

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

Andrzej L. Zachariasz

Uniwersytet Rzeszowski

Filozofia zmierzchu humanizmu czy zmierzch filozofii?

Философия заката гуманизма или закат философии?

1. Uwagi wstępne

Przełom wieku dwudziestego i dwudziestego pierwszego, czyli koniec drugiego i początek trzeciego tysiąclecia to w dziejach kultury wywodzącej się z tradycji śródziemnomorskiej czas, w którym szczególnie często przywoływane jest pojęcie „końca”. Obwieszcza się koniec wieku ideologii, historii¹, a nawet koniec człowieka² i ludzkości³. Zapowiedziano ostatnie dni Europy⁴, a nawet koniec myślenia wobec wartości⁵ i zastąpienie go myśleniem ze zdarzenia⁶, koniec humanizmu i antropocentryzmu (*resp.* – antropologizmu)⁷. Człowieka definiuje

¹ Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Biedroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1996.

² Zob. F. Fukuyama, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, przekład B. Pietrzyk, Wyd. Znak, Kraków 2004.

³ Zob. Ch. Godin, *Koniec ludzkości*, tłum. Z. Pająk, Wyd. WAM, Kraków 2004.

⁴ Zob. W. Laqueur, *Ostatnie dni Europy. Epitafium dla starego kontynentu*, tłum. P. Pawlaczek, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 2008.

⁵ M. Heidegger pisze: „Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu”. Idem, *List o humanizmie* [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., Wyd. „Czytelnik”, Warszawa 1977, s. 111.

⁶ Zob. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main 1989 (wydanie polskie: M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (z wydarzenia)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, przedm. J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996).

⁷ Rosi Braidotti pisze między innymi: „Wszyscy możemy zyskać, jeśli tylko uświadomimy sobie, że miejsce bytów niegdyś znanych jako »inni« antropocentrycznego i humanistycznego

się jako byt „ku śmierci”, a śmierć człowiek uznaje za swego „ostatniego Boga”⁸. Tym samym człowiek sam dla siebie jawi się jako byt oczekujący na swój koniec, na swoją śmierć. We współczesnym myśleniu o człowieku odchodzi się nawet od pojęcia człowieka. Ma go zastąpić „postczłowiek”, a erę humanizmu i „antropocenu” czas posthumanizmu i epoka „postczłowieka”⁹. Inną wersją negacji człowieka, a wraz z nim humanizmu, jest wyeliminowanie z opisu rzeczywistości bytu podmiotowego. Podejmuje się próby rozumienia świata poza podmiotem. W tym też celu neguje się byt podmiotowy, sprowadzając wszelkie momenty istnienia do przedmiotów¹⁰. Jednocześnie utrzymuje się tezę o powszechnej komunikacji na poziomie rzeczywistości przedmiotowej. Konsekwencją tego rodzaju propozycji jest quasi-polityczna wizja świata przedmiotowego jako republiki ekologicznej tworzonej w ramach tzw. polityki natury¹¹. Sto lat wcześniej ogłoszono śmierć Boga¹² i koniec religii¹³. Obwieszczono także koniec filozofii¹⁴.

»Człowieka«, zajmą postantropocentryczne, transversalnie i strukturalnie powiązane i ucieleśnione nie-ludzkie podmioty”. R. Braidotti, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 209.

⁸ Z taką sytuacją mamy do czynienia choćby w wypadku filozofii M. Heideggera, czy też F. Fukuyamy. Zob. także mój tekst pt. *Tylko Bóg może nas uratować*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich” 2011, nr 11, s. 15–36.

⁹ Takiej terminologii używa i koncepcje „postczłowieka” oraz „posthumanizmu” formułuje Rosi Braidotti. Zob. R. Braidotti, *op. cit.*, s. 389.

¹⁰ Zob. G. Harman, *Traktat o przedmiotach*, tłum. M. Rychter, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 11 i n.

¹¹ Zob. B. Latour, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnacka, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 13 i n.

¹² F. Nietzsche, *Przedmowa Zarastury. O nadczłowieku i o ostatnim człowieku* [w:] idem, *Tako rzecze Zarastura. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, nakład Jakóba Mortkowicza, b.m., b.r., s. 7. *Das grösste neuere Ereignis – dass „Gott tot ist, dass der Glaube an der christlichen Gott unglauwürdig geworden ist – beginnt bereits feine ersten Schatten über Europa zu werfen*. F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, („La Gaya Scienza”) (89) [w:] F. Nietzsche, *Werke in zwei Bänden*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1930, s. 272.

¹³ Za znamienne dla stosunku warstw elitarnych wieku dziewiętnastego społeczeństw zachodnich (w tym wypadku niemieckiego) do religii, a zwłaszcza jej przyszłości, należy uznać wypowiedź historyka niemieckiego H. von Treitschke. Pisząc o jednym z pruskich ministrów lat trzydziestych wieku dziewiętnastego, stwierdza on: „Przy jego gościnnym stole rozważano nieraz na zimno pytanie, czy chrześcijaństwo przetrwa jeszcze dwadzieścia lat czy pięćdziesiąt”. Idem, *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, 3 teil., Leipzig 1927, s. 401. W kontekście zaniku religii przytaczana jest także wypowiedź K. Marksa, określająca religię jako opium dla ludu. Zob. także co na temat religii piszę w: A.L. Zachariasz, *Religia a tożsamość narodowa Słowian* [w:] idem, *Kulturozofia*, Wyd. UR, Rzeszów 2006, s. 215–232.

¹⁴ Kwesnię końca filozofii podjąłem już wcześniej, w artykule pt. *Teza o końcu filozofii i granice jej zasadności* publikowanym w Piśmie „ΣΟΦΙΑ” nr 9. W tekście tym koncentrowałem się – choć nie jest on dla mnie dziś merytorycznie i teoretycznie pełną jej analizą – na aktualnej sytuacji filozofii. W tym tekście podejmuję przede wszystkim kwestię immanentnych przemian, jakie

Wszystkie wymienione tu końce zapewne dałoby się sprowadzić do filozofii końca, a więc filozofii, która bądź to zapowiadała, bądź też konstatowała sytuację kryzysu kultury europejskiej, zwłaszcza jej humanistyki. Dlaczego jednak znaczenia związane z pojęciem „końca” stały się swoistego rodzaju znakiem rozpoznawczym współczesnego nam czasu? Czy jest to jedynie chwilowa moda? Czy obwieszczenia czy też jedynie zapowiadany kryzys, a nawet koniec, jest w tej kulturze czy też dla tej kultury „czymś” wyjątkowym? Czy raczej jest tak, że kryzys i koniec są immanentnymi elementami tej kultury, a w rezultacie kultura europejska to kultura permanentnego kryzysu? Odpowiedź na te pytania niewątpliwie daleko wybiega poza sformułowany tytuł, nie jest jednak tak, że nie pozostaje z nim w związku. Warto zauważyć, że kultura europejska to kultura podlegająca ciągłym zmianom. Jest ona raczej procesem niż stanem, w każdym razie nie jest to rzeczywistość stabilna, ale ciągle stająca się. Zawsze zatem mamy tu do czynienia z przemijaniem, a więc z sytuacją w której jakiś stan się kończy i formuje kolejny. Stąd też sytuacje, w których możliwe było obwieszczenie końca czy też kryzysu w dziejach tej kultury, były aż nazbyt częste. Upadały religie i systemy polityczne, państwa i całe cywilizacje. Świadomość końca jest zatem niejako funkcją tej kultury i permanentnie jest związana z jej tożsamością. Jest wyrazem skończoności wszystkiego tego, co empiryczne, łącznie z człowiekiem i jego wytworami. Nie oznacza jednak, że to aktualnie aż nazbyt częste przywoływanie „końca” nie jest znaczące dla kultury europejskiej. Pojawia się zatem potrzeba namysłu nad jej kondycją.

