

siała znaleźć sama fizyka. I obecnie majączy ono gdzieś na horyzoncie, choć jest jeszcze bardzo niepewne. Być może wyjściem takim jest teoria superstrun.

Sądzę, że z uwag powyższych można wyprowadzić wniosek, iż kwestia możliwości realizacji przez filozofię jej głównej funkcji w sferze symbolicznego uniwersum fizyki współczesnej wymaga szczegółowych i wnikliwych badań, które ujawniłyby całą złożoność oraz specyfikę sytuacji i pokazały rzeczywiste możliwości filozofii w stymulowaniu postępu wiedzy fizycznej.

Można przypuszczać, że sytuacja filozofii, pod względem możliwości realizacji jej głównej funkcji, jest inna, zapewne lepsza, w sferze obrazu zjawisk społecznych. Ale to też wymaga dokładnych badań. Dopiero badania dostarczające informacji na temat tego, jak filozofia realizuje ową funkcję w różnych obszarach ludzkiego symbolicznego uniwersum mogą być podstawą uzasadnionego określenia roli i znaczenia filozofii w kulturze współczesnej.

Małgorzata Czarnocka

Kilka uwag w sprawie arbitralności filozofii

Trzy tezy tworzą koncepcję arbitralności filozofii Józefa Niznika, przedstawioną w jego książce *Arbitralność filozofii*. Teza pierwsza głosi, że filozofia jest arbitralna i arbitralność właśnie (lub, jak ostrożniej zdaje się twierdzić autor w pewnych sformułowaniach, arbitralność specyficzna) wyróżnia filozofię spośród innych dziedzin ludzkiej aktywności intelektualnej. Teza druga głosi, że filozofia tworzy światy za pomocą arbitralnych kreacji symbolicznych, arbitralnie wprowadzanych języków i sensów, wytyczanych również arbitralnie. I owo tworzenie wyróżnia ją spośród innych dziedzin ludzkiej twórczości. Trzecia teza głosi, że filozofia tworzy kategorie pojęciowe, które wyznaczają dopiero drogi ludzkiej myśli (s. 60).

Tezy te są ważne i inspirujące. Zarazem, jak wszystko, co kreatywne i istotne, o podstawowej wadze, rodzą wątpliwości. We wszystkich tezach tkwią elementy problematyczne albo wynikają z nich twierdzenia nasuwające pewne trudności. Nie do końca się z tymi trzema tezami zgadzam.

Oto jakie dostrzegam elementy wątpliwe wobec przedstawionej przez Józefa Niznika koncepcji arbitralności filozofii i jakie są moje poglądy w tej kwestii.

Co do tezy pierwszej. Zgadzam się, że arbitralność jest cechą przysługującą filozofii. Jednak sądzę zarazem, że nie znamionuje ona tylko filozofii, a wobec tego arbitralność nie odróżnia filozofii od innych rodzajów poznania. Arbitralność jest stałą, zawsze obecną i nieuniknioną cechą ludzkiego poznania. Jej źródło leży w podstawowej warstwie fenomenu poznawania i jest ona jedną z cech konstytuujących naturę wiedzy.

Myślę, że należy rozumieć pojęcie arbitralności nieco szerzej niż jest ono zazwyczaj rozumiane, czyli w sposób czerpany z logiki i ograniczony do zastanego w niej sensu. Za arbitralne uznać można by mianowicie te elementy poznania (różnego rodzaju, nie tylko zdania, jak ustala to tradycyjne rozumienie), które są wprowadzane do niego bez żadnych określonych motywów, jako kreacje wolnego umysłu, nie zdeterminowanego jakimikolwiek nakazami, jako obiekty epistemiczne, które nie są niczym konkretnym sprowokowane ani wymuszone oprócz aktywności podmiotu poznania, które rodzą się z tej aktywności nie jako kolejne elementy uporządkowanych ciągów myślenia, lecz *ex nihilo*, wyrażając rzecz bardzo skrótowo i niezbyt niejasno. O arbitralnych elementach poznania można mówić w sytuacjach, gdy dostępnych jest kilka równorzędnych propozycji epistemicznych, gdy kreacje konkurencyjne wobec wybranych mają równą moc poznawczą, będąc równie pociągające i równie nieuzasadnione. Kreacje arbitralne są wybierane bez racji; istnienie racji zaprzecza idei arbitralności. Także o wiarygodności, o zasadności, o argumentowaniu za danym wyborem nie można w tym przypadku mówić — ich obecność także zaprzecza idei arbitralności. W ten sposób rozumienie arbitralności łączy się od razu, na mocy sensu pojęcia, z kreatywnością. Elementy arbitralne muszą zostać stworzone całkowicie oryginalnie. To rozumienie rozszerza zakres pojęcia; zgodnie z nim nie tylko tezy elementarne są wprowadzane arbitralnie, ale elementy wiedzy różnego rodzaju.

