

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

František Mihina

Prešovská univerzita v Prešove

Miesto nášho veku v histórii civilizácie (Ch.S. Peirce a jeho filozofická diagnóza súčasnosti)*

*Значение нашего столетия в истории цивилизации
(Ч.С. Пирс и его философский диагноз современности)**

Aj najslávnejší myslitelia majú svoje *prvotiny*. Filozofickým debutom Ch.S. Peircea (1839–1914) – azda najoriginálnejšieho amerického mysliteľa všetkých čias, bola nevelmi rozsiahla štúdia *The Place of Our Age in the History of Civilisation*¹ (1863). Peirce – aj keď vtedy ešte len dvadsaťštyriročný, si bol vedomý – že ak sa má filozofia stať uznávanou súčasťou dobových inšpirácií, ak má vstúpiť do *vita activa*. Filozofia sprostredkúva cestu k potrebným riešeniam s ohľadom na aktuálny stav vedenia. Sama ich v *technickom zmysle* ponúknuť nedokáže, dokáže však *viac* – pomáha tvoriť *predpoklady každého riešenia*.

V Kantovom duchu by sa filozofia mala usilovať nebyť „fiktívnou vedou“. Čo majú robiť skutoční *philosophi moderni* – noví filozofi? Vziať na seba časť zodpovednosti a zúčastniť sa na riešení úloh, ktoré sú naozaj aktuálne a naliehavé. V duchu pragmatizmu by sa *filozofia skutočnosti* mala zmeniť na *skutočnú filozofiu*. Takouto úlohou je aj zamyslenie sa nad tým, aké je miesto našej doby v dejinách civilizácie, ktorej sme súčasťou, ktorú spoluvytvárame, no jej základy položili iní v dávnej minulosti. Všetko nasvedčuje tomu, „že jestvuje súhrnný život ľudstva“², ktorý predstavuje svojrázne, možno diskkrétne, no preda len kontinuum kultúrnych a civilizačných foriem, ktorými *prechádza*. Civilizácia západného typu je dielom *účelovej racionality* – samotný účel však nedokážeme

* Štúdia je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA 1/004/12 „Ch.S. Peirce – život a dielo“.

¹ Publikovaná bola v roku 1863, teda 4 roky po absolvovaní Harvard University (1859).

² J. Burekhardt, *Úvahy o světových dějinách*, VOTOBIA, Olomouc 1996, s. 230.

sformulovať s ohľadom na dejiny budúcnosti; a nedokážeme to ani pri pohľade späť! A zdá sa, že práve v tom je ukrytý problém jej dôsledkov!

Vo svojich najlepších výkonoch predstavovala filozofia *víziu, projekt* kozmu, univerza, človeka. Jej prednosťou – v časoch antických, stredovekých i modernejších, teda v dobách renesancie a novoveku až po začiatok dvadsiateho storočia – to bola najčastejšie veľkorysá, monumentálna ponuka, v duchu ktorej bolo možné *rozumieť* meniacemu sa svetu, usporiadať predstavy o jeho možných zmenách. *Skutočná* filozofia takúto ponuku – ponuku vízie – vždy obsahovala. Otázne je, či je schopná predložiť ju aj v súčasnosti³. Radikálne sa znižuje počet tých, ktorí sú o tejto jej potencii presvedčení – nielen mimo, ale aj vo vnútri filozofie samej!

Tempus est...

Náš problém, na ktorý sa chceme v našej štúdií sústrediť, spočíva v tom, že nie je isté, či a nakoľko rozumieme svetu, v ktorom žijeme. A to hneď vo viacerých ohľadoch. Nedokážeme pochopiť *zmysel* a smerovanie civilizačného konštruktú, ktorého sme súčasťou, nepoznáme cieľ, ku ktorému speje, nedokážeme odhadnúť jeho silné a slabé stránky, ak myslíme na jeho budúcnosť. Kto sa má rozhodnúť určiť diagnózu? Filozofi sa podľa Plutarcha zväčša prezentujú „neotrasiteľným presvedčením“⁴, no len málokedy oprávnené. Ak je však *úrad* filozofa naozaj *nobile officium*, ako ho ešte stále mnohí vnímajú, potom by to mal byť práve on! Je ním však? Ak áno, čo sa od neho očakáva? Je schopný naplniť svoju úlohu – teda povedať včas a zrozumiteľne, hoci v podobe naliehavého upozornenia, že *tempus est – nastal čas!* Čas na čo? Ako to *vieme?*

Čím viac sa usilujeme *porozumieť*, tým viac v nás vzrastá presvedčenie, že pomyselne stránky veľkej knihy eschatológie človeka, vesmíru, ľudstva zaplniť nedokážeme⁵. Ako môžeme *svoju dobu zmeniť?* – V jej pohybe je príliš veľa *nákladu minulosti* – trajektória jej pohybu bola *určená* dávno pred nami! Kým bola určená, kto rozhodol, na základe čoho? Je vôbec možné zmeniť ju⁶? Názor,

³ Aké je teda miesto filozofie v štruktúre súčasného vedenia? Čo je nespochybniteľne jej úlohou, ktorú nemôže či nedokáže vyplniť žiadna iná teoretická reflexia? Čo sa od nej očakáva a kto, ak vôbec, od nej niečo čaká?

⁴ Epikuros, *O šťastnom živote. Filozofické odkazy*, Pravda, Bratislava 1989, s. 149.

⁵ Prečo nám práve tieto otázky unikajú? Vytrvalo, avšak márne hľadáme uspokojivé odpovede! Akoby nás Osud ranil slepotou a nevedomosťou, ak myslíme napríklad na symptómy možného ohrozenia. A sme si toho vedomí! Na pomoc voláme svoj vlastný rozum – jeho najsilnejšou, zriedka však využitou vlastnosťou je, povedané s Kantom, schopnosť kritiky seba samého v podobe imperatívu bdiť nad sebou samým! Najmä preto, že jeho rady sa v perspektíve dôsledkov, ktoré motivoval, neraz menia na podoby, ktoré sme ani neočakávali, ani nechceli.

⁶ Postmodernizmus – ak toto slovo myslíme ako terminus technicus absencie vysvetlení nie je príčinou straty orientácie, je skôr jej vyjadrením, formou prejavu.

