



## O filozofii dziś

### Rozchwiane ramy, splątane ślady, czyli o tym, dlaczego nie jest dobrze ani źle

Małgorzata KOWALSKA\*

#### ABSTRACT

**About philosophy today: Unsteady frames, tangled traces, or why it is neither good nor bad:** In the article I present “today-here” as a time and place without proper names, but full of traces and vectors leading in different directions, in an undefined direction in sum. Contemporary philosophy, extremely diverse and aware of its finitude, in its own way expresses and even intensifies such an experience of the present. I argue that the position of philosophy is not good, but it is not bad either, and that indeterminacy itself has a positive effect on philosophical thinking. I show the multitude of “objects” that can be related to philosophy and the paths it can follow, for instance reflecting on social and political phenomena or on problems related to the sciences. Noting little public interest in philosophy today, I defend, nevertheless, the role it can play in contemporary society.

#### KEYWORDS

philosophy; today; here; indeterminacy; traces; metaphysics; science; cognitive science; commitment

---

\* Prof. dr hab., Instytut Filozofii, Uniwersytet w Białymstoku. E-mail: m.kowalska@uwb.edu.pl.

Filozofia dziś — problem wyzywająco ogólny. Banałem jest stwierdzenie, że sama kategoria dzisiejszości, samo pojęcie dziś, jeśli nie oznacza punktu w kalendarzu, ma taki lub inny zakres i sens zależnie od jawnych lub niejawnych rozstrzygnięć o charakterze filozoficznym. Dziś obejmuje zawsze więcej niż dziś — ale jak dużo i co w tej obejmowanej całości jest najważniejsze? Dziś jest też nierozzerwalnie związane z określonym miejscem — ale jakim?

Cóż wiemy o filozofii w dzisiejszych Chinach i o tym, jak na takie pytanie odpowiadałby tamtejsi filozofowie? Już z filozofią w Rosji mamy spory problem.

Siłą rzeczy najbardziej konkretnym punktem odniesienia jest nasze własne zakorzenie w czasie i przestrzeni. Przyjmijmy, że „nasze” znaczy „każdorazowo moje”, czyli, w tym miejscu, moje własne. O jakiej jednak mojej, jakiej własności można mówić w odniesieniu do filozofii? Subiektywne odchylenie, zmarszczenie perspektywy — fałdka subiektywności — ma tu rzecz jasna znaczenie, jednak odchyła się w niej i fałduje rzeczywistość, choćby tylko myślowa, której „ja” nie stwarza i którą w ograniczonym stopniu wybiera. Jakoś ją jednak określa, językiem swoim i nieswoim, inaczej niż i podobnie jak inni. Wypada zatem mówić w pierwszej osobie liczby pojedynczej, ale nie do końca, trochę też w pierwszej osobie liczby mnogiej, a trochę i w trzeciej osobie, bo w pewien sposób wszystkie te osoby należą do „mnie”.

Czym więc jest dziś-tutaj dla mnie jako osoby zajmującej się filozofią i jak rozumiem związek między członami tego tytułowego zestawienia?

Przede wszystkim nie mam etykiety dla swojego filozoficznego dziś. Stosowane jeszcze do niedawna określenia w rodzaju „nowoczesność” i „ponowoczesność”, „koniec ideologii” i „kres metafizyki” już mojego/naszego dziś nie opisują albo robią to w sposób zbyt toporny i pod wieloma względami nieadekwatny. Większą odpowiedniość zachował termin „kapitalizm”, także z dookreśleniami (finansowy, kognitywny, cyfrowy), nie sądzę jednak, aby wyznaczany przezeń poziom rzeczywistości, choć w ogromnym stopniu determinuje współczesne życie społeczne, był filozoficznie — teoretycznie i egzystencjalnie — naprawdę podstawowy. Podobnie jak nie sądzę, aby w tym sensie podstawowe znaczenie miała współczesna technologia, choć zmiany, a bardziej jeszcze perspektywy związane na przykład z jej rozwojem mają i będą miały bez wątpienia ogromny wpływ na sposób, w jaki żyjemy, a co za tym idzie myślimy. Filozoficzny namysł nad techniką, podobnie jak nad kapitalizmem, może i powinien stanowić istotny element współczesnej filozofii, co zresztą od dość dawna ma miejsce<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Lista współczesnych filozofów zajmujących się problemami techniki i/lub kapitalizmu, czasem jednym z nich, ale częściej oboma w ścisłym powiązaniu, jest bardzo długa. Można to nazwać dziedzictwem po części Karla Marksa, po części Martina Heideggera, ale naprawdę tradycja jest bardzo złożona, a dzisiejsze do niej nawiązania na ogół nieortodoksyjne i selektywne. W tym miejscu przywołałam tylko twórczość Slavoję Žižka, której popularność także i zwłaszcza poza środowiskiem akademickich filozofów dobrze pokazuje wagę tych problemów dla szerokiej

