

nia racjonalności podstawą filozofii. Warto również zadać sobie pytanie o przyczynę podjęcia tej pracy, nie zapominając przy tym, że w tym przypadku przyczyna i cel nie muszą pozostawać ze sobą w ścisłym związku.

Pytanie o przyczynę ważne jest w przypadku książki J. Niżnika przede wszystkim dlatego, że przyczyna ta wydaje się być tutaj o wiele głębsza niż sama tylko ciekawość poznawcza i chęć znalezienia odpowiedzi na określone pytania. Skoro bowiem refleksja filozoficzna (przy czym samo to pojęcie autor traktuje bardzo szeroko) jest podstawą kultury i cywilizacji oraz skoro współczesna zachodnia cywilizacja techniczna w coraz większym stopniu przerasta swego twórcę i wymyka się mu spod kontroli, to zagrażający człowiekowi aspekt współczesnej cywilizacji wydaje się mieć swoje przyczyny właśnie w filozofii. Z tego punktu widzenia niepokój o problem racjonalności filozofii i głębokie przejęcie się niepewnym charakterem fundamentów tej cywilizacji jest nie tylko uzasadnione, lecz oczywiste i konieczne. Zrozumienie, iż wszystko, co człowiek zdołał stworzyć, daje się przyczynowo uzasadnić taką czy inną formą refleksji filozoficznej, nakłada wręcz moralny obowiązek poszukiwania podstaw tej refleksji i nadania tym poszukiwaniom formy systematycznej pracy naukowej.

Świadomość takiej właśnie odpowiedzialności wydaje się towarzyszyć autorowi *Arbitralności filozofii*. Jest to odpowiedzialność niemała, ponieważ od odpowiedzi na pytanie o podstawę zależeć będzie przyszłość możliwości filozofowania. Odpowiedzialność ta bynajmniej nie zmniejsza się w świetle prozaicznego zarzutu, iż być może niewielu filozofów zdecyduje się przyjąć wnioski sformułowane przez J. Niżnika. Tak czy owak, wnioski te stały się obowiązujące dla samego autora i stają się takie dla każdego, kto nie znajdzie wystarczających argumentów, aby wnioski te obalić.

Andrzej Chmielecki

Racjonalność filozofii

Książkę J. Niżnika powitałem z zadowoleniem. Nie dość, że z racji niewielkich rozmiarów jej konstrukcja daje się ogarnąć jednym spojrzeniem, to jeszcze jest interesująca i stawia fundamentalny problem. Niestety, z racji swej skrótości pozostawia ona niedosyt — stanowi dobry punkt wyjścia do dyskusji, ale trudno ją uznać za rozwiązanie zagadnienia. Zagadnieniem tym jest, w sformułowaniu autora, pytanie o tożsamość filozofii, choć ja wolałbym tradycyjnie mówić o jej istocie, jako że chodzi o cechę gatunkową.

W swych uwagach skupię się na tych tezach autora, które stanowią ogniwa zasadniczego przewodu myślowego jego książki. W toku ich krytyki spróbuję za-

razem zarysować propozycję alternatywną, jako że celem naszego spotkania jest przedyskutowanie podejmowanego przez autora zagadnienia¹.

Oto wspomniane tezy:

- [1] Filozofia współczesna znajduje się w stanie kryzysu, który jest kryzysem jej tożsamości.
- [2] Tożsamość filozofii polega na funkcji przez nią spełnianej w kulturze.
- [3] Funkcją tą nie jest a) ugruntowanie wiedzy, lecz b) zapewnianie spójności ludzkiego uniwersum symbolicznego.
- [4] Spójność tę filozofia osiąga w drodze arbitralnych aktów sensotwórczych.
- [5] Arbitralność ta likwiduje w zasadzie problem prawomocności filozofii (tej ostatniej tezy autor nie formułuje wprost, jest to moja interpretacja jego stanowiska).

[Ad 1]

Stwierdzany przez autora kryzys filozofii nie ma, według mnie, charakteru metafizycznego, nie polega na niejasności co do tego, czym jest czy powinna ona być. Sądzę natomiast, że mamy do czynienia z kryzysem potencji, niewydolnością — filozofia współczesna nie ma nam po prostu nic ważnego do powiedzenia. Wiążę to z zanikiem całościowych systemów filozoficznych (przez ostatnie pół wieku nie pojawił się bodaj żaden). To jednak jest tylko objaw, a nie przyczyna. Co do przyczyn, to widziałbym tu wdzięczne pole do popisu dla socjologii wiedzy właśnie — której punkt widzenia reprezentuje zasadniczo J. Niżnik — gdyż przyczyny te mają, według mnie, charakter głównie socjologiczny. Filozofowanie stało się współcześnie zawodem, zostało całkowicie zinstytucjonalizowane — dziś filozofowie to prawie bez wyjątku pracownicy instytucji akademickich. W konsekwencji ujęcia jej w zinstytucjonalizowane ramy organizacyjne, podziału na rozmaite zakłady, pracownie, zespoły, filozofia została podzielona na wąskie specjalizacje, a tym samym zaczęła być uprawiana na wzór nauk szczegółowych, tracąc swą organiczną jedność i całościowość. Z drugiej strony, wskutek poddania zbiurokratyzowanym zasadom planowania, finansowania i rozliczania z efektów pracy, filozofowie popadli w „bieżączkę” nie sprzyjającą głębszemu namysłowi, z istoty swej długodystansowemu i nieprzewidywalnemu. W tej sytuacji nie dziwota, że filozofowie, miast dążyć do bieguna głębi, sterują ku biegunowi bezpieczeństwa, co z reguły owocuje, niestety, mialkością uzyskiwanych rezultatów.