že „znaky reálneho závisia od toho, čo si v konečnom dôsledku o ňom myslíme“⁷ je potrebné brať vážne a odhodlať sa k činu! Na začiatok by možno stačilo, ak by sme dokázali lepšie odolávať falošnému vedomiu vo forme „omylu historickosti“ a zbaviť sa *sebaaprečňovania*, ktoré je charakteristické pre každú dobu či epochu. Lahko podliehame ilúzii, že práve *naša* doba je tá *najlepšia*⁸. Máme sklon preceňovať *svoje* miesto v nezmeranom prúde ľudského pohybu, ktorého skryté zákonitosti nepoznáme – nie sme schopní zaujať stanovisko vonkajšieho pozorovateľa, pre ktorého *celkový* pohyb predstavuje niečo celkom iné, ako sú pohyby jednotlivých častí. Správame sa, „akoby svet a svetové dejiny existovali iba pre nás; každý totiž považuje svoju dobu za naplnenie všetkých dôb, nie iba za jednu z mnohých dočasných vln“⁹. V skutočnosti však dejiny ľudstva sú *nedokončené* vo veľmi významnom zmysle – ukazuje sa, že nie je možné ich zavrieť púhou lineárnou prolongáciou, jednoduchým pokračovaním trendov, ktoré v nich doteraz prevládali.

„Kríza vied“ – Husserlov náčrt a Heideggerove závery

Vek, v ktorom žijeme, označujeme ako *vedecký* – niet pochyb, že ak myslíme na zmeny, ktoré aplikovaná veda priniesla do každodenného života ľudí, je to nepochybne *doba vedecká*¹⁰. Ak však uvažujeme o využití vedy s cieľom určiť trajektóriu civilizačného pohybu v horizontoch najbližších desaťročí alebo stáročí, veda celkom zlyháva! Vlastné dôveryhodné *dejiny budúcnosti* nie sme schopní ani len naznačiť¹¹! Husserlova *Kríza európskych vied*¹² – pokojne by sme mohli

⁷ Peirce sa skôr domnieva, že „na jednej strane je skutočnosť nezávislá, nie však nevyhnutne od myslenia vo všeobecnosti, ale iba od toho, čo vy alebo ja alebo ľubovoľný počet ľudí o nej myslí“ (Ch. Hartshorne, P. Weiss (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1960, vol. V, § 409). Znamená to iba toľko, že – ak myslíme na svoj aktívny vstup do civilizačných procesov, sme vystavení riziku, že naše konanie nepovedie k predpokladaným dôsledkom.

⁸ Leibniz bol presvedčený, že žijeme v najlepšom z možných svetov, čo bola u neho forma teodícey; K.R. Popper hlásal, že nielen že neustále hľadáme lepší svet, ale napriek všetkému, ak sa obzrieme späť, ten náš svet je predsa len lepší, ako kedykoľvek pred nami; Marx sa nazdával, že najlepší z možných svetov je nielen potrebné, ale aj možné – v budúcnosti – vybudovať. Jacob Burckhardt (1818–1897) chápe „zlo ako súčasť veľkej ekonómie dejín“ (J.Burckhardt, *Úvahy o svetových dejinách*, Votobia, Olomouc 1996, s. 227), ako niečo, čo v historickej perspektíve ľahko mení svoj status.

⁹ *Ibidem*, s. 225.

¹⁰ Ak však myslíme na každodenné zmýšľanie ľudí, ich postoje, charakter rozhodovania, pocity, ktoré vyplňajú mnohé reakcie na dianie v blízkom či vzdialenejšom okolí, niet pochyb, že žiadnu vedeckú dobu neprežívame. Naopak, rozpor medzi akceleráciou rozvoja ľudského vedenia na jednej strane a jeho znúťornením v myslí jednotlivých ľudí je priepastný – relatívne, t.j. ak myslíme na úroveň interiorizácie vedenia v myslí ľudí, vieme stále menej a menej.

¹¹ Tým skôr však treba odmietnuť posledné súdy ľubovoľného druhu – ako hovorí J. Iwaszkiewicz, pre ne ešte čas nenastal. No mnohé sa zmenilo: „Svet je taký, ako keby sila

povedať kríza vied a vedy vo svete vôbec – predstavuje východisko zamyslenia, (ktoré v sebe rozvíjal aj Ch.S. Peirce) aj pre M. Heideggera. V intenciách nami sledovaného problému Husserl uvádza, že *krízou* vedy je „strata jej životného významu“¹³. Nebol však sám, kto rozvíja myšlienky tohto druhu¹⁴. Nastala zvláštna a naliehavá situácia: zdá sa, že *problematickými* sa stali dejiny človeka, čo naznačuje, že ide o „*zmysel*, o rozum v dejinách“¹⁵. Ľudské dejiny síce nemožno stotožniť s jeho objektiváciou v ľudskom diele, no nie je možné ich od neho, od jeho *prítomnosti* ani oddeliť – prinajmenšom ak myslíme na civilizačný útvar formovaný v jednom paradigmatickom modeli od čias ranogréckych mysliteľov. Nepomôžu vyjadrenia typu „rozum sám a jeho *súčnosť* sa stávajú stále väčšou záhadou“¹⁶. Produktívnou ideou je Husserlov imperatív, aby sa „problém sveta, nakoniec *vedome* uchopený, problém najhlbšieho bytostného spojenia rozumu a *súčnosť*, *záhada všetkých záhad*, stal samostatnou témou myslenia“¹⁷.

Heidegger domýšľa uvedené Husserlove námety a je – zdá sa, mysliteľsky *odvážnejší*, aj keď aj on vlastne necháva súčasného čitateľa umárať sa hľadaním možných odpovedí. Svoje myšlienky, ku ktorým sa tu vraciame, si želal publikovať až posmrtno¹⁸. Heidegger sa pokúšal – po Diltheyovi – „vyložiť človeka iba z človeka, z ničoho človeku cudzieho, vyložiť ľudský život z ľudského života“¹⁹. Dospel k záveru, ktorý sa podobá tomu Kantovmu z *Predslovu k prvému vydaniu Kritiky čistého rozumu* – že táto úloha prevyšuje súčasné možnosti filozofie²⁰. Zdá sa, že v zmysle Husserlových a Heideggerových neskorších úvah, k takýmto otázkam patrí aj schopnosť porozumieť dôsledkom, ktoré vlastným objektivovaním, pôsobením, uplatnením rozum *spôsobil*. Vychádzal však z presvedčenia, že –

súdržnosti, ktorá veci – domy, prírodu, ľudskú dušu, hviezdy a právne systémy – stmeloval, už nepôsobí“. S. Márai, *Nebo a Zem*, Kalligram, Bratislava 2003, s. 97.

