

RYSZARD KLESZCZ

JAKIEJ FILOZOFII POTRZEBUJEMY?
UWAGI O FILOZOFII WIDZIANEJ TAKŻE *PRO FUTURO*

Czym zatem jest filozofia? Otóż, mówiąc wprost, filozofia jest postawą intelektualną i duchową, polegającą na bezkompromisowym poszukiwaniu prawdy. Tylko tyle i aż tyle.

Stanisław Judycki
(JUDYCKI 2012, 7)

[...] filozofia nie ginie i nie zginie, bo jakaś trwała interesowność umysłu utrzymuje ją przy życiu: umysł nasz chce rozumieć i wiedzieć, co to jest prawda i jak ją rozpoznać; chce wiedzieć, co to jest zło czy dobro, albo sprawiedliwość, albo przyczyna, albo czy świadomość jest zjawiskiem fizycznym, albo czy zachodzi pewność i na czym ona polega, albo czy język nasz świat jakoś odzwierciedla, czy raczej go tworzy, albo dlaczego należy być porządnym człowiekiem.

Leszek Kołakowski
(KOŁAKOWSKI 2022, 280)

Źródłem filozofii jest nasze naturalne, ludzkie zdziwienie światem, które doprowadza nas do pewnego rodzaju ekstremum w zadawaniu pytań, oraz nasza determinacja, by dobrać takie metody, które pozwolą najlepiej odpowiedzieć na te pytania. Żadne półśrodki nie wchodzą w grę. Ani to zdziwienie, ani ta determinacja nieprędko znikną.

Timothy Williamson
(WILLIAMSON 2019 [2018], 166)

I.

Polski filozof pierwszych dekad XIX stulecia, rodem z Krakowa, Feliks Jaroński (1777-1827) w 1810 r. napisał godny uwagi tekst *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?* Ta jego praca miała charakter rocznicowy, jako że przypadła wówczas pierwsza rocznica traktatu ważnego dla miasta Krakowa. Z tejże okazji filozof pozwolił sobie na następujące słowa wskazujące na to, jak myśliciel filozoficzny może i powinien uczcić ważne wydarzenie.

Ja, nauczyciel filozofii, uczczenie święta narodowego chcę oznaczyć trybem mnie najprzyzwoitszym, współrodakom najużyteczniejszym; to jest zatrzymaniem baczności naszej nad spostrzeżeniami: czym u nas dawniej była filozofia, czyli i jak jest teraz, jaka być powinna i być może, jaką drogą do niej dochodzić należy? (JAROŃSKI 1970¹, 4)

Choć nie mamy w tym momencie (i miejscu) obchodów rocznicy miasta, lecz kieruje nami potrzeba uhonorowania dorobku naukowego Pana Profesora Stanisława Judyckiego, to pozwolę sobie na nieco podobne do Jarońskiego wskazanie celu wystąpienia, którym chcę uczynić rozważenie niektórych zagadnień, dotyczących statusu filozofii tak wczoraj, jak i dzisiaj, a nadto poczynić pewne dotyczące jej uwagi wybiegające *pro futuro*. W przeciwieństwie do Jarońskiego swoich rozważań nie chciałbym jednak restryktywnie ograniczać do kontekstu li tylko polskiego. Będzie to więc próba wskazania tego, czym filozofia jest dzisiaj i czym być może w przyszłości, także tej nieodległej. Warto zapytać także, czy w ogóle dla kultury współczesnej filozofia jest potrzebna, zwłaszcza w perspektywie znaczących przemian w jej obrębie zachodzących. Na to pytanie spróbujemy w dalszej części tego tekstu (części III i IV) udzielić odpowiedzi. Z pewnością nie będzie to odpowiedź całościowa i w pełni satysfakcjonująca, lecz pewne sugestie, które jednak jestem skłonny uznawać za zasadne i warte w przyszłości obszerniejszego rozwinięcia. Przyjmijmy przy tym, w ramach tych rozważań, bez wchodzenia w szczegóły, szerokie rozumienie kultury, w której skład wchodzi: nauka i jej zastosowania, filozofia, religia i światopoglądy oraz sztuka szeroko rozumiana. Kultura, o której będzie mowa, to kultura zachodnia zakorzeniona źródłowo w klasycznej myśli greckiej, kulturze rzymskiej i chrześcijańskiej.

¹ Tekst Feliksa Jarońskiego w 1810 r. został opublikowany w Krakowie przez Drukarnię Akademicką. Wznowiło go w 1970 r. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

II.

Mówiąc o tym, jaką filozofia była, bywa obecnie i jaką być może, muszę odwołać się do pewnych ustaleń metafizycznych i metodologicznych poczynionych w moich wcześniejszych pracach. Mam na myśli w szczególności trzy prace, które ukazały się w latach 2020–2022. Są to: *Profile metafizyczne* (KLESZCZ 2020); *Logika, metafizyka, filozofia religii. Siedem studiów filozoficznych* (KLESZCZ 2021); *O filozofii. Krótkie studium metafizyczne* (KLESZCZ 2022).

Rozważania i ustalenia metafizyczne nie są całkiem filozoficznie neutralne. Wiążą się one zawsze z pewną metafizyczną opcją zasadniczą. Tak też jest w tym przypadku. Warto jednak w miarę wyraźnie odróżniać własną opcję zasadniczą, przyjętą przez autora, od tego, co byłoby zbiorem opcji możliwych w tym zakresie. Stąd także, aby zachować optykę, w miarę możliwości, zobiektywizowaną, postaram się każdorazowo sygnalizować istniejące kwestie sporne i możliwe ich rozstrzygnięcia, własne zaś wybory metafizyczne i inne filozoficzne w miarę wyraziście sygnalizować. Te uwagi czynione co do filozofii i jej rozumienia sprowadzimy do kilku punktów, które w przeciwieństwie do sygnalizowanych wyżej prac autora, zostaną w tym miejscu rozpatrzone skrótowo. Co do bardziej drobiazgowych analiz wypada mi odesłać czytelnika do wspomnianych tekstów i zawartej tam obszernej literatury, której w tym tekście tak szeroko nie przywołuję. Te poruszane przeze mnie zagadnienia metafizyczne będą dotyczyć kwestii następujących: 1) rozumienia filozofii; 2) Jej podstawowych metod i narzędzi; 3) stosunku filozofii do nauk szczegółowych; 4) stosunku filozofii do sfery światopoglądu oraz 5) stosunku filozofii do religii.

Ad 1. Prezentowane próby odpowiedzi na pytanie: czym jest filozofia oraz jaki jest ten zakres problemów, którymi się ona zajmuje, rodzą trudności i prowadzą do różnych, nader często, niezgodnych ze sobą odpowiedzi. Przy próbach odpowiedzi na pytanie, jak rozumieć filozofię, można odwoływać się do podejścia opisowego i wskazywać na to, co *de facto*, na przestrzeni dziejów, było za filozofię uważane. Moje dalsze analizy w tym szkicu nie mają jednak charakteru deskryptywnego, lecz będą się wiązać z przyjmowaną koncepcją filozofii. W tym tekście przedkładam pewną, mam nadzieję, że nie przesadnie dogmatyczną, propozycję rozumienia filozofii i jej zadań. Ta propozycja jest oczywiście sporna, taki jest jednak status wszelkich metafizycznych opcji, w których przypadku nie ma podejścia ściśle neutralnego, lecz przedkładane metafizyczne oferty są zawsze dyskusyjne. Wyściowo proponuję następujące rozumienie filozofii:

Filozofia jest rodzajem myślenia teoretycznego, w którego ramach formułuje się pewne pytania i próbuje na nie odpowiedzieć. Te pytania i odpowiedzi dotyczą, ogólnie mówiąc świata, poznania, oraz człowieka w nim żyjącego. (KLESZCZ 2021, 67)

Takie wyjściowe i wysoce ogólne rozumienie filozofii jest oczywiście sporne i rodzi szereg pytań, których w tym tekście szczegółowo rozpatrywać nie mogę. Chcę jednak dotknąć jednego pytania, który dotyczyłoby tego, czy takie rozumienie filozofii jest jakoś, pod pewnymi choćby względami, bliskie jej rozumieniu przyjmowanemu przez Stanisława Judyckiego. W jego ważnej pracy *Epistemologia* znajdujemy następującą konstatację:

Filozofia to jedna z podstawowych postaci myślenia teoretycznego. Podobnie jak to ma miejsce w odniesieniu do innych podstawowych dyscyplin teoretycznych, jej celem jest poznanie świata ludzkiego i pozaludzkiego. Od fizyki teoretycznej lub matematyki i innych dyscyplin teoretycznych filozofia różni się rodzajem podejmowanych problemów. Są to mianowicie zagadnienia esencjalne, w ramach których próbuje się sformułować możliwe odpowiedzi na pytania odnoszące się do istoty określonej dziedziny przedmiotowej lub odpowiedzi, których celem jest rozwiązanie jakiegoś problemu esencjalnego. (JUDYCKI 2020, I, 18)

Dla obydwu (mojej i Judyckiego) charakterystyk filozofii wspólne byłoby wskazanie na jej teoretyczny charakter oraz to, że dotyczy ona tak człowieka, jak i świata dlań zewnętrznego. Wspólnym dla naszego podejścia byłoby także wskazywanie na odrębność filozofii i nauk zwanych szczegółowymi. Zauważalna różnica zawiera się zaś w tym, że Judycki, podobnie jak Roman Ingarden, wskazuje na esencjalny (istotowy) charakter problemów i pytań filozoficznych. Ja zaś, choć nie wykluczam takiego rozumienia filozofii i możliwości pytań dotyczących istoty, to kładę nacisk na tych pytań i problemów abstrakcyjność i ogólność. Wtedy, gdy mówię o owej teoretyczności myślenia filozoficznego, mam na myśli to, że owo myślenie dotyczy zagadnień zwykle podstawowych, oderwanych, abstrakcyjnych i ogólnych. Nie znaczy to zaś, że w obrębie filozofii nie ma dyscyplin praktycznych. Nie oznacza to też wcale, że efektów tych filozoficznych, często wysoce abstrakcyjnych, analiz nie da się wykorzystać w pewnych sferach działania praktycznego. Owa teoretyczność filozofii winna więc być rozumiana jako wysoka abstrakcyjność, szerokość problemowa (całościowość) i ogólność tak pytań, jak i udzielanych odpowiedzi, co zauważalnie odróżnia filozofię od teoretycznych nauk szczegółowych². Wtedy, gdy mowa o Judyckiego rozu-

² Każda z tych cech filozofii jest godna obszernej analizy, a wyjściowo klaryfikacji samego terminu. U wybitnych filozofów przeszłości i współczesności znajdujemy trafne, a niekiedy zarazem lakoniczne i proste, uwagi na ten temat. Przykładowo, biorąc w odniesieniu do owej szerokości

mieniu filozofii, trzeba wskazać na jeszcze jedno, to jest na to, co wyraża motto pierwsze. Filozofia w jego ujęciu wiąże się z pewnym nastawieniem poznawczym, z radykalnym nastawieniem na prawdę. To w jego rozumieniu filozofii wydaje się, dla intelektualnej i duchowej sylwetki myśliciela, centralne. Timothy Williamson w cytowanej w motcie trzecim charakterystyce filozofii mówi także o pewnego rodzaju radykalizmie filozofii, tyle że on wyrażałby się w postaci „pewnego rodzaju ekstremum w zadawaniu pytań”. Ta opinia wydaje się dobrze oddawać charakter filozoficznych pytań. Sądzę, że owo ekstremum winno być rozumiane tak, że dalej (głębiej?) człowiekowi nie daje się już sięgać przy formułowaniu pytań. Ten teoretyczny i ogólny charakter filozofii odróżnia ją od wąsko praktycznego nastawienia poznania potocznego czy generalnie praktycznego nastawienia nauk zwanych stosowanymi.

