

podtrzymywania konwersacji ludzkości w imię zachowania ciągłości naszej, tak bardzo egzotycznej, kultury zachodniej.

Aldona Jawłowska

Uwagi socjologa o *Arbitralności filozofii*

Pytania o miejsce i rolę filozofii w sytuacji głębokich zmian kulturowych, postawione w książce Józefa Niznika *Arbitralność filozofii*, są ważne nie tylko dla socjologa. Również i dla przedstawicieli innych dyscyplin humanistycznych myśl filozoficzna stanowi często źródło inspiracji i możliwość odnalezienia szerszej perspektywy, z której wybrany „przedmiot” analizy staje się lepiej widoczny. Wydaje się, że w chwili obecnej mamy do czynienia z wyraźnym ożywieniem zainteresowań środowisk twórczych filozofią różnych epok i różnych orientacji. Można oburzać się na filozofujących socjologów, historyków czy artystów za to, że z jej dorobku czerpią w sposób niekompetentny. Rzeczywiście, zdarza się, że fragmenty, wyrwane z dzieła stanowiącego pewną całość, osadzone w nowym kontekście, zmieniają znaczenia. Zdarza się też, że ulubione „filozoficzne cytaty”, przez ciągłe ich powtarzanie nie już nie znaczą, funkcjonując jako hasła lub etykiety rozpoznawcze ich użytkowników. (Taki los spotkał np. niektóre sformułowania modnych filozofów jak J. Derrida, J.-F. Lyotard czy J. Baudrillard). Zastrzeżenia „prawdziwych filozofów” budzi również beztraska, z jaką niekiedy filozofujący humaniści odwołują się równocześnie do przeciwstawnych kierunków filozoficznego myślenia. Jednakże, nawet te niezbyt fortunate sposoby korzystania z tekstów filozoficznych potwierdzają, iż w kulturze współczesnej następuje zwrot ku filozofii. Sądzę, że przyczyn tego interesującego zjawiska nie da się wyjaśnić jedynie modą. Tak więc, problemy poruszone przez J. Niznika sytuują się w centrum aktualnych dyskusji i sporów.

Zdaję sobie sprawę, iż autorowi chodziło głównie o sformułowanie tych problemów, a zarazem wstępnych odpowiedzi, które zamierza rozwinąć w dalszych pracach. Chodziło zatem o zasygnalizowanie swego udziału w dyskusji. Być może, że względu na tę skrótowość wywodu autor nie zdołał przekonać mnie o trafności swoich konkluzji. Zgadzam się całkowicie z twierdzeniem o arbitralności filozofii, przyjmując proponowane przez niego znaczenie słowa „arbitralność”, choć wołałabym powiedzieć, że filozofia, podobnie jak inne dziedziny ludzkiej twórczości, nie tyle jest, co bywa arbitralna. Nie jestem jednak przekonana, że arbitralność właśnie wyróżnia filozofię spośród innych form kreacji ludzkiego świata. Zgadzam się — z pewnymi zastrzeżeniami — z intencją zdania (jeśli dobrze je zrozumiałam) iż funkcją filozofii jest „[...] zapewnienie spójności symbolicznego uniwersum człowieka i w ten sposób ufundowanie, a następnie gwa-

