

## Artykuły teoretyczne i historyczne

*Теоретические и исторические статьи*

**Andrzej L. Zachariasz**

Uniwersytet Rzeszowski

### Czy filozofia i filozofowie są jeszcze komukolwiek potrzebni?

*Нужны ли еще кому-либо философия и философы?*

#### 1. Uwagi wstępne

Pytanie o miejsce i rolę filozofii w rzeczywistości współczesnego świata u początku dwudziestego pierwszego wieku jest aż nazbyt aktualne. Bywa ono formułowane w kontekście coraz częściej wypowiedzanej tezy o jałowości filozofii dla poznania, a nawet – w praktycznym wymiarze egzystencji człowieka – o jej nieprzydatności, jeśli nie wręcz szkodliwości. Filozofia, która przez dwa i pół tysiąclecia w kulturze europejskiej uchodziła za dziedzinę spełniającą zasady rozumu, współcześnie postrzegana jest jako zbędny balast przeszłości, który należałoby, dla dobra człowieka i jego postępu (nowoczesności), możliwie szybko porzucić. Tezy te formułują sami filozofowie<sup>1</sup>. Dla praktycznie ukierunkowanych kreatorów pożądaną jest wiedza o tym jak przekształcić świat, aby życie człowieka uczynić łatwiejszym i może nawet bardziej przyjemnym. Wiedza współczesnego człowieka, w swym masowym wymiarze nie koncentruje się na odpowiedzi na pytanie o „co” rzeczy, o ich „istotę”; nie na pytaniu o ich miejsce w strukturze świata i o to „jak są”, ale na odpowiedzi na pytania: „po co są” i „co można zrobić aby były bardziej przydatne”? W konsekwencji rezygnuje się z pytania o prawdę rzeczy, a stawia pytanie o użyteczność rzeczy. Filozofia z zasady utożsamiana

---

<sup>1</sup> Tak np. Odo Marquard formułuje tezę o potrzebie rozstania się z filozofią pierwszych zasad, proponując ją zastąpić myśleniem sceptycznym i agnostycyzmem. Zob. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przekład K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.

była z poszukiwaniem „prawdy rzeczy”. W atmosferze braku zapotrzebowania na „prawdy rzeczy” formułowana jest też teza o końcu filozofii. Zasadnym w związku z tym wydaje się być pytanie: czy filozofia i filozofowie są jeszcze komukolwiek potrzebni?

Filozofia nigdy nie była i nie jest konieczną, a tym bardziej konstytutywną formą realizacji aktywności człowieka. Nie zajmuje w kulturze tak eksponowanego miejsca, jak np. religia czy nawet sztuka i polityka. Człowiek może egzystować i jak dowodzi praktyka, egzystuje bez filozofii. Nie jest ona także dziedziną właściwą każdej kulturze. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim wypadku ma ona raczej charakter wyjątkowy. Niewątpliwie jednak tak jest, że filozofia jest jedną z dziedzin kultury europejskiej wywodzącej się z tradycji intelektualnej starożytnej Grecji. Jest ona dla tej kultury na tyle charakterystyczną, że wskazuje na jej specyfikę a nawet odrębność. Nie oznacza to jednak, że w przeszłości, a zwłaszcza we współczesnym, globalizującym się świecie, filozofia nie funkcjonowała i nie funkcjonuje w innych kulturach<sup>2</sup>. Problem końca filozofii, w przypadku kultury europejskiej, wydaje się jednak być szczególnie obciążony negatywnymi konsekwencjami. O ile bowiem pytanie o filozofię i filozofów dla kultur jedynie skażonych myśleniem europejskim jest kwestią marginalną, to w wypadku kultury europejskiej jest to pytanie o jej tradycję i konstytutywny dla niej system znaczeń. W tym sensie kwestie te są dla niej immanentne. Jest to zatem pytanie nie tylko o filozofię i filozofów, ale o dotychczasową tożsamość tej kultury. Jest to również pytanie o to: czy mamy czas marny i nikomu już nie są potrzebni filozofowie i filozofia, czy też to filozofowie i filozofia jest marna i nie potrafi udzielić odpowiedzi na miarę potrzeb i oczekiwań czasu?

Przyjmuje się, że filozofia w formułowaniu pytań nie ma ograniczeń, jest wolna. Może pytać o wszystko i wszystko czynić przedmiotem namysłu. Niemniej z momentem ich sformułowania, a nawet ze sposobu ich formułowania, wynikają pewne konsekwencje dla ewentualnej na nie odpowiedzi. Wskazują one w pierwszej kolejności na kontekst rzeczywistości w której należałoby szukać dla nich uzasadnienia, ale także na intencje, które kierują pytającym. W tym wypadku, już samo pytanie o potrzebę filozofii i filozofów może być odczytane zarówno jako wyraz postawy pragmatycznej, jak i pragmatyzacji kultury, a tym samym – jako że jest to pytanie formułowane w ramach filozofii – i samej filozofii. Pytanie to rozumiane w ten sposób podważa dość powszechnie podzielane przez filozofów

---

<sup>2</sup> Filozofii bynajmniej nie pojmuję jako czystego, wyizolowanego z kontekstu kulturowego sposobu realizacji aktywności człowieka. Przejawy tego myślenia daje się odczytać także w kulturach pozaeuropejskich, choćby w myśli Indii i Chin. Przykładem tego są systemy jogi w ich warstwie refleksyjnej, buddyzm czy też konfucjanizm. Niemniej refleksja teoretyczna w tych sposobach myślenia, tzn. nakierowana na prawdę, podporządkowana była zawsze celom praktycznym, z zasady religijnym (zbawieniu, osiągnięciu stanu wyzwolenia duchowego), doskonaleniu (buddyzm) bądź też celom moralno-społeczno-politycznym (konfucjanizm).

przekonanie o autoteliczności prawdy jako wartości teoretycznej. Konsekwencją tego myślenia, w wypadku uznania jego zasadności, będzie pytanie: czemu miała by służyć filozofia i ewentualnie formułowane w jej ramach ustalenia (*resp.* – prawdy)?

Sytuację filozofii wyznaczają jednak nie tylko aktualnie formułowane jej koncepcje, ale także struktura i reguły zmienności kultury europejskiej. Posługując się tu uproszczonym ujęciem, należałoby stwierdzić, że proces jej trwania i stawania wyznaczają trzy zasadnicze wątki aksjologiczne<sup>3</sup>. Są to: intelektualizm grecki, legalizm rzymski oraz emocjonalizm religijny Bliskiego Wschodu<sup>4</sup>. Kreatorami pierwszego z nich byli filozofowie starożytnej Grecji. Kierowali się oni regułą: „żyć dla prawdy, a nie z prawdy”. Ich wytworami są systemy myślowe, a pomnikami tej kultury są dzieła filozoficzne i rozprawy naukowe: pisma Platona i Arystotelesa czy też geometria Euklidesa. Drugi z wymienionych wątków to legalizm rzymski. Jego twórcami byli wybitni politycy, prawnicy i pisarze polityczni. Działaniami Rzymian kierowała zasada: „żyć dla Rzymu (*Imperium Romanum* – republiki, cesarza), a nie z Rzymu”. Dziełami, które pozostawili twórcy tej aksjologii, są: polityczne formy organizacyjne, publiczne i prywatne prawo rzymskie, a także idea zjednoczonej Europy. Trzeci typ światopoglądu, a zarazem paradygmat realizacji aktywności ludzkiej, pozostający u podstaw kultury europejskiej, to emocjonalizm religijny. Kreatorami tego ostatniego byli twórcy religii, prorocy i kapłani, a zasadą: „żyć wedle nakazów Boga i dla Boga”. Dziełami tej kultury są święte księgi religijne (Biblia wraz z Ewangeliami w swych wyznaniowych formułach), pisma religijne, tradycja religijna a także świątynie. Te trzy systemy aksjologiczne, od momentu ich zaistnienia, nie tylko wzajemnie dopełniają się, ale pozostają także ze sobą w sprzeczności a nawet konflikcie. Stan ten prowadził do przekształceń nie tylko poszczególnych systemów aksjologicznych, ale i całości kultu-

---

<sup>3</sup> Wskazał na nie W. Dilthey, a podjął i rozwinął H. Rickert. Zob. W. Dilthey, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* [w:] idem, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, B.G. Teubner, Stuttgart 1957, s. 1 i n.; H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Akademische Verlagbuchhandlung von J.C.B. Mohr, Tübingen 1924, s. 63–76 i inne. Szerzej na ten temat pisałem w artykule *Wartości i ich dynamika a dzieje kultury europejskiej w myśli Henryka Rickerta* [w:] Z.J. Czarnecki, S. Symotiuł (red.), *Historyczna dynamika wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 1990, s. 51–72, a także w innych swoich pracach.

