

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 esej 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.

zawuowana intelektualnie, ustępując miejsca epistemologii właśnie, ale uprawianej już od jakiegoś czasu jako refleksja nad poznaniem naukowym. Zaistnienie tej ostatniej pozostaje bowiem w ścisłym związku z faktem powstania w XVII wieku nowożytnej nauki w sensie: zinstytucjonalizowanej praktyki badawczej zmatematyzowanego przyrodoznawstwa i takich jego doniosłych poznawczo rezultatów, jak fizyka Galileusza–Newtona. To właśnie wtedy „podstawowe reguły badania naukowego zostały wypracowane i skodyfikowane”² na gruncie filozofii, która wkrótce — już jako teoria poznania naukowego — stanie się „najbardziej podstawową częścią składową systemu filozoficznego”, a nawet więcej: „w licznych przypadkach systemy filozoficzne zostaną zredukowane do teorii poznania”³. Wracając do Putnamowskiej uwagi, dotyczącej ontologii, można zatem — jak się wydaje — z dużym prawdopodobieństwem założyć, że przynajmniej tak długo, jak długo będziemy mieli do czynienia z nauką jako społeczną praktyką badawczą i regulującą ją kulturowo świadomością metodologiczną, a w związku z tym — z możliwością opisywania i wyjaśniania w jej języku „umeblowania” naszego świata, moratorium na ontologię w klasycznym sensie raczej nie zostanie odwołane.

Przypadek tradycyjnej epistemologii natomiast wydaje się znacznie bardziej skomplikowany. Aby rozwinąć ten wątek, a następnie odpowiedzieć na pytanie tytułowe, trzeba by wpierv doprecyzować występujące w tym pytaniu pojęcie funkcji, tak jak je rozumiem w odniesieniu do filozofii.

2. W ramach koncepcji kultury, której założenia przyjmuję u podstaw mojej wypowiedzi⁴, jednym ze sposobów pozwalających wyróżnić daną dziedzinę kultury w określonym typie społeczeństwa (historycznej formacji symboliczno-kulturowej), tj. wyróżnić odpowiedni zespół respektowanych powszechnie przekonań o charakterze normatywno-dyrektywalnym, kultura tworzy bowiem w tym ujęciu rzeczywistość myślową (przekonaniową), jest ustalenie, jak funkcjonuje, regulowana przez ową dziedzinę kultury, praktyka społeczna, jaka jest rola owej praktyki wobec innych, uprawianych w danym okresie praktyk społecznych.

Otóż, biorąc pod uwagę to kryterium, można wyróżnić takie obszary kultury symbolicznej, takie jej dziedziny, które regulują działania polegające — najkrócej mówiąc — na „wytwarzaniu” wartości. Idzie tu o wartości bezwzględnie „ostateczne” w sensie: nieinstrumentalne, (na ogół) nieuchwytnie praktycznie (uchwytnie jedynie w wyobraźni), wartości, stanowiące ostateczne cele ludzkiego działania.

² L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, w: L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wyd. ZNAK, Kraków 1999, s. 191.

³ A. Pałubicka, *Orientacje epistemologiczne a rozwój nauki*, PWN, Warszawa–Poznań 1977, s. 59.

⁴ Charakterystykę owych założeń zawiera praca Jerzego Kmity — autora koncepcji kultury, zwanej społeczno-regulacyjną — *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985.