rantowanie koniecznego sensu” (s. 35). Zgadzam się więc z tym, że filozofowie poszukują podstaw spójności symbolicznego uniwersum nie tyle człowieka w ogóle, co określonej formacji kulturowej, w której żyć im przyszło. Sądzę zarazem, że gdyby ową spójność udało się osiągnąć, „gwarantowanie koniecznego sensu” byłoby zbyteczne. Człowiek konkretny żyje równocześnie w ramach różnych i zmieniających uniwersów symbolicznych, a ich tworzeniem i „uspójnianiem” zajmuje się nie tylko filozofia, lecz także inne rodzaje aktywności kulturowej, jak np. sztuka, polityka, religia. Jest rzeczą oczywistą dla antropologa, że ład symboliczny, zapewniający zrozumiałość otaczającego świata i skuteczność komunikacji w ramach wspólnoty, istniał w kulturach obywatelskich się bez filozofii. Pisząc iż: „filozofia [...] świadomie identyfikuje ludzki świat jako świat artykułowany symbolicznie. Innymi słowy filozofia świadomie korzysta z pojęciowego wyrażania ludzkiej relacji do rzeczywistości” (s. 38-39), J. Niżnik przyjmuje taki sposób rozumienia słowa „symbol”, zgodnie z którym „miejszem” pojawiania się symbolu są struktury pojęciowe. Nie jest to jednak sposób rozumienia dominujący w badaniach antropologicznych, filozofii czy socjologii kultury. Symbole wyrażają się również formach wizualnych, pozawerbalnych i poza- czy też raczej przed-pojęciowych. Autor zdaje sobie sprawę z obecności innych dróg „rekonstrukcji naszego symbolicznego świata”, lecz unieważnia „rywali” żywiąc — nie wiem, na czym opartą — nadzieję, że „[...] to jednak w ostatecznym rozrachunku filozofia jest tą sferą ludzkiej aktywności symbolicznej, która jest w stanie skutecznie odbudować spójność symbolicznego uniwersum” (s. 112).

*

Najwięcej wątpliwości budzi główna teza autora. Twierdzi on, że podstawą tożsamości filozofii, zapewniającą ciągłość myśli filozoficznej w zmieniającym się świecie, jest stałość jej funkcji (zapewnienie spójności symbolicznego uniwersum), a zarazem arbitralność. „Skuteczność w realizowaniu swojej podstawowej funkcji filozofia zawdzięcza zdolności do arbitralnych aktów twórczych” — pisze Niżnik. Czy te dwie cechy dadzą się pogodzić? Pełnienie funkcji jest już pewnym zdeteminowaniem. Być może moje wątpliwości są wynikiem nieporozumienia.

„Cała idea «filozofii budującej» to idea autokreacji człowieka za pomocą arbitralnych decyzji symbolicznych, które trudno przypisać czemukolwiek innemu jak filozofii” — pisze Niżnik cytując R. Rorty’ego. Sam zaś rozumie „arbitralność” w sposób następujący: „[...] mówiąc o arbitralności filozofii mam na myśli sytuacje logicznie pierwotne, czynności polegające na intelektualnym fundowaniu: dyskursu, języka, struktury sensu” (s. 58) i dodaje, iż człowiek w dalszym ciągu bywa konfrontowany z problemami, które wymagają od niego tej szczególnej kreatywności, „która polega na tworzeniu nowych punktów orientacyjnych dla ludzkiego uniwersum symbolicznego, gwarantującego nową strukturę sensu (s. 58). Wydaje się więc, że Autor rozumie „arbitralność” jako zdolność do aktów twór-

czych nie uwarunkowanych zewnętrznymi koniecznościami. „Arbitralność” zatem, to wolność aktu kreacji.

Powróćmy do problemu tożsamości filozofii poprzez jej funkcję i jej arbitralność rozumianą jako nie-uwarunkowanie. W rozdziale *Arbitralność i sens* J. Niżnik cytuje Hannah Arendt — cytat dotyczy początku, nie-filozoficznych źródeł filozofii (s. 53-54). Jednakże autor dalej nie rozwija myśli zawartej w cytacie. Tymczasem Hannah Arendt ów pierwotny, konstytuujący świat ludzki, akt kreacji, sytuuje w sferze działania, a nie w sferze myśli, odrzucając prymat woli i myślenia wobec działania. Pozwolę sobie na dość długi cytat: „Jest zatem wolnością powoływanie do bytu czegoś, co wcześniej nie istniało, nie było dane nawet — jako przedmiot myśli czy wyobraźni — co zatem, mówiąc ściśle, musiało być nieznane. Działanie, aby było wolne, powinno być, z jednej strony, wolne od motywu, z drugiej zaś, od zamierzonego celu, stanowiącego przewidywany skutek czynu [...] działanie w tej mierze, w jakiej jest wolne, nie podlega ani przewodnictwu intelektu, ani dyktatowi woli” (*Miedzy czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1994 s. 185). Inaczej mówiąc, proces twórczy, czy też akt twórczy, następuje w sposób niezamierzony.

