

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-

nych i można uznać, że w swojej argumentacji jest dość typowa dla nich. Sprzeciwia się postulowanemu relatywizmowi myśli postmodernistycznej i zarzuca jej ukrywany czy kamuflowany pragmatyczny charakter.

Łatwo się domyślić, że w dużej mierze krytyka ta jest skierowana przeciwko poglądom Richarda Rorty'ego, które są tak często i chętnie przywoływane właśnie w książce Józefa Niznika *Arbitralność filozofii*. Cechą tej książki jest niewątpliwie afirmatywny stosunek do myśli określanej mianem postmodernistycznej. Zarazem nie ma tam silnych czy wyraźnych wątków krytycznych wobec przeciwników postmodernistycznego relatywizmu — relatywizmu, który dotyczy założeń i konsekwencji myślenia filozoficznego oraz samego filozoficznego argumentowania. Książka ta jednak w swych treściach jest *implicite* zwrócona przeciwko sądom i opiniom krytycznym, wypowiedzanym nierzadko w sposób dość gwałtowny, jak w przypadku cytowanego tekstu Gellnera. Jest to zatem, z jednej strony, książka, która spełnia Nietzscheański postulat afirmacji (pozytywny program współczesnego filozofowania), zaś z drugiej strony spełnia postulat negacji, który z tym pierwszym ma iść w parze (ukryta lub — rzadziej — wprost dokonywana polemika z myślicielami, wieszczącymi postmodernistyczny kryzys filozofii i dosłownie rozumiejącymi hasła „końca filozofii” czy „kresu człowieka”). To dostrzeżone odniesienie Nietzscheańskie jest o tyle ważne, że afirmatywno-negujący porządek myśli jest istotny dla samej filozofii nazywanej postmodernistyczną, na przykład dla wywodów Gilles'a Deleuze'a czy Jacques'a Derridy.

I. Przyjrzyjmy się bliżej sposobowi przetrwania filozofii, proponowanemu w książce *Arbitralność filozofii*, owemu wspomnianemu programowi afirmatywnemu, sprzeciwiającemu się zbyt dosłownemu pojmowaniu hasła „końca filozofii”. Koniec filozofii był rozumiany w swej wersji radykalnej (na przykład Jacques Derrida) jako zanegowanie logicznego porządku argumentacji i ustanowienia tego porządku w oparciu o autorytet rozumu. Było to również zanegowanie samych podstaw, źródeł, z których zachodnioeuropejska myśl się wywodzi i do których mogła się odwoływać (*arche, principa*, idee i wartości, jak np. prawda). W swej wersji umiarkowanej koniec filozofii jest rozumiany jako konieczność prze-definiowania dotychczasowego filozoficznego porządku argumentacyjnego i przypisanie dużej roli elementowi wolicjonalnemu i twórczemu w filozofii (np. wyobrażnia jako władza poznawcza), która w ten sposób ma stać się czymś w rodzaju twórczości filozoficznej. Takie rozwiązanie proponuje Jean-François Lyotard w swej najbardziej znanej pracy *La condition postmoderne*, Gilles Deleuze i Felix Guattari w *Qu'est-ce que la philosophie*. Rozwiązanie to jest uznane za słuszne również w omawianej tu książce *Arbitralność filozofii*.

Warto podkreślić, że koniec filozofii, pojmowany radykalnie czy umiarkowanie, byłby końcem pewnego sposobu rozumienia tej dyscypliny, ale w żadnym wypadku nie byłby końcem filozofowania jako pewnej cechy, przypadłości ludzkiego ducha, jako pewnej antropologicznej dyspozycji, związanej z kondycją

człowieka lub z jego sposobem istnienia. Zatem wskazanie na kryzys filozofii, jako dyscypliny akademickiej czy dziedziny wiedzy (nauki), łączy się we wspomnianych rozwiązaniach ze wskazaniem innych sposobów filozofowania, rozumianych również jako inne porządki argumentowania. Jest to zarazem nakreślenie na nowo obszaru filozofowania jako pewnych poznawczych i jednocześnie twórczych działań, którego granic nie można na razie wskazać. Natomiast przedmiot filozofowania jako pewnego twórczego namysłu można odnaleźć w definiowanych niegdyś przez Ortegę i Gasseta kwestiach i pytaniach wiecznie powracających, przybierających różne formy, narzucających się nam wszystkim, domagających się odpowiedzi, lecz pozostających bez odpowiedzi wystarczających. Takim pytaniem filozoficznym jest skądinąd również pytanie o — wspomnianą wielokrotnie w omawianej książce — spójność ludzkiego uniwersum. Co każe nam powoływać, tworzyć czy przywracać spójność symbolicznego uniwersum? Dlaczego bez niej nie możemy się obejść?

