

nym przez autonomiczny cel jej dociekań, a nie zewnętrzną względem tego celu funkcją, jak chce J. Niżnik.

Robert Pilat

Meandry metafizologii

Poniższe uwagi stanowią głos w dyskusji, wywołanej przez niedawno wydany zbiór esejów Józefa Niżnika *Arbitralność filozofii*. Tytuł książki zawiera jej tezę: filozofia jest twórczością pojęciową, względnie sztuką posługiwania się pojęciami, której nie można scharakteryzować ani przez wskazanie na przedmiot badań, ani przez określenie epistemicznych warunków prawomocności, a jedynie przez wskazanie na pewną kulturową funkcję. Funkcja ta polega na podtrzymywaniu i porządkowaniu przestrzeni symbolicznej. Środki pojęciowe i normy poznawcze potrzebne do wypełnienia tego zadania filozofia tworzy bądź wybiera arbitralnie. Pełni ona swoją funkcję w kulturze nie dzięki wyróżnionemu rodzajowi poznania, lecz dzięki kreatywności w dziedzinie symbolicznej. Termin „kreatywność” trzeba przy tym rozumieć mocniej niż kiedy mówi się o kreatywności w matematyce lub grze w szachy. Filozofia wytwarza nie tylko myśli i pomysły, lecz również ideały i reguły normujące owe myśli i pomysły. Ponadto, filozofia ustosunkowuje się normatywnie do samej siebie definiując swoje miejsce w kulturze. Ucieka się przy tym bądź to do zapożyczonych z zewnątrz norm i wartości, jak naukowość, bądź do stworzonych przez siebie konstrukcji intelektualnych, jak racjonalność.

Autor *Arbitralności filozofii* wspomina w zakończeniu książki (w nawiązaniu do krytycznych uwag R. Gunsberga), że nie chce osłabiać swojej tezy zmieniając sens słowa „arbitralność”, tak by wiązał się raczej z angielskim terminem *arbitrariness* niż *arbitrariness*. *Arbitrariness* niosłoby ze sobą skojarzenie z arbitrażem, oznaczałoby więc autorytatywność, związaną z niemożliwością odwołania się do wyższej normy. *Arbitrariness* ma sens zupełnie inny — oznacza dowolność, brak zdeterminowania w porządku epistemicznym. Arbitralność jest, tak samo jak sytuacja arbitrażu, związana brakiem normy, lecz mówi się tu o braku w sensie mocniejszym. Tam, gdzie w grę wchodzi autorytatywność, wiąże się on z przygodną nieobecnością normy, czyli pewnego rodzaju empirycznym bądź myślowym ograniczeniem; w przypadku arbitralności brak normy jest ustanowiony jako stały element kondycji filozofii. Rysując swoje stanowisko tak ostrą linią, autor liczy się z krytyką i prowokuje ją. Jasność stanowiska jest właściwym wezwaniem do dyskusji.

Główna teza *Arbitralności filozofii* rozwinięta jest w szeregu szczegółowych twierdzeń, z których chcę zwrócić uwagę na trzy:

1. Filozofia nie ma statusu naukowego.
2. Należy poniechać idei racjonalności jako filozoficznego ideału, opisującego i normującego różne fragmenty kultury.
3. Filozofia i religia wykazują podobieństwo, polegające na nieuchronnej obecności komponentu ideologicznego.

Zadaniem tego krytycznego szkicu jest podniesienie trudności związanych z tymi trzema tezami. Chcę też poddać dyskusji ogólne stanowisko metafizyczne autora, które najkrócej można określić jako funkcjonalne. Streszcza się ono w przekonaniu, że filozofię można zdefiniować wyłącznie odwołując się do funkcji, jaką ona pełni w kulturze. Z tego przekonania autor czyni często użytek w bardziej szczegółowych kwestiach. Sądzę, że różnica filozoficzna, wyłaniająca się z poniższych uwag, ma fundamentalne znaczenie. Chodzi bowiem o dwie postawy wobec tradycyjnej problematyki filozoficznej. Pierwsza wiąże się z neopragmatyzmem i sugeruje redukcję filozofii do równoprawnego z innymi fragmentami kultury. Druga uznaje szczególnie ponadczasowy status problemów filozoficznych. Pierwsze podejście wydaje się bliskie autorowi *Arbitralności filozofii*. Stanowisko przeciwne, głosi ahistoryczność i swoiste uprzywilejowanie problematyki filozoficznej. Uprzywilejowanie to wynikałoby z naukowego statusu filozofii i miałoby ten sam charakter, co uprzywilejowanie nauk w ogóle. Pierwsze podejście uzasadnia się przez wskazanie na historyczno-kulturowe uwikłania poglądów filozoficznych oraz na niebezpieczeństwa związane z tendencją do normowania kultury przez jeden z jej fragmentów. Drugie uzasadnia się przez odwołanie do naukowego statusu filozofii. Jej uprzywilejowanie w kulturze jest tego samego rodzaju, co uprzywilejowanie wiedzy naukowej. Polega ono na tym, że zarówno nauka, jak i filozofia stają się źródłami światopoglądów, natomiast nie zachodzi relacja odwrotna: światopoglądy nie tworzą (choć mogą inspirować) nauki i filozofii.

Piszącemu te słowa bliski jest pogląd drugi. Wydaje mi się, że racje poglądu pierwszego pochodzą głównie z rozumowań metafizycznych. Postaram się pokazać, że argumenty metafizyczne same w sobie nie są dostatecznie silne. Stają się takimi dopiero w związku z przedmiotowymi tezami filozoficznymi. Nie można bowiem opisać roli i funkcji filozofii abstrahując od słuszności, odkrywczości i stopnia uzasadnienia poszczególnych poglądów filozoficznych, tak jak daremne byłoby zastanawianie się na statusem i rolą nauki abstrahując od prawdziwości i fałszywości omawianych teorii naukowych oraz od stałego postępu w naukach. Gdyby nie związek z prawdą, filozofia i nauka nie odgrywałyby — na dłuższą metę — żadnej roli w kulturze. Rozważania metafizyczne nie zakorzenione w konkretnym filozoficznym poglądzie na świat i nie generujące nowych wyników ściśle filozoficznych wydają mi się niekonkluzywne.

