są takie pojęcia, jak pojęcie obowiązku, sprawiedliwości czy słusznego postępowania. Sumienie jest złudzeniem. Każdy szczerzy determinista musi usunąć wszystkie takie pojęcia ze swojego obrazu istot ludzkich, a także wszelkich ludzkich działań, uzgodnień i instytucji. Nigdy nie znałem nikogo, kto choćby w przybliżeniu coś takiego zrobił. Nie zrobił tego z pewnością nikt z ludzi, których spotkałem, a którzy mówili mi, że są determinista-mi. Tego po prostu nie można zrobić, a w każdym razie sądzę, że nie można. Jeśli można by to zrobić, w naszym pojęciu nas samych nie zostawałoby nic, w czym rozpoznawalibyśmy człowieczeństwo, nic, o czym moglibyśmy powiedzieć, że jest nami. Jeśli tak musiałoby być, gdyby determinizm był prawdziwy, to wydaje mi się, że determinizm nie może być prawdziwy.

Uznaję, że nie tylko wierzę, lecz że wiem, iż niekiedy podejmuję swobodne decyzje i dokonuję wolnych wyborów. Na podstawie tego właśnie - nie zaś tego, że ujmuję siebie jako przedmiot poznania, czego nigdy nie robię (i zdaje mi się, że nigdy nie mogę zrobić, choćbym jak najusilniej próbował) - wiem, że jestem jaźnią lub ją mam. Fakt, że owej jaźni nigdy rzecz jasna nie mogę znać jako przedmiotu, lecz znam ją w sposób nie zapośredniczony jako coś działającego, ma natychmiastowe następstwa, mówi nam bowiem, że jaźń może wprawdzie istnieć, lecz oczywiście nie na sposób bytu istniejącego jako przedmiot w świecie. (Pogląd, że jaźń istnieje, lecz nie jako przedmiot, stanowi podstawę idei, na rzecz których argumentuje Heidegger w *Byciu i czasie*). Muszę powiedzieć, że jestem niezbitnie przekonany, iż znane argumenty Hume'a i innych, począwszy od Locke'a aż do Ryle'a, pokazujące, iż ja nie jest i nigdy być nie może przedmiotem poznania, są słuszne. Jeśli tak jest, to gdyby jedyną daną nam możliwością poznania, że ja istnieje, było zdobycie wiedzy o nim jako o przedmiocie poznania, nigdy nie moglibyśmy wiedzieć, że istnieje, i naprawdę nie mielibyśmy żadnych podstaw, by wierzyć, że istnieje, i musielibyśmy uwzględnić tę możliwość, że nie istnieje. Tylko dlatego, że istniejemy jako istoty działające, możemy być pewni, że mamy jaźnie. Doświadczam bezpośrednio tego, że ja (niezależnie od tego, czym jest to „ja”) kieruję niektórymi ruchami przedmiotu fizycznego, który jest moim ciałem, i wiem z doświadczenia, że ruchy te, gdy już zostały zapoczątkowane, mają następstwa w świecie empirycznym, za które czuję się, wywoławszy je, odpowiedzialny. Następstwa te zazwyczaj chciałem wywołać i dlatego przede wszystkim wykonuję te ruchy: stale wywołuję czy zmieniam różne

sytuacje w świecie materialnym zgodnie z moimi życzeniami i jest to zupełnie normalny stan rzeczy, gdy jestem na jawie.

Znaczy to jednak, że jest tu pewien dualizm. Mam ciało fizyczne, przedmiot materialny występujący wśród innych przedmiotów materialnych, istniejący w czasie i przestrzeni, podlegający tym samym prawom przyczynowym co inne przedmioty, pojawiającym się i przemijającym w materialnym kosmosie, w którym nic nie trwa takie samo; i mam jaźń lub nią jestem, ta zaś nie istnieje jako przedmiot w świecie empirycznym, lecz jest czymś działającym, co kieruje niektórymi ruchami jednego takiego przedmiotu. To ja, nie będąc przedmiotem empirycznym (nie będąc więc możliwym przedmiotem poznania), występuje w problematycznej relacji zarówno do czasu, jak i przestrzeni, lecz szczególnie do czasu. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, a zatem przemijanie czasu może istnieć tylko z punktu widzenia jakiegoś takiego ja. I takiemu ja przypisuje się odpowiedzialność moralną.

Przyjmuję, że wszystko to dotyczy poza mną innych istot ludzkich. Uderzające, a w istocie zniewalające jest to, że żadną miarą nie mogę uznać, iż inni składają się tylko z ciał. Choćbym nie wiem jak próbował, choćby tylko w trybie eksperymentu myślowego - nie mogę przyswoić sobie myśli, że inna osoba to przedmiot fizyczny, niczym kanapa czy skała, któremu przytrafiły się zdolności mechanicznego działania i świadomej refleksji. Taka koncepcja jest tak przeciwna temu, co jawi się jako fakt, że nie mogę jej przyjąć: między nią a wszelką możliwością jej prawdziwości rozwiera się przepaść. We wszystkich moich kontaktach z innymi czuję się zmuszony traktować ich tak, jakby nie byli tylko rzeczami, jakby było coś istotnego w ich naturze, co nie jest ich ciałem.

Zauważam też, że w ten sposób traktują oni siebie nawzajem i również mnie. Osoba traktująca innych, jakby byli rzeczami, przedmiotami fizycznymi, tylko materią, jest psychopata, a na ogół uznaje się to położenie za najgorszy i najbardziej zatrważający sposób istnienia, ja zaś podzielam ten pogląd.

Są też zupełnie inne, niekiedy wymowne ilustracje tego, że uznawanie istot ludzkich wyłącznie za przedmioty fizyczne jest czymś anormalnym, a dla większości z nas niemożliwym. Gdy wchodzimy do ciemnego, pełnego mebli pokoju, sądząc, że jesteśmy w nim sami, mamy pewne poczucie dotyczące naszego odniesienia do otoczenia, ale gdy nagle uświadamiamy sobie, że ciemny kształt w jednym z kątów to człowiek śpiący w fotelu, całe to poczucie ulega przekształceniu w coś zupełnie innego. Jest inaczej niż wtedy, gdyby chodziło o jeszcze jeden mebel w pokoju. Jest tak, jakby metafizyka owej przestrzeni została przeobrażona. My sami również mamy teraz jedną nogę niejako w innej przestrzeni: pokój nie jest już jedynie miejscem, w którym jesteśmy, jedynie kontekstem, w którym pozostajemy w związkach wzajemnych z czymś, co nie jest nami. Nie ma to nic wspólnego z tym, że jesteśmy obserwowani, czy że jest jakaś reakcja na nas - owa osoba mocno śpi. Uświadamiamy sobie nagle, że nie jesteśmy sami, a uświadomiwszy to sobie, znajdujemy się, jak przed chwilą powiedziałem, w innej przestrzeni metafizycznej.

Niektórzy czytelnicy pomyślą może, że mówię, nie nazywając tego po imieniu, o moralnym wymiarze ludzkiej egzystencji, ale tak nie jest.

Mówię teraz

O istotach ludzkich wyłącznie jako o przedmiotach poznania. Istnieje oczywiście wymiar moralny, którego nie możemy pomijać, choćbyśmy

chcieli,

1 stanowi nieodparty powód, dla którego nie można traktować istot ludzkich jako samej materii, ale nie o tym mówi moja obecna teza. Chodzi mi o to, że poznajemy istoty ludzkie inaczej niż wszystko inne. Nie poznajemy ich, nie możemy ich poznawać jako przedmiotów fizycznych na równych prawach z innymi przedmiotami fizycznymi, z rzeczami materialnymi tylko, którymi rządzą w pełni prawa nauki. Weźmy, na przykład, sposób naszej reakcji na oczy innych ludzi. Według praw fizyki, czyjeś oczy niczego w ogóle nie wysyłają. Promienie świetlne docierają do oczu i wywołują wewnątrz osoby różne rzeczy, takie jak widzenie czy ból głowy, nie ma jednak zupełnie niczego, co wydostawałoby się z oczu do otaczającej przestrzeni. Cała wiedza naukowa, którą mamy, wskazuje, że gdy patrzę komuś w oczy, widzę pochodzące z otoczenia światło, odbite od powierzchni gałek ocznych tej osoby, a światło to znajduje się poza nią, w otaczającym nas powietrzu, z którego na powrót do mnie dociera. W ciemności nie mogę widzieć osoby, a powierzchnie jej gałek ocznych widzę tylko dzięki otaczającemu nas światłu, na tyle wyraźnie, na ile pozwala oświetlenie. Oto cała sytuacja w ujęciu nauki. Kto jednak w to naprawdę wierzy? Kto może w to wierzyć? Prawda, której niewątpliwie codziennie doświadczamy, jest taka, że kiedy patrzę komuś w oczy, nawiązuję w poważnym stopniu wiarogodny kontakt z mnóstwem rzeczy zachodzących wewnątrz tej osoby, ona zaś kontaktuje się z mnóstwem rzeczy zachodzących we mnie: z uczuciami, nastrojami, myślami, zamiarami, wahaniem, wątpliwościami, lękami, nadziejami i całym tabunem ogromnie zróżnicowanych stanów wewnętrznych, wraz z próbami przesłonięcia czy ukrycia któregoś z nich lub wszystkich,

przeplływających na ogół i rozbłyskujących w chwilach czasu, które umykają, a przy tym wszystkie występują w subtelnych i wyszukanych odcieniach i odmianach. Czy jest ktoś, kto wierzy, że ten niepoohamowany obustronny strumień informacji jest zakodowany fizycznie na powierzchniach naszych gałek ocznych w taki sposób, że zmienia się z chwili na chwilę niczym melodia grana przez orkiestrę (jeśli tak jest, jak jest on kodowany?), i odczytywany w otaczającym nas świetle przez obserwatorów, którzy go de-kodują od razu i dokładnie w postępowaniu mającym po obu stronach charakter procesu obliczeniowego? Nie słyszałem jeszcze o kimś, kto by w coś takiego wierzył. A to tylko jeden z przykładów tego, że w naszym życiu codziennym, szczególnie w stosunkach międzyosobowych, cały czas niewątpliwie dokonuje się poznanie, którego nie sposób wyjaśnić, posługując się znanymi dotąd wyjaśnieniami naukowymi. Dobrze to znamy, mało co znamy lepiej i nie uważamy tego normalnie za coś tajemniczego. Stanowi to nie tylko ilustrację faktu, że cały czas myślimy, czujemy i zachowujemy się w sposób niezgodny z założeniem, że innych ludzi można traktować, w świetle naszej obecnej wiedzy, jako przedmioty materialne, którymi rządzą prawa nauki; stanowi to również ilustrację faktu, że cały czas miewamy doświadczenia niezgodne z założeniem, że świat empiryczny, o którym mówi nam nauka, to całość znanej nam rzeczywistości. To niezmiernie dziwne, że tak wielu z nas lekceważy ten wymiar poznania — tak bogaty, bezpośredni, codzienny i w ogóle nie związany z tym, co normalnie uznajemy za magiczne czy tajemnicze - gdy formułujemy nasze świadomie wyznawane światopoglądy. Ludzie w ogólności grzeszą w tym względzie najbardziej niezwykle

dwójmyśleniem: myśliciele naprawdę rzadko uwzględniają w sposób poważny w swych poglądach na rzeczywistość takie formy poznania, jak te, które właśnie opisywałem, którymi faktycznie posługujemy się codziennie i bez których nie moglibyśmy żyć. Jest coś przewrotnego w tym, jak usiłujemy budować nasze światopoglądy na podstawach, o których z góry wiemy, że są niewystarczające.