II. W książce *Arbitralność filozofii* kwestia końca czy kryzysu filozofii dotyczy — jak się wydaje — przede wszystkim filozofii rozumianej jako pewna dyscyplina badawcza, funkcjonująca w społecznym i kulturowym uniwersum, nie zaś filozofowania. Filozofowanie w kontekście tej książki byłoby rozumiane jako działanie ściśle związane z ludzką potrzebą tworzenia. Twórczy charakter działań człowieka, również działań poznawczych, ma wpłynąć na przetrwanie filozofii. Jest to silna teza antropologiczna, która jednak stoi w sprzeczności z tezami wygłaszanymi przez samych filozofów uznawanych za postmodernistycznych, przede wszystkim przez poststrukturalistów. Chodzi tu o problem autentyczności jednostkowej ekspresji, problem autorstwa i absolutnej oryginalności dzieła, który ściśle wiąże się z zanegowaniem przez tę formację autonomii podmiotu wobec świata jako uniwersum symbolicznego (między innymi za Heideggerem). Arbitralnego charakteru dopatrują się oni nie w pojedynczym akcie twórczym, lecz w całej sferze kultury (języka, systemów symbolicznych, przedstawień). Owa arbitralność jest przypisywana wszelkim aktom kulturotwórczym, zaś pojedynczy autor, jednostkowa podmiotowość, jest w tych koncepcjach zredukowana do roli elementu spełniającego schemat komunikacji symbolicznej. Jednostkowy użytkownik języka dyskursywnego czy innych systemów symbolicznych, potwierdza w pojedynczym akcie mowy ustrukturuwane już znaczenia lub je modyfikuje, czyli *de facto* realizuje zadanie kulturowego strukturuwania znaczeń. Arbitralność filozofii rozumiana jako arbitralność indywidualnych dociekań, poszukiwań poznawczych, byłaby dość wątpliwa w kontekście tak rozumianego systemu symbolicznego i jednostki jako użytkownika tego systemu. Kreacja nowych znaczeń wynikałaby tu z samego kulturowego ustrukturuwania, ciągłego symbolicznego stawiania się ludzkiego świata kultury, którego jednym z elementów byłaby filozofia. Jej arbitralność byłaby zatem następstwem arbitralności ustrukturuwania całego symbolicznego świata kultury. Odwołanie się do twórczego charakteru

takiego procesu strukturywania znaczeń (a więc i pojęć filozoficznych) wydaje się w kontekście konstatacji filozofów postmodernistycznych dość problematyczne.

III. Arbitralny i zarazem twórczy charakter postulowanej przez autora filozofii postmodernistycznej to zarazem próba uniknięcia niebezpieczeństwa, którego nie udało się uniknąć myśli nowożytnej. Chodzi tu o złudzenie poznawczej kontroli nad światem, który — o czym pisał już Heidegger w *Czasie światobrazu* — okazał się być *de facto* światem ludzkim, światem obecnym dla ludzi dzięki przedstawieniom, obrazom wytwarzanym na potrzeby ich umysłów i zmysłów. Ów „świat jako obraz” dawał wrażenie poznawczej dostępności i kontroli, jednak w istocie to on panował nad nami, ograniczając możliwości poznawcze do uznanego, całościowego obrazu świata (krytykowana przez Kanta metafizyczna idea świata byłaby jednym z przykładów „światobrazu” jako przedstawienia całościującego nasz ogląd rzeczywistości). Według Heideggera to fenomenologia z ideą intencjonalności uświadomiła nam panowanie owego „światobrazu”. Jaka jest możliwość uniknięcia owego panowania całościowego, totalizującego „światobrazu”? Rozwiązaniem jest z kolei uświadomienie sobie arbitralności porządku przedstawienia, symbolicznego porządku kultury, systemów językowych i dyskursywnych, czego dokonał w swych pracach Michel Foucault (przywoływany przez autora *Arbitralności filozofii*). Arbitralność porządków oznaczania, według Foucault, nie jest wynikiem kreatywności, ale splotu historycznych, obiektywnych okoliczności (np. rozwój techniczny). Foucault próbował wskazać możliwość rozbicia jednego, dominującego nad ludzkim poznaniem i wyobrażeniami „światobrazu”, na wielość obrazów świata, tkwiących w różnych dyskursach.