Odwolałam się teraz do zupełnie innej orientacji filozoficznej, podejmującej temat twórczości, mianowicie do interpretacji poglądów C.G. Junga, zawartych w tekstach Aliny Motyckiej. Ten „przeskok” nie jest przypadkowy, nie tylko ze względu na ogromną popularność i zasięg oddziaływania myśli Junga we współczesnej sztuce i humanistyce, a także zainteresowanie pracami Motyckiej, wykraczające poza krąg środowiska filozoficznego. Jestem przekonana, że proponowane przez Junga kategorie analizy wniosły wiele do badań nad kulturą, a możliwości ich wykorzystania nie wyczerpały się, lecz przeciwnie, dopiero są odkrywane. Charakteryzując koncepcję nieświadomości zbiorowej, autorka zwraca uwagę na spontaniczność i nie-uwarunkowanie aktów twórczych. A także ich nie-celowość z punktu widzenia jakichś racjonalnie określonych potrzeb czy oczekiwań. Myślę, że nie jest tu konieczne szersze omówienie dzieła Carla Gustava Junga — (zresztą nawet gdyby było, nie podjęłabym się tego zadania!) — ani streszczanie poglądów Aliny Motyckiej dotyczących jego dzieła. Przypomnę więc tylko w wielkim skrócie i uproszczeniu, że wedle Junga proces twórczy to wydobywanie obecnych w nieświadomości zbiorowej treści archetypowych. Jego „terenem” jest relacja między świadomą i nieświadomą częścią psychiki. Pomostem lub raczej etapem pomiędzy archetypem a sferą świadomości są idee, które Motycka traktuje „jako racjonalne, a więc abstrakcyjne opracowanie archetypu” (*Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*, Monografie FNP, Wrocław 1998, s. 16). „Idee tego rodzaju poprzedzają ludzką umiejętność wytwarzania myśli: ludzie, zanim zaczęli myśleć, najpierw postrzegali ową funkcję myślową” (tamże, s. 17). Można także określić archetyp jako „aprioryczną możliwość myśli”, które najpierw stają się dostępne świadomości w formie obrazów i symboli (tamże, s. 12).

To właśnie autonomia intelektu wobec nieświadomości zbiorowej i przerost świadomości prowadzi do wewnętrznej sprzeczności, utraty poczucia rzeczywistości, czyli zagubienia pierwotnego poczucia jedności, i grozi ogólnym chaosem — pisze Motyka (tamże, s. 15).

W ramach tego — przepraszam za brzydkie słowo — „pradygmatu” filozofowania, źródłem wspólnego uniwersum symbolicznego, umożliwiającego kontakt między ludźmi, są wspólne, ponadczasowe i ponadkulturowe treści archetypowe, a nie uspojnianie rozpadających się konstrukcji jakby z zewnątrz, poprzez intelektualną aktywność filozofów. „W wyłożonym sensie tworzenie nowości, działalność kreatywna nie jest domeną intelektu, lecz fantazji. [...] Archetypowe formy fantazji nie są zdeterminowane parametrami miejsca i czasu. Są one odtwarzane spontanicznie bez nacisku okoliczności i przymusu woli: czynność fantazji wywoływana jest koniecznością wewnętrzną. Wytwory spontanicznych fantazji twórczych mogą być wyrażane przez myśli i wówczas efektem są mgliste formułowane i niejasno odczuwane zaczątki przyszłych praw lub zasad. Mogą być jednak komunikowane w postaci niewerbalnej [...]” (tamże, s. 19-20). Tak więc „arbitralność” byłaby cechą aktów twórczych, których dokonują nie tylko filozofowie. Każde działanie ludzkie może przekształcić się w proces twórczy prowadzący do owego — jak powie Jung — „oświecenia ludzkości”, dzięki któremu pojawią się nowe punkty orientacyjne czy też raczej orientujące w świecie chaosu, który wydaje mi się stanem naturalnym.

