

KS. ZYGMUNT HAJDUK

WSPÓŁCZESNE DYSKUSJE NAD SENSEM I FUNKCJAMI FILOZOFII

1. SYTUACJA PROBLEMOWA

Pod adresem przedsięwzięć naukowych, czasem całych dyscyplin, stawia się szczególnie od pewnego czasu pytania o ich relewantność. Przykładem służy doniosłe nie tylko teoretycznie, ale i praktycznie, dydaktycznie, a także politycznie pytanie teleologiczne adresowane do historii. Analogicznie, choć przy mniejszym zainteresowaniu społecznym, ma się rzecz z tego rodzaju pytaniem kierowanym do filozofii („po co filozofia?”). Są one stawiane w szerszym kontekście zagadnień dotyczących danej dziedziny wiedzy.

Pytania o relewantność nie wskazują w praktyce naukowej na sytuacje typowe. Jest to bowiem sytuacja, kiedy naukowiec nie podejmuje zagadnień przedmiotowych swej dyscypliny, lecz kwestię, czemu ta dyscyplina oraz problematyka w ogóle służy. Taki moment, uważany za nietypowy, jest przejawem kryzysu. Pytania relewantnościowe ujawniają zanik świadomości kulturowej. Jeśli w sytuacji normalnej nie są stawiane, to nie dlatego, że wyklucza się samokrytykę, lecz dlatego, że oczywistości nie są kwestionowane.

Dotyczy to również filozofii w jej kształcie kulturowo-instytucjonalnym. Filozofia jest wtedy postrzegana jako forma stosowanego w danym czasie sondażu w sprawach teoretycznych, społecznych, etc., które w normalnej praktyce nie są podejmowane. Charakterystyczne dla filozofii jest tematyzowanie kwestii, które poza filozofią posiadają stale, bądź w pewnym przedziale czasu, status niekwestionowanych przesłanek. Taki status filozofii preferuje ją w stosunku do takich dziedzin, jak nauka czy polityka jako obiekt ustawicznego dochodzenia spraw relewantności. W samych systemach filozoficznych samoświadomość krytyczna nie wygląda jednakowo. Są systemy mniej lub bardziej liberalne pod względem krytycyzmu, czego na ogół się nie zauważa. Teleologiczne pytanie o relewantność filozofii nie jest z reguły stawiane, by otrzymać odpowiedź w postaci jej apologii. Należy natomiast określić jej stosunek do nauki, do

różnych form życia społecznego. Jest ono też motywowane sytuacją, jakoby udzielana odpowiedź nie była już zadowalająca. Swoistością współczesnej cywilizacji naukowej jest wyczerpywanie się potencjału teoretycznej ciekawości (*principium curiositatis*) nieodzownego do usprawiedliwienia praktyki badawczej. Wymóg kontroli relewantności jest wtedy kierowany nie tylko w stronę nauki, ale i filozofii. Z drugiej strony jest ona uważana za nieodzowną zarówno ze względu na współczesną postać opartej na nauce kultury, jak i ze względu na praktykę badawczą, w której zauważa się kryzys uzasadniania, co stwarza potrzebę refleksji filozoficznej.

Zmianie społecznej towarzyszy zwykle kryzys orientacji w postaci niepożądanych skutków ubocznych i to również wtedy, gdy taka zmiana ma charakter postępowy i jest aprobowana. Filozofia przywoływana jako odpowiedź na tego rodzaju kryzysy orientacji, które w konsekwencji dotyczą coraz większego tempa dziejów, nie może być co do zasięgu i przejawów utożsamiana z filozofią uprawianą akademicko. Z jednej strony mamy faktycznie przenikającą współczesną kulturę filozofię, obejmującą kwestie od zagadnień podstaw poszczególnych nauk po ideologiczne wytwory rewolucji kulturowych. Z drugiej strony istnieje filozofia jako dyscyplina profesjonalna, której tematami badawczymi są wyróżnione aspekty historyczne, metodologiczne, topiczne. Im głębiej w jakąś dynamiczną cywilizację wnika kulturowo i badawczo potrzeba nowego ukierunkowania, tym trudniej będzie przedstawić w ramach jednej dyscypliny całość filozofii, w której ta cywilizacja realizuje tę potrzebę. Przy każdej tego rodzaju próbie występują braki kompetencyjne, które dotyczą wiedzy fachowej o zasięgu zjawisk kulturowych. Pozycja filozofii jest więc wyróżniona, choć zarazem krytyczna.

Kryzys wyrażany stosunkowo częstymi pytaniami o /ir/relewantność filozofii mobilizuje wiele ośrodków w Niemczech, Francji, Wielkiej Brytanii, USA, a po części i w Polsce do bardziej systematycznych badań tego kręgu zagadnień.

Nastawienia sceptyczne wyrażane tego rodzaju pytaniami dotyczą również /ir/relewantności minimalistycznie rozumianej filozofii. Jej przedstawiciele uwzględniają wysuwaną nieraz przez reprezentantów nauk przyrodniczych i technicznych trudność zbędności filozofii nauki. Ogólnie powiemy, że przy współczesnym jej przedstawieniu szerszemu ogółowi powinny być spełnione dwa warunki. 1^o Ukazanie wielości stanowisk i sposobów stawiania pytań z pełną świadomością nie zawsze kierowanych sposobów ich odgraniczania. We współczesnej filozofii nauki spotyka się stanowiska konkurencyjne, np. różne postacie rekonstrukcjonizmu i arekonstrukcjonizmu. Przedmiotem analiz są też zagadnienia objęte filozofiami poszczególnych dyscyplin naukowych. Mamy zatem do czynienia z pluralizmem w ogólnej i szczegółowej filozofii nauki. 2^o Na gruncie szczegółowej filozofii nauki obowiązuje zasada obustronnego związku między nauką przedmiotową (np. fizyką, biologią) i metapred-

motową (np. filozofią fizyki, biologii). Szczególnie ważne są pytania o relewantność takiej szczegółowej teorii nauki dla praktyki badawczej w danej dyscyplinie naukowej¹.

2. KRYZYS LEGITYMIZACYJNY FILOZOFII

Filozofia znajduje się w stałym kryzysie legitymizacyjnym, stąd stale towarzyszy jej teleologiczne pytanie („po co?”), występujące też w mocniejszej odmianie („po co jeszcze?”). Byłoby błędem uważać tę sytuację za historyczną nowość, aczkolwiek współczesne formy dyskusji tego zagadnienia wywodzą się z XIX wieku. Ujmowanie oraz rozstrzyganie tego rodzaju legitymizacyjnych kwestii powinno się dokonywać wyłącznie na gruncie filozofii. Tradycja różnorodnych odpowiedzi na takie pytania jest wpisana w dzieje filozofii, bez których nie można pojąć samej filozofii. Stanowi ona zarazem obszar ukazywania możliwości regenerowania samego uprawiania filozofii. W dziejach filozofii mieszczą się więc przykłady ilustrujące istniejący w niej kryzys legitymizacyjny, stanowią one również źródło informacji, iż taki kryzys nie jest w jej przypadku definitywnie destrukcyjny. Teleologiczne pytanie o przydatność obiektu jest stawiane albo dlatego, że dysponujemy obiektem odpowiedniejszym, albo dlatego, że nie wystarcza już jako *ratio ultima*. W przypadku filozofii jest aktualizowany drugi przypadek².

Stosunkowo spore współcześnie zainteresowanie teleologicznym pytaniem o filozofię stymuluje badania meta-/peri-/filozoficzne. Jest ono z reguły traktowane jako forma aporii odniesionej do współczesnej postaci filozofowania. Korzystając z teorii pytań, zauważa się, że każde pytanie jest motywowane jakąś sytuacją pytającą, posiada też założenia, implikujące określone odpowiedzi. Te ostatnie zawierają zwykle cele bądź środki do ich realizowania, dlatego nazywa się je pytaniami teleologicznymi. Filozofowanie będzie wtedy działaniem określonym w zasadzie jego spodziewaną dorzecznością, traktowaną jako środek racjonalnie osiąganego celu. Przy dokładniejszej charakterystyce tego horyzontu oczekiwania, filozofowanie dokonuje się ze względu na „coś innego”, co też jest wielorako charakteryzowane. To, co nazywa się „nauką” lub „społeczeństwem” było uprzednio „protonauką”, „społecznością”, zaś

¹ H. Lübbe. *Vorwort*. W: *Wozu Philosophie?* Berlin 1978 s. V-VIII; G. Hirsch, P. Hoyningen-Huene. *Einleitung*. W: *Wozu Wissenschaftsphilosophie?* Berlin 1988 s. 1-3.

² R. Bubner. *Was kann, soll, und darf Philosophie*. W: *Wozu Philosophie?* s. 1-4; H. Lübbe. *Wozu Philosophie? Aspekte einer ärgerlichen Frage*. Tamże s. 127, 144.

w przyszłości będzie obiektem o odpowiednio podobnym sformułowaniu re-lewantnościowym a zarazem globalnym.

Dyskusja nad rozpatrywanym pytaniem jest czasem poprzedzana redupli-katywnie uwagą nad potrzebą takiego pytania, a więc „po co?” stawiać pytanie „po co?”, a także, czy posiada ono odpowiedź. Odnośnie do autorów stawia-jących takie pytanie wyróżnia się grupę filozofów i niefilozofów. Wskazuje się też konteksty, kiedy jest ono nośnikiem informacji sceptycznej, kwestionującej samo istnienie filozofii. Ta kwestionująca intuicja dotyczy z reguły nie tyle filozofowania jako indywidualnej aktywności intelektualnej czy określonego stylu życia, lecz jako fachu, a ogólniej, instytucji finansowanej ze środków społecznych. Taki kształt legitymizacyjnego kryzysu nie jest wyłącznością filo-zofii, odnosi się do instytucji naukowych w ogóle. Obok trudności finansowych natrafiają też na filozoficzną krytykę nauki (H. Lübbe). Rozpatrywane pytanie nie byłoby więc wyrazem kwestionowania filozofii w ogóle, dotyczy natomiast obecności filozofii w społecznych instytucjach badawczych i wychowawczych³.