<sup>4</sup> Nie oznacza to bynajmniej, iż poszczególne z nich w ich realnym wymiarze funkcjonują w tzw. czystej formule. Przeciwnie. Należałoby raczej przyjąć, że każdy z nich w jakiejś mierze łączy także elementy znaczeniowe pozostałych. Tak więc chrześcijaństwo przejęło formy organizacyjne i prawne Rzymu a także adoptowało do swoich potrzeb myślenie filozoficzne. Analogicznie, poznanie teoretyczne (nauka) poza wiedzą funkcjonuje w formach organizacyjnych (instytucjonalnych) oraz w jej ramach podejmowane są badania bazujące na prawdach religijnych (teologia). Również sfera prawa i polityki nie jest wolna od wpływów a nawet treści religijnych oraz uzasadnień pretendujących do miana naukowych (ideologia).

ry europejskiej. Zmiany te znajdowały wyraz choćby w dominacji poszczególnych z nich w kolejnych okresach. Proces ten, jak sądzę, rozpoznał Georg W.F. Hegel, nadając mu metafizyczną formułę dialektyki ducha. Starożytność to czas dominacji państwa (imperium) nad religią i ówczesną filozofią; średniowiecze to czas panowania religii (emocjonalizmu religijnego) nad państwem i wiedzą uczonych; czas nowożytny to dyktatura rozumu filozofów nad polityką i religią. Można by w tej sytuacji postawić pytanie: czy aby nie jest tak, że od wieku dwudziestego rozpoczął się nowy cykl? I po wiekach rozumu nie nadchodzi epoka emocji, uczuć, czas religii, ale także okultyzmu, wiedzy tajemnej, czas nowej wiary określanej często mianem nowej duchowości? Czas życia zanurzonego w codzienności; życia wobec nowych bogów? Czas nowego Wschodu?

## 2. Teza o zmierzchu filozofii

Negatywne opinie o poznawczej wartości filozofii, a także tezy o jej końcu, nie są bynajmniej czymś nowym i znanym jedynie współczesności. Peter Sloterdijk pisze: „Od stulecia filozofia umiera i umrzeć nie może, (...)”<sup>5</sup>. Tezy tego rodzaju formułowano także w przeszłości<sup>6</sup>. Choć należałoby zauważyć, że nie zawsze w tym samym kontekście znaczeniowym i nie zawsze z takimi samymi konsekwencjami odnośnie jej przyszłości. Tak więc Immanuel Kant pod koniec wieku osiemnastego postawił pytanie: „Czy też coś takiego jak metafizyka [jako nauka – *A.L.Z.*] jest w ogóle możliwe?” Odpowiadając, że: „Jeśli metafizyka jest nauką, to dlaczego nie może uzyskać, jak inne nauki, powszechnego i trwałego uznania?”<sup>7</sup>. Stwierdził on, że w dotychczasowej swej postaci nie spełnia ona wymogów nauki. Dotychczasowa metafizyka, którą określał racjonalistyczną, bazowała na przekonaniu, iż pojęciom nie tylko empirycznym (ale także tzw. metafizycznym) odpowiada tzw. rzeczywistość metafizyczna. Uznając to przekonanie za błędne, odrzucał także naukowość metafizyki w jej dotychczasowym kształcie, proponując w jej miejsce to, co można by określić metafizyką transcendentalną, bazującą na przekonaniu o możliwości tzw. sądów syntetycznych *a priori*. Rzecz jednak w tym, że ani sam Kant, ani jego ewentualni następcy nie byli w stanie sformułować konsekwentnej logiki transcendentalnej, a tym bardziej metafizyki bazującej na sądach syntetycznych *a priori*. Rezultatem tej sytuacji była powszechna negacja myślenia metafizycznego, a w konsekwencji negacja filozofii

<sup>5</sup> P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przekład P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, s. 3.

<sup>6</sup> Szerzej na ten temat piszę w artykule pt.: *Teza o końcu filozofii i granice jej zasadności a pytanie o przyszłość filozofii*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2009, nr 9, s. 15–30.

<sup>7</sup> I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przekład B. Bornstein, PWN, Warszawa 1969, s. 4.

uprawianej w jej dotychczasowym kształcie. Znacznie dalej w negacji filozofii szedł G.W.F. Hegel. Filozof ten formułował tezę, zgodnie z którą jego system filozoficzny, będąc „ostateczną syntezą ducha i praktyki”, miał być zarazem spełnieniem prawdy absolutnej. Tak pojęta prawda była dla niego jednoznaczna ze zniesieniem filozofii<sup>8</sup>. Pod koniec wieku dziewiętnastego Wilhelm Windelband zarysował obraz filozofii parcelowanej przez nauki szczegółowe. Filozofia pozbawiona przedmiotu znalazła się wedle tego myśliciela w sytuacji króla Leara, który utracił królestwo i był zmuszony, aby utrzymać się przy życiu, zebrać na rozstaju dróg<sup>9</sup>. W pierwszej połowie wieku dwudziestego filozofowie zgromadzeni pod znakiem Koła Wiedeńskiego, którego twórcą był Moritz Schlick, sprowadzali właściwie całą dotychczasową problematykę do analiz semantycznych i syntaktycznych języka nauki<sup>10</sup>. Ludwig Wittgenstein wprost odmawia filozofii funkcji teoretycznych i poznawczych. W tezie 4.112 swego *Tractatus logico-philosophicus* pisze: „Celem filozofii jest logiczne rozjaśnienie myśli. Filozofia nie jest teorią, lecz działalnością. Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień. Wynikiem filozofii nie są żadne tezy »filozoficzne«, lecz jasność tez”<sup>11</sup>. Rudolf Carnap natomiast tak pisał: „Jedynym właściwym zadaniem filozofii jest analiza logiczna”<sup>12</sup>. W każdym z tych wypadków filozofia sprowadzała się do analizy wyrażań, ich znaczeń, powiązań oraz funkcji w wypowiedziach językowych. Można by powiedzieć, że filozofia została pozbawiona nie tylko problematyki metafizycznej, ale także ontologicznej i teoriopoznawczej i została sprowadzona do formalnej, odwołującej się do logiki, analizy języka, czyli tego, co pozwolę sobie tutaj określić mianem jego analitycznej hermeneutyki.

Z ideą negacji filozofii, a w każdym razie negacji filozofii uprawianej w konwencji tradycyjnej, wystąpił Martin Heidegger. Filozof ten, zamiast tradycyjnie uprawianej metafizyki, teorii bytu (*resp.* – ontologii), teorii poznania (epistemologii) itp., proponuje rozumienie filozofii jako hermeneutyki bycia, czyli sztuki rozumienia, czy też rozpoznawania sensu ‘biegu’<sup>13</sup> życia. Co więcej, za najbardziej

---

<sup>8</sup> Zob. M.N. Jakubowski, *Hegel i „koniec filozofii”: kontekst polskiej „filozofii czynu”*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia” 1993, z. 15 (264), s. 43–55, a także M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Terminus, Warszawa 1998, s. 23.

<sup>9</sup> Zob. W. Windelband, *Was ist Philosophie* [w:] idem, *Präludien*, Bd. 1, Verlag von J.D.B. Mehr (Paul Giebert), Tübingen 1924, s. 29. Zob. także: A.L. Zachariasz, *Filozofia. Jej istota i funkcje*, Wyd. UR, Rzeszów 2010, s. 17.

<sup>10</sup> Zob. A.L. Zachariasz, *Teoria poznania jako relatywistyczna koncepcja prawdy teoretycznej*, Wyd. UR, Rzeszów 2011, s. 50 i n. oraz s. 276 i n.

<sup>11</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przekład B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 27.

<sup>12</sup> R. Carnap, *Filozofia jako analiza logiczna języka nauki*, przekład A. Zabłudowski, PWN, Warszawa 1969, s. 60.

