

■ Jan Hartman

Heurystyka filozoficzna



Wydawnictwo Naukowe
Uniwersytetu Mikołaja Kopernika

Jan Hartman

**HEURYSTYKA
FILOZOFICZNA**

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UMK & author



WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA

TORUŃ 2011

Pierwsze wydanie książki ukazało się
w serii Monografie FNP wydanej przez
Wydawnictwo Leopoldinum
Fundacji dla Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997

Korekty
Kamil Dźwiniel

Projekt okładki
Tomasz Jaroszewski

Printed in Poland
© Copyright by Jan Hartman
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2011

ISBN 978-83-231-2721-5

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA**

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl

Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl

www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie drugie
Druk: Wydawnictwo Naukowe UMK
ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
Oprawa: Abedik sp. z o.o.

SPIS TREŚCI

WSTĘP DO WYDANIA DRUGIEGO	9
WPROWADZENIE	11
ROZDZIAŁ 1. FILOZOFII OBRAZ WŁASNY – W STRONĘ HEURYSTYKI	
ŻYCIA FILOZOFICZNEGO	21
1. Uwagi wprowadzające niektóre pojęcia istotne dla heurystyki	21
2. Doświadczenia adepta	26
3. Filozofia jako zawód	30
4. Ogólny punkt widzenia a historia filozofii	37
5. Instytucje życia filozoficznego	43
6. Patos i nihilizm w mówieniu o filozofii	47
7. Możliwość heurystyki życia filozoficznego	61
ROZDZIAŁ 2. MYŚLENIE METODOLOGICZNE	73
1. Idea logiki	73
2. Logika filozoficzna	79
3. Heurystyczny ideał metody	82
4. Duch kartezjański	85
5. Heurystyka a zagadnienie idealizmu	91
ROZDZIAŁ 3. MYŚLENIE PRAGMATYCZNE	97
1. Praktyka i metoda	101
2. Praktyczna legitymacja i refleksyjna legitymizacja	110
2.1. Adorno – droga dialektyczna	112
2.2. Apel – Droga Transcendentalnej Moralistyki	113
2.3. Habermas – droga zawierzenia nauce	116
2.4. Rorty – droga osobista	117
3. Między naukową powagą a uczoną ironią	119
4. Podstawy pragmatystycznie uprawianej heurystyki	124
5. Perspektywy pragmatystycznej heurystyki	131
5.1. Heurystyka komunikacji filozoficznej	132
5.2. Ontologia filozofii	135
ROZDZIAŁ 4. MYŚLENIE RETORYCZNE	143
1. Poznanie i perswazja. Dwoistość retoryki	143
2. Arystoteles: retoryka w systemie wiedzy logicznej	148

3. <i>Argumentum ad hominem</i> (Schopenhauer, Perelman, Heidegger).....	151
4. Retoryka i hermeneutyka (Gadamer).....	156
5. Znaczenie humanistycznego zwrotu.....	158
6. Inna możliwość: Nietzsche i retoryczność języka. Nieidentyczność retoryki	160
7. Platon i dialektyka retoryki	164
8. Druga strona heurezy retorycznej.....	168
9. O czym retoryka poucza heurystykę	170
10. W stronę heurystyki retorycznej.....	171
ROZDZIAŁ 5. MYŚLENIE HERMENEUTYCZNE	175
1. Kłopoty z mówieniem o hermeneutyce	175
2. Potoczna świadomość hermeneutyczna i jej granice.....	178
3. Bogactwo heurezy Diltheya.....	181
3.1. Pojęcie życia.....	182
3.2. Wszechstronność badania – złagodzenie trudności idealizmu.....	184
3.3. Spekulatywność a respekt dla realności życia	188
4. Heidegger: egzystencjalne i ontologiczne ukierunkowanie hermeneutyki.....	191
5. Hermeneutyczna synteza Gadamera.....	196
5.1. Hermeneutyka rozważań.....	196
5.2. Ideał uczestniczenia (gadamerowska rzecz sama).....	198
5.3. Inklinacje metafizyczne i ambiwalentny stosunek do transcendentalizmu	201
6. Hermeneutyka a władza rozumu (w świetle syntezy Gadamera)	204
7. Uwaga krytyczna i postulat dla heurystyki.....	207
8. Na pograniczu: hermeneutyka podejrzeń.....	209
ROZDZIAŁ 6. MYŚLENIE STRUKTURALISTYCZNE	215
1. Intelktualny nastrój	215
2. Integrująca moc struktury.....	217
3. Od heurezy odrzucania do heurezy zdwojenia	226
4. Dwie serie w strukturalizmie.....	234
5. Inspiracje matematyczne	237
6. Filozofia różnicy – Deleuze i Derrida.....	239
7. Nietzscheańskie powołanie	244
8. Dekonstrukcja.....	249
ROZDZIAŁ 7. HEURYSTYKA I SAMOWIEDZA.....	255
1. Wstęp do problematyki neutrum	255
2. Neutrum.....	263

3. Oblicza heurystyki	277
3.1. Heurystyka jako optymalna mowa filozoficzna i krytyka	278
3.2. Heurystyka jako wiedza	280
3.3. Heurystyka jako zwierciadło filozofii	281
BIBLIOGRAFIA	289
SUMMARY. PHILOSOPHICAL HEURISTICS	295
INDEKS OSOBOWY	301

Copyright by Wydawnictwo Naukowe UMK & author

WSTĘP DO WYDANIA DRUGIEGO

Cieszę się bardzo, że po czternastu latach od pierwszego wydania *Heurystyki filozoficznej* ukazuje się jej poprawiona wersja. Cieszę się na myśl o nowych czytelnikach, ale również dlatego, że pracując nad kolejnym wydaniem miałem możliwość poprawić wiele niezręczności językowych i pewną liczbę błędów innego rodzaju. Gdy pisałem bowiem tę książkę, nie brakowało mi może filozoficznej inwencji i wiary w siebie, lecz moje umiejętności pisarskie nie były dostateczne. Nadal mojej *Heurystyce*, mimo wielu poprawek, bardzo dużo brakuje do doskonałości. Mimo to jednak jestem z siebie zadowolony. Książka ta rzeczywiście, tak jak tego po sobie oczekiwałem, zainicjowała moje wieloletnie i dalekie wciąż od zakończenia wysiłki, zmierzające do przeformułowania zagadnień filozoficznych na kwestie metafizyczne i rozważania ich w świetle systematycznej wiedzy na temat wchodzących w grę możliwości analitycznych i argumentacyjnych. Wprawdzie nie realizuję ściśle programu badawczego, którego szkicem i zapowiedzią jest *Heurystyka filozoficzna*, to jednak pod innymi nazwami i często w inny sposób w zasadzie powoli realizuję to, o czym jest w tej książce mowa. Dlatego *Heurystyka filozoficzna*, mimo że jest pracą wczesną, napisaną przez dwudziestoparolatka, pozostaje jedną z najważniejszych książek w moim dorobku. Co więcej, stała się ona poniekąd znakiem czasu. Zupełnie bez mojego udziału sprawy potoczyły się i wedle wszelkiego prawdopodobieństwa nadal będą się toczyć w kierunku, który został w tej pracy wytyczony. Aspiracje do czegoś, co można nazwać „filozofioznawstwem”, czyli do analitycznej samodzielności sięgającej tak daleko, aby bez pomocy „cytatów z klasyków” móc odtworzyć sobie całość pola teoretycznego, na którym usytuowany jest dany problem, by następnie opracowywać go z taką elastycznością, tak wielostronnie i inteligentnie, jak jeszcze nigdy w filozofii nie widziano, stają się udziałem coraz większej liczby filozofów młodego pokolenia. Mogę sobie pogratulować, że „wyczułem trend”. Nadal jednak

nikt nie uważa za stosowne, by w poszukiwaniu tej wyższej intelektualnej sprawności filozofowania, uczynić wysiłek opracowania nowych metod czy technik, które buńczuczne zapowiedzi przemieniają w poważny wkład do ludzkiego myślenia. Ja zaś temu właśnie poświęcam swoje książki. Kto wie, może przyjdzie taki czas, że ktoś przyłączy się do mnie i podejmie uprawianie „heurystyki filozoficznej” czy „teorii neutrum”, w taki czy inny sposób włączając się w poszukiwanie „technik metafizyki”. Niewiele już zresztą zostało na to czasu, gdyż filozofia jako pewien projekt kulturowy zdecydowanie już zmierza do kresu, pisanemu wszak wszystkiemu, co ludzkie.