[Ad 2]

Autor bada filozofię z zewnątrz, z punktu widzenia świadczeń przez nią spełnianych na rzecz kultury. Jest to punkt widzenia uprawniony, bo filozofia zapewne jakieś funkcje spełnia. Niemniej, jakkolwiek funkcję filozofia spełnia, spełnia

¹ W propozycjach pozytywnych opieram się na dwóch moich pracach: *Problem autonomii ducha w perspektywie ewolucjonizmu*, Oficyna Akademicka, Warszawa 1995 oraz *Rzeczy i wartości*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1999.

ją dzięki temu, czym jest. Funkcja przez nią spełniana jest zatem okolicznością wtórną względem tego, czym filozofia jest. A wydaje się, że o to właśnie autorowi chodzi — jego punktem wyjścia nie jest wszak pytanie o funkcję, lecz o tożsamość filozofii. Jeśli zaś filozofia jest uprawiana po to, aby spełniać jakąś funkcję, wówczas to, co J. Niżnik określa jako funkcję, byłoby w istocie celem. Cel jest określeniem immanentnym, autonomicznym, podczas gdy funkcja charakteryzuje zewnętrzną rolę spełnianą w obrębie jakiejś szerszej całości. Oba ujęcia wymagają zatem odmiennych narzędzi. Po drugie, cel jest jedynie ideą kierunkową czy też normą, która wyznacza kierunek dociekań, ale nie musi być urzeczywistniona lub może być urzeczywistniona tylko częściowo, podczas gdy funkcja jest efektywnie spełnianą rolą. Skoro zatem to funkcja stanowić ma o tym, czy coś jest filozofią, to wszystkie filozofie winny ją spełniać. Nie sądzę, by taką mocną tezę można w konfrontacji z historią filozofii wybronić.

[Ad 3a]

Kiedy mówi się, że filozofia powinna dostarczyć fundamentu wszelkiej wiedzy, przez ów fundament rozumie się z reguły ustalenia epistemologiczne. A fakt, że jej się to nie udaje (*vide* niepowodzenie fundamentalizmu epistemologicznego, którą to sprawę autor dość szeroko omawia), stanowi najczęściej podstawę dla wniosku, że filozofia musi się wyzbyć fundamentalistycznych aspiracji. Według mnie, wniosek taki jest przedwczesny. Fundamentem wiedzy nie jest epistemologia, lecz ontologia traktowana jako filozofia pierwsza². Teoria poznania jest jedynie zastosowaniem ontologii do pewnego podzakresu stosunków bytowych, jakimi są stosunki poznawcze, a nie dyscypliną względem ontologii niezależną. Poznawanie jest wszak sposobem bycia pewnego bytu, stanowi przeto uprawniony teren dociekań ontologicznych. Dlatego przeciwstawianie teorii poznania ontologii, traktowanie jej jako samodzielnej dyscypliny badawczej uważam za grube nieporozumienie.

Tezę, iż punktem wyjścia filozofii winna być problematyka epistemologiczna, wspiera się najczęściej argumentem, że teoria bytu bez podstaw epistemologicznych byłaby dogmatyczna. A czy, za przeproszeniem, epistemologia znajduje się w lepszym położeniu? Skąd przez analizę samej świadomości mamy się dowiedzieć, co jest poznaniem, a co nim nie jest, co ma walor obiektywności, a co nie, wszak nie wszystkie zjawiska świadomości mają charakter poznawczy, zaś obiektywność polega nie tyle na subiektywnej bezstronności, ile na adekwatności

² Ontologię odróżniam od metafizyki. Ontologia, tak jak ją pojmuję, jest dziedziną myślenia pretendującego do tego, aby być czystym poznaniem. Jest ona dziedziną myślenia współmiernego z nauką, owocującą na czysto poznawczej potrzebie rozumienia, podczas gdy metafizyka stanowi kontrpropozycję, alternatywę dla poznania naukowego, a źródłem jej nie jest potrzeba poznawczego rozumienia, lecz potrzeba wyrazowego sensu. Wyrażając tę różnicę nieco inaczej: ontologia jest teorią świata rzeczywistego, metafizyka zaś wizją świata możliwego — takiego, w którym człowiek jako osoba czułby się „u siebie”.

przedmiotowej stosowanych pojęć i zasad wyjaśniania. Aby zaś wiedzieć, co jest, a co nie jest adekwatne, trzeba dysponować jakąś wizją rzeczywistości. Podobnie, aby odróżnić zjawisko — a w świadomości dane są nam zjawiska — od rzeczywistości, również trzeba mieć pewną teorię samej rzeczywistości.