Arbitralność bierze się z przepaści pomiędzy światem poznawanym (obojętnie jak ukonstytuowanym — jako zbiór lub układ fenomenów, obiektów fizycznych, obrazowych konstrukcji, złudzeń percepcyjnych i spostrzeżeń niedeluzyjnych) a światem wiedzy. Świat wiedzy, a więc elementy składające się na wiedzę (obiekty językowe, jednostki sensu, relacje pomiędzy nimi itp.) różni się od świata przedstawianego przy różnych założeniach dotyczących ontycznego statusu świata poznawanego. Są one różne nawet przy założeniach idealistycznych i konstruktywistycznych. Przedmiot idealny lub przedmiot skonstruowany w umyśle i bez ontycznego odpowiednika w przyrodzie nie są przecież tym samym, co zbiór pojęć, przedstawień poznawczych lub zbiór sądów go dotyczących. Teza o głębokiej różnicy, polegającej na całkowitej odmienności dziedzin, nie ogranicza się do realistycznych wyobrażeń wiedzy, ale ogarnia też wszelkie obiekty konstruowane w aktach poznawczych, przedmioty idealne, fikcje istniejące w światach możliwych i inne jeszcze. Trzeba dokonać przejścia od przedmiotu poznania do wiedzy o nim, najpierw dokonując jego konstytucji, i te przejścia właśnie angażują elementy arbitralne.

W perspektywie bardzo ogólnej, łączącej wiele różnych koncepcji epistemologicznych, poznanie polega na przedstawianiu jakiegoś przedmiotu poznania przez element wiedzy. Przy przedstawieniowej koncepcji poznania arbitralność wiąże się z ogólnie wyobrażonym fenomenem przedstawiania, bez specyfikowania jego form szczegółowych. Przedstawianie poznawcze — niezależnie od jego zakładanych form szczegółowych — ma charakter pojęciowy, a pojęcia wprowadzane są

do dyskursu zawsze arbitralnie. Pojęciowa artykulacja jakiegokolwiek obiektu ma charakter arbitralny, ponieważ pojęcia są wytworami umysłu, nie wymuszonymi przez świat poznawany. Jedyne wyjątku dostarcza kazualna teoria znaczenia; pojęcia są w niej determinowane przez obiekty, którym przypisuje się znaczenia. Rzeczywistość pojęciowa, ów świat tworów symbolicznych rodzi się w umyśle podmiotu jako wynik wyboru spośród wielu możliwych konceptualnych kreacji, tak wielu, że często ich nawet nie ogarniamy albo o nich zapominamy.

Arbitralność pojawiająca się w wiedzy jest związana z decyzjami podejmowanymi w sytuacjach niepewności, braku przewodnika wskazującego jeden szlak jako właściwy albo przynajmniej właściwszy niż inne. Arbitralność pojawia się, gdy trzeba podejmować decyzje epistemiczne bez kryteriów wyboru i bez określonych nakazów, a więc gdy w uzyskiwaniu wiedzy podmiot poznania ma do dyspozycji tylko własną świadomość rozumową, inwencję i wyobraźnię. W tym sensie arbitralność wiąże się z kreatywnością. Tak rozumiem podstawę bardzo trafnego stwierdzenia Józefa Niżnika. Od arbitralnego charakteru poznawania wiedzy droga do arbitralnego charakteru uzyskiwanej w tym poznaniu wiedzy. Arbitralne są pewne typy operacji poznawczych, nie polegające na transformowaniu elementów już danych, uzyskanych według określonych reguł, a polegające na tworzeniu wiedzy wprost z niewiedzy, z jakiejś przewidzidy przynajmniej, protowiedzy, bez posiłkowania się jednoznaczными wytycznymi.