Interesujące nas pytanie zostało wyraźnie sformułowane w 60. latach w ośrodku frankfurckim (Th. W. Adorno). W szczególności kwestionowano wtedy klasyczną tradycję metafizyki. Źródłem tych tendencji był ciągle żywy scjentyzm oraz filozofia egzystencjalistyczna. Mimo, że z biegiem czasu traci na wadze dramatyzm autodestrukcji filozofii, to rozpatrywane pytanie jest nadal usprawiedliwiane, nawet gdyby abstrahować od sugestii (O. Marquard) utraty kompetencji przez filozofię. Teleologiczne pytanie o sensowność filozofii, jej rolę czy też funkcję posiada nie tylko cały zbiór diskutowanych odpowiedzi, ale stwarza ponadto okazję do formułowania dookreślających pytań. Dotyczą one założeń odpowiedzi negatywnych lub pozytywnych, następnie, logicznego cha-rakteru predykatów występujących w odpowiedziach pozytywnych na ten typ pytań. Powiemy np., że filozofia jest sensowna, możliwa, nieodzowna, pożąda-na, etc. Teoretyczne ustalenie płaszczyzn kwestii stwarzanych pytaniem „po co filozofia?” dokonuje się też poprzez formułowanie dalszych pytań: o co wtedy pytamy, o co pytaliśmy, o co w ogóle można pytać.

Zwróćmy uwagę na niektóre z tych płaszczyzn.

Pytanie to dotyczy wprawdzie usprawiedliwiającej legitymizacji filozofii w ogóle i jej doniosłości dla człowieka, stąd przyjmuje ono postać, po co w ogóle filozofia. Bierze się ono z zasadniczego negowania filozofii, opartego z reguły na braku jednolitego przedmiotu i ustawicznych sporach toczonych na jej gruncie. Nie są to jednak racje dyskwalifikujące filozofię, którą rozpatruje się tu nie tyle od strony logicznie zadowalającego systemu tez, lecz jako

³ W. Zimmerli. *Arbeitsteilige Philosophie? Gedanken zur Teil-Rehabilitierung der Popu-larphilosophie*. W: *Wozu Philosophie?* s. 186; M. Riedel. *Philosophieren nach dem „Ende der Philosophie“? Zur Sache des Denkens im Zeitalter des Wissenschaft*. W: *Wozu Philosophie?* s. 259-260; C. F. Gethmann. *Ist Philosophie als Institution nötig?* Tamże s 287-288.

określonej rangi poznanie pozwalające człowiekowi na realizowanie racjonalnych celów.

W historycznej perspektywie pytanie „po co?” przybiera postać „po co jeszcze?” lub „po co jeszcze dzisiaj?” Niezależnie od tego, że filozofia odgrywała w przeszłości istotną rolę, pytamy więc o to, czy pełni ją nadal. Taki sposób rozumienia pierwotnego pytania aktualizują teorie z obrębu historii filozofii oraz ogólnej teorii ewolucji społecznej (m.in. Th. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Schelsky, J. Habermas, N. Luhmann), w których wskazuje się na pewne ogólne rysy współczesności. W tych koncepcjach należą do nich np. naukowo-techniczna cywilizacja, uprzedmiotowienie oraz alienacja człowieka pozbawionego indywidualności. Stawiana przy takiej diagnozie współczesności teza o końcu filozofii jest oparta na spekulatywnych w istocie założeniach, takich chociażby, jak zasadnicza trafność tego rodzaju diagnoz współczesności⁴.

Dalsza analiza będzie dokonywana z punktu widzenia „końca filozofii”.

Pytania teleologiczne oraz oczekiwania charakterystyczne dla racjonalności określonej przez środki i cele były w filozofii obecne od jej początków (Tales, Arystoteles). Ujawniają się jednak szczególnie w niektórych jej okresach. Powyższe pytania, zwane też pragmatycznymi, są adresowane do filozofowania z zewnątrz. W ten sposób są też orientowane odpowiedzi, przyjmujące formę apologii. W obrębie filozofii pytania takie są stawiane zwłaszcza w okresach kryzysowych. W naszym kręgu kulturowym, który jest podobny pod tym względem do innych wiodących kultur, np. azjatyckich, wymienia się kilka takich okresów – późny okres antyku, filozofię scholastyczną we wczesnym okresie czasów nowożytnych oraz okres filozofii Hegla. Pytanie o cel filozofii stawiano w okresie grecko-rzymskim (m.in. Epikur, Seneka, Platon, Arystoteles), w okresie wczesnego chrześcijaństwa (np. Justyn, Augustyn), później spotykamy je u Galileusza, Hegla, Marksa. Wśród odpowiedzi były i takie, jak szczęście jednostek w miejsce samej teorii, opanowanie przyrody, zmiana świata w miejsce jego interpretacji. Jeśli ostatni z tych celów jest odniesiony do nauki, a także do przemysłu i nie implikuje żadnej tezy filozoficznej, lecz określone składniki socjologii i ekonomii politycznej, to w aspekcie makrohistorycznym mamy do czynienia z pozytywistyczną odmianą dziejów. Filozofia zajmuje wtedy miejsce mitu, a w jej miejsce wchodzi nauka. Według pozytywistycznej filozofii dziejów nie wchodzi w grę pragmatycznie rozumiany cel, lecz jego rozumienie ostateczne. Stwierdza się więc koniec filozofii w czasie (M. Heidegger) oraz początek ugruntowanej w myśli zachodnioeuropejskiej cywilizacji świata.

Abstrahując od rzeczowej strony zagadnienia, powiemy, że występujące tu pojęcie „końca” posiada znaczenie lokalne, gdy mówimy np. o przejściu z jednego końca pewnego obszaru do innego, oraz znaczenie atopiczne. Wcho-

⁴ H. M. Baumgartner. *Wozu noch Philosophie? Perspektiven einer Berechtigten aber keineswegs bedrängenden Frage*. W: *Wozu Philosophie?* s. 238-246.

dzi wtedy w grę wyeliminowanie odnośnego obiektu. W tym ateleologicznym znaczeniu wyjściowe pytanie teleologiczne występuje w mocniejszej formie, po co jeszcze filozofia? Zakłada ono tezę o końcu filozofii. Jej dominacja należy do przeszłości w erze nauki i techniki (stanowisko teorii krytycznej). Prognoza czasowa końca takiej lub innej formy filozofowania dotyczy też jakości, w którą ona przechodzi lub w której się spełnia. W rozpatrywanej tradycji dotyczy to nauki, techniki, a także sztuki, polityki oraz religii. To, w jakiej postaci filozofia realizuje się w danej epoce i jak jest możliwa stanowi inną postać dyskutowanej aporii.

Jeśli teza o „końcu filozofii” nie wywodzi się z pozytywistycznego przekonania scjentyistycznego o zupełności i wystarczalności nauki, to jest ona typowa dla stanowiska Heideggera i Adorno, którzy są w tym względzie kontynuatorami myśli Hegla i Marksa. Pozycja, jaką filozofowanie posiadało w dziejach, nie jest już do utrzymania. To w zasadzie historyczne twierdzenie o zbędności filozofii implikuje pewne nie usprawiedliwione założenia, które dotyczą wiedzy i działania. Klarowanie takich założeń już stanowi pewną formę filozofowania. W ogólności nie jest to proces, mający w czasie swój koniec⁵.

2.1. OKREŚLENIA I FUNKCJE FILOZOFII

Z pewnością zachodzą obustronne zależności między sposobem rozumienia filozofii a jej rolą lub funkcją. Zarówno pytania o to, czym jest filozofia, jak i pytanie w postaci rozpatrywanej aporii, nie są jednoznaczne. Obok kwestii terminologicznej, chyba mniej interesującej, istnieje też strona rzeczowa, do której przywiązujemy tu wagę. Różne sposoby rozpatrywania filozofii prowadzą do różnych jej definicji, od czego z kolei jest uzależnione ujęcie jej zadań. Żadne z tych ujęć nie jest ekskluzywne i nie wyczerpuje zagadnienia ze względu na złożoność filozofii. Należy je rozpatrywać łącznie. Aczkolwiek absolutyzowanie któregośkolwiek z nich wypacza rozumienie samej filozofii oraz jej funkcji, to dziedzictwo fenomenologii oraz hermeneutyki wywiera tu swoje piętno. Jest też zachowana idea filozofii ujmowanej jako refleksja w sensie greckiej *phronesis*, a więc praktycznej mądrości, stojącej u sokratejsko-platońskiego początku filozofowania⁶.

Profil interesującego nas zagadnienia determinuje dobór kolejnych ujęć filozofii.

¹ Filozofię definiuje się poprzez podanie jej narzędzi badawczych pomocnych przy realizacji jej charakterystycznych zadań (np. Kant, Schopenhauer).

⁵ M. Riedel. *Philosophieren* s. 260-263, 284-286.

⁶ Tamże s. 268-270.

