

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-

domości transcendentalnej, w której wszelkie prawomocne twierdzenia filozofii znajdują zarówno swoje ontologiczne, jak i epistemologiczne uzasadnienie. Poszukując podstawy prawomocności twierdzeń filozofii, zrealizował on swój program na drodze badania eidosów fenomenów należących do sfery świadomości. Fenomenologia jest teorią czystą, ograniczającą się wyłącznie do sfery świadomości. Husserl porzucił, zdaniem autora, ideał filozofii jako nauki ścisłej w swojej pracy *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* i zbliżył się do krytykowanej uprzednio filozofii światopoglądowej, poświęcając po raz pierwszy wiele miejsca analizie życia oraz jego historycznego wymiaru. Zgodnie z tezą socjologii wiedzy, którą autor podziela, to kontekst społeczny, w tym doświadczenie historyczne, w sposób istotny wpływa na nasze poglądy filozoficzne. I tak, Husserl w *Kryzysie...* opowiadał się za ujęciem filozofii jako „produktu kultury, [...] określonych czasów i określonego społeczeństwa”. Nie ulega wątpliwości, że autor w swojej interpretacji filozofii późnego Husserla próbuje przedstawić go jako rozczarowanego ideałem filozofii jako nauki ścisłej. W związku z tym ma on odchodzić od swojego pierwotnego projektu i zwracać się ku filozofii światopoglądowej. Husserl powiada: „w Europie filozofia winna stale pełnić swą funkcję archontyczną całej ludzkości”. Tylko filozofia, która jest „produktem określonego czasu i określonego społeczeństwa” (s. 27), jest „w stanie przewyciężyć kryzys idei” — dodaje od siebie Niżnik — „i sprostać wyzwaniu empirycznego istnienia, które okazało się być tak destrukcyjne dla ducha Europy” (s. 29).

Otóż nietrudno odgadnąć, że nie zgadzam się z taką wykładnią filozofii późnego Husserla. Nadto nie sędzę, aby niemożliwość zasadnej obrony koncepcji uprawiania filozofii jako nauki ścisłej, niejako z konieczności prowadziła do określenia funkcji filozofii jako światopoglądu.

Husserl nie zbliża się w *Kryzysie...* do filozofii światopoglądowej, uprawianej w stylu W. Diltheya i niejako z zasadniczych powodów zbliżać się do niej nie może. Transcendentalny wymiar refleksji filozoficznej jest istotny zarówno dla pracy *Filozofia jako nauka ścisła*, jak i dla *Kryzysu...* Stanowisko fenomenologii transcendentalnej należy do stanowisk sytuujących się w płaszczyźnie metafizycznej. Husserl pyta w filozofii po prostu — w ten sam sposób, w jaki przed nim już o to samo pytali I. Kant i J. Fichte — o transcendentalne warunki możliwości poznania ludzkiego. Fenomenologia poszukuje apodyktycznie pewnego poznania odniesionego do powiązania, jakie występuje między przedmiotami i treściami aktów świadomości (chodzi tu o korelację pomiędzy noezą i noematem aktu).

Należy pamiętać o transcendentalnym wymiarze fenomenologii Husserla i nie ograniczać jej wyłącznie do analizy ejdetycznej fenomenów, bowiem swoją ostateczną podstawę znajduje ona w ego transcendentalnym i w jego wewnętrznej świadomości czasu. Dopiero z tej perspektywy Husserl może wskazać na transcendentalne warunki możliwości poznania naukowego, w tym między innymi na ścisły charakter poznania matematycznego. Okazuje się w końcu, że transcendentalne ego (w *Medytacjach Kartezjańskich* Husserl mówi o wspólnocie monad) konstytu-

tuuje rzeczywistość, do której odnosi się zarówno poznanie naukowe, jak i przednaukowe. Ponieważ filozofia ma wymiar transcendentálny, a więc jest w stanie w sposób apodyktyczny zbudować ontologię regionalną dla poznania matematycznego, to filozofii nie może przysługiwać ten sam stopień ścisłości co poznaniu matematycznemu. Ideałem poznania filozoficznego nie jest więc poznanie matematyczne. Poznaniu filozoficznemu przysługuje właściwość pewności apodyktycznej, którego nie posiada matematyka.

Husserl nie zrezygnował z programu filozofii transcendentalnej w *Kryzysie...* Nie przechodzi w nim również na stanowisko filozofii światopoglądowej. Nie mogąc w tej krótkiej wypowiedzi na temat problemu arbitralności filozofii wnikać we wszystkie subtelności stanowiska Husserla, chciałbym tylko zwrócić uwagę na pewien aspekt jego refleksji filozoficznej.

