

# Józef Niżnik Arbitralność filozofii

P.74625



19074625000000



Wydawnictwo **IFS** PAN





INSTYTUT  
FILOZOFII  
I SOCJOLOGII  
POLSKIEJ  
AKADEMII  
NAUK

# **Arbitralność filozofii**



Józef Niznik  
**Arbitralność filozofii**

Wydawnictwo **IFiS** PAN Warszawa 1999

<http://rcin.org.pl/ifis>

Projekt okładki  
*Wojciech Freudenreich*

Redakcja  
*Barbara Gruszka*

ISBN 83-87632-46-5

Copyright © by Józef Niżnik and Wydawnictwo  
IFiS PAN 1999



Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN  
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. 6572-897  
Wydanie I. Obj. 7,25 ark. druk., 5 ark. wyd.

Skład i druk:  
Ośrodek Wydawniczo-Poligraficzny SIMP – Hanna Bicz  
00-669 Warszawa, ul. E. Plater 9/11, tel. 629-80-38

<http://rcin.org.pl/ifis>

# Spis treści

Wstęp	
Kryzys tożsamości . . . . .	7
<i>Rozdział I</i>	
Filozofia jako nauka ścisła. Koniec pewnego marzenia . . . . .	11
<i>Rozdział II</i>	
Współczesny status filozofii . . . . .	30
<i>Rozdział III</i>	
Arbitralność i sens . . . . .	52
<i>Rozdział IV</i>	
Idea racjonalności a współczesny status filozofii . . . . .	66
<i>Rozdział V</i>	
Ideologiczny wymiar filozofii . . . . .	83
<i>Rozdział VI</i>	
Filozofia a wiedza społeczna. O niektórych związkach filozofii i socjologii . . . . .	98
Uwagi końcowe . . . . .	111





## **Wstęp. Kryzys tożsamości**

Współczesny kryzys filozofii, którego wyrazem jest, oznajmiany na rozmaite sposoby, jej „koniec” bądź odmawianie jej jakiegokolwiek szczególnej roli w kulturze, jest kryzysem tożsamości tej dyscypliny. To nie przypadek, że kłopoty filozofii ze swoją tożsamością zbiegły się z rozpowszechnieniem antyfundamentalizmu epistemologicznego. Jakkolwiek sprawa wydaje się dość oczywista, postawmy jednak pytanie o naturę tej zbieżności. Dlaczego spór wokół fundamentalizmu epistemologicznego okazał się tak ważny dla tożsamości filozofii? Otóż obie strony tego sporu – zarówno fundamentaliści, jak i antyfundamentalisci – przyjęły, iż istotą specyfiki filozofii i jej roli w kulturze jest (lub była) jej misja ugruntowania wiedzy. Filozofia miała stworzyć całkowicie suwerenne i niepodważalnie pewne podstawy wiedzy. Tak rozumiana funkcja filozofii różniła ją zarówno od nauki, jak i sztuki. Pozwalała także na pomieszczenie w obrębie jednej dziedziny rozmaitych ujęć, doktryn i języków, jeśli tylko

pozwalają one na zachowanie tożsamości funkcji. Ujawnienie bezsilności filozofii właśnie w sprawie fundamentu wszelkiej wiedzy pozbawiało ją – jak się wydawało – tej jedynej cechy, która zarówno różniła ją od innych dziedzin aktywności intelektualnej, jak i zapewniała jej pozycję królowej nauk.

Uroszczenia fundamentalizmu epistemologicznego ujawniały swoistą arogancję filozofów, a także izolację filozofii od wielu innych nurtów życia intelektualnego, włączając w to naukę. Dyscypliny nauki, gdy tylko uzyskały dostateczną autonomię wobec filozofii, zarzuciły niezwłocznie troskę o epistemologiczne fundamenty, przedkładając nad nie praktyczną skuteczność uzyskiwanych rezultatów. Filozofia dała zresztą wyraz swoich zdolności adaptacyjnych w tym względzie. Takie doktryny jak pragmatyzm czy marksizm uczyniły przecież z „praktyki” istotną kategorię teoretyczną.

Ta skrótowa analiza znaczenia fundamentalizmu epistemologicznego dla tożsamości filozofii pozwala dostrzec, że przynajmniej w czasach nowożytnych tożsamość ta zasadzała się na specyfice funkcji. Czy jednak identyfikacja tej funkcji była trafna? Czy istotnie funkcją tą było poszukiwanie podstaw wiedzy? Nie ulega wątpliwości, że takie poszukiwanie rzeczywiście zaprzętało filozofów przez tysiąclecia. Jednak poszukiwanie to było sprawą wtórną wobec funkcji bardziej pierwotnej, która w zależności od potrzeb kulturowych, historycznych, teoretycznych i innych

bywała realizowana rozmaicie. Funkcją tą było zapewnienie spójności ludzkiego uniwersum symbolicznego. Tej funkcji filozofia nie jest w stanie z siebie zrzucić, ponieważ w realizacji tak rozumianego zadania okazuje się ona jedyłą formą wysiłku intelektualnego dostatecznie w tym względzie skutecznego.

W realizowaniu tej podstawowej funkcji filozofia nie była odosobniona. Zajmowała jednak – i dalej zajmuje – miejsce szczególne. To właśnie filozofia jest w stanie stworzyć, mocą swoich arbitralnych aktów, punkty orientacyjne nieodzowne do skutecznej konstrukcji lub rekonstrukcji symbolicznego świata, czyli w istocie jedyne światu naprawdę ludzkiego.

Wobec analiz współczesnej refleksji metafizycznej trudno kwestionować stanowisko antyfundamentalizmu, który podaje w wątpliwość możliwość odkrycia czy też stworzenia gwarancji dla pewności wiedzy. Jednak nawet wtedy, gdy nie jest możliwe wskazanie epistemologicznych „podstaw” wiedzy, jej „fundamentu”, wyjaśnienia wymaga pochodzenie podstawowej struktury sensu, na której jakakolwiek wiedza może wyrosnąć. Otóż takie struktury sensu – powiedzmy to wyraźnie – wyrastają z arbitralnych aktów twórczych filozofii. Analiza tej właśnie zdolności filozofii pozwala pogodzić zastrzeżenia antyfundamentalizmu z koniecznością określenia jakiegoś punktu wyjścia dla ludzkiej wiedzy. W niniejszej książeczce myśli te, przedstawione obecnie bardzo skrótowo, próbuję nieco rozwinąć.

Prezentowany tekst jest częścią mojej pracy nad zagadnieniem współczesnego statusu filozofii, której początkiem były przed paru laty wykłady w Szkole Nauk Społecznych IFiS PAN. Niektóre ze sformułowanych wtedy idei uzyskały następnie postać tekstów w języku polskim lub angielskim, z których znaczna część została opublikowana w czasopismach lub pracach zbiorowych. Również niektóre fragmenty obecnej publikacji były już drukowane, choć niekiedy aktualna ich postać odbiega od wersji wcześniejszych. Tak więc rozdział II został w części opublikowany w tomie pod tytułem *Filozofia w dobie przemian*, wydanym pod redakcją Tadeusza Buksińskiego, rozdział III w pracy zbiorowej pod tytułem *Wiedza i podmiotowość* pod redakcją Aliny Motyckiej, a rozdział IV w pracy *Postmodernizm a filozofia* pod redakcją Stanisława Czerniaka i Andrzeja Szahaja. Z kolei rozdział V nawiązuje do tekstu mojej pracy opublikowanej pod tytułem *The ideological involvement of philosophy* w czasopiśmie „Metaphilosophy” (vol. 25, nr 2 i 3).

## Rozdział I

# **Filozofia jako nauka ścisła. Koniec pewnego marzenia**

Edmund Husserl jest autorem koncepcji filozofii jako „nauki ścisłej”, a to za sprawą pracy, która tak właśnie formułowała zagadnienie teoretycznego statusu tej dyscypliny. To właśnie w ten sposób określany ideał filozofii współtworzył podstawy husserlowskiej fundamentalistycznej epistemologii. W niniejszym rozdziale przedstawię aspiracje związane z tą ideą, a następnie rozczarowanie, jakiemu dał wyraz jej autor u schyłku życia. Zdumiewające, jak łatwo przychodzi historykom filozofii eksponowanie Husserla idei filozofii jako nauki ścisłej, a następnie całkowite ignorowanie faktu, że autor tej idei wycofał się z niej pod koniec swego życia.

Podstawą rozważań będą dwie prace Husserla. Pierwsza z nich, *Filozofia jako nauka ścisła*, została napisana przez 52-letniego autora w 1911 roku. Jakkolwiek Husserl nie był już wtedy osobą młodą, uderza jego idealistyczny pogląd na powołanie, zadania i aspiracje filozofii. Twórca fenomenologii jest niezwykle zasadniczy

w formułowaniu warunków, jakie trzeba spełnić, aby określone przedsięwzięcie intelektualne mogło być uznane za filozofię.

Druga publikacja, do której chcę się odwołać, to praca szczególnie często dyskutowana w ciągu ostatnich lat, ważna zarówno w dorobku Husserla, jak i w dorobku europejskiej filozofii XX wieku. Jest to napisane w 1935 roku studium pod tytułem *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*<sup>1</sup>. Już w tej pracy Husserl wycofuje się ze swojego wcześniejszego stanowiska w sprawie teoretycznego statusu filozofii. Takie jej odczytanie nie jest jednak interpretacją powszechną. Niektórym z autorów trudno jest pogodzić się z faktem, że pod koniec życia Husserl porzucił pogląd, który przez niemal całą jego filozoficzną twórczość przesądzał o wielu szczegółowych tezach jego filozofii. Do autorów takich należy Quentin Lauer, wydawca amerykańskiego wydania obu wspomnianych wcześniej prac Husserla, które ukazały się pod wspólnym tytułem *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*<sup>2</sup>. W obszernym wstępie Lauer przekonuje, że obie te prace dokumentują jedność i spójność poglądów Husserla. Zdaje się on nie zauważać całej

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Aletheia, Warszawa 1993. Korzystam dalej z tej zwęższej wersji pracy Husserla ze względu na jej większą dostępność.

<sup>2</sup> Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Harper Torchbooks, New York, Evanston and London, 1965.

zmiany, jaka – w moim przekonaniu – dokonała się w pracach Husserla z 1935 roku, mimo że w *Kryzysie...* ciągle walczy on z naturalizmem i obiektywizmem.

Można się oczywiście spierać o to, kto ma w tej sprawie rację, czy Husserl istotnie zmienił swój pogląd na aspiracje filozofii i jej szanse na wypełnienie misji, którą określił w swoim wcześniejszym tekście, czy w obu tekstach rzeczywiście mamy do czynienia z „tym samym Husserlem”. Lauer ma do dyspozycji sporo argumentów dla poparcia swojego poglądu, jako że również w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa a filozofia* wiele tez zdaje się wspierać wcześniejsze stanowisko twórcy fenomenologii. Tezom tym poświęcę nieco miejsca w dalszej części tych rozważań. Z drugiej jednak strony, zwłaszcza w kontekście zagadnienia „statusu filozofii”, można dość łatwo wykazać, że w swoim późniejszym tekście Husserl musiał porzucić aspiracje przypisywane wcześniej filozofii. Dopuszcza przecież „filozofię jako historyczny fakt związany z epoką”, którą chce odróżnić od „filozofii jako idei”<sup>3</sup>. Można też posłużyć się dodatkowymi tekstami. Wśród trzech aneksów, które towarzyszą polskiemu wydaniu tej pracy, znalazła się praca z 1935 roku zatytułowana dokładnie: *Zaprzeczenie możliwości filozofii naukowej*<sup>4</sup>. Powiada

---

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, wyd. cyt., s. 39.

<sup>4</sup> Tamże, s. 99–106.

w niej Husserl wprost, że marzenie o filozofii jako o poważnej, ścisłej nauce skończyło się, wycofując się w ten sposób *explicite*, ze swojego wcześniejszego stanowiska. Powstaje jedynie pytanie, czy te aspiracje filozofii są porzucane, ponieważ są one nieuzasadnione czy też nierealistyczne jest oczekiwanie, że uda się je zrealizować. Tym ostatnim pytaniem zajmę się obecnie.

Przyjrzyjmy się najpierw, co kryje się za tezą Husserla o filozofii jako nauce ścisłej. Innymi słowy, jakie znaczenie mają dwa podstawowe w tej tezie słowa, czyli „nauka” i przymiotnik „ściśła”. Wiadomo, że naukę można definiować na wiele sposobów, jak również, że sposób, w jaki pojęciem tym posługuje się Husserl, odbiega od standardowego rozumienia nauki. Dlatego próbując wydobyć intencje Husserla oczekującego, że filozofia będzie „nauką” i to „nauką ścisłą”, musimy się najpierw przyjrzeć, jak pojmuje on samo filozofowanie.

Dla Husserla podstawowym zagadnieniem, przed którym staje refleksja metafizyczna, jest pytanie o to, od czego zaczyna się filozofowanie. W tekście, który nas obecnie interesuje, Husserl powtarza wielokrotnie, że filozofia była zawsze sztuką właściwego, poprawnego początku. Sformułowanie to może mieć rozmaite znaczenia, ale z całą pewnością oznacza ono także, że nie sposób zacząć filozofowania bez odpowiedniego punktu wyjścia. Od czego więc winniśmy zacząć filozofowanie? Od czasów Kartezjusza pytanie to określało całą tradycję filozoficzną,



w której stało się ono pytaniem o to, co dla umysłu ludzkiego jest pozbawione wątpliwości. W ten sposób określiło ono wyjściową potrzebę intelektualną konstytuującą filozofię: potrzebę pewności. Według Husserla, tak jak według Kartezjusza, nie sposób zacząć filozofowania, dopóki nie wskaże się nie budzącej wątpliwości podstawy dla refleksji. Niektórzy z historyków filozofii sugerują, że w różnych okresach w filozofii dominowały odmienne zagadnienia. Zdaniem Mieczysława Krąpca, u swych początków filozofia zajmowała się, przede wszystkim, problemem bytu. Następnie refleksja filozoficzna została zdominowana przez zagadnienia filozofii myślenia, by wreszcie skoncentrować się na filozofii języka<sup>5</sup>. Jednak spojrzenie na historię filozofii zmierzające do określenia kwestii dominujących w różnych jej okresach wcale nie eliminuje metafizycznego zagadnienia, od którego, zdaniem Husserla, nie można się uchylić, czyli zagadnienia punktu wyjścia wszelkiego filozofowania. Husserl wielokrotnie podkreśla potrzebę „archimedesowego punktu” dla filozofii. Był zdecydowany nie tylko znaleźć taki punkt, ale także odrzucić każde rozwiązanie, które miałyby być jakąś formą intelektualnego kompromisu. Dlatego nalegał na to, aby refleksja filozoficzna była ścisła w logicznym sensie tego słowa. Wiadomo też, jak znalazł potrzebny filozofii archimedeso-

---

<sup>5</sup> Mieczysław A. Krąpiec, *Język i świat realny*, Wyd. KUL Lublin 1985.

wy punkt; mianowicie poddając swoistej restauracji kartezjańską drogę rozumowania.

Biblijny grzech pierworodny, jak zauważył to kiedyś Erich Fromm, był pierwszym krokiem do człowieczeństwa. Innymi słowy, istota ludzka uzyskała swoje człowieczeństwo wraz ze świadomością. Założenie takie znajduje się u podstaw niemal każdej epistemologii, choć nie każda formułuje je wprost. Toteż najczęściej filozof badający naturę wiedzy i zajmując się „istotą ludzką” kieruje w istocie swoją uwagę ku „życiu ludzkiego umysłu” (jak określiła to w tytule swojego dzieła Hannah Arendt). Najczęściej jednak nie znajdziemy takiego antropologicznego założenia *explicite* i dopiero powstanie tak zwanej *cognitive science* stworzyło warunki do badania wiedzy bez jej zasadniczej antropologizacji. Zwykle przyjmuje się jednak jako rzecz oczywistą, że niezbywalną cechą istoty ludzkiej jest jej świadomość. Toteż i dla Husserla świadomość była jedynym możliwym „archimedesowym punktem”, którego potrzebował. Świadomie przyjętym uzasadnieniem takiego wyboru było kartezjańskie rozumowanie prowadzące do „*cogito, ergo sum*”. Pozwalało ono założyć transcendentalne *ego* konstytuujące swój świat. *Cogito* jest więc zarówno punktem wspólnym, jak i źródłem podstawowej różnicy między Kartezjuszem i Husserlem. Dla Husserla bowiem samo istnienie świadomości było niezmienną podstawą jakiegokolwiek filozoficznej aktywności. Ponieważ jednak nie wierzył on, że kartezjański „problem mostu” może zostać roz-

wiązany, jego filozofia miała po prostu osiągnąć kartezjański cel, nie tworząc takiego problemu. Dążył przecież Husserl do osiągnięcia pewności, podstawy dla uniwersalnej prawomocności, a w ten sposób fundamentów wszelkiej wiedzy. Innymi słowy, Husserl posługiwał się koncepcją wiedzy odwołującą się do klasycznego ideału *episteme*.

W pracy *Filozofia jako nauka ścisła* znajdujemy dokładnie takie aspiracje: do filozofii należy zadanie stworzenia samych podstaw prawomocności wszelkich intelektualnych przedsięwzięć. Jedynym sposobem na realizację takiego zadania jest ograniczenie wszelkich kroków filozoficznego badania do sfery świadomości.

Spróbujmy teraz określić, o czym dokładnie mówił Husserl, kiedy pisał o filozofii jako nauce ścisłej. Należy podkreślić, że był on całkowicie świadom tego, że mówi o pewnym ideale. Był to jednak ideał, z którym nie rozstał się ani w tym tekście, ani w tekstach pisanych później niemal do końca swojej pracy twórczej. Idea filozofii jako nauki ścisłej była w istocie identyczna z pojęciem czystej teorii. Co to znaczy „czysta” teoria? „Czysta” w sformułowaniu „czysta teoria” oznacza, że nie ma potrzeby odnoszenia takiej teorii do czegokolwiek poza samą świadomością, a także, że cała jej charakterystyka jest ograniczona do obszaru świadomości. Przedstawiając swój ideał Husserl mówi jasno – pisząc o filozofii „dotychczasowej” – że „filozofia jest nauką niedoskonałą; mówię wręcz, iż w ogóle nie jest ona jeszcze

nauką”<sup>6</sup>. Jest tak właśnie dlatego, że „dotychczasowa filozofia” nie jest w stanie zagwarantować sobie pewności. Ideał naukowości Husserla mógł więc zostać zrealizowany jedynie w ten sposób, że refleksja pozostanie w obrębie czystej świadomości. W ten sposób jej „naukowość” miała iść w parze ze „ścisłością”. Husserl odwołuje się do kartezjańskiego sensu „ścisłości”. Mowa tu mianowicie o takiej pracy ludzkiego umysłu, która ani na chwilę nie porzuca oparcia, jakie jej daje przyjęcie świadomości jako punktu wyjścia. W tym sensie filozofia naukowa, choć obejmuje krytykę rozumu, poza rozum nie wychodzi. To właśnie dlatego nie jest nauką filozofia Hegla czy też w ogóle jakakolwiek filozofia romantyczna.

Głównych przeciwników, przeciwko którym Husserl kierował swoją krytykę, upatruje on w przedstawicielach dwóch typów filozofii, określanych jako filozofia naturalistyczna i filozofia światopoglądowa. W tym drugim przypadku jego uwaga koncentruje się przede wszystkim na filozofii Wilhelma Diltheya. Mimo śmierci Diltheya w 1911 roku wpływ jego poglądów zdawał się rosnać. Toteż pisząc o kryzysie filozofii Husserl wskazuje właśnie na filozofię rozwijaną wokół idei światopoglądu.

Szczególnie interesująca jest polemika z filozofią naturalistyczną, która zdaniem Husserla

---

<sup>6</sup> Edmund Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*. Aletheia, Warszawa 1992, s. 8.

także wyraża aspiracje do tego, aby być filozofią naukową, choć nie ulega wątpliwości, że mowa tu o zupełnie innym ideale naukowości. Filozofia naturalistyczna, idąc w ślady nauk przyrodniczych, przyjmuje naturę jako nie budzący wątpliwości fakt, a następnie redukuje wszystko, nie wyłączając ludzkiej świadomości i produktów ludzkiego umysłu do przyrodniczych, a w istocie materialnych podstaw. W ten sposób wszelkie wyjaśnienia odwołują się do przyrody. Dla Husserla „naturalizacja” świadomości jest oczywiście nie do zaakceptowania, gdyż zamyka możliwość skorzystania z jedynego ugruntowania poznania, jakie daje fenomenologia świadomości.

Oczywiście krytyka naturalizmu nie jest skierowana przeciwko przedstawicielom nauk przyrodniczych. Jest to wyłącznie krytyka takiej filozofii, która uznaje tezy nauk przyrodniczych za swoje podstawowe, prawomocne założenia. Najważniejsze wśród tych założeń jest przyjmowanie natury jako danej. Jest to założenie zupełnie nieuzasadnione, ponieważ brak mu jakichkolwiek wiarygodnych podstaw. Toteż nauki przyrodnicze nie mogą stanowić podstawy dla filozofii, a także nie mogą być wzorem w jej aspiracjach do naukowości. W tym właśnie poglądzie znajdują się też źródła ataku Husserla na psychologizm w filozofii. W tamtych czasach psychologię, traktowaną jako naukę przyrodniczą, uważano za podstawę dla humanistyki. Jak podkreśla Husserl, fakty, którymi zajmuje się psychologia,

są traktowane dokładnie tak samo jak fakty przyrodnicze, badane przez uczonych. Toteż psychologia dzieli z naukami przyrodniczymi naiwność w sprawie swojego teoretycznego punktu wyjścia.