Ad 2. Pytania typu filozoficznego mają charakter ogólny, najbardziej podstawowy, a w Judyckiego koncepcji filozofii esencjalny. Dotycząc zaś takich kwestii, są one wyrażane za pomocą narzędzi specyficznych dla filozofii danej epoki. Te narzędzia zaś to zwłaszcza język, który w przypadku filozofii jest wyjściowo językiem naturalnym. W odniesieniu do tego powstaje pytanie, czy ten język zasadniczo naturalny da się jakoś, zwłaszcza za pomocą narzędzi logicznych, zmodyfikować. Wielu przedstawicieli szkoły analitycznej, w tym cenionej przeze mnie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (dalej skrót: SLW) zalecało i zaleca stosowanie narzędzi logicznych. Jeśli chodzi o te narzędzia szeroko rozumiane, to możliwość ich zastosowania nie budzi wielkich sporów i wątpliwości (KLESZCZ 2020, 217–219). Niektórzy jednak wybitni przedstawiciele wspomnianej SLW (Jan Łukasiewicz) wierzyli w coś więcej, to jest w gruntowne przebudowanie filozofii za pomocą narzędzi logicznych. Moja optyka jest w odniesieniu do tej kwestii umiarkowana, będąc życzliwą dla stosowania szeroko rozumianych narzędzi logicznych oraz analizy semiotycznej (KLESZCZ 2021, 13–36, 68–70). Zараzem jednak byłbym nastawionym sceptycznie w odniesieniu do projektów, które zakładają możliwość gruntownego przebudowania filozofii za pomocą narzędzi logicznych. Docenienie roli logiki oznacza wszak, że choć znajomość logiki i technik logicznych, zwykle bywa warunkiem koniecznym, to z pewnością nie jest jednak warunkiem wystarczającym bycia dobrym i twórczym filozofem. Sądzić można, że potrzebne są jeszcze inne ważne umiejętności. Należy wskazać przede wszystkim na dobrą znajomość tradycji filozoficznej i coś, co można nazwać

zakresu, trafna wydaje się konstatacja Wilfrida Sellarsa: „Przedsięwzięcie, jakim jest filozofia, wyróżnia więc ‘ogarnianie wzrokiem całości’, Gdyby było inaczej, niewiele różniłoby filozofa od konsekwentnie refleksyjnego specjalisty – na przykład filozofa historii od konsekwentnie refleksyjnego historyka”. SELLARS 2023, 3–4.

wycuciem problemów filozoficznych w całej ich złożoności. Generalnie rzecz biorąc, filozofia wykorzystuje rozmaite metody, możliwe do stosowania także poza nią. W odniesieniu do tej problematyki, jak zauważa, moim zdaniem zasadnie, Stanisław Judycki nie dysponujemy metodami stosowanymi tylko do zagadnień filozoficznych. Tak mówi on na ten temat:

Rozstrzygnięcie pytania, czy istnieją specyficzne metody filozoficzne, wypadnie negatywnie. Sądzę, że faktycznie nie istnieją specyficzne (właściwe tylko dla filozofii) metody myślenia. Nie jest to związane z jakimś brakiem w dotychczasowej filozofii, lecz sytuacja ta wynika z samej istoty problemów filozoficznych. (JUDYCKI 1993, 15)

Innymi słowy, nie ma specyficznych metod filozoficznych (ibidem, 15–39, zwłaszcza 33 nn.). W efekcie te stosowane w filozofii metody mogą być stosowane także poza jej ramami. To, co nazywamy metodą analizy, może być efektywnie wykorzystywane w domenie nauk szczegółowych, a także bywa stosowane w teologii czy w kontekście potocznym.

Nader ważną dla filozofii sprawą jest dyskusja wokół procedur argumentacyjnych wykorzystywanych w filozofii. Jak bowiem zauważa Jerzy Perzanowski:

Rozum poszukuje wiedzy umożliwiającej zrozumienie. A więc wiedzy krytycznej i wiarogodnej. Wiedzy uargumentowanej. Szuka nie tyle odpowiedzi, ile uzasadnień: danych i argumentów. Szuka więc odpowiedzi rzetelnych [...]. Potrzeby rozumu są bowiem potrzebą wiedzy i zrozumienia. Rodzi je ciekawość. Zaspokajają w części wiarygodna i uargumentowana odpowiedź. A raczej zespół takich odpowiedzi. (PERZANOWSKI 1989, 5–6)

Potrzeba przedkładania argumentów nie budzi, jako ogólny dezyderat metodologiczny, wątpliwości. Problem argumentacji filozoficznej rodzi oczywiście szereg pytań. Warto jednak dodać, że te procedury argumentacyjne, które są elementem czyniącym filozofię działalnością racjonalną, nie mogą być sprowadzone do technik dedukcyjnych, wzbogacanych o takie kategorie, jak: argumenty indukcyjne, reducyjne czy argument przez analogię. Nie wydaje się bowiem zasadne ograniczanie restryktywne argumentacji filozoficznej. Jest tak dlatego, że wiele spotykanych, wśród filozofów dawniejszych i współczesnych, sposobów argumentacji nie mieści się w takim wąskim katalogu. Oznacza to w konsekwencji potrzebę przyjęcia w miarę szerokiego rozumienia argumentacji filozoficznej, które włącza także ewentualne dowody (dowody formalne) tam, gdzie daje się je zastosować³. Nie

³ W literaturze spotykamy podejścia przeciwstawiające dowodzenia jako metody nauki i argumentację mającą być typową dla filozofii. Pogląd taki reprezentuje Frederick Waismann (1959, 345).

zamyka to jednak debaty w kwestii argumentacji. Zasadniczą wydaje mi się bowiem kwestia, czy w filozofii dopuszczalne byłyby argumenty zwane spekulatywnymi. W ich refutacji przodowali filozofowie o podejściu pozytywistycznym, w XX wieku zaś wyróżniali się tutaj empiryści logiczni. Takie podejście, wpływowe w Europie międzywojennej (Koło Wiedeńskie), także w powojennej filozofii amerykańskiej było nader silne, i to aż do lat sześćdziesiątych. Wskazuje na to Hilary Putnam⁴, sam w pewnym okresie kierujący się tym nastawieniem. Jeśli pojawia się zaś takie pytanie o dopuszczalność argumentów typu spekulatywnego, to trzeba zapytać o to, jak w ogóle rozumieć filozofię spekulatywną i stosowne dla niej metody? Czy stawiając pod adresem filozofii wymagania dotyczące języka oraz uzasadniania (dostarczania stosownej argumentacji) można zarazem aprobatywnie odnosić się do spekulacji w filozofii, zwłaszcza w ramach metafizyki? Mimo nierzadko spotykanych wątpliwości w tym zakresie odpowiedź pozytywna wydaje się dopuszczalną, zwłaszcza wtedy, gdy nie ograniczamy filozofii do domeny empirycznej. W tej kwestii zgadzam się z Romanem Ingardenem, że filozofia ma rację bytu tylko wtedy, gdy przyjmiemy, że nauki szczegółowe nie wyczerpują całego dostępnego nam poznania. Wtedy bowiem pojawiają się rzeczowe pytania, na które nauki szczegółowe nie mogą dostarczać nam odpowiedzi⁵. Takie podejście zdaje się także żywić Stanisław Judycki, podkreślający, że każde myślenie filozoficznie istotne wykracza poza doświadczenie, będąc myśleniem spekulatywnym (JUDYCKI 1993, 34–35; JUDYCKI 2020, II, 700). Problemy filozoficzne (także ich rozwiązania) są spekulatywnymi w dwojakim sensie. Po pierwsze, jak zauważa Judycki, jest tak, ponieważ skończony ciąg doświadczeń nie jest w stanie rozstrzygnąć wyboru jednej z konkurencyjnych opcji, po drugie zaś są one spekulatywnymi z uwagi na to, że ich rozstrzygnięcie nie jest możliwe w sposób przyjęty w naukach formalnych. Ten problem spekulatywnego charakteru myślenia filozoficznego wymaga jednak precyzacji tego, co przez ową spekulację (filozoficzną) się rozumie. Przyjmijmy więc co do niej:

Spekulację filozoficzną, ogólnie rozumianą, można ujmować jako wysuwanie hipotez, budowanych na podstawie szeroko rozumianego doświadczenia, wykraczającego poza sferę tego doświadczenia, które obejmuje tylko domenę dostępną badaniu empirycznemu. Te hipotezy winny być poddawane krytycznej analizie, badającej ich wewnętrzną spójność oraz poszukującej racji, jakie przemawiają na ich rzecz. (KLESZCZ 2021, 80)

⁴ Por. PUTNAM 1998, 476.

⁵ Szerzej na ten temat zob. KLESZCZ 2020a, 106–110.