Spór o naukowy status filozofii

Zrozumiałe jest, że autor *Arbitralności filozofii*, koncentrując się na kreatywnym aspekcie filozofii, szczególnie dużo miejsca poświęca krytyce Husserlowskiego programu filozofii jako nauki ścisłej. Jego argumentacja opiera się na trzech spostrzeżeniach:

(1) Husserl sam wycofywał się ze swojego stanowiska na skutek uświadomienia sobie, jak istotne są światopoglądowe funkcje filozofii.

(2) Późny Husserl podkreślał, wbrew swoim wcześniejszym krytykom historycyzmu, historyczne korzenie filozofii. Ma o tym świadczyć między innymi to, że w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa* „sporo miejsca poświęca autor analizie pojęcia życia oraz jego historycznemu wymiarowi” (s. 26), a także powtarzane w *Kryzysie* sformułowanie „w naszych czasach”, tam gdzie mowa o roli filozofii. Niżnik stwierdza również, że szczegółowe analizy narodzin filozofii w starożytnej Grecji świadczą o docenieniu przez twórcę fenomenologii, iż filozofia jest historycznym produktem swojej kultury.

(3) Husserlowi można przypisać następujący ciąg wynikających jedna z drugiej idei:

- (a) filozofię zrodziło teoretyczne nastawienie Greków;
- (b) pokazuje to rolę idei będących intelektualnymi wynalazkami;
- (c) wytwarzanie takich wynalazków jest swoistą ludzką kreatywnością;
- (d) kreatywność ta realizuje się w filozofii jako arbitralność tej ostatniej.

W związku z (1) trzeba zwrócić uwagę, że wycofanie się filozofa z jakiegoś stanowiska nie jest mocnym argumentem za jego zaniechaniem, jako że filozofom — tak jak każdemu — zdarza się zmienić słuszny pogląd na niesłuszny. Niezależnie od tego nie sądzę, żeby u Husserla w ogóle doszło do tego rodzaju zmiany. Pewną misję filozofii (a zatem jej światopoglądowy charakter) podkreślał on od początku i to w ścisłym związku z programem filozofii jako nauki ścisłej. To właśnie dzięki temu programowi Husserl mógł przypisywać filozofii szczególną misję integrującą poznanie naukowe. Zmiany, jakie zaszły w filozofii Husserla, wiązały się bardziej z radykalizacją badań fenomenologicznych, aniżeli z odejściem od pierwotnego programu. Radykalizacja ta polegała przede wszystkim na objęciu analizami szeregu nowych dziedzin, takich jak intersubiektywność, geneza czasu, pasywne syntezy, ciało. Na tej drodze doszło do pogłębienia metody fenomenologicznej przez zaproponowanie nowych redukcji. Nawet jeśli szereg przekonań Husserla zmieniło się i nawet jeśli inaczej widział on rolę filozofii, to nie stało się tak z powodu przemyślenia roli filozofii w kulturze (wątek metafizyczny), lecz z powodu nowo odsłoniętych perspektyw teoretycznych samej filozofii (wątek przedmiotowy).

W związku z tezą (2) nie sądzę, by zainteresowanie się Husserla genezą filozofii oraz rolą, jaką ona odgrywa współcześnie i ma do odegrania w przyszłości, stanowiły dobrą przesłankę dla przypisania Husserlowi historycyzmu, czyli przeko-

niania, że „filozofia jest produktem kultury, produktem określonych czasów i określonego społeczeństwa” (s. 27). Otóż, zacytowane zdanie można rozumieć albo w sensie słabym (opisowym), albo mocnym (normatywnym). W interpretacji słabej konstatacja, jaką zawiera, jest trywialna, ponieważ każda forma ludzkiej aktywności powstaje w określonych czasach, kulturze i społeczeństwie. Nietrywialne twierdzenie głosi, że treść danej aktywności (w tym przypadku teoretycznej) zależy od tego, że powstała w społeczeństwie X , a nie Y , w czasie T_1 , a nie T_2 oraz w kulturze A , a nie kulturze B . Otóż, jeśli chodzi o filozofię, związki takie istnieją, lecz nie są decydujące, a już na pewno nie są takimi w interpretacji Husserla, który podejmuje analizę historyczną, aby tym bardziej uświadomić czytelnikowi istotowe i ponadczasowe powołanie filozofii. Zacytowane zdanie w interpretacji normatywnej (czasy, kultura, społeczeństwo wyznaczają treść poglądów filozoficznych) jest wprawdzie nietrywialne, ale też nieprawdziwe, a przynajmniej wymagające znacznie mocniejszej argumentacji angażującej pewną teorię filozoficzną a nie tylko konstatację metafizologiczną.