Po pierwsze, wizja dziejów duchowego rozwoju Europy, przedstawiona w *Kryzysie...*, operuje pojęciem telosu. Jest on założony na początku dziejów (ujawnił się on w pełni po raz pierwszy w starożytnej Grecji), a nie, jak to zazwyczaj bywa w tego typu podejściach do historii, na jej końcu. Odslonięcie telosu dziejów, który w sposób ścisły związany jest z rozwojem nauki i filozofii, dalej, postawienie zasadnej diagnozy kryzysu, w jakim znalazła się współcześnie Europa, oraz poszukiwanie dróg wyjścia z niego, zawdzięczamy fenomenologii transcendentalnej. Rezultaty, do jakich dochodzi Husserl w *Kryzysie...*, mają, w jego przekonaniu, walor powszechnej ważności. Ich prawdziwość nie może więc zostać zredukowana do poziomu tylko relatywnie ważnej sfery bycia „historycznym produktem kultury” czy kolektywnie sformułowanym światopoglądem, wyrażającym potrzeby określonego społeczeństwa.

Po drugie, Husserl odróżnia w *Kryzysie...* między nastawieniem naturalnym, naturalistycznym i osobowym, wykazując przy tym, że źródło kryzysu duchowego Europy leży w absolutyzacji nastawienia naturalistycznego. Leży ono bowiem w historii duchowej Europy u podstaw poznania naukowego, które utraciło kontakt ze światem życia (*Lebenswelt*), z którym pierwotnie było ściśle związane. Przeprowadzona przez Husserla analiza kryzysu duchowego Europy ma charakter analizy ejdetycznej i pretenduje do apodyktycznej pewności. W tym sensie stanowisko Husserla w *Kryzysie...* jest takie samo jak w pracy *Filozofia jako nauka ścisła*. Fenomenologia ma wymiar transcendentálny i dlatego nie można jej zredukować wyłącznie do analizy ejdetycznej. Z tej perspektywy świat życia, związany z naturalnym nastawieniem człowieka do świata, jest „produktem” transcendentalnego *ego* (ściślej się wyrażając: wspólnoty takich *ego*), a nie, jak można by w sposób naiwny sądzić, czymś pierwotnie, realnie zastanym przez człowieka.

Czy wobec tego program uprawiania filozofii jako nauki apodyktycznie pewnej jest do utrzymania jeszcze i dzisiaj? Czy też może bliscy prawdy są ci, którzy uważają, że ten sposób uprawiania filozofii ostatecznie wraz z Husserlem od-

szedł do lamusa historii? I czy w takiej sytuacji byłibyśmy skazani jedynie na uprawianie filozofii światopoglądowej?

Nie sędzę, żeby tak było. Nie sędzę bowiem, żeby filozofia była wyrazem określonej historycznie kultury i ostatecznie opierała się na arbitralnych aktach symbolicznych, którym zawdzięczamy podstawy naszej racjonalności i żeby tym samym nie mogła pretendować do ogólnie uznanej ważności.

Sędzę, że w odpowiedzi na pierwsze pytanie należałoby oddzielić problem uprawiania filozofii w sposób ścisły, na przykład w stylu, jaki proponuje filozofia transcendentalsa Husserla, od poszukiwania w niej (idąc tropem Kartezjusza i Husserla), absolutnie prawomocnej podstawy poznania filozoficznego. Można bowiem uważać za sensowne podejście transcendentalne w filozofii, wyróżniając przy tym z wielu wersji filozofii transcendentalnej na przykład — podejście Kanta. On to bowiem, zadając pytanie o warunki możliwości doświadczenia naukowego czy doświadczenia moralnego lub estetycznego, wykazał zasadność żywienia przekonania o istnieniu w poznaniu ludzkim apriorycznych pojęć i zasad. Oczywiście, nie musi z tego wynikać, że przyjmujemy wszystkie sformułowane przez Kanta twierdzenia filozoficzne (na przykład: newtonowskie rozumienie przestrzeni i czasu czy jego koncepcję podmiotu transcendentalnego). Podejście transcendentalne w filozofii nie musi w sposób konieczny prowadzić do poszukiwania w filozofii absolutnie pewnego fundamentu. Właściwie tylko u Husserla i Fichtego można mówić o ścisłej korelacji podejścia transcendentalnego z poszukiwaniem absolutnie pewnej podstawy poznania filozoficznego. Przy czym, niejako na marginesie, należałoby jeszcze dodać, że obaj wymienieni wyżej filozofowie odrzucali możliwość uzasadnienia teoretycznego przyjęcia takiej podstawy. Husserl odwoływał się do apodyktycznej oczywistości, a Fichte do aktu wolności rozumu praktycznego, ustanawiającego bezwarunkowo ważne zasady rozumu teoretycznego.