Krytyka naturalizmu w filozofii jest przeprowadzona przez Husserla z jego własnego filozoficznego stanowiska, czyli filozofii zbudowanej na niepodważalnym punkcie wyjścia. Toteż Husserl wskazuje, że przyjmując cokolwiek jako dane (co właśnie czynią nauki przyrodnicze i filozofie naturalistyczne) zapominamy, iż wszystko, czego doświadczamy czy też wszystko, co znajdujemy w naszym ujęciu świata, jest już wynikiem jakiegoś procesu poznania. Innymi słowy to, co nauki przyrodnicze albo filozofia naturalizująca przyjmują jako punkt wyjścia, nie jest żadnym punktem wyjścia, ale efektem procesu, którego badanie jest właśnie zadaniem filozofii. Aby tego dokonać filozofia musi wkroczyć wcześniej. Z logicznego punktu widzenia trudno temu rozumowaniu Husserla cokolwiek zarzucić. Nic więc dziwnego, że uważa on wszelką wiedzę teoretyczną wspartą na wynikach nauk przyrodniczych – w tym także psychologiczną teorię wiedzy – za pozbawioną podstaw, jako że przyjmuje ona swoje treści za pewne bez sprawdzenia ich podstaw.

Tak więc „nauką ścisłą” ma być właśnie fenomenologia: nauka zajmująca się świadomością, ale nie będąca psychologią; nauka, która pozwala na „zawieszenie” wszelkich twierdzeń o fak-

tach, twierdzeń, jakie znamy z nauk przyrodniczych. W ten sposób fenomenologia świadomości zostaje przeciwstawiona zajmującej się świadomością nauce przyrodniczej, czyli psychologii. Gdy domeną psychologii jest świadomość pojmowana jako fakt przyrodniczy, fenomenologia ma do czynienia z czystą świadomością, czyli świadomością polegającą na sobie samej. Pojęcie czystej świadomości okazuje się niezbędne do teoretycznego uchwycenia jakiegokolwiek aktywności intelektualnej, czyli jakiegokolwiek aktywności umysłu. Jest to stanowisko znane z filozofii Kartezjusza, ale poddane swoistej radykalizacji, która nie dopuszcza do „problemu mostu”.

Kluczem do takiego rozwiązania była idea doświadczenia bezpośredniego, czyli intuicji, zdolnej do uchwycenia istoty rzeczy. To właśnie doświadczenie bezpośrednie obiecywało niepodważalne podstawy wszelkiej wiedzy. Jego siła polegała na tym, że czyniła kwestię prawdy, podstawowej wartości wszelkich intelektualnych przedsięwzięć, wyłącznie sprawą naszego „życia wewnętrznego”; stwierdzenie prawdy nie wymagało wyjścia poza naszą świadomość. W ten sposób wszelkie zastrzeżenia formułowane w przeszłości dla podważenia koncepcji prawdy, jak również wszelkie wątpliwości dotyczące naszej zdolności osiągnięcia prawdy mogły zostać odrzucone.

Przyjrzyjmy się teraz krytyce skierowanej przeciwko innemu typowi filozofii, która zdaniem Husserla również nie spełnia wymogów ścisłej,

naukowej filozofii. Jest nim historyzm. Husserl uważa, że „konsekwentnie rozwinięty historyzm przechodzi w skrajny sceptyczny subiektywizm. Idee prawdy, teorii, nauki, traciłyby wówczas, jak wszelkie idee, swoją absolutną ważność”<sup>7</sup>. Innymi słowy Husserl odrzuca historyzm, nie zaprzatając sobie głowy analizą jego podstaw, uznając, że niepowodzenie takiego filozofowania jest już w historyzm wpisane. Bowiem przyjmując stanowisko historyzmu – tej „teoriopoznawczej aberracji”<sup>8</sup> – musimy porzucić tak ważne dla filozoficznej refleksji wartości jak prawda, teoria itd. Jednak główny akcent tej krytyki jest taki sam jak w przypadku krytyki naturalizmu. Historyzm czy w ogóle filozofia światopoglądowa dopuszcza jako uprawniony obszar badań filozoficznych dziedziny, które wykraczają poza świadomość samą. Jest tak przecież wtedy, gdy przyjmujemy – jak robi to Dilthey – pojęcie historii jako główne pojęcie humanistyki.

Warto jednak zauważyć, że Dilthey odwołuje się do nauki rozumianej zupełnie inaczej niż w przypadku pracy Husserla. Husserl jest zresztą tego świadom. Dla Diltheya nauka była z definicji faktem kulturowym, podczas gdy dla Husserla jedyna dopuszczalna koncepcja nauki to taka, w której jest ona pojmowana jako uniwersalnie ważna, systematyczna teoria, której punktu wyjścia nie da się podważyć, jako że

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 56/57.

<sup>8</sup> Tamże, s. 61.



podstawą jej prawomocności jest zdolność dotarcia do istoty dzięki zaletom bezpośredniego doświadczenia.

Tak więc jesteśmy w stanie zidentyfikować założenia, które musiał przyjąć Husserl, aby przedstawić swoją koncepcję filozofii jako nauki ścisłej. Po pierwsze musiał przyjąć, że możliwa jest intuicja, czyli bezpośredni dostęp do istoty. Następnie musiał się zgodzić, iż taki dostęp do istoty ma moc dowodu, a także, że nie ma żadnego innego sposobu dotarcia do prawdy. Oczywiście wzorem nauki była dla Husserla matematyka. Matematyka i arytmetyka były przecież przedmiotem jednej z jego najwcześniejszych prac. Odrzucając w niej ujęcie historyczne wskazywał, że matematykowi obca jest wszelka skłonność do historii, jako że matematyka jest daleka od refleksji historycznej. „Historyczne racje mogą pociągać za sobą tylko historyczne konsekwencje”, powiada Husserl<sup>9</sup>. Nie są to konsekwencje, które mogłyby być źródłem filozoficznych tez dla filozofa realizującego program filozofii jako nauki ścisłej, filozofa poszukującego absolutnych, ostatecznych i niepodważalnych rezultatów. Tak też przedstawia się ostateczny sens interesującego nas pojęcia charakteryzującego teoretyczne aspiracje filozofii Husserla: „naukowa” oznacza właśnie „absolutna” i „niepodważalna”.

Spójrzmy na jedną z wypowiedzi Husserla, która jest interesująca z zupełnie innych powo-

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 58.

dów niż analizowany obecnie problem. Husserl próbował w niej opisać przekonania, które skłaniały filozofów do formułowania tez „filozofii światopoglądowej”. Powiada mianowicie, że uważają oni, iż „Każda wielka filozofia jest nie tylko faktem historycznym, lecz nadto spełnia wielką, ba jedyną w swym rodzaju funkcję teleologiczną w rozwoju duchowego życia ludzkości, wznosząc mianowicie na najwyższy poziom życiowe doświadczenie, wykształcenie, mądrość swego czasu”<sup>10</sup>. Ten opis filozofii w jej „światopoglądowym” wymiarze stanowi doskonałą prezentację pojęcia statusu filozofii, które przedstawiam w następnym rozdziale. Warto też zwrócić uwagę na pojęcie funkcji, które pojawiło się w tym samym tekście.

Husserl odrzuciłby oczywiście pojęcie statusu filozofii. Z drugiej jednak strony nie jest on w stanie uniknąć sformułowań, w których *implicit*e wydaje się ono potrzebne. Wielokrotnie znajdujemy, na przykład, takie słowa jak „w naszych czasach” lub podobne charakteryzujące społeczny i historyczny kontekst filozofii. Oznacza to, iż jest on w pełni świadom faktu, że filozofia była kształtowana w określonych związkach ze swoim historycznym kontekstem. Nie jest to jedynie sprawą terminologii. Jakkolwiek w pierwszym z analizowanych tekstów intuicja taka pojawia się jedynie *implicit*e, w pracach z roku 1935 na-

---

<sup>10</sup>Tamże, s. 62.

leży ona do głównego ciągu rozważań. Można przypuszczać, że to uświadomienie sobie przez Husserla kwestii statusu filozofii było w dużej mierze powodem, dla którego porzucił on ideę filozofii jako nauki ścisłej. Innymi słowy, możemy mówić o swego rodzaju zwycięstwie idei filozofii światopoglądowej, które po latach sporów radykalnie zmieniło pogląd Husserla o tym, co w aspiracjach filozofii jest uprawnione.

Zauważmy zresztą, że już wczesne próby Husserla zmierzające do odrzucenia filozofii światopoglądowej zaczynały się od swoistej pochwały idei *Weltanschauung* utożsamianej przez niego z mądrością. Sugerował Husserl, że filozofia światopoglądowa wyrasta z tych samych przesłanek, które umożliwiły rozwój filozofii w starożytnej Grecji. Nie była to jednak „filozofia naukowa”. „Nauka”, tak jak słowo to jest rozumiane przez Husserla, wnosi nieograniczone możliwości intelektualne o niepodważalnych podstawach. Filozofia jest przecież nauką wspartą na wiarygodnym punkcie wyjścia.

Przyjrzyjmy się teraz głównym ideom pracy *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Od czasu rozprawy postulującej filozofię jako naukę ścisłą Husserl był świadkiem wybuchu i końca I wojny światowej, dzieląc frustrację niemieckiego społeczeństwa. Dwa lata przed opublikowaniem rozprawy do władzy doszedł Hitler. Husserl przeżywał pierwsze nazistowskie szykany skierowane przeciwko Niemcom żydowskiego pochodzenia. Z taką rzeczywistością zderzał się

jego wcześniejszy ideał filozofii ścisłej i naukowej. Husserl uświadomił sobie, że ideał taki programowo wyklucza wszelki namysł, który mógłby posłużyć do interpretacji, nie mówiąc nawet o zmianie istniejącego świata. Już pierwsze akapity *Kryzysu europejskiego człowieczeństwa* sygnalizują radykalne zmiany w filozoficznym języku Husserla i jego zbliżenie do krytykowanej wcześniej filozofii światopoglądowej. Na przykład, sporo miejsca poświęca autor analizie pojęcia życia oraz jego historycznemu wymiarowi. Nie ulega wątpliwości, że spośród adwersarzy z jego wcześniejszej pracy pozostał jedynie naturalizm. Konfrontacja tych dwóch omówionych tekstów Husserla jest, jak się wydaje, dobrą ilustracją wspierającą tezy socjologii wiedzy, głoszącej, iż kontekst społeczny, w tym doświadczenie historyczne, w istotnym stopniu przesądza nasze poglądy.

Spróbujmy więc podsumować niektóre z rezultatów dokonanej analizy. Wydaje się, że w świetle pracy z 1935 roku transcendentálne *ego* traci swój absolutny status. Zupełnie nową rolę pełni teraz pojęcie „świata”. Jakkolwiek jest ono ważne w całej twórczości Husserla, to dopiero w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa* staje się ono kategorią nieodzowną dla samego opisu filozofii. Świat, o którym czytamy w tej pracy, nie jest światem ukonstytuowanym przez transcendentálne *ego* albo świadomość indywidualną. Jest to świat społeczności ludzkiej. Toteż *implicitie* znajdujemy tu ideę komunikacji, która wystę-

puje obok problemu intersubiektywności. Inter-subiektywność była w całej twórczości Husserla zagadnieniem podstawowym. Jednak dopiero teraz pojawia się wraz z nim kwestia komunikacji.

Nie ulega wątpliwości, że obserwujemy zmianę teoretycznych priorytetów, idącą tak daleko, że odbieramy autora *Kryzysu europejskiego człowieczeństwa a filozofia* jako zupełnie innego Husserla niż autor *Filozofii jako nauki ścisłej*. Spójrzmy na tytułowe pojęcie „europejskiego człowieczeństwa”; idei w takim samym stopniu filozoficznej, jak historycznej. Zresztą myślenie historyczne, procesualne, sugeruje również pojęcie kryzysu. Historyczność i jej wpływ na istotę ludzką jest w istocie tym, co kształtuje całą perspektywę teoretyczną tego tekstu. Podkreśla się, że filozofia jest produktem kultury, produktem określonych czasów i określonego społeczeństwa. Stąd szczegółowe opisy narodzin filozofii europejskiej w starożytnej Grecji.

Równie głębokim zmianom ulega sposób ujęcia zagadnienia wiedzy naukowej. Jakkolwiek Husserl w dalszym ciągu odrzuca naturalizm, zdaje się on umacniać w przekonaniu, że waga wiedzy naukowej zależy od stopnia, w jakim rozumujemy otaczający nas świat, *die Umwelt*. W tym miejscu myśl Husserla zwraca uwagę pewną niespójnością. Wcześniejsza krytyka naturalizmu i filozofii światopoglądowej oparta była w końcu na tych samych przesłankach prowadzących do zarzutu, że oba te typy filozofowania sięgają poza bezpieczną, gwarantującą pewność

rezultatów, sferę świadomości. Obecnie jednak Husserl zdaje się sugerować coś, co było przedmiotem jego gwałtownej krytyki, wyraża mianowicie pogląd, że jakiś rodzaj światopoglądu nieunikniony jest w każdej postaci filozofowania.

Zwróćmy uwagę na niektóre z jego myśli. Próbuje on przedstawić „duchową postać Europy”, podkreślając przy tym jedność historycznego czasu. Jest to sformułowanie dość niejasne. Ale nie ulega wątpliwości, że zawiera ono zupełnie nowy akcent w myśli Husserla. Koncentrując się na historycznym procesie, którego efektem było „teoretyczne nastawienie” twórców filozofii w starożytnej Grecji, podkreśla rolę idei, które jawią się właśnie jako intelektualne wynalazki. Husserl nie posługuje się pojęciem arbitralności, ale mowa tu o tego rodzaju kreatywności człowieka, który znalazł wyjątkowy wyraz w filozofii i który jest tym, co określam jako arbitralność filozofii. Píše Husserl o ideach następująco: „Idee, wytworzone w poszczególnych osobach tworzą sensowe nowego, cudownego rodzaju, kryjące w sobie intencjonalne nieskończoności...”<sup>11</sup>. Wydaje się, że w kontekście obecnych rozważań tak ważna dla myśli Husserla idea intencjonalności odsłania jeszcze jeden aspekt, a mianowicie dookreśla arbitralność filozofii. Innym pojęciem, które w pewnym sensie pełni podobną rolę, jest pojęcie nieskończoności, pojawiające

---

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, wyd. cyt., s. 20.

się w tekście wiele razy. Nieskończoność okazuje się ludzkim horyzontem, nad którym człowiek posługując się swoją zdolnością do teorii próbuje zapanować za pomocą arbitralnych decyzji pojęciowych. W taki sposób jawi się przynajmniej w analizie Husserla okres narodzin filozofii w starożytnej Grecji.

Powróćmy więc do wyjściowego pytania. Dlaczego nie da się obronić koncepcji filozofii jako nauki ścisłej? Otóż dlatego, że nie sposób zrezygnować z pewnych funkcji filozofii, których niezbędność potwierdziły losy Europy. Jesteśmy zmuszeni zrezygnować z ideału filozofii jako nauki ścisłej – zdaje się twierdzić Husserl – ponieważ nic nie jest w stanie jej zastąpić właśnie w roli światopoglądu. Autor *Kryzysu europejskiego człowieczeństwa* nigdzie nie sformułował takiej myśli wprost. Jednak konkluzje jego rozważań są wyrazem porzucenia ideału filozofii jako metody na rzecz filozofii jako przedsięwzięcia intelektualnego zorientowanego na określone potrzeby ludzkich społeczeństw, filozofii, która ma do spełnienia pewną funkcję. „W ludzkości Europy filozofia winna stale pełnić swą funkcję jako funkcję archontyczną całej ludzkości”, powiada Husserl<sup>12</sup>. „Heroizm rozumu”, jak określa to gdzie indziej, jest w stanie przewyciężyć kryzys idei i sprostać wyzwaniu empirycznego istnienia, które okazało się tak destrukcyjne dla ducha Europy.

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 37.

## Rozdział II

# Współczesny status filozofii

### 1. Status a tożsamość filozofii

O co pytamy, pytając o status filozofii? Dlaczego nie o „funkcje” filozofii w myśli współczesnych społeczeństw albo jej „rolę” w kulturze? Jak dalece pytania te (o status, funkcję i rolę) wiążą się ze sobą, a w jakim sensie są odrębne?

Mówiąc o „współczesnym” statusie filozofii sugeruje się, że status tej dyscypliny bywał inny w przeszłości. Zmierzając więc do określenia współczesnego statusu filozofii nie można unikać pytania o to, na czym zasadza się jedność filozofii w sytuacji historycznych zmian jej statusu czy też jej „paradygmatu”? Innymi słowy, musimy spróbować wyjaśnić, jak to się dzieje, że zmieniając swój status filozofia jest stale identyfikowana jako filozofia. Pytając o „status” dążymy do rekonstrukcji tych cech, dążeń i ambicji filozofii, które są odpowiedzialne za jej subiektywnie, ale dostatecznie szeroko postrzegane miejsce wśród innych produktów intelektualnej aktywności człowieka.



Pytanie o status – tak jak je rozumiem – należy więc nie tyle do „wewnętrznej” charakterystyki filozofii, co do jej „socjologii”. Wspomniane cechy, dążenia i ambicje filozofii muszą bowiem nieuchronnie artykułować się w języku danej epoki uwzględniając strukturę jej symbolicznego uniwersum. Dlatego pytanie o status filozofii można lokować w socjologii wiedzy. Równocześnie, wyznaczana przez nie problematyka jest filozoficznym namysłem nad filozofią – należy więc bez wątpienia do metafizologii. W ten sposób dochodzimy do wniosku, że obszar, który nas zajmuje, jest taką częścią metafizologii, która mieści się w zakresie problemowym socjologii wiedzy. Obszar ten obfituje w problemy, które można klasyfikować bądź to jako kwestie socjologii wiedzy, bądź zagadnienia metafizologiczne, choć najczęściej żadne z tych ujęć nie jest w stanie rozwiązać ich samodzielnie. Są to najczęściej typowe problemy pogranicza, tak jak dyscyplinami pogranicza są zarówno socjologia wiedzy<sup>1</sup>, jak i współczesna epistemologia<sup>2</sup>.

Jednym z ważniejszych problemów takiego pogranicza jest sprawa ważności tez filozoficznych. Pytamy o to, jakiego rodzaju ważności można oczekiwać od filozofii, a także na czym ta ważność może się zasadzać. Lokując ten problem

---

<sup>1</sup> Józef Niżnik, *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, KiW, Warszawa 1989, s. 155 i następn.

<sup>2</sup> Józef Niżnik, *Pogranicza epistemologii*, w: J. Niżnik (red.), *Pogranicza epistemologii*, IFiS PAN, Warszawa 1992, s. 7–16.

w obrębie pytania o status filozofii, pozbawiamy zagadnienie ważności wyłącznie aspektu formalnego i podkreślamy jego wymiar „socjologiczny”. Wydaje się mianowicie, że ważność tez filozoficznych jest ściśle związana zarówno z jej społecznym – subiektywnym, historycznie i kulturowo uwarunkowanym – postrzeganiem, jak i z teoretycznym poglądem na to, czym filozofia ma być. Dziedziną nauki, czy też czymś bliskim sztuce (zwłaszcza poezji i literatury)? Czy też może – jak twierdzą – stanowi zupełnie odrębny typ aktywności intelektualnej? Taki mianowicie, który może niekiedy przypominać naukę, kiedy indziej wydaje się bliższy poezji, a w jeszcze innych przypadkach budzi uzasadniony niepokój swoim niejasnym statusem teoretycznym, choć ciągle zachowuje on swoją własną tożsamość. Problem ważności tez filozoficznych jest więc ściśle związany z zagadnieniem tożsamości filozofii.

Stajemy oto wobec pewnego rodzaju sprzeczności. Jak bowiem ważność tez filozoficznych może zależeć, z jednej strony, od zmiennego historycznie i kulturowo statusu filozofii, a z drugiej od jej tożsamości rozumianej jako taka charakterystyka, która pozostaje trwała? Uwikłanie takie powoduje, że obie sprawy – zarówno ważności, jak i tożsamości filozofii – okazują się jeszcze trudniejsze do rozstrzygnięcia. Sprawa współczesnego statusu filozofii jest obecna we współczesnej literaturze, choć niekoniecznie pojawia się samo słowo „status”. Richard Rorty zastana-

wia się nad tym, jakie stanowiska w naszym studium dają się wyodrębnić wobec zachodniej tradycji filozoficznej, stanowiska, które odpowiadałyby trzem celom filozofowania<sup>3</sup>. Jego zdaniem były trzy takie stanowiska: Husserlowskie (scjentystyczne), Heideggerowskie (poetyczne) i pragmatystyczne (polityczne). Gdyby lokować tę wypowiedź Rorty'ego w obrębie pytania o status filozofii widać, że interesuje go zwłaszcza status teoretyczny.

