

JACEK MIGASIŃSKI

ROZUMNOŚĆ I FILOZOFIA

Jeżeli spojrzeć na dzieje filozofii z lotu ptaka, to w każdym z dających się w nich wyróżnić okresów można stwierdzić – obok zasadniczej funkcji „umiłowania mądrości”, jaką jest, poddana rozumowym procedurom, analiza rzeczywistości – występowanie tendencji irracjonalistycznych. Nie wdając się na razie w precyzyjniejsze określenie, co te tendencje właściwie znaczą, powiedzmy na wstępie, w postawie naturalnej i zdroworozsądkowej, że przejawiały się one, w zależności od okresu historycznego, w różnych postaciach: od akcentowania nieuleczalnej względności i obalalności każdego twierdzenia, przez wybór wiary jako nadrzędnego medium w sporze wiary z rozumem, przez posługiwanie się swoistą, niekonkluzywną dialektyką paradoksu jako najlepiej przylegającą do nieokiełznanej (anarchicznej) natury rzeczywistości, przez absolutyzowanie sfery tzw. doświadczenia wewnętrznego lub przeciwnie, odwoływanie się do jakichś tajemniczych sił (mocy) natury – aż po rozmaite wersje mistycyzmu i intuicjonizmu.

Otóż dzisiaj często się słyszy – ze strony filozofów i analityków o orientacji „klasycznej” (nie rozwijam znaczenia tego określenia, bo to wątek poboczny) – że w naszych czasach charakterystycznym przejawem irracjonalizmu jest twórczość tzw. postmodernistów. Występują oczywiście i inne, należące do repertuaru tradycyjnego, jego przejawy – ale tym, co charakterystyczne dla irracjonalizmu w naszej epoce, ma być właśnie przede wszystkim tego rodzaju twórczość. Przy czym bierzemy tu pod uwagę sytuację, w której twierdzenia takie wypowiada się na podstawie spełnienia tego podstawowego warunku wszelkiej możliwej dyskusji, że oponenta postrzega się jako part-

nera, który wypowiada się w miarę sensownie (choć niesłusznie czy nieprawdziwie). Często bowiem uważa się twórczość postmodernistów i formułowane przez nich tezy tylko za rodzaj retorycznej „nadprodukcji” i intelektualny humbug, którym w poważnej dyskusji w ogóle nie warto się zajmować.

W odróżnieniu od tego dyskwalifikującego nastawienia przyjmuję tutaj postawę interpretatora życzliwego i w punkcie wyjścia naszych rozważań proponuję – tytułem przykładu – przyjrzeć się, oczywiście tylko pobieżnie, kilku kluczowym pojęciom używanym (konstruowanym) przez francuskich postmodernistów, traktując je na serio, to znaczy jako wyrażające dla nich jakiś uchwytny sens. Weźmy takie pojęcia, jak „paralogia” Jean-François Lyotarda, „odroczenie” Jacques’a Derridy i „kłącze” Gilles’a Deleuze’a¹. „Paralogia” – jak dowodzi Lyotard – to ostateczna i właściwa dzisiejszemu statusowi wiedzy w „społeczeństwach informatycznych” forma uprawomocnienia nauki. „Paralogia” to – odwołująca się do swobodnej inwencji imaginacyjnej, realizująca się poprzez „mikronarracje” i rządzące nim rozmaite „gry językowe” – pragmatyka postępowania naukowego, prowadząca do rozbicia systemowości wszelkiej teorii i do otwarcia jej na ostateczną niestabilność rzeczywistości przez wysunięcie w metodologii (czy raczej antymetodologii) na plan pierwszy siły wyobraźni, rodzącej innowacyjne i stojące w konflikcie ze sobą pomysły. „Odroczenie” (czy „różnia” albo „różnicowość” – jak się czasami przekłada termin Derridy *la différance*) to, według Derridy, ostateczny poziom rzeczywistości kulturowej, do jakiej możemy dotrzeć w analizie, wyrażający sam czysty ruch wytwarzania wszelkiego możliwego do ujęcia zróżnicowania. Jako jednoczesne wytyczanie możliwego pola w przestrzeni i wytwarzanie śladów (Derridiańskie pojęcie „trasowania”), „odroczenie” wiąże się z koncepcją pierwotności pisma w stosunku do mowy – tzw. protopisma – czyli z koncepcją niemożności dotarcia do jakiegoś pierwotnego „śladu”, to znaczy do jakiegokolwiek stabilnego, substancjalnego (również w sensie czasowym – a więc do jakiegokolwiek początku) poziomu rzeczywistości. Ruch „odroczenia-różni” istnieje „od zawsze” i choć jest „niczym”, on to dopiero umożliwia (a więc jest to jednak perspektywa quasi-transcendentalna)