Osobiście podzielam pogląd, że filozofia nie jest arbitralna, a więc nie wierzę w to, że jesteśmy w stanie w sposób absolutnie wolny zadekretować swoje decyzje symboliczne. Nie dysponujemy bowiem mocą „nadawania celowego biegu swoim myślom”. Filozofia nie dysponuje — wbrew temu, co na ten temat sądził Fichte — „absolutną wolnością nadawania kierunku swojemu duchowi”.

Swoje przekonanie uzasadniłbym odwołując się do stanowiska hermeneutycznego, zgodnie z którym wszelkie decyzje symboliczne mają u swoich podstaw ukryte założenia, których istnienia filozof nie jest sobie w stanie uświadomić. Dlatego też wszelkie poszukiwanie absolutnie pewnego początku musi opierać się w filozofii na określonych założeniach (M. Heidegger mówi o przedrozumieniach, H.G. Gadamer — o przesądach). To, jak sam filozof rozumie siebie i świat, w którym żyje, nigdy nie jest rezultatem neutralnej, bezstronnej refleksji filozoficznej. Nie jest więc możliwa apodyktycznie pewna analiza ejdetyczna w stylu Husserla, neutralne, bezstronne spostrzeżenie, apodyktycznie pewna, niezapośredniczona w języku intuicja, w której dostępne byłyby dla nas fenomeny i ich eidosy. Hasło fenomenologii „ku rzeczom samym” należałoby uzupełnić sformu-

lowaniem: „ku rzeczom samym zapośredniczonym przez język”. Z faktu uwikłania naszego poznania w języku wynika, że każda rzekomo pewna podstawa poznania filozoficznego ma u swoich podstaw całą teorię filozoficzną, w ramach której została sformułowana, i że tylko na jej gruncie daje się w sposób sensowny w ogóle zrozumieć. Nie ma więc filozofii bez założeń. One same zostają dopiero wtedy wydobyte na światło dzienne i uświadomione, kiedy zostanie skonstruowany nowy paradygmat uprawiania filozofii.

Filozof nie jest absolutnie wolny w procesie formułowania swojego symbolicznego uniwersum. Wynika to z przekonania o nieuchronnie skończonym charakterze naszego istnienia, określonego przez dzieje. Można także powiedzieć, że nasze życie jest stale odniesione do przeszłości i tradycji i z tego uwarunkowania nigdy nie jest w stanie w pełni się wyzwolić. Pojęcie dziejowo określonego charakteru życia ludzkiego znaczy, że nie wszystko może wyjść na jaw w dziejach. Dzieje, język, nasze odniesienie do przeszłości, uwikłanie w tradycję, „rozmowa”, jaką każdy z nas stale *implicite* czy *explicite* prowadzi z tradycją filozoficzną, z której wyrasta — wszystko to sprawia, że nie jesteśmy w stanie, mimo stale ponawianych prób, zrealizować ani ideału filozofii ścisłej, ani ideału filozofii poszukującej absolutnie pewnego źródła poznania filozoficznego.

Dlatego też zadanie filozofii polega, wedle mnie, na wykazaniu i uświadomieniu — wyrażając to w języku Hegla — momentu substancjalności zawartego w każdej subiektywności. Filozofia, która rozwija refleksję nad możliwością uświadomienia sobie tego momentu substancjalności „w rozmowie” z filozoficznym przekazem, należącym do przeszłości, nie może być zdana na arbitralne decyzje symboliczne. Albowiem właściwym aktorem tej rozmowy nie jesteśmy wyłącznie my sami, pojedynczy podmiot, lecz sama rozmowa w rozmowie z przekazem tradycji. Rozmowa ta jest właściwie sama dziejowym stawaniem się. Ta rozmowa dzieje się jako dzieje sama; jest ona przez nas i dla nas stale aktualizowana. Jej struktura opiera się na dialektyce pytania i odpowiedzi. U podstaw każdej filozofii, zgodnie z tym, leży pytanie, na które ona sama jest odpowiedzią. Rekonstrukcja tego pytania jest możliwa jedynie w ramach podjętej rozmowy z określoną filozofią. Przy czym rozmowy takiej nie prowadzi w pełni autonomiczny podmiot (na przykład kantowski podmiot, odwołujący się do wiecznie ważnych struktur rozumu), lecz podmiot skończony, na którego rozumieniu tradycji filozoficznej odciska się to, co dla niego ważne w określonym momencie dziejów, w jakim się znalazł nie z własnej przecież woli. Rezultat takiej rozmowy nie może także pretendować do uniwersalnej ważności, ponieważ jest wyrazem tylko konsensu, uzyskanego w rozmowie prowadzonej, z jednej strony, z przekazem filozoficznym przeszłości, zaś z drugiej, z innymi filozofami. Możliwość prowadzenia takiej rozmowy związana jest z językiem, jako uniwersalnym medium doświadczania świata. Modelem ontologicznym języka jest gra (L. Wittgenstein). Grający jedynie włącza się w nią, podejmuje ją; kto gra, jest także grany. Dlatego też

