

Artykuły, rozprawy

Статьи, публикации

Andrzej L. Zachariasz

Uniwersytet Rzeszowski

Teza o końcu filozofii i granice jej zasadności a pytanie o przyszłość filozofii

*Тезис о конце философии, границе его обоснованности
и вопрос о будущем философии*

1. Uwagi wstępne

Filozofia to pojęcie obciążone wielością znaczeń. Funkcjonuje zarówno w języku potocznym, jak i jest terminem o charakterze profesjonalnym. Ta niejednoznaczność znajduje także swoje potwierdzenie w podejściu do pytania o filozofię przez samych filozofów i formułowanych na nie odpowiedziach. Obok badaczy, którzy podejmują analizę znaczeń związanych z tym pojęciem, jak i samego filozofowania, są także ich przeciwnicy. W przekonaniu tych ostatnich analizy te nie są warte wysiłku intelektualnego, a poświęcony im czas uważają za stracony. Przy tym nie znaczy to bynajmniej, że nie są oni świadomi tej kwestii. Twierdzą bowiem, że „jaka filozofia jest i czym jest” każdy (a przynajmniej każdy formułujący tego rodzaju wypowiedź) wie, a jeśli nawet nie wie, to tego rodzaju wiedza, aby filozofować, nie jest bynajmniej konieczna.

W rozważaniach tych, już choćby poprzez postawienie w tytule problemu filozofii, nie tylko pytanie o filozofię uznaję za zasadne, ale co więcej, refleksję nad filozofią pojmuję jako integralną część rozważań filozoficznych. Nie sposób bowiem zasadnie dokonywać namysłu nad czymkolwiek, nie określając zasadności samego tego namysłu. Inną już kwestią jest konieczność i zakres rozważań w konkretnym ich przypadku. Każde tego rodzaju przedsięwzięcie napotyka na granice nie tylko swej zasadności w porządku rozumu, ale i możliwości objęcia poddawanej namysłowi rzeczywistości. W podjętej tu próbie nie stawiam sobie

zadania pogłębionej analizy mającej na celu określenie filozofii, czy też wskazania granic jej zasadności¹. Przedmiotem refleksji, poza koniecznymi ustaleniami pod tym względem, jest odpowiedź na pytanie o sytuację filozofii jako pewnej dyscypliny w rzeczywistości kulturowej współczesnego człowieka, a zwłaszcza zważywszy na okoliczność, w jakiej jest formułowana ta wypowiedź, na sytuację filozofii jako dyscypliny akademickiej.

2. Filozofia wobec własnej tradycji a proces jej pragmatyzacji

Współcześnie aż nazbyt często wygłaszana jest teza o końcu filozofii. Po-brzmiewa ona w różnych formułach i kontekstach. Przy tym teza głosząca koniec filozofii poprzedzana była już od kilku stuleci wypowiedziami samych filozofów o niemożliwości uprawiania kolejnych jej dyscyplin. Głoszono koniec filozofii jako metafizyki, ontologii czy też epistemologii, filozofii zasad pierwszych, a ostatecznie samej filozofii. Mimo że wyraziciele tych poglądów w tym samym czasie z pełnym zaangażowaniem filozofowali, choćby na temat samej filozofii, to jednak teza ta znajdowała i znajduje szeroki oddźwięk w rzeczywistości kulturowo-cywilizacyjnej współczesnego człowieka. Może ona bowiem mieć daleko idące konsekwencje nie tylko dla samej filozofii, ale i kontekstu kulturowo-cywilizacyjnego, w jakim przychodzi i przyjdzie bytować samemu człowiekowi. Zauważę, że bynajmniej nie jest tak, że filozofia i filozofowanie, nawet przy szerokim rozumieniu tych pojęć, jest czymś koniecznym dla bytowania człowieka. Filozofia i filozofowanie w jej profesjonalnym rozumieniu nie jest przecież zajęciem na tyle częstym, by można je było uznać za powszechne. Filozofowie, jako twórcy nowych systemów czy też projektów myślowych, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i kulturowym, to ludzie zdarzający się niezmiernie rzadko. Bycie filozofem, w znaczeniu bycia wykładowcą czy też nauczycielem historii filozofii, nawet w kręgu kultury europejskiej i w kulturach o europejskiej proveniencji, to raczej profesja i zajęcie wyjątkowe na tle innych form realizacji ludzkiej aktywności. Przy tym należałoby pamiętać, iż sama filozofia to sposób realizacji aktywności człowieka wypracowany w ramach kultury śródziemnomorskiej, autorstwa antycznych Greków, i nawet w świecie globalizującym się nie na tyle częsty, aby mógł być uznany za powszechny, a tym bardziej konieczny. Istniały i istnieją bowiem kultury, które w formach właściwych im sposobów realizacji bytu ludzkiego odległe są od wzorca wypracowanego przez greckich miłośników mądrości i ich późniejszych europejskich i arabskich kontynuatorów.

¹ Próbę określenia filozofii, a zwłaszcza jej definicji, statusu i miejsca w kulturze podejmuję w książce pt. *Filozofia. Jej status i funkcje*, wyd. I, Lublin 1994, ss. 254; wyd. II, Rzeszów 2000; wyd. III poszerzone, Rzeszów 2002, ss. 288.

Pozycja filozofii nie jest także raz na zawsze ugruntowana nie tylko w kulturach, w których znalazło się dla niej miejsce, ale również w tych, w których w pewnych okresach decydowała o ich obliczu. W nich może ona mieć tylko swoją przeszłość i pozostawać poza ich teraźniejszością. Ten los spotkał filozofię w kulturze islamu. Stało się to, paradoksalnie, w jakiejś mierze za sprawą samych filozofów, którzy odwołując się nie tylko do treści religijnych, ale używając także argumentacji racjonalnej, dowodzili jej zbędności a nawet bezużyteczności. Czy ten los może spotkać filozofię także w kulturze europejskiej i kulturach z niej się wywodzących? Wszak już dziś filozofowie wieszczą koniec filozofii, jej bezużyteczność teoretyczną i heurystyczną, sprowadzając ją co najwyżej do rodzaju literatury pełniącej funkcje terapeutyczne (pocieszycielki wrażliwych na zawilóści egzystencji) bądź też, jeśli już nie tolerowanego dzwactwa intelektualnego, to formy ironii i dystansu.