Ani kapitalizm, ani nowoczesne technologie nie wyczerpują jednak rzeczywistości i treści doświadczenia dziś, czy to na poziomie indywidualnym, czy zbiorowym. Spore połączenie tego doświadczenia, intelektualnego i emocjonalnego, wykraczają poza ramy systemu ekonomicznego i poza medium technologiczne, chociaż są przez nie współwarunkowane i współokreślane. Prawda, miłość, wojna, śmierć — wszystko to ma aspekt ekonomiczny i techniczny, a nawet technologiczny, nie daje się jednak do tych aspektów zredukować. Sama filozofia techniki otwiera przestrzeń poza techniką w tej mierze, w jakiej ją myśli i w jakiej ją ujmuje w związku z ludzkim, tyleż świadomym, co zmysłowo-cielnym doświadczeniem. Podobnie filozofia kapitalizmu, który sam jest rodzajem techniki lub, lepiej, ogólną technologią produkcji. Technologia opiera się na algorytmicznym przetwarzaniu informacji, na mechanizmach regulujących stosunek *input* do *output*, obejmując nie tylko nieorganiczne maszyny, ale też maszynowe funkcje naszych umysłów i ciał, wiążąc jedne z drugimi i czyniąc z nich organiczno-nieorganiczny system. Nie ulega wątpliwości, że ten system współtworzymy, a w jeszcze większym stopniu jesteśmy jego produktami. Jednak o ile go współtworzymy, o tyle nie rozpuszczamy się w nim, nie sprawdzamy się do jego pasywnych elementów, zachowujemy zdolność — choć różną i zmienną — jego transcendowania już przez sam fakt jego doświadczania, zanim jeszcze pojawią się refleksja nad nim i ewentualna kontestacja oraz pragnienie jego zmiany i dążenie do niej. Podstawowe pytania filozoficzne zakładają właśnie taką transcendencję, taką nieredukowalność doświadczenia do mechanizmów, którym skądinąd podlegamy, a nawet którymi jesteśmy. (Można tę nieredukowalność porównać do różnicy między inteligencją ludzką a sztuczną. Chociaż ta druga, odnosząca w ostatnim czasie spektakularne sukcesy, doskonale symuluje kombinatoryczne funkcje ludzkiego myślenia czy nawet znacząco je przewyższa pod względem możliwości magazynowania i tempa przetwarzania informacji, z powodów zasadniczych nie ma nic wspólnego z myśleniem, nie tylko dlatego, że nie ma świadomości siebie, ale również i przede wszystkim dlatego, że nie doświadczają świata, operując wyłącznie na zasobie znaków, w jakiej została wyposażona, na jakich ją „wytrenowano”).

Etykiety nie ma też moje miejsce, zwłaszcza jeśli rozumieć przez nie coś więcej niż miejsce fizycznego zamieszkania. Ale nawet to ostatnie, ujmowane

---

publiczności, a zarazem możliwe oddziaływanie filozofii, która je wprost podejmuje. Twórczość Žižka dobrze też ilustruje tematyczną, metodologiczną i stylistyczną różnorodność inspiracji, z jakich wyrasta dziś filozofia, pewien jej eklektyzm, a zarazem jej możliwe polityczne zaangażowanie, o czym piszę dalej. Kapitalizm, interpretowany za pomocą kategorii heglowsko-lacanowskich, ale w dość swobodnej reinterpretacji i w swoistym stylu, jest bohaterem właściwie wszystkich tekstów Žižka. Natomiast najnowsza technologia, komputeryzacja i sztuczną inteligencją zajął się on obszerniej w ostatnio opublikowanej w Polsce książce pt. *Hegel i mózg podłączony* (Žižek, 2021). Ciekawym filozofem zarazem techniki i kapitalizmu jest też zmarły niedawno Bernard Stiegler, w Polsce znany jeszcze dość słabo, choć dzięki staraniom Michała Krzykawskiego, który we własnych pracach do niego nawiązuje, chyba coraz lepiej (Stiegler, 2017).

w terminach geografii, jest problematyczne: Zachód to jeszcze czy już Wschód? Jeśli Północ, to bardzo względna. W sumie jakieś „pomiędzy”.

Czy dla mojej/naszej filozofii ma znaczenie to, że myślimy w Polsce i na ogół lub pierwotnie po polsku (nawet jeśli czasem piszemy i tym bardziej czytamy w innych językach)? Zapewne, nie jest to jednak znaczenie zasadnicze. Współczesny poziom umiędzynarodowienia wiedzy ujawnia tylko i w pewien sposób aktualizuje zawsze w niej, także i zwłaszcza w filozofii, obecny wymiar uniwersalistyczny. Pretensje do uniwersalizmu są wprawdzie zawsze na wyrost, a gdy przyjmuje się je bezkrytycznie, stają się groźne, ale na jakimś poziomie myślenie nie może z nich zrezygnować. Relatywizm nie jest filozoficznie atrakcyjny. Jednocześnie jednak na ogół jesteśmy dziś wyczuleni na istnienie mniej lub bardziej lokalnych uwarunkowań i raczej wystrzegamy się uniwersalizowania (do czego jeszcze wrócę). Uwzględnianie nawet bardzo lokalnego kontekstu kulturowego lub politycznego z pewnością filozofii nie szkodzi, jeśli nie przekształca jej w programową „filozofię narodową”, lecz pozwala skomplikować, zróżnicować i zapośredniczyć roszczenie do uniwersalności. W każdym razie filozofowanie w Polsce, mimo różnych empirycznych osobliwości, jakie mogą w nim występować, mimo wspomnianego bycia „pomiędzy”, nie różni się dziś w sposób zasadniczy od filozofowania w krajach szeroko rozumianego Zachodu, z którymi utrzymujemy intelektualne relacje. Dlatego moje/nasze filozoficzne dzisiaj-tutaj nie jest wprawdzie globalne (nie obejmuje Chin czy Afryki), ale nie jest też tylko polskie lub wschodnioeuropejskie.

Nienazywalność dzisiaj-tutaj nie polega tylko ani przede wszystkim na braku wystarczającego do niego dystansu, przyjmując, że określić coś można tylko *ex post* i z zewnątrz, że „istota jest tym, co było”, oraz tym, co widzą we „mnie” dopiero inni, jak twierdził Jean-Paul Sartre (Sartre, 2007). Tym bardziej nie polega na nieokreśloności, pustce, jaką Georg Wilhelm Friedrich Hegel słusznie dostrzegł w rzekomym największym konkretnym, który można tylko pokazać palcem jako „to oto” i który jest w istocie całkowitą abstrakcją. Dziś-tutaj jest pełne określeń i niesie w sobie ciężar tego, co było, oraz tego, co jest „dookoła”; rzecz w tym, że te określenia tworzą gąszcz o niejasnej strukturze i jeszcze bardziej niejasnych potencjach. Że historia nie rozwija się rozumnie, że nie da się określić jej celu ani nawet z poważnym prawdopodobieństwem jej przewidzieć — tyle wiemy nie od dziś. Jeszcze nie tak dawno mieliśmy jednak więcej wiary w możliwość jej kształtowania. Wprawdzie epoka rewolucyjnego entuzjazmu minęła dość dawno (nie będąc już udziałem mojego pokolenia), jednak jeszcze kilkanaście lat temu można było sądzić, że przynajmniej w naszej części świata historyczne wektory są z grubsza określone, a szczegóły będą zależeć przede wszystkim od naszej jednostkowej i zbiorowej woli. Liberalna (mniej lub bardziej) demokracja, zintegrowana (mniej lub bardziej) Europa — te ramy mogły wydawać się trwałe. Dziś żadne ramy nie wydają się już trwałe ani oczywiste, wszystkie się rozchwiały. Przyszłość jest całkowicie nieprzewidywalna,