Tego rodzaju elementy spekulatywne spotykamy w rozmaitych działach filozofii. To, co nazywa się metafizyką indukcyjną, zawiera na przykład takie elementy spekulatywne, stosuje bowiem ustalenia nauki (jej twierdzenia czy prawa) poza sferą ich normalnej (standardowej) stosowalności. Tam wszędzie, gdzie empiria nie pozwala nam na dokonanie ustaleń, w szczególności gdy dana sfera ma wykraczający poza empirię charakter, tam taki krytyczny namysł może dostarczać nam prób odpowiedzi, które mają spekulatywny, w przyjętym tutaj rozumieniu, charakter. U podstaw takiej spekulacji zdaje się tkwić przekonanie (wiarą?), że rozum może nam coś powiedzieć także na temat tej sfery. Takie spekulatywne nastawienie ma niekiedy daleko idące maksymalistyczne aspiracje. Tak też tego rodzaju myślenie filozoficzne charakteryzuje Whitehead, wskazując, że:

Filozofię spekulatywną można zdefiniować jako wysiłek zmierzający do sformułowania koherentnego, logicznego i koniecznego systemu idei ogólnych, za pomocą których można zinterpretować każdy element naszego doświadczenia. (WHITEHEAD 2020, 266, szerzej 264–285)

W odniesieniu do tak rozumianej filozofii spekulatywnej nie widać dobrych racji, aby dogmatycznie tego typu hipotezy wykluczać ze sfery filozoficznych badań, trzymając się sterylnej pozytywistycznej ostrożności, choć nie musimy przy tym wcale budować całościowego, wszystko obejmującego systemu. Takie całościowe systemy, niezwykle trudne do realizacji, nie muszą być jedyną postacią obecności podejścia spekulatywnego w filozofii. Zarazem jednak te, będące efektem spekulatywnego namysłu, hipotetyczne twierdzenia nie powinny w żadnej mierze być traktowane jako dobrze uzasadnione, ostateczne i niepodatne na korektę. Powinny więc one być wystawianymi na dalszą analizę, kontrolę, krytykę i ewentualne, zawsze możliwe, korekty. Godne uwagi w tej kwestii znajdujemy u Charliego Dunbara Broada. Ten brytyjski filozof rozróżnia filozofię krytyczną i spekulatywną. Filozofia spekulatywna, która buduje całościowy obraz świata, uwzględnia także sferę doświadczeń moralnych i religijnych, oprócz fundamentu dostarczanego przez naukę i refleksję w ramach życia codziennego, nad czym namysłu dokonuje filozofia krytyczna. W tej optyce filozofia spekulatywna winna uwzględnić dorobek filozofii krytycznej, choć zarazem jej elementy można znaleźć w filozofiach krytycznych⁶.

O kulturowym znaczeniu spekulatywnej metafizyki nie raz wspomina Whitehead. Dostrzegając widoczne jej słabości, podkreśla zarazem jej fundamentalne znaczenie kulturowe:

⁶ Por. BROAD 1924, 77–100; także SZUBKA 2000, 38–47.

Nasza wiedza metafizyczna jest niewielka, powierzchowna i niekompletna. Wkradają się do niej błędy. Lecz metafizyczne myślenie, jakie by nie było, przewodzi wyobraźni i uzasadnia zamierzenia. Bez metafizycznych założeń nie mogłaby zaistnieć cywilizacja. (WHITEHEAD 2020, 155)

Reasumując, należy powiedzieć, że spór o dopuszczalny katalog argumentów zwanych mianem spekulatywnych i o samo ich rozumienie odsyła do innego sporu o to, czy filozofia jest, czy też nie jest nauką⁷. To zagadnienie podejmuję w kolejnym punkcie tych rozważań.

Ad 3. W tym punkcie przyjrzymy się problemowi relacji filozofii do nauki (nauk szczegółowych). Relacja filozofia–nauka, która dotyka wielu zagadnień, tutaj zostanie ograniczona do zasygnalizowania niektórych kwestii, istotnych dla ukazania metodologicznego statusu tej pierwszej.

Po pierwsze, ważnym w naszej dyskusji wydaje się porównawczo ujęty charakter metodologiczny nauk szczegółowych i filozofii. Dokonując takiego krótkiego porównania, trzeba zauważyć, że filozofia nie ogranicza się do jakiejś jednej wyraźnie określonej sfery poznania, co ją różni od dyscyplin szczegółowych. Przedmiotem badania filozoficznego mogą być rozmaite obiekty, także te niekiedy badane przez nauki szczegółowe, tyle tylko, że filozof zainteresowany jest wtedy innymi ich aspektami, badając je w odmiennej perspektywie.

Po drugie, filozofia podejmuje problemy — często najogólniejsze, które nie są podejmowane przez żadną z nauk szczegółowych. Takimi filozoficznymi pytaniami mogą być, by odwołać się do przykładów historycznych, pytania o istotę takiego czy innego przedmiotu; pytanie, dlaczego istnieje raczej coś niż nic; pytanie o to, dlaczego obowiązują prawa przyrody; jak też pytania, czym jest istnienie, czym są wartości, dlaczego należy przestrzegać zasad sprawiedliwości i wiele innych. Mówiąc o badawczym nastawieniu filozofii, Judycki wskazuje, że filozof nie bada rzeczywistości, tak jak to czynią nauki szczegółowe, lecz analizuje fundamentalne kwestie jej dotyczące (JUDYCKI 1993, 36). To nastawienie odróżniałoby znacząco filozofię i badania w zakresie nauk szczegółowych, które dostarczają wiedzy o świecie⁸.

⁷ Por. WOLEŃSKI 1990, 43–59, zwłaszcza 47 nn.

⁸ Jak zauważa Jan Woleński: „Filozofia nie jest nauką ani formalną, ani empiryczną, to jest nie da się przedstawić jako dział logiki czy matematyki, ani też nie formułuje empirycznych hipotez zmierzających do wyjaśnienia faktów [...] jako analityk przypisuję filozofii analizę pojęć, a przez to i przedmiotów...” (WOLEŃSKI 2005, 37). W jakimś zakresie nie widać tutaj na tym ogólnym poziomie metafizycznym radykalnych różnic między stanowiskami Woleńskiego i Judyckiego. Takie wyraziste różnice są oczywiście zauważalne w pewnych istotnych (kluczowych) kwestiach merytorycznych, dotyczących przykładowo biorąc stosunku do: empiryzmu, naturalizmu, semantycznej teorii prawdy, czy podstaw racjonalności.

W tym momencie dotykamy kwestii ważnej w tym metafizycznym sporze. Wyraża ją pytanie, czy istnieją w ogóle problemy, które mogłaby badać filozofia a nie byłyby one (nie mogłyby być) możliwym przedmiotem badań żadnej z nauk szczegółowych. Stoimy tutaj przed zasadniczym sporem i wyborem metafizycznym. Upraszczając, sprowadźmy te możliwe stanowiska do dwu. Pierwsze z nich przyjmowałoby, że są takie zagadnienia, które wymykają się metodom nauki, może zaś je podejmować taka dyscyplina jak filozofia. Takie stanowisko na gruncie polskim wyraża w sposób stanowczy Bogusław Wolniewicz. W jego ujęciu:

Filozofia nie jest nauką. Z jednym ważnym zastrzeżeniem można nawet rzec, że gdzie zaczyna się nauka, tam kończy się filozofia, i odwrotnie [...]. Filozofia jest dziś tym, czym zawsze była: próbą racjonalnego orientowania się w świecie, gdzie brak wiedzy pozytywnej. Jest więc sprawą serio, nie — jak się czasem słyszy — intelektualną zabawą. (WOLNIEWICZ 1993, VII)

Podobnie widzi to zagadnienie, różniący się przecież z Wolniewiczem, w wielu kwestiach zasadniczo, Roman Ingarden. Wskazuje on, że oprócz zagadnień podejmowanych przez nauki szczegółowe mamy jednak inne o charakterze rzeczowym, które domagają się odpowiedzi. Stąd Ingarden dostrzega potrzebę refleksji innej niż ta dokonywana w obrębie nauk szczegółowych⁹. Próby odpowiedzi na te pytania stanowiłyby już badania filozoficzne (metafizyczne). Przy tym podejściu filozofia dysponuje prawomocnym obszarem zainteresowań, w odniesieniu do którego nauki nie są kompetentne. Tak więc w filozofii, która nie akceptuje założenia scjentyistycznego, bada się także zagadnienia, którymi nauka (nauki szczegółowe) nie może się zajmować. Takie jest także stanowisko Stanisława Judyckiego, dla którego kluczową (obok epistemologii) dyscypliną filozoficzną jest metafizyka, w której badania dotyczą „ostatecznej natury rzeczywistości” (JUDYCKI 2020, II, 700). Jak zwraca uwagę Judycki, tak w przypadku metafizyki, jak i epistemologii w pewnym sensie obie te dyscypliny są metafizyczne, jako że podejmują w swoim myśleniu kwestie wykraczające poza to, co dane w doświadczeniu. Problematyka metafizyczna (ontologiczna), epistemologiczna czy aksjologiczna w zasadniczej części mają taki właśnie charakter. Spróbujmy to metafizyczne nastawienie określić mianem autonomizmu poznawczego filozofii (KLESZCZ 2021, 73–82).

Drugie stanowisko w tej kwestii przyjmuje, że wszelkie dostępne nam poznanie jest wyczerpywane przez metody stosowane w obrębie nauk szczegóło-

⁹ Por. INGARDEN 1987, 33–44 (co do relacji nauka–filozofia).

wych. To stanowisko można określić mianem scjentyzmu metafizycznego, wzorców poznawczych i badawczych dostarczają bowiem, zdaniem jego koryfeuszy, nauki przyrodnicze. Termin „scjentyzm” nie jest jednoznaczny, lecz w tym miejscu można przyjąć, że zawsze zakłada on tezę: „wiedza wartościowa dostarczana jest (niekiedy wyłącznie) przez poznanie jakie niosą nauki przyrodnicze”. Można rozróżnić wiele rodzajów scjentyzmu, przy czym ten, który wchodzi tutaj w grę, można określić mianem scjentyzmu metodologicznego i rozumieć go jako propozycję poszerzenia metod nauk przyrodniczych na wszystkie inne dyscypliny¹⁰. Stąd filozofia, aby dostarczać takiej wartościowej wiedzy, winna upodobnić się do tych nauk. Scjentyzm łączy się zwykle z redukcjonizmem, zakłada się bowiem, że wzorcowe metody dostarczane przez nauki przyrodnicze winny być wykorzystywane także w obrębie nauk humanistycznych. Ze scjentyzmem wiąże się często, choć nie zawsze, metodologiczny naturalizm i redukcjonizm. Sumarycznie mamy więc dwa podejścia, dotyczące kwestii stosunku filozofii i nauki, które możemy określić mianem autonomizmu (antyscjentyzmu) i scjentyzmu. Te dwa typy stanowisk dopuszczają rozmaite wewnętrzne zróżnicowanie. Tak scjentyzm, jak i autonomizm mogą być radykalne i bardziej umiarkowane. Co zaś istotne, to okoliczność, że wybór między nimi nie jest i nie może być przeprowadzonym na gruncie samej nauki. Jest to więc wybór o charakterze filozoficznym. Autor tego tekstu opowiada się za autonomizmem filozofii. Podobnym jest niewątpliwie stanowisko Stanisława Judyckiego, który na przykład antynaturalizm wyraża bardzo stanowczo. Jest tak choćby z uwagi na Jego stanowisko epistemologiczne (JUDYCKI 2020, I, 145–211) czy wyrazisty dualizm antropologiczny w filozofii umysłu, przedstawiony obszernie w jego pracy *Świadomość i pamięć* (JUDYCKI 2004, s. 299–390).