¹² V istom zmysle, ktorý sledujeme aj my v našej štúdií, ide o Husserlovo opus magnum. Vyšla v roku 1936, teda len dva roky pred autorovou smrťou. Predstavuje svojrázny filozofický závet autora.

¹³ E. Husserl, *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie. Úvod do fenomenologické filosofie*, Academia, Praha 1972, s. 27.

¹⁴ Podobne, aj keď nie v celkom rovnakých súvislostiach, sa vyjadrovali napr. L.N. Tolstoj ako umelec (vo svojich Poznámkach k Biblii), resp. L. Wittgenstein v *Traktáte* ako filozof.

¹⁵ E. Husserl, *op. cit.*, s. 31.

¹⁶ *Ibidem*, s. 35.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ V časopise „Der Spiegel“ v rozhovore pod názvom *Už len nejaký Boh nás môže zachrániť* dňa 22. septembra 1966.

¹⁹ M. Heidegger, *Už jenom nějaký Bůh nás může zachrániť*, „Filozofický časopis“ 1995, roč. XLIII, č. 1, s. 3.

²⁰ „Ľudský rozum má zvláštny osud, pokiaľ ide o jeden druh jeho poznatkov: doliehajú naň totiž otázky, ktorých sa nemôže zbaviť, lebo sú mu dané jeho vlastnou povahou a nemôže na ne odpovedať, pretože presahujú všetky schopnosti ľudského rozumu“. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Pravda. Filozofické odkazy, Bratislava 1979, s. 31.

napriek všetkému, „filozof musí chcieť pomôcť“²¹ – takto jeho úsilie chápe J. Patočka.

Vďaka *rozumu* – v zložitých súvislostiach civilizačného vývinu – sa podstatne zmenila situácia súčasného človeka: „planetárny ruch novodobej techniky je moc, ktorej dejinno-určujúcu veľkosť je len ťažko možné preceniť; pre mňa je dnes rozhodujúca otázka, ako tomuto technickému veku môže vôbec byť priradený nejaký politický systém – a aký. Na túto otázku nepoznám odpoveď. Nie som presvedčený, že je to demokracia“²². Navyše, doteraz podliehame ilúzii, že „technika je vo svojom bytostnom jadre niečo, čo má človek v rukách“²³. Podľa Heideggera „to však nie je možné; technika je vo svojom bytostnom jadre niečo, čo človek sám od seba nezvládne“²⁴. A ešte dôležitejšie v našich súvislostiach je, že – podľa niektorých Heideggerových *vykladačov*, v tomto prípade podľa J. Patočku²⁵, „technika je vo svojej podstate – ktorá nie je nič technického (...) niečo, na čo nestačí ani filozofia, ani ostatné doterajšie myšlienkové prostriedky“²⁶. Problém však je, že *nové myšlienkové prostriedky* zatiaľ nemáme k dispozícii, nevieme, ako by mali či mohli vyzerat’ – len sme presvedčení, že ich potrebujeme! K čomu – v konečnom dôsledku na to, aby umožnili pokračovanie kultúrno-civilizačného modelu, ktorý sa nachádza v stave kritického sebahrozenia!

Uvedené Heideggerove postoje sú podstatné pre určenie miesta našej doby v dejinách civilizácie! Vyplýva z nich niekoľko záverov, ktoré síce nemusíme nekriticky prijať, ktoré však nútia k vážnemu zamysleniu²⁷. Pre nás je však najdôležitejšia idea – a ona sama nie je prejavom antropologickej skeptickej fóbie jej autora, že je možné, že „je mysliteľné, že človek nemá vôbec žiadne určenie“²⁸. Pre filozofiu tu niet miesta – presnejšie, pre filozofiu, ktorá tento stav vlastne – nevediac o tom, vyvolala, ktorá *splodila* – cez svet vedenia, vedy aj svet techniky, ktorý je formou jej prejavu! „Filozofia nebude môcť spôsobiť nijakú bezprostred-

²¹ M. Heidegger, *Už jenom nějaký Bůh...*, s. 10.

²² *Ibidem*, s. 20.

²³ *Ibidem*, s. 21.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Patočkov komentár k rozhovu časopisu „Der Spiegel“ s Heideggerom, in: *ibidem* tohto zoznamu literatúry.

²⁶ *Ibidem*, s. 21.

²⁷ Najdôležitejšími sú azda nasledovné: Nepoznáme doposiaľ cestu, ktorá by bytostnému jadrú techniky zodpovedala; ak podstata techniky sama nie je technická, ako jej možno porozumieť?; technický svet funguje – zdá sa, že stále lepšie a intenzívnejšie; tempo rastu, zdokonaľovanie v technickom zmysle, prerastanie celého systému technikou... sa autonomizuje; technika preniká do vzťahov – vzťahy ľudí sa technizujú; technika stále viac odpútava človeka od Zeme a vykoreňuje ho; všetko podstatné vzniklo v ľudskom svete z toho, že mal domov a tradície – technika nás tohto dôverného sveta zbavuje; svet sa dostáva do zvláštneho pohybu, ktorý vyvoláva vznik absolútneho technického štátu; takýto štát by slúžil a celkom slepo – zase len technike, moci techniky.

²⁸ M. Heidegger, *Už jenom nějaký Bůh...*, s. 23.

nú zmenu terajšieho stavu sveta. Nevzťahuje sa to len na filozofiu, ale na všetky iba ľudské myšlienky a túžby. **Už len nejaký Boh nás môže zachrániť**²⁹.