Kraków, lipiec 2011 r.

WPROWADZENIE

W pracy tej przedstawiam program badań metafizycznych, któremu nadałem nazwę „heurystyka filozoficzna”. Wywodzi się on, a zarazem krytycznie nawiązuje do wielu wątków tradycji filozoficznej, które syntetycznie omawiam i komentuję. Mowa zatem będzie o tradycji metodologicznej, pragmatycznej, retorycznej, hermeneutycznej i strukturalistycznej.

*

„Heurystycznym” – w najszerszym znaczeniu tego słowa – nazywane jest to, co poznaniu, zwłaszcza dyskursywnemu, przynosi korzyść – co posuwa je naprzód. Wszelkie naukotwórcze czynniki, kwalifikowane jako środki intelektualne (pytania, hipotezy, metody), które służą do osiągnięcia celów poznawczych, należą do tzw. heurystyki i mogą być rozpatrywane ze względu na swą wartość heurystyczną. Mówiąc o heurystyce, mam na myśli zwłaszcza jej metodologiczne rozumienie, w którym chodzi o to, by poznanie heurystyki służyło jako środek do udoskonalenia poznania przedmiotowego (jakiejś nauki). Jednakże heurystyka, gdy kierowała się marzeniem o wielkiej sztuce *irventionis*, o ujęciu w karby praktycznych dyrektyw i metod tego, co jest nieuchwytnym, irracjonalnym momentem czystego odkrywania, pojmowała samą siebie jako coś więcej niż tylko metodologię. Dążenie do przekroczenia ram myślenia metodologicznego ku jakiejś większej ogólności decydowało o tym, że (przynajmniej od czasów Bolzana) używano słowa „heurystyka”, by nie mówić po prostu o metodologii. Również w tej pracy mówię o „heurystyce” właśnie z tego powodu. W związku z tak zarysowanym znaczeniem słowa „heurystyka” już na wstępie chcę dokonać jego istotnego rozszerzenia, zapowiadającego radykalizm, z jakim zamierzam swym programem wykroczyć poza perspektywę metodologiczną. Nie chodzi mi bowiem o kwestię skuteczności i nowości odkrycia.

Heurystyka w przyjętym w tej pracy znaczeniu – nie ma służyć jakiemuś innemu procesowi poznawczemu czy dyskursowi, lecz ma stanowić z nimi jedność: nie chcemy mianowicie odgraniczać wyniku poznania od dyskursu, który do niego prowadzi. Każdy element dyskursu jest jakimś wynikiem, w różny sposób heurystycznie uwarunkowanym, a zarazem etapem, a więc momentem heurezy, prowadzącym dalej – ku kolejnym myślom i sądom. Nie jest zatem dla nas ważne, że sąd lub wyrażenie stanowią „oficjalny”, deklarowany rezultat jakiegoś dyskursu, lecz to, że są one wynikiem złożonych – teoretycznych i nieteoretycznych – uwarunkowań, złożonej heurezy. W konsekwencji, ujęcie heurystycznego procesu jako „poznawania czegoś”, „rozwiązywania problemu” nazbyt akcentowałoby – z naszego punktu widzenia – relację celu i środków; powiemy przeto, że heurystyka zajmować się będzie myśleniem, zwłaszcza myśleniem filozoficznym, stanowiąc zarazem pewną jego postać. Samą heurzę pojmuję tu jak najszerzej: jako nie tylko intelektualne czynniki określające kształt filozoficznej myśli czy wyrażenia (presupozycje, formy logiczne, determinanty językowe, metody), lecz jako wszelkie wchodzące w grę czynniki, także „naturalistyczne” (psychologiczne i społeczne).

W filozofii jest tak, że zastanawiamy się nad różnymi aspektami i uwarunkowaniami filozofowania, wiążąc z tą refleksją nadzieję, że poszerzy ona lub skoryguje nasze poglądy. Czasem, jak w przypadku arystotelesowskiej logiki czy kartezjańskich rozważań o metodzie, tego rodzaju refleksja przyjmuje postać programu filozoficznego, który opiera się na przekonaniu, że badania przedmiotowe powinny być uzupełnione (lub poprzedzone) wiedzą o formalnych warunkach ich przeprowadzania. Mamy wówczas do czynienia z projektami heurystycznymi wyrastającymi z jakiejś formy heurystycznej refleksji. Proponowana tu heurystyka ma się zajmować różnymi projektami tego rodzaju, tj. każdym myśleniem, które dotycząc myślenia i wszelkich czynności filozofa, wpływa na przebieg i wyniki tego myślenia oraz tych czynności. Staje się więc sama pewnym projektem heurystycznym. Co więcej, badając różne formy heurezy – na przykład heurzę opartą na pomysle, że najpierw należy stworzyć metodę, a potem uprawiać filozofię, albo że filozo-

fia powinna być niedogmatyczna, a przeto zacząć od bezzalożeniowej teorii poznania – sama heurystyka musi włączyć się we właściwy im tok myślenia, przyjmując w jakimś sensie ich warunki. Nie zawsze zatem może mieć spójność właściwą nauce – z jasno określonym przedmiotem i metodą. Idea takiej nauki to również projekt heurystyczny oparty na przekonaniu, że jedność przedmiotu, metody i kryteriów akceptacji wyników zapewni konkretność, efektywność i rzetelność badawczą. Heurystyka akceptuje to przekonanie i wypływające z niego postulaty, gdy ma do czynienia z filozofią uprawianą na wzór nauki. Lecz jeśli chce zrozumieć i wzbogacić typ heurystyki właściwy uformowanym naukom, to powinna mu się w należytej mierze podporządkować. Musi być jednak zarazem gotowa nawiązać łączność z innymi formami myślenia filozoficznego, które wymagają specjalnego stylu prowadzenia dyskursu (jak na przykład krytyka rozumu albo spekulacja), a ponadto wiążą się z roszczeniem do wyłączności, nie dopuszczając, by kojarzyć je z czymkolwiek innym, na przykład z programem zakładającym coś w rodzaju metodycznego przeglądu różnych form uprawiania filozofii, dokonywanym w celu uzyskania syntetycznego rozeznania i wszechstronnych narzędzi teoretycznych. Nie znaczy to, że z takich zamiarów heurystyka ma zrezygnować, lecz tylko to, że w związku ze swymi teoretycznymi celami musi znaleźć heurystyczny kontekst – poznać zakres ich ważności i możliwości realizacji.

Heurystyka, jako jeden z projektów heurystycznych, opiera się na heurystycznych dyrektywach, zmiennych i zależnych od podjętej tematyki, w której pewne dyrektywy heurystyczne będą miały znaczenie konstytutywne i nie mogą być ignorowane przez jakiś „meta-przedmiotowy” dyskurs kierujący się własnymi heurystycznymi preferencjami. W pewnym sensie heurystyka musi więc sytuować się „pomiędzy” – w swoistym zawieszeniu i zależności od różnorodnych form heurystycznej refleksji. Inaczej mówiąc, heurystyka musi mieć różne oblicza, z których żadne nie może rościć sobie pretensji do wyróżnionej pozycji – „prawdziwości”, „oryginalności” itp.

To, co zostało dotychczas powiedziane, odsłania już w pewnej mierze heurystyczne oblicze samej heurystyki, wywołując potrzebę ogólnego objaśnienia, czym właściwie jest heurystyka.