Wartości te, a ściślej mówiąc, postulujące je przekonania normatywne (normy) bądź całe ich systemy, zwane inaczej „przekazami światopoglądowymi”⁵ (odpowiednik „mitu” w sensie L. Kołakowskiego), stanowią, jak wiadomo, podstawowy budulec każdego funkcjonującego w świadomości społecznej światopoglądu. Jeżeli przyjąć dalej, że cechą konstytutywną tego ostatniego jest okoliczność, iż prezentując zawsze jakąś wartościującą wizję świata, ustala tym samym określone powiązania typu: „środek — cel” pomiędzy preferowanymi w jego ramach wartościami światopoglądowymi, „ostatecznymi” (cele) a sferą wartości uchwytne praktycznie (środki), sferą „życia”, to właśnie ta cecha umożliwia takie społeczne funkcjonowanie „wytwarzających” owe przekazy światopoglądowe praktyk społecznych, które określam tutaj mianem waloryzacji światopoglądowej: „zaakceptowane społecznie przekazy światopoglądowe implikują konstytuowanie się pewnych społecznie zaakceptowanych wyobrażeń, w ramach których określone wartości uchwytne praktycznie uzyskują sankcję światopoglądową (bądź też są dyskwalifikowane światopoglądowo) dzięki odpowiedniemu ich związaniu myślowemu z nadrzędnymi wartościami światopoglądowymi”⁶.

Tak więc te dziedziny kultury symbolicznej, które wyróżnione zostały na podstawie kryterium typu funkcjonalnego, to znaczy poprzez przypisanie scharakteryzowanej wyżej funkcji regulowanym przez nie praktykom społecznym, tworzą „światopoglądotwórczą” sferę kultury. Zalicza się do nich — obok magii („czystej”) i religii — „światopoglądotwórstwo” świeckie. Tym ostatnim mianem obejmują zaistniałe historycznie światopoglądowe systemy filozoficzne: od spekulatywno-ontologicznych koncepcji filozofii przedoświeceniowej poczynając, poprzez charakterystyczne dla czasów nowożytnych rozmaite teorie poznania naukowego (orientacje epistemologiczne w roli światopoglądu nauki), także te, które programowo deklarowały swój sprzeciw wobec filozofii światopoglądowej, np. klasyczny pozytywizm czy fenomenologia Husserlowska, aż po współczesne nurty filozofii hermeneutycznej.

Owo „światopoglądotwórstwo” świeckie, wyrażające się w filozoficznych przekazach światopoglądowych (o charakterze dyskursywnym) różni się pod względem sposobu realizacji funkcji światopoglądowo-waloryzującej zarówno od magii, jak i od religii. Od światopoglądowej waloryzacji magicznej odróżnia światopoglądową waloryzację filozoficzną to przede wszystkim, iż nie wskazuje ona — jak czyni to ta ostatnia — żadnych sposobów osiągania wartości bezpośrednio uchwytne praktycznie; tym zaś, co odróżnia ją od światopoglądowej waloryzacji religijnej jest to, że zarówno przekonania normatywne, wyznaczające wartości światopoglądowe, jak i przekonania kojarzące odpowiednio te wartości ze sferą praktyczną, sferą „życia”, nie korzystają z uzasadnienia teologicznego. Inaczej mówiąc, filozoficzna waloryzacja światopoglądowa, przyporządkowują-

⁵ Zob. w tej kwestii: tamże, s. 32-34.

⁶ Tamże, s. 33.

ca wartościom praktycznym, „życiowym” określone wartości nadrzędne (nieinstrumentalne), wartości „ostateczne”, nie sięga, dla uzasadnienia owego przyporządkowania, do przesłanek o charakterze teologicznym.

Uwidoczniona wcześniej zmienność problematyki, jaką podejmowały na przestrzeni wieków przywołane tutaj hasłowo tylko orientacje filozoficzne, zmienność, jak to się zwykło mówić — ich przedmiotu, nie podważa w żaden sposób poczynionych wcześniej ustaleń, iż cechą łączącą owe orientacje — jako filozoficzne systemy światopoglądowe — jest sposób, w jaki funkcjonują one społecznie, sposób, w jaki regulują w trybie światopoglądowo-waloryzującym określone sektory działań społecznych. Co więcej, jeżeli zgodzić się co do tego, że sposób ten, określony tutaj jako światopoglądowa waloryzacja, trafnie został rozpoznany z perspektywy społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury jako specyficzny dla dziedzin „światopoglądowotwórczych” kultury symbolicznej, a więc i dla filozofii, wówczas można przyjąć, iż w takiej mierze, w jakiej filozofia (jako system światopoglądowy w rozmaitych swoich historycznych postaciach, jakie przybiera) realizuje ową funkcję, zachowuje swoją tożsamość.