2⁰ W dwustopniowej definicji filozofii wyróżnia się wpieryw podstawowe typy poznania, a następnie filozofia jest przyporządkowywana jednemu lub kilku z nich. W starożytności było w ten sposób u Platona (episteme, doksa), a w czasach nowożytnych u Ch. Wolffa, który filozofię przyporządkowuje wszystkim trzem podstawowym formom poznania. W tego rodzaju definicji ukazana jest zasadność tez filozofii. Mimo to związek jej z nauką, jeśli nawet będzie to matematyka, nie jest w tej koncepcji nieambivalentny. 3⁰ Poprzedni typ definicji filozofii jest w tym sensie niezupełny, że nie zawiera różnicy gatunkowej. Wskazuje na to, co filozofia ma zasadniczo wspólnego z każdą nauką – jest dociekaniem wiedzy pewnej. Ta koncepcja sięga również tradycji Platona. Różnice występują przy uwzględnieniu obiektów takiej wiedzy, jej przedmiotowych tematów. Ze względu na ich wielość różne będą tego rodzaju definicje, zwane tematycznymi. Wyróżnikiem filozofii w stosunku do nauk jest nie tyle charakterystyczna forma prowadzonych badań, co uniwersalność w stawianiu problemów. Wielość tego rodzaju definicji, znanych z historii filozofii, zdaje sprawę z charakterystycznego dla danego okresu dziejów filozofii stawiania problemów i kierunków zainteresowań. 4⁰ Powyższe definicje tematyczne wyznaczają zarazem określone funkcje filozofii. W samej rzeczy sporo dociekań nad istotą filozofii to zarazem prace programowe. Np. Kantowskie określenie filozofii jako drogi do mądrości. Poprzez podanie jej zadań definiuje się samą filozofię (tzw. definicje programowe). Związek między rozumieniem i zadaniami filozofii jest złożony i obustronny. W tradycji platońskiej w tego rodzaju definicji stale zawiera się pytanie o sposób życia. Jest ono jednym z najbardziej serio stawianych pytań determinujących funkcję filozofii, a zarazem jednym z możliwych sposobów dookreślenia jej programowych definicji. 5⁰ Punktem wyjścia definicji filozofii są też pytania o jej możliwości oraz zasięg lub potencjał badawczy. Tego rodzaju definicje, zwane też realnymi, służyły Platonowi w kontrowersjach z sofistami. 6⁰ Definiowanie filozofii na podstawie jej charakterystycznej metody. Całościowe traktowanie jej jako dialogu, monologu czy analizy zawiera wskazówki w sprawie rozumienia jej zadań i funkcji. 7⁰ Istnieją definicje filozofii odwołujące się do naczelných motywów jej uprawiania. Filozofia będzie więc „służeniem Bogu” (Platon), czy też „świadomą wolą czynu, władzy” (Nietzsche)⁷.

W tym samym kontekście pozostaje też inna grupa charakterystyk filozofii, w której jest ona uważana za krytyczną refleksję nad tym, co istnieje. Istotne jej kwalifikacje to dziejowość i krytyczność, co jest przeciwstawiane absolutności. Podaje się też powody, dla których nie jest jednoznaczne pytanie

⁷ N. H i n s k e. *Die Geliebte mit den vielen Gesichtern. W: Wozu Philosophie?* s. 313-329. Jest to oczywiście wyselekcjonowany, kierowany interesującą nas perspektywą, zestaw definicji filozofii, który nie pretenduje do przedmiotowej zupełności. Por. w tym względzie np. S. K a m i ń s k i. *Typy filozofii*. „Roczniki Filozoficzne” 12:1964 z. 1 s. 5-16.

„dlaczego filozofia?” Albo pytamy o to, dlaczego w życiu człowieka ma być miejsce na wymiar filozoficzny, albo też o to, czy ma być ona traktowana na równi z innymi dziedzinami kultury, takimi jak nauka, religia. Wieloznaczność ta bierze się z wielości desygnatów tej nazwy, znanych również z jej dziejów (dyscyplina naukowa, podstawa nauki, składnik światopoglądu, postawy od estetycznych po moralne i polityczne). Związek między rozpatrywanym pytaniem teleologicznym a kryzysem legitymizacyjnym filozofii nie jest uważany wyłącznie za wyraz pesymizmu poznawczego. Zarazem zauważa się przy tej okazji (Kockelmans, Lenk), iż absolutne systemy filozoficzne są obecnie już jedynie sprawą przeszłości, co nie jest jednoznaczną aprobatą powszechnego sceptycyzmu. Na kryzys legitymizacyjny nie natrafia filozofia pojmowana jako zbiór podstawowych idei, warunkujących rozwój ludzkiej społeczności, czy też jako krytyczna refleksja nad danymi doświadczenia, pozwalającymi zidentyfikować daną tradycję. Natrafia natomiast na taki kryzys filozofia jako systematycznie przedstawiana koncepcja świata.

Do faktycznej wielości stanowisk w filozofii usiłovali się ustosunkować wartościująco m.in. Leibniz, Kartezjusz, Kant, Natorp, Husserl, Russell, Wittgenstein, Schlick, Carnap. Podejmowali próby zrozumienia i skutecznego uchylenia tego „rozszczepionego” charakteru filozofii. Pierwszym, który wielość filozoficznych systemów potraktował jako nieodzowną cechę rozwoju filozofii był Hegel, który w *Fenomenologii ducha* swoistość systemów filozoficznych upatruje w progresywnym rozwoju prawdy. Uważał zarazem, że ostatecznie różnice powinny zostać zastąpione absolutną wiedzą o absolicie. Po tej myśli Hegla i jego kontynuatorów wielość ukierunkowanych na filozoficzną syntezę systemów w dziejach filozofii jest dla niej nie tylko typowa, ale zarazem też istotna, ponieważ ta wielość jest nieodzownym następstwem dziejowości człowieka, a także tego faktu, iż doświadczenia reflektowane w filozofii dokonują się w świecie, który się zmienia i rozwija. Występująca współcześnie wielość systemów filozoficznych również zasługuje na filozoficzną refleksję krytyczną, aczkolwiek nie dysponujemy ogólnie obowiązującymi kryteriami tego rodzaju refleksji⁸.

Rozpatrywane pytanie teleologiczne jest w zasadzie adresowane do filozofii maksymalistycznej, minimalistycznej, do filozofii w rozumieniu ezoterycznym, np. jako dyscyplina akademicka, a także egzoterycznym, np. filozofia olimpizmu. Z tym pytaniem kojarzy się współcześnie stanowisko skrajnie sceptyczno-pesymistyczne (np. O. Marquard, R. Specht), zgodnie z którym mamy obecnie fazę „po końcu” filozofii. Dotyczy to jednak nie tyle filozofowania w ogóle, ile jego absolutystycznej odmiany. Kulturowana współcześnie postać kwestionowania filozofii (*paupertas nova philosophiae*) jest uchylana

⁸ J. J. Kockelmans. *Gedanken zur Frage: „Wozu Philosophie?”*. W: *Wozu Philosophie?* s. 213-219, 223-236.

poprzez ukazywanie jej faktycznych funkcji kulturowotwórczych. Nadal są aktualne jej funkcje istotne poznawczo, kulturowo, politycznie. W perspektywie apologetycznej jakiejś dyscypliny bierze się pod uwagę to, na ile jest ona kulturowo relewantna, a także to, czy w sposób praktyczny i społeczny wykracza poza obręb przedstawicieli społeczności zajmujących się jej problematyką. W odniesieniu do filozofii będą to takie dziedziny kultury, jak nauka, moralność, religia, polityka. We wszystkich tych dziedzinach filozofia okazuje się przydatna, stanowi ostateczną instancję uzasadniającą podejmowane w nich przedsięwzięcia⁹.

Dyskutowane pytanie o funkcje filozofii bywa stawiane poza jej obrębem, np. w polityce, ekonomii, dziejach kultury oraz na jej gruncie. Np. w ramach sokratejskiej funkcji pełni integracyjną rolę dla różnych dyscyplin i koordynuje interdyscyplinarne badania problemów, wykraczające poza poszczególne dyscypliny. Od starożytności pełniła też rolę krytyczną, co nie usprawiedliwia tezy, jakoby współcześnie była ograniczona wyłącznie do tej funkcji. Rolę tę pełni nie tylko zwrotnie, ale i w relacji do dziedzin spoza jej zasięgu¹⁰.

Kontynuując ten wątek zorientowanej na problemy praktyczne filozofii pragmatycznej, trzeba zauważyć, że bierze udział w determinowaniu swoistości kultury, np. europejskiej oraz innych kontynentów. Nazwiska filozofów oraz nazwy kierunków filozoficznych współwyznaczają epoki kultury. Istotne dla współczesności tendencje są współtworzone przez filozofię, np. tendencja do racjonalizowania coraz to dalszych dziedzin życia gospodarczego, politycznego, społecznego. Tendencji do jednoczenia się świata nie odpowiada jednak dążność do „jednej filozofii”.

Współtworząc kulturę filozofia jest stale obecna w dziejach i w społeczeństwie. Na płaszczyźnie ezoterycznej jest kulturowo pozytywnie twórcza. Występuje w postaci np. racjonalizmu, pozytywizmu, fenomenologii. Na płaszczyźnie egzoterycznej funkcjonuje już w sposób ambiwalentny. Przyjmuje postać totalizmu, anarchizmu, despotyzmu, technokracji, ale też i demokracji, swobody politycznej, etc. Filozofia rozumiana ezoterycznie nie jest w sobie zamknięta. Jej naturalnym dopełnieniem jest jej postać egzoteryczna: *philosophia ancilla hominis seu societatis*¹¹.

⁹ H. Lübbe. *Wozu* s. 130-134, 139-140.

¹⁰ R. Buner. *Was* s. 13-16; J. J. Kockelmans. *Gedanken* s. 223: jeśli termin „funkcja” potraktować jako kategorię teorisystemową, to w przypadku każdego systemu ukazuje się funkcje poszczególnych jego elementów. Filozofia do nich nie należy, rozpatruje ich całokształt, tworzy sensowną całość. Powiemy wtedy, że filozofia nie pełni funkcji „zewnętrznych” w stosunku do siebie, w filozofii nie orzeka się celu, któremu służy. Wtedy też pytanie: „dlaczego filozofia?” jest filozoficznie irrelewantne, co nie znaczy, by takim było też np. dla polityka, ekonomisty, nauczyciela.

¹¹ H. Krings. *Über Esoterik und Exoterik der Philosophie*. W: *Wozu Philosophie?* s. 148-151, 157-159.

