

# Andrzej Bronk

---

## Instrumentalizacja filozofii: filozofia a kryzys współczesnej kultury

---

Studia Philosophiae Christianae 22/2, 208-216

---

1986

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ BRONK

### INSTRUMENTALIZACJA FILOZOFII FILOZOFIA A KRYZYS WSPÓŁCZESNEJ KULTURY \*

1. Uwagi wstępne. Niniejsze szkicowe uwagi są propozycją pewnej koncepcji filozofii ze wskazaniem na jej miejsce i znaczenie w kulturze. Mają one po pierwsze charakter metafizologicznej samorefleksji, chociaż zakładają wiele rozstrzygnięć na poziomie przedmiotowym. Osobliwa, a poniekąd normalna sytuacja przy mówieniu o filozofii (kryteriach jej wyboru) polega na tym, że nie istnieje tu neutralny, tzn. ontologicznie i epistemologicznie niezaangażowany punkt widzenia. Więcej, ten kto stawia sobie pytania o potrzebę i zadania filozofii, już filozofuje. Nie musi to prowadzić do zarzutu błędnego koła, jeżeli tylko będzie się postępować dostatecznie krytycznie, tj. ujawniać i reflektować nad przyjmowanymi założeniami. Po drugie, uwagi te są normatywne, tzn. nie tylko opisują, ale proponują określone rozumienie filozofii i jej zadań. Filozofia bowiem, tak jak się ją tutaj pojmuje, z natury niejako jest wyborem i uzasadnieniem określonej wizji rzeczywistości. Przeprowadzana w tych rozważaniach argumentacja ma mieć przede wszystkim charakter logiczny i rzeczowy, a więc być wolna od patosu i zbytycznej retoryki.

Kolejno omówi się następujące problemy: 1. kryzysową sytuację współczesnej kultury a w niej filozofii, 2. zadania filozofii wobec faktu kryzysu kultury i 3. projekt filozofii, która byłaby w stanie zrealizować podstawione przed nią zadania. Wybór tej problematyki pozostaje w ścisłym związku z ogólnym tematem sympozjum: Współczesne zadania filozofii.

Pytanie o zadania filozofii można zrozumieć wąsko jako chęć znalezienia nowych, instrumentalnych zadań dla istniejącej już i instytucjonalnie okrzepłej filozofii. Ale taka powszechnie akceptowana i jednolicie pojmowana filozofia nie istnieje i dlatego temat sympozjum należy raczej potraktować jako fundamentalne pytanie o sens filozofii w ogóle i jej miejsce w dzisiejszym świecie, czyli jako wyraz kryzysu filozofii, która przestała spełniać swe podstawowe funkcje. Stąd też postawi się dwie tezy, negatywną i pozytywną: 1. wyrazi sprzeciw wobec powszechnej instrumentalizacji człowieka i jego życia (m.in. filozofii) jako skutku zagubienia metafizycznej hierarchii wartości oraz 2. postawi postulat uprawiania takiej filozofii, która traktując z jednej strony na serio pytania o ostateczny sens świata i człowieka, będzie z drugiej strony w stanie ustalić rzeczywisty porządek bytów i wskazać na ontyczną pozycję człowieka.

2. Kryzys współczesnej kultury, nauki i filozofii. Dość powszechne jest przekonanie, że kultura (także pozaeuropejska) znalazła się w stanie ostrego kryzysu, jest chora i wymaga leczenia. Najostrzejszym jego przejawem jest powszechna tendencja do instrumentalizacji i urzeczowienia człowieka oraz świata jego życia codziennego. Z wymienionych przez Tomasza z Akwinu w ścisłej kolejności trzech kategorii dóbr: *honestum, delectabile et utile* (STh 1,q.V,a 1) nie tylko ceni

\* Referat wygłoszony w języku niemieckim na X Międzynarodowym Sympozjum Wittgensteinowskim w Kirchbergu (Austria) w dniach 18-25 sierpnia 1985 r.

się głównie dobra użytkowe, lecz odwracając porządek uważa się te ostatnie za jedyne i szacuje wszystko z punktu widzenia wartości ekonomicznej. Towarzyszą temu dość powszechnie irracjonalizm, agnostycyzm, relatywizm i sceptycyzm, zarówno poznawczy jak i etyczny, uchodzące zawsze za znamię, schyłkowości kultury. Brak zharmonizowania a nawet opozycyjność między obrazami świata dostarczonymi przez różne dziedziny kultury: religię, filozofię, naukę i sztukę rodzi w człowieku przeróżne frustracje. Nie wytrzymuje on bowiem osobowościowo i psychicznie ambiwalencji lub równosilnie rozbieżnych przecieżeń ocen.