A sądzę, że wiem, iż nasza sytuacja jest przynajmniej z grubsza taka, jak dotąd opisywałem. Sądzę zatem, że wiem, iż filozofie i systemy myślowe niezgodne w czymś więcej niż w szczegółach z tym, co powiedziałem, są w tej mierze błędne. Najważniejszą z rzeczy, o których, jak myślę, wiem, jest w kontekście naszych rozważań to, że my, ludzie, nie składamy się wyłącznie z naszych ciał; że poza ciałami mamy też nasze ja lub nimi jesteśmy, a te ja nie są przedmiotami empirycznymi w świecie przyrody. Moralności i wartości nie istnieją tedy wyłącznie w świecie przyrody, a zatem (pomijając inne rzeczy) nie są całkowicie wytworami psychiki ludzkiej, społeczeństwa i historii, choć w pewnym stopniu mogą być takimi wytworami.

W tym miejscu zaczynam się jednak wahać i ogarnia mnie zakłopotanie. Nigdy nie mogę poznać bezpośrednio mojego ja, bo nie jest ono możliwym przedmiotem empirycznego poznania. Naprawdę nie wierzę, że miałbym w ogóle dowiedzieć się, czym ono jest, a jeśli tak jest, umrę, nie dowiedziawszy się tego. Być może istotny klucz do jego natury jest już przede mną, nie postrzegany, leżący choćby w tym, co już napisałem: mogę mieć tylko nadzieję, że tak jest, a wówczas jest szansa, że zanim umrę, wszystko się odsłoni. Trzeba może zacząć od założenia, że ja istnieje, lecz nie jest przedmiotem, a następnie postępować w kierunku

zupełnie innym niż Heidegger.

Sedno tajemnicy musi, jak mi się zdaje, tkwić w stosunku między ja a światem empirycznym, w którym nie jest ono przedmiotem. Skłonny jestem sądzić w gruncie rzeczy, że ostateczną tajemnicą jest ów stosunek między ja a światem empirycznym. Schopenhauer myślał o tym ze swą zwykłą bystrością. „Rozstrzygnięcie zagadki świata jest możliwe tylko przez stosowne powiązanie doświadczenia zewnętrznego i wewnętrznego, przeprowadzone we właściwym miejscu” Gdy przeczytałem pierwszy raz te słowa, ścierpła mi skóra na całym ciele, dziwne mrowienie przebiegło mi po głowie i wiedziałem, że będę czytał każde słowo napisane przez Schopenhauera. W swoim arcydziele wyklada on, na czym jego zdaniem polega to rozstrzygnięcie. Uderzyło mnie ono jako w sumie - z uwzględnieniem zwykłego w takich przypadkach mnóstwa zastrzeżeń — równie wiarogodny całościowy obraz rzeczywistości jak ten, na który wpadłem; a jednak odniosłem się do niego z niedowierza-
iicm. Może być wprawdzie tak, że coś takiego jest prawdziwe, lecz może być -ównież tak, że prawda w ogóle tego nie przypomina. Kłopot nie polega na :ym, że tego nie wiem, lecz na tym, że nie wiem, jak się zabrać za znalezienie ego. Choć jestem pewien, że istnieje niematerialne ja, jestem daleki od pew-łości, że istnieje inaczej niż tylko w powiązaniu z ciałem. Moje konkretne ja mogło zacząć istnieć, gdy zaczęło istnieć moje ciało lub potem, i może przestać istnieć, gdy moje ciało umrze. Może być czymś, co rozwinęło się stopniowo w ciągu milionów lat w nierozzerwalnym związku z mózgiem i co w żaden sposób nie może istnieć w oderwaniu od mojego mózgu. Był to pogląd, na srzykład, Poppera. Był on o tym przekonany i nie sprawiało mu to kłopotów, a zaś nie jestem

przekonany o prawdziwości tego poglądu i wprawia mnie on /v głębokie zakłopotanie.

Jeśli naprawdę jest tak, że nigdy nie możemy poznać odpowiedzi na te pytania, to wyznaczają one fragment granic filozofii. Jeśli tak jest, to racjonalne może być zajmowanie się filozofią do granicy, którą one stanowią, a potem zerwanie z nią i zajęcie się czymś innym. Był o tym przekonany młody Wittgenstein i tak właśnie usiłował postępować. Nie udało mu się ucieczka, ale gdy powrócił do filozofii, to nie po to, by borykać się z fundamentalnymi problemami, lecz by rozproszyć to, co uważał za pseudoproblemy, czyste łamigłówek, stojące na przeszkodzie poważnemu myśleniu. Doszedł do przekonania, że nie mamy innego wyboru niż ograniczenie naszych pytań, a zatem naszego rozumienia, a więc w pewnej mierze naszego życia do obszaru, w którym są sensowne odpowiedzi, tam bowiem, gdzie nie może być żadnych sensownych odpowiedzi, nie może też być żadnych sensownych pytań.

Nie zgadzam się z tym. Po pierwsze, znajomość dziejów filozofii powstrzymuje mnie przed poczuciem ostatecznej pewności, że istnieją pytania, na które nigdy nie można będzie odpowiedzieć. Nie odpowiedziano na nie może iszczę dotąd, a teraz możemy nie potrafić zrozumieć, jak można by na nie odpowiedzieć, ale z tego nie wynika, że nigdy w przyszłości nie da się na nie odpowiedzieć. Choć może się nam zdawać, że mamy niezbite racje, by wierzyć, że dotarliśmy do trwałych granic, trzeba pamiętać, że tacy geniusze filozoficzni, którym nie sposób dorównać, jak Kant i Schopenhauer, myśleli tak o swoich filozofiach, lecz po upływie stulecia okazało się, że byli w błędzie z powolów, których nie mogli rozumieć. I tak samo może być z nami. Po drugie, jeśli nawet są

pytania, na które nie można odpowiedzieć, nie wynika z tego, że pytań tych nie można jasno sformułować. Myślę, że mogę tego dowieść, formułując fundamentalne i spójne pytania metafizyczne, a jednak takie, na które istoty ludzkie nigdy może nie będą w stanie odpowiedzieć. Spróbujmy. Niezależnie od tego, z czego może się składać całość rzeczywistości, wśród jej składników musimy się znaleźć my, ludzie, z naszymi indywidualnymi wiadomościami wyposażonymi w samoświadomość. Mamy, jak się wydaje, wystarczające powody, by sądzić, że na całą rzeczywistość nie składają się tylko same owe świadomości, gdyby tak bowiem było, to wszystko, co istnieje, musiałoby mieć postać świadomości lub treści świadomości. Jeśli jednak nasze świadome ja nie obejmują całej rzeczywistości, to jaka jest zależność między świadomymi ja a resztą rzeczywistości?

Oto moje pierwsze pytanie.

Jeśli ktoś przeciwstawi mu pytanie: „Dlaczego miałbyś to uważać za coś szczególnie problematycznego? Dlaczego nie uznać po prostu, że nasze ja są częścią świata przyrody wraz z wszystkimi innymi jego częściami?” - odpowiem, że mam wiele powodów, by tego nie robić, a niektóre z nich są całkiem niepodobne do innych. Jeden jest taki, że nikt chyba nie jest w stanie umiejscowić ja - nawet własnego ja, do którego, jak można by sądzić, ma szczególny dostęp poznawczy - jako przedmiotu w świecie. Drugi jest taki, że moje ja, choć wyraźnie nie jest przedmiotem w świecie, ma zdolność kontrolowania ruchów pewnego szczególnego przedmiotu, co jest niezmiernie dziwne. A najpotężniejszym powodem jest to, że tylko w odniesieniu do podmiotu doświadczającego - takiego jakim, jak stwierdzam, jestem ja sam - może istnieć teraźniejszość, a zatem

przeszłość i przyszłość, a więc przepływ czasu. Wygląda więc tak, jakby ja i jednak tylko one zamieszkiwały posiadającą wymiary czasowe strukturę czasu. Czy tak jednak jest? Jeśli tak jest, to w jakiej relacji pozostaje posiadający wymiary czasowe czas doświadczeń naszych ja do bezwymiarowego czasu, który zdaje się charakteryzować wszystko inne? Otóż, są to niewątpliwie zrozumiałe pytania. Możemy nie wiedzieć, jak na nie odpowiedzieć, lecz ich sens — i, co więcej, ich zasadnicza waga - nie mogą raczej budzić wątpliwości. Nie ma dwóch zdań oczywiście, że sformułowałem je może, w mojej niewiedzy, kierując się błędnymi założeniami i w trakcie badania można to będzie odkryć, ale takiego rozwoju zdarzeń oczekuje się: jest to część normalnej drogi, na jakiej dokonuje się postęp intelektualny, a możemy czynić postępy tylko wtedy, gdy zaczynamy od miejsca, w którym jesteśmy. Jeśli staną się dostępne nam zasługujące na uznanie i przekonujące odpowiedzi na pytania, które sformułowałem, lub zarzuty pod ich adresem, nasze rozumienie sytuacji ludzkiej sięgnie głębiej, niż jest to obecnie, choćby nawet miało się okazać, że owe konkretne odpowiedzi czy zarzuty są błędne; będzie to bowiem omal na pewno znaczyło, że pogłębiło się nasze rozumienie tych pytań.

W XX stuleciu tymi szczególnymi pytaniami zajął się w sposób najbardziej interesujący Heidegger. Doszedł między innymi do wniosku, że czas z przeszłością, teraźniejszością i przyszłością jest konstytutywny dla bytu ludzkiego - tytuł jego dzieła *Bycie i czas* odsyła ostatecznie do poglądu, że samoświadomy byt jest czasem i że stanowi to rdzeń wyjaśnienia, dlaczego jest tak, że nasze ja nie są przedmiotami. Nie ma „podstawy bycia” — bycie jako czasowość ze swoimi wymiarami w ogóle

w niczym nie jest ugruntowane. Ten niepokojący wniosek może prowadzić do ważnej prawdy. Jeśli jednak jest to brama do tej prawdy, Heidegger jej nie przekracza. Nigdy nie zajmuje go relacja zachodząca między owym czasem z wymiarami, który jest (jak mówi) konstytutywny i wszelkiego bytu świadomego, a czasem bezwymiarowym, który zdaje się charakteryzować wszystko inne. Dzieje się tak nie dlatego, że utożsamia błędne, jak to czynią empiryści, istnienie z możliwością bycia przedmiotem światowego doświadczenia, a zatem błędnie przypisuje wszelkiemu istnieniu wy-niarową czasowość charakteryzującą doświadczenie. Heidegger przyjmuje >yicie-w-świecie za punkt wyjścia swoich badań i przystępuje do badania struktury bycia. Sądzi, że jest coś katastrofalnie błędnego w powszechnym na 'achodzie poglądzie na człowieka, ujmującym go jako podmiot w świecie irzedmiotów, które na niego napierają niejako z zewnątrz, on zaś patrzy na nie licząc przez szybę wystawową, starając się zrozumieć je jako obserwator. Mo-!el ten przyczynił się do powstania wielu klasycznych problemów filozofii 'achodu, łącznie z tym, jak w ogóle możemy wiedzieć, że świat odpowiada po-*ciom, które sobie o nim tworzymy; jak możemy poznać prawdziwą naturę świata, niezależną od kategorii naszego doświadczenia - jeśli natomiast nie lożemy zrobić tego ostatniego, to jak możemy wiedzieć, że świat istnieje, leidegger odrzuca ten model i proponuje inny sposób patrzenia na te kwe-;ie, na gruncie którego (jak utrzymuje) nie powstają takie problemy i można : traktować jako złudne.

