



Jeszcze jeden koniec filozofii

Recenzja książki: Jan Hartman, *Zmierzch filozofii*. Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria, 2023, 231 s. Oprawa miękka, publikacja polskojęzyczna

Yet Another End of Philosophy

Abstract: The text is a review of Jan Hartman's book *Twilight of Philosophy*, in which he propounds the thesis of the inevitable end of the "cultural project called philosophy." He conducts a metaphilosophical analysis of the unauthorised claims of philosophy, which has constituted its autonomous object as "philosophising" by imposing it on the humanities. Hartman argues that it is not a matter of self-reflection or self-criticism of philosophy, for it is precisely this attitude that sustains the pernicious belief in its unique role. Philosophy exhausts its "rhetorical resources," loses out to science in social impact. It is a mere literary conceptualisation of the world, and lives on today thanks to universities and publishing houses. In the name of intellectual honesty, it is necessary to accept the cultural fact that there is an end to philosophy and nothing will reverse it.

Keywords: cultural project of philosophy, philosophical claims, metaphilosophy

W dziejach filozofii wykształciły się różne postawy filozofa w stosunku do tej dyscypliny oraz metody, wręcz metodologie, krytycznej refleksji na temat jej statusu, jego w niej roli oraz społecznego odbioru filozoficznego dyskursu. Przykładów jest wiele: Sokratejska dialektyka i ironia, sarkazm Kierkegaarda, nihilizm i destrukcja Nietzschego, dekonstrukcja Derridy czy postawa "oświeconego dyletanta" Rorty'ego. Taka metafilozoficzna refleksja jest rodzajem Hegłowskiej "świadomości nieszczęśliwej", broniącej swej autonomii i poszukującej miejsca w humanistyce oraz nauce. Wyrazem tej szczególnej refleksyjności filozofii są co jakiś czas ogłaszane jej kryzysy, upadki czy zmierzchy. Richard Rorty nic takiego nie głosił, traktował bowiem dziedzictwo klasycznej filozofii jako zestaw problemów wymagających reinterpretacji, przede wszystkim zdjęcia z nich, narzuconej przez Kartezjusza, Locke'a, Kanta, Russella czy Husserla, wiary w niepowątpiewalność sformułowanych problemów i uzyskanych rozstrzygnięć, głównie metafizycznej i epistemologicznej natury. Zamiast tego bezzasadnego przekonania należy, argumentował, dokonać "przesunięcia wszystkiego z epistemologii i metafizyki

do polityki kulturalnej”¹, która jest lepszą strategią rozstrzygania filozoficznych problemów. W owej polityce kwestie filozoficzne mają szansę na rzeczywiste rozwiązanie, a przynajmniej na sprowadzenie ich do kwestii życiowych; tak właśnie postępowali filozofowie, jego zdaniem, Hegel, Nietzsche, Dewey, Wittgenstein, także Heidegger. W swojej strategii “defilozofizacji” filozofii Rorty sprowadził jej problemy, metody, wyniki i rolę do wymiaru społecznej aktywności. Filozofia jest aktywnością tego samego rodzaju co literatura, poezja, dramat czy animacja życia kulturalnego w środowiskach intelektualnych. Jest fundamentem kultury, nie zajmuje w niej uprzywilejowanej pozycji, co najwyżej opisuje i ocenia roszczenia poznawcze innych sfer kultury, jak nauka, sztuka, etyka czy religia. Przyjmując instytucjonalne formy życia, głównie uniwersyteckie, naraża się jednak na pokusę formułowania poznawczych roszczeń. Gdy trzyma się życia, lepiej się wywiązuje z kulturalnej polityki animacji życia intelektualnego w liberalnym społeczeństwie. “Im większa jest interakcja filozofii z innymi ludzkimi działaniami (nie tylko z przyrodoznawstwem, lecz także ze sztuką, literaturą, religią i polityką), tym ważniejsza się staje filozofia dla polityki kulturalnej, a w konsekwencji – użyteczniejsza. Im bardziej dąży do autonomii, na tym mniejszą zasługuje uwagę”², zauważa Rorty. Im bardziej stara się być “filozoficzna”, tym dla niej gorzej, lepiej się jej wiedzie, gdy rezygnuje z wiekopomnych osiągnięć i przesadzonych ambicji.