W tej lub innej, mniejszej lub większej formie kryzysy stale towarzyszyły kulturze, należąc poniekąd do *conditio humana*. Jednak pod względem intensywności i zakresu (obejmuje on bowiem cały świat i każdego człowieka z osobna oraz dotyczy samych fundamentów kultury) kryzys obecny zdaje się przewyższać wszystkie dotychczasowe. Kultura współczesna przestała dawać człowiekowi dobrze uzasadnione, usystematyzowane i niesprzeczne odpowiedzi na najważniejsze dla niego pytania o całościowy sens świata a w nim człowieka. Chociaż ustalenie przyczyn i skutków w przypadku tak złożonego zjawiska jak kultura jest dość problematyczne, sądzi się, że zasadniczym powodem współczesnego jej kryzysu jest nieobecność w miarę powszechnie akceptowanej ogólnej teorii ustalającej hierarchię bytów, wartości i celów. Wskutek jej braku, przy równoczesnej obecności różnych partykularnych i konkurencyjnych teorii, człowiek stracił poczucie swego miejsca i przynależności w świecie.

Kryzys ten w niemałej mierze wywołany został załamaniem się — niejako na naszych oczach — światopoglądowej funkcji nauki, tak powszechnej w XIX-wiecznym naiwnym pozytywistycznym scjentyzmie lub w XX-wiecznym neopozytywizmie. Nauka najpierw zdominowała kulturę, przejmując monopolistycznie wszystkie funkcje spełniane tradycyjnie przez religię, filozofię i zdrowy rozsądek, a potem stwierdziła swą niekompetencję i niemoc nie tylko w sprawach światopoglądowych, lecz nawet przy uzyskiwaniu naukowej wiedzy obiektywnej (falsyfikacjonizm), pewnej (fallibilizm i hipotetyzm), prawdziwej konwencjonalizm i instrumentalizm). Krytyka pojęcia faktu naukowego i empirycznych zdań wyjściowych (bazowych, protokolarnych), złożony obraz związków zachodzących między empirią i teorią (zdaniem syntetycznymi i analitycznymi), wielość konkurencyjnych paradygmatów uprawiania nauki oraz sprzecznych teorii wyjaśniających te same niby zjawiska (jest to szczególnie widoczne w naukach społecznych) zrodziły irracjonalny w gruncie rzeczy anarchim metodologiczny i antyfundamentalistyczny krytyczny racjonalizm.

W świetle powszechnej krytyki poznania naukowego okazało się, iż nie tylko nie jest ono w stanie dostarczyć człowiekowi całościowego poznania sapiencjalnego (nauka pozostaje bowiem obojętna wobec wartości i ocen), ale prowadzi do degeneracji środowiska ludzkiego i zostaje wykorzystana do dehumanizacji świata. Amorfia aksjologiczna nauki pozwala człowiekowi na zajęcie dowolnego miejsca w świecie: jeżeli jest pyszny — czyni z siebie absolut, jeżeli pokorny — zwierzę. Współczesna refleksja nad nauką ma także swe pozytywne strony, gdyż pokazuje, że nie jest to jedyne, usprawiedliwiony sposób poznawania, lecz że jest miejsce dla filozofii, sztuki, religii, moralności... Gorzej, jeżeli sprzyja ona tendencjom irracjonalnym (jak np. „animistyczna” w gruncie rzeczy neognoza fizyków z Prin-

ce ton), sprzyjając atakom na racjonalność i tak stale zagrożoną w kulturze.

Kryzys współczesnej kultury jest także kryzysem filozofii, ale zaczął się on znacznie wcześniej, mianowicie u progu nowożytności wraz z odróżnieniem przez Kartezjusza dwu rodzajów substancji: rozciągłej (*res extensa*) i myślniej (*res cogitans*) i dwu zadań poznawczych. Rozdział między naukami i filozofią stał się faktem. Pierwsze miały się zająć ciałami, drugie — umysłami. Odtąd tylko nauka mogła dostarczać merytorycznej wiedzy o świecie, gdy filozofia penetrowała treści świadomości. W tej sytuacji instrumentalizacja nauki oznaczała powszechną instrumentalizację nie tylko wiedzy o świecie, ale samego świata. Nauka jest nastawiona na poznanie typu „jak coś jest?” (a nie „dlaczego istnieje lub jest takie?”) oraz na przemianę świata. Ma ona do spełnienia funkcje służebne wobec człowieka, podbijając mu przyrodę i czyniąc ją posłuszną jego pragnieniom (F. Bacon).