Tým však Heideggerovo zrozumiteľné vyjadrenie končí – to, čo hovorí ďalej³⁰ nie je reálne použiteľné! Čo nám zostáva v situácii, keď je človek „vydaný diktatúre niečoho, čím sám nie je a čo nemá pod kontrolou“³¹, teda techniky? Zmeniť kauzálne stav ohrozenia *nejakým myslením* (?) – napríklad filozofiou, možné nie je, je to možné iba *okľukou*. „Úlohu doterajšej filozofie prevzali dnes vedy (...) filozofia sa rozpúšťa v jednotlivých vedách (...) spôsob myslenia tradičnej metafyziky, ktorá je Nietzscheom uzavretá, nedáva už nijakú možnosť vyrovnáť sa mysliteľsky so základnými rysmi technického veku, ktorý iba začína“³². Úlohu filozofie má – podľa Heideggera – prevziať kybernetika³³ a jej podobné spôsoby uvažovania! Cesta filozofie a myslenia dnes vedie k mlčaníu! – nesmie sa *premrhať*, možno opäť *zapôsobí* o tri storočia! Heidegger svoju úvahu končí skepticky, ak myslíme na naše možnosti: „Nepoznám žiadnu cestu k bezprostrednej zmene súčasného stavu sveta, aj keby sme pripustili, že čosi také je vôbec v ľudských silách“³⁴. Čo nám teda Heidegger radí? „Som presvedčený, že nejaký obrat sa môže pripravovať iba z toho istého svetového miesta, na ktorom moderný technický svet vznikol, že k nemu nemôže dôjsť prevzatím zen-budhizmu alebo iných východných skúseností o svete. K novému premysleniu je potrebné vziať si na pomoc európsku tradíciu a jej nové osvojenie. Myslenie sa premení iba myslením, ktoré má ten istý pôvod a určenie (...). V oblasti myslenia nejestvujú autoritatívne výpovede“³⁵. Zdá sa však, že nielen „technizovaný svet prerástol ľudom cez hlavu“³⁶ – rovnaká je aj situácia v rovine typológie riadenia spoločenských systémov: „kríza demokraticko-parlamentného systému“³⁷ je viac ako zrejmä.

Aká je teda budúcnosť filozofie, ktorá už – prinajmenšom podľa Heideggera – našla svoje dovŕšenie! Naozaj? Dospela tým ku svojmu koncu? Na takýto záver je ešte priskoro. Musí si však ponechať svoj pôvodný – teda ranogrécky charakter, aj za cenu možného blúdenia vytrvalo učiť remeslu myslenia! Ak sa odvoláme na Aristotelovu IV. knihu jeho *Metafyziky* (1006a nn): „Je to totiž nevzdelanosť, ak nenahliadame, pre čo je potrebné hľadať dôkazy a pre čo to nie je potrebné“³⁸ – to sú slová dávneho Gréka, môžeme k nim dodať: „Tieto slová si žiadajú starostlivé

²⁹ *Ibidem*, s. 24.

³⁰ Heidegger odporúča „v myslení a básnení pripravovať pohotovosť pre situáciu, až sa Boh objaví, resp. pre situáciu, že Boh v našom zániku ostane neprítomný“. *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, s. 25–26.

³³ *Ibidem*, s. 26.

³⁴ *Ibidem*, s. 27.

³⁵ *Ibidem*, s. 29–30.

³⁶ *Ibidem*, s. 30.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ M. Heidegger, *Konec filosofie a úkol myšlení*, Oikoymenh, Praha 1993, s. 35.

zamyslenie – nakoľko nie je ešte rozhodnuté, akým spôsobom má byť to, čo nepotrebuje žiadny dôkaz, skusované, aby sa stalo prístupné myslí³⁹. A to by mohol byť priestor pre filozofiu v budúcnosti! Treba však ešte chvíľu počkať – „dnešné myslenie ešte nenašlo svoju jednoznačnú cestu; stretávame sa len s rozmanitým ladením myslenia; stoja tu proti sebe na jednej strane pochybnosť a zúfalstvo, na druhej strane slepá posadnutosť nepreverenými princípmi“⁴⁰. Peirce by sa s takýmto vymedzením nových začiatkov asi neponáhlal súhlasiť.

Ak chceme určiť miesto našej aktuálnej prítomnosti v civilizačnej a kultúrnej línii, ktorá sa začala odvíjať v dávnovekom zrode západného myslenia, potrebujeme si stanoviť aspoň hrubý rámec možnej optiky⁴¹. Moderný vek chápeme ako súčasnosť, ktorá v rozvinutej podobe v sebe obsahuje charakteristiky, ktoré v nej rástli postupne a nakoniec dosiahli úroveň, ktorá nielen umožňuje, ale si aj vyžaduje nové zhodnotenie – vedou, filozofiou, náboženstvom a podobne. Inšpiráciou nášho zamyslenia je práve Peirceova štúdia o potrebe stanoviť miesto nášho veku v dejinách civilizácie⁴² ako jedného osobitého celku, uzavretého systému⁴³.

Peirceova diagnóza je síce priširoká, ale predsa len niečo podstatné naznačuje. Aj tu sa nepriamo inšpiruje v odkaze svojho majstra, keď upravuje jeho myšlienku, ktorá však odznela v iných súvislostiach⁴⁴. V nami už spomínanom debute *The Place of Our Place in the History of Civilisation* (z roku 1863) vyjadruje presvedčenie, že dlhodobá schizma idealizmu a materializmu viedla k formovaniu vnútorne rozpornej až rozpoltenej a nebezpečnej situácie v kultúrnych a civilizačných trendoch, ktorých vypäté dôsledky začíname dnes pociťovať, a to až vo fatálnych ohrozeniach, ktoré sú stigmu našej doby, nášho veku. Materializmus i idealizmus trpia jednostrannosťou, mýlia sa, aj keď každý iným spôsobom, jeden bez druhého však vedú k celkom nesprávnym záverom, ak myslíme na dôsledky, ktoré vyvolávajú v oblasti kultúrneho a civilizačného vývinu. V pozadí Peirceovho úsilia je prekonanie jednostrannosti materializmu na jednej i idealizmu na strane druhej formovaním filozofie, ktorej vedecká orientácia by to umožnila.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 131.

⁴¹ Asi od polovice 19. storočia sa zaužívalo delenie histórie človeka na vek antický, stredovek a vek moderný v presvedčení, že jestvuje dostatočné množstvo dištingtívnych znakov pre posúdenie jednotlivých období.

⁴² Vymedzenie termínu civilizácia predstavuje problém sám osebe; samotné slovo má latinský pôvod: *civilis* – občiansky, *civitas* – občianstvo, ale aj ľudskosť; pod civilizáciou rozumieme v našich súvislostiach formu usporiadania spoločnosti ľudí schopnú rozvíjať hospodárske, kultúrne, politické, obranné či náboženské formy vlastnej reprodukcie.

⁴³ Náš metodologický problém spočíva v tom, že – parafrázujúc slová K. Gödela – žiadny systém nie je schopný posúdiť bezozvyšku seba samého.

