

Krzysztof J. Kilian

Patrząc na Skolimowskiego

Глядя на Сколимовского

Andrzej Papuziński, Zbigniew Hull (red.), *Wokół eko-filozofii*
Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego,
Bydgoszcz 2001, s. 411

Licząca 411 stron *Księga* składa się z: wprowadzenia od redaktorów tomu; noty biograficznej Skolimowskiego; 37, podzielonych na trzy części, tekstów (I: *Sylwetka*, II: *Dzieło*, III: *Inspiracje*); not o autorach; oraz bibliografii prac Skolimowskiego. Według redaktorów tomu jest to praca nietypowa, bowiem jest to: monografia poświęcona szeroko rozumianej filozofii ekologicznej, która, zawierając teksty Skolimowskiego, uwzględnia jego własny punkt widzenia oraz nie jest zbiorem tekstów *par excellence* naukowym, ponieważ znalazły w niej miejsce, oprócz rozpraw, materiały wspomnieniowe osób, które zetknęły się ze Skolimowskim, oraz przeprowadzone z nim wywiady.

Trudno napisać o wszystkich tekstach tworzących *Księgę*, choć, bez wyjątku, wszystkie na to zasługują. Są jednak takie, o których nie można nie napisać, są to bowiem teksty Skolimowskiego przedstawiające centralne idee eko-filozofii i teksty Bańki, Piątek i Symotiuka

polemiczne wobec zasadniczych idei eko-filozofii.

Centralne kategorie eko-filozofii

„Ewolucyjna koncepcja piękna”, „kohorentna filozofia życia”, „humanizm ekologiczny” i „twórczość”, o których pisze Skolimowski w swoich, zamieszczonych w *Księdze*, rozprawach¹ to idee regulatywne jego eko-filozofii i dlatego, jak sądzę nieprzypadkowo, traktujące o nich teksty, znalazły się w tym tomie.

U podstaw filozofii ekologicznej Skolimowskiego tkwi oddzielenie dwóch znaczeń wiążących się z ideą postępu: postępu materialnego (postępu) i postępu prometejskiego (samodoskonalenia się). Ten drugi jest punktem wyjścia dla nowej postaci humanizmu – humanizmu ekologicznego, którego istotą jest nowy impe-

¹ O pięknie jako konieczności kondycji ludzkiej (s. 17–23), Powstanie i rozwój filozofii ekologicznej widziane z perspektywy osobistej (s. 55–63), Humanizm ekologiczny. Odpowiedź na pytanie: „Dokąd zmierzamy?” (s. 221–225), O twórczości i filozofii akademickiej (s. 229–233).

ratyw etyczny; etyka nakierowana na życie i kosmos. Zaś humanizm ekologiczny, obok uświęcenia życia na nowo, poza formami istniejących tradycji duchowych i religii, oraz nowym spojrzeniem na technikę, jako na zjawisko wyrastające z porenasansowej nauki i ideologii, u podstaw którego tkwi sekularyzm i idea postępu materialnego, to trzy składowe jego eko-filozofii.

Etyka i humanizm ekologiczny realizować się mogą poprzez swoje rozumianą kategorię piękna. To ewolucja wytwarza charakterystyczne dla danego gatunku cechy, a w przypadku naszego gatunku piękno jest kategorią, która determinuje nasz rozwój – tkwi u podstaw duchowości człowieka. „Piękno – pisze Skolimowski – jest terminem zbiorczym, podsumowującym wszystkie procesy, poprzez które struktury stopniowo zyskiwały większą koherencję, lotność i siłę wyrazu – aż do zabłyśnięcia nowymi jakościami: estetyczną, religijną, artystyczną, etyczną”. Zarazem jest ono treścią życia i wyrasta z życia, wzmacnia nasze istnienie w tym sensie, że jest energią życia, wielką witalną siłą ewolucji.

Odwaga, upór, wyobraźnia, łamanie zastanych kanonów, umiejętność zaoferowania nowej alternatywy, czyli określona wizja, to wszystko składa się na istotę procesu twórczego, bez którego nie jest możliwe stworzenie nowej filozofii,

zdolnej stawić czoła najistotniejszym problemom nurtującym naszą cywilizację.

