

ZBIGNIEW DROZDOWICZ\*

## Co z filozofami i z filozofią?

Tytułowe pytanie stawiane było od momentu pojawienia się filozofów i filozofii. Udzielano na nie różnych odpowiedzi i nie zawsze świadczyły one o tym, że wypowiadający się dobrze orientowali się w tym, o co chodziło i chodzi filozofom i w filozofii. Ba, gdyby sami filozofowie zawsze dobrze się w tym orientowali, to być może nie mieliby takich kłopotów z określeniem swojego miejsca w kulturze i w życiu społecznym. Tak czy inaczej problem jest rzeczywisty, a nie pozorny. Pytanie to nabierało szczególnego znaczenia w okresach, w których filozofowie i filozofia przeżywali kryzys publicznego zaufania oraz – co się z tym bezpośrednio wiąże – szerszego zainteresowania. Nie twierdę, że z taką sytuacją mamy do czynienia obecnie. Twierdę natomiast, że spory kryzys zaufania i zainteresowania przeżywają akademicy filozofowie i akademickie filozofowanie w Polsce. Potwierdzeniem tego jest nie tylko radykalnie spadająca w ostatnich latach liczba chętnych do podjęcia studiów filozoficznych, ale także radykalnie wzrastająca liczba tych, którzy rezygnują z kontynuowania tych studiów po zorientowaniu się, co faktycznie może im dać filozoficzne wykształcenie. Przyczyny tego są oczywiście różne. Nie można jednak tego wytłumaczyć wyłącznie spadającymi wskaźnikami demograficznymi, czy też taką polityką edukacyjną państwa, w której stawia się przede wszystkim na praktyczne kwalifikacje. Swoją rolę w tym mają bowiem również sami filozofowie.

### Kryzys filozofii (!?)

Komuś, kto będzie kierował się wyłącznie lub przede wszystkim wskaźnikami statystycznymi, w szczególności malejącą liczbą chętnych do akademickiego studiowania filozofii, postawione wyżej pytanie może wydawać się retoryczne. Nie musi ono jednak być, i niejednokrotnie nie jest, retoryczne dla tych, którzy albo sami są filozofami, albo przynajmniej orientują się w realiach zarówno tzw. kultury wysokiej, jak i tzw. popkultury. Rzecz jasna, im wyższe wymagania będziemy stawiali tej pierwszej, tym gorzej będzie wypadła ta druga. Potwierdzeniem tego jest obraz kultury europejskiej nakreślony w połowie lat trzydziestych minionego stulecia w cyklu wykładów wygłoszo-

---

\* Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz, Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

nych przez Edmunda Husserla. Odwołam się tutaj do tych wykładów nie tylko dlatego, że ich autor nawiązywał w nich do dużego formatu filozofów, ale także dlatego, że on sam był również dużego formatu filozofem i sformułował takie generalizujące oceny, które dotyczą nie tylko filozofii, ale również innych nauk. Zakładał on przy tym, że filozofia jest, a przynajmniej powinna być traktowana i uprawiana jako nauka. Musi ona jednak spełniać określone warunki.

Z tym jest spory kłopot – nie tyle samego Husserla, który był przekonany, że jego filozofia spełnia te warunki, co tych współczesnych nauk, które usiłują rozwiązać „zagadkę subiektywności”. Według tego filozofa jest to kwestia fundamentalna, generująca cały szereg „palących pytań”, w tym pytania o „sens i bezsens całego ludzkiego życia”, ludzkiej „wolności w możliwościach rozumnego kształtowania siebie i swego otoczenia”, oraz pytania o to, „co o nas, ludziach, jako podmiotach tej wolności ma do powiedzenia nauka? Nauka dotycząca jedynie przedmiotów materialnych oczywiście nic, unika ona przecież wszelkiego subiektywizmu. Jeśli zaś chodzi o nauki humanistyczne, które jak wiadomo we wszystkich swych dyscyplinach ogólnych i szczegółowych rozpatrują człowieka w jego duchowym istnieniu, a więc w horyzoncie jego historyczności, to mówi się, że ich ścisłość naukowa wymaga, aby badacz wykluczył dokładnie wszelkie wartościujące zajmowanie stanowiska, wszelkie pytania dotyczące rozumu i nierozumności badanej przez siebie ludzkości oraz wytworów jej kultury”<sup>2</sup>. Zdaniem Husserla takie wykluczanie wartościowania oraz pytań dotyczących rozumu i rozumności było i jest błędem – błędem zrodzonym z kryzysu myślenia filozoficznego oraz prowadzącym do kryzysu tych nauk, które zajmują się człowiekiem oraz jego kulturą; bo kryzysową jest sytuacja, w której „redukuje się ideę nauki do nauki o samych faktach” (tak się rzecz ma m.in. z pozytywistycznym rozumieniem nauki).

W dalszej części swoich wykładów Husserl wskazał zarówno na te błędy popełnione w przeszłości, które doprowadziły do tej sytuacji kryzysowej, jak i na te działania, które mogły i powinny jej zapobiec. W jednym i drugim przypadku spory udział w tym mieli filozofowie i filozoficzne spory, przy czym raz szala zwycięstwa przechylała się na stronę tzw. obiektywistów (takich np. jak T. Hobbes czy J. Locke), natomiast innym razem na stronę subiektywistów (takich np. jak G. Berkeley czy D. Hume). Naiwności i niekonsekwencji nie brakowało jednak ani po jednej, ani też po drugiej stronie<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Por. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 7 i d.

<sup>3</sup> Przykładowo: „Naiwności i niekonsekwencje Locke’a doprowadziły do szybkiego rozwoju jego empiryzmu, który na dalszą metę doprowadził do paradoksalnego idealizmu, a wreszcie do całkowitej sprzeczności”. Natomiast u Hume’a doprowadziły one do uznania, że „fikcją są wszystkie kategorie obiektywności, kategorie naukowe, w których życie naukowe myśli obiektywny świat istniejący poza duszą, oraz kategorie przednaukowe, w których świat myślany jest w ten sposób przez życie powszechne” (tamże, s. 94).