<sup>13</sup> Użyłem tu słowa „biegu” w zestawieniu z pojęciem sensu w wyrażeniu „sensu (biegu) życia” aby podkreślić, że Heideggerowi bynajmniej nie chodzi o „sens” w znaczeniu metafizycznym,

właściwy sposób jej uprawiania uznaje poezję. Idea ta, choć w formie wypowiedzi odległa od filozofowania przedstawicieli szkoły analitycznej, w rzeczywistości także sprowadza się do analiz „bycia (*resp.* – życia)”. W pierwszym wypadku realizuje się ona w konwencji formalno-logicznej, w drugim w emocjonalno-poetyckiej. Wedle logicznych empiryków filozofię miała zastąpić analiza formalna języka, wedle M. Heideggera wypowiedzi emocjonalne i przeżycia poetyckie. Tą formułą myślenia, jak i samym rozumieniem „bycia”, filozof z Fryburga nawiązał do idei filozofii jako światopoglądu Wilhelma Diltheya. Należałoby przy tym zauważyć, że myślenie hermeneutyczne, a więc sztuka rozumienia zarówno pojęć jak i innych sposobów wyrażania, a więc rozumienia bycia (*resp.* – życia), stała się powszechną praktyką kultury europejskiej drugiej połowy wieku dwudziestego. Odrębne miejsce w tym sposobie myślenia zajmuje pragmatyzm i powiązany z nim postmodernizm. Tu na wyróżnienie zasługuje przede wszystkim myśl Richarda Rorty’ego a także Odo Marquarda.

O ile należałoby przyjąć, że wiek dziewiętnasty i dwudziesty uwolnił filozofię od metafizyki i ontologii jako bytach dostępnych w porządku rozumowym bądź też empirycznym, to w drugiej połowie tego ostatniego wieku podjęto próby wyeliminowania z jej zakresu epistemologii. Intelktualistą, który stwierdził nieprzydatność „epistemologicznie zorientowanej filozofii”<sup>14</sup>, był R. Rorty. Postuluje on zarzucenie uprawiania tzw. epistemologicznej filozofii, a faktycznie wszelkiej filozofii, bynajmniej nie oferując w jej miejsce żadnej innej dziedziny. Należałoby powiedzieć, że filozofię pojmuje jako zamknięty rozdział intelektualnych dziejów ludzkości. Swoim myśleniem proponuje to, co określa hermeneutyką. Ta nie jest jednak według niego odkrywaniem (poznawaniem) rzeczywistości w relacji podmiotowo-przedmiotowej. Widzi w niej formę dyskursu, którego uczestnicy, dopóki dyskurs prowadzi, liczą na porozumienie<sup>15</sup>. Hermeneutyka, w przeciwieństwie do „filozofii epistemologicznie zorientowanej”, okazuje się być zatem przydatną. Nie bez racji, jako motto do swej książki *Filozofia a zwierciadło natury*, R. Rorty przywołał wypowiedź L. Wittgensteina, w którym ten rezultaty poznawcze filozofii i samą filozofię przyrównał do „drapania się, gdy kogoś, gdzieś swędzi”<sup>16</sup>. Filozofia w tym sposobie myślenia, uprawiana w swojej tradycyjnej formule, jest dla niego zajęciem bezproduktywnym, nikomu nieprzydatnym. Jeśli już należałoby ją

---

a więc zrozumienie „celu ludzkości”, czy też „misji człowieka” wyznaczonej przez Naturę, Przyrodę, Kosmos, Los czy też inne tego rodzaju bardziej lub mniej ogólne pojęcia, ani także przez pojęcia myślenia religijnego np. Boga, Opatrzność, ducha dziejów itp., ale o bieg codziennych wydarzeń związanych z życiem z dnia na dzień, z codziennością. W tym kontekście pozwolę sobie przytoczyć zdanie P. Sloterdijka, który pod adresem filozofii M. Heideggera napisał: „Jest ona sztuką trywialności na wyżynach czystego pojęcia”. P. Sloterdijk, *op. cit.*, s. 216.

<sup>14</sup> R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przekład M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1994, s. 281.

<sup>15</sup> Zob. *ibidem*, s. 282 i n.

<sup>16</sup> Zob. *ibidem*, s. 5.

zaakceptować i uznać za dyscyplinę przydatną, to jedynie jako hermeneutykę. Krytycznie także postrzegał filozofię w jej dotychczasowym kształcie wspomniany już na wstępie tych uwag O. Marquard. Sądził on, że idea filozofii jako poznania pozytywnego, nakierowanego na wiedzę roszczącą sobie pretensje do poznawalności świata w fundamentalnych dla niego zasadach, przy tym wiedzę o statusie pewności a nawet absolutności, należy do przeszłości. Znakiem współczesności jest zwrot w stronę myślenia sceptycznego<sup>17</sup>. O. Marquard jednak nie postuluje rezygnacji z myślenia filozoficznego. Sceptycyzm bowiem jest częścią filozofii. W miejsce pytań o to, co pierwsze, proponuje namysł nad ludzką skończonością, jako że życie ludzkie jest krótkie (*vita brevis*). Remedium na tę sytuację nie jest bynajmniej „wielka filozofia epistemologiczna”, którą postulował już Parmenides i Platon, ale refleksja hermeneutyczna, która próbuje zrozumieć bieg życia ludzkiego w jego zwyczajności i codzienności. W jego skończoności. Pisze: „Moja podstawowa teza nie jest w odniesieniu do filozofii transcendentalnej zaskakująca, lecz raczej trywialna. Brzmi ona: *Hermeneutyka jest repliką na ludzką skończoność*”<sup>18</sup>.

I choć nie sposób w tego rodzaju wypowiedzi omówić w wyczerpujący sposób nawet najważniejszych wątków, nie mówiąc już o całym bogactwie myślenia filozoficznego naszego czasu, to można, jak sądzę, stwierdzić, że filozofia minionego wieku była zdominowana ideą myślenia hermeneutycznego, wieszcząc jednocześnie, jeśli nie koniec, to co najmniej nieprzydatność (*resp.* – niepraktyczność) dotychczasowego filozofowania. Jednocześnie zauważę, że negowanie filozofii miało miejsce nie tylko ze strony samej filozofii. Krytyka tego rodzaju była inspirowana także religią, światopoglądem, ideologią, czy choćby praktyką codzienności. Filozofia bywała i jest także przeciwstawiana naukom szczegółowym. Sytuacje tego rodzaju potwierdzają co najmniej postępującą pragmatyzację nie tylko filozofii, ale i kultury europejskiej. Niemniej najbardziej znaczącą zawsze dla filozofii w kulturze europejskiej była jej konfrontacja z religią. Z tych też względów w pierwszej kolejności przejdę do omówienia negacji filozofii myśleniem inspirowanym religią.

### 3. Filozofia a religia

Relacje między tymi dwiema dziedzinami należałoby rozważać jako zależności między konkretną religią a określonym sposobem myślenia filozoficznego. Nie jest bowiem tak, że wszelkie myślenie religijne nakierowane było czy też jest na negację filozofii. Przykładem zachodzących tu komplikacji, a nawet wręcz łączenia myślenia religijnego z filozoficznym, jest, jak sądzę, chrześcijaństwo. Na takie

<sup>17</sup> Zob. O. Marquard, *op. cit.*, s. 3 i n.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 123.

potraktowanie filozofii znaczący wpływ miały zapewne okoliczności formowania się samego chrześcijaństwa. Kształtowało się ono bowiem w ramach hellenizmu i gnozy Bliskiego Wschodu. Formułujące się chrześcijaństwo, choćby poprzez ten kontekst, nie było wolne od idei myśli greckiej. Filozofia grecka, poczynając od Tertuliana, który wprawdzie polemizował z nią i odrzucał oraz współczesnego mu Orygenesesa, który odwoływał się do niej, aż po ostatniego z Ojców Kościoła św. Augustyna, nie była zatem obca twórcom doktryny chrześcijańskiej. Choćby przez ich nauki chrześcijaństwo było, niejako już u swych źródeł, bliskie filozofii. Nie oznaczało to jednak, że myśl filozoficzna w nowo formułującej się religii pełniła funkcję samoistną. Jej rola sprowadzała się do służebnej. Ten jej charakter w myśli średniowiecznej uzyskał nawet status oficjalny. W ówczesnej literaturze określana była bowiem powszechnie jako służebnica teologii (*ancilia theologiae*).