Pod warunkiem tedy, że ontologii nie traktuje się zawężająco, należy zatem sądzić, że to raczej tradycyjna teoria poznania potrzebuje ontologicznych fundamentów niż odwrotnie. Rozważmy, na przykład, kwestię poznania świata zewnętrznego. Poznanie go musi być oparte na spostrzeżeniu zmysłowym. Otóż, aby w ogóle do niego mogło dojść, świat zewnętrzny musi oddziaływać na organy zmysłowe, następnie zaś wywołana tym oddziaływaniem zmiana stanu receptorów musi w jakiś sposób znaleźć odzwierciedlenie w stanach umysłu. Aby zatem można właściwie zinterpretować te stany umysłu, należy zająć jakieś stanowisko w kwestii problemu psychofizycznego. Już to sugeruje jakieś ontologiczne — na przykład monistyczne bądź dualistyczne — zaangażowanie epistemologii. A to dopiero pierwszy krok, jako że nie postrzegamy wszak stanów własnego umysłu, lecz przedmioty w świecie względem niego transcendentnym. Jak owo przejście od tego, co subiektywne, do tego, co subiektywność transcenduje, jest możliwe i jaki jest jego mechanizm? Aby móc odpowiedzieć na te pytania należy wiedzieć, jakiego rodzaju bytem jest podmiot poznający, na jakich zasadach oparte jest jego funkcjonowanie, jak jest on wintegrowany w rzeczywistość. To zaś również wymaga jakichś uprzednich rozstrzygnięć ontologicznych. To samo należy powiedzieć o kwestiach etycznych — proszę na przykład pomyśleć o problemie wolnej woli czy o ontologicznym statusie wartości — a prawdę powiedziawszy o wszystkich dziedzinach rzetelnego i odpowiedzialnego filozofowania. Dlatego też twierdzę, że cała filozofia winna być ugruntowana w ontologii jako filozofii pierwszej i że to ona dostarcza fundamentu wszystkim innym rozważaniom i zapewnia im jedność.

[Ad 3b]

Trudno mi stwierdzić, czy identyfikacja przez autora podstawowej funkcji filozofii jest trafna, bo odnośnej tezy po prostu nie rozumiem, nie wiem o co w niej chodzi. Przede wszystkim, autor nie sprecyzował znaczenia wchodzących tu w grę określeń uniwersum symboliczne i spójność. Co to jest uniwersum symboliczne? Czy chodzi o symboliczne przedstawienie rzeczywistości (tj. zbiór wszystkich symboli rozumianych jako znaki umowne, wraz ze sposobami ich interpretacji), czy o rzeczywistość przedstawioną (wyznaczoną przez te symbole)? Czy chodzi o kulturę w przeciwstawieniu do natury, czy o dziedzinę kultury symbolicznej w odróżnieniu od dziedziny techniczno-użytkowej? Dlaczego mówi się o uniwersum symbolicznym, a nie semiotycznym, wszak w skład rzeczywistości ludzkiej wchodzi również znaki nie będące symbolami — ikony i oznaki?

Z drugiej strony, co w kontekście uniwersum symbolicznego może znaczyć jego spójność — związki zakresowe bądź treściowe pomiędzy pojęciami, relacje

logiczne (wynikania? niesprzeczności?) pomiędzy sądami czy może relacje pomiędzy odpowiednimi obiektami bądź dziedzinami przedmiotowymi? Na czym polegać może spójność rozmaitych dziedzin kultury — gospodarki, nauki, sztuki, moralności, religii? Czy na jakiejś jedności tego, kto jest twórcą tego uniwersum — wówczas spójność mogłaby zapewnić jakaś antropologia? A może na jakiejś hierarchii wartości, co sugerowałoby potrzebę refleksji aksjologicznej? A może chodzi o relacje na bardziej abstrakcyjnym poziomie — relacje między bytem i poznaniem, poznaniem i działaniem, bytem i powinnością?

Po trzecie, tezy swojej autor nie udokumentował (czy choćby zilustrował) na materiale historycznym, w związku z czym sprawia ona wrażenie gołosłownej. Tym bardziej, że wydaje się, iż pewne filozofie przypisywaną im przez autora funkcję realizują, a inne (np. neopozytywizm czy filozofia analityczna) nie. Na czym, na przykład, ta spójność polegała w przypadku Platona, Kartezjusza czy Hume'a, by wymienić kilka nazwisk najważniejszych? Na pierwszy rzut oka wydaje się bowiem, że ich koncepcje czyniły coś wręcz przeciwnego — pokazywały, że potocznie doświadczana jedność świata jest pozorem (*vide* platoński dualizm świata idealnego i zjawiskowego wraz z nawiązującym do niego późniejszym podziałem na sfery *profanum* i *sacrum*, kartezjański dualizm *res cogitans* i *res extensa* czy humeowski dualizm jest i powinno być).

Wreszcie, powstaje pytanie, dlaczego taka funkcja w ogóle jest w kulturze potrzebna, dlaczego o spójność warto zabiegać. Wątku tego autor w ogóle nie podjął, deklarując jedynie, iż spójność ta jest „podstawowym warunkiem funkcjonowania człowieka w jego świecie” (s. 112).