Jeśli „arbitralność” rozumieć jako niezdeterminowanie aktu kreacji — na które zwracają uwagę różni myśliciele i badacze kultury — trudno zgodzić się, iż najważniejszą cechą filozofii, podstawą jej tożsamości jest arbitralność, a zarazem pełnienie jakiejś, jakiegokolwiek funkcji (która zresztą przez Niżnika została określona). Pełnienie funkcji jest realizacją już danego celu, odpowiedzią na jakies potrzeby. Determinują one aktywność twórczą wyznaczając jej kierunek i zakres.

*

Powróćmy jednak do Hannah Arendt — bliższej chyba Niżnikowi niż Jung. W innym — niż cytowany wyżej — eseju tomu *Między czasem minionym a przyszłym* podejmuje ona problem „nowego początku”, owej rzadkiej i wyjątkowej chwili pojawiania się w świecie czegoś nieprzewidzianego i niewyobrażalnego, pisząc: „Do najgłębszej bowiem natury każdego nowego początku należy, że jego wtargnięcie w świat ma znamiona «absolutnego nieprawdopodobieństwa», a jednak to, co wydaje się tak mało prawdopodobne, tworzy w istocie strukturę tego, co nazywamy realnym” (*Co to jest wolność?*, tamże, s. 206). Cytując metaforę Burckhardta, Hannah Arendt powiada, iż „jedynie ów początek jest [...] niczym fundamentalny akord, który rozbrzmiewa w niekończących się modulacjach przez całe dzieje myśli Zachodu” (*Tradycja a epoka nowożytna*, w: *Między czasem minionym a przyszłym*, s. 30). Jednakże tylko początek i koniec tego akordu są wyraźnie słyszalne, wywołują silne reakcje. Akord zachwyca, gdy się pojawi.

Gdy jest już zbyt ograny — denerwuje. Dopóki początek jest żywy, nadaje rzeczom harmonię; gdy to, co zostało zapoczątkowane, martwieje, staje się siłą destrukcyjną (tamże, s. 31). „Owa władza wyświechtanych pojęć i kategorii staje się bardziej despotyczna, kiedy tradycja traci swą żywotną siłę i kiedy zanika pamięć o jej początkach; całą zniewalającą moc może ona objawić nawet wówczas, kiedy już dobiegnie kresu i kiedy ludzie buntują się przeciwko niej” (tamże, s. 38).

Rozważania te prowadzą do wniosku, że filozofia, podobnie jak inne dziedziny ludzkiej aktywności, jest arbitralna chwilami, w tych rzadkich momentach, gdy pojawia się jakiś — jak powiada Arendt — „nowy początek”. Przez długi czas jej odkrycie jest eksploatowane, powielane aż do wyczerpania i do pojawienia się następnego „nowego początku”. Zaś w okresach wyczerpania utrudnia, miast ułatwiać „oswajanie świata”.

*

Zdaniem Niżnika, przypisane filozofii budowanie spójnego uniwersum symbolicznego wiąże się z jej funkcją sensotwórczą. Jego sposób rozumienia sensu wynika z przyjętej koncepcji kreatywności, jako działalności przede wszystkim intelektualnej. „Mówiąc o strukturze sensu mam na myśli taki zbiór pojęć i ich wzajemną logiczną zależność, 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” (s. 58-59). Ów „zbiór pojęć” konstytuujący sens cechuje arbitralność — w znaczeniu przyjętym przez autora.