3. Nie miejsce tutaj na szczegółowe analizy światopoglądowo-waloryzującego funkcjonowania filozofii w poszczególnych epokach. Realizacja takiego zadania wymaga, co oczywiste, oddzielnego studium⁷. Ograniczę się przeto w mojej wypowiedzi do odnotowania — tytułem przykładu — niektórych tylko, rozpoznanych przejawów tego funkcjonowania, takich jak zmienność przedmiotu waloryzacji, a co za tym idzie — zakresu jej stosowania, czy zmienność repertuaru postulowanych do realizacji wartości światopoglądowych.

Faktem o znaczeniu przełomowym dla zmian, jakie następują w zakresie waloryzującego funkcjonowania filozofii jako systemu światopoglądowego, jest niewątpliwie, wspomniane już wcześniej, powołanie do społeczno-instytucjonalnego życia — nauki. Oto kilka spostrzeżeń dotyczących niektórych przynajmniej, istotnych dla podjętego tu wątku, konsekwencji tego faktu.

Po pierwsze, następuje wówczas, to znaczy mniej więcej od połowy wieku XVIII, zasadnicza reorientacja myślenia filozoficznego: filozofia jako teoria poznania oddziela się stopniowo od filozofii jako ontologii. Budowane na gruncie tej ostatniej (jako refleksji dominującej w filozofii przynajmniej do czasów Oświecenia) obrazy świata, wykorzystujące odpowiednią wiedzę potoczno-doświadczalną, uzupełniane były przez rozmaite, wyspekulowane, nie istniejące realnie — „byty”. Prezentowany — przez owe spekulatywno-metafizyczne obrazy — świat, tworzył przy tym zwykle pewną „całość”, której poszczególne elementy składowe były w określony sposób „zorganizowane”, pozostawały ze sobą w określ-

⁷ Jak zauważa J. Kmita, „[...] materiał znakomicie ilustrujący swoistość funkcji światopoglądowo-waloryzującej znajdujemy [...] w prowadzonych przez M. Webera badaniach nad rolą religii protestanckiej, a zwłaszcza implikowanej przez nią etyki — przy regulowaniu praktyki techniczno-użytkowej wczesnego kapitalizmu”. (Tamże, s. 33).

lonych relacjach, przesądzonych najczęściej przez przyjętą *a priori* wartość światopoglądową, którą mogła być np. ważność ontyczna. Takie preferencyjne uporządkowanie (zhierarchizowanie) z wyróżnieniem jednego z elementów owej całości poprzez wyposażenie go w odpowiednie cechy — wartości „ostateczne”, sprawiło, że obrazy te stawały się swojego rodzaju konstrukcjami światopoglądowymi i zaczynały funkcjonować w roli przekazów światopoglądowych: waloryzowały (pozytywnie bądź negatywnie) sferę wartości bezpośrednio uchwytanych praktycznie, sferę „życia”.

Po drugie, wraz z postępującym rozwojem poznania naukowego zaczyna się kształtować w ramach „wstępującej” teorii poznania — filozofia pronaukowa, której początek kojarzy się dziś jednoznacznie z nazwiskiem Kartezjusza i jego *Rozprawą o metodzie*. Stopniowo też spekulatywno-metafizyczna „wiedza” ontologiczna, fundująca przednaukowe obrazy świata i zarazem waloryzująca światopoglądowo za ich pośrednictwem rzeczywistość uchwytą praktycznie, a więc ontologia funkcjonująca jako filozoficzny system światopoglądowy, ustępuje na rzecz „wiedzy” epistemologicznej o sposobach naukowego poznawania świata, czyli epistemologii uprawianej jako filozoficzna refleksja nad poznaniem naukowym⁸.