Rorty nie wieszczył końca filozofii, chciał ją tylko sprowadzić do realnych problemów i dających się wykonać zadań, z którymi konfrontuje ją cywilizacja i technika. Są nimi wiarygodność poznania i zdobywanej wiedzy, prawdomówność podmiotów w życiu publicznym czy dezinformacja, w odniesieniu do których filozof musi wybierając taką, a nie inną koncepcję prawdy i wiarygodności. “W rzeczywistości kwestie metafizyczne – czemu (jeśli w ogóle) filozofia służy i jak najlepiej ją uprawiać – są nieoddzielne od pytań o naturę wiedzy, prawdy i znaczenia”³. Wyzbyć się filozofii niepodobna, trzeba ją traktować z rezerwą i samokrytycznie.

*

Stanowisko Jana Hartmana w powyższych kwestiach jest odmienne, bardziej radykalne. Nie pierwszy raz pisze o zmianach, jakim podlega filozofia, w tym

1. Richard Rorty, *Truth and Progress* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 57.

2. Richard Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Czytelnik, 2009), 18.

3. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, 180.

o ich przyczynach i konsekwencjach; we wcześniejszych pracach⁴ główne tezy jego stanowiska zostały już sformułowane, zyskały argumentację, przybrały swoisty, charakterystyczny literacki styl. W *Zmierzchu filozofii* autor formułuje opinię, której sens i wydźwięk wykracza poza tytułowe “zmierzchanie”, gdyż mówi on wręcz o zakończeniu jej żywota. Filozofia nie tylko przeżywa kryzys swej tożsamości w obrębie humanistyki, nie tylko traci na społecznym oddziaływaniu, wyczerpując swoje “zasoby retoryczne”, nie tylko przegrywa w konfrontacji z nauką czy potocznym myśleniem – ona naprawdę się kończy i nic tego dziejowego procesu nie odwróci. “Projekt kulturowy zwany filozofią” dobiega w tym stuleciu do nieuchronnego końca, jest faktem cywilizacyjnym i nic tego nie zmieni. Powinni o tym się dowiedzieć, stwierdza Hartman, nie tylko filozofowie, oswojeni już z podobnymi diagnozami przez Marksa, Nietzschego czy Derridę, ale także inni intelektualisci i humanisci, szerokie rzesze kulturalnej publiczności. Dla filozofa (autor książki myśli także o sobie) jest to kwestia “lojalności i szacunku, a nawet sentymentu” wobec wielowiekowego dziedzictwa, które filozofia wypracowała. Wobec powagi tej dramatycznej sytuacji nie powinno się przyjąć postawy ani “kpiarskiego dystansu wobec wszystkiego”, ani zbędnego patosu, właściwsza jest beznamietna analiza zaistniałego stanu rzeczy.

Specyfikę takiej postawy oddaje motto z wypowiedzi Gilles’a Deleuze’a, które pojawia się na początku książki: “Dlatego trzeba umieć wyjść pozostając w środku [...] Chcę wyjść z filozofii poprzez filozofię”. Jest to sytuacja, w jakiej znajduje się krytycznie myślący filozof: zanalizować niekonsekwencje filozoficznego dyskursu, rozliczyć się ze skutków jego uzurpatorskich roszczeń i wyników, głosząc ich bezwartościowość, pozostając filozofem, który miałby o tym wszystkim orzekać. Deleuzejańska figura wychodzenia i pozostawiania oraz jej nieoczywistość i paradoksalność stale pojawiają się w pracy Hartmana.

Sądzi on, że nie chodzi tylko o samokrytykę filozofa (jest ona potrzebna każdemu humaniście), lecz o takie jej poprowadzenie, które nie skończy się kolejną absolutyzacją, afirmacją filozofii jako takiej. Nie chodzi o jakiś rodzaj hiperrefleksyjnej samowiedzy, gdyż taka właśnie postawa przyczyniła się do obecnego kryzysu filozofii. Także stary, tradycyjny ideał filozofii jako krytyki społeczeństwa, polityki, władzy czy etyki nie sprawdził się, gdyż krytyka taka prowadziła, paradoksalnie, do stworzenia ideału tego, co było krytykowane. Dlaczego miałyby tak być? Filozofia jest – właśnie poprzez stały i uporczywy motyw krytycyzmu, sceptycyzmu, analizy i destrukcji – samozwrotna, a więc

4. Jan Hartman, *Przez filozofię* (Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2007); tenże, *Techniki metafizologii* (Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2001); tenże, *Heurystyka filozoficzna* (Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum, 1997).