¹ Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Aletheia 1997; J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: Wyd. KR 1999; G. Deleuze (współautor F. Guattari), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, II, Paris: Minuit 1980 (fragment po polsku w „Colloquia Communia”, 1988, nr 1-3, s. 221-237, przeł. B. Banasiak).

wystąpienie „zwyczajnych” różnic między obecnością a nieobecnością, życiem a śmiercią, zmysłowością a myśleniem, pismem a mową itp. „Kłącze”, w ujęciu Deleuze’a, to obrazowy model współczesnej rzeczywistości kulturowej oraz model jej badania, mający za zadanie oddać charakter najgłębszych procesów, nie poddających się właściwie możliwości obrazowania. „Kłącze” to segmentacja rzeczywistości jako nie poddającej się żadnej genealogii, hierarchizacji, systemowi centrycznemu czy logicznej kontynuacji, opartej na trwałych znaczeniach słów. „Kłącze” to antymodelowa metafora myślenia „nomadycznego”, nie zakorzenionego w żadnej zasadzie, nie rozpiętego między jakimś początkiem i końcem, lecz błędzącego zawsze na zewnątrz, „w otoczeniu”, pośród rzeczy, w oderwaniu od jakiegokolwiek ontologii czy nomologii.

Jeśli przymknąć oko na niejasność sformułowań i metafor prowadzących do skonstruowania przywołanych tu pojęć, to możemy skonstatować, że pojęcia te wyrażają traktowane na serio (jak sądzimy) przekonania ich autorów, dotyczące i charakteru rzeczywistości (powiedzmy: jej statusu ontologicznego), i charakteru odnoszącego się do niej myślenia (jego statusu logicznego). Rzeczywistość w swej najgłębszej warstwie – przy czym chodzi tu najogólniej o rzeczywistość kulturową, bo będącą komponentą lub wynikiem ludzkiego działania (od zachowań odruchowych po produkcję intelektualną) – ma być pozbawiona jakichkolwiek trwałych fundamentów, składać się z tzw. instabilioń, przejawiać charakter chaotyczny i anarchiczny, płynny i procesualny, a nie substancjalno-rzeczowy, przy czym procesualność nie ma tu nic wspólnego z jakąkolwiek strukturą, bo nie widać ani linearnego ukierunkowania, ani organizacji centrycznej. Adekwatne rozpoznanie takiego charakteru rzeczywistości wymaga – odpowiednio – myślenia wykraczającego poza reguły logiki klasycznej, odwołującego się do nie zawsze jasnych metafor i neologizmów, łamiącego językowe reguły leksyki i składni, co rzeczywiście jest cechą (często odstraszącą) dyskursu postmodernistów. Używając terminologii klasycznej, wolno więc powiedzieć, że ich przekonania ontologiczne i epistemologiczne prezentują współcześnie tendencję irracjonalną, w najogólniejszym znaczeniu tego słowa.

Otóż właśnie nad znaczeniem terminów „racjonalny/irracjonalny” trzeba będzie się zastanowić. Skoro bowiem postmodernizm, zgodnie z własnymi deklaracjami (czy może, częściej, zgodnie z klasyfikacjami obserwatorów), staje w najostrejszej opozycji do „modernizmu” – czyli „nowoczesności” lub najogólniej nowożytności (zostawmy na boku niekonsekwencje, dwuznaczności czy różnice periodyzacji, jakie się przy tej okazji pojawiają) – to jako

przejaw irracjonalizmu, powinien stać w opozycji do racjonalizmu, jako stanowiska istotowo konstytutywnego dla filozoficznego ducha epoki nowożytnej. I faktycznie tak to na ogół wygląda. Wróćmy jednak do naszej wyjściowej obserwacji dotyczącej występowania w każdym okresie dziejów filozofii tendencji irracjonalistycznych. Również w epoce nowożytnej mamy tego liczne przykłady: Bergson, Schopenhauer, Kierkegaard, romantycy, Pascal. Może więc chodzi o różne irracjonalizmy, albo o inne jeszcze składowe stanowiska filozoficznego, bo przecież postmoderniści przykładów tych wprost nie reaktywują. Może wspomniana opozycja nie rozgrywa się na osi racjonalizm–irracjonalizm?