pytania, jakie stawiamy w filozofii, i pojęcia, których w niej używamy, nie są wynikiem arbitralnych aktów symbolicznych.

Z tej perspektywy można uważać, że w trakcie takiej rozmowy między fenomenologią transcendentálną Husserla a jej radykalizowaną postacią w ujęciu analityki *Dasein* narodziła się koncepcja hermeneutyki *Dasein*, zaprezentowana przez Heideggera w *Sein und Zeit*, a później filozofia hermeneutyczna Gadamera. W wyniku rozmowy z fenomenologią Husserla, z filozofią Nietzschego, z filozofią Heideggera i filozofią hermeneutyczną Gadamera, z koncepcją języka F. Saussure'a, powstał program filozofii postmodernistycznej J. Derridy, J.F. Lyotarda czy G. Vattimo. Oczywiście, nie znaczy to, że filozofii można przypisać charakter ciągłego rozwoju, nakierowanego na jakiś z góry określony telos. Mimo występowania w historii filozofii wielu nieciągłych linii rozwoju koncepcji filozoficznych, można w niej dostrzec pewne konsekwentne ciągi rozwojowe, i nie są to bynajmniej racjonalizacje przeprowadzone *ex post*. Jeśli, na przykład, spojrzymy na dzieje filozofii od Hegla przez Husserla, Heideggera, hermeneutykę filozoficzną i później po filozofię postmodernistyczną, to możemy dostrzec w niej pewien konsekwentny rozwój — bynajmniej nie oparty na arbitralnych decyzjach semantycznych. Polega ona bowiem na coraz radykalniejszym ujmowaniu bytu w aspekcie dziejowości, znoszeniu autonomii podmiotu i depotencjonalizowaniu pojęcia rozumu. Oczywiście, nie wykluczam tego, że ktoś inny mógłby dostrzec odmienne właściwości tego fragmentu dziejów myśli filozoficznej, a nawet mógłby podkreślać, jak to czynią postmoderniści, radykalny brak w ogóle ciągłości między myślą modernistyczną i postmodernistyczną.

U Heideggera i Gadamera nie możemy już w ogóle mówić o podmiocie i subiektywności. Określeniu „podmiot” nie przysługuje żadne pozytywne znaczenie. Podmiot, subiektywność, rozum okazują się czymś pochodnym w stosunku do pierwotniejszych od nich realności, a mianowicie: troski czy rozumienia, odnoszących się do sposobu, w jaki człowiek jest obecny w świecie. W filozofii postmodernistycznej (jeśli takowa w ogóle istnieje) podmiot okazuje się być czymś wtórnym w stosunku do systemu językowego, który ujęty jako czysta forma jest podstawą, nigdy całkowicie zamkniętego systemu opozycji językowych, który umożliwia zróżnicowanie naszych świadomych przedstawień. Nie jest bowiem tak, że najpierw istnieje podmiot, który różnicuje znaki. Wręcz odwrotnie: to przez rozróżnianie i odnoszenie do siebie znaków dopiero konstituowany jest podmiot.