Ta „nowa” koncepcja filozofii, której pierwszą dojrzałą postać jako orientacji epistemologicznej reprezentuje niewątpliwie dziewiętnastowieczny pozytywizm, o tyle może za taką uchodzić, o ile przez ową „nowość” rozumieć będziemy zmianę przedmiotu światopoglądowej waloryzacji: jest nim teraz poznanie naukowe, a ściślej — rezultaty tego poznania uzyskane w praktyce badawczej przyrodników. To mając na uwadze, można z dużym uproszczeniem powiedzieć, że filozofia, jakkolwiek „pracuje” teraz na nauce⁹, nadal zachowuje jednak swoją funkcję światopoglądowo-waloryzującą. Dotyczy to oczywiście — poza pozytywizmem — także wszystkich późniejszych orientacji epistemologicznych. W takim stopniu, w jakim każda z nich zaznacza swój wartościujący stosunek do nauki, do naukowego poznania, to znaczy: postuluje na swoim gruncie określone wartości poznawcze (typu: prawda, obiektywne poznanie), będące — jak przyjmuję — odmianą nadrzędnych wartości światopoglądowych, jako wartości, do których realizacji winna zmierzać praktyka naukowa, a zarazem wartości te ustosunkowuje w określony sposób do (uchwytanych praktycznie) wartości metodologicznych — tworzy światopogląd nauki.

Wspomnieć przynajmniej trzeba w tym miejscu o epistemologii fenomenologicznej, stanowi ona bowiem, jeśli idzie o interesującą mnie tutaj światopoglądowo-waloryzującą funkcję filozofii, przypadek szczególny. Orientacja ta, jako

⁸ Zob. w tej kwestii mój artykuł: *Epistemologia jako światopogląd nauki*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, nr 2.

⁹ Fakt ten odnotowali (na swój sposób zresztą) neopozytywiści, mówiąc, iż „nie ma filozofii przyrody poza filozofią nauk przyrodniczych”. Por. R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, PWN, Warszawa 1969, s. 59.

programowo „nie ufająca” nauce, nie może oczywiście waloryzować (ani pozytywnie, ani negatywnie) poznania naukowego wprost, bezpośrednio, jak czynią to koncepcje epistemologiczne, które, „ufając” nauce, zakładają prawomocność poznania naukowego niejako z góry, zaś uwaga ich skoncentrowana jest, podobnie jak u Kanta, na tym, jak ową zakładaną prawomocność uzasadnić. Zawieszając tedy ową prawomocność, jako uzyskaną metodami empirycznymi, więc pozafilozoficznymi i dlatego nie zasługującymi na zaufanie, fenomenologia usiłuje wpiąć ustalić drogą specyficznego filozoficznego doświadczenia takie normy poznawcze, które miałyby następnie obowiązywać, prowadzone również na terenie filozofii — poszukiwania kryteriów prawomocności poznawczej wiedzy naukowej. (Pozytywnej) waloryzacji światopoglądowej podlega tu więc bezpośrednio poznanie filozoficzne (intuicja ejdetyczna), pośrednio zaś jej przedmiotem staje się poznanie naukowe.