Krytyka ta współcześnie, zwłaszcza z kręgów myślicieli o orientacji postmodernistycznej kierowana jest nie tylko pod adresem filozofii jako dziedziny poznania teoretycznego, ale także jej form organizacyjnych. Atakowane są tu zwłaszcza tradycyjne formy jej uprawiania, za jakie uznaje się tzw. filozofię akademicką. Jeśli już byłoby gotowi akceptować filozofię to – powołując się na F. Nietzschego – jedynie jako działalność „wolnych duchów”, niepełnionych organizacyjnymi formami instytucji akademickich i regułami awansów kariery akademickiej. Te wręcz pojmowane są jako wrogie wolnej, w znaczeniu autentycznej, myśli. W domyśle należałoby dodać, iż filozofia akademicka jawi się tutaj jako synonim wymogów i reguł stawianych myśleniu filozoficznemu i ewentualnego prestiżu intelektualnego wynikającego z przekraczania kolejnych kręgów tej kariery. Przysłuchując się niejednokrotnie tego rodzaju wypowiedziom, zwłaszcza ludzi młodych i tych, którzy nie pozostają w położeniu materialnym Platona i Arystotelesa, można by sądzić, że najbardziej pożądaną w ich odczuciu byłaby sytuacja, w której społeczeństwo czerpałoby satysfakcję z faktu zapewniania im warunków egzystencji materialnej, która pozwalałaby im ich realizację intelektualną i wolnego, niczym nieskrępowanego sposobu bycia.

Wbrew być może zasadnemu stwierdzeniu, że kwestie zaznaczone w poprzednim akapicie są, zwłaszcza z perspektywy tzw. filozofii akademickiej, banalne, a być może i przejściowe i nie warte uwagi, sądzę, że znajdują one teoretyczne uzasadnienie, a przede wszystkim zasługują na pewne wyjaśnienie. Filozofia bowiem nie tylko w wymiarze teoretycznym, ale także organizacyjno-instytucjonalnym u początku wieku dwudziestego pierwszego znajduje się na wirażu. Ta nowa formuła w ostatnich dwóch stuleciach w myśleniu filozoficznym realizuje się co najmniej w trzech wymiarach: 1) odejścia od racjonalizmu, 2) rezygnacji z myślenia esencjalnego oraz 3) pragmatyzacji myślenia teoretycznego.

2.1. Odejścia od racjonalizmu

W wieku dziewiętnastym dokonało się swoiste przewartościowanie w myśleniu filozoficznym. Jeśli podzielamy powszechnie akceptowany pogląd, iż od renesansu, a z pewnością od czasu wystąpienia Galileusza i Descartesa, w myśleniu filozoficznym nastąpiła dominacja rozumu w jego matematyczno-geometrycznej i zabsolutyzowanej wersji, to wiek dwudziesty i współczesność należałoby uznać za czas, u podstaw którego pozostają instynkty i popędy oraz emocje i uczucia. Stało się to w pierwszej kolejności za sprawą filozofów życia: H. Bergsona, W. Diltheya, F. Nietzschego, czy też twórcy psychoanalizy Z. Freuda. To oni swoją filozofią zaproponowali odejście od rozumu filozofii R. Descartesa, G.W. Leibniza czy też I. Kanta na rzecz kategorii życia. Bergson z pędu życia (*élan vital*) czyni nie tylko zasadę pozostającą u podstaw ewolucji twórczej, ale także kategorię pozostającą u podstaw poznania filozoficznego. Zastępuje ona rozum w porządku bytu – wyjaśniania procesu jego trwania i stania – a także w porządku myślenia o nim. O analogicznej sytuacji można mówić w wypadku filozofii Diltheya czy też G. Simmela. Dilthey kategorię życia (*Leben*) uznaje za siłę kreującą, jak i pozwalającą na wyjaśnianie rzeczywistości kulturowej, a także procesów dziejowych oraz ich poznania. W konsekwencji też kulturę uznaje za zobiektywizowaną formę życia, która może być także ujmowana i rozumiana w kategoriach życia. Podobnie także Simmel w życiu będzie widział siłę sprawczą dziejów i podstawę uzasadniającą wiedzę teoretyczną.

Niewątpliwie jednak za sprawą F. Nietzschego następuje nie tylko radykalne odejście od rozumu, ale także ufundowanie, poprzez ideę przewartościowania, nowego sposobu uprawiania filozofii. Nie bez racji został on uznany nie tylko za prekursora, a wręcz za ojca filozofii postmodernistycznej. Proces eliminowania rozumu z myśli filozoficznej potwierdził także swoją koncepcją psychoanalizy Z. Freud. To ten uczony, ale także i myśliciel, wbrew filozofii Descartesa, w pojmowaniu człowieka wykazał, że u podstaw podmiotowości bynajmniej nie pozostają kategorie matematyczno-logiczne, lecz popędy i instynkty, na których nadbudowują się emocje i uczucia. Człowiek z bytu definiującego się poprzez rozum okazał się być bytem determinowanym poprzez seksualność.

Tą drogą rezygnacji z rozumu filozofów nowożytnych, nie tylko jako kategorii wyznaczającej podmiotowość bytu ludzkiego, kroczy także filozofia dwudziestowieczna. Znalazło to wyraz zarówno w myśli M. Heideggera, jak i filozofów dialogu i spotkania, personalizmie czy też w filozofii hermeneutycznej. W poszukiwaniu zasady pozostającej u podstaw racjonalizacji, choć lepiej byłoby powiedzieć: pojęciowego ujęcia rzeczywistości jako przedmiotu poznania, odwoływano się do takich kategorii jak spotkanie, dialog, osoba, sympatia, rozumienie itp. Odejście od rozumu było jednoznaczne z porzuceniem racionali-

zmu jako sposobu myślenia filozoficznego. Racjonalizm zastąpiony został poprzez empatyzm, intuicjonizm czy też wręcz emocjonalizm. Filozofia, przybierając postać hermeneutyki i ograniczając się do analizy tekstów, zrezygnowała z teoretycznej problematyzacji rzeczywistości i przybrała formułę dekonstrukcji dotychczasowej filozofii – dotychczasowego rozumu teoretycznego.

