

można sformułować kolejną tautologię: jeżeli tworzenie „punktów orientacyjnych”, to filozofia; jeżeli filozofia, to zdolność do tworzenia „punktów orientacyjnych”.

Niektóre rozdziały książki są swego rodzaju ilustracjami. Rozdział poświęcony idei racjonalności jest zamierzony jako ilustracja struktury sensu, która się załamuje czyniąc jej najważniejsze „punkty orientacyjne” — w tym pojęcie racjonalności — mało użytecznymi. Z kolei rozważania na temat ideologicznego wymiaru filozofii pokazują, jak człowiek odpowiada na swoją potrzebę absolutu wynosząc do tej pozycji pewne idee. Ideologia — w przyjętej tu konwencji — to wyniesienie idei do pozycji absolutu. Choć zabieg taki jest wykonywany zarówno w obrębie filozofii, jak i ideologii politycznej i religii, szczególna rola filozofii manifestuje się tu swoistym pokrewieństwem tych dziedzin. Wreszcie, filozofia była „początkiem” dla rozmaitych dyscyplin naukowych. Ostatni rozdział książki pokazuje więc szczególne związki, jakie ją łączą z socjologią.

Osobną sprawą jest kwestia tożsamości filozofii. Jest ona sprawą bardzo zagadkową. Z jednej strony bowiem, przez wieki całe nie mamy wątpliwości, co jest filozofią, a z drugiej, jesteśmy świadomi, że ten rodzaj intelektualnej aktywności jako nadzwyczaj zróżnicowany, w swoich różnorodnych formach jest wręcz nieporównywalny. Toteż jedyną podstawą tożsamości filozofii wydaje się jej kulturowa funkcja. Zasugerowałem więc pogodzenie różnaitości doktryn i języków filozoficznych z tożsamością funkcji filozofii, rozróżniając pojęcie statusu filozofii i jej funkcji. Sugerowałem, że zmienność statusu odzwierciedla dynamikę materialnego i historycznego świata człowieka, podczas gdy funkcja pozostaje ta sama: troska o spójność symbolicznego uniwersum człowieka. W pełnieniu tej funkcji filozofia nieustannie konkuruje z innymi formami ludzkiej świadomości, wśród których szczególnie mocno utrzymuje swoją pozycję świadomość mityczna. Jesteśmy coraz bardziej świadomi tego, że myślenie mityczne ciągle stanowi alternatywę zarówno dla filozofii, jak i dla nauki. Starłem się pokazać, dlaczego filozofia nieustannie wygrywa tę rywalizację. Jej siłą jest zdolność do arbitralnego kreowania nowych punktów orientacyjnych. Teza ta, to oczywiście jedynie początek do rozważań bardziej zaawansowanych.

Katarzyna Rosner

O trudnościach filozofii współczesnej

Arbitralność filozofii J. Niznika uważam za ważną pozycję, za sukces autora, ponieważ mówi ona o podstawowych, trudnych problemach filozofii współczesnej w sposób bardzo przejrzysty i zrozumiały. Jest to książka dobrze napisana, czyta się ją z niesłabnącym zainteresowaniem; te zalety wyróżniają ją wśród

publikacji filozoficznych z ostatnich lat, w których niemało jest mętniactwa lub akademickiej nudy.

Zgadzam się podstawowymi tezami autora, określającymi rolę filozofii w naszej kulturze. Jego stanowisko można, jak sądzę, scharakteryzować w formie dwu zasadniczych tez: po pierwsze, filozofia, przy całej różnorodności form, szkół i stylów, w jakich się realizuje w różnych okresach historycznych, zachowuje tożsamość swej funkcji czy roli w kulturze. Funkcja ta polega, jak to ujmuje Niżnik, na „budowaniu spójności symbolicznego uniwersum człowieka”, na intelektualnym fundowaniu dyskursu, podstawowej struktury sensu. Po drugie, funkcję tę filozofia pełni dzięki twórczym, arbitralnym decyzjom semantycznym. Dostrzeżenie nieuchronnie arbitralnego charakteru owych punktów wyjścia wszelkiej refleksji filozoficznej jest faktem stosunkowo nowym, rezultatem utraty złudzenia, że można ją ugruntować na wiedzy pewnej, nie podlegającej wątpliwości. Niżnik w pierwszym rozdziale swej książki, poświęconym ewolucji poglądów Husserla, pokazuje, jak załamała się ostatnia ważna próba ufundowania filozofii na przesłance nie podlegającej wątpliwości, zapewniającej jej uniwersalną ważność. Dostrzeżenie arbitralności filozofii jest zarazem źródłem jej kryzysu, jak i szansą na jego przezwycięzenie. Jej decyzje, dotyczące znaczenia podstawowych pojęć, choć nie mają niespornego ugruntowania, nie są przecież dowolne; stanowią w każdym przypadku próbę uporania się z zarysowującą się niespójnością semantycznego uniwersum.