[Ad 4]

Jako arbitralne traktuje autor twórcze akty intelektualne podejmowane w sytuacjach „logicznie pierwotnych”. Jest to wprawdzie dość nietypowe rozumienie „arbitralności”, nie przystające do zastanego znaczenia tego słowa („dowolność”, „brak uzasadnienia”), ale nie chodzi przecież o słowa. Przyjmijmy zatem za autorem, że „arbitralny” to prelogiczny, niezdeterminowany logicznie. Otóż, tego rodzaju sytuacje występują w każdym poznaniu teoretycznym, w którym chcąc coś wyjaśnić bądź udowodnić musimy założyć istnienie czegoś, czego pojęcie logicznie poprzedza dotąd istniejący dyskurs, czegoś, co nie jest dane, czego istnienie musimy postulować. Owo postulowanie, czy zakładanie, to właśnie fundowanie języka, dyskursu, struktury sensu, wymieniane przez autora jako przejawy arbitralności. Czy bowiem z taką sytuacją nie mieliśmy do czynienia przy narodzinach fizyki newtonowskiej, mechaniki kwantowej, teorii względności, psychoanalizy, cybernetyki, teorii mnogości? A jeśli tak, to wszelkie poznanie teoretyczne należałoby uznać za arbitralne w rozumieniu Niżnika. Po pierwsze zatem, arbitralność w jego sensie nie jest bynajmniej znakiem firmowym myślenia filozoficznego jedynie. Z drugiej strony, jeśli również poznanie naukowe jest arbitralne, to

ja już nie wiem, co nie jest arbitralne. Moc eksplanacyjna tego pojęcia wydaje się zatem pozorna.

Formalnie rzecz biorąc, w omawianych sytuacjach mamy do czynienia z rozumowaniem redukcyjnym (*abdukcją* w rozumieniu Peirce'a), mianowicie z dobieraniem nieznanej racji do znanego następstwa. Procedura taka jest, jak wiadomo, zawodna — *vide* losy pojęcia flogistonu, ciepika czy eteru — ale jest za to odkrywczą, w odróżnieniu od rozumowań dedukcyjnych i indukcyjnych, które nie wyprowadzają poza zasoby kategorialne przesłanek, a zatem i poza istniejący już dyskurs. Ponieważ chodzi o poznanie teoretyczne, odkrywanie to nie jest oczywiście znajdowaniem czegoś istniejącego, lecz wynajdywaniem, inwencją, wynalazkiem teoretycznym, ustanowieniem nowego sensu. Ustanowienie to nie ma jednak charakteru arbitralnego, gdyż podporządkowane jest takim zwierzchnim wymogom, jak przedmiotowa adekwatność pojęć, prawdziwość sądów, ich moc eksplanacyjna, rozwiązanie jakiegoś zagadnienia — chodzi wszak o poznanie czegoś, co istnieje niezależnie od aktywności podmiotu. To, co logicznie pierwotne, nie jest zatem pierwotne epistemicznie.

Logika nie jest w ogóle właściwym narzędziem dla analizy kontekstu odkrycia, bo o nim tu wszak mowa. Po pierwsze, logika to dziedzina analitycznych związków znaczeniowych, a w rozważanym kontekście chodzi o związki syntetyczne, poszerzające bądź pogłębiające nasze rozumienie świata. Z drugiej strony, logika z założenia abstrahuje od stanów wyrazowych podmiotu — jego postaw, uczuć, intencji, dążeń. Tymczasem myślenie poznawcze jest zawsze aktywnością zadaniową, wyznaczone jest przez świadomość sytuacji problemowej i zamierzony cel, jest więc ono zdeterminowane, a nie arbitralne³. Zgadzam się z autorem, że nie jest to determinacja natury logicznej, mimo iż ów nowo ustanowiony sens ma stanowić rację logiczną dla zdania stwierdzającego jakiś uznany stan rzeczy. Wyjaśnianie nie polega jednak na tym, że konstruujemy *explanans*, z którego wynika logicznie *explanandum*, bo można skonstruować wiele okresów warunkowych z *explanandum* w roli następnika, w których ten następnik będzie logicznie wynikać z poprzednika, choć poprzednik ten nie będzie stanowił wyjaśnienia — przykładem schemat $(p \wedge \sim p) \rightarrow q$. Wprawdzie jeśli p jest wyjaśnieniem q , wówczas q wynika logicznie (entymematycznie) z p , ale nie odwrotnie. Wynikanie logiczne to zatem jedynie warunek konieczny, ale nie wystarczający, wyjaśnienia. Dlatego logika nie jest tu czynnikiem źródłowym, występuje ona jako pochodna pewnej determinacji nadrzędnej, której na imię racjonalność. To zatem, co wydaje się arbitralne z punktu widzenia logiki, nie jest arbitralne z punktu widzenia racjonalności. Dlatego też tezie autora o arbitralności filozofii przeciwstawiam tezę o jej racjonalności.

³ Determinacja nie musi oznaczać jedno-jednoznacznej zależności, narzuca ona po prostu pewne ograniczające warunki na akty podmiotu, podporządkowuje je pewnym zasadom czy wymogom.