2.2. Rezygnacja z myślenia esencjalnego

W porządku teoretycznym, już na początku wieku dwudziestego wraz z filozofią Husserla i Heideggera, choć niewątpliwie źródeł tego przewrotu należałoby szukać wcześniej, choćby w filozofii Diltheya i Nietzschego, dokonało się odejście od – fundamentalnego *notabene* dla dotychczasowego myślenia filozoficznego – paradygmatu esencjalnego. Po odrzuceniu esencji (istot) filozofom i filozofii pozostały jedynie fenomeny. Stąd też filozofia przemianowała się, w ujęciu tych dwóch myślicieli, na fenomenologię. Rzecz w tym, że te w dotychczasowym myśleniu teoretycznym były domeną poznania nauk szczegółowych. Wprawdzie Husserl przeciwstawiał poznanie fenomenologiczne tzw. poznaniu naukowemu (jako poznaniu pozyskiwanym w tzw. naturalnym nastawieniu), to nie tylko przyjętą terminologią, ale i nadanymi jej znaczeniami otworzył furtkę do uprawiania filozofii jako ujęcia nie tego, co ukryte – mimo pojęcia *eidosu* – pod tym co zjawiskowe, ale tego, co „dane bezpośrednio” i tak jak nam na to pozwala źródłowo prezentująca naoczność. Ta bowiem jest „źródłem prawomocności poznania”. Mimo zbieżności terminologicznych², proponowana przez Husserla idea filozofii jako fenomenologii odbiega od ujęć dotychczasowego empiryzmu, a także od idei esencjalnego pojmowania filozofii jako namyśłu nad tym, co ukryte pod płaszczem zjawiskowości. Filozofia tym samym została pozbawiona „tej drugiej, prawdziwej, choć okrytej tajemniczością rzeczy-

² Husserlowskie fenomeny, jak i naoczność, trudno byłoby utożsamiać ze znaczeniami tych pojęć, jakie nadają im np. empiryści spod znaku pozytywizmu. Fenomenologia, jak pisze Husserl, to nauka o istocie nie realnych, ale tzw. „transcendentalnie zredukowanych fenomenach” (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przekład D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 8, dalej: *Idee I*). Także pojęcie naoczności nabiera tutaj specyficznego znaczenia. Przede wszystkim nie wyczerpuje się ono w pojęciu doświadczenia, tak jak to pojęcie jest rozumiane w dotychczasowym empiryzmie. Pisze: „A więc za doświadczenie podstawiamy coś ogólniejszego – »naoczność« – i tym samym odrzucamy utożsamienie nauki w ogóle z nauką doświadczalną” (*Idee I*, s. 68). Choć jednocześnie należałoby zauważyć, że wydaje się ono bliskie kantowskiemu pojęciu tzw. naoczności empirycznej. W innym miejscu czytamy: „(...) każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co nam w »intuicji« źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w granicach, w jakich się tu prezentuje” (*Idee I*, s. 78 i n.).

wistości”, która była prawdziwym jej królestwem i racją istnienia. Przedmiot filozofii został sprowadzony do fenomenu transcendentalnie zredukowanego. Filozof pozostał sam na sam z tym, co fenomenalne.

Tą drogą kroczył także Heidegger. Poszedł jednak o krok dalej niż to czynił jego poprzednik i w jakiejś mierze jego nauczyciel. Utożsamiając, wzorem Husserla, filozofię z fenomenologią, a zatem ustanawiając ją nauką o fenomenach, i jednocześnie czyniąc jej przedmiotem samo bycie (*das Sein*) tak jak ono jest dane jestestwu (*das Dasein*), sprowadził tym samym filozofię do dziedziny, której faktycznym przedmiotem są egzystencjalne stany tegoż jestestwa w jego byciu wśród tego, co jest bytujące (*das Seiende*). Pozbawił zatem przedmioty filozofii ich przedmiotowej predykatywności i poprzez to możliwości ich ujęcia kategorialnego. Zamiast tych – zgodnie z formułą, iż przedmiotem filozofii jest samo bycie (*das Sein*) – zaproponował ideę myślenia filozoficznego realizującą się poprzez egzystencjalna, a więc rozumienie i interpretację, *de facto* przeżywanym stanów własnej egzystencji, co najwyżej w kontekście tego, co bytujące (*das Seiende*). Niewątpliwie propozycja uprawiania filozofii poprzez egzystencjalna zmieniała w istotny sposób ideę filozofii. Z działania nakierowanego na poznanie przedmiotowe, w wyniku którego formułowane są sądy ogólnie ważne, stawała się formą wyrazu i opisu subiektywności jestestwa ludzkiego. Traciła status wiedzy, przybierając formę ekspresji. Tym samym stawała się bliższa sztuce, a zwłaszcza – uwzględniając jej formułę pojęciową – poezji. Ta, można by przyjąć, jest wręcz bardziej pełną formą wyrazu stanów egzystencjalnych jestestwa ludzkiego, w tym także i emocjonalnych, niż filozofia, która choćby na zasadzie tradycji poddawana jest regułom rozumu i wynikającym z nich ograniczeniom. Tym samym poezja wyraża więc bardziej bycie jestestwa (*das Dasein*) niż filozofia. Konkludując, można by stwierdzić, że myśl Heideggera oznaczała nie tylko subiektywizację, ale wręcz prywatyzację myślenia filozoficznego.

Należy jednak podkreślić, że w negowaniu dotychczasowego statusu filozofii jako dziedziny teoretycznej, której efektem poznawczym miałyby być ogólnie ważna wiedza, paradoksalnie uczestniczyła także myśl o proveniencji kartezjańsko-kantowskiej, jak i pozytywistycznej. Już bowiem Kant zanegował przedmiotową pewność statusu poznania teoretycznego, a więc nie tylko filozofii, ale także nauk szczegółowych. Wiązał ją z tzw. transcendentnymi kategoriami intelektu. Pozytywiści spod znaku filozofii analitycznej przedmiot filozofii sprowadzili natomiast do analizy języka, zamykając zarazem samą tę analizę w ramach języka. Można by stwierdzić, że filozofowanie zostało uznane za swobodną grę językową, w której dokonuje się analiza innych gier językowych, w których rzeczywistość jest przedstawiana w wyrażeniach języka. Tym samym przedmiotem tej gry stały się artefakty a nie rzeczywistość sama. W konsekwencji filozofia traciła status dziedziny, która miałyby moc nie tylko poznawania i wyjaśniania rzeczywistości, ale nawet jej opisu, czyli ujmowania jej w pojęcia. Tracąc miano dziedziny pierwszych zasad, traciła tym samym walor swej teore-

tyczności, nie zyskując bynajmniej statusu mądrości. Stawała się, obok innych, kolejną formułą praktycznej realizacji jestestwa ludzkiego, będąc dziedziną praktycznie użyteczną, o ile – w przekonaniu zwolenników tego myślenia – wyrażając stany psychiczne, zaspakajała ludzkie potrzeby. Wszystkie te momenty znalazły swój wyraz w myśleniu postmodernistycznym. Filozofia, w najlepszym wypadku, tracąc wymiar poznawczy, stawała się sztuką rozumienia w ramach przyjętych gier językowych tzw. dyskursu filozoficznego, próbą jego rozumienia i interpretacji samych tych gier językowych, czyli hermeneutyką.