Dokonując samookreślenia się jako pewnej dziedziny, heurystyka okazuje się dziedziną niejednorodną. Popada tym samym w wielostronną zależność heurystyczną od tej formy filozofii, którą się w danym czasie zajmuje, w jakiejś mierze się do niej upodabniając. Ta szczególnie – by tak rzec – mimikra heurystyczna wynika z samookreślenia się heurystyki jako jednego z wielu projektów heurystycznych, z perspektywy którego wysuwa postulat, aby poznanie filozoficzne było zawsze zapośredniczone (*resp.* przygotowane) przez jak najlepszą znajomość „jak” – wszystkich okoliczności, od których zależy jego przebieg i powodzenie. Rozważanie zagadnienia filozoficznego nie może być przy tym oddzielane od rozważania jego heurystycznych okoliczności – odbywa się to w ramach jednego dyskursu. Na przykład krytyka czystego rozumu, opierając się na badaniu wszelkiego „jak” myślenia, dostarcza zarazem pewnego „co”, czyli tez, rozwiązań, przekonań dotyczących zagadnień epistemologicznych. Krytyka czystego rozumu jest, tym samym, pewnym projektem heurystycznym. Uniwersalną, lecz zarazem specyficzną formą heurystyczną, która określa „coś” jako projekt heurystyczny, nazywamy w skrócie *heurezą* „jak/co” z uwagi na jej zależność od dialektyki nastawienia przedmiotowego (rozważanie „tego, co dane” jako „przedmiotu badania” czy „problemu do rozwiązania” itp.) oraz refleksyjnego (rozważanie metody, struktury logicznej, formy argumentacji itd. – wszelkich heurystycznych uwarunkowań dialektycznie odróżniającej się od nich „strony przedmiotowej” tego samego rozważania). Powiemy więc, że w swej samowiedzy jako „dziedziny badawczej” heurystyka jest filozoficznym badaniem formalnych okoliczności filozoficznego myślenia – uwarunkowań, determinant, postaci, struktur (a więc wszelkiego „jak”) z zamiarem spożytkowania uzyskanej w ten sposób wiedzy dla jego „przedmiotowych” zagadnień (wszelkiego „co”), z całkowitą świadomością nieoddzielności perspektywy formalnej (jak) od rzeczowej (co). Jest również świadoma, iż filozofia, dokonując w różnych formach takiej heurystycznej refleksji, jest wyłącznym teoretycznym źródłem możliwych postępów tego rodzaju badania, jakie zamierza heurystyka, i że w związku z tym tożsamość heurystyki jako czegoś odrębnego od heurystycznych projektów w filozofii często nie będzie

możliwa. Czy więc heurystyka jest skazana na to, by być deklaracją robienia czegoś, co w istocie i tak czyni filozofia, nie myśląc w ogóle o żadnej „heurystyce”?; czy jest skazana na swoiste pasożytnictwo? Jest to pytanie o możliwą przewagę heurystyki nad innymi projektami heurystycznymi i o jej – mimo wszystko – tożsamość.

Trzeba najpierw zauważyć, że interesując się wszelkimi uwarunkowaniami myślenia filozoficznego, heurystyka kieruje się heurystyczną ideą wszechstronności – przewyżczania ograniczeń i partykularności. Oznacza to w konsekwencji sprzeciw wobec przejawów naiwności, ciasnoty intelektualnej, dogmatyzmu, iluzji. Nie ma w tym nic oryginalnego, bo tę samą „wrażliwość” przejawia większość projektów heurystycznych, na przykład programy zmierzające do poszerzania i uelastyczniania pojęcia racjonalności. Jednakże heurystyka, pomimo że ma być scalona z istniejącymi już projektami heurystycznymi (jako ich krytyka, rozwinięcie, uzupełnienie), musi interesować się przede wszystkim tymi uwarunkowaniami pracy filozofii, które w istniejących projektach nie są dostatecznie uwzględniane – podnieść do rangi przedmiotu teoretycznych zainteresowań to, czego dotąd nie dostrzegano lub uważano za należące do „innego porządku”: psychologicznego, socjologicznego, literaturoznawczego itd. Do takich tematów należy praktyka życia naukowego filozofii (i sposób, w jaki determinuje ona wynik filozoficzny), zagadnienia związane z psychicznymi warunkami i motywacjami uprawiania filozofii, sprawy stylu literackiego, metaforyki i tym podobnych, nieobojętnych dla rzeczowej strony dyskursu, czynników pracy pisarskiej. W różnych szczegółowych teoriach należących do heurystyki, jak teoria filozoficznego dyskursu, teoria pytań i argumentacji czy pragmatyka uprawiania filozofii, powinno się wykształcić syntetyczną i krytyczną pojęciowość, bogatszą w porównaniu z tą, której używa się w badaniach podejmujących poszczególne tematy w oderwaniu. Podstawowe dążenie heurystyki – aby filozofować w jak najszerszym heurystycznie horyzoncie – stwarza heurystyczną podstawę względnej jedności badań, które tymczasem w filozofii – mimo jawnej zbieżności intencji – takiej jedności nie tworzą. Do tego samego efektu należy także dążyć w badaniach nad historycznymi projektami opartymi na jakimś zespole heury-

stycznych idei, jak logika filozoficzna, metodologia ogólna, retoryka, hermeneutyka i wiele innych. Każdy z tych projektów zawiera pewnego rodzaju złudzenie uniwersalności (a w tym również pełni teoretycznej samowiedzy), a przynajmniej samowystarczalności, przez co trudno dostrzec i uwzględnić roszczenia innych, równie uniwersalistycznych propozycji. Taki zamiar chce jednak podjąć właśnie heurystyka, zakładając, że różne dyskursy, jak pragmatyka uprawiania nauki czy retoryczna analiza dyskursu, podpadają pod ten sam wzorzec heurystyki „jak/co”, a więc są motywowane podobnym dążeniem do rozwijania heurystycznej refleksji nad różnorodnymi uwarunkowaniami uprawiania filozofii, traktując je jako część zadania samej filozofii oraz środek heurystyczny służący rozwinięciu jej różnych zagadnień.

W naturalnym wiązaniu się odmiennych, chociaż kierowanych tą samą intencją, projektów heurystycznych przeszkadza wiele zjawisk, z których najważniejsze jest właśnie roszczenie niemal każdego projektu do supremacji nad pozostałymi. Jeśli ktoś angażuje się na przykład w logiczne badania nad argumentami stosowanymi w filozofii, to nie chce uznać (pomimo podobieństwa heurystycznej motywacji) roszczeń podejścia hermeneutycznego czy perspektywy fenomenologii ducha. Dlaczego tak jest – w ogólności wiadomo, lecz wiedza ta nie wpływa na wyniki w filozofii. Co gorsza, głębszemu zrozumieniu tych zjawisk stają na przeszkodzie nawyki (zwane tu heurystycznymi zwyczajami), by trudne zagadnienia usuwać z pola widzenia za pomocą intuicyjnych, lecz argumentacyjnie pustych, a często fałszywych sformułowań, w rodzaju: „oba podejścia dotyczą różnych porządków, są więc względem siebie autonomiczne”. Badanie we wzajemnym zapośredniczeniu i kierujące się dążeniem do kojarzenia ze sobą różnych projektów heurystycznych ukonstytuować powinno obszar problemowy, którego poszczególne elementy z pewnością będzie można odnaleźć w różnych fragmentach filozoficznej tradycji, a który nigdy nie został potraktowany łącznie i w sposób heurystycznie (pojęciowo, terminologicznie) jednolity.

Nietrudno zauważyć kolejny obszar zainteresowań heurystyki, a mianowicie problematykę filozoficzną związaną bezpośrednio ze zjawiskami, które chce badać i z jej własnym statusem. Tu właśnie

zaznacza się problem zakresu ważności heurezy dialektycznej (do której należy wzorzec jak/co), a także problem uniwersalistycznych roszczeń filozoficznych pojęć i koncepcji oraz konkurencji, jaka między nimi się rodzi, nie znajdującej wspólnej instancji rozstrzygającej poza kongenialnymi z nimi i podobnymi do nich teoriami. Inne przykłady „macierzystych”, własnych zagadnień heurystyki to zagadnienia racjonalności, metodyczności w uprawianiu filozofii oraz granic filozoficznego poznania. Wszystkie one jak dotąd są zawłaszczone przez partykularne tzw. „koncepcje filozoficzne”, którym tyleż nie brakuje zadowolonej z siebie samowiedzy, co brakuje świadomości, że są partykularne. Rozważanie tych zagadnień w heurystyce wymaga umiejętności poruszania się *pomiędzy* różnymi dyskursami uniwersalistycznymi – dyskursami samowiedzy rozumu, ostatecznego uprawomocnienia itp. – a zarazem umiejętności *podporządkowania* się ich logice. W końcu, zadaniem heurystyki jest ukształtować się jako sposób uprawiania filozofii, jako „jeszcze jedna filozofia”. I chodzi tu nie tylko o to, że heurystyka ma stać się badaniem filozoficznym, dostarczającym własnych wyników co do zagadnień, które wiążą się z różnymi formami heurezy i teoretyczną sytuacją heurystyki, ale także o to, że jej doświadczenie powinno polegać na szerokim rozeznaniu co do możliwych perspektyw ujęcia danego zagadnienia oraz konsekwencji możliwych kierunków jego badania.

