

dzie arbitrem w kulturze, ale i sama potrzebuje arbitra, bo jej reprezentanci przejawiają skłonność do formułowania wyrażań apodyktycznych i niemożliwych do zweryfikowania.

Rzecz jednak w tym, że niektórzy filozofowie uznali, iż udało im się dotrzeć do „samego dna” ludzkiej wiedzy, do poziomu myślenia, poza który posunąć się już nie sposób. Czyżby nie wiedzieli, że występują przeciwko ruchowi wolnej myśli, czyli przeciwko istocie dziedziny wiedzy, którą reprezentują? Wiedzieli o tym, ale na tym polega paradoks ludzkiego umysłu metafizycznego, że poszukuje solidnego oparcia w bezmiarze ruchu (autor opatrzył to znaną metaforą „dialektyki ciągłości i zmiany”).

Można więc uznać, że arbitralne (zmienne) są twierdzenia wszystkich nauk, bo zmienny jest sam człowiek i wszystkie jego kulturowe wytwory. Dzięki owej zmienności możemy doświadczać stałego rozwoju wiedzy, a niekiedy jej postępu. Książka Józefa Niżnika jest więc próbą usystematyzowania problemu wypływającego z permanentnej niemożności filozofii do określenia przez samą siebie — własnej istoty, statusu, funkcji itp. w kulturze: jej reprezentanci pozostają bowiem jedynie w obrębie własnego myślenia, poza które już dalej nie można pójść, bo nie można odwołać się do zewnętrznego arbitra. Filozofia, chcąc być „podstawą podstaw”, skazana jest zatem na męczącą, dokuczliwą i permanentną autorefleksję.

Książka Józefa Niżnika jest więc — jak rzekłem — manifestem przeciwko myśleniu dogmatycznemu. O, słyszę, że ktoś nie wie, co to jest myślenie dogmatyczne, więc wyjaśniam: jeżeli osobnik *a* przyjmuje tezy bez uzasadnienia i traktuje je jako prawdziwe — jest dogmatykiem (myślenie religijne i ideologiczne); jeżeli osobnik *b* przyjmuje tezy uzasadnione, ale głosi, że są one wyrażeniem ostatecznej i jedynej prawdy — jest dogmatykiem; jeżeli osobnik *c*, forsujący własne stanowisko, usiłuje autorom odmiennych opinii zakneblować usta (np. rezygnuje z argumentów, ale mówi: „to jest wypowiedź trywialna”, a takie głosy słyszę też na tej sali) — jest dogmatykiem. Rzecz znakomicie opisał Kazimierz Ajdukiewicz w rozprawce z 1946 roku pt. *Co to jest wolność nauki?*

Omawiana praca jest syntetycznym omówieniem problematyki związanej z poszukiwaniem „stałości w obliczu permanentnej względności”. Spełnia wszelkie wymogi stawiane przed opracowaniami monograficznymi, a zebranie wiedzy rozproszonej jest także nowym wyrazem. Za to pragnę autorowi podziękować.

Barbara Tuchańska

Niearbitralne uwagi o *Arbitralności filozofii* Józefa Niżnika

Esej Józefa Niżnika niewątpliwie wart jest zainteresowania, bo poruszone w nim kwestie są ważne dla samookreślenia się dzisiejszego filozofa. Zgoda na znacz-

nie tych zagadnień nie oznacza, naturalnie, całkowitej zgody na proponowane przez autora rozstrzygnięcia; jak to zwykle bywa, z pewnymi konstatacjami zgadzam się, natomiast inne budzą mniejsze lub większe wątpliwości i zastrzeżenia. Zacznę od tych ostatnich, a następnie przejdę do punktów konsensu.

Najpoważniejszą obiekcją, jaką mogę wysunąć pod adresem autora, jest brak określenia, czym jest arbitralność filozofii. Wydawać by się mogło, że w rozdziale trzecim autor przystępuje wreszcie do wprowadzenia stosownych objaśnień, ale niestety stwierdza tylko, że „arbitralność filozofii to nie odstępianie od wcześniej przyjętych reguł myślenia, to nie dowolność czy woluntaryzm, to także nie rezygnacja z dyscypliny i logiki w rozumowaniu” (s. 62-63), a następnie dodaje „arbitralności filozofii zawdzięczamy podstawy sensu, w tym i reguły, i dyscyplinę naszego myślenia” (s. 63). Nadal więc nie wiemy, na czym arbitralność filozofowania polega. Na podstawie całości tekstu odnoszę wrażenie, że w jednych miejscach polega na apodyktyczności pozbawionej obiektywnej podstawy, która to apodyktyczność cechuje sytuację „logicznie pierwotną”, sytuację początku, narodzin „kategorii pojęciowych, które wyznaczyły dopiero drogi ludzkiej myśli [...] takich jak byt, poznanie prawda, rozum, tożsamość i tak dalej” (s. 60). Tak rozumiana arbitralność oznacza jednak, wbrew pierwszemu cytatawi, dowolność. W innych miejscach chodzi raczej o spontaniczny czy żywiołowy charakter filozofowania i obecność przypadku, zarówno w świecie, jak i w dziejach filozofii (s. 80). Treści tych określeń są jednak na tyle dalekie od słownikowej treści pojęcia arbitralności, że jego użycie budzić może wątpliwości. Niejasność powyższa skazuje czytelnika na rekonstruowanie intuicji i motywów autora uobecniających się w tekście.