Również rozum został w filozofii zdegradowany do roli pewnej, zasadniczo dowolnie określonej jakości komunikacji. Przemiany te są wynikiem procesu postępującej jego desubstancjalizacji, degradacji i funkcjonalizacji. Rozum z najwyższej, wyróżniającej człowieka władzy poznawczej o własnej, obiektywnej transcendentálnej treści zmienił się w środek czy instrument opracowywania danego mu przedtem materiału poznania i w końcu także w zmienną strukturę warunków dla procesów możliwej komunikacji. W sumie rozum utracił charakter

swoistego, odrębnego, samodzielnego źródła poznania i stał się historycznie uwarunkowanym środkiem poszukiwania porozumienia. W tym sensie K.O. Apel i Habermas interpretują rozum jako zbiór takich założeń, które muszą być przyjęte, aby — czy to w teoretycznym, czy praktycznym dyskursie — możliwe było porozumienie się i dojście uczestników dyskursu do konsensu. Cechą wspólną wszystkich współczesnych koncepcji, czy to językowo-pragmatycznej teorii rozumu komunikacyjnego, czy to pragmatyczno-transcendentalnej teorii Appla i Habermasa, czy koncepcji rozumu „transwersalnego” W. Welscha, jest przekonanie, że rozum nie posiada żadnej własnej treści, żadnych — jak to było jeszcze u Kanta — wpływających zeń idei.

W koncepcji Derridy nasza rzeczywistość nie jest rzeczywistością substancjalną, lecz rzeczywistością znaków. Na podstawie znaków, które zmieniają swoje znaczenie w zależności od kontekstu, w jakim występują, nie jesteśmy w stanie odróżnić rzeczywistości od pozoru. Pojęcie rozumu i prawdy utraciło także i tu swój dawny sens. Ale czy to znaczy, że u podstaw tych koncepcji leży arbitralny akt symboliczny, że filozofia postmodernistyczna najlepiej wykazała arbitralny charakter filozofii?

Nie sędzę, żeby tak było. Raczej jest tak, że filozofia postmodernistyczna rozwinęła się w polemice z filozofią modernistyczną i jej odpowiedzi wyznaczone są pośrednio, a więc w sposób niearbitralny, przez przestrzeń symboliczną tej ostatniej. Spróbuję tę tezę w telegraficznym skrócie uzasadnić.

Filozofowie zaliczani do nurtu myśli postmodernistycznej uważają, że żyjemy w czasach narastającego nihilizmu. Apologia nihilizmu, jaką głoszą, związana jest, wedle nich, w sposób ścisły z krytyką idei humanizmu oraz z krytyką pojęcia rozumu i podmiotu. Idea filozofii modernistycznej, propagująca racjonalistyczny obraz świata, opierała się na idei oświeceniowego rozumu i na autonomii ujętego w sposób kartezjańsko-kantowski podmiotu. Oba ideały, zarówno oświeceniowego rozumu, jak i autonomicznego podmiotu, są w filozofii zbyteczne.

W związku z tym powstają pytania: czy w filozofii współczesnej rzeczywiście mamy do czynienia ze zmianą paradygmatu teoretycznego? Czy zmiana ta powinna budzić nasz głęboki niepokój? I w jakim stosunku pozostaje ona do paradygmatu filozofii modernistycznej?

Zanim spróbuję odpowiedzieć na te pytania, chciałbym zacząć od bardziej elementarnego pytania, mianowicie: co właściwie mamy na myśli mówiąc o orientacji modernistycznej i postmodernistycznej?

Jeśli chodzi o orientację modernistyczną, to najlepiej będzie, jeżeli powołamy się na znaczenie, jakie temu pojęciu nadał Habermas, który sam deklaruje się jako zagorzały zwolennik postawy modernistycznej w filozofii. Nowoczesność znaczy dlań opowiedzenie się po prostu za zdobycami oświecenia. Wraz z filozofią oświecenia zostały zapoczątkowane zarówno procesy teoretyczne, jak i praktycznej (polityczno-społecznej) emancypacji, które doprowadziły do tego, że coraz więcej ludzi kształtuje wolę polityczną i podejmuje polityczne rozstrzygnięcia,