Rola nauki dla filozofii byłaby ostatnim problemem, którym warto zająć się w tym punkcie. To wspomniane stanowisko autonomizmu nie musi łączyć się z lekceważeniem nauki czy wręcz z irracjonalizmem wrogim nauce. Odrzucenie scjentyzmu nie musi, a moim zdaniem nie powinno, prowadzić filozofa do lekceważenia nauki. Jest tak z dwu istotnych powodów.

Po pierwsze, filozof powinien się interesować nauką, bo celem filozofii może być i bywa także wykrywanie założeń przyjmowanych w nauce, w wiedzy potocznej czy w innych jeszcze sferach kultury. Przykładów na to mamy wiele, znaleźć je można w historii refleksji filozoficznej. Nauka w przeciwieństwie do filozofii nie jest domknięta na metarefleksję. Filozof może więc patrzeć na te pro-

¹⁰ Na temat rozmaitych typów scjentyzmu i relacji między nimi por. STENMARK 1997, 15–32. Podstawowe typy scjentyzmu wyróżniane przez Stenmarka to scjentyzm metodologiczny, epistemiczny, racjonalistyczny, ontologiczny, aksjologiczny, zbawczy (*redemptive*), całościowy (*comprehensive*).

blemy, powstające na gruncie rozmaitych działów kultury (nauka, religia, sztuka) i na same te dziedziny, niejako od zewnątrz. Filozof, nie traktując takich, przyjmowanych na przykład w nauce, założeń jako czegoś oczywistego, może wykryć w ten sposób ontologiczne zaangażowania nauki. Nadto jednak filozof dokonuje analizy kluczowych pojęć nauk szczegółowych (także innych działów kultury), które ciągle się wzbogacają, bo jak zauważa Judycki:

Dla filozofa, analizującego podstawowe pojęcia dotyczące kultury, matematyki, czy dociekającego esencjalnych składników pojęcia przyczyny, stają do dyspozycji coraz to nowe informacje, dostarczające materiału do badania. (JUDYCKI 1993, 37)

Filozofia jednak oprócz tych funkcji krytycznych w odniesieniu do nauk szczegółowych może także inspirować te nauki. Uwagi na ten temat znajdujemy u Alfreda Northa Whiteheada:

[...] z punktu widzenia nauk szczegółowych systemy filozoficzne z ich ambitnymi dążeniami do pełnej wszechstronności nie są bezużyteczne. Są sposobem, w jaki duch człowieczy pielęgnuje swoje najgłębsze intuicje. Systemy dają życie i ruch abstrakcyjnym myślom. (WHITEHEAD 2020, 173)

Po drugie zaś filozof powinien umiejętnie korzystać z dorobku nauki. Rodzi to pytanie, jak czynić to kompetentnie i udatnie. Pozytywna odpowiedź na pytanie, czy należy w filozofii korzystać z dorobku naukowego wiąże się z tym, że przekonania filozoficzne (twierdzenia, teorie) są budowane, w pewnej mierze, poprzez to, co można nazwać krytyczną analizą przekonań, należących do nauk szczegółowych (humanistycznych i przyrodniczych), a także przekonań zdrowego rozsądku, przekonań moralnych czy religijnych. Filozof, analizując te przekonania, poddaje je analizie semiotycznej, probierzowi krytycznego namysłu, analizie porównawczej, odwołując się do argumentacji pro i contra. Takie ewentualne wykorzystanie zawartości twierdzeń (teorii, hipotez) naukowych wymaga jednak ich przełożenia na język filozoficzny. Jan Woleński, wskazując na złożoność problemu filozoficznej interpretacji twierdzeń nauki, wyraża to skrótowo w sposób następujący :

Interpretację filozoficzną poprzez media zaczerpnięte z wiedzy szczegółowej można pojmować jako zanurzenie tej wiedzy w języku filozoficznym [...] Dlatego też interpretacja filozoficzna nie jest li tylko przekładem z jednego języka na inny. (WOLEŃSKI 1993, 16)

To zadanie filozofa można sprowadzić do tego, aby tego, co mówi nauka, nie wcielać literalnie i bezpośrednio do filozofii, lecz istotną zawartość poznawczą, dostarczaną przez nauki, wyrazić w terminologii i w kontekście filozoficznym. Mówiąc skrótowo, nastawienia metafizyczne, które wydają mi się zasadne w tej kwestii, starają się uniknąć tak Charybdy scjentyzmu, jak i Scylli niechętnego nauce irracjonalizmu. Wzajemną zaś relację filozofii i nauki można określić jako obustronne oddziaływanie, które ma wiele płaszczyzn, a dokonuje się także w domenie szeroko rozumianej kultury. Judycki wskazuje na to, mówiąc:

[...] istnieje wzajemny wpływ pomiędzy filozofią, to znaczy filozofią akademicką, a innymi dziedzinami nauki. Nie realizuje się on jednak w sposób zaplanowany i wyraźnie uświadomiony, lecz dokonuje się na poziomie życia społecznego, które jest wielkim tygłem różnych koncepcji, idei, teorii, hipotez. (JUDYCKI 2012, 10–1).

Ad 4. Kolejną kwestią, którą należy teraz podjąć, byłoby zagadnienie stosunku filozofii do tego, co nazywamy poglądem na świat. W tej kwestii można, z grubsza biorąc, wyodrębnić dwa typy stanowisk. Pierwsze to stanowisko, w którym odróżnia się filozofię oraz światopogląd. Drugie, w którym takiego rozróżnienia i przeciwstawienia się nie czyni, filozofię traktując wręcz jako wyraz czy przejaw światopoglądu.

Przykładem tego pierwszego podejścia jest stanowisko wielu analityków. W SLW takiego wzorca dostarcza już jej fundator — Kazimierz Twardowski. Wedle jego poglądu należy odróżniać filozofię naukową oraz filozoficzny (metafizyczny) pogląd na świat i życie (KLESZCZ 2020, rozdz I–II). Filozofia naukowa ma być, przede wszystkim, teorią wiedzy. Założenia metodologiczne, przyjmowane przez Twardowskiego, prowadzą do wyrazistego oddzielenia filozofii naukowej oraz sfery światopoglądu. Takie podejście będzie zwykle bliskie rozmaitym nurtom filozofii analitycznej. Potrzebę odróżnienia filozofii i poglądu na świat znajdujemy jednak nie tylko u analityków, lecz także u Edmunda Husserla (HUSSERL 1992, 54 nn.) czy u Romana Ingardena (KLESZCZ 2020a, 106–107).

Drugiego rodzaju podejście, które nie przeciwstawia w ogóle lub nie przeciwstawia wyraźnie filozofii i poglądu na świat, ma wielu dawniejszych i współczesnych przedstawicieli. W XIX wieku wystarczy wymienić choćby Wilhelma Diltheya, dla którego to filozofia jest li tylko pewnym swoistym wytworem światopoglądowym. Bardziej współcześnie można zaś wskazać Karla Jaspersa i Leszka Kołakowskiego. Przy tym źródła takiego podejścia mogą być zróżnicowane, charakterystycznym dla nich jest jednak brak zgody na hasło filozofii naukowej. Jaspers odróżnia w konsekwencji wyraźnie poznanie naukowe i filozofię. Zauważa on:

Podczas gdy poznanie naukowe odnosi się do poszczególnych przedmiotów, o których wiedza wcale nie jest niezbędna wszystkim, w filozofii chodzi o całość bytu, która obchodzi człowieka jako takiego, o prawdę, której rozbłyśnięcie przejmuję głębiej niż wszelkie poznanie naukowe. (JASPERS 2000, 6)¹¹

W przypadku Kołakowskiego też mamy do czynienia z takim rozróżnieniem. Wskazuje on na rozmaite koncepcje miejsca filozofii w całokształcie naszych czynności poznawczych. Oprócz propozycji scjentystycznej, transcendentalnej i tradycyjnej wyróżnia on propozycję funkcjonalną, w której filozofia jest dyskursywnym sposobem wyrażania poglądu na świat (KOŁAKOWSKI 1967, 15).

Te dwa zarysowane wyżej podejścia rodzą szereg pytań i wymagałyby bliższej charakterystyki, bo pojęcie poglądu na świat nie wydaje się całkiem klarownym, zwłaszcza w kontekście potocznych refleksji. Wymaga to przyjrzenia się pojęciu światopoglądu. Dyskutowane pojęcie światopoglądu pojawia się w filozofii niemieckiej (*Weltanschauung*), nie mając przy tym dobrych odpowiedników w niektórych językach. Odwołajmy się do jednej z definicji tego terminu, autorstwa Józefa Marii Bocheńskiego:

Światopogląd jest zespołem poglądów na podstawowe zagadnienia świata i życia ludzkiego wraz z uczuciową postawą zajęą w stosunku do nich przez człowieka. (BOCHEŃSKI 1993, 166)

Spróbujmy teraz wskazać na światopoglądu cechy charakterystyczne. Taki zespół zasad porządkujący całe myślenie człowieka, jakim jest to, co nazywamy światopoglądem, zawierać winien:

a) Syntetyczny obraz całej rzeczywistości. Ta komponenta ma zasadniczo charakter deskryptywny i dotyczy całej sfery, wykraczając zwykle poza domenę nauk empirycznych, choć dane tych nauk są jej ważnym składnikiem.

b) Zespół ocen i norm. To komponenta wartościująca i pewna propozycja normatywna.

c) Zbiór twierdzeń, będących odpowiedziami na pytania egzystencjalne. One zaś dotyczą problemów ważnych dla sensu życia ludzkiego (śmierć, cierpienie i jego sens, istnienie Boga, kwestie eschatologiczne etc). Pojawia się pytanie, czy część tych zagadnień, a bardziej jeszcze sposób ich ujmowania, nie wykracza

¹¹ W ujęciu Jaspersa filozofowanie musi pociągać zaangażowanie, bez tego nie da się bowiem wyrazić możliwej egzystencji. U tego filozofa znajdujemy takie zdanie: „[...] można nazwać filozofię naukowym światopoglądem: światopoglądem który ma za podstawę naukową orientację w świecie, przybierającą postać myślenia wyartykułowanego, nie zaś udowodnionego przez naukę” (JASPERS 2019, 1, 483–484). Sama relacja filozofia–nauka–światopogląd jest jednak u Jaspersa bardziej skomplikowana. Szerzej na ten temat por. JASPERS 2019, 1, 374–381, 480–495.

poza ramy filozofii, choć co najmniej niektóre z nich mogą być bez wątpienia badane przez filozofię.