Wokół eko-filozofii

Tekst Zdzisławy Piątek *Iluzja antropocentryczna a eko-filozofia* (s. 207–219) przynosi interpretację Skolimowskiego jako zwolennika silnej wersji zasady antropicznej, m.in. w oparciu o jego tezę: „My jesteśmy oczyma kosmosu, a może nawet rozumem kosmosu”². Krytyka silnej wersji zasady antropicznej, jakiej dokonuje Autorka, jest, obok krytyki metafizyki i kosmologii Skolimowskiego, jednocześnie próbą wskazania podobieństw w jej i Skolimowskiego stanowisku dotyczącym zarówno diagnozy, jak i propozycji terapii impasu, w jakim znalazła się nasza cywilizacja. Względem metafizycznych tez Skolimowskiego kontrteza Autorki jest następująca. Gdyby ewolucja kierowana była przez jakąś celową zasadę, to byłaby ona jedynie ujawnianiem się możliwości³ zawartych w punkcie startowym, czyli byłaby jedynie rozwinięciem tego, co już, w załączkowej postaci, było w niej zawarte. To zaś nie pozwala utrzymywać, jak twierdzą niektórzy zwolennicy silnej zasady antropicznej, a wśród nich Skoli-

² H. Skolimowski, *Wizje nowego millennium*, Wydawnictwo EJB, Kraków 1999, s. 62.

³ Autorka używa tu określenia „potencjalnych możliwości” (s. 215) co jest zwykłym pleonazmem, znaczy bowiem tyle co „możliwych możliwości”.

mowski, że ewolucja ma charakter twórczy. Przy takiej interpretacji nie ma żadnej twórczości jest tylko powszechny determinizm. Twórczość możliwa jest wtedy tylko, gdy ewolucja nie ma celu. Autorka zgadza się ze Skolimowskim, że konieczna jest radykalna zmiana tych światopoglądów stanowiących podstawę dla eksploatorskich postaw człowieka wobec przyrody na takie, które rozwijać będą duchowy wymiar człowieczeństwa. Podstawę dla takiego światopoglądu stanowić ma ekofilozofia, rozumiana jako światopogląd naukowy, pozwalający na zaprowadzenie nad światem techniki i umiejętnym wykorzystaniem go w procesach twórczych.

Stefan Symotiuk w rozprawce *O dziecięcej chorobie płacźliwości we współczesnej fazie rozwoju światowego ruchu ekologicznego* (s. 297–306) wyróżnia dwie zasadnicze odmiany ekologizmu: katastroficzny (defensywny) i konstruktywny, a w ramach tego drugiego dwie odmiany: minimalistyczną i maksymalistyczną. Katastroficzny to taki, który lamentuje tylko nad ginącą przyrodą, konstruktywny to ten, który chce ten stan rzeczy naprawić drogą konkretnych działań. Minimaliści działać będą na drobnej skale, podejmując lokalne działania o czystą wodę, o zieleń, itp. Maksymaliści będą konstruować programy dotyczące ładu świata. Dla wszystkich ruchów ekologicznych kierunek

rozwoju wyznaczać powinien „ekologizm konstruktywny” („optymistyczny”), którego podstawową cechą będzie skuteczność, zauważa Autor, i w związku z tym powinna zostać stworzona nowa filozofia praktyczna, w innym bowiem przypadku staną się one niczym więcej niż jakąś formą moralizowania, pełną „daremnej retoryki” oraz „szamotania się”. Dyrektywy Symotiuka dla tej filozofii są następujące: zamiast lamentować nad ginącą przyrodą należy działać konstruktywnie wspomagając, ile to tylko możliwe, te zwłaszcza gatunki, które są szczególnie narażone na wyginięcie. Globalizm ekologiczny to działania, które doprowadzić powinny do: (a) stworzenia miast cywilizacji przyszłości – miast racjonalnych, dających kontakt z wolnymi przestrzeniami, wertykalnych, w których cała infrastruktura schowana jest do wnętrza, rosnącej wzwyż, struktury; (b) zakończenia pasożytowania na roślinach i zwierzętach, drogą tworzenia sztucznego białka, które stanowić będzie podstawę dla naszego pożywienia; (c) zajmowaniu pustkowi przez nowe obszary wodne i lądne; (d) uczynieniu z człowieka pastera maszyn.