przez co także uczestniczy w dobrobycie. Dla czasów nowożytnych typowa jest zarówno orientacja na praktyczne efektywne rozwiązania, jak i na naukę, która na bazie istniejących założeń wyprowadza w sposób dedukcyjny wnioski; rzeczą charakterystyczną jest również przyjęcie zasady autonomii indywiduum i opowiedzenie się za demokracją parlamentarną. Wzrost szans na kształcenie się, procesy daleko posuniętej instytucjonalizacji w polityce, racjonalizacja biurokracji, rozwój demokracji parlamentarnej i wiedzy, doprowadziły — twierdzi Habermas, nawiązując tu do Kanta i Maxa Webera — do stale wzrastającej władzy człowieka nad naturalnym otoczeniem i jego polityczno-społecznym środowiskiem. Jeśli nawet musimy przyznać, że liczne problemy nie zostały jeszcze rozwiązane i że nawet w niektórych sprawach niekiedy cofamy się (na przykład w sprawie urzeczywistnienia praw człowieka), to mimo wszystko nie daje się pomyśleć, wedle Habermasa, żadna sensowna alternatywa dla „projektu modernistycznego”. Nie daje się niczym zastąpić rozumu jako instrumentu samokontroli, jeśli chodzi o rozwój nauki, filozofii i moralności. Rozum nie podlega relatywizacji. Każdy atak na rozum, na nowoczesność jest dla Habermasa podejrzany o próbę przeforsowania tego, co irracjonalne, mityczne, o opowiedzenie się za dominacją afektu w kulturze i polityce. Przy czym Habermas nie twierdzi, że rozwój racjonalności, dominacja myślenia skierowanego na efektywność, nastawienie na rozwój techniki i technologii, produkcji i gospodarki rynkowej, doprowadził wyłącznie do negatywnych rezultatów. W tym punkcie różni się on zasadniczo od M. Horkheimera i Th.W. Adorna, którzy nie tylko faszyzm, ale nawet przemysł kultury i wyzysk ekonomiczny człowieka uznają za konsekwencję hybrydycznego rozwoju rozumu. Wszystko, co ukształtowało się w historii, musi być stale, wedle Habermasa, poddawane krytycznej kontroli. To, co myślimy i czynimy, stale musi być uzasadniane. Pytanie o to, co w takim procesie uzasadniania jest tzw. „dobrym argumentem”, samo jest przedmiotem krytycznego badania. Nasz system polityczny — twierdzi Habermas — jest tak urządzony, że jest on coraz bardziej racjonalny, tj. bardziej przejrzysty, podlegający większej kontroli, i przez to, coraz to sprawiedliwszy.

Dla Habermasa rozum nie tylko ma wymiar instrumentalny; to, co rozumne ma także swój wymiar moralny. Na drodze dążenia do konsensu powinno być możliwe usunięcie negatywnych skutków rozwoju technologicznego i zapanowanie nad rozszerzającym się wpływem biurokracji na życie ludzkie. Tradycyjne przedstawianie rozumu jako całości, obejmującej pojęcie logiki, racjonalności i moralności, implikuje, że rozum jest świadom kryzysów, jakie stale pojawiają się w rozwoju ludzkości. Ale to właśnie znaczy, że w ogóle istnieją dlań kryteria i metody, którymi się posługuje, ażeby stwierdzić prawdziwość jakichś twierdzeń teoretycznych i zasadność sądów moralnych. Habermas podkreśla, że nie musimy rozporządzać żadną uprzywilejowaną wiedzą, aby przekonać się o słuszności jego teorii. Fakt, że stale w sposób istotny rozmawiamy ze sobą, prowadzi niejako automatycznie do poznania, że musimy mówić prawdę i że jesteśmy zobligowani

— przy założeniu że stosujemy się do reguł prowadzenia dyskursu — do zaakceptowania istniejących norm jako podstawy naszego działania.