⁴⁴ Kant v *Úvode k Trancendentálnej logike* píše: „Bez zmyslovosti by nám nebol daný nijaký predmet, bez umu by sme nijaký nemohli myslieť. Myšlienky bez obsahu sú prázdne, nazerania bez pojmov sú slepé“. I. Kant, *Kritika...*, s. 97.

„Materializmus trpí nekompletnosťou. Idealizmus vždy prezentuje systematickú totalitu, vždy je však vágny a vedie k omylu... Ak je však materializmus bez idealizmu slepý, potom idealizmus bez materializmu je prázdny“⁴⁵.

Nová filozofia – a Peirce, na rozdiel od nás, nepochybuje, že by ňou mohol byť pragmatizmus – svojim *zvedčením*, teda rešpektom k výsledkom, ktoré boli vo vede dosiahnuté, ale najmä zmenenou optikou vlastného videnia skutočnosti, môže prispieť k *náprave vecí verejných*.

V súlade s Peirceovým odporúčaním by sme sa mali oprieť o ním formulovanú pragmatickú maximu⁴⁶. Vyplýva z nej, že význam, zmysel, hodnotu toho, čo robíme dnes, pochopíme až v budúcnosti⁴⁷ – nie je dôležité, ako vzdialenej! Budúcnosť je *vždy otvorená* – prinajmenšom v zmysle variety jej možných podôb či foriem. Ľudský život sa ale *odohráva* „tu a teraz“. Vzťahuje sa to nielen na život jednotlivcov, ale aj na spôsob jestvovania národov, rôznych sociálnych útvarov alebo kultúr. Vzdialenosť medzi tým, čo „je“ a tým, „čo bude“ nikdy nie je *nulová* – nie je to *vzdialenosť bez rozmerov*. Aristoteles vedel, že všetko, čo robíme, robíme vždy s ohľadom na niečo iné, vo vzťahu k niečomu inému – v motívoch, aj v dôsledkoch. To, čo však máme k dispozícii, ak chceme ovplyvniť určitým konkrétnym smerom formovanie budúcnosti, nie sú dôsledky, ale *predstava* o možných dôsledkoch⁴⁸. Peirce – keď formuloval svoju pragmatickú *maximu*, pripomínal, že ju chápe „iba ako aplikáciu dávneho princípu logiky odporúčaného Ježišom“⁴⁹: *Poznáme ich podľa ovocia...*⁵⁰. Čo to v našich súvislostiach znamená? Ak nie sme schopní *presne* stanoviť budúce dôsledky našich dnešných skutkov, dôslednejšie analyzujeme dôsledky svojich minulých činov a pokúsme sa zhodnotiť rozdiel medzi pôvodnými očakávaniami a dnešnými dôsledkami vtedajšej aktivity. Následne abduktívne sformovať predstavu o budúcich dôsledkoch prolongáciou doterajších skúseností! Nie je to veľa, čo môžeme urobiť, ale urobiť to treba!

⁴⁵ G.W. Stroh, *American Philosophy. From Edwards to Dewey. An Introduction*, D. Van Nostrand Company, Inc., Princeton 1968, s. 79.

⁴⁶ „Zvážme, aké možné predstaviteľné praktické dôsledky by mohol mať určitý pojem. Naša predstava týchto dôsledkov je potom našim úplným pojmom tohto objektu“. Ch. Hartshorne, P. Weiss (eds.), *op. cit.*, vol. V, § 402.

⁴⁷ Nie sme schopní presne odhadnúť dôsledky svojich činov, a to z viacerých dôvodov: naše očakávania sa často líšia od výsledku, nepoznáme súhrnné pôsobenie všetkých faktorov, synergia ich pôsobenia nie je púhym súčtom.

⁴⁸ História ponúka nemalé množstvo varujúcich príkladov na to, že predstava o dôsledoch a samotné dôsledky sú dve celkom odlišné veci. Tá istá história ponúka rovnaké množstvo zlyhaní v podobe podcenenia síce možných, ale len zjavne negatívnych následkov; skrytá tendencia riešiť problémy až vtedy, ak nastanú, viedla k nejednej historickej kataklizme!

⁴⁹ V Novej zmluve sa uvedenú vyjadrenie vyskytuje na dvoch miestach vo významovo totožnom znení: „Tak teda po ovocí poznáte ich“ – Evanjelium podľa Matúša, kap. 7, ods. 20; „Každý strom zaiste poznať po ovocí“ – Evanjelium podľa Lukáša, kap. 6, ods. 44.

⁵⁰ Ch. Hartshorne, P. Weiss (eds.), *op. cit.*, vol. V, § 402.

Každý z nás, aj keď koná každý ako konkrétny jedinec, predsa je to v konečnom dôsledku „dielo kolektívne, dielo všetkých ľudí“⁵¹. „Čo to však je tento ľudský celok, čo to je civilizácia, ktorá je výsledkom histórie, nikdy však nie je hotová“⁵²? Aj keď o nej rozmýšľame na úrovni najrôznejších teoretických disciplín, filozofie azda predovšetkým, „nemôžeme očakávať, že by sme vypracovali nejakú jej dokonalú koncepciu; vidíme, že je to postupný proces, že obsahuje usku- točňovanie ideí ľudského vedomia a ľudskej práce (...) môžeme povedať, že je to proces ľudský“⁵³.

Peirce bol – niekedy nevedno prečo, presvedčený, že tento postupný proces je „napriek všetkým úbohým maličkostiam postupne viac a viac presýtený *Duchom Božím*, ktorý prichádza; táto idea je však sama osebe príliš vágna na to, aby mohla prispieť k pochopiteľnosti bežných ideí (...) vieme, že človek nie je úplný, pokiaľ je sám, že je podstatne členom spoločnosti. Navyše, skúsenosť jedného je ničím, ak je osamotená. Ak vidí niečo, čo iní nedokážu, nazývame to halucináciou. Nie je to »moja« skúsenosť, ale »naša« skúsenosť, na ktorú myslíme; a toto »naše« predstavuje neobmedzené množstvo možností“⁵⁴.