5. Hartman, *Zmierzch filozofii*, 12.

autodestrukcyjna. Ten, kto krytykuje, zwraca nadmiernie uwagę na siebie samego, zauważa Hartman. Poprzez nadmierną i szkodliwą tym samym autorefleksję czyni siebie uprzywilejowanym poznawczo podmiotem, nie będąc w stanie podać innych argumentów niż te, które czyni przedmiotem krytyki.

Hartman już na wstępie *Zmierzchu filozofii* pisze: "Filozofia żąda od nas odwagi i uczciwości intelektualnej"⁶, które mają polegać na spojrzeniu na nią z zewnątrz, a nie od wewnątrz. Jest ona obiektywnym tworem kulturowym, a nie tylko wytworem podmiotowych refleksji samych filozofów. Filozofię trzeba poddać wiwisekcji, ale nie w postaci samowiednej krytyki, która skończy się kolejnym kryzysem i odłożeniem w czasie jej upadku. Należy spojrzeć na nią, na co wskazywał Deleuze, "spoza", zachowując to, co jest "w środku". Konieczna jest diagnoza kulturowego wymiaru połączona z krytyczną, metafizologiczną analizą jej uprzywilejowanego epistemologicznego statusu, który sama sobie przyznaje. Ich wyniki muszą być zakomunikowane również poza jej obrębem, diagnoza winna być przekazana tym, którzy o filozofii mają zbyt wyidealizowane wyobrażenie. W tym drugim przypadku, zauważa Hartman, tkwi paradoks – już od połowy minionego stulecia do kręgów intelektualnych, a także masowej publiczności docierają zaledwie szczątki dawnych filozoficznych idei, pojęć i wartości, a i one nie są rozumiane według intencji samych filozofów. Filozofowie nie są zrozumiali i atrakcyjni dla szerokich mas, nawet dla intelektualistów czy humanistów; "filozofia jest bowiem po prostu nudna i męcząca" dla tych, którzy wolą przysłuchiwać się medialnym wypowiedziom fizyków, kosmologów, biologów czy ekologów. To oni mówią o początku i rozwoju wszechświata lub formach życia w sposób ciekawszy niż filozofowie, wypowiadają opinie w kwestiach dawniej zarezerwowanych wyłącznie dla filozofii. Filozof zostaje tym samym zepchnięty na margines życia intelektualnego, staje się co najwyżej "pomniejszym ekspertem" lub "mieszczkańskim eseistą".

Diagnoza Hartmana oparta jest na rozeznaniu społecznego i instytucjonalnego funkcjonowania filozofii. Dawna "królowa nauk", *philosophia perennis* – współtworzona i kultywowana przez scholastyków, Leibniza, Kanta, idealistów transcendentalnych i współczesnych tomistów, a nawet przez niektórych analityków – wciąż trwa tylko dzięki jeszcze starożytnym, wspólnotowym formom życia monastycznego, które ją powołały, późnośredniowiecznymi nowożytnym instytucjom uniwersyteckich wspólnot, które dookreśliły jej ostateczną postać. Procesu stabilizacji filozofii jako dyscypliny akademickiej dopełniła współczesna sfera życia publicznego, jakimi są wydawnictwa, prasa i media o globalnym zasięgu. Już tylko uniwersytety i wydawnictwa utrzymują filozofię przy życiu;

6. Hartman, *Zmierzch filozofii*, 15.

jest to jednak tylko zewnętrzny czynnik, bez którego całkowicie by zanikła, ale nie jest to wystarczający powód dla jej przetrwania.