Inaczej sytuacja wydaje się przedstawiać w wypadku tych religii, na kształt których myślenie filozoficzne nie miało wpływu bądź też wpływ ten był marginalny. Ten sposób myślenia religijnego swoich źródeł poszukiwał prawie wyłącznie w sferze przeżyciowo-emocjonalnej, a zasadność formułowanych poglądów opierał na wierze (zawierzeniu), a nawet mistycyzmie i medytacji pozapojęciowej (tzw. czystej medytacji). Odwoływanie się do doświadczenia, czy też jakkolwiek rozumianych badań empirycznych, jak i uzasadnianie intelektualne, u podstaw którego pozostawały reguły logiki i zasady racjonalnego argumentowania, w ramach tak ukształtowanego myślenia religijnego były jeśli nie wręcz negowane, to co najmniej były traktowane jako obce i wrogie. Religie te były dość hermetycznie zamknięte na wpływy greckiego intelektualizmu. Należały do nich choćby religie starożytnego Bliskiego Wschodu, religia Egiptu oraz judaizm. Taka sytuacja ukształtowała się także w wypadku hinduizmu czy też islamu. Przy tym islam zanegował i odrzucił myślenie wywodzące się z tradycji filozofii greckiej. Negacja ta wydaje się być o tyle znamienna, że w swoich początkach spotkanie tych dwóch dziedzin wydawało się być nie tylko przyjazne, ale dla filozofii bardzo obiecujące. Po zapoznaniu się w pierwszych wiekach swej historii z myślą filozofów greckich, w szczególności z filozofią Arystotelesa, w ramach kultury islamu nastąpił szybki i teoretycznie znaczący rozwój myśli filozoficznej. Niemniej, jej rozwój, a zwłaszcza próby racjonalizacji myśli islamu, odwołującej się w swej zasadności do wiary i emocji, stały się zarazem przyczyną jej końca. Filozofia w swoich sformułowaniach okazywała się być na tyle kontrowersyjna wobec prawd religijnych, iż została uznana za szkodliwą i niepotrzebną. W konsekwencji, wobec niepodważalności prawd wiary, została ona zanegowana przez samych filozofów arabskich<sup>19</sup> i wyrugowana z kultury islamu. W tym wypadku filozofia przegrała swoje starcie z religią. Filozofów zastąpili islamscy mueżini, a dzieła filozofów święte pisma religii, proroctwa biblijne, Koran i tradycja religijna.

---

<sup>19</sup> Zobacz co na ten temat pisze: W. Heinrich, *Zarys historii filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa 1963, s. 143 i n.



Powracając myślą do kultury europejskiej, można by zapytać o to, jak kształtuje się współcześnie relacja między filozofią a religią w chrześcijaństwie? Odpowiedź nie jest prosta. Jednakże wiele wskazuje, że czas ostrej krytyki religii ze strony filozofii należy do przeszłości. Można by tu raczej mówić o swoistego rodzaju teoretycznej indyferentności. Krytyka religii, jeśli już ta ma miejsce, koncentruje się nie tyle na jej tezach teologicznych, czy też rozstrzygnięciach kwestii egzystencjalnych, ale reperkusjach społecznych czy też kulturowych. Dzieje się to także choćby na skutek narastającego przekonania o niemożliwości w kategoriach teoretycznych ostatecznego rozstrzygnięcia zasadności tzw. prawd egzystencjalnych, w tym także religijnych, jak i moralnych. Jednocześnie, oferowane przez religie odpowiedzi – w kulturze formułującej się na podłożu emocjonalno-uczuciowym i odwołaniach do wiary i użyteczności praktycznej, negującej zarazem treści intelektualne – okazują się dla wielu ludzi zagubionych w meandrach współczesności nadzwyczaj oczekiwane i skuteczne. W tej konkurencji filozofia bądź to okazuje się mało przekonująca, bądź też ulegając sądom o swej szkodliwości, rezygnuje z rozstrzygania kwestii o charakterze metafizycznym. Coraz częściej w ewentualnych odpowiedziach na pytania o sens ogranicza się do bycia (życia) w potoczności, do codzienności.

Neutralność filozofii wobec religii nie wynika zatem, jak można by sądzić, z pokonania tej drugiej, ale co najmniej w równej mierze jest konsekwencją bezradności tej pierwszej. Stan zawieszenia działań wrogich między obu dziedzinami kultury jest raczej, po stuleciach konfrontacji racjonalizmu z emocjonalizmem religijnym, efektem wyczerpania obu. Stosunek religii do filozofii we współczesnym chrześcijaństwie nie odbiega od przeszłości. Jest ona stabilna i zgodna z tradycją. Ze strony religii trudno byłoby wskazać na działania mające na celu wyeliminowanie filozofii z kultury religijnej chrześcijaństwa. Nie oznacza to jednak, że tzw. myśliciele chrześcijańscy nie podejmują polemik, zwłaszcza ze stanowiskami podważającymi zasadność rozstrzygnięć religijnych. Negacja konkretnych rozwiązań nie oznacza jednak negacji filozofii, a tym bardziej wyeliminowania filozofii z kultury chrześcijańskiej. Dominujące nurty chrześcijaństwa, takie jak katolicyzm, prawosławie oraz kościoły luterzańskie, kontynuują tradycję symbiotycznego współbycia filozofii i religii. Jest to akceptacja w ramach tzw. zasady *philosophia ancilla theologiae*, a więc prymatu prawd religijnych nad prawdami rozumu. Choć należałoby także przyznać, że współczesna filozofia religijna bynajmniej nie formułuje nowych rozwiązań teoretycznych. Filozofowie chrześcijańscy wydają się zadawałać tymi, które już są i zyskały uznanie. Swoją wysiłki bardziej kierują na uprawomocnianie starych rozwiązań niż na formułowanie czy też akceptowanie nowości. Wydają się kierować regułą: „pewne jest, bo stare jest (*vetera est, certa est*)”. Choć należałoby zauważyć, że za przejaw kryzysu można by uznać fakt, że mimo iż teza o końcu filozofii nie pojawia się w ramach myśli inspirowanej chrześcijaństwem, to w jej ramach brak jest nowych propozycji. W tej sytuacji aktualne jest pytanie: czy filozofia i filozofowie, którzy

by podejmowali próby przekroczenia dotychczasowego myślenia, są jeszcze komukolwiek potrzebni?

#### 4. Filozofia a ideologia i światopogląd

Wiek dziewiętnasty i dwudziesty w kulturze europejskiej to czas, w którym dokonywały się daleko idące zmiany. Nastąpiło jej przewartościowanie. Jeśli podzielimy dość powszechnie akceptowany pogląd, iż od renesansu, a z pewnością od wystąpienia Galileusza i Descartesa, mieliśmy do czynienia z dominacją rozumu, w jego czystej matematycznej i zabsolutyzowanej postaci, to wiek dwudziesty i współczesność należałoby uznać za czas, u podstaw którego pozostają instynkty i popędy, interesy oraz emocje i uczucia. To epoka Z. Freuda, K. Marksa, F. Nietzschego i M. Heideggera. Szczególnie pierwsza połowa wieku dwudziestego była brzemienna w wydarzenia. To czas dwóch totalitaryzmów, jakimi były faszyzm i komunizm, dwóch wojen światowych, niemieckich obozów koncentracyjnych i sowieckich łagrów, masowej eksterminacji Ormian i Żydów, prześladowań i mordów politycznych. Czas, w którym nietolerancja i prześladowanie innych była formułą poprawności działań politycznych. Czas, w którym w polityce dominowały żądze i namiętności. Rozum w tego typu sytuacjach został zastąpiony bezrozumną wolą mocy i zbrodniczą przemocą. Nastąpił czas totalitaryzmu i fałszywej wiary. Jeśli G.W.F. Hegel o Napoleonie mógł mówić, iż jest to „rozum na koniu”, to filozofowie wieku dwudziestego o Hitlerze mogliby powiedzieć, iż była to „żądza na czołgach”. Druga połowa wieku dwudziestego, w imię wyeliminowania dotychczasowego zła, jakim były wojny i prześladowania polityczne, proponowała społeczeństwo wolności idei i interesów oraz maksymalizacji konsumpcji.

Idee K. Marksa i F. Nietzschego niewątpliwie doprowadziły do odrzucenia dotychczasowego porządku, zarówno społeczno-ekonomicznego, jak i aksjologicznego. Zanegowane zostało nie tylko stare społeczeństwo, ale także zasady religijne, moralne a nawet estetyczne i obyczajowe. Można by powiedzieć, że ich efektem było osadzenie człowieka w realiach fizyczno-biologicznych jego życia. Oznaczało to jednoczesne wyeliminowanie wartości nakierowujących człowieka na cele spoza tego świata, na to, co idealne, czy wręcz metafizyczne. F. Nietzsche, przeciwstawiając życie kategoriom intelektu, wyzwolił je nie tyle jako siłę twórczą, ale jako irracjonalną moc, odwołującą się do emocji i uczuć, siłę destrukcji i niszczenia. Należałoby przy tym dodać, że podatną także, jako że oporną na argumenty rozumu, na manipulację masową. Doktryna K. Marksa, zmodyfikowana przez W.I. Lenina i J.W. Stalina w imię rewolucji i znoszenia starego porządku, usprawiedliwiała przemoc i eliminowanie nie tylko jednostek, ale całych grup społecznych. Konsekwencją tego myślenia były rewolucje, wojny i zbrodnie ubiegłego wieku. Po czasach dominacji rozumu, niejako paradoksalnie, bo w epoce rozwoju nauki i techniki, ludność europejska uległa emocjom i namiętnościom.