Jak rozumiem, podstawowym motywem prowadzącym do idei arbitralności filozofowania jest potrzeba scharakteryzowania sytuacji filozofii w obliczu kryzysu programu fundamentalistycznego, zwłaszcza w epistemologii. Autor uważa, że powoduje to zmianę statusu filozofii, ale nie jej funkcji, „funkcji podstawowej”, jak powiada (s. 34), tożsamej z funkcją myślenia potocznego i polegającej na „zapewnianiu spójności symbolicznego uniwersum człowieka i w ten sposób ufundowanie, a następnie gwarantowanie koniecznego sensu” (s. 35). Tym, co szczególnie dla sposobu, w jaki filozofia realizuje tę funkcję, jest jej kreatywność. „Odkrycie człowieka — nie zawsze do końca uświadomione — że za pomocą arbitralnych decyzji semantycznych można kreować swój świat, znalazło w filozofii niemal doskonałą realizację” (s. 36-37). Kryzys programu fundamentalistycznego pozwala właśnie — jeśli dobrze rozumiem autora — ową kreatywność i arbitralność filozofowania rozpoznać.

Jeśli chodzi o konstatację odnoszącą się do programu fundamentalistycznego, to jestem skłonna przyjąć ją w pełnej zgodzie z autorem nie jako powszechnie ważną tezę opisową, bo jednak program ten, przynajmniej w wersji zmodyfikowanej, jest nadal w epistemologii realizowany, ale jako deklarację wyrażającą moje własne stanowisko filozoficzne. Zgadzam się także z przekonaniem, że „fi-

lozofii nie da się ani uniknąć, ani zastąpić innym typem działalności intelektualnej”. Natomiast w odniesieniu do dalszych stwierdzeń moja zgoda może być tylko częściowa. Nie sądzę bowiem, by udało się utrzymać jako historycznie zasadne tezy o identyczności funkcji filozofii i myślenia potocznego i o arbitralności filozofii antycznej, jeśli ową arbitralność rozumieć jako dowolność w przyjęciu idei podstawowych żywiołów (s. 36-37). Co najmniej w równym stopniu jak z myślenia potocznego, filozofia wyrasta z myślenia mitycznego, a to jest dostatecznym powodem, by odrzucić obydwie wspomniane stwierdzenia autora. Sądzę, że filozofia wyrosła właśnie z mitu usensowniającego świat w sposób całościowy i z przeciwstawienia się potocznemu myśleniu. Dzięki myśleniu mitycznemu filozofowanie nie toczyło się w konceptualnej pustce i nie było dowolne, choć nadawało sobie apodyktyczność, przede wszystkim w ten właśnie sposób, że odmawiało potocznemu myśleniu uprawnienia (i możliwości) do całościowego wyjaśnienia świata. Zakwestionowanie tego prawa dokonało się ostatecznie dzięki Platonowi.

Wbrew autorowi uważam, że historyczne początki filozofii nie są sytuacją „logicznie pierwotną”; co więcej, nie znajdziemy jej w żadnym innym punkcie dziejów filozofii. Idea sytuacji „logicznie pierwotnej”, czyli takiej, w której — jak rozumiem — zapadają „arbitralne decyzje pojęciowe” (s. 61), nie daje się, moim zdaniem, usensownić w obrębie stanowiska antyfundamentalistycznego, a więc także tego, które przyjmuje Józef Niżnik. Stanowisku temu brakuje bowiem środków konceptualnych do wyróżnienia sytuacji, które nie są „zwykłym” przekształcaniem zastanych pojęć, ale arbitralnym ustanawianiem pojęć pierwotnych, a więc takim, które nie jest oparte na jakiejś podstawie usprawiedliwiającej, choć jest apodyktyczne w tym sensie, że dostarcza uzasadnienia dalszym pojęciom i całemu dyskursowi. Środki empiryczne, pozwalające, na przykład, wskazać narodziny jakiejś tradycji filozoficznej, są tu oczywiście całkowicie nieprzydatne, ponieważ każdy taki początek tradycji daje się scharakteryzować jednocześnie jako kontynuacja tradycji wcześniejszych i nowatorskie zerwanie z nimi. Można chyba powiedzieć, że idea sytuacji „logicznie pierwotnej” wyrasta ze zignorowania hermeneutycznych konstatacji, dotyczących tradycji i historycznego uwikłania podmiotu poznającego.