W tych intelektualno-instytucjonalnych środowiskach ujawniają się dwie istotne cechy filozoficznego dyskursu: literacka forma tworzenia jej własnych treści oraz retoryczna reguła oddziaływania. "W filozofii wszystko istnieje w książkach i przez książki. [...] Na podobieństwo literatury, filozofia żyje swoją spuścizną piśmienniczą. W pewnym sensie jest biblioteką"⁷. W tej bibliotece wytworzyły się różne gatunki piśmiennictwa filozoficznego, kilka z nich przeważa i wciąż dominuje. Sokratesowe nienapisane książki, żyjące dzięki literackim dialogom Platona, poetyckie traktaty Parmenidesa czy większości starożytnych myślicieli, różne "wyznania wiary filozofa" (choćby Marka Aureliusza, Aureliusza Augustyna czy Montaigne'a), pedantycznym językiem spisane "krytyki" Kanta – wszystkie one dają się pomieścić w owej bibliotece. Filozofia od strony literackiego wyrazu rządzi się specyficznymi prawami. Kryteria klasyfikacji i wartościowania tych gatunków ustalają, zauważa Hartman, z zasady historycy filozofii, to oni wyróżniają wśród problemów i tematów tych tekstów to, co stanowi tzw. działy czy dyscypliny filozofii – metafizykę, ontologię, epistemologię, aksjologię, etykę czy estetykę. Dadzą się wyróżnić trzy kategorie filozoficznych tekstów co do ich formy, bo nie treści. Pierwsza to literacko stylizowane eseje, będące zmaganiem się filozofa z problemami życia, które wchodzi do filozofii jako jej samoistne kwestie. Druga kategoria to "spekulacyjna idiomatyka" różniąca się od pierwszej tym, że filozofowie poszukują w niej dla wyróżnionych tematów własnego języka, utworzonego w opozycji do potocznej lub naukowej terminologii, który opisuje (w zasadzie wytwarza) ich problemy; takim jest język i teksty Hegla, Heideggera czy Derridy, którzy wytworzyli własny żargon filozoficzny. Są również teksty w specyficzny sposób "scholastyczne", tj. w znaczeniu kryteriów i rygorów stylistycznych, terminologicznych i redakcyjnych, dzięki którym filozofowie mogą funkcjonować w życiu uniwersyteckim i wydawać swoje książki i artykuły, naśladując naukowo-metryczne standardy nauk szczegółowych. Ostatecznie, pisze Hartman, biblioteka filozofii jest przepastna, ale nikt do niej nie zagląda.

Poza formą literacką filozofii Jan Hartman docieklewie analizuje również wewnętrzne motywy powstawania filozoficznej problematyki. Filozofię wyróżnia niebywała zdolność tematyzowania – ujmowania w pojęcia, kategoryzowania, hipostazowania i absolutyzowania – problemów przejmowanych z życia. Wyróżniono w niej szereg pojęć i kategorii, wśród których uwidaczniają się: byt w formie metafizycznego absolutu, jaźń w postaci refleksyjnego i krytycznego podmiotu sytuującego się naprzeciw niego, poznanie i wiedza w postaci wrażeń czy pojęć. Na tej podstawie powstaje specyficzna skłonność do "mówienia o filozofii",

7. Hartman, *Zmierzch filozofii*, 51.

dyspozycja do “filozofowania” w znaczeniu autorefleksji nad tematyzowanymi (kategoryzowanymi) przez siebie problemami, wziętymi przez filozofów wprawdzie z życia, lecz poddanymi pojęciowej obróbce aż do granic ich bezsensowności. Filozof żyje wyłącznie w królestwie wytworzonych przez siebie pojęć i kategorii, za pomocą których konceptualizuje świat życia, własne doświadczenie, wszystko, co uzna za warte “bycia filozofią”.

Wśród większości filozofów, stwierdza Hartman, panuje przekonanie o obiektywistycznym i bezstronnym nastawieniu w rozwiązywaniu “filozoficznego problemu”, tj. takiego, który tylko w horyzoncie samej filozofii, a nie życia, jest uznawany za istotny. Jest ono podszyte “niepokojem o naturę i pozycję filozofującego umysłu oraz podstawy i granic jego roszczeń do prawomocnego wypowiadania się”. Filozof mówi zawsze w ramach jakiegoś dyskursu, w którym przyjmuje określone performatywne postawy, zachowania i techniki jego prowadzenia. Wypowiada się w tonie obiektywnej i uniwersalnej Prawdy, narzucając ją innym. Jego status filozofa ostatecznych i niepowątpiewalnych Prawd zrównuje go z prorokiem lub kapłanem. Tak jak oni przemawia w imię Absolutu jako uprzywilejowany Podmiot filozoficzny. Swoją autorytet deklaruje i narzuca słuchaczom lub czytelnikom. Tylko niektórzy ze współczesnych filozofów zdolali uświadomić sobie i swoim odbiorcom dwuznaczność tej sytuacji; zadania dekonstrukcji “filozoficzności problemów” oraz dwuznacznej pozycji filozofa podjęli się tylko nieliczni: Adorno, Deleuze, Derrida i Foucault, ale nie wszyscy z nich chcieli skończyć z filozofią ostatecznie.