W wieku dwudziestym myślenie prawdą zastąpiła także użyteczność i praktyka. Idee zostały zastąpione iluzjami, a rozumne cele wręcz chorobliwymi urojeniami. Nastął czas ideologii i złej wiary.

Upadek pod koniec wieku dwudziestego ostatnich europejskich systemów totalitarnych, a także uzasadniających je ideologii, bynajmniej nie wyzwolił rozumu z niewoli instynktów i popędów i nie przywrócił mu dotychczasowego miejsca w kulturze. Rozum i będące jego konsekwencją oświecenie, a zwłaszcza idee filozoficzne, przekształcone w tzw. wiedzę instrumentalną przyjęły postać światopoglądu i ideologii. Ten pierwszy koncentruje się na walce o przestrzeń życiową, o warunki lepszego życia, możliwie szeroki udział w konsumpcji. Ideologia natomiast, prezentowana w wieku dwudziestym przez działania społeczne i polityczne, w wieku dwudziestym pierwszym przybiera formę fundamentalizmu religijnego, wzbogacanego ogniskami religijnego radykalizmu. O ile jednak chrześcijaństwo, w tym także katolicyzm, wydaje się zawężać do enklaw w morzu konsumeryzmu i agnostycyzmu religijnego, to islam buduje ciągle swoje nowe przyczółki i centra ekspansji religijnej i politycznej. Pierwsze dziesięciolecie wieku dwudziestego pierwszego to bynajmniej nie czas rozumu a tym bardziej intelektu. To w dalszym ciągu czas zaspakajania popędów i instynktów, potrzeb biologicznych oraz uczuć i emocji, czas wiary ale także życia i rozrywki. Jest to czas emocjonalnego pragmatyzmu obejmującego swoim zakresem nie tylko codzienność, sztukę i moralność, ale także religię, jak i pragnącego podporządkować sobie uczonych i filozofów. To czas filozofii, która sama określa siebie filozofią życiową, filozofią codzienności czy wręcz filozofią praktyczną (*resp.* – pragmatyczną).

Uwzględniając zaszłości współczesnego świata, można by stwierdzić, że są one potwierdzeniem zapowiadanej zmiany przez K. Marksa dotychczasowego porządku cywilizacyjnego oraz postulowanego przez F. Nietzschego w kulturze duchowej przewartościowania wartości. Masy zastąpiły elity, cele praktyczne wyparły idee i ideały, a interesy dobra kultury duchowej. Rozum zastępują emocje i uczucia, a w miejsce wiedzy wchodzi wiara i intuicja. W rezultacie o kulturze końca wieku dwudziestego i pierwszych dziesięcioleci dwudziestego pierwszego w jej masowym wymiarze decydują nie filozofowie i uczeni, artyści, pisarze i poeci, prorocy i kapłani, politycy i dziennikarze, ale ludzie, którzy bądź to pomylili powołanie, bądź też kwalifikacje. Filozofów zastępują teolodzy i hermeneutyicy, artystów moderatorzy i kreatorzy pospolitej, jeśli nie wręcz płaskiej rozrywki. Uczonych zastępują astrologowie, chiromanci i magowie; kapłanów egzorcyciści i szamani; polityków piarowcy i politykierzy; dziennikarzy i publicystów łowcy sensacji i skandali; pisarzy i poetów blogerzy i raperzy itp. Rozum teoretyczny w perspektywie tego nowego myślenia okazuje się być nieprzydatny.

## 5. Teza o końcu filozofii a idea pragmatyzmu i życia w codzienności

Już dla dziewiętnastowiecznych filozofów życia racjonalizm był atrapą zbudowaną na podłożu zmechanizowanej<sup>20</sup> i zmatematyzowanej rzeczywistości. Taka filozofia nie mogła, w ich przekonaniu, zaproponować „bycia człowieka w świecie” zgodnego z „życiem”<sup>21</sup>. Ideę tę, nie tylko po W. Diltheyu i F. Nietzschem, ale i po H. Bergsonie, podejmuje M. Heidegger i postmodernizm. O ile jednak filozofowie życia opowiadali się za ideą kultury zgodnej z życiem, której symbolem był nietscheański nadczłowiek, to ich następcy bądź to jedynie ograniczali się do hermeneutyki bycia ludzkiego, do jego interpretacji, tak jak to proponował M. Heidegger, bądź też – nie mogąc teoretycznie przewyciężyć przeszłości – proponują jej, tak jak J. Derrida, dekonstrukcję. Skrajną wersją tego sposobu myślenia jest hasło wieszczące „śmierć białego człowieka” (*dead white men*) i zapomnienie wszystkiego, a przede wszystkim dotychczasowej filozofii (M. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze, J.-F. Lyotard)<sup>22</sup>.

Proces pragmatyzacji filozofii, jak już zauważyłem, rozpoczął się jeszcze w wieku dziewiętnastym postulatem dowartościowania praktyki (a w szczególności ekonomii) K. Marksa oraz utylityzmem J. Benthama i J. St. Milla i pragmatyzmem Ch. S. Peirce’a i W. Jamesa. K. Marks postulował, aby filozofowie nie ograniczali się do spekulacji i interpretacji świata, ale w praktyce postrzegali kryteria jej zasadności, a w samej filozofii narzędzie do jego przekształcania. W filozofii widział on także wyraz interesów klasowych. J. Bentham i J. St. Mill głosili nie tylko utylityzm jako ideę, ale także proponowali mierzyć użytecznością zasadność myśli i czynów. Pragmatyści W. James i Ch. S. Peirce prawdę jako sąd, czy też ideę, oceniali z perspektywy płynącego z niej pożytku. Ten sposób myślenia właściwie zainspirowali przedstawiciele europejskiej filozofii życia. To bowiem filozofowie życia, W. Dilthey, G. Simmel, H. Bergson, w życiu, jego wymogach, poszukiwali zasadności idei, a poznanie i powstające w jego wyniku teorie postrzegali jako narzędzia, środki jego zachowania. Irracjonalizacja filozofii dokonywała się nie tylko przez jej odejście od rozumu jako kategorii pozostającej u podstaw pojmowania rzeczywistości i kryterium zasadności sądów, ale także przez rezygnację z jej dotychczasowych celów poznawczych na rzecz praktycznego funkcjonowania człowieka w tworzonym przez siebie świecie. W filozofii zaczęto dostrzegać nie tyle dziedzinę poznawania rzeczywistości, pozostawiając to zadanie naukom szczegółowym, ile sztukę jej rozumienia i interpretacji. Na tej drodze niewątpliwie „zasługi” mają W. Dilthey, F. Nietzsche oraz M. Heidegger,

<sup>20</sup> Chodzi tu o pokartezjański materializm mechanicystyczny.

<sup>21</sup> Chodzi tu o życie (*Leben*) jako kategorię filozoficzną, a nie o życie jako proces biologiczny czy też indywidualne życie ludzkie.

<sup>22</sup> Zob. A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytanie o współczesną formułę duchowości*, Universitas, Kraków 2000, s. 66 i n., a także s. 165 i n.

a także filozofia analityczna. Pierwszy rozszerzył przedmiot hermeneutyki na analizę życia jako kultury, ostatni postrzegał ją jako sztukę odszukiwania sensu bycia przez rozumienie stanów egzystencjalnych bytu ludzkiego. Utożsamiając filozofię z hermeneutyką bycia jestestwa ludzkiego (*das Dasein*), dokonał jej swoistej subiektywizacji, jeśli nie wręcz indywidualizacji myślenia filozoficznego. Powiedziałbym nawet prywatyzacji. Filozofia analityczna, inspirowana ideami Koła Wiedeńskiego, przedmiot filozofii sprowadziła do języka, a w samej filozofii widziała jedynie analizę języka, czy też właściwie analizę znaczenia pojęć. Jednocześnie język postrzegała jako swoistą grę pojęć. Zanegowana została tym samym idea filozofii jako prawdy o samej rzeczywistości, prawdy bytu i zastąpiona postulatem odsłaniania (odkrywania) sensu lub też rozumienia i interpretacji znaczenia.