Warto zauważyć jeszcze, iż deklarowany przez Husserla neutralny aksjologicznie stosunek do poznania naukowego, przynajmniej do czasu poddania go wartościowaniu poznawczemu przez niezawodne w tym względzie kryterium epistemologiczne, wypracowane na terenie fenomenologii, ulega widocznej zmianie u Husserla „późnego”¹⁰. Jak sygnalizuje to już w samym tytule, pochodzący z połowy lat trzydziestych *Kryzys nauki europejskiej...*, wiedza naukowa (zmatematyzowanego przyrodoznawstwa) została tu zwaloryzowana wprost i to zwaloryzowana negatywnie, przy czym — co jest tutaj istotne — Husserl poddaje ją krytyce bynajmniej nie za rzeczywisty kryzys, polegający na tym, jak powiedzielibyśmy dzisiaj, że utraciła ona zdolność implikowania skutecznych technologicznie dyrektyw działania. Husserl krytykuje naukę za to, że uzyskana przez nią wiedza, chociaż efektywna technologicznie, chociaż więc umożliwia nam realizację wartości uchwytnych praktycznie, „życiowych” niekoniecznie jest zarazem wiedzą obiektywną, prawdziwą w sensie: adekwatną względem poznawanej rzeczywistości. Jest tak dlatego, że ta ostatnia traktowana bywa — jako przedmiot poznania — wybiórczo, wyłącznie pod kątem takich stanów rzeczy, które będą mogły zostać wykorzystane technologicznie. W taki oto sposób nauka zatracą swój podstawowy sens poznawczy, sens, jakim — wedle Husserla — powinna być realizacja idei prawdy, konstytutywnej cechy kultury europejskiej. Idzie tu oczywiście o prawdę pojmowaną jako wartość światopoglądowa, nadrzędna wartość poznawcza (cel) praktyki naukowej. W tej sytuacji trudno byłoby nie zgodzić się z faktem, że fenomenologia „późnego” Husserla w sposób niemal idealny spełnia warunki bycia (wprost) światopoglądem nauki w sensie tu przyjętym.

Po trzecie, nieefektywność humanistycznej praktyki badawczej, sterowanej regułami metodologii pozytywistycznej sprawia, że w II połowie XIX wieku następuje — zainspirowane przez niemiecką *Philosophie der Geisteswissenschaften*

¹⁰ Pisałam o tym w artykule: „*Obrazy świata, jego „wizje”, a świat „sam w sobie”*” (w druku).

— swojego rodzaju „przesunięcie” w zakresie światopoglądowej waloryzacji poznania naukowego: przedmiotem owej waloryzacji staje się teraz także, a w wielu przypadkach wyłącznie, poznanie humanistyczne. Fakt ten, konstytuujący (obok innych czynników) tzw. przełom antypozytywistyczny w humanistyce, znalazł, jak wiadomo, swój metodologiczny wyraz na gruncie różnych antynaturalistycznie zorientowanych koncepcji epistemologii (Dilthey, Spranger, Cassirer, szkoła badeńska) w postaci programów badawczych, odnoszących się już tylko do poznawania rzeczywistości kulturowej jako przedmiotu badań nauk humanistycznych i w związku z tym waloryzujących odpowiednio — inne niż pozytywistyczne — rodzaje doświadczalnego z nią kontaktu (np. rozumienie czy irracjonalną intuicję).

Po czwarte, kolejna istotna zmiana w zakresie waloryzującego funkcjonowania filozofii w kulturze zaznacza się pod koniec lat sześćdziesiątych naszego stulecia. Wówczas to, w związku z nasilającymi się tendencjami antyscjentystycznymi w kulturze, następuje odwrót od filozofii waloryzującej poznanie naukowe, a więc od filozofii pojętej jako „czuwająca świadomość nauk” (żeby użyć znanego określenia L. Althussera), ku filozofii waloryzującej poznanie przednaukowe, potoczno-doświadczałne, poznanie, którego źródłem jest przedrefleksyjne, „całościowo” ujmowane doświadczenie, tzn. takie, które nie dzieli dychotomicznie świata na świadomość i uświadamiane przez nią przedmioty. Światopoglądowej waloryzacji podlega tu wyłącznie pewien typ „przeżywania siebie i świata”, w związku z czym preferuje się realizację takich wartości, jak indywidualny wybór światopoglądowy wolny od złudzeń uprawomocniających czy porozumienie w sensie: dobrowolne uzgodnienie stanowisk. Idee te na różne sposoby realizują teorie hermeneutyczne szkoły frankfurckiej oraz hermeneutyka fenomenologiczna (Heidegger i jego *Bycie-w-Świecie*, M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, H. Gadamer). Tak więc, obok nadal funkcjonujących w kulturze filozoficznych systemów światopoglądowych, zorientowanych scjentystycznie, „pracujących” wciąż jeszcze na nauce, ale wycofujących się stopniowo z terenu refleksji tradycyjnie epistemologicznej (fundamentalistycznej) na teren refleksji historyczno-socjologicznej czy refleksji kulturoznawczej nad dziejami praktyki naukowej i regulującej ją kulturowo świadomości metodologicznej, mamy do czynienia także z koncepcjami filozoficznymi, zorientowanymi antyscjentystycznie, tj. funkcjonującymi względem innych dziedzin kultury i waloryzującymi światopoglądowo inne niż naukowe sposoby poznawania.