2. Materializm praktyczny jako efekt Oświecenia

Współczesna kultura europejska – to przekonanie potwierdza nawet potoczna obserwacja i odczucia – w swym głównym nurcie nakierowana jest na zaspakajanie materialnych potrzeb człowieka, na życie możliwie łatwe i wygodne. Sposób bycia, który oferuje człowiekowi współczesność, wydaje się bliższy stylowi życia późnego Rzymu niż czasom średniowiecza. Za znamienne dla czasu współczesnego należy uznać także i to, że myślenie intelektualne w znaczącym swym wymiarze funkcjonuje w kategoriach użyteczności, jeśli nie wręcz materializmu praktycznego. Ten sposób myślenia, a w konsekwencji także i jego realizacja prak-

dokonały się w myśleniu filozoficznym, a których konsekwencją jest aktualna sytuacja nie tylko filozofii, ale samej idei humanistyki i humanizmu. Artykuł ten jest zatem zarówno uzupełnieniem, jak i rozwinięciem też poprzedniej publikacji. Na marginesie tych uwag zauważę, że o końcu filozofii w drugiej połowie wieku XIX pisali m.in.: W. Windelband i F. Engels, a w wieku XX: M. Heidegger, L. Wittgenstein, R. Rorty, O. Marquard, J. Habermas. Teza ta zatem jest dość powszechnie formułowana przez uznanych filozofów współczesności. Choćby zatem z tych względów wymaga namysłu.

tyczna, znajduje, jak sędzę, swoje uzasadnienie w przemianach, jakie dokonały się w cywilizacji europejskiej a wraz z nią i w światowej w ostatnich dwóch, a nawet trzech stuleciach. Poprzedziły go zarówno dokonania będące efektem racjonalizmu nowożytnego, jak i towarzyszącego mu postępu technicznego oraz rozwoju materialnego (ekonomicznego). Efektem nowożytnego racjonalizmu w wersji zaproponowanej przez J.O. de La Mettrie był materializm mechanicystyczny. To ten filozof, kontynuując myśl R. Descartesa, sprowadził człowieka do maszyny, odmawiając mu zarazem wszelkiej podstawy metafizycznej. Pozbawiając człowieka duszy nieśmiertelnej, zrównał go ze światem biologicznych mechanizmów¹⁵. Temu też wymiarowi bycia człowieka zostały podporządkowane działania ludzkie. Zarówno te, które nakierowane były na rzeczywistość przedmiotową, jak i na bezpośrednie zaspokojenie potrzeb człowieka. Niewątpliwie ten sposób myślenia – w przeciwieństwie do myślenia religijnego, politycznego, czy też artystycznego – stanowił istotną płaszczyznę aktywności ekonomicznej. Był podstawą pod budowę społeczeństwa wytwórców dóbr materialnych, a więc i dobrobytu materialnego; w przyszłości społeczeństwa konsumpcyjnego.

Spółczesność jednak to rezultat nie tylko myślenia o człowieku w kategoriach filozofii materializmu mechanicystycznego, ale także rozwoju wiedzy naukowej, zwłaszcza nauk o przyrodzie. Wzorcem pojmowania przyrody jako mechanizmu w wieku siedemnastym i osiemnastym były niewątpliwie ówczesnie konstruowane mechanizmy, zarówno te, które służyły jako narzędzia (maszyny) pracy, jak i przedmioty zabawy i zbytku; wytwory ówczesnej techniki. Wizja przyrody znajdowała swoje potwierdzenie w technice, technika swoje uzasadnienie w przyrodzie. Na moment wpływu wiedzy nowożytnej na kształt kultury wieku dwudziestego zwrócili uwagę T.W. Adorno oraz M. Horkheimer. Sformułowali oni tezę, zgodnie z którą rezultatem przyrodoznawstwa wieku dziewiętnastego, który był konsekwencją myślenia oświeceniowego, było uformowanie się tzw. rozumu instrumentalnego¹⁶ nakierowanego na opanowanie i panowanie nad przyrodą¹⁷. Myślenie to nie tylko potwierdzało panowanie człowieka nad przyrodą, ale

¹⁵ R. Descartes ciało ludzkie pojmuje jako maszynę. Píše: „Przyjmuję, iż ciało jest zaledwie posągami bądź maszyną [zbudowaną z elementu ziemskiego], (...)”. R. Descartes, *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przekład A. Bednarczyk, PWN, Warszawa 1989, s. 3. Zob. także co pisze na ten temat J.O. de La Mettrie, *Człowiek – maszyna*, tłum. S. Rudniański, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1984, s. 17.

¹⁶ Na kwestię skutków Oświecenia, a w szczególności osiągnięć poznawczych w kontekście rozwoju wiedzy nauk przyrodniczych, zwrócili uwagę Theodor W. Adorno oraz Max Horkheimer w pracy *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* z roku 1947. Konsekwencją tej wiedzy była paradoksalnie nie emancypacja społeczeństw europejskich, ich wyzwolenie, ale totalitaryzm i zniewolenie.

¹⁷ Można by w związku z tą tezą zauważyć, że w kulturze europejskiej idea ta ma znacznie odleglejszą tradycję i jej początków należałoby upatrywać w opisie samego aktu stworzenia człowieka przez Boga i słowach Jahwe: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię

otwierało przyrodę i społeczeństwo (*resp.* – człowieka) na przekształcanie. Rozwój techniczny i technologiczny był niewątpliwie jednym z głównych wyznaczników rozwoju ekonomicznego a tym samym i zmian w sposobie życia. Prowadził on w potocznym odczuciu ludzi do doskonalenia życia, a w każdym razie czynił je łatwiejszym, bardziej wygodnym. Wynalazki i udoskonalenia techniczne zwalniały człowieka z jego bezpośredniego wysiłku. Było to zarówno praktycznym potwierdzeniem zasadności wyborów, jak i empirycznym uzasadnieniem tego sposobu myślenia i działania. Oznaczało to, że praktyka, a zwłaszcza skuteczność i użyteczność, awansowała do roli kryterium zasadności działań nie tylko myślenia potocznego, ale także myślenia teoretycznego. Praktyka urastała do roli kryterium prawdy. Tym samym zasady użyteczności wyznaczały zasady racjonalności kulturowej. Realizacja tych wartości oznaczała koncentrację aktywności człowieka na przedmiotach materialnych. Te bowiem, zgodnie z ówczesnymi zasadami racjonalności, jawiły się jako zasadne. W porządku działań faktycznych, co najwyżej można by dodać, że rozwój wiedzy instrumentalnej stwarzał także możliwość przekształcania (*resp.* – „ulepszania”) nie tylko przyrody, ale także i społeczeństw. Praktyki przeformowywania społeczeństw znalazły potwierdzenie w totalitaryzmach wieku dwudziestego. Takie podejście do działań człowieka, a właściwie do jego aktywności, było jednoznaczne z marginalizacją, dotychczas dominujących w kulturze, wartości religijnych, moralnych, poznawczych czy też estetycznych, a więc tych, które wyznaczają formę dóbr duchowych. Aktywność człowieka zaczęła się koncentrować na działalności gospodarczej i politycznej. Podejmując kwestię kultury: religii czy też sztuki, a także filozofii, zastanawiano się, na ile dziedziny te mogą zostać podporządkowane wymogom rozumu instrumentalnego, a więc być przydatne praktycznie.

3. Materializm praktyczny a humanizm

Rozdział kultury europejskiej na sferę tego, co materialne i duchowe, faktycznie jest zarówno wyrazem, jak i potwierdzeniem kartezjańskiego, a wcześniej platońskiego, podziału metafizycznego na materię i ducha. Tak też działo się, że Europa w nowożytność wchodziła dość jednoznacznie zdominowana przez średniowieczne myślenie religijne. Była więc określana przez pierwiastek duchowy. Jednocześnie uznanie przez Kartezjusza materii za substancję, a więc odrębną i samoistną formę istnienia, i co więcej, zrównanie jej w porządku istnienia z substancją duchową dawało w porządku myślenia (*resp.* – teoretycznym) uzasadnienie myśleniu materialistycznemu. Materializm stawał się równie za-

i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, pactwem powietrznym i nad wszelkim zwierzętkiem naziemnym” [1,28 – 1,29]. Ideę pojmowania wiedzy jako panowania człowieka nad przyrodą u progu nowożytności formułował także F. Bacon.