Rozumowanie zawarte w punktach (2) i (3) ma pokazać, że u Husserla znajdujemy *implicitie* ideę arbitralności filozofii. Za argument w tej sprawie służy następujące zdanie twórcy fenomenologii: „Idee, wytworzone w poszczególnych osobach tworzą sensowne nowe, cudownego rodzaju, kryjące w sobie intencjonalne nieskończoności [...]”. Rozumiałbym jednak to zdanie jako stwierdzenie, że tworzone przez ludzi idee mają daleko idące teoretyczne konsekwencje, nie zaś, że są one arbitralne. Przesunięcie w zacytowanym zdaniu, akcentu na słowo „wytworzone” generuje, jak widać, całkiem odmienną interpretację. Wszelako decyzja o takim czy innym położeniu akcentu sama w sobie nie jest arbitralna. Swoją własną decyzję o stawianym w tym zdaniu akcencie uzasadniam odwołując się do treści Husserlowskiej fenomenologii, w której „intencjonalna nieskończoność” ma ważny sens techniczny, odnoszący się do ujawniania coraz to dalszych intencjonalnych implikacji. Nic, moim zdaniem, nie uzasadnia przesunięcia akcentu na frazę „wytworzone w poszczególnych osobach”, ponieważ treść zawarta w tej frazie jest marginalna z punktu widzenia filozofii Husserla.

Ideał filozofii jako nauki ścisłej czerpie swą siłę i swoje oczywiste słabości nie ze szczególnego statusu filozofii lub jego braku, lecz z siły i słabości teorii, którą w ramach owego ideału udało się Husserlowi sformułować. Teoria ta dotyczy struktury aktów poznawczych, w tym doświadczenia, natury świadomości i podmiotu, natury sądów i wielu zagadnień pochodnych. To oczywiste, że nie zgadzamy się dziś z Husserlem w wielu kwestiach i mamy skłonność do uważania jego deklaracji z okresu pracy *Filozofia jako nauka ścisła* za chybione. Czynimy to jednak ze względu na błędne kierunki analiz Husserla, np. statyczna i atomistyczna teoria danych zmysłowych, niedoceniając roli języka dla konstytucji doświadczenia itd., nie zaś z powodu jakichkolwiek kontrargumentów metafizologicznych.

Z kolei, ciąg idei przedstawiony w (3), abstrahując od tego, czy można go przypisać Husserlowi, wydaje się w zaprezentowanej postaci niekonkluzywny —

nie prowadzi do żadnego sądu ani też nie zwiększa stopnia uzasadnienia żadnego sądu. Konstatacja (a), że filozofię zrodziło teoretyczne nastawienie Greków, jest raczej trywialna. Konstatacja (b), że idee filozoficzne są intelektualnymi wynalazkami, budzi wątpliwości, ponieważ różnice pomiędzy ideami a wynalazkami są uderzające. W konstatacji tej ukrywa się kontrowersyjna — a prawdopodobnie fałszywa — teza Rorty'ego o filozofii jako wytwarzaniu, a nie odkrywaniu prawd. Przejście od (b) do (c), czyli stwierdzenia, że idee filozoficzne są świadectwem kreatywności, ponieważ są wynalazkami, jest oczywiste, jeśli uznać (b) w zaproponowanym sensie (idee jako wynalazki), czego jednak, moim zdaniem, nie powinno się czynić. Z kolei, niezależnie od słuszności (b) można uznać (c) w pewnej „niewinnej” parafrazie, mianowicie jako stwierdzenie ludzkiej kreatywności w dziedzinie idei filozoficznych. Konstatacja taka będzie prawdziwa i trywialna — przejście od niej do (d), czyli twierdzenia, że z kreatywności filozofii w podanym sensie wynika jej arbitralność, nie jest wprawdzie trywialne, ale też nie jest prawdziwe. Przyznaję, że nie rozumiem, jak można utożsamiać, bądź wiązać silną relacją wynikania, kreatywność z arbitralnością. Owszem, akty twórcze wiążą się z pewną arbitralnością w dziedzinie semantycznej, ale uwolnienie się od pewnych norm w dziedzinie znaczeń nie oznacza uwolnienia się od norm epistemicznych. Przeciwnie, generowanie nowych sensów jest przede wszystkim nowym instrumentem poznawczym i jako takie podlega normom epistemicznym.

Ważne miejsce w interpretacji Husserla przez autora *Arbitralności filozofii* zajmują zdania niemieckiego fenomenologa w rodzaju „W ludzkości Europy filozofia winna stale pełnić swą funkcję jako funkcję archontyczną całej ludzkości”. Autor sugeruje, że tego rodzaju deklaracje świadczą o światopoglądowym zwrocie u Husserla. Jednak Husserlowi chodzi o przywrócenie filozofii pewnej roli, której nie może ona pełnić z powodu wewnętrznych zniekształceń, naturalizmu, psychologizmu itd. Czyli chodzi mu o przywrócenie filozofii jej właściwej funkcji, a nie o nadanie jej przez siebie obmyślonej funkcji. Krok ten nie jest w żadnym razie arbitralny ani wyłącznie perswazyjny czy terapeutyczny. Wiąże się raczej z wiarą — odpowiednio — uzasadnianą w różnych fazach jego filozofii — że filozofia jest zdolna do wykonania tego zadania. To przekonanie czy wiara jest natomiast formułowane na gruncie teoretyczno-filozoficznych (w tym przypadku: teoriopoznawczych) przekonań, nie są zaś konstatacjami metafilozoficznymi. Z tego, że filozofii można przypisać pewną funkcję w kulturze, nie wynika, że filozofia jest sprowadzalna do takiej funkcji, tak jak na przykład ze zdania „szkoła powinna dbać o ucznia” nie wynika, że szkoła jest instytucją opiekuńczą, a jedynie to, że proces nauczania, stanowiący zadanie szkoły, nie może być ślepy na osobę ucznia. Analogicznie, filozofia musi być otwarta na kryzys kultury i nauki, ale nie sprowadzana do roli narzędzia antykryzysowego. Kryzys jest raczej swoistym źródłem problemów filozoficznych, np. problemu podstaw poznania. Rzeczą filozofii jest rozwiązanie problemu, czemu, oczywiście, może towarzyszyć świadomość, że rozwiązanie to jest przydatne czy w jakimś sensie budujące, tak

jak fizykom pracującym nad rozszczepieniem atomu towarzyszyła świadomość, że będzie z tego bomba. To jednak nie uzasadnia zdania, że filozofia ma służyć potrzebom określonych społeczeństw, tak jak fizyka nie jest po to, by robić bomby.