a w tej mierze, w jakiej jednak daje się przewidywać, budzi głównie obawy. W tym sensie najlepszym może markerem dzisiejszej sytuacji jest nadchodzący i już obecny kryzys klimatyczny związany z globalnym ociepleniem. Diagnozy, przewidywania i przestrogi klimatologów dobrze się komponują z doświadczeniem kryzysów ekonomicznych, politycznych, migracyjnych, wreszcie z doświadczeniem wojny — do tak niedawna, zdawało się, w Europie niemożliwej i oto już niemal spowszedniałej. Nie do tego wszelako stopnia, żeby nie wystrzącać świadomości, że oto „nic już nie jest i nie będzie takie, jak było”.

W jaki sposób sama filozofia w tym rozchwianiu uczestniczy? W jaki sposób je wyraża, w jaki wyrażać powinna? Czego można po niej oczekiwać?

Zacznijmy od próby neutralnej, na ile to możliwe, diagnozy. Najogólniej mówiąc, filozofia ujmowana z lotu ptaka nie tylko odzwierciedla, ale i potęguje doświadczenie niepewności, niejasności, splątania śladów i wskazówek kierujących w nieokreśloną stronę albo, co na jedno wychodzi, w zbyt wiele różnych stron. Wprawdzie od dawna wiadomo, że sama definicja filozofii, wyznaczenie jej zakresu, języka, metod, celów i możliwości, jest, zawsze była przedmiotem kontrowersji (zob. na przykład uwagi na ten temat w znanym eseju Maksa Horkheimera: Horkheimer, 1987), ale ambicja wyznaczenia ich dziś, w sposób niearbitralny i nieekskluzywny, liczący się z faktyczną wielością sposobów jej rozumienia i praktykowania, wydaje się szczególnie jałowa. Można najwyżej powiedzieć, jaki rodzaj (język, styl, zakres tematyczny) filozofii najbardziej nam odpowiada, godząc się z tym, że inni odpowiedzą inaczej i że nie istnieje instancja rozstrzygająca o wartości naszych preferencji. Ściślej: nie istnieje uniwersalnie, choć lokalnie i *de facto* różne gremia i instytucje stosują takie lub inne, zawsze jakoś określone kryteria wartościujące. Nie mówię tu jednak (jeszcze nie) o filozofii jako instytucji akademickiej, nawet jeśli uprawia się ją w ramach akademii. W ogólności nie istnieje autorytet rozstrzygający na przykład, czy i na ile filozofia powinna być związana z naukami empirycznymi albo czy i na ile powinna być zaangażowana społecznie lub politycznie. Albo czy ma jeszcze sens metafizyka. Istnieje raczej generalna zgoda, że rozstrzygnięć tego rodzaju każda osoba parająca się filozofią dokonuje na własny użytek i ewentualnie próbuje do tego przekonać innych. Zwolennicy takiego czy innego rodzaju filozofii mogą się wzajemnie nie cenić albo, rzadziej, prowadzić ze sobą spory, na ogół jednak uznają wzajem swoje istnienie w rozchwianych ramach filozofii „w ogóle” — to jedna z ważniejszych granic naszych roszczeń uniwersalistycznych. Zwłaszcza że anachronizmem zdają się już podziały nie tylko na określone filozoficzne szkoły, ale także na grubo zarysowane tradycje. Wprawdzie dla uproszczenia i z przyzwyczajenia stosuje się jeszcze niekiedy podział na tradycję analityczną i kontynentalną, ale i to odróżnienie, wielokrotnie już w nowszej filozofii krytykowane i przewyciężane, jest coraz bardziej nieokreślone i umowne, adekwatne najwyżej w odniesieniu do skrajnych biegunów: twardy scjentyzm kontra filozofia jako poezja. W spektrum rozciągającym się między tymi biegunami wszelkie

proporcje i kombinacje są co do zasady dozwolone. Można na przykład, jak Catherine Malabou, łączyć inspirację Heglem i Jacques'em Derridą z ustaleniami neuronauk (Malabou, 2018). Albo jak Alain Badiou, by poprzestać na znanych przykładach francuskich, szukać matematycznych uzasadnień dla radykalnej krytyki społecznej i idei komunizmu (Badiou, 2009; Badiou, 2010). Albo w bardziej szacownym stylu Paula Ricoeura godzić anglosaską filozofię języka z hermeneutyką i fenomenologią, a nawet teologią (Ricoeur, 1989; Ricoeur 2005).

Nie znaczy to, że w dzisiejszej filozofii panuje postmodernizm. Ten ostatni, choćby trochę precyzyjnie rozumiany, przede wszystkim jako propozycja Jeana-François Lyotarda (Lyotard, 1997; Lyotard, 1998), sam należy już do zasobu, z którego możemy wybiórczo lub krytycznie korzystać, na takich samych niemal zasadach jak z tradycyjnej metafizyki. Nie ma też sensu mówić o jakimś post-postmodernizmie. Wielka różnorodność i swoboda określeń oraz samookreśleń współczesnej filozofii nie tworzą żadnego nurtu ani metanurtu, nie świętuje też ona swojej różnorodności jako triumfu nad Metafizyką Jednego. Ani nad brakiem tejsze nie ubolewa. Raczej po prostu godzi się, czasem pogodnie, czasem z melancholią, ze swoją skończonością i radykalnym niedokonaniem. Nie jest przekonana o swojej ważności, zwłaszcza powszechnej, ale buntuje się (słusznie) wobec oznak lekceważenia.