Mówiąc o sensie odwołuje się Niżnik do eseju O. Marquarda *W sprawie dialektyki oczekiwania na sens*, zawartego w zbiorze *Apologia przypadkowości* (Oficyna Naukowa, Warszawa 1994). Przytoczone cytaty miały wesprzeć jego argumentację dotyczącą arbitralności sensu i sposobu definiowania tego pojęcia. Nie będę już ich powtarzać, znajdują się na stronie 65. Nastąpiło tu chyba nieporozumienie. Intencja artykułu Marquarda wydaje mi się zupełnie inna niż książki Niżnika. Odo Marquard po prostu kpi sobie z pewnych konwencji, w jakich toczą się współczesne dyskusje o sensie, oraz z mody na ubolewanie nad bezsenssem tego świata. „Moja teza, która wyjaśnia utratę sensu jako wynik narastania postaw roszczeniowych, również w odniesieniu do sensu — brzmi więc następująco: Naszą podstawową trudnością nie jest utrata sensu, ale nazbyt wygórowane żądania sensu. Naprzód nie posuwają nas zbyt wielkim głosem wypowiedane skargi na utratę sensu, lecz redukcja niepomiaralnych żądań sensu, dieta w oczekiwaniu na sens” (s. 40). Warto tu dodać, że ów sens będący u Niżnika warunkiem międzyludzkiej komunikacji, u Marquarda jest przede wszystkim „sensem życia”. Autor ten właśnie ucieka od rozumienia sensu jako jedynie struktury pojęciowej, zmierzając do zakorzenienia sensu w doświadczeniu społecznym. Sens dla Marquarda kryje się w konkretnych sytuacjach społecznych, w codzienności, ktoś, kto po-

szukuje sensu poza tym, co w zasięgu działania, nigdy go nie osiągnie: „[...] sens bowiem, w każdym razie dla nas ludzi — jest osiągalny ciągle tylko na drodze prowadzącej przez zawód, rodzinę, samotność, państwo, sztukę, gospodarkę naukę, obowiązki, skłonności itd., nonsensem jest zatem pragnienie dojścia do niego inaczej” (s. 43). Nie jest możliwe spełnienie życia dzięki bezpośredniej intencji sensu. Ktoś, kto próbuje to osiągnąć, przypomina opowiastkę Hegla o człowieku, który nie chciał jeść jabłek, gdyż pragnął owoców — pisze Marquard (s. 43). Jednocześnie jednak, nie uważa, iż pytania o sens wykraczające poza ową codzienność są bezsensowne. Autor *Rozstania z filozofią pierwszych zasad* wyznaje: „[...] choć jestem sceptykiem — opowiadam się za metafizyką, ponieważ metafizyka trzyma się pytań o sens. Czyni to wprowadzając udzielając metafizycznych odpowiedzi; niekiedy jednak można się trzymać pytań tylko poprzez odpowiedzi. [...] Ale nawet z perspektywy sceptycznej, odpowiedzi metafizyczne mają znaczne zalety; metafizyka udziela bowiem z reguły nie tylko jednej odpowiedzi na pytanie, ale wielu, tzn. nazbyt wielu odpowiedzi i przez to sprawia, że pytania pozostają otwarte” (s. 47, *Apologia przypadkowości*).

Powyższe uwagi nie zmierzają do tego, by zakwestionować sensotwórczą rolę filozofii, lecz jedynie do tego, by zwrócić uwagę, iż problem sensu jest bardzo różnie formułowany w ramach filozoficznego dyskursu. (Nie wspomniałam tu nawet o całej tradycji hermeneutycznej czy o egzystencjalizmie). Autor *Arbitralności filozofii* doskonale zdaje sobie sprawę z różnorodności problematyki i języków w obrębie własnej dyscypliny. Równocześnie jednak logika jego wywodu jest taka, jakby tej różnorodności nie było. Wywód toczy się jakby ponad nią. A przecież tak jak trudno byłoby dziś mówić o uniwersum symbolicznym wiążącym kulturę zachodnią lub — używając bardziej modnego określenia — „euroatlantycką” w spójną całość, tak również ujednolicenie struktury sensu nie wydaje się możliwe. Nie wydaje się również prawdopodobne, by to właśnie filozofia była jedynym lub najważniejszym jego gwarantem i źródłem.