Przedmiot poznania jest w poznaniu konstytuowany — co od Kanta jest w epistemologii przeświadczeniem dominującym, prawie aksjomatem — z czegoś innego, z fenomenów, ciał fizycznych, wrażeń zjawiających się w naszym umyśle lub wielu innych obiektów, zależnie od koncepcji. Ukonstituowanie przedmiotu poznania, wybór z różnorodności bodźców, w której jesteśmy zanurzeni, albo wybór ze stanów umysłowych, których doznajemy, ma charakter arbitralny.

Następnym czynnikiem arbitralnym w tworzeniu wiedzy o przedmiocie są twierdzenia o nim. Tylko skrajny empiryzm, który po Popperowskim hipotetyzmie nie jest w epistemologii jawnie reprezentowany, utrzymuje, że fundamentem wiedzy są raporty z doświadczeń zmysłowych, bezpośrednio odnoszące się do przedmiotu spostrzeganego. I w tych sprawozdaniach z treści wrażeń zmysłowych epistemologowie empiryści doszukują się wiedzy niearbitralnej, całkowicie ugruntowanej w doświadczeniu zmysłowym. Jednak nawet w tych sytuacjach, w uzyskiwaniu wiedzy, wedle przeświadczeń restryktywnego empiryzmu, można odnaleźć elementy arbitralne. Przedmiot spostrzeżenia zmysłowego nie jest dany, a jest — co przyznają sami empiryści — wyszukiwany z różnorodności wrażeń zmysłowych. W tych wyborach, w porządkowaniu i następnie w ograniczaniu doznań zmysłowych podejmowane są decyzje arbitralne.

Za arbitralnie przyjmowane uznaje się także reguły składni języka wiedzy w różnych koncepcjach genezy języka. Wyjątkiem najbardziej znanym jest koncepcja gramatyk generatywnych Chomsky'ego i koncepcje pokrewne, które upatrują źródło gramatyk w apriorycznej protowiedzy ludzkiego umysłu, protowiedzy danej mu z na-

tury. Arbitralnym, symbolicznym wytworem ludzkiego umysłu jest w ogóle język, a nie tylko gramatyka języka, to podstawowe przecież narzędzie tworzenia światów symbolicznych.

Elementy arbitralne wiedzy, tak, jak je rozumiem, pojawiają się zawsze poza możliwą do wyobrażenia, chociaż karkołomną i w epistemologii raczej nie reprezentowaną (poza koncepcją prawdy, między innymi Moore'a, głoszącą, że prawdy tkwią w świecie, a nie powstają w operacjach poznawczych) skrajną koncepcją wiedzy. Ta koncepcja, możliwa i narzucana przez pewne poglądy, a przez to wymagająca rozpatrzenia, utrzymuje, że wiedza zawarta jest w swoim przedmiocie i w procesach poznawczych z niego wypływa. W jej uzyskiwaniu nie ma żadnego udziału podmiotu. Wiedza spływa z przedmiotu na podmiot w gotowej postaci. Wiedza w takiej koncepcji nie jest nawet kopią przedmiotu (nie konstruowanego, a wprost bytu, w rzeczywistości w sensie metafizycznym), bowiem nawet proces epistemicznego kopiowania wymaga pewnej niewielkiej kreatywności, pewnej dozy inwencji.

Te uwagi o arbitralności odnoszą się do każdego rodzaju wiedzy. Wszelka wiedza jest arbitralna, każda ma różne arbitralne elementy. Arbitralność jest cechą uniwersalną wszelkiego poznania, a więc nie wyróżnia filozofii.