Przyjęte w tej książce rozumienie filozofii jest mi bliskie; nie jest ono jednak jedynym możliwym jej rozumieniem, choć, jak myślę, znajduje współcześnie bardzo mocne uzasadnienie. Jeśli dobrze rozumiem autora, jest to takie jej rozumienie, które implikuje określoną relację między filozofią i naukami, zarówno społecznymi, jak przyrodniczymi. Filozofia, której podstawowym zadaniem jest budowanie spójności naszego symbolicznego uniwersum, winna pozostawać w nieustannym dialogu z naukami szczegółowymi, inspirować podejmowane w ramach tych nauk próby przezwyciężenia ich dotychczasowych założeń metodologicznych, przededefiniowania podstawowych pojęć.

Krótko mówiąc, sądzę, że wyjście z kryzysu, w jakim obecnie znajduje się filozofia, odbudowanie spójności naszego semantycznego uniwersum, dokonać się może tylko w toku interdyscyplinarnego dialogu między filozofią i wiodącymi dziś naukami, których wybitni przedstawiciele podejmują w swoich dyscyplinach analogiczną próbę rewizji podstawowych pojęć swej dyscypliny i reinterpretacji dotychczasowych wyników. Dialog taki już się zresztą toczy w wielu dziedzinach: nowe orientacje np. w psychologii, jak konstrukcjonizm czy psychologia kognitywna, uformowały się pod wpływem filozofii; we współczesnej debacie nad statusem poznawczym historii bardzo istotną rolę odgrywają inspiracje płynące z hermeneutyki i fenomenologii (Husserlowska analiza doświadczenia czasu, czasowość *Dasein* w rozumieniu Heideggera); hermeneutyka zainspirowała także

reinterpretacje psychoanalizy, dokonywane nie przez filozofów, lecz przez samych psychoanalityków i na użytek ich praktyki analitycznej (R. Schafer, D. Spence) itp.

Tak więc interdyscyplinarny charakter refleksji filozoficznej stanowi dla mnie jedną z konsekwencji przyjętego w tej książce rozumienia filozofii; nie jestem jednak pewna, czy trafnie interpretuję intencje autora, ponieważ brakuje w niej rozwinięcia i pogłębienia wielokrotnie powtarzanego stwierdzenia, że „filozofia kreuje spójność ludzkiego uniwersum semantycznego”. W jaki sposób tego dokonuje? Jak przejawia się potrzeba ufundowania nowego uniwersum?

Myślę, że jednym z najważniejszych przejawów kryzysu filozofii jest kryzys jej podstawowych kategorii, takich jak pojęcie podmiotu, jego struktury ontologicznej, jego tożsamości, jak pojęcie rzeczywistości, a także fundamentalnej dla filozofii nowożytnej, poznawczej relacji między podmiotem a rzeczywistością. W książce są pewne wzmianki dotyczące tego problemu; np. autor zauważa, że współcześnie zamiast o rzeczywistości mówi się częściej o świecie, który jest zawsze czymś światem. Brakuje jednak choćby wspomnienia o zakwestionowaniu pojęcia podmiotu filozofii nowożytnej, choć rozdział poświęcony Husserlowi mógłby do tego prowadzić. Pytanie o status ontologiczny jednostki ludzkiej i jej tożsamość znajduje się przecież w centrum współczesnych debat filozoficznych i interdyscyplinarnych; wystarczy wspomnieć prace Charlesa Taylora, MacIntyre’a, Giddensa, psychologów, takich jak Th. Sarbin czy Gergen, psychoanalityków, takich jak Roy Schafer i wielu innych.