2.3. Pragmatyzacja myślenia teoretycznego

Zwiastunem pragmatyzacji myślenia w filozofii w wieku dziewiętnastym niewątpliwie był utilitaryzm brytyjski J. Benthama i J.St. Milla, pragmatyzm Ch.S. Peirce'a i W. Jamesa, a także filozofia K. Marksa. Bentham i Mill głosili nie tylko utilitaryzm jako ideę, ale także użytecznością mierzyli zasadność moralności i szczęścia. Należałoby tu dodać, że tą drogą podążała także europejska filozofia życia, która właśnie w życiu, jego wymogach, poszukiwała zasadności idei, a poznanie, w tym także filozofię, sprowadzała do jednego ze środków jego zachowania. Dalej w tym uzasadnianiu myślenia poszli pragmatyści. Prawdę jako sąd, czy też zasadność idei, oceniali z perspektywy płynącego z niej pożytku. Pragmatyzacja myślenia filozoficznego, choćby poprzez odejście od rozumu jako kategorii pozostającej u podstaw pojmowania rzeczywistości, ale także poprzez zmianę jej dotychczasowych celów poznawczych, oznaczała irracjonalizację myślenia filozoficznego. W konsekwencji w filozofii zaczęto dostrzegać nie dziedzinę poznawania rzeczywistości – pozostawiając to zadanie naukom szczegółowym – lecz sztukę rozumienia i interpretacji. Dla procesu pragmatyzacji i irracjonalizacji filozofii nie była także obojętna z jednej strony myśl K. Marksa, a z drugiej filozofia F. Nietzschego. W pierwszej dokonana się ideologizacja. Filozofia zaczęła być pojmowana jako formuła wyrazu interesu klasowego i narzędzie walki klas. Przy tym Marks postulował, aby filozofowie porzucili ideę filozofii jako spekulacji i interpretacji świata, i nie tylko w praktyce postrzegali kryteria zasadności myśli, a w samej myśli filozoficznej widzieli narzędzie do jego przekształcania.

Dodam, że we współczesnym świecie pragmatyzacji podlegała nie tylko filozofia, ale także pozostałe dziedziny rozumu teoretycznego. Wiedza nauk szczegółowych w sposób niepomiarowy w dotychczasowej swej historii zbliżyła się do praktyki, przybierając niemalże postać wiedzy praktycznej. W tym sposobie myślenia wydaje się ona być 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. Prowadzi to do postępowania wiedzy dającej się ująć w pytanie „wiedzieć-co?”, „co to jest?”.

W tej formule myślenia obowiązuje teza, że wszelka wiedza, także i tzw. wiedza uzyskana w badaniach podstawowych wcześniej czy później staje się wiedzą praktyczną. Ta wiedza zaś, która nie poddaje się temu kryterium, jest bezużytecznym, niepotrzebnym balastem. 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 grzesnościowego komplementu (Rorty). W tym sposobie myślenia filozof z funkcjonariusza prawdy staje się wyrazicielem interesu, a uczony technologiem, jeśli nie technikiem. Należałoby przy tym zauważyć, że dzieje się to, jak można by sądzić, w epoce triumfu nauki i badań naukowych. Jest to czas nie tylko nowych teorii świata, w tym teorii względności, ale także rozbicia atomu i wielkich odkryć naukowych, czas badań kosmosu i badań nad świadomością. Niemniej 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, i jest kontynuowany w wieku dwudziestym pierwszym. Osiągnięcia te narzucają badaniom naukowym nie tylko nowe cele poznawcze, ale także generują środki potrzebne na ich realizację.

Związanie filozofii z praktyką nie jest bynajmniej obojętne dla jej statusu wśród innych dziedzin kultury. Z dyscypliny czysto teoretycznej, formułującej prawdy ostateczne i idee regulatywne działań ludzkich, filozofia stała się dziedziną życia praktycznego, niemalże codziennego. Oznaczało to, że zaczęła ona podlegać tym samym kryteriom zasadności, jakim podlegają inne działania tej sfery. O jej zasadności, nie tylko jako doktryny, ale i zajęcia realizowanego przez tzw. filozofów, zaczęła decydować jej przydatność praktyczna. Gdy tego rodzaju kryteriów nie spełniała, okazywała się jawić jako zajęcie dla pięknoduchów, być może jako pasjonujące i intelektualnie wyrafinowane – lecz w wymiarze nie tylko cywilizacyjnym, ale i codziennych potrzeb – nieprzydatne. W tym wypadku procesowi postponowania roli filozofii w kulturze towarzyszyła klęska filozofii jako ideologii. Była ona bowiem jednoznaczna z jej zanegowaniem jako formuły uzasadniającej działania człowieka w społecznym wymiarze jego bytowania. Szczególnym potwierdzeniem tego stanu był upadek europejskich państw odwołujących się w uzasadnianiu prezentowanego przez nie systemu politycznego do marksizmu. Upadek tych państw w dość powszechnym odczuciu oznaczał bowiem falsyfikację marksizmu jako pewnej filozoficznej wizji społeczeństwa. Wizja bowiem, która rościła sobie pretensje do naukowości, nie sprawdziła się. Jednoczesne odejście od ideologizacji życia społecznego i politycznego, w powszechnym odczuciu społeczeństw postkomunistycznych sprawiło wrażenie, że ludzkość, zarówno w jej formach organizacyjnych, jak i w wymiarze jednostkowym, może żyć i funkcjonować nie tylko niezależnie, ale znacznie bardziej efektywnie od tego rodzaju wizji. W tym kontekście odwoły-

wanie się do ideologii było odczytywane jako kierowanie się w życiu politycznym błędną, a nawet złą wiarą.