Z pewnością męczą czytelnika powtarzane tu wciąż słowa: „heurystyka”, „heurystyczny”, „heureza” itd. Być może powód tego nieatrakcyjnego sposobu wyrażania się już widać: chodzi o to, by używając w różnych przypadkach bardziej konkretnych i tradycyjnych pojęć, nie stracić z oczu jedności heurystycznych intencji, przejawiających się w odmiennych sytuacjach teoretycznych. Zasadę (heurystyczną) tego kroku można porównać (choć nie utożsamiać) z ustanowieniem formalnego i regulatywnego pojęcia kluczowego, które ma się wypełniać treścią w miarę rozwijania teorii, z wprowadzeniem tzw. pojęcia analogicznego, a także z pozycją pojęcia określonego przez konteksty i sposoby użycia. Jednocześnie często jest tak, że słowa takiego, jak „heurystyka”, właśnie szukamy, używając zamiast niego jakiegoś przypadkowego określenia, które ma być ostatecznie ogólne, a przez to mało wiążące. Mówimy na przykład

o czymś „stylu (sposobie, paradygmacie) myślenia”, „logice (metodzie) wywodu”, „wymowie” czy „charakterze” jakiejś koncepcji, o „podejściach” lub „atmosferze intelektualnej”. Heurystyka chce podjąć się systematycznego badania tego rodzaju pojęć, jako że łączy je szczególne podobieństwo czy jedność zawartych w nich intuicji. Przyjmując istnienie tej trudno uchwytnej jedności, ustanawiamy jednocześnie jej pojęcie i dlatego w tych przypadkach użyjemy słowa „heureza”. Szukając „dobrego słowa”, poprzestajemy często na takich wyrażeniach, jak: teoretyczny (np. charakter), poznawczy (status), epistemologiczny (wymiar), retoryczny (aspekt), metodologiczny (porządek), hermeneutyczny (walor), refleksyjny (styl). Używamy ich wtedy nie tyle w znaczeniu technicznym, ile w jakimś, niezbyt dla nas jasnym, znaczeniu ogólniejszym, które w niczego nie przesądzający sposób chce objąć sobą termin „heurystyczny” (np. charakter, status, wymiar). W istocie, wszystkie te pojęcia pozostają ze sobą w jak najściślejszych związkach – badanie jednak tych związków, które chroniłoby nas od przypadkowości używania tych pojęć w niektórych sytuacjach, nie zostało systematycznie podjęte. Aby móc je rozpocząć, trzeba dysponować pojęciami dostatecznie pojemnymi, a zarazem nie nazbyt uwikłanymi w tradycję filozoficzną. Z tego ostatniego względu wybrałem właśnie pojęcie heurystyczności. Zamiast niego mogłem na przykład użyć pojęcia metody, lecz wtedy trudno byłoby „uwierzyć”, że heureza często wykracza poza to, co da się opisać w kategoriach metody. Podobnie trudno jest nie ulec czarowi uniwersalności pojęcia refleksji metodologicznej lub pojęcia spekulatywnej samowiedzy i dlatego zamiast uogólniać te pojęcia mówię o „refleksji heurystycznej”.

*

Pragnę wyrazić swoją wdzięczność prof. Władysławowi Stróżewskiemu za okazywaną mi życzliwość i pomoc, a także podziękować profesorom: Karolowi Balowi, Markowi Siemkowi i ks. Józefowi Tischnerowi, którzy byli pierwszymi czytelnikami tej pracy i których cenne uwagi wpłynęły na to, że całość jest ostatecznie znacznie krótsza i bardziej jednorodna. Fakt, że Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej

zechciała wydać tę pracę, przynosi mi oczywisty zaszczyt. Serdeczne podziękowanie kieruję też do Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu, który zechciał „zainwestować” w projekt tej rozprawy, udzielając mi w 1993 roku półrocznego stypendium. Właśnie podczas tego pobytu napisałem większą część swojej książki. Obecna jej postać znacznie odbiega jednak od pierwotnej wersji. Istotny udział miała w tym pani Małgorzata Grochocka, która książkę redagowała. Jej fachowość, także filozoficzna, budzi moje głębokie uznanie, a wykonana praca – szczerą wdzięczność.

ROZDZIAŁ 1

**FILOZOFII OBRAZ WŁASNY –
W STRONĘ HEURYSTYKI ŻYCIA
FILOZOFICZNEGO**

**1. Uwagi wprowadzające niektóre pojęcia
istotne dla heurystyki**

Przez pojęcie życia filozoficznego będziemy rozumieć to, co się w filozofii *dzieje*, oraz tych, którzy *działają*. Na życie filozoficzne składają się zatem ludzie, środowiska, które tworzą, instytucje, wypowiedzi, teksty, myśli. Gdy mówimy o życiu filozoficznym, chcemy abstrahować od treści wypowiedzi filozoficznych, a jedynie ogarnąć całość tego, co do filozofii należy. Chcemy też uwolnić pojęcie życia filozoficznego od jednoznacznie przedmiotowego, obiektywistycznego sensu, właściwego wielu pojęciom naturalistycznej humanistyki, która musi je potem przywracać subiektywności. Życie filozoficzne tworzy się w umysłach filozofów, na uniwersytetach, konferencjach, w książkach, urzędach; jest subiektywnym, intersubiektywnym, ale także obiektywnym bytem – korelatem uprawiania filozofii. Nie będziemy również ustalać miejsca tego pojęcia w dialektycznym dyskursie znoszącym opozycję podmiotu i przedmiotu, lecz przyjmujemy jego niedookreślenie.

Poszukując najsprawniejszych środków do mówienia o heurystyce w sposób jak najbardziej ogólny, przyjęliśmy słowo zwyczaj. Zwyczajem jest to, co *jest z y c z a j n e*, co zwykle się myśleć, robić czy mówić – o *b y c z a j*. Heurystyczny zwyczaj zatem to wypowiedzi, oceny, zasady, argumenty, sposoby myślenia i nawyki, które wyrażają wiedzę i przekonania filozofów na temat życia filozoficznego i roboty filozoficznej. Takim zwyczajem jest na przykład postulat, aby precyzować używane terminy albo uwaga, że wielkie filozofie wykazują wysoki stopień samowiedzy. Tego rodzaju stwier-

dzenia są w zwyczaju – i tylko to mamy na myśli, mówiąc o nich jako o zwyczajach, a nie sceptycyzm co do ich treści. Dodanie natomiast przymiotnika heurystyczny służy zaznaczeniu faktu, że jakiś zwyczaj ma udział w kształtowaniu opinii, poglądów, wypowiedzi filozofów (jako ich założenie, ich przedmiotowa treść czy tło potocznej opinii, wobec której zajmuje się stanowisko).