Tak więc, sumarycznie rzecz ujmując, światopogląd jest złożoną całością, w której występują elementy tak opisowe, jak i wartościujące. Wydaje się, że nauka w tych kwestiach, których światopogląd dotyka, nie może udzielać kompetentnych i wiążących odpowiedzi. Tych zagadnień nauka rozwiązywać nie jest w stanie. Ci filozofowie, którzy mówią o filozofii naukowej, sądzą zwykle, że nie tylko nauka, ale i filozofia właściwie pojmowana nie jest kompetentna w tym zakresie. Choć filozofia nie mogłaby dostarczać odpowiedzi na co najmniej niektóre pytania światopoglądowe, w każdym razie w odniesieniu do całościowo pojmowanego światopoglądu, to dostarcza ona narzędzi analitycznych do jego badania (spójności światopoglądu czy posiadania przezeń uzasadnienia). Stąd odróżnianie, a niekiedy nawet przeciwstawianie filozofii oraz światopoglądu. Ta kwestia relacji filozofii i domeny światopoglądowej wymagałaby jednak odrębnej i obszernej analizy (BOCHEŃSKI 1993, 172–188).

Ad 5. W tym punkcie zamierzam zająć się pokrótce problemem relacji filozofii i religii. Nie poruszam kwestii stosunku rozmaitych nurtów i postaci filozoficznych do religii, a także kwestii uzasadnienia takich czy innych tez religijnych, lecz skupię się na metodologicznych swoistościach tych dwu sfer¹². Ponieważ definiowanie religii, tak jak i definiowanie kultury, jest kłopotliwe, to skupimy się na wskazaniu jej istotnych komponentów. Ograniczam się przy tym do religii monoteistycznych, w szczególności do chrześcijaństwa. W jego przypadku daje się wyróżnić cztery komponenty:

1. System przekonaniowy, który w przypadku religii chrześcijańskiej obejmuje tezy: o istnieniu Boga, posiadającego takie atrybuty jak: wszechmoc, wszechwiedza i bycie dobrym; stworzenie przezeń świata i człowieka, etc.

2. System zachowań, na który składają się rozmaite praktyki religijne. Istotną rolę odgrywa tutaj element kultowy (liturgiczny).

3. Postawy wobec Boga, takie jak: cześć, poczucie zależności, poddania, trwogi, czy czci.

4. Kodeks moralny, obejmujący reguły postępowania życiowego. Jego autorem jest Bóg lub założyciel danej religii.

Można powiedzieć, że dla filozofa religia to pewne przekonania oraz związane z tymi przekonaniem zaangażowania. Jeśli rozumieć religię w ten sposób, to należy odrzucić pogląd, że dla religii nie jest ważna sfera przekonań, a liczy się jedynie zaangażowanie. Ten ostatni pogląd był żywiony przez drugiego Ludwiga

¹² Szeroko zagadnienie to jest analizowane w moich pracach: KLESZCZ 2021, 111–132 oraz KLESZCZ 2023, 373–396.

Wittgensteina, a za nim przez niektórych jego kontynuatorów. W odniesieniu do samego Wittgensteina przekonanie, że religia jest (wyłącznie) zaangażowaniem, w następstwie prowadzi do uznania wysoce kłopotliwej tezy, że twierdzeń religii nie daje się zrozumieć wtedy, gdy nie angażujemy się na ich rzecz. Religia jest działem kultury innym niż filozofia, starszym od niej, ale od powstania filozofii wchodzi z nią w rozmaite interakcje. Chrześcijaństwo, jako religia, nie jest filozofią, ale zarazem niesie ono przesłanie, które nie jest neutralne filozoficznie. Mimo tego braku pełnej neutralności bycie chrześcijaninem nie przesądza jeszcze wielu filozoficznych wyborów. Chrześcijan spotykamy wśród filozofów rozmaitych orientacji metodologicznych, to jest analityków, fenomenologów, czy filozofów dialogu. W tym zakresie solidaryzuję się w pełni z opinią wyrażoną przez Michaela Dummetta, który stwierdza, że:

Każda religia dostarcza jej wyznawcy nie tyle całościowej koncepcji świata, ile pewnych wyraźnych wyznaczników takiej koncepcji, pozwalając im na dwie rzeczy, na zdecydowanie, jak powinien ułożyć sobie życie i na nadanie pewnego sensu zachodzącym zdarzeniom, poprzez przypisanie im doniosłości i celu. (DUMMETT 2000, 54)

Zgodnie z tymi stwierdzeniami Dummetta należałoby odróżniać religię nie tylko od filozofii, lecz także od światopoglądu. Wyznawanie zaś na przykład chrześcijaństwa nie musi się wiązać z tym, że ta religia dostarcza wyznawcy całkowitego światopoglądu, choć dostarcza mu pewnych istotnych (może w perspektywie wyznawcy danej religii nawet kluczowych) elementów, składających się na taką całościową koncepcję. W przypadku wyznawania chrześcijaństwa i innych religii teistycznych wyklucza się to z równoczesnym przyjęciem poglądów ateistycznych czy radykalnie agnostycznych. Rzecz jasna zwykły chrześcijanin (analogicznie muzułmanin czy wyznawca judaizmu) nie musi odwoływać się do filozofii religii. Winien jednak dostarczać pewnych racji na rzecz swoich przekonań. Judycki, omawiając obszernie zagadnienie relacji wiedzy i wiary (JUDYCKI 2020, II, 1041–1151) wskazuje na to, że należy odróżniać motywy wiary religijnej i racje na jej rzecz. Te motywy o różnym charakterze (egzystencjalne, aksjologiczne, pragmatyczne) mogą stać się racjami wtedy, gdy są spełnione pewne warunki (ibidem, 1047 nn.). Omawia także kwestie uzasadniania religijnych przekonań, wskazując na cztery podstawowe typy w kontekście chrześcijaństwa, jakie są dostarczane przez teologię naturalną, objawienie, tradycję oraz doświadczenie mistyczne (ibidem, 1050 nn.). To, co Judycki określa mianem teologii naturalnej, przy innej koncepcji terminologicznej wchodziłoby w skład filozofii religii. Ta jednak kwestia, dotycząca relacji takich terminów, jak: filozofia religii,

teologia naturalna czy teologia filozoficzna warta jest obszerniejszej analizy, nie tylko terminologicznej, i ma współcześnie bogatą literaturę¹³.

Religia, będąc — w przyjętej tutaj koncepcji — czymś swoistym i różnym tak od światopoglądu, jak i filozofii, pozostaje jednak z nimi w rozmaitych relacjach. Metafizyka zachodnia wydaje się w jakiejś mierze wyrażać autentyczny impuls religijny czy też religijną orientację. Te wzajemne zależności między religią i filozofią są dostrzegane przez rozmaitych, także współczesnych, autorów m.in. przez Alfreda Northa Whiteheada (WHITEHEAD 1997, 79–82).

III.

Dotychczasowe rozważania dotyczyły statusu filozofii i jej relacji do innych kluczowych domen kultury. Wszystko to można wiązać z założeniem, że filozofia, niezależnie od przyjmowanych metafizycznych pryncypiów, zajmuje ważną pozycję w kulturze. Można jednak zapytać, czy dla współczesności a tym bardziej dla przyszłości ta pozycja filozofii nie ulegnie zmianie, może nawet gruntownej. Warto przyjrzeć się temu nieco dokładniej. W wypowiedziach niektórych filozofów, a tym bardziej przedstawicieli innych dyscyplin nie brak głosów wskazujących, że filozofia, mimo wielkiego dorobku i chlubnej przeszłości, zdaje się wyczerpywać swoją poznawczą, a także kulturową misję. Słyszemy głosy mówiące o końcu filozofii lub co najmniej o upadku jej kulturowej roli. Na ewentualne pytanie, co ją zastąpi, udziela się rozmaitych prób odpowiedzi. Scjentyści, w tym filozofowie o takim nastawieniu, ciągle zdają się żywić nadzieję, że zastąpić ją może nauka (nauka w sensie *science*). Spotyka się także wypowiedzi, że w roli tego zastępnika mogą wystąpić nauki społeczne. Można także zakładać, że takie zastępowanie nie będzie potrzebne, człowiek przyszłości bowiem pewnych pytań nie będzie po prostu zadawał. Skądinąd przewidywanie, że człowiek jutra pewnych pytań nie będzie zadawał, łączy się z bardzo różną oceną takiego możliwego stanu. Może być łączone z przekonaniem, że będzie to przejawem jego upadku, co już w latach międzywojennych w swych działach wieszczyl Witkacy, bądź też z optymistyczną tezą, zgodnie z którą będzie to wysoce pozytywnym uwolnieniem się od czegoś, co jest tylko balastem.

Świat współczesny jest to świat niesłychanego rozwoju nauki oraz wykorzystującej ten rozwój technologii, wpływającej na codzienne życie i zmieniającej je.

¹³ Żeby wskazać przykładowo: PETERSON, HASKER, REICHENBACH, BASINGER 1991, 6–9; TALIAFERRO 2012, 1–23; WAINWRIGHT 1999, V–VII, WAINWRIGHT 2005, *passim*, zwłaszcza part II (421–525).

To także świat kultury masowej i ogromnej roli informacji, w sporej części, trudno przyswajalnych dla przeciętnego człowieka. To świat wkraczającej w życie sztucznej inteligencji (AI), której możliwe oddziaływanie na człowieka i kulturę budzi rozmaite spory, choćby o to, czy AI nie spowoduje w rozmaitych dziedzinach życia nieodwracalnych, a szkodliwych zmian. Nadto wreszcie świat współczesny to rzeczywistość bezprzykładnej niekiedy konsumpcji i świat globalizacji. Czy w takim to świecie człowiek będzie potrzebował filozofii i refleksji tego rodzaju, skoro to nauka i technologia zdają się dostarczać nam rozwiązań, które można zastosować i uzyskać natychmiastowe efekty. Filozofia nigdy nie przedstawiła tylu gotowych do szybkiej aplikacji pomysłów, może więc należałoby uznać ją za niepotrzebny dla człowieka współczesnego, a tym bardziej przyszłego, relik? Krótki jednak namysł nad współczesnością skłaniać może do ostrożności w kwestii przyszłej roli czy w ogóle potrzeby filozofii oraz do uznania, że — cytowane jako motto — słowa Kołakowskiego nie są, mimo tych formułowanych wątpliwości, pozbawione rzeczowych podstaw. Dlaczego te pesymistyczne wieszczenia dotyczące filozofii nie wydają się przekonujące?

