

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

Małeńka 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 — *Małeńka 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.

Wpierw jednak należałoby naszkicować zarys szlaku, jakim porusza się ostatnimi czasy kultura kręgu śródziemnomorsko-atlantyckiego, euro-amerykańskiego, w której dziejach uczestniczymy.

Powszechnie panuje przekonanie, oparte na dość dramatycznym doświadczeniu, iż znajduje się ona na zakręcie. Zanalizujemy bliżej tę figurę, mimo iż każdy zna ją z wielokrotnej autopsji. Otóż zakręt posiada trzy elementy: linię prostą, wiodącą do przodu (P1), następnie krzywą, mniej bądź bardziej ostro zawracającą w stronę przeciwną (K), a wreszcie — kolejną prostą, równoległą do poprzedniej, tyle że biegnącą w odwrotną stronę (P2). Dziwność, niezwykłość przeżycia towarzyszącego poruszaniu się po zakręcie (zwłaszcza, gdy pokonuje się go szybko, na przykład jadąc samochodem) przejawia się tym, iż doświadcza się naraz dwóch uczuć. Przy ciągłym poczuciu, że mkniemy do przodu — na poziomie wrażenia, zarazem, na poziomie bliskiej pamięci, wiemy, że przez jakiś czas jedynie powtarzamy przebytą już odległość. Nie jest to wszakże poczucie *déjà vu*, jako że zmieniają się mijane widoki. Niesamowitość bierze się stąd, iż przez pewien okres przemieszczanie się w czasie (w przód) zdaje się kolidować z przemieszczaniem się w przestrzeni (w tył).

Podczas radykalnych przemian historycznych, metaforycznie określanych jako „zwroty”, „przełomy”, „zakręty” (zważmy, że symbolika czerpana jest właśnie ze słownictwa podróżnika), temu osobliwemu doświadczeniu egzystencjalnemu towarzyszą poważne perturbacje mentalne. Przynajmniej przez jakiś czas mianowicie, na stare znaczenia i sensy związane z danym pojęciem, nakładają się znaczenia i sensy nowe, niekiedy skrajnie różne. To właśnie sprawia, iż w myśleniu przypisane do stadium radykalnych transformacji wkłada się chaos. Nie jest on sam w sobie czymś złym, jako że gromadzi się wówczas materiał konieczny do wyprowadzenia zeń ładu czy też — paradygmatu — nowego, adekwatnego do przemienionego tymczasem bytu. Jednakże stanowi dolegliwość dla mentalności potocznej, niesamodzielnej, bo pozbawionej krytycznego dystansu, a w zamian, głęboko uwikłanej w bezpośrednie perypetie owego „falującego” bytu.

A jako że myślenie potoczne spragnione jest zazwyczaj jednoznaczności (kierując się zasadą albo-albo, związaną z koniecznością praktycznych decyzji), w epokach kryzysowych popada ono w swego rodzaju rozchwianie. Świadomość potoczna, jeśli idzie o jej poziom, a zarazem powszechna, gdy chodzi o zakres, cierpi wskutek rozmycia się możliwości poruszania się wyłącznie między dwoma biegunami. W obliczu wielości alternatyw, w sytuacji, która przypomina już nie tyle rozdrożenie dróg, ale rozwiązanie typu „ślimaka” na autostradzie (gdzie trzeba z dużej odległości śledzić znaki drogowe i czujnie przewidywać, ile kłopotu sprawi niewłaściwe, za szybkie lub za późne wybranie zjazdu z głównej trasy), owa potoczna mentalność z trudem sobie radzi. Często przy tym popada w regres: wielość alternatyw, będącą zdobyczą upragnionej demokracji, pragnie na powrót zredukować do jednej. Objawia się to, zwłaszcza na płaszczyźnie politycznej, nostalgią za minionym totalitarnym ustrojem, z wpisana weń prostą alternatywą: być za albo

przeciw. Problem z przystosowaniem mentalności totalitarnej do sytuacji demokratycznej polega na uwewnętrznieniu autentycznej już możliwości: *tertium datur*.