Jednak pielęgnowany w starożytności i średniowieczu ideał nauki bezinteresownej i wiedzy autotelicznej nie zginął od razu, lecz trwał aż do XIX w., kiedy społeczeństwa i jednostki dostrzegły korzyści ekonomiczne, wojskowe, polityczne i ideologiczne płynące z uprawiania nauki. Od końca XIX w. obserwujemy na niespotykaną dotychczas skalę instrumentalizację i związaną z nią instytucjonalizację nauki. Praktyczna użyteczność (różnie zresztą pojmowana) stała się naczelnym motywem badań naukowych oraz źródłem jej spektakularnych sukcesów (technika) oraz — jak się okazało — także klęsk.

Powszechna instrumentalizacja myślenia ludzkiego nie ominęła także filozofii, którą zaczęto się posługiwać do innych niż poznawcze celów, przede wszystkim do zmiany świata. Czy np. takie instrumentalne podejście nie sugeruje właśnie główny temat obecnego sympozjum i tytuły różnych jego sekcji (filozofia jako podstawa i metodologia nauk szczegółowych, jako logika i teoria języka, jako odpowiedź na problemy moralne, jako środek zastępczy religii i światopoglądu)? Kryteria wyboru filozofii zostają dopasowane do oczekiwań filozofującego, który w zależności od stawianych sobie celów dobiera określony typ filozofowania. I tak już starożytność знаła filozofię jako przygotowanie do śmierci (*meditatio mortis*), jako aporetyczno-medytacyjne dociekania nad sensem życia (*philosophia ut consolatio*), środek ekspresji własnej wizji świata. Chrześcijaństwo rozwinęło koncepcję *scire propter amare*, a średniowiecze rozumienie filozofii i jako służki religii (*ancilla theologiae*). Od czasów oświecenia kariera zaczęła robić filozofia jako ideologia, czyli nowe wyznanie wiary w służbie świata, który już to domaga się konserwacji, już to przemiany (mesjanistyczna funkcja filozofii). Wiek XIX wyraźnie postawił tezę, że filozofia stoi w służbie określonych interesów klasowych (wyzyskiwanych lub wyzyskiwujących, uciskanych lub uciskających, robotników lub kapitalistów, sił postępu lub reakcji, wyzwolenia lub zniewolenia człowieka). Jest to szczególnie widoczne w przypadku marksizmu, który stwierdził, że nie chodzi na pierwszym miejscu o poznanie świata, lecz o jego przemianę a filozofia jest jednym z najważniejszych narzędzi wyzwolenia klasowego (*scire propter uti*) i elementem naukowego światopoglądu. Czasy najnowsze wzmogły to instrumentalne rozumienie filozofii: jako sposobu zdobycia i wzmocnienia władzy politycznej i państwowej, zapewnienia dobrobytu ekonomicznego, czy też bardziej skromnie jako rodzaj samowiedzy nauki, analizy (logicznej lub pragmatycznej) poznania naukowego lub języka, czy nawet — paradoksalnie — jako na-

rzędzia likwidacji przekazanej przez tradycję problematyki filozoficznej, by móc ogłosić kres filozofii.

O tym, że filozofia faktycznie znalazła się w sytuacji kryzysowej i zgubiła swą tożsamość świadczy m.in. coraz większa ilość publikacji i konferencji poświęconych zadaniom filozofii. Bo filozofia, która stawia sobie za cel całościowe ogarnięcie świata i jego najgłębszych racji, stała się praktycznie dzisiaj nieobecna. Człowiek nie utracił wprawdzie zdolności do stawiania autentycznych pytań metafizycznych, ale nie wierzy już, by filozofia mogła mu na nie udzielić odpowiedzi. Dlatego zwrócił się do nauki, sztuki, ideologii, różnych form parareligijności, działalności praktycznej czy nawet praktyk irracjonalnych (astrologia, radiestezja, horoskopy, wróżbiarstwo). Filozofia natomiast zajęła się problemami wycinkowymi, jak np. analizą poznania i języka naukowego, badaniem struktury i funkcjonowania języka potocznego, spekulatywnym konstruowaniem ontologii światów możliwych itd., nierzadko stając się po prostu tylko filozofoznawstwem, tzn. erudycyjną wiedzą historyczną o filozofach i ich poglądach w przeszłości i obecnie. Przy tym wszystkim nadal cieszy się ona swoistą popularnością, o czym świadczy chociażby wielość coraz nowych filozofii z przydawkami (filozofii „trzeciego świata”, rewolucji, wojny, pokoju, kultury, sportu, techniki, mistyki i mitu i wielu innych) oraz liczba osób zajmujących się nią profesjonalnie i amatorsko.