sadny jak ówczesne myślenie nawiązujące do religii i preferujące to, co duchowe. Proces desakralizacji kultury, który dokonywał się w konsolidacji z formującym się myśleniem racjonalnym, a w dalszej kolejności z nowożytnym materializmem, zaowocował laicyzacją duchowości religijnej. Ta u początku nowej epoki objawiła się odrodzeniowym kultem człowieka i przyjęła postać nowożytnego humanizmu. Humanizm, rozumiejąc to pojęcie szeroko, stał się nie tylko światopoglądem ale wręcz pewną płaszczyzną aksjologiczną realizacji aktywności człowieka. Należałoby nawet stwierdzić, że tym, co humanizm łączyło z religią, to przede wszystkim geneza, a właściwie odwołanie się do duchowej sfery bytu ludzkiego. W pewnych wymiarach przejął on funkcję religii i wyznaczał podstawę duchowości człowieka nowożytnego. Tym samym łączył on wszystkie te aspekty bycia ludzkiego, które w jakiejś mierze determinowane były i wyrażały duchowość człowieka, a więc poszczególne sztuki, moralność, nauki humanistyczne, filozofię itp. Należałoby przy tym dodać, że w tej sferze, mimo iż humanizm sytuował się wobec niej w jakiejś mierze w opozycji, swoje miejsce znajduje także i tradycyjna religia. W każdym razie humanizm to powszechny sposób realizacji aktywności duchowej człowieka w czasach nowożytnych. W tej też atmosferze, czy też inaczej mówiąc: w tym kontekście znaczeń, funkcjonowała także filozofia. W pewnym okresie w formule myślenia ideologicznego zajmowała ona nawet pozycję dominującą, determinując całość myślenia i działania kulturowego. W atmosferze dominacji myślenia humanistycznego nowożytności, choć zarazem i w opozycji do niego, formułował się materializm praktyczny i odpowiadający mu światopogląd. Przy tym w konkurencji z humanizmem uzyskiwał coraz większy zasięg kulturowy i zajmował wyższą pozycję w hierarchii działań ludzkich.

Można by zatem powiedzieć, że nowożytność to nie tylko epoka konfrontacji myślenia religijnego z myśleniem laickim, ale i w ramach tego ostatniego czas konkurencji formuł kulturowej realizacji aktywności jestestwa ludzkiego jakim był humanizm wyrażający duchowe potrzeby człowieka, i materializm koncentrujący się na zaspakajaniu jego potrzeb cielesnych. O ile humanizm był bardziej osadzony w tradycji myślenia idealistycznego, choćby poprzez powiązania z myśleniem antycznym oraz religijnym myśleniem średniowiecza i z tych też przyczyn w pierwszych wiekach nowożytności był dominujący, to w ostatnich dwóch stuleciach ta relacja w kulturze europejskiej zaczęła zmieniać się na korzyść materializmu. W tym ten ostatni funkcjonujący pierwotnie w formule materializmu teoretycznego, w ostatnich dwóch stuleciach przyjął postać materializmu praktycznego. Materializm praktyczny nie tylko uformował się w samostny i mający uzasadnienie sposób realizacji aktywności, ale jak pisałem, w wieku dwudziestym stał się równorzędnym w determinowaniu działań, a nawet wręcz dominujący. Swoją konkretyzację, zwłaszcza w filozofii społecznej, znalazł w marksizmie oraz ideologiach nacjonalistyczno-rasistowskich. Na przełomie wieków dwudziestego i dwudziestego pierwszego materializm praktyczny przyjął

formułę liberalizmu politycznego. W tej też postaci funkcjonuje on jako determinujący współczesną działalność kulturotwórczą.

Niewątpliwie sytuacja ta w decydującej mierze jest rezultatem faktycznych procesów w strukturze znaczeń kultury europejskiej, zwłaszcza formowania się materializmu praktycznego jako odrębnej struktury znaczeniowej. O kształcie współczesności, a tym samym i dominacji materializmu praktycznego nad humanizmem, zdecydowały także zmiany, jakie dokonywały się w dziedzinach, które, jako że były wytworami działalności ludzkiej, tradycyjnie zaliczane były do humanistyki w szerokim znaczeniu tego słowa. Na tej zasadzie do humanistyki w tym jej rozumieniu zaliczano także rezultaty nauk przyrodniczych. Paradoksalnie do marginalizacji humanizmu, choć w tym wypadku w jej wąskim rozumieniu, przyczyniły się osiągnięcia nauk przyrodniczych i zmiany, jakie pod ich wpływem zaszły w myśleniu filozoficznym. Te pierwsze, choć ich przedmiotem był świat przyrody a nie człowiek w jego aktywności duchowej, niejako pośrednio podejmowały i wskazywały na status człowieka w otaczającej go rzeczywistości. Teoria ewolucji K. Darwina, wbrew sztywnemu, kartezyjańskiemu rozdziałowi na to, co duchowe i materialne, wyrażała pogląd, zgodnie z którym człowiek to nie jest-stwo pozostające w opozycji do przyrody, ale byt wywodzący się z przyrody; stanowiący z nią jedność. Człowiek pojawił się, zgodnie z tą teorią, w wyniku ewolucji świata zwierząt. Tym samym teoria ewolucji wprost negowała obowiązującą niepodzielnie w dotychczasowym myśleniu o człowieku teorię o nadprzyrodzonym, a w każdym razie w wyniku bezpośredniej ingerencji Boga, powołaniu człowieka do istnienia. Pogląd ten podważał zarazem, wskazując na wspólną genezę, rozdzielną tego, co materialne i duchowe. Myślenie to sprowadza człowieka do rzeczywistości nie tylko organicznej, ale i materialnej. W tym sposobie myślenia mieściły się także ustalenia psychoanalizy Z. Freuda. Wskazywały one, że aktywność kulturotwórcza człowieka, w tym także sfera tzw. kultury duchowej łącznie z muzyką, poezją i filozofią, swoje źródła i inspiracje znajduje w sferze popędów i instynktów, a dokładnie w seksualnej naturze człowieka. Uogólniając tego rodzaju sytuację, można stwierdzić, że w ramach samej działalności teoretycznej człowieka, a więc w jednym ze znaczących momentów jego *humanitas*, znajdowała swoje uzasadnienie teza o jedności człowieka ze światem przyrody. Duchowość, a więc i humanizm, traciła przesłanki dla swej autonomii i okazywała się być jedynie przedłużeniem biologii, która swoją podstawę znajdowała w rzeczywistości materialnej.

W procesie podważania nie tylko prymatu ale nawet zasadności tezy o autonomii duchowości, a tym samym i *humanitas*, znaczącą rolę odegrała także filozofia. F. Nietzsche pod koniec wieku dziewiętnastego wystąpił z negacją człowieka i człowieczeństwa jako bytu duchowego. Pozwoliło mu to na krytykę odwołujących się do chrześcijaństwa, a w jego przekonaniu oderwanych od rzeczywistości, idei związanych z człowiekiem. Filozof ten nie tylko ogłosił koniec epoki człowieka i Boga, znanym sformułowaniem *Gott ist tot*, ale sformułował nową ideę, ideę

nadczołowieka. Wychodził on z przekonania, że myślenie o proveniencji chrześcijańskiej, odwołujące się do Nowego Testamentu, uczyniło człowieka słabym. Swoją niechęć do treści zawartych w jego *Ewangeliach*, w przeciwieństwie do Starego Testamentu, wyraża w słowach: „Czołem przed Starym Testamentem. Znajduję w nim wielkich ludzi, bohaterski kraj – obraz i coś najrzadszego na ziemi, nieporównywalną naiwność silnych serc, więcej jeszcze, znajduję naród. W nowym natomiast nic prócz małej sekciarskiej gospodarki, nic nad *rococo* duszy, same gmatwaniny, kąciki cudowności, atmosferę konwentykli, nie pomijając okolicznościowego tchnienia sielankowej słodkawości, właściwej epoce (i prowincjom rzymskim) i nie tak żydowskiej, jak helleńskiej”¹⁸. Poza tym chrześcijaństwo, jak i myślenie aksjologiczne, nakierowywało człowieka na rzeczywistość mitów i fantazji. W rezultacie też czyniło go słabym, poddanym siłom wyższym, niezależnym od niego. Zwróconym w niebo w oczekiwaniu pomocy. Nadczołowiek Nietzschego to człowiek odrzucający wartości i wszelkie inne formy tzw. właściwego zachowania. Człowiek, którego postępowanie znajduje podstawę i uzasadnienie nie w systemach aksjologicznych, ale w woli mocy. Człowiek pewnie stąpający po ziemi, patrzący na świat z góry. Takie podejście do myślenia wywodzącego się z chrześcijaństwa, a w każdym razie z myślenia aksjologicznego, oznaczało także odrzucenie humanizmu jako płaszczyzny realizacji człowieka.