W istocie wyodrębnione przez niego stanowiska w znacznym stopniu mieszczą się w Arystotelesowskim pojęciu filozofii (jeżeli pamiętać o różnicy między *poiesis* oznaczającej zdolność twórczą w ogóle i „poetyczną” formą filozofii, o której mówi Rorty w odniesieniu do Heideggera). Arystoteles dzielił przecież filozofię na wiedzę teoretyczną, poietyczną i praktyczną. Przywołuję tu antyczne źródła filozofii europejskiej nie tylko dla porządku. Sądzę, że współczesny status filozofii zbliża się do swego statusu z początków filozoficznych dziejów. A już wtedy przy odmiennościach koncepcji filozofii, widocznych choćby w przypadku Platona i Arystotelesa, jej status – tak jak go rozumiem – był jednolity. Toteż, jakkolwiek słowo „status” zachęca do pytania, o jakim statusie mowa (teoretycznym?, a może kulturowym?), wolę nie ograniczać zakresu tego po-

---

<sup>3</sup> Richard Rorty, *Philosophy as science, as metaphore, and as politics*, w: *Essays On Heidegger and Others, Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, 1991, s. 9.

jęcia. W istocie bowiem pytanie o status teoretyczny trudno odróżnić od pytania o rozumienie filozofii<sup>4</sup>. Pogląd, który tutaj prezentuję, stanie się – być może – jaśniejszy po wyłożeniu stanowiska w sprawie tożsamości filozofii. Otóż tożsamość filozofii można rozumieć „funkcjonalnie”, a nie teoretycznie. Innymi słowy, można przyjąć, że to funkcja filozofii, a nie specyfika jej form „doktrynalnych” przesądzają o jej tożsamości<sup>5</sup>. Ba, można tu replikować, ależ to właśnie funkcje filozofii bywały najbardziej zmienne. Czy istotnie? Chcę przekonywać, że to, co faktycznie było zmienne, to status filozofii, natomiast jej podstawowa funkcja, lepiej być może powiedzieć „pierwotna funkcja”, pozostawała niezmienna. Oczywiście, ta funkcja pierwotna nie zawsze była uświadamiana. Toteż historycznie postrzegano funkcje filozofii rozmaicie. Wskazując raz na jej funkcje poznawcze, a kiedy indziej etyczne itd.

---

<sup>4</sup> Widać to zarówno z cytowanej wcześniej pracy Diltheya, jak i niedawnej dyskusji na ten temat odbytej między Habermasem, Kołakowskim, Gellnerem i Rortym. Zob. *Habermas, Rorty, Kołakowski: Stan filozofii współczesnej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.

<sup>5</sup> Na takie rozumienie filozofii zwracał uwagę zwłaszcza Dilthey. Por. Wilhelm Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, PWN, Warszawa 1987, s. 40–41. Na uwagę zasługuje także tekst Leszka Kołakowskiego z 1962 roku, *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*. L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967, s. 9–41.

Edmund Husserl zauważył, że „droga filozofii wiedzie przez naiwność”<sup>6</sup>. Pierwotna funkcja filozofii w zdumiewający sposób pokrywa się z funkcjami myślenia potocznego, czy też zdrowego rozsądku. Dlatego też to właśnie myślenie potoczne bywało najczęściej „teoretycznym przeciwnikiem” filozofii. Funkcja ta to zapewnienie spójności symbolicznego uniwersum człowieka i w ten sposób ufundowanie, a następnie gwarantowanie koniecznego sensu. Sensu rozumianego zarówno jako podstawowa kategoria naszego dyskursu, jak i jako oczekiwana przez nas właściwość naszego świata. Toteż filozofia narodziła się wraz z „wynalezieniem” sensu, rozumu, prawdy i dobra, będąc u swych początków źródłem symbolicznego wymiaru ludzkiego świata w ogóle<sup>7</sup>. Nieuchronne uwikłanie w tych pojęciach aspektu kognitywnego i aksjologicznego oddaje złożony

---

<sup>6</sup> Edmund Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Aletheia, Warszawa 1993, s. 40.

<sup>7</sup> Podobne intuicje miał przed laty L. Kołakowski, próbując pogodzić ze sobą dwie starożytne opinie o filozofii, Platonią z *Teajteta* powiadającą, że źródłem filozofii jest zdziwienie oraz Marka Aureliusza z *Rozmyślań*, głoszącą, że filozofia uczy nas nie dziwić się niczemu. Zdaniem Kołakowskiego „potrzeba filozofii pochodzi z jakiegoś zaburzenia homeostazy człowieka wobec natury, a sama filozofia jest narzędziem sztucznym, protezą, która tę homeostazę, niemożliwą do przywrócenia środkami biologicznymi, usiłuje przywrócić za pomocą środków intelektualnych”. Autor tej wypowiedzi był tak uwikłany w wybrany przez niego w cytowanym tekście schemat natura-kultura, iż nie brał pod uwagę faktu, w końcu również dla niego dość oczywistego, że w istocie jedyną prawdziwie ludzką formą kontaktu ze światem jest kontakt zapośredniczony przez symbole. *Zakresowe i funkcjonalne rozumienie filozofii*, wyd. cyt., s. 16.

historyczno-egzystencjalny kontekst ich narodzin, pozostając w historii filozofii nieustannym źródłem nieporozumień.

Identyczności funkcji filozofii i myślenia potocznego towarzyszy dramatyczna odmienność form realizacji tej funkcji. Jesteśmy skłonni twierdzić, że formą tą było dla filozofii teoretyzowanie albo za Wilhelmem Diltheyem powiedzieć o filozofii (w ślad za wizją tej dyscypliny z czasów antycznych), że „jest ona świadomością ducha w postaci myślenia pojęciowego”<sup>8</sup>. Max Horkheimer ujmuje tę funkcję filozofii następująco: „Filozofia jest metodyczną i wytrwałą próbą wniesienia rozumu do świata, i to jest przyczyną jej niepewnej i kontrowersyjnej pozycji”<sup>9</sup>. Sformułowania te nie chwytają jednak najistotniejszej cechy tego sposobu, w jaki filozofia realizuje swoją funkcję. Cechą tą jest arbitralność filozofii. Filozofia, w odróżnieniu od myślenia potocznego, nadała sobie prawo tworzenia odrębnych dyskursów, które niemal bez ograniczeń mogą przeciwstawić się wszelkim załamaniom spójności ludzkiego świata<sup>10</sup>. Odkrycie człowieka – nie zawsze do końca uświadomione – że za pomocą arbitralnych decyzji semantycznych można kreo-

---

<sup>8</sup> Wilhelm Dilthey, *O istocie filozofii*, PWN, Warszawa 1987, s. 16.

<sup>9</sup> Max Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii*, PIW, Warszawa 1987, s. 238.

<sup>10</sup> Na temat arbitralności filozofii piszę obszerniej w rozdziale następnym.

wać swój świat, znalazło w filozofii niemal doskonałą realizację. W ten sposób już wcześnie filozofowie jońscy mogli zaspokajać potrzebę poznania świata formułując – całkiem arbitralnie – ideę podstawowych żywiołów, z których zbudowany jest świat. Bardziej jeszcze przekonująco tę arbitralność wczesnej filozofii wyrażała antyczna idea „jedni”; przekonanie, że „wszystko jest jednym”. Idea ta wbudowywała w całą filozofię gwarancje sukcesu jej podstawowej funkcji. Toteż była ona obecna zarówno u Platona, jak i u Arystotelesa<sup>11</sup>. W paradoksalny sposób pojawiła się nawet u Heraklita. Zmienność jako zasada gwarantowała przecież również jakąś formę jedności.

Jako opis arbitralności filozofii można odczytać niektóre wypowiedzi Johanna G. Fichtego. Oto pisał on, między innymi, że „filozof dysponuje »absolutną wolnością nadawania kierunku swojemu duchowi«. Narzucając kierunek duchowi filozof nadaje myśleniu celowy bieg, przeciwstawia się »ślepemu« mechanizmowi, niosącemu myślenie nie wiedzieć dokąd”<sup>12</sup>. Szczególnie jednak radykalnie arbitralność wyrzucał filozofii Friedrich Nietzsche. Podkreślając przy tym, że filozofowie „mumifikuja” swoje pojęcia, nie pozwalając na odczytanie aktualności życia. „Wszyst-

---

<sup>11</sup> Por. na ten temat, Karl Albert, *O Platońskim pojęciu filozofii*, IFiS PAN, Warszawa 1991, s. 10, 41–43.

<sup>12</sup> Johann G. Fichte, *Sonnenklarer Bericht*, w: *Fichtes Werke*, Walter Gruyer & Co, Berlin 1971, vol. 2, s. 392 (przekład cytatu Justyny Nowotniak).

ko, z czym filozofowie mieli do czynienia przez tysiąclecia, to pojęciowe mumie – pisze autor *Zmierzchu bogów* – nic, co aktualne, nie umknęło z ich rąk żywe. Zabijają, wypychają, a kiedy ci czciciele pojęć oddają cześć, stają się śmiertelnym niebezpieczeństwem dla wszystkiego, co wielbią”<sup>13</sup>. Krytyka Nietzschego okazuje się w przewrotny sposób pochwałą filozofii. Wskazuje bowiem nie tyle na błędy wynikające z jej arbitralności, co na błędy spowodowane nadmiernym przywiązaniem do już wynalezionych rozwiązań pojęciowych. Jest to więc apel o odzyskanie swobody w konfrontacji z ludzkim światem. Światem, który jeżeli jest, jest właśnie ludzki. Toteż cały spór o „świat rzeczywisty”, przeciwstawiany światu pozorów, światu takiemu, jaki jawi się człowiekowi – jest zdaniem Nietzschego pozbawiony sensu<sup>14</sup>. Podkreślmy więc: zbieżność funkcji myślenia potocznego i filozofii nie oznacza, że brak między nimi zasadniczych różnic. Wprost przeciwnie, filozofia – w porównaniu z myśleniem potocznym – odznacza się właściwością, która należy do jej cech konstytutywnych: jest świadomym poszukiwaniem, a nawet tworzeniem podstaw spójności symbolicznego uniwersum oraz świadomie identyfikuje ludzki świat jako świat artykułowany symbolicznie. Innymi słowy, filozofia świadomie korzysta z poję-

---

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *Twilight of Idols and The Anti-Christ*, Penguin Books 1968, s. 35, por. także s. 37.

<sup>14</sup> Tamże, s. 39.



ciowego wyrażania ludzkiej relacji do rzeczywistości. Wśród autorów, którzy do tej właściwości filozofii przywiązywali szczególną wagę należał Wilhelm Dilthey. Jak jednak pierwotna funkcja filozofii jest faktycznie realizowana, a w konsekwencji jak budowana jest jej historyczna tożsamość? Próbując określić autonomię filozofii, trzeba przyrzeć się formom jej obecności w produktach i działaniach ludzkiego ducha. W związku z tym materiałem analizy muszą być nie tyle potoczne opinie na temat filozofii, co zakres jej faktycznej obecności w życiu intelektualnym człowieka. Ta obecność może niekiedy uchodzić uwadze nawet tych, którzy w swojej aktywności nieuchronnie formułują zadania teoretyczne o wyraźnie filozoficznym rodowodzie bądź wyraźnie filozoficznej naturze. Założenie „obecności” filozofii poza instytucjonalnie rozumianą filozofią jako dziedziną wiedzy jest możliwe właśnie przy założeniu, że filozofia nie da się sprowadzić do tak lub inaczej rozumianej doktryny, że jest czymś więcej, lub wręcz czymś innym; nawet wtedy gdy mamy do czynienia z jej „doktrynalną” postacią, to znaczy z określonym filozoficznym „systemem” czy filozoficzną teorią. Obecność filozofii to przede wszystkim realizacja jej głównej funkcji – gwarantowania spójności ludzkiego uniwersum symbolicznego. Wydaje się, że status filozofii wiąże się ze sposobami realizowania tej funkcji. Sposobami przesądzanymi nie tyle przez jej „naturę”, co przez jej społeczne, kulturowe i intelektualne otoczenie. To dlatego filozofia po-

została filozofią mimo dramatycznych niekiedy zmian jej paradygmatu. Inne czasy wymagały – wydaje się – innych środków filozoficznej ekspresji. W kontekście tej problematyki cenna wydaje się inspiracja Diltheya: pojmowanie filozofii jako światopoglądu. Z konieczności pozostawię jednak te koncepcje do omówienia przy innej okazji. Obecnie natomiast chcę przypomnieć pewien element platońskiego pojmowania filozofii, element, który doskonale mieści się w nakreślonej tu perspektywie „statusu filozofii”. Platon wskazywał mianowicie na mediacyjną rolę filozofii. W jego koncepcji była to mediacja między mądrością niedostępną dla człowieka, a ignorancją, z której chce się on wyrwać<sup>15</sup>. Przenieśmy teraz idee Platona do czasów współczesnych. Czyż nie jest to właśnie charakterystyka statusu filozofii, którą rozpoznajemy w naszej współczesności? Współczesności, którą – dla naszych obecnych potrzeb – można opisać w czterech punktach wymienionych dalej? Status filozofii nie zawsze był rezultatem jedynie jej faktycznego funkcjonowania w kulturze. To znaczy takiego, który wynikałby z kulturowego miejsca w życiu intelektualnym człowieka wyznaczonego pewną logiką procesów historycznych. Bywały takie okresy w historii, w których był on definiowany niejako „oficjalnie”, przesadzając „ideologiczne” funkcje filozofii.

---

<sup>15</sup> Por. na ten temat Karl Albert, *O Platońskim...*, wyd. cyt., s. 18.

Przykładem takich okresów może być średniowiecze w Europie, z dominacją scholastyki, która przewidywała dla filozofii rolę „ancilla theologiae”, służebnicy teologii, bądź okres komunizmu, w którym status filozofii określały ideologiczne tezy materializmu historycznego<sup>16</sup>. Ten drugi przypadek – jako historycznie bliższy – dobrze nadaje się do analizy naszej problematyki, chociaż w obecnych rozważaniach ograniczę się do bardzo wstępnej obserwacji. Wydaje się mianowicie, że nawet wtedy, gdy dokonywała się taka brutalna ingerencja w życie intelektualne człowieka, nie była ona bez wpływu na przemiany filozofii dostosowującej swój format intelektualny do narzuconego kontekstu. Toteż jakkolwiek status filozofii jako nauki ideologicznej miał miejsce jedynie w krajach komunistycznych, fakt ten mimo woli wpływał na filozofię w ogóle. Rodzaje tego wpływu bywały rozmaite. Jedynie tytułem przykładu można wskazać, że ten komunistyczny postulat wywoływał, z jednej strony reakcje polemiczne, a z drugiej – próby przywrócenia koncepcji filozofii jako „teorii krytycznej”, choć pozostającej pod wpływem tych samych inspiracji teoretycznych, tj. myśli twórców marksizmu. Wydaje się, że marksowski postulat „zmiany świata” w miejsce jego interpretacji w zdumiewający sposób, często wyraźnie nie-

---

<sup>16</sup> Piszę o tym w rozdziale V. Por. także: Józef Niżnik, *The Ideological Involvement of Philosophy*, „Metaphilosophy”, vol. 25, nr 2 i 3, s. 194–204.

świadomy, dotarł nieraz do odległych od marksizmu koncepcji filozoficznych. Można go wyśledzić, na przykład, w Richarda Rorty'ego koncepcji „edifying philosophy”, filozofii „kształtującej” albo „budującej”<sup>17</sup>.

## 2. Współczesny status filozofii

Współczesne zmiany w statusie filozofii wyrastają z kilku wzajemnie wzmacniających się przyczyn, z których jedne należą do charakterystyki samej filozofii, a inne do jej teoretycznego i kulturowego otoczenia. Wydaje się, iż fakt swoistej „lokalności” niektórych kontekstów filozofii – jak choćby epizod z budową komunizmu – nie pozbawił ich wpływu na sytuację filozofii w ogóle. Spróbujmy wstępnie zidentyfikować najważniejsze z tych przyczyn. Można je ująć w czterech punktach:

1. Załamanie się scjentystycznego modelu racjonalności w myśli współczesnej, w którym największy udział miały takie nurty jak hermeneutyka filozoficzna, pragmatyzm, filozofia nauki i socjologia wiedzy. Równocześnie tradycyjne podstawy idei racjonalności zostały dodatkowo zakwestionowane przez zastosowanie w pracy naukowej komputerów oraz

---

<sup>17</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press 1979, s. 357.

rozwijające się badania nad sztuczną inteligencją<sup>18</sup>.

2. Podważenie epistemologii fundamentalistycznej jako obowiązującego paradygmatu epistemologii w ogóle.
3. Rosnąca ambiwalencja struktury teoretycznej nauk empirycznych wyrastająca z rozbieżnych tendencji: z jednej strony wzrastającej specjalizacji, a z drugiej coraz większej interdyscyplinarności badań naukowych.
4. Kompromitacja filozofii rozumianej jako nauka ideologiczna wraz z kompromitacją ideologii komunistycznej.

Wymienione właśnie czynniki kształtujące współczesny status filozofii wzajemnie się wzmacniają. Dotyczy to zwłaszcza punktów 1 i 2. Nasza współczesność, czy też nasza „postnowoczesność”, wiąże się też z powszechniejszym dostrzeżeniem całej arbitralności filozofii, arbitralności zauważanej przecież już wcześniej. Dostrzeżenie arbitralności filozofii jest zarówno źródłem kryzysu, jak i drogi wyjścia. Filozofia odzyskuje swoją rolę mediacyjną. Jest to współcześnie mediacja między ludzkim potencjałem intelektualnym i jego demonstrowanymi współcześnie słabościami. Między wzrastającą potęgą nauki i jej rosnącą bezsilnością, między rosnącym autorytetem wiedzy i coraz większą jej nie-

---

<sup>18</sup> Por. Józef Niżnik, *The Philosophical Implications of the Use of New Information Technologies: Introductory Reflections*, „Dialectics and Humanism” 1989, nr 2.

dostępnością, między rosnącą ilością rozwiązanych zagadek ludzkiego świata i coraz mniej spójnym jego obrazem. Wreszcie między coraz pilniejszą potrzebą oparcia i coraz bardziej podważaną strukturą tradycyjnych idei i tradycyjnych wartości. Status filozofii, jaki wyłania się z tej charakterystyki, bywa niekiedy oddawany za pomocą pojęcia postmodernizmu. W świetle tych rozważań filozoficzny postmodernizm jest – po prostu – współczesną formą realizacji najbardziej tradycyjnej funkcji filozofii. Jako rodzaj konfrontacji z naszym rozpadającym się światem ma wskazać sposób na intelektualne przyswojenie tej szczególnej sytuacji ludzkiego świata, na – w istocie – pogodzenie się z jego końcem.

### **3. Status filozofii a wpływ hermeneutyki na współczesną teorię wiedzy**

Zasadnicze znaczenie dla zmiany statusu filozofii, jaki dokonał się w czasach współczesnych ma przełom we współczesnej filozoficznej teorii wiedzy, który dokonał się za sprawą hermeneutyki. Tradycyjne, fundamentalistyczne definiowanie epistemologii jest skutkiem wczesnych decyzji pojęciowych możliwych dzięki arbitralności filozofii, o której wspominałem wcześniej i do której powracam w rozdziale następnym. W przypadku koncepcji epistemologii jako filozoficznej subdyscypliny zostało ono przesądzone

przez etymologię samego terminu wyrastającego z greckiego słowa „episteme” oznaczającego poznanie pewne. Pojęcie epistemologii można jednak, na tej samej arbitralnej zasadzie – choćby w sprzeczności z jego etymologią – zachować dla oznaczania pewnego typu badań, które w najogólniejszym sensie bliskie są tradycyjnym intuicjom, choć nie obejmują ich „fundamentalistycznych” aspiracji. Byłyby to badania dotyczące intelektualnej konfrontacji człowieka ze światem, w tym genezy i natury jego refleksyjnej aktywności, prowadzące do tego, co w sposób kulturowo sankcjonowany bywa nazywane wiedzą. Taki opis dziedziny epistemologii pozwala na rezygnację z pojęcia poznania, które współcześnie nie wydaje się adekwatne dla oznaczania sposobów dochodzenia do wiedzy. Dlatego proponowałem, aby – dla uniknięcia nieporozumień – nazywać tak rozumianą epistemologię filozoficzną teorią wiedzy<sup>19</sup>. Epistemologia pojmowana jako „filozoficzna teoria wiedzy” odzwierciedla najważniejsze tendencje zmian w filozofii współczesnej w ogóle. Tendencje te można scharakteryzować jako subiektywizacja, historyczność, pluralność i kreatywność. Otóż wszystkie te elementy dają się odnaleźć już w filozofii Diltheya. Jednak dopiero niektóre z koncepcji współczesnych wyprowadziły wszystkie ich konsekwencje teoretyczne. Tak scharakteryzowane tendencje filozofii współczes-

---

<sup>19</sup> Józef Niżnik, *Pogranicza epistemologii*, wyd. cyt., s. 5.

nej pozwalają dostrzec zbieżność epistemologicznych stanowisk bardzo rozmaitych nurtów. Niektórzy z autorów zajmujących się istotą przełomu, jaki dokonuje się w filozofii współczesnej wraz z przyjęciem hermeneutycznej perspektywy teoretycznej nie rezygnuje jednak z tradycyjnych pojęć klasyfikujących stanowiska filozoficzne. Odo Marquard dostrzega w sytuacji filozofii współczesnej szczególną formę sceptycyzmu twierdząc, że całą jego istotę zawiera współczesna hermeneutyka, której konsekwencją jest rezygnacja z istotnych w przeszłości wartości poznawczych, jak choćby pewność wiedzy, którą zastępują różne, równoprawne interpretacje, czyli rozmaite formy recepcji „tekstu”. Zdaniem Marquarda „jądrem hermeneutyki jest sceptycyzm, aktualną zaś formą sceptycyzmu jest hermeneutyka”<sup>20</sup>. Pozostawiając tę tezę do przyszłych rozważań, zajmę się obecnie bardziej systematycznym wyjaśnieniem genezy wymienionych wyżej „tendencji współczesnej filozofii”, które jak sadzę, zostały w niej ugruntowane właśnie za sprawą hermeneutyki, stanowiąc jej najpoważniejszy wkład do filozoficznej teorii wiedzy.