Weźmy wobec tego pod rozwagę Kartezjusza. Jest to wszak niekwestionowany „ojciec” racjonalizmu nowożytnego, a i sami postmoderniści często charakteryzują swoją postawę teoretyczną, w sposób pośredni lub wprost, jako antykartezjanizm. Co znajdujemy w myśli Kartezjusza? Spotykamy tam, rzecz jasna, wszystkie elementy konstrukcyjne stanowiska nowożytnego racjonalizmu, ale natrafiamy też na bardzo dziwnie zaprezentowaną ideę Boga – ideę przecież fundamentalną dla kartezjańskiej procedury absolutnego ugruntowania prawomocności wiedzy o świecie. W *Medytacjach* czytamy, że idea Boga jest „jak najbardziej jasna i wyraźna”, bo zawiera się w niej „wszystko to, co ujmuję jasno i wyraźnie jako rzeczywiste, prawdziwe i w pewien sposób doskonałe”². Natychmiast jednak Kartezjusz dodaje: „Co wcale nie przeszkadza, że mogę nie rozumieć tego, co nieskończone; albo że są w Bogu niezliczone rzeczy, których w żaden sposób nie mogę ani zrozumieć, ani może nawet myśłą dotknąć [...]”³. Oprócz tego zaś, po przeprowadzeniu swojego, jak się go określa, „psychologicznego” dowodu na istnienie Boga, Kartezjusz odwraca jakby logiczny porządek wywodzenia kolejnych prawd z archimedesowego pewnika Cogito i pisze: „[...] pojmuję to zupełnie jasno, że więcej rzeczywistości jest w substancji nieskończonej niż w skończonej, i że zatem jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego”⁴. Co to wszystko znaczy? Czy Kartezjusz wikła się tu w sprzeczności i popada w błędne koło?

² R. D e s c a r t e s, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, t. I, Warszawa: PWN 1958, s. 60-61.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

Oczywiście nie odkrywam tu Ameryki. Nad tym miejscem analiz Kartezjusza zastanawiało się już wielu. Wielu jednak ferowało przy tej okazji zbyt łatwe i upraszczające opinie (dyskredytując przy tym krytyczną trzeźwość Kartezjusza), że jeśli chodzi o jego przełomową rolę i „ojcostwo” wobec epoki nowożytnej, to można o tym mówić w związku z jego dokonaniem w nauce, w metodologii i w opracowaniu krytycznej i rygorystycznej procedury dociekań filozoficznych. Jeśli zaś idzie o konkretne tezy filozoficzne i ich logiczną koherencję, to miałyby się tu Kartezjusz nieco pogubić i jego spuścizna w tej warstwie nie przedstawiałaby już dla nas żadnej szczególnej wartości. Z opiniami tymi nie mogę się zgodzić. Za swoją przewodniczkę w tym sprzeciwie obieram interpretację wypracowaną przez wybitnego znawcę Kartezjusza – Ferdinanda Alquie⁵. W wielkim skrócie: interpretacja ta ukazuje, że w *Medytacjach*, po pierwsze, sama fundamentalna prawda Cogito, sformułowana w sposób nie pozwalający jej podciągnąć pod żadną figurę rozumowania sylogistycznego (jak to jest w *Rozprawie o metodzie*), a także „egzystencjalny” kontekst jej wypowiedzenia, dowodzą, że Kartezjuszowi nie chodzi tu już o poszukiwanie koniecznego związku między faktami myślenia i istnienia, lecz o odnalezienie bytowej podstawy własnego istnienia, i Cogito ma tu charakter metafizycznej, nakierowanej na samo istnienie, intuicji. Po drugie, przypominany przed chwilą opis idei Boga i swoistego „krążenia” między nią a Cogito również ma oddać intuicyjny charakter absolutnie apodyktycznego, lecz zupełnie nieadekwatnego do treści, kontaktu z egzystencją o charakterze nieskończonym. Idee Cogito i Boga są zupełnie niepodobne do innych idei (rzeczy i tworów matematycznych) – nie są to już właściwie idee, lecz bezpośrednio, wewnętrzne doznania bytu. Nie powstaje tu w ogóle problem „zgodności” tych idei z ich treścią – tym bowiem, kto stwierdza „myślę”, „jestem”, jest byt obecny dla siebie i od razu zanurzony w rzeczywistości nieskończonej od wewnątrz. Tylko poprzez taką metafizyczno-egzystencjalną interpretację możliwe jest obronienie Kartezjusza przed zbyt łatwymi zarzutami. Jaki zatem sens ma „filozofia pierwsza” Kartezjusza? Paradoksalny: z jednej strony, jak głosi deklaracja autora *Medytacji*, jej główny temat to „zagadnienie Boga i duszy”, z drugiej zaś uderza tu wprost nieobecność problematyki ontologicznej (którą to nieobecność wypełni jeszcze wprawdzie wiek XVII i XVIII) i teologicznej. Metafizyka obejmuje tu tylko i wyłącznie poczucie pozytywnie danej nieskończoności i jej „obrazu”, czyli ludzkiej