Podejście Heideggera budzi moją sympatię aż do momentu, gdy osiąga miejsce, w którym, jak mi się wydaje, nie udaje mu się podjąć zagadnienia na-lry tej części rzeczywistości, na którą składają się nasze ja, łącznie z

aspektem masowym tej rzeczywistości, a zatem nie podejmuje również zagadnienia re-cji, z relacją czasową włącznie, między tą rzeczywistością a naszymi ja, kon-ytuowanymi przez czas z jego przeszłym, terażniejszym i przyszłym wymia-;m. Innymi słowy, Heidegger nie unika problemu, lecz przed nim ucieka; je-3 model rodzi ów problem w postaci, której nie udaje mu się zbadać. Jego niosek, że najbardziej swoistą cechą ja jest to, iż konstytuuje je czas ze swo-li wymiarami, zdaje się pociągać to, że reszta rzeczywistości nie jest w ten iosób konstytuowana (dotąd zgoda), lecz nie ma on nic do powiedzenia problemach rozumienia takiego stanowiska. Pisze jedynie o byciu świadomych ja: choć zarówno wychodzi od poglądu, jak i kończy na uznaniu poglą-x, że istnieje świat, który nie jest świadomym ja, i że nie charakteryzuje go b może go nie charakteryzować w sposób konieczny czas z jego trzema wy-iarami, całe rozważania prowadzi tak, jakby bycie świadomych ja stanowiło ły problem. Moim zdaniem, przed fundamentalnym problemem filozofii lwia nas właśnie relacja między ja a tym, co nie jest ja (i zgadzam się oczywi-ie, że niemal na pewno problem ten wiąże się z relacją między czasem z wy-iarami przeszłości, terażniejszości i przyszłości, a czasem bez tych wymia-w). Co więcej, nie można zrozumieć natury ja, jeśli rozpatruje się tylko ja. zedstawiałem wcześniej w tej książce powody, dla których tylko wtedy moż-
coś zrozumieć, gdy widzi się to coś z zewnątrz, a także z punktu widzenia jo czegoś; tylko wtedy zatem, gdy postrzega się i ujmuje moje ja w jego re-:ji do tego, co nim nie jest, można je zrozumieć. Heidegger sądził być może,
że po prostu nie mamy żadnego sposobu, by przeniknąć naturę tego, co

istnieje niezależnie od świadomego doświadczenia. Z pewnością jest to pogląd, którego można bronić w sposób trudny do odparcia, ale przyjmując go, zajmujemy fundamentalne stanowisko wprowadzone przez Kanta, dokonawszy wprawdzie (jak to zrobił Heidegger) istotnych rozjaśnień (czyli, jak sam by powiedział, przecinek w lesie).

Wygląda tak, jakby to, czy śmierć jest, czy nie jest końcem ja, zależało od natury ja, choć może się okazać, że lepiej to rozumieć jako coś związanego z naturą czasu. Weźmy najpierw pierwszą z tych możliwości: gdyby ja było przedmiotem w świecie empirycznym, byłoby przypuszczalnie efemeryczne, tak jak wszystkie inne przedmioty w świecie empirycznym, wiedzielibyśmy więc z całą pewnością, że czeka nas zagłada. Tylko dlatego, że ja nie jest przedmiotem empirycznym, istnieje możliwość, że może nie ulegniemy ostatecznie zagładzie. Mam nadzieję naturalnie, że możliwość ta jest urzeczywistniona, bo perspektywa zagłady napawa mnie trwogą, nie znalazłem jednak dotąd wystarczających powodów, by w to wierzyć. W istocie, jeśli śmierć jest końcem ja, trudno przypuszczać, że istnieją jakieś bardzo dobre powody, by wierzyć, że nim nie jest, i to wyjaśniałoby, dlaczego tak trudno je znaleźć. Możliwe, że taka jest właśnie sytuacja.

Jeśli śmierć jest końcem ja, nie jest czymś, co ktokolwiek z nas przeżyje, a więc nie jest czymś, czego będziemy doświadczać. Jak słusznie mówił Wittgenstein: „Śmierć nie jest zdarzeniem w życiu”* My zaś zawsze będziemy mieli tylko tego rodzaju życie, jakie teraz mamy. Będzie to wszystko, co kiedykolwiek poznamy, będzie trwało, dopóki nie ustanie, wówczas jednak nie będzie niczego innego, co miałyby nastąpić; właśnie dlatego, że końca nie będziemy doświadczać, nie będziemy go

doświadczać jako końca. Granice naszego życia będą niczym niejasne cięcie, niczym zarys, niczym granice naszego pola widzenia (jest to znów analogia przeprowadzana przez Wittgensteina). Jeśli więc śmierć jest końcem, w naszym życiu jest coś absurdalnego, w tym sensie, w jakim egzystencjaliści francuscy używali słowa „absurdalne” - jest ono ostatecznie bez sensu, bez znaczenia, jest w końcu bezsensowne. Myśl ta jest również zatrważająca, zupełnie niezależnie od tego, że zatrważająca jest śmierć - może nawet, w osobliwy sposób, bardziej — ale to nie czyni z niej czegoś niesłusznego czy nieprawdziwego. Może tak po prostu być, niezależnie od tego, czy nam się to podoba, czy nie podoba; nie ma takiego prawa wszechświata, które mówiłoby, że prawda musi być czymś, co się nam podoba. Odrzucanie jakiejś możliwości dlatego, że jest zbyt przykra, by ją uwzględniać, to coś zupełnie niepoważnego intelektualnie. Jeśli śmierć to koniec, to znamy już większość tego, co dla nas ważne, choćbyśmy nie mogli wiedzieć, że tak właśnie jest. Jeśli jednak śmierć nie jest końcem, znajdujemy się w sytuacji, której nie znamy pod najważniejszymi wzglę-

* Zob. Ludwig Wittgenstein: *Traktat o logice filozoficznej*, wyd. cyt. (teza 6.4311).

darni. Ja może trwać nadal jako to samo w jakimś zrozumiałym sensie lub może zmienić się w sposób, którego nie potrafimy sobie wyobrazić. Ja nie ucieleśnione w jakimś czasoprzestrzennym przedmiocie materialnym jest czymś, czego jakieś pojęcie możemy sobie utworzyć, żadną miarą nie możemy się jednak dowiedzieć, czym byłby jego sposób bycia lub jak mogłoby się odnosić do czegoś, co nie jest nim, a nawet czym mogłoby być to coś, co nie jest nim - czym to wszystko mogłoby być poza nami i

naszym światem. Wszystkie nasze pojęcia osobowości, a w istocie pojęcia wszelkich bytów jednostkowych czerpiemy z tego naszego empirycznego świata - na ogół przecież nawet ludzie wierzący we wszechmocnego, wszechwiedzącego i wszechobecnego Boga nie potrafią myśleć o żadnych dalszych cechach, które mu przypisują, inaczej niż jako o cechach ludzkich. Dlatego może tak wielu ludzi wierzy w reinkarnację, bo tylko w ten sposób, w postaci istnienia w innej osobie, mogą wyobrazić sobie, że ja danej osoby trwa dalej po jej śmierci. Może jednak coś takiego naprawdę zachodzi. A może każda jednostkowa dusza trwa dalej, istniejąc, jak wierzą chrześcijanie, niematerialnie, poza czasem i przestrzenią. Albo też, jak wierzą niektórzy hinduiści i buddyści, istnienie indywidualne zostaje zupełnie przekroczone, a ja wtapia się w resztę tego, co istnieje, niczym kropla deszczu spadająca do oceanu. A może dzieje się coś tak niewyobrażalnie różnego od tych wszystkich rzeczy że nie możemy sobie wyrobić o tym nawet najmniejszego pojęcia.

Niezależnie od tego, jaka może być prawda, kształtuje ona obecną sytuację, jest częścią ostatecznego wyjaśnienia tego naszego życia, którym w tej chwili żyjemy. Owa prawda może pozostawać do nas w relacji przypominającej relację świata wzroku do człowieka ślepego od urodzenia, będąc czymś, co jest nieustannie wokół nas, my zaś nie mamy żadnego sposobu, by to uchwycić - śmierć w tym przypadku mogłaby odpowiadać uzyskaniu możliwości widzenia, choć oczywiście odsłaniałaby jedynie to, co cały czas istniało. W naszej sytuacji nie mamy do śmierci żadnego sposobu, by wiedzieć, co się dzieje. Nawet wówczas możemy odkryć prawdę, a możemy jej nie odkryć, zależnie od tego, co się dzieje. Znaczy to, że możemy jej nie odkryć. Ostatnią rzeczą, o której w

ogóle będę wiedział, może być ostatnia chwila mojej świadomej obecności w świecie, którą może wypełnić coś zupełnie trywialnego, takiego jak chwila skupienia, gdy spada mój zegarek. Moja chwila skupienia na upadającym zegarku to będzie w tym przypadku koniec. Po nim już nie nastąpi nic. Jeśli prawdę naszej sytuacji rozumieć dokładniej niż na któryś z tych sposobów, sięgając do pojęć mających coś wspólnego z naturą czasu, to mam mniej do powiedzenia. Od dzieciństwa miałem intuicyjne poczucie, że wszystko, co rzeczywiste - wszystko, co się faktycznie dzieje, i wszyscy, którzy faktycznie istnieją - jest rzeczywiste na wieki i zawsze; że nic rzeczywistego nigdy nie opuszcza istnienia. Nie jest to hipoteza, lecz poczucie: poczucie, że wszystko współistnieje w wiecznej terażniejszości. Mam je bezwłasnowolnie - nie jest to coś, czym mogę zachwiać lub co mogę sobie wyperswadować. Ale uświadamiam sobie, że poczucie nie jest wiedzą i że może być złudne. Na przykład, źródła związane bardziej z myśleniem życzeniowym niż z rzeczywistością. Nie wiem w każdym razie, jak skorzystać z tego poczucia w obecnych przypadkach czy wobec obecnych pytań. Jak może mi ono pomóc, na przykład, w odpowiedzi na pytanie: „Co się ze mną dzieje, gdy umieram?”. Jeśli giną wszystkie postacie mojego istnienia, mimo to fakt, że istnieję teraz, jest prawdą beczasową i wieczną, w świecie jednak zachodzi ogromna różnica między tym, że fakt mojego istnienia i prawda, że istnieję, są beczasowe (czy wieczne), a tym, że ja jestem beczasowy (czy wieczny). Fakt, że żyję teraz, z pewnością będzie nadal faktem, gdy umrę, chcę jednak wiedzieć, czym ja będę. Można mówić w sposób sentymentalny o życiu w pamięci innych ludzi i wygłaszać wszystkie tym podobne rzeczy, ale jest to unik w postaci

metafory: nie przeżywamy śmierci, lecz jesteśmy pamiętani.