W kontekście racjonalności arbitralność oznaczać może tylko jedno — irracjonalność. Autor tego wniosku by zapewne nie zaakceptował, gdyż proponuje on rezygnację z kategorii racjonalności (a tym samym i irracjonalności), proponując utrzymanie kategorii sensu⁴. Według mnie, jest to nieporozumienie. Nie można rozdzielać tych kategorii, gdyż kategoria sensu jest konstytutywna dla wszelkiej — nawet najsłabiej rozumianej — racjonalności. Racjonalność to mianowicie, według mnie, nastawienie na sens — zdolność uchwytowania/ustanawiania sensu i związków sensu. Wiązać ją należy nie tyle z rozumem, ile z rozumieniem. *Ratio* to nie tylko, ani nie przede wszystkim, „racja logiczna”, to „proporcja”, „względ na coś”. Generalnie, chodzi o odpowiednią „proporcję” między dwoma rodzajami pierwiastków duchowych — skonstruowanymi na bazie jakichś znaków przedmiotowymi przedstawieniami, z jednej strony, i nie mającymi charakteru semiotycznego, podmiotowymi fenomenami wyrazowymi, z drugiej⁵.

Pierwiastki te są wzajemnie ze sobą sprzężone — nie ma aktywności poznawczej, która nie zawierałaby momentów wyrazowych (poznawanie jest wszak aktywnością celową, ożywianą przez pewne wartości poznawcze, do osiągnięcia których dążymy). I odwrotnie, nie ma duchowych zjawisk wyrazowych bez obecności przedstawień — chcieć, na przykład, można tylko czegoś, co w pewien sposób zostało już przedstawione; podobnie kochać, wierzyć, wątpić. Słowem, żaden z tych pierwiastków nie jest czymś samodzielnym, wymagają się one nawzajem, idą ze sobą w parze. Racjonalny może w związku z tym być, na przykład, cel, gdyż jest on jednością przedstawienia jakiegoś nie istniejącego jeszcze stanu rzeczy i wyrazowego aktu jego chcenia. Racjonalne może być przekonanie, będące jednością pewnej treści propozycjonalnej i wyrazowego aktu asercji (uznania). Racjonalne może być uczucie, gdyż jest ono wyrazową postawą względem czegoś przedstawionego. Wreszcie, racjonalne mogą być akty woli, gdyż są one zawsze chceniem czegoś już uprzednio przedstawionego⁶. Natomiast kategoria racjonalności nie odnosi się ani do samych pojęć, ani do logicznych

⁴ „Wydaje się, że jedynie całkowite rozstanie z ideą racjonalności — przyznając, zadanie trudne, być może nawet niewykonalne — otworzyłoby drogę do nowej organizacji ludzkiego świata. [...] Nie widzę jednak innej drogi” (s. 72-73). „W odróżnieniu od pojęcia racjonalności, pojęcie sensu doskonale pełni swoją funkcję jako element dyskursu” (s. 78).

⁵ Przedstawienia, to spostrzeżenia, wyobrażenia, pojęcia oraz zbudowane na ich podstawie sądy. Ich cechą charakterystyczną jest to, że nie są one ważne jako takie, lecz w swej funkcji reprezentowania czegoś, odsyłania do czegoś; słowem — są one jedynie znakami. Natomiast fenomeny wyrazowe — akty, postawy, uczucia, dążenia itp. — nie mają charakteru znaków, są tym, czym są.

⁶ Widać stąd, że przeciwstawianie rozumu jako dziedziny racjonalności, uczuciom i aktom woli, jest bezpodstawne.

związków między pojęciami⁷. Nie odnosi się ona tym bardziej do tych fragmentów rzeczywistości, które w ogóle nie zawierają żadnych pierwiastków duchowych — na przykład do przyrodniczego kosmosu czy do zachowań zwierzęcych⁸. Nie znaczy to bynajmniej, że są one nieracjonalne. Nieracjonalne może być jedynie coś, co zasadniczo mogłoby być racjonalne (choć takim *de facto* nie jest), coś, co jest z racjonalnością współmierne, do czego stosuje się kategoria sensu.

Cóż to jednak jest sens? Moja propozycja jest następująca. Sens to domniemane przez jakiś podmiot — tj. hipotetycznie przezeń zakładane — umocowanie bytowe (= zewnętrzna determinanta) czegoś, co temu podmiotowi w jakiś sposób dane, a zarazem traktowane przezeń jako niesamodzielne, zależne od czegoś bardziej samodzielnego, pierwotniejszego, to podstawa, źródło tego, że owo *datum* jest tym, czym jest (na przykład znakiem czegoś). Sensem przedstawienia — czymś, czego istnienie musimy założyć, aby to przedstawienie było przedstawieniem czegoś, tj. aby miało sens właśnie — jest przedmiot bądź stan rzeczy, wyznaczony przez treść tego przedstawienia⁹. Natomiast sensem fenomenów wyrazowych jest odpowiednia wartość, gdyż to wartości nadają ostatecznie sens naszemu wyrazowemu byciu.

Jak widać, każdy ze wspomnianych wcześniej dwu pierwiastków duchowych posiada swój sens, tj. swoje umocowanie bytowe w czymś bardziej od niego samodzielnym. Kiedy tedy określam racjonalność jako dziedzinę związków sensu, chodzi zawsze o łączącą pierwiastki kognitywne i aksjologiczne jedność sensów przedmiotowych i wyrazowych, a tym samym jedność poznania i działania.