Różne odmiany refleksji środowiskowej zwracają uwagę na zagrożenie środowiska biologicznego człowieka. Przesłania to inny, równie istotny dla dziejów naszej cywilizacji problem – wskazuje twórca euty-

froniki Józef Bańka w rozprawie *Eutyfronika jako nauka o ochronie środowiska psychicznego człowieka* (s. 337–345). Naukę tą określa również Bańka jako dyscyplinę badającą odporność psychiczną człowieka na procesy cywilizacyjne przez pryzmat wszystkich nowoczesnych sfer życia człowieka. Uzasadnieniem jej zasadności jest teza, że postęp techniczny wyprzedza nieprzygotowanych doń psychicznie ludzi. „Już u początków XXI wieku czyni spustoszenie zupełnie nowa choroba, polegająca na braku filozofii życiowej, która dałaby człowiekowi umiejętność przetrwania kryzysów psychicznych, możliwość zajęcia postawy afirmatywnej wobec otaczających zjawisk w świecie opanowanym przez technologię totalnie skomputeryzowaną”. Okazuje się zatem, że zanieczyszczeniu ulega nie tylko biologiczne, ale i psychiczne środowisko człowieka. W porównaniu z minionymi okresami naszych dziejów mamy do czynienia z zupełnie nową sytuacją – przeżywamy trudności w przystosowaniu się do cywilizacji, którą w szybkim tempie tworzymy. Eutyfronika proponuje bardzo prostą formę terapii: „niepożądane skutki zmniejszać do minimum”. Podejmując analizy dotyczące relacji pomiędzy psychiką a wysoko rozwiniętą techniką, eutyfronika sięga do wszystkich dyscyplin mogących przyczynić się do zażegnania obecnego kryzysu, szukając takich dyscy-

plin dąży również do ich wspólnego porozumienia. Eutyfronika dąży do wypracowania takiej koncepcji człowieka, który byłby w stanie wyprzedzać swój czas i przewidywać możliwe zagrożenia dla swojej psychiki, nie potępia ona współczesnej cywilizacji, zamiast tego postuluje opracowywanie skutecznych metod ułatwiających człowiekowi psychiczną adaptację do techniki.

Cztery dygresje

Warto powiedzieć słowo o okładce książki, przedstawiającej średniowieczny sztych – wędrowca, który dotarł aż do krańca świata i przypatruje się mechanizmom (współśrodkowym kręgom) poruszającym nasz świat. Jest w tym pewna analogia do Skolimowskiego, który dotarłszy do analitycznych granic racjonalizmu odważył się wystawić (nie tyle głowę, co) umysł na „drugą stronę” i o tym, co zobaczył opowiada swoją filozofią.

Warszawa pozostawała zamknięta na jego filozofię, tych, którzy odmawiali mu prawa powrotu na Uniwersytet nie ma na szczęście w *Wizerunkach humanistów i filozofów polskich*, w których sylwetka Skolimowskiego zajmuje należne jej miejsce⁴.

Czytając *Księgę...* pojawia się pewien niedosyt (który nie pojawia

⁴ Por. Jan Szmyd [red.], *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*, Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 2000, s. 320–322.

się nigdy przy czytaniu tekstów miałkich). Szkoda, że nie ma w tej książce, wzorem *The Library of Living Philosophers*, odpowiedzi Skolimowskiego – ustosunkowania się do przynajmniej niektórych, najbardziej polemicznych tekstów takich jak np. Zdzisławy Piątek, Stefana Symotiuka, czy Józefa Bańki. Wszystkie one dotyczą bowiem najbardziej newralgicznych punktów filozofii Skolimowskiego: charakteru samej ewolucji (przypadkowy czy konieczny), możliwości zażegnania kryzysu technologiczno-ekologicznego za pomocą środków technicznych, czy wreszcie możliwości (konieczności) przystosowania się człowieka do wrogiego mu środowiska technicznego. Jeśli *Księga jubileuszowa* miała być nietypowa, niechby taka była do końca, bardziej bowiem przypomina wolumin z *The Library...* niż księgę jubileuszową.