Potrzeba filozofii jest też uchwytna w dyskusjach nad zagadnieniami normatywnymi, np. na gruncie filozofii moralności, zwłaszcza gdy nie dysponuje się bezwzględnie usprawiedliwianą krytyką. Nie można też nie dostrzegać wychowawczej roli filozofii, która dyscyplinuje swoich adeptów poprzez studium logiki i teorii argumentacji w sztuce dyskusowania. Współczesna potrzeba filozofii jest też motywowana dość powszechnym dziś odrzucaniem ostatecznych oraz bezwzględnych uzasadnień filozoficznych. Wytworzonej luki nie wypełnią propozycje wysuwane ze strony nauk szczegółowych czy futurologii. Angażowanie filozofii dokonuje się też poprzez normatywne aspekty spraw w danej epoce społecznie doniosłych. Wyróżnione stanowiska filozoficzne stoją wobec interesujących globalnie dzisiejszą opinię publiczną kwestii, np. takich, jak podstawowe prawa człowieka, godziwy standard życia człowieka współczesnego w dobie eksplozji demograficznej, usprawiedliwienie zasad demokracji, partycypacji politycznej czy tworzenia konsensusu. Poprzez podejmowanie tego rodzaju problematyki filozofia jest nadal aktualna wbrew pesymizmowi lub defetyzmowi. Nie jest to wszakże koniunktura na filozofię absolutystyczną, lecz na filozofię nazywaną zwykle praktyczną. Za rehabilitacją zwłaszcza tego typu filozofii przemawia szereg racji, m.in. złożoność interdyscyplinarnych zagadnień angażujących dziedziny społeczno-ekonomiczno-polityczno-kulturowe. W pracach nad taką problematyką, obok fachowców teoretyków i praktyków, nie obejdzie się bez przedstawicieli filozofii.

Rehabilitacja tego działu filozofii jest też dostrzegana od strony odpowiadających normom wartości. Jest to szczególnie aktualne w dyskusjach nad projektowaniem i systemowym planowaniem przyszłości. Odgrywają w tym rolę zarówno tradycyjnie znane, jak i współcześnie dopiero uświadamiane wartości. Zalicza się do nich np. (H. Ozbekhan) równowagę ekologiczną naszej planety, która jest wartością fundamentalną nie tylko ze względu na tzw. jakość życia, ale też ze względu na jego przetrwanie w ogóle. W ocenie takich wartości nie absolutyzuje się jednych z nich kosztem innych, akcentując zarazem ponadkulturowy charakter niektórych tego rodzaju wartości. Okolicznością usprawiedliwiającą, o charakterze aposteriorycznym, jest jedność moralności, w której takie wartości funkcjonują.

Uaktualniane współcześnie funkcje filozofii są ukazywane w odniesieniu zwłaszcza do socjologii. Wskazuje się m.in. na potrzebę określenia zasad łączących poznanie teoretyczne z normatywnymi regułami działania (H. Albert). Tego rodzaju formuły porównawcze są wynikiem dyskusji metanaukowych. Przy tej okazji powstają zwykle nowe problemy. Ich złożoność wymaga dopełnienia też filozoficznych między- i ponaddyscyplinowymi sposobami ich roztrząsania. W takich zabiegach filozofii nie uważa się za niekorygowalną, zaś rozwój nauki bywa nieraz inspirowany ideami filozoficznymi, przyjmującymi czasem postać metafizycznych spekulacji. Tym metafizycznym pomysłem towarzyszy zwykle konstruktywna krytyka, a także bliskie praktyki projekty,

dotyczące najczęściej życia społecznego, politycznego oraz instytucji wychowawczych.

Zarysowana charakterystyka filozofii dotyczy nie tyle jej odmiany pragmatystycznej, co pragmatycznej, tzn. bliskiej zagadnieniom praktyki życiowej. Jest ona określona zarówno przez fakt istnienia nauki, jak i przez kwestie ekonomiczne, socjotechniczne i ekologiczne. Ten styl filozofowania posiada charakter kooperatywny. Stowarzysza filozofów różnych działów filozofii, o różnych proveniencjach i z różnych szkół. Współpraca wewnątrz- i międzydyscyplinowa jest dyktowana faktyczną złożonością problemów praktycznych. Jest to doniosła cecha filozofii tzw. epoki postabsolutystycznej, ponieważ nie dysponujemy odpowiednio rozbudowaną alternatywą filozofii zjawisk gospodarczych czy filozofii techniki i planowania, a także filozofii nauk ekonomicznych, systemowych, ogólniej zaś mówiąc, nauk społecznych i behawioralnych¹².

2.2. NAUKA A FILOZOFIA

Pytanie „po co filozofia?”, czyli pytanie o jej rolę lub funkcje, rozpatruje się też na tle związku nauki z filozofią. Takie stawianie zagadnienia jest usprawiedliwione traktowaniem nauki jako wyróżnika współczesnej kultury. Nauka to zbiór obiektów takich, jak pojęcia, twierdzenia, metody, a więc całokształt przyjmowanej faktycznie w danym czasie wiedzy. Poddawany zabiegom klarowania, krytyki oraz uzasadniania stanowi historycznie dany fakt. W jego ramach powstają rzeczowe problemy filozofii. W taki sposób dokonuje się jego relatywizacja do określonej epoki dziejów. Filozofię różni od nauki typ uzasadniania, jednak jej teoria należy już do filozofii, której teoria należy znowu do filozofii w postaci metafizologii. W tej ostatniej zawiera się teoria i dzieje filozofii. Z tego punktu widzenia wiadomo, że naukę i filozofię łączy nie tyle nieodzowność metody, pewność podstaw, ile metodyczny sceptycyzm. Głosi on, że wiedza nie jest definitywna. Bierze się stąd potrzeba prowadzenia ustawicznych badań, którym stale towarzyszy praktyka immanentnej refleksji. Badawczy charakter nauki i filozofii ukazuje ideę problematyczności wiedzy. W obydwu przypadkach stwierdza się potrzebę prowadzenia badań nad typowymi dla nich stanami rzeczy i problemami. Te ostatnie stanowią słabszą odmianę aporii rozpatrywanych w tych obydwu typach badania. Różnice w sposobach postępowania są uzależnione od przedmiotu i celu dociekań. Jest to różnica uchwytana również w odniesieniu do języka, będącego przed-

¹² H. L e n k. *Philosophie als Fokus und Forum. Zur Rolle einer pragmatischen Philosophie. W: Wozu Philosophie?* s. 37-51, 54-61, 64-65, 67.

miotem refleksji filozoficznej, co jest szczególnie eksponowane po dokonaniu się tzw. „językowego zwrotu” w filozofii¹³.

Emancypująca się z filozofii nauka przejęła właściwie wszystkie jej pierwotne prerogatywy i zajęła jej miejsce. To stanowisko jest oparte na kilku wcale nie oczywistych założeniach. Głoszą, iż nauki są samodzielne i niezależne, zawierają też jedynie możliwy i sensowny rodzaj wiedzy i w zupełności wystarczą jako relewantna dla człowieka wiedza.

Te założenia absolutystycznego rozumienia nauki nie są już naukowo uzasadniane, co powinno być możliwe, jeśli, z założenia, nauka ma być jedynym możliwym rodzajem wiedzy. Twierdzenia o samodzielności, jedyności oraz determinowaniu wiedzy relewantnej nie są do okazania na podstawie wiedzy jedynie empirycznej. Określenie wiedzy relewantnej może być oparte wyłącznie na wartościowaniach, a więc poprzez odwołanie się do norm, a zatem do wiedzy nieempirycznej. Wykazuje się też, np. J. Mittelstrass, F. Kambartel, w odniesieniu do podstawowych pojęć, aksjomatów oraz metod nauk szczegółowych, że ich założenia daje się uzasadnić w oparciu o normatywny fundament. Nie jest więc słuszna teza, jakoby nauka była jedynym możliwym rodzajem poznania przedmiotów i związków między nimi. Absolutystyczne rozumienie nauki jest określane w ramach filozofii nauki, ustalającej jej sens i doniosłość. Tematyka, dotycząca analizy znaczenia, zasięgu i waloru nauki jest przedmiotem filozoficznej refleksji znanej już w filozofii greckiej, a potem zwłaszcza od transcendentalnej filozofii Kanta. W związku z nią, a także w nawiązaniu do tradycji konstruktywistycznej utrzymuje się, że co najmniej problematyka uzasadniania podstawowych pojęć, naczelných przesłanek oraz metod naukowych celów, na które wskazuje praktyczna i teoretyczna nieodzowność, odnosi się do filozofii eksplikowanej w normatywnej teorii nauki jako logika i etyka nauki. W szerzej rozumianej filozofii praktycznej analizuje się normatywne podstawy nauki, a także ich usprawiedliwianie. W normatywnej teorii nauki rozpatruje się związki nie tylko filozofii z nauką, ale i z innymi rodzajami wiedzy. Analiza tych związków wykazuje, że bez filozofii *implicite* nauka w ogóle nie byłaby uprawiana, zaś bez filozofii *explicite* nie dałoby się jej zrozumieć i usprawiedliwić¹⁴.

O ile w relacji nauki do filozofii zauważa się uzurpowanie przez tę pierwszą kompetencji filozofii, to wiele przemawia za tym, iż dzieje współczesnej filozofii są w znacznym stopniu dziejami jej reagowania na wyzwania stwarzane przez takie uzurpowanie. W tych dziejach wyróżnia się dwa okresy: pierwszy jest fazą „współpracy” między tymi dwoma rodzajami wiedzy, w drugim zawierają się cztery typy metareakcji na zawartość pierwszego okresu.

¹³ W. Zimmerli. *Arbeitsteilige* s. 185-186; H. M. Baumgartner. *Wozu* s. 246; R. Bubner. *Was* s. 8; M. Riedel. *Philosophieren* s. 270-279.

