

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 byłiby 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

światopoglądowej, z ducha Diltheya poczętej. Słusznie też podnosi wagę nieco zapomnianej koncepcji następstwa światopoglądów, której autorem był Dilthey, a także przełomową rolę refleksji hermeneutycznej w ukonstytuowaniu się dzisiejszej metafizycznej świadomości filozofii. Podobnie jak Niżnik upatrywałbym w tym modelu podejścia do filozofii, w związanym z nim historyzmie oraz kulturologicznym nastawieniu szansy na odrodzenie ducha filozofii pojmowanej jako „swój czas uchwycony w myślach”, by przywołać Hegla. To jednak, co Niżnik nazywa arbitralnością filozofii, wolałbym nazwać jej zdolnością sensotwórczą. Jak zwał, tak zwał, idzie o to, że filozofię cechuje niezwykła umiejętność: potrafi ona mianowicie projektować nowe metafory i sposoby ujmowania świata oraz losu człowieka, które po upowszechnieniu się mogą stać się „twardą” podstawą naszego myślenia (sukcesy, jakie odnieśli Kartezjusz czy Kant w projektowaniu nowych metafor powodują, że wszyscy dziś myślimy Kartezjuszem czy Kantem, czy tego chcemy, czy nie). W tym sensie można powiedzieć, że filozofia jest jednym z najważniejszych laboratoriów naszego (europejskiego) myślenia, w którym rodzą się owe wspomniane przez Niżnika „intelektualne wynalazki” (s. 28), pozwalające tej kulturze uzyskiwać coraz większą samoświadomość, złożoność, wciąż rozszerzać zakres jej wyobraźni. W ten sposób filozofia od swych początków pełni rolę jednego z najważniejszych mechanizmów uczenia się kultury zachodniej. W przypadku filozofii mechanizm ten okazał się unikalny i bardzo efektywny, o czym łatwo się przekonać porównując kulturę zachodnią ze wszystkimi innymi kulturami. Słusznie też Niżnik pojmuje funkcje filozofii jako związane z nadawaniem spójności symbolicznemu uniwersum kultury. Choć z drugiej strony, gdy pisze: „Arbitralność filozofii nie ma, nie może mieć i nie wymaga żadnych racji zewnętrznych wobec filozofii” (s. 61), to trzeba oponować. Filozofia jest uwikłana w intertekstualne związki z innymi dziedzinami kultury i żywi się (przynajmniej czasami) tekstami oraz metaforami tam wynalezionymi (i tak np. po okresie zafascynowania nauką, poczęła najwyraźniej wykorzystywać pewne wątki pojawiające się w teorii literatury). Sam autor zresztą na końcowych stronach swej książki wskazuje na owe kulturowe uwikłanie filozofii, jej związek z kontekstem, słusznie skądinąd pisząc, że „wpływ kontekstu na idee filozofii jest najczęściej poza świadomym wyborem” (s. 114). Ale dlatego też właśnie tak ważny jest pluralizm filozofii, albowiem tylko on pozwala rzucać z zewnątrz światło na określone orientacje filozoficzne, ukazywać tkwiące u ich podłoża przesądzania, a w ten sposób także chronić przed nadmiernymi roszczeniami jakiegś określonej filozofii do posiadania całej Prawdy. Ochrona ta jest cenna, albowiem, jak słusznie powiada Barbara Skarga: „prawda jest despotyczna ze swej natury”¹, i roszczenia do jej posiadania mogą owocować niechęcią do słuchania głosów innych, tęsknotą do zakończenia filozofii pojmowanej jako „rozmowa ludzkości” (M. Oakeshott, R. Rorty).

¹ B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 46.