Sensy mają zawsze charakter hipotetyczny, są bowiem wynikiem interpretacji dostępnych podmiotowi danych, a interpretacji tych samych danych może być wiele. Nie mamy zatem gwarancji, że nasze interpretacje są trafne. Nie miałoby to większego znaczenia, gdyby chodziło jedynie o kontemplację, jak to ma miejsce w odniesieniu do dzieł sztuki. Rzecz jednak w tym, że rzeczywistość ukonstytuowana przez akty sensotwórcze podmiotu, to jedynie rzeczywistość wirtualna, tymczasem działanie przebiega w rzeczywistości obiektywnie istniejącej. Działając w niej, musimy się z nią liczyć. Oznacza to, że nastawienie na sens winno iść w parze z postawą realizmu — liczenia się z obiektywną, niezależną od sensotwórczej aktywności podmiotu rzeczywistością. Na pełną racjonalność składa się tedy wymóg sensowności oraz wymóg realizmu.

⁷ Pojęcie życia pozagrobowego nie jest ani racjonalne, ani irracjonalne, jest to po prostu pewne przedstawienie. Racjonalne — bądź nie — może być natomiast przekonanie, że istnieje życie pozagrobowe.

⁸ Powiedzenie, że zwierzę zachowuje się racjonalnie/nieracjonalnie ma mniej więcej tyle samo sensu, co powiedzenie, że deszcz jest/nie jest postępowy.

⁹ Dlatego też wyrażenia, które rozumiemy, ale których przedmiot nie może istnieć, bo jest, na przykład, wewnętrznie sprzeczny (np. „kwadratowe koło”), traktujemy jako bezsensowne — mają wprawdzie znaczenie, ale nie mają sensu.

Sensy i związki sensu generowane są przez uprzednio posiadane przekonania. Innymi słowy, coś jest bądź nie jest racjonalne na gruncie określonych przekonań. (Dla osoby wierzącej modlenie się do Boga jest czynnością racjonalną, dla ateisty nie jest). Nie musi to prowadzić do relatywizmu, gdyż same przekonania również podlegają kwalifikacji pod kątem racjonalności, jako że są one jednością symbolicznego przedstawienia (treść propozycyjalna) i momentu wyrazowego (uznawanie); i tu więc ważna jest proporcja między tymi dwoma pierwiastkami. Przekonanie jest mianowicie racjonalne, jeśli pojęcia w nim występujące są obiektywne, tj. adekwatne przedmiotowo (= wymóg liczenia się z rzeczywistością), a samo przekonanie jest poznawczo uzasadnione bądź lepiej uzasadnione niż przekonanie konkurencyjne (= wymóg sensowności — przekonania lepiej uzasadnione mają większą wartość poznawczą).

Racjonalne przekonanie stanowi wiedzę (w kwestiach teoretycznych zawsze z konieczności mniej bądź bardziej hipotetyczną), nieracjonalne jest opinią, domniemaniem, wiarą. Jeśli akty sensotwórcze zdeterminowane są przez przekonania racjonalne, mamy do czynienia z mocną wersją racjonalności (sensowność plus realizm) — prymatem wiedzy nad wiarą, uczuciami, wołą, intuicją. Najmocniejsza wersja racjonalności to przypadek, w którym wszystkie przekonania podmiotu są racjonalne i wewnętrznie spójne. Strukturę taką można określić mianem racjonalizmu. Jeśli przekonania nie są wprawdzie racjonalne, niemniej są w porządku determinacji wcześniejsze od aktów wyrazowych, mamy do czynienia z racjonalnością słabszą, połowiczną, względną — sensownością. Jeśli wreszcie punktem wyjścia są sensy wyrazowe, a wtórnie dostosowujemy do nich przekonania — sytuacja, o której mówi m.in. scholastyczna formuła *credo ut intelligam* — mamy do czynienia z racjonalnością *ex post* — racjonalizacją.

Aktywność sensotwórcza w sytuacjach „logicznie pierwotnych” może tedy mieć charakter racjonalności mocnej, racjonalności słabej bądź racjonalizacji. W każdym wypadku mamy do czynienia z nastawieniem na sens, który jednak konstytuowany jest na podstawie dostępnych podmiotowi elementów sytuacji problemowej, a nie tworzony *ex nihilo*, w intelektualnej próżni. Nie może więc tu być mowy o arbitralności.

Ponieważ ustanawianie sensu nie jest niczym nieskrępowaną, nie wymagającą żadnej legitymizacji twórczością, lecz twórczością związaną, zasadne jest pytanie o prawomocność (ważność w rozumieniu kantowskim — *quid iuris?*) odpowiednich aktów sensotwórczych.