Ak si uvedomíme, že *civilizačné zlyhanie*, ktorého dôsledkom je narastajúca obava z vlastných činov ľudstva v najbližšej budúcnosti, sme si spôsobili sami, potom naša budúca zodpovednosť, včítane zodpovednosti filozofie, náboženstva, vedy či umenia by mali v oveľa hlbšom zmysle obsahovať anticipačný rozmer⁵⁵. Senecovo „*nemo nostrum sine culpa est – nikto z nás nie je bez viny*“ je mravným a hodnotovým apelom na emergenciu nových východísk nášho zamýšľania sa najmä nad sebou samými. Postup iba per negationem, popieraním toho, čo sme urobili, nestačí – musíme sa usilovať dozvedieť sa, prečo sme tak robili a najmä či

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*. Uvedené vyjadrenia predstavujú skôr Peirceovo vyznanie ako hlbokú filozofickú víziu – tvoria však pozadie jeho uvažovania, ktoré samé osebe kritériá filozofickej reflexie bezozvyšku spĺňa!

⁵⁵ Existuje (povedané s Wittgensteinom) faktický stav sveta, je však ťažké povedať, aký vlastne je – na jeho odhalení s vždy neistým výsledkom sústavne a usilovne pracuje ľudský intelekt stelesnený filozofiou, vedou, umením, náboženstvom. „Konštatovanie úplnej, univerzálne platnej kognitívnej beznádeje“ (M. Král, *Kam směřuje civilizace?*, NFÚ AV ČR Filozofia, Praha 1998, s. 81) v súvislosti so znepokojujúcim stavom sveta, nezodpovedá ani našim možnostiam, ani našim potrebám. Každodenný zápas o reprodukciu civilizačných foriem je aj naďalej, ale účinnejšie a zodpovednejšie, potrebné spájať s úsilím pochopiť zmysel tohto úsilia, nájsť skryté významy, ktoré by nám pomohli dešifrovať zložité pole nepretržitej skúsenosti a v ňom prítomnú symboliku, ktorej význam a hodnotu chceme vradiť do foriem a podôb našich vzťahov s okolím. Sami seba vytvárame vypráváním príbehov – mýtus, veda, kultúra sú len ich najčastejšie formy – ich hlbšie porozumenie nám často uniká. Hľadáme v nich seba i nádeje a možnosti spájané so zajtrajškom, s budúcnosťou.

sme mohli konať inak. Kantovo *sapere aude* by malo nadobudnúť podobu kritickéj a produktívnej antropologickej analýzy⁵⁶. Jej skutočné možnosti však v konečnom dôsledku obmedzuje rozum sám – nedokáže reagovať na vlastné podnety⁵⁷! Práve tá však dnes chýba viac ako čokoľvek iné, ak myslíme na možnú diagnostickú i terapeutickú funkciu filozofie.

Verum ipsum factum alebo verum factum convertum?⁵⁸

Ch.S. Peirce charakterizoval svoj *pragmaticizmus* ako projekt, podľa ktorého človek *tvorí* skutočnosť: nie ľubovoľne, prinajmenšom však v zmysle, že jej *dáva podobu na svoj spôsob*. Človek je *tvorca* skutočnosti, nie síce ontologicky, ale naisto *symbolicky*. Svoj ideový projekt *vtláča* prostredníctvom konania svojmu okoliu, tým ho mení, reorganizuje, upravuje. Správa sa *ako* tvorca nie nepodobný tomu Vicovmu – *ľudská pravda* sa však v diele človeka musí postupne *sformovať*, človek – na rozdiel od Boha, na ktorého myslel G. Vico, nepozná, ak myslí na svoje činy a skutky, pravdu *vopred*. V jeho diele sa vynára len postupne, aj to nie bez mnohých výnimiek v podobe omylov, neúspechov. Iba tí, čo sú „dostatočne odvážni vnímať skutočnosť“⁵⁹ majú nádej, že sa im to aj podarí. *Ars philosophica* je príležitosť! Z dvoch možností: *verum ipsum factum* – *pravda je fakt*, resp. *verum factum convertum* – pravda je konvertovaný fakt – si Peirce ako filozof i ako vedec vyberá druhú – pravda je síce na faktoch založená, no nie je na ne redukovateľná! V nami sledovaných súvislostiach je zřejmé, že akýkoľvek ľudský čin nie je možné vo všetkých jeho dôsledkoch odhadnúť *vopred*. Až po jeho vykonaní sme mu schopní porozumieť, neraz s údivom. V takejto optike sa *deje* aj civilizačný vývin. Ideové projekcie, ak vôbec jestvujú, zvyčajne nevystihujú všetky okolnosti svojej aktualizácie.

⁵⁶ Ak sa dokážeme zbaviť irónie – mnohí ju považujú za jedinou možnú, pravda, dnes už len stereotypnú reakciu moderného rozumárstva vždy, ak sa o týchto a podobných problémoch hovorí – objavia sa mnohé ďalšie, práve tak naliehavé ako neľahké otázky: je ľudstvo naozaj výnimočným fenoménom, aké je naše miesto na Zemi či v našej galaxii a dokonca v univerze vôbec? Jestvuje niečo zvláštne či dokonca unikátne, ak máme na mysli ľudské bytosti? Čo predstavuje ľudská myseľ, aký je jej vzťah k umelej inteligencii, popisuje jazyk skutočnosť, alebo myslíme a vidíme svet výlučne v jeho horizontoch, aký je vzťah medzi sociálnym a biologickým, resp. prírodným, v čom spočíva naša rola ako pozorovateľov v univerze?

⁵⁷ Pripomíname známu vetu z *Predslovu* k prvému vydaniu Kantovej *Kritiky čistého rozumu*, v ktorej uvádza: „Ľudský um má zvláštny osud, pokiaľ ide o jeden druh jeho poznatkov: doliehajú naň totiž otázky, ktorých sa nemôže zbaviť, lebo sú dané jeho vlastnou povahou a nemôže na ne odpovedať, pretože presahujú všetky schopnosti ľudského rozumu“. I. Kant, *Kritika...*, s. 31.

⁵⁸ Princíp sformulovaný talianskym filozofom G. Vicom (v roku 1710 v diele *De Italorum Sapientia*), v duchu ktorého pravda a skutočnosť vo vzťahu k Bohu sú konverzné, zameniteľné – Boh vedel. resp. vie, čo robí, pravda spočíva v jej uskutočnení; v ňom ju dokážeme spätne objaviť.

⁵⁹ S. Márai, *op. cit.*, s. 102.

Logika ľudského osudu alebo Quo vadimus?