3. Filozofia a pytanie o jej zasadność

W przytoczonych powyżej sytuacjach, niejako na zasadzie potocznej oczywistości, rodziły się pytania nie tylko o zasadność teoretyczną myślenia filozoficznego w porządku dyscyplin poznawczych, ale i w wymiarze życia praktycznego. Stąd też teza o końcu filozofii wydawała się, nawet w negowanym wymiarze teoretyczności, mieć silne podstawy, a jej ogłoszenie było nie tylko teoretycznie, ale i praktycznie zasadne. Marginalizowanie myślenia filozoficznego jako poznania teoretycznego, czy wręcz jego negacja, niewątpliwie stwarza niekorzystną atmosferę wokół filozofii w strukturach organizacyjnych i instytucjonalnych nauki. Dotyczy to w pierwszej kolejności miejsca filozofii w strukturach akademickich, a także w programach dydaktycznych. W ramach pragmatyzacji uczelni wyższych i wykształcenia akademickiego neguje się potrzebę funkcjonowania odrębnych jednostek badawczych, w których miałyby być uprawiana filozofia, jak i miejsca filozofii w wykształceniu, a więc i potrzeby prowadzenia działalności dydaktycznej w zakresie filozofii. Nie oznacza to bynajmniej, że miejsce po filozofii pozostaje puste. Z zasady, o ile to możliwe, filozofowie zastępowani są przez duchownych a dydaktyka filozofii zastępowana jest przez nauczanie religii (niejednokrotnie pod szyldem etyki) albo, w najlepszym wypadku, przez naukę teologii. Dzieje się to nie tylko na zasadzie przypadkowych działań w tym kierunku, ale przybiera postać działań oficjalnych realizowanych środkami administracyjnymi. Przykładem „polityki eliminacji filozofii” ze szkolnictwa wyższego i wprowadzania w to miejsce nauczania religii, czy też teologii, są oficjalne dokumenty Kościoła katolickiego. W dokumencie Stolicy Apostolskiej pt. *Obecność Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej*, sygnowanej przez kardynałów Piotra Laghi (Prefekt Kongregacji do Spraw Nauczania Katolickiego), Eduardo Pironio (Przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Świeckich) oraz Paula Pouparda (Przewodniczący Papieskiej Rady do Spraw Kultury), opublikowanej w Watykanie w dniu 22 maja 1994 r. w Uroczystości Pięćdziesiątnicy czytamy m.in.: „Kościół nie może zrezygnować ze swej działalności instytucjonalnej na Uniwersytecie. Dąży on do podtrzymania i popierania nauczania teologii gdziekolwiek jest to możliwe”. I dalej: „Obecność i oddziaływanie apostołskie Kościoła w środowisku tak mocno wpływającym na życie społeczne i kulturalne narodów, od którego w dużym stopniu zależy przyszłość Kościoła i społeczeństwa, dokonują się na poziomie instytucjonalnym, jak i osobowym, ze swoistym wkładem księży, świeckich, personelu administracyjnego, wykładowców i studentów”. Celem tej działalności jest „służba osób dzia-

lających na Uniwersytecie, a przez nich służba społeczności, obecność Kościoła w środowisku uniwersyteckim, wpisują się w proces inkulturacji wiary jako wymaganie ewangelizacji”³. Pozostawiając merytoryczną zawartość tego dokumentu poza jakimkolwiek komentarzem, za znamienne w kontekście formułowanych w nim tez uznać należy, iż depozytariuszy władzy kościelnej nie wydaje się już zadawać nauczanie tzw. filozofii chrześcijańskiej. Wymagają nauczania teologii. Być może, że tzw. filozofia chrześcijańska nie jest, w kontekście tzw. nowej ewangelizacji, wystarczająco prawomyślna. Choć raczej należałoby przyjąć tezę, że w Kościele katolickim także w sferze intelektualnej nastąpiło przesunięcie na prawo i katolicycy teologowie zaczynają dominować nad katolickimi filozofami, wypierając tych ostatnich z ich dotychczasowych pozycji. Konkludując te uwagi, należałoby stwierdzić, że w szeroko pojętej intelektualnej kulturze europejskiej miejsce opuszczone przez filozofię, funkcjonującej w roli ideologii, zajmuje religia. Czyżby indoktrynacja ideologiczna została zmieniona na proces – używając terminu przywołanego tekstu – inkulturacji wiary jako nowej ewangelizacji?

Przechodząc do pozaideologicznych czy też pozareligijnych uwarunkowań sytuacji filozofii we współczesnej kulturze, podkreślę, że za jej marginalizacją przemawiają także procesy o charakterze socjologicznym. W takie jej pojmowanie wpisuje się bowiem komercjalizacja życia człowieka we współczesnym świecie. Filozofia w tym systemie nie wydaje się spełniać kryteriów konkurencyjności, i to, należałoby dodać, nie tylko jako ideologia, ale także w wymiarze indywidualnych działań człowieka. Jej konkurencyjność wobec innych dziedzin działalności człowieka, a zwłaszcza wobec takich jak ochrona zdrowia, działalność w ramach instytucji wymiaru sprawiedliwości czy też instytucji administracyjnych, ekonomicznych i politycznych, a nawet tzw. wiedzy ezoterycznej, jest stosunkowo niewielka, jeśli nie wręcz żadna. Dla młodych ludzi zorientowanych praktycznie na studiowanie filozofii, a w przyszłości na uprawianie jej, nie prezentuje się jako zajęcie atrakcyjne. Wyrazem tego jest także, zwłaszcza w Polsce, spadek zainteresowania filozofią wśród kandydatów na studia i spadek liczby studiujących na tym kierunku. Swoją udział w procesach wiązania filozofii z praktyką badawczą innych dyscyplin ma także realizacja zasad tzw. procesu bolońskiego, który wydaje się preferować tzw. dyscypliny stosowane (rozwiązania pragmatyczne) kosztem dyscyplin teoretycznych, jako nowej formuły realizacji wykształcenia akademickiego.