Teraźniejszość to forma wszelkiego istnienia. W czasie o trzech wymiarach to, co nie jest teraz, nie istnieje. To, co jest teraz, jest rzeczywiste, a przeszłość, tak jak przyszłość, jest czymś, co można jedynie ująć w pojęciach. W każdym czasie zawierającym „teraz” nie może być żadnych chwil innych niż chwile terażniejsze, nigdy bowiem nie może być żadnego „teraz” które nie jest teraz, a zatem w każdym czasie z wymiarami przeszłości — terażniejszości - przyszłości zawsze jest teraz, ciągła terażniejszość, wykluczająca przeszłość i przyszłość. Tylko w czasie bez tych wymiarów to, co byłoby w przeciwnym razie przeszłością, terażniejszością i przyszłością, może być równie rzeczywiste i w jakimś poważnym sensie współistniejące. To jednak znaczy, że w takim czasie jestem już martwy i jeszcze nie narodzony, a sytuacje te są tym samym. Możemy uchwycić znaczenie tego, jeśli zastanowimy się nad naszym odniesieniem do czyjegoś życia, które dopełniło się w okresie należącym do przeszłości w stosunku do naszego życia. Napoleon, powiedzmy, był nie narodzony przez cały czas przed rokiem 1769, żył w latach 1769—1821, a po roku 1821 był martwy i pozostanie martwy przez resztę czasu. Ale odcinki czasu przed jego życiem, w trakcie tego życia i po nim są dostępne w równej mierze i równocześnie spojrzeniu obecnych historyków. Niektórzy z nich, na przykład mediewiści, poświęcają życie badaniu świata, w którym nie było żadnego Napoleona i nigdy go w nim nie ma, i w ogóle nie myślano o Napoleonie. Inni prowadzą studia nad Napoleonem. Inni jeszcze badają społeczeństwa, na których zostawił swoje piętno martwy Napoleon. Wszystkie te dziedziny badań współistnieją, wszystkie są równie sensowne i uprawnione, a ludzie

równocześnie w nich działają. Różnice te nie nastęrczają nam żadnych trudności w rozumieniu. Możemy prowadzić studia porównawcze zestawiające te dziedziny z uwagi na jakieś cele, wedle naszego uznania. Okres między śmiercią Napoleona a dniem dzisiejszym był mu zupełnie nieznany - czysta karta, nicość, my natomiast, którzy dziś żyjemy, wiemy o tym okresie więcej niż o każdym innym okresie dziejów. Bez dwóch zdań - nasze życie będzie pozostawało w tej samej relacji czasowej do ludzi przyszłych stuleci, w jakiej życie

J. ipoli'ona pozostaje do naszego, l.ml/ie ci będą mogli oglądać w równej mie-r.c i równocześnie okres po naszej śmierci, ten, w którym żyjemy, i czasy rzed naszymi narodzinami, a wszystko to będzie występowało dla nich w cią-u. Będą w każdym razie wiedzieć więcej o okresie po naszej śmierci, o czasie iągle dla nas przyszłym, niż my sami wiemy o naszej przeszłości. Muszą poja-rić się jeszcze nie narodzeni historycy, którzy poświęcą całe swoje kariery udiowaniu okresów, które się jeszcze nie pojawiły.

Wszystko to nie jest dosłownie tym, co chcę powiedzieć, lecz jest meta-
>rą tego, co chcę powiedzieć, metaforą odwołującą się do czasu z wymiarem rzeszłości, terażniejszości i przyszłości, lecz taką, która może nas poprowa-zić w kierunku lepszego rozumienia tego, czym jest czas bez tych wymiarów,

którym istnieje następowanie czasowe, a jednak wszystkie jego treści spólistnieją. Jeśli istnieje Bóg, to może ujmuje nasz czas w sposób nie .Yzględniający jego wymiarów, to znaczy ujmuje je wszystkie równocześnie nie zajmując żadnego konkretnego położenia w czasie.

Wielu fizyków po nsteinie z pewnością tak właśnie ujmuje czas, istoty

ludzkie mają więc już

pojęcie w postaci naukowej i czynią zeń użytek. Pełne ustalenie tego, jaka jest relacja zachodząca między czasem z wymiarami a czasem bez wymiarów, ogłoby stanowić następną wielką rewolucję i rewolucyjną zmianę w pojmowaniu świata, zmianę dorównującą rewolucji Kantowskiej, przynoszącą nieuchronnie rozjaśnienie relacji między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne, między doświadczeniem a tym, co nim nie jest, między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne, między świadomym ja a tym, co nim nie jest. Z drugiej strony może się okazać, na końcu drogi, że różne schematy czasu są niewspółmierne, tak jak różne wartości mogą być ostatecznie nieproporcjonalne. Może się okazać, że ostateczna niewspółmierność jest cechą elu różnych i nie powiązanych z sobą składników naszego życia, to znaczy, mogą istnieć różne i nie powiązane z sobą obszary niewspółmierności, nie tylko obszary wartości. Jestem przekonany, że już wiemy, iż tak jest ze zjawiskiem świadomości oraz z istnieniem różnych i różnicujących się samoświadomości. Mimo wszelkich wskaźników tego, że świadome doświadczenie jednego indywidualium różni się - w warunkach, które można uznać za identyczne — od świadomego doświadczenia innego indywidualium, nie mamy żadnego sposobu, by przeprowadzać porównania. Wielość świadomości nie jest możliwym świadczeniem. A jednak wiemy, że istnieje wielość świadomości. Jeśli połączymy dwa przypadki świadomości i czas, staje się to jeszcze bardziej nawet oczywiste: całkiem łatwo zrozumieć, że ramy czasowe snu śnionego przez jednego człowieka mogą się po prostu w żaden sposób nie odnosić do ram czasowych snu śnionego przez innego człowieka; ale oba sny istnieją. Gdy uwzględniam

niewspółmierność różnych świadomości, zauważam wną cechę mojego myślenia metafizycznego, która mnie zaskakuje, i nie ro-niem jej w pełni - tę mianowicie, że uprawiam je jednak omal zawsze Dierwszej osobie liczby mnogiej. Zauważam, że myślę automatycznie: „Co się dzieje, gdy umieramy?” nie zaś: „Co się dzieje, gdy umieram?”; „Czy mamy ja, które nie są empirycznymi przedmiotami, lecz mimo to istnieją w pewien sposób? Jeśli tak, czym mogą one być?” i tak dalej. Gdy chcę powiedzieć coś wyraźniej ze względu na komunikację, robię to często, wygłaszając wypowiedź osobową, którą mogę przedstawić w liczbie pojedynczej, ale sama myśl rzadko kiedy jest w liczbie pojedynczej. A nie potrafię zrozumieć, dlaczego miałyby tak być. Lęk przed unicestwieniem to jeden z motywów ukrytych za moim filozofowaniem, a śmierci większości innych ludzi wcale się nie boję tak jak własnej śmierci. A przede wszystkim popychają mnie do filozofowania niejasności mojego doświadczenia, a doświadczenie to przysługuje wyłącznie mi: skupiam się na mojej samoświadomości i próbuję zrozumieć, czym jest; przyglądam się zauroczony przedmiotowi fizycznemu i próbuję uchwycić dokładnie naturę doświadczenia, które mam, i tak dalej, bez końca. Dlaczego -przy całej tej sile skupienia na moim i tylko moim doświadczeniu - nawet we własnych myślach ubieram dotyczące go pytania w formuły z zaimkiem „my” nie zaś „ja”? Wydaje mi się to dziwne i wcale nie uzasadnione przez bezpośrednio znaną mi sytuację.

Doświadczenia popychające mnie do filozofowania są wyraźnie, a niekiedy niepokojąco osobiste, wydawałoby się więc naturalne i logiczne, by dotyczące tych doświadczeń pytania były odpowiednio osobiste. Wiem od razu i w sposób nie zapośredniczony, co myślę, czuję i widzę, nigdy

jednak nie mogę mieć nie zapośredniczonej wiedzy o tym, co myśli, czuje i widzi ktoś inny; wydawałoby się więc, że metoda właściwa musi polegać na ograniczeniu się do pytań, w każdym razie na początek, dotyczących tego, co bezpośrednio wiem. Mając to na uwadze, próbowałem skupić się na moim doświadczeniu, osobiście i wyłącznie moim, i pytać o nie z pomocą zaimka „ja”; to jednak wydawało się wysilone i nienaturalne, jakbym się do tego zmuszał, a gdy tylko przestawałem to sobie uświadamiać, powracałem do zaimka „my”. Jest to, jak się wydaje, jeszcze jedno z moich postrzeżeń, których nie mogę wyjaśnić, a jednak nie mogę nimi zachwiać — że istnieje coś, czym wszyscy jesteśmy, a ta wspólnotowość jest istotna dla tego czegoś, zaś moje pytania metafizyczne tego właśnie dotyczą. Na próżno usiłowałem znaleźć uzasadnienie dla tego przeświadczenia, ale jednak je mam. Schopenhauer wyjaśnia to, mówiąc, że — tak jak wszystko inne w świecie empirycznym - jesteśmy noumenami i zarazem fenomenami, a ponieważ noumeny są nierozróżnialne, musimy być wszyscy ostatecznie, u samych podstaw naszej wewnętrznej natury, czymś jednym; nie rozumiem jednak, jak można sprawdzić ważność tego wyjaśnienia. Odpowiada ono, jak się wydaje, faktom; jeśli byłoby prawdziwe, wyjaśniałoby, dlaczego rzeczy mają się tak, jak się mają, ale te warunki spełnia nieograniczenie wielka liczba innych wyjaśnień. Jak więc mamy wybierać między nimi? W sprawach intelektualnych prawie nigdy nie czuję się uprawniony do uznania jakiegoś wyjaśnienia przez to, że nie mogę pomyśleć o lepszym, jest to bowiem fakt przygodny dotyczący mnie samego — może być wiele lepszych wyjaśnień, cze-

ajaiych na to. by je ktoś pomyślał. Jedyny zasługujący na obronę sposób

trak-iwania takiego przeświadczenia, jakie właśnie opisałem, to traktowanie go óźnie w różnych sytuacjach: niekiedy, gdy okazuje się, że prowadzi do cen-ych intuicji, można pozwalać, by obowiązywało, ale też niekiedy trzeba być wysoce nieufnym wobec niego, traktując je jako może iluzoryczne. Jest tak wiele różnych powodów, dla których nie możemy wiedzieć, jaka :st natura całej rzeczywistości, że wcale nietrudno mi wyjaśnić ten fakt. rudno jest z tym żyć. Jeśli pada pytanie, dlaczego jestem tak zakłopotany tym, t jest coś, czego nie mogę wiedzieć, odpowiadam, że od tego pytania zależy loja zagłada lub przetrwanie. Jeśli pada pytanie, które zwykł zadawać Karl Dpper, dlaczego miałbym uważać moje przetrwanie za coś ważnego, mogę owiedzieć tylko, że jest to dla mnie ważne. Całe życie przepełniało mnie nie-Dhamowane potężne pragnienie życia. Odczuwam je jako stale obecny po-?d, łaknienie, żądzę, które uświadamiałem sobie nieodparcie od dzieciń-wa. Popęd ten musiałby się gdzieś załamać, zanim mógłbym chłodno pogo-rić się z moim zgonem, co oznaczałoby, aż do tej chwili, uznawanie tego, cze-) nie sposób uznać, borykanie się z czymś, z czym nie sposób się uporać. Jak Dtąd, nie mogę tego zrobić, stale więc rozpaczliwie próbuję powiększyć mo-rozumienie tej niemożliwej sytuacji - w nadziei, że, jak przypuszczam, głęb-e jej rozumienie ułatwi uporanie się z nią. Nie chciałbym jednak przedsta-iać siebie w złym świetle: nie zajmuje mnie tylko moje osobiste przetrwanie kieruje mną też żarłoczna, ostra ciekawość, by wiedzieć, jaki jest świat, nie->skromiona potrzeba, by go rozumieć, która nie daje mi wytchnienia; w tym ś jest coś bezosobowego i obiektywnego. Jestem przekonany, że ciągle miał-m ją, choćbym był niezniszczalny.