Spór o ideę racjonalności

Szczególne miejsce w pracy J. Niżnika zajmuje analiza idei racjonalności. Autor stosuje tu ten sam sposób rozumowania, co przy analizie statusu filozofii w ogóle. „W istocie «racjonalność» jest pojęciem, o którego znaczeniu przesądza — przede wszystkim — jego funkcja, to znaczy rola wartości absolutnej i podstawowej” (s. 67). Zauważa przy tym, że nie powiodły się żadne próby oparcia idei racjonalności na podstawie przedmiotowej. Ściśle biorąc, próby te były zarazem *implicite* krytyką idei racjonalności, prowadziły bowiem do takiego rozszerzenia definicji racjonalności, aż pojęcie to straciło swą absolutność, a co za tym idzie — funkcję nadającą jej tożsamość i prawomocność. Autor powtarza opinię Rorty’ego, iż „Heidegger utożsamiał «racjonalność» z nieświadomym użytkowaniem odziedziczonego języka” oraz opinię Wincha, że „powiedzieć o społeczeństwie, że ma język, jest tym samym, co powiedzieć, że ma pojęcie racjonalności” (s. 68). Te rozszerzenia podstawy racjonalności dają, zdaniem autora *Arbitralności filozofii*, ten efekt, że idea racjonalności ulega relatywizacji do elementów kultury i języka wchodzących w skład owej szerokiej podstawy. Idea racjonalności „zostaje pozbawiona całej swojej absolutności, dopuszczając zmienne kulturowo standardy racjonalności. Innymi słowy, pozostaje z niej jedynie nazwa wskazująca na to, iż ostatecznym wymogiem języka i kultury jest ich koherencja” (s. 68). Wnioski praktyczne z tego stanowiska nasuwają się autorowi z oczywistością: „Wydaje się, że jedynie całkowite rozstanie z ideą racjonalności — przyznając, zadanie trudne, być może nawet niewykonalne — otworzyłoby drogę do organizacji ludzkiego świata” (s. 72).

Tym razem stanowisko Niżnika oparte jest na solidniejszej podstawie filozoficznej, ponieważ ataki na ideę racjonalności przeprowadzane są od dawna jako część „rozprawy z dziedzictwem Oświecenia” oskarżanego o wszelkie zło XIX i XX wieku. Na ową „rozprawę” składają się, z jednej strony, klasyczne rozważania Adorna i Horkheimera, z drugiej strony — współczesnych neopragmatystów (Rorty), uważających „autorytet rozumu za martwą metaforę, dla której pragmatyci nie mogą już dłużej znaleźć sposobów użycia” (s. 71).

Trudno w tym miejscu wchodzić w obszerniejszą krytykę stanowiska Rorty’ego. Trzeba jednak zauważyć, że jest ono tylko częściowo uzasadnione filozoficznie (w dawniejszej pracy *Filozofia jako zwierciadło natury*), w dużej mierze natomiast sięga do arbitralnego projektu kulturowego, w którym w miejsce propozycji normatywnych w porządku poznawczym, moralnym i politycznym, wchodzi pewnego rodzaju demokratyczny rynek idei, weryfikujący praktycznie wszelkie propozycje teoretyczne. Jest to znaczna zmiana w stosunku do klasycznego pragmatyzmu Jamesa. Ten bowiem odwoływał się do takiego filozoficznego

modelu świata, w którym alternatywne rozwiązania pewnych problemów filozoficznych (np. teizm kontra materializm) stają się równoważne, a przez to niektóre problemy filozoficzne tracą sens. Innymi słowy, argumentacja Jamesa jest filozoficzna, argumentacja neopragmatysty Rorty'ego, metafizyczna.

Rzetelniesze filozoficzne argumenty neutralizujące ideę racjonalności znajdujemy u Davidsona. Rozumie on racjonalność jako podstawę komunikacji. Przypomnijmy, że pogląd ten wynika z jego teorii prawdy i znaczenia. W największym skrócie sprawa przedstawia się tak, że znaczenie wyrażen języka, którym się posługujemy, jest uzależnione od warunków prawdziwości zdań, w których występują. Warunki prawdziwości odsyłają do teorii prawdy dla danego języka, która z kolei określa, w jakich warunkach dla danego zdania p spełnione jest odpowiadające mu T -zdanie („ p ” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy p). Pojęcie prawdy nie jest tu definiowane, lecz uznane za pierwotne. Jeśli znaczenie zdania można określić tylko odwołując się do dowodów T -zdań na gruncie danego języka, to komunikacja musi zakładać, że dostatecznie wielka liczba zdań tego języka może być wypowiedziana prawdziwie. Innymi słowy, trzeba założyć, że przeważająca część tego, co mówimy, jest prawdziwa i sensowna. Błąd i bezsens ujawniamy bowiem zawsze przez odwołanie się do jakiejś prawdy i sensu, czyli, że błąd nie może być wszechobecny. Istoty, które się komunikują, pozostają ogólnie biorąc, we wiarygodnej relacji do świata. Nie wiemy wprawdzie, jaka część naszych przekonań i myśli jest prawdziwa, ale zakładamy, że wszystkie nie mogą być fałszywe. Zakładamy to o innych ludziach, ilekroć się komunikujemy. To robocze założenie nazywa Davidson zasadą życzliwości (*charity principle*). Głosi ona, że komunikujące się istoty są racjonalne. „Jeśli nie dojdzie do zakłócenia rozumu, człowiek jest racjonalny w swoich decyzjach, działaniach i rozumowaniach” (s. 76).