Trudno jednak rozważać, dlaczego filozofowie bardziej są dziś skłonni posługiwać się pojęciem jednostki ludzkiej czy jaźni (*the Self*) niż podmiotu i pojęciem jej świata niż rzeczywistości, jeśli pomija się kluczowy dla tej kwestii wkład Heideggera — jego ontologię *Dasein*, a zwłaszcza koncepcję czasowości i transcendencji *Dasein*. Współczesne próby rekonstrukcji paradygmatu podstawowych pojęć filozofii, psychologii, filozofii historii, socjologii, psychoanalizy — pośrednio lub bezpośrednio, polemicznie lub nie — z reguły przecież odwołują się do analizy Heideggera.

Książka nie podejmuje kwestii rezygnacji z pojęcia podmiotu, poświęca natomiast cały rozdział pojęciu racjonalności. Sądzę jednak, że w stosunku do pojęcia podmiotu kategoria racjonalności ma charakter pochodny; to raczej pojęcie samoświadomego podmiotu poznania zapewniało spójność uniwersum semantycznemu filozofii nowożytnej, zwłaszcza tzw. filozofii świadomości, niż pojęcie racjonalności, określające myślenie i działanie tego podmiotu.

To pominięcie wynika, jak mi się zdaje, z przyjętej w książce perspektywy, wyznaczonej raczej przez filozoficzną teorię wiedzy i socjologię niż przez ontologię. Autor, z jednej strony, podkreśla zasadnicze znaczenie hermeneutyki filozoficznej dla przemian, jakie dokonały się we współczesnej filozofii, z drugiej strony jednak, interesują go przede wszystkim przemiany, jakie dokonały się w teorii wiedzy. Ta perspektywa nie pozwala na dostrzeżenie tego, że wpływ hermeneu-

tyki polega między innymi na tym, że problematyka epistemologiczna przestała stanowić punkt wyjścia i centralny problem refleksji filozoficznej.

Drugą przyczyną, utrudniającą w tej książce zdanie sprawy ze znaczenia, jakie dla myśli współczesnej ma oddziaływanie hermeneutyki, jest dokonany w niej wybór Diltheya na głównego, najszerzej omawianego przedstawiciela tego nurtu. A przecież podstawowe, wyznaczające dalszy rozwój hermeneutyki filozoficznej znaczenie pojęcia „rozumienie” zostało uformowane nie przez Diltheya, lecz przez Heideggera i w opozycji do rozumienia Diltheyowskiego.

Hermeneutyka w ujęciu Diltheya jest jeszcze epistemologią. Podstawowe pytanie, stanowiące punkt wyjścia jego refleksji: jak jest możliwa wiedza o duchu? miało rodowód Kantowski. Jego odpowiedź na to pytanie ustanowiła opozycję między poznaniem przyrody i poznaniem humanistycznym (historycznym). Dilthey przyjął, że naturę wyjaśniamy, historię zaś — rozumiemy.

To epistemologiczne pojęcie rozumienia zostało jednak zakwestionowane i przewyżnione przez Heideggera i jego kontynuatorów. U Heideggera, Gadamera, Ricoeura i innych rozumienie nie jest już kategorią epistemologiczną, lecz ontologiczną. *Dasein* jest bytem, do którego istoty należy to, że istniejąc zawsze już rozumie siebie i swój świat. Hermeneutyka filozoficzna kwestionuje więc stanowisko Diltheya, ponieważ sama sytuuje się na poziomie ontologii, co ma doniosłe konsekwencje filozoficzne. Dla naszej dyskusji istotna jest konsekwencja tej decyzji polegająca na tym, że hermeneutycy odrzucają Diltheyowską opozycję między wyjaśnianiem i rozumieniem jako równie pierwotnymi sposobami ujmowania. Dla Heideggera i jego następców wszelkie poznanie wywodzi się z rozumienia. Oznacza to, że świat, który jest przedmiotem poznania naukowego, jest zawsze już światem rozumienia, określonym przez historię i kulturę, nie zaś zewnętrzną wobec człowieka i niezależną od niego w swych własnościach rzeczywistością.