⁵ F. A l q u i é, *Kartezjusz*, Warszawa: PAX 1989.

wolności – jest to więc metafizyka antynaturalistyczna, krytyczna, nieprzedmiotowa, metafizyka doświadczenia wewnętrznego – cała reszta to już po prostu fizyka. Jest to więc nowa, nietradycyjna metafizyka: nie tyle teoria, ile przeżycie swoistego *residuum* bytowego, wymykającego się z kleszczy epistemologicznej krytyki – przeżycie jednak niezbędne, również dla nadania nauce prawomocności i sensu.

Jaka stąd może płynąć dla nas nauka? Chyba ta, że u źródeł najbardziej nawet z założenia racjonalistycznego programu badawczego natknąć się możemy na *residuum*, wobec którego rozum operujący pojęciami i zależnościami logicznymi staje bezradny i dla którego właściwym medium jest jakiś rodzaj doświadczenia wewnętrznego; i że być może jest to sytuacja uniwersalna. Czy to oznacza porażkę racjonalizmu? Jeśli racjonalizm miałby polegać na budowaniu spójnego systemu teoretycznego opisującego rzeczywistość, rozpoczynającego się od porządných definicji pojęciowych i operacyjnych, traktowanych jako źródłowy poziom poznania – to zapewne tak. Taki racjonalizm wszakże albo tylko deklaruje, że to robi, lecz faktycznie odwołuje się do pozadefinicyjnych intuicji – jak tego dowodzi przykład Spinozy, czerpiącego pełnymi garściami np. z tradycji hermetycznej czy kabalistycznej – albo nie dostaje mu świadomości krytycznej, kiedy swoje konstrukcje pojęciowe traktuje jako ostateczny, samouzasadniający się poziom myślenia, i ten brak krytycznego radykalizmu dyskwalifikuje go właśnie jako racjonalizm. Wobec tego na pytanie powyższe odpowiedziałbym zdecydowanie: nie. Zarysowana tu sytuacja nie oznacza porażki racjonalizmu, jeżeli przyjmiemy jego poszerzoną formułę. Podstawowym wręcz zadaniem filozofii jest dotarcie do owego *residuum* źródłowych doświadczeń egzystencjalnych i opisanie go – a więc jednak zrozumienie, ale w swoistym sensie: nie wyczerpania zawartości tego obszaru w skończonym zestawie powiązanych ze sobą pojęć, bo to niemożliwe, lecz rozpoznawania go w sensie nie kończących się nigdy procedur ujmowania tych doświadczeń poprzez te bogate środki wyrazu (wszelkie warstwy ludzkiego życia jednostkowego i zbiorowego, w kulturze), w jakich się one manifestują. Wracając do naszego określenia sprzed chwili: to nie tyle rozum staje bezradny wobec takiego *residuum*, ile co najwyżej (by się odwołać do klasycznych dystynkcji) operacyjny intelekt. Rozum właśnie, występując w roli narzędzia filozofii samej, stopniowo, choć nigdy do końca, stara się rozświetlić najbardziej mroczne rejony rzeczywistości. Z tego punktu widzenia można by stwierdzić, że filozofia irracjonalna to *contradictio in adiecto*. W istocie, skłonny jestem tak twierdzić.