Zasada życzliwości Davidsona da się podważyć na dwa sposoby:

Po pierwsze: zasada życzliwości jest skuteczna w odniesieniu do nieokreślenie wielkiego zbioru przekonań. Jeśli jednak jest to zbiór nieskończony (a można twierdzić, że wliczając wszystkie logiczne derywaty przekonań, każdy jest posiadaczem nieskończonej ilości przekonań), to zasada jest nieefektywna, ponieważ nie można rozstrzygnąć, czy prawdziwe przekonania stanowią dużą czy małą część czyjegoś korpusu przekonań. W tej sytuacji można:

(a) uznać nieskończony zbiór przekonań za wywodliwy ze skończonego zbioru przekonań;

(b) stosować zasadę życzliwości tylko do skończonych zbiorów przekonań, np. związanych z jakąś dziedziną wiedzy, a zawieszać jej działanie poza obrębem tych dziedzin.

Rozwiązanie (a) wymaga dowodu, którego nie potrafię sobie wyobrazić. Rozwiązanie (b) jest wątpliwe, ponieważ może się okazać, że rozważamy taką dziedzinę przekonań, w której żadne przekonanie nie jest prawdziwe. Rozważmy przykład: dyskutuję z kimś o pewnym żyjątku, zastanawiając się, czy jest ono owadem, czy pajęczakiem. Zakładam przy tym, że mój rozmówca ma prawdziwe na

ogół poglądy na temat klasyfikacji zwierząt. Ale nie musi tak być. Mój rozmówca może być rzecznikiem zwariowanej teorii biologicznej, która wszystkie jego przekonania na temat owadów i pajęczaków czyni fałszywymi. Inaczej mówiąc, w czasie rozmowy rozumie on wszystkie wygłaszane zdania w innym sensie niż ja je rozumiem. Zasada życzliwości działa w sposób bardzo ogólny i nie przenosi się na konkretne uporządkowane zbiory przekonań. Nie może więc być gwarantem rozumienia znaczenia wypowiedzi. Co więcej, trudność powyższą możemy odnieść nawet do samych siebie. Ponieważ nie możemy być pewni, czy niektóre z naszych przekonań nie konstytuują dużych obszarów nieracjonalności, nie możemy też być pewni, czy oparte na zasadzie życzliwości (w stosunku do siebie samych) rozumienie używanych przez nas słów i zdań rzeczywiście odpowiada znaczeniu, w jakim ich używamy (czyli, czy rozumiemy sami siebie).

Po drugie: zacytowane przez autora *Arbitralności filozofii* zdanie Davidsona („Jeśli nie dojdzie do zakłócenia rozumu, człowiek jest racjonalny w swoich decyzjach, działaniach i rozumowaniach”) zawiera *circulus in definiendo*, jako że powołuje się na prawidłowe funkcjonowanie rozumu, którą to prawidłowość rozpoznajemy właśnie oceniając czyjąś racjonalność. W jaki inny sposób można się bowiem przekonać, czy nie mamy do czynienia z zakłóceniem rozumu jak tylko przez stwierdzenie, że dana osoba działa w sposób przewidywalny, spójny, że jej działanie i to, co mówi, pozostają w zrozumiałej korelacji itd. To wszakże jest właśnie racjonalność.

Przypominając argumenty neopragmatystów, J. Niznik konkluduje: „Niemal każda próba zdefiniowania racjonalności w sposób przedmiotowy ignoruje fakt, że pojęcie «racjonalności» jest wynalazkiem człowieka, że to człowiek w procesie autokreacji wyposażył się w kryterium, które następnie miało być miarą jego człowieczeństwa [...] to filozofia jest źródłem idei racjonalności” (s. 77). Intencją tej konstatacji nie jest empiryczne stwierdzenie, że racjonalność to termin o proveniencji filozoficznej, bo to jest oczywiste, lecz wsparcie tezy o redundancji idei racjonalności. Stwierdzenie to nie może jednak wystąpić w roli argumentu. Podobnie jak we wcześniejszych rozważaniach autora o statusie filozofii, zmieszaniu ulagają tu funkcjonalna i treściowa strona idei. Z faktu, że filozofia wprowadziła ideę racjonalności, nie wynika nic na temat przedmiotowej interpretacji racjonalności, tak jak z faktu, że ktoś wymyślił jakąś maszynę, nie wynika, czy będzie ona działać, czy nie. Należy więc stwierdzić, że ani przytoczony argument pragmatystów, ani też „genetyczny” argument autora nie prowadzą do oczekiwanych przezeń wniosków, czyli postulatu eliminacji idei racjonalności. Nie można wykluczyć, że takie argumenty istnieją, lecz nie mogą to być argumenty funkcjonalne ani w ogóle metafizyczne.

Spór o ideologiczny charakter filozofii

Rozdział *Ideologiczny wymiar filozofii* jest może najbardziej kontrowersyjnym fragmentem *Arbitralności filozofii*. Początkowa deklaracja, że „filozofie

można postrzegać, obok religii i pewnych form myśli politycznej, jako swoisty rodzaj ideologii” (s. 83), jest na tyle prowokujący, że czytelnik oczekuje mocnych argumentów. Tymczasem argumentacja polega na zmianie znaczenia pojęcia „ideologia”. Jaki jest ten nowy sens? Tego czytelnik z początku się nie dowiaduje, znajdując jedynie operacyjne określenie, że „nowy sposób definiowania ideologii [jest tego rodzaju, że — R.P.] [...] pozwala na dostrzeżenie istoty pokrewieństwa pomiędzy filozofią, religią i ideologią definiowaną w sposób tradycyjny, a którą dalej będę nazywał «ideologią polityczną»” (s. 83). Wygląda na to, że uzasadnieniem tezy jest takie ustalenie terminologiczne, z punktu widzenia którego teza jest prawdziwa. Rzecz jasna, tego rodzaju zabieg nie mógłby służyć za uzasadnienie. I rzeczywiście, autor dodaje następujące określenie: „Związki filozofii, religii i ideologii polegają na tym, że wszystkie te dziedziny kultury [...] odpowiadają na ludzką potrzebę absolutu” (s. 85).