W tak nakreślonym horyzoncie zmagają się filozofów ze swoimi błędami oraz błędami innych szczególnie jasnym światłem świecą umysły tych, którzy potrafili przekroczyć progi naiwnego subiektywizmu i niemniej naiwnego obiektywizmu oraz wkroczyć na grunt obiektywistycznego racjonalizmu. Za najjaśniejszą świecą gwiazdę wśród nich Husserl uznaje Kartezjusza – nie tylko dlatego, że potrafił przekroczyć owe progi, ale także, a nawet przede wszystkim dlatego, że „wymyślił nowożytną ideę uniwersalnej filozofii i natychmiast zaczął ją systematycznie wprowadzać w czyn; filozofię mającą sens *racjonalizmu matematycznego* lub lepiej, fizykalistycznego, filozofię jako «uniwersalną matematykę». Uzyskała ona natychmiast potężny rezonans”<sup>4</sup>. Dla ścisłości trzeba dopowiedzieć, że z tym „natychmiastowym potężnym rezonansem” faktycznie było różnie. Jeśli bowiem go mierzyć skalą zainteresowania jego filozofią jemu współczesnych filozofów i uczonych, to było ono (jak na XVII-wieczne standardy) spore. Jeśli jednak go mierzyć skalą uznania dla jego filozofii i proponowanych rozwiązań naukowych, to takich, którzy byli skłonni się pod nimi bez zastrzeżeń podpisać, było wówczas stosunkowo niewiele. Wielu było natomiast takich, którzy uważali, że zawiera ona szereg poważnych błędów i zwyczajnych nieporozumień<sup>5</sup>.

O poważnych błędach Kartezjusza mówił również Husserl w swoich wykładach – takich chociażby jak „błędne zinterpretowanie siebie samego”. Napisał on zresztą spory traktat mający stanowić poprawioną wersję fundamentalnego dzieła jego poprzednika, tj. jego *Medytacji o pierwszej filozofii*<sup>6</sup>. Najjaśniejszym światłem świecą w nim nie tyle medytacje Kartezjusza, co medytacje kartezjańskie, tj. medytacje interpretowane przez Husserla w duchu fenomenologii transcendentnej i przedstawiane jako wyraz najdalej idącej z możliwych rozumności oraz wzór jedynej możliwej do zaakceptowania racjonalności<sup>7</sup>. W ten sposób Husserl ujawnia aspiracje tych filozofów, którzy wprawdzie przyznają się do określonych tradycji filozoficznych, ale w swoim przekonaniu przekraczają niedoskonałości swoich poprzedników i proponują coś, co jest na swój sposób doskonałe. Jeśli już pozostawiają pole dla dalszego doskonalenia, to powinno się ono odbywać

<sup>4</sup> „Rzeczą w najwyższym stopniu godną uwagi jest jednocześnie to, że w swych «medytacjach» był on tym, kto właśnie z zamiarem dania radykalnej podstawy nowemu racjonalizmowi [...], przeprowadził praustanowienie myśli, które w swej własnej konsekwencji historycznej [...] przeznaczone były do tego, aby ten właśnie racjonalizm rozsądzać przez ujawnienie ukrytej w nim sprzeczności [...]” (tamże, s. 81).

<sup>5</sup> Por. w tej kwestii: N. Jolley, *The reception of Descartes' philosophy*, [w:] J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press 2006, s. 393 i d.

<sup>6</sup> Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982.

<sup>7</sup> O swojej fenomenologii transcendentnej Husserl napisał, że „można ją prawie określić jako neokartezjanizm i to bez względu na to, w jak wielkiej mierze fenomenologia ta – właśnie na drodze radykalnego rozwijania kartezjańskich motywów – zmuszona jest odrzucić niemal całą rozpowszechnioną teoretyczną zawartość filozofii kartezjańskiej” (tamże, s. 1).

zgodnie z określonymi przez nich regułami. W tym przypadku taką regułą jest „metoda transcendentalnej *epoché*, określana również jako „transcendentalno-fenomenologiczna redukcja” wszystkiego, co się jawi w świadomości aż do „czystego ja” i uzyskania takiej „oczywistości apodyktycznej”, która już nie pozostawia miejsca na żadne wątplenie.

Rzecz jasna, nie każdy filozof był i jest takim radykałem w swojej filozofii jak Husserl, a przynajmniej nie każdy uważa, że jego filozofia może stanowić niezawodną i w gruncie rzeczy jedyną drogę do rozumności, czy też – co w gruncie rzeczy na to samo wychodzi – do odnalezienia sensu całego ludzkiego życia oraz całego otaczającego człowieka świata. Takich filozofów w przeszłości jednak nie brakowało. Dzisiaj nieco trudniej jest ich znaleźć – jednak nie dlatego, że radykalnie zmniejszyła się ich liczba, lecz przede wszystkim dlatego, że modne stały się takie sposoby filozofowania i wypowiedania się filozofów, które skłaniają do wniosku, że *rozum* i *rozumność* oraz *sens* i *bezsens* są kategoriami względnymi, a w każdym razie dosyć łatwo można przejść od jednej do drugiej – bez specjalnej szkody dla filozofów i filozofii. Czy to oznacza prawdziwy kryzys filozofii? Odpowiedź Husserla na to pytanie jest oczywiście twierdząca. Co więcej, według niego oznacza to prawdziwy kryzys europejskich nauk, bowiem bez filozofii dążącej do znalezienia jedyne właściwego sensu i wskazującej na ten sens (zarówno świata subiektywnego, jak i obiektywnego) nie ma i być nie może takich nauk, które stanowiły w przeszłości i stanowić powinny nadal wizytówki europejskiej kultury.