Musimy wobec tego zrewidować nieco nasze wstępne, ogólnikowe konstatacje. Zadaniem filozofii jest zawsze dążenie do zrozumienia najbardziej mrocznych, niedostępnych czy zagadkowych rejonów rzeczywistości, a właściwie jej doświadczenia. Odnosimy się przecież zawsze do treści naszego doświadczenia rzeczywistości – w najszerszym znaczeniu słowa „doświadczenie”, obejmującym również operacje czysto myślowe – a nie do rzeczywistości samej, jak to po Kancie wiadomo. Jakimi narzędziami się to rozumienie posługuje czy posługiwać się powinno – metaforą, intuicją, dialektyką, opisem – to kwestia wtórna, choć oczywiście niebagatelna, bo to właśnie jest zarzewie sporów pomiędzy szkołami filozoficznymi. Żadna z nich jednak nie występuje pod sztandarami programowego irracjonalizmu, a epitet ten pojawia się zawsze tylko w ustach oponentów. W każdym razie rozumienie – czyli, jak kiedyś mówiono, podanie racji, a jak dziś byśmy może powiedzieli, uprawomocnienie – dotyczyć ma przede wszystkim najbardziej źródłowych doświadczeń egzystencjalnych człowieka, a więc ostatecznie ontologicznych warunków jego aktywności życiowej, w tym oczywiście aktywności poznawczej, wiedzotwórczej.

W tej perspektywie, na pierwszy rzut oka, metodę najbardziej odpowiadającą tym zadaniom rozumienia zdaje się proponować fenomenologia. Ona to przecież stara się dotrzeć do tych najbardziej fundamentalnych przeżyć czy zachowań, które by gwarantowały apodyktyczną pewność i adekwatność wyrastającej z nich wiedzy bądź nadawały sens nadbudowującym się nad tymi zachowaniami poziomom życia. Historia myśli fenomenologicznej ujawnia jednak pewien niedostatek. Wydaje się on wynikać z jednej z głównych idei fenomenologii, mianowicie z idei poznania bezpośredniego, uwikłanej od razu i nieuchronnie w klasyczną dychotomię podmiotu i przedmiotu. Niedostatek ten polega na tym, że fenomenologia, starając się ujmować wprost i bezpośrednio opisywane fenomeny, czyli jakieś odmiany przeżyć świadomości, albo nie może przebić sfery immanencji i dotrzeć do bytu – jak to pokazuje w zasadzie przykład epistemologicznie zorientowanej fenomenologii czystej Husserla, grzęznącej w aporiach transcendentego Ego – albo, kiedy do bytu, dzięki różnym zabiegom, jakoś dociera, jak analityka egzystencjalna Heideggera czy fenomenologia intercielesności Merleau-Ponty’ego, wówczas natrafia na barierę trudności konceptualnych, często uniemożliwiających intersubiektywną weryfikację, a więc właśnie uprawomocnienie. Źródłem owej skazy, utrudniającej urzeczywistnienie stawianego sobie zadania, wydaje się właśnie ów bezpośredni, niemethodyczny, niezobiektywizowany przez intersubiektywne zastosowanie przystęp do opisywanych doświadczeń.

W tym miejscu możemy powrócić do naszych wyjściowych przykładów. Otóż wystąpienia postmodernistów były m.in. wywołane tymi wewnętrznymi kłopotami fenomenologii i jej uwikłaniem się w metafizykę (czy, jak oni twierdzą: ideologię) podmiotu. Postmodernizm to próba opisanie rzeczywistości głównie przy użyciu narzędzi antyfenomenologicznych (poststrukturalistycznych), która skutkuje obrazem rzeczywistości pozbawionej jakichkolwiek fundamentów, an-archicznej. Jako taka, jest jednak również próbą obłaskawienia tej chaotycznej rzeczywistości, a więc jakiegoś jej zrozumienia. Zarzut irracjonalizmu może i w tym wypadku być oddalony, czy przynajmniej osłabiony. Wszelako ze względu na faktyczny eksces retoryki, na jaki – jak sądzimy – cierpi postmodernizm, i ze względu na jego emfaticzną przesadę w formułowanych twierdzeniach, pod strategią postmodernizmu również nie mamy ochoty bezkrytycznie się podpisywać.