W dalszym ciągu tekstu znajdujemy wskazówki na temat podobieństwa filozofii, religii i ideologii politycznej. Przede wszystkim dowiadujemy się, że „filozofia to szczególne posługiwanie się pojęciami” (s. 84). Bardziej konkretnie chodzi o „manipulowanie pojęciami”, a jeszcze konkretniej — o takie manipulowanie pojęciami, dzięki któremu określona ideę (Boga, Rozumu lub Historii) podnosi się do pozycji absolutu (s. 85). Różnicę pomiędzy innymi formami tak określonej ideologii a filozofią autor *Arbitralności filozofii* widzi w tym, że filozofia „nie tylko wskazuje ideę aspirującą do tej pozycji [absolutu], ale przyjmuje odpowiedzialność za tę decyzję” (s. 89). Samo wskazanie na odpowiedzialność filozofii jest interesujące i słuszne, nie wiadomo jednak, na czym polega ta odpowiedzialność. Autor trzyma się wszak funkcjonalnego określenia filozofii (arbitralne konstrukcje intelektualne, służące organizowaniu uniwersum symbolicznego). Jeśli funkcja filozofii jest wypełniana przez arbitralne konstrukcje intelektu, a jej zadaniem jest organizowanie uniwersum symbolicznego przez arbitralne sensotwórcze decyzje, to może tu mieć miejsce jedynie odpowiedzialność moralna, tak samo jak w przypadku kogoś, kto namawia inną osobę do popełnienia jakiegoś czynu. Nie jest to natomiast odpowiedzialność intelektualna, bo ta da się określić tylko przez odniesienie do fałszu i prawdy. Funkcjonalistyczna teza metafizologiczna pozostawia nas w zawieszeniu pomiędzy trywialną prawdą, że każdy jest moralnie odpowiedzialny za to, co mówi do innych, a nietrywialnym, lecz niestety nieuzasadnionym i nie dającym się w funkcjonalistycznej perspektywie uzasadnić, twierdzeniem, że istnieje jakiś szczególny rodzaj intelektualnej, a zwłaszcza filozoficznej odpowiedzialności.

W dalszym ciągu rozważań Niznik rozwija pewne konsekwencje ideologicznego statusu wymienionych fragmentów kultury, nie dodając już nowych określeń. Czytelnik pozostaje więc z tym, co przytoczyłem powyżej. Ogólne określenie, że filozofowanie to posługiwanie się pojęciami (s. 84), nie zawiera żadnej informacji, ponieważ ma tę samą strukturę, co powiedzenie, że chodzenie to posługiwanie się nogami. Główny ciężar wywodu spoczywa więc na określeniu „manipulo-

wanie pojęciami” w celu „podniesienia [pewnej] idei do pozycji Absolutu”. Absolut w religii jest jednak treścią aktu wiary. O żadnym „podnoszeniu do pozycji” nie może tu być mowy, chyba że ktoś uparłby się trzymać języka ateizmu XIX w., przypisującego ludziom — w mocno ideologicznym języku — określone akty nieświadome. Człowiek wierzący nie podnosi niczego do pozycji Absolutu, tylko wierzy w osobowe istnienie Absolutu. Jest rzeczą całkiem naturalną, że tak jak każdy, człowiek wierzący może się mylić, lecz jeśli tak jest, to nie zachodzi tu manipulacja, lecz pomyłka. Człowiek wierzący jest w swej wierze omylny, ideolog, jak wiadomo, nie myli się nigdy.

Autor *Arbitralności filozofii* wydaje się zdawać sobie sprawę z tej trudności, lecz unika jej oddzielając kwestie teologiczne i „formalną charakterystykę formacji symbolicznej”. Czytamy: „Oczywiście uwagi te nie mają na celu zajęcia stanowiska w kwestiach teologicznych i odnoszą się jedynie do formalnej charakterystyki określonej formacji symbolicznej, jaką jest religia. Nie twierdzę, że religia jest ideologią. Ideologią staje się dopiero wtedy, gdy pojawia się doktryna posługująca się określoną «nauką», której istotą jest manipulowanie ideami. Gdy religia przyjmuje formę ideologii, nieuchronnie pojawiają się związane z nią instytucje, na przykład takie jak kościół, tak jak w przypadku ideologii politycznej instytucjami takimi bywa państwo albo partia polityczna” (s. 91-92). Fragment ten nie jest przekonujący. Funkcjonalne definiowanie wszelkich form kultury sprawia, że można dowolnie oddzielać od siebie skądinąd nierozłączne elementy. Ktoś, kto wierzy w Boga, spełnia jednocześnie wiele konstytutywnych dla tej wiary aktów wyrażających tę wiarę, stosujących ją do różnych sytuacji, interpretujących, wyjaśniających, apologetycznych, samokrytycznych itd. Oddzielenie wiary od innych związanych z nią istotnie aktów pozwala zredukować tę pierwszą do subiektywnego stanu świadomości, któremu przyznaje się pewną tajemniczość związaną z „kwestią teologiczną”; zaś inne akty nazywa się wówczas ideologią.