Twierdzącej odpowiedzi na to pytanie udziela również Herbert Schnädelbach, autor wielu studiów historycznych poświęconych tym filozofom, którzy albo doprowadzili do obecnego kryzysu, albo przeciwnie – podejmowali próby zapobieżenia mu. Sporządzona przez niego lista tych pierwszych jest zróżnicowana. Znajdują się na niej m.in. oświeceniowi filozofowie (tacy jak D. Hume czy J.J. Rousseau) oraz ci późniejsi filozofowie (tacy jak A. Schopenhauer czy F. Nietzsche), którzy mieli swój udział w tym, że *animal rationale* „znika ze sceny filozoficznej”, a jego miejsce zajmuje *animal symbolicum*, tj. istota zrywająca z taką prawdziwą naturą człowieka, jaką stanowi dążenie do racjonalności. Z punktu widzenia Schnädelbacha ostatnim wielkim filozofem, który to dobrze rozumiał i przedstawił w swoich dziełach filozoficznych, był G.F. Hegel. Po Heglu nastąpiło załamanie się tej tradycji, w której człowiek przedstawiany był przede wszystkim jako istota rozumna, a filozofia uprawiana była przede wszystkim jako filozofia rozumu<sup>8</sup>. W nakreślonym przez Schnädelbacha obrazie tej tradycji najjaśniejszym

<sup>8</sup> „Tym, co nastaje po idealizmie (Hegla – uw. wł.), nie jest już filozofia rozumu, ale *metafizyka irracjonalności* (Schopenhauer, Nietzsche i filozofia życia), myślenia egzystencjalne, a następnie naturalizm i obiektywizm we wszystkich odmianach. Cecha wspólna: Rozum nie jest negowany ani ryczałtem dewaluowany, lecz przesuwa się do drugiego szeregu; nie jest już jądrem rzeczy ani istotą, ale powierzchnią, symptomem, epifenomenem, zmienną zależną, funkcją tego, co

blaskiem świeci filozofia ducha Hegla. Natomiast wszystko to, co się od niej dystansuje, oznacza albo kulturowy kryzys, albo też drogę do takiego kryzysu. Dotyczy to nie tylko filozofii, ale także tych nauk przyrodniczych i humanistycznych, które „tworząc własną empirię, dystansują się od Hegłowskiej «filozofii ducha», obejmującej m.in. psychologię, filozofię prawa, historię, sztuki i religię”<sup>9</sup>. I w tym przypadku jest kwestią dyskusyjną zarówno samo rozumienie istoty filozofii, jak i trafność nakreślonych przez Schnädelbacha jej trendów rozwojowych.

### Stan filozofii współczesnej

Jak bardzo jest to kwestią dyskusyjną oraz jak głębokie różnice stanowisk ona generuje, pokazała m.in. debata zorganizowana w Warszawie w maju 1995 roku przez Instytut Filozofii i Socjologii PAN. Wzięli w niej udział zarówno znaczący filozofowie polscy (tacy m.in. jak Leszek Kołakowski), jak i filozofowie zagraniczni (tacy m.in. jak Jürgen Habermas i Richard Rorty). Postawione zostały w niej m.in. pytania o relatywizm i racjonalność<sup>10</sup>. Odpowiedzi na te pytania były oczywiście różne – co nie może być żadnym zaskoczeniem w sytuacji, gdy uczestnicy tej debaty reprezentowali tak różne opcje filozoficzne, różne postrzeganie filozoficznych tradycji oraz różne oceny przydatności tych tradycji dla dzisiejszej filozofii.

W istotnym stopniu intelektualny klimat tej dyskusji określił Richard Rorty swoim poglądami na filozofów, filozofię i filozofowanie przedstawionymi m.in. w rozprawach *Filozofia a zwierciadło natury* oraz *Przygodność, ironia i solidarność*. Przypomnę zatem, że we wprowadzeniu do pierwszej z nich zapowiada on „podkopanie wiary czytelnika w umysł jako coś, o czym należy urobić sobie filozoficzną opinię, w poznanie jako coś, czego teoria powinna istnieć i co ma podstawy, oraz w taką filozofię, jak pojmowano ją

---

z istoty nie jest rozumem. [...] Po Heglu zatem rozum ustąpił ostatecznie z centrum filozofii, nie był bowiem już uważany za centrum świata i człowieka”. Por. H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, Wydawnictwo: Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 36 i in.

<sup>9</sup> „Nic dziwnego, że proces ten wkrótce ogarnie sam *rozum*; w klimacie empiryzmu [...] samo-upewnienie nie może już być sprawą refleksji. Po przedmiotowej stronie badań empirycznych rozum występuje wszędzie jako przedmiot badań historycznych, hermeneutycznych, psychologicznych, socjologicznych, a także dotyczących biologii człowieka – powstaje też pytanie, jakie treści rzeczowe filozofowie, którzy przecież w większości stali się przedstawicielami nauk humanistycznych, tzn. historykami filozofii, interpretatorami tekstu, wnieśli do tematu <<rozum>> oprócz wskazówek, że to i to w tej albo w innej sytuacji takie i takie myślenie w owych tekstach uznawało się kiedyś za rozum” (s. 40 i n.)