3. Zadania filozofii w obliczu kryzysu kultury współczesnej. Nie trzeba chyba podkreślać znaczenia, jakie dla człowieka, bytu z istoty swej niedoskonałego i przychodzącego na świat z rozlicznymi brakami, ma kultura i kulturowa działalność człowieka. Znaczenie to nie wyczerpuje się w dostarczaniu ekologicznej niszy dla biologicznego przetrwania jednostek lub gatunków (jak to np. chciał ewolucjonizm), lecz kultura odgrywa istotną rolę w duchowym rozwoju i doskonaleniu się każdego poszczególnego człowieka. Biorąc aktywny udział w życiu kulturowym, nie tylko może on tworzyć nowe wartości, ale realizuje się w swoim człowieczeństwie.

Z metafizycznego punktu widzenia i przy założeniu określonej koncepcji bytu ludzkiego podstawowy moment kultury widzi się tu w jej związku z naturą i poznaniem ludzkim. Ponieważ kultura jest wytworem działalności ludzkiej, tłumaczy się ostatecznie ontyczną strukturą człowieka i jego egzystencjalną pozycją w świecie. Działalność kulturotwórcza jest szeroko pojętą intelektualizacją natury, w zastosowaniu do materiału, którym może być przyroda, ale także sam człowiek. Działając jako człowiek, tzn. rozumnie i w sposób wolny, uprzedmiotawia on w oparciu o przyczynowanie wzorcze swe idee, czyniąc je wzorami dla swych czynności wsobnych lub przechodnich.

Przy tak szerokim, analogicznym pojmowaniu kultury należą do niej zarówno muzyczne arcydzieła Mozarta i heroiczne czyny w służbie miłości bliźniego, jak i XX-wieczne obozy koncentracyjne. Okazuje się, że człowiek, budując swe środowisko kulturowe, tworzy nie tylko wartości, ale — z określonego punktu widzenia — także antywartości, zagrażające jego ludzkiemu istnieniu. Permanentne niebezpieczeństwo kryzysu, zagrażające każdej kulturze, polega właśnie na tym, że mogą w niej powstawać i koegzystować opozycyjne wartości. Inaczej mówiąc, ponieważ możliwa jest nie tylko kultura, lecz i antykultura, oczywiście jest znaczenie i potrzeba filozofii. Istnieją bowiem zasadnicze dla człowieka pytania, bynajmniej nie wydumane, lecz które stawia

samo życie, na które w porządku naturalnym (*in ordine naturali*) tylko filozofia może dać odpowiedzi. Na tym polega jej istotne znaczenie dla kultury. Nie każdego człowieka problemy te muszą zawsze explicito interesować, ale odpowiedzi na nie powinny być jakoś obecne w kulturze, gdy pojawi się na nie zapotrzebowanie. Ich brak prowadzi w konsekwencji do zniszczenia kultury i człowieka. Można naturalnie założyć absurdalność świata i zrezygnować z wszelkich prób jego wyjaśniania. Jest to jednak krok desperacki, nieuzasadniony i uniemożliwiający zajęcie jakiegokolwiek stanowiska wobec otaczającej człowieka rzeczywistości. W tej sytuacji zadaniem filozofii jest nie tylko obrona inteligibilności świata, lecz m.in. także racjonalności i obiektywności poznania naukowego, dość powszechnie dzisiaj kwestionowanego.

Warunek minimum, jaki należy postawić filozofii, to to, by nie hamowała — jak to przecież niekiedy w przeszłości bywało — rozwoju i doskonalenia się człowieka. By nie była kulturo- i człowiekobójcza. Nie ma panować nad człowiekiem, lecz służyć, głównie w realizowaniu wartości moralnych. Pozytywnie natomiast, dążąc do stworzenia całościowej wizji rzeczywistości, powinna po pierwsze opracować realistyczną teorię bytu, gdyż tylko na tym tle pojawi się ontyczna pozycja człowieka oraz po drugie, ustalić rzeczywistość hierarchię wartości i bronić wartości autentycznych, tzn. takich, które nie zagrażają człowiekowi, lecz zapewniają harmonijny rozwój jego osobowości. Wartości są bowiem relacyjnymi jakościami bytu odniesionymi do osobowych aktów człowieka i znajdują swe adekwatne wyjaśnienie tylko dzięki ogólnej teorii wartości należącej do metafizyki.