Można by twierdzić, że to te doświadczenia spowodowały, że w ostatnich dziesięcioleciach wieku dwudziestego filozofowie sformułowali ideę końca filozofii pierwszych zasad i postulat życia w potoczności. Miejsce dotychczasowej filozofii, dziedziny ostatecznych rozstrzygnięć, a więc myślenia fundamentalistycznego, jak twierdzi O. Marquard, winna zastąpić postawa agnostycyzmu i sceptycyzmu a filozofię pierwszych zasad filozofia życia codziennego podejmująca kwestie bieżące, zgodnie z zasadą *vita brevis*. Życie jest krótkie, w związku z czym należy żyć dniem dzisiejszym. W nim też należy odnajdywać sens swojego bycia w świecie. Czy jednak każdemu to wystarcza? Co zostaje tym, którzy myślą długim czasem, a nawet wiecznością, a także tym, dla których nie tylko jutro, ale nawet dzień dzisiejszy nie jest pewny? Czy tak pojmowana filozofia to nie tylko wyraz rezygnacji wobec, jak można sądzić, zadań przerastających możliwości współczesnych filozofów i ich filozofii i deklaracja abdykacji z jej dotychczasowego miejsca w kulturze i wynikających stąd powinności? W szczególności odpowiedzi na pytanie o miejsce i sens bycia człowieka w świecie. Czy w tej sytuacji nie należałoby zapytać: czy nie nadchodzi czas religii, bądź też nowych światopoglądów odwołujących się do sfery emocjonalno-przeżyciowej? Współczesny człowiek wydaje się znajdować co najmniej na rozdrożu dwóch dróg. Pierwsza z nich to droga społeczeństwa i kultury agnostycyzmu i konsumeryzmu. Druga to droga emocjonalizmu i konfesjonalizmu, a w skrajnych wersjach fundamentalizmu i fanatyzmu religijnego bądź światopoglądowego. Każda z tych dróg grozi jednak pogłębianiem się procesów irracjonalizacji nie tylko filozofii, ale także samej kultury. Oznacza pogrążenie człowieka i jego myślenia w kanonach myślenia codzienności, a zatem także i przeciętności. Którą z tych dróg wybierze Europa? Zachód, na dzień dzisiejszy, wydaje się rezygnować z chrześcijańskiej tradycji i ulegać ideologii agnostycyzmu i komercjalizacji. Kwestia to tym istotniejsza, że kultura europejska stoi w obliczu konfrontacji z fundamentalizmem religijnym i to nie tyle w wersji chrześcijańskiej, ile w formule islamskiej. Czy takiej Europie jest jeszcze potrzebna filozofia i filozofowie?

## 6. Idea końca filozofii a nauki stosowane

Momentem, który w istotny sposób zdecydował o załamaniu się myślenia filozoficznego, podważając jego zasadność u samych jego podstaw, jest – choć wydaje się to być paradoksem samego myślenia teoretycznego – rozwój poznania naukowego i sukcesy nauk szczegółowych. To bowiem rozwój wiedzy naukowej i będącej jej pochodną, tj. wiedzy technicznej, zdecydował o kształcie współczesnego świata człowieka. Nauka, a właściwie nauki szczegółowe, nie tylko wypierały filozofię z kolejnych regionów rzeczywistości jako jej dotychczasowego przedmiotu, ale co więcej, formułowały nowy schemat, czy też nowe rozumienie poznania, tego, co w poznaniu jest istotne. O ile filozofia w swym okresie metafizycznym, jak i odpowiadające jej nauki szczegółowe, koncentrowały się na odpowiedzi na pytanie o „co” rzeczy, czy też inaczej mówiąc: o istotę rzeczy, o ich definicje, to nauka od tak formułowanych pytań i wiedzy, będącej odpowiedzią na nie, wyraźnie odchodzi w drugiej połowie wieku dwudziestego. W nowym sposobie myślenia wiedza jest o tyle cenną, o ile jest użyteczną. Pożądaną okazuje się być zwłaszcza wiedza, którą daje się ująć w formułę *know-how*, czyli: „wiedzieć-jak” – jak się to robi, jak jest to zrobione. Wiedza, która nie przekłada się na wiedzę praktyczną, w potocznej, ale i powszechnej opinii odbierana jest jako nikomu niepotrzebny balast. Takie traktowanie poznania oznacza *de facto* negację idei wiedzy teoretycznej. Wyrazem tego stanowiska w jego łagodnej wersji jest choćby sprowadzenie prawdy jako kategorii teoretycznej do grzesznościowego komplementu (R. Rorty). W tym sposobie myślenia filozof z funkcjonariusza prawdy staje się wyrazicielem interesu, a uczoney technologiemi, jeśli nie technikiem. Przewartościowanie to tym bardziej godne uwagi, że dzieje się to, podkreślę, w epoce triumfu nauki i badań naukowych. Jest to czas nie tylko nowych teorii świata, w tym teorii względności, ale także rozbitcia atomu i wielkich odkryć naukowych, czas badań kosmosu i badań nad świadomością. Dzieje się to jednak także w kontekście spektakularnych osiągnięć technicznych, a nawet wyścigu technologicznego, zarówno na polu produkcji przemysłowej jak i zbrojeń militarnych, oraz podboju kosmosu, jaki rozegrał się w wieku dwudziestym.

Proces odwracania relacji między filozofią a naukami szczegółowymi rozpoczął się w wieku dziewiętnastym. O ile w przeszłości filozofia decydowała o kształcie poznania dyscyplin szczegółowych, to w nowej sytuacji sama filozofia podlegała procesom unaukowiania. Znalazło to wyraz zarówno w odchodzeniu od tradycyjnej problematyki filozoficznej, jak także w próbach unaukowania filozofii przez narzucenie jej przedmiotu i metod nauk pozytywnych. To A. Comte filozofię postrzegał jako dyscyplinę naukową nie tylko wzorującą się na dyscyplinach szczegółowych, ale wręcz uogólniającą rezultaty tych nauk. To odwoływanie się do poznania nauk szczegółowych znalazło także wyraz w dziewiętnastowiecznych stanowiskach, takich jak: ekonomizm, socjologizm, historyzm i psychologizm.

Filozofowie spod znaku Koła Wiedeńskiego i ich kontynuatorzy określający się mianem filozofów analitycznych wręcz zanegowali tradycyjne myślenie filozoficzne, ograniczając filozofię do analizy języka. Dążenie do unaukowania filozofii znalazło także swój wyraz w myśli F. Brentano. Filozof ten postulował zastąpienie teorii poznania psychologią jako jedną z nauk empirycznych. Próby te współcześnie kontynuowane są przez sprowadzanie filozofii do socjologii, bądź też nauk o komunikacji w wypadku filozofii społecznej, kosmologii w wypadku przyrodoznawstwa lub też kognitywistyki w sytuacjach, gdy przedmiotem badań jest człowiek i procesy myślenia.

Nie oznaczało to jednak, że filozofowie powszechnie ulegali scjentyzmowi swego czasu. Filozofia końca wieku dziewiętnastego oraz pierwszych dziesięcioleci wieku dwudziestego to także próby powrotu i kontynuacji tradycyjnych formuł jej uprawiania. W tym także próby podejmowane niejednokrotnie w opozycji wobec myślenia naukowego. Neotomiści, a wśród nich J. Maritain, E. Gilson i M. Krąpiec, nie tylko postulowali powrót do nauki św. Tomasza z Akwinu, ale wręcz do źródeł filozofowania sięgających czasów myślenia Arystotelesa, formułując ideę tzw. filozofii klasycznej jako jedynie zasadnej. Przedstawiciele tej filozofii powracali zarówno do tradycyjnej problematyki filozoficznej, czyli refleksji nad bytem jako takim, jak i odzegnawali się, w imię czystości refleksji filozoficznej od jakichkolwiek powiązań filozofii z naukami szczegółowymi. Ideę filozofii jako transcendentalizmu, kierując się hasłem *zurück zu Kant*, podjęli badeńscy: W. Windelband, H. Rickert, i E. Lask, jak i marburczycy: H. Cohen, P. Natorp oraz E. Cassirer. Z filozofią bezzałożeniową, która w praktyce, zwłaszcza w wypadku refleksji teoriopoznawczej, oznaczała w pierwszej kolejności rezygnację z ustaleń nauk szczegółowych, wystąpił E. Husserl oraz nawiązujący do jego filozofowania fenomenologowie E. Fink, L. Landgrebe, B. Waldenfels. W Polsce ten sposób myślenia prezentowali między innymi Roman Ingarden, Andrzej Półtawski, Antoni B. Stępień, Józef Dębowski. I choć nie wszyscy przedstawiciele fenomenologii podzielali husserlowski wymóg bezzałożeniowości, to jednak swoim filozofowaniem podkreślali odrębność filozofii od nauk szczegółowych, jak i pozostałych dziedzin kultury. Podobnie odrębną drogą, a w każdym razie odległą od formuły scjentyzmu, kroczyły, nawiązujące do fenomenologii, choć nie pozbawione oryginalności, filozofia osoby M. Schelera oraz filozofia egzystencji M. Heideggera. Tą drogą także podążali filozofowie nawiązujący do idei personalizmu E. Mounier czy G. Marcel i egzystencji J.-P. Sartre. Choć jednocześnie należałoby zauważyć, że formułowany w tych dwóch ostatnich filozofiach sposób myślenia nie tylko był odrębny od charakterystycznego dla nauk pozytywnych, ale w swej zasadności odwoływał się do subiektywności jestestwa ludzkiego, do sfery przeżyć, uczuć i emocji.