Dwuznacznej obecności filozoficznego podmiotu hipostazującego “problemy filozoficzne”, absolutyzującego swoją performatywną pozycję w dyskursie filozoficznym, można doszukać się we wszystkich obszarach tej dyscypliny. Wytworzyła się specyficzna w niej intelektualna sytuacja – tylko ten, kto pyta o filozofię, jest filozofem, zaś filozofia jest tym, czym zajmuje się filozof. Jest to, zauważa Hartman, specyficzna intelektualna gra, w której pytanie “co to jest?” (właściwe dla nauki) odnoszone jest do każdego z aspektów rzeczywistości, przez co przyjmuje ono postać “co to jest byt?”, zaś po uzyskanej zadeklarowanej odpowiedzi “bytem jest to-a-to” (na ogół jest to “Absolut”) przechodzi się do pytań teleologicznych w rodzaju “dlaczego byt”, “co jest celem bytu?”. Stąd już tylko krok, zauważa autor, do pytania “co jest celem filozofii?”, skoro tylko ona miałaby na nie odpowiadać. Każda uzurpacyjna odpowiedź jest następstwem równie apodyktycznego pytania. Ta szczególna erotetyczna sytuacja stawia pytającego i jego dyscyplinę w dwuznacznej sytuacji poznawczej. Koncentruje uwagę nie na sytuacji stwarzającej zapytywanie (nie na problemie powstałym z życia), lecz na samym pytającym, na jego idiosynkratycznej świadomości. “Dlatego ‘Co’ jest nie tylko ‘Celem’, lecz ostatecznie jest tożsame z tym, który ma władzę zapytywania i udzielania odpowiedzi, z filozofującym podmiotem. To *ja* jestem ‘Co’. To *ja* jestem ‘Celem’. To *ja*

jestem filozofią. W znikającym nieskończeniu małym punkcie podmiotowości mieszczą cały nieskończony kosmos sensu. [...] W każdym wypadku rządzi mną idea *uprawiania filozofii* i narcystyczny imperatyw wiedzy-jako-samowiedzy”⁸. Każdy, kto mówi i pisze o filozofii – apologeta, krytyk czy dekonstruujący ją analityk – podlega takiej właśnie sytuacji, może mieć co najwyżej różny stopień jej świadomości. Ten “zużyty topos *filozoficzności* i związanej z nim retoryki [...], rodzaj *mówienia o filozofii*” jest jednak tym, z czym należy ostatecznie zerwać, stwierdza autor *Zmierzchu filozofii*.

*

Diagnoza filozofii przedstawiona przez Jana Hartmana jest na tyle radykalna, że nie powinna pozostawić żadnego z filozofów obojętnym co do jej obrazoburczego wydźwięku, powinna też zainteresować (jak sam chciał) humanistów i intelektualistów. Bez wątpienia “projekt kulturowy filozofia”, przedstawiony w *Zmierzchu filozofii* jako właściwy wymiar filozofii, jest w stanie przeobrażeń i zmian, niektóre z nich rzeczywiście mają znamiona regresu, wręcz degradacji, inne wciąż się rozwijają i przebiegają ewolucyjnie; sytuacja taka dla filozofii nie jest nowa, lecz naturalna i stała, co Hartman zresztą sam przyznaje.

Styl literacki, w jakim autor *Zmierzchu filozofii* wyraża swoje stanowisko, jest wysublimowany. W języku, w którym referuje cudze poglądy, wykorzystuje ze znanstwem terminologię właściwą dla przytaczanych autorów, zaś w ocenie i wartościowaniu słów ostrej krytyki nie szczędzi nikomu z wielkich. W całej pracy pojawiają się liczne metafory, które w bogaty lingwistycznie sposób określają krytykowane cechy tradycyjnej filozofii. Obok dość standardowych porównań filozofii do sytuacji i rzeczy codziennego użytku – treści filozoficznych koncepcji do biblioteki, określenia drogi filozofii do prawdy jako krętej, stromej i zanikającej, przywołania idei filozofii jako służebnicy teologii porównanej z kolei do szalupy ratunkowej albo pułapki, a także zobrazowania filozofa jako mężczyzny w chitonie albo habicie, ale już nie kobiety w dżinsach – pojawiają się również bardziej wymowne metafory, jak przyrównanie stanu współczesnej filozofii do firmy z przepełnionymi półkami i podróbkami na straganach, metaforyczne określenie metafizyki jako balonu lub batyskafu sugerujących rozległe i dogłębne spojrzenie na dzieje dyscypliny, a także przywołanie powidoku i mirażu jako metaforycznego określenia minionej postaci filozofii, czy też dość dosadny zwrot mówiący o “obumieraniu wewnętrznych organów filozofii”. Te metonimiczne i metaforyczne określenia, w stylu, którym swoje teksty pisał Fryderyk Nietzsche, wskazują na ogół na wady filozofii, która (nomen omen) właśnie zmierza. Jedna