Czy jednak przedstawiona sytuacja, a także administracyjne przypadki rugowania myślenia filozoficznego z uniwersytetów, można uznać za wystarczająco przekonujące za tezą o końcu filozofii? Podejmując tę kwestię, zauważę, że nawet jeśli tego rodzaju procesy w jakiejś skali relatywizują jej miejsce i funk-

³ *Obecność Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej*, dokument Stolicy Apostolskiej, Watykan, 22 maja 1994 r., przekład ks. Jan Michniak, Kraków 1995, http://web.diecezja.wloclawek.pl/ikona/kosciol_uni.php (data pobrania: 7 XI 2009 r.).

cje, to nie oznacza, iż tezę tę uzasadniają. Nie oznacza to bynajmniej, że procesy te są obojętne dla przyszłości filozofii i że nie należy brać ich pod uwagę. Pozostaje poza tym także kwestia ich miarodajności. Zauważę, że tego rodzaju ustalenia dokonywane są poprzez przyrównanie aktualnego stanu do okresu bezpośrednio stan ten poprzedzający. Tak dzieje się także i w tej analizie. Wiek dwudziesty, tak jak czasy nowożytne, był szczególnie korzystnym okresem zarówno dla rozwoju zakresowego badań filozoficznych, jak również ich rozwoju organizacyjno-instytucjonalnego. Filozofia, zwłaszcza w Polsce, do lat dziewięćdziesiątych wieku dwudziestego nie tylko stała się powszechnie uprawianą dyscypliną akademicką, lecz w pewnym okresie była także obecna w szkolnictwie średnim. Podołanie wymaganiom dydaktycznym prowadziło do wzrostu kadrowego osób nauczających filozofii. Można by tu nawet mówić o ukształtowaniu się specyficznego zawodu bycia filozofem jako nauczyciela czy też wykładowcy filozofii. Przedstawiciele tej profesji filozofowali, aby żyć, czy też inaczej mówiąc: żyli z filozofii a nie dla filozofii. W tym wymiarze współcześni filozofowie częściej przypominają greckich sofistów niż filozofów. Nie bez znaczenia dla wzrostu zainteresowania problematyką filozoficzną, a także czynnym uprawianiem filozofii, były konflikty polityczne i ideologiczne dzielące społeczeństwa kultury europejskiej i kultur z niej się wywodzących. Filozofowie często, zwłaszcza zajmujący się problematyką społeczną i polityczną, uczestniczyli w konfrontacji intelektualnej i ideologicznej przeciwstawnych sobie systemów politycznych. Upadek systemu komunistycznego w skali globalnej niewątpliwie spowodował marginalizację tego rodzaju sporów ideologicznych czy też światopoglądowych, a tym samym zmniejszył zapotrzebowanie na adwersarzy prowadzonych dyskusji.

Czy jednak wszystkie te zdarzenia uzasadniają tezę o końcu filozofii? Jest to pytanie o przyszłość filozofii. Pojawia się jednak w tym wypadku podstawowa kwestia: na ile tego rodzaju rozważania i formułowane prognozy są zasadne? Jest to pytanie o to: czy w ogóle przyszłość jest przewidywalna? Wszak wszelkie tego rodzaju prognozy są nie tylko ekstrapolacją każdorazowego ujęcia aktualnego stanu, ale także i wyobrażeń oraz preferencji prognozującego. Przy tym nawet najlepsze rozeznanie w aktualnej sytuacji nie wyklucza zaistnienia nowych uwarunkowań i pojawiania się nowych prądów. Jednocześnie, należałoby zauważyć, że procesy kulturowe, nawet jeśli bierze się pod uwagę tzw. czynniki pozapodmiotowe, kreowane są przez samych ich autorów, czyli powstają w wyniku działań ludzi, a więc w jakimś stopniu są wyznaczone w tych działaniach. Jeśli zarazem uwzględnimy fakt, że działanie to realizacja aktywności bytu ludzkiego ze względu na pewien cel, to o kształcie przyszłej rzeczywistości kulturowej w pierwszej kolejności będą decydowały cele, jakie działający ludzie stawiają sobie do realizacji. W omawianym tu wypadku, w pierwszej kolejności zależy to od tego jak pojmowana jest sama filozofia i jak pojmowana jest jej rola w kulturze, a w szczególnym jej wypadku w poznaniu teoretycznym.

Biorąc to pod uwagę, należałoby stwierdzić, że pojmowanie samej filozofii w istotny sposób decydowało o sposobie jej uprawiania. Skrajnym przypadkiem, w którym pojmowanie filozofii w jakiejś mierze zdecydowało o jej losie, były poglądy filozofów arabskich (Al Gazal), którzy inspirowani świętymi księgami islamu formułowali pogląd negujący wartości poznawcze i moralne filozofii. Mimo rozkwitu filozofii arabskiej w wiekach średnich, jak można przypuszczać, pod znacznym wpływem tego rodzaju poglądów, uwzględniając także myślenie religijne, ta należy już do przeszłości. Potwierdzeniem tego rodzaju sytuacji była krytyka myślenia scholastycznego dokonana przez F. Bacona, R. Descartesa bądź też metafizyki racjonalistycznej przez I. Kanta. Nie sposób zatem wykluczyć sytuacji, że aktualnie formułowane poglądy o końcu filozofii nie będą miały wpływu na przyszłość tej dziedziny. Jest to nie tylko kwestia samosprawdzającej się prognozy, w wyniku której formułują się wzorce postępowania, ale także określenie form i celów realizacji aktywności bytu ludzkiego. W sytuacji bowiem, w której neguje się zasadność pewnych działań, trudno oczekiwać ich podejmowania a w efekcie formułowania nowych rozwiązań teoretycznych. Jak już wcześniej zauważyłem, filozofia bynajmniej nie jest koniecznym momentem wyznaczającym wszelką rzeczywistość kulturową. Można zatem wyobrazić sobie sytuację, w której dziedzina ta ulegnie tak dalekim przeobrażeniom, że nie będzie znajdowała swego potwierdzenia w swoim greckim pierwowzorze, bądź też zupełnie zostanie wyeliminowana z kultury ludzi żyjących na tym kontynencie. Jednocześnie należałoby dodać, że w wypadku kultury europejskiej filozofia należała do tych dziedzin, które decydowały o jej kształcie. Stąd też jej eliminacja musiałaby prowadzić do daleko idących zmian w tej kulturze, a nawet jej zanegowania w dotychczasowej jej tożsamości.