Twierdzenie, że filozofia jest elementem kultury tylko pozornie jest banałem. Trzeba je przypominać wciąż od nowa, albowiem filozofia ma skłonność, aby postrzegać siebie jako aktywność sytuującą się poza kulturą, poza wszelkim kontekstem, zaś filozofowie, aby kreować się na istoty ledwo rąbkami sukni zahaczające o ziemskie sprawy. Jeśli pojmować filozofię jako wyrazicielkę ducha czasu, jako nasze laboratorium myślenia, aktywność twórczą zakorzenioną głęboko w swoim czasie i miejscu, to wtedy trzeba także docenić wagę tych typów refleksji, które mogą ten stan zależności pomiędzy filozofią i resztą kultury naświetlić. Idzie mi tu o słusznie przez Niżnika podkreślaną rolę socjologii wiedzy (dodałbym do tego jeszcze teorię oraz historię kultury). Niżnik trafnie też zauważa, że z kolei socjologia wiedzy żywi się filozoficznymi ideami, tak że w rezultacie mamy do czynienia z pewną intertekstualnością, procesem wzajemnego uczenia się, inspirowania i zależności. Trudno tu mówić o wyższości czegoś nad czymś. Jest raczej tak, że kultura wraz z socjologią wiedzy, teorią i historią kultury oraz wszystkimi innymi dziedzinami humanistyki, a wreszcie całą resztą kultury (w tym religią i nauką) tworzą jeden system naczyń połączonych, pole wzajemnych reakcji i napięć, działania zależności i zapożyczeń. Śmiem twierdzić, że tylko w tej holistycznej perspektywie da się zrozumieć działanie naszej europejskiej kultury, w tym i znaczenie oraz sens pewnych propozycji filozoficznych. Mówiąc na marginesie, wciąż czekam z niecierpliwością na tak napisane dzieje filozofii, które ukazywałyby jej historię w całej kulturowej złożoności, rzutując ją na tło dziejów kultury europejskiej, historii oraz polityki. Podobnie wyczekiwana przez mnie jest historia filozofii jako historia metafor i sposobów ich upowszechniania się². Dlaczego zwyciężyły te właśnie, a nie inne metafory? Jak to się stało? Kto przegrał tę batalię i dlaczego? Tylko zewnętrzna historia filozofii mogłaby pokusić się o odpowiedź na te pytania. W perspektywie tu sygnalizowanej, filozofia abdykując z pozycji, które sobie przez wieki rościła, stanowiska arbitra wszystkich ludzkich spraw, dostarczycielki absolutnej prawdy i niezachwianych podstaw, zachowywałaby jednocześnie skromniejszą nieco, ale wciąż trudną do przecenienia i niezastępowalną funkcję, o której pisze Niżnik jako o funkcji „zapewniania spójności symbolicznego uniwersum człowieka i w ten sposób fundowania, a następnie gwarantowania koniecznego sensu” (s. 35). Tyle tylko, że wiedziałaby już ona, że sens ten może być wieloraki, historycznie i kulturowo zmienny, zróżnicowany i ściśle zależny od intertekstualnych związków z innymi dziedzinami humanistyki i kultury jako takiej. Owa światopoglądowość filozofii, o jakiej pisze Niżnik, w połączeniu z powyższą sytuacją musiałoby prowadzić do uznania pluralizmu orientacji filozoficznych jako trwałej i cennej cechy, wynikającej z trwałości pluralizmu

² Jak słusznie powiada Anna Pałubicka: „historię filozofii uprawia się w sposób niehistoryczny” (A. Pałubicka, *Racjonalizm i empiryzm w interpretacji kulturoznawczej*, w: A. Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1997, s. 93).

światopoglądowego typowego dla nowożytnej kultury europejskiej. W tym kontekście warto wskazać na szczególnie korzystną sytuację filozofii polskiej. Wiadoczne w niej bowiem są wpływy różnych orientacji i wielorakich inspiracji. To dobrze. Nie wszystkim stan ten może się jednak podobać. Można go bowiem klasyfikować także jako eklektyzm, oczekując jakiegoś procesu ujednolicenia, wejścia na ścieżkę „jedynie słusznej filozofii”. Moim zdaniem stan ten jest korzystny, gdyż pozwala na zachowanie naszej kultury filozoficznej w stanie pewnego wewnętrznego napięcia i niepokoju. A nie ma nic bardziej ożywczego dla kultury niż spór i niezgoda.