W pojęciu arbitralności filozofii i w idei sytuacji „logicznie pierwotnych” obecna jest jednak intuicja, która wydaje mi się szczególnie cenna i trafna sama w sobie (a nie dlatego, że zbieżna jest z obserwacją, którą poczyniłam kiedyś w związku z Rortym). Tym, co filozofowanie przejęło z myślenia mitycznego (i religijnego) i co wciąż od nowa artykułuje i bada, jest akt intelektualno-aksjologicznej opcji, zasadniczo odmiennej od czysto racjonalnej akceptacji przekonania w wyniku rozważenia jego zalet i wad z ważnego dla nas punktu widzenia (np. wartości logicznej). Nie jest to jednak, w moim przekonaniu, sytuacja „logicznie pierwotna”, ale sytuacja wyprzedzająca logikę. Sensem aktu intelektualno-aksjologicznej opcji jest opowiedzenie się za pewnymi wartościami i przeciwko jakimś innym wartościom. Afirmacja wartości jest zaś — jak słusznie wywodzi Kołakowski w *Obec-*

ności mitu — aktem zasadniczo różnym od uznawania i uzasadniania przekonań faktualnych. Pytanie, które pojawia się w związku z takimi aktami, to kwestia, czy filozofia, która porzuca nadzieje ożywiające programy fundamentalistyczne, powinna je rozumieć jako pozbawione obiektywnej racji, ale uwarunkowane, czyli jako sytuacje, w które zostajemy „wrzuceni” przez tradycję, cechy osobowościowe, wychowanie, wykształcenie, własne doświadczenia życiowe i dziesiątki innych składników psychospołecznego historycznego kontekstu, czy też powinna pojmować je jako opcje zarazem bezpodstawne i swobodne, czyli właśnie arbitralne w ścisłym sensie. Nie jest dla mnie jasne, za którym stanowiskiem opowiada się Józef Niżnik, ma bowiem oczywiście świadomość, że „każda aktywność intelektualna ma swój początek w określonym kontekście historycznym, biograficznym, intelektualnym czy innym, który wyznacza jej ramy” (s. 113), ale nie skłania go to do odrzucenia idei arbitralności filozofii.

Barbara Kotowa

Tożsamość filozofii a jej funkcjonowanie w kulturze

1. Hilary Putnam, w znanym eseju z 1986 roku zatytułowanym *Why is a Philosopher?*, zauważa, że „nadszedł czas na ogłoszenie moratorium na Ontologię i na Epistemologię”, określając pierwszą z wymienionych dziedzin refleksji filozoficznej jako „tego typu spekulacje ontologiczne, które dążą do uzyskania opisu Umieblowania Wszechświata i powiedzenia nam, co Naprawdę istnieje, a co jest Tylko Ludzką Projekcją”, drugą zaś z owych dziedzin jako „spekulacje epistemologiczne, które dążą do powiedzenia nam, jaka jest Jedyna Metoda nadająca się do oceny wszelkich przekonań”¹. Bez względu na to, czy akceptuje się zarysowaną następnie w związku z powyższą diagnozą sytuacji współczesnej filozofii Putnamowską wizję „bycia filozofem” (na sposób Derridiański zresztą), trudno byłoby nie zgodzić się z jej autorem co do jednego: tradycyjna filozofia, a za taką uważa się każdy typ filozoficznej refleksji, w ramach której podejmuje się problematykę fundamentalistyczną, coraz częściej kwestionowana jest w swoich roszczeniach uprawomocniających i to kwestionowana z różnych pozycji. Dotyczy to oczywiście przede wszystkim tradycyjnie uprawianej epistemologii, to znaczy epistemologii, poszukującej fundamentów wartościowania poznawczego, jako że ontologia w klasycznym sensie, a więc w tej roli, w jakiej widzi ją Putnam, została zakwestionowana dużo wcześniej, bo jeszcze w wieku XVIII (Kant), zaś w XIX wieku, głównie za sprawą pozytywizmu, została, jak wiadomo, ostatecznie zde-

¹ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 495.