Do całkiem odmiennych konstatacji dochodzi postmodernizm: w filozofii oświecenia, w emancypacyjnych ruchach społeczno-politycznych odwołujących się do filozofii niemieckiego idealizmu upatruje on jedynie wyraz terroru rozumu, który, operując monopolistycznym ujęciem prawdy, próbuje sobie wszystko podporządkować. W następstwie tego roszczenia wszystko zostaje ze sobą zrównane, a to, co niezwykle w rzeczywistości, w ogóle z niej wyeliminowane. Nauka współczesna dąży przecież do odkrycia praw, które mają obowiązywać niezależnie od osoby, która je wypowiada, niezależnie od miejsca i czasu. Właśnie w tym zwolennicy postmodernizmu widzą dążenie do naruszenia integralnej niepowtarzalności tego, co nie podpada pod ogólnie ważne zasady. Współczesna nauka obchodzi się z tym, co szczegółowe — twierdzą oni — w ten sposób, jakby ono w ogóle nie istniało. To, co szczegółowe, zostaje po prostu wykluczone z zakresu rozumu. Ta forma nauki, związana z dążeniem do hegemonii w naszym myśleniu i działaniu, przyjęła współcześnie niedopuszczalnie duży wymiar. Projekt modernistyczny nie tylko przyniósł niewiele dobrego ludzkości, ale przyczynił się nawet do powstania rezultatów, które są diametralnie różne od tego, co sam ów projekt postulował. Zamiast uwolnienia od wyzysku ekonomicznego i nastania emancypacji człowieka, ma miejsce coraz to bardziej wyrafinowane jego zniewolenie. Właśnie na drodze rozwoju techniki i nauki, poprzez dążenie do panowania nad swoim naturalnym otoczeniem, człowiek sam siebie zniewolił. Kontrola nad otaczającą nas naturą wymusza zarazem niczym nieposkromione kontrolowanie własnej ludzkiej natury. Ostatecznym rezultatem tego procesu nie jest panowanie w życiu człowieka zasady racjonalności, emancypacja od wszelkich form ucisku, lecz jego samozniewolenie. Wyobcowanie człowieka od jego prawdziwego bytu przybrało współcześnie nieznaną do tej pory charakter. Podczas gdy jeszcze dla K. Marksa przyczyna alienacji człowieka leżała w sferze produkcji i mogła zgodnie z tym być rozumiana w płaszczyźnie materialnych i idealnych interesów, to w perspektywie postmodernistycznej zjawiska alienacji przesuwają się do sfery dystrybucji. Marks mógł jeszcze stwierdzić istnienie stosunku między rzeczywistymi interesami człowieka i ideologią przez niego wyznawaną, która przeszkadzała uświadomieniu sobie przez niego tych interesów i ich reprezentowaniu. Marks mógł więc oprzeć się na idealnym porządku symbolicznym, w którym rzeczywistość realna mogła zostać odniesiona do rzeczywistości idealnej. Orientacja modernistyczna, o której jest tu mowa, możliwa jest jedynie w systemie uporządkowanym symbolicznie, tj. w społeczeństwie, w którym dominuje myślenie zakładające i praktykujące różnicę między pozorem i rzeczywistością, między prawdą i fałszem.

Dla zwolenników filozofii postmodernistycznej taka możliwość jest wykluczona. W filozofii nie ma żadnego archimedesowego punktu, który byłby pewną podstawą ludzkiego poznania. Wszystko stało się w niej kontrowersyjne. Ruchy społeczno-polityczne, które powoływały się na filozofię oświecenia i później

przede wszystkim na Marksa, zostały zdyskredytowane i oskarżone o posługiwanie się terrorem. Rewolucja francuska i rewolucja październikowa pokazały, do jakich katastrofalnych zjawisk prowadzi totalno/totalitarne posługiwanie się rozumem w dziejach. Postmoderniści uważają, że na miejsce jednostronnego racjonalnego podejścia wraz z jego monopolistycznymi kryteriami i metodami musi wkroczyć naukowy, polityczny i kulturowy pluralizm. Tym samym opowiadają się oni za dwoma krokami: po pierwsze, stawiają diagnozę, zgodnie z którą zniknął porządek symboliczny, z którym mielibyśmy do tej pory do czynienia, z dającym się udowodnić i podlegającym krytyce stosunkiem między stanem istniejącym w rzeczywistości a ideałem. Na miejsce symbolicznej interpretacji, która umożliwia orientowanie się na „sens” istnienia człowieka, na jego „istotę” (co umożliwia aktywne wkraczanie w przekonania ludzi i ich faktyczną sytuację), pojawiła się dekonstrukcja pojęcia ludzkiej istoty, podmiotowości i rozumu. Projekt modernistyczny utrzymuje, że można jeszcze przeciwstawić się niwelującej wszystko tendencji systemu kapitalizmu kulturowo-przemysłowego. Moderniści utrzymują, że porządek polityczno-społeczny jest porządkiem symbolicznym, w którym w sposób sensowny można odróżniać między rzeczywistością a jej interpretacją i że tak zwana rzeczywistość nie jest wszystkim, bowiem istnieją inne sfery rzeczywistości, np. rzeczywistość sztuki, która w pewien sposób rekompensuje powszechną utratę sensu. Zwolennicy filozofii postmodernistycznej przeciwstawiają się nadziei, którą żywi jeszcze szkoła frankfurcka, że proces wyobcowania człowieka daje się jakby od wewnątrz odwrócić. W stosunku do szkoły frankfurckiej postmoderniści radykalizują swój opór wobec wiary, że krytyka fałszywej ideologii może przynieść pozytywne rezultaty. Krytyka ideologii przeprowadzona przez szkołę frankfurcką zakłada przecież fałszywą przesłankę, że można ściśle określić powiązanie między wypowiedzią a rzeczywistością. Wychodzą oni od dającego się skontrolować powiązania między faktycznym historycznym rozwojem i rozwojem idealnym, przy czym jej celem jest zwiększenie wolności dla coraz to większej liczby ludzi. O powiązaniu między pozorem i rzeczywistością, rozwojem idealnym i rozwojem rzeczywistym może być mowa tylko wtedy, kiedy dysponuje się pewnością w odniesieniu do kryteriów kontrolujących prawdziwość wypowiedzi. Zwolennicy filozofii postmodernistycznej oba powyższe roszczenia projektu modernistycznego uznają za iluzoryczne. Pewność odróżniania między pozorem a rzeczywistością, jak i przekonanie o dysponowaniu niezbitymi kryteriami prawdy można jedynie osiągnąć — twierdzą postmoderniści — na bazie władzy, narzucając własną opcję teoretyczną innym jako jedynie słuszną. Perspektywa ta pozostaje jednak w sprzeczności z warunkiem *sine qua non* racjonalnej argumentacji, który domaga się, żeby dyskurs prowadzony był z wykluczeniem stosowania przemocy w jakiegokolwiek postaci. To, co projekt modernistyczny postuluje, faktycznie prowadzi, wedle nich, do terroru rozumu, wysuwającego swoje monopolistyczne roszczenia. Jeśli jednak uwzględni się to, co mówią lingwiści, że dźwięki języka same w sobie nie posiadają znaczenia, tylko nabywa-