<sup>10</sup> Zdaniem głównego organizatora tej debaty – prof. Józefa Niznika – „problemy te ujawniają najważniejsze filozoficzne zagadnienia współczesnego życia i stanowią rdzeń współczesnych niepokojów intelektualnych”. Por. J. Niznik, Przedmowa do: *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 9 i d.

od czasu Kanta” i kontynuowaną później przez filozofię analityczną (jego zdaniem, ta ostatnia jest „jeszcze jedną odmianą filozofii kantowskiej”). Natomiast w podsumowaniu tej rozprawy stwierdza – po przeprowadzeniu tej swoistej „operacji” pozbawiania czytelnika złudzeń, czym faktycznie była, jest i może być filozofia – że może ona być w najlepszym razie „filozofią budującą”, ale nie „budującą systemy”, czy pomniki „prawdy”, lecz budującą i podtrzymującą konwersację („filozofii budującej zależy na podtrzymaniu konwersacji raczej niż na odkrywaniu prawdy obiektywnej”)<sup>11</sup>. W drugiej z tych rozpraw występuje on zarówno przeciwko takim sceptykom, jak Nietzsche (podważającym m.in. „istnienie w najgłębszych pokładach jaźni poczucia ludzkiej solidarności”), jak i takim historycyzmom jak G.W. Hegel czy M. Heidegger („przeczącym istnieniu czegoś takiego jak „natura ludzka”). Przeciwwstawia im w niej postać „liberalnego ironisty” czy też – co na to samo wychodzi – „ironicznego intelektualisty”, tj. kogoś, kto wprawdzie nie wierzy (w odróżnieniu od filozofa-metafizyka czy teologa) „w istnienie pozaczasowego i niezmiennego porządku, który określa cel ludzkiego istnienia i ustanawia hierarchię odpowiedzialności”, jednak wierzy, a przynajmniej ma taką „osobistą nadzieję, że zakres cierpienia się zmniejszy, że ustać może poniżanie jednych ludzkich istot przez inne” itp.<sup>12</sup>. Wierzy w to, bowiem wierzy w ludzką solidarność, tj. „że wewnątrz każdego z nas istnieje coś – należące do naszej istoty człowieczeństwa – co reaguje na obecność tej samej rzeczy u innych istot ludzkich”<sup>13</sup>. Odpowiadając na fundamentalne pytanie: kim zatem był, jest i może być intelektualista? stwierdza on, że był on i niejednokrotnie nadal jest ignorantem („Do ignorantów zaliczają się fundamentaliści religijni, naukowcy, którzy jako obraźliwą traktują sugestię, że bycie «naukowym» nie jest najwyższą cnotą intelektualną, oraz filozofowie, dla których to, że racjonalność domaga się tworzenia ogólnych zasad moralnych w rodzaju tych sformułowanych przez Milla i Kanta, stanowi artykuł wiary”).

<sup>11</sup> „Filozofowie, którzy cel filozofii upatrują w samej tylko kontynuacji rozmowy, a istotę mądrości – w umiejętności podtrzymania konwersacji, w człowieku widzą spontanicznego stwórcę nowych ujęć raczej, niż liczą na to, że uda się go trafnie opisać. Ci zaś, którzy za cel filozofii uważają prawdę [...] widzą w człowieku przedmiot raczej niż podmiot...”. Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Wydawnictwo KR, 2012, s. 301 i in.

<sup>12</sup> Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Wydawnictwo W.A.B. Warszawa 2009, s. 13 i d.

<sup>13</sup> „Zgodnie z poglądem, który proponuję, istnieje coś takiego jak postęp moralny i w istocie zmierza on w kierunku większej ludzkiej solidarności. Lecz solidarności tej nie uznaje się w nim za rozpoznanie jakiejś rdzennej jaźni, istoty człowieczeństwa obecnej we wszystkich istnieniach ludzkich. Uważa się ją raczej za zdolność do postrzegania coraz większej liczby dawnych różnic (plemiennych, religijnych, rasowych, obyczajowych i tym podobnych) jako nieistotnych w porównaniu z podobieństwami, gdy chodzi o cierpienie i upokorzenie – zdolność do myślenia o osobach zdecydowanie różniących się od nas jako o objętych zasięgiem «my»” (tamże, s. 293).

Takim ignorantem okazuje się być również Habermas. Co gorsza, „ignorantem i metafizykiem”, bowiem tak jak inni metafizycy „nie ufa czysto «literackiej» koncepcji filozofii i uważa, że liberalne wolności polityczne wymagają jakiegoś uzgodnienia tego, co jest uniwersalnie ludzkie. My, ironiści będący zarazem liberałami, sądzimy, iż wolności te nie wymagają zgody co do żadnej bardziej podstawowej kwestii niż to, że są pożądane. Z naszego punktu widzenia dla liberalnej polityki istotna jest jedynie obecność podzielanego przez wieki przekonania [...], że jeśli zadbamy o wolność polityczną, prawda i dobro same się o siebie zatroszczą”<sup>14</sup>.

Dodam, że sporządzona przez Rorty’ego lista różnego rodzaju ignorantów i metafizyków jest długa i zróżnicowana. Poza wymienionymi już tutaj znajduje się na niej również zwolennik „prawd apodyktycznych” E. Husserl, oraz jego „heretyczni następcy” – tacy jak B. Russell (autor m.in. dzieła pod wielce wymownym tytułem: *Logika jako istota filozofii*), czy W.V.O Quine (usiłujący wykazać, że „nauka może zastąpić filozofię”). Lista tych, którzy zasługują na uznanie Rorty’ego, nie jest aż tak krótka, aby można było ją sprowadzić do jednego nazwiska (rzecz jasna: Richarda Rorty’ego), to jednak jest, a przynajmniej może być dla filozofów zaskakująca. Czołowe miejsca zajmują na niej bowiem nie tyle „teoretyczni ironiści” (tacy jak F. Nietzsche, J. Derrida czy M. Foucault), co ironiści praktyczni (tacy jak L. Trocki, V. Nabokov czy G. Orwell)<sup>15</sup>. Jest to wytłumaczalne w sytuacji, gdy uznaje się, że zarówno przeszłość, jak przyszłość filozofii jest „taka samo przygodna jak przeszłość i przyszłość powieści: obie zależą od tego, kim okazywał się i okaże kolejny geniusz w tych dziedzinach”<sup>16</sup>.