Za znamienny dla filozofii końca wieku dwudziestego i początku dwudziestego pierwszego należałoby uznać zarówno postmodernistyczny pragmatyzm, jak i filozofię dekonstrukcji. Nurty te filozofowanie *de facto* sprowadzają do her-

meneutyki. Choć pierwszy z nich pragnie postrzegać ją przede wszystkim w kategoriach użyteczności uzasadniającej bieżące wybory, oznacza to sprowadzenie filozofii do problematyki wyznaczanej przez codzienność. Tym samym filozofia ogranicza się do rozumu praktycznego. Drugi z wymienionych koncentruje się na próbach zrozumienia przeszłości. Filozofia sprowadza się tym samym do historii filozofii uprawianej przez destrukcję, czy też dekonstrukcję, jej dotychczasowych konstrukcji poznawczych i odkrywania ukrytych pod nimi sensów. U podstaw tego sposobu myślenia wydaje się pozostawać przekonanie, iż filozofia nie jest w stanie niczego nowego zaferować. Wszystko bowiem, wedle zasady *nihil novi sub sole*, już było i wszystko zostało powiedziane. Współczesność zamiast tworzyć nowe narracje, czy też systemy filozoficzne, winna koncentrować się na zrozumieniu dotychczasowego przekazu. Różnica między tymi dwoma sposobami myślenia sprowadza się do tego, że o ile pierwszy próbuje zamknąć filozofię w okowach codzienności, a właściwie terażniejszości, to drugi ogranicza ją do rozumienia i interpretacji przeszłości. Mimo tej różnicy, oba generują analogiczne dla filozofii konsekwencje. Sytuacja ta, niezależnie od deklaracji zwolenników hermeneutyki, w praktyce prowadzi do narzucenia kulturze europejskiej standardów, które wydawały się być charakterystyczne dla myślenia w kulturach Wschodu, a zwłaszcza w Chinach. Oznacza to bowiem ograniczenie filozofowania do rozumienia i interpretacji przekazów. Analogicznie systemy myślowe, które sformułował Laozi (VII/VI w. p.n.e.) czy też Konfucjusz (551–479 p.n.e.) stały się trwałymi fundamentami kultury Chin, które co najwyżej były przedmiotem różnych interpretacji, ale nie prób ich przekraczania i formułowania nowych rozwiązań. Uwzględniając ten jej aspekt, można by twierdzić, że kultura chińska zamknęła się w tych systemach, czy też systemy te zamknęły kulturę chińską w swoich granicach. Rezygnacja z idei filozofii jako myślenia przekraczającego może także dla kultury europejskiej oznaczać pogrążenie się jej w codzienności i funkcjonowanie w ramach zamkniętych systemów myślowych. Stan ten znajduje swoje potwierdzenie w procesach cywilizacyjnych. Współczesny świat poddany nieustanemu naciskowi reklam i propagandy konsumeryzmu, nie wydaje się być zainteresowany rozwijaniem myślenia samodzielnego i krytycznego. Przeciwnie, tego rodzaju myślenie, i tym samym filozofię, pragnie wyeliminować.

Nie oznacza to bynajmniej, że miejsce, które ewentualnie pozostawiłaby po sobie filozofia, pozostanie puste. W miejsce wypartych znaczeń, a w tym wypadku idei filozoficznych, wchodzi inne, które jednak po załamaniu się myślenia filozoficznego będą co do formy i treści zupełnie odmienne. W swej zasadności nie będą odwoływały się do intelektu, ale do przeżyć, emocji czy też nawet popędów i instynktów. Proces to tym bardziej możliwy, że już aktualnie filozofia wydaje się być w stanie „zwijania” i, co znamienne, nie tylko w wymiarze merytorycznym, ale także i instytucjonalnym. Filozofia jest wycofywana jako przedmiot nauczania z programów już nie tylko szkół średnich, ale i uczelni wyższych. Staje się ewenementem w programach uniwersyteckich. Jest eliminowana właściwie



z każdej dziedziny życia nie tylko kulturowego, ale i społecznego i zastępowana myśleniem przeżyciowym, odwołującym się do emocji i wiary. We współczesnych środkach masowego przekazu częściej spotyka się jasnowidzów, wróżbitów i astrologów, czy też innych zaklinaczy i wypędzaczy demonów, nie mówiąc już o oficjalnych egzorcystach, niż filozofów i ludzi nauki. Czy czas, w którym myślenie racjonalne błądzi po peryferiach rzeczywistości kulturowej, można uznać za epokę racjonalności, wiek filozofów?

## **8. Czy możliwy jest powrót do rozumu i przywrócenie idei filozofii jako racjonalizacji świata ludzkiego? (uwagi końcowe)**

Konkludując te uwagi, można by stwierdzić, że teza o końcu filozofii wymaga co najmniej rozważenia. Czy zatem faktycznie tak jest jak głoszą jej zwolennicy? Czy myślenie europejskie znajduje się w sytuacji, w której należałoby mówić o „końcu filozofii”? Oponując przeciwko tej tezie, można by choćby stwierdzić, że w swojej ponad dwu i pół tysiącletniej historii filozofia niejednokrotnie przeżywała kryzysy. Być może, że aktualna sytuacja nie jest niczym wyjątkowym a jedynie kolejnym przesileniem w rozwoju myślenia filozoficznego. Mimo zatem narastających tendencji pragmatycznych, które *notabene* nigdy nie były obce kulturze europejskiej – filozofia rozwijała się także w bardzo pragmatycznie nastawionym Rzymie, jak i w religijnie zmutowanej kulturze europejskiego średniowiecza – także współcześnie nie sposób utrzymywać, że mamy do czynienia z zanikiem intelektualnego wymiaru kultury europejskiej. Można by twierdzić, że zawsze, nawet w sytuacji dominacji znaczeń pragmatycznych, znajdują się ludzie, którzy podejmą próbę zrozumienia rzeczywistości w kategoriach rozumowych. Tym samym podejmą refleksję filozoficzną nad tym, co jest. Niewątpliwie jednak, kryzys, o którym piszę, jest konsekwencją samego myślenia filozoficznego. W tym wypadku wyczerpania się dotychczasowego jego paradygmatu, czy raczej sposobu myślenia o rzeczywistości jako przedmiocie namysłu filozoficznego.

Dotychczasowe uwagi pozwalają stwierdzić, że filozofia była zmuszana do wycofywania się z kolejnych obszarów rzeczywistości, bądź to na skutek zarzutów o braku rezultatów poznawczych, bądź też przejmowania podejmowanych obszarów badawczych przez nauki szczegółowe. W każdym z tych wypadków poznanie filozoficzne okazywało się nieskuteczne, a więc także w dalszym procesie poznawczym nieprzydatne. Filozofia z zasady wobec tego rodzaju sytuacji pozostawała bezradna. W rezultacie bądź to rezygnowała z nich, bądź też przyjmowała standardy i metody poznania nauk szczegółowych. W pierwszym wypadku wycofywała się na obrzeża rzeczywistości dotychczas nieobjęte poznaniem. Rezygnując z namysłu nad bytem, koncentrowała się na problematyce poznania, by i te, z momentem gdy psychologię uznano za naukę o myśleniu, opuścić na rzecz nauki o wartościach (neokantyzm marburski) lub też analizy języka (filozo-

fia analityczna) czy też hermeneutyki (W. Dilthey, M. Heidegger, P. Ricoeur, R. Rorty). W drugim próbowała zastąpić namysł filozoficzny nad rzeczywistością konkretnymi naukami szczegółowymi. W rezultacie filozofię bytu zastępowano fizyką, biologią czy wreszcie matematyką (teorią mnogości); filozofię poznania psychologią, cybernetyką, informatyką czy też tzw. kognitywistyką bądź też innymi kombinacjami dyscyplin itp. Tym samym kolejne dyscypliny, a więc metafizyka, ontologia, epistemologia, a nawet antropologia i aksjologia, traściły swoją zasadność poznawczą.