Również M. Heidegger poddał ostrej krytyce humanizm. Źródeł humanizmu doszukuje się on w myśleniu antycznych Greków i Rzymian. Jego przeciwstawieniem było określenie *barbaros*, poprzez które Grecy, w swoim przekonaniu jako zasługujący w pełni na miano ludzi (*resp.* – *antropos*), odróżniali się od mieszkańców Azji. Tą drogą postępowało także myślenie Rzymian. Jak pisze Heidegger: „*Homo humanus* stał w opozycji do *homo barbarus*. *Homo humanus* jest tutaj Rzymianinem, który podnosi i uszlachetnia rzymską *virtus*, ucieleśniając to, co pod słowem *πίυδεύτ* przyjęto od Greków”¹⁹. Także ludzie późniejszych epok definicję człowieczeństwa postrzegali poprzez wskazanie na różnicę. Człowiek w myśleniu filozoficznym w jego wersji metafizycznej został uznany za *animal rationale*. Pomijając jednak poszczególne przypadki pojmowania się człowieka, należy zauważyć, że celem myślenia metafizycznego, którego Heidegger nie akceptował, było podanie jego definicji, a więc próba zamknięcia jestestwa ludzkiego w „jakijs” formule pojęciowej. Okoliczność ta była dla niego potwierdzeniem jego własnego przekonania, że wraz z ukształtowaniem się filozofii myślenie zaczęło podlegać formatowaniu. W miejsce myślenia, jak wydawał się sądzić, weszły schematy, formuły, zakazy i nakazy; myślenie wedle wartości. Dla Heideggera nie była to bynajmniej obiektywizacja myślenia, ale jego subiektywizacja. Ulegała ona pogłębieniu wraz z kształtowaniem się poszczególnych dyscyplin filozo-

¹⁸ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Wyd. Jakóba Mortkowicza, Warszawa – Kraków MCMXIII, § 22, s. 176.

¹⁹ M. Heidegger, *List o humanizmie ...*, s. 83.

fii: ontologii, epistemologii czy też logiki, jak i wszelkich innych „-izmów”, a więc tzw. myślenia humanistycznego i samego humanizmu. Filozofia jak i humanizm to typowy przykład myślenia „wobec wartości”. W *Liście o humanizmie* napisze: „Dziwne usiłowanie, by wykazać, że wartości są obiektywne, samo nie wie, co robi. Ogłaszając, że Bóg jest najwyższą wartością, poniża się istotę Boga. Myślenie według wartości jest tu i wszędzie największym bluźnierstwem, jakie można pomyśleć przeciwko byciu”²⁰.

Należałoby pod adresem autora powyższego wywodu postawić pytanie: co proponuje w miejsce myślenia wedle wartości? Odpowiedzią na to pytanie jest sama myśl, a należałoby powiedzieć filozofia „filozofa” z Fryburga. Sprowadza się ona do myślenia „byciem”, czy też wedle „bycia”. Czym zatem jest bycie? Wbrew pozorom i niejednokrotnie tego rodzaju czynionym sugestiom, „byciu” nie nadaje on statusu pojęcia metafizycznego, a odrzucając filozofię, o ile chce być w zgodzie z własną deklaracją, choć wbrew jego faktycznemu znaczeniu wyznaczonego schematem kulturowym, także charakteru pojęcia filozoficznego. W każdym razie jednak nie jest to pojęcie, które miałyby wskazywać na głębszy wymiar „tego, co jest” w perspektywie jego ostatecznych, czy choćby pierwszych zasad. Inaczej mówiąc, Heidegger swoim pojęciem „bycia” nie sięga – choć kontekst w jakim to pojęcie pojawia się w jego myśleniu wydaje się na taki ostateczny, zarówno w porządku istnienia jak i w porządku myślenia, charakter tego pojęcia wskazywać²¹ – pierwszych zasad bytu. Pojęcie *das Sein*, wbrew metafizykom, to nie żaden termin metafizyczny, to termin wylaniający się, czy też wyrastający, tak zresztą jak terminy filozofii antycznej, z potoczności. Z potocznego, codziennego języka, w tym wypadku języka niemieckiego, i nic innego nie znaczy jak „bycie”, czy też wyrażenie przez jestestwo świadome, świadomości tego „bycia” w świecie. Przy tym Heidegger, jak można sądzić, wzorzec dla pojęcia „bycia” znalazł, nadając mu znaczenie potoczne, w wprowadzonym przez W. Diltheya pojęciu „życia”. Jeśli zatem filozofia Diltheya, odwołująca się do pojęcia „życia”, bywa określana filozofią wyrastającą „z życia”, to myślenie Heideggera można określić jako myślenie „z bycia”, czy też mówiąc dokładnie, myślenie wynikające z faktyczności bycia człowieka w świecie. Co jednak oznacza w tym wypadku „myślenie z bycia”? Powiedziałbym, tyle samo co „myślenie z życia”; z tego, co zdarza się, wydarza; „ze zdarzenia”; w języku Heideggera z *das Ereignis*²². Dla Diltheya

²⁰ *Ibidem*, s. 111.

²¹ Decydują, a przynajmniej sugerują taki status tego pojęcia pierwsze strony *Sein und Zeit*. Zob. M. Heidegger, *Einleitung*, § 1 *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, s. 2 i n.

²² Zob. znaczenie, jakie nadaje słowu *das Ereignis* K. Michalski. *Ereignis* miałyby tu oznaczać: „(...) to, co obdarza nas (i inne byty) własną istotą, przekazuje ją nam jakoby na własność”. Zob. idem, *Słownik terminologiczny* [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać ...*, s. 347. Co najwyżej, można by tu dodać, że to obdarzanie nas „własną istotą” nie zmienia faktu, że „zdarzenie” czy też „wydarzenie” jest tym, co „zdarza się” (przez przypadek bądź też konieczność) i samo pojęcie „zdarzenia”, mówiąc językiem metafizyków, wskazuje nie na „istotowość” tego, co zaistniało, ale

wszystko, co zdarza się, to życie, dla Heideggera to „bycie”. Myślenie z bycia to jednocześnie zaprzeczenie myślenia „wedle wartości”, a więc myślenia ze względu „na prawdę”, ze względu „na piękno”, czy choćby ze względu „na świętość”. To tym samym zanegowanie, o ile prawda organizuje myślenie teoretyczne, logicznej²³ zasadności myślenia. W szerszej perspektywie oznacza to nie tylko zanegowanie uprawiania filozofii i nauki w kategoriach prawdy, ale także sztuki ze względu na piękno, czy też religii ze względu na świętość. W omawianym tu wypadku to również negacja myślenia człowieka w strukturze wartości, a więc i negacja humanizmu i dziedzin, które określa się jako humanistyczne. Heidegger wręcz formułuje tezę o końcu tzw. myślenia humanistycznego, w tym także i filozofii. Píše: „Nadszedł czas, by odzwyczajono się przeceniać filozofię i zbyt wiele od niej wymagać”. I dodaje dalej: „Myślenie przyszłościowe nie jest już filozofią, ponieważ myśli bardziej źródłowo niż metafizyka, której nazwa mówi to samo”²⁴. Co zatem proponuje Heidegger w miejsce filozofii? Odpowiedź filozofa można uznać za zaskakującą. Nowe myślenie to myślenie o świecie tak jak on się prezentuje. Tak jak go widzimy. W swej prostocie bycia. Nie bez racji o tym myśleniu napisze: „Myślenie schodzi w stronę ubóstwa swej dotychczasowej istoty. Myślenie zbiera mowę w prostą opowieść. Mowa ta jest mową bycia, jak chmury są chmurami nieba. Myślenie pozostawia swoją opowieścią niepozorne bruzdy w mowie. Są one jeszcze bardziej niepozorne od tych, jakie wieśniak wolnym krokiem żłobi w polu”²⁵. I można by dodać: a niebo dalej jest niebieskie, trawa jest zielona, a woda jest mokra. Czy to nowe myślenie, które proponuje Heidegger jest lepsze, w znaczeniu głębsze od tego, które proponowała filozofia? Jeśli tak, to jego głębia leży w banalności. Choć być może świat i bycie człowieka w świecie (jego życie) sprowadza się do banalności, do banału. Brak tu miejsca na wyjątkowość nie tylko człowieka, ale i świata. Zarówno człowiek, jak i świat sprowadza się do przypadku, do zdarzenia.