8. Hartman, *Zmierzch filozofii*, 173–174.

z metafor wyróżnia się specyficzną, architektoniczno-rodzinną domeną źródłową: "Rzec można, że w domu naszej matki, filozofii, jest mieszkań wiele, lecz wszyscy się już wyprowadzili i poszli na swoje"⁹. Stylistycznie bogaty język, w którym Jan Hartman formułuje swoje radykalne tezy, jest tylko środkiem perswazyjnym, nie zastępuje jego wartości merytorycznej. Główna teza o końcu filozofii jest na tyle mocno uargumentowana, że metaforyczny styl ją jeszcze bardziej wzmacnia. Pokazuje to zresztą, paradoksalnie, że wbrew deklaracji z początku pracy, iż następuje "wyczerpywanie się zasobów retorycznych" w obrębie filozofii, jej autor takowe moce znakomicie wykorzystuje; jeśli nawet nie dla ożywienia zmierzchłej jakoby filozofii, to na pewno dla żywego o niej mówienia.

W końcu można powiedzieć, że Jan Hartman jest kimś, kogo zwykło się określać mianem "filozofa filozofów", nie pierwszym, chociaż całkiem znaczącym; przypisane Edwardowi Moore'owi (dla podkreślenia jego ostrożności w osądach), w odniesieniu do autora *Zmierzchu filozofii*, miano to oznacza znacznie więcej: rozeznanie motywów i kontekstu, w jakim iluzoryczne roszczenia filozoficznych idei wytworzone przez wielkich filozofów stają się powszechnie akceptowaną "prawdziwością" dla innych filozofów, stają się "filozoficznością". Przykładem tej umiejętności charakteryzowania filozofa i jego dzieła jest opinia Hartmana o Romanie Ingardenie. Zauważa on, że niedorzeczność jego przedsięwzięcia filozoficznego (obrony "autonomii przedmiotu jako niezależnego od podmiotu poznającego") nie przeszkadza jego powszechnie uznawanej chwale biorącej się z samej monumentalności dzieła, bowiem "niepoważność filozofii sprawia, że wybitność i prestiż filozofów nie mają właściwie żadnego związku z prawdziwością i słuszością ich wypowiedzi"¹⁰. Tego rodzaju sytuacje można rozpoznać u wielu innych wielkich filozofów. W *Zakończeniu* Hartman zauważa, że pomimo tak wielu wad filozofii, jakie tkwią w samej jej istocie, jest niemniej jedna jej cecha znacząca, a nawet pozytywna: przydarzająca się dopiero współcześnie, w nurcie dekonstrukcjonizmu, "krytyka i przewyżnianie" wszelkich "dyskursów totalizacji, supremacji i wykluczania", które notorycznie w niej się pojawiały. Ale i tej drobnej cechy Hartman nie uznaje za wystarczającą przyczynę odwrócenia nieuchronnego procesu degradacji i zamierania filozofii, jest na to już za późno.

Bibliografia

Hartman, Jan. *Zmierzch filozofii*. Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria, 2023.

9. Hartman, *Zmierzch filozofii*, 188.

10. Hartman, *Zmierzch filozofii*, 120.

- Hartman, Jan. *Przez filozofię*. Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2007.
- Hartman, Jan. *Techniki metafizologii*. Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2001.
- Hartman, Jan. *Heurystyka filozoficzna*. Wrocław: Wydawnictwo Leopoldinum, 1997.
- Rorty, Richard. *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Rorty, Richard. *Filozofia jako polityka kulturalna*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Czytelnik, 2009.