Dodać jeszcze warto, że podczas gdy pierwsza z tych tendencji wydaje się zmierzać w kierunku „unaukowienia” filozoficznej refleksji nad poznaniem naukowym poprzez wyłączenie z jej obszaru wartościowania epistemologicznego, a więc *de facto* pozbawienia jej tego, co z istoty niejako stanowi o jej „filozoficzności” i nadać jej tym sposobem status dyscypliny opisowo-wyjaśniającej (typu: socjologia wiedzy, naukoznawstwo czy teoretyczna historia nauki), a w konsekwencji pozbawić ją możliwości światopoglądowo-waloryzującego funkcjonowania, druga z nich,

rezygnując z budowania projektów badawczych dla nauki, zwłaszcza humanistycznej, chce być filozofią „całej kultury”. Waloryzując negatywnie poznanie naukowe za posługiwanie się myśleniem „uprzedmiotawiającym”, tj. myśleniem, które wytwarzając dystans pomiędzy świadomością (pojęciem) i przedmiotowymi jej korelatami (tym, co „myślane”), prowadzi nas do oddania się we władzę „przedmiotowego porządku” świata, do tego, aby „mieć”, przeciwstawia mu zindywidualizowane, spontaniczne, przedrefleksyjne więc „Bycie”, swojego rodzaju źródłowe „doświadczenie” jedności świadomości i bytu, „bycie” jako przeciwieństwo „posiadania”. Antyścientystycznie nastawiona filozofia, głównie w swej postaci hermeneutycznej, zmierza przeto do odprzedmiotowania „Bycia”, a więc do realizacji takich wartości światopoglądowych, jak niezakłócona rozmowa ze sobą samym, z innymi czy wreszcie ze światem. Jako filozoficzny system światopoglądowy, koncepcja ta waloryzuje (pozytywnie) indywidualny sposób przeżywania siebie w świecie czy — eksplikując to w przyjętej tu terminologii kulturoznawczej — indywidualny sposób uczestniczenia w kulturze.

4. Wypowiedzi mojej nie sposób zakończyć, nie przywołując tutaj zasadniczego problemu, jaki nasuwa się, gdy, określoną jak wyżej, funkcję filozofii w kulturze zestawimy z aktualną sytuacją tej ostatniej, tak jak ją „widzą” i opisują postmoderniści czy neopragmatyści amerykańscy. Problem ten, mieszczący się oczywiście w ramach podjętej tu dyskusji, najwygodniej będzie ująć w formę pytania, mając pełną świadomość tego, że w tym przypadku taka właśnie forma jest na razie jedynie możliwa.