Początki współczesnej hermeneutyki sięgają filozofii Wilhelma Diltheya. W istocie też już Dilthey antycypował najważniejsze skutki, jakie ten nurt myśli współczesnej wywiera na obszar filo-

---

<sup>20</sup> Odo Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*. *Studia filozoficzne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 22.



zofii, który zwykle obejmowała problematyka epistemologii. Skutki te obecnie albo nie są dostrzegane albo przypisywane zupełnie innym przyczynom. Zapewne choćby w części jest to rezultatem zafascynowania tak zwaną hermeneutyką ontologiczną, a zwłaszcza jednym z aspektów filozofii Martina Heideggera, a mianowicie jego metafizyką. Jednak również Heidegger był doskonale świadom epistemologicznego znaczenia swoich poglądów, choć odrzucał równocześnie uroszczenia epistemologii tradycyjnej i podkreślał teoretyczną pierwotność pytań ontologicznych. Warto jednak zauważyć, że ontologia u Heideggera jest daleka od jej tradycyjnego rozumienia związanego ze „statycznym” jakby pytaniem o byt. Centralne miejsce zajmuje w niej nie pojęcie bytu, lecz pojęcie „bycia”, które w myśli Heideggera jest podstawową kategorią teoretyczną. Wskazuje to na zupełnie odrębną perspektywę, niemożliwą w kontekście tradycyjnego pytania o byt. Ontologia ulega tu swoistemu „zdynamizowaniu” i antropologizacji. Jej ośrodkiem staje się byt pytający o swoje bycie, a nie abstrakcyjny „byt w ogóle”. Wydaje się, że perspektywa ta, zakładająca świat jako swoisty korelat myślącego bytu oraz szczególną rolę jego językowych form ekspresji jest niezwykle bliska myśli Diltheya. To, co je wyraźnie różni, to przede wszystkim zupełnie inny język prowadzący do odmiennego dyskursu filozoficznego. Mimo tej odmienności języka zbieżność pojęć podstawowych dla myśli Heideggera oraz pojęć należących

do podstawowej konstrukcji teoretycznej w poglądach Diltheya jest zdumiewająca. Zbieżność ta często jest w literaturze dostrzegana, choć znacznie rzadziej badana bliżej. Zdarza się też, że nawet bardzo kompetentni badacze Heideggera są skłonni uważać ją wyłącznie za językowy przypadek. Twierdzi tak, między innymi, Krzysztof Michalski w swojej książce *Heidegger i filozofia współczesna*<sup>21</sup>, eliminując – *implicite* – możliwość sensownych związków między Heideggerowskim pojęciem *Dasein* i Diltheya pojęciem życia. W przypisie poświęconym słowu „Dasein” Michalski wskazuje, że „znaczy ono we współczesnej niemieckiej tylko, co » życie«, , » istnienie«, « egzystencja »”. Równocześnie sugeruje, że w myśli Heideggera sens *Dasein* jest ograniczony do jego archaicznego znaczenia, w którym oznaczało ono „obecność”. Wydaje się, że jakkolwiek trafnym jest odwołanie Michalskiego do tego archaicznego sensu „Dasein”, niesłuszna jest sugestia, iż nie pozostaje w nim nic z jego aktualnego znaczenia. Być może to, co pozostaje, jest właśnie tropem prowadzącym do pojęcia życia, którym posługiwał się Dilthey.

Poucające jest zwłaszcza przypomnienie wypowiedzi Diltheya, w których wyjaśniał on swoje pojmowanie życia oraz, w tym kontekście, rolę hermeneutyki i badania językowych form ekspresji człowieka. Dilthey pisze następująco: „Kon-

---

<sup>21</sup> Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 55.

kretnie sytuacje życiowe powstają z konkretnych faktycznych związków między »ja«, rzeczami i ludźmi, takimi jak zróżnicowane stany jaźni, odczucia nacisku albo podniecenia, pożądanie jakiegoś przedmiotu, strach albo nadzieja. W takim stopniu, w jakim rzeczy albo ludzie, którzy wymagają czegoś od jaźni, zajmują miejsce w życiu człowieka, stają się źródłem pomocy albo utrudnień, przedmiotami pożądania, dążenia albo niechęci, uzyskują oni poprzez te nieodzowne związki znaczenie, które wykracza poza zwykłą ich percepcję. Ponieważ te cechy jaźni, rzeczy czy ludzi wyrastają z tak ważnych związków, są one uświadamiane i wyrażane przez język”<sup>22</sup>. Ta wypowiedź Diltheya, poświęcona przecież jego pojęciu życia, mogłaby – jak się wydaje – posłużyć wyjaśnieniu Heideggerowskiego znaczenia pojęcia świata, a także pokazaniu całego uwikłania pojęcia świata i pojęcia *Dasein*. Ponadto, tłumaczy ona rolę języka w badaniu tej problematyki, czyli, innymi słowy, wyjaśnia teoretyczny sens hermeneutyki. Tak więc można powiedzieć, że myśl Diltheya antycypuje znacznie więcej idei Heideggera niż zwykło się to przyznawać. I odwrotnie, przy całej hermetyczności języka Heideggera jego bliskość z filozoficznym dyskursem Diltheya wydaje się dość wyraźna<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Stuttgart – Göttingen, t. 1-12, 1957–1960, t. 7, s. 133–134.

<sup>23</sup> Pogląd taki zdają się podzielać niektórzy z niemieckich historyków filozofii. Por. np. Frithjof Rodi, *Die Bedeutung*

Wskazywane przeze mnie obecnie związki filozofii Diltheya i Heideggera mają znaczenie wykraczające poza prostą genealogię. Są one zwłaszcza pomocne w dociekaniach mających na celu odkrycie istoty przełomu w epistemologii współczesnej, który dokonał się, jak sądzę, przy znacznym udziale hermeneutyki. Kontekstualizm, będący najistotniejszą konsekwencją tego przełomu jest przez Jürgena Habermasa nazywany nowym historyzmem<sup>24</sup>.

Istoty tego przełomu nie oddaje, po prostu, antyfundamentalizm typowy dla epistemologicznych poglądów niektórych filozofów współczesnych, choć i on nabiera pełniejszego sensu na tle hermeneutyki. Tego, co stało się z epistemologią, nie da się też sprowadzić do tezy o jej swoistym dopełnieniu przez hermeneutykę, jak sugeruje to Rorty skłonny uważać epistemologię za dziedzinę badania tego, co już nam znane, a hermeneutykę za formę ujmowania tego, co ciągle jest nam obce<sup>25</sup>. Nie można też uznać, jak chcieliby nie-

---

*Dilthey's für die Konzeption von Sein und Zeit*, w: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 4/1986–87, s. 161–177.

<sup>24</sup> Habermas, Rorty, Kotakowski: *Stan filozofii współczesnej*, wyd. cyt., s. 13.

<sup>25</sup> „Podejście epistemologiczne wchodzi w grę dopiero wtedy, gdy już dobrze rozumiemy daną sytuację i chcemy to tylko skodyfikować, aby pogłębić, poszerzyć, przekazać czy też ugruntować rozumienie. Kiedy zaś stykamy się z czymś niezrozumiałym i starcza nam uczciwości, by nie być rażąco wigowscy – by przyznać się do niezrozumienia – musimy przyjąć postawę hermeneutyczną”, Richard Rorty, *Filozofia*

którzy, że epistemologia dożyła swego końca. Za takim przekonaniem kryje się najczęściej jej bardzo wąskie, właśnie „tradycyjne” rozumienie. Jeżeli ograniczyć pojmowanie epistemologii do jej fundamentalistycznego sensu, wszystko, co nie mieści się w kanonach fundamentalizmu, nie jest już epistemologią. Dlatego tak istotną sprawą wydają się zasadnicze ustalenia pojęciowe.

---

*a zwierciadło natury*, wyd. cyt., s. 286, w oryginale: Princeton University Press, 1979, s. 321.

## Rozdział III

# Arbitralność i sens

Znaczną część historii filozofii można postrzegać jako historię poszukiwań wiarygodnych, pewnych źródeł poznania. Poszukiwania takie obejmowały najczęściej także pytania o podstawy samej filozofii. To połączenie epistemologii z podstawowymi kwestiami metafizycznymi stało się źródłem nieporozumień trwających do dzisiaj. Niepokoje związane z zasadnością tez filozofii wyrażali zarówno Kartezjusz, jak i Edmund Husserl, który nazwał *Medytacje* Kartezjusza „wzorem filozoficznej autorefleksji”<sup>1</sup>. Autor *Medytacji kartezjańskich* podjął wysiłek odnowienia kartezjańskiej idei filozofii wolnej od jakichkolwiek założeń: „Filozofii, która kształtuje się w rzeczywistej autonomii na gruncie ostatecznych, tworzonych przez siebie samą oczywistości, filozofii, która przeto odpowiada absolutnie za siebie samą”<sup>2</sup>. Trudno o lepiej sformułowaną ideę arbi-

---

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982, s. 1.

<sup>2</sup> Tamże, s. 8.

tralności filozofii. Równocześnie jednak to właśnie Kartezjusz i Husserl zbudowali całokształt swoich poglądów wokół poszukiwań takiej koncepcji filozofii, która, zachowując autonomię, nie tylko nie byłaby arbitralna, ale której „ugruntowanie” nie budziłoby żadnych wątpliwości. W istocie też cała filozofia nowożytna, a także znaczna część „systematycznej” (w terminologii Richarda Rorty'ego) filozofii współczesnej były swoistą obroną przed zarzutem arbitralności. Na drodze do tego celu powstały rozmaite narzędzia pojęciowe, jak choćby wspomniana w cytowanej wypowiedzi Husserla idea oczywistości. Samo postawienie problemu prawomocnych źródeł poznania wyznaczało najczęściej perspektywę teoretyczną, która prowadziła do stanowiska określanego obecnie jako fundamentalizm epistemologiczny.

Trafne jest chyba spostrzeżenie niektórych filozofów, przypomniane przez Richarda Rorty'ego, że „idea podstaw poznania jest skutkiem wyboru metafor percepcyjnych”<sup>3</sup>. Okazało się, że wpływ tych metafor na myślenie filozoficzne był w wielu wypadkach trudny do wyeliminowania. Hannah Arendt uważa wręcz, że „Wszystkie pojęcia filozoficzne są metaforami, spetryfikowanymi analogiami, a ich rzeczywisty sens ujawnia się, gdy sięgamy do ich oryginalnego kontekstu,

---

<sup>3</sup> Richard Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, Aletheia, Warszawa 1994, s. 144, por. także s. 123-127.

który ożywiał umysł filozofa używającego po raz pierwszy tych pojęć”<sup>4</sup>.

Odrzucenie fundamentalizmu, dokonujące się we współczesnej filozofii na różne sposoby<sup>5</sup>, wcale nie usuwa jednak pytania o to, na czym zasa-  
dza się ważność tez filozofii. Niefundamenta-  
listyczne stanowiska w filozofii, czy nawet anty-  
fundamentalizm epistemologiczny, nie tyle poz-  
bawiają to pytanie wagi, co je ignorują. Za-  
kwestionowanie dualistycznego myślenia narzu-  
canego przez tradycyjny dyskurs filozoficzny,  
deklarowane przez Józefa Mitterera<sup>6</sup>, a także  
szczegółowo uzasadniane choćby przez Rorty'e-  
go<sup>7</sup>, jest być może wystarczającym zabiegiem  
pozwalającym na osłabienie kierowanych prze-  
ciwko tym autorom zarzutów o relatywizm. Za-  
bieg ten pozostawia jednak całą tę metafilozo-  
ficzną kwestię w ramach problematyki episte-  
mologicznej. Takiej „lokalizacji” pytania o źródła  
prawomocności tez filozofii nie są w stanie zmie-  
nić zastrzeżenia wobec filozofii zorientowanej  
epistemologicznie, formułowane przez Rorty'ego.

---

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Myślenie*, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 155.

<sup>5</sup> Por. np. Michał Hempoliński, *Krytyka epistemologii fundamentalistycznej: R. Rorty i W.v.O. Quine*, w: J. Niżnik (red.), *Pogranicza epistemologii*, IFiS PAN, Warszawa 1992, s. 17–40.

<sup>6</sup> Józef Mitterer, *Tamta strona filozofii*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.

<sup>7</sup> Zob. na przykład, Richard Rorty, *Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie*, w: Habermas, Rorty, Kotakowski. *Stan filozofii współczesnej*, opracowanie i przekład J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 49–69.



Tymczasem pytanie o prawomocność filozofii niekoniecznie musi być żądaniem jej „ugruntowania”; może ono być jedynie wyrazem dociekliwości w sprawie pochodzenia jej tez. Interesujące są metafizyczne konsekwencje krytyki tradycyjnej epistemologii. Na przykład krytyka dokonywana przez Rorty'ego wiązana jest niekiedy z przypisywaną mu taką koncepcją filozofii, która pozbawia tę dyscyplinę całej jej swoistości oraz jakiegokolwiek wyróżnionej pozycji w kulturze. Wydaje się jednak, że takie pojmowanie koncepcji filozofii Rorty'ego jest nieporozumieniem, choć takim, które przynajmniej w części jest zawinione przez niego samego. W istocie jego sprzeciw jest kierowany nie tyle ku filozofii, ile, przede wszystkim, ku aspiracjom filozofów do oceny prawomocności poznania, aspiracjom wyrastającym z pojmowania wiedzy jako „zwierciadła natury”<sup>8</sup>. Na gruncie jego stanowiska można równie mocno argumentować na rzecz poglądu, że filozofia pełni funkcję wyjątkową, oraz że realizuje ją w sposób zupełnie niedostępny dla żadnej innej formy ludzkiej działalności intelektualnej.

Cała idea „filozofii budującej” to idea autokreacji człowieka za pomocą arbitralnych decyzji symbolicznych, które trudno przypisać czemukolwiek innemu jak filozofii. To właśnie „filozofia budująca” ma „obronić człowieka przed samozukańczym przeświadczeniem, że siebie czy

---

<sup>8</sup> Richard Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, wyd. cyt., s. 348.

cokolwiek innego poznaje inaczej niż poprzez arbitralne opisy”<sup>9</sup>. W ten sposób – pośrednio – Rorty zajmuje stanowisko także w kwestii prawomocności filozofii, przyznając, że jej pojęciowa aktywność ma charakter arbitralny. Jeżeli ten ostatni wniosek nie jest do końca oczywisty, to tylko dlatego, że taka wizja statusu filozofii wymaga jednak postawienia pytań metafizycznych jako pytań zasadniczych. Natomiast w przypadku stanowiska Rorty’ego tezy natury metafizycznej są wynikiem odrzucenia pytań epistemologicznych i przekonania, że „puste miejsce pozostałe w kulturze po epistemologii nie będzie już wypełnione”<sup>10</sup>. Toteż Rorty chce uniknąć jakiegokolwiek tezy pozytywnej, która mogłaby być odebrana jako sugestia czegoś obiektywnie prawdziwego. Dotyczy to także tez ujmujących status filozofii. „Filozofowie budujący nie poczuwają się do roli odkrywców jakiegokolwiek prawd obiektywnych (tego np., czym jest filozofia)”, pisze, a wkrótce potem – odwołując się do Martina Heideggera – doprowadza to stanowisko do punktu, w którym arbitralność pozostaje jedyną racją i jedyną wartością filozofii: „filozofowie budujący, nie dość, że muszą zdyskredytować samą ideę posiadania poglądu, to [muszą] jeszcze uniknąć posiadania poglądu właśnie w kwestii posiadania poglądu”<sup>11</sup>. W ten

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 336.

<sup>10</sup> Tamże, s. 281.

<sup>11</sup> Tamże, s. 329.

sposób odrzuca się jednak samą możliwość świadomej refleksji metafizycznej, choć równocześnie taką refleksję się właśnie uprawia. Toteż nic dziwnego, że dostarczając wielu argumentów na rzecz tezy, którą właśnie rozwijam, czyli tezy o arbitralności filozofii, Rorty nigdzie tezy tej wprost nie formułuje i w ogóle unika formułowania wprost kwestii metafizycznych, choć przecież jego *Filozofia a zwierciadło natury* jest metafizycznym traktatem.

Zasadniczym pytaniem metafizycznym pozostaje pytanie o źródła 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 władzę tworzyć powszechnie ważne prawo *ad hoc* , a następnie ogłosić każdy swój werdykt za prawomocny i czerpiący ważność z kodeksu powszechnego<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 135/136.

Traktowana serio teza o arbitralności filozofii wymaga jednak dalszego namysłu.

W rozważaniach filozoficznych zarzut arbitralności jakiegoś poglądu jest w istocie zamierzony jako jego dyskwalifikacja; arbitralnie to bezpodstawnie. Arbitralność oznacza w takich przypadkach albo lekceważenie przyjętych wcześniej założeń albo rozmijanie się z zasadami logiki bądź też nawet nie liczenie się z sensem całego wyводу. Oczywiście jest, że w takim znaczeniu „arbitralność” jest pewnym skrótem myślowym, wskazującym na takie lub inne nadużycie w procesie rozumowania. W obecnych rozważaniach mówiąc o arbitralności filozofii mam na myśli sytuacje „logicznie pierwotne”, czynności polegające na intelektualnym fundowaniu: dyskursu, języka, struktury sensu. Nie ulega wątpliwości, że sytuacje „logicznie pierwotne” występowały historycznie w ludzkiej myśli, a także że człowiek w dalszym ciągu bywa konfrontowany z problemami, które wymagają od niego szczególnej kreatywności. Mowa mianowicie o kreatywności, która polega na tworzeniu nowych punktów orientacyjnych dla ludzkiego uniwersum symbolicznego, gwarantujących nową strukturę sensu.

Mówiąc o „strukturze sensu” mam na myśli taki zbiór pojęć i ich wzajemną zależność logiczną, które zapewniają zrozumiałość formułowanych za ich pomocą przekazów. Całością, do której odnosi się „struktura sensu”, są właśnie „przekazy”, a więc złożone komunikaty językowe,

a nie po prostu zdania, jako że dopiero na poziomie przekazów znajduje swój wyraz dyskurs. To właśnie struktura sensu przesądza typ dyskursu. Mówiąc o przekazach wcale nie chcę ograniczać naszego zainteresowania do komunikacji czy „konwersacji”. „Przekazy”, o których mowa, to także sposób indywidualnej artykulacji rezultatów naszej konfrontacji ze światem. Jest to sfera naszej aktywności poznawczej, o której Leszek Kołakowski pisze: „Cokolwiek znajduje się w horyzoncie naszej percepcji i myśli, wchłaniane jest jako część świata, w którym zamieszkujemy i który staramy się oswoić”<sup>13</sup>. To „oswajanie świata” to identyfikacja sensu. Sensu, który o tyle daje się odnaleźć w świecie, o ile dysponujemy symbolicznymi „punktami orientacyjnymi” tworzącymi jego strukturę. Rorty, uważając, że oswajanie świata wymaga „postawy hermeneutycznej”, daleki jest od żądania jakichkolwiek „punktów orientacyjnych”. Jako „zrutynizowana konwersacja”, postawa taka dotyczy ludzi, którym – jak twierdzi za Michaeliem Oakeshottem – „nie trzeba żadnych wspólnych celów, a tym bardziej żadnego wspólnego gruntu – wystarczy towarzyskość”<sup>14</sup>. Trudno tej wypowiedzi nie uważać za formę kolejnego uniku w kwestii, która nas w tej chwili interesuje, to znaczy w kwestii prawomocności filozofii.

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 141.

<sup>14</sup> Richard Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, wyd. cyt., s. 284.