W kontekście powyższych rozważań warto także wspomnieć o nieuchronnej światopoglądowości filozofii, która samą siebie zwie „naukową” i stara się odróżnić od filozofii czasami klasyfikowanej jako „literacka”. Pójście w stronę nauki miałyby dla zwolenników tej pierwszej opcji zdjąć z filozofii ciężar bycia wyrazicielką pewnych opcji światopoglądowych (i dodajmy — etycznych, a nawet politycznych). Owa pozorna neutralność i (z przyjmowanej przez nich perspektywy) wyższość filozofii, określającej się mianem naukowej, wynika jednak wyłącznie z uprzywilejowywania pewnego światopoglądu, który w tej filozofii znajduje wyraz, a mianowicie scjentyzmu, zaś stawianie za wzór tzw. metody naukowej nie jest niczym innym niż uprzywilejowaniem pewnego partykularnego sposobu myślenia wobec sposobów innych. Idzie raczej o to, aby ufilozoficzyć naukę, a nie o to, aby unaukować filozofię. Ta ostatnia istniała i miała się dobrze na długo przedtem niż pojawiła się nauka, tak jak ją obecnie pojmujemy. Nie widzę żadnych podstaw do tego, aby uprzywilejowywać jedną partykularną sferę kultury kosztem innej. Z pożytkiem dla nauki będzie, jeśli stanie się ona bardziej filozoficznie samoświadoma. Nie oznacza to, że próby wypracowania filozofii naukowej uważam za pozbawione sensu. Stanowią one ciekawą przygodę intelektualną, ważny element w naszym laboratorium wyobraźni, istotny przyczynek do zaistnienia ożywczego wielogłosu filozofii współczesnej. Idzie jedynie o to, aby owej etykiety „naukowa” nie używać w sposób nieuprawniony filozoficznie i kulturowo do operacji wykluczania i naznaczania, piętnowania i marginalizacji. Te, jak to słusznie zauważa Niżnik w rozdziale *Ideologiczny wymiar filozofii*, ideologiczne operacje przynoszą bowiem więcej szkody niż pożytku, wprowadzając niepotrzebnie nadmiernie konfrontacyjny ton do naszych sporów i różnic. Powoływanie się na autorytet nauki służy często próbie zamknięcia dyskursu, zakończenia filozoficznej rozmowy, tak jak w średniowieczu służyło temu odwołanie się do prawd wiary. Podobnie jednak, jak jestem przeciwny uprzywilejowywaniu filozofii zwanej przez niektórych „naukową”, przeciwny jestem uprzywilejowywaniu jakiegokolwiek innej opcji filozoficznej kosztem opcji innych. Nie marzy mi się ostateczne zwycięstwo którejkolwiek z licznych odmian filozofii. W odróżnieniu od wielu innych filozofów postrzegam bowiem pluralizm jej paradygmatów oraz niekonkluzywność wniosków jako wartość, a nie jako wadę.

Rację wydaje się mieć Józef Niżnik także i wtedy, gdy podkreśla specyfikę naszej dzisiejszej sytuacji kulturowej (ponowoczesnej, jak powiada), polegającą na tym, że to, co wcześniej wydawało się naturalne, oczywiste, konieczne, dane, gotowe itd., okazuje się wytworzone, wynalezione i w tym sensie, jak mówi, arbitralne. Sytuacja ta dotyczy także filozofii, a może przede wszystkim filozofii. Coraz wyraźniej widać, że jest ona dziedziną kultury, a zatem sferą ludzkich przekonań wartościujących, nie zaś jakimś korytarzem pomiędzy tym, co ludzkie (zmienne, czasowe, historyczne, stroniczne itd.), a czymś, co pozaludzkie (wieczne, absolutne, obiektywne, pozahistoryczne). Można rzec, że na naszych oczach dokonuje się proces odczarowania filozofii, który jedni skłonni byłiby łączyć z jej nieuniknionym zmierzchem, a drudzy z uzyskiwaniem przez filozofię najwyższego stopnia samoświadomości. Osobiście skłaniam się do przekonania Niżnika, że filozofii obecnie nic nie grozi (jak też do słów Barbary Skargi, że „o filozofię bać się nie musimy”). Nie grozi jej o tyle, o ile słuszne są słowa Niżnika, że: „To właśnie potrzeba sensu wymaga uporania się z przygodnościami” (s. 63). Nie można jednak, jeśli się chce być konsekwentnym, twierdzić, że tak pojmowana filozofia jest z konieczności wieczna. Pojawiła się ona w pewnym określonym punkcie dziejów kultury zachodniej i oczywiście (teoretycznie przynajmniej) może zniknąć, zostać zapomniana. Stałoby się tak wtedy, gdyby potrzeba nadawania sensu bądź to zniknęła (a można sobie wyobrazić sytuację kultury doskonale zmaterializowanej, gdzie światopogląd konsumpcjonistyczny wyparłby wszystkie inne światopoglądy i dlatego też konsumpcja stałaby się jedynym sensem życia ludzkiego), bądź też była zaspokajana przez inne dziedziny kultury (np. przez religię lub naukę). Dziś jednak wydaje się, że jej zanik jest mało prawdopodobny. Prawie pewne jest jednak to, że pod wpływem swych pouczających przygód intelektualnych weszła ona na ścieżkę wyzbywania się nadmiernych roszczeń i niezasadzonych pretensji (np. do bycia arbitrem dla całej reszty kultury), zachowując swą funkcję, o której pisze wielokrotnie Niżnik. Trudno sobie wyobrazić, co mogłoby ją w tej funkcji obecnie zastąpić. Ani nauka, ani religia, tradycyjne konkurentki do spełniania owej funkcji w kulturze europejskiej, nie wydają się dziś na tyle mocne, aby zepchnąć filozofię na margines. I bardzo dobrze. Kultura europejska żywi się już od dawna permanentnym napięciem pomiędzy religią, nauką i filozofią, a także sztuką. To nadaje jej wewnętrzny dynamizm, ożywia i utrzymuje w stanie twórczego niepokoju.