Inny fragment wzmacnia moje przekonanie o niezasadności, lub może raczej niekonkluzywności, rozważań autora *Arbitralności filozofii* w rozdziale poświęconym ideologii. Otóż za wspólny mianownik dla ideologii marksistowskiej i religii uważa on pojęcie świadomości. Czytamy: „Innym elementem wspólnym dla ideologii marksistowskiej i większości doktryn teologicznych jest znaczenie, jakie ma w nich pojęcie świadomości. Jest to z pewnością pojęcie główne dla ideologii marksistowskiej. Jednak nie można się bez niego obejść także wtedy, gdy podkreśla się rolę wiary, tego osobliwego stanu naszego umysłu czy właśnie naszej świadomości. Jakkolwiek w obu typach doktryn pojęcie to ma odmienne znaczenia, to odwołuje się ono do tego samego aspektu istoty ludzkiej” (s. 94). Autor stosuje tu strategię, którą da się scharakteryzować następująco. Szuka się podobieństwa *A* (religia) do *B* (ideologia marksistowska). Znajduje się wspólne im obu *X*, ale mówi się natychmiast, że „*X*” znaczy coś innego w *A*, coś innego zaś w *B*. Mimo to, twierdzi się, *Xa* i *Xb* „odnoszą się” do tego samego. Termin „odnoszą się” oznacza tu nie ekstensję terminów *Xa* i *Xb*, lecz jedynie dziedzinę, w któ-

rej można je prawdziwie bądź fałszywie orzekać. Mówi się tu zatem o pewnej decyzji semantycznej, a nie o mającej pretensję do prawdziwości konstatacji dotyczącej ideologii marksistowskiej i religii. Nie chodzi bowiem o to, co stwierdzają Xa i Xb — bo tego się nie dowiadujemy — ale o to, o czym to tajemnicze coś stwierdzają. Mianowicie, Xa i Xb odnoszą się do świadomości. Ale co o niej stwierdzają? Mam nieodparte wrażenie, że cała argumentacja w omawianym rozdziale *Arbitralności filozofii* zawiera błędne koło. Przyjmuje się tu mianowicie model semantyczny, który pozwala mówić o ideologicznym charakterze filozofii i religii. Jednak model ten zakłada funkcjonalną charakterystykę zarówno filozofii, jak i religii. Funkcjonalne podejście umożliwia dostosowanie przedmiotu do przyjętego modelu semantycznego, ponieważ pozwala na rozrywanie związków semantycznych konstytutywnych dla przedmiotu badań.

Konkluzja: Uniwersalizm filozofii *versus* totalizm metafizologii

Pożytkiem, jaki może płynąć z krytycznej dyskusji tez przedstawionych przez Niżnika w *Arbitralności filozofii*, jest przemyślenie statusu poznawczego metafizologii. Chcę wprowadzić rozróżnienie na właściwy filozofii uniwersalizm i totalizm, który ciąży jako pokusa nad rozważaniami metafizologicznymi. Uniwersalizm polega na włączaniu całości pewnej dziedziny w obręb swoich wyjaśnień. W rzetelnie uprawianej filozofii robi się to krok po kroku, budując odpowiedni aparat pojęciowy i modyfikując własny język w miarę potrzeb poznawczych. Totalizm polega na stworzeniu języka, w którym można mówić o tej dziedzinie jak o pewnej całości, przedmiocie. Różnica jest taka, że język uniwersalistyczny jest rzeczowy, zaś język totalizujący jest metajęzykiem, który udaje tylko język rzeczowy. W istocie nie odnosi się on do rzeczywistości, tylko do mówienia o rzeczywistości. Kamufluje się jednak przez używanie rzeczowo brzmiących sformułowań w rodzaju „potrzeby społeczne”, „kultura” itd. Zdania te nie mają jednak wiele wspólnego z filozofią społeczną czy filozofią kultury, które mówią o tych bytach w sposób rzeczowy. Są zakamuflowanymi zdaniami metajęzykowymi.

Perspektywa uniwersalistyczna polega na otwarciu danego systemu myślowego na prawdę. Jest to świadomość, że wszelkie formy znaczące i poznawcze stykają się w perspektywie i że jesteśmy dostatecznie kompetentni, by wyjaśniać i poznawać te zbieżności. Otwartość, o której tu mowa, ma zupełnie inny charakter niż tzw. otwartość poglądów. Nie opiera się bowiem na subiektywnym czy jednostkowym punkcie widzenia, ale zawiera zobowiązanie do rekonstrukcji wspólnego punktu widzenia, z punktu widzenia pewnych ideałów poznawczych, przede wszystkim prawdy.

Zadania metafizologii rozumiem jako służebne wobec tej perspektywy. Patrząc na filozofię jako na część kultury, osiąga się niewątpliwie lepsze zrozumienie koncepcji filozoficznych. Co to jednak znaczy „lepsze zrozumienie”? Nie chodzi wszak o czysto genetyczne czy psychologiczne wyjaśnienie, dlaczego dany pogląd powstał w określonym czasie i miejscu, lecz o odniesienie treści tego poglą-

du do innych treści kulturowych. Zespół takich odniesień stanowi głębszą interpretację poglądu filozoficznego. Ową głębokość mierzy się jednak przy pomocy kryterium, jakim jest ocena prawdziwości danego poglądu. Samo tylko bogactwo odniesień nie jest autonomiczną wartością. Zachodzi tu podobna relacja jak pomiędzy erudycją a wiedzą.