Brakuje w książce tekstu o „przedeko-filozoficznym” Skolimowskim, rozliczającym się ze swoimi analitycznymi mistrzami (*Polish Analytical Philosophy*)⁵

⁵ H. Skolimowski, *Polish Analytical Philosophy. A Survey and a Comparison with British Analytical Philosophy*, New York, The Humanities Press, 1967. Niedawno ukazało się omówienie tej książki: Krzysztof J. Kilian, O książce Henryka Skolimowskiego, *Polish Analytical Philosophy. A Survey and a Comparison with British Analytical Philosophy* („Sofia” Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich, nr 2/2002, s. 178–181), oraz przekład 8 jej rozdziału Filozofia anali-

z marksizmem w Polsce (*Polski marksizm*)⁶, pokazującym drogę do nowego modelu racjonalności (*Evolutionary Rationality*)⁷ i formułującym alternatywną filozofię techniki (*Technology and Human Destiny*)⁸ – bez tych książek i rozpraw nie byłoby eko-filozofii. Jak się zdaje, mało kto zdaje sobie sprawę z tego, jak ważne są to prace w twórczości Skolimowskiego.

Polish... jest, historycznie rzecz biorąc, drugą, po książce Z. Jordana, *Philosophy and Ideology – The Development of Philosophy and Marxism-Leninism In Poland since the Second World War*⁹, tak obszerną, w dziejach światowego piśmiennictwa, pracą poświęconą szkole lwowsko-warszawskiej. Trzy cele przyświecały tej książce: opisanie początków i istoty filozofii analitycznej; przebadanie źródeł, rozwoju i wkładu Polaków do ruchu analitycznego; oraz zestawienie polskiej i brytyjskiej filozofii analitycznej¹⁰.

tyczna i marksizm, („Sofia”, nr 2/2002, s. 181–200).

⁶ H. Skolimowski, *Polski marksizm*, ODNOWA, Londyn 1969.

⁷ H. Skolimowski, *Evolutionary Rationality* [w:] R.S. Cohen et al. [eds.] *PSA 1974*, D. Riedel Publishing Company, Dordrecht – Holland / Boston – U.S.A. 1976, s. 191–213.

⁸ H. Skolimowski, *Technology and Human Destiny*, The Dr. S. Radhakrishnan Institute for Advanced Study in Philosophy, University of Madras, 1983.

⁹ Dordrecht 1963.

¹⁰ Por. Skolimowski, *Polish...*, s. x.

Cele te zostały w książce tej zrealizowane. Zwraca ona uwagę głównie na filozofię, a nie na logikę, wskazując jak wiele zasadniczych problemów filozoficznych było przez polskich filozofów podejmowanych.

Dwa najobszerniejsze rozdziały poświęcone są Kotarbińskiemu i Ajdukiewiczowi. Im bowiem Skolimowski zawdzięcza najwięcej. Wziął od nich to, co jako nauczyciele mieli najlepszego. Od obydwu – koncentrację na rzeczach najważniejszych. Od Ajdukiewicza oszczędność w słowach i umiejętność koncentracji myśli w krótkich wypowiedziach, od Kotarbińskiego piękny potoczny język (zarówno polski jak i angielski). Te dwie sprawy wydają się być nie do pogodzenia, wystarczy jednak przeczytać np. *The Language of Being*¹¹, by niemożliwe okazało się możliwe.

Polski marksizm przy Głównych nurtach marksizmu Kołakowskiego jest malutką książeczką¹². Jego siłą tkwi w wyjaśnieniu fenomenu polskiego marksizmu, wraz z jednoczesną próbą jego zrozumienia, które jest próbą wydobycia z niego najbardziej wartościowych elementów. Książka szkicuje filozoficzne

tło (głównie filozofię analityczną i skrótowo: fenomenologię Ingarde-
na, teorię wielości rzeczywistości Chwistka oraz filozofię Witkacego), na którym po II wojnie światowej wprowadzono w Polsce marksizm. W dalszej części przedstawiona jest tam kolizja marksizmu z powojenną filozofią w Polsce, a następnie dwie najwybitniejsze postaci polskiego marksizmu: Leszek Kołakowski i Adam Schaff. Ostatnie dwie części poświęcone są sporom w polskim marksizmie i paradoksowi tego marksizmu, polegającego głównie na tym, że gdy wreszcie udało się przekształcić marksizm w żywą, zainteresowaną problematyką człowieka filozofię, marksiści ortodoksyjni ('68) ruszyli do zwycięskiej kontrofensywy.