Heideggerowskie pojęcie „światobrazu” jest również, co trzeba podkreślić, pojęciem światopoglądu. Światopogląd, według Heideggera, był wytworzonym w XIX wieku typem „światobrazu”, który — jak żaden dotąd — rościł sobie prawo do ogarnięcia całości życia duchowego jednostki, by dać jej złudzenie kontroli nad własnym życiem i całościowy obraz świata, rozumiany jako pewna spójność symboliczna. Czy zatem pojęcie spójności symbolicznej świata, przywoływane w książce *Arbitralność filozofii* wraz z pojęciem światopoglądu, nie pomija Heideggerowskiej krytyki nowożytnego stanu kultury? Czy samo użycie terminu „światopogląd” jest adekwatne wobec filozofii postmodernistycznej, odwołującej się do Heideggera i jego krytyki nowożytnego przedstawienia i reprezentacji? Interpretacja kultury postmodernistycznej jako wielości światopoglądów (w którą wpisuje się propozycja zawarta w *Arbitralności filozofii*) była i jest szeroko dyskutowana, jednak pomija Heideggerowskie rozumienie pojęcia „światopoglądu” i z tego względu wydaje się problematyczna.

IV. Bardzo istotnym postulatem *Arbitralności filozofii* jest postulat rezygnacji z pojęcia racjonalności. Dotyczy to zapewne również Weberowskiego rozumienia racjonalności jako działań celoworacjonalnych oraz tezy o racjonalności (m.in. społecznej), pojmowanej jako rachunek racji, jako suma racji jednostko-

wych. Można jednak zapytać, czy przedstawione w omawianej książce funkcjonalne rozumienie roli filozofii w budowaniu spójności świata symbolicznego nie może być ujęte jako działanie celoworacjonalne i czy nie odwołuje się *implicite* do argumentacji, dotyczącej Weberowskiej racjonalności? Owa analogia z Weberowską racjonalnością narzuca się tym bardziej, że w książce mowa jest o filozofii jako operowaniu i manipulowaniu pojęciami i ideami, które w ten sposób ulegają pewnej instrumentalizacji.

V. Afirmatywny charakter *Arbitralności filozofii* i odwaga w bronienu postmodernistycznej filozofii „w kryzysie” skłania z pewnością i mnie, i większość czytelników do złożenia podziękowania autorowi za tę książkę. W podsumowaniu chciałabym powrócić do wspomnianej na początku trwałości filozofowania. Wydaje się, że Heideggerowskie pojmowanie filozofii jako konieczność ciągłego zapytywania, ale bez możliwości udzielenia trwałych odpowiedzi, jest ściśle związane z postulowaną przez autora arbitralnością. Ta przyczyna zapytywania i niedostateczność odpowiedzi same stanowią pewien problem filozoficzny i to on: pytanie o przyczynę stawiania pytań, decyduje — jak się wydaje — o owej arbitralności jako trwałej cesze filozofowania.

Tomasz Kitliński

Arbitraż pomiędzy...

Kres filozofii, jej przekroczenie, słodko-gorzki kryzys. Diagnozy stanu filozofii brzmią już to apokaliptycznie, już to pocieszająco, gdy obok toczy się codzienne poszukiwanie, *quaerere*. Najnowsza książka Józefa Niżnika poszukuje, zmagając się z tytułową arbitralnością filozofii. Niepewna swej tożsamości, filozofia otwiera się na dyskurs o kulturze; zarazem zamknięta i odpowiadająca na każde pytanie jej wersja tkwi w scjentyzmie. Ta ostatnia zabrania pytań o arbitralność, bowiem nie dopuszcza podważania swej „natury”, podejrzeń o sztuczność własnych wytworów, podróży do nieuchronnie podwójnego dna.

Co stoi za filozofią? Owa kwestia zajmuje filozofię wychyloną ku wieczno-zmiennej kulturze — i stąd wyrastają korzenie książki *Arbitralność filozofii*. Poszukiwanie konstruktów, uwarunkowań, ideologii „ukrytych za” — oto żywioł postmodernistycznej wrażliwości z tłem w hermeneutyce, socjologii wiedzy i psychoanalizie. Liczą się tu — jak i dla pierwszych podejrzewaczy, sofistów — *no-moi*. Do kulturowych fikcji należy niewinność filozofii, czystość racjonalizmu i jedyna słuszna interpretacja; wszystko to podlega władzy arbitralności.

Że język to system znaków arbitralnych, nauczyliśmy się pod panowaniem strukturalizmu. Ale w jego post- (i wielokrotnie przez wieki) okazało się, iż język