Aká je *pravda* o našej dnešnej situácii? Ako ju dokážeme odhaliť a na akom základe verifikovať? Na čom je logika ľudského osudu založená? Sme schopní zvládnuť všetky dôsledky civilizačného pokroku, ktorý je zamieňaný za jeho skrytý zmysel, za prirodzené vyústenie snáh, ktoré boli včlenené do vízií našich anticých a neskorších predkov? Sme na konci civilizačnej púte, na ktorú sme sa vydali pred takmer piatimi miléniami? Predstavuje súčasnosť dobré východisko pre nový počiatok *dejín budúcnosti*? Naliehavosť potrebnej odpovede na otázku „Na čom je skutočne postavený svet ľudí?“ narastá, naše verifikačné inštrumentárium nie je dostatočné! Zdá sa, že prinajmenšom v spoločnosti môžeme vidieť zreteľný trend k rastúcej komplexnosti. Ako ľudia máme sklon presvedčať seba samých, že všetko smeruje ku zlepšovaniu situácie človeka. Dostávame sa však do bodu, kedy technologický pokrok⁶⁰, hospodársky rast a rast populácie⁶¹ ohrozujú samu existenciu ľudstva. Nie sme však schopní ani len definovať, čo to pokrok⁶² naozaj je, v čom spočíva, aké sú jeho možné vyústenia a podobne. Zdá sa, že dve storočia po priemyselnej a technologickej revolúcii sa dostávame do pasce. *Citius, altius, fortius...* akoby platilo univerzálne, nielen pre športovcov *Hier*, počas ktorých sa bojuje iba na športoviskách. Viera v pokrok sa stala druhom moderného náboženstva, druhom fundamentalizmu⁶³. Ťažkosti sa začínajú vtedy, keď sa prirodzený nárast, zväčšovanie, zrýchľovanie dostanú do určitého bodu, v ktorom menia svoju povahu – stávajú sa pascou, pascou nezvládnutého pokroku. Intelektuály rast a jeho strmé krivky nie sme schopní saturovať rovnakým rastom v morálite človeka, ktorá sa – ak vôbec, mení len nebadateľne⁶⁴. Prirodzená evolúcia

⁶⁰ Je nesporný a jeho akcelerácia vyráza dych!

⁶¹ Od pádu Rímskej ríše po Kolumbovo objavenie Nového sveta uplynulo trinásť storočí a ľudská populácia sa rozrástla o 200 miliónov jedincov – dnes sa rovnaký nárast dosiahne za púhe tri roky. Enormný nárast počtu ľudí nadobúda rozmer preľudnenia. O preľudnení však nie sme schopní hovoriť primerane vážnosti tohto problému – predovšetkým preto, že riešenie tohto stavu naráža na bariéry náboženské, na chápanie slobody. Je to však problém, ktorého riešenie nie je možné odkladať – práve on spája s tvrdošijným uplatňovaním stále menej a menej zvládnuteľnej rastovej stratégie. Súčasné odhady sa začínajú ustalať prinajmenšom na tom, že súčasnú populačnú úroveň by sme nemali kvantitatívne prekračovať. Súčasné veľké množstvo ľudí je udržateľné len preto, že jestvuje enormná asymetria spotreby – 10% svetovej populácie spotrebúva príliš veľa, 90% príliš málo.

⁶² „Novovek prináša (...) model myslenia, zdá sa, že bez predchodcov vo svetových kultúrach, model neohraničeného, otvoreného pokroku“. C.F. Weizsäcker, *Človek ve svých dějinách*, Scriptum, Praha 1993, s. 61.

⁶³ Podobným mýtom bola viera v korekčné schopnosti trhu udržiavaná pri živote prinajmenšom jeden a pol storočia – dnes s istotou vieme, že samoregulačná schopnosť trhu je ilúzia.

⁶⁴ Ľudská civilizácia vznikla pred zhruba 5 tisícami rokov; akcelerácia jej vnútorného vývinu nie je sprevádzaná primeranými zmenami v štruktúre osobnostných daností individua a ľudského rodu.

človeka – teda jeho moralita, emotivita zaostávajú za jeho intelektualitou, čoho dôsledkom je, že produkty intelektuality nezvládame morálne! Ľudská povaha je ešte stále ukotvená v *dobe kamennej* – ľudská myseľ nie je podstatne odlišná od mysle nášho predka z dôb civilizačných začiatkov.

Máme v sebe *starý program* a pred sebou celkom nové problémy, ktoré ten pôvodný spôsobil. Intelektuálne – ak máme na mysli ľudský rod, sme na úrovni, ktorú okrem nás nedosahuje nikto – morálne však reagujeme stále rovnako. Aj keď sme jediné bytosti, ktoré myslia na budúcnosť, nie sme schopní vypracovať projekt, ktorý by ju s istotou zabezpečil. *Svet nie je neobmedzene veľký*, je len taký, aký je. Úvahy o možnom presune života človeka v mimozemskom priestore kozmu patria zatiaľ do ríše verneovskej fantázie. Ak včas nenájde možnosti prolongovania možnosti života v rozmeroch našej planéty, stratíme šancu na akékoľvek riešenie. V tomto zmysle nie sú nevhodné otázky⁶⁵: „Sme nositelia pokroku? Alebo sme inžinieri katastrofy?“ – odpoveď nepoznáme a pravdu povediac, ani ju nehľadáme tak, ako by si naša situácia zasluhovala. Zdá sa, že trizmus raných Grékov *antropos gar anthropon genna – človek totiž rodí človeka* je neprekročiteľným východiskom i bariérou úvah o možných zmenách trajektórie ľudského osudu.

Civilizačný experiment, začatý pred niekoľkými tisícami rokov, nevykazuje v súčasnosti znaky úspešného diela a nie je v dobrej kondícii – potrebuje paradigmatické korekcie. To, že ich podobu nepoznáme, spôsobuje naša neschopnosť *otvoriť oči*, naša odvaha pozrieť sa na veci tak, aké sú, nie tak, ako by sme chceli, aby vyzerali. Ak v tejto situácii hovoríme o filozofii, je potrebné začať problém filozofie vidieť vo všetkých súvislostiach, ktoré sú s ním spojené. Prinajmenšom je treba zamyslieť sa nad zmyslom Heideggerovho upozornenia, že filozofia vo svojom pôvodnom projekte dospela k bodu vlastného završenia. **Filozofia je mŕtva**⁶⁶ – prehlasuje hviezdna celebrita súčasnej vedy St. Hawking. Je však skutočne v silách modernej vedy odpovedať na otázky, ktoré si – navyše, ani len nekladie? Sú to otázky *zmyslu* – majú rôznu podobu a nie je ich málo!