Mogłoby się wydawać, że arbitralność filozofii to nic innego jak formułowanie założeń bądź podejmowanie decyzji teoretycznych, jak choćby te, do których odwołuje się konwencjonalizm, albo te, na które wskazuje Karl Popper, pragnąc w ten sposób rozwiązać problem tak zwanych zdań bazowych. Autor *Logiki odkrycia naukowego* pisze na ten temat następująco: „Z logicznego punktu widzenia sprawdzanie teorii zależy od zdań bazowych, a z kolei przyjęcie lub odrzucenie tych zdań zależy od naszych decyzji. Tak więc decyzje przesądzają o losach teorii”<sup>15</sup>. Otóż interesujące nas sytuacje „logicznie pierwotne” są ciągle wcześniejsze od decyzji, o jakich mówi Popper. Decyzje takie są bowiem podejmowane w ramach już istniejącego dyskursu, czyli w warunkach akceptacji podstawowych pojęć tworzących jego strukturę sensu. Tymczasem historycznie, filozofia jest tożsama z narodzinami kategorii pojęciowych, które wyznaczyły dopiero drogi ludzkiej myśli. Pojęć takich jak byt, poznanie, prawda, rozum, tożsamość i tak dalej. Przyjęcie tych kategorii było w tym sensie arbitralne, że nie zaszły się one na żadnych istniejących przesłankach, ani nie były one jedynymi możliwymi kategoriami. Wskazują na to dalsze dzieje filozofii, a także przykłady odmienności filozofii powstałej w innych kontekstach kulturowych niż europejski. Można powiedzieć, że w sytuacjach „logicz-

---

<sup>15</sup> Karl R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, PWN, Warszawa 1977, s. 92.

nie pierwotnych” refleksja przyjmuje postać filozofii, która niejako definicyjnie jest ludzką reakcją na te sytuacje. Dlatego filozofii nie da się ani uniknąć, ani zastąpić innym typem działalności intelektualnej i dlatego człowiek nie jest w stanie obyć się bez filozofii, bowiem sytuacje rozpoznawane jako „logicznie pierwotne” są częścią ludzkiej kondycji uwikłanej w dialektykę ciągłości i zmiany. Toteż konsekwencją tych sytuacji są także przypadki budowania coraz to nowych języków filozoficznych; arbitralnych decyzji pojęciowych, które są odpowiedzią na ujawnioną niewydolność wcześniejszych takich decyzji. Dobrze to ujmuje, cytowany przez Rorty'ego, Harold Bloom, powiadając, że „Wszelka ciągłość jest paradoksalna: absolutnie arbitralna u źródła i absolutnie nieunikniona w swej teleologii”<sup>16</sup>. Z wypowiedzi tej wynika i to, że każde naruszenie ciągłości wymaga nowych początków i nowych źródeł.

Arbitralność filozofii nie ma, nie może mieć i nie wymaga żadnych racji zewnętrznych wobec filozofii. Jest ona faktem tak pierwotnym, jak pierwotne są sytuacje określane wcześniej jako „logicznie pierwotne”. Dzięki „nastawieniu teoretycznemu” filozofii (jak wyraził to Husserl<sup>17</sup>) ar-

---

<sup>16</sup> Harold Bloom, *A Map of Misreading*, New York 1975, s. 33, cytowane w przekładzie M. Szczubiałki z: R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, wyd. cyt., s. 347.

<sup>17</sup> Edmund Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Aletheia, Warszawa 1993, s. 31.

bitralność zapewnia jej szczególną pozycję w kulturze, jest więc jej siłą. To ta arbitralność wyraża najprościej ludzką kreatywność w sferze najbardziej podstawowej, a mianowicie w dziedzinie organizacji ludzkiej myśli. Zawładnąwszy strukturą ludzkiej myśli filozofia zapewniła sobie raz na zawsze wyjątkową rolę w ludzkim świecie pełniąc funkcję, w której nic nie może jej wyręczyć: zapewnia mianowicie podstawowe kategorie pojęciowe zapewniające spójność symbolicznego uniwersum człowieka i w ten sposób konstytuujące sens ludzkiego świata<sup>18</sup>. Wydaje się, że powiedzenie, iż filozofia jest dziedziną, w której dokonuje się „konwersacja ludzkości”, jak za Michaelem Oakeshottem przekonuje Rorty, jest w istocie wysłowieniem tego samego w innej poetyce.

To właśnie identyczność funkcji, bez względu na różnorodność języków i doktryn, gwarantuje filozofii jej tożsamość. Pośrednio przyznaje to również Leszek Kołakowski pisząc, że „Mimo rozproszenia języków filozofia zdołała, choć nieprecyzyjnie, wytyczyć granice pewnej krainy życia kulturalnego, która, choć często wydrwiwana, ma swą chwiejną prawomocność i przyswaja przeróżne wzajemnie niezrozumiałe dialekty”<sup>19</sup>.

Tak więc arbitralność filozofii to nie odstępianie od wcześniej przyjętych reguł myślenia, to nie dowolność czy woluntaryzm, to także nie re-

---

<sup>18</sup> O funkcji filozofii piszę w rozdziale II niniejszej pracy.

<sup>19</sup> Leszek Kołakowski, *Horror metaphysicus*, wyd. cyt., s. 136.



zygnacja z dyscypliny i logiki w rozumowaniu. Wprost przeciwnie, arbitralności filozofii zawdzięczamy podstawy sensu, w tym i reguły i dyscyplinę naszego myślenia. Okazuje się, że współcześnie intuicje takie mają filozofowie o rozmaitych orientacjach, choć nie posługują się oni pojęciem arbitralności i swoje poglądy na ten temat wyrażają inaczej. Znakomitym przykładem jest Jürgen Habermas piszący o „kłopotach z przygodnością”<sup>20</sup>. To właśnie potrzeba sensu wymaga uporania się z przygodnościami. Przygodności to fakty i zdarzenia, których człowiek nie tylko nie był w stanie wyjaśnić, ale często nawet nie potrafił ich wyrazić za pomocą środków językowych, jakie miał do dyspozycji. Habermas przypomina, że „Zgodnie z dość konwencjonalną interpretacją początków filozofii greckiej, wynalazek logosu i teorii służył przewyciężaniu przygodności w świecie, które wcześniej bywały interpretowane z pomocą opowieści mitycznych”<sup>21</sup>. W rozwoju ludzkiej myśli to właśnie konfrontacja z przygodnościami wymagała arbitralnych decyzji symbolicznych określanych jako pojęciowe „wynalazki”. Opisując skomplikowane koleje tych filozoficznych zmagania z przygodnościami Habermas pisze o „dialektyce antyplatonizmu”. Oto antyplatonizm, sprzeciwiając się platońskiemu spo-

---

<sup>20</sup> Jürgen Habermas, *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, w: Habermas, Rorty, Kołakowski. *Stan filozofii współczesnej*, wyd. cyt., s. 13-40.

<sup>21</sup> Tamże, s. 14.

sobowi radzenia sobie z przygodnościami za pomocą koncepcji ładu w świecie idei wyrażanego przez pojęcie rozumu, odkrywa kreatywność rozumu, co w konsekwencji prowadzi niekiedy do stanowiska określanego przez Habermasa jako „anty-antyplatonizm”. Tak opisywana kreatywność rozumu jest niczym innym jak sposobem, w jaki realizuje się arbitralność filozofii. „Antyplatonicy zdają sobie obecnie sprawę z wkładu samego rozumu w tworzenie tego, co jawi się jako porządek rzeczy”, zauważa Habermas<sup>22</sup>.

W istocie, posługując się tradycyjnym językiem należałoby powiedzieć, że zdolności filozofii do arbitralnych aktów symbolicznych zawdzięczamy podstawy rozumności czy też podstawy racjonalności. Myśl tę dobrze oddaje postrzeganie historycznej roli filozofii jako przejścia od *mythos* do *logos*. Jednak z powodów, które wyłożyłem w rozdziale następnym, chcę zrezygnować z pojęcia racjonalności na rzecz pojęcia sensu.

Pojęcie sensu wcale nie nastęrcza mniej komplikacji znaczeniowych niż pojęcie racjonalności. Jest jednak między tymi pojęciami zasadnicza różnica. Pojęcie sensu bowiem zachowuje swoją użyteczność nawet wtedy, gdy nie stanowi dla nas wartości absolutnej, a jego prawomocność nie zakłada żadnej instancji transcendentnej w przeciwieństwie do racjonalności wspartej na

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 17.

idei Rozumu. Trafnie oddaje ten aspekt pojęcia sensu Odo Marquard, gdy, w stylistyce aforyzmu, pisze, że „Sens – któż wątpić sobie pozwoli – to zawsze bezsens, o który głowa nie boli”<sup>23</sup>. Wydaje się, że sformułowanie to, przede wszystkim, wskazuje na arbitralność sensu w znaczeniu, które nas tutaj interesuje. Wszak ani dla Marquarda ani dla moich obecnych wywodów nie jest istotne to znaczenie pojęcia sensu, które znamy z logiki. Marquard wyróżnia trzy pojęcia sensu, z których żadne nie dotyczy takiego ściśle technicznego, logicznego znaczenia<sup>24</sup>. Stwierdzając występujący we współczesnym świecie „deficyt sensu”, próbuje on przekonać czytelnika, że winne temu są „wygórowane żądania sensu”<sup>25</sup>. Otóż w świetle moich obecnych rozważań diagnoza deficytu sensu jest tożsama z diagnozą niedostatku filozofii we współczesnej kulturze, wyraża bowiem potrzebę nowych, nieuchronnie arbitralnych, aktów symbolicznej kreacji.

---

<sup>23</sup> Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 31.

<sup>24</sup> Tamże, s. 32–37.

<sup>25</sup> Tamże, s. 52.

## *Rozdział IV*

# **Idea racjonalności a współczesny status filozofii**

Przedmiotem rozważań obecnego rozdziału jest idea racjonalności. To, co mnie będzie dalej zaprzętać, to – przede wszystkim – pewna zasada, a nie pytanie o to „czy?” albo „w jaki sposób?” człowiek tę zasadę respektuje, czy też w jaki sposób przejawia się ona w kulturze, choć i tych ostatnich pytań nie da się do końca uniknąć. Zasada, o której mowa – można ją nazwać wymogiem lub postulatem racjonalności – należy do fundamentalnych wartości, a równocześnie trudno wskazać jakieś jej uniwersalne znaczenie, wyrastające z jej charakterystyki przedmiotowej. Mimo to postulat racjonalności bywał najczęściej wymogiem bezwzględnym, wartością nie podawaną w wątpliwość bez względu na to, czy warunki, jakie trzeba spełnić by ten postulat zrealizować, są w ogóle osiągalne. Jest tak dlatego, gdyż, w istocie, „racjonalność” jest pojęciem, o którego znaczeniu przesądza – przede wszystkim – jego funkcja, to znaczy rola wartości absolutnej i podstawowej. Jest przy tym pojęciem

ściśle związanym z definicją człowieka. Dobrze to ujmuje Robert Nozick powiadając, iż „racjonalność jest zasadniczym elementem autowizerunku gatunku ludzkiego”<sup>1</sup>. Jak większość ideałów również ideał racjonalności ulegał przemianom. Nie wpływały one jednak na jego funkcję, a świadomość tych zmian jest dostępna jedynie refleksji teoretycznej<sup>2</sup>.

Większość dyskusji poświęconych racjonalności traktuje o „racjonalnych przekonaniach” albo o „racjonalnych zachowaniach”. W obu przypadkach o stwierdzeniu racjonalności w sposób decydujący przesądza odniesienie danego przekonania czy też zachowania do ich kontekstu, celu albo innych jeszcze względów, które są koniecznym elementem uzasadnienia tej poszukiwanej kwalifikacji. Mimo to, stwierdzenie racjonalności ma stwarzać domniemanie, iż mowa o własności, która jest adekwatnie oddawana przez pojęcie niezmiennie i ważne uniwersalnie<sup>3</sup>. Szczególnie skutecznie tworzy się takie domniemanie, łącząc

---

<sup>1</sup> Robert Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton University Press, 1993, s. XII: „Rationality therefore is a crucial component of the self-image of the the human species, not simply a tool for gaining knowledge or improving our lives and society”.

<sup>2</sup> O przemianach ideału racjonalności pisze Barbara Skaruga w studium *Trzy idee racjonalności*, „Studia Filozoficzne”, nr 5–6, 1983, s. 17–37.

<sup>3</sup> Klemens Szaniawski, rozróżniając racjonalność działania i racjonalność myślenia wskazuje na możliwość sprzeczności między tymi kategoriami i ich odmienny status aksjologiczny. Klemens Szaniawski, *Racjonalność jako wartość*, „Studia Filozoficzne”, nr 5–6, 1983, s. 12.

ideę racjonalności z językiem albo z logiką. Dla Arystotelesa związek pojęcia Logosu z językiem i rozumem był czymś oczywistym. Także współcześnie twierdzi się, że „kto w ogóle posługuje się argumentami, stanął już na gruncie metodycznego racjonalizmu”<sup>4</sup>. Richard Rorty uważa, że Martin Heidegger utożsamiał „racjonalność” z nieświadomym użytkowaniem odziedziczonego języka<sup>5</sup>. Peter Winch powiada natomiast wprost: „Powiedzieć o społeczeństwie, że ma język to to samo, co powiedzieć, że ma pojęcie racjonalności”<sup>6</sup>.

W ten sposób idea racjonalności staje się podstawowym warunkiem komunikacji. Równocześnie jednak zostaje ona 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. Toteż liczne polemiki z Winchem dotyczące tej sprawy są najczęściej nieporozumieniami. Trzeba jednak przyznać, że są to nieporozumienia wciągające uczestników dyskusji. Tak stało się z kwestią rozumienia obcych kultur. Czy przyznać im własność racjonalności, mi-

---

<sup>4</sup> Herbert Schnädelbach, *Rozum*, w: E. Martens, H. Schnädelbach, *Filozofia. Podstawowe pytania*, WP, Warszawa 1985, s. 135.

<sup>5</sup> Richard Rorty, *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*, w: Andrzej Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Uniwersytet MK, Toruń 1995, s. 22.

<sup>6</sup> Peter Winch, *Understanding a Primitive Society*, w: Bryan R. Willson (ed.), *Rationality*, Basil Blackwell 1984, s. 99.

mo iż w świetle kryteriów naszej kultury niektóre zachowania ludzi w innych, zwłaszcza tak zwanych prymitywnych kulturach, są pozbawione sensu? Jeżeli dysponują oni innymi standardami racjonalności, to w jaki sposób możemy to stwierdzić dysponując tylko naszymi, nieporównywalnymi standardami? To właśnie stając wobec takich pytań Martin Hollis dochodzi do wniosku, że musi istnieć uniwersalna miara racjonalności. W ten sposób semantycznemu zabiegowi Wincha – wskazującego na jedną z możliwych funkcji pojęcia racjonalności – Hollis przeciwstawia przedmiotowo rozumianą ideę racjonalności. Racjonalność, jego zdaniem, jest tożsama z niezmiennymi gwarancjami spójności wierzeń i praktyk, które zapewnia logika, jedna i niepodważalna. Dostarcza ona jednolite reguły postępowania, które można zastosować wobec rozmaitych elementów, zmiennych w różnych kulturach. Toteż Hollis zgadza się, iż dla stwierdzenia racjonalności działania danego człowieka musimy odwołać się do jego kultury, ponieważ tylko wtedy będziemy mogli podać powody, dla których wykonuje on swoje działanie. Innymi słowy, dla zachowania tak rozumianej racjonalności nie jest istotne, czy lekarz stosuje w procesie leczenia zakłęcia czy też antybiotyki, jako że w każdym przypadku jego rozumowanie będzie podlegać tym samym regułom logiki<sup>7</sup>. Polemika

---

<sup>7</sup> Martin Hollis, *Witchcraft and Winchcraft* [Winch i czary], w: Edmund Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, IFiS

Hollisa z Winchem pokazuje, jak łatwo w przypadku tej problematyki wpaść w pułapkę. Dochodzi się bowiem do takiego pojmowania racjonalności, które gubi wszystkie cechy, czyniące tę ideę czymś niezbędnym. Pośrednio więc staje się ono argumentem przeciwko niezbędności idei racjonalności.

W dyskusjach poświęconych kwestii racjonalności często brak rozróżnienia między samą ideą racjonalności i formami jej urzeczywistnienia. Pozwala to uniknąć roztrząsań definicyjnych. Są jednak autorzy, którzy są tak zaprzętyni różnicami definicyjnymi, że nie sięgają w ogóle istoty problemu. Dobrym przykładem jest Mario Bunge, rozróżniający siedem znaczeń pojęcia racjonalności<sup>8</sup>. Jeszcze inni proponowane definicje podporządkowują własnym pomysłom konstrukcyjnym lub teoretycznym. Richard Foley, na przykład, za pomocą pojęcia racjonalności buduje koncepcję „subiektywnego fundamentalizmu”, eliminując kontrowersje dotyczące racjonalności w ten sposób, iż czyni z tej idei podstawowe pojęcie charakteryzujące indywidualną, subiek-

---

PAN, Warszawa 1992, s. 317-318. W innej pracy Hollis wyraźnie dopuszczał pojmowanie racjonalności w rozmaity sposób: „We cannot understand the irrational and to suppose that we can is to run into vicious circle; but we can understand the rational in more than one way” (*The Limits of Irrationality*, w: Bryan R. Willson (ed.), *Rationality*, Basil Blackwell 1984, s. 220).

<sup>8</sup> Mario Bunge, *Seven Desiderata for Rationality*, w: Joseph Agassi, Ian Charles Jarvie (red.), *Rationality: The Critical View*, Nijhoff, Dordrecht 1987, s. 5/6.



tywną, strukturę sensu<sup>9</sup>. Herbert Schnädelbach zauważa trafnie, że „wyodrębnienie różnych typów racjonalności jest środkiem wewnętrznego jej różnicowania, a tym samym obroną przed atakowaniem racjonalności w ogóle”<sup>10</sup>. Problem jednak w tym, że cenność tej idei zasadza się na domniemaniu jej jedności i niezmienności.

Mogłoby się wydawać, że zdemaskowanie idei racjonalności – odkrycie, iż występuje ona w roli wytrycha, który ma zastępować klucze do najtrudniejszych zagadek ludzkiej myśli – zamyka sprawę. Richard Rorty, na przykład, przypominając poglądy Deweya w tej sprawie uważa „autorytet rozumu” za martwą metaforę, „dla której pragmatyści nie mogą już dłużej znaleźć sposobów użycia”<sup>11</sup>. Jednak zarówno dla Rorty'ego, jak i innych autorów, którzy podjęli zadanie takiej demaskacji, jak choćby Hilary Putnam lub Donald Davidson, kwestia racjonalności pozostaje intrygującym problemem. Wszyscy oni, wbrew swoim deklaracjom, podejmują też próby uratowania pojęcia racjonalności, choć niekiedy robią to w sposób zaskakujący. Rorty, na przykład, pisze na ten temat następująco: „Myślę, że najlep-

---

<sup>9</sup> Richard Foley, *The Theory of Epistemic Rationality*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1987, s. 68.

<sup>10</sup> Herbert Schnädelbach, *Rozum*, wyd. cyt., s. 134. Por. także Karol O. Apel, *Zum Problem der Rationalitätstypen*, w: H. Schnädelbach (red.), *Rationalität. Beiträge zu einer Theorie*, Frankfurt/M, 1984, s. 25.

<sup>11</sup> Richard Rorty, *Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka*, w: Andrzej Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem*, wyd. cyt., s. 28.

szy sposób użycia terminu »racjonalność« byłby taki, w którym termin ten miałby niewiele wspólnego z wiedzą i prawdą, ale odnosiłby się do politycznych i moralnych walorów bogatych, tolerancyjnych społeczeństw”<sup>12</sup>. Oczywiście takie wykorzystanie tego pojęcia jest swego rodzaju pasożytowaniem na jego aksjologicznych konotacjach bez respektowania jego etymologii i historii. Toteż nie ma ono istotnego znaczenia dla obecnie dyskutowanej idei racjonalności.

Wydaje się, że jedynie całkowite rozstanie z ideą racjonalności – przyznając, zadanie trudne, być może nawet niewykonalne – otworzyłoby drogę do nowej organizacji ludzkiego świata<sup>13</sup>. Bowiem to nie treść, lecz funkcja tego pojęcia była źródłem zarówno spektakularnych osiągnięć gatunku ludzkiego, jak i jego katastrofalnych niepowodzeń, z zagrożeniem unicestwieniem włącznie. Wszystko wskazuje na to, że współcześnie złowrogie skutki iluzji racjonalności powodują, iż pożytki z tego ideału są coraz bardziej problematyczne. Oczywiście, sama rezygnacja z ideału racjonalności nie zapewni jeszcze potrzebnej zmiany w organizacji naszego świata, a w dodatku rezygnacja taka pociąga za sobą »chaos sym-

---

<sup>12</sup> Richard Rorty, w czasie dyskusji panelowej na temat „Współczesny status filozofii”, w dniu 9 maja 1995 roku w IFiS PAN w Warszawie.

<sup>13</sup> Pożytki płynące z wyeliminowania terminu „racjonalność” z języka filozofii, a zwłaszcza filozofii nauki omawia Alina Motycka w szkicu *Nauka, a klasyczne pojmowanie racjonalności* (A. Motycka, *Ideał racjonalności*, Ossolineum, 1986, s. 27–45).

boliczny«, który zapewne także niesie z sobą, nieznane jeszcze, zagrożenia. Nie widzę jednak innej drogi.