Odpowiedzialność filozofów za świat polega na tym, że ustalając wartości nadrzędne, pozwalają na dostrzeżenie dysharmonii w rozwoju kultury i człowieka, kiedy jedne wartości realizuje się kosztem innych wartości lub wręcz przy ich pomijaniu. Z tego punktu widzenia mogą oni oceniać postęp i upadek, rozwój i degenerację kultury. Ta aksjologiczna funkcja filozofii jest tym ważniejsza, ponieważ w świecie współczesnym panuje powszechny konflikt wartości, skutecznie zresztą maskowany użyciem podobnie brzmiących słów, które niosą całkowicie różne treści (pokój, wolność, sprawiedliwość, równość...).

Stanowisko podkreślające głównie poznawcze i kierownicze znaczenie filozofii (jako rodzaju samoświadomości kultury) dla kulturotwórczego działania człowieka, nie neguje naturalnie wielu innych teoretycznych i praktycznych funkcji filozofii, ani też nie deprecjonuje postaci każdej innej filozofii. Istnieje szeroka panorama historycznie wypracowanych koncepcji filozofii, którymi filozofujący może się posłużyć w zależności od swych celów (*finis operantis*). Można co najwyżej trochę złośliwie zauważyć, że każda epoka ma taką filozofię, jakie ma potrzeby. Chce się natomiast stwierdzić fundamentalne znaczenie filozofii, która służy za przewodnika całej kultury, a nie tylko wybranym wartościom ekonomicznym, politycznym lub materialnym. Stąd też przy ustalaniu zadań filozofii odróżnić należy troskliwie między pytaniem, „jakiej filozofii ludzie chcą” od pytania, „jakiej rzeczywiście potrzebują”.

4. Koncepcja filozofii maksymalistycznej. W kontekście zadań stojących dzisiaj przed filozofią należy na nowo rozpatrzyć sprawę jej instrumentalizacji. Instrumentalne podporządkowywanie sobie przez człowieka świata wiąże się z jednej strony z jego wieloraką niedosko-

nałością i bezradnością (niedopasowaniem) wobec otaczającego go środowiska, z drugiej jednak strony wypływa z jego wyróżnionej pozycji jako bytu *sui generis*. Dlatego każde poznanie ludzkie, nie tylko techniczne i praktyczne, lecz także teoretyczne i kontemplatywne, dokonuje się w przyporządkowaniu do użycia, tzn. przetwarzaniu poznanych rzeczy na narzędzia, celem wzbogacenia ludzkiego życia. Biblia mówiła o tej postawie człowieka jako o „czynieniu sobie ziemi poddanej”, a w naszych czasach M. Heidegger usiłował to wyrazić za pomocą kategorii *Besorgensein* (człowieka) i *Zuhandensein* (świata).

Sprzeciw wobec uniwersalnie instrumentalnego traktowania całej rzeczywistości bez wyjątku dotyczy na pierwszym miejscu — przy przyjęciu określonych założeń ontologicznych — człowieka i związanych z nim spraw. Jest to sprzeciw wobec sprowadzania człowieka do roli narzędzia zaspokajania określonych potrzeb jednostkowych czy społecznych, gdy tymczasem jest on celem kultury i społeczności. Anormalna jest taka sytuacja, kiedy człowiek stara się zapanować nad drugim człowiekiem, wykorzystując do tego nie tylko pieniądź i władzę, lecz m.in. naukę i filozofię. W przypadku filozofii postulat nieinstrumentalnego jej widzenia ma częściowo inne jeszcze znaczenie. Negatywnie, zakazuje on — jak to się niestety dzieje — manipulacyjnego podporządkowywania filozofii wąsko rozumianym potrzebom praktycznym i użytecznym (polityce, władzy, klasie społecznej, religii) lub — przy wykluczeniu potrzeby poznawczej — wręcz znieskształcania prawdy filozoficznej w imię określonych interesów. Pozytywnie, wychodząc z założenia o prymacie poznania przed działaniem, nakazuje on uznać prawdę i jej poszukiwanie za naczelne, jeżeli nie (teoretycznie) jedyne zadanie filozofii. Jeżeli filozofia służy czemuś, to jest to rzeczywistość i jej poznanie, to są to potrzeby intelektualne, a dopiero potem psychologiczne, socjologiczne i ogólnokulturowe. Tymczasem cały współczesny kontekst instrumentalizacji myślenia sprawił, że filozofia zeszała do rzędu jednej z wielu potrzeb, gdy tymczasem jest *in ordine naturali* potrzebą najważniejszą.