Czym zatem staje się filozofia i jaka pozostaje jej rola? Współcześni filozofowie, podejmując te kwestie, najczęściej nawiązują do myśli Nietzschego. Filozof ten głosił hasło, zgodne z którym autentyczna filozofia to teren działania tzw. „wolnych duchów”. W tym wypadku to teren filozofujących poza strukturami organizacyjnymi instytucji akademickich. Co więcej, zwolennicy tego sposobu uprawiania filozofii niejednokrotnie formułują hasło, iż za „marną” w ich przekonaniu kondycję filozofii winę ponoszą tzw. filozofowie akademicy. Ich myślenie, w przekonaniu filozofii „wolnych duchów”, nie jest autentyczne, a przede wszystkim wolne, gdyż jest ograniczone wymogami instytucjonalnymi. Filozofia akademicka, dla dobra samej filozofii, winna zatem zostać zastąpiona przez filozofię nieakademicką. Ten sposób myślenia szczególnie duże uznanie znajduje wśród filozofów utożsamiających się z nurtem myślenia postmodernistycznego. Współczesnym filozofom nieobca jest także myśl zmiany nie tylko sposobu, ale i przedmiotu myślenia filozoficznego. Postulują więc koniec dotychczasowego sposobu uprawiania filozofii jako tzw. filozofii pierwszych zasad i zastąpienia jej filozofią codzienności, podejmującą kwestie bieżące, zgodne z zasadą *vita brevis*: życie jest krótkie, w związku z czym należy żyć dniem

dzisiejszym. Inną formułą tego myślenia jest postrzeganie filozofii nie jako dyscypliny autonomicznej z własnym przedmiotem i profilem badawczym i programem dydaktycznym, ale jako dyscypliny pomocniczej, a więc jako filozofii polityki, pedagogiki, literatury, fizyki bądź też ekologii czy też medycyny. Tym samym staje się ona dyscypliną naukową lub ściśle powiązaną z nauką. Miałoby to być wyrazem tzw. unaukowienia filozofii. Przykładem takiego funkcjonowania filozofii miałyby być kognitywistyka oraz bioetyka.

Czy jednak przedstawione sytuacje, zarówno w jej wymiarze teoretycznym, jak i organizacyjno-instytucjonalnym, mogą być uznane za jednoznaczny argument uzasadniający tezę o końcu filozofii? Niewątpliwie wskazują one na fakt, że sama idea filozofii podlega ciągłym modyfikacjom oraz że okoliczności, w których filozofia jest uprawiana, są zmienne. Zmiany te niejednokrotnie jawią się jako daleko idące, jeśli nie wręcz radykalne. Przy tym, nie najbardziej istotną wydają się być tu propozycje uprawiania filozofii poza dotychczasowymi jej akademickimi formami. Sytuacja ta w niczym nie zmienia bowiem, poza warunkami, możliwości formułowania myśli. Co najwyżej, wzbogaca okoliczności namysłu nad tym co jest. Przy tym, należałoby zauważyć, że także w przeszłości, a w pewnych okresach w przeważającym wymiarze, filozofia była wytworem tzw. „wolnych duchów” w znaczeniu funkcjonujących i filozofujących poza instytucjonalnymi, bądź też poza oficjalnymi formami jej organizacji. W tym wymiarze aktualna sytuacja filozofii nie odbiega w sposób zasadniczy od tej z przeszłości. Co więcej, choć w tym wypadku można formułować sądy jedynie prawdopodobne, należałoby przyjąć, że rozwój cywilizacyjny, a zwłaszcza zwiększanie puli tzw. wolnego czasu, pozwoli w przyszłości w znacznie większym stopniu na filozofowanie poza formami instytucjonalnymi, czyli uprawianie filozofii „wolnych duchów”. W tym kontekście odrębnym problemem wydają się być jednak przyszłe formy organizacyjne samych instytucji akademickich. Znacznie większe problemy wydaje się rodzić idea filozofii uprawiana wedle zasady *vita brevis*, a także jako dyscypliny związanej z innymi dziedzinami nauki czy też kultury. Ten sposób neguje bowiem filozofię jako dziedzinę pytającą o to, co w porządku istnienia fundamentalne i w porządku poznania ostateczne, sprowadzając ją do refleksji nad potocznością bądź też do dziedziny pomocniczej.

4. Zmiana paradygmatu myślenia filozoficznego. Filozofia jako myślenie komplementarne (uwagi końcowe)

Dotychczasowe uwagi pozwalają stwierdzić, że myślenie filozoficzne w ostatnim stuleciu uległo istotnym przeobrażeniom. Przelamany został system myślenia monistycznego i wydaje się dominować wielobiegunowość. Można tu mówić o swoistego rodzaju poliformizmie filozoficznym, czy też, jeśli filozofię

w dalszym ciągu chcemy traktować jako poznanie teoretyczne, o poliformizmie teoretycznym. W tak pojętym myśleniu różne propozycje teoretyczne nie tyle są pojmowane jako wzajemnie wykluczające się w przedstawianiu i wyjaśnianiu rzeczywistości, ale jako wobec siebie komplementarne. Ich wzajemna relatywność przekształca się w tym wypadku w ich komplementarność.

Na kształt myślenia filozoficznego istotny wpływ mają także okoliczności wobec niego zewnętrzne. W pierwszej kolejności należałoby tu wskazać na zachodzące procesy nie tylko w kulturze europejskiej, ale i poza nią, a właściwie na proces globalizacji. Wiek dwudziesty był czasem, w którym w dość istotny sposób uległy przeobrażeniu podstawy kultury europejskiej, a nawet należałoby stwierdzić: światowej. W wymiarze globalnym, zwłaszcza z perspektywy kultury europejskiej, nastąpiła daleko idąca zmiana zarówno w pojmowaniu jej samej, jak i kultur pozaeuropejskich. O ile w dotychczasowym sposobie myślenia dominowało przekonanie o prymacie kultury europejskiej (kultury Zachodu) wobec pozostałych, czyli pogląd, który był określany jako eurocentryzm kulturowy, to w wieku dwudziestym pogląd ten uległ zmianie. Eurocentryzm zastąpił policentryzm. Oznaczało to odrzucenie idei hierarchicznego pojmowania sposobów realizacji aktywności na rzecz ich zrównania. Tym samym europejski sposób myślenia, przynajmniej w jego teoretycznym ujęciu, stracił swoje wyróżnione miejsce, stając się jednym z wielu. W perspektywie kultury europejskiej było to jednoznaczne także ze zrównaniem innych sposobów myślenia, a więc i obowiązującej w nich jego zasadności z zasadnością kultury europejskiej. Tym samym kultura europejska, która odwoływała się do racjonalności, czyli zasad myślenia wypracowanych w poznaniu teoretycznym jako poznaniu filozoficznym i naukowym, utraciła swoją pozycję wyjątkowej, w znaczeniu jedynie zasadnej, właściwej. Inne formuły realizacji aktywności bytu ludzkiego okazały się równie zasadne, przynajmniej w perspektywie faktycznego, a więc i praktycznego bycia człowieka w świecie. Co więcej, samo myślenie teoretyczne, a zwłaszcza naukowe, w ramach globalizującego się świata, stało się udziałem kultur pozaeuropejskich. Można by zatem powiedzieć, że różne kultury nie tyle są przeciwstawne wobec siebie, a tym bardziej negujące się, ile wzajemnie uzupełniające się w możliwościach realizacji bytu ludzkiego. Komplementarność kultur jest tu potwierdzeniem, w szerszej skali, komplementarności ujęć teoretycznych.