Zasada racjonalności od swego pojawienia się była konkurentem dla wewnętrznych reguł przyrody, stanowiąc nie tylko rdzeń definicji człowieka – *animal rationale*, ale także podstawę nieuniknionego antropocentryzmu wszelkiej ludzkiej myśli. „Ludzie chcą nauczyć się od natury jednego: jak jej użyć, by w pełni zapanować nad nią i nad ludźmi”, twierdzą autorzy *Dialektyki oświecenia*<sup>14</sup>. Podobnie postrzega pojawienie się ideału racjonalności Jürgen Habermas, widząc w nim zasadnicze narzędzie w opanowywaniu przypadkowości nękającej człowieka. Można, co prawda utrzymywać, że idea racjonalności wyraasta z logosu natury<sup>15</sup>, ale twierdzenie takie może być, co najwyżej, rodzajem założenia, które – jak przekonuje Habermas – jedynie przenosi uwarunkowania ludzkiej myśli z jednej sfery do innej. Dopiero od niedawna zaczyna się dostrzegać, że świat zbudowany według antropocentrycznych zasad może się okazać światem nie do

---

<sup>14</sup> Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 20.

<sup>15</sup> Habermas podkreśla, że idea racjonalności metafizycznej charakteryzowała antyczną myśl filozoficzną: „The logos of human speech and human thought is only a reflection of, and subordinated to, the logos inherent in nature: this is true for Plato, for Aristotle, for all of them...”. Jürgen Habermas, *Coping with Contingencies – The Return of Historicism*. Tekst wygłoszony w czasie debaty Habermas-Rorty, w IFiS PAN w Warszawie w maju 1995 roku.

utrzymania, a zaufanie do ideału racjonalności jest bezpodstawne.

Mamy więc do czynienia ze zjawiskiem, które można nazwać iluzją racjonalności. Jest to przekonanie, że ideał racjonalności – rozumiany przedmiotowo, jako specyficzna jakość, która przy spełnieniu pewnych warunków jest dostępna człowiekowi w swojej autonomicznej, absolutnej formie – gwarantuje pomyślność człowieka i opartej na tym ideale cywilizacji. Iluzja ta doprowadziła do sytuacji, w której człowiek okazał się ślepy lub bezsilny wobec zagrożeń pojawiających się w tych strefach rzeczywistości, które – choć obejmowane kanonami racjonalności – były głęboko antyhumanistyczne. „W faszyzmie – piszą Theodor Adorno i Max Horkheimer – obłąkany system staje się racjonalną normą w świecie, a odstępstwo od niego traktowane jest jako neuroza”<sup>16</sup>. Było to nieuniknione; etyka i moralność, których źródłem był sam człowiek, musiały się podporządkować „nadrzędnym”, jak się wydawało, regułom rozumu. Zresztą problem związków między logosem i moralnością budził kontrowersje już u zarania filozofii, będąc jedną z kwestii spornych już w dyskusjach Arystotelesa z Platonem<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, wyd. cyt., s. 209.

<sup>17</sup> Pisze o tym, między innymi, Charles Taylor (*Rationality*, w: Martin Hollis, Steven Lukes, *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1982, s. 90).

Rozróżniając przedmiotowe i funkcjonalne pojmowanie idei racjonalności chcę argumentować, iż ujęcie przedmiotowe w sposób nieuchronny, choć nie zawsze uświadomiony, odwołuje się do założenia o istnieniu racjonalności w sposób absolutny, całkowicie autonomiczny, niezależny od ludzkich decyzji semantycznych i logicznych. Ujęcie przedmiotowe uwikłane jest więc w podstawowy błąd: błąd absolutyzmu.

Zdumiewającym faktem w dyskusjach wokół idei racjonalności jest założenie, iż jej zakwestionowanie oznacza apologię irracjonalności. Tymczasem, jeżeli odrzuca się pojęcie racjonalności ze względu na iluzoryczność jego walorów heurystycznych i sensotwórczych, oraz niebezpieczeństwa związane z jego absolutyzacją, równie jałowym jest posługiwanie się pojęciem irracjonalności, którego znaczenie zasadza się na tych samych podstawach. Toteż postulat dopuszczenia irracjonalności w intelektualnych przedsięwzięciach człowieka – który można znaleźć, na przykład w pracach Paula Feyerabenda – jest nie tyle przypisaniem funkcji pozytywnej irracjonalności, rozumianej jako negacja przedmiotowo pojmowanej racjonalności, ile formą zwrócenia uwagi na korzyści wynikające z porzucenia idei racjonalności.

Niektórzy z uczestników dyskusji wokół idei racjonalności wskazują wprost, iż irracjonalność jest czym innym niż nieracjonalność: „Irracjonalność nie jest jedynie nieracjonalnością, czymś, co nie aspiruje do tego, by być racjonalne; irra-

cyjność jest niepowodzeniem w domu rozumu... Irracjonalność jest procesem lub stanem umysłowym – racjonalnym procesem lub stanem – który się nie udał. Jak to możliwe?”, pyta Donald Davidson<sup>18</sup>. Najwyraźniej podobnie pojmuje irracjonalność Martin Hollis uważając, iż „bez popadania w błędne koło nie można przyjmować, że jesteśmy zdolni zrozumieć coś irracjonalnego”<sup>19</sup>. Jednak tak pojmowana irracjonalność pozostaje ściśle związana z ideą racjonalności i wszystko, co można powiedzieć o idei racjonalności, musi wpływać na sposób pojmowania irracjonalności. Przy okazji można zauważyć, iż stanowisko Davidsona zakłada, że – jeśli nie dojdzie do zakłócenia w funkcjonowaniu rozumu – człowiek po prostu jest racjonalny w swoich działaniach i rozumowaniach. Stanowisko takie jest konsekwencją funkcjonalnie pojmowanej idei racjonalności. Jest ono wolne od większości kontrowersji, jakie się wiążą z kwestią racjonalności, ale jest też dalekie od większości aspiracji związanych z tą ideą. Innymi słowy, trudno wskazać jakieś pożytki z takiego pojęcia racjonalności, uzasadniające jego dalsze stosowanie. Pozostaje ono jedynie przejawem uległości wobec naszego przyzwyczajenia językowego. Trzeba jed-

---

<sup>18</sup> Donald Davidson, *Paradoxes of irrationality*, w: Paul K. Moser (red.), *Rationality in Action. Contemporary Approaches*, Cambridge University Press, 1990, s. 449–464.

<sup>19</sup> Martin Hollis, *The Limits of Irrationality*, wyd.cyt., s. 220, patrz przypis nr 3.

nak przyznać, iż przyzwyczajenie to jest osadzone w określonym dyskursie i bez zmiany tego dyskursu ma nad nami instrumentalną moc, której nie da się bezkarnie zlekceważyć.

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. Zapomina się również, iż człowiek dokonał tego w trakcie swoich najwcześniejszych prób teoretyzowania, które zrodziły filozofię<sup>20</sup>. Krótko mówiąc, że to filozofia jest źródłem idei racjonalności. Z drugiej strony nie brak przecież autorów, którzy wskazują – jak robi to Charles Taylor – iż „rozumienie teoretyczne jest związane z racjonalnością”<sup>21</sup>, a nawet utrzymuje się niekiedy – jak wyraża to Putnam – iż filozofia „jest nieomal tożsama z teorią racjonalności”<sup>22</sup>.

Idea racjonalności jest nieuchronnie związana z innymi pojęciami, które pełnią zbliżone funkcje. Przede wszystkim z pojęciem sensu. Również w przypadku dyskusji na temat sensu ma-

---

<sup>20</sup> Dobrze ilustrują to rozważania Herberta Schnädelbacha na temat „rozumu obiektywnego” i pojęcia Logosu, H. Schnädelbach, *Rozum*, wyd. cyt., s. 100–107.

<sup>21</sup> Charles Taylor, *Rationality*, w: Martin Hollis, Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford 1982, s. 89.

<sup>22</sup> Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press 1993, s. 105.

my do czynienia z tym samym podstawowym błędem: są to najczęściej dyskusje zorientowane przedmiotowo, w związku z czym pytania o sens zakładają autonomię i absolutność sensu. Dobrze ilustrują to rozważania Odo Marquarda wokół pytania o to, jak „osiągnąć” sens<sup>23</sup>. W odróżnieniu jednak od pojęcia racjonalności pojęcie sensu doskonale pełni swoją funkcję jako element dyskursu, pozostając ściśle od niego zależne, nawet wtedy gdy zostaje pozbawione absolutystycznych aspiracji.

Innym pojęciem funkcjonalnie bliskim idei racjonalności jest pojęcie oświecenia tak, jak zostało ono użyte w klasycznej już książce Adorno i Horkheimera *Dialektyka oświecenia*. Charakterystyczną cechą tej książki, cechą wniesioną wraz z pojęciem oświecenia, rozumianym jako „postęp rozumu”, jest jakby zatarcie różnicy między „racjonalnością” pojmowaną przedmiotowo i racjonalnością pojmowaną „funkcjonalnie”. Autorzy pokazują jak ideał racjonalności, ściśle związany z ideałem „oświecenia”, balansował w historii ludzkiej myśli między swoją rolą kryterium a dążeniem człowieka do znalezienia obiektywnego oparcia dla swojego człowieczeństwa. To właśnie napięcie między zakładanym sensem przedmiotowym racjonalności, a jego funkcją, dla której ten sens jest przecież zupełnie obojętny, prowadzi do autodestrukcji oświecenia

---

<sup>23</sup> Odo Marquard, *Apologia przypadkowości*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 43.



i jego „regresu w mitologię, o którym piszą autorzy *Dialektyki oświecenia*<sup>24</sup>. Toteż również „racjonalność zawiera w sobie nie tylko idealną, lecz także praktyczną tendencję do autodestrukcji”<sup>25</sup>.

Idea racjonalności, podobnie jak idea sensu, pełni swoją funkcję skutecznie bez względu na swoją definicję, której zresztą najczęściej wcale się nie formuluje. Ważna jest bowiem nie treść tej idei, lecz jej rola w dyskursie, rola polegająca na jego organizacji. Idea ta ma więc – przede wszystkim – charakter formalny. „Nawet jeżeli reguły nie wyrastają z racjonalnej myśli, to przecież z reguł wynika racjonalność”, twierdzą Adorno i Horkheimer<sup>26</sup>. Rozpoznając rolę pojęć sensu i racjonalności można więc powiedzieć o zasadach konstrukcji ludzkiego świata niż o świecie samym.

Ludzki świat jest światem symbolicznym, zbudowanym wokół punktów orientacyjnych, które są arbitralnymi produktami ludzkiej myśli, a dokładniej wynalazkami filozofii<sup>27</sup>. Sens, ro-

---

<sup>24</sup> Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialektyka oświecenia*, IFiS PAN Warszawa 1994, s. 13.

<sup>25</sup> Tamże, s. 16.

<sup>26</sup> Tamże, s. 199.

<sup>27</sup> O arbitralności filozofii pisałem już w rozdziałach 2 i 3, a wcześniej w pracy pt. *Pogranicza epistemologii*, w: Józef Niżnik (red.), *Pogranicza epistemologii*, IFiS PAN, Warszawa 1993.

O arbitralności wczesnej filozofii i sposobie, w jaki uczestniczyła ona w konstytuowaniu ludzkiego świata piszą Adorno i Horkheimer: „Pojęcia filozoficzne, w jakich przedstawiają świat Platon i Arystoteles, pretendują do powszechnej ważności, a przeto podnoszą stosunki, którym dostarczają uzasadnie-

zum, racjonalność, prawda, poznanie, są takimi punktami orientacyjnymi. Racjonalność, jak pokazuje to szczególnie sugestywnie Habermas, jest sposobem radzenia sobie z nękającą człowieka przypadkowością i w konsekwencji podstawą naszego symbolicznego uniwersum. Współcześnie, uniwersum to traci swoją spójność na naszych oczach.

Filozoficzny postmodernizm kwestionuje fundamenty znanego nam świata; fundamenty, które nie są już w stanie pełnić swoich funkcji i których „fundamentalność” jest w związku z tym coraz bardziej wątpliwa. Jak ocenić ten destrukcyjny aspekt postmodernizmu? Wydaje się, iż jego destrukcyjność jest jedynie pozorna, że w istocie jest to wyraz wysiłku zmierzającego do ustanowienia nowych punktów orientacyjnych. Takich, które być może pozwolą na odzyskanie spójności lub pogodzenie się z niespójnością naszego symbolicznego świata.

Pierwszym krokiem do nowej struktury ludzkiego świata jest dostrzeżenie arbitralności dotychczasowego świata. W konsekwencji będziemy w stanie dostrzec także, iż przewyciężenie rozmaitego typu przypadkowości za pomocą idei racjonalności było jedynie złudzeniem. Odkrycie arbitralności naszego obecnego świata jest zresztą jedynym ratunkiem przed całkowitą desperacją współczesnego człowieka. Tylko ono pozwa-

---

nia, do rangi prawdziwej rzeczywistości”. *Dialektyka oświecenia*, wyd. cyt., s. 38.

la uruchomić zachowane jeszcze siły twórcze, mimo fiaska porządku wspieranego przez idee uważane za niezmiennie, odwieczne i najważniejsze dla naszego człowieczeństwa. Idea racjonalności należy do tych punktów orientacyjnych, które zwiększając zdolności człowieka do przekształcania rzeczywistości tworzyły równocześnie iluzję jego kontroli. Tylko bezgraniczny antropocentryzm człowieka tłumaczy jego ślepotę na fakt, iż nasz świat coraz bardziej wymyka się ludzkiej kontroli. Endemiczny kryzys kultury, dostrzegany przecież w przeszłości wielokrotnie, wyrasta – między innymi – z naszego przywiązania do idei racjonalności pojmowanej, wbrew wszelkim faktom, w sposób przedmiotowy, platoński. Dopiero współcześnie jesteśmy w stanie zapytać, jak to możliwe, iż racjonalność człowieka nie wystarcza nie tylko dla zapewnienia ludzkiej solidarności, ale nawet nie stanowi gwarancji przetrwania jako gatunku. Być może rację mieli Adorno i Horkheimer twierząc, że „Destrukcyjne zdolności człowieka zapowiadają się tak świetnie, że gdy ten gatunek raz się wyczerpie, pozostanie po nim *tabula rasa*”<sup>28</sup>.

Opór przeciw podważaniu naszych dotychczasowych punktów orientacyjnych jest wbudowany w nasz obecny świat. Nic więc dziwnego, iż współczesny stan ducha jawi się niekiedy jako chaos. Jednak chaos postmodernizmu jest nie-

---

<sup>28</sup> Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialektyka oświecenia*, wyd. cyt., s. 247.

odzownym etapem. Przyszłość pokaże, czy jest to tylko etap prowadzący do nowego świata czy też stadium kończące ludzki świat w ogóle. Jedno wydaje się pewne; postmodernizm nie obiecuje nowego świata, jest raczej kolejnym wyzwaniem dla ludzkich możliwości autokreacji.

## Rozdział V

# Ideologiczny wymiar filozofii

Filozofię można postrzegać, obok religii i pewnych form myśli politycznej, jako swoisty rodzaj ideologii. Wymaga to jednak zdefiniowania ideologii w sposób odmienny od przyjętego w literaturze, czyli od rozumienia odwołującego się do tradycji marksowsko-mannheimowskiej. Ten odmienny sposób definiowania ideologii ma jednak, jak się wydaje, dostateczne uzasadnienie. Dlaczego jednak mielibyśmy dla potrzeb obecnych rozważań definiować ideologię na nowo? Otóż przede wszystkim dlatego, że pozwala to na dostrzeżenie istoty pokrewieństwa między filozofią, religią i ideologią definiowaną w sposób tradycyjny, a którą będę dalej nazywał „ideologią polityczną”. Ponadto wydaje się, iż takie nowe zastosowanie tego terminu ma znakomite uzasadnienie w mechanizmie, który jest wspólny tym trzem dziedzinom kultury. Odsłania też, w nowy teoretycznie sposób, jedną z odwiecznych cech człowieka, a mianowicie jego potrzebę absolutu. Tak więc filozofia może być pojmowana jako ide-

ologia. Choć intuicja taka kryła się już za koncepcją filozofii jako światopoglądu, dalsze rozważania pozwolą dostrzec, że nie jest ona z tą koncepcją tożsama.

Filozofowanie to szczególne posługiwanie się pojęciami. Za wieloma z nich kryją się określone koncepcje bądź określone aspiracje. Toteż trafniej jest powiedzieć, że filozofowanie to posługiwanie się ideami. Konstatacja taka rodzi niemal spontaniczne pytanie o związki filozofii z innymi dziedzinami kultury, których istotą jest – podobnie jak w przypadku filozofii – manipulowanie ideami. Dziedziny te to, przede wszystkim, religia i ideologia polityczna. Jak wiele łączy filozofię z religią i ideologią polityczną? Oba typy związków były przedmiotem zainteresowania filozofów od dawna, a uwagi niektórych z nich okazały się szczególnie inspirujące. Chcę zwrócić uwagę zwłaszcza na myśl Wilhelma Diltheya. Twórca „teorii światopoglądów” jest bowiem szczególnie ważnym autorem, gdy chcemy się przyjrzeć filozofii jako swoistej „ideologii”. Wskazywał on też na teoretyczne pokrewieństwo filozofii i religii.

Dilthey zauważa: „Zawsze dostrzegano pokrewieństwo filozofii z religią, literaturą i poezją. Wewnętrzny stosunek do zagadki świata i życia wspólny jest wszystkim trzem”. Przypomina też dalej, że „Greccy apologeci określają wprost chrześcijaństwo jako filozofię”<sup>1</sup>. Zasadnicze po-

---

<sup>1</sup> Wilhelm Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, PWN, Warszawa 1987, s. 42.

krewienieństwo filozofii i religii polega, zdaniem Diltheya, na tym, że obie te dziedziny kultury są formami światopoglądu. Przy tym „światopogląd religijny dąży do przekształcenia się w filozoficzny”<sup>2</sup>.

Koncepcja filozofii Diltheya była dostatecznie wyrazista, aby zyskać swoistą autonomię teoretyczną. Edmund Husserl określa ją jako „filozofię światopoglądową” i przeciwstawia filozofii naukowej<sup>3</sup>, choć jak starałem się pokazać to w rozdziale pierwszym, opozycja ta nie wytrzymała próby czasu. Wydaje się jednak, że najistotniejszy aspekt związków filozofii z religią i ideologią polityczną uchodzi uwadze zarówno Diltheya, jak i większości innych autorów. Aspekt ten nie dotyczy funkcji filozofii i religii, które zdaniem Diltheya są zbieżne, dostarczając człowiekowi odpowiedzi na pytanie o jego miejsce w świecie. Związki filozofii, religii i ideologii polegają na tym, że wszystkie te dziedziny kultury (bądź systemy kultury jak określa je Dilthey) odpowiadają na ludzką potrzebę absolutu. Wykorzystują w tym celu tę samą operację symboliczną. Mianowicie wynoszą do pozycji absolutu ideę: na przykład ideę Boga, albo ideę Rozumu albo Historii. W tym sensie wszystkie trzy są swoistymi formami ideologii angażującymi bądź to ludzki intelekt (jak ma to najczęściej miejsce

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 76.

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, Aletheia, Warszawa 1992, s. 13.

w przypadku filozofii), bądź to ludzką emocjonalność (jak w przypadku religii) albo zarówno intelekt, jak i emocjonalność (jak to zwykle ma miejsce w przypadku ideologii).

Zacznijmy jednak od koncepcji filozofii jako światopoglądu, filozofii jako *Weltanschauung*, którą do filozofii współczesnej wniósł Dilthey. Ograniczę swoją analizę do wypowiedzi Diltheya, jakie znalazły się w jego głównych pracach metafizycznych opublikowanych w języku polskim w tomie pod tytułem *O istocie filozofii i inne pisma*. Zauważmy, że koncepcja filozofii jako światopoglądu odnosi się do szczególnego obszaru ludzkiej intelektualnej aktywności. Jest to obszar kreatywności pojęciowej określającej relację podmiotu do otaczającego go świata. Nie ulega wątpliwości, że jest to wymiar teoretyczny ważny dla moich obecnych rozważań.

Dilthey z wyraźną sympatią przypomina sokratejsko-platońską koncepcję filozofii, zgodnie z którą „jest ona samoświadomością ducha w postaci myślenia pojęciowego”<sup>4</sup>. W przypadku autora przywiązującego tak wielką wagę do pojęcia przeżycia, takie rozumienie filozofii ma szczególną wymowę. Podkreślając następnie, że definicja filozofii ulegała w historii zmianom, zauważa, iż „rezultaty każdego poszczególnego stanowiska filozoficznego są urzeczywistnieniem pewnej możliwości w danych warunkach”<sup>5</sup>. Toteż

---

<sup>4</sup> Wilhelm Dilthey, *O istocie filozofii...*, wyd. cyt., s. 16.

<sup>5</sup> Tamże, s. 40.



wyjaśnienia wymaga inny element Diltheya koncepcji filozofii, w którym żąda on, aby twierdzenia filozofii były powszechnie ważne. Postulatuwi powszechnej ważności filozofii towarzyszy w myśli Diltheya idea świadomości historycznej. To zderzenie historyzmu Diltheya z żądaniem powszechnej ważności filozofii może rodzić pewne kłopoty interpretacyjne. W jakim sensie filozofia może być powszechnie ważna?