Co do tezy drugiej. Wydaje się, że wszelkie poznanie tworzy swoje światy za pomocą arbitralnych kreacji symbolicznych. Filozofia nie jest w tym względzie wyróżniona. Arbitralność nie jest przy tym całkowita w sytuacjach kreowania nowych światów. Z tego między innymi powodu, że wszystkie dziedziny poznania są ze sobą związane, czerpiąc z siebie nawzajem inspiracje, schematy poznawcze, fragmenty aparatów pojęciowych, a także przejmując pewne treści i pewne schematy poznania. Cała wiedza tworzy globalny obiekt, który zachowuje wewnętrzne więzi, chociaż często zawikłane, fragmentaryczne i tak ukryte, że niedostrzegalne bez wnikliwego rozpatrzenia kwestii. Jednak elementy wspólnoty, wzajemnego przenikania się można odnaleźć. Przynajmniej zaś są powody, aby utrzymywać, że istnieją: chociażby dlatego, że wszystkie są zakorzenione we wspólnej kulturze i podporządkowane jej schematom widzenia rzeczy czy też jej schematom konstrukcji świata.

Wszystkie rodzaje poznania tworzą swoje specyficzne dziedziny dyskursu, przenoszą nas do swoistych światów. I czynią to do pewnego stopnia arbitralnie. Fundamenty konstrukcji dziedziny dyskursu, w tym dotyczące przyjmowanej metafizyki, często przejmują się z innych dziedzin wiedzy, z różnym stopniem wierności. W procesie konstruowania nowych światów symbolicznych filozofia ma swój udział, lecz nie jest to udział wyłączny. Wiedza zdroworozsądkowa zawsze włącza się do myślenia w jego początkach w każdym rodzaju poznania — chociażby dlatego, że od zdroworozsądkowego języka i zdroworozsądkowych wyobrażeń musi się zacząć myślenie o czymś, co dopiero ma powstać. Trzeba dysponować jakimiś narzędziami tworzenia i tych właśnie dostarcza rzeczywistość

zdroworozsądkowa. Innej drogi nie ma; trzeba jakoś wstępnie ustalić, o co w nowej dziedzinie dyskursu ma chodzić, co mają wyobrażać nowe symbole. Dopiero żmudny proces oczyszczania pozwala uwolnić się — i to tylko częściowo — od genetycznych naleciałości zdrowego rozsądku.

Fundamenty poprzednich, już istniejących dyskursów przejmowane są do aktualnie tworzonych z modyfikacjami, a niekiedy z zasadniczymi zmianami. Zawsze jednak pozostają jakieś ślady zapożyczeń, inspiracji, luźnego przejmowania samych idei, ogólne schematy konstrukcji. Pozostają chociażby wcześniejsze uniwersa, które dane kreacje poznawcze negują, sublimują i przekształcają, tworząc na gruncie takiej negacji nowe konstrukcje.

Za przykład niech posłuży przejście od korpuskularnej do kwantowej wizji świata. Przejście to polega przede wszystkim na zmianie metafizyki: w miejsce świata korpuskularnego, złożonego ze stabilnych, stałych korpuskuł wprowadzono stale zmienne fale. Fizycy stworzyli świat falowy, czyli wprowadzili falową ontologię, odrzucając mechanicystyczny świat ciał. U podstaw tego przejścia tkwiły różne czynniki, nie do końca wyjaśnione — od bardzo ulotnych, trudno uchwytnych, subiektywnych przeświadczeń fizyków je tworzących, od ogólnego klimatu intelektualnego, w którym żyli, od narzucających się obciążeń zdrowego rozsądku, do idei filozoficznych (począwszy od ontologii Heraklita), do presji fizycznego aparatu formalnego i wyników doświadczeń. Filozofia nie stanowiła jedynego czynnika znaczącego w tym przewrocie. Samego przejścia do świata falowego — to można stwierdzić bez większych wątpliwości — dokonali fizycy, częściowo opierając się na ideach i koncepcjach filozoficznych. Ale nie wyłącznie na nich. Fizycy utworzyli świat kwantowy wprawdzie nie środkami czerpanymi jedynie z fizyki, ale też nie przejęli go w całości z filozofii.