Nie jest to książka jednoznacznie potępiająca marksizm. Wyrasta z klimatu intelektualnej z nim dyskusji, a przez to ze zrozumienia, że nie konfrontacja a dialog i próba zrozumienia, czasem diametralnie odmiennych stanowisk, łagodzą największe konflikty. Taka właśnie jest eko-filozofia.

Evolutionary Rationality jest rozprawą traktującą formy racjonalności jako modele rozumienia świata. Moim zdaniem tekst ten ma pierwszorzędne znaczenie dla ekofilozofii. Dlatego też pozwolę sobie na jego dokładniejsze omówienie. Nie bez wpływu na zaprezentowaną przez Skolimowskiego koncepcję

¹¹ Jest to 13 rozdział (zaledwie 3 strony) książki Skolimowskiego *The Theatre of The Mind. Evolution in the Sensitive Cosmos, The Theosophical Publishing House, Wheaton, Ill. U.S.A. /Madras, India/ London, England, 1984, s. 84–86.*

¹² Zaledwie 99 stron.

racjonalności pozostało spotkanie z Popperem¹³ i z uhistorycznioną filozofią nauki.

W części pierwszej (*Why so Many Rationalities?*) wychodzi Skolimowski od tezy, że nie ma niczego takiego jak racjonalność nauki. W najlepszym przypadku możemy o racjonalnościach nauki. Racjonalność nie jest jedna dla wszystkich kultur i okresów historycznych. Mieliśmy racjonalność grecką, następnie chrześcijańską racjonalność średniowieczną istniejącą obok racjonalności muzułmańskiej. Racjonalności współczesnej nauki niczym specjalnym nie górują nad innymi formami racjonalności, ponieważ każda (a nie tylko naukowa) racjonalność ma swoją „empiryczną bazę”, każda w równym stopniu potwierdzana jest przez zjawiska ze swojej dziedziny. Potwierdzeniem tej tezy może być poszukiwanie kryterium demarkacji przez filozofów nauki w XX w. Każdy nurt filozofii nauki natychmiast w dziejach nauki odnajdywał proponowaną przez siebie formę racjonalnego uprawiania nauki.

¹³ W *The Theatre of the Mind* (s. 9) Skolimowski pisze: Seminaria Poppera, jak również jego filozofia stanowiły cudowne wyzwolenie od ograniczeń i znużenia analitycznym gorsetem. Był to człowiek, który myślał na swój własny sposób. Doświadczyłem tam takiej fascynacji filozofią jak w Warszawie pod okiem Kotarbińskiego i Ajdukiewicza. W Oksfordzie czegoś takiego nie doświadczyłem.

Część druga (*How Scientific Rationality has been Dissolved?*) oprócz analizy odpowiedzi, jakiej udzielili Popper¹⁴ i Lakatos Kuhnowi w kwestii obrony racjonalności wiedzy naukowej skupia się na irracjonalistycznych konsekwencjach dla filozofii nauki, a w konsekwencji dla ogólnej teorii wiedzy, płynących z anarchizmu metodologicznego. Idąc w sukurs Feyerabendowi stawia Skolimowski pytanie: „W świetle jakich wartości winniśmy badać naukę dzisiaj?”¹⁵.

Część trzecia (*Rationality and Understanding*) kończy się konkluzją, że musimy wyrwać się ze zbyt wąskiej formy naukowej racjonalności i rozwijać nowe formy racjonalności zdolne pojęćom rozumu i rozumienia przywrócić ich szerszy sens.