Dilthey podkreśla subiektywność wiedzy typowej dla humanistyki, dla której subiektywność ta jest cechą wyróżniającą. Jednak to ta specyfika nauk o człowieku przesądza jego zdaniem o istotności poznawczej wiedzy humanistycznej, jako że subiektywne przedstawienie świata jest jedynym, jakie jest możliwe. Innymi słowy to, co dla wielu filozofów przed Diltheyem było defektem humanistyki, dla niego stanowi podstawę jej prawomocności. Można to ująć nieco paradoksalnie powiadając, że nieunikniona subiektywność humanistyki jest podstawą szczególnego obiektywizmu uzyskiwanej przez nią wiedzy.

W takiej też perspektywie należałoby rozumieć postulat powszechnej ważności filozofii. Wydaje się, że mowa tu o artykulacji pojęciowej każdorazowo rozumianej w danym kontekście historycznym. Powszechna ważność nie oznacza więc ważności mimo różnic historycznych i kulturowych. Jest to raczej powszechność „funkcjonalna”, w istocie relatywizowana do określonej świadomości historycznej, a równocześnie gwarantowana przez pojęciową artykulację idei. Pow-

szechna czy uniwersalna ważność filozofii odnosi się więc do szczególnej uniwersalności języka bądź uniwersalności kategorii teoretycznych: jeżeli są to kategorie dobre teoretycznie, są one „powszechnie” ważne przy uwzględnieniu danego kontekstu historycznego. Oznacza to, że każdy, kto pojmuje stosowane pojęcia oraz dostrzega ich kontekst, rozumie przekazywane myśli. Pogląd na powszechność filozofii w takim sensie nie tylko nie lekceważy faktu świadomości historycznej, ale dopuszcza rozmaite powszechnie ważne światopoglądy w rozmaitych okresach historycznych. Nietrudno dostrzec w tej nieco skomplikowanej konstrukcji teoretycznej inspiracji, które następnie zostały dobrze wykorzystane przez twórców hermeneutyki filozoficznej.

Oczywiście najważniejszą sprawą dla zrozumienia stanowiska Diltheya jest sposób posługiwania się pojęciami. Czy manipulowanie ideami ma swoje ograniczenia? Jaka jest różnica między ideologią (polityczną) a filozofią pojmowaną jako światopogląd? Czy arbitralność filozofii, która dowiodła takiej skuteczności w racjonalizowaniu świata, może zostać wykorzystana do ideologicznego nacisku? Czy ta osobliwa zdolność filozofii może być wykorzystywana do symbolicznego podporządkowania ludzi?

Dążąc do odpowiedzi na te pytania warto porównać sposób, w jaki funkcjonuje ideologia polityczna, ze sposobem oddziaływania doktryn religijnych. W końcu doktryny religijne i ideologie polityczne są najpoważniejszymi konkurenta-

mi filozofii w zadaniu, z którego człowiek nie jest w stanie zrezygnować, czyli w poszukiwaniu absolutu. Co bywało absolutem, którego poszukiwała filozofia? Bywała nim mądrość przypisywana przez starożytnych Greków Bogom. Człowiek mógł być w najlepszym razie jej miłośnikiem. Najczęściej jednak w dociekaniach filozoficznych do pozycji absolutu wyносiono ideę prawdy.

W tym wspólnym dla filozofii, religii i ideologii politycznej zabiegu wyносzenia idei do pozycji absolutu filozofia ujawnia cechę szczególną: nie tylko wskazuje ideę aspirującą do tej pozycji, ale przyjmuje odpowiedzialność za tę decyzję. Filozofia podtrzymuje tę odpowiedzialność, podczas gdy jej konkurenci dopuszczają do tego, aby odpowiedzialność za ich kreacje symboliczne trafiała poza odpowiednie systemy symboliczne, czyli poza religie czy ideologie, stając się sprawą instytucji, takich jak kościoły albo partie polityczne. Do pewnego stopnia jest tak z powodu różnej roli wiary i rozumu w różnych systemach symbolicznych. Jedynie filozofia jest w stanie dokonać pełnego rozróżnienia między aktem wiary (obecnym w świadomości religijnej albo ideologicznej), a założeniem, które otwiera drogę do teoretyzowania wspartego na określonych regułach rozumowania. Wydaje się, że to dzięki temu filozofia zachowuje swoją tożsamość mimo różnorodności języków filozoficznych czy nawet antyfundamentalizmu charakterystycznego dla filozofii postmodernizmu. Jednak w obecnej sytuacji filozo-

ficznemu poszukiwaniu absolutu towarzyszy odrzucenie wszystkich kandydatów, jakich znamy z historii. Jakkolwiek poszukiwanie trwa, to brak założeń, które są pierwszym warunkiem sukcesu.

Zajmijmy się teraz przez chwilę religią. To, co najbardziej szczególne dla tej dziedziny kultury – w porównaniu z pozostałymi właśnie omawianymi – to fakt, że tylko religia proponuje komunikację z absolutem, który pozostaje odległą tajemnicą. Drogą do najdoskonalszej wiedzy w przypadku religii jest objawienie, a wiara zajmuje w istocie miejsce poznania.

Spójrzmy z kolei na specyfikę ideologii politycznej, która przynajmniej w swoich formach skrajnych zapewnia sobie legitymizację, odwołując się do absolutu. Nie ma tu tajemnicy i nie ma miejsca na wątpliwości. Absolut jest dobrze znany i związane z nim racje prowadzą do żądania pełnego posłuszeństwa. Albo stajemy się częścią tego, co jest słuszne, uczestnicząc w ten sposób w procesie podporządkowanym absolutowi, albo jesteśmy skazani na unicestwienie. Radykalna forma ideologii politycznej nieuchronnie więc prowadzi do totalitaryzmu. Totalitaryzmy, które znamy, były uzasadniane albo racjonalizowane wskazaniem na absolut. Na przykład rasę albo historię. Absolut ideologii politycznej jest równocześnie pojęciem, ideą i realnością, czymś w czym każdy uprawniony uczestniczy albo w każdym razie winien takiego uczestnictwa pragnąć.

Nietrudno zauważyć, że doktryna religijna, czyli usystematyzowana „teoria Boga”, teoria przenikająca wszystkie aspekty życia, przypomina swoją formą oddziaływania na człowieka ideologię polityczną. Współczesne fundamentalizmy religijne są tego znakomitą ilustracją. Jednak ideologiczny wymiar doktryny religijnej najlepiej obrazuje dowód na istnienie Boga, jaki pod nazwą dowodu ontologicznego pojawił się w chrześcijaństwie. W jednej ze swoich wersji został powtórzony nawet przez Kartezjusza. Ze względu na tok tych rozważań przypomnijmy stosowne rozumowanie. Wygląda ono następująco: Bóg jest istotą doskonałą. Prawdziwie doskonalej istocie nie może brakować takiej cechy jak istnienie. Zatem Bóg musi istnieć. Jest to znakomity przykład rozumowania, w którym z samej treści idei wyprowadza się wniosek o istnieniu. Jest to też wzorcowy przykład zabiegu, który – w proponowanej terminologii – funduje ideologię: mianowicie zabiegu wyniesienia idei do pozycji absolutu. 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 twierdzą też, 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.

Wydaje się, że można dostrzec spore podobieństwo między ideologicznymi formami doktryn teologicznych w średniowieczu i ideologią, jakiej doświadczano w świecie komunistycznym w XX wieku. Mimo to trzeba zachować wobec tego podobieństwa znaczną dozę rezerwy. Należy zwłaszcza pamiętać, że niektórzy ze scholastyków – dobrym przykładem jest Boecjusz, zasłużony filozofii średniowiecznej swoim przekładem *Logiki Arystotelesa* – podkreślali wagę, a nawet pierwszeństwo rozumu nad wiarą. W ślady Boecjusza poszli między innymi Jan Szkot Eriugena, Abelard, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu. Z drugiej strony mamy takie postaci jak Święty Augustyn, który był rzecznikiem pierwszeństwa wiary, wskazując ją jako jedyne źródło prawomocności wiedzy. W sumie jednak nawet ci, którzy głosili tezę o prymacie rozumu albo ci, którzy podkreślali autonomię filozofii, w dalszym ciągu podtrzymywali ten szczególny pogląd na relację między wiarą, poznaniem i wiedzą, który pozwala na zaliczenie ich doktryn do ideologii. Tomasz z Akwinu uważał, na przykład, że wiara i rozum nie mogą pozostawać w sprzeczności. Oddzielając filozofię od wiary próbował zapewnić filozofii autonomię. W pracy cytowanej często na tę okoliczność – *De Aeternitate Mundi* – Tomasz zwracał uwagę, że z rozważań filozoficznych wynika wieczność wszechświata, podczas gdy zupełnie inaczej wygląda to w świetle wiary. Stosunek

Kościół do doktryny Tomasza ulegał zmianie. Najpierw została ona odrzucona, by w czasach renesansu stać się oficjalną nauką Kościoła, trwając w tej roli po dziś dzień w postaci neotomizmu. W sumie losy tej doktryny pokazują dodatkowe aspekty ideologicznego wymiaru doktryny teologicznej i zachęcają do dalszych uwag w kwestii podobieństw między doktryną religijną i ideologią polityczną. W krajach, które przez dziesięciolecia były podporządkowane ideologii marksistowskiej wielokrotnie zwracano uwagę na podobieństwa mechanizmów, które gwarantowały ich skuteczne funkcjonowanie w społeczeństwie. Omówię niektóre z takich mechanizmów.

Zarówno marksizm w swojej ideologicznej formie, jak i niektóre z doktryn chrześcijańskich, w tym tomizm i neotomizm, podkreślają swoje walory naukowe. W marksizmie mowa nawet o „ideologii naukowej”, choć pojęcie to uderza swoją dziwacznością i wewnętrzną sprzecznością. Łatwiej już zrozumieć podobne w swojej warstwie teoretycznej teologiczne stanowisko Tomasza z Akwinu. W końcu było ono rezultatem transferu do jego teologii filozofii arystotelesowskiej; filozofii, w której upatruje się źródeł idei myślenia naukowego. Dla obu porównywanych obecnie doktryn charakterystyczny jest też nacisk na metodę, czyli na element, który jest konstytutywny dla definicji nauki.

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 podkreślamy 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.

Zauważmy następnie, że zarówno doktryny teologiczne, jak i marksizm odwołują się do autorytetu. Co prawda, autorytetu w rozmaitych znaczeniach tego terminu. Literatura poświęcona średniowiecznej filozofii i średniowiecznej historii dostarcza licznych ilustracji<sup>6</sup>. Pokazuje, że nawet rola dokumentów historycznych nie polegała na tym, że były one źródłami, czyli tym, czym są one dla współczesnych historyków, ale stanowiły swoisty rodzaj autorytetu<sup>7</sup>. Oczywiście autorytetem była też Biblia. Jeżeli natomiast zechcemy zawęzić pojęcie autorytetu, narzucają się przykłady najbardziej nachalne, mianowicie autorytet Kościoła z jednej strony i autorytet partii z drugiej.

Z rolą autorytetu związana jest rola opozycji ortodoksja – herezja (albo rewizjonizm w przypadku ideologii politycznej). Zarówno oskarżenie o herezję, jak i o rewizjonizm mogło w przeszłości

---

<sup>6</sup> Władysław Śeńko, *Jak rozumieć filozofię Średniowiecza*, IFiS PAN, Warszawa 1993.

<sup>7</sup> Krzysztof Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary*, PWN, Warszawa 1968.



kosztować życie. Ani rewizjonizm, ani herezja niekoniecznie musiały się wiązać z „niesłuszną interpretacją” ważnych tekstów ideologicznych. Były one naganne przede wszystkim dlatego, że kwestionowały autorytet Kościoła albo autorytet partii, były niezgodne z oficjalną wykładnią Pisma lub dogmatami Kościoła albo z „linią partii”. Toteż zarówno ideologie polityczne, jak i doktryny teologiczne znają pojęcie „czystości idei”.

Zarówno ideologie polityczne, jak i doktryny teologiczne podejmowały próby podporządkowania sobie filozofii. W czasach średniowiecznych pozycję filozofii opisywało określenie *ancilla theologiae*. Podobną rolę przypisywano filozofii w państwach komunistycznych, w których była ona traktowana jako *dyscyplina ideologiczna*, która miała wspierać ideologię polityczną komunizmu. Oczywiście w obu typach doktryn – teologicznych i politycznych – można znaleźć i takie, które podkreślały autonomię filozofii. Zresztą większość historyków filozofii zdaje się przywiązywać szczególną wagę do wysiłków, które miały zapewnić filozofii autonomię. W końcu autonomia ta stała się faktem i filozofia nowożytna najczęściej daleka jest od teologii.

Jednak to nie droga filozofii do autonomii jest przedmiotem obecnych rozważań. W istocie dotychczasowe uwagi poświęcone tej sprawie miały jedynie przybliżyć zagadnienie bardziej ogólne, a mianowicie zagadnienie narzucania filozofii funkcji, która nie wynika z jej specyfiki i powołania. W obu historycznych przykładach – filozofii

średniowiecznej i filozofii w krajach komunistycznych – mieliśmy do czynienia ze świadomością, że pierwotna funkcja filozofii polega na tworzeniu podstaw dla spójności symbolicznego uniwersum człowieka. Jednak w obu przypadkach filozofia została pozbawiona swobody realizowania tej funkcji wprost, pełniąc ją za pośrednictwem religii bądź ideologii politycznej. Realizując w ten sposób funkcję narzuconą i wymuszoną z zewnątrz. Nie oznaczało to przecież, że zrezygnowano z najważniejszego oparcia, jakim dla filozofii jest rozum. Pisałem już o tym wcześniej, wspominając koncepcję „ideologii naukowej”. Z drugiej strony, nawet tak wyjątkowy myśliciel jak Pascal proponuje przecież swój słynny zakład, jako sposób na rozumowe ugruntowanie wiary, choć jest przecież oczywiste, że nie mając wiary nikt nie jest w stanie potraktować jego propozycji poważnie. Nie sposób przecież brać pod uwagę jakąkolwiek stratę, jeżeli wcześniej nie przyjmie się istnienia Boga. Zastanówmy się więc, dlaczego możliwe jest posłużenie się filozofią? Dlaczego mimo intelektualnej suwerenności, która zapewniła filozofii takie szczególne miejsce w kulturze, mogła ona stać się „użyteczna ideologicznie”? Wydaje się, że stało się tak właśnie dlatego, iż te trzy systemy symboliczne mają swój wymiar ideologiczny: pełniąc swoje kulturowe funkcje zaspokajają ludzką potrzebę absolutu w ten sam sposób, a mianowicie wynosząc do pozycji absolutu ideę.

Czy filozofia jest w stanie przetrwać rezygnując ze swego ideologicznego wymiaru, jak dzieje się to na naszych oczach w postaci tendencji postmodernistycznych? Czy nie oznacza to, że w tej nowej sytuacji na odwieczną potrzebę człowieka odpowie już jedynie religia albo ideologia polityczna? Czy filozofia potrafi zachować zarówno swoją suwerenność intelektualną, jak i zdolność do symbolicznej kreatywności?

## *Rozdział VI*

# **Filozofia a wiedza społeczna. O niektórych związkach filozofii i socjologii**

Proponując we wcześniejszych rozważaniach pojęcie statusu filozofii przyjmowałem, że dyscyplina ta odzwierciedla zmienny kontekst i różnorodność problemów człowieka w zależności od czasu i miejsca. Ta „okazjonalność” filozofii znajduje wyraz w różnorodności doktryn, języków i stylów filozofowania. Równocześnie jednak funkcja tej dyscypliny pozostaje niezmienna, gwarantując jej tożsamość. Taka koncepcja statusu filozofii rodzi pytanie o jej związki z dziedziną wiedzy, która programowo zajmuje się społeczną kondycją człowieka. Wśród wielu dyscyplin nauki, których rezultatem jest wiedza społeczna, wyróżnione miejsce zajmuje socjologia, najogólniejsza z nauk społecznych. Jej związki z filozofią zasługują na szczególną uwagę.

Jakkolwiek najczęściej uchodzi to uwadze zarówno filozofów, jak i socjologów, socjologię i filozofię cechuje zdumiewające podobieństwo. Socjologia nie tylko demonstruje znaną z filozofii różnorodność koncepcji metodologicznych, języ-

ków i doktryn, ale obie te dyscypliny dają się najlepiej scharakteryzować przez wskazanie ich funkcji. Pozostają też sobie bliskie w tym, że obie w szczególny sposób odpowiadają na ludzką potrzebę rozumienia. Czynią mianowicie człowieka, jak zauważył to Protagoras, „miarą wszystkich rzeczy”. W istocie rozmaite doktryny filozoficzne różnią się, w tym względzie, jedynie tym, że jedne są tego świadome, a inne nie. Dziełem tych ostatnich są rozmaite koncepcje transcendencji, stanowiące wyraz nieustannej ludzkiej potrzeby, mianowicie potrzeby absolutu. Choć aspiracje socjologii znacznie wykraczają poza tak pojmowane zadanie „rozumienia”, to jednak to jedno wydaje się w obu dyscyplinach bezsporne. Toteż merytoryczny związek filozofii i socjologii najlepiej wyraża obecność w socjologii dyskursu filozoficznego<sup>1</sup>. Dyskurs taki związany jest ze stałym przekraczaniem wiedzy za pomocą operacji pojęciowych; zarówno tej dostępnej w życiu codziennym za pośrednictwem doświadczenia potocznego, jak i tej oferowanej przez różne dyscypliny naukowe.

Refleksja nad społecznym kontekstem ludzkiego życia pojawiła się wraz ze zdolnością człowieka do namysłu nad sobą, która to zdolność zaznaczyła się już w początkach filozofii. Problematyka społecznej kondycji człowieka, a także takich instytucji jak państwo czy też takich war-

---

<sup>1</sup> Józef Niżnik, *Philosophy and Sociology*, „The Polish Sociological Bulletin”, nr 3-4, 1978, s. 23-33.

tości jak sprawiedliwość stanowiła w repertuarze zagadnień, którymi zajmowali się pierwsi filozofowie, równie istotne miejsce jak pytania ontologiczne albo kosmologiczne. Dobrą tego ilustracją są choćby dialogi Platona albo prace Arystotelesa, filozofów zasadniczo przecież odmiennych. Toteż można przyjąć, że problematyka, która w czasach nowożytnych mieści się w zakresie socjologii, była obecna w filozofii od początków tej dyscypliny. Nic też dziwnego, że również współcześnie związki obu tych dyscyplin mają szczególny charakter.

Dość powszechnie wskazuje się filozofię jako ten obszar aktywności intelektualnej człowieka, z którego wyłoniły się stopniowo różne dyscypliny nauki. Ten typ związku dyscypliny szczegółowej z filozofią można nazwać związkiem historycznym lub genealogicznym. Niezależnie jednak od związków genealogicznych nauki szczegółowe zachowały też, w różnym stopniu, więzi merytoryczne z filozofią. Jest tak również w przypadku socjologii, choć oba typy jej związków z filozofią wydają się, w porównaniu z większością pozostałych dyscyplin, znacznie silniejsze. W przypadku socjologii mechanizm jej pojawienia się był odmienny od procesu zyskiwania autonomii, charakterystycznego dla większości pozostałych dyscyplin nauki, w których decydujące było wyodrębnienie się przedmiotu badań i metody. Socjologia została niejako „ustanowiona” wraz z propozycją jej nazwy jako element rozbudowanej filozoficznej koncepcji wiedzy naukowej i hie-

rarchii nauk. August Comte zaproponował nazwę dla proponowanej przez siebie nowej dyscypliny w 47 wykładzie, 4 tomu swego *Cours de philosophie positive* opublikowanego w 1839 roku. W istocie też cały proces instytucjonalizacji socjologii jako dyscypliny zaczął się w obrębie instytucjonalnie rozumianej filozofii, a próby określenia własnego przedmiotu i metody przyszły później. Wielu z „ojców” socjologii z początków XX wieku było filozofami lub za takich byli oni uważani przez współczesnych; dotyczy to, na przykład, zarówno Emila Durkheima, jak i Floriana Znanieckiego. Toteż, jak widać to choćby w *Historii myśli socjologicznej* Jerzego Szackiego, historia refleksji socjologicznej jest, w dużej mierze, po prostu częścią historii filozofii. Filozofia dostarczyła myśli społecznej, a potem socjologii podstawowej aparatury pojęciowej i nakreśliła obszar refleksji, który w znacznej swej części pozostał aktualny do dzisiaj. Na przykład pytanie o sens idei postępu okazuje się współcześnie równie palącym problemem, co w dyskusjach filozofów francuskiego oświecenia. W odróżnieniu jednak od pozostałych dziedzin nauki socjologia nie przestała czerpać z refleksji filozoficznej mimo uzyskania swojej dyscyplinowej autonomii. Trudno wskazać nowe idee teoretyczne we współczesnej socjologii, których źródłem nie byłaby filozofia. Z całą pewnością należy do nich cały nurt socjologii fenomenologicznej, z którego wyrosła również etnometodologia czy też rozmaite ujęcia „socjologii interpre-

tatywnej”<sup>2</sup>. Jednak temu ustawicznemu sięganiu przez socjologię po filozoficzną inspirację towarzyszy nieustanne podkreślanie przez wielu socjologów odrębności i niezależności ich dyscypliny od filozofii. Podkreśla się zwłaszcza metodologiczną jedność nauk przyrodniczych i społecznych, co ma przesądzać o takiej odrębności<sup>3</sup>.