Odpowiedź Habermasa na te intelektualne prowokacje jest stosunkowo krótka i rzeczowa. Sytuuje się ona w niemieckiej tradycji polemizowania z oponentami, tj. najpierw jasno wyartykułowany zostaje główny problem debaty (wyraża go pytanie o obecny stan filozofii), a następnie umieszczony on zostaje w określonym kontekście historycznym

<sup>14</sup> „Wolna dyskusja nie oznacza tu dyskusji «wolnej od ideologii», lecz zwyczajnie taką, która odbywa się, gdy prasa, sądownictwo, wybory i uniwersytety są wolne, mobilność społeczna jest duża i szybka, wyższe wykształcenie rozpowszechnione, a pokój i dobrobyt przynoszą ze sobą wolny od pracy czas niezbędny do tego, by przysłuchiwać się dużej liczbie ludzi i zastanawiać nad tym, co mówią” (tamże, s. 137 i n.).

<sup>15</sup> „Mamy nadzieję, że jakiś krytyk wskaże nam, jak można książki tych ludzi zestawić razem tak, by utworzyły piękną mozaikę” (tamże, s. 133).

<sup>16</sup> „Nikt nie mógł przewidzieć Dostojewskiego czy Hegla, Prousta czy Heideggera, Kafki czy Wittgensteina, Hemingwaya czy Davidsona. Wszyscy oni są genialnymi oryginalnymi pisarzami, którzy uświadomili nam możliwości, o których nie śnilibyśmy w innym wypadku. Byłoby błędem myśleć, że istnieje wewnętrzna dynamika badania filozoficznego, która może być oszacowana pod kątem tego, czy wiedzie nas ona do jakiegoś przewidywalnego miejsca przeznaczenia”. Por. R. Rorty, *Autobiografia intelektualna*, „Przegląd Filozoficzny”. Nowa seria, nr 3/2011, s. 29 i d.

– stanowi go historyzm zarówno starej daty („od końca XIX w. zaczął on dominować w filozofii niemieckiej”), jak i nowej („poczynając od Diltheya filozofii życia zmierza on do neopragmatyzmu Rorty’ego”)<sup>17</sup>. Pozwala to na wskazanie: po pierwsze, „ducha myśli” Rorty’ego (wyraża się on w filozofowaniu „raczej na sposób narracyjny niż argumentacyjny”), a po drugie, „ogólnego schematu interpretacyjnego” (stanowi go „dialektyczny wzór platonizmu, antyplatonizmu i anty-antyplatonizmu”). Schemat ten umożliwia Habermasowi odpowiedź na pytanie: jak się mają poglądy Rorty’ego do tradycji filozoficznej. W świetle tej odpowiedzi stanowią one „najbardziej wyrafinowaną wersję obecnego historyzmu”.

Problem jednak nie tylko w tym, że „odczytywanie historii filozofii jako zabawnych ruchów tam i z powrotem od platonizmu do antyplatonizmu zachęca do tego, aby raz na zawsze skończyć z tą grą”, ale także w tym, „czy Richard Rorty jest w stanie to zrobić, nie rozpoczynając wszystkiego od początku”. Jego odpowiedź na to pytanie jest przecząca. W świetle dołączonych do tej odpowiedzi wyjaśnień Rorty „zaczyna jedynie kolejną rundę tej samej gry” – tyle tylko że rozpoczyna ją, „przyjmując postawę deflacyjną”, to znaczy, wprawdzie „rezygnuje z elitystycznego samorozumienia filozofii”, jednak „zachowuje dekonstrukcjonistyczną przesłankę głoszącą, że ciągle żyjemy pod ontogramatycznym urokiem rozpowszechnionego języka metafizycznego”<sup>18</sup>. I jeszcze jedna ważna uwaga ogólna Habermasa: „Jeżeli «prawdę» rozumie się jako racjonalną akceptowalność i jeżeli ostrożne stosowanie predykatu prawdziwość przypomina nam, że to, co zgodne z najlepszymi standardami jest «uzasadnione», może w końcu wcale nie być prawdziwe, to nie wolno nam redukować prawdziwości do racjonalnej akceptowalności”<sup>19</sup>. Rorty wprawdzie „określa warunki dla wymaganego kontekstu wolnych i tolerancyjnych dyskusji”, to jednak w tym określaniu „nieświadomie przesuwają się z powrotem

<sup>17</sup> Por. J. Habermas, *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, [w:] *Habermas, Rorty, Kołkowski*, wyd. cyt. s. 13 i d.

<sup>18</sup> „Wraz ze swoim deflacyjnym programem Rorty rozstaje się z Heideggerem i Derridą. Przesłaje krytykować tradycję platońską od wewnątrz, chcąc ją zakończyć wraz z propozycją nowego słownika. [...] Jeżeli jednak przyjrzymy się mu bliżej, okazuje się, że nowy język nie jest nowy ani szczególnie funkcjonalny. Ramy pojęciowe, które Rorty proponuje dla «radzenia sobie» i «rozwiązywania problemów», są dobrze znane od dziewiętnastowiecznego naturalizmu, kiedy to tacy ludzie jak Spencer, przenosili darwinowskie pojęcia mutacji, selekcji i adaptacji z dziedziny biologii na nauki społeczne i humanistyczne (choć bez większych sukcesów). Gra językowa wskazująca na przetrwanie najlepiej przystosowanych może być uważana, w najlepszym razie, za jedną z wielu, jakie są możliwe w obrębie rozmaitych, bardziej lub mniej trwałych słowników” (tamże, 34 i in.)

<sup>19</sup> „Musimy rozciągnąć treść idei, że zdanie jest akceptowalne «dla nas», poza granice i standardy jakiegokolwiek społeczności lokalnej. Musimy rozszerzyć uniwersum «my wszyscy» poza społeczne i intelektualne granice przypadkowej gromady ludzi, którym zdarzyło się znaleźć pod naszym niebem” (tamże, s. 36 i n.)



w sferę tego, co nazywa się «kulturą platońską»; a w niej – przypomnę – wiodące role społeczne przyznane zostały filozofom i filozofii.