Wydaje się, że wiele studiów metafizycznych popełnia ten grzech, że poszukuje punktu widzenia na całość filozofii, który zarazem byłby normatywny dla samej filozofii. Ta ambicja różni sądy metafizyczne od sądów potocznych w rodzaju „Po co komu ta cała filozofia”. Jednak konstrukcja owego relewantnego punktu widzenia na filozofię często ulega pokusie totalizacji. Usiłuje się spojrzeć na filozofię jak na produkt, a zatem określony przedmiot. Tymczasem pewnego rodzaju byty nie podlegają takiemu ujęciu. Mają one struktury, które Jaspers opisywał jako „obejmujące”, odnosząc to miano do świata w ogóle czy duszy w ogóle. Przedmioty takie można poznać tylko od wewnątrz. Występują one zawsze jako horyzont, a nie jako przedmiot. Wydaje się, że filozofia jako część kultury ma strukturę takiego przedmiotu. Ontologicznie biorąc, filozofia jest dynamicznie rozwijającą się teorią. Podstawą jej dynamiki jest dążenie do prawdy. Podobnie, jak to ma miejsce w przypadku każdego przedmiotu, którego istotą jest dynamika, dociekania filozoficzne nie da się opisać jako całości przedmiotowej inaczej niż przez wskazanie na pewną organizującą ideę czy cel, którym jest w tym przypadku radykalnie rozumiana prawda. To, że filozofia jest częścią kultury, może wprowadzić podsuwać myśl, że można ją uchwycić jako całość — tak, jak całością jest, na przykład, tradycja wytwarzania ozdób glinianych na terytorium *X* w okresie *Y*. Jednak instrumenty rozumienia świata, do których należy refleksja filozoficzna, nie mają tego samego statusu ontologicznego, co inne obiekty stanowiące część kultury. Nie znaczy to, rzecz jasna, że tych pierwszych nie można poddawać refleksji i interpretacji. Znaczy tylko tyle, że punkt widzenia na ów osobliwy przedmiot, jakim jest teoria, leży w obrębie samego tego przedmiotu. Tak rzecz się ma z filozofią, ale też z naukami w ogóle. Na przykład, historia nauki jest fascynującą dziedziną badań, ale tylko dlatego, że współczesna nauka jest fascynująca i zgłębiając jej historię, lepiej rozumiemy zadania, metody i ograniczenia nauki. To samo da się powiedzieć o filozofii. Wynika z tego dość jasny wniosek. Poglądy metafizyczne formułuje się nieuchronnie z punktu widzenia pewnego zaangażowania filozoficznego. Stanowi ono płaszczyznę odniesienia interpretacji. Konstatacje filozoficzne nie stają się przez to zniekształcające czy mniej obiektywne, przeciwnie, zyskują pewnego rodzaju głębię, której nie ma czysto funkcjonalny, historyczno-socjologiczny opis koncepcji filozoficznych jako zjawisk kulturowych.

Wyrażone wyżej przekonanie można inaczej sformułować tak: metafizyka może się poszczycić interesującymi wynikami, jeśli jednocześnie przyczynia się do odkrywania nowych metod i problemów filozoficznych. Najlepszymi przykładami są omawiani przez autora *Arbitralności filozofii* Dilthey i Husserl. Metafi-

lozoficzna świadomość pierwszego przyczyniła się do rozwoju hermeneutyki, drugiego — do powstania fenomenologii. Trudno uwierzyć w owocność metafizologii pozbawionej tego rodzaju filozoficznego zaangażowania. Pouczające jest tu porównanie poglądów metafizologicznych Rorty'ego i Habermasa. Pierwszy dystansuje się od filozofii nie podając interesujących filozoficznie uzasadnień, a jedynie odwołując się do sytuacji kulturowej, społecznej i politycznej. Drugi — od wielu lat poszukuje pewnej teorii „komunikacyjnego rozumu”, która mogłaby stanowić filozoficzną podstawę dla określenia roli samej filozofii we współczesnym świecie. W debacie filozoficznej pomiędzy tymi filozofami, mającej miejsce przed kilku laty w Warszawie, różnica ta doszła bardzo wyraźnie do głosu. Nie będę zapewne odosobniony w przekonaniu, że pogląd Habermasa zaprezentował się w tej debacie jako lepiej ugruntowany.

Sądzę, że poglądy metafizologiczne wyrażone w *Arbitralności filozofii* zyskałyby na sile, gdyby wyraźniej opierały się na tezach przedmiotowych, a nie tylko funkcjonalnych. Innymi słowy, chodziłoby o to, by metafizologia uzyskała mocniejszą podbudowę filozoficzną. W omawianej książce istnieją przesłanki do takiego ugruntowania metafizologii, mianowicie koncepcja uniwersum symbolicznego. Rozbudowanie lapidarnych uwag na ten temat byłoby z pewnością krokiem ku rzetelnej metafizologii.

Maria Gołębiewska

O arbitralności filozofowania

Swoją wypowiedź chciałabym zacząć od przytoczenia cytatu z książki *Postmodernizm, rozum i religia* Ernesta Gellnera (Warszawa 1997, przekład Maciej Kowalczyk). Na stronie 92 pojawiają się słowa, w których Gellner wprost określa swoje stanowisko względem kulturowej i filozoficznej formacji postmodernizmu. Píše on: „Relatywizm, do którego postmodernizm aspiruje, nie może mieć i nie ma żadnego programu ani w polityce, ani nawet w badaniach. Jest zwykłym udawaniem: podpisujący się pod jego programem bądź broniący go przed krytykami, skoro staną wobec jakiegoś poważnego zagadnienia, gdzie zagrożone są ich własne interesy, działają według nierelatywistycznych założeń o wyższości jakiejś szczególnej metody poznawczej nad innymi. Chociaż to właśnie praktykujący «postmoderniści» posuwają się bardzo daleko w kierunku zarzucenia badań i teorii na rzecz bezpośredniego wprowadzenia samego obiektu badania i ujawnienia «znaczenia tegoż», przez całkowite oddanie mu głosu, w końcu nie pozostaje nic innego, jak powrócić do metody badania, która umiejscawia obiekt badań w kontekście świata wykreowanego przez jedną, dominującą, «naukową» kulturę”. Ta, wprost wyrażona, krytyka filozofii postmodernistycznej, to jedna z wielu opinii krytycz-