Zwyczaje heurystyczne mogą być nieuświadomione, lecz mogą być też wynikiem refleksji, która odkrywa jakiś zwyczaj i doprowadza do jego zaakceptowania, nadając mu znaczenie wyniku nauki o (jak na przykład powiedzeniu, że każde odniesienie się do tekstu jest tylko interpretacją). Obyczajowość heurystyczna rozciąga się na to, co filozoficzne, od strony tego, co jeszcze nie *stricto* filozoficzne – zwyczaje heurystyczne dotyczą bowiem spraw współżycia międzyludzkiego w środowisku filozofów, spraw organizacyjnych, warsztatu naukowego, dydaktyki, a nie jedynie teoretycznej samowiedzy filozofii. Jako należące do sfery zachowań społecznych i ściśle powiązane z mówieniem i pisanem, zwyczaje heurystyczne różnicuje to, co różni wszelkie akty społeczne i językowe: mogą być one bardziej lub mniej konwencjonalne, bardziej lub mniej apodyktyczne, bardziej lub mniej jawne, przyjmować formę dyskursu (argumentu) bądź nie, być bardziej lub mniej stosowne. Odpowiednio do społecznego charakteru swych funkcji zwyczaje heurystyczne zajmują też właściwe im miejsca w semiotycznie pojętej strukturze życia filozoficznego. Spełniając funkcje regulatywne i identyfikacyjne, językowe ekspresje zwyczajów heurystycznych sytuują się często na obrzeżach głównego nurtu filozoficznej narracji – we wstęпах i zakończeniach, w autokomentarzach, wspomnieniach, wywiadach, okolicznościowych przemówieniach, dygresjach wykładów. Natomiast wysiłek refleksji, jakim jest werbalizacja heurystycznych zwyczajów oraz wynikająca z ich funkcji potrzeba uniwersalizacji, decyduje o tym, że obyczajowość heurystyczna w swej części uświadomionej w dużej mierze dotyczy właśnie filozofii, wpływając na to, co się o niej mówi. Jest przecież sprawą heurystycznego zwyczaju, że mówi się na przykład o jałowości i aporetyczności rozważań filozoficznych albo konieczności przemyśliwania wciąż od nowa podstawowych pytań.

Jeśli heurystyka ma się ukonstytuować także jako heurystyka życia filozoficznego, to powinna być zarazem jego pragmatyką i dialektyką. Oznacza to, że musimy odnosić się do filozofii jako ogółu tego, co się w filozofii dzieje. Gdy myślimy o najogólniej pojętym „dzianiu się”, przyjmujemy całościowy i zarazem dynamiczny punkt widzenia, który właśnie charakteryzuje heurystykę podejścia dialektycznego. W abstrakcyjnym schemacie myślenia dialektycznego natomiast, abstrakcyjne „dzianie się”, stawanie się jest uzupełniane pojęciem jego efektu, którym jest to, co wynika z filozoficznego życia. Z punktu widzenia abstrakcyjnego schematu heurystycznego myślenia dialektycznego heurystyka jest badaniem tego, „jak” filozofia się staje i „co” z tego wynika, oczywiście we wzajemnym zapośredniczeniu, tzn. aby wyjaśnić sposób, w jaki owo „jak” determinuje „co”, ale zarazem aby samo to badanie odegrało swoją pozytywną rolę w tym dialektycznym procesie, a więc aby samo dostarczało wartościowego „co”, czyli jakichś filozoficznie wartościowych wyników. Wszelkie „co” filozofii, przedstawiane jako jej wynik, nazywamy *materia filozoficzną*. Życie filozoficzne natomiast to *materia filozoficzna* wraz z najogólniej pojętym dynamizmem filozofii – z jej „jak”. Podkreśla więc ono dialektyczną i pragmatyczną całość filozofii jako przejawu życia społecznego i intelektualnego. Niemożliwe jest tu wyznaczenie granicy między właściwą *materia filozoficzną*, a więc tym, co rzeczywiście należy do filozofii, a tym, co jest „przed nią” lub „obok niej”. Inaczej mówiąc, nie określamy, co w życiu filozoficznym i w materii filozoficznej jest filozofią, a co pozafilozoficznymi determinantami i zewnętrznymi efektami. Powstrzymywanie się od przyjmowania jakiegoś wyobrażenia istoty filozoficzności, a zwłaszcza wzniesłego etosu filozofii wywołuje często sprzeciw tych, którzy do takiego etosu są przywiązani. Jest to wynikiem nieporozumienia, polegającego na tym, że tę, właściwą myśleniu pozytywistycznemu, powściągliwość bierze się za triumfalne demaskatorstwo i redukcjonizm. Bardzo emocjonalny stosunek do tych zagadnień miał na przykład Hegel: „Psychologiczny punkt widzenia, który dogadza najlepiej zawiści, stara się wnikać w tajniki duszy, by wyjaśnić pobudki czynów i przedstawić je w postaci tak subiektywnej, że w końcu wszystkie czyny zdają się być wynikiem

małych lub wielkich namiętności, wynikiem jakiejś pasji, i że sprawcy ich ze względu na te namiętności i pasje nie byli ludźmi moralnymi¹. Nie należy jednak sądzić, że jeśli do dziedziny zainteresowań filozofii włączone zostaną aktywne czynniki psychiczne i społeczne wpływające na jej wynik, czyli materię filozoficzną, to kryje się za tym naiwny psychologizm. Należałoby raczej powiedzieć, że postępujemy zgodnie z heurystycznym schematem wiążącym abstrakcję z dialektyką. W abstrakcyjnym zamyśle badawczym interesujemy się wszystkim, co znaczące dla życia filozoficznego, a więc także tym, co p r z e d f i l o z o f i ą, oczekując, że logika dialektycznego postępowania sama ujawni uhierarchizowane autonomiczne sfery sensów – psychologicznych i czysto teoretycznych. Podejście naturalistyczne czy metaprzekmiotowe może znaleźć więc swoje prawidłowe i nie-naiwne zastosowanie jako spojrzenie wstecz procesu dialektycznego lub jako ujawnienie polemicznej zawartości jakiegoś jego etapu. Należy przy tym pamiętać, że pewne postacie materii filozoficznej stanowią jej materię własną, to znaczy w ł a ś c i w y wynik, przedstawiany przez filozofów jako efekt ich pracy. Mogą to być idee, sądy, poglądy, koncepcje, argumenty, tradycja, teksty.

Używając pojęcia materii filozoficznej, nie można zapominać, że jego heurystyczna rola ogranicza się do dialektyczno-pragmatycznego trybu myślenia w obrębie heurystyki i że nie jest ono w żadnym razie kluczowym pojęciem jakiejś szczególnej koncepcji życia filozoficznego. Podobnie jak nie powiemy, że na przykład filozofia wyczerpuje się w jakimś zbiorze przeżyć psychicznych lub tekstów czy tez, tak też nie powiemy, że każdy filozoficzny sens należy ujmować w kategoriach dialektyki życia filozoficznego i odnosić do całości filozoficznego życia i filozoficznej materii. Podobnie roszczenia do uniwersalności zawarte w abstrakcyjnym wyobrażeniu heurystyki jako badania związków i zapośredniczeń między „jak” i „co” w filozofii – czynników i efektów – z zamysłem spożytkowania tej wiedzy dla tym lepszego uprawiania filozofii – nie powinny nas zwodzić i wywoływać wrażenia, że heurystyka w tym się wy-

¹ G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa 1958, s. 47 i n.

czepuje albo że jest to jej najogólniejsze określenie. Skądinąd zjawisko roszczeń do uniwersalności abstrakcyjnych pojęć, spełniających regulujące, wybitnie heurystyczne funkcje, musi być przedmiotem szczególnej uwagi heurystyki; tymczasem niech będzie przedmiotem szczególnej ostrożności. Jak nas bowiem przestrzegwał Hegel, nic tak nie zagraża dialektyce, jak władza abstrakcji i zawarty w abstrakcyjnym pojęciu pozór, który odwodzi nas od należytej pilności w śledzeniu dialektycznej szczególowości.

*

Dla heurystyki życia filozoficznego i dla heurystyki w ogóle istotne jest pojęcie obrazu własnego filozofii.