Okazuje się jednak, że ani metodologia nauk społecznych ani teoria socjologiczna nie są w stanie uwolnić się od związków z filozofią. Największe kontrowersje teoretyczne i metodologiczne socjologii zostały wniesione do niej przez filozofię. Jedną z nich było dostrzeżenie historii jako wymiaru refleksji filozoficznej i społecznej, co stało się zwłaszcza za sprawą Georga Hegla. Przy poważnym udziale marksizmu zagadnienie historii w problematyce społecznej stało się źródłem najgorętszych dyskusji merytorycznych i metodologicznych w socjologii. W kręgu takich dyskusji zrodziła się też idea nowej subdyscypliny, jaką jest socjologia wiedzy. Nazwa tej dyscypliny została zaproponowana w 1924 roku przez filozofa Maxa Schelera, a następnie rozpropagowana dzięki pracy Karla Mannheim’a, *Ideologia i utopia*. Jakkolwiek socjologia wiedzy nigdy nie

---

<sup>2</sup> Zdzisław Krasnodębski, Nellen Klaus (red.), *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, PIW, Warszawa 1993.

<sup>3</sup> Walter G. Runciman, *A Treatise on Social Theory*, vol. I: *The Methodology of Social Theory*, Cambridge University Press, London, 1990, s. 7.



osiągnęła stanu pełnej kodyfikacji i pozostała typowym przykładem refleksji z pogranicza socjologii i filozofii, to trudno przecenić jej wpływ na metodologiczną kondycję nauk społecznych w ogóle, a socjologii w szczególności<sup>4</sup>.

Również kwestia empirycznego charakteru socjologii okazała się źródłem niekończących się sporów, co w dużej mierze jest konsekwencją faktu, że została ona w szczególnie nośny sposób wyartykułowana przez określony nurt filozoficzny, a mianowicie neopozytywizm, który wiązał ją ze scjentystycznym ideałem nauki<sup>5</sup>. Toteż znaczenie myśli neopozytywistycznej dla socjologii jest dość ambiwalentne. Z jednej strony myśl ta wyostrzyła świadomość metodologiczną socjologów i zachęcała do doskonalenia metodyki badań empirycznych, lecz z drugiej – prowadziła do zubożenia teoretycznego socjologii. Reakcją na ten wpływ neopozytywizmu było sięganie po inne inspiracje filozoficzne i rozwój socjologii humanistycznej oraz jakościowych metod badawczych. Szczególną rolę odegrała filozofia życia Wilhelma Diltheya i jego koncepcja „rozumienia”. Była ona nie tylko źródłem „socjologii humanistycznej”, ale także bardziej współczesnych prób formułowania idei „socjologii interpretatywnej”, dla których bezpośrednią inspiracją jest filozoficzna

---

<sup>4</sup> Józef Niżnik, *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, KiW, Warszawa 1989.

<sup>5</sup> Edmund Mokrzycki, *Filozofia nauki a socjologia*, PWN, Warszawa 1980.

hermeneutyka Paula Ricoeura, Hansa Georga Gadamera i innych<sup>6</sup>.

Interesujące jest, że socjologiczna recepcja idei filozoficznych niemal zupełnie lekceważyli nie podziału, jakie zaznaczyły się w samej filozofii, a niekiedy lekceważy także obecne w filozofii interpretacje koncepcji wykorzystanych potem przez refleksję teoretyczną socjologii. Doskonałym przykładem jest nurt socjologii fenomenologicznej. Alfred Schutz, jeden z uczniów Edmunda Husserla, który dokonał „transferu” fenomenologii do teorii socjologicznej, wykorzystał, co prawda, podstawowe kategorie pojęciowe mistrza, ale nadał im odmienne, a niekiedy dokładnie przeciwstawne znaczenie. Jest tak, przykładowo, z ideą „naturalnego nastawienia”. Gdy Husserl zaleca „wziąć w nawias” nastawienie naturalne, Schutz każe „wziąć w nawias” przypuszczenie, że świat może być inny niż dostępny nam w naszym nastawieniu naturalnym<sup>7</sup>.

Niekiedy inspiracje filozoficzne niemal uchodzą uwadze socjologów. Jest tak, na przykład, z filozoficznymi źródłami myśli teoretycznej Floriana Znanieckiego, który z takim pożytkiem dla

---

<sup>6</sup> Paul Rabinow, William M. Sullivan (red.), *Interpretive Social Science. A Reader*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1979. Por. także: William Outhwaite, *New Philosophies of Social Science. Realism, Hermeneutics and Critical Theory*, MacMillan, London 1987 oraz Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, New York 1983.

<sup>7</sup> Alfred Schutz, *Collected Papers*, Haag 1962.

socjologii czerpał z pragmatyzmu. Jakkolwiek sprawa jest oczywista, dość rzadko pamięta się, że jego idea współczynnika humanistycznego jest socjologiczną wersją humanizmu epistemologicznego F.C.S. Schillera. Warto przy tym zauważyć, że te socjologiczne i humanistyczne aspekty pragmatyzmu zostały wyeksponowane dopiero przez niektórych ze współczesnych przedstawicieli neopragmatyzmu, jak choćby Richard Rorty<sup>8</sup>. Rzecznicy radykalnej odrębności socjologii i filozofii najczęściej uważają, że taka odrębność jest warunkiem tego, aby socjologia była dyscypliną w pełni empiryczną. Zwykle sądzą oni zresztą, że kolejnym takim warunkiem jest to, aby wyniki socjologii dały się wyrazić za pomocą aparatu matematyki. Tylko częściowo aspiracje te dają się wytłumaczyć neopozytywistycznym ideałem nauki. Zdaniem wielu rzeczników tych aspiracji jest to w ogóle warunek zapewnienia socjologii statusu nauki budzącej zaufanie. Ponieważ socjologia istotnie jest i powinna być dyscypliną empiryczną, problem jej związków z filozofią wykracza poza kwestię „genealogii” i staje się istotnym problemem merytorycznym o szczególnym znaczeniu dla metodologii socjologii i jej tożsamości<sup>9</sup>.

Z drugiej strony bez socjologicznej perspektywy teoretycznej nie sposób zrozumieć tendencje

---

<sup>8</sup> Richard Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997.

<sup>9</sup> Peter Winch, *Idea nauki o społeczeństwie i jej związki z filozofią*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1995.

obserwowane we współczesnej filozofii. Stan filozofii końca XX wieku jest nie tyle odbiciem kryzysu filozofii, jak sugerowałyby tytuły licznych publikacji zapowiadających jej koniec, ile kryzysu współczesnej cywilizacji<sup>10</sup>. Najważniejsze pytania zaprzatające filozofów współczesnych, choć obecne w przeszłości, brzmią jakby odmiennie i prowadzą w istocie do dwóch kwestii wyrażanych przez pojęcia relatywizmu i racjonalności. Niemal powszechne jest przekonanie, że jakkolwiek relatywizm nie daje się teoretycznie uzasadnić, to nie sposób po prostu go odrzucić. Wśród prób poradzenia sobie z tą sytuacją najsilniejszą pozycję uzyskuje kontekstualizm, który zdaniem Jürgena Habermasa jest nową wersją historyzmu<sup>11</sup>. Podobnych kłopotów nastrocza idea racjonalności jako podstawowego narzędzia w zmaganiach człowieka ze światem. Wraz z rosnącym poczuciem, że sukces człowieka w tych zmaganiach jest iluzoryczny, ponieważ nie gwarantuje ani przetrwania gatunku ani podstawy dla spójnych, powszechnie akceptowalnych zasad współżycia ludzi ze sobą, idea racjonalności traci swoją wiarygodność ufundowaną jeszcze u samych początków filozofii. Pisałem o tym w rozdziale 4. Wszystko wskazuje więc na to, że jesteśmy świadkami gruntownej przebudowy ludzkiego uniwer-

---

<sup>10</sup> Kenneth Baynes, James Bohman, Thomas McCarthy (red.), *After Philosophy. End or Transformation*, MIT Press, Cambridge 1987.

<sup>11</sup> Habermas, Rorty, Kolakowski. *Stan filozofii współczesnej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 13.

sum symbolicznego, choć trudno jeszcze przewidzieć, jaki może być koniec tego procesu. Oczywiście mowa tu o awangardowych ideach filozoficznych; tych, które są wyrazem szczególnej wrażliwości na zakłócenia w ludzkim świecie symbolicznym, na przemiany w świecie wartości i na niepokoje człowieka związane z nadużywaniem przez niego swojej wyróżnionej pozycji w świecie. Posługują się one własnym językiem, który tworzy zupełnie nowe obszary dyskursu, tak jak ma to miejsce w przypadku dorobku Martina Heideggera albo innych przedstawicieli hermeneutyki filozoficznej. Obok nich trwają zarówno tradycyjne dziedziny, jak i sposoby uprawiania filozofii, choć i one nie są całkowicie wolne od przemian. Spójrzmy na współczesną sytuację niektórych z nich: filozofię nauki, teorię poznania oraz filozofię analityczną.

Choć we współczesnej filozofii nauki nie brak stanowisk stojących mocno na gruncie realizmu i empiryzmu, to reprezentanci takich stanowisk nie mogą pozostać obojętni wobec koncepcji konstruktywistycznych albo haseł anarchizmu metodologicznego<sup>12</sup>. Prowadzi to do redefinicji zarówno idei realizmu, jak i empiryzmu, a najlepszą ilustracją takich przemian są prace Karla Poppera, Imre Lakatosa i innych<sup>13</sup>. Podobnie też jest

---

<sup>12</sup> Paul Feyerabend, *Przeciw metodzie*, Siedmioróg, Wrocław 1996.

<sup>13</sup> Imre Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, PWN, Warszawa 1995, Józef Niżnik, *Teoretyczny anarchizm, a waż-*

w teorii poznania. Choć ciągle obecne są w niej odwieczne problemy jak, na przykład, kwestia prawdy, a także aspiracje do tego, aby filozofia dostarczała podstaw poznania pewnego, nie sposób całkowicie zlekceważyć coraz bardziej wpływowych stanowisk krytycznych wobec fundamentalizmu w epistemologii<sup>14</sup>. Inną formą krytyki tradycyjnej epistemologii są takie analizy, które wskazują na zacierające się granice między filozoficzną teorią wiedzy i dyscyplinami epistemologicznego pogranicza, jak socjologia nauki, socjologia wiedzy albo tzw. *cognitive science*<sup>15</sup>. Można by też sądzić, że dobrze się miewa styl uprawiania filozofii nazywany filozofią analityczną, który uzyskał kiedyś własną tożsamość, zwłaszcza dzięki pracom Bertranda Russella, choć istota tego stylu od początku jest przedmiotem sporów. „Analiza filozoficzna”, jako metoda filozofii, w której istotne miejsce zajmuje badanie języka i jego pojęć, ma ciągle wielu zwolenników i bez wątpienia jest ostoją pewnej dyscypliny intelektualnej, upewniając adeptów filozofii o jej ścisłości i zdolności do budowania podstaw wiedzy. Mimo to również w kręgu filozofów analitycznych rozwinął się nurt krytyki filozoficznej,

---

ność wiedzy społecznej, w: J. Niżnik (red.), *Rozwój nauki, a społeczny kontekst poznania*, PWN, Warszawa 1987, s. 106–126.

<sup>14</sup> Michał Hempoliński, *Krytyka epistemologii fundamentalistycznej: R. Rorty i W.V.O. Quine*, w: J. Niżnik (red.), *Pogranicza epistemologii*, IFiS PAN, Warszawa 1992.

<sup>15</sup> Józef Niżnik, (red.), *Pogranicza epistemologii*, IFiS PAN, Warszawa 1992, s. 7.

która istotnymi argumentami wspiera antyfundamentalistyczne tendencje we współczesnej filozoficznej teorii wiedzy, a w nurcie tym znaleźli się filozofowie tej miary co Willard V. Quine, Donald Davidson, Hilary Putnam i inni<sup>16</sup>.

Ta dygresja o współczesnych losach tradycji filozoficznej ilustruje raz jeszcze zarówno zróżnicowanie stylów filozofowania i języków filozofii, jak i fakt, że tradycja filozoficzna jest dorobkiem intelektualnym, który także ulega przemianom odzwierciedlając przemiany ludzkiego świata. Dają się w niej zresztą zauważyć procesy, dokonujące się w jej najbardziej podstawowym repertuarze pojęciowym. Wydaje się, że procesy tego typu, przekraczając granice poszczególnych orientacji, nurtów i języków filozofii są świadectwem swoistej jedności filozoficznego dyskursu. Takim procesem jest, na przykład, wypieranie w językach filozoficznych pojęcia „rzeczywistości” przez pojęcie „świata”. Oczywiście oba te terminy funkcjonują także w dalszym ciągu jako pojęcia zamienne. Jednak coraz częściej i to w rozmaitych orientacjach filozoficznych, począwszy od dorobku fenomenologii przez filozofię Ludwiga Wittgensteina do prac Jürgena Habermasa, pojęcie świata sygnalizuje „subiektywizację” filozoficznego spojrzenia na problem relacji człowieka do tego, co poza nim. „Świat” jest najczęściej „czyimś światem”. Natomiast pojęcie rzeczywis-

---

<sup>16</sup> Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1993.

tości, choć trudno z niego całkowicie zrezygnować, niesie z sobą nieprzewidywalne problemy, gdy tylko chcemy mówić „o rzeczywistości w ogóle” czy choćby pytać o tak zwane „dane empiryczne”. Toteż kwestia ta okazała się szczególnie istotna w refleksji teoretycznej nauk społecznych, zmieniając całkowicie pogląd na naturę uzyskiwanej w niej wiedzy<sup>17</sup>.

Gdy mowa o współczesnym wpływie filozofii na całokształt kultury, w tym na inne dziedziny wiedzy, to bez wątpienia najistotniejszą rolę odgrywają jednak idee awangardowe. Biorąc pod uwagę merytoryczny związek filozofii i socjologii należy więc oczekiwać, że w teorii socjologicznej właśnie pod wpływem takich idei mogą wkrótce pojawić się koncepcje zasadniczo zmieniające świadomość teoretyczną socjologii.

---

<sup>17</sup> Thomas Luckmann, *O granicach świata społecznego*, w: Z. Krasnodębski (red.), *Fenomenologia i socjologia*, PWN, Warszawa 1989. Por. także: Józef Niżnik, *Przedmiot poznania w naukach społecznych*, PWN, Warszawa 1979.



## Uwagi końcowe

Rozważania zawarte w tej książeczce poświęcone były kulturowej roli filozofii i miały pokazać, między innymi, że funkcja filozofii jest trwałym elementem jej charakterystyki. Innymi słowy, że tożsamość filozofii zasadza się na jej funkcji. Realizując tę funkcję filozofia tworzy podstawową strukturę sensu oraz wyznacza horyzont naszego dyskursu, co pozwala na ukonstytuowanie symbolicznego uniwersum o niezbędnej spójności. Jednak ludzki świat symboliczny podlega ciągle rekonstrukcji, a jego spójność bywa nieustannie naruszana. Jest tak za sprawą wielu czynników, wśród których dominującą rolę odgrywa poznawcza aktywność człowieka i związane z tym przemiany jego materialnego, sztucznego środowiska. Innego rodzaju czynnikiem są doświadczenia, jakich człowiekowi nie szczędzi historia ludzkich społeczeństw. Tak więc spójność symbolicznego uniwersum naruszają zarówno nowe teorie fizyki, jak i dramatyczne zmiany społeczne, w tym rozmaite konflikty;

wstrząsem wymagającym rekonstrukcji naszego symbolicznego świata była z jednej strony heliocentryczna teoria Mikołaja Kopernika, fizyka Isaaca Newtona, a potem Alberta Einsteina, a z drugiej pojawienie się nowych religii globalnych jak chrześcijaństwo albo wstrząsy w rodzaju drugiej wojny światowej. Ponieważ jednak spójność ta jest podstawowym warunkiem funkcjonowania człowieka w jego świecie, potrzebne są określone „mechanizmy naprawcze”. Filozofia jest też takim mechanizmem rywalizując w pełnieniu tej funkcji z myśleniem potocznym oraz myśleniem mitycznym. Jakkolwiek w krótkiej perspektywie ci rywale filozofii zdają się mieć pewną nad nią przewagę, to jednak, w ostatecznym rachunku, filozofia jest tą sferą ludzkiej aktywności symbolicznej, która jest w stanie skutecznie odbudować spójność symbolicznego uniwersum. „Skutecznie”, to znaczy tak, aby struktura tego symbolicznego świata pozwalała na dalszą twórczą aktywność intelektualną człowieka.

Skuteczność w realizowaniu swojej podstawowej funkcji filozofia zawdzięcza swojej zdolności do arbitralnych aktów twórczych. Jeżeli arbitralności tej nie postrzegamy jako arbitralności to właśnie dlatego, że jest ona szczególną odpowiedzią na nową sytuację poznawczą stworzoną przez fakty poza filozofią. Jednym z najlepiej przekonujących przykładów jest filozofia Immanuela Kanta, która jest swoistą reakcją filozofii na obraz świata przesądzony przez fizykę Isaaca Newtona.

Teza o arbitralności filozofii narusza nasze przyzwyczajenia językowe. Jednak bez „pierwotnej arbitralności” zaistniałej u początków filozofii nie sposób w ogóle wyjaśnić istnienia naszego symbolicznego świata, a zwłaszcza powstania podstawowych kategorii pojęciowych, które sprawiają, że nasz dyskurs wyraża określony ład, odbierany przez nas jako sens. Utrzymanie sensu i w ten sposób zapewnienie spójności naszego symbolicznego świata w ciągle zmieniającej się ludzkiej rzeczywistości wymaga, aby filozofia posługiwała się swoimi arbitralnymi aktami w dalszym ciągu.

Sytuacja ta rodzi jednak szereg zasadniczych pytań. Sformułuję dwa z nich. Czy są jakieś granice arbitralności filozofii? Jak arbitralność ta ma się zwłaszcza do filozoficznej tradycji? Wiele wskazuje na to, że nawet odrzucając jakieś elementy tej tradycji filozof nie pozostaje wobec nich obojętny, a jego sprzeciw znajdujący swój wyraz w nowych ideach nie byłby zrozumiały bez tego negatywnego odniesienia. Narzuca się więc następujący zarzut. Jeżeli można wskazać jakikolwiek czynnik, którego filozof w swojej aktywności twórczej nie może zlekceważyć, to to, co chcę nazywać arbitralnością wcale arbitralnością nie jest. W końcu, każda aktywność intelektualna ma swój początek w określonym kontekście historycznym, biograficznym, intelektualnym czy innym, który wyznacza jej ramy. Czy więc pojęcie arbitralności w odniesieniu do filozofii nie jest, po prostu, językowym naduży-

ciem lub, w najlepszym razie, nieporozumieniem?

Próba odpowiedzi na zarzuty tego rodzaju wiodłaby nas w rozmaite dziedziny pogranicza filozofii, jak choćby socjologia wiedzy. Bez wątpienia podobne niepokoje leżały też u źródeł idei archeologii wiedzy Michaela Foucault. W sposób najbardziej ogólny można jednak odpowiedzieć przynajmniej tak: wpływ kontekstu na idee filozofii jest najczęściej poza świadomym wyborem. Poza tym trudno utrzymywać, że jakiegokolwiek z tych idei były jedynymi z możliwych. Zresztą fakt, iż filozofia jest swoistą reakcją na „kontekst”, ma w moich wcześniejszych propozycjach oddawać pojęcie „statusu filozofii”. Poza tym decyzje teoretyczne filozofów bywały arbitralne, choć być może jest to arbitralność „ułamna”.

Robert Ginsberg, kierownik filozoficznej serii w wydawnictwie Rodopi, z którym miałem możliwość dyskusowania idei arbitralności filozofii przy okazji Kongresu Filozofii w Bostonie, chcąc ocalić istotę tej idei, a równocześnie uwolnić ją od wspomnianych zarzutów, proponował zabieg językowy, który przyszedł mi do głowy w związku z pewnym moim przejęzyczeniem. „Arbitralność” jest oddawana w języku angielskim przy pomocy słowa „arbitrariness”, jednak w pewnym momencie posłużyłem się zwrotem „arbitrariness of philosophy”. Ginsberg zasugerował, aby tym właśnie słowem posłużyć się w całym tekście. Sugerowałoby ono szczególną rolę filozofii w ludzkiej aktywności intelektualnej, a równo-

częściej nie naruszałoby naszych przyzwyczajęń językowych związanych z pojęciem arbitralności. Wydaje się jednak, że taki wybieg pojęciowy niewiele zmienia w istocie propozycji, a sprawia wrażenie uniku przed krytyką, która w filozofii jest elementem bodaj najcenniejszym.







Można powiedzieć, że w sytuacjach „logicznie pierwotnych” refleksja przyjmuje postać filozofii, która niejako definicyjnie jest ludzką reakcją na te sytuacje. Dlatego filozofii nie da się ani uniknąć, ani zastąpić innym typem działalności intelektualnej i dlatego człowiek nie jest w stanie obyć się bez filozofii, bowiem sytuacje rozpoznawane jako „logicznie pierwotne” są częścią ludzkiej kondycji uwikłanej w dialektykę ciągłości i zmiany.