*

Przedstawię teraz parę uwag, dotyczących rozdziału *Filozofia a wiedza społeczna. O niektórych związkach filozofii i socjologii*. Temat jest ważny, gdyż — poza nielicznymi wyjątkami — związki te były i są dla nauk społecznych bardzo owocne. Zarówno instytucjonalne powiązania socjologii z filozofią (mam tu na myśli okres likwidacji socjologii w Polsce i zastąpienia jej marksizmem), jak i aktualne inspiracje teoretyczne, powinny stać się przedmiotem systematycznych badań.

Jednakże Niżnik trochę przesadza twierdząc iż: „Trudno wskazać nowe idee teoretyczne we współczesnej socjologii, których źródłem nie byłaby filozofia” (s. 101). Na ukształtowanie się nowych orientacji w socjologii — wyraźniej niż filozofia — wywarły wpływ takie dyscypliny humanistyczne, jak: psychologia, językoznawstwo, antropologia społeczna i kulturowa, a także biologia. W efekcie powstały nowe kierunki badań, jak np. analizy kulturowe, przyjmujące perspek-

tywę antropologiczną, a także nowe socjologiczne subdyscypliny, jak np. socjolingwistyka czy biosocjologia. Można by powiedzieć, że na te dyscypliny filozofia wywarła wpływ także, ale socjologowie dostrzegli w nich nie to, co filozoficzne, lecz to, co specyficzne właśnie dla nich.

Temat podjęty przez Niznika w tym rozdziale nadaje się na grubą książkę, którą — mam nadzieję — ktoś wreszcie napisze. Nic zatem dziwnego, że autor sygnalizuje jedynie pewne kierunki poszukiwań. Nie ma więc sensu wytykać mu, że coś pominął.

Niznik przypomina słusznie o historycznych związkach filozofii z socjologią, opierając się na przykładach najbardziej znanych: teorii społeczeństwa Augusta Comte'a, socjologii fenomenologicznej zapoczątkowanej przez Alfreda Schutza, inspiracjach hermeneutyką w niemieckim i francuskim wydaniu czy też o neopozytywizmie, który zresztą niczego ciekawego socjologii nie miał do zaproponowania. Koncepcje jej fundatorów i wybitnych przedstawicieli, będących zarazem filozofami, doczekały się poważnych opracowań, nie warto więc do nich wracać. Nie mogę się jednak powstrzymać, by nie dodać, iż w kształtowaniu się współczesnych teorii socjologicznych odegrała dużą rolę, i obecna jest również dzisiaj, myśl Marksa i marksistów. Jest to widoczne chociażby w koncepcjach dwóch największych współczesnych francuskich socjologów, Pierre'a Bourdieu i Alaina Touraine'a. Również tak znany myśliciel jak Jean Baudrillard — zaliczany, w zależności od tego, w jakim umieszcza się go kontekście, raz do filozofów, kiedy indziej do socjologów, przeżył doświadczenie marksizmu. Warto również przypomnieć, iż bardzo istotny wpływ na teorię społeczeństwa i sposób uprawiania socjologii wywarła „szkoła frankfurcka” — w szczególności M. Horkheimer, H. Marcuse i Th.W. Adorno, których prace należą do lektur obowiązkowych nie tylko badaczy-socjologów, lecz także studentów socjologii.