Uformowanie teoretycznych podstaw materializmu i jednoczesna krytyka myślenia wedle wartości dokonana przez Nietzschego i Heideggera, wedle autorów tych przedsięwzięć, otwierała nowe perspektywy dla tzw. nowego myślenia, które miało być wywiedzione z rzeczywistości jako „wydarzenia się i jej zdarzeń”. Myślenie ze zdarzeń to myślenie wolne od subiektywizmu, na który narażone było w jego przekonaniu myślenie wobec wartości, a więc także wolne od jakichkolwiek dowolnych interpretacji oraz ocen. Tym sposobem Heidegger chciał osadzić

ze względu na jego „zewnętrzność”, raczej oglądowość (*resp.* – zjawiskowość, fenomenalność), a więc przypadkowość właśnie, a „nie istotowość”. Zdarzenie więc, jeżeli nas już czymś „obdarza”, to swoją przypadkowością, zewnętrżnością, oglądowością. Inaczej mówiąc, tym jak nam się pokazuje w swej konkretności, a nie istotą jako tym, co ogólne, konieczne, a na dodatek: ukryte.

²³ Logiczność jest tutaj użyta jako synonim teoretyczności.

²⁴ M. Heidegger, *List o humanizmie ...*, s. 126.

²⁵ *Ibidem*, s. 126 i n.

człowieka w świecie nie tylko realnym, ale i aksjologicznie neutralnym, w świecie czystego bycia. Biorąc pod uwagę ten wymiar proponowanego świata, można by stwierdzić, że Heidegger chciał być tym filozofem, który będzie nie tylko krytykiem dotychczasowej kultury europejskiej, a w każdym razie tej po Platonie, ale także fundatorem nowej formacji kulturowej, a właściwie zupełnie nowej kultury. Problem jedynie w tym: czym ten nowy świat człowieka okazał się być w perspektywie „bycia w nim człowieka”? Czy jest to świat „lepszy”, czy też bardziej „prawdziwy”, autentyczny? W imię czego Heidegger zanegował stary świat kultury europejskiej, skoro zanegował wartości i myślenie wedle wartości? Czy jest to choćby świat bliższy „byciu” w bycie człowieka?

4. Marginalizacja humanizmu – zmierzch filozofii jako dyscypliny teoretycznej

Co oznaczała negacja humanizmu? Czy też do czego prowadzi marginalizacja humanizmu? Odpowiedź na te pytania, choć nie wydaje się sprowadzać do jednej formuły, w każdym z tych wypadków oznacza zanegowanie dotychczasowego statusu nie tylko filozofii, ale wręcz kultury europejskiej. Negacja myślenia „wedle wartości”, czy też wobec wartości, oznacza nie tyle zanegowanie myślenia wedle tzw. wartości subiektywnych czy też praktycznych, co ograniczenie działań nakierowanych na wartości autoteliczne, tzn. takie, których realizacja znajduje uzasadnienie w nich samych a nie w celach poza nimi. Wartości te to prawda, świętość, piękno, moralność. One także wyznaczają realizację takich dziedzin, jak poznanie teoretyczne, a więc filozofia i nauki szczegółowe, religia, sztuka czy też relacje osobowe między ludźmi. Stąd też zanegowanie tych wartości jest jednoznaczne z co najmniej podważeniem dziedzin, dla których, przynajmniej w klasycznym (*resp.* – tradycyjnym) ich rozumieniu, były one pojmowane jako konstytutywne. Oznacza więc zanegowanie istotnego wymiaru dotychczasowej kultury o proweniencji śródziemnomorskiej.

Na czym, poza rezygnacją z samych wartości autotelicznych, miałoby polegać zanegowanie czy też ograniczenie dotychczasowego wymiaru kultury europejskiej? Czyżby miało ono oznaczać, że negacja ta jest jednoznaczna z zanikiem nauki, sztuki, religii, moralności, a więc tego, co bywa określane kulturą duchową? Sądzę, że nie wydaje się być to możliwe. Nie sposób bowiem wyobrazić sobie sytuacji, w której ludzie zrezygnują z poznawania, nie będą aktywni religijnie, czy też przestaną wytwarzać przedmioty artystyczne. Rzecz jednak bynajmniej nie w tym, że negacja myślenia wedle wartości miałyby oznaczać, że ludzie przestaną realizować swoją aktywność w świecie czy też – mówiąc inaczej – przestaną działać. Oznacza ona jedynie tyle, że przestaną działać „ze względu na wartości”, a będą realizować swoją aktywność „ze względu na fakty” czy też „ze względu na zdarzenia i dla samych zdarzeń”. Działania nie będą zatem podej-

mowane w imię realizacji wartości czy też idei; w imię prawdy, piękna, świętości, dobra moralnego, ale jako odpowiedzi na pewne zdarzenia, motywowane czy też uzasadniane co najwyżej „myśleniem ze zdarzenia”. O jego realizacji ma decydować odwołanie się do bycia człowieka, a więc do zdarzenia, do faktów, poprzez które wyraża się bycie. Działania będą zatem odpowiedzią na ludzkie popędy, instynkty, potrzeby, a więc na to, co pozostaje u podstaw „bycia”. Zastępując termin „bycia” bardziej bogatym treściowo pojęciem „życia”, myśl tę daje się wyrazić pełniej w sformułowaniu, iż ludzka aktywność swoje uzasadnienie znajduje w życiu a działania wynikają z życia (są jego konsekwencją). Inaczej mówiąc, postępowanie człowieka wobec człowieka nie wynika z nakazów (norm) moralnych, ale np. ze wzajemnych zachowań ludzi, z zachodzących między nimi relacji. W tej sytuacji poznanie nie oznacza działania ze względu na prawdę, ale np. rozpoznanie otoczenia chociażby ze względu na bieżące potrzeby. Inaczej mówiąc, działania poznawcze czy też artystyczne, a nawet moralne, podejmowane są ze względu na potrzeby życiowe i one także decydują o ich zasadności. Artysta tworzy nie ze względu na piękno, ale np. na potrzebę zaistnienia w środowisku, a człowiek religijny zachowuje religijność nie ze względu na świętość, ale ze względu na aktualną potrzebę czasu np. panujące preferencje polityczne czy też ekonomiczne itp. Oznacza to, że dziedziny tzw. kultury wysokiej swoje uzasadnienie, jeśli w tym wypadku w ogóle możemy mówić o uzasadnieniu²⁶, znajdują w ich praktycznej przydatności dla życia. Myślenie „ze zdarzenia”, czy też „myślenie zdarzeniami”, to pragmatyzacja myślenia. Zasadne jest to, co praktyczne; to, co przydaje się, potwierdza nasze bycie, utwierdza nas w byciu. Mówiąc językiem kultury po-aksjologicznej, należałoby powiedzieć, że kryterium nauki (naukowości), sztuki, religii czy też moralności jest skuteczność osiągniętych w nich rezultatów dla podejmowanych działań.