¹⁴ H. M. Baumgartner. *Wozu* s. 246-249.

Typowe dla pierwszego okresu jest charakterystyczne dla empiryzmu logicznego „unaukawianie” filozofii, traktowanie jej jako „ancilla scientiarum”. Dokonała się też redukcja zadań filozofii do zadań nauki. Od końca lat 40. począwszy zaznaczyła się w samej filozofii reakcja, przyjmująca cztery postacie drugiego okresu tych dziejów. Nie bierzemy tu pod uwagę fenomenologii oraz egzystencjalizmu, ponieważ ich diachronia leży w zasadzie poza systemami nauki rozumianej jako nauki przyrodnicze (Wissenschaft, science).

Dwa pierwsze typy reakcji drugiego okresu wyznacza początkowa i dojrzała postać teorii krytycznej J. Habermasa, M. Horkheimera, Th. W. Adorno oraz H. Marcuse. W Habermasa teorii interesów zastąpiono preferowaną w neopozytywizmie wiedzę przyrodniczą genetyczną teorią poznania oraz psychologią rozwojową J. Piageta i L. Kohlberga. W kolejnych dwu typach właściwego dla tego okresu reagowania na uzależnienie filozofii od nauki znajduje się najpierw wewnętrznie ewoluujący racjonalizm krytyczny, a następnie, co jest radykalną odmianą tej reakcji, konstruktywizm i operacjonalizm. Pierwszy ewoluuje od dwu form metodycznego sceptycyzmu, jakimi są naukowy falsyfikacjonizm oraz ogólny fallibilizm po pewną postać obiektywnego idealizmu, jakim jest metafizyczna teoria trzech światów. W dyskusji nad rolą filozofii podnosi się w dwu ostatnich typach wspomnianego reagowania doniosłość konstruktywizmu i operacjonalizmu. W praktyce upatruje się wspólną płaszczyznę dla filozofii i nauki. W przypadku filozofii ukierunkowuje ona tłumaczenie, zaś dla nauki determinuje teleologiczną racjonalność.

W relacji do nauki filozofia stanowi krytyczną refleksję nad jej całokształtem, obejmującym nauki przyrodnicze i humanistyczne. W ramach tej refleksji są opracowywane zarówno wątki tradycji nauki, jak i standardy jakości. Regulatywna i heurystyczna funkcja nauki usprawiedliwiają nieodzowność instytucjonalizowania filozofii, np. w ramach szkolnictwa wyższego. Ten kontakt z badaniem naukowym jest dla filozofii nieodzowny także ze względów teoretycznych. Jedyne jako niezależna jednostka reprezentowana przez właściwą jej społeczność naukową będzie odpowiednio określać metodologiczną oraz humanistyczną samoświadomość nauki. Istotne dla związku nauki z filozofią jest to, że filozofia nie jest wiedzą uniwersalną przedmiotowo. Nie jest mnogościową sumą obiektów badania nauki. Tę ostatnią dopełnia poprzez idee całościowości wiedzy oraz humanizmu, które odzwierciedlają rolę krytycznego osądu filozofii w stosunku do nauki.

Funkcje filozofii nie są determinowane wyłącznie przez jej związki z nauką, dla której jest ona zasobem idei przetwarzanych w teorie. Dookreślenie tych funkcji dokonuje się w relacji do innego, istotnego układu traktowanego na równi z nauką i techniką. Ta dziedzina, zwana Lebenswelt, nie jest charakteryzowana poprzez takie kwalifikacje, jak teoretyczny, naukowy, filozoficzny. Uwzględnia natomiast związki zachodzące między człowiekiem i przyrodą oraz między ludźmi. Rodzące się na tej płaszczyźnie zagadnienia filozoficzne

roztrząsa bądź w łączności z nauką, bądź niezależnie od niej. W tym drugim zwłaszcza przypadku filozofia oddziałuje na szerszą opinię publiczną. W filozofii należy wtedy eksponować nie tyle jej stronę ezoteryczną, co egzoteryczną, czemu ma szczególnie służyć tzw. filozofia popularna, rozwijana już od połowy ubiegłego stulecia¹⁵. Jest ona przeciwstawiana filozofii akademickiej, uprawianej profesjonalnie.

W przedstawionej synchroniczno-diachronicznej całości dziejowej rola filozofii nie wygląda w ten sposób, jakoby została zastąpiona przez naukę. W dalszym ciągu jest nieodzowna w sugerowaniu i konstruowaniu teoretycznych podstaw oraz innowacji w nauce i orientacjach światopoglądowych¹⁶.

2.3. FILOZOFIA JAKO INSTYTUCJA

Analizowane pytanie „po co filozofia?” jest też lokowane w kontekście socjologicznym. Jest to więc pytanie o społeczne zapotrzebowanie na instytucje filozofii, ich powoływanie i likwidowanie, a także na zawód filozofa, w szczególności na nauczycielski zawód filozofa. Trzeba zauważyć, że głosy o zdeaktualizowaniu się roli filozofii w czasach współczesnych (np. O. Marquard, H. Plessner) dotyczą w dużym stopniu jej charakteru akademickiego, jej pozycji w strukturach akademickich¹⁷.

Współczesna forma pytania o rolę lub funkcję filozofii nie dotyczy w zasadzie jej strony poznawczej czy komunikowania w społecznościach filozofów, lecz usprawiedliwienia filozofii jako instytucji. Pytanie to nie dotyczy zainteresowania filozofią, nie jest to problem egzystencjalny w tym sensie, iż brak takiego zainteresowania. Jest bowiem i zainteresowanie i zainteresowani filozofią. Pytanie dotyczy jej usprawiedliwienia. Należy zatem pytać o ewentualną nieodzowność filozofii jako instytucji. Jeśli towarzyszy ono pytaniu o możliwość filozofii jako nauki, to pozytywna odpowiedź na drugie z nich nie rozwiązuje kwestii legitymizacji. Instytucjonalizacji nie wymaga dziedzina jako nauka możliwa. Pytań sprawdzających relewantność filozofii, wyrażających zarazem jej kryzys legitymizacyjny, nie należy ani dramatyzować, ani też uważać za wyraz pesymizmu. Są przez decydentów polityki i opinii publicznej stawiane również pod adresem nauki, sztuki oraz innych działów kultury. Wymagają wskazania pozytywnych wyników działań w tych dziedzinach, również w jakimś stopniu zinstytucjonalizowanych.

¹⁵ Nazwa „philosophie populaire” była używana już wcześniej, np. u Diderota.

¹⁶ W. Zimmerli. *Arbeitsteilige* s. 187-212; H. M. Baumgartner. *Wozu* s. 254-255.

¹⁷ H. Lübbe. *Wozu* s. 128-129; H. Krings. *Über* s. 152.

W ogólności, pytanie o możliwość jest natury filozoficznej i należy do zbioru podstawowych pytań filozofii. Analiza warunków możliwości implikuje uwzględnienie aktualnej faktyczności. W odniesieniu do filozofii nie chodzi wtedy o jakieś systemy i kierunki filozoficzne, lecz o dociekania filozoficzne pojmowane jako *habitus cogitandi* określony instytucjonalnymi warunkami, a więc o filozofię jako instytucję społeczną w czasach zdominowanych przez naukę. Gdy ta zmiana w filozofii posiada zasięg globalny, to socjologicznie dorównuje rangą rewolucji (G. Ryle). Ta dokonująca się współcześnie rewolucja, będąca wynikiem instytucjonalizowania filozofii jako nauki w społeczeństwie, oznacza wprawdzie: a) niezgodną z tradycyjnymi postaciami filozofowania profesjonalizację, b) daleko posuniętą fragmentaryzację działań, np. prace edytorskie, komentarze, co prowadzi do c) instrumentalizacji myślenia. Dalejsza diagnostyczna charakterystyka dotyczy roli filozofii we współczesnym, złożonym, dynamicznym, demokratycznym i uprzemysłowionym społeczeństwie. „Społeczeństwo” nie jest rozumiane jako kategoria z obrębu ogólnohistorycznych teorii rozwoju społecznego. Uwaga jest natomiast zwrócona na takie faktyczne uwarunkowania i struktury zaznaczające się w życiu społeczeństw, które uwidaczniają doniosłość idei filozoficznych w formowaniu życia jednostkowego i zbiorowego. W toczonych dyskusjach, np. między J. Habermasem i N. Luhmannem, nad sytuacjami kryzysowymi społeczeństw, rolę filozofii upatruje się w analizie podstawowych kwalifikacji społeczeństwa. Powodem tych kryzysów w dużym stopniu jest utrata znaczenia takich fenomenów kultury, jak religia, sztuka, moralność. Sama nauka nie kontroluje skutków zmian, jakie wprowadza w życie społeczne. W dość powszechnie uznawanym wzorcu dostrzega się miejsce na filozoficzną koncepcję świata i człowieka, również tego społecznego. Nie neguje się pozytywnej roli filozofii jako intelektualnej sztuki refleksji niezależnie od jej przydatności w rozwiązywaniu kryzysów społecznych.

Era współczesna jest nacechowana nie tylko zorganizowaną na wielką skalę nauką i techniką, ale i globalną, a nie lokalną tylko, polityką, w której wiodącą jest zasada demokracji. Uprawianie filozofii nie jest niezależne od kontekstu politycznego, co akcentuje się zwłaszcza od czasów Hegla. Procesowi demokratyzacji, a nie logice postępu naukowego, przypisuje się przyspieszenie społecznej instytucjonalizacji filozofii w szkolnictwie wyższym. Zaznacza się to już w XIX wieku, w którym uprawianie nauki staje się zawodem (M. Weber). Aporią współczesnej sytuacji staje się pytanie o rozumienie filozofowania w dobie coraz szerzej zawodowo uprawianej filozofii. Analogicznie do polityki czynność filozofowania odbywałaby się bądź okazjnie, kontemplując np. dzieła sztuki, bądź jako tzw. zawód dodatkowy (*Nebenfach*), kiedy ekspertami są np. fizycy, historycy bądź też jako zawód główny, realizowany w instytutach naukowych (M. Weber). Przeważnie nie uważa się, by filozofowanie było zawodem. Dyscypliny instytucjonalnie uprawianej filozofii uważa

się za specjalności propedeutyczne dla poszczególnych nauk. Będą to w szczególności logika, historia filozofii oraz metodologia nauk. We współczesnej erze nauki ostatnia z nich, nazywana też filozofią nauki, jest uważana za naczelną dyscyplinę filozoficzną. Nie jest to teza, którą dałoby się rozstrzygnąć w perspektywie socjologii wiedzy.