Z krytyką instrumentalnego widzenia świata występuje dzisiaj wiele kierunków filozoficznych, głównie w jej orientacji egzystencjalnej i hermeneutycznej (np. H.-G. Gadamer) oraz „krytycznej teorii” (M. Horkheimer, J. Habermas). W proponowanej maksymalistycznej koncepcji filozofii nawiązuje się do innej jednak tradycji filozoficznej. Otóż istnieje w kulturze europejskiej ideał człowieka i filozofii, gdzie istotę człowieka upatruje się w poznaniu (*animal rationale*) i gdzie służbę tej wartości ceni się wysoko. Otóż sądzi się, że tylko taka, mądrościowa — skierowana na poznanie — filozofia zdolna jest zrealizować maksymalne zadania, stawiane przed nią ze względu na człowieka i kulturę. W myśl tej tradycji filozofia jest wcześniejsza od wszystkich zadań instrumentalnych, gdyż ona to właśnie (choć nie arbitralnie) ustala cele. Jej rola nie polega na dostarczaniu kolejnych narzędzi do opanowania świata, lecz na znalezieniu odpowiedzi na bardziej fundamentalne pytania, np. o celowość instrumentalnego podboju świata. Pokazuje ona, jakie są lub mogą być skutki powszechnie instrumentalnego traktowania całej rzeczywistości. Domagające się w tym kontekście rozstrzygnięcia pytanie brzmi: czy filozofię należy dopasować do panujących w danym czasie ideałów kulturowych, czy też odwrotnie filozofia powiada, jakie idee przewodnie kultury uznać za rzeczywistość wartościowe i godne realizowania?

Czy stawiając przed człowiekiem ideał *scire propter ipsum scire*

nie wymaga się od niego i filozofii zbyt wiele? Naturalnie, nie każdy typ filozofowania zaspokaja wszystkie potrzeby człowieka. Wiedza ścisła pozostawia mało miejsca na uczucie i ekspresję własnej osobowości; wiedza bardzo ogólna nie od razu wskazuje na praktyczne konsekwencje. Jednak poznawcze traktowanie filozofii nie musi wykluczać instrumentalnego spożytkowania jej owoców. Opozycja istnieje bowiem nie między teorią i praktyką, lecz między złą teorią i złą praktyką. Najbardziej bowiem użyteczna z pewnego punktu widzenia jest właśnie prawda. Filozofia, która będzie na pierwszym miejscu szukała prawdy, najlepiej równocześnie spełni swą humanistyczną rolę, jako podstawa i punkt wyjścia do rozwiązywania problemów praktycznych.

Sytuacja współczesnej wiedzy, Babel języka filozofii polega na tym, że większość jej kluczowych terminów stała się tak wieloznaczna, iż przestały one cośkolwiek znaczyć. Należy więc — wobec istnienia wielu kierunków filozoficznych, upatrujących swój cel w dążeniu do prawdy — bliżej dookreślić proponowaną tutaj koncepcję filozofii i prawdy. Jeżeli twierdzi się, że kryzys współczesnej kultury jest w znacznej mierze kryzysem filozofii, dotyczy to zwłaszcza metafizyki. Nie wierzy się, by mogła ona dostarczyć ogólnej i pewnej wiedzy o świecie. Jest tak rzeczywiście w przypadku filozofii metodologicznie nieautonomicznej, która — uzależniając się od nauk szczegółowych — buduje swe wycinkowe widzenie świata na ich fallibilnych wynikach. Tak też jest w przypadku wszystkich platonizujących filozofii świadomościowych, które zajmując się tym, co jawi się w myślach i mówieniu człowieka, konstruują ontologie światów wyobrażeniowych.