Po pierwsze, człowiek zawsze interesował się badaniem otaczającego go świata i ta naturalna ciekawość nadal mu towarzyszy. Nie na wszystkie z tych pytań, jakie formułuje pod adresem świata, może odpowiadać nauka, zwłaszcza gdy termin nauka odnosimy do tych dyscyplin określanych angielskim słowem *science*. Jeśli nauka, nawet przy poszerzonym zakresie (wliczając także nauki formalne i humanistyczne), nie jest w stanie udzielać odpowiedzi, to może uczyni to filozofia? Ludzie nieustannie zadają pytania, na które zarówno klasycy, jak i współcześni filozofowie starali się znaleźć mniej lub bardziej satysfakcjonujące odpowiedzi. Te odpowiedzi sięgają także do sfer, którymi nauki się nie zajmują. Co prawda nie tylko filozofia może dostarczać takich odpowiedzi, ale te odpowiedzi filozoficzne wydają się swoiste i trudno, o ile w ogóle, zastępowalne poprzez odpowiedzi dostarczane przez inne sfery kultury. Wszystko to można uznać za argument na rzecz tezy, że przyszłość filozofii może być nieco inna, ale nie musi zabraknąć pola dla jej poznawczej aktywności.

Po drugie, jeśli wskazujemy na rozwój nauki i jej nowe zastosowania, to ten progres rodzi cały szereg pytań, w tym także pytań o ontologicznym, epistemologicznym czy etycznym charakterze. Na obrzeżach każdej nauki powstają pytania rodzące potrzebę filozoficznego namysłu. Pytamy o kwestie związane z początkiem życia, jego końcem, a także mamy cały zestaw pytań dotyczących medycyny i dopuszczalnych ingerencji z jej strony. Problematyka sztucznej inteligencji, jej charakteru i wpływu na życie tak jednostek, jak i społeczeństw ludzkich zdaje się rodzić potrzebę filozoficznej eksploracji. Domena życia gospodarczego

także nie jest obca pytaniami natury filozoficznej. Mamy więc wiele płaszczyzn, gdzie analiza czy namysł filozoficzny wydają się być co najmniej przydatnymi.

Po trzecie, wydaje się nadto, że jest jeszcze jeden ważny aspekt, który pozytywnie przemawia za potrzebą filozofii. Ogromna różnorodność kultur, religii, światopoglądów, zestawów wartości czy wzorców osobowości może prowadzić, niekiedy już prowadzi, do nieporozumień, konfliktów, a nadto do stanu kulturowej dezorientacji. Późniejsze skutki takiego stanu rzeczy mogą być wysoce niekorzystne, prowadząc nawet do zerwania komunikacji i atrofii więzi społecznych. Tutaj filozofia może przynieść pewne narzędzia, mogące pomagać w rozwiązywaniu, a co najmniej tonizowaniu, wspomnianych niekorzystnych skutków. Podobnie widzi to Stanisław Judycki, podkreślając rolę filozofii jako „nauczyciela” postawy krytycznej:

Stąd w tym zamęcie różnych metod manipulacji, w którym żyjemy, w zamęcie różnych systemów religijnych i parareligijnych, zamęcie różnych mistycznych i ezoterycznych koncepcji świata, w zamęcie opinii podawanych za naukowe, to dzieje filozofii dają jedyną szansę na wykształcenie takiej postawy krytycznej, która jest w stanie oprzeć się temu wszystkiemu. (JUDYCKI 2012, 13)

Powrót do fundamentów filozoficznych, ukazanie podstaw problemów i zadawanych pytań — to wszystko, co jest nieobecne w dyskursie naukowym i zaniedbywane w refleksji codziennej, może być narzędziem pozwalającym na rozwiązywanie tych sygnalizowanych problemów. Filozofia może przynieść czy co najmniej wzmacniać wzajemne zrozumienie, ułatwiając komunikację. Umożliwia, w pewnym co najmniej stopniu, ludziom uświadomienie sobie, a może i na dalszym etapie głębsze zrozumienie tego, co ich łączy, i tego co ich dzieli¹⁴. Te wskazane racje na rzecz przydatności refleksji filozoficznej w przyszłości nie stanowią konkluzyjnego argumentu rozstrzygającego spór, ale rozpatrywane łącznie (kumulatywnie) są istotnym wsparciem tezy, że filozofia może być potrzebna, a może nawet niezbędna człowiekowi przyszłości. To jeszcze jeden z powodów, dla którego nie powinniśmy wahać się przed podjęciem ryzyka refleksji filozoficznej.

¹⁴ W odniesieniu do filozofii jesteśmy jeszcze w stanie wskazać rozmaite inne racje natury tak zasadniczej, jak i instrumentalnej, które wzmacniają te walory związane z jej obecnością w kulturze. Por. JUDYCKI 2012, 15–17.

IV.

Jeśli przyjmiemy pozytywne przewidywania co do przyszłości filozofii i co do jej potrzeby, a może nawet niezbędności, to winniśmy wtedy zapytać, jakie cechy winna posiadać ta filozofia przyszłości, tak, aby swoje funkcje mogła pełnić. Otóż taka filozofia jutra, która mogłaby być dla naszej kultury ważną i potrzebną, winna być refleksją filozoficzną, jaką znamy, a zarazem posiadać pewne własności, nie zawsze obecne w niektórych jej okresach czy też nurtach. Te cechy to cztery postulaty metodologiczne, które hasłowo określić można jako postulaty odpowiedniej metodologii (metod), tradycji, otwartości i pluralizmu. Każde z tych haseł wymaga komentarza, jako że niekiedy przyjmowana przeze mnie interpretacja danego postulatu nie musi być zgodna (w pełni zgodna) z ich standardowym w naszych czasach rozumieniem.

Kwestia metodologii wiąże się z problematyką rozumienia filozofii, jej celów oraz zadań, a więc z pewnymi wyborami metafizycznymi, o których była już mowa w tym tekście. Przypomnijmy, że w przyjmowanym tutaj rozumieniu filozofia jest rodzajem myślenia o charakterze teoretycznym, w którym dąży się do sformułowania pytań i odpowiedzi dotyczących świata, naszego poznania i człowieka. Jeśli tak, to najważniejszymi działaniami filozofii byłyby metafizyka, epistemologia i antropologia (z aksjologią). Nie wydaje się by to musiało się jakoś zasadniczo zmieniać w przyszłości. To, co w obecnej filozofii bywa często podejmowane, jak — przykładowo biorąc — zagadnienia filozofii umysłu, w tym problemy tożsamości osobowej i relacji umysł–ciało, to zagadnienia zasadniczo metafizyczne z konsekwencjami antropologicznymi, wymagające nadto pewnych rozstrzygnięć epistemologicznych. Wiele kwestii epistemologicznych wiąże się też z namysłem nad nauką, w tym nad tak zwanymi naukami kognitywnymi i poznaniem naukowym. Ważnym jest także zagadnienie ewentualnej specyfiki nauk humanistycznych. Wreszcie takie problemy, jak początek i koniec życia ludzkiego czy dopuszczalne w to życie ingerencje, mają także swoje wymiary ontologiczne, epistemologiczne i antropologiczne. Filozofia nie powinna nadto rezygnować ze stawiania swoiście filozoficznych pytań wobec innych dziedzin kultury. Wspomniany rozwój nauki wymaga zewnętrznej refleksji nad nią. W odniesieniu do nauki i relacji filozofii do niej trafnie mówił o tym, przed ponad osiemdziesięciu laty, krakowski filozof Joachim Metallmann, stwierdzając:

[...] filozofia nie zrzeka się nigdy prawa analizowania i krytykowania metod nauk i podstawowych ich założeń. Przeciwnie, ich dyskusję, nieustanną kontrolę, rozbiór i ocenę ich wartości poznawczej poczytuje za jedno (sic!) ze swych zasad naczelnych. (METALMANN 1939, 79)

Warto przypomnieć, że ten tekst, zatytułowany „Nauka, pogląd na świat, filozofia”, ukazał się tuż przed wybuchem agresji hitlerowskiej na Polskę. Joachim Metallmann został zamordowany w Buchenwaldzie w 1942 r.

Wyznaczniki metodologiczne. Taka filozofia, która może nam pomóc w kontekście tych obecnych i przyszłych dylematów, winna spełniać wysokie standardy. Sprowadźmy je do trzech: a) racjonalności, b) krytycyzmu oraz c) argumentacji.

a) Racjonalność rozumiana byłaby tutaj jako racjonalność przekonań¹⁵. Jej realizacja odsyłała do kryteriów, obejmujących trzy warunki. Te kryteria dotyczą w standardowych ujęciach warunków: ścisłości (jasności) językowej; przestrzegania wymogów logiki oraz uzasadnienia.

b) Krytycyzm z kolei bywa zwykle rozumiany jako postawa, która jest przeciwstawiana tak zwanemu dogmatyzmowi. Przyjmujemy więc pewne przekonania dogmatycznie, bo czynimy to bez należytego uzasadnienia, traktując je jako pewne, bez brania pod uwagę możliwych, przeciwko nim kierowanych zarzutów, bądź też przyznajemy im stopień uznania silniejszy niż na to pozwalają istniejące racje. Przekonania o wskazanych wyżej cechach byłyby przekonaniem przyjętymi dogmatycznie (przekonaniem bezkrytycznym). Przy tym ujęciu „krytycyzm” byłby stanowiskiem, które postuluje poddawanie twierdzeń, wyrażających przekonania, przed ich ewentualnym przyjęciem kontroli, spełniającej pewne warunki. Analiza tego wskazuje na związek racjonalności z krytycyzmem. Zarazem krytycyzm tak jest tutaj rozumiany, że nie pociąga on materialnej opcji na rzecz któregoś ze spornych stanowisk filozoficznych. Samo przyjęcie zasad krytycyzmu nie przesądza (zwykle) merytorycznych wyborów. Rozmaite ważne przekonania filozoficzne: realizm czy idealizm, teizm czy ateizm, aksjologiczny absolutyzm czy takiż relatywizm bywają niekiedy stanowiskami krytycznymi, a niekiedy nie. Ten postulat krytycyzmu oznacza tylko wezwanie do metodologicznej ostrożności w przyjmowaniu przekonań.

c) Argumentacja wreszcie wymaga, aby twierdzenia filozoficzne dysponowały racjami, argumentami na swoje poparcie. Argumenty na rzecz wysuwanych tez

¹⁵ Racjonalność przekonań to racjonalność teoretyczna, obok której wyróżnia się racjonalność działania, czyli racjonalność praktyczną. Racjonalność można jednak rozpatrywać także jako cechę bytu ludzkiego, która odróżnia ludzi od innych istot żywych. Por. w tej kwestii: JUDYCKI 2020, I, 578–585; NOZICK 1995, XI. Racjonalność jako cecha osobników ludzkich przysługuje im jako takim, co nie oznacza, że wielu ludzi (żyjących przekonaniami i działających) nie może być irracjonalnymi. Dobrze wyraża to zdanie Judyckiego: „Nawet gdyby większość ludzi była irracjonalna faktycznie, to jednak wszyscy są racjonalni w zasadzie” (ibidem, 581). Ostatecznie biorąc, racjonalność ludzka ma swoje podstawy w jego koncepcji, w sferze metafizycznego logosu świata (ibidem, 616–617).

i skierowane przeciwko nim kontrargumenty są zasadniczym elementem takiego pojmowania filozofii, w którym dąży się do podtrzymania lub refutacji danego twierdzenia na podstawie rzeczowych racji. Jeśli filozofia jest działalnością mającą na celu wytłumaczenie świata, także w tym wymiarze, w którym nauki nie dostarczają nam wiedzy o nim, to dostarczania takich rzeczowych racji dla stanowisk tenże świat objaśniających jest czymś niezbędnym.