Mówiąc o wpływach filozofii na socjologię w ogóle, bez wskazania o kogo chodzi, autor wywołuje wrażenie, iż traktuje ją jako jednolitą całość, jako dyscyplinę posiadającą wyraźnie określony, swoisty przedmiot i metodę. Jestem przekonana, iż wie o tym, że tak rozumiana „socjologia” nie istnieje. To „coś”, co w środowisku akademickim nazywa się socjologią, podobnie jak inne nauki humanistyczne, dzieli się na szereg subdyscyplin i rozpada na wiele różnych orientacji teoretycznych, często niemal nie kontaktujących się ze sobą.

W ostatnich zdaniach tego rozdziału Niznik stwierdza, iż najistotniejszy wpływ na kulturę wywierają filozoficzne „idee awangardowe” i dodaje: „Biorąc pod uwagę merytoryczny związek filozofii i socjologii należy więc oczekiwać, że w teorii socjologicznej właśnie pod wpływem takich idei mogą pojawić się koncepcje zasadniczo zmieniające świadomość teoretyczną socjologii” (s. 110). Nie wiem, jakie idee i kogo zalicza autor do filozoficznej „awangardy” i czy ona istnieje? Trudno się w tym rozeznaczyć. Czasy awangardy artystycznej dawno się skończyły. Nie ma również jednej „teorii socjologicznej”, jest natomiast wiele teorii społeczeństwa i kultury czerpiących inspiracje z różnych orientacji filozoficznych. Nie istnieje

także wspólna „świadomość teoretyczna socjologii”. Jak już wspomniałam, są różne socjologie. Wołałabym więc mówić o świadomości teoretycznej socjologów, która zmienia się ciągle na skutek ich społecznych i badawczych doświadczeń oraz nowych lektur.

Na koniec chciałabym wspomnieć o jednym jeszcze, ważnym i niedawno odkrytym źródle inspiracji, kształtującym świadomość teoretyczną nurtu socjologii określanego jako „socjologia interpretatywna”. Jest nim myśl Emmanuela Lévinasa oraz tzw. „filozofia dialogu”, znana w środowisku młodych socjologów głównie za pośrednictwem przekładów pism Martina Bubera. Wpływ tych myślicieli na socjologię to temat na osobny artykuł, który być może kiedyś napiszę. Najkrócej mówiąc — głębokie zmiany kulturowe, jakie nastąpiły w końcu XX wieku, wiążą się z rozpadem lub zubożeniem treści podstawowych społecznych relacji. Tak więc, przedmiot zainteresowania socjologii — społeczeństwo — wymaga nie tylko ponownego zdefiniowania. Samo jego istnienie ulega zakwestionowaniu. Dla tego, co istnieje w miejscu dawnego „społeczeństwa”, szuka się innej nazwy. Zatem wymaga nowego ukonstytuowania przedmiot socjologii. Szuka się podstawy, owej pierwotnej relacji, na której można by nadbudować całą resztę lub — inaczej mówiąc — od której można by zacząć myślenie o tym, co społeczne. Myśl Bubera ustanawia relację Ja–Ty, myśl Lévinasa eksploatuje temat Ja–Inny. Odwołanie się do tych filozofów zbiega się czy też może właśnie inicjuje zainteresowanie etycznym wymiarem relacji badacz–badany, rozmową, jako metodą badania, rolą aktywności twórczej ludzi w tworzeniu społecznego świata.

*

Podsumowując swoje uwagi, które wywołała lektura książki Józefa Niznika, chciałabym podkreślić raz jeszcze, że nie zmierzały one do tego, by pomniejszyć udział filozofii w tworzeniu świata kultury, poszukiwaniu sensu czy próbach „zaspokojenia ludzkiej potrzeby absolutu”. Moim zamiarem było jedynie wyrażenie wątpliwości dotyczących tych cech filozofii, które autor uważa za specyficzne tylko dla niej. Inaczej — uważam, iż cechy te przypisać można każdej właściwie formie ludzkiej twórczości. Mówiąc o trudności połączenia „pełnienia funkcji” czy „zaspokajania ludzkich potrzeb” z arbitralnością, mam na myśli nie rozwiązany, a być może nierozwiązywalny problem granic wolności. Jak możliwe jest wolne od zewnętrznych determinacji tworzenie czegoś nowego, wobec nie dających się „zawiesić” kulturowych uwikłań twórcy? Myślę, że pytanie o tożsamość filozofii, które postawił Niznik, pozostaje otwarte. I znów, nie mogę się powstrzymać od uwagi, że wobec zacierania granic między różnymi dyscyplinami humanistycznymi, a zarazem tworzenia się granic wewnątrz nich, pytanie o tożsamość aktualne jest nie tylko dla filozofów.