Przykładem współczesnej myśli, która próbuje dotrzeć do najbardziej tajemniczych, niejasnych, zagmatwanych i nieuchwytnych, ale też najbardziej podstawowych i źródłowych doświadczeń oraz je zrozumieć, która próbuje odsłonić ontologiczny poziom tych doświadczeń, może być – i jest to oczywiście tylko moja prywatna opcja, nie wykluczająca innych prób zrozumienia tego, co niejawne i niejasne – hermeneutyka Paula Ricoeura. Ta antyromantyczna, antypsychologistyczna hermeneutyka ontologiczna, czy też „fenomenologia hermeneutyczna”, proponuje „okrężną drogę przyswajania znaków, dzieł sztuki i kultury”, drogę wykorzystującą metody semiologii, strukturalizmu, fenomenologii, religii, psychoanalizy i krytyki filozoficznej w docieraniu do źródłowego poziomu samorefleksji i do poziomu bytu. Oddzielona, bezpośrednia ontologia – jak pisze Ricoeur, mając na myśli dzieło Heideggera – nie jest w naszym zasięgu. „Ontologia rozumienia jest zawarta w metodologii interpretacji”⁶. Tylko na tej „okrężnej” drodze interpretacji, wypracowanej w różnych dziedzinach „pomocniczych”, możemy dotrzeć do źródłowych doświadczeń człowieka – również tego oddającego się działalności intelektualnej – zawsze przecież zanurzonego w symbolach, w mitach, w sferze *sacrum*, jednym słowem, w kulturze. Nic oczywiście nie gwarantuje powodzenia takiej interpretacji. Może ona grzęznąć na mieliznach nierozumienia, które będą oceniane jako przejawy irracjonalizmu. Nie ma tu żadnych gotowych, ostatecznie zobiektywizowanych i skodyfikowanych, sztywnych ni-

⁶ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. K. Tarnowski, Warszawa: PAX 1975, s. 144, oraz t e n Ź e, *Essays on Biblical Interpretation*, cyt. za: K. Rosner, *Wstęp*, w: P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa: PIW 1989, s. 30.

czym algorytm metod postępowania. Wszystko zależy od jakości wykonania. Tylko osiągnięcie mistrzostwa w umiejętności interpretowania, mierzonego bogactwem „warsztatu” teoretycznego, rokuje interpretacji powodzenie. Wiadomo zaś, że to trening czyni mistrza. Filozofia byłaby zatem niekończącym się treningiem w technikach rozumienia.

REASONABILITY AND PHILOSOPHY

S u m m a r y

The article is concerned with the question of rationalism and irrationalism as definitions appraising philosophical attitudes. The author takes into consideration the charge of irrationalism against the main representatives of the so-called postmodernism: J. F. Lyotard, J. Derrida, G. Deleuze. He formulates the proposition that reason is one thing and the so-called operating intellect is another. Each philosophy has to use reason in the course of studying various aspects of reality, in the course of analyses concerning the nature of man and his products. However, there are aspects of the world that cannot be ‘seen through’ by means of operating intellect. Hence the author considers the phrase ‘irrational philosophy’ as *contradictio in adiecto*. No philosophical system may be constructed completely on clear definitions; there always has to remain something that is the subject of intuition, something that cannot be distinctly defined. Descartes’ rationalism may be an example illustrating this proposition. His philosophical system is ultimately based on the intuitively given *cogito* and the intuitively presented idea of infinity (God). Radical criticism of phenomenology offered by postmodernists has led to a vision of reality utterly deprived of foundations (anarchical). The author disagrees with such a way of philosophising. Instead, he thinks that P. Ricoeur’s hermeneutics is the best tool for describing basic human existential experiences.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: racjonalność, postmodernizm, hermeneutyka, antropologia filozoficzna.

Key words: rationality, postmodernism, hermeneutics, philosophical anthropology.