Co jednak oznacza funkcjonowanie tego rodzaju poglądów dla kształtu samej rzeczywistości kulturowej, a w tym wypadku poznania naukowego i filozofii? Podejmując tę kwestię, zauważę, że w tym sposobie myślenia niejako na plan drugi schodzą badania nakierowane na poznanie dla „samej prawdy”. Zwłaszcza te, dla których trudno wskazać zastosowania praktyczne. W tym kontekście uznawane są one wręcz za bezużyteczne. Do badań czystych, a w każdym razie niemających bezpośredniego przełożenia praktycznego, zaliczane są nauki humanistyczne, a wśród nich filozofia. Stąd też myślenie ze „zdarzenia”, rezygnujące z myślenia „wedle wartości”, oznacza jednocześnie marginalizację, jeśli nie wręcz negację filozofii jako dyscypliny nakierowanej na poznanie prawdy jako takiej. Podkreślę, że filozofia w swej teoretycznej formule, jako poznanie tzw. zasad pierwszych, w sposób szczególny wydawała się spełniać negatywne kryteria pragmatyzmu teoretycznego. Okazywała się być, tak zresztą

²⁶ Sądzę, że w tych wypadkach należałoby mówić, w odróżnieniu od teoretycznego, o uzasadnieniu praktycznym.

jak i pozostałe nauki humanistyczne, dyscypliną nieprzydatną. Jeśli jednak miałyby być tolerowane to jedynie jako dyscyplina praktyczna, a więc jako ideologia (marksizm) czy też hermeneutyka (H. Gadamer, P. Ricoeur), „ironia” (R. Rorty) kulturowa, krytyka (J. Habermas), eko-polityka (B. Latour) itp., a więc jako dyscyplina praktyczna. Podobną funkcję społeczną, czy też polityczną, w tym sposobie myślenia winny spełniać pozostałe nauki humanistyczne. Sytuację tę można odczytać jedynie jako sytuację zmierzchu filozofii, a odpowiadające jej myślenie jako filozofię zmierzchu humanizmu.

5. Człowiek wobec „trwania dla trwania”

Myślenie, które zaproponował Heidegger, wprowadziło do filozofii nie tylko nową terminologię, ale przede wszystkim zmieniło kierunek uzasadnienia działań ludzkich, a tym samym i uzasadnienie bycia człowieka w istnieniu. Człowiek w świecie myślanym wedle wartości to człowiek, który nie tylko wierzył w pewne wartości i idee, zakładał ich zasadność, ale także nimi żył. To one wyznaczały cele jego działań, czyniły życie ludzkie – zarówno masowe jak i indywidualne – zasadnym, sensownym bądź też odmawiały mu takiego charakteru. Rzeczywistość dnia powszedniego widziana z perspektywy wartości i idei nabierała sensu i dawała człowiekowi co najmniej pozór możliwości spełnienia się w jego byciu. Pozbawienie człowieka świata wartości być może uwalnia od złudzeń, fantasmagorii idei czy też nawet „złych ideologii” itp., ale jednocześnie czyni go, przynajmniej w schematach myślenia dotychczasowego, jestestwem pozbawionym uzasadnienia. Bytem poza sensem. Człowiek znalazł się na pustyni „zdarzeń”, bytem wobec „czystej” choć przemijającej rzeczywistości. Jestestwem wobec świata czystych zdarzeń i faktów, kierującym się „byciem” czy też „życiem” od zdarzenia do zdarzenia. Został sam na sam wobec bezsensu istnienia. Sens bowiem straciło samo słowo „sens”. Znalazł się w sytuacji „trwania dla trwania”, w świecie, w którym myślenie techniczne zastąpiło myślenie teoretyczne. Konkludując, można by stwierdzić, że spełniła się wizja O. Spenglera. Technika, czyli cywilizacja, zapanowała nad kulturą.

Problem jedynie w tym, czy świat czystych zdarzeń jest tym, w którym człowiek znajduje swoje spełnienie? Odnajduje siebie jako bycie zrealizowane? Czy aby nie jest tak, że pozostając sam na sam w świecie zdarzeń, pozostaje bytem zagubionym w swoim byciu? Pozostaje wprawdzie wobec samego „bycia”, ale bez prawdy bycia, a więc i wartości bycia. Rzecz w tym, że człowiek jest jestestwem, które nie tylko zdarzyło się w świecie zdarzeń, ale i także bytem, który jak twierdził sam Heidegger, odnosi się do swojego bycia i pyta o sens swego bycia. Czy zatem wystarczy mu odpowiedź, iż sensu tego nie ma, że jest bytem poza sensem?

Każda odpowiedź na te pytania napotyka na granice swej zasadności wyznaczone regułami myśli, w ramach której jest formułowana. W pierwszej kolejności podejmę problem jej zasadności w granicach myślenia wedle wartości. Jest to pytanie o to, czy myślenie wedle wartości w konfrontacji z filozofią Heideggera utraciło swoją zasadność. Podejmując tę kwestię, zauważę, że o ile pytanie o własne bycie, na co wyrażał przyzwolenie sam Heidegger, należy do jestestwa ludzkiego, o tyle też jest jego immanentnym wyznacznikiem. Pytanie i odpowiedź na nie mają jednak to do siebie, że mogą być wyrażone jedynie poprzez znaczenia. Uwzględniając choćby ten moment, należałoby stwierdzić, że człowiek nie żyje jedynie w świecie faktów (zdarzeń), ale i w rzeczywistości znaczeń. Można by zatem stwierdzić, że człowiek jest bytem, dla którego świat znaczeń, a więc i sens, jest częścią, warunkiem bycia jestestwa ludzkiego. Oznacza to jednak także, że treści znaczeń dla swego ukonstytuowania się – tak jak kształty przedmiotów materialnych – wymagają określeń, czyli form. Te czynią je znaczeniami religijnymi, moralnymi, poznawczymi, a więc momentami (*resp.* – bytami) kulturowymi. Te, jako formy znaczeń, określam wartościami. Biorąc pod uwagę to, że świat kultury, czy też rzeczywistość znaczeń, tak samo zresztą jak i rzeczywistość przedmiotów materialnych, dostępna jest człowiekowi jedynie poprzez swoją określoność, czyli poprzez swoje formy (*resp.* – kształty), przyjmuję, iż wartości są koniecznym²⁷, a zarazem konstytutywnym momentem realizacji aktywności człowieka, czyli kultury. Świat wartości, a więc i sensu – jeśli pod tym ostatnim rozumiemy zasadne (tj. zgodne z przyjętymi formami, a więc i wartościami) połączenia treści znaczeń – nie jest obcy, czy też obojętny, ale wręcz konieczny dla bycia jestestwa ludzkiego. Jest jego sposobem bycia, poprzez realizację tego bycia. Stąd też pozbawianie człowieka sensu byłoby jednoznaczne z pozbawianiem go tego, co należy do jego własnego bycia. Byłoby pozbawianiem go jego jestestwa. Jeśli jednak tak jest, to czy próba racjonalizacji świata, tego, co jest, nie powinna obejmować także rzeczywistości tworzonej przez człowieka? Ta, jak stwierdziłem, niezależnie od tego, czy działania człowieka w swoim zamyśle motywowane są wartościami, czy też wynikają ze zdarzenia (są reakcją na zdarzenia), konstytuuje się poprzez znaczenia, a więc i właściwe im formy, czyli wartości. Człowiek zatem niejako w sposób konieczny, przynajmniej w ramach tworzonej przez siebie rzeczywistości, uwikłany jest w strukturę znaczeń i sferę wartości.

²⁷ Oznacza to odrzucenie Heideggerowskiego pojmowania wartości jako subiektywnych ocen formułowanych o rzeczywistości. Takie pojmowanie wartości dowodzi jedynie o nieodróżnianiu wartości jako form znaczeń od osądów, czy też sądów o rzeczywistości. Te ostatnie należą do sfery faktów, czy też w tym wypadku do rzeczywistości znaczeń. Wartość to jedynie formalny moment bytowy znaczenia a nie samo znaczenie. Tak jak kształt krzesła, brany jako sama jego forma, nie jest realnym krzesłem, tak i wartość, jako forma znaczenia, nie jest jeszcze znaczeniem, którego treści determinuje. Wartość prawdziwości, ewentualnie fałszywości sądu (prawdziwość lub fałszywość sądu), np. „Jan jest wysokim mężczyzną”, nie jest tożsama z samym tym sądem.

Czy jednak tworzona przez człowieka rzeczywistość wedle myślenia z bycia, czy też ze zdarzeń, jest wystarczającą płaszczyzną teoretycznego uzasadnienia człowieka w istnieniu, czy choćby wskazania na zasadność rozważań filozoficznych, a więc jako myślenia wobec wartości? W tym wypadku na zasadność myślenia ze względu na prawdę, a nie bezpośrednio pożytki, zaspokojenie potrzeb. Problem to o tyle skomplikowany, że myślenie ze zdarzenia, czyli z faktów, z tego, co zdarza się neguje – właśnie poprzez odwoływanie się do samych faktów – zasadność myślenia wobec wartości, czyli myślenia teoretycznego. Krótko mówiąc: myślenie ze zdarzenia nie potrzebuje, przynajmniej w przekonaniu swoich zwolenników, uzasadnienia, a w każdym razie uzasadnienia o charakterze teoretycznym. Ono po prostu „zdarza się”, „jest” i jego bycie jest jego uzasadnieniem²⁸, tak jak „jest”, czy też „zdarzył się” świat, człowiek czy też kamień na pustyni.