Część czwarta (*Evolutionary Rationality*) obok charakterystyki racjonalności naukowej przynosi charakterystykę nowej, ewolucyjnej formy racjonalności¹⁶, bardzo ważną,

¹⁴ Tekst ten przynosi również inną, od dokonanej przez Lakatosa (dogmatyczny, naiwny i wyrafinowany falsyfikacjonizm), periodyzację twórczości Poppera, wyróżniając dwa okresy: metodologiczny i metafizyczny. Zasadą podziału jest odwoływanie się Poppera do innych standardów racjonalności. Por. *Evolutionary...*, s. 202 i 204.

¹⁵ *Evolutionary...*, s. 203.

¹⁶ Por. Krzysztof J. Kilian, *W poszukiwaniu nowego modelu racjonalizmu*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”

jak się później okaże, z perspektywy eko-filozofii. Jej podstawowe zasady są następujące: (1) nie cała wiedza da się zredukować do praw fizycznych; (2) metody nauk empirycznych są niewystarczające dla badania fenomenu życia o wysokim poziomie złożoności; (3) nie możemy się ograniczać do prostych, izolowanych systemów, ponieważ żywe systemy są bardzo skomplikowane; (4) postęp wiedzy dający zrozumienie złożonych, żywych systemów wymaga włączenia dużej ilości relacji, które nie dają się precyzyjnie definiować, lecz umożliwią nam pełniejsze zrozumienie fenomenu życia niż za pomocą skończonej liczby ścisłych relacji; (5) nie istnieją żadne absolutne, aprioryczne reguły rządzące zdobywaniem wiedzy, każda zasada, łącznie z postulatem obiektywności, ma swoje ograniczenia, znacznie lepszym przewodnikiem będą reguły aposterioryczne; (6) każdy sposób wyjaśniania zjawisk, o ile je wyjaśnia jest dobry; (7) najważniejsze fazy ewolucji wykraczają poza dychotomię: przypadek – konieczność, nie są one w pełni zdeterminowane, są również w pewnym sensie nieprzewidywalne, ale nie sprowadzają się do czystego przypadku; (8) język zdolny być musi do wyrażania wszystkich istotnych treści, tak empirycznych, jak i pozaempirycznych;

(9) zachowania i działania wielu dużych i złożonych systemów nie dadzą się wyjaśnić drogą sprowadzenia ich do zachowania składowych części systemów; (10) wszystko to, co wykracza poza współczesną naukę nie musi być pogardliwie traktowane jako „nadprzyrodzone”, chcąc rozszerzyć zasięg obecnej wiedzy zgodzić się musimy na obecność np. pierwiastków teologicznych; (11) prawdy naukowe są co najwyżej prawdami cząstkowymi, obok których istnieją inne źródła prawdy, nad którymi prawdy naukowe nie mają żadnej przewagi; (12) idea postępu materialnego jest niewystarczająca ani dla wyjaśnienia procesu zdobywania wiedzy, ani ewolucyjnych procesów człowieka. Konkluzja Skolimowskiego, kończąca rozprawę, z całą pewnością stanowić mogłaby motto do niejednej jego książki z okresu eko-filozoficznego: „Racjonalność musi pomagać człowiekowi zarówno w zrozumieniu otaczającego go świata, jak i w jego walce o życie znaczące i godne”.

Technology and Human Destiny¹⁷ to książka składająca się z sied-

¹⁷ Książka ta ukazuje się już po pojawieniu się głównych myśli eko-filozofii *Ecological Humanism* (1974) i *Eco-philosophy Designing New Tactics for Living* (1981), niemniej jednak 3 z 7 zamieszczonych w niej rozpraw ukazało się wcześniej: *Technology: The Myths Behind Reality* (1970), *The Scientific World-view and the Illusions of Progress* (1974), *Philosophy of*

miu samodzielnych rozpraw tworzących jednolitą wizję filozofii techniki. Jej sedno przedstawić można następująco. Filozofia techniki jest częścią filozofii człowieka, ponieważ sama technika była zawsze częścią ludzkich zachowań cywilizacyjnych. Podstawowym celem filozofii techniki jest naprawa naszych strategii życiowych – nowy światopogląd umożliwiający całościowe spojrzenie na miejsce człowieka na ziemi. Z dwóch typów uprawiania nauki – prometejskiego, nastawionego na wyzwolenie się i samooswiecenie i faustowskiego, będącego narzędziem do panowania nad światem, dominującym stał się faustowski. Chodzi o to, by wrócić do prometejskiego.