W jakimś stopniu także i zreflektowana świadomość kryzysowych epok powtarza przygody świadomości bezpośrednio splecionej z bytem. Ona również musi reagować na niestabilność, dwuznaczności i zagmatwania środowiska wyborów praktycznych, moralnych, religijnych, obyczajowych. Nie wolno jej wszakże, z tej racji, że jest zobowiązana do względnej przynajmniej konsekwencji i dalekowzroczności, poprzestawać na powielaniu zawirowań, drgań i niespójności myślenia żywiołowego. W szczególności — „nie wypada”, by powtarzała ona, bez autorefleksji, bez samoświadomości, stereotyp *aut-aut*.

Tymczasem, póki co, daje się zaobserwować taka właśnie skłonność wśród filozofów parających się analizą świadomości epoki głębokiej i globalnej naraz transformacji. Oto bowiem, gdy studiuje się literaturę poświęconą ponowoczesności, czyli odpowiednika zakrętu historycznego pomiędzy nowoczesnością (nowożytnością), która nieodwołalnie minęła, jakąś post-ponowoczesnością, która dopiero się kształtuje, natrafiamy na biegunowo opozycyjne propozycje.

Jedną z nich stanowi rozpoznanie EPOKI X jako nagromadzenia wielu różnych alternatyw postępowania i myślenia, kumulujące się w obrazie pluralizmu i różnorodności stanowisk i postaw w każdej kwestii. W połączeniu z myślową odrazą do monolityczności oraz — z drugiej strony, z tendencją do wyzwalań i emancypacji dotąd milczących mniejszości, daje to w rezultacie apologię ambiwalencji. W najbardziej rozwiniętej i uargumentowanej postaci można ją spotkać w pracach Odo Marquarda oraz Zygmunta Baumana. Pierwszy swoją propozycję nazywa nowym sceptycyzmem, bazującym na ostatecznym „rozstaniu z filozofią pierwszych zasad”, drugi natomiast, głosi „pochwałę ambiwalencji”. Przy nieco tylko różnych uzasadnieniach, tak Marquard, jak i Bauman są zdania, iż ponad „ostateczne rozstrzygnięcia”, które na ogół kończą się chęcią uzurpacji, zawłaszczenia myśli osobniczej przez intelektualnych (jeśli nie politycznych) uzurpatorów, ważniejsza jest ostrożność, dystans, tolerancja dla różnorodności sposobów konceptualizowania płynnej rzeczywistości. Sceptycyzm u Marquarda oznacza ponadto pragnienie docenienia rzeczy najbliższych przed odległymi, ciągła pamięć o *vita brevis*. Skończoność życia, jego zdaniem, zmusza nas do rozstania z pryncypiami. Trzeba ryzykować rozwiązania nieostateczne, co wymaga od ludzi dojrzałości, zdolności do własnych wyborów, zatem — do samotności.

Ambiwalencja z kolei, główna kategoria rozważań Baumana, to zdolność do wytrzymywania, cierpliwego znoszenia stanu niepewności, motywowanego awersją do pewności za wszelką cenę gwarantowanej przez cudze „słowo honoru”.

Obydwaj myśliciele, formułując swoje stanowisko wobec ponowoczesności, jako — przede wszystkim — antytezy nowoczesności, przedkładają stan, by tak rzec, świadomej, aprobowanej nie-pewności ponad pochopną, bezmyślną,

zapożyczoną skądinąd pewność. Ich refleksja zdaje się być pod ciśnieniem jeszcze nieodległego, nie do końca minionego paradygmatu pewności absolutnej, programowanej czy wręcz wymuszanej przez „legislatorów” — intelektualnych strażników monolityczności politycznej i unifikacji światopoglądowej, typowej dla społeczeństw totalitarnych.

J. Niznik, jakkolwiek jest gotów przystać na „nieodzowny chaos”, jako atrybut ponowoczesnego bytu i postmodernistycznej świadomości, uważa go za stan przejściowy. „Przyszłość pokaże, czy jest to tylko etap prowadzący do nowego świata czy też stadium kończące ludzki świat w ogóle. Jedno jest pewne: postmodernizm nie obiecuje nowego świata, jest raczej kolejnym wyzwaniem dla ludzkich możliwości autokreacji” (s. 82).

Odnotowując autorowi na plus zrozumienie (i wyrozumiałość) dla postmodernizmu, włącznie z jego antyfundamentalistycznymi tendencjami, z uznaniem też należy podkreślić, iż stara się on sięgnąć wzrokiem dalej, aniżeli umożliwia deklaracja postmodernisty, uważającego się za obywatela ponowoczesności, zameldowanego w niej niejako na stałe.