Stąd też, mówiąc o zasadności myślenia teoretycznego, a w dalszej kolejności podejmując pytanie o sens bycia bytu ludzkiego, czy też jakiegokolwiek innego zdarzenia, łącznie z myśleniem „ze zdarzenia”, zasadność tych rozważań ograniczyć musimy do granic zasadności myślenia wedle wartości, a więc do myślenia ze względu na prawdę. W tym wypadku jest to zatem pytanie o zasadność myślenia filozoficznego, wyznaczanego odpowiedzią na pytanie o zasadność bycia człowieka w istnieniu. Przy tym pytanie o „bycie” człowieka obejmuje swoim zakresem zarówno sposób tego bycia, jak i pytanie o samo istnienie, czy też lepiej byłoby tu powiedzieć: trwanie. Należałoby tu podkreślić, że pytanie to w tym ostatnim wypadku nie jest tym samym pytaniem. Pierwsze z nich dotyczy czy też pyta o to: jak żyć, aby żyć sensownie, drugie podejmuje kwestię sensu samego życia, sensu trwania w istnieniu. Inaczej mówiąc, jest to pytanie o to: czy życie w ogóle ma sens poza samym swym trwaniem? Czy zatem należy pytać o sensowność trwania, zamiast zadowolić się samym trwaniem dla trwania? Jest to problem tego, czy w kulturze współczesnej mamy do czynienia z sytuacją, w której po Heideggerze człowiek nie potrzebuje uzasadnienia swojego bycia w świecie i wystarczy mu tylko samo „bycie” czy też „życie”? Czyżby Heidegger unieważnił swoją filozofią podstawowe pytanie egzystencji bytu ludzkiego i sformułował propozycję życia poza sensem? A może jedynie przeformułował to pytanie, a w konsekwencji i samo pojęcie sensu? Podejmując te kwestie, w pierwszej kolejności należałoby zapytać: o co pytamy, pytając o sens? Odpowiadając, zauważę, że pytając o sens przed Nietzschem i Heideggerem pytaniu temu jak i odpowiedzi w większości wypadków nadawano znaczenie metafizyczne. Inaczej mówiąc, pytanie to jak i odpowiedź formułowano w kontekście i wobec bytu i wartości pojmowanych metafizycznie, a więc bytu i wartości, które w każdym momencie swego bycia i obowiązywania wykraczają poza to, co empiryczne, a więc tak-

²⁸ Nie oznacza to jednak, że myślenie to wolne jest od wartości. Wszelkie bowiem myślenie możliwe jest poprzez znaczenia. Rzecz jedynie w tym, że w tzw. myśleniu ze zdarzeń wartości autoteliczne zostają zastąpione wartościami praktycznymi.

że względne, relatywne. Obaj ci myśliciele sferę tego, co wykracza ponad realność świata, a więc tego, co metafizyczne, unieważnili. Nietzsche swym stwierdzeniem: *Got ist tot*, a Heidegger negacją wartości i metafizyki. W tej sytuacji, wszelka zasadna odpowiedź na pytania o sens bycia możliwa jest tylko z poziomu bycia, z tego, co zdarza się. Uwzględniając natomiast, że bycie jestestwa sprowadza się do życia, należałoby stwierdzić, że w życiu, w tym, co się w nim zdarza, zarówno pytanie, jak i odpowiedź o sens rodzi się z życia (*resp.* – z bycia), jak i w życiu znajduje swoje uzasadnienie. Należałoby dodać: z potrzeb życia, jak i ich skutecznego, a więc pożytecznego (*resp.* – praktycznego) zaspakajania. Namysł nad sensem tego, co „jest”, okazywał się być zasadny jedynie jako myślenie z bycia, czy też ze zdarzenia. Oznaczało to, zwłaszcza wobec dotychczasowego statusu filozofii jako myślenia wedle wartości i podejmującego kwestie metafizyczne, pozbawienie jej, a właściwie unieważnienie nie tylko znacznego, ale wręcz podstawowego obszaru jej badań, a więc także unieważnienie w tym obszarze jej zasadności. Oznaczało więc sprowadzenie jej do myślenia o tym, co potoczne, codzienne, niemalże banalne. Co więcej, Heidegger, uznając je za tego rodzaju myślenie, zanegował nie tylko to myślenie, ale także obowiązującą dotychczas dla niego nazwę, czyli samo pojęcie „filozofia”. Stąd też jego następcy myślenie to mogli określić pojęciem „ironii” czy też „gry” w słowa²⁹. Filozofia, w dotychczasowym jej kształcie, okazywała się jako nieprzydatna, a w każdym razie zbyt cenna; w najlepszym dla niej wypadku jako „zabawna”. Po Heideggerze zaczęła jawić się jako narzędzie ograniczania człowieka. Dla Adorna i Horkheimera rozum Oświecenia okazał się być rozumem instrumentalnym, czy też technicznym, prowadzącym wręcz do zniewolenia. Wiedza, wedle tych myślicieli, nie tyle wyzwalała człowieka, ile okazywała się być narzędziem panowania nad nim. Rozum instrumentalny kierował się bowiem zasadą: im więcej wiedzy, tym więcej władzy nad przyrodą, ale także nad człowiekiem i społeczeństwem. Ten sposób myślenia a w szczególności jego osiągnięcia prowadziły do eliminacji człowieka z procesu produkcji i z twórczości. Człowiek zostaje zastąpiony techniką, a refleksja humanistyczna wiedzą praktyczną, bądź wręcz techniczną. Oznaczało to eliminację filozofii jako wiedzy nieużytecznej.

Ten sposób myślenia sprowadzający się do eliminacji filozofii kontynuują myśliciele końca wieku dwudziestego i początku dwudziestego pierwszego. Habermas postuluje zastąpienie filozofii socjologią. Bruno Latour proponuje natomiast w miejsce filozofii politykę natury. Współczesne nurty feministyczne człowieka (*homo = Man*) chcą zastąpić podmiotem płci, a humanizm i humanistykę posthumanizmem czy też wręcz bliżej nieokreśloną formułą witalizmu³⁰.

²⁹ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Wyd. „Spacja”, Warszawa 1996, s. 110 i n.

³⁰ R. Braidotti pisze: „Wynika z tego wszystkiego, że humanistyka w postludzkiej epoce antropocenu nie powinna trwać przy człowieku (*Human*) – a co dopiero Mężczyźni (*Man*) – jako

Współczesność myślenia potwierdziła zatem diagnozy wieku dwudziestego pod adresem filozofii.

6. Pytanie o filozofię a sens bycia człowieka (uwagi końcowe)

W kontekście powyższych ustaleń – choć lakoniczność przywołanych wypowiedzi, bynajmniej nie oddaje pełni myśli ich autorów, a raczej funkcjonuje jako ilustracja omawianej sytuacji – odpowiedzią na pytanie sformułowane w tytule tego tekstu winno być stwierdzenie, że u początku wieku dwudziestego pierwsze mamy do czynienia zarówno ze zmierzchem filozofii, jak i filozofią zmierzchu humanizmu. Zresztą sami filozofowie, formułując ideę końca filozofii, wydają się potwierdzać zasadność tej konstatacji. Co jednak dla kultury oznacza zmierzch filozofii i filozofia zmierzchu humanizmu? Odpowiadając, zauważę, że Heidegger, jak i niektórzy pozostali myśliciele, przynajmniej w swoim przekonaniu, kierowali się nie tylko potrzebą sformułowania nowych idei w ramach myślenia filozoficznego, ile potrzebą wykroczenia poza samo myślenie filozoficzne. Heidegger, obwieszczając koniec filozofii, jak to już niejednokrotnie w tym tekście podkreślałem, określił proponowany przez siebie sposób aktywności jako myślenie ze zdarzenia (z wydarzania), przeciwstawiając go zarazem myśleniu wedle wartości. Podobnie czynili pozostali, choć każdy na swój sposób. Czy jednak sformułowanie idei „nowego myślenia”, postulat zastąpienia filozofii socjologią, bądź też uprawiania filozofii jako polityki natury czy też posthumanizmu bądź witalizmu jest jednoznaczny z zadekretowaniem końca filozofii? Zauważę, że z samego faktu sformułowania nie tylko tej, ale także jakiegokolwiek innej idei, nie tylko nie musi ale i nie wynika automatycznie „koniec filozofii”. Przeciwnie. Oznacza to jedynie przekroczenie dotychczasowych ograniczeń myślenia filozoficznego. Filozofia od zawsze określała się jako myślenie przekraczające. Stąd też każde przekroczenie jest jedynie potwierdzeniem jej tożsamości. Problem jedynie w tym, czy nowa idea jest odbierana jako poznawczo uzasadniona i heurystycznie inspirująca do dalszych rozważań. Czy w ramach wynikających z niej problematyki, a więc i możliwości jej rozwijania, znajduje kontynuatorów? Czy jest w stanie wyznaczyć tworzącymi ją znaczeniami właściwe jej miejsce w czasoprzestrzeni kulturowej?