Czy w filozofii istnieje analogon lęku przed przyszłością? Ten czy ów filozof może wyrażać swoje obawy polityczne, społeczne, ekologiczne, nadając im formę filozoficzną, jest to nawet dość powszechne, ale nie o to mi teraz chodzi. Czy filozofowie martwią się o przyszłość filozofii? „O filozofię bać się nie musimy”, deklarowała kilkanaście lat temu Barbara Skarga, polemizując z dość popularnym swego czasu hasłem „końca filozofii” (Skarga, 1999). Otóż dziś, jak sądzę, nawet polemizować z tym nie trzeba. Jak wszystkie po wielokroć orzekane końce (autora, człowieka, nowoczesności, kapitalizmu itd.) „koniec filozofii” został zdekonstruowany, także wprost przez samego Derridę (Derrida, 1983), zrelatywizowany, zneutralizowany (nie są to synonimy, lecz określenia po części komplementarne, po części konkurencyjne) i na nikim nie robi już wrażenia. Filozofia ani się nie kończy, ani nie rozkwita. Skończy się wraz z końcem możliwości myślenia i po prostu życia, ale nie z przyczyn wewnętrznych dla niej samej. Jednak jej trwanie, i to tak wielokształtne, nie jest zwycięskie. To raczej utrzymywanie się przy życiu, trochę siłą woli, a trochę siłą bezwładu. Nie jest to jednak również żalosna wegetacja, jakies „życie po życiu” albo „życie po końcu”, energia jeszcze niekiedy wzbiera, zdarzają się nawet olśnienia. Pulsacje, fluktuacje, przyplwy i odpływy.

Czy to czas intermedium lub zgoła interregnum, oczekiwania na coś nowego? Chyba nie. Nowy początek wydaje się czymś tak samo niemożliwym jak koniec. W tym sensie filozoficzne dzisiaj jest jakby bezczasem (co nie znaczy, że ma kontakt z wiecznością). Historia jest w pewien sposób zawieszona, zarazem obecna w postaci gąszczu śladów i nieważka, niedeterminująca i nieukierunkowująca.



Czy jest to dla filozofii sytuacja *per saldo* zła? Czy należy nad nią ubolewać i chcieć ją przewycięzać? W pewien sposób każdy filozof i filozofujący stale ją przewycięża, zajmując jakieś stanowisko, określone miejsce w nieokreślonej i nadokreślonej myślowej przestrzeni. Ale jaki jest modus tego określania się? Czy jest i powinno być ono możliwie jednoznaczne? Czy wybór takiego lub innego języka, takiej lub innej problematyki, społecznego zaangażowania lub niezaangażowania jest / może / powinien być dla naszego filozofowania decydujący? Czy, przeciwnie, wolimy dziś podążać różnymi i różnorodnymi tropami, zmieniać ścieżki i kierunki, czasem robić z nich jedną drogę, a czasem drogi odrębne, nawet za cenę trafienia na bezdroże? Oczywiście na takie pytania też nie ma uniwersalnej odpowiedzi. Trudno jednak nie dojść do wniosku, że opcja „jednoznaczna” gorzej przystaje do ducha czasu dzisiaj-tutaj, do świata splątanych śladów z rozchwianymi ramami. Albo: że w mniejszym stopniu ten świat eksploruje, w większym go ignorując.

Zatem, co do mnie, tak, pochwalam swoistą filozoficzną nieokreśloność. Względna, ma się rozumieć, taką, która nie wyklucza określonego wyboru w konkretnej chwili i pewnej konsekwencji w jego realizowaniu, która wręcz tego wymaga, ale która pozwala myśleniu nie wyczerpać się w tym wyborze, zachować pewną potencjalność i pewien naddatek w stosunku do już pomyślanego i aktualnie myślanego, otwartość na nowe impulsy i możliwe nowe kierunki. Nie chodzi o ambicję wszechstronności, lecz o warunek krytycyzmu i samokrytycyzmu, tych parasynonimów filozoficznej refleksji. Filozofia to myślenie, które „myśli więcej niż myśli”, co nie znaczy, że myśli od razu nieskończoność (może czasem próbuje). Myśli więcej, niż myśli, w tym prostym sensie, że ma świadomość tymczasowości wyników swojego myślenia, jego sytuacyjności i niedokończenia. Wolno sądzić, że nawet Hegel miał taką świadomość mimo pozorów absolutnego systemu. To ona sprawia, że do myśli raz pomyślanych i nawet dość konsekwentnie rozwijanych nie przywiązujemy się nadmiernie, gotowi pomyśleć (także) coś innego lub w inny sposób. Nie w imię jakiejś abstrakcyjnej otwartości, nie w poszukiwaniu „nowości”, ale wtedy, gdy — najczęściej przypadkiem — trafiamy na coś inspirującego, niespodziewanego lub wręcz dziwnego, co daje do myślenia. Albo gdy po prostu (choć naprawdę nigdy nie jest to proste) zmienia nam się kąt patrzenia na świat albo na pewną teorię czy koncepcję. Gdy jesteśmy inaczej „nastrojeni”.