W odpowiedzi na te zarzuty Rorty „historycznie zorientowany tekst Habermasa” uznaje za „bardzo bogaty i skłaniający do przemyśleń”, a nawet za „opowieść historii filozofii” („opowieści historii filozofii należą do najbardziej skutecznych narzędzi przekonywania, jakimi dysponują filozofowie”), ale tylko za taką opowieść, dla której można nakreślić „alternatywną opowieść o paru ostatnich stuleciach filozofii, rozkładając inaczej akcenty, niż to zrobił to Habermas”. Rzecz jasna, w tej krótkiej polemice nie ma miejsca na napisanie przez Rorty’ego długiej opowieści. Stąd przedstawia on w niej jedynie coś w rodzaju jej konspektu. Wskazany w nim został zarówno ogólny charakter tej opowieści (jest ona „typowo amerykańska i, być może, stanowi nawet przykład głośnego amerykańskiego imperializmu kulturowego”), jak jej pierwszo- i dalszoplanowi bohaterowie – tacy m.in. jak brytyjski poeta Percy B. Shelley, „twórca najnowszej filozofii Ralf Waldo Emerson”, czy czołowi przedstawiciele amerykańskiego pragmatyzmu – W. James, J. Dewey, W.V.O. Quine i D. Dawidson. Pojawiają się na tej liście również nazwiska europejskich filozofów (takich np. jak Jacques Derrida), ale pojawiają się głównie z uwagi na to, że ich filozofia jest w jakiejś mierze zgodna z „opowieściami” brytyjskimi lub amerykańskimi<sup>20</sup>.

Z trafnością tych i innych jeszcze zestawień można się zgadzać lub nie zgadzać. Trzeba jednak pamiętać, że Rorty (w odróżnieniu m.in. od Habermasa) rezygnuje z pojęcia „uniwersalnej ważności” – zachowując przy tym (przynajmniej deklaracyjnie) „dostatecznie bogate pojęcie racjonalności”, aby wypowiadać się rozumnie i aby być zrozumianym nie tylko przez tych, którzy są Amerykanami, ale także przez tych, którzy są Europejczykami. Trzeba również pamiętać, że Rorty nie tylko w teorii, ale także w praktyce jest intelektualnym ironistą i nie zawsze można się zorientować, kiedy mówi serio, a kiedy po prostu ironizuje.

Trzeci z uczestników tej debaty – Leszek Kołakowski – generalnie podzielił opinię Habermasa, że poglądy Rorty’ego są w gruncie rzeczy powtórką z historii filozofii – tyle tylko, że powtórką kogoś, kto albo w ogóle nie czytał XIX-wiecznych filozofów niemieckich i austriackich (takich np. jak E. Mach i R. Avenarius), albo nie doczytał ich pism na tyle, aby się zorientować, że nie widzieli oni „pożytku z utrzymania tradycyjnego pojęcia prawdy i twierdzili, że kryteria pragmatyczne wystarczą do rozstrzygnięcia wszystkich problemów wiarygodności wiedzy, i że niczego więcej nie potrzebuje-

<sup>20</sup> „[...] inicjatywa Derridy pozostaje w zgodzie z Hume’a naturalistyczną krytyką racjonalizmu epistemologicznego, a także z krytyką, jaką John Stuart Mill i William James skierowali przeciwko Kantowskiemu pojęciu bezwarunkowego obowiązku moralnego”. Por. R. Rorty, *Emanacja naszej kultury*, [w:] tamże, s. 43 i d.

my”<sup>21</sup>. Amerykańscy pragmatyści jedynie powtarzają poglądy tych europejskich filozofów i być może nie zdają sobie sprawy, za kim podążają w swojej krytyce „tradycyjnego pojęcia prawdy”. Zarzut wtórności czy też braku oryginalności w filozofii (i nie tylko zresztą w niej) z reguły należał i należy do poważnych. Nabiera on szczególnego znaczenia wówczas, gdy adresowany jest do profesorów uniwersyteckich – bo np. można zapytać: za co otrzymali oni akademickie godności?

Niemniej poważnym zarzutem L. Kołakowskiego pod adresem amerykańskiego pragmatyzmu, w tym pragmatyzmu Rorty’ego, jest brak rozróżnienia między dwoma poziomami języka, tj. poziomem mówienia o takich prozaicznych faktach, jak np. ten, że „Nil jest najdłuższą rzeką”, i poziomem mówienia o czymś, co sytuuje się nie w obszarze natury, lecz w obszarze kultury i wyrażane jest nie w zdaniach opisowych, lecz normatywnych – w rodzaju: „złe jest torturowanie ludzi, a dobre pomaganie im”. Te sytuujące się w obszarze kultury zdania normatywne mogą mieć, i niejednokrotnie mają, istotnie różniące się statusy – bo „czy mamy przyjąć, że status zalecenia «nie torturuj ludzi» jest taki sam, jak status normy «trzymaj widelec w lewej ręce, a nóż w prawej», i że ci, którzy stosują tortury, mają oparcie w innej grze językowej, niż ci, którzy tortur zabraniają, mniej więcej tak samo jak ludzie przestrzegający europejskich albo chińskich zwyczajów zachowania się przy stole?”<sup>22</sup>. W generalizującej konkluzji do tego i jeszcze innych zarzutów L. Kołakowski stwierdza, że jeśli przyjąć pragmatystyczny punkt widzenia, to pragmatyzm „sam popada w paradoks samoodniesienia: pragmatyzm jest tak samo przemijającą modą, jak był niegdyś platonizm, a jego roszczenia do prawomocności wcale nie są mocniejsze”.