ją je w zmieniających się kontekstach, to wtedy nie możemy z naszą mową i argumentowaniem wiązać absolutystycznych roszczeń. Wszystko staje się w ten sposób — jak powiedział to teoretyk systemów Luhmann — kontyngentne. Wszystko mogło być także całkiem inne. Także filozofia mogłaby być całkiem inna w zależności od kontekstu symbolicznego, który ją każdorazowo określa. Postmoderniści opowiadają się w sposób jednoznaczny za arbitralnością filozofii. Nie zauważają jednak przy tym, że uwikłani są w permanentny dialog z przekazem filozoficznym przeszłości, bez którego nie byłoby w stanie sformułować własnego stanowiska. Na swoim przykładzie potwierdzają — wbrew temu, co sami na ten temat sądzą — że filozofia bynajmniej nie jest oparta na arbitralnych decyzjach semantycznych.

Andrzej Szahaj

Filozofia jako działalność sensotwórcza

Stałem przed niełatwym zadaniem. Mam oto skomentować poglądy, których komentowanie przychodzi mi z trudem. Powód? Są mi więcej niż bliskie, są także moje. Trudność wynika zatem stąd, że bliskość ta nie pozwala na uzyskanie odpowiedniego dystansu krytycznego, przeszkadza w twórczym namyśle. Pozostaje mi jedynie wskazać na te elementy podejścia Józefa Niznika, które wydają mi się trafne, lecz wymagające jeszcze pewnego uzupełnienia czy przynajmniej podkreślenia. Rację ma zatem autor omawianej tu książki pisząc, iż „to nie przypadek, że kłopoty filozofii ze swoją tożsamością zbiegły się z rozpowszechnieniem antyfundamentalizmu epistemologicznego” (s. 7). Antyfundamentalizm epistemologiczny, który święci dziś tryumfy w świecie filozofii, odsyła bowiem do lamusa te wszystkie tęsknoty, w których światło filozofia jawiła się jako jakaś superwiedza, uprzywilejowana względem całej reszty kultury przez to, że tylko ona może jej dostarczyć pewnych i stałych podstaw poznawczych. Tymczasem wydaje się, że kultura takich absolutnych podstaw nie potrzebuje, zaś uroszczenia filozofii okazały się jeszcze jedną formą intelektualnej pychy. Słusznie też Niznik wybiera Husserla do zilustrowania „końca pewnego marzenia”. Rzeczywiście historia Husserla jest niesłychanie pouczająca, a staranne przestudiowanie zwrotu, jaki się dokonał w jego filozofii, może nam niejedno wyjaśnić z historii pewnego złudzenia. Ciekawe skądinąd, że trafne, jak mi się wydaje, wnioski z ewolucji myśli Husserla wyciągnął myśliciel zorientowany socjologicznie, a mianowicie Alfred Schutz, gdy tymczasem filozofowie skoncentrowali się raczej na obronie Husserla przed Husserlem samym.

Józef Niznik trafnie umiejscawia napięcie w łonie filozofii dwudziestowiecznej na styku filozofii o ambicjach naukowych lub „ściśłych” (Husserl) i filozofii