Filozofowanie z takim ogólnym nastawieniem może żywić się wszystkim. Przede wszystkim, rzecz jasna, lekturami, ale bynajmniej nie tylko wprost filozoficznymi. Chociaż akademicka filozofia w ogromnym stopniu pozostaje filozofią o innych filozofach i filozofach, analizą filozoficznych tekstów, a nawet wprost historią filozofii, w szczególności współczesnej, jest to przejaw instytucjonalizacji, której natura jest wobec filozofii zasadniczo zewnętrzna — jest efektem postrzegania jej jako „dyscypliny naukowej” porównywalnej z innymi naukami. Filozofia do tych wymogów gorzej-lepiej się nagina, ale zachowuje względną żywotność

raczej mimo nich niż dzięki nim. W każdym razie zajmowanie się przez filozofię tekstami filozofii i problemami poruszonymi przez innych filozofów w żadnym razie nie wyczerpuje źródeł, z jakich może płynąć filozoficzne myślenie. Także i zwłaszcza dziś.

Twierdzenie, że filozofia może żywić się wszystkim, znaczy w szczególności, że może być myśleniem „wszystkiego” (całości, bytu jako bytu, transcendentnych podstaw świata itp.) — co odpowiada jej tradycyjnemu rozumieniu. Wprawdzie klasyczna metafizyka posługująca się takimi pojęciami jest dziś zdecydowanie *démodée*, ale po przebrzmieniu „postmodernistycznej” krytyki raczej nie odmawia się jej prawa do istnienia, reinterpretacji i rewitalizacji. Chodzi mi jednak o coś innego. Filozofia może myśleć o wszystkim przede wszystkim dlatego, że — wbrew tradycyjnej metafizyce — nie ma naprawdę własnego przedmiotu. Filozofii — jeśli mimo wszystko próbować ją jakoś definiować — nie określa jej „co”, lecz „jak”. Co nie znaczy, że ma własne metody, przynajmniej jeśli metoda oznacza postępowanie dobrze określone i przez wszystkich adeptów uznawane. Metod lub, skromniej, sposobów filozofowania jest wiele i poza formalno-logicznym wszystkie są mniej lub bardziej lokalne. Wspólne jest jednak owo refleksyjne nastawienie, które każe myśli przyglądać się samej sobie i do końca sobie nie wierzyć. *A fortiori* — nie przyjmować za dobrą monetę myśli i wypowiedzi napotkanych, a czasem narzucanych skądinąd. Ten pokład podejrzliwości i wątpienia, choć zawsze względny, w najbardziej podstawowy sposób odróżnia myślenie filozoficzne, refleksyjne i pytające od naiwnego. Jednak przedmioty, do których myślenie to może się odnosić, podobnie jak impulsy, które je uruchamiają, mogą być bardzo różne, a zarazem nie różnić się, przynajmniej na pierwszy rzut oka lub na pewnym poziomie, od przedmiotów, o których myśli się także niefilozoficznie: potocznie, politycznie albo naukowo. Dodajmy, że również filozofowie (może poza największymi) przez większość czasu myślą niefilozoficznie. Jako myślenie „drugiego rzędu” lub „drugiego stopnia” filozofowanie nie zmienia wyjściowego przedmiotu, lecz modyfikuje sposób jego ujmowania.

Można więc filozoficznie myśleć o życiu, swoim lub innym, lub w ogóle — to niewątpliwie „przedmiot” najbardziej dla filozofii podstawowy od zarania. Nie będę się nad tym zatrzymywać, poprzestając na uwadze, że rozumienie filozofii jako myślenia życia i sztuki życia, wychodzących daleko poza akademię i studiowanie filozoficznych tekstów, nigdy całkiem nie zginęło, a dziś zyskuje nawet pewną popularność, choć nierzadko w strywializowanej i skomercjalizowanej postaci „filozoficznego coachingu”.

Można myśleć o świecie społecznym i politycznym. Ten jest już zawsze wszechstronnie utekstowiony, udyskursywiony, utkany w ogromnej mierze ze słów. W morzu dotyczących go dyskursów (potocznych, politycznych, ideologicznych i naukowych: socjologicznych, ekonomicznych, prawniczych itd.) filozofia toruje sobie drogi między, pod i ponad nimi, stawiając pytania niby



o to samo, ale inaczej. Na przykład o demokrację, w której widzi (przynajmniej może widzieć) przede wszystkim podstawowe problemy pojęciowe: niejasności, wieloznaczność, paradoksy, aporie... Znakomita część współczesnej filozofii politycznej lub ogólnej, ale mającej wymiar polityczny, rozbiera i osłuchuje pojęcie demokracji w sposób zasadniczo inny niż politolodzy. Na przykład Jacques Rancière, dla którego demokracja — głos tych, „którzy się nie liczą” — jest rzadkim wydarzeniem polityczności w świecie uogólnionej „policji” (Rancière, 2008). Albo już Derrida, który uznawał demokrację za rodzaj realnej, zachodzącej w świecie społecznym dekonstrukcji, ale zatem za coś, co jako „ustrój” jest fundamentalnie paradoksalne i w gruncie rzeczy niemożliwe, zawsze odraczane i przyszłe (Derrida, 2016; Derrida, 2017). Podobnie jak obiecane przez demokrację wolność, równość czy braterstwo. Nie znaczy to bynajmniej, że filozofia (tego rodzaju) „nie wierzy” w demokrację w tym sensie, że nie uznaje jej za wartą zachodu, przeciwnie, jej przesłanie jest bardzo prodemokratyczne. „Nie wierzy” jednak w potoczne, polityczno-ideologiczne ani politologiczne definicje, uproszczenia, zakłęcia i miary, w powszechne gadanie o demokracji, a także o jej kryzysie. Do ujęć potocznych, politycznych, politologicznych może się odnosić, a nawet odnosi się z konieczności, choć niekoniecznie wprost, ale poddaje je próbie innych pytań.