Książka ta powinna może kończyć się w pół zdania. Nie ma bowiem miej-

a na kropkę. Teraz, gdy doprowadziłem siebie do miejsca, w którym jestem, i winienem po prostu nadal dziwić się i zastanawiać, i nie oczekuję, bym ogóle osiągnął naturalny koniec, to znaczy, bym go osiągnął, zanim sam osiągnę naturalny koniec. Problemy filozoficzne, o których będę może miał ś pewnego dnia do powiedzenia, dotyczą głównie granic rozumu ludzkie-, a szczególnie ograniczeń subiektywności, to jednak będzie w najlepszym de przedmiotem innej książki. W tej chodziło mi o pokazanie, jak filozofia DŻe być nieodłączną częścią wielowarstwowej tkaniny ludzkiego życia, któ-składa się poza tym z bardzo wielu innych rzeczy, a w znacznej części nie to poświęcone zawodowemu uprawianiu filozofii. Podstawowych proble-3w filozoficznych dostarcza nam życie, nie zaś książki czy system edukacyj-Myśl, że tylko ci, którzy studiowali filozofię na uniwersytetach, mogą filo-fować, dorównuje pomysłowi, że tylko ci, którzy odbyli klasyczne studia i literaturą, mogą czytać klasyczną powieść - jest to równie głupia myśl, dtrzymywana, jak się zdaje, w praktyce przez zaskakująco wielu tych (choć ;o nigdy nie powiedzą), którzy studiowali literaturę na uniwersytetach, iłowałem w tej książce pokazać, jak samo życie rzucało mi w twarz funda-mentalne problemy filozoficzne, co próbowałem z nimi zrobić, jak odkrywałem to, co mówili o moich problemach genialni filozofowie, i jakie czerpałem z nich korzyści. Choć wciągało mnie to nieuchronnie w rozważania dotyczące książek i autorów, nie jest to książka o studiowaniu, czytaniu, pisaniu czy uczeniu, lecz o tym, w jak żywy i pełen niepokoju sposób pochłaniały mnie najważniejsze i najtrudniejsze pozamoralne problemy, które spotyka się w życiu ludzkim. Problemy moralne pomijałem nie bez ważnych powodów. Przez całe życie

byłem przekonany, że wiem, kiedy robię źle. Znajomość tego, co słuszne, nie nasuwała mi fundamentalnych problemów teoretycznych, i dlatego nigdy nie interesowałem się zbytnio teoretycznymi uzasadnieniami etyki. Rzecz jasna, tak samo nie mógłbym dostarczyć teoretycznego uzasadnienia etyki, jak nie mógłbym dostarczyć teoretycznego uzasadnienia mojego poglądu, że muzyka Beethovena sięga głębiej niż muzyka Mendelssohna; ale w obu przypadkach nie czuję potrzeby, by dokonywać tego. Uświadamiam sobie z pewnym zawstydzeniem, że uniknąłem dotąd szczęśliwie konfrontacji z traumatycznymi dylematami praktycznymi, dwa czy trzy takie dylematy pominąwszy. Żyjemy w stuleciu, w którym bardzo wielu ludzi musiało dokonywać najstraszliwszych wyborów. Gdyby gestapowiec, mierząc mi z pistoletu w twarz, powiedział: „Wiesz, gdzie ukrywają się ci Żydzi. Jeśli mi tego nie powiesz, zabiję najpierw twoją córkę, potem żonę, a na koniec ciebie” - sądzę, że bym mu to powiedział, a następnie okazałoby się, że nie mogę na trwałe dojść do ładu z sobą. Nie ma w tym żadnej mojej zasługi, lecz tylko czysty pomyślny traf, że nigdy się nie znalazłem w takiej sytuacji. Tysiące znalazły się. A sądzę jednak, że nawet wtedy wiedziałbym, na czym polegałoby słuszne postępowanie — polegałoby na tym, by nie powiedzieć. Otóż, właśnie dlatego, że tak jest, mój spokój myśli jest stale zagrożony: nie wiem, czy nie zrobiłbym czegoś oburzająco złego. Ów problem jest więc, raz jeszcze, nieteoretyczny, nie polega na tym, by wiedzieć: chodzi o to, by robić to, o czym się wie, że jest słuszne. Problemy moralne, choć mogą być straszliwe, nie są, jak mi się wydaje, problemami teoretycznymi - są problemami praktycznymi. Najpoważniejszy problem filozoficzny dotyczący moralności i etyki

polega na dostarczeniu ich racjonalnego wyjaśnienia: nie jest to jednak problem moralny, lecz intelektualny.

Jeśli chodzi o nasze przeświadczenia moralne, tak jak w przypadku wiary w logikę czy w rzeczywiste istnienie świata zewnętrznego, tylko nieliczni dochodzą do wniosków, które faktycznie podtrzymujemy, na drodze racjonalnego postępowania. Nie jest tak, że odkrywamy poprawne reguły wnioskowania, następnie stosujemy je i kończy się na naszych wnioskach. Przeciwnie, w logice i moralności w każdym razie czerpiemy nasze rozumienie tego, czym są poprawne reguły wnioskowania, z naszych przeświadczeń co do stanów rzeczy. Znaczy to, że tak samo nie możemy dowieść, iż nasze przeświadczenia moralne są zasadne, jak nie możemy dowieść, że reguły logiki są zasadne, i jak nie możemy dowieść, że istnieje rzeczywistość zewnętrzna wobec nas

lanych. We wszystkich takich przypadkach możemy oczekiwać co najwyżej, że uda nam się przejrzeć sedno rzeczy, to zaś bardzo różni się od dowodzenia zegokolwiek. Sądzę, że wiem, jak mówiłem, iż muzyka Beethovena sięga głębiej niż muzyka Mendelssohna, nikt jednak nie może tego dowieść. Naszym celem nie jest i być nie powinno dowodzenie wszystkiego, lecz wykrywanie właściwe rozumienie prawdy o tym, co istnieje. Całe moje życie pochłania-

O mnie to w odniesieniu do metafizyki doświadczenia. Książka ta opowiada tę historię, a jeśli w ogóle coś przekazuje o tym, jaką pomoc można czerpać od największych filozofów przeszłości, zwraca skromną część długu, który

1 nich zaciągnąłem.

Indeks osób

Acton lord 39
Adler Alfred 205
Agate James 26
Ajschylos - Oresteja 359,400
Alfano F. 279 i n.
Anaksymander 241
Amundsen Roald 378
Anaksymenes 241
Anderson Alan 133,134
Anioł Ślązak (Angelus Silesius, właśc.
Johannes Scheffler) 237 Anzelm z Canterbury św. 354 Arystoteles
75,104,147,174-175,207,
244,245-246,247,248,251,252,253,
268,346,353,417,440
Etyka 24
Poetyka 24
Polityka 24,34,172 Aron Raymond 327 Atkinson Ron F. 222 Auden
Wystan Hugh 26,321 Augustyn św. 237,253,349 i n., 353,354,
389
O państwie Bożym 253,389 Wyznania 171,253
Austin John Langshaw 40,47,50, 64-66,69,78-79,82,96,112,113,128,
142,171,301,304,305,306,309,423, 426
Ayer Alfred Jules 41,47,52,77, 81, 82, 92,110-111,182,211,302,304-
305,306, 310,312,313,328,358,363,412,413 Language, Truth and Logic
24,41,59, 111, 211
Russell and Moore: The Analytical Heritage 13,45

Bach Johann Sebastian 30,276
Bacon Francis 320
Baldwinjam.es 328
Bauer Peter 331
Beethoven Ludvig van 34,276,400,
469-470
Beecham sir Thomas 363,367 Behrs Liza 299 Bendajulien 229 Berkeley
George 24,45, 63,74,77,99,
104-106, no, 112,152,171,182,314,315,
384- 417 Berlin Isaiah 113,326,327,330,360-361,
412,413,414
Bernstein Leonard 279 Bevan Aneurin 214,219,224 Blanshard Brand 130
—131 Bohr Niels 342
Bonaparte Napoleon 36,465-466 Boothroyd Betty 220 Born Max 342
toyU' Robert 53
Iradley Francis Herbert 41
Irahms Johannes 30,34, 85,189
Iroglic Louis Victor de 342
iurgess Tyrrell 222
Iurke Edmund 189
Rozważania o rewolucji we Francji 172 urckhardt Jacob - Kultura
Odrodzenia we Włoszech 32 urnyeat Myles 404 yron George Gordon 367
'amus Albert 218
arnap Rudolf 47,119,132,134,182
assirer Ernst 116,129,139,165,438
Esej o człowieku 116

The Philosophy of Symbolic Forms 117 ervantes Saavedra Miguel 400

homsy Noam Avram 80, 86,

160-161,165,272-273,335,412,413,

414

oleridge Samuel Taylor 358,359,367 ollingwood Robin George 419

ommoner Barry 328 onrad Joseph 213,361, 411 Doke Deryck 204-

205,277-282 / Saw the World End 204 i n., 281 dx Brian 331 -ick Bernard

327 •omwell Oliver 36 •osland Anthony 222,327 rceron (właśc. Marcus

Tullius Cicero) 246 :echow Antoni P. 261,275

inte Alighieri 246,262

irwin Karol 271

:lius Frederick 363

:mokryt 241

:scartes Rene" patrz Kartezjusz

:wey John 131

:vlin lord 328

ckens Charles 26,316

Dickinson Lowes 46 Disraeli Benjamin 35 Dostojewski Fiodor M. 408

Dummett Michael 97

Eccles John 327

Ecevit Biilent 418

Eichler Udi 328—329

Einstein Albert 28,31,34,53,57,76, 105,113,144,162,176,192,193,207,213,
214,342,449,450-451,466

Eliot Thomas Stearns 26,37,46,213

Engelmann Paul 118

Eriugena Jan Szkot 354
Euklides 449
Farrer David 231 i n.
Feuerbach Ludwig 242
Feydeau Georges 261
Fichte Johann Gottlieb 41, 83,109,156, 360,366,367,369-375,391,411,434
Powołanie człowieka 109,366,367,404
Fitch Frederick 134
Flew Anthony 331
Frege Gottlob 121,134,174,175,181,182, 417,422,438
Freud Zygmunt 34,124,143,215,317, 334^ 346, 39°- 395- 4", 433- 434
Przyszłość pewnego złudzenia 440
Fry Roger 46
Gaitskell Hugh 219, 223-225 Galbraith John Kenneth 327
The Affluent Society 330 Galileusz (właśc. Galileo Galilei) 320 Gardiner
Patrick 360
Schopenhauer 358,360-361 Gellner Ernest 207
Słowa i rzeczy 207 Gershwin George 285 Gladstone William Ewart 35,212
Goethe Johann Wolfgang von 34,146,
367,400
Golding William 321 Goldstein Joseph 217 Gombrich Ernst 187 i n.,
202,204 Godel Kurt 178 Graves Robert 271,321 Greene Graham 321
Haigh-Wood Vivien (żona T S. Eliota) 213
Haitink Bernard 279
Hampshire Stuart 306,327
Hardy Thomas 361,411

Hare Richard Mervyn 434

Haydn Joseph 34, 400

Hayek Friedrich August von 327,331 The Constitution of Liberty 330

Healey Denis 328

Heath Edward 51

Heenan John 350, 351

Hegel Georg Wilhelm Friedrich 34, 41, 44- 49' 77' i°9' ^6,165,181,197,
248, 250,251, 267,338,360, 366, 368-375' 4°°- 4°3- 4''' 417- 4*5- 433-434

Heidegger Martin 77,109,131,206, 248,250, 265, 266, 267,305,372, 412,
413,416, 417,433, 438, 456,461-463 Bycie i czas 171,266-
267,456,459,461 i n.

Heisenberg Werner Karl 342

Heraklit 241,403

Hicks John 321

Hitler Adolf 36, 270

Hobbes Tomasz - Lewiatan 24, 172,391,
4°3- 433

Hogg Quintin 313

Hölderlin Friedrich 367

Horenstein Jasha 364

Hull John — Touching the Rock 89

Hume Dawid 21,24,42,45,53,54,57, 75,77,99,104,106—108,109,110,111,
112,148-151,156,165,171,180,181,182, 189,200,239,248,314,315,320,346,
371- 384- 389- 391- 395- 4*7- 433- 439-
452- 456

Badania dotyczące rozumu ludzkiego

171

Badania dotyczące zasad moralności 171

History of Great Britain 24 Traktat o naturze ludzkiej 31,108

Hume John 327

Husserl Edmund 77,305,417,433

Huxley Aldous 46

Huxley Julian 209

Ibsen Henrik 261,275

James William 131 Jenkins Roy 327 Jezus 33, 268, 284-285, 419 Joad C.

E. M. 305 Janaček Leos 261 Jonson Ben 261 Joseph Keith 328,331,332

Kahn Herman 328

Kant Immanuel 21,29,34,53,75,76,77,

83,96,101,103,107,109,120,130,131, 132,138,144,145-

167,179,180,181,189, 191-193,196-200,239,241,244,245,

246,247,248,253-259,260,268, 345-346' 353- 354- 360, 362,364, 366,

369.370-371' 374-375- 377~379 i n-382,383, 384-388, 390.391- 392-

395-396,404, 408, 409, 410,417,421,428, 432. 438- 439-441' 444-446,

449-451,460, 463, 466 Allgemeine Naturgeschichte und

Theorie des Himmels 147 Krytyka czystego rozumu 31,76,77,131,

152,163,171,174,253-256 i n., 364,378 Krytyka praktycznego rozumu 109

Krytyka władzy sądenia 131 Prolegomena do wszelkiej przyszłej

metafizyki 149 Uzasadnienie metafizyki moralności 76

arajan Herbert von 279

artezjusz (właśc. René Descartes) 58, 66, 67, 75,76, 77, 93, 99-102,106,

146,171,194,199,252,253, 267,314,315, 318-320,376,384,403, 408,411,

417,

445

Medytacje o pierwszej filozofii 101

Rozprawa o metodzie 101 Lrmode Frank 334-335 ern Jerome 286

eynesJohn Maynard 46,113,214 ierkegaard Soren 131,237,250,360,
438

lemperer Otto 363 oestler Arthur 77 opernik Mikołaj 153 senofanes
202,241,242

akatos Imre 202

anger Susanne K. 114-117,122,125,127,
129,165,413 i n..

Feeling and Form 114 i n., 122

Philosophy in a New Key 114 i n., 122 arkin Philip — Aubade 235 aud
William 25 awrence David Herbert - Zakochane

kobiety 271 eibniz Gottfried Wilhelm 21,42,45,

75- 77-146-171. 313 i n., 371,384, 417 enin Włodzimierz Iljicz (właśc.

W I. Uljanow) 37, 213,214 eonardo da Vinci 85 evine James 280 ocke

John 24,45,74,75,77,93,

102—104,1Q6- no, 112,147,156,171,182,

200,223,315,320,384,404,408,409,

417' 433- 456

Dwa traktaty o rządzie. Traktat drugi

24

List o tolerancji 24,172

Rozważania dotyczące rozumu

ludzkiego 102 ucan Richard lord 220

Lucanowie Pat i Kate 220 Lyons John 335

MacBeth George 302

MacCarthy Desmond 26

Mach Ernst 105,132

Machiavelli Niccoló - Książę 32—33,
172

MacIntyre Alasdair 302,306 Magee Bryan

- doświadczenia z dzieciństwa 7-22,

347- 442

- miłość do sztuki 11,23,25-26,30-31, 169, 261-262, 273-276, 285-286,
347-348 i n., 363

- w Oksfordzie 23-25, 28-39, 73"74-114,119,127-129,131,168, 267, 288,
312-324, 325, 326

- służba wojskowa 23,26

- w Lycée-Hóche 26

- upodobania czytelnicze 31—35, 170-172, 237, 348, 352-353- 358- 363'
407,408

- jako polityk Partii Pracy 37 i n., 168, 212,219-234, 283, 411-412,416

- oddziaływanie studiów historycznych 29-39

- w Yale 25,29,76-77,129,130-141,145, 168,204

- jako osoba żyjąca słowami 94-95

- w poszukiwaniu filozofii 114—129,
345-347 i n.

- w Lund 119,127

- artykuł o Kantowskiej refutacji idealizmu 131 i n.

- jako naturalny kantysta 20-21, 165-167

- praca i odpoczynek 169-171

- w telewizji 169,209,230—231,233, 263,283,326-330,344,351-352, 412
—418

- podróże 169,171, 230, 233,275, 284-285, 286,362-363, 364,418

przyjaźń z Popperem 77-78,
184-208,410

przyjaźń z Russellem 209-218

z Deryckiem Cookiem 204-205,
277-282

metody pisarskie/pisanie

powieści 232-233,286-298,299-300

życie towarzyskie 233,275-276,
306-307,314,322-323

kryzys wieku średniego 235 i n.,
259-282,356-357

poszukiwanie sensu 235-259,344

i n., 349-350- 355^357- 362

jako krytyk teatralny i muzyczny 263

jako kiepski kompozytor 285-286

jako pracownik rozgłośni
radiowej 300-303, 305-309 i n., 326,
344, 412-418

jako uczestnik konferencji
filozoficznych 303-304

jego pogląd na filozofię brytyjską
303-304,345-346

w Balliol College 307,312,314-317,

318-323

przemyślenie poglądów

politycznych 331-334

odkrycie Schopenhauera 21,

273-274,358-381

w All Souls College 411

pytania ostateczne 235, 259 i n., 356,

440-442

jego przekonania 441—470

sen o zwykłym gościu 447—448

Argumenty (cykl telewizyjny)

350-352.353

Aspects of Wagner 276-277,348,411

Conversations with Philosophers (cykl

radiowy) 301-303, 306, 307-311, 334

Crucifixion and other poems 221-222

The Democratic Revolution 226-227,

229,230

Facing Death 134,288-291,292 i n.,

299-300,344 i n., 412

Go West Young Man 222

The Great Philosophers (cykl

telewizyjny i książka) 403, 416—418

Men of Ideas (cykl telewizyjny

i książka) 29, 41,71, 81, 82, 83, 86,142,

161,342, 361, 412-418, 426, 434

Modern British Philosophy 47,48,50,
62,67,71, 92,111,112,170,202,301,306,
309,311, 326, 334,345- 427
The New Radicalism 221-226,230,231
One in Twenty: A Report on
Homosexuality in Men and Women
231-232 i n., 337
The Philosophy of Schopenhauer 120,
411
Popper 334-338' 344- 412
Something to Say (cykl telewizyjny)
327-331- 334- 335- 344- 350
The Television Interviewer 233,337
Thinking Aloud (cykl telewizyjny)
416
To Live in Danger 222,298
Towards 2000 229-230,232 Mahler Gustav 34,204,261,274-275,
277-280,281,363,364 Marcuse Herbert 327,330,413,414 Marks Karol
32,34,35,127,165,171,250,
267,268,317,328,334,338,339,346,
359 i n., 368-369,416,417,433.434-
438
Kapitał 24,31,32,126,172,187,190 Maude Aylmer 298-299 McTaggart J.
M. E. 41,46,181 Mead Margaret 328 Medawar Peter 196 Mendelssohn-
Bartholdy Felix
469-470 Mill John Stuart 45,165,182,223,314,

438

0 wolności 32,33-34,172

Utylitaryzm 315,317 Miller Karl 308 Milner Anthony 285

Vlilton John 316

Vlolicre (właśc. Jean Baptiste

Poquelin) 21, 261 Vlonk Ray 189

Ludwig Wittgenstein: The Duty of

Genius 64,124 Vlonod Jacques 327

Przypadek i konieczność. Esej o filozofii

biologii współczesnej 87 Vlontefiore Alan 306 Vlonteskiusz (właśc.

Charles Louis

de Secondat Montesquieu) 104 vlontgomerie Drusilla 302 vloore George

Edward 12-13,41,

45-48,49-50,77-78,110,113,181,202,

210,301,304,420-421

Zasady etyki 47 Aozart Wolfgang Amadeus 34,85, 91,

262,279-280,347 Aurdoch Iris 29,128,313,361 Aussolini Benito 36

sTeurath Otto 47,59,445

!Jewby Howard 301

>Jewby P. H. 301

«Jewman Ernest 26, 358

fewton Izaak 24-25,52,57,58,157,192,

439- 449

ftetzsche Friedrich 34,49,77,122,131, 164,171,181,237,267-

272,314,361,411,

417' 425' 433- 434' 438,441

Ecce Homo 178

Tako rzeczce Zaratustra 24 Jorthrop Filmer S. C. 136—139,

143-144,204 Iott Kathleen 311 Iovalis (właśc. Friedrich Leopold
von Hardenberg) 367

)'Brien Conor Cruise 327 >rmandy Eugene 280 >rwell George (właśc. Eric
Blair) 218, 327

Palmerston Henry John 35

Pap Arthur 132-133, 204

Parmenides 242,395

Pascal Blaise 171, 237

Passmore John 420

Pears David 306

Peel sir Robert 35

Peirce Charles Sanders 131

Pirandello Luigi 261,275

Pitagoras 241 i n., 403

Platon 31,37,75,139,171,187,189,190, 239- 243-245- 246, 247,

248,251,252, 253- 255, 268, 271, 285,338,339,353, 384.387.395-399-
402,403,409,410, 417

Fedon 244 Kriton 244

Obrona Sokratesa 244 Państwo 24,172,244,403 Timajos 403 Uczta
24,244,403

Plotyn 251

Poincare Henri 192,193

Pope Alexander 57

Popper Karl Raimund 52,59-60, 77—78, 82, 94,105 i n., 114,124, 125-

126,127,129,137,165,182, 184—208,211,221,222,223-225,230, 25^o
251,302,306,309,314,326,334, 335- 336-343- 344- 345- 372.387-409-410,
412, 413-414- 424- 427-428, 438-439,441, 444-446,450, 460

- agresywność intelektualna 187-189
- jego idee 190—202
- ocena jego filozofii 206-208
- przebudowany kantyzm 191-193
- życie osobiste 203-206

A Note on Berkeley as Precursor of

Mach and Einstein 105 Droga do wiedzy. Domysły i refutacje
185,191,192-193,197,337

Der beiden Grundprobleme der

Erkenntnistheorie 196 Logika odkrycia naukowego 52-59,186,
195- 211- 337- 338,341 Nieustanne poszukiwania 341, 441 Nędza
historycyzmu 77,171,184,206,
337

Quantum Theory and the Schism in

Physics 196,341,342-343 Realism and the Aim of Science 172,
196- 341

Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie

31, 60,78,125-127,171,184,187,189,
201,206,207,211,221,314,337,338,342

Świat skłonności 343

The Self and Its Brain 341

Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna 337

Wszechświat otwarty. Argument na rzecz indeterminizmu 196,341-342

„Z powrotem do presokratyków”

185-187

Powell Anthony 321 Powell Dilys 26 Powell Enoch 328,331,333,350,351

Wrestling with the Angel 351 Proust Marcel 361 Puccini Giacomo 279—

280 Putnam Hilary 342

Quine Willard Van Orman 82,132,

134,182,413,414 Quinton Anthony 124,306,328

Ramsey Frank Plumpton 85

Rattle Simon 280

Roberts David 23,137

Ross Alan 276

Rousseau Jean Jacques 400, 403

Russell Bertrand 41,45,49,50,73,74, 77,78, 94, 95,106, no,

111,112,121,124, 125,130-131,134,137,165,172-183,184,

187,194,199,206,207,209-218,223,

250,251,301,304,305,306,309,310, 314,417,420-421,422-423,427,433,

438

The Analysis of Mind 178

Autobiografia 172

Denotowanie (artykuł) 175

Deskrypcje (artykuł) 79

Dzieje filozofii Zachodu 24, no,

179-180

An Enquiry into Meaning and Truth

178

Human Knowledge: Its Scope and

Limits 172,178,180,199 Mój rozwój filozoficzny 73,74,178,
179- 423- 427
Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in
Philosophy 178
Praktyka i teoria bolszewizmu 217 Principia Mathematica 172,174,178
The Principles of Mathematics 174 Problemy filozofii 49,106,178,315,317
Szkice niepopularne 212 Wstęp do filozofii matematyki 79
Russell Frank 172
Ryle Gilbert 63-64, 67, 69-70, 77, 90, 91,112,141,302,305-
306,360,361,421,
456
Czym jest umysł? 51-52, 63, 66-68,
305-306
Sartre Jean Paul 139,250,267,274,346,
412- 413
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 21,41,156,358,359,360,366-367,
368-375,399- 400- 408 i n., 411,434 Ideen zu einer Philosophic der Natur
367- 374
Schiller Friedrich 34,400 Schleiermacher Friedrich Daniel
Ernst 369 Schlick Moritz 47 Schonberg Arnold 206
Schopenhauer Arthur 21,29, 34,53,77, 96,116,120-121,156,159,164-
165,168, 173,181,190,197,198,200,241,248,
250,251,255,258,260,272,273-274, 305-306, 309,353,358-364 i n., 369-
381,382—410,411, 417,421,428, 438, 439-441- 444-446- 449- 452-459-
460, 467
O podstawie moralności 405 Tarerga und Taralipomena 369-370,

371-372

Poczwórne źródło twierdzenia

o podstawie dostatecznej 393,396 Świat jako wola i przedstawienie

31,173, 255- 273-274,362,363,364 i n., 372

1 n., 379-380, 395- 397- 4^oi- 402, 410 schrader George 131 Schrodinger
Erwin 177, 342

Czym jest życie? 446 Schubert Franz 34 Scott Robert Falcon 378 Scott

Walter 382 Searle John R. 82-83, 86 Shakespeare William 31, 67,261,262,
271,275,276,280,316,347,361 i n.,

400,429

Shaw George Bernard 271, 296 Shockley William 328 Singer Aubrey 412

i n. skinner Burrhus Frederic 327 Smart Ninian 222,302,306 Smith Adam

328 Sokrates 73,123, 202,223, 242-245,248,

268,270, 285,386, 395,445 Jolti Georg 279 Jparrow John 331 >trindberg

August 261 Spinoza Baruch 77,146,313 i n., 353,

361,376,384,402,408,414,417 Jtalin Józef Wissarionowicz (właśc.

Iosif Dżugaszwili) 217 Jterne Lawrence 400 itrachow N. N. 164

Strauss Ryszard 261, 286 Strawiński Igor F. 261 Strawson Peter Frederick
62-63,

70-71,111,112,127-129,302,304,305,

306,309,313,321 Siissmeyr F. X. 279—280 Szostakowicz Dymitr 261,275

Tales 241

Tawney Richard Henry - Religia

a powstanie kapitalizmu 31 Thatcher Margaret 332,334 Thomas Dylan 26

Tocqueville Alexis de - O demokracji

w Ameryce 34-35

Dawny ustrój i rewolucja 34 Tolstoj Lew N. 164,237,298-299,345,
349,361,408,410,440 Tomasz z Akwinu św. 147,253 Toscanini Arturo 51
Trocki Lew (właśc. L. D. Bronstein)
213 Turgieniew Iwan S. 361,411
Verdi Giuseppe 261
Wagner Richard 26,34,190,275-277, 280,281,347,348,358-360,361,401,
402,410,411
Walter Bruno 363
Walters Alan 328,331
Warburg Fred 301
Warnock Geoffrey 47 i n., 50,72,170, 306,309
Warnock Mary 313
Waugh Evelyn 321
Weber Carl Maria von 358,359,367
Webern Anton 206
Wedgwood C. Y 328
Wells Herbert George 271
Whitehead Alfred North 31,41,46, 94-134-174-178- 210,243 Principia
Mathematica 172,174,178
Wiktoria królowa 183, 213
Williams Bernard 71, 90,141-142,222, 302,306,310,328,426
Williams Raymond 328
Wilson Harold 90, 224, 313
Wittgenstein Ludwig 20,41, 63-64,71, 77, 82, 94, 96,109,116,117,120-125,
129,134,142,165,171,182,189,190, 197-198,206,210,260,271,301,304,
305, 306, 309,310, 314, 340, 349 i n., 360, 403, 405, 410, 411,414,417,

421-422, 423,424,426,427,433,438,

445- 452- 460,463

Vocikania filozoficzne 64,122—125,

423,424,427

Tractatus logico-philosophicus 64,82, 111,116,117-120,121-

122,124,125,197, 199,200,245,250,405,424,445,

463

Wolfers Arnold 134-136 Wollheim Richard 302,306 Wolter (właśc.

Francois Marie

Arouet Voltaire) 104,183,328,

400

Woolf Virginia 46 Wootton Barbara 328 Worsthorne Peregrine 331

Zenon z Elei 20,395

-◇-

Indeks rzeczy

Afrykanie w spodniach" 226 Akademicy 24-29,304, 308, 312—316,

336-337' 431 i n. alienacja 368-369 analiza językowa 46,51, 61-80, 82, 207,

265, 3^o4> 3^o5' 338, 413- 420,422-426

patrz też język analiza krytyczna 139 i n., 176,208, 211,

319-320

antropologia 325, 435 Austria 23,26,168,226

Sayreuth 169,171,275

SBC 209, 263, 300-303, 305,307-310, 350, 412, 416, 418

biblia świata 16

Śliski Wschód 284-285,286

Sóg 12,18,38, 63,99-100,105-106,107, 161-163,167,177,202,251 i n., 256 i

n., 268 269,284,319,328,351,354,355,
356,361,376,384.391- 392.419' 451
i n., 466
drains Trust 305,326 naddyzm 177,201, 264,285,368,369,
384 i n., 464 >yt/bycie 15-17,19-20,273-274,
388-389, 455,461-463
Cambridge 41,45, 63,64,77,113,181,313 cechy pierwotne i wtórne 102
chrześcijaństwo 13,162,190,243, 251-252, 253, 256-257, 268,270, 350,
351- 353-354- 355- 356' 384- 391- 4*9-464
ciało 452-453- 454-455
czas 8-11, 21, 46,75,76, 94, 97, 98,105,
113,114,115,133,146,147,148,149,151, 157,166,195, 253-254, 256-257,
258,
267,347- 374- 375- 382,384. 385-389-390, 392,397,405,432, 442,446,
448-453, 461-462, 464-466 czynności mowy 65-66,122
darwinizm społeczny 271 demokracja 195,227,327,340,370
„demokratyczny socjalizm” 334 determinizm 70,158,451,455—456
dialektyka 368 dialog sokratejski 230,242 dobra wola 407
doświadczenie 18,20-21,43,75, 81-87, 91,146-147,151-157,173-174-192-
193-199- 239- 377- 379- 381- 392 i n., 432, 438- 442,448-449' 450-451-
455-458,466-467
dualizm kartezjański 66-67 i n- 341'
368, 376 i n., 456-457 duch 239 i n., 375 duch w maszynie 67 dusza
167,256 i in., 327,355,384,392,454
„Economist” 225
edukacja 28—29, 92-93' 94' i°7' 109—110, 135-137,179-180, 214, 246 i

n., 265, 314-324, 352-353, 429-431, 468 i n.

egzystencja patrz byt

egzystencjalizm 131, 143, 165, 265, 267, 413

egzystencjalizm ateistyczny 265-267 i n.

ekonomia Keynesowska 325

empiryzm 45, 98-111, 120-121, 130-132, 147-151-152. 154-156-159-160,
165-166, 173, 180—181, 182, 186, 196-199, 245, 257, 265, 408-409, 432,
439- 444-446- 462

empiryzm logiczny 132

epistemologia 120-121, 130, 154-155, 197 i n., 207, 340, 405

estetyka 114-117, 167, 359, 380—381, 398-402

etyka 62 i n., 118, 166—167, 196, 384-385, 404-405, 432

falsyfikowalność 56-59, 190, 193, 201

i n., 211, 336, 338, 339 filozofia 20-22, 23, 25, 29, 31, 61, 125,

141-142, 211, 239, 240-241, 273-274,

352-353. 373-374- 378-379' 387, 406-409, 420-422, 424 i n., 427, 431, 445-
446, 460, 468-469

- jako aktywność drugiego rzędu

44-45

- jako „mówienie o mówieniu" 69-70

- jej definicja 96-97 jej kres 70-71, 346 i n.

- jej pierwotne pytanie 75

- tradycyjna filozofia 70-71, 73-76, 93-94

- zawodowa filozofia 97, 428-429 filozofia amerykańska 132, 345-346

- w Yale w latach 50. 131—143 filozofia analityczna 12, 61-80, 141, 165,
266, 310, 345 i n., 406 i n.

- i jej ograniczenia 419-437 filozofia chrześcijańska 180 filozofia języka
potocznego 25, 413,
423 i n. filozofia kontynentalna 70,346,
373-374- 432-436 filozofia nauki 55-60,192-194,204,211,
338-339.413 filozofia oksfordzka 23, 40-41,46-47,
61, 68, 71 i n., 81, 91—94,113,114, 127-128,131 i n., 139,172, 210, 300,
304 i n., 310-311,326,360,423 i n. filozofia polityki 171 -172,194-195 i n.,
413 filozofia starożytna 34, 239-246,
251-252 filozofia średniowieczna 73,251,
252-253.353-354- 356. 417 „Financial Times” 225 forma dyskursywna
i przedstawieniowa 115-116 freudyzm 143, 207, 440
Geist (duch) 156,368
Gestalt (postać) 115
Grecja starożytna 30, 55,161,186, 230,
251,252, 268, 270, 400 gry językowe 123-124
hegliści 181
historia 23-25, 29, 31, 35-36,38-39,
139-141, 251, 269, 340, 373 historia filozofii 29,77, 239-247,
251-253. 313 i n-. 353- 460 homoseksualizm 217,231-232,433
idealizm 45,79,105,156,181,196, 245,
366 i n., 368-369, 420 idealizm transcendentálny 196-198,366
WYZNANIA FILOZOFA
iee 107,108
popularyzacja 325-343,361 iee platońskie 395-398,399,401 leologia
57,117,171 ^norancja 386, 436,440-441, 446
1108-109, 4S2-454 i n., 456~~457-459-460, 461-464,466-467

ik gdyby 402-406

:dność transcendentalna 144

=zyk 68-70,75, 95-97,111-112,114-116, 117,121-123 i n., 272-

273,282,304,340, 37°~37L 399' 400* 401* 422-424 i n., 426,427, 432,438

i doświadczenie 81-87, 90-91 patrz też analiza językowa

udaizm 351, 355

:ategie 82-83,146 i n., 157-160,

377-378' 447- 462 [oło Wiedeńskie 41-43,47,49,56,82,

119,132,182,309

Światopogląd naukowy (manifest

Koła Wiedeńskiego) 43 :omunikacja 125,380-381,414-415,

467 komunizm 37,52,131,221,227-229,327,

332* 346, 418, 419-420, 433 Crąg Bloomsbury 46 Crólewski Instytut

Filozofii (Royal

Institute of Philosophy) 303 crytycyzm 190,193-195,240,257 tryzys sueski

168, 219

iberalizm 188,221, 223, 327, 330-331

ibido 395

iczby 54-55, 241,382-383,394,397-398

.Listener" 308

iteratura 92-93, 95, 213, 271, 347, 348,

400, 408 iteratura drugorzędna 246 250,

310 311.315-316

noilra a a at n 11 H.> 101 111 11) 1 10.

134, 148-149, 174-175' 190' 2°2- 245,

317- 340- 353- 371 i n- 413- 421- 432-438,469-470 logika matematyczna

130,133-134,181,
257 logika sytuacyjna 134,136,139 i n., 220
Londyn 28,168,169-170, 314,322 łudzenie siebie samego 415
Market Harborough 9
marksizm 36,50, c;s- 56- 60,79,127,143, 171 i n.,
207,213,223,225,262,317-318, 327,330 i n., 408,420,425,433,436
matematyka 54—55,100,117,130, 173-175,176, 202, 241-242, 243,309,
319-320,340,359-360,368-369, 387,
396- 403- 421. 438
materializm 239,245,341,369,387 materializm dialektyczny 369
metafizyka 38,44,107,119,144,147,202,
167,177, 202, 239,262, 349,387,397,
402, 404, 405, 409, 450,457,470 metafory 96,150, 402-404,406,444,
466
Mid-Bedfordshire 219-220 „Mind” 77,306 „Mistrzowie współczesności”
(„Modern Masters”) (seria
wydawnicza) 326, 334 mistycy /mistycyzm 125, 237,264, 422,
447
mit 403 moda 30,71, 93,119,167,170,190,212,
339- 353- 425.431- 436 moralność 69,109,157-159,166-167, 190, 201,
221, 242, 243,268 i n., 272, 284-285,384-385- 391- 393' 457-458.
459' 469 i n-„moralność niewolników” 270
muzyka 11 i n.. 20. 23. 25. 26. 30. 31 32, 84 84. 9[^]. 116. 169. 189 190,
202. 70A. jot. i\\ . iu. »;, >li\\ iki.

INDEKS RZECZY

483

274-282, 285-286, 340, 347, 348, 363-364, 374, 393, 400-401, 402, 406-407, 425, 429-431, 469-470 myślenie 86-87 i n- 90-91- H3-144-146-147, 281-282, 373-374, 436-437

nauczanie patrz edukacja

nauka 28, 43-45, 51, 52-60, 61-62, 66, 96, 97, 117-119, 132-133, 138-139, 147—148, 149, 157, 162, 166, 167, 176-178, 192-194, 207, 229, 245-246, 252, 309, 319-320, 340, 341-343. 378-379' 382-383, 386-388, 393, 406, 409, 421, 422, 432, 438, 444, 458-459

nazizm 36, 80, 270-271

neohegliści 41, 45, 181, 420

„New Society" 225, 231

„New Statesman" 231

„New York Review of Books" 326

nieśmiertelność 167, 355

nieświadomość 276

noumeny i fenomeny 197, 199, 346, 375-377- 380, 380-385, 389-395-397-398- 405-406, 467

Nowy Testament patrz Stary i Nowy Testament

obiektywność 449-450

obrazowa teoria znaczenia 116, 121-122

obserwacja 173, 194

„Observer" 225

Oksford 21, 23-25, 28-29, 31, 32, 34, 35, 36, 37- 4i. 5i' 52- 61, 63, 64, 76, 77, 78, 80, 92, 98, 106, 109, 113, 114, 117, 119 lub 110, 127—129, 139-144, 168, 170, 171, 172, 288, 304, 306, 307, 308, 319, 320, 323' 324

osobowość 392 otwarte/zamknięte społeczeństwa 126
patrz też Popper Karl Raimund
Partia Pracy 168, 219-226, 331 i n. Paryż 26, 346
percepcja 13-16,24,46,58, 62-63, 66, 68,70, 98-113,144,146-147,149-150,
253-254. 256, 365-366, 379-380, 382, 390, 392,403-406, 444, 446
pierwsza osoba liczby pojedynczej 238
„podobieństwo rodzinne" 122-123,124
poezja 93, 201, 400, 446
pojęcia 21, 61, 62, 65, 66, 67-68, 96, 125 i n., 173,201,255,361,378-380,
388,425,438,447,462
polityka 37-38,171 i n., 194-195, 219-221, 261
polityka zagraniczna 130,134-136
pomyłka kategorialna 68
pozytywizm 40—60,117-119,338
pozytywizm logiczny 41-45,50—52 i n., 59-60, 61 i n., 66, 97,111,117 i n.,
132 i n., 199,201,207,309,338-339, 420,422
pragmatyzm 131, 417
prawa przyrody 52 i n., 57,118,193
prawda 10-11,48,52—53,56,57, 69, 117-118,159,192,193-194,358- 404-
405, 421, 432, 437,449, 451, 453-454, 456, 464, 470
prawo 36-37,130,136,137-138, 397, 424
presokratycy 126,185-186,189,242, 244, 251- 384- 386
przedmioty fizyczne 96,102-103,167,
385
przedmioty materialne 104-105,108, 157,166, 256, 257, 258, 377, 378,
384-385,389, 392,393-394- 445-452-453- 457-458

przedstawienie 15
przekonania 12-13,17—19- H3 in-145' 257-258,269,355-366,453-454
przestrzeń 9—10, 20, 21, 46, 75, 76, 94, 97,
98,105,113,114,133,146,147,148, H9-151.157' 166,256-257, 258,347, 374-
375- 378- 382, 384- 385- 389-390-392, 397, 405, 432, 442, 448-453' 464
przewrót kopci nikański 11,3,164 przyczynowość 75, 81 83, 96,107,
148-150,152,157,160, 375 i n., 392, 432 przygodność 149,150-151
przyroda 367-368, 374~375- 377' 399-
452-453
pseudogłębina 373^374 pseudonauki 55 i n. pseudoproblemy 66,425 i n.,
460 psychoanaliza \$5,56,124,346,390,428 publiczny/prywatny świat 123-
124,
263-264
radio 263, 301-303, 305, 306,307-310,
326
„Radio Times" 302,308 racjonalistyczny humanizm 448 racjonalizm 18 i
n., 107,130,131,145,
165,186,194 i n., 201, 230, 245, 255,
257- 258, 385- 405- 433- 434- 444- 448,
454
racjonalizm krytyczny 198 i n. radykalna prawica 331-334 realizm 196,
245, 377, 443-444,448 realizm transcendentálny 160-164,
196-197- 439- 444-446
relacja ciało-umysł 340,341,460
rewolucja 34,36
romantyzm 359-360,367 i n.

rozstrzygnięcie problemów 21—22, 70, 191, 215-216 i n., 339-340, 346, 406, 425-426, 432, 443 i n.

rzeczywistość 15-17 i n., 37-38, 48, 65, 74, 79, 82-84, 103-107, 114-127, 146, 153-156, 161 i n., 166 i n., 176-178, 200, 237-238 i n., 243, 256-257, 364-369, 375 i n., 377, 379, 383, 386, 390-392, 395-396, 404-407, 409-442-443-458-459, 460-461, 464-465, 468

• rzeczywistość niejęzykowa 83-91, 94-95, 96-97

Salzburg 168

świadomość 375, 393-394, 432

samowiedza 368, 375, 459, 460 „sceptycyzm umiarkowany” 106-107

scholastyka 55, 73 seks 179, 183, 217, 273, 276, 286 i n., 346,

381, 425 sens/nonsens 41, 46-49, 54-56, 122,

290-345-405 i n.

sens życia 237-258

socjalizm 37, 221, 223, 327, 331 i n., 340, 368, 419

socjologia 325, 340, 435

sposoby życia 122-123

Stary i Nowy Testament 33, 67, 76, 153, 218, 237, 251 i n., 264, 268, 403

stłumienie 390

Stowarzyszenie czasopisma „Mind” (Mind Association) 303

symbole 117, 438

szkoła w Beacon Hill 216

sztuka 24, 25—27, 29-31, 85 i n., 114, 116, 196, 200, 202, 262-263, 271-276, 346, 347-348, 356, 359 i n., 367, 373, 374, 380-381, 388, 398, 399-402, 432, 438

Szwecja 127, 168

śmierć 200, 235-236, 238, 255-256, 259-260, 264, 287,288, 290, 291, 299
i n., 381, 451, 454-455- 459- 460, 463-464. 465
świadomość 7-9,15,101-102,108-109, 239-240,393-394,432,446,454 i n.,
460-461,462—463,466—467
„światowość" 267
teatr 20, 25—26, 92,169,235,261 i n.,
275-276,347,348,408,429 telewizja 227,230-231,233,263,283,
326-330,412-418 teoria 56-57,62-63,426 teoria ewolucji 270,340 teoria
kwantów 48 i n., 139,325,340,
342-343- 409 teoria literatury 95,325
teoria podwójnego aspektu 375—376 teoria względności 31, 48 in., 53,57,
76,138,162,325, 340,343, 409 The Philosophy of Karl Popper 340—341
Towarzystwo Arystotelesowskie
(Aristotelian Society) 184, 303 tożsamość osoby 62 i n. Trzeci Świat 226,
227,228 Turcja 418
twierdzenie Godła 178 tworzenie fikcji 288-299
umysł 15, 66-67, 96- H7- 368, 376-377,
424- 454
Upaniszady 16—17, 21, 237, 411 utylitaryzm 202
wartości 200,259-260,263—265, 269 i n., 409, 432, 438,459, 466
wątpienie kartezjańskie 100—101
weryfikacjonistyczna zasada/
kryterium znaczenia 43,51,52, 54, 201, 211
Węgry 168, 219
wiara/religia 12—14, 16,18,43-44,49-59,157,161-163,177,214,237,240,
251-252,257,258,263,268-269,270, 349-351' 353-356' 367- 374- 391' 406,

438, 440-441- 453-454

Wiedeń 26, 41,45,52, ^ 78,113,132, 205-206,226, 309

wiedza 43,46,58, 74-75, 89,102-103, 107,120,125,146,150,161,162-163,185,

198,199-202, 207, 266,343, 345, 364-366,378-380, 383 384, 386-387,

391,393 i n., 397, 406, 421-422, 443-445 i n., 451-452' 453-454-

456-459' 465 wiedza uprzednia 89-90 władza 32-33, 36-37, 404

wnioskowanie logiczne 151 wola 8,21,156,159,160,386, 388,

393-395- 397- 399- 4©5 wolna wola 11, 21, 70, 96,157,158,

159 i n., 168,327,452 i n. wolność 33-34,157,158 i n., 160,167,

188,195, 330, 331, 453 i n. wyjaśnianie 107,139,141-143,154 i n.,

166,177-178,193, 212, 387 i n.,

392-393- 425-426, 428, 458 i n. wyobraźnia 70,125, 253 wypowiedzi

performatywne 65 i n.

Yale 25,29,76-77,78,129,130-144,204, 210,219,312,333

założenia 257—258

zdania 41 43, 46-47- 52 53- 57- 65-66,

69,70,110,121,175-176,194,256-257,

421-422,444 zdrowy rozsądek 19,44, 46,48-49,

96-97,103,104—105,106,112 113,147,

149,151, 406, 421, 444 zimna wojna 227 zróżnicowanie 383-385,392, 394,

395,

404

BRYAN

MAGEE

Wyznania filozofa

Przełożył

BOHDAN CHWEDENCZUK

nsU.) i S-ka

Warszawa 2000