Obraz własny (autoportret) to pierwotnie pojęcie psychologiczne i w swym podstawowym znaczeniu odnosi się do ogółu wyobrażeń człowieka na swój temat. Krytyczne pojęcie obrazu własnego osiąga się w dwóch etapach. Najpierw obraz własny okazuje się nieoddzielny od podmiotu, a wręcz go konstytuuje – nie może więc być pojmowany obiektywistycznie jako zbiór takich przekonań na własny temat, który jako pewnego rodzaju wiedza, wpływa na zachowania człowieka. Pojęcie obrazu podlega następnie krytyce transcendentальной. Ponieważ należy do porządku naiwnie obiektywistycznego, zakłada się w nim, że poznanie polega na odzworowywaniu – obrazowaniu rzeczywistości, a więc na tym, że ktoś odmalowuje sobie obraz siebie jako czegoś danego na sposób przedmiotu. Tymczasem, niemożliwy jest obraz własny jako wiedza przedmiotowa. Krytyka ta nie może jednak zmienić faktu, że nie wszyscy się jej podporządkowują – więcej nawet, że nikt się jej nie podporządkowuje, to znaczy, że wszyscy, także filozofowie, oddają się refleksyjnej czynności, która jest tworzeniem sobie obrazu własnego. W tym sensie jest więc zasadne mówienie o obrazie własnym, chociaż fakt, że pojęcie to podlega dialektyce subiektywizacji i obiektywizacji, a w związku z tym nie daje się utrzymać rozróżnienie na prawdziwy, szczerzy obraz własny i deklarowany czy konwencjonalny, zmusza nas do tego, by posługiwać się nim dia-

lektycznie. Nie możemy uznać go jednak za zniesione, a tym samym unieważnione.

Jeśli mamy mówić o życiu filozoficznym, chcąc respektować kategorie, w których jest ono przedstawiane przez filozofów, i zapewnić heurystyce walor pragmatyki (w odróżnieniu od schematycznej teorii), to musimy uznać, że w zwyczajach heurystycznych kształtuje się i wyraża obraz własny życia filozoficznego, a heurystyka życia filozoficznego musi poddać się jego prawom, gdyż tylko pod takim warunkiem może przyczynić się do jego rozwoju².

Obraz własny życia filozoficznego jest zawsze związany z czyjąś opowieścią o filozofii – o życiu filozofii, o pracy filozofa, o pojęciu filozofii, o zagadnieniach, które wydają się opowiadającemu dla filozofii konstytutywne. Wiarygodność takiej opowieści nie może polegać tylko na jej potwierdzaniu się w faktach dotyczących życia filozoficznego, lecz przede wszystkim – w doświadczeniu słuchacza czy czytelnika; musi on w tej opowieści rozpoznać siebie. W tej tylko mierze zarysowany w kolejnych paragrafach dostęp do badań heurystycznych jako badań nad obyczajowością heurystyczną i życiem filozoficznym może być skuteczny, w jakiej stanowić będzie udany przyczynek do obrazu własnego życia filozoficznego, to znaczy taką opowieść o filozofii, w której filozofowie rozpoznają swoje doświadczenia i przemyślenia, która jako pewne wyobrażenie będzie się odwoływać do obrazu własnego konkretnych czytelników, bez względu na to, jak obraz własny byłby pojęciem uwikłanym dialektycznie.

2. Doświadczenia adepta

Co najmniej jedno jest na ogół rozpoznawane przez tych, którzy przychodzą na studia filozoficzne, jeśli nawet ich wyobrażenia o filozofii są mgliste. Wszyscy mianowicie wiedzą, że filozofia jest to

² Por. S. Toulmin, *Human Understanding. The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton 1972, s. 1–3, a także R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, rozdz. 3.1.

taka dziedzina, w której każdy ma prawo do własnego zdania albo raczej – ma prawo sam wystąpić w imieniu logosu i w imię prawdy. Etos dyskusji, charakterystyczny dla filozofii, jest wpajany przez prawie każdy rodzaj wykształcenia w cywilizacji zachodniej. Jednocześnie jednak publicznemu prawu do uczestniczenia w dyskusji jest przeciwstawione osobiste oczekiwanie, że zachodzić będzie związek między filozofią a wewnętrznym życiem psychicznym, przejawiający się w pytaniach, nazywanych czasem kwestiami egzystencjalnymi, i postulatach. Jednakże uświadomione potrzeby psychiczne nie domagają się wolnej dyskusji jako środka ich realizacji, lecz jedynie satysfakcjonującego intelektualnie i psychicznie autorytetu. Temu, kto chce poznać filozofię, jawi się ona zrazu jako dziedzina wolnej dyskusji, która znajduje się jednak pod opieką autorytetów rozstrzygających egzystencjalne problemy człowieka. To, że problemy te (tak intelektualistycznie są nazywane troski, niepokoje i wątpliwości) mogą zostać zamienione na zagadnienia filozoficzne (właśnie na problemy) i przez filozofię rozwiązane (i usunięte), jest pierwszą wiarą filozoficzną, z którą zazwyczaj przychodzi się do filozofii i która niezależnie od krytycyzmu, jaki filozof wobec niej przejawia, zawsze w jakimś stopniu mu towarzyszy. Podobnie zawsze towarzyszy mu dialektyka wolnej dyskusji i autorytetu, w którą uwikłał się na początku swej filozoficznej drogi. Studia filozoficzne utrwalają swym przebiegiem te podstawowe elementy obyczajowości heurystycznej. Jednakże dyskusja i autorytet zajmują inne miejsce w strukturze studentckiego życia filozoficznego, niż student oczekiwał. Autorytet w filozofii okazuje się nie tyle autorytetem prawdy i tego, kto mówi prawdę, ile autorytetem profesora opowiadającego o historii filozofii oraz autorytetem historii filozofii jako dziedziny wiedzy, a tym samym kompetencji. Wolna dyskusja natomiast, na którą dostarczany w ten sposób materiał jest wystawiony, staje się raczej zwyczajowym postulatem, regulatywną ideą życia filozoficznego, i jeśli zdarzy się, że zostaje urzeczywistniona, to chodzi jedynie o potwierdzenie, że wolna dyskusja jest prawem filozofa, a zatem i adepta filozofii.

Zakorzenie motywacji do uprawiania filozofii w potrzebach psychicznych, nierzadko zbliżonych do potrzeb religijnych spod znaku poszukiwania transcendencji, decyduje o niezmiennie osobi-

stym charakterze przedsięwzięcia, jakim jest filozofia, i jego chronicznej niespełnialności, którą uważa się za atrybut filozofii. To nieusuwalne oddalenie spełnienia filozofii ma swój wyraz społeczny. Kształtuje się mianowicie heurystyczny zwyczaj przypisywania życiu filozoficznemu rozziewu między prawdziwą filozofią, uprawianą przez tych, o których się uczymy, a filozofią będącą jakby przedsiönkiem, w którym najbliżej wejścia na pokoje stoją ci, którzy opowiadają o tym, co głoszą prawdziwi filozofowie, najdalej zaś studenci. Wzorzec wolnej dyskusji obejmuje jednak i zrównuje wszystkich i dlatego to, co mówią prawdziwi filozofowie, występuje pod heurystyczną formą poglądu lub argumentu (a nie prawdy), którym zawsze możemy przeciwstawić nasz pogląd lub argument. Struktura ta jest oczywiście bardziej skomplikowana, choćby dlatego, że uczestnicy życia filozoficznego, lepiej czy gorzej, ale orientują się w jego zawiłościach. Mimo to zwyczaje heurystyczne działają na nas zniewalająco. Rozziew między prawdziwą filozofią a naszym sposobem zajmowania się nią, który adept filozofii rozpoznaje zaraz na początku swej filozoficznej drogi, jest przejawem ogólnej formy heurystycznej narzuconej całemu życiu filozoficznemu: formy o d r o c z e n i a. Filozofia jest nie tutaj i nie teraz, prawdziwy filozof to nie ja ani nie ty³, filozofia zawsze się tworzy, przygotowuje, nigdy nie jest skończona i dana. To poczucie odroczenia, nieobecności filozofii, odpowiada za heurystyczne zwyczaje, polegające na zwyczajowych jego konceptualizacjach w stwierdzeniach w rodzaju: prawda ma charakter horyzontalny albo że filozofia nigdy nie jest skończona, że jest drogą, przemyśliwaniem wciąż od nowa tych samych zagadnień, umiłowaniem mądrości, a nie mądrością samą itp. Wiele filozofii wykorzystuje ten osobisty moment w zajmowaniu się filozofią i fakt wiązania z nim przez wielu ludzi szczególnych oczekiwań, wyrażając te zjawiska w egzystencjalistyczno-epistemologicznej formie pojęciowej nacechowanej niekiedy pewnym patosem. Najbardziej znaczące przykłady to egzystencjalizm, filozofia dialogu,

³ W Polsce należy nawet do dobrego tonu mitygowanie się, gdy mamy określić siebie jako filozofów, a jednocześnie wstydzimy się tak nazwać swoją profesję, spodziewając się dwuznacznych reakcji otoczenia.

a także filozofia Heideggera i hermeneutyka. W krajach, gdzie heurystyczna forma filozofii odroczonej jest znacznie mniej wyrazista (albo została zapomniana) niż w filozofii niemieckiej czy polskiej, na przykład w Stanach Zjednoczonych, tego rodzaju filozoficzne narracje i związane z nimi zwyczajowe powiedzenia są też znacznie rzadziej używane.