Wedle J. Niznika bowiem, ponowoczesność to także tylko jedna z epok historii, chociaż niesłychanie burzliwa i spektakularna, to — jak wszystkie dotychczas — przejściowa. Interesuje go, co będzie dalej: co po postmodernizmie?

Prawdopodobnie kierując się przeświadczeniem o cykliczności czy też raczej — o oscylacji Historii wokół osi czasu, o wychylaniu się jej od jednej skrajności ku drugiej, J. Niznik usiłuje przewidzieć kolejne wychylenie. W tym celu wszakże zachęca nie tyle do namysłu nad stanem aktualnym, ile — do całościowego oglądu przeszłości. Aby uchwycić nową strukturę ludzkiego świata, trzeba dostrzec — jego zdaniem — „arbitralność dotychczasowego świata”. Albowiem, powiada on, iż wbrew własnym oświadczeniom, antyfundamentalizm i destrukcyjność postmodernizmu jest tylko pozorna, „w istocie jest to wyraz wysiłku zmierzającego do ustanowienia nowych punktów orientacyjnych” (s. 80). Jest to cenne spostrzeżenie, zbieżne poniekąd z konstatacją Stefana Morawskiego, zawartą w pracy *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie/izmie/ i kryzysie kultury* (Toruń 1999), gdzie, po nader wnikliwej lekturze mnóstwa postmodernistycznych ujęć kryzysu dzisiejszej cywilizacji i kultury, autor stwierdza, iż nawet opinia o zagubieniu bądź braku sensu, także jest nadaniem współczesnej sytuacji ...jakiegoś sensu.

Dodać warto, że postmodernizm z jego figurą rhisomy, kłacza o splecione korzeniach jako symbolu pogmatwania wartości, byłby jakąś repetycją egzystencjalizmu, który wzór na ludzką egzystencję upatrywał w absurdzie. Konstatacja absurdałości dawała wszakże jakąś perspektywę — heroizmu myśli i czynów, choćby na przekór owemu absurdowi.

J. Niznik także postrzega postmodernistyczne zamieszanie jako nieuchronny, ale tylko przejściowy etap na drodze do nowego ładu myślowego. Zaslugą jego pracy jest przede wszystkim wydłużenie perspektywy, zapytanie, co może czy też

co już wyłania się z owego wtórnego chaosu. Ale na plus autorowi zapisać należy, iż nie zajmuje się bezpośrednio i wprost tworzeniem wizji przyszłego porządku. Jak przystało na filozofa, by pójść do przodu, chwilowo proponuje on cofnąć się w przeszłość, ku samym początkom, ku źródłom filozofowania. Po to mianowicie, by odnaleźć tam fundament dla uprawomocnienia samej funkcji filozofii, która w naszej epoce powszechnego relatywizmu popadła w nadmierną skromność, minimalizm czy wręcz — lekliwość. Filozofowie postmodernistyczni bowiem, jak gdyby „zarazili się” owym relatywizmem i niczego tak się nie obawiają, jak posądzenia o arbitralność. Przez to jedynie pogłębiają wrażenie o totalnym chaosie i beładzie i to już nie wyłącznie na powierzchni ludzkiego świata, ale też w jego głębi, tam gdzie kiedyś doszukiwano się twardego kośćca wartości niezbywalnych.

J. Niznik w swej pracy zdaje się sugerować procedurę: *medice, cura te ipsum*, co się rozumie: „filozofie, nie lękaj się i nie wstydź, nie rezygnuj ze swojego prawdziwego powołania”. A jest nim, jak o tym świadczy „wyprawa po złote runo” do źródeł greckich, organizacja ludzkiej myśli oraz konstytucja sensu świata (s. 62).