Sposób usprawiedliwienia filozofii jako instytucji nie jest zagadnieniem trywialnym. W jego ramach zauważa się, iż kryzys legitymizacyjny dotyczy zarówno kontekstu poznawczego, jak i pozapoznawczego, związanego np. z życiem potocznym. Dotyczy też jednostki albo grupy, występuje ponadto w postaci słabszej i mocniejszej. Ten ostatni podział jest dokonany zależnie od stopnia pewności co do braku usprawiedliwienia dla danego działania. Sytuacje kryzysowe uchyla się bądź na drodze określenia środków profilaktycznych (przypadek słabszy), bądź terapeutycznych dla pozyskania akceptacji określonych działań. Ustala się zarazem dyskursywny związek między regułami własnego działania a ogólnie uznanymi.

W zabiegach usprawiedliwiania filozofii jako instytucji natrafiamy na zróżnicowane strategie. W strategii historycznej ukazuje się doniosłość filozofii jako instytucji w dziejach, w których pod różnymi postaciami instytucjonalnymi odgrywała rolę kulturotwórczą. Trudno stąd wnosić, iż tę rolę filozofia będzie pełnić w przyszłości. Powoływanie się na dzieje instytucji jako na instancję legitymującą jest tylko wtedy do przyjęcia, gdy uwzględni się znane z historii stosunki środków do celów, które są w dalszym ciągu aprobowane. W przypadku filozofii taka akceptacja stanowi problem. W strategii lub argumentacji transcendentalnej dostosowanej do rozpatrywanego zagadnienia uwzględnia się kwestionowanie filozofii nie jako przedsięwzięcia poznawczego, lecz instytucjonalnego. Sceptykiem w sprawie instytucjonalizacji jest nie tylko ten, kto neguje filozofię jako poznawczo sensowną, ale i ten, kto akceptując filozofię uważa jej instytucjonalizację za przeszkodę w realizacji właściwych jej zadań. Nie należy więc przyrównywać aprobowania instytucjonalizacji z aprobowaniem filozofii, i odpowiednio dezaprobowania. Obowiązuje natomiast teza, iż opozycja wobec filozofii stanowi opozycję wobec instytucjonalizacji, z pominięciem oczywiście stanowiska cynika.

Usprawiedliwianie nie tyle samej filozofii, co jej instytucjonalnego charakteru jest natury apologetycznej a nie ideologicznej. Odwołujemy się wtedy do jej przydatności społecznej określonej przez interes społeczny.

W usprawiedliwianiu wyróżnionego typu filozofowania odwołujemy się do jego dziejów, co stanowi drugi, obok pragmatycznego, składnik tego rodzaju zabiegów.

Nieodzowność filozofii jako instytucji bierze się z jej niezbywalnej funkcji, jaką jest krytyka instytucji. Filozofia byłaby jedynie wtedy zbędna, gdyby zostały one z życia społecznego wyeliminowane. Pytanie „po co (jeszcze) filozofia?” uznamy więc za istotne, jeśli pojmemy ją jako zinstytucjonalizo-

waną krytykę instytucji. Jako instytucję konstytuuje ją trwałe powątpiewanie w jej legitymizację, a więc ustawiczne stawianie tego rodzaju pytania. Instytucjonalizacja jest jedyną alternatywą dla permanentnej rewolucji (a więc stałego powątpiewania o prawomocności instytucji) i dla całkowitej arbitralności (a więc zinstytucjonalizowanego zakazu pytań o legitymizację). Jeśli wykluczyć te skrajności, to trzeba opowiedzieć się za instytucjonalizacją filozofii.

Pojmowanie filozofii jako zasobu narzędzi usprawniających sposoby argumentacji wykorzystywanej w krytyce instytucji służy interesowi społecznemu i kulturowemu.

Gdy mówiliśmy o filozofii jako instytucji, mieliśmy przeważnie na uwadze abstrakcyjny sens tego terminu. Zwykle chodzi jednak o jej akademicki status, o zawód uniwersytecki lub uprawiany na wyższej uczelni. Nie istnieje potrzeba zawężenia interesującego nas pytania jedynie do perspektywy uniwersyteckiej. Studium filozofii nie posiada celów wyłącznie poznawczych, są one również natury pragmatycznej, zachowaniowej. Zachodzi potrzeba podwójnej kompetencji uprawiających filozofię. Tą drugą kompetencją nie musi być jakaś dyscyplina naukowa, może dotyczyć sfery działań pozanaukowych. Filozofia nie utożsamia się z teorią nauki, tak by dotyczyła wyłącznie dyskursu naukowego. Określenie funkcji lub roli filozofii jest dokonywane w kontekście sytuacyjnym, uwzględniającym m.in. to, czy jest traktowana ezoterycznie, czy egzoterycznie. Należy uwzględnić społeczne zadania filozofii. W sposób ograniczony niezależne życie filozofii jest w społeczeństwie tolerowane, trudno jednak opowiadać się za jej ezoterycznością¹⁸.

Kontynuując wątek faktycznego miejsca instytucjonalnego dla filozofii, trzeba zważyć, że uniwersytety stają się w coraz większym stopniu poważnymi ośrodkami kształcenia usługowego. Czy więc filozofia jest nadal usprawiedliwiona w ich organizacyjnych ramach jako profesjonalna dyscyplina akademicka? Filozofia nie jest w tych rozważaniach przeciwstawiana naukom, zaś uniwersytet jest nie tylko ośrodkiem badań i przekazu wiedzy. Jest też instytucją społeczną zależną od społecznych zapotrzebowań na odpowiednio wykwalifikowanych fachowców.

Odpowiedź na powyższe pytanie jest udzielana z uwzględnieniem kilku perspektyw. Ze względu na społeczną funkcję kształcenia nowych kadr naukowców struktura uniwersytetu nie jest wyznaczona wyłącznie przez przekazywanie zastanych i otrzymywanych wyników badań lub przez nagromadzenie dyscyplin naukowych. Jest też ośrodkiem rozwijania myśli naukowej łącznie z filozofią, określającą nieodzowny dystans w stosunku do swobodnie prowadzonych w nim badań przez zorganizowaną społeczność naukową. Funkcja uprzedmiotawiająca naukę jest nieodzowna dla jej uprawiania. Instytucjonal-

¹⁸ C. F. G e t h m a n n. *Ist* s. 289-294, 306-312; H. M. B a u m g a r t n e r. *Wozu* s. 249-253; M. Riedel. *Philosophieren* s. 263-268.

nie obecna w uniwersytecie filozofia gwarantuje mu niezależność w stosunku do nauki¹⁹. W perspektywie społecznej uniwersytet jest instytucją kształcąca, w której zyskuje się wiedzę naukową, stanowiącą podstawę określonego zawodu. Istnieje społeczne oczekiwanie, iż naukowo przygotowani absolwenci posiadli sztukę stosowania zdobytej wiedzy w sytuacjach praktycznych. Aplikacja wiedzy zakłada umiejętność oceny sytuacji, co z reguły bywa poza zasięgiem uniwersyteckiego nauczania przedmiotu. Taka umiejętność jest nabywana dzięki studium filozofii, które utrwala sprawność uwzględniania związków teorii z praktyką, nauki z życiem. Instytucjonalnie w ramach uniwersytetu zorganizowana filozofia pozwala na rozumienie tych związków²⁰.

Odnotujmy jeszcze uwagę St. Körnera²¹, który nie zgadza się z opinią, jakoby filozofia spełniła już swoje zadanie i była u końca swojego rozwoju. Refleksja filozoficzna byłaby u swego kresu jedynie wtedy, gdyby tak rzecz się miała z refleksją niefilozoficzną. Trudno, jego zdaniem, mówić dziś o *philosophia perennis* w sensie zbioru trwałych i niezmiennych prawd filozoficznych, tym niemniej sama filozofia jest wieczysta.

3. KRYZYS LEGITYMIZACYJNY FILOZOFII NAUKI

Pytanie „po co?”, a więc pytanie o cel jakiegoś obiektu, jest zwykle dopełniane pytaniem „komu dany obiekt służy?” Obiektem tych pytań jest niejednolicie rozumiana filozofia, w tym również filozofia nauki, która zakłada określoną epistemologię, a ta z kolei – ontologię. Pytanie „czemu pewien obiekt służy?” jest uważane za przejaw niepewności i nie jest z reguły stawiane pod adresem dyscyplin przyrodniczych. Inaczej jest z filozofią, ponieważ do jej zadań należy stawianie pytań o obiekty zdawałoby się oczywiste²².

Podobnie jak w części poprzedniej (2), tak i w tej (3) pomija się w przedstawianiu zagadnień oceny lub sądy czy komentarze wartościujące. Ich dalszą analizę odniesioną do filozofii nauki poprzedzimy ogólniejszymi uwagami na temat pojęcia celu wykorzystywanego w całości tego opracowania.

¹⁹ Współczesną formę związków między nauką, uniwersytetem i filozofią rozpatruje m.in. J. Pieper. Na przykładzie Wydziału Filozofii KUL zagadnienie to jest przedstawione w materiałach zawartych w „Przeglądzie Uniwersyteckim KUL” 8:1996 nr 3(41). Treść tego numeru jest poświęcona 50-leciu tego Wydziału.