Podobnie jak Niżnik, postrzegam też filozofię postmodernistyczną jako cenny barometr stanu całej kultury, odzwierciedlenie jej samoświadomości, próbę pogodzenia się ze światem, który na naszych oczach wyłania się, zrozumienia go i oceny. Postmodernizm nie jest czymś kaprysem i obrażanie się na niego tylko dlatego, że wypowiada prawdy trudne i niewygodne, wydaje mi się niemądre. Filozoficzny postmodernizm jest próbą zrozumienia, kreacji nowych metafor i krytyki tego, co zastane. Tym właśnie, czym filozofia zawsze była. Można i trzeba się z nim spierać, nie powinno się go jednak lekceważyć.

Niewiele potrafiłbym dodać do uwag Niżnika na temat racjonalności. Problem ten postrzegam bardzo podobnie. Podobnie zatem jak on uważam, że każdy model racjonalności jest pewnym wynalazkiem, preferującym pewną stronnictwą wizję świata. Nie umiem myśleć o racjonalności poza kulturą, poza wszelkim kontekstem. Stąd też, podobnie jak autor omawianej pracy, opowiadałbym się za nieabsolutyzowaniem jakiejkolwiek formy racjonalności, za dostrzeganiem jej uwikłania światopoglądowego i kulturowego. Tylko to pozwoli nam uniknąć stosowania zbyt pochopnych zabiegów wykluczania przez definiowanie czegoś jako nieracjonalnego. Próby ujednolicania kultury wedle jakiegoś schematu racjonalności wydają mi się, tak samo jak Niżnikowi, niebezpieczne. W sumie zatem sądzę, iż po przerobieniu obowiązkowej lekcji Michela Foucaulta oraz najnowszej antropologii kulturowej, pojęciem racjonalności, jak i przeciwstawieniem racjonalne/nieracjonalne, winniśmy posługiwać się bardzo ostrożnie, nie tracąc z oczu całej złożoności sytuacji. Chyba że chcemy wyraźnie wyartykułować jakąś normatywną wizję racjonalności. Wtedy jednak musimy się liczyć z tym, że jej stronnictwo etyczne, światopoglądowe czy kulturowe zostanie szybko ujawnione, a siła perswazyjna owej wizji ograniczona do jej wyznawców, co, nawiasem mówiąc, ma wyraźnie miejsce w odniesieniu do lansowanego tu i ówdzie modelu racjonalności naukowej jako „jedynie słusznego”. Lansując go nie zauważa się często sprawy banalnej i sygnalizowanej przez wielu autorów: racjonalność ta nie ma żadnej niezmiennej treści, można co najwyżej zidentyfikować jej względnie stałe cechy formalne, które dotyczą nauki jako pewnej formy dyskursu, jako pewnej formy życia. Forma ta jednak, której zresztą jestem admiratorem, sprowadza się do kilku prostych wskazówek etycznych, dających się w wielkim uproszczeniu zidentyfikować przy użyciu Habermasowskiej teorii niezakłóconej komunikacji. Zauważmy jednak nawiasem, że teoria ta, jako wzór, pewien „konstytutywny pozór”, jak powiada sam Habermas, może znaleźć zastosowanie także w innych dziedzinach kultury, co pokazuje, że monopolu na tak pojmowaną racjonalność nie musi wcale mieć nauka. Wydaje się skądinąd, że z faktu, iż taki monopol długo w kulturze europejskiej miała i nawet dziś jeszcze może stanowić w tym sensie pewien wzór (aczkolwiek niedoskonały, albowiem praktyka dyskursu naukowego znacznie odbiega od jego filozoficznych i etycznych założeń, co liczne studia z historii nauki wyraźnie wykazały), był jednym z czynników decydujących o jej wyjątkowym w kulturze tej prestiżu (innym, ważniejszym, była z pewnością nadzwyczajna efektywność techniczno-technologiczna niektórych jej teorii). Mam wrażenie, że prestiż filozofii zależeć będzie (jak zwykle) od tego, czy filozofia zdoła stanowić inspirację dla innych sfer kultury, udatnie wywiązywać się ze swej funkcji kreowania nowych metafor, usensawniania naszego życia, nadawania mu znaczenia, uspojniania uniwersum naszych wartości, relacjonowania złożoności naszego doświadczenia, przekładania swych wysoce abstrakcyjnych rezultatów na narracje możliwe do zrozumienia przez refleksyjną publiczność oraz