W tej dziedzinie filozof ma za sobą całe dotychczasowe dziedzictwo historyczne i nie ma powodu, by pod wpływem chwilowego — w skali dziejów ludzkości — załamania popadał w swoisty kompleks mniejszości. Dobrym prawem, a nawet obowiązkiem filozofa jest, według J. Niznika, korzystanie z procedury arbitralności. Wynika to z następującego rozumowania: „Zasadniczym pytaniem metafizycznym pozostaje pytanie o źródło ważności albo prawomocności filozofii. Stawiając takie pytanie, nieuchronnie musimy zapytać o genezę podstawowych pojęć dyskursu filozoficznego, a także o racje dla rozmaitych form filozoficznego języka. Odpowiedź jest tak prosta, że aż trywialna, a mimo to jej waga dla wyjaśnienia statusu filozofii jest oczywista. Otóż filozofia została zbudowana na zrębach pojęciowych ukształtowanych arbitralnie i równie arbitralnie powstają w jej ramach nowe języki. Innymi słowy, należałoby poważnie potraktować Leszka Kołakowskiego swoisty paszkwil na filozofię, w którym pisze on, że filozofia «miała po prostu powszechnie ważne prawo *ad hoc*, a następnie ogłosić swój werdykt za prawomocny i czerpiący ważność z kodeksu powszechnego»” (s. 57).

Jak się wydaje, J. Niznik, poszukując kompromisu pomiędzy stanem wahliwości, ambiwalencji a stanem zadufania i nadmiernej pewności, wybiera i nawołuje do wyboru świadomej arbitralności. Tyle tylko, że — po kompromitacji tradycji przywołującej Rozum w funkcji Arbitra i Legislatora, proponuje zamiast racjonalności poszukiwanie sensowności. Różnica jest zasadnicza: werdykty rzekomego Rozumu (*Ego Cogito* bądź *Logosu*, Rozumu Historycznego) filozof ogłaszał jako dane z góry, przekazane mu przez owe wyższe instancje modele czy też paradygmaty, wzory Sensu natomiast formułuje w swoim własnym imieniu i na swoją własną odpowiedzialność. W terminologii M. Bachtina byłaby to różnica pomiędzy „filozofowaniem-z-alibi” a „filozofowaniem-bez-alibi”. Znaczy to, iż — jak rozumiem — każdy twórca miałby prawo wnosić

opatrzone własnym podpisem tekst, podlegający następnie dyskusji i krytyce jako jeden z wielu uczestników „konwersacji ludzkości”.

Choć swego czasu byłam zwolenniczką Z. Baumana, głoszącego potrzebę zawieszenia radykalnych osądów i rozstrzygnięć, wytrwania w ambiwalencji, uważam, zwłaszcza po lekturze wspomnianej książki S. Morawskiego oraz omawianej pracy J. Niżnika, iż nastał okres podejmowania filozoficznych decyzji. W ciągu ostatnich kilkunastu lat bowiem, w ponowoczesnym świecie, początkowo istotnie przypominającym bezładną mieszaninę dawnych i nowych wiar i koncepcji, zarysowały się pewne atraktory, ośrodki nowego porządku. Odwołując się do początkowej metafory „zakrętu”, uważam, iż kultura znalazła się na prostej (P2), która już nie po prostu od czegoś odchodzi, jak P1, ale — ku czemuś zmierza.

Wyznacznikiem „nowego” jest chociażby teza J. Niżnika, iż tak filozofia, jak i zwykli ludzie zamiast usprawiedliwień w transcendentnej jakoby racjonalności usiłują odkrywać raczej — jako przesłankę myślenia — sens tego, co się dzieje wokół nich i z nimi.

Podkreślić jednak trzeba z całą mocą, iż sens jest kategorią zdecydowanie subiektywną. Nie można go ani nabyć, ani się go nauczyć, ani zapożyczyć od kogoś innego. Na sens, nieodłącznie związany z poczuciem sensowności istnienia, trzeba zapracować. Ponieważ nie ma gotowej składnicy sensów, a nawet gdyby istniała, to nic by nie zmieniała, jako że sens niejako musi być „szyty na miarę”, oznacza to, iż każdy musi być twórcą własnego sensu. Jeśli to właśnie miał na myśli J. Niżnik, to w pełni się z nim zgadzam.