²⁰ H.M. Baumgartner. *Wozu* s. 253-254, 255-258.

²¹ *Grundlagen der Philosophie*. München 1970 s. 325, tłum. z jęz. ang.

²² G. Radnitzky. *Wozu Wissenschaftstheorie? Die falsifikationistische Methodologie im Lichte des ökonomischen Ansatzes*. W: *Wozu Wissenschaftsphilosophie?* s. 86-89; U. Müller-Herold. *Wissenschaftsphilosophie: Wozu?*. Tamże s. 213.

Zróznicowana doniosłość i służebność celów stawianych w filozofii stanowi punkt wyjścia wyróżnienia kilku płaszczyzn w ich dociekaniach. W danym szeregu celów, zależnie od realizowanej relacji warunkowania, jedno z nich są podporządkowane, inne zaś nadrzędne, naczelne, ostateczne. Jeśli np. rozwiązanie G_1 warunkuje rozwiązanie G_2 , wtedy G_2 jest nadrzędne w stosunku do G_1 . Racje takiego traktowania określonych rozwiązań w poszczególnych systemach filozoficznych są różne, dlatego cele naczelne w poszczególnych systemach filozoficznych będą się między sobą różniły, np. w systemie Kartezjusza, Kanta, Hegla.

Dysponując filozoficzną perspektywą celów oraz charakterystyką celu naczelnego, powstaje pytanie o racje usprawiedliwiające osiągnięcie takiego celu. Innymi słowy, po jego wyizolowaniu i określeniu nie jest jeszcze rzeczą oczywistą, dlaczego powinien być podstawą działania. Z taką sytuacją mamy do czynienia, jeśli naczelnym celem będzie np. zdobycie wiedzy pewnej. Na pierwszy rzut oka wydaje się to cel dla każdego filozofa doniosły. Powstaje wszakże pytanie o racje doniosłości takiego celu. Podanie odpowiedzi wymaga wprowadzenia nowej płaszczyzny, na której jest determinowany tzw. cel pozafilozoficzny. Cel ostateczny wyraża sposób traktowania celu pozafilozoficznego. Łącznie konstytuują one zasadniczo zręby filozofii uprawianej przez danego autora. Nie należy wykluczać ewentualności większej liczby celów przy jednym celu pozafilozoficznym. Istnieje tu możliwość zmiany celów, zwłaszcza podporządkowanych, wiodących ostatecznie do celu naczelnego. Jego zmiana, aczkolwiek rzadka, wskazuje na brak podporządkowania względem celu pozafilozoficznego. Gdy ten ulega zmianie, mamy zwykle do czynienia z przewrotem. W przyjętej tu koncepcji przywiązuje się do celów pozafilozoficznych rolę determinowania, w pewnym stopniu na sposób przyczyny celowej, zadań naczelných. Nie jest to wszakże reguła, ponieważ cele pozafilozoficzne nie determinują w sposób nieodzowny tzw. stylu prowadzenia badań. Dany problem bywa rozpatrywany na różne sposoby, roztrząsanie idei jest zaś zależne od ich logiki wewnętrznej. Taka wielorakość stylu nie wyklucza ani pozafilozoficznych celów, ani logiki wewnętrznej determinującej badania. Jakkolwiek pozafilozoficzne cele odnoszą się do określonego sposobu życia, to nie należy ich redukować do płaszczyzny celów nieuświadomionych.

Cele podporządkowane lub pomocnicze oraz naczelne tworzą zbiór celów filozoficznych. Dotyczą problemów, dla których rozwiązania są poszukiwane lub oferowane, ponadto dotyczą zasad lub metod, dla których znowu ważność lub aplikacja jest poszukiwana lub oferowana. O ile usprawiedliwienie problemu jest obiektywne i leży po stronie sytuacji pytającej, o tyle jego podjęcie i rozwiązywanie jest usprawiedliwiane subiektywnie, osobowościowo. Dotyczy to również celu pozafilozoficznego²³.

²³ J. O. Wisdom. *Philosophy and Its Place in Our Culture*. New York 1970 s. 2, 110-113, 186-188.

Pojęcie celu lub zadań porządkuje złożoną sytuację filozofii nauki XX wieku. Na tej drodze określa się sposób postępowania naukowego ujmowany przez daną teorię nauki. Samoświadomość analitycznej filozofii nauki znalazła wyraz, począwszy od logicznego pozytywizmu, w logicznej analizie nauki, która później przybrała postać jej racjonalnej rekonstrukcji. Wyraził się w niej etos badań naukowych w rozumieniu empiryczno-logicznej koncepcji z właściwymi jej wzorcami pojęciowej klarowności i formalnej poprawności rozumowań. Istotna zmiana w filozofii nauki w ramach Popperowskiego racjonalizmu krytycznego dotyczyła ważności teorii naukowych. Była oparta na falsyfikowalności, szerzej, podatności na krytykę. Racjonalność utożsamiano z fallibilną odmianą krytyki. Ten typ racjonalności jest uogólnionym odpowiednikiem racjonalności wyrażanej przez logiczną rekonstrukcję. Obydwie posiadają charakter metodologiczny. Pewną cezurą dla filozofii nauki była krytyka wywodząca się zwłaszcza od lat 60. począwszy. Zwrócono uwagę na uwarunkowania badań naukowych potrzebami oraz interesami człowieka i społeczeństwa, których zaspokajaniu służą.

Idea związku między poznaniem naukowym a jego technicznymi zastosowaniami nie jest nowa. Wspiera się na niej wywodzące się jeszcze z XIX wieku przeciwstawienie naukowego realizmu oraz instrumentalizmu. Według pierwszego, celem nauki jest poznanie rzeczywistości wykorzystywane w praktyce, w tym także w technice. W instrumentalizmie kwestionuje się takie przeciwstawienie nauki i techniki. Według słabszej jego odmiany celem poznawczym nauki pozostaje rzeczywistość. Dociekanie prawdy jest naczelną racją badań, mimo że poznanie nie jest ostateczną racją nauki. Poznanie jako cel nauki jest traktowane instrumentalnie, służy więc w przypadku przyrodoznawstwa np. aplikacjom technicznym. Według mocnej tezy instrumentalizmu, techniki nie tworzą prowadzone w nauce dociekania poznawcze. Naukę tworzą natomiast wyłącznie interesy praktyczno-techniczne. Złożoność problematyki filozofii nauki jest dodatkowo poszerzana o elementy aksjologiczne. Jest to charakterystyka instrumentalistycznej odmiany filozofii nauki. W jej słabszej wersji poznanie i dociekanie prawdy jest celem nauki. Obowiązują jego praktyczno-techniczne konsekwencje. Jest też wymagane precyzowanie i aprobowanie typowej dla realizmu neutralności nauki na wartości oraz samokrytyczne ograniczanie autonomicznie traktowanych celów badania naukowego. Przy tej okazji instrumentalizm jest angażowany w dyskusję nad celami nauki i nad jej technicznymi konsekwencjami. Dotyczy to również norm określania celów nauki, co jest dokonywane na różne sposoby. Mocną formą instrumentalizmu okazała się w latach 60. teoria krytyczna, o ile w jej ramach jest prowadzona dyskusja o zadaniach nauki oraz o standardach i normach racjonalności stosowanych w nauce. W tej teorii posiadają one naturę nie tyle metodologiczną, co społeczno-polityczną. Wedle znanej tezy Habermasa istot-

ne impulsy badania naukowego tkwią w potrzebach społecznych i interesach technicznych.

Tego rodzaju instrumentalizm stanowi odmianę normatywnej filozofii nauki w sensie skrajnym. Bierze udział nie tylko w determinowaniu celów nauki, jak jest w przypadku jego słabszych odmian, lecz jako teoria krytyczna determinuje normująco takie wykraczające poza poszczególne stanowiska filozofii nauki kategorie, jak racjonalność, refleksja lub krytyka filozoficzna. Kontrowersja zogniskowana zwłaszcza wokół kategorii racjonalności angażowała z jednej strony analityczną teorię nauki, zwłaszcza Popperowską, z drugiej zaś – teorię krytyczną. Wyniki tej kontrowersji stanowią składnik kształtującej się współcześnie nowej dziedziny filozofii nauki, za jaką jest uważana etyka nauki. W jej ramach są ukazywane zmiany, dokonujące się w podstawowych kategoriach nauki, którymi są refleksja, krytyka, racjonalność²⁴.

Filozofia nauki nie jest więc współcześnie redukowana do logicznej rekonstrukcji nauki, co charakteryzowało w pierwszej połowie XX wieku logiczny empiryzm²⁵. Stanowiska opozycyjne poddają krytyce strategię racjonalnej rekonstrukcji. Ideałowi takiej rekonstrukcji, typowej dla ortodoksyjnej filozofii nauki, przeciwstawiany jest ideał historycznej wierności faktycznej praktyce badawczej jako naukowej rzeczywistości. Logiczny rekonstrukcjonizm stwarzany z jednością nauki jest przeciwstawiany antyrekonstrukcjonizmowi, zwanemu też antylogizmem. U Feyerabenda przyjmuje postać teoretycznego pluralizmu, który jest antytezą jedności nauki. Wskazanie na cel filozofii nauki polega nie tyle na wskazaniu w tej opozycji przeciwieństwa między prawdą i fałszem, lecz na wskazaniu przeciwieństwa między tym, co jest uważane za interesujące i nieinteresujące, istotne i nieistotne, relewantne i nierelewantne. W tej perspektywie nie pomija się również celów, jakie dla nauki ustala filozofia.

Konstytuujące się stanowiska i kierunki filozofii nauki nie układają się jednak w liniowy szereg dziejowy, w którym jest miejsce zarówno na empiryzm logiczny, jak i na etykę nauki, obejmującą zarazem oceny działań technicznych. Pozostają one do siebie w relacjach konkurencji lub dopełniania.