Nie odniosłam się tu do rozdziału *Ideologiczny wymiar filozofii*. Problem relacji między filozofią, religią i ideologią, jak i sposób jego potraktowania przez

autora, nie da się skwitować paroma zdaniem. Uważałam więc, że lepiej będzie rozdzielać ten po prostu „odłożyć” albo coś więcej o nim napisać.

Książkę Józefa Niżnika uważam za lekturę bardzo ważną. Wydaje się, że jest bardzo ważna również dla niego samego. Jej wartością jest to, że stanowi świadectwo autentycznych poszukiwań autora, który usiłuje uwolnić się od dominacji idei racjonalności, podejmując trudne zadanie budowania nowego paradygmatu uprawiania własnej dyscypliny. Jeśli nie ze wszystkim się zgadzam, przyczynił się do tego — przynajmniej częściowo — przyjęty przez autora zbyt „telegraficzny” sposób mówienia o wielu sprawach naraz. Rozumiem jednak, że to właśnie było jego zamiarem. Chciał pokazać szeroką panoramę spraw, którymi — budując ów „nowy paradygmat” — należałoby się zająć. Wydaje mi się, że pomimo wyrażonych wyżej wątpliwości, podzielałam główne intencje autora — jeśli dobrze je zrozumiałam.

Tekst ten zaczęłam od stwierdzenia, że zainteresowanie filozofią wśród twórców kultury, w tym także w środowiskach naukowych, nie maleje, lecz rośnie. Zarazem starałam się pokazać, iż nie jest ona jedynym „miejscem” uspołniania symbolicznego uniwersum i zatrzymywania „umykającego sensu”. Czego więc oczekują od filozofii liczni czytelnicy przesiadujący w bibliotekach i wykupujący drogie i trudne książki znikające z półek księgarskich? W chwili obecnej mamy do czynienia z sytuacją paradoksalną. To właśnie filozofia, znacznie bardziej niż nauki szczegółowe — „poszatowane”, wyspecjalizowane, posługujące się niedostępnym dla zwykłych ludzi językiem, „trzyma się” rzeczywistości opisując świat będący w zasięgu ludzkiego doświadczenia. W pracach filozofów — nie tylko współczesnych — znajdują wyraz niepokoje, przeczucia i nadzieje współczesnych ludzi.

Władysław Krajewski

Nie zgadzam się totalnie

Książka Józefa Niżnika napisana jest porządnie, jego poglądy są w zasadzie jasno przedstawione, chociaż nasuwają się też pewne pytania. Ale zgodzić się z tymi poglądami w żaden sposób nie mogę.

Autor zaczyna od prezentacji idei Husserla „filozofii jako nauki ścisłej”. Od razu zauważę, iż nazywanie tej koncepcji „scjentyistyczną”, jak to czyni cytowany w książce (s. 33) Rorty, jest zupełnie nietrafne. Według scjentyzmu, filozofia winna się opierać na naukach szczegółowych, według Husserla zaś, winna je poprzedzać i musi być budowana *a priori*; na tym właśnie polega jego fundamentalizm. Dodam, że według współczesnego scjentyzmu, filozofia jest nauką, ale bynajmniej nie ścisłą; jest może najmniej ścisłą ze wszystkich nauk. Zgadzam się z Niż-