Postawmy w tym miejscu pytanie: czy te wskazane i omówione wyznaczniki (znamiona) dobrego filozofowania są wystarczające, aby refleksja filozoficzna, uprawiana przez kogoś, kto stara się o ich wystarczające uwzględnienie, była tym samym niejako ‘skazana’ na filozoficzny sukces? Otóż moja odpowiedź, ceniąca wysoce te wspomniane metodologiczne zasady dobrej filozofii, byłaby jednak przecząca. Przestrzeganie wymogów racjonalności, krytycyzmu, dobieranie stosownej argumentacji jednak nie wystarcza. Tutaj, jak sądzę, potrzebna jest jeszcze rzetelna znajomość tradycji filozoficznej i coś, co nazwałbym wyczuciem problemów filozoficznych. Alfred Gawroński mówił w tym przypadku o czymś, co nazywał filozoficzną wizją¹⁶.

Tradycja i jej rola to element, który musi być uwzględniany tak przez każdego, kto uprawia filozofię bądź jej naucza, jak i przez jej słuchacza czy miłośnika. Filozofia wydaje się bowiem związana ze swoją tradycją i historią inaczej, niż to bywa w przypadku nauk szczegółowych. W tej kwestii powiedzieć można, że z jednej strony filozofia i filozofowanie, a z drugiej historia filozofii są dwiema różnymi dziedzinami. Zarazem jednak przeszłość filozofii i jej tradycja, a więc historia tejże jest ważną dyscypliną pomocniczą dla samej filozofii. Można sądzić, że trudno być, choćby w miarę, dobrym filozofem bez pewnej kompetencji w zakresie znajomości klasycznych tekstów filozoficznych, analogicznie jak trudno nim być bez podstawowej choćby znajomości logiki. Skoro dawniejsi filozofowie formułowali pytania i dostarczali odpowiedzi, które nie tracą (niekiedy) swojej aktualności, to winno to prowadzić do stanowiska, że historia filozofii, jej tradycja jest i winna być dla filozofa czymś daleko więcej niż historia pewnej dyscypliny szczegółowej dla reprezentanta tejże dyscypliny. Przyjęcie tezy, że historia filozofii czy — inaczej mówiąc — klasyczne dzieła filozoficzne są czymś ważnym dla samej filozofii (filozofii systematycznej) nie musi wcale oznaczać zgody na tezę, że w filozofii nie ma postępu, ani też zakładać, że filozofowie

¹⁶ W jego pracy *Wizja i argumentacja w filozofii* znajdujemy warte rozważenia konstatacje: „Obok refleksji i argumentacji istnieje więc inne źródło poznania filozoficznego, które można by określić jako wykształconą umiejętność dostrzegania tego, czego człowiek niewyrobiony, zobaczyć nie potrafi. [...] Owa wykształcona percepcja daje filozofowi pewną wizję rzeczywistości, która jest trzonem jego teorii filozoficznej”. Por. A. GAWROŃSKI 2011, 20.

mówią ciągle o tym samym i za pomocą niezmiennego języka. Dobrze zdaje się to wyrażać opinia wiążanego ze szkołą oksfordzką Petera Strawsona. Wskazuje on bowiem:

Choć bowiem zasadniczy przedmiot nie zmienia się, stale zmienia się krytyczny i analityczny styl filozofowania. Trwałe związki opisuje się w nietrwałym stylu, odzwierciedlającym zarówno klimat myślowy epoki jak też osobisty sposób myślenia filozofa. Żaden filozof nie zrozumie swych poprzedników, zanim nie przemyśli na nowo ich myśli za pomocą własnych, współczesnych sobie terminów... (STRAWSON 1980 [1959], 8).

Kwestia tradycji w filozofii to problem tradycji całej filozofii zachodniej, a w wersji lokalnej tradycji filozofii polskiej. Czy zasadny wydaje się postulat, aby nasze filozofowanie brało w sposób istotny pod uwagę przeszły dorobek naszej filozofii, tworzonej (głównie, choć nie jedynie) w języku polskim? W przeszłości polscy filozofowie średniowieczni i nieco późniejsi pisali po łacinie, potem zaś oryginalne prace pisane bywały po francusku (J.M. Hoene-Wroński), niemiecku (B. Trentowski, K. Twardowski, R. Ingarden), a dziś często bywają pisane po angielsku. Czy w teraźniejszości, a tym bardziej w przyszłości należy zachęcać do wydawania prac w języku innym niż rodzimy, zwłaszcza w angielskim? Wydaje się, że w tym względzie należy unikać dwu niebezpieczeństw. Z jednej strony zamykania się w we własnym polskim zaścianku, z drugiej zaś niewolniczego i bezkrytycznego naśladownictwa tego, co dzieje się w myśli światowej. Dotyczy to nie tylko języka, w którym pisane są teksty filozoficzne, ale także problematyki, która nie powinna powielać niewolniczo trendów uznawanych za modne. Stąd charakterystyczny dla Kazimierza Twardowskiego postulat aby nie ulegać jednostronnie oddziaływaniu jednego ośrodka myśli i jednego języka. Takie uleganie było w przeszłości filozofii polskiej źródłem rozmaitych naszej myśli niepowodzeń. Wskazuje on na to mówiąc:

[...] filozofia polska winna dążyć do tego, aby nie była kolejnym odzwierciedleniem filozofii angielskiej, francuskiej lub niemieckiej, ponieważ powinna starać się wszelkimi siłami o urobienie sobie własnej fizjonomii, przeto też nie śmie pozostawać pod jednostronnym wpływem filozofii jednego z wymienionych narodów. (TWARDOWSKI 1927, 160)

W tej sytuacji korzystanie przez studenta, a zwłaszcza przez filozoficznego badacza z dzieł pisanych w różnych językach obcych, jest ważne, chroniąc takiego czytelnika filozoficznych tekstów przed pewnego typu jednostronnością,

obecną w pracach filozoficznych każdego narodu i języka. Owo unikanie jednostronności wydaje się także dziś czymś wartym uwzględnienia.

Otwartość w filozofii może być rozmaicie rozumiana, stąd też ryzyko nieporozumień w tym zakresie. I można pojmować ją tak, że z jej przyjęcia wynikałby postulat włączania do prowadzonej refleksji tego wszystkiego, co centralne dla myśli filozoficznej, której kształt i przebieg wyznaczają zagadnienia uznane za modne w kręgach uznawanych za opiniotwórcze. Nie lekceważąc kwestii aktualności pewnych zagadnień, sądzę jednak, że to nie moda ani opinia tak zwanych środowisk opiniotwórczych winna być tym czynnikiem, który wyznacza zagadnienia warte podjęcia w filozofii. O tym winna przesądzać waga tych zagadnień, która bywa przedmiotem sporu i bywa w jakiejś mierze uzależniona od kontekstu, w którym refleksja jest prowadzona. Mówiąc o otwartości, mam jednak na myśli także coś nieco innego. W mojej intencji filozofia kierująca się wysokimi standardami metodologicznymi winna zarazem dążyć do tego, aby jej refleksja w miarę możliwości obejmowała to wszystko, co dla ludzi bądź to w ogóle, bądź w danym miejscu i czasie jawi się jako trwale ważne. Tak więc nie powinno się wykluczać ze sfery filozofii pewnych zagadnień tylko dlatego, że nie spełniają pewnych restryktywnie przyjętych, niekiedy dogmatycznie żywionych, zaleceń metodologicznych czy metafizycznych. Rozmaite przyjmowane hasła filozofii naukowej prowadzą niekiedy do takich następstw, które prowadzą do usuwania całych zespołów zagadnień, tradycyjnie do filozofii zaliczanych. Trafnie mówi o tym przywoływany już Metallmann:

Przenigdy nie zagłuszy w sobie filozofia potrzeby i nie wyrzeknie się obowiązku dociekania sensu naszego bytu, tajemnicy dziejów, znaczenia prawdy, wolności i godności. (METALLMANN 1939, 86–87)

Pluralizm wydaje się kolejnym ważnym postulatem tego sposobu uprawiania filozofii, który wydaje się godny zalecenia. *Prima facie* zdaje się on oznaczać uznanie dla wielości stanowisk filozoficznych i dla metafizycznej różnorodności. Niekiedy takie zalecenia pluralizmu spotykamy w programowych deklaracjach instytucji filozoficznych. Powstaje jednak pytanie, czy taki, załóżmy, że faktycznie praktykowany, pluralizm dostarcza pewnych widocznych efektów w środowisku filozoficznym, które mu hołduje. Otóż w mojej opinii tak, i to wyraźnie, jest. Przy tym jest tak z kilku następujących powodów. Po pierwsze, faktyczny pluralizm jest rzeczywistym równouprawnieniem dla rozmaitych podejść, co wymaga ich dostępu, na równych zasadach, do filozoficznych mediów i filozoficznych instytucji. Jest to, co oczywiste, warunkiem swobodnego myślenia, mówienia oraz przekazywania, także na piśmie, jego efektów w sferze

filozoficznej refleksji. W żadnej mierze nie zakłada to jednak poznawczego czy metafizycznego relatywizmu. Po drugie, różnorodność metod i zainteresowań pozwala nam na ograniczanie sytuacji, w których pewne problemy umykają uwadze filozofów lub są spychane na margines. Tak zaś bywa, gdy jakaś orientacja uzyskuje monopolistyczne czy choćby quasi-monopolistyczne stanowisko w obrębie jakiegoś środowiska czy tym bardziej kraju. Po trzecie wreszcie, filozofia jako całość jest w przypadku faktycznego pluralizmu mniej narażona na destrukcyjny wpływ rozmaitych lokalnych mód czy ideologicznych presji, które tak w kulturze w ogóle, jak i w sferze filozofii się zdarzają. Ogląd rozmaitych filozofii narodowych (lokalnych) zdaje się za tym przemawiać. Oczywiście postulat pluralizmu zakłada równoczesne przestrzeganie pozostałych trzech postulatów. W takim przypadku pluralizm nie zamyka naszych perspektyw, nie niosąc niebezpieczeństwa ześliznięcia się w stronę irracjonalizmu czy literackiej eseistyki. W efekcie mamy wtedy szansę na to, na co zwracał uwagę Henryk Elzenberg, którego słowa są godne namysłu, co nie oznacza, że winniśmy je jakoś bezkrytycznie starać się wcielać w filozoficzną praktykę.