W odpowiedzi na sformułowany przez L. Kołakowskiego zarzut nieczytania lub niedoczytania przez amerykańskich pragmatystów pism europejskich pragmatystów Rorty przyznaje wprawdzie tym drugim prekursorstwo, jednak odmawia im odwagi w wyprawdaniu tak daleko idących konsekwencji z przyjętych założeń i sformułowanych postulatów, jakie wyprowadzili ci pierwsi – przykładowo: „Devey pokazał, idąc dalej niż Mach i Avenarius [...], że to poezja i sztuka, a nie Bóg i Prawda, są tym, co popycha nas do przodu i w górę”. Natomiast jeśli chodzi o pomylenie języków, czy też ich poziomów, to zdaniem Rorty’ego zarzut ten opiera się na błędnym „pomyśle, że filozofia może zrobić postęp, odwołując się do «analiz językowych»” – błędnym, bowiem tego rodzaju pró-

<sup>21</sup> Por. L. Kołakowski, *Uwagi o stanowisku Rorty’ego*, [w:] Habermas, Rorty, Kołakowski..., wyd. cyt., s. 78 i d.

<sup>22</sup> „Nie twierdzę, że dysponujemy niepodważalnymi argumentami dowodzącymi, że z «natury rzeczy» istnieje taka jakość jak «bycie złem» (aczkolwiek wierzę, że istnieje). Idzie mi tylko o to, że niezależnie od kłopotliwych problemów, jakie rodzą dwa poziomy języka, pragmatystyczna interpretacja może mieć niepożądane następstwa” (tamże, s. 82).

by prowadzą (jak to już wykazali L. Wittgenstein i W.V.O. Quine) „w ślepy zaułek”<sup>23</sup>. Rorty zgadza się jednak całkowicie z Kołakowskim, że „pragmatyzm jest tak samo przemijającą modą, jaką był niegdyś platonizm, albo przynajmniej, że może się takim okazać”.

W polemice tej na dalszy plan zeszedł problem profesorów filozofii. L. Kołakowski w swoich uwagach do stanowiska Rorty’ego jedynie sygnalizuje jego istnienie, stwierdzając, że „filozofowie mówią o rzeczach, o których mówili zawsze – o Bogu, prawdzie, sprawiedliwości, dobru i złu itd. – podczas gdy profesorowie filozofii, jak zauważył Gilson, mówią o filozofii”<sup>24</sup>. Rorty wprawdzie odpowiada na to rozróżnienie na filozofów i profesorów filozofii, ale odpowiada na nie w napisanej kilka lat później swojej *Autobiografii intelektualnej* i to odpowiada jako filozof oraz jako profesor filozofii. W świetle tej odpowiedzi: „Byłoby błędem myśleć, że istnieje wewnętrzna dynamika badania filozoficznego, która może być oszacowana pod kątem tego, czy wiedzie ona do jakiegoś przewidywalnego miejsca przeznaczenia – piszemy przypisy do Platona i Kanta. Jeżeli kwestie, które dyskutujesz, najlepiej pozwalają się uchwycić poprzez dostrzeżenie ich relacji do zagadnień podnoszonych przez tych dwóch autorów, prawdopodobnie jesteś profesorem/profesorką filozofii”. Nieco dalej zaś dodaje (ironicznie, ale mimo wszystko w jakiejś mierze optymistycznie): „Wiatr wieje tam, gdzie mu się podoba. Mody akademickie zmieniają się z nieznanymi powodów. Ale dopóki trwa wolność intelektualna, olśniewająco pomysłowe dzieła, wytwory oryginalnych umysłów, nigdy nie będą nieczytane”<sup>25</sup>.

### Kilka dodatkowych pytań

Najistotniejsze z tych pytań wiąże się z funkcjonowaniem filozofów i filozofii na wyższych uczelniach. Rzecz jasna, nie w każdym przypadku można go sprowadzić do pytania: być czy nie być profesorem akademickim? Jednak w sytuacji, gdy mamy do czynienia z radykalnie spadającym zainteresowaniem studiami filozoficznymi, takie pytanie wydaje się być na miejscu i na czasie. Może się bowiem okazać, że wprawdzie jest jeszcze spora liczba akademickich profesorów filozofii, a nawet spora liczba chętnych do

<sup>23</sup> „Twierdzenie pragmatystów, że «zamierzone znaczenie wszystkich naszych wypowiedzi jest praktyczne», jest jedynie sposobem powiedzenia, że po to się wypowiadamy, aby osiągnąć to, co chcemy” (tamże, s. 90)

<sup>24</sup> „Zarówno Rorty, jak i ja należymy raczej do kategorii profesorów. Nic na to nie poradzimy” (tamże, s. 78).

<sup>25</sup> Por. R. Rorty, *Autobiografia intelektualna*, wyd. cyt., s. 29 i n. Trzeba dodać, że te generalizujące tezy sformułowane zostały w kontekście krytyki przede wszystkim filozofii analitycznej – zdaniem Rorty’ego – filozofii „małpującej” („raczej desperacko i z niewielkim sukcesem”) nauki ścisłe i (na całe szczęście) wydające się dzisiaj „czymś *passé*”.

uzupełnienia ich szeregów, ale nie ma już aż tylu chętnych do korzystania z ich usług edukacyjnych, aby mogli oni stanowić uzasadnienie, czy też usprawiedliwienie, dla zajmowania przez tych pierwszych uczelnianych etatów. Co to jest zresztą za profesor akademicki, który nie ma ani swoich uczniów, ani nawet takich ciekawskich, którzy pojawiają się przynajmniej od czasu do czasu na jego wykładach, seminariach lub konwersatoriach.