Nasz sposób widzenia wszechświata wyznacza nasze podejście do techniki. Współczesna technika jest instrumentem do kontroli i podboju przyrody, ponieważ współczesny człowiek, o władnięty idea mechanizacji kosmosu, dąży do panowania nad przyrodą. Idea postępu lansowana obecnie przez naukowy pogląd na świat jest jedynie iluzją postępu –

nasza cywilizacja zniszczyła inne kultury, znacznie uszczupliła zasoby naturalne, doprowadziła do braku równowagi ekologicznej, oraz wytworzyła niezdrowe, a wręcz chore, sposoby życia. Najprostszym sposobem zaradzenia temu stanowi rzeczy jest stworzenie nowej koncepcji rozumu – rozumu ekologicznego, którego części składowe stanowiły będą ochrona, wstrzemięźliwość i współodczuwanie. Bez nich, bowiem nasze nawyki nigdy nie ulegną zmianie. Potrzebny jest również nowy, moralno-ekologiczny imperatyw nakazujący chronić i wspomagać dziedzictwo ewolucji i godnego życia.

Podsumowanie – Czy król Lear utracił swoje królestwo?

Filozofia Skolimowskiego jest taka sama jak inne filozofie XX wieku pod jednym względem. Po rozmaitych próbach „odfilozoficznienia” filozofii mających miejsce od połowy XIX stulecia, podejmuje on, jak i wszyscy wybitniejsi filozofowie XX w. wysiłek ukonstytuowania jej zadań na nowo. Sytuacja w filozofii na początku ubiegłego stulecia jest konsekwencją problemów, przed którymi stanęła zarówno nauka jak i filozofia końca XIX wieku. W epoce zdominowanej przez nauki szczegółowe filozofowie zaczęli upodabniać do nich swoje filozofie. Obszar badań tradycyjnie uważany za dziedzinę filozofii ulegał coraz to większej redukcji – istotę problemu trafnie wyraził Wilhelm Windelband –

Technology Conceived as Philosophy of Man (1975), co pozwala przypuszczać, że zasadnicze idee jego filozofii techniki pojawiły się przed eko-filozofią. Świadczą o tym i inne rozprawy, np. *The Structure of Thinking in Technology* („Technology and Culture” Vol. 7, nr 3, 1966) czy *The „Monster” of Technology* („Center Diary”, 18, May–June 1967). Pisze o tym również Skolimowski w: *The Theatre of The Mind* por. s. 10–21.

„Filozofia znalazła się w sytuacji króla Leara, co cały swój majątek rozdał dzieciom, a sam poszedł w świat o żebraczym kiju¹⁸”. Filozofii potrzebna była więc refleksja będąca w stanie na nowo ukonstytuować zarówno treść pojęcia filozofia jak i stawiane jej zadania.

Ci wszyscy, którzy podejmują wysiłek mający na celu ponowne przebadanie zadań i metod filozofii, formułują również, mniej lub bardziej wyraźnie, hasła powrotu do znanych już w filozofii źródeł. Przykładowo Husserl proponuje powrót do problemów, przeciwstawiając się tym m.in. uprawianiu filozofii jako historii filozofii, neokantyści, ogłaszając powrót do Kanta, restaurując refleksję teoriopoznawczą, pytając o konieczne warunki funkcjonowania kultury, nowej, w owym czasie, dziedziny filozoficznej penetracji, Popper postulując badanie (*implicite* powrót do) problemów przenikających rozmaite dziedziny poznania teoretycznego formułuje jej zadania maksymalistycznie¹⁹. Takich powrotów było w dziejach myślenia filozoficznego wiele²⁰, wydają się zatem

¹⁸ Wilhelm Windelband; Was ist Philosophie? [w:] Windelband; **Präludien**, s. 29.