podtrzymywania konwersacji ludzkości w imię zachowania ciągłości naszej, tak bardzo egzotycznej, kultury zachodniej.

Aldona Jawłowska

Uwagi socjologa o *Arbitralności filozofii*

Pytania o miejsce i rolę filozofii w sytuacji głębokich zmian kulturowych, postawione w książce Józefa Niznika *Arbitralność filozofii*, są ważne nie tylko dla socjologa. Również i dla przedstawicieli innych dyscyplin humanistycznych myśl filozoficzna stanowi często źródło inspiracji i możliwość odnalezienia szerszej perspektywy, z której wybrany „przedmiot” analizy staje się lepiej widoczny. Wydaje się, że w chwili obecnej mamy do czynienia z wyraźnym ożywieniem zainteresowań środowisk twórczych filozofią różnych epok i różnych orientacji. Można oburzać się na filozofujących socjologów, historyków czy artystów za to, że z jej dorobku czerpią w sposób niekompetentny. Rzeczywiście, zdarza się, że fragmenty, wyrwane z dzieła stanowiącego pewną całość, osadzone w nowym kontekście, zmieniają znaczenia. Zdarza się też, że ulubione „filozoficzne cytaty”, przez ciągłe ich powtarzanie nie już nie znaczą, funkcjonując jako hasła lub etykiety rozpoznawcze ich użytkowników. (Taki los spotkał np. niektóre sformułowania modnych filozofów jak J. Derrida, J.-F. Lyotard czy J. Baudrillard). Zastrzeżenia „prawdziwych filozofów” budzi również beztraska, z jaką niekiedy filozofujący humaniści odwołują się równocześnie do przeciwstawnych kierunków filozoficznego myślenia. Jednakże, nawet te niezbyt fortunate sposoby korzystania z tekstów filozoficznych potwierdzają, iż w kulturze współczesnej następuje zwrot ku filozofii. Sądzę, że przyczyn tego interesującego zjawiska nie da się wyjaśnić jedynie modą. Tak więc, problemy poruszone przez J. Niznika sytuują się w centrum aktualnych dyskusji i sporów.

Zdaję sobie sprawę, iż autorowi chodziło głównie o sformułowanie tych problemów, a zarazem wstępnych odpowiedzi, które zamierza rozwinąć w dalszych pracach. Chodziło zatem o zasygnalizowanie swego udziału w dyskusji. Być może, że względu na tę skrótowość wywodu autor nie zdołał przekonać mnie o trafności swoich konkluzji. Zgadzam się całkowicie z twierdzeniem o arbitralności filozofii, przyjmując proponowane przez niego znaczenie słowa „arbitralność”, choć wołałabym powiedzieć, że filozofia, podobnie jak inne dziedziny ludzkiej twórczości, nie tyle jest, co bywa arbitralna. Nie jestem jednak przekonana, że arbitralność właśnie wyróżnia filozofię spośród innych form kreacji ludzkiego świata. Zgadzam się — z pewnymi zastrzeżeniami — z intencją zdania (jeśli dobrze je zrozumiałam) iż funkcją filozofii jest „[...] zapewnienie spójności symbolicznego uniwersum człowieka i w ten sposób ufundowanie, a następnie gwa-