Można by stwierdzić, że główną przyczyną załamania, a więc i kryzysu nie tyle były zewnętrzne uwarunkowania, w tym postępy nauk szczegółowych, ile wyczerpanie się dotychczasowego paradygmatu namysłu filozoficznego. Pojęcie bytu, od czasów Parmenidesa, Platona i Arystotelesa myślane jako „coś”, było pozostającym u podstaw pojmowania rzeczywistości jako przedmiotu filozofii. Pojęcie to w myśli św. Tomasza z Akwinu zostało wyrażane przez istotę i istnienie. O ile jednak istnienie pozostawało poza możliwością ujęcia pojęciowego i tym samym poza poznaniem, to istota utożsamiana z określonością rzeczywistości pozostawała u podstaw konstytuowania się tejże jako przedmiotu poznania. Jednocześnie istota wyrażała trwałość, niezmiennność bytu, jego trwanie. Oznaczało to, że w tym sposobie myślenia, poznać byt jako coś, czy też inaczej mówiąc ująć rzeczywistość, to wskazać na to, co w niej niezmiennie, czyli na jej istotę, ująć ją w pojęcia. Stąd też poznanie rzeczywistości było jednoznaczne z określeniem jej istoty. Ten sposób myślenia, ze względu na utożsamienie poznania filozoficznego z poznaniem istoty, należałoby określić jako esencjalny czy też esencjonalny. Pozostawał on także u podstaw europejskiego myślenia przez ponad dwa i pół tysiąca lat. Niemniej już od wieku osiemnastego, a co najmniej od czasów I. Kanta, jest on przedmiotem kontestacji. W każdym razie jest on nie tyle podstawą nowych problematykacji rzeczywistości, ile wydaje się zamykać możliwości poznawcze filozofii, i tym samym stanowić dla niej obciążenie. Problem także i w tym, że na istotę nie tylko nie sposób jest wskazać, ale co gorzej, nawet w wypadku jej akceptacji jako kategorii poznawczej, jest ona jedynie konstruktem myślowym poznającego.

Uwzględniając ten stan, można by wnosić, że teza o końcu filozofii zachowuje swoją zasadność, o ile jest ona formułowana pod adresem filozofii uprawianej jako esencjalizm. Nie bez racji zatem filozofowie czasu współczesnego utrzymują, że w filozofii wszystko już było i pozostała nam co najwyżej analiza czy też dekonstrukcja bądź też rozumienie i interpretacja przeszłości. Te także powody wydają się być przyczyną załamania się myślenia filozoficznego w jego wymiarze poznawczym, czy też jako poznania teoretycznego, i nakierowanie na codzienność, bądź też mówiąc ogólniej, na praktykę, a tym samym i pragmatyzację filozofii. Oznacza to jednak także, że myślenie filozoficzne, aby nie traciło wymiaru teoretycznego, winno odwołać się do bardziej podstawowego, a w każdym razie bardziej ogólnego niż byt jako przedmiot namysłu filozoficznego w jego esencjo-

nalnym rozumieniu. Kategorią tą wydaje się być istnienie, jako że nie tylko jest ono bardziej podstawową, ale i bardziej ogólną. Oznacza to także ujęcie bytu, jako każdorazowego „coś”, jako momentu istnienia. Tak pojęty byt<sup>23</sup>, jako przedmiot poznania, określa się przez właściwe mu momenty bytowe, a więc momenty istnienia, wyznaczające określoność istnienia. W tym ujęciu myślenie filozoficzne stoi przed możliwością pojmowania bytu, czyli racjonalizacją istnienia przez jego momenty w perspektywie nieskończonej ich różnorodności i zmienności. Uwzględniając powyższe uwagi, pozwolę sobie stwierdzić, że być może P. Sloterdijk, zauważając, iż filozofia wprawdzie od stu lat umiera ale umrzeć nie może, miał rację pisząc, że powodem jest to że: „(...) nie wypełniła [ona – A.L.Z.] jeszcze swego zadania”<sup>24</sup>. Aby mogła swoje zadanie wypełniać, choć zapewne nie wypełnić, winna jednak w pierwszej kolejności przewyciężyć „rozum cyniczny”.

[znaków 55 131]

### Нужны ли еще кому-либо философия и философы?

резюме

Тезис о конце философии актуален. Эта позиция провозглашается в атмосфере прагматизации культуры и усиления убеждения о непригодности философского знания. Кажется, что в мире человека стали преобладать техническое мышление и практическое потребительское, а также религиозное мышление. Исламский религиозный фундаментализм расширяет свое влияние. В прагматизации участвует сама философская мысль. Она же формулирует отказ от метафизики и эпистемологии, отказ от философии первых принципов, ради герменевтики или философии обыденности. Она также предлагает заменить философию поэзией или точными науками (когнитивистикой, науками об общении). Философию вытесняют из образовательных программ не только средних школ, но и ВУЗ-ов. В такой ситуации вопрос о том, нужны ли еще кому-либо философия и философы, выглядит особенно целесообразным.

**ключевые слова:** философия, конец философии, метафизика, онтология (теория бытия), эпистемология (теория познания), герменевтика, культура, наука, религия

**słowa kluczowe:** filozofia, koniec filozofii, metafizyka, ontologia (teoria bytu), epistemologia (teoria poznania), hermeneutyka, kultura, nauka, religia

### Are the Philosophy and Philosophers Still Needed?

Abstract

The thesis about the end of philosophy is actual. It is declared in the situation of pragmatization of culture and underestimation of philosophical knowledge. Human world seems to be dominated by practical technical, consumer or religious way of thinking. Islamic religious fundamentalism expands its influence. The very philosophical thinking participates in pragmatization. The resignation of meta-

<sup>23</sup> Kwestię tę szerzej omawiam w książce pt. *Istnienie. Jego momenty i absolut, czyli w poszukiwaniu przedmiotu einanologii*, Wyd. UR, Rzeszów 2004, ss. 390.

<sup>24</sup> P. Sloterdijk, *op. cit.*, s. 3.

physics, epistemology and philosophy of first principles was defined within its framework on behalf of hermeneutics or the everyday philosophy. It offers to replace philosophy with poetry or exact sciences (cognitive science or sciences of communication). The philosophy is displaced from the educational programs not only in the schools, but also in the universities. In this situation the question of whether philosophy and philosophers are still needed, seems to be particularly justified.

**keywords:** philosophy, end of philosophy, metaphysics, ontology (the theory of existence), epistemology (the theory of cognition), hermeneutics, culture, science, religion

## Bibliografia

- Bielik-Robson A. 2000. *Inna nowoczesność. Pytanie o współczesną formułę duchowości*. Kraków: Universitas.
- Carnap R. 1969. *Filozofia jako analiza logiczna języka nauki*, przekład A. Zabłudowski. Warszawa: PWN.
- Dilthey W. 1957. „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert”. W *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Stuttgart: B.G. Teubner.
- Heinrich W. 1963. *Zarys historii filozofii średniowiecznej*. Warszawa: PWN.
- Jakubowski M.N. 1993. „Hegel i »koniec filozofii«: kontekst polskiej »filozofii czynu«”. *Acta Universitatis Nicolai Copernici, Filozofia* 15 (264): 43–55.
- Kant I. 1969. *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przekład B. Bornstein. Warszawa: PWN.
- Marquard O. 1994. *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przekład K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Rickert H. 1924. *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. Tübingen: Akademische Verlagshandlung von J.C.B Mohr.
- Rorty R. 1994. *Filozofia a zwierciadło natury*, przekład M. Szczubińska. Warszawa: Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja.
- Siemek M.J. 1998. *Hegel i filozofia*. Warszawa: Terminus.
- Sloterdijk P. 2008. *Krytyka cynicznego rozumu*, przekład P. Dehnel. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Windelband W. 1924. „Was ist Philosophie?”. W *Präludien* Bd. 1, Tübingen: Verlag von J.D.B. Mehr (Paul Giebert).
- Wittgenstein L. 1997. *Tractatus logico-philosophicus*, przekład B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zachariasz A.L. 1990. „Wartości i ich dynamika a dzieje kultury europejskiej w myśli Henryka Rickerta?”. W *Historyczna dynamika wartości*, Czarniecki Z.J., S. Symotiuł (red.), 51–72. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Zachariasz A.L. 2004. *Istnienie. Jego momenty i absolut, czyli w poszukiwaniu przedmiotu einaologii*. Rzeszów: Wydawnictwo UR.
- Zachariasz A.L. 2009. „Teza o końcu filozofii i granice jej zasadności a pytanie o przyszłość filozofii”. *ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich* 9: 15–30.
- Zachariasz A.L. 2010. *Filozofia. Jej istota i funkcje*. Rzeszów: Wydawnictwo UR.
- Zachariasz A.L. 2011. *Teoria poznania jako relatywistyczna koncepcja prawdy teoretycznej*. Rzeszów: Wydawnictwo UR.