¹⁹ Por. Krzysztof J. Kilian; Zadania stawiane filozofii przez Karla R. Poppera, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Lublin – Polonia, Vol. XXIII, Sectio I, 1998, s. 97-111.

²⁰ W kwestii powrotów w dziejach myślenia filozoficznego por. A.L. Zachariasz; Powrót do rzeczywistości a pytanie o istnie-

być zjawiskiem dość powszechnym w filozofii. Zawsze były protestem przeciwko sprowadzaniu filozofii do tego, czym być nie powinna. Ubiegłe stulecie było szczególnie przesycone hasłami powrotu, co związane jest, w moim mniemaniu, z deprecjacją myślenia filozoficznego na niespotykaną dotąd skalę. Obok wymienionych wspomnieć należy o powrocie do św. Tomasza, o lenińskim powrocie do materii, o wittgensteinowskim powrocie do jedności języka i świata, powrocie do analizy (Moore i Twardowski), czy heideggerowskim powrocie do bycia. Wszystkie one wskazują na jedną, istotną cechę filozofii – nie jest ona dziedziną pseudoproblemów, pojawiają się w niej zagadnienia, które należy prze-myśleć na nowo. Taką próbą prze-myślenia na nowo miejsca człowieka w kosmosie jest filozofia Skolimowskiego. Jest to jednocześnie powrót do greckiej koncepcji człowieka jako mikrokosmosu, partycypującego w ogólnym logosie kosmosu. Te idee Skolimowskiego stanowią poważny zarzut względem tych wszystkich ujęć, które lokują filozofię w dziedzinie pseudoproblemów, dlatego, że rozpatrywana przez niego problematyka w znaczący sposób wpływa na

nie, „Philosophon Agora”, KNF UMCS Lublin, I, 1989, s. 101–116, Zachariasz; Tożsamość bytu i myśli a prawomocność poznania teoretycznego (Transformacje racjonalności wiedzy) [w:] Zachariasz [red.] **Profile racjonalności**, Lublin 1988, s. 40–71.

obecną sytuację człowieka w świecie. Po raz kolejny okazuje się, że w filozofii istnieją autentyczne proble-

my, można zatem filozofować, królestwo Leara zostało ocalone.

Marcin Lisiecki

Wieczność i historia

Вечность и история

Mikołaj Bierdiajew, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*,
tłum. Henryk Paprocki,
Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2002, s. 152

Leszek Kołakowski napisał kiedyś, że: „Filozof współczesny, który nigdy nie miał poczucia, że jest szarlatanem, to umysł tak płytki, że dzieła jego nie są pewnie warte czytania”¹. Myśl tę śmiało można zastosować do prezentacji filozofii Mikołaja Bierdiajewa (1874–1948), jednego z najwybitniejszych religijnych filozofów XX-wiecznej Rosji. Originalność swojej filozofii zawdzięcza on przede wszystkim głoszeniu absolutnego wymiaru wolności oraz uznaniu wyjątkowej pozycji człowieka, ujawniającej się poprzez jego twórczą aktywność. Za orientacje antyrewolucyjne zmuszony do dożywotniego opuszczenia Rosji, połą-

czył swój żywot z Niemcami, a później z Francją, gdzie pozostał to końca życia. Tam też reaktywował Akademię Religijno-Filozoficzną (wcześniej założoną w Niemczech), zorganizował wydawnictwo YMCA – PRESS w Paryżu oraz redagował czasopismo religijno-filozoficzne *Put*, a także współpracował z Ortodoksyjnym Instytutem Teologicznym Świętego Sergiusza w Paryżu. Podczas emigracji prowadził zażyłą znajomość z wieloma wybitnymi filozofami, m.in. z Maxem Schelerem, Oswaldem Spenglerem, Gabrielem Marcellem, Emmanuelem Mounierem, czy Martinem Buberem, by wspomnieć tylko kilku. Do zasług dodać można tytuł doktora teologii *honoris causa* Uniwersytetu w Cambridge, a także kandydaturę do Nagrody Nobla w roku 1947.

¹ Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, [w:] *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*, tłum. Maciej Panufnik, Wydawnictwo Zyska i S-ka, Poznań 1999, s. 195.