Istnieje wszakże koncepcja filozofii klasycznej, dzisiaj praktycznie nieobecna, ale która wywodzi się od Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Żywi ona ideał poznania autonomicznego, metodologicznie niezależnego od innych typów wiedzy (religii, nauk szczegółowych) o własnym przedmiocie i metodzie badania. Naczelną dziedziną filozoficzną jest tutaj metafizyka, która zajmuje się wyjaśnianiem konkretnie istniejącego bytu w świetle koniecznych i ostatecznych (w porządku ontycznym) racji jego istnienia (*per ultimas causas*), czyli takich czynników uniesprzeczniających, które pozwalają na odróżnienie bytu od niebytu. Jest to filozofia realistyczna, gdyż licząc się z faktycznym porządkiem rzeczy, dotyczy rzeczywistości istniejącej niezależnie od jej poznania; uniwersalna, gdyż posługując się językiem analogiczno-transcendentalizującym, wychodzi poza ograniczenia kategorialne i dotyczy wszystkiego, co istnieje; racjonalna, gdyż respektuje ogólne prawa logiki i głosi tezy intersubiektywnie sprawdzalne, oparte na doświadczeniu (empiryzm genetyczny) i oczywistości intelektualnej (gnozeologiczny intelektualizm); koniecznościowa, gdyż nieobalalność gwarantują jej z jednej strony niezapóźredniczone quasi-sądy egzystencjalne, w których podmiot bezpośrednio kontaktuje się z przedmiotem i z drugiej strony rozumowania redukcyjne, zmierzające do ustalenia jedynej racji pewnego stanu rzeczy; wreszcie mądrościowa, gdyż szuka istotnych i ostatecznych racji istnienia świata oraz angażuje człowieka w działania wynikające z poznania tego, co rzeczywiście wartościowe.

Chociaż filozofia taka pozornie jest treściowo uboga (gdyż ujmuje tylko proste relacje konieczne i nie daje konkretnych dyrektyw życia), to jednak — odkrywając coraz głębiej inteligibilność świata —



stanowi podstawę wszystkich odpowiedzi filozofii praktycznej, łącząc w ten sposób funkcje teoretyczne z światopoglądowymi. Należy się wszakże zgodzić, że stawiając poznaniu żądania epistemologicznie i metodologicznie maksymalne, filozofia ta nie jest łatwa i wymaga długoletniego treningu, do którego człowiek współczesny, przyzwyczajony do szybkiego zrywania owoców swego trudu, nie zawsze jest skory.

Maksymalistyczna i realistyczna metafizyka jest zasadną podstawą do zbudowania teorii bytu ludzkiego, dostarczającej dobrze uzasadnionych odpowiedzi na pytania o to, kim jest człowiek, skąd się wziął i dokąd zdąży. W punkcie wyjścia takiej filozofii człowieka jest konkretny człowiek, twórca kultury, ale sam przez nią formowany. Jej celem jest uzyskanie wiedzy o naturze ludzkiej w tym, co dla niej istotne, podstawowe i niezmienne. Jest to jedyny sposób na stwierdzenie istnienia ponadkulturowych i ponadczasowych wartości, aby w ich świetle postawić właściwą diagnozę i ustalić terapię współczesnej kultury. Wszystkie bowiem problemy ideologiczne, polityczne, społeczne, ekonomiczne, etyczne itp., których rozwiązaniem chciałby się zająć filozof, zakładają już odpowiedź na pytanie o miejsce człowieka w całości innych bytów. Decyzji domagają się zwłaszcza kwestie prymatu osoby nad rzeczą, jednostki nad społecznością, bycia nad posiadaniem, etyki nad techniką... Zakaz instrumentalnego traktowania człowieka jest w tej sytuacji prostą konsekwencją uważania go za osobę. Filozofia też musi odpowiedzieć na pytanie, czy sensowność świata jest wyłącznie wynikiem sensotwórczej działalności człowieka, czy też ma on sens sam w sobie.

Wymienionych zadań nie są w stanie spełnić żadne nauki szczegółowe, chociaż mogą one wskazać na skutki niewłaściwego wyboru celów przez poszczególnych ludzi i całe kultury. Podjąć się ich może tylko filozofia, która nie jest igraszką kolejnych kaprysów mózgu intelektualnych.