Jeżeli przyjąć, że — określona jako światopoglądowo-waloryzująca — funkcja filozofii trafnie została rozpoznana w ramach społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury jako jej funkcja nadrzędna, definiująca ją jako symboliczno-swiatopoglądowotwórczą dziedzinę kultury, jeżeli więc przyjąć, że tak właśnie w przeważającej liczbie przypadków filozofia w przeszłości funkcjonowała, to nasuwa się następujące pytanie zasadnicze: Czy biorąc pod uwagę fakt, że postmodernizm oznacza (jak to się często stwierdza, nawiązując parafrazując do tytułu eseju J. Bartha) „kulturę wyczerpania”, tj. taką sytuację, w której, mówiąc językiem tu przyjętym, mamy do czynienia z wyczerpaniem się potencjału aksjologiczno-swiatopoglądowego kultury, ze „zużyciem się” tradycyjnych wartości światopoglądowych, z utratą ich skuteczności motywacyjnej, należałoby tym samym stwierdzić, iż okrzyknięty przez postmodernistów (Rorty) „koniec” filozofii oznaczać miałby w istocie koniec jej światopoglądowo-waloryzującego funkcjonowania w kulturze, a zatem, zgodnie z przyjętym tu wcześniej założeniem, utratę jej tożsamości?

Można by jeszcze osłabić nieco tę diagnozę, odnosząc ją tylko do tradycyjnie uprawianej refleksji epistemologicznej, takiej więc, która poszukuje fundamentów wartościowania poznawczego dla nauki, skoro od XVII w. począwszy, stosunek owej refleksji do nauki wyznaczał, jak się zdaje, ramy interpretacyjne dla określenia funkcji, pełnionej przez filozofię w kulturze. Być może kryzys trady-

cyjnej epistemologii, jako od trzystu przynajmniej lat „wiodącej” refleksji filozoficznej w kulturze europejskiej, rzutuje na pozostałe jej dziedziny. Wskazywałaby na to wypowiedź Rorty’ego: „Moim celem — zauważa on — jest podkopanie wiary [...] w taką «filozofię», jak ją pojmowano od czasu Kanta [...] W moim rozumieniu, gałąź filozofii wywodząca się od Russella i Fregego jest, podobnie jak cała fenomenologia Husserla, po prostu jeszcze jednym wysiłkiem wyniesienia filozofii na piedestał, na którym chciał ją postawić Kant — z jego wyżyn osądzałaby inne dziedziny kultury na podstawie jej tylko właściwego poznania «od podstaw»”¹¹.

Jadwiga Mizińska

Maleńka książeczka o wielkim problemie, czyli o tym, jak w wadzie dostrzec zaletę

Tytuł mojego wystąpienia w dyskusji nad książką Józefa Niżnika *Arbitralność filozofii* stanowi trawestację tytułu książki znakomitego rosyjskiego neurofizjologa, A. Łurii — *Maleńka książeczka o wielkiej pamięci*. A. Łuria przedstawia w niej i analizuje fenomen człowieka obdarzonego niewiarygodnym talentem zapamiętywania wszystkiego, co kiedykolwiek spostrzegł i ponadto — umiającego czynić metodyczny użytek z tego daru, który w innym przypadku mógłby stanowić zbędne utrudnienie.

Obydwie prace: rosyjskiego neurofizjologa i polskiego filozofa — poza godną pochwały skromną objętością — łączy fakt, iż ukazują, jak z czegoś, co w oczach wielu uchodzi za wadę, uczynić można zaletę.

Tytułowa — i centralna dla J. Niżnika — kategoria arbitralności bowiem jest migotliwa od znaczeń. Każda epoka czerpie z nich to, które najbardziej odpowiada jej duchowi. Stojąc obecnie na przejściu, w swoistym prześwicie pomiędzy epokami nie tyle kalendarzowymi, ile kulturowymi, zderzamy się z dwoma odmiennymi czy wprost — przeciwstawnymi — sposobami rozumienia i oceny pojęcia „arbitralność”. Aby uzasadnić drugą część tytułu mojej wypowiedzi: „jak w wadzie dostrzec zaletę”, rozpocznę od niedawnej, nieomal „wczorajszej” historii sensu słowa „arbitralność”. Przez to postaram się uzupełnić moment pominięty przez J. Niżnika, a niezbędny — w moim przekonaniu — po to, by wyeksponować oryginalność i śmiałość naczelnej jego tezy.

¹¹ R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Wyd. Spacja, Fundacja *Aletheia*, Warszawa 1994, s. 12-13.