Filozofia odnosząca się do rzeczywistości społeczno-politycznej jest na swój sposób filozofią zaangażowaną. Na swój sposób, bo dziś raczej rzadko, choć i to się zdarza, ma ambicje bezpośredniego wpływania na polityków czy działaczy społecznych. Epoka „zaangażowanych intelektualistów” w stylu Émile’a Zoli czy Sartre’a zdaje się należeć do przeszłości. To jednak względne, bo w dzisiejszym „bezczasie”, w gęstwinie śladów, ta przeszłość nie jest martwa. Lyotard na próżno żegnał zaangażowanego intelektualistę w swoim *Tombeau de l’intellectuel* (1984), w jego własnej twórczości z najbardziej postmodernistycznego okresu łatwo znaleźć oznaki zaangażowania. Takie zaangażowanie, niepartyjne i nawet nie wprost lub w wąskim sensie polityczne, ale mające związek z polityką lub politycznością *sensu largo*, z pewną opcją ideową, charakteryzuje ogromną część współczesnej filozofii, chyba większość znanych współczesnych filozofów, w szczególności francuskich, ale także amerykańskich, brytyjskich, niemieckich, włoskich... Czy również polskich? Tu mam wątpliwości. Polscy filozofowie mają oczywiście „poglądy polityczne”, ale w pracy akademickiej na ogół wyrażają je chyba bardziej powściągliwie niż w wielu innych krajach. Odłóżmy na bok refleksję nad przyczynami.

Filozofowanie na temat świata społeczno-politycznego może stać się całym filozoficznym programem myślenia o dzisiaj-tutaj. Po Marksie i marksistach przykład dał przede wszystkim Michel Foucault, którego cała twórczość stanowi w zamyśle „genealogię terażniejszości”. W eseju *Czym jest Oświecenie?* tak właśnie proponował rozumieć sens oświecenia: jako ponawianą refleksję krytyczną nad naszym dzisiaj, która wymaga sięgania w przeszłość stanowiącą

warunek możliwości zjawisk terażniejszych (Foucault, 2000). Interesuje nas zatem terażniejszość jako efekt historii, którą z kolei badamy z perspektywy tego, co ważne dla nas tu i teraz. Na przykład tropiąc stosunki władzy, funkcjonowanie różnych instytucji (szpitały, więzień, szkół, przedsiębiorstw) albo rolę różnych rodzajów wiedzy, w tym zwłaszcza nowoczesnych nauk.

No właśnie: nauki, nauka. To kolejny ogromny obszar, którym może, a nawet musi interesować się filozofia. Zainteresowanie to może przybierać bardzo różne formy. Pytania Foucaulta o genealogię nauki/nauk i o jej/ich znaczenie dla władzy są tylko jednymi z możliwych. Można filozoficznie badać metody badań naukowych. Przede wszystkim jednak różne nauki, niezależnie od tego, co je historycznie umożliwiło, i niezależnie od tego, co ze swej strony robią one społeczeństwu, mówią fascynujące rzeczy o świecie i człowieku. Na przykład o funkcjonowaniu mózgu, komunikacji zwierząt, historii wszechświata albo oddziaływaniach cząstek elementarnych. Oczywiście, żeby mieć o takich problemach choćby w przybliżeniu rzetelną wiedzę, filozof, który jest na ogół naukowym dyletantem, musiałby poświęcić temu sporo czasu i energii. Niewątpliwie łatwo tu o nieporozumienia, fałszywe rozumienie, pochopne uogólnienia i czcze spekulacje — co zresztą nieraz różnym filozofom, śmiało nawiązującym do jakichś odkryć i teorii naukowych, wytykano (jak w głośnym pamflocie przełożonym na polski pod tytułem *Modne bzdury* (Sokal & Bricmont, 2004). Mimo wszystko warto ponosić to ryzyko, a krytycyzm i samokrytycyzm powinny powstrzymać przed zbyt uproszczonymi i naiwnymi ekstrapolacjami. W istocie bardzo wielu współczesnych filozofów i wiele współczesnych filozofek nawiązuje do odkryć naukowych. Na przykład tak zwany nowy materializm w dużej mierze wykorzystuje ustalenia nowszej biologii, etologii, ekologii, a nawet fizyki, jak chociażby w przypadku Catherine Barad (Barad, 2007). Inspiracje naukami przyrodniczymi są oczywiste w przypadku tak zwanej filozofii i, szerzej, humanistyki środowiskowej, częściowo zresztą z nowym materializmem związanej (Latour, 2009). O inspiracjach płynących z neuronauk już wspominałam, przywołując przykład Malabou, ale ich zakres jest dziś znacznie szerszy, dominując zwłaszcza w kognitywistyce jako najnowszej i w założeniu multidyscyplinarnej wersji teorii/filozofii poznania.

Sprawa warta jest osobnego akapitu. Był czas, gdy kognitywistyka zdawała się zagrażać bardziej tradycyjnej lub „kontynentalnej” filozofii. Można było się obawiać, że narzuci ona myśleniu scjentyistyczny i redukcjonistyczny paradygmat, lepiej się wpasowując nie tylko we współczesny społeczny pragmatyzm, ale także w rynkowe i biurokratyczne ramy współczesnego uprawiania nauki. Odnoszę otóż wrażenie, że ten czas minął i że obawy zostały sfalsyfikowane. Po pierwsze, sama kognitywistyka, podobnie jak filozofia, okazała się znacznie bardziej wewnętrznie zróżnicowana, niż można było sądzić wtedy, gdy dominował w niej „komputacjonizm” i fizykalizm. Po drugie, filozofia bardziej „tradycyjna”, choć w społeczeństwie mało popularna, utrzymuje wciąż dość wielu

adeptów i nie brakuje jej nowych znanych nazwisk. Po trzecie i przede wszystkim, po wzajemnym oswojeniu się można już zawierać kognitywistyczno-kontynentalne porozumienia, wzajemnie się inspirować, a nawet szukać wspólnych mianowników.