Komplementarność ujęć nie oznacza jednak akceptacji tezy, iż wszystkie możliwe sposoby aktywności bytu ludzkiego, a w tym wypadku także propozycje pojęciowego ujmowania rzeczywistości (jako tego, co jest), są jednakowo uprawnione. Każda z nich napotyka na granice swojej zasadności i problem w tym, że w wyznaczanych granicach, zasadność poszczególnych stanowisk wytycza sobą różne zakresy. Niewątpliwie są i takie propozycje teoretycznego ujmowania rzeczywistości, których zakres zasadności jest konsumowany, czy też inaczej mówiąc: mieści się w zakresie szerszych wobec nich sposobów realizacji aktywności bytu ludzkiego. Są i takie, które wręcz uniemożliwiają realiza-

cję aktywności bytu ludzkiego, bądź też w istotny sposób ograniczają ją lub ze względu na bardziej np. wydajne, czynią je mało użytecznymi bądź wręcz bezużytecznymi. Te niejako są wypierane przez sposoby pełniejsze, czyli szersze zakresowo. Relatywność i komplementarność nie oznacza zatem, iż przyjmując tu, że każde z prezentowanych stanowisk jest równie zasadne. Są one wzajemnie porównywalne i w swojej zasadności teoretycznej pozostają na różnych szczeblach hierarchii. Tak dzieje się także w wypadku myślenia filozoficznego. Oznacza to konieczność ciągłego formułowania nowych propozycji teoretycznych w tym względzie.

Podając tę kwestię, zauważę, że sytuacją, która w istotny sposób ogranicza aktualnie zasadność teoretyczną myślenia filozoficznego, jest jego ograniczanie do tzw. analiz hermeneutycznych, czy wręcz do tzw. myślenia hermeneutycznego. Nie oznacza to jednak, że tym samym pragnę zanegować ten sposób uprawiania filozofii. Niewątpliwie jest on zasadny jako sposób rozumienia i interpretacji rzeczywistości kulturowej. Niemniej w jego ramach i przy formułowanych założeniach jego zasadności nie ma możliwości ujmowania tego, co tu określiłbym samą rzeczywistością. Pojawia się więc pytanie o to: czy takie ujęcie jest możliwe?

Ewentualny taki sposób myślenia wymaga w pierwszej kolejności wykazania, iż możliwe jest pojęciowe ujęcie samej rzeczywistości, a więc dotarcie do niej w porządku poznawczym. Tej tezie wydaje się przeczyć nie tylko idea kantowskiego transcendentalizmu, ale w jakiejś mierze jego uempiryczniona (nadająca mu wymiar empiryczny) formuła, jaka znajduje wyraz w wittgensteinowskiej tezie, iż wszelkie ujęcie pojęciowe jest wyrażaniem myśli w strukturach gier językowych. Pogląd ten przyjmuje, iż język jest autonomicznym systemem, niepozostającym w relacjach do samej rzeczywistości. Uzupełnieniem tego sposobu myślenia jest przekonanie, iż wszelkie ujęcie bytu jest ujęciem nie tylko w systemie językowym, ale także w ramach już funkcjonującego myślenia filozoficznego. Konsekwencją tego jest także częste uprawianie filozofii poprzez wpisywanie się w myślenie innych, czyli „myślenie myślą innych”. Czy wobec tego rodzaju sytuacji można zasadnie mówić o możliwości pojmowania rzeczywistości jako przedmiocie namysłu filozoficznego? Jest to pytanie o to, czy filozofia jest możliwa jeszcze jako poznanie źródłowe?

Odpowiadając na powyższe pytania, należałoby zauważyć, że teza o autonomii języka wobec rzeczywistości jako przedmiotu poznania, czyli jej pojęciowego ujmowania, wydaje się być sformułowaniem zbyt radykalnym i przez swoją radykalność niezasadnym. Język, jego pojęcia, powstają bowiem i znaczą jedynie w odniesieniach do rzeczywistości. W każdym wypadku, o ile znaczą, są zapośredniczone w tym, do czego się odnoszą. Nie jest także tak, że w swej gotowej formie ujmują wszystkie możliwe „wymiarzy” tego, co jest. Rzeczywistość bowiem w swej przedmiotowości dana jest nam każdorazowo w aktualnych działaniach i tym samym poprzez te prezentuje się w swojej określoności.

[znaków 43 806]

В статье автор поднял проблему обоснованности тезиса о конце философии и вопрос о её возможном будущем образе. К явлениям, в которых отражается изменение философии последнего столетия, относятся: 1) отход от рационализма; 2) отказ от эссенциализма; 3) прагматизация философского мышления. Автор формулирует тезис, что в современной культуре философию вытесняет мышление эмоциональных переживаний, в том числе религия. В будущем он видит философию мышлением комплементарным в системе множества взаимодополняющихся культур в глобальном мире.

In this article the author has taken the problem of the validity of the thesis about the end of philosophy and the question of its possible future shape. For the expressions in which the change in philosophy is reflected in the last century the author rates: 1) departure from rationality, 2) renounce of essentialism, 3) pragmatism philosophical thinking. The author formulates the thesis that philosophy in contemporary culture is displaced by emotional-experiential thinking, including religion. Philosophy in the future he sees as a complementary thinking in system of a plurality of mutually complementary to each other cultures in a globalized world.