W Polsce jednak adept filozofii znalazłszy się na uniwersytecie, który miał być dla niego przedśmionkiem do filozofii, dowiaduje się wkrótce, że wszyscy tutaj są w przedśmionku i nikomu nie robi się nadziei, że go opuści, a nawet nie jest w dobrym guście zbyt jawnie do tego dążyć. Jest za to wprowadzany w bardzo zróżnicowaną – zależnie od szkoły – symbolikę filozofii odroczonej. Wybitną rolę symboliczną odgrywa samo znaczenie słowa filozofia, pojmowane jako zbiorowy wysiłek i mądrość pokoleń filozofów, wcielony w historię kultury Rozum, a wreszcie źródło pewnego splendoru, jakim jest nasze bycie tutaj – na uniwersyteckim wydziale filozofii. Jako symbol naszego celu i jedności rozumu, słowo filozofia trafia do wypowiedzi i tekstów filozoficznych, występując w nich w skomplikowanych i nieprzejrzystych funkcjach heurystycznych i logicznych (semiotycznych), pochodnych od funkcji społeczno-językowych⁴. Wzniosła symbolika życia filozoficznego ma swoje odpowiedniki w pojęciach odnoszących się do jego codzienności. Godność czyn-

⁴ Możliwość przenoszenia symbolicznego pojęcia filozofii do wypowiedzi i tekstów naukowych zapewnia literatura, której tradycja sięga *Zachęty do filozofii* Arystotelesa, omawiająca przy użyciu filozoficznych pojęć, w sposób zasadniczo niezmienny (przynajmniej w warstwie najogólniejszych deklaracji), choć wciąż aktualizowany, istotę filozofii i filozofowania. Symboliczno-regulatywne pojęcie filozofii zawsze jednak jest zagrożone przez inne pojęcia, również pretendujące do określania szczytnego celu dążeń poznawczych. W filozofii jednak zawsze starano się, aby pojęcia te raczej się uzupełniały, niż ze sobą konkurowały. W dziełach Platona zostało uzgodnione w ten sposób pojęcie filozofii z pojęciem mądrości. Znacznie bardziej dramatyczna była historia regulowania stosunków pomiędzy filozofią a *scientia divina*, a potem nauką. Natomiast powstające w filozofii uszczegółowione ideały celu poznania jako pewnej dziedziny nigdy nie zagrażały pojęciu filozofii, chociaż eksponowały jego wewnętrzny antagonizm: jako pojęcia odnoszące się do całości materii filozoficznej i zarazem do tego, co jest prawdziwą, nareszcie słuszną filozofią.

ności uniwersyteckiego filozofa, sankcjonowana przez związek ze szczytną tradycją i wielkimi celami filozofii, wyraża się w ich naukowym charakterze. Jest to ten rys uprawiania filozofii, który może zrekompenzować pracownikowi wydziału filozofii przyjęty przez niego status niebycia filozofem naprawdę (będący zresztą dalekim echem miłośnika mądrości, który nie jest jeszcze mędrce). Jego wartość jako filozofa nie jest opisywana za pomocą określeń oddających jego pozycję w drodze do prawdy ani nawet przypisujących mu jakąś wiedzę czy mądrość, lecz przez szczególny szyfr, odnoszący się zarówno do jakości jego warsztatu naukowego, jak i pozycji w środowisku. Mówimy więc, że ktoś jest dobry, zna się na takim czy innym zagadnieniu lub filozofie, napisał dobrą książkę, wcześniej się habilitował itp., a nie mówimy zbyt często tak jak Diogenes Laertios: Uczy, że...

Adept filozofii dowiadyuje się więc, że zamiast stać się filozofem, ma szansę stać się „dobry w czymś”, że raczej nie zdobędzie mądrości, ale za to może nauczyć się nieco fachowości filozoficznej. Swoje życie jako filozofa będzie musiał w zasadzie podporządkować służbie czy raczej obsłudze tych, którzy uosabiają prawdziwą filozofię i zostali umieszczeni w panteonie klasyków filozofii (oraz obsłudze ich dzieł i tzw. argumentów). Sytuacja ta, w której niejako krzyżują się społeczne formy życia religijnego i naukowego, jest dla adepta filozofii w pewnym sensie niebezpieczna choćby dlatego, że ideał wolnej dyskusji pełni w niej funkcję poniekąd rytualną i jest raczej celebrowany – na przykład przez przestrzeganie form wypowiedzi zakładających równość praw i kompetencji wszystkich uczestników seminarium – niż szczerze wyznawany i rzeczywiście praktykowany. Wprowadza to do życia filozoficznego nieszczerłość, od której zaczynają się kłopoty.

3. Filozofia jako zawód

Odroczenie filozofii ma dla adepta ten dodatkowy wymiar praktyczny, że filozofia długo jest mu przedstawiana za pośrednictwem podręczników i wykładów, których zazwyczaj jest zbyt dużo, by miał czas na czytanie w całości dzieł klasycznych i literatury źródłowej. Przełomem w studiach (który nieraz nigdy nie nadchodzi),

stanowiącym początek uczestniczenia w filozofii jako życiu zawodowym, jest zajęcie się czymś – jakąś dziedziną, zagadnieniem, autorem. Uzyskuje się w ten sposób akces do pewnej specjalizacji i zaczyna się wiedzieć coś, czego nie wiedzą inni. Stwarza to pewne poczucie bezpieczeństwa – nie wszyscy mogą nas sprawdzić, a ponieważ środowisko specjalistów jest na ogół dość wąskie i rozproszone, więc nie musimy w nim zajmować określonej pozycji, na przykład niskiej.

W społeczną rolę zajmującego się czymś wchodzimy zazwyczaj wraz z pierwszymi publikacjami. Rozpoczynamy tym samym życie zawodowe w środowisku filozofów jako anonimowi specjaliści „od czegoś” i nieznani prawie nikomu autorzy tekstów. Przez najbliższe otoczenie jesteśmy natomiast postrzegani jako uczestnicy życia zawodowego i członkowie środowiska oraz czyiś uczniowie i asystenci. Stajemy się więc „od czegoś” lub „od kogoś” – jakiejś dziedziny lub jakiegoś autora albo profesora. Równolegle podporządkować się musimy obowiązującemu wyobrażeniu heurystycznemu dotyczącemu struktury materii filozoficznej. Zasadniczo bowiem pisane przez filozofów teksty są kwalifikowane ze względu na temat i szkołę, według, wprawdzie ściśle nieokreślonej, lecz obowiązującej nomenklatury. Składa się ona w dużej mierze z terminów filozoficznych o dość ubogiej treści (oznaczających na przykład dyscypliny filozoficzne i kierunki filozofii). Nie ma bowiem wiedzy wspólnej wszystkim ani nawet bardziej rozbudowanego określenia poszczególnych dziedzin, do których można by jednoznacznie zakwalifikować prace filozoficzne, na przykład jako zajmujące się hermeneutyką albo filozoficznymi problemami nauk przyrodniczych, estetyką czy ontologią. Obowiązuje jednak formalnie domniemanie, stanowiące mocno zakorzeniony zwyczaj heurystyczny wywodzący się z pozytywistycznej ideologii naukowości, że specjaliści wiedzą, co oznaczają elementy nomenklatury kwalifikującej prace filozoficzne, a nawet że nomenklatura ta odpowiada – również domniemanej – obiektywnej rzeczywistości teoretycznej (a nie jest tylko obciążonym licznymi założeniami i teoretycznymi konsekwencjami historycznym produktem życia filozoficznego) lub wręcz jest teoretycznie neutralna. Domniemanie to nie przystaje do współczesne-