Terenem, na którym dochodzi do zbliżenia, jest chyba przede wszystkim fenomenologia. Dzięki autorom takim jak Francisco Varela z zespołem (Varela, Thompson, & Rosch, 1991) czy autorzy *Fenomenologicznego umysłu* Dan Zahavi i Shaun Gallagher (Zahavi & Gallagher, 2015) postulaty uwzględniania fenomenologii w empirycznych badaniach nad procesami poznawczymi i odwrotnie weszły do dość szerokiego naukowo-filozoficznego obiegu. Można wprawdzie wątpić (jak ja sama) w możliwość wyjaśnienia „zagadki świadomości” dzięki takiej współpracy, ale niewątpliwie może się ona przyczynić do poszerzenia wiedzy o relacjach świadomość–mózg–ciało (tym samym zaś do lepszego, choćby negatywnego zrozumienia tego, co zasadniczo odróżnia ludzkie myślenie od „myślenia” sztucznej inteligencji). Przede wszystkim oznacza punkt, w którym tradycyjne i podstawowe pytania filozoficzne (do których z pewnością należy pytanie o to, czym jest myślenie) spotykają się ze współczesnymi dociekaniem naukowymi. Wydaje się również, że filozoficzny krytycyzm jest dla tych dociekań niezbędny, choć na pewno komplikuje i utrudnia formułowanie jednoznacznych wniosków. Można nawet przyjąć, że utrudnianie postępu w naukach pozytywnych z powodu wątpliwości etycznych lub epistemologicznych jest jednym z ważniejszych zadań filozofii, które zdecydowanie bardziej jej przystoi niż łatwowierne podążanie za konkretnymi naukowymi teoriami i cząstkowymi odkryciami. Żeby utrudniać z sensem, trzeba jednak dość dobrze wiedzieć, co się dzieje w nauce.

Problem świadomości jest jednym z tych, które dość krótką drogą prowadzą do ogólnej ontologii i zgoła metafizyki rozumianej jako myślenie o podstawowych własnościach bytu. Jeżeli jakiś byt może być świadomy (otwarty, przytomny), co to mówi o naturze bytu lub bycia w ogóle? O jakich bytach możemy powiedzieć, że są świadome? I co to właściwie znaczy być świadomym? Dlaczego skłonni jesteśmy (dziś) przyznawać świadomość zwierzętom, a sztucznej inteligencji nie? Nie roztrząsając w tym miejscu postawionych pytań, chcę powiedzieć tylko, że horyzont pytań metafizycznych jest dla dzisiejszej filozofii otwarty i że dostęp do niego dają różne ścieżki, w szczególności fenomenologiczno-kognitywistyczna. Ale również ścieżka społeczno-polityczna, w tym refleksja nad demokracją, kapitalizmem, techniką albo wojną. Czy kapitalizm jest „naturalny” i nieuchronny jako przejaw jakiejś ogólniejszej logiki organizacji bytów, ich kosmicznej „produkcji” zgodnie z fundamentalnymi prawami (niesprzecznymi ze znanymi prawami przyrody, ale też do nich niesprowadzalnymi), czy też nie ma żadnych ontologicznych podstaw i jest fundamentalnie przypadkowy lub może jakimś podstawom przeczy i je niszczy? Jakie własności i możliwości bytu wykorzystuje, a jakie niweczy technika? Jakie znaczenie ontologiczne ma wojna? Takie pytania przynajmniej czasem się nasuwają i choć

trudno szukać na nie odpowiedzi, a tym bardziej znaleźć zadowalające, samo ich stawianie ukierunkowuje w pewien sposób nasze myślenie i coś pozwala zobaczyć, a zwłaszcza coś — jakąś potoczną oczywistość — sproblematyzować. Sądzę, że dla większości dzisiejszych filozofów metafizyka ma właśnie taki status: horyzontu z pytaniami, często nawet niezadawanymi wprost, a tylko mającymi za lasem problemów bardziej szczegółowych i konkretnych. Choć zdarzają się i metafizyczni dogmatycy, zarówno z platońskiej szkoły wiecznego ładu, jak i z nietzscheańskiej szkoły wiecznego twórczo-niszczycielskiego chaosu, dzisiejszą metafizykę charakteryzuje raczej powściągliwość.

Na koniec krótka refleksja o filozofii jako instytucji akademickiej i jej miejscu w dzisiejszym systemie nauki i edukacji, na świecie, zwłaszcza na tak zwanym Zachodzie, ale szczególnie w Polsce. Wspominałam już o tym, że filozofia, ogólnie mówiąc, nie bardzo pasuje do współczesnych wymogów administracyjnych czy techniczno-biurokratycznych. Sam podział nauk na dyscypliny i wyodrębnienie filozofii jako jednej z nich są bardzo problematyczne. Czy filozofia jest „nauką humanistyczną”? Niby tak, do pewnego stopnia, ale przecież nie tylko. Pomińmy już pikanterię sytuacji, w której zdeklarowani zwolennicy „posthumanizmu” i krytycy „humanizmu” muszą administracyjnie określać się jako humaniści. Chodzi przede wszystkim o to, że przedmioty refleksji filozoficznej nie ograniczają się do obszaru wąsko rozumianej humanistyki, wkraczając na teren nauk społecznych i wszelkich innych. Klasyfikowanie filozofii jako jednej z dyscyplin naukowych ma również taką konsekwencję, że usiłuje się ją oceniać wedle kryteriów innych nauk. W tym coraz częściej wedle kryteriów wąsko praktycznych czy utylitarnych. Filozofia jako dyscyplina powinna służyć czemuś możliwie konkretnemu — ale czemu? Filozofia jako kierunek studiów akademickich ma kształcić absolwentów przydatnych na rynku pracy — ale jakiej pracy? Absolwenci filozofii na tym rynku jakoś sobie radzą, czasem nawet bardzo dobrze, jest to jednak w pewnym sensie uboczny efekt ich studiów. Tymczasem oczekuje się (*vide* oczekiwania Polskiej Komisji Akredytacyjnej, które są pochodną oczekiwań ministerstwa i państwa), że przygotowanie do pracy zawodowej będzie jednym z podstawowych celów kształcenia także na studiach filozoficznych. Gdyby chociaż ich absolwenci mogli w znaczącej liczbie pracować w szkołach! Jednak filozofii w szkołach jest jak na lekarstwo (niemal wyłącznie w dużych miastach, a i tam tylko w niektórych placówkach) i nawet etyki uczą na ogół wcale nie filozofowie. W tej sytuacji trudno się dziwić, że popularność studiów filozoficznych spada, a filozofowie-wykładowcy są sfrustrowani koniecznością przystosowania zajęć do wymagań biurokratycznych. Sfrustrowani bywają zresztą również jako badacze i autorzy tekstów, bo dzisiejsze wymagania grantowe i publikacyjne są równie biurokratyczno-technokratyczne jak układanie programów studiów i pisanie sylabusów.