W filozofii nie o to chodzi, żeby osiągnąć wynik określony i ostateczny, raczej o coś wręcz przeciwnego: żeby wbrew jednostronnym naciskom, specyficznym dla każdej epoki, wszystkie rozsądne możliwości rozumienia świata pozostawić otwarte. Człowiek aby się nie udusić, potrzebuje tych na wszystkie strony wolnych perspektyw. Ci co mówią 'patrzcie, jak nauki przyrodnicze daleko zaszły, a wy co?' mają słabe pojęcie o rzeczy. (ELZENBERG 2002, 386)

PODSUMOWANIE

Cele ważne dla filozofii (także przyszłej) może najlepiej realizować filozoficzne myślenie, które wykorzystuje odpowiednie standardy metodologiczne, roztropnie sięga do filozoficznej tradycji, łącząc to zarazem z otwartością na ważną problematykę. Ponadto zaś w filozofii, jako pewnej całości, oznacza to faktyczne dopuszczenie wielości zwanej pluralizmem. Filozofia polska zwykle, z pewnymi — politycznie wymuszonymi przez niezależne od niej samej okoliczności — wyjątkami, taką bywała i należy sobie życzyć, aby taki charakter zachowała w bliższej i dalszej przyszłości. Wyrażam nadzieję, że filozofia, dla której bliskie będą takie metodologiczne i metafizyczne założenia będzie potrzebna także następnym pokoleniom i że nie zabraknie u nas kontynuatorów wielkiej tradycji filozofii zachodniej. Ale to tylko i aż nadzieja, której nie towarzyszy i nie może towarzyszyć pewność. Aby tak się stało, coś zależy także od

obecnych pokoleń filozofów. Przyszłość, także filozoficzna, nie jest zdeterminowana. To oczywiście wyraz pewnego mocnego stanowiska, które było bliskie wielkiemu logikowi Janowi Łukasiewiczowi. Jak mówi zaś filozof, któremu dedykowana jest ta praca, w przypadku sporu o przyszłość „[...] rozstrzygające jest pytanie o istnienie lub nieistnienie uniwersalnej determinacji kauzalnej, odnoszącej się zarówno do zdarzeń fizycznych, jak i zdarzeń mentalnych” (JUDYCKI 2020, II, 909). Tak autor tego tekstu, jak i Stanisław Judycki zdają się udzielać podobnej odpowiedzi na to pytanie.

REFERENCJE

- AYER, Alfred Jules. 1959 (red). *Logical positivism*, Glencoe, III, Free Press.
- BOCHEŃSKI, Józef Maria. 1993, *Sens życia i inne eseje*, Kraków: Philed.
- BROAD, Charlie Dunbar. 1924. „Critical and Speculative Philosophy: Personal Statements”. W: *Contemporary British Philosophy*, red. J.H. Muirhead, 77–100. First series, London: G. Allen & Unwin.
- ELZENBERG, Henryk. 2002 [1963]. *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- GAWROŃSKI, Alfred. 2011. *Wizja i argumentacja. Od lektury Homera do teorii metatekstu*. Kraków: Znak.
- HUSSERL, Edmund. 1992 [1911]. *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. Włodzimierz Galewicz. Biblioteka Aletheia. Warszawa: Aletheia.
- INGARDEN, Roman, 1987 [1947]. *Spór o istnienie świata*. T. I: *Ontologia egzystencjalna*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- JAROŃSKI, Feliks. 1970 [1810], „Jakiej filozofii Polacy potrzebują?”. W: W. TATARKIEWICZ (autor wyboru) *Jakiej filozofii Polacy potrzebują*, 3–42. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- JASPERS, Karl. 2000 [1953]. *Wstęp do filozofii*, Tł. Anna Wołkowicz. Wrocław: Siedmioróg.
- JASPERS, Karl. 2019 [1948], *Filozofia*. Tłum. Mirosław Żelazny. T. 1. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- JUDYCKI, Stanisław. 1993. „Czy istnieją specyficzne metody filozoficzne?”. *Kwartalnik Filozoficzny* 21, z. 4: 15–39.
- JUDYCKI, Stanisław. 2004, *Świadomość i pamięć. Uzasadnienie dualizmu antropologicznego*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- JUDYCKI, Stanisław. 2012. „Filozofia i świat współczesny”. *Analiza i Egzystencja* 18: 5–18.
- JUDYCKI, Stanisław. 2012. *Epistemologia*. T. I-II. Poznań, Warszawa: Wydawnictwo w Drodze – Instytut Tomistyczny.
- KLESZCZ, Ryszard. 2020. *Profile metafizyczne*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- KLESZCZ, Ryszard. 2020a. „Roman Ingarden i dyskusje metafizyczne”. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 29, nr 4 (116): 103–122.
- KLESZCZ, Ryszard. 2021. *Logika, metafizyka, filozofia religii. Siedem studiów filozoficznych*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- KLESZCZ, Ryszard. 2022. „O filozofii. Krótkie studium metafizyczne”. *Człowiek i Społeczeństwo*, t. 53: „Paradygmaty metafizyki – historia i współczesność”, red. Andrzej Wawrzynowicz: 65–85.
- KLESZCZ, Ryszard. 2023. „Język i filozofia religii. Analiza i dyskusja”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 2: 373–396.
- KOŁAKOWSKI, Leszek. 1967. *Kultura i fetysze*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- KOŁAKOWSKI, Leszek. 2022. *Mini-wykłady o maxi-sprawach. Trzy serie*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- METALLMANN, Joachim. 1939. „Nauka, pogląd na świat, filozofia”. *Przegląd Współczesny* 18: 72–95, 120–45.
- NOZICK, Robert. 1995. *The Nature of Rationality*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- PETERSON, Michael, William HASKER, Bruce REICHENBACH i David BASINGER. 1991. *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- PERZANOWSKI, Jerzy. 1985. „Logika a filozofia. Uwagi o zasięgu analizy logicznej w naukach filozoficznych”. W: *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii*, red. Jerzy Perzanowski, 229–261. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- PUTNAM, Hilary. 1998. *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*. Przeł. Adam Grobler. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- SELLARS, Wilfrid. 2023 [1963], *Nauka, percepcja, rzeczywistość*. Tłum. Sylwia Wilczewska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- STENMARK, Mikael. 1997. „What is Scientism?”. *Religious Studies* 39: 15–32.
- STRAWSON, P[eter] F[rederick]. 1980 [1959], *Indywidua. Próba metafizyki opisowej*. Tłum. Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- SZUBKA, Tadeusz. 2000. *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- TALIAFERRO, Charles. 2012. „The Project of Natural Theology”. W: *The Blackwell Companion to Natural Theology*, red. William Lane Craig i J[ames] P[orter] Moreland, 1–23. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- TWARDOWSKI, Kazimierz. 1927. „O potrzebach filozofii polskiej”. W: IDEM. *Rozprawy i artykuły filozoficzne*. Zebrał i wydali uczniowie, 129–168. Lwów: Księgarnia S.A. „Książnica Atlas”.
- WAINWRIGHT, William J. 1999. *Philosophy of Religion*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.
- WAINWRIGHT, William J., red. 2005. *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- WAISMANN, Frederick. 1959. „How I See Philosophy”. W: *Logical positivism*, red. A[lfred] J[ules] Ayer, 345–380. Glencoe, III: Free Press.
- WILLIAMSON, Timothy. 2015. *The Philosophy of Philosophy*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- WILLIAMSON, Timothy. 2019 [2018]. *O co chodzi w filozofii?*. Przeł. Alicja Chybińska i Bogdan Dziobkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2019.
- WHITEHEAD, Alfred North. 2020 [1933], *Przygody idei*. Tłum. Marek Piwowarczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- WOLEŃSKI, Jan. 1990. „Argumentacje filozoficzne”. *Edukacja Filozoficzna* 10: 43–59.
- WOLEŃSKI, Jan. 1993. *Metamatematyka a epistemologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

WOLEŃSKI, Jan. 2005. *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

WOLNIEWICZ, Bogusław. 1993, *Filozofia i wartości*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.

JAKIEJ FILOZOFII POTRZEBUJEMY?
UWAGI O FILOZOFII WIDZIANEJ TAKŻE *PRO FUTURO*

Streszczenie

Niniejszy tekst, poświęcony problematyce metafizycznej, jest zadedykowany Profesorowi Stanisławowi Judyckiemu. Artykuł składa się z dwu części. W pierwszej dokonuję charakterystyki metodologicznej filozofii, a w tej perspektywie analizuję zagadnienie jej stosunku do dyscyplin szczegółowych, światopoglądu i religii. Swoistość metodologiczna filozofii przemawia za potrzebą odróżnienia jej od każdej z tych trzech sfer. W części drugiej podejmuję z kolei problem roli i znaczenia filozofii w sytuacji zachodzących zmian kulturowych i technologicznych. Rodzi to pytania, czy refleksja filozoficzna nie utraci w przyszłości swojej pozycji i roli w kulturze. W tym kontekście wskazuję na racje przemawiające za tym, że przyszła pozycja filozofia może być nie mniej istotna niż obecna. Zarazem analizuję cechy, które taka filozofia przyszłości winna posiadać.

Słowa kluczowe: metafizyka; filozofia wobec nauki; religii i poglądu na świat; filozofia przyszłości i jej cechy: metodologia, tradycja, otwartość i pluralizm

WHAT PHILOSOPHY DO WE NEED?
NOTES ON PHILOSOPHY ALSO VIEWED *PRO FUTURO*

Summary

This text on metaphysical issues is dedicated to Professor Stanisław Judycki. The article consists of two parts. In the first one, I do it characteristics of philosophy and from this perspective I analyze the issue of its relationship to specific disciplines, worldview and religion. The methodological specificity of philosophy argues for the need to distinguish it from each of these three spheres. In the second part, I address the problem of the role and importance of philosophy in the situation of ongoing cultural and technological changes. This raises questions about whether philosophical reflection will lose its position and role in culture in the future. In this context, I point out the reasons why the future position of philosophy may be no less important than the current one. At the same time, I analyze the features that such a philosophy of the future should have.

Keywords: metaphysics; philosophy towards science; religion and worldview; philosophy in the future and its features: methodology, tradition, openness and pluralism

Information about the Author: Prof. Ph.D. habil. RYSZARD KLESZCZ — the University of Łódź, Institute of Philosophy, Department of Logic and Methodology of Sciences.; correspondence address: ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź; email: ryszard.kleszcz@uni.lodz.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4618-6598>.