go stanu świadomości heurystycznej, która kieruje się często ideami hermeneutyki, i kontestowanie go dopuszczalne jest zazwyczaj tylko w bardzo umiarkowanych formach. Polega ono przede wszystkim na wykorzystywaniu zwyczajowego prawa, podstawowego dla etosu filozofii – prawa przemyślenia od początku. Dzieła filozoficzne, które uchodzą za literaturę fachową, zaczynają się i często kończą rozważaniami sprowadzającymi się do określenia podstawowych terminów, należących właśnie do akademickiej nomenklatury podziału filozofii i przyjmujących często taką formę, jakby ontologia czy etyka były jakąś nowością, którą należy propedeutycznie prezentować. Jest to tylko jeden z wielu przypadków, gdy zapożyczona z pozytywistycznej ideologii nauki i zaadaptowana do form życia uniwersyteckiego obyczajowość heurystyczna oddziałuje na dzieła filozoficzne, na materię filozoficzną. Pozytywistyczne nawyki sprzyjają historyzmowi i uprzywilejowaniu historii filozofii w stosunku do innych jej części. Następstwem tego jest też przekonanie, że podstawowym wymaganiem heurystycznym jest to, aby tekst filozoficzny należał do określonej w pewnej nomenklaturze dziedziny, co najłatwiej spełni tekst z historii filozofii. Ponadto prace z tej dziedziny, choćby dlatego, że odnoszą się do literatury źródłowej, z natury przyjmują bezpieczniejsze – z uwagi na wymagania akademickiej obyczajowości heurystycznej – formy, zbliżone do form tekstów historycznych.

Okoliczności te powodują, że wchodząc do zawodu filozofa, staje się przed silną pokusą zostania historykami filozofii, a przynajmniej autorami komentarzy do dawnych lub współczesnych filozofów. W ten sposób sama filozofia ulega dla nas kolejnemu odroczeniu – zostaje odgradzona murem tekstów filozoficznych, którymi mamy profesjonalnie się zajmować.

Pewne zewnętrzne formy naukowości przyjęte jako heurystyczne zwyczaje, obowiązujące zwłaszcza młodych pracowników, służą nam też często jako schronienie przed trudnościami filozoficznej pracy twórczej (przerastającymi, prawdę mówiąc, wielu z nas). Lecz ucieczka w warsztat czy w szczegółową specjalizację historyczną nie uwolni nas od trudu pisania, które – jeśli nawet naiwne i nieodpowiedzialne – jest nadzwyczajnym wysiłkiem.

Pisanie to pierwsza, najbardziej prywatna sfera filozoficznego życia i uprawiania zawodu przez filozofa. Ograniczenia natury fizycznej decydują o tym, że tekst, w przeciwieństwie do procesu myślenia, musi mieć początek i koniec. W istocie to tylko książka musi mieć początek i koniec, lecz materialny, skończony byt samego pisma, sensownego kształtowania eterycznej materii farby, domaga się, zgodnie z logiką warstw w obrębie jedności, aby fizyczna forma tej warstwy, która zawiera w sobie warstwy pozostałe miała w nich swoje analogie, a więc aby i one (od struktury zdań po czysty sens tekstu) były skończone. Dlatego nasza ontologia materii (jako pokałkowanej) jest przenoszona w heurystycznym zwyczaju na pismo, znaki, sensory, aż po ostateczne warstwy dzieła – po koncepcje i teorie. Kawałkowanie, preparowanie fragmentów sensów, przykrawanie myśli do formy książki podzielonej na rozdziały i podporządkowanej strukturze formalnej: początek, środek, koniec, to wciąż – wbrew psychologicznej i semiotycznej naturze myślenia, które jest płynne, wielostronne, a niekiedy niespójne – zmora filozofa⁵. Jest on zresztą zmuszony przez heurystyczną obyczajowość do myślenia o pisaniu jako o zamykaniu myśli w formę, a o książce – jako zapisie myśli. Możliwa już dziś teoretyczna świadomość pewnej autonomii pisma nie jest na razie przekładana na konkretne wzory czy wskazania stylistyczne, nie mówiąc już o jakichś znaczących przemianach

⁵ Wpływ naszego pojmowania materii na różne formy myślenia to temat bergsonowski, wciąż czekający na szersze zainteresowanie filozofów; autonomia pisma i podniesienie pisma do rangi pojęcia filozoficznego to temat i zasługa Derridy. On też, podobnie jak inni postmoderniści, eksperymentuje z formą literacką filozofii, dając wyraz swemu rozeznaniu we właściwościach pisma i znakowości. Bardzo ważny w tych eksperymentach motyw braku początku i końca dzieła wyraża to zainteresowanie niedokończeniem i nieokreślonością, które przejawiają już znacznie bardziej klasyczne postacie filozofii; por. np. O. F. Bollnow, *O dziele nie ukończonym, o dziele nie do ukończenia*, przeł. G. Sowiński, „Logos i Ethos” 1992, nr 2, s. 95–105. Oczywiście akademickie oczekiwania dotyczące formalnych własności tekstów filozoficznych bynajmniej nie pokrywają się z oczekiwaniami czytelników, a dzieła uważane za najwybitniejsze stosunkowo rzadko spełniają akademickie standardy. Trzeba jednak rozumieć, że zasadniczą funkcją akademickich norm jest gwarantowanie pewnego minimum filozoficznego poziomu.

w heurystycznej obyczajowości. Teksty, które nie mają być tylko medium myśli, lecz same stać się nośnikami sensu współtworzonego przez prawa materii pisma, są na razie uważane za zbyt pretensjonalne i trudne, by mogły znaleźć wielu naśladowców. Wszyscy więc w zasadzie musimy walczyć z materią pisma jako z czymś obcym, a nawet wrogim. Nasze doświadczenie jako istot mówiących i myślących jest nieporównanie większe niż jako pisarzy i dlatego w naszej walce z pismem nieuchronnie doznajemy zawodu. Okazuje się, że to, co piszemy, jest miałkie i płytkie w porównaniu z tym, co myśleliśmy, a nawet że nie jest tym, co chcieliśmy powiedzieć. Bez wątplenia, formy gramatyczne i stylistyczne, a nie tylko heurystyczne wymagania tekstu naukowego wpływają na to, co się do nich, w naszym mniemaniu, jednak nie sprowadza na treść tego, co piszemy. Wierzymy jednak, że będąc już doświadczonymi autorami możemy nad tym zapanować, tak jak rzeźbiarz panuje nad swoim dłutem, iż nie znać prawie, że dłuta do rzeźbienia używał.

Pisanie jest bardzo prywatną, lecz zarazem najbardziej publiczną sferą życia filozoficznego. Prywatną do tego stopnia, że jej upublicznienie (publikację) uważamy często za niekonieczne uzupełnienie czynności pisania. Łatwiej nam wprawdzie dzięki takiej postawie pogodzić się z tym, że na ogół niewiele z tego, co piszemy, znajduje liczniejsze grono czytelników, lecz jednocześnie trudniej pamiętać o tym, że tekst z natury adresowany jest do czytelnika, co nakłada na nas obowiązki związane z jego formą, stylem, a nawet ogranicza jego objętość. Prywatność pisania nieadekwatna do komunikacyjnej funkcji tekstu, polega również na tym, że tekst powstaje w jednym domu i trafia do innego, jest czymś ode mnie, co przychodzi do ciebie. Publiczny charakter pisania zasadza się zaś na tym, że jego efekt – książka – staje się najbardziej oficjalną i zobiektywizowaną postacią materii filozoficznej. To, kim jesteