

KS. TADEUSZ GRZESIK

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Wydział Socjologii i Filozofii

ŚREDNIOWIECZNA MYŚL FILOZOFICZNA JAKO OBRONA PRZED DEKONSTRUKCJĄ FILOZOFII WSPÓŁCZESNEJ

MEDIAEVAL THOUGHT – A REMEDY FOR THE DECONSTRUCTION OF CONTEMPORARY PHILOSOPHY

ABSTRACT:

Proces dekonstrukcji filozofii, rozpoczęty przez myślicieli postmodernistycznych, jest wymierzony nie tylko przeciw filozofii, ale także przeciw europejskiej kulturze i roli, którą filozofia w jej formacji dotychczas odgrywała.

Artykuł ma cztery części.

W pierwszej – autor przytacza pewne przykłady, obrazujące, jak doszło do obecnego stanu współczesnej filozofii poprzez wzgardę i zawnioną ignorancję filozofii średniowiecznej przez filozofów uchodzących za chrześcijan (przykład Romana Ingardena). Autor przeciwstawia takiej postawie przykład Anzelm z Canterbury jako tego, który nie tylko szukał dogłębnego zrozumienia tego, co wiarą wyznawał, ale który również posługiwał się wolną spekulacją filozoficzną, aby to osiągnąć. W drugiej części rozważana jest próba zdemaskowania przez Rogera Scrutona zła w wywodach Jacques’a Derridy, pojęcia dekonstrukcji filozofii z uwzględnieniem roli, jaką nihilizm i relatywizm odgrywają w tej procedurze. W trzeciej części autor odnosi się do myśli G.K. Chestertona i współczesnych filozofów polskich: J.M. Bocheńskiego, S. Swieżawskiego, B. Skarga, którzy doceniając metafizykę, chrześcijańskie dziedzictwo Europy i myśl średniowieczną, podkreślają, jaką przynoszą one korzyść nie tylko dla ducha ludzkiego, ale także dla uchronienia filozofii od grożącej jej dezintegracji obecnej w globalnej ideologii politycznej poprawności i w myśli postmodernistów. W czwartej części rozważana jest myśl Ludwiga

The process of deconstruction of philosophy initiated by post-modern thinkers is aimed not only at philosophy, but also at European culture and the role philosophy has hitherto played in its formation. The paper has four parts.

In the first, the author indicates certain instances illustrating how the present state of contemporary philosophy was reached by the disregard and culpable ignorance of mediaeval philosophy by philosophers who are professed Christians. (Roman Ingarden’s example). Anselm of Canterbury is the counter-example given as one who not only sought a more meaningful understanding of what he professed by faith, but also made use of free philosophical speculation in order to accomplish this. In the second part, Roger Scruton’s attempt to denounce the evil of Jacques Derrida’s idea of the deconstruction of philosophy is considered, taking also into account the role nihilism and relativism play in this procedure. In the third part, the author refers to the thought of G.K. Chesterton and of contemporary Polish philosophers: J.M. Bocheński, S. Swieżawski, B. Skarga, who by their appreciation of metaphysics, the Christian heritage of Europe and mediaeval thought, emphasize the benefit of these, not only for the human spirit, but also for the safeguarding of philosophy from the menace of disintegration present in the global ideology of political correctness and the ideas of post-modern thinkers. Lastly, in the fourth part, Ludwig Wittgenstein’s thought and example are considered as

Wittgensteina jako tego, którego radykalizm wymierzony jest w filozofię i religię; tego, który był obdarzony poczuciem misji w sprawie ratowania filozofii i religii od absurdów, które stoją na przeszkodzie właściwego funkcjonowania tych dwóch filarów kultury ludzkiej.

one whose radicalism is aimed at philosophy and religion, one endowed with a sense of mission as regards saving philosophy and religion from absurdities which hinder the proper functioning of these two pillars of human culture.

Pamięci Sir Rogera Scrutona

1. W liście pisany w 1924 r. do Romana Ingardena Edyta Stein czyni mu wyrzuty, które można by postawić niejednemu współczesnemu filozofowi: ignorancję i nieuzasadnioną niechęć do religii katolickiej, by nie powiedzieć kultury chrześcijańskiej. W swoim liście wspomina, że pracuje nad tłumaczeniem dzieła kardynała Johna Henry’ego Newmana poświęconego idei uniwersytetu, zwracając uwagę na to, że „całe jego [Newmana] życie było poszukiwaniem prawdy religijnej i prowadziło go z nieuniknioną koniecznością w granice Kościoła katolickiego”¹. Podobnie jak kanonizowany w 2019 r. John Henry Newman, Stein – św. Teresa Benedykta od Krzyża – przeszła drogę konwersji i szukając prawdy, znalazła ją w końcu w Kościele katolickim. Zarzuty, jakie świeżo nawrócona na katolicyzm stawia „katolikowi od kołyski” Ingardenowi, są na tyle rzeczowe, iż warte przytoczenia w całości:

I oto znajduję się w punkcie, w którym odpowiedź na Pański list jawi mi się jako doniosłe przedsięwzięcie. Po przeczytaniu ostatnich linijek tego listu zadałam sobie pytanie: jak to możliwe, by człowiek z naukowym wykształceniem, który zgłasza roszczenia do ścisłej obiektywności i bez gruntownych badań nie wydałby sądu w najbłahszej kwestii filozoficznej, aby ten człowiek najważniejsze ze wszystkich problemy kwitował zdaniem, które przywodzi na myśl styl prowincjonalnego piśmięła. Chodzi mi o określenie „aparatu dogmatycznego do panowania nad masami”. Niech Pan tego nie rozumie jako zarzutu osobistego. Pańskie postępowanie jest przecież całkiem typowe dla intelektualistów, którzy nie wychowali się w atmosferze Kościoła, a ja sama jeszcze kilka lat temu nie ujęłabym tej sprawy inaczej.

Pozwoli Pan jednak, że po starej przyjaźni przekształcę to ogólne zagadnienie w intelektualne pytanie odwołujące się do Pańskiego sumienia. Jak wiele czasu (od ostatnich lekcji religii, które pobierał Pan w szkole) poświęcił Pan już na badania dotyczące dogmatyki katolickiej, jej teologicznego uzasadnienia i jej historycznego rozwoju? Czy choćby raz postawił Pan sobie pytanie, jak wytłumaczyć fakt, że ludzie w rodzaju Augustyna, Anzelma z Canterbury, Bonawentury, Tomasza – pomijając tysiące innych, których nazwiska są laikom

¹ Teresa Benedykta od Krzyża, *Autoportret z listów*, cz. 3: *Listy do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, List 85 (19.06.1924), Kraków 2003, s. 234.

nieznane, a którzy bez wątpienia byli jednak lub są nadal w nie mniejszym stopniu roztropni niż my, oświeceni człowieczkowie – że ludzie ci w pogardzanym dogmacie widzieli najwyższy cel, który dostępny jest ludzkiemu duchowi i jedyne dobro, któremu warto życie poświęcić?

Jakim prawem wielkich nauczycieli i wielkich świętych Kościoła określa Pan bądź jako półgłówków, bądź jako sprytnych oszustów? Wszak takiemu monstrualnemu posądzeniu, jakie zawierają te słowa, wolno chyba dać wyraz tylko po jak najskrupulatniejszym zbadaniu wszystkich wchodzących tutaj w grę faktów.

Czy nie zechciałby Pan – jeśli nie ze względu na siebie, to choćby ze względu na mnie – postawić sobie kiedyś całkiem bezstronnie tych pytań i całkiem bezstronnie na nie odpowiedzieć? Odpowiedzieć tylko sobie samemu – mnie Pan nie musi, jeśli Pan nie chce².

Inteligencja polska, do której przecież nie sposób nie zaliczyć filozofów, cierpi od dość dawna na ignorancję religijną, podobną do tej, którą Stein zarzucała Ingardenowi. Nie chodzi o to, by kogokolwiek za ten stan rzeczy obwiniać, ale o uwrażliwienie na ten problem naukowej niekonsekwencji naszych filozofów katolików: poziom ich wiedzy religijnej pozostaje często na poziomie szkoły średniej, podczas gdy wiedza ich filozoficzna jest niewspółmiernie wyższa. Syndrom, na który cierpią, został trafnie określony przez o. Bocheńskiego: „Polak wierzący może używać rozumu gdzie indziej, tylko broń Boże nie w religii”³. Taka postawa sprawia, że na skutek lęku czy niechęci ci „chrześcijańscy” filozofowie nie wykorzystują możliwości, jakie daje im prawda objawiona i traktują swoją wiarę jako coś, co nie ma dla nich głębszego intelektualnego znaczenia. Taką niefilozoficzną postawę potęgują w dodatku różne uprzedzenia do religii, spowodowane niekiedy osobistym doświadczeniem niewłaściwych postaw niektórych duchownych.

Średniowieczny myśliciel, Anzelm z Canterbury, którego Stein wymienia w swoim liście, czynił coś, co nie zyskało początkowo aprobaty jego mistrza, Lanfranka, który obawiał się, że jego uczeń kroczy drogą niebezpieczną, mogącą go narazić na heretyckie wypowiedzi, podobnie jak to miało miejsce w przypadku Berengara z Tours. Anzelm zaczął bowiem wprowadzać do swoich rozważań na tematy teologiczne metodę wolnej spekulacji filozoficznej, która dopuszczała dyskusję na dany temat bez odnoszenia się do autorytetu Pisma Świętego: „quasi nihil sciatur de Christo”; „remoto Christo”. Jego metoda, którą określa pierwotny tytuł *Proslogionu: Fides quaerens intellectum*, większą dawała autonomię rozumowi i początkowo wydawała się pewną dekonstrukcją metody dotychczas przyjętej. Jednak nie była ona żadną dekonstrukcją, co raczej rozwinięciem, ubogaceniem dawnej metody. Jeśli Anzelm chciał zrozumieć to, co wiarą przyjmował jako prawdę, to dlatego, aby dogłębnie ją pojąć i takie rozumienie przekazywać innym. Tak czyniąc, Anzelm realizował zasadę „contemplata aliis tradere”, która stanowi

² Tamże, s. 234-235.

³ J. Bocheński, *Wspomnienia*, Kraków 1994, s. 340.

podłoże konstrukcji wszelkiej prawdziwej filozofii. To zagłębianie się w prawdzie, by lepiej ją poznać, nie jest li tylko teoretycznym rozważaniem przedmiotu, jest to również i może przede wszystkim kontemplacją, której pierwotne rozumienie przypomina Stefan Swieżawski:

[...] przez kontemplację rozumiem tu nie tylko modlitwę kontemplacyjną, ale wszelki, spokojny, skoncentrowany i uważny, a zwłaszcza dogłębny i całościowy ogląd jakiegoś „ogładanego umysłowo” przedmiotu. Chodzi o wszelką umiejętność poznawczego zatrzymania się, patrzenia – nie tylko zmysłowego, ale i duchowego, umysłowego. To jest umiejętność zasadnicza dla mądrości, podczas gdy wiedza naukowa lub techniczna jest o wiele bardziej nastawiona na proces uzasadniania lub obliczania, który wymaga zupełnie innych sprawności niż tamto „mądrościowe patrzanie”⁴.

Jako przykład typowy dla nurtu myśli teologiczno-filozoficznej Anzelma można przytoczyć z jego *Cur Deus homo?* zdanie o Bożej woli, że nigdy nie jest irracjonalna: „voluntas namque Dei nunquam est irrationabilis”. To zdanie może stanowić pewien punkt wyjścia, ustawiający klimat spekulacji nie tylko w temacie tłumaczenia prawd wiary katolickiej, ale również odnośnie do zachowania filozofii przed dezintegracją, która następuje na skutek oddziaływania nurtów irracjonalistycznych. Choć wolna spekulacja filozoficzna była postrzegana przez niektórych ludzi Kościoła jako niebezpieczna dla spraw wiary, to dzięki takim jak Anzelm filozofię i *septem artes liberales* uznano za pożyteczne w rozważaniu i tłumaczeniu prawd wiary. Zwrócono też uwagę, że wiele błędnych ujęć teologicznych miało swoje źródło w tym, że rozprawiający o tych sprawach nie mieli dostatecznego przygotowania filozoficznego. O tym, że wola Boża może być racjonalna, nie mają, jak się wydaje, pojęcia uprzedzeni do średniowiecza i ciągle pokutuje w nich ta ignorancja, na którą zwróciła Ingardenowi uwagę jego koleżanka, Edyta Stein. Do ignorancji i uprzedzenia dochodzi w obecnych czasach jeszcze jedna trudność, która objawia się w postaci globalizacji ideologicznej, a której na imię „polityczna poprawność”. Temu nurtowi, propagującemu nihilizm i relatywizm, obce są wszelkie dogmaty, a jego zwolennicy w ogóle odzégnują się od możliwości istnienia jakiegś obiektywnej prawdy tłumaczącej rzeczywistość.

Tymczasem warto przypomnieć, iż filozof w swojej istocie jest kimś poszukującym prawdy, miłośnikiem mądrości – tak przynajmniej kiedyś było. Swieżawski słusznie określił stan obecny filozofii Zachodu jako taki, który zapomniał, że filozofia jest funkcją mądrości:

Można traktować filozofię, dajmy na to, jak analitycy, jako analizę sprzeczności i niesprzeczności wyrażeń językowych – to jest szalenie ważne i ciekawe. Ale to jest odejście, absolutne zagrzebanie tej wielkiej tradycji filozoficznej, to jest rozwijanie jakiegś jednej gałązki, która jest gałązką uboczną w wielkim drzewie filozofii⁵.

⁴ S. Swieżawski, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, s. 316.

⁵ Tenże, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 29.

W filozoficznym dialogu *De veritate* rozmówca Anzelma, Bozon, odwołuje się do Pisma Świętego, wskazując, iż „Bóg jest Prawdą”. Czerpiąc z Biblii, ci dwaj benedyktyni dochodzą wspólnie do sformułowania definicji prawdy: „Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis” (Prawda jest prawością, która może być wyłącznie pojęta za pomocą rozumu)⁶. Definicja ta, choć punktem wyjścia dyskusji był Bóg, nie ma charakteru religijnego. Nie chodzi więc Anzelmowi i Bozonowi o prawdę religijną, ale o prawdę w ogóle: o podłoże metafizyczne prawdy. Zauważyć należy, że trzeba być nieprzeciętnym filozofem, aby ukuć taką definicję i że nawet wielcy filozofowie XIII w., łącznie z Akwinatą, nie zdobyli się na coś podobnego. Zauważmy też, że z taką definicją zgodziłby się Arystoteles, skoro mówi ona o tym, że sprawa prawdziwości czy fałszu należy do umysłu, a nie do zmysłów.

Nie wiem jednak, czy obecnie na naszych wydziałach filozoficznych pomagamy młodzieży odkryć swoją tożsamość, rozwiązać problem $\gamma\omega\upsilon\tau\iota$ $\sigma\epsilon$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$: czy razem, podobnie jak kiedyś Anzelm z Bozonem, szukamy prawdy? Nie chodzi o ukucie nowej definicji prawdy, ale o uprawianie filozofii, która zachowuje swoją funkcję mądrościową, o takie filozofowanie, które orientuje, a nie dezorientuje. Wiele może być przyczyn, które sprawiają, iż młodzież naszą nie za bardzo pociągają studia filozoficzne, ale najpoważniejszą jest chyba ta, że sami nie jesteśmy filozofami i zajmujemy się różnymi aspektami filozoficznymi, pomijając to, co stanowi o istocie filozofii. Doprowadziliśmy do „unieszkodliwienia” filozofii, nie pozwalając jej zabrać głosu w sprawach najważniejszych – $\tau\upsilon\mu\omega\tau\epsilon\pi\alpha$. Nie tylko młodzi wiedzą, że są sprawy najważniejsze, o których warto i trzeba rozmawiać, bo to właśnie one mają istotne znaczenie w życiu ludzi myślących. Epoka nasza wydaje się niestety propagować coś wręcz przeciwnego: nie myśleć o sprawach najważniejszych, bo nie należy szukać kryteriów uniwersalnych, którym człowiek byłby poddany. Taki stosunek do rzeczywistości zaleca polityczna poprawność, która jest wyrazem ideologicznej globalizacji i sobie rezerwuje przywilej, który należy do wszystkich ludzi. Myślenie bowiem przynależy istocie rozumnej, jaką jest z natury swej człowiek. Polityczna poprawność skazuje filozofów na bezrobocie, relegując ich do roli rzemieślników, pozwalając im na rozwinięcie swoich zdolności w wąskim zakresie, na rozwinięcie jednej ubocznej gałązki wielkiego drzewa filozoficznego, jak o tym mówił wyżej przytoczony Swieżawski. *De facto* realizowane jest eliminowanie funkcji mądrości filozofii. I tak w praktyce na co dzień doświadczamy, nawet na naszych uczelniach, że nie mądrość się liczy, tylko układy, salony polityczne i „biznesowe” sprawozdania z „produkcji filozoficznej”, czyli z ilości publikowanych prac.

Problem, który sygnalizuję, nie jest niczym nowym: już bowiem w starożytności pojawiły się jego załączki i Sokrates trudził się, by uświadomić swoim ziomkom prawdziwe oblicze filozofa, które zniekształcali sofisci. To zniekształcenie sprawia, że obecnie traktuje się filozofię przedmiotowo i nie uprawia się jej dla niej samej.

⁶ T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury*, Warszawa 2004, s. 205.

Poprawnie sprawę rozumiał współczesny mędrzec, Gilbert Keith Chesterton, który swoją filozofię wyłożył w *Ortodoksji*, mówiąc, „Nie określe jej jako swoją filozofię, bo nie ja ją stworzyłem. Stworzył ją Bóg, stworzył ją człowiek; ta filozofia stworzyła zaś mnie”⁷. To właśnie ten aspekt roli filozofii w życiu człowieka myślącego jako czynnik, który go może stwarzać, jest najważniejszy, a dziś jest prawie zupełnie pominięty. Filozof nie jest powołany do stwarzania prawdy, ale do jej odkrycia; orzekanie, że jej nie ma, jest klęską filozoficzną, którą ponieśli wyznawcy relatywizmu i nihilizmu, pragnący dekonstrukcji filozofii.

2. Problemem ratowania filozofii przed dekonstrukcją zajmował się Roger Scruton, który stosuje określenie „szatańska robota”, by napiętnować działanie tych, którzy dezintegrują filozofię⁸. Scruton nie waha się nazwać po imieniu działania dezintegrujących filozofię i tym samym każe nam zastanowić się nad źródłem i celem takiego nurtu.

Mistrz Edyty Stein, Edmund Husserl, choć nie był w szczególny sposób religijny (nad czym bolała jego studentka, a potem asystentka, Stein), uznał, że każda prawdziwa filozofia musi skupiać swoją uwagę na tym, co najważniejsze: „muß religiös zentriert sein”⁹. W podobnym duchu wyraża się Scruton, gdy pisze: „The concepts of the holy and the sacred are, or ought to be, of considerable interest to the philosopher”¹⁰.

Dekonstrukcja czy dezintegracja filozofii to nic innego jak zakamuflowane jej niszczenie; ten nurt dekonstrukcji jest z natury swej pokrewny z nurtem głoszącym „śmierć Boga”: skoro filozofia, zdaniem Husserla, winna mieć charakter religijny, to wcale nie dziwi, że Boga kojarzonego z prawdą absolutną należy również wyeliminować ze współczesnego warsztatu filozoficznego. Z przyczyn oczywistych „filozofowie” niszczący filozofię nie zdradzają swoich prawdziwych zamiarów, ale sprawa jest jasna dla tych, którzy zachowali jeszcze odrobinę zdrowego rozsądku i pojmują filozofię jako funkcję mądrości. Zapytać wolno, czy można takich filozofów nazywać jeszcze filozofami – miłośnikami mądrości? Ich „szatańska robota” polega na tym, aby wyeliminować Boga i prawdę absolutną z dzisiejszego świata jako byty nienależące do niego, jako niezgodne z duchem postępu tego świata, który chce zatrzeć jasne kryteria pozwalające odróżnić dobro od zła. Marazm intelektualny, który tacy propagują, nie pozwala filozofowi zajmować się sprawami najważniejszymi, a tym samym nie pozwala filozofii należycie funkcjonować w sferze kultury i życia publicznego. Do takiego stanu rzeczy przyczynił się paradygmat antymetafizyczny oraz wspomniany nihilizm i relatywizm, za pomocą których próbuje się zbałamucić umysłowość współczesnego człowieka.

⁷ G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1998, s. 11.

⁸ R. Scruton, *Przewodnik po kulturze nowoczesnej*, tłum. J. Prokopiuk, J. Przybył, Łódź–Wrocław 2006, s. 178.

⁹ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995, s. 28.

¹⁰ R. Scruton, *An intelligent person's guide to philosophy*, London 1996, s. 95.

Wyznawcy poststrukturalizmu próbują bezkarnie i dyskretnie niszczyć stary porządek, niczym „ancien régime” tego wszystkiego, co stanowiło *philosophia perennis*. Jest to w gruncie rzeczy proces antyfilozoficzny, zwalczający to, co obiektywne i absolutne w filozofii, a co służyło ludzkiej umysłowości w jej zdrowym rozwoju i co stanowiło fundament kultury europejskiej. Niczym nieskrępowana autonomia człowieka jest odtąd odpowiedzialna za to, co może być uważane za prawdziwe. Prawda więc to rzecz względna, zależna od człowieka zmiennego i dlatego nie może być nic takiego jak prawda absolutna, która obowiązuje (czytaj: krępuje) wszystkich. Takie przekonanie świadczy o pewnej pysze i arogancji, z której szydził sobie Chesterton: „Ludzie, którzy naprawdę w siebie wierzą, przebywają, co do jednego, w domu wariatów”¹¹. W gruncie rzeczy określenie takiego nurtu mianem „szatańskiej roboty” jest nadzwyczaj trafne. Destrukcja bowiem, która niszczy, a nic lepszego nie proponuje w miejsce struktury zniszczonej, jest robotą złą, którą zajmują się szaleńcy, wyznawcy skrajnego irracjonalizmu, a nie filozofowie kierujący się zdrowym rozsądkiem.

W 1987 r. o. Bocheński wydał swój krótki filozoficzny słownik zabobonów, w którym stawia sobie za cel napiętnowanie współczesnych objawów irracjonalizmu (który za sprawą nurtów nihilistycznych i relatywistycznych zadomowił się w mentalności współczesnych i pracuje nad dyskretną dekonstrukcją filozofii). W hasle „prawda” zwraca uwagę, iż „prawda jest bezwzględna albo jej nie ma. Twierdzenie, że jej nie ma, jest zabobonem”¹². W przedmowie Bocheński tłumaczy, dlaczego wolał użyć określenia „zabobon” zamiast „błąd”. „Zabobon” bowiem to wierzenie, które jest oczywiście w wysokim stopniu fałszywe, a jest mimo to uważane za „na pewno prawdziwe”. Bocheński świadomie oskarża o irracjonalizm filozofów współczesnych i zdaje sobie sprawę, że poruszy swoich kolegów:

Powie mi ktoś, że używając tej raczej obelżywej nazwy [tj. „zabobon”], obrażam czcigodne zasady wytwornej przyzwoitości koleżeńskiej. Bo w świecie filozofów przyjęto obchodzić się elegancko z najgorszymi nawet idiotyzmami. Kiedy jeden mędrzek powiada, że świata nie ma, albo że istnieje tylko w jego głowie; kiedy drugi dowodzi, że ja nie mogę być pewny, czy w tej chwili siedzę, a trzeci poucza nas, że nie mamy świadomości ani uczuć – mówi się, że to jest „pogląd”, „mniemanie”, „filozoficzna teoria” i wyklada się ją z namaszczeniem studentom. Otóż ja, proszę mi wybaczyć, nazywam to wszystko zabobonem i mówię wyraźnie, że takie jest moje mniemanie. Stanowczo za daleko poszliśmy w uprzejmości względem zabobonnych mędrków. Wypada raz wreszcie z tym skończyć, odróżnić hipotezę naukową od widzimisię demagoga, naukę od fantazji, uczciwy wysiłek filozoficzny od puste gadaniny¹³.

Żyjący zabobonami prędzej czy później mogą nabawić się choroby psychicznej albo siebie doprowadzić do zniszczenia na skutek swojej bezsensownej gadaniny. Negacja istnienia prawdy absolutnej jest poważną chorobą duszy filozofów

¹¹ G.K. Chesterton, *Ortodoksja...*, s. 17.

¹² J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, Paryż 1987, s. 87.

¹³ Tamże, s. 7-8.

postmodernistycznych, która może doprowadzić do wyeliminowania filozofii z naszych uniwersytetów albo do relegowania jej do poziomu pewnej umiejętności, zajmującej się wyłącznie logiką i analizą języka.

Wybitny nasz fizyk i matematyk, Władysław Natanson (rówieśnik Romana Ingardena), dostrzegał niewystarczalność logiki do oceny rzeczywistości i wyczuwał błąd takiej filozofii, która odzęgnuje się od metafizyki:

Nie ufaj konsekwencji logicznej; w łańcuchu sylogizmów ostatnim ogniwem bywała już gilotyna. Argumentować potrafią dialektycy w istocie swej niedorzeczni. Siła konkluzji nie leży w logice przejść, czyli mostów dedukcji, spoczywa w trafności założeń, z których dowód, udając się w drogę, wyrusza; ale tezy, zasady, przesłanki nie mogą być inne niż ciasne; każde twierdzenie ma ograniczony zakres ważności. Proste rozumowania są proste, rzeczywistość zawsze jest kręta¹⁴.

Paradygmat antymetafizyczny można uznać jako początek ideologii dekonstrukcji. Ci, którzy chcą zaprowadzić zmiany porządku w filozofii poprzez dekonstrukcję, zapominają, że, aby „zbiorowej myśli ludzkiej nowe torować drogi, trzeba być geniuszem”¹⁵, którym raczej nie są.

Czytając teksty rzecznika poststrukturalizmu Jacques’a Derridy, można odnieść wrażenie, że mamy właśnie do czynienia z demagogiem, kreującym się lub kreowanym na geniusza przez ówczesny zachodni salon filozoficzny. Derrida jakby nie chciał lub nie umiał powiedzieć do końca, o co mu chodzi. Lektura jego tekstów jest zarodkiem zamętu, a nie jasności – i jako taka należy do świata urojeń fantazji pseudofilozoficznej¹⁶. Nic też dziwnego, że na okładce książki Scrutona *Przewodnik po kulturze nowoczesnej* widnieją słowa: „To książka dla tych, którzy po dziurki w nosie mają już Derridy [...] i innych «wielkich» nowożytnego świata”¹⁷. Jeśli Derrida i jego zwolennicy widzą sens dekonstrukcji, to dlatego, iż nie widzą sensu ani też nie wykazują zrozumienia dla konstrukcji filozoficznej, która dotychczas istniała.

Scruton sądzi, że Derrida „zmierza do radykalnego «odwrócenia» naszej zachodniej tradycji i wiary w rozum, który nią kierował”¹⁸. Strategię Derridy opisuje Scruton następująco: najpierw należy upatrzeć sobie cel, a jest nim kultura chrześcijańska, która kształtowała i zarządzała naszym ludzkim światem; następnie trzeba znaleźć wadę w tej kulturze, a jest nią „logo-centryzm”, co może znaczyć albo uprzywilejowanie mowy nad słowem pisany, albo przekonanie o tym, że świat jest naprawdę taki, jakim ujmujemy go w naszych pojęciach; następnie dokonuje się podkopywanie tej wady, aż wszystko, co na niej spoczywa, zawali się¹⁹.

¹⁴ W. Natanson, *Porządek natury*, Kraków 1928, s. 188-189.

¹⁵ J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, Lublin, 1997, s. 513.

¹⁶ obrońcy Derridy uciekają się nieraz do opinii, że Anglosasi, jak Scruton, nie rozumieją do brze Derridy, bo tłumaczenia jego tekstów na j. angielski są nie najlepsze, wskutek czego nie oddają wiernie jego myśli.

¹⁷ R. Scruton, *Przewodnik...*, okładka zewn.

¹⁸ Tamże, s. 181.

¹⁹ R. Scruton, *Modern Philosophy. A Survey*, London 1994, s. 478.

Trudno inaczej określić postawę Derridy aniżeli jako przypadek skrajnego irracjonalizmu, dla którego bytem jest sfera anonimowych czystych możliwości, jakaś „różnia” (différance) jako warunek tego, co konstytuuje świat dany człowiekowi przedkrytycznie²⁰. Nie sposób zaprzeczyć pozorowi dobrej woli, jaki wyraża Derrida, kiedy mówi, że

wątpi, iżby udało się pewnego dnia wreszcie i „po prostu uniknąć metafizyki” [...]. Pamiętać bowiem należy, iż tworzenie nowej konceptualizacji „może wprowadzić na powrót to, co chcielibyśmy poddać krytyce”²¹.

3. Chesterton podchodzi do tego problemu inaczej niż Derrida i tak oto wyraża swoje stanowisko:

Dowolny człowiek na ulicy musi posiadać system metafizyczny i trzymać się go ściśle. Bywa jednak, że trzyma się go tak ściśle i tak długo, że zapomina o jego istnieniu²².

Różnica pomiędzy postawą Brytyjczyka a francusko-żydowskiego Algierczyka jest ogromna. Chesterton, podobnie jak Derrida, w historii szukał zrozumienia danej „struktury” (w jego przypadku, struktury chrześcijaństwa) i tak oto uprzedzonym do średniowiecza tłumaczy swoje odkrycie:

A z historii dowiedziałem się, że chrześcijaństwo nie było zgoła sprawą wieków mrocznych, ale jedyną jasną ścieżką przez te mroczne wieki. Było promiennym mostem łączącym dwie promienne cywilizacje [...] Jak można mówić, że Kościół chce zepchnąć nas z powrotem do mrocznych wieków? Tylko Kościołowi zawdzięczamy, żeśmy się z nich wydobyli²³.

Zamiast dekonstruować Chesterton próbował odnaleźć „the philosophy behind the ritual” – filozoficzną strukturę u podstaw doktryny chrześcijańskiego Objawienia. Jego *Ortodoksja* jest próbą odkrycia tego, co stanowi mądrość chrześcijańską, taką, która konstytuować by mogła filozofię powszechnie uznaną. W swoim eseju Chesterton docieka wartości odwiecznych chrześcijaństwa dla ducha ludzkiego, który to aspekt wydaje się nieobecny w myśli współczesnych filozofów, szerokim kołem omijających to, co jest zbyt powiązane z dogmatyzmem religijnym, z metafizyką, a przez to za bardzo uzależnione od prawdy absolutnej. Nikomu z tak zapatrujących się jakoś nie przychodzi na myśl zapytać, czy owa mądrość Chrystusa działa na korzyść człowieka, czy nie. Nic też dziwnego, że Chesterton wysuwa taki oto wniosek: „Być może w ostatecznym rachunku właśnie chrześcijaństwo jest zrównoważone, a szaleni – na różne sposoby – są jego krytycy”²⁴. Gdyby

²⁰ H. Kiereś, *Idealizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 724.

²¹ B. Banasiak, *Filozofia „końca filozofii”. Dekonstrukcja Jacques'a Derridy*, Warszawa 1997², s. 85.

²² G.K. Chesterton, *Heretycy*, rozdz. XX, tłum. J. Rydzewska, Warszawa-Ząbki, b.r.w., s. 281.

²³ Tenże, *Ortodoksja...*, s. 190, 191.

²⁴ Tamże, s. 116.

Chesterton dożył czasów pisarstwa Derridy, uznalby go zapewne za jednego z takich krytyków chrześcijaństwa.

Oprócz niezbyt świątłych w temacie chrześcijaństwa i średniowiecza Ingardeńców mieliśmy również takich filozofów polskich, jak o. Bocheńskiego OP, Władysława Tatarkiewicza czy Stefana Swieżawskiego, którzy podobnie jak Chesterton poznali się na wielkości filozofii średniowiecznej, najbardziej z mądrości chrześcijańskiej czyniącej użytek, i którzy nie widzieli potrzeby jej dekonstrukcji ani wytrzebienia filozofii z jej dziedzictwa klasycznego.

W hasle *scholastyka* Bocheński zauważa:

Prawdą jest, że scholastyka, zwłaszcza jej szczytowy okres (wiek XIII), należy do najświetniejszych epok myśli filozoficznej. Świetnie rozwinęła się wówczas logika, ontologia, filozofia języka, filozofia człowieka (antropologia) i inne dyscypliny filozoficzne. Wybitny historyk filozofii twierdzi, że „Nigdy filozofia, rozwijając się długo i konsekwentnie w jednym kierunku, nie doszła do tak zwartego i wykończonego systemu pojęć jak w scholastyce” (Tatarkiewicz). Scholastyka była zarazem filozofią naukową, w tym sensie, że była najzupełniej bezosobista, obiektywna i racjonalna²⁵.

Swieżawski sugeruje, iż to właśnie średniowiecze było ostatnią epoką myśli ludzkiej, kiedy panował rzetelny realizm. Niechęć do tej epoki przerodziła się w niechęć względem filozofii średniowiecznej, nawet i Tomasza z Akwinu:

Opory wobec filozofii św. Tomasza są ogromne. Wciąż wiąże się jego myśl z inkwizytorskim totalizmem średniowiecznej *Christianitas* i z wszechwładzą arystotelesowskiej fizyki w nauce. Niełatwo wytłumaczyć, jak bardzo te powiązania są błędne. Upředzenia narosły przez wieki i dalej dziś podsycane działają z różnych stron i one to stwarzają aurę nieprzychylną dla realizmu filozoficznego zarówno na Zachodzie, jak i Wschodzie²⁶.

Z kolei piszący na Zachodzie w 1934 r. o podstawach kultury chrześcijańskiej Henri Devenson zauważa, że czynnik dający życiu ludzkiemu jego jedność to cywilizacja metafizyczna:

Metafizyczna cywilizacja nadaje życiu jego jedność: różne powołania, różne aspekty tego samego życia powiązane są podobnymi zasadami, orientuje się na podobne cele [...].

Ta jedność nie dokonuje się li tylko pomiędzy faktami, ona realizuje się pomiędzy ludźmi; wszyscy ludzie [należący do danej] cywilizacji metafizycznej akceptują te same wierzenia, tę samą prawdę [...].

Taka cywilizacja jest rzeczywiście zdrową [i dlatego] łatwo zrozumieć nostalgię, która nurtuje tych współczesnych, którzy nieustannie przywołują

²⁵ J. Bocheński, *Sto zabobonów...*, s. 98.

²⁶ S. Swieżawski, *O roli, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii*, „Znak” 422-423 (1990), s. 29-30.

wspomnienie średniowiecznego chrześcijaństwa jako przykład wzorcowy takiej zdrowej cywilizacji²⁷.

Urok średniowiecza zazwyczaj kojarzy się nam z estetycznym przeżyciem, wywołanym zwiedzaniem wspaniałych katedr romańskich i gotyckich, które w tym okresie dziejów ludzkich zostały wybudowane. Rzadziej postrzegamy średniowiecze jako okres dziejów ludzkich, kiedy to filozofia oddziaływała swoim urokiem jedności opartej na metafizyce i wierze, jak na to zwraca uwagę Devenson, co wcale, i to należy podkreślić, nie ograniczało jej rozkwitu. Bez metafizyki, owej pierwszej filozofii, nie będzie można uratować filozofii, bo jak nam przypomina Świeżawski, „metafizyka jest trzonem, samym sercem, jakby najistotniejszym «przybytkiem» filozoficznego myślenia”²⁸, ponieważ zajmuje się rzeczywistością, a nie tylko poznaniem rzeczywistości. Konsekwencją braku metafizyki czy jej odrzucenia jest „niezdolność nowoczesnego człowieka do myślenia o tym, co jest poza światem widzialnym i empirycznym”²⁹, a nawet myślenie o świecie podpadającym pod zmysły staje się dla niego problematyczne.

Podobnie rozumiała sprawę inna znacząca filozof polski – Barbara Skarga, która podczas dyskusji na temat „Kultura europejska – czas przemian czy czas schyłku”, tak się wypowiedziała:

Od czasów Biblii, od czasów Parmenidesa jest coś w kulturze europejskiej, co można by nazwać ruchem ku nieskończoności. Bardzo różną formę przybierało to w ciągu wieków, ale zawsze w głębi ducha Europejczyk jest metafizykiem. I już to samo wystarczy, żeby stworzyć pewne wartości, pewne imponderabilia, które Europejczykowi są drogie mimo krytycyzmu, nawet tego współczesnego, jakim jest postmodernizm³⁰.

Ten „ruch ku nieskończoności” jest w istocie swej pokrewny z koncepcją Husserla, kiedy powiedział, że filozofia „muß religiös zentriert sein”. Zarówno Skarga, jak i Husserl wypowiadają prawdy, które już starożytni filozofowie głosili i których nie sposób wyeliminować z myśli ludzkiej bez ponoszenia szkody na kulturze i duchu ludzkim.

Edyta Stein również doceniała znaczenie metafizyki jako czegoś istotnego dla filozofii w ogóle, pozwalającego na racjonalne wyjaśnienie świata,

Metafizyka jako racjonalne zrozumienie świata stanowi w końcu bez wątpienia cel, ukryty bądź jawny, całej filozofii; tę metafizykę można urzeczywistnić jedynie dzięki współpracy przyrodzonego i nadprzyrodzonego rozumu. (Zatrata uznania tego faktu jest przyczyną niezrozumiałego charakteru wszelkiej współczesnej metafizyki jak również, co jest tego konsekwencją, jest

²⁷ H. Devenson, *Fondements d'une culture chrétienne*, b.m.w. 1934, s. 96-97.

²⁸ S. Świeżawski, *Święty Tomasz...*, s. 76.

²⁹ G. Danneels, *Ewangelizacja „zsekularyzowanej” Europy*, tłum. J. Grosfeld, „Znak” 411 (1989), s. 15.

³⁰ *Kultura europejska – czas przemian czy czas schyłku. Rozmawiają prof. Barbara Skarga, Paweł Hertz, Krzysztof Zanussi, Anna Koron-Ostrowska*, „Więź” 11 (1995), s. 19.

przyczyną nieufności żywionej do metafizyki, odczuwanej przez tak wielu współczesnych myślicieli)³¹.

Rola metafizyki jest nie do pominięcia, jeśli chcemy chronić filozofię przed dekonstrukcją. Filozofia opiera się na abstrakcji metafizycznej, w której ważną rolę odgrywała zawsze kontemplacja rzeczywistości jako typowa funkcja mądrości. Filozofii prawdziwej nie może uprawiać ktoś, kto nie kontempluje rzeczywistości i nie szuka prawdy, co stanowi tę współpracę przyrodzonego i nadprzyrodzonego rozumu, o której mówi przytoczona wyżej Stein. Filozof, aby był filozofem, nie musi nawet pisać traktatów filozoficznych, jak widzimy na przykładzie Sokratesa czy Chrystusa, ale musi być to ktoś na tyle zaangażowany w życie prawdą, że w razie czego jest gotów oddać za nią swoje życie. Dzisiaj trudno takich męczenników prawdy znaleźć, a ostatnią z takich osób była prawdopodobnie Edyta Stein, św. Teresa Benedykta od Krzyża.

Uczyć poprawnego myślenia należy do zadań filozofa i to nie tylko w kontekście logiki. Wszelkiego rodzaju uprzedzenia, hołdowanie obiegowym opiniom świadczą o niskim poziomie intelektualnym tego, który im ulega. W duchu troski o poprawne, wolne od uprzedzeń myślenie o. Bocheński OP wydał swój filozoficzny słownik *zabobonów*³².

4. Do wspomnianych dotychczas filozofów, sędzę, należy dodać Ludwiga Wittgensteina jako tego, który jasno widział swoją misję w ratowaniu filozofii przed dezintegracją. Poczucie misji Wittgensteina³³ wspierane było nie tylko wątkami myśli filozoficznej, miało swoje źródło również w jego religijności. Dlatego tak ważnym wydaje się określenie religijności Wittgensteina jako elementu jego postawy intelektualnej, który bywa często pomijany w pracach mu poświęconych³⁴. Wittgenstein, „katolik od kołyski”, stoi na antypodach w stosunku do Ingardena jako filozof, który docenia swoją wiarę i nią się inspiruje; którego doceniali jako mistyka Bertrand Russell, o. Bocheński i Leszek Kołakowski.

Jak zatem rozumiał Wittgenstein swoją misję filozoficzną?

Ten, kto dziś uczy filozofii, daje innemu potrawy nie dlatego, iż mu one smakują, ale aby odmienić jego gust³⁵.

Jaki jest pożytek ze studiowania filozofii, jeśli wszystko, co Ci to dało, polega na tym, że nauczyłeś się mówić w sposób jakoś przekonujący o pewnych zawiłych kwestiach logicznych itd., i jeśli nie podniosło to jakości Twego

³¹ E. Stein, *Knowledge and Faith*, transl. by W. Redmond, Washington DC 2000, s. 19 (tłum. własne).

³² J. Bocheński, *Sto zabobonów...*, s. 87.

³³ Teksty dot. Wittgensteina są zapożyczone z mojego artykułu *Postawa filozoficzna Ludwiga Wittgensteina na tle jego religijności*, w: *Filozofia 2.0. Diagnozy i strategie*, red. nauk. M. Soin, P. Parszutowicz, Warszawa 2016, s. 163-196.

³⁴ Chlubnym wyjątkiem jest praca Józefa Bremera, *Ludwig Wittgenstein a religia. Wprowadzenie*, Kraków 2001, a także Friedo Ricken, *Filozofia religii*, tłum. P. Domański, Kęty 2007, s. 17-47.

³⁵ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, Warszawa 2000, s. 127.

myślenia o sprawach codziennego życia, jeśli nie sprawiło, że stałeś się bardziej świadomym niż lada... dziennikarz użytkownikiem tych NIEBEZPIECZNYCH wyrażań, których tacy ludzie używają do własnych celów³⁶.

Wypowiedzi powyższe wskazują na cel działalności Wittgensteina: kształcenie „gustu” oraz wykorzystanie filozofii do rozwiązania „ważnych problemów życia codziennego”. Wszystko inne jest dla niego czymś drugorzędnym, jak na przykład „zawile problemy logiki” (o czym notabene winni pamiętać polscy filozofowie, robiący nieraz wrażenie, jakoby nic innego poza logiką ich nie obchodziło).

Zarówno w filozofii, jak i religii stara się Wittgenstein skupić na tym, co istotne. Misję jego pod tym względem można by nazwać misją „powrotu do źródeł”, do prostej filozofii bez systemów (tak jak w przypadku Sokratesa), do prostej religii bez dogmatów (na wzór Chrystusa i Ewangelii).

Wittgenstein przeciwstawia się ujęciom skostniałym zarówno z dziedziny filozofii, jak i religii, dlatego że widzi to wszystko z głębszej perspektywy: *sub specie aeternitatis*. Ta głębsza perspektywa jest znakiem jego „duszy otwartej”, wolnej od tego uwięzienia i zmaterializowania, które narzucają różne postacie gotowych formuł bądź filozoficznych, bądź religijnych. „Filozofując, należy zstąpić w prawdziwy chaos i czuć się tam dobrze”³⁷ – Wittgenstein roztrząsał od podstaw wszelkie kwestie, jak gdyby zaczynał wszystko od nowa. O to też chodziło Natansonowi, kiedy przemawiał do studentów: „Nie bądźcie automatami; nie powtarzajcie bezdusznie, co usłyszeliście”³⁸.

Postrzeganie rzeczywistości *sub specie aeternitatis* jest czymś istotnym dla postawy zarówno filozoficznej, jak i religijnej Wittgensteina, szczególnie zaś pozwala zrozumieć jego cechę mistyczną. W *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* Boecjusz definiuje wieczność (*aeternitas*) jako „tota simul et perfecta possessio interminabilis vitae” (jednocześnie całkowite i zarazem doskonałe posiadanie nieskończonego życia)³⁹; taki stan przypisuje jedynie Bogu. Niemniej jednak Boecjusz zachęca współśmiertelników, aby wzniesli się „jak to tylko możliwe, na szczyty owej najwyższej inteligencji, tam bowiem rozum dojrzy, czego sam w sobie nie może dojrzeć”⁴⁰ (ks. V, 5). Rozważanie Wittgensteina, jak i jego postawa filozoficzna, mają w sobie coś z ducha Boecjańskiego, są pisane „ad mentem Boëthii”.