Trzeba wszakże mieć świadomość, że osvajanie świata przez identyfikację sensu (por. s. 59) wymaga, by każdy (a nie jedynie profesjonalny filozof) podejmował taki wysiłek, wymagający nie tylko sprawności intelektualnej, ale i odwagi, umiejętności ponoszenia ryzyka, dokonywania życiowo istotnych wyborów, a wreszcie — zdolności do obrony owych wyborów w trakcie powszechnej konwersacji. Innymi słowy, by każdy przyjmował pełną odpowiedzialność za konstruowany przez siebie (i głównie dla siebie) sens. Podoba mi się taki postulat, jako że zwalnia w przyszłości filozofów od rozliczania ich za konsekwencje płytko lub fałszywie rozumianych ich myśli (jak to miało miejsce w przypadku Nietzchego). Ale też trzeba zdać sobie sprawę, iż nawoływanie do samodzielnego kreowania sensów (wówczas — w liczbie mnogiej) musi się odbyć na statusie i zadaniach filozofów profesjonalnych. Z pewnością musieliby oni zrezygnować z ambicji Legislatorów, „funkcjonariuszy ludzkości”, „posłanników Absolutu”, a winni poprzestawać na funkcji Nauczycieli i — co najwyżej(?) Mistrzów samoodpowiedzialnej myśli.

Na koniec chciałabym zauważyć, iż — jeśli pojmować arbitralność w znaczeniu sugerowanym przez J. Niżnika: jako samodzielność i odwaga w określaniu sensu — to wówczas miałyby miejsce szczególne równanie: mianowicie — im więcej arbitralności przejawialiby poszczególni ludzie w tej mierze, tym mniej byłoby arbitralności ogórnej. Byłaby to, jak sądzę, sytuacja ostatecznego

pożegnania z mentalnością *homo sovieticus* i powitania z mentalnością autentycznego *homo democraticus*.

Jan Hartman

Arbitralność rozumu vs. arbitralność *widzimisię* (Trzecia wojna niemiecko-amerykańska)

Wokół zagadnienia arbitralności i apodyktyczności wypowiedzi, pretendujących do słuszności na gruncie naukowej czy filozoficznej dyskusji, panuje wiele nieporozumień. Wynikają one zazwyczaj stąd, że pozostawia się poza zasięgiem poważniejszego namysłu, a zarazem pozostawia potocznym wyobrażeniom funkcję racjonalną apodyktycznej asercji, autorytetu oraz — z drugiej strony — wahania, hipotetyczności, rezerwy w stosunku do własnych wypowiedzi.

Gdyby zebrać w jedno to wszystko, co na gruncie ogólnego historycznego dorobku filozofii oraz poszczególnych koncepcji i dyscyplin (jak logika filozoficzna, semiotyka, teoria dyskursu i komunikacji czy metodologia nauk) wiadomo o tych sprawach, to z pewnością nie mielibyśmy poczucia, że są to zagadnienia mało znane i mało przemyślane. Rzecz w tym, że powszechna kultura intelektualna nie przejmuje wiele z tego na własność, pozwalając tylko na szerzenie się zaczerpniętych z kilku różnych tradycji modernistycznych (jak hermeneutyka czy pragmatyzm), a następnie odpowiednio spłaszczonych — do postaci małych *bon mots* — mniej czy bardziej trafnych wskazówek.

Nie stawiam sobie tutaj za cel systematycznego i historycznego przeglądu tego, co rzeczywiście (i to dość apodyktycznie) udało się rozumowi ustalić w kwestii tego, na ile pewność lub niepewność siebie powinna być w różnych okolicznościach jego udziałem, lecz za to przytoczę i skomentuję kilka szczególnie dotkliwych przykładów bałamutnych wyobrażeń w tej dziedzinie, pokutujących w naszym codziennym życiu umysłowym, nie wyłączając z tego, niestety, uniwersyteckich filozofów. Jako że wielu takim wyobrażeniom przypisane są popularne sentencjonalne zwroty czy komunały, swoje memorandum lub przyczynek do kultury heurystycznej, którym ma być ta krótka wypowiedź, podzielę na odcinki zatytułowane właśnie takimi kliszami.

1. Nauka opiera się na rozumie, a nie na autorytecie

Niewiele wyobrażeń dotyczących tego, czym jest poznanie naukowe, cieszy się taką popularnością, jak to, że uczony polega na swych zmysłach i rozumie, nie oglądając się na autorytety, skoro dowody wskazują na co innego niż one by sobie życzyły. Autonomia rozumu, krytycyzm, poleganie na doświadczeniu empirycznym i rzetelnej obserwacji, wolność nauki, etos uczonego, równość wszyst-