Aj Peirce bol ozajstným *mužom vedy*. Aj on bol presvedčený, že predovšetkým veda pomôže človeku prekonať všetky jeho významné problémy. Pravda len vtedy, ak aj ona sama nebude tým istým človekom chápaná len ako nástroj umožňujúci

⁶⁵ Sformuloval ich Carl Friedrich von Weiszäcker v priebehu osemdesiatych a publikoval na začiatku deväťdesiatych (1991) rokov; pre ich zmysluplné sformulovanie mal dostatočnú kvalifikáciu – bol jadrovým fyzikom, astrofyzikom, riaditeľom prestížneho *Ústavu Maxa Plancka* a profesorom filozofie v Hamburgu.

⁶⁶ Ľudia sú jediným, zvláštnym druhom – kladú si otázky a hľadajú odpovede. Tradične tie najdôležitejšie otázky formulovala filozofia a odpovede ponúkala najprv ona sama, neskôr jednotlivé vedy, ktoré postupne iniciovala k osamostatneniu. Preto je filozofia mŕtva? Preto, že nedokáže držať krok so svojimi deťmi, s vývinom poznania v moderných vedách, predovšetkým vo fyzike. Faktú súčasného vedenia drží v rukách veda, nie filozofia (pozri St. Hawking, L. Mlodinov, *The Grand Design*, Bantam Books, New York 2010, chap. 1).

uskutočňovať často jeho zhubné ambície⁶⁷! „Vedenie je silou v dejinách človeka“⁶⁸ – vo svojich dôsledkoch azda najväčšou, akou človek disponuje. Disponuje ňou však naozaj? Nie je on sám iba médiom, prostredníctvom ktorého vedenie nadobúda svoje historické podoby? Ak áno, kto jeho prostredníctvom *hovorí*?

V protiklade k bezohľadnému individualizmu a sociálnemu darvinizmu Peirce odmieta považovať egoizmus a nenásytnosť za hybný moment sociálneho pokroku. Je presvedčený, že život nebol *vynájdený* preto, aby naplňal predstavy jednotlivca, že je prvotnejší ako Ty alebo Ja. Peirceovo presvedčenie však nepodporuje správanie sa jedincov, ktorý všetko ostatné vidia najmä prizmou vlastného záujmu, a na to, aby ho naplnili, sú dostatočne vybavení geneticky – každý z nás nesie v sebe *lovca* nezávisle na tom, či sedí na Wall Street alebo v sibírskej tundre.

Bol si však vedomý, že sila materiálnej kultúry je príliš veľká, ak nebude obmedzená *nemateriálnymi* externými vstupmi. Koncentrácia bohatstva a jeho extrémne asymetrické rozloženie predstavujú reálne nebezpečenstvo. Spoločenská zmluva nie je nezrušiteľná, ak myslíme na tendencie, ktoré v tomto zmysle ohrozujú jej dodržiavanie. Ak sú zrážky a kolízie spôsobom jestvovania vesmíru, v ľudskom svete ich síce nemožno odstrániť, možno ich však v záujme jeho zachovania regulovať, usmerňovať. Koncept globálnej civilizácie prestane byť pascou, ak budú do úvahy bráni všetci, ktorí ju tvoria. Svetová oligarchia problémy nevyrieši! *Mat'* a *byt'* sa dostáva do nových súvislostí, zmeniť budúcnosť je možné len ich redefiníciou. Ľudská prirodzenosť nás k súčasným problémom priviedla, tá istá prirodzenosť nás z nich musí dokázať vyviesť.

A tu by modernej vede opäť mohla na pomoc prísť filozofia – za predpokladu, že dokáže nájsť vnútornú silu k vlastnému sebazrozeniu, k podstatnej obrode svojho charakteru. Zachovanie civilizačných nádejí je dostatočným dôvodom, aby sa o to usilovala. Riziká dejinného vývinu neprekonáme tým, že ich budeme prehliadať!

[znakov 38 470]

Autor podejmuje kwestię form rozwoju cywilizacji europejskiej. Analizuje debiut filozoficzny Ch.S. Peirce'a z 1863 roku – The Place of Our Age in the History of Civilisation (Miejsce naszego wieku w historii cywilizacji). Ch.S. Peirce argumentował potrzebę unaukowania filozofii, co mogłoby pozwolić na prze-

⁶⁷ „Peirce, viac ako ktorýkoľvek iný moderný filozof, objavil a zdôraznil morálny význam vedeckej metódy. Hlboko veril, že vedecká metóda je jediným druhom teoretickej činnosti, ktorá umožňuje vedenie. Je to jediná metóda slobodného a verejného skúmania. Mysticizmus, arbitrárna autorita a špekulácia bez akýchkoľvek pravidiel sú nepriateľmi vedeckej metódy. Despoticky nanútená dogma ničí slobodu a mysticizmus – tvrdiac, že sa vôbec dokáže zaobísť bez jazyka – znemožňuje spoluprácu vo výskume.

⁶⁸ C.F. Weizsäcker, *op. cit.*, s. 19.

zwyciężenie słabości idealizmu z jednej strony i materializmu z drugiej. Według Peirce'a, zarówno materializm, jak i idealizm błędzą lecz w odmienny sposób. Materializm grzeźnie w niekompletności, idealizm zaś zawsze prezentuje systematyczną całość lecz kosztem pewnej ogólnikowości, co również jest błędem. Skoro jednak materializm bez idealizmu jest ślepy, to idealizm bez materializmu jest pusty.

słowa kluczowe: cywilizacja europejska, kryzys filozofii, pragmatyzm, materializm, idealizm

The author takes up the question of the forms of the development of our civilisation. He analyses Peirce's philosophic debut from 1863 – „The Place of Our Age in the History of Civilisation“. Here he argued for the need of scientific orientation toward philosophy that would overcome the deficiencies of idealism on the one hand and materialism on the other. According to Peirce, materialism and idealism both err but opposite ways. Materialism fails on the side of incompleteness, idealism always presents a systematic totality, but it must always have some vagueness and thus lead to error. But if materialism without idealism is blind, idealism without materialism is void.

keywords: European civilization, crisis of philosophy, pragmatism, materialism, idealism