Podobnie jak Boecjusz, dzięki oglądowi *sub specie aeternitatis*, które jest pewnym wzniesieniem się „na szczyty owej najwyższej inteligencji”, Wittgenstein potrafił odpowiednio ocenić zbrodniarza, którym był jego szkolny kolega Hitler: „Będąc człowiekiem rozsądnym, nie można złościć się nawet na Hitlera; a tym bardziej Boga”⁴¹. Boecjusz bowiem nie tylko podaje definicję wieczności, ale również mówi o tym, że:

³⁶ N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein. Wspomnienie*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa 2000, s. 124-125.

³⁷ L. Wittgenstein, *Uwagi różne...*, s. 181.

³⁸ W. Natanson, *Wspomnienia i szkice*, Kraków 1977, s. 30.

³⁹ Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962, s. 141.

⁴⁰ Tamże, s. 140.

⁴¹ L. Wittgenstein, *Uwagi różne...*, s. 160.

u ludzi mądrych nie ma w ogóle miejsca dla nienawiści. Bo dobrych któż by, prócz wielkich głupców, nienawidził. Złych zaś nienawidzić brak wszelkich podstaw. Bo jak osłabienie jest chorobą ciała, tak przestępczość jest chorobą duszy, a przeto jak chorych cieleśnie bynajmniej nie uważamy za godnych nienawiści, lecz raczej politowania, tak jeszcze tym bardziej nie należy ścigać, lecz raczej litować się nad tymi, których umysły gorsza od wszelkiej słabości nęka nieprawość (ks. IV, 4)⁴².

Wittgenstein postuluje potrzebę wniknięcia w rzeczywistość: „Wciąż zapomina się o zejściu do podstaw. Znak zapytania umiejscawia się nie dość głęboko”⁴³. To „drażnienie” jest jakby odwołaniem się do pierwotnej roli filozofa, który ma wrócić do swego pierwotnego powołania, które realizuje się w kontemplacji. Tradycja ujęcia kontemplacji jako oglądu jest stara i, jak mówi Marian Kurdziałek, już u Platona funkcjonowało pojęcie *εποπτεία*, oznaczające oglądanie misterium w stopniu najwyższym, które Orygenes później tak charakteryzuje:

Epoptyką lub wglądową zwie się wiedzę o rzeczywistości [...] dzięki której po przekroczeniu tego, co widzialne, kontemplujemy coś z tego, co boskie i niebieskie, wpatrując się weń samym li tylko umysłem, gdyż znajduje się poza cielesnym aspektem rzeczywistości⁴⁴.

Do tej tradycji wydaje się nawiązywać Wittgenstein, gdy mówi:

Niezwykle godne uwagi jest to, że ma się skłonność sądzić, iż cywilizacja – domy, ulice auta itd. – oddala człowieka od jego źródeł, od tego, co wzniosłe, wieczne itd. Okazuje się więc, że nasze cywilizowane otoczenie, wraz z jego drzewami i roślinami, byłoby tandetnie owinięte w celofan i odizolowane od wszystkiego, co wielkie, niejako od Boga. Obraz, który się tu narzuca, jest wielce godny uwagi⁴⁵.

Głębia, czy zejście do podstaw, wymaga kontemplacji, w którą jest niejako zaangażowana postawa religijna. Wittgenstein rozumie religię następująco: „Religia jest, że tak powiem, najgłębszym spokojnym morskim dnem, które pozostaje spokojne, jakkolwiek na powierzchni wznoszą się wysoko fale”⁴⁶. Uwzględniając takie rozumienie, jasne staje się, dlaczego Wittgenstein czuł potrzebę odniesienia się we wszystkich problemach do religijnego punktu widzenia: „Nie jestem człowiekiem religijnym, ale nie potrafię postrzegać wszystkich problemów inaczej niż z religijnego punktu widzenia”⁴⁷.

Wittgenstein żył jak filozof i nie musiał filozoficznych poglądów wyrażać, ponieważ filozofem się jest nie poprzez to, co się głosi, ale dzięki temu, jak się żyje. Trudno jest zaklasyfikować Wittgensteina do jakiejś szkoły czy nurtu filozoficznego, ponieważ wielcy filozofowie są ponad wszelką klasyfikacją i stanowią

⁴² Boecjusz, *O pocieszeniu...*, s. 108.

⁴³ L. Wittgenstein, *Notatniki...* (*Uwagi różne*), s. 178.

⁴⁴ Cyt. za: M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 53.

⁴⁵ L. Wittgenstein, *Uwagi różne...*, s. 164.

⁴⁶ Tamże, s. 168.

⁴⁷ Cytat za: W. Sady, *Wittgenstein. Życie i dzieło*, Lublin 1993, s. 103.

kategorię sami dla siebie. To w nich wyczerpuje się pojęcie „filozof” jako ten, kto miłuje mądrość, co wykazują swoim postępowaniem i życiem.

Współczesny chaos moralny (spowodowany po części brakiem prawdziwych filozofów w naszych społeczeństwach) jest wyzwaniem dla filozofów, aby wprowadzić poprawność w myślenie i działanie ludzkie, aby ustawić świat na takich normach, które są w stanie zbawić człowieka od głupoty i zła. Racją bytu filozofii w społeczeństwie ludzkim jest kształtowanie postaw ludzkich, które determinowałyby działalność i życie człowieka i dlatego filozofia jest działalnością, a nie tylko teorią, bo jej powołanie nie wyczerpuje się tylko w słusznej teorii, ale realizuje się w postępowaniu ludzkim.

W moim przekonaniu, dyskretne świadectwo Wittgensteina może dać niejednemu filozofowi, mniej lub bardziej wierzącemu, wiele do myślenia, jak również może stanowić pomoc, by odkryć niedającą się wypowiedzieć głębię nauki Chrystusa. Może też gadatliwych współczesnych filozofów nauczyć milczenia oraz wewnętrznego wyciszenia wobec tajemnicy Boga i życia ludzkiego: bo grzechem pierwotnym wielu z nich jest grafomania i „verbositas” słów wypowiedzianych wtedy, kiedy powinni raczej milczeć. Trafnie krytykuje taką postawę ks. Jan Twardowski w jednym ze swoich wierszy, gdy pisze: „Dziękuję Ci [Boże] [...] za to, że milczysz. Tylko my – ocytani analfabeci chlapiemy językiem”⁴⁸. „Ocytany analfabetyzm” był z pewnością tym, co najbardziej raziło Wittgensteina u filozofów akademików i przekonało go o bezsilności nauki jako niemogącej zaspokoić ludzkiej tęsknoty: „Skłonność do tego, co mistyczne, bierze się stąd, że nauka nie zaspokaja naszych pragnień”⁴⁹.

Wittgenstein przybliżył nam nieidące na kompromis heroiczne postacie Sokratesa czy Boecjusza, dla których filozofia była potrzebna przede wszystkim do rozwiązania problemów życia i do osiągnięcia szczęścia w tym życiu.

Uczy nas, wydaje mi się, „auto-paidei”, walki z nurtem ogłupiającej politycznej poprawności, walki o prawdziwe umiłowanie mądrości. Jest on nam w pewnym sensie potrzebny jako przykład zintegrowania życia naszego z tym, co wyznajemy, aby zasmakować prawdziwego życia uszczęśliwiającego człowieka. Wittgensteina można też uznać za wybawcę świata akademickiego od snobizmu, bufnady i miernoty, od świata dyplomów i publikacji, które słabo się przekładają na „umiłowanie mądrości”.