Charakterystyczny dla filozofii nauki modernistyczny ideał jedności nauki przetrwał do połowy XX wieku. Jego krytyka realizowana w postmodernizmie jest poszeizana do ogólnej krytyki kultury, co znajduje wyraz w postmodernistycznej teorii nauki. Jest ona szczególnym przypadkiem postmodernistycznej krytyki kultury, czemu towarzyszy liberalizacja puryzmu właściwego nowożyt-

²⁴ E. Ströker. *Dauer und Wandel im Selbstverständnis der Wissenschaftsphilosophie*. W: *Wozu Wissenschaftsphilosophie?* s. 18-38.

²⁵ Na szersze rozumienie filozofii nauki składa się obok logiki i metodologii także historia nauki oraz klasyczna i współczesna filozofia przyrody. Por. np. K. Mainzer. *Symmetrien der Natur. Ein Handbuch zur Natur- und Wissenschaftsphilosophie*. Bonn-New York 1988.

nemu racjonalizmowi. Charakterystyką postmodernizmu jest eksponowanie wielości kontekstów, punktów widzenia, cząstkowych perspektyw dopełniających się do całości. Leibniz jest uważany za reprezentatywnego mistrza tego stanowiska. Jedność daje się dostrzec jedynie w filozoficznej wielości²⁶.

Pytanie „po co filozofia nauki?” postuluje usprawiedliwienie dwojakiego rodzaju. Pierwsze jest zorientowane „na zewnątrz”, w stronę humanistycznych metanauk, zwłaszcza ekonomii i polityki nauki. Ta apologia metodologii ma usprawiedliwić nakłady finansowe związane z uprawianiem tej dziedziny filozofii. Drugi rodzaj jej usprawiedliwienia jest zorientowany „na wewnątrz” i realizuje się poprzez szczególnego rodzaju dyskusje. W nauce mają miejsce przedmiotowe spory o prawdziwość twierdzeń, a także spory o przedkładanie interesów – nie w sensie opozycji między interesami i poznaniem, lecz w sensie absolutyzowania interesów określonego poznania w przeciwieństwie do innego. Ponieważ z interesami poznawczymi wiążą się wartościowania, dlatego absolutyzowanie dotyczy też tych ostatnich. Ze sporem mamy zwykle do czynienia, gdy w przypadku konkurencji wnosi się z tego, co dla kogoś interesujące o tym, że jest w ogóle interesujące. Podobnie jest z kwalifikacją istotności czy wartościowości²⁷.

Tego rodzaju opozycja intelektualna interesów rozgrywa się współcześnie również na terenie filozofii nauki. Wykorzystuje się w niej kategorię przydatności odnoszoną do różnych dziedzin wiedzy zarówno przedmiotowej, jak i metapredmiotowej. Przydatność filozofii przyrodoznawstwa bywa czasem uogólniania do kwestii przydatności filozofii w ogóle dla nauki, mając przy tym na uwadze jej postać maksymalistyczną, np. systemy Platona, Hegla²⁸. Stwierdzenie przydatności dotyczy więc badań podstawowych, stosowanych oraz metodologicznych i filozoficznych. Usprawiedliwienie badań podstawowych dokonuje się w oparciu o przywoływane zwykle mniej lub bardziej liczne przykłady z dziejów nauki i techniki, kiedy to rezultaty „czystych” badań prowadzonych dla racji poznawczych okazały się przydatne dla rozwoju nauki²⁹. Danemu projektowi jest przyznawana ranga z obrębu nauki czystej lub badań podstawowych, jeśli przy jego wyborze priorytet zależy od stopnia jego ważności w realizowaniu postępu poznawczego.

²⁶ E. Scheibe. *Paul Feyerabend und die rationalen Rekonstruktionen*. W: *Wozu Wissenschaftsphilosophie?* s. 150-152; K. Mainzer. *Wissenschaftsphilosophie oder Wissenschaftstheorie*. Tamże s. 39-48, 51-52.

²⁷ E. Scheibe. *Paul* s. 150.

²⁸ Jeśli sporadycznie odmawia się tej roli filozofii nauki, to dlatego, że traktuje się ją jako rodzaj „mimikrii” nauki, pretendującej do miana filozofii. Por. G. Huber. *Wider eine reduzierte Vernunft*. W: *Wozu Wissenschaftsphilosophie?* s. 133 nn.

²⁹ W literaturze przedmiotu przyjęło się nazywać ten argument A. Weinberga „overhead argument”.

Ten rodzaj argumentacji znajduje zastosowanie w pierwszej kolejności w odniesieniu do nauk przyrodniczych, a w odpowiedniej formie także do nauk humanistycznych. Ich usprawiedliwienie jako przydatnych zależy od stopnia udziału w tworzeniu wiedzy jako dziedzictwa kulturowego, co z kolei wymaga wiedzy o całości kształcie systemu wiedzy. Taką wiedzę czerpie się z wszystkich dyscyplin zajmujących się fenomenem nauki. Należy też do nich metodologia, w której konstruuje się kategorie ocen wykorzystywanych np. w historii nauki, zajmującej się rozwojem określonych systemów idei. W szeregu alternatywnych teorii, stanowiących konkurujące rozwiązania, jedne z nich wypierają inne dla racji epistemicznych, teoretycznych bądź empirycznych. W perspektywie postępu poznawczego konkurują też teorie metodologiczne, w których tkwią te uwarunkowania poznawcze i pozwalają stwierdzić faktycznie osiągnięty sukces.

Na rzecz określonego typu metodologii przytacza się zatem dwojakiego rodzaju racje³⁰. W pierwszych uwzględnia się przydatność jej dociekań i wyników dla badań przedmiotowych. Jest ona uzależniona od sposobu przedstawienia określonych struktur jako jednostek analizy metodologicznej oraz ich zawartości. Ze względu na zróżnicowanie takich rekonstrukcji budowanych w różnych teoriach nauki, dokonuje się ich preferencji. Przydatność zrekonstruowanej ważności teorii naukowych wygląda odmiennie w metodologii Poppera, Kuhna oraz w strukturalizmie³¹. Drugi typ racji odwołuje się do niedozowności danej teorii metodologicznej dla racjonalnej polityki nauki. Dokonywane w niej oceny są oparte na kontroli jakości osiągniętych rezultatów, co stanowi istotę metodologicznego wartościowania. W praktyce takie oceny pozostawia się osądowi specjalistów. Teza, iż lepsza teoria, obejmująca wartościowanie metodologiczne, wypiera gorszą (wypowiedź socjologiczna), zachodzi jedynie w dziedzinach, w których testowanie empiryczne należy do rutyny, a więc odbywa się w odpowiednio długim przedziale czasu. Znajomość metodologii pozwala przedstawicielowi polityki nauki ustrzec się wadliwych kryteriów jakości. Odwoływanie się np. do popularnego indeksu cytowań jako do takiego kryterium odpowiada naiwnej próbie redukcji ocen metodologicznych do socjologicznych. Prawdę utożsamia się wtedy z tym, co za prawdę jest uważane. Perspektywa fallibilistyczna pozwala przedstawicielowi polityki i organizacji nauki na uświadomienie sobie stwierdzeń, iż badanie jest przed-

³⁰ Kontrowersje metametodologiczne, których to zagadnienie jest szczególnym przypadkiem, są szerzej przedstawione w kilku publikacjach autora: Z. Hajduk. *Temporalność nauki*. Lublin 1995 s. 216-228; t e n ż e. *Reprezentatywne tradycje oceniania teorii metodologicznych*. „Roczniki Filozoficzne” 43: 1995 nr 3 s. 163-186; t e n ż e. *Niektóre sposoby oceny teorii metodologicznych*. W: *O nauce i filozofii nauki*. Poznań 1995 s. 25-39.

³¹ W. Balzer. *Der Nutzen wissenschaftstheoretischer Analyse: dargestellt an der Frage der Gültigkeit und aus strukturalistischer Sicht*. W: *Wozu Wissenschaftsphilosophie?* s. 53-58.

sięwzięciem ryzykownym i że to empiria jest uteoretyzowana a nie odwrotnie oraz że jakość narzędzi badawczych jest orzekana łącznie z problemami, do których rozwiązania są stosowane. Mimo fallibilnego charakteru wszystkich wartościowań metodologia falsyfikacjonistyczna lub krytycystyczna powinna być, z tego punktu widzenia, wyróżniona spośród innych rodzajów metodologii³².

TELEOLOGISCHE FRAGEN NACH DER HEUTIGEN GESTALT DER RELEVANZ DER PHILOSOPHIE

Zusammenfassung

Teleologische Fragen nach der Relevanz einer Disziplin sind nicht Fragen einer Normalsituation. Sie sind Indizien eines Schwunds kultureller Selbstverständlichkeiten und deshalb ein Krisenzeichen. Das gilt auch für die (Wissenschafts-) Philosophie in ihrer kulturellen und institutionellen Existenz und Verfassung. Das Faktum der Häufigkeitszunahme im Auftritt der Relevanzfrage „Wozu (Wissenschafts-) Philosophie?“ interessiert dabei ebenso wie die Prüfung von Vorschlägen, wie man diese Relevanzfrage sachgerecht beantworten soll. Um diese Skepsis gegenüber (Wissenschafts) Philosophie beherrschen zu können diskutieren wir im einzelnen einige Fragen, die den Verhältnis zwischen Wissenschaft und Philosophie betreffen. 1 Die Problemsituation der (Wissenschafts-) Philosophie; 2 Legitimationskrise der Philosophie. 2.1. Einige Determinationen und Funktionen der Philosophie; 2.2. Wissenschaft und Philosophie; 2.3. Philosophie als Institution; 3 Rechtfertigungskrise der Wissenschaftsphilosophie.

³² G. Radnitzky. *Wozu* s. 94-96, 98-99.