[Ad 5]

Prawomocność stanowi najslabszą gwarancję tego, że czynność poznawania owocuje poznaniem, chodzi w niej jedynie o warunki konieczne, ale nie wystarczające, prawdziwości. Problem prawomocności pojawia się, dlatego że prawdziwość poznania nie jest — wyjąwszy prawdy logiczne i analityczne — cechą immanentną samych treści poznawczych, nie wiadomo zatem, czy intencjonalna czyn-

ność poznawania prowadzi do uzyskania poznania. Powstaje więc on jedynie w odniesieniu do dyscyplin czysto teoretycznych (w tym normatywnych), w których nie można stosować takich kryteriów prawdy, jak zgodność z doświadczeniem czy praktyczna użyteczność wyników¹⁰. W tej sytuacji, obok prawdziwości pojawia się druga wartość poznawcza — pewność. Kategorię tę odnosić można bądź do sposobu poznawania (niezawodność), bądź do jego wyników (niepowątpiewalność, *resp.* odpowiednio wysoki stopień uzasadnienia). Po pierwsze zatem, pewność gwarantować mógłby jakiś niezawodny sposób poznawania, o ile by taki istniał. Ale czy istnieje? Dedukcja, na przykład, gwarantuje pewność wniosków tylko wówczas, jeśli pewne są przesłanki, których wartość poznawcza ustalona być musi na innej niż dedukcyjna drodze. Z kolei tzw. poznanie immanentne, w którym podmiot ma do czynienia ze „źródłowo prezentującą naocznością”, co — jak się domniemywa — daje rękojmię prawdziwości uzyskiwanych w ten sposób poznań, ograniczone jest do poznawania świadomych stanów psychicznych. Innymi słowy, zakres tego, co może być poznane w sposób pewny, jest dość ograniczony. Dlatego też ogólnie rzecz biorąc, chodzić może jedynie o pewność jako normę — graniczny przypadek odpowiednio wysokiego stopnia uzasadnienia domniemywanych wyników poznawczych, co znów prowadzi nas do kwestii operacyjnych (rozstrzygalnych) kryteriów prawdy, jako że uzasadnianie jakiegoś twierdzenia polega na powołaniu się albo na jego zgodność z jakimś poznanem bezpośrednim (doświadczeniem, intuicją), albo na jego zgodność z innymi, wcześniej uznanymi za prawdziwe twierdzeniami (koherencja).

Jeśli żadne z kryteriów prawdy nie może być zastosowane — jak to ma miejsce w odniesieniu do fundamentalnych tez filozofii — pozostaje właśnie взгляд na prawomocność. Zagadnienie prawomocności, to wcześniejsze względem prawdziwości zagadnienie adekwatności czy też stosowności odpowiednich środków dla zakładanego celu oraz przedmiotu poznania. Środkami takimi nie są, oczywiście, tezy danej dyscypliny poznawczej, lecz stosowane przez nią kategorie, punkty widzenia, założenia.

Odnieśmy te ogólne rozważania do filozofii. Skoro prawomocność zastosowanych środków zależy od przedmiotu i celu dociekań, to przede wszystkim musimy odpowiedzieć na pytanie, co stanowi przedmiot i cel dociekań filozoficznych. Otóż według mnie, przedmiotem filozofii jest rzeczywistość traktowana jako całość — kolektywnie rozumiane uniwersum wzajemnie powiązanych elementów — zaś nadrzędnym jej celem było i pozostaje całościowe rozumienie rzeczywistości. Innymi słowy, filozofia jest „teorią wszystkiego”, ale teorią organiczną, systemową, a nie zbiorem niezależnie uprawianych subdyscyplin.

¹⁰ Pojawia się on, na przykład, w matematyce, gdzie toczą się spory co do prawomocności niekonstruktywistycznych bądź infinitystycznych środków dowodowych — takich, jak pewnik wyboru — a nie ma go w fizyce, która jest wrażliwa na werdykt doświadczenia.

Na taki całościowy projekt składa się:

- [A] — odpowiednio ogólny zasób fundamentalnych kategorii i zasad, stosujących się do wszystkich dziedzin bytowych (byt, istota, istnienie, natura, substancja, materia, forma, atrybut, zasada determinacyjna, kategorie modalne, itd.).
- [B] — teoria zjawisk granicznych pomiędzy dziedzinami bytowymi o odmiennej naturze. Przedmiotem zainteresowania filozofii nie jest żaden poszczególny byt indywidualny, lecz całe dziedziny bytu i związki pomiędzy nimi, w szczególności zaś zjawiska graniczne, powstające na styku różnych dziedzin bytu i różnych nauk szczegółowych — fizyki i biologii, biologii i psychologii, psychologii i ekonomii itd. — których w związku z tym żadna nauka szczegółowa nie jest w stanie sama rozwiązać. Dzięki teorii takich zjawisk filozofia pozwala, na przykład, powiązać to, co o mózgu mówi fizjologia, z tym, co o umyśle mówi psychologia (problem psychofizyczny), dziedzinę tego, co immanentne, i tego, co transcendentne (problem poznania), poczucie bycia wolnym z tezą determinizmu (problem wolnej woli), dziedzinę tego, co jest i co być powinno (etyka) itp.
- [C] — radykalizm. Filozofia jako jedyna dyscyplina, której przedmiotem jest całość, musi być poznaniem ostatecznym — w metodologicznym, nie historycznym sensie tego słowa — w swych wyjaśnieniach musi więc docierać do źródeł, korzeni, do tego, co pierwotne — bezwzględnie samoistne bądź samodzielne.
- [D] — samowiedność. Ponieważ filozofujący podmiot stanowi element badanej całości, przeto filozofia uprawiana winna być w samowiednej perspektywie nastawionej na rozumienie uczestnika, a nie zewnętrznego obserwatora¹¹. Zasadniczym wyróżnikiem naukowego obrazu czy modelu świata jest to, że świat traktowany tu jest nie jako widziany z perspektywy podmiotu, lecz jako świat „niczyj”, niejako poznawany „znikąd”. Jest to możliwe tylko w odniesieniu do poszczególnych dziedzin przedmiotowych, odpowiadających naukom szczegółowym, ale nie w odniesieniu do całej rzeczywistości, której elementem jest wszak także twórca odpowiedniej wizji całości.