Poratowanie filozofii nie jest możliwe bez powrotu do wrażliwości, jaką daje lektura wielkich dzieł filozofii klasycznej. Kiedyś dzieło Boecjusza *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* było bestsellerem, które tłumaczyli na swój język rodzimy monarchowie brytyjscy: Alfred w IX w. i Elżbieta I w XVI w. Chesterton, na którego myśl się powoływałem, choć nie był filozofem z wykształcenia, pisał z wną głęboko filozoficzną. Jego praca poświęcona św. Tomaszowi z Akwinu⁵⁰

⁴⁸ J. Twardowski, *Przed kapłaństwem klękam...*, Warszawa 1997, s. 88.

⁴⁹ L. Wittgenstein, *Notatniki 1914-1916 (fragmenty)*, w: W. Sady, *Uwagi o religii i etyce*, Kraków 1995, s. 59.

⁵⁰ G.K. Chesterton, *Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Katowice 1949.

została uznana za jedno z najlepszych opracowań myśli Akwinaty. Wydaje mi się, iż jego *Ortodoksja* mogłaby nosić tytuł: *O pocieszeniu, jakie daje chrześcijaństwo* i zostać zaliczona do obowiązkowych lektur współczesnego filozofa. Jest to wypowiedź człowieka zdrowego rozsądku, który trzeźwo ocenia rzeczywistość i dostrzega niebezpieczeństwo nurtów myśli dezintegrującej filozofię lub chcących zbagatelizować jej niezastąpioną rolę jako podpory i źródła naszej europejskiej cywilizacji. O grozie tego niebezpieczeństwa wyraził się Chesterton w *Heretics*, poprzedniczce *Ortodoksji*:

Wielki marsz umysłowej destrukcji pójdzie dalej. Wszystko zostanie zanegowane. Wszystko stanie się kwestią wiary. Całkiem uzasadnione jest stanowisko przeczące istnieniu ulicznego bruku; twierdzenie, że bruk istnieje, stanie się więc dogmatem religijnym. Całkiem racjonalna jest teza, że życie jest snem; dowodem mistycznego zdrowego rozumu będzie teza, że żyjemy na jawie. Zapłoną stopy, by można było dać świadectwo, że dwa razy dwa to cztery. Rozbłyśną miecze, by dowieść, że latem liście są zielone. Zostaniemy zepchnięci do obrony nie tylko niewiarygodnych cnót i normalności ludzkiej kondycji, ale też czegoś bardziej jeszcze niewiarygodnego – rozległego niemożliwego wszechświata, który rozpościera się tuż przed naszymi oczami. Będziemy walczyć o widzialne cuda, jakby były niewidzialne. Będziemy z prawdziwą odwagą spoglądać na trawę i niebiosa, które są nieprawdopodobne, a przecież istnieją. Będziemy z tych, którzy widzieli, a jednak uwierzyli⁵¹.

Zapowiedziany przez Chestertona absurd, który zdominuje umysły ludzkie, może doprowadzić do zniweczenia człowieka jako istoty rozumnej. Należy zatem docenić nie tylko trafność Chestertona w zdemaskowaniu niebezpiecznych nurtów myślowych tego świata, ale poważnie potraktować to ostrzeżenie i wziąć pod rozwagę to, co głoszą tacy jak Stein, Newman, Bocheński, Skarga, Swieżawski, Scruton czy Wittgenstein. Oni bowiem, jako wolni od uprzedzeń, zabobonów i tyranii relatywizmu, mogą pomóc zachować prawdziwe oblicze Europy, oblicze kształtowane przez Ewangelię i filozofię życia opartą na pokoju i radości, jakie oferuje każdemu człowiekowi, filozofowi wiara chrześcijańska. Jest to pokój, który przynosi wyzwolenie, które daje prawda. Nie chodzi tu tylko o religijno-moralny aspekt rzeczywistości ludzkiej, ale również, i może przede wszystkim, o samą filozofię, aby zachowała swoje prawdziwe oblicze i funkcję mądrości.

Bibliografia

- Banasiak B., *Filozofia „końca filozofii”*. *Dekonstrukcja Jacques’a Derridy*, Warszawa 1997².
 Bocheński J., *Wspomnienia*, Kraków 1994.
 Bocheński J.M., *Sto zabobonów*, Paryż 1987.
 Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962.

⁵¹ Tenże, *Heretycy...*, s. 284-285.

- Bremer J., *Ludwig Wittgenstein a religia. Wprowadzenie*, Kraków 2001.
- Chesterton G.K., *Heretycy*, rozdz. XX, tłum. J. Rydzewska, Warszawa–Ząbki, b.r.w.
- Chesterton G.K., *Ortodoksja*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1998.
- Chesterton G.K., *Św. Tomasz z Akwinu*, tłum. A. Chojecki, Katowice 1949.
- Danneels G., *Ewangelizacja „zsekularyzowanej” Europy*, tłum. J. Grosfeld, „Znak” 411 (1989), s. 3-23.
- Devenson H., *Fondements d'une culture chrétienne*, b.m.w. 1934.
- Grzesik T., *Anzelm z Canterbury*, Warszawa 2004.
- Grzesik T., *Postawa filozoficzna Ludwiga Wittgensteina na tle jego religijności*, w: *Filozofia 2.0. Diagnozy i strategie*, red. nauk. M. Soin, P. Parszutowicz, Warszawa 2016, s. 163-196.
- Kiereś H., *Idealizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2003, s. 721-726.
- Kultura europejska – czas przemian czy czas schyłku. Rozmawiają prof. Barbara Skarga, Paweł Hertz, Krzysztof Zanussi, Anna Koron-Ostrowska*, „Więź” 11 (1995), s. 11-21.
- Kurdiątek M., *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996.
- Malcolm N., *Ludwig Wittgenstein. Wspomnienie*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2000.
- Natanson W., *Porządek natury*, Kraków 1928.
- Natanson W., *Wspomnienia i szkice*, Kraków 1977.
- Ricken F., *Filozofia religii*, tłum. P. Domański, Kęty 2007.
- Sady W., *Wittgenstein. Życie i dzieło*, Lublin 1993.
- Salamucha J., *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, Lublin, 1997.
- Scruton R., *An intelligent person's guide to philosophy*, London 1996.
- Scruton R., *Modern Philosophy. A Survey*, London 1994.
- Scruton R., *Przewodnik po kulturze nowoczesnej*, tłum. J. Prokopiuk, J. Przybył, Łódź–Wrocław 2006..
- Stein E. (Teresa Benedykta od Krzyża), *Autoportret z listów, cz. 3: Listy do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Kraków 2003.
- Stein E., *Knowledge and Faith*, transl. by W. Redmond, Washington DC 2000.
- Swieżawski S., *O roli, jaką chrześcijaństwo wyznacza filozofii*, „Znak” 422-423 (1990), s. 19-30.
- Swieżawski S., *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995.
- Twardowski J., *Przed kapłaństwem kłękam...*, Warszawa 1997.
- Wittgenstein L., *Notatniki 1914-1916 (fragmenty)*, w: W. Sady, *Uwagi o religii i etyce*, Kraków 1995, s. 59.
- Wittgenstein L., *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, Warszawa 2000.

Słowa klucze: dekonstrukcja filozofii, filozofia średniowieczna, doktryna chrześcijańska, misja ocalenia filozofii

Keywords: Deconstruction of philosophy, mediaeval philosophy, Christian doctrine, the mission of saving philosophy