Czy wiązanie tak ambitnych oczekiwań z filozofią nie jest wyrazem megalomanii filozofa, który rości sobie pretensje do ratowania współczesnej kultury? To prawda, że poznanie filozoficzne obraca się na granicy możliwości. Coś podobnego stwierdził m.in. L. Wittgenstein w swym „Traktacie”, że prawdy metafizyczne (w jego terminologii: mistyczne) są w zwykły sposób niewyraźne, gdyż człowiek dociera tu do granic tego, co da się powiedzieć tylko pośrednio i okrężnie. Ale rezygnacja z tak pojętej filozofii byłaby równoznaczna z akceptacją bezsensu świata. Od czasów starożytnych towarzyszyła ona stale człowiekowi w jego próbach zrozumienia siebie i przozumienia się z drugim człowiekiem. Można się spodziewać, że tak też będzie w przyszłości. Problem sprowadza się do pytania, jaka to ma być filozofia, by zadośćczyniła ona najważniejszym, bo podstawowym pytaniom człowieka. W ramach proponowanej tutaj koncepcji ob staje się przy tezie, że filozofia ta musi być na pierwszym miejscu aksjologią nadbudowaną na ontologii. Tylko wówczas bowiem będzie można pokazać, że rzeczy nie są celami ostatecznymi, lecz wyłącznie środkami, a człowiek jest wartością nadrzędną.

#### Zusammenfassung

Aus vielen Gründen befindet sich die gegenwärtige Kultur, auch die außereuropäische im Zustand einer akuten Krise. Der schärfste Ausdruck dafür ist das Verlorensein der Hierarchie der Werte und Zie-

le und die allgemeine Instrumentalisierung des Menschen und aller Bereiche der Lebenswelt. In der Situation einer Krise findet sich auch die Philosophie. Sie hat ihre Identität verloren, wofür das Thema des X. Internationales Wittgenstein Symposium: Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart, ein Indiz ist. Die Philosophie ist praktisch in der gegenwärtigen Welt abwesend; ihren Platz haben die Wissenschaften und andere Ersatzformen eingenommen. Angesichts dieser Krise kommt die Notwendigkeit einer solchen Erkenntnis zum Vorschein, die es fertigbringt eine authentische Hierarchie der Werte festzusetzen und dem Menschen seine faktische ontische Stellung in der Welt zu zeigen. Für die Fundierung einer solchen Axiologie und philosophischen Anthropologie eignet sich nur eine nichtinstrumentale (d.h. um ihren willen selbst betriebene) philosophische Erkenntnis, die einerseits mit Ernst die grundsätzlichen Fragen des Menschen um den Sinn seiner Existenz nimmt, andererseits, indem sie sich auf das real Seiende richtet, die maximalistischen, d.h. allgemeinsten (unter dem metaphysischen Aspekt), endgültigen und notwendigen Antworten zu geben versucht. Das Problem besteht darin, ob ein sachliches Wissen von der Welt außerhalb der Wissenschaften dem Menschen zugänglich ist.

PAUL WEINGARTNER

#### **NOWE ASPEKTY ZAGADNIENIA PRAWDZIWOŚCI WE WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII**

I. Sprecyzowanie tego, co należy rozumieć przez „zagadnienie prawdziwości”

1. Każde zagadnienie daje się ująć w formie pytania.
2. Przez „zagadnienie prawdziwości” należy rozumieć pytanie o definicję prawdy, treściowo adekwatną i formalnie poprawną.
3. „Zagadnienie prawdziwości” nie może być brane jako pytanie o „kryterium prawdziwości”. O kryterium prawdziwości pytamy, mówiąc: „Które spośród danej mnogości zdań są prawdziwe, a które fałszywe?”. Na pytanie tego rodzaju usiłuje znaleźć odpowiedź każdy uczony, w ramach swej dyscypliny. Również metodolog danej nauki pyta o kryterium prawdziwości zdań, gdy szuka metod do stwierdzania odnośnie do tych, czy owych twierdzeń, czy są one prawdziwe. Zagadnienie definicji prawdziwości stawiamy natomiast za pomocą pytań w rodzaju: „Co mamy na myśli mówiąc, że „zdanie jest prawdziwe?” lub: „Co znaczy wyrażenie „zdanie jest prawdziwe?”. W pytaniu o definicję prawdziwości chodzi więc o znalezienie definiensa dla definiendum: „(określone) zdanie „p” jest prawdziwe”.
4. Pytania w rodzaju „Czym jest prawda?” i „Co rozumie się przez prawdziwość?” są mylące. Uzasadnienie:
  - a) Pytanie „Czym jest prawda?” może skłaniać do potraktowania „prawdy” jako jakiegoś indywidualnego przedmiotu. Albo znów może prowadzić do brania wyrażenia „Czym jest prawda?” na sposób zagadnienia „Czym jest człowiek?”, jako pytania o istotę prawdziwości. Obydwa podejścia są historycznie źle ugruntowane i w samej rzeczy nie-użyteczne. Przez „historycznie źle ugruntowane” należy tu rozumieć fakt, że filozofowie, którzy tworzyli naukę o istocie (jak Arystoteles),