Pytania te pozostawiam bez jednoznacznej odpowiedzi – jednak nie dlatego, że nie mam w tych kwestiach określonego zdania, lecz przede wszystkim dlatego, że mam świadomość, że odpowiedzi na nie może być wiele i wiele w nich zależy od odpowiedzi na pytania: o sytuację na konkretnej uczelni (bo przecież różnie ona wygląda na różnych uczelniach), co mogą i potrafią zaferować profesorowie filozofii studentom czy też jak mogą, potrafią i powinni postępować w tych zmaganiach o przetrwanie w uczelnianych murach. Nie są to problemy wydumane, lecz rzeczywiste. Przekonują o tym m.in. biografie większości przywołanych tutaj profesorów filozofii, w tym trójki uczestników warszawskiej debaty o stanie współczesnej filozofii. Każdy z nich miał poważne problemy życiowe i zawodowe, bo też każdy z nich był i jest nieprzeciętną osobowością oraz raczej niepokornym niż pokornym filozofem, a to – jak wiadomo – rodzi napięcia i negatywne reakcje ze strony otoczenia. Przyznają to oni zresztą w swoich wspomnieniach autobiograficznych<sup>26</sup>.

Można oczywiście zapytać, czy filozof powinien być raczej osobą pokorną czy niepokorną – również wówczas, gdy jest akademickim profesorem? Jestem przekonany, że ci filozofowie, którzy znają tradycje filozoficzne oraz którzy sami czują się autentycznymi filozofami, potraktują to jako pytanie retoryczne. Można jednak to pytanie sformułować w bardziej złagodzonej formie i np. zapytać: czy filozof ma prawo i obowiązek stawiać pod znakiem zapytania znane i uznane wielkości i wartości oraz proponować w ich miejsce takie, które on sam uznaje za warte uznania lub przynajmniej zainteresowania? Tak czy inaczej wychodzi na to, że to filozof jest, jeśli już nie od udzielania sensownych odpowiedzi, to przynajmniej od stawiania sensownych pytań. A to przecież było i jest niejednokrotnie stawiane pod znakiem zapytania; zresztą nie bez racji, bo

---

<sup>26</sup> R. Rorty pisze w swojej autobiografii intelektualnej, że po opublikowaniu *Filozofii a zwierciadła natury* „niemal wszystkie recenzje, które ukazały się w periodykach filozoficznych były negatywne” oraz że „sugerowały one, że na próżno i przewrotnie kłała własne gniazdo” (por. tamże, s. 24). Natomiast L. Kołakowski – po przejściu swojej intelektualnej transformacji od radykalnego marksizmu do niemal religijnego kulturalizmu – spotykał się z zarzutami ze strony obrońców tego marksizmu „intelektualnej degradacji”, „anachronizmu” i „własnej nieuczciwości intelektualnej” (por. W. Mejbaum, A. Żukrowska, *Literat cywilizowanego świata*, Warszawa 1985). Z kolei Habermas toczył swojej intelektualne boje na wielu frontach – tylko jednym z nich był przypomniany tutaj front filozoficznej konfrontacji z Rortym, który traktował go jako filozoficznego ignoranta.

przecież w akademickim gronie nie brakowało i nie brakuje specjalistów od stawiania takich pytań, które być może nawet filozofom nie przychodziły do głowy.

Żeby jednak nie irytować tych, którzy raczej dosyć sceptycznie patrzą na możliwości intelektualne filozofów oraz na ich aspiracje do bycia nauczycielami dla wszystkich, można zapytać: „po co uniwersytet?”. Takie pytanie stawiane było zresztą mniej lub bardziej wyraźnie przez różnych filozofów, w tym przez przywoływanych tutaj uczestników warszawskiej debaty. Odpowiedzi na nie były oczywiście różne (bo jak inaczej mogłoby być u filozofów?). Na zakończenie przywołam fragment tylko jednej z nich, tj. odpowiedź L. Kołakowskiego. Zdaniem tego filozofa i profesora na kilku znaczących uniwersytetach, „uniwersytet jest zawsze słaby i podatny na zranienie. Nie ma innego źródła żywotności aniżeli uparte obstawanie przy ogólnoludzkich regułach dobrego użytkowania intelektu. Te reguły, zarówno logiczne, jak i empiryczne, są takie same w naukach przyrodniczych i humanistycznych i rezygnacja z nich oznaczałaby samobójstwo uniwersytetu i powrót do barbarzyństwa. [...] Uniwersytet jest jednak odpowiedzialny za utrzymywanie ciągłości kultury i jej przekazywanie. Jego istnienie zakłada zatem wiarę w tę kulturę, wiarę, że jest ona warta przechowywania. Gdy tej wiary brak, to rzeczywiście nie wiadomo, po co uniwersytet istnieje”<sup>27</sup>. Nie twierdzę, że do tego rodzaju refleksji zdolny jest jedynie filozof, a tym bardziej każdy filozof. Twierdzę natomiast, że warto przynajmniej zastanowić się nad tym, co mają oni do powiedzenia – rzecz jasna, nie tylko w kwestii kulturowej roli uniwersytetów czy też w kwestii ról odgrywanych w nich w przeszłości i obecnie przez filozofów. Warto również zastanowić się na tym, jak wyglądałyby w przeszłości i jak mogą wyglądać w przyszłości te uniwersytety, na których nie będzie już miejsca dla stawiających niewygodne pytania filozofów.

### What shall we do with philosophers and philosophy?

The difficult situation of philosophers and philosophy at Polish universities leads one to ask significant questions, such as the one in the title of this paper, but also the questions directly related to it: on the sources and conditions of that specific crisis of academic philosophy, on the participation of philosophers themselves and contemporary philosophy in this very crisis, on the future of philosophy, and on such a university, where philosophical thinking and education will either not exist or be marginalized. None of these questions can be answered in a clear manner. In the presented remarks I do not attempt to provide such answers. I refer, however, to the positions of significant philosophers and point out where to look for such answers.

**Key words:** crisis of the humanities, situation of academic philosophers and university education, state of contemporary philosophy education, state of contemporary philosophy

---

<sup>27</sup> Por. L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 266 i n.