Przykład przewrotu korpuskularno-falowego ma być świadectwem prawdziwości dwóch tez. Teza pierwsza głosi, że każde poznanie tworzy swój świat od pojęciowych podstaw, z własnym też językiem i sensami wyrażen. Globalnie, w poznaniu kreowana jest wielość światów, częściowo autonomicznych względem siebie, o wzajemnie splątanych genezach i naturach. Teza druga, będąca konsekwencją pierwszej, głosi, że własność tworzenia symbolicznych światów nie należy tylko filozofii, nie jest jej własnością wyjątkową i nie specyfikuje jej.

Z jednej strony, poznanie konstytuując nową dziedzinę nie jest absolutnie autonomiczne, czerpiąc w różnych formach z wiedzy innej, wkraczając w inne dyskursy, dokonując zapożyczeń lub czerpiąc ogólne zarysy wzorców. Z drugiej zaś strony, nowe światy są kreowane zawsze z pewnym stopniem oryginalności, a więc arbitralności.

Filozofia, kreując swoje światy, sensory i języki, nie tworzy ich w sposób absolutnie autonomiczny. Nie są one wytworami ludzkiego umysłu filozoficznego oderwanymi od wszelkiej pozostałej wiedzy, a między jednymi a drugimi zachodzą wielorakie, skomplikowane związki, trudne do wykrycia i ezoteryczne. Filozofia korzysta jakoś z wiedzy pozafilozoficznej i z jej języków. Wspiera się na

nich i od nich zaczyna krytykę przekonań potocznych, religijnych, naukowych. Krytyka jest zawsze połączona z procesem reorganizowania podstawowych kategorii tej wiedzy, a więc w istocie z tworzeniem nowych symbolicznych światów. Transformacje przekonań pozafilozoficznych zaczynają się od reorganizowania dziedziny dyskursu, od przekształceń narzędzi pojęciowego ujmowania.

Filozofia nie jest zamknięta w stworzonym przez nią samą świecie. Jej funkcją podstawową jest ogarnianie całości ludzkiego doświadczenia, a w tym również ludzkiego poznania, ujmowania go z jakiejś perspektywy bardzo odległej, z której ma szansę dotrzeć do najistotniejszej warstwy takiego doświadczenia. (Przy czym owa warstwa najistotniejsza jest także arbitralnym wyobrażeniem, konstruktem podmiotowym, ale to już oddzielny problem). Ogarnianie nie polega — jak deklarowano w drugim pozytywizmie — na sumowaniu. Nie polega też na wysnuwaniu wniosków z wiedzy naukowej, jak utrzymują filozofowie zorientowani scjentyistycznie. Nie jest scisłym determinowaniem, jak to przeważnie utrzymują scjentyści, ani nie jest transformacją wyników ogarnianych. Ogarnianie polega na utworzeniu takiego nowego wytworu rozumu, takiej intelektualnej konstrukcji, w której zawarta jest istota ludzkiego doświadczenia. Istota jest szczególnie pojęta, nie będąca obiektem metafizycznym, a kolejnym konstruktem filozofii.

Co do tezy trzeciej. Czy jednak jest sprawą filozofii wyznaczanie fundamentów pojęciowych dla pozostałej wiedzy? Teza ta rodzi wątpliwości z powodu wahań interpretacyjnych. Można tę tezę rozumieć następująco: filozofia tworzy wstępne, pojęciowe warunki dla powstania wszelkiej wiedzy pozafilozoficznej; dopiero te warunki umożliwiają uzyskanie jakiegokolwiek poznania niefilozoficznego.

W interpretacji przedstawionej powyżej, teza ta wydaje się kryć fundamentalizm pojęciowy; filozofia jest ostatecznym arbitrem, określającym, jak mają się przedstawiać główne kategorie pojęciowe wszelkiego myślenia. Bez filozoficznego ufundowania podstawowe pojęcia nie mają prawa powstawać i nie powstają. Ta interpretacja kryje warunek autonomiczności filozofii; filozofia w kreowaniu pojęciowych fundamentów dla innych dziedzin ludzkiego doświadczenia opiera się wyłącznie na sobie samej i nie czerpie z wiedzy pozafilozoficznej. Filozofia jest genetycznym i metodycznym początkiem wszelkiego poznania, niezależnym od tego poznania.