Jednocześnie zauważę, że pojawianie się nowych propozycji filozoficznych nie oznacza jednak niemożliwości kontynuowania dotychczasowych. Filozofia to dziedzina, która niejako z faktu, iż jest myśleniem, zakłada wielość czy też pluralizm propozycji. Poszczególne z nich od zawsze funkcjonowały niejako obok

swoim właściwym przedmiocie badania. Wręcz przeciwnie, dziedzina ta skorzystałaby na uwolnieniu się spod panowania imperium humanistycznego człowieka (*Man*)”. R. Braidotti, *op. cit.*, s. 321.

siebie i, miejmy nadzieję, będą nadal tak funkcjonować. Choć należałoby dodać, że podjęta w ramach nowych propozycji krytyka dotychczasowych idei będzie powodować ograniczanie ich znaczenia. Nie sposób także wykluczyć, że jej konsekwencją może być nawet wyeliminowanie z bieżącego obiegu kulturowego dotychczasowych sposobów myślenia i idei. Dla tych ostatnich pozostaje z zasady miejsce w sferze tego co historyczne, a więc tego, czego konsekwencją są późniejsze zdarzenia kulturowe. W tej sytuacji można by co najwyżej rozważyć, czy z takimi propozycjami mamy do czynienia w wypadku koncepcji współczesnych myślicieli? Czy zastąpią one dotychczasowy sposób myślenia? Podejmując to pytanie, w jakiejś mierze należałoby na nie odpowiedzieć pozytywnie. Niewątpliwie po filozofii Heideggera, Habermasa, Rorty'ego, ruchu feministek itp. mamy do czynienia z daleko idącymi zmianami, a w pewnych obszarach nawet z załamaniem dotychczasowego myślenia filozoficznego i z marginalizacją filozofii jako dziedziny kulturowej aktywności człowieka. Przede wszystkim w ramach samej filozofii formułowane są idee negujące ją jako poznanie teoretyczne i koncentrujące się na praktycznym, bądź wręcz pragmatycznym jej pojmowaniu. Filozofia tak pojmowana staje się, jeśli nie intelektualną rozrywką (grą), to dziedziną pozwalającą na rozwiązywanie życiowych problemów. Jej uzasadnieniem staje się skuteczność życiowa formułowanych w jej ramach propozycji. Można by także stwierdzić, iż filozofia, która zwłaszcza w czasach nowożytnych była utożsamiana z poznaniem teoretycznym, nabiera charakteru praktycznego, a nawet politycznego. Staje się, zwłaszcza w swych modnych nurtach, zgodnie z formułą rozumu instrumentalnego w ujęciu teoretyków szkoły frankfurckiej, ideologią i narzędziem władzy. W tym przede wszystkim władzy politycznej. Nie oznacza to jednak, przynajmniej w dotychczasowym stanie kultury europejskiej, że obok myślenia „wedle władzy”³¹ i „wedle płci” nie funkcjonuje myślenie wedle wartości, odwołujące się także do rzeczywistości pozaempirycznej.

Heidegger, jak i inni myśliciele współcześni, podobnie jak wcześniej Husserl czy też Kant, niewątpliwie swoją myślą sformułował nową propozycję intelektualnego ujęcia rzeczywistości. W aktualnym stanie wiedzy trudno jednak byłoby utrzymywać, tak jak wydają się sądzić zwolennicy „nowego myślenia”, że unieważnili tym samym dotychczasową myśl filozoficzną jako formułę ujmowania w pojęcia i rozumienia tego, co prezentuje się człowiekowi jako przedmiot myśli. Niezależnie bowiem od tego czy będzie to filozofia władzy, filozofia płci czy też filozofia witalna lub planetarna, aby mogła być skuteczna, musi mieć rozpoznanie rzeczywistości, która będzie przedmiotem jej racjonalizacji. Mimo zatem ich odmiennego podejścia do podmiotu i przedmiotu, jak i do sposobu myślenia o tym

³¹ Problem polega także i na tym, że zgodnie z wcześniejszymi uwagami na temat wartości, także takie pojęcia, jak: zdarzenie, fakt, rzeczywistość czy też władza i jak i płeć, jak i każde inne jako znaczenia konstytuują się zarówno poprzez właściwą im treść jak i ich formę, czyli określające je w każdorazowym użyciu wartości.

„co jest” oraz składanych deklaracji, propozycje te są jedynie kolejną wersją racjonalizacji istnienia prezentującego się w swoich momentach. Inaczej mówiąc: ujęcia istnienia ze względu na właściwą mu każdorazowo określoność. Należałoby zatem stwierdzić, że to, co określa się pojęciem kryzysu kultury europejskiej, w tym także filozofii, jest jedynie kolejnym etapem w jej procesie stawania się. Zmierzch humanizmu równie dobrze może być odczytany jako nadzieja i zapowiedź nowej epoki (formacji) w procesie jej intelektualnego i emocjonalnego stawania. Tym bardziej, iż wiele wydaje się wskazywać na to, iż humanizm i antropocentryzm, zarówno w konfrontacji z wiedzą przyrodniczą, jak i technicznymi możliwościami realizacji człowieka, wydają się napotykać na granice swej zasadności. Być może, że nowe myślenie potrzebuje nowego określenia granic swej zasadności, tym bardziej, że człowiek wydaje się, jeśli już nie przekraczać, to co najmniej pozostawać w swoim byciu na granicach życia biologicznego, a nawet planetarnego. Czy będą to zatem pojęcia witalizmu lub planetaryzmu? Czymkolwiek byłyby jednak wyznaczane granice realizacji, to o ile świat będzie realizował się przez świadomość, to o ile będzie to świadomość ludzka, to człowiek będzie świadomością istnienia. Będzie się to działo niezależnie od właściwych jej nośników materialnych, a więc fizycznych, biologicznych, męskich czy też żeńskich a nawet elektronicznych. W niej także, jak sądzę, przynajmniej w znanym nam świecie, realizuje się sens istnienia jestestwa ludzkiego.

[znaków 55 756]

Философия Нового времени содействовала формированию механистического материализма. Он приобрел форму практического материализма. Это разрешило отбросить дуалистическое видение человеческого бытия и сопутствующую ему идеалистическую аксиологию. В результате человек, а вместе с ним гуманизм и гуманитарные науки, лишились метафизического обоснования. Человек в своем бытии рассматривается как материальное и эмпирическое естество, как случайное существо в случайном мире. Аксиологическое мышление заменяет мышление «по ходу» и практизм. Следствием этого процесса является маргинализация философии и идея философии заката гуманизма.

ключевые слова: гуманизм, практический материализм, маргинализация, кризис, философия

słowa kluczowe: humanizm, materializm praktyczny, marginalizacja, kryzys, filozofia

The modern philosophy enabled the formation of the mechanistic materialism. It took the form of the practical materialism. It allowed the rejection of the dualistic vision of human being and its idealistic axiology. As the result, the human being, humanism and humanities have lost their metaphysical justification. A man in his

being is recognizing himself as physical and empirical existence, as accidental being in accidental world. Axiological thinking is replaced by thinking "from an event", and practicalism. The consequence of this process is the marginalization of philosophy and the idea of philosophy of the dawn of humanism.

keywords: humanism, practical materialism, marginalization, crisis, philosophy