Wkład hermeneutyki filozoficznej do problemu stanowiącego przedmiot naszej dyskusji polega więc na tym, że wnosi ona zarys propozycji nowego uniwersum semantycznego, radykalnie różnego od tego, na którym fundowała się filozofia nowożytna i tradycyjna epistemologia. Podstawowe pojęcia dotychczasowego uniwersum — samoświadomy, racjonalny podmiot i zewnętrzna wobec niego rzeczywistość, stanowiąca przedmiot jego poznania, zostały w nim zastąpione przez pojęcie *Dasein* — określenie sposobu istnienia i struktury ontologicznej człowieka w sposób radykalnie odmienny od tego, jaki wiązany był z kategorią podmiotu i pojęcie jego świata, równie odległe od kategorii rzeczywistości. Jak pamiętamy, podstawowa relacja *Dasein* do bycia — rozumienie — ustanawia strukturę ontologiczną *Dasein* jako transcendencję. *Dasein* jest transcendencją w tym sensie, że jako byt rozumiejący wykracza poza siebie w świat. Tak więc struktura ontologiczna *Dasein* obejmuje nie tylko jego własne bycie, lecz także i innych bytów, do których *Dasein* się odnosi. Heideggerowski świat stanowi charakterystykę samego *Dasein*; nie jest czymś wobec niego zewnętrznym, jest rysem jego

struktury ontologicznej. Świat, system znaczeń, który go konstituuje, jest, jak pisze Heidegger, warunkiem możliwości rozpoznania bytów w nim napotykanym.

Ontologia Heideggera nie tylko zakwestionowała podstawowe kategorie nowożytnej myśli filozoficznej — podmiot myślący i rzeczywistość, lecz także relację między nimi, która stanowiła punkt wyjścia dla refleksji, mianowicie relację poznawczą. *Dasein*, zanim myśli o czymkolwiek w sposób dyskursywny, już jest w świecie. A także: już w sposób przedpojęciowy rozumie siebie i swój świat. Faktyczność bycia jest bardziej podstawowa niż ludzka świadomość czy poznanie. Bycie w świecie ma wiele odmian i nastawienie poznawcze jest tylko jedną z nich.

Heideggerowski projekt uniwersum semantycznego wpłynął na rozwój filozofii i — często za pośrednictwem innych myślicieli — na sposób myślenia wielu przedstawicieli nauk społecznych w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat. Ma swoich wyznawców, ma krytycznych kontynuatorów, jak Gadamer czy Ricoeur; stał się także źródłem inspiracji dla projektów bardziej radykalnych. Wydaje mi się, że daje on wyraz pewnym intuicjom, które bliskie są także wielu filozofom wiedzy, i że produktywną wymianę myśli utrudnia tu bardziej przynależność do różnych tradycji filozoficznych niż odmiennosc dostrzeganych problemów.

Dla mnie atrakcyjność Heideggerowskiego czy, ogólniej, hermeneutycznego spojrzenia na trudności filozofii współczesnej polega na tym, że krytyka tradycyjnych pojęć filozoficznych jest dla przedstawicieli tego nurtu z reguły integralnie związana z krytyką kultury, z próbą rozpoznania jej kryzysu i kierunku, w jakim zmierzają jej przemiany. Inaczej mówiąc, w hermeneutyczny sposób myślenia wpisane jest założenie, że refleksja filozoficzna jest odpowiedzią na określoną historycznie sytuację kulturową i sytuację egzystencjalną człowieka. Założenie to bliskie jest tezie Niżnika o arbitralności filozofii; różnica polega jednak na tym, że hermeneutyka ma więcej do powiedzenia o źródłach i charakterze tej arbitralności. W książce *Arbitralność filozofii* to źródło określone jest czysto negatywnie: jest nim niemożność ugruntowania refleksji na wiedzy nie podlegającej wątpliwości. Hermeneutyka, proponując nowe rozumienie podstawowych pojęć filozofii, wyprowadza z nich historyczność ludzkiego świata, na który kieruje się nasza refleksja i poznanie; wyprowadza z nich fakt, że nasze myślenie i poznanie nie jest wolne od założeń i przesądów i że nie jest możliwe zajęcie ponadhistorycznej pozycji poznawczej. Dokonuje krytyki ideału wiedzy „obiektywnej”, ignorującego esencjalną czasowość ludzkiego bytu, świata i rozumienia.