Wydaje mi się, że pełnienie przez filozofię roli fundamentu, generalnego autonomicznego kreatora sposobów myślenia prowadziłoby ją do agonii. Filozofia ma szansę istnieć jedynie w ciągłej więzi z symbolicznymi światami składającymi się na ludzką kulturę. Te dostarczają jej treści, inspiracji, intelektualnej stymulacji i podstaw do filozoficznych konstrukcji. I to one, w szczególnie sposób prze-transformowane, tworzą jej przedmiot.

W wielu wypadkach filozofia jedynie rozpoznaje fundamenty, na których jest osadzona wiedza innych rodzajów. Dociera do tych podstaw kategorialnych, w po-

znaniu pozafilozoficznym przyjętych zazwyczaj nie całkiem jawnie, enigmatycznie, z tezami chwiejnymi. Uwypatwia je, odsłania, poddaje specyficznej rekonstrukcji i czyni je przedmiotem swych bardzo już dowolnych i twórczych konstrukcji.

Filozofia autonomiczna, obracająca się w zamkniętym własnym świecie, całkowicie oderwanym od wszelkich innych dyskursów stworzonych w ludzkiej cywilizacji, staje się pustą scholastyczną grą sensów, które mają wartość i znaczenie tylko dla niej samej, a są nieobecne w rzeczywistościach poza nią. Oderwana w swych treściach od ludzkich światów nie oferowałaby im nic, żadnej wizji możliwej do zrozumienia, żadnych treści stymulujących intelektualnie, żadnych też odpowiednich dla nich kategorii pojęciowych.

Teza trzecia koncepcji arbitralności filozofii ma też inną interpretację niż powyżej wyłożona. Józef Niżnik utrzymuje bowiem, że filozofia jest szczególnie pojętą ideologią, a ta deklaracja w kwestii tożsamości filozofii odrzuca jej wszelki fundamentalizm. Ideologia organizuje bowiem na nowo już istniejące, zastane ludzkie doświadczenie przy pomocy narzuconych kodów, ogarnia je swoją symboliką, wtłacza je w określone ramy widzenia rzeczy, a nie funduje je pojęciowo.

Różnica pomiędzy filozofią będącą fundamentalizmem pojęciowym a filozofią jako ideologią polega na tym, że wprowadzie obie tworzą arbitralne światy symboliczne do rozpoznania całości ludzkiego doświadczenia, jednak filozofia pierwszego typu czyni to *ex ante*, przed zapoczątkowaniem jakiegokolwiek poznania pozafilozoficznego, natomiast filozofia-ideologia — *ex post*, rekonstruując dopiero, po części arbitralnie, pojęciowe podstawy istniejących już dyskursów. I do tej drugiej interpretacji statusu filozofii, całkowicie się przychylam.

Włodzimierz Ługowski

Skąd brać neutralnych arbitrów?

Autor *Arbitralności filozofii* mocą swej arbitralnej decyzji uznał, że istnieje jedna i tylko jedna filozofia. Ja osobiście sędzę, że istnieją przynajmniej dwie: mitotwórcza i mitoburczą. Autora oczywiście usprawiedliwia nieco fakt, że pisząc o filozofii w liczbie pojedynczej pozostaje pod presją tradycji akademickiej, ukształtowanej pod przemożnym wpływem metafizyki pozytywistycznej. Owszem, uwalnia się on spod tej presji wszędzie tam, gdzie — w poczuciu swej demistyfikatorskiej misji — ujawnia arbitralny charakter filozoficznych aktów nadawania sensu światu (który zresztą nie zawsze jest sensowny). Sympatyzuję np. z takim oto stwierdzeniem: „pierwszym krokiem do nowej struktury ludzkiego świata jest dostrzeżenie arbitralności dotychczasowego świata” (s. 80). Pozostaje on jednak nadal pod presją filozoficznych mitów (czy, jak kto woli, przesądów), pisząc — z niezwykłą konsekwencją — o świecie w ogóle, człowieku w ogóle i ludz-