Co gorsza, wysiłek włożony w przystosowanie się do rzeczywistości nie jest społecznie doceniany. Ale też nic nie wskazuje na to, że doceniono by jakiś

„bunt filozofów”. Ogólnie społeczne znaczenie filozofii mierzone poziomem społecznego zainteresowania jest dziś znikome. Ile w tym winy samych filozofów? Trudno powiedzieć. Zapewne mogliby bardziej się postarać o poszerzenie kręgu odbiorców swojej i nieswojej filozoficznej twórczości, zadbać o „lepszą komunikację”. Przede wszystkim jednak zarazem rynkowa i technologiczna rzeczywistość nie służy rozbudzaniu intelektualnej bezinteresowności, jakiej wymaga filozofia. Nie widać, jak mogłoby się to zmienić.

Mimo niewielkiego zainteresowania opinii publicznej filozofia ma dziś jednak, może nawet dziś bardziej niż kiedykolwiek, społeczną rolę do odegrania. Także taka, która nie zajmuje się wprost problemami społecznymi. W świecie nadmiaru i chaosu informacyjnego, chwilowych sensacji i fake newsów, marketingu i propagandy, słowem, w świecie pod wieloma względami radykalnie irracjonalnym, choć technologicznie zaawansowanym (lub właśnie dlatego), filozoficzna refleksja „przywodzi myślenie do siebie” i mimo całej swej niekompletności, tymczasowości, niepewności nadaje mu pewną dyscyplinę, nie pozwala myśleć zupełnie powierzchownie, odruchowo, byle jak. W odróżnieniu od „twardych” i wyspecjalizowanych naukowców filozof nie posługuje się też, a na pewno nie musi się posługiwać specjalistycznym i technicznym żargonem niezrozumiałym dla laików. Pozostaje oświeconym dyletantem, który może uczyć się różnych języków i różnymi się posługiwać, co pozwala mu pełnić także rolę tłumacza i mediatora, pośrednika między różnymi naukami, między nauką a nienauką (literaturą, sztuką, myśleniem potocznym), wreszcie między i ponad politycznymi ideologiami. Nie jest to łatwe zadanie, sądzę jednak, że nie tylko społecznie ważne, ale też dla filozofii tradycyjne i zgoła naturalne.

Podsumujmy. Sytuacja filozofii dzisiaj-tutaj z pewnością nie jest łatwa. Nie ma jednak powodu do rozdzierania szat. W końcu nigdy w dziejach filozofom i filozofii nie było łatwo, chociaż rodzaj trudności się zmieniał. Dziś w każdym razie, mimo wszystkich wspomnianych ograniczeń, filozofia korzysta z dużej wolności, w tym wolności określania samej siebie, swoich tematów, metod, stylów. Rozchwianie ram, brak jasnych wektorów, plątanina śladów to sytuacja egzystencjalnie męcząca, ale dla myślenia nawet korzystna. Co można z niej konkretnie wydobyć i jaką nową przestrzeń ewentualnie otworzyć — tego już ogólnie powiedzieć się nie da.

## BIBLIOGRAFIA

- Badiou, A. (2009). *Etyka*. (Przeł. P. Mościcki). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Badiou, A. (2010). *Byt i zdarzenie*. (Przeł. P. Pieniążek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.
- Derrida, J. (1983). *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*. Paris: Galilée.

- Derrida, J. (2016). *Widma Marksa*. (Przeł. T. Załuski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J. (2017). *Inny kurs*. (Przeł. T. Załuski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2000). Czym jest Oświecenie? (s. 276–293). W: M. Foucault. *Filozofia, historia, polityka*. (Przeł. D. Leszczyński). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gallagher, Sh. & Zahavi, D. (2015). *Fenomenologiczny umysł*. (Przeł. M. Pokropski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Horkheimer, M. (1987), *Krytyczna funkcja filozofii*. (Przeł. J. Doktor). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Latour, B. (2009). *Polityka natury*. (Przeł. A. Czarnacka). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Liotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. (Przeł. M. Kowalska & J. Migasiński). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Liotard, J.-F. (1998). *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*. (Przeł. J. Migasiński). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Malabou, C. (2018). *Plastyczność u zmierzchu pisma*. (Przeł. P. Skalski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rancière, J. (2008). *Na brzegach politycznego*. (Przeł. I. Bojadziejewa & J. Sowa). Warszawa: Wydawnictwo Korporacja Ha!Art.
- Ricoeur, P. (1989). *Język, tekst, interpretacja*. (Przeł. P. Graff). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ricoeur, P. (2005). *O sobie samym jako innym*. (Przeł. B. Chelstowski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sartre, J.-P. (2007). *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. (Przeł. J. Kiełbasa et al.). Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Skarga, B. (1999). *O filozofię bać się nie musimy. Szkice z różnych lat*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sokal, A. & Bricmont, J. (2004). *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*. (Przeł. P. Amsterdamski). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Stiegler, B. (2017). *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*. (Przeł. M. Krzykawski). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge: MIT Press.
- Žižek, S. (2021). *Hegel i mózg podłączony*. (Przeł. M. Kropiwnicki). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.