Na zakończenie uwaga dotycząca stosunku filozofii i ideologii. Rozważania dotyczące tego problemu w pracy Niżnika ograniczają się do bardzo szczególnej sytuacji, gdy ideologia (jak np. ortodoksyjny marksizm) czy doktryna teologiczna, posługując się władzą, przemocą, podporządkowują sobie filozofię, by ugruntować swój autorytet. Można się zgodzić z autorem, że jest to „narzucanie filozofii funkcji, która nie wynika z jej specyfiki i powołania”. Nie wydaje mi się jednak, by taka skrajna, wręcz patologiczna postać relacji między filozofią i ideologią stanowiła dobry punkt wyjścia do analizy tego problemu. Ideologia to zespół

przekonań dotyczących świata społecznego, wartości, które powinien on realizować. Ideologia, podobnie jak filozofia, ulega deformacji, gdy staje się narzędziem władzy.

Kiedy pytamy o relację między filozofią a ideologią (a nie władzą), pytamy o aksjologiczny wymiar filozofii. Nie sądzę, by ideologiczne zaangażowanie filozofa zagrażało autonomii jego refleksji. Jeśli uznać, że filozoficzna rekonstrukcja uniwersum semantycznego jest reakcją na zmiany dokonujące się w kulturze, w ludzkim świecie, to zmiany takie z reguły dotyczą także sfery wartości. W kulturze europejskiej ostatnich dziesięcioleci dokonało się, i wciąż dokonuje, wiele takich przewartościowań: zmienił się stosunek do przyrody, zakwestionowano wyższość kultury zachodniej w stosunku innych kultur, zmieniła się pozycja kobiet w naszej kulturze, stosunek do mniejszości seksualnych, osłabił autorytet nauki i wiara, że rozwój techniki przynosi skutki wyłącznie pozytywne itp. Współczesna refleksja filozoficzna jest, oczywiście, reakcją na te zmiany, nierzadko reakcją zaangażowaną. Tak np. Heideggerowska krytyka uniwersum semantycznego filozofii pokartezjańskiej wskazuje na to, że sankcjonuje ona oparty na panowaniu, instrumentalny stosunek człowieka do natury, będący jednym z ważnych przyczyn kryzysu kultury europejskiej. Inny przykład stanowi hermeneutyka Ricoeura, której przyświeca idea przywrócenia kulturze współczesnej zapomnianej sfery *sacrum*.

Jeśli więc rozumieć ideologię szerzej niż służebność i dyspozycyjność filozofii wobec jakiejś siły politycznej, partii czy innej instytucji dysponującej władzą i środkami przymusu, jeśli rozumieć ją jako zaangażowanie po stronie określonych wartości — to myślę, że także filozofia postmodernistyczna nie jest od nich wolna. Przykład stanowić może zaangażowanie refleksji Rorty'ego w obronę wartości liberalnych czy implikacje aksjologiczne Derridianńskiej krytyki logocentryzmu. Zaangażowania takie nie tylko nie zagrażają suwerenności intelektualnej filozofii, lecz stanowią jej integralny składnik.

Maciej Potępa

O arbitralności filozofii

W swoim głosie w dyskusji poświęconej problemowi arbitralności filozofii chciałbym ustosunkować się, na początku, do koncepcji uprawiania filozofii jako nauki ścisłej. Znalazła ona, jak wiadomo, swój najpełniejszy wyraz w fenomenologii E. Husserla. Autor książki *Arbitralność w filozofii*, której publikacja zainicjowała naszą dyskusję, trafnie zauważa, że dla Husserla filozofia była poszukiwaniem właściwego początku, absolutnie pewnego fundamentu dla refleksji filozoficznej. Husserl, idąc śladem Kartezjusza, odnalazł taki fundament w świa-