Dlaczego całościowe rozumienie jest celem, do którego warto dążyć? Dlatego, że każdy człowiek jest mikrokosmosem, bytem jednoczącym w sobie wszystkie sfery bytowe o odmiennej naturze: przyrodę nieorganiczną i ożywioną, zwierzęcość i duchowość, byt i wartość, byt i poznawanie bytu, podlega zatem wszystkim odpowiednim determinantom. Dlatego też rozumieć siebie człowiek może tylko wówczas, gdy rozumie świat, i odwrotnie, co bynajmniej nie stanowi błędnego koła, lecz wy-

¹¹ Kiedy zajmujemy postawę niezaangażowanego, zdystansowanego obserwatora, o rzeczywistości myślimy czysto opisowymi kategoriami sensów przedmiotowych, kategoriami rzeczy i jej pochodnych — przedmiot rozważań jawi się nam jako rzecz, własność rzeczy, stan rzeczy, relacja pomiędzy rzeczami itp. Jeśli natomiast patrzymy z perspektywy zaangażowanego uczestnika, wówczas o rzeczywistości myślimy kategoriami wyrazowych sensów, w szczególności kategoriami wartości.

maga ujęcia całościowego właśnie. Chodzi więc o samowiedzę, którą osiągnąć można nie poprzez immanentne samopoznanie typu kartezjańskiego czy husserlowskiego, lecz poprzez skonstruowanie teorii tej całości, wykorzystujące wiedzę odnoszącą się do poszczególnych jej dziedzin składowych. Filozofia musi w tym celu posługiwać się wynikami dociekań naukowych. W szczególności, skoro filozofia ma być również teorią poznania, tj. ma wyjaśnić fakt istnienia poznania, to ów fakt — czyli istniejącą wiedzę — musi założyć jako *explanandum*.

Czy oznacza to, że filozofia skazana jest na *petitio principii*? Nie sądzę. Nie każde odwołanie się do wiedzy pozafilozoficznej stanowi *petitio principii*. Ważne jest to, w jakich kontekstach się na nią powołujemy. Należy mianowicie rozróżnić kontekst odkrycia i kontekst uzasadnienia, punkt widzenia *besserwissera*, który konstruuje dany system filozoficzny, od punktu widzenia wyjaśnianych przez niego układów. Konstruując teorię poznania, jej twórca ma prawo wyzyskiwać całą wiedzę, jaką posiada, chodzi jedynie o to, aby w wiedzę tę nie wyposażał on podmiotu, którego zasady funkcjonowania ma wyjaśnić, a który musi, na przykład, dojść do przekonania o istnieniu świata zewnętrznego na podstawie sobie dostępnych danych, tj. na podstawie analizy swych własnych stanów wewnętrznych¹².

*

Składające się na prawomocność filozofii adekwatność pojęć i punktów widzenia (tj. liczenie się z rzeczywistością), spójność oraz całościowość — wszystko to są wyróżniki racjonalności w mocnym sensie. Konkluzja moja jest zatem następująca: teoria filozoficzna jest prawomocna, jeśli jest racjonalna w najmocniejszym sensie tego słowa — zarazem racjonalistyczna, realistyczna i całościowa¹³.

W kontekście całościowości filozofii, w naturalny sposób pojawia się kwestia spójności, jako że spójność elementów jest koniecznym warunkiem tworzenia przez nie całości. Spójność tę filozofia uzyskuje poprzez skonstruowanie wspólnego dla wszystkich dziedzin rzeczywistości repertuaru fundamentalnych kategorii i zasad oraz poprzez teorię zjawisk granicznych (przejść, transformacji) pomiędzy dziedzinami bytowymi o odmiennej naturze. Wspólny repertuar kategorialny zapewnia spójność wewnętrzną samej filozofii, natomiast teoria zjawisk granicznych zapewnia spójność filozofii z naukami szczegółowymi, które odnoszą się wszak do tej samej rzeczywistości co filozofia, tyle że do jej ograniczonych dziedzin. Wymóg spójności jest jednak wewnętrznym wymogiem samej filozofii, narzuca-

¹² *Petitio principii* popełnia, na przykład, Locke kiedy argumentuje, że podmiot poznający przechodzi w spostrzeżeniu zmysłowym od reprezentacji (idei pierwotnych) do rzeczy na mocy stosunku podobieństwa — o podobieństwie obrazu do oryginału może wiedzieć *besserwisser*, ale nie badany podmiot poznania.

¹³ Oczywiście, nie wszystkie teorie filozoficzne są racjonalne w tym sensie. Wręcz przeciwnie, większość nie jest, osiągając jedynie poziom sensowności bądź racjonalizacji.

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

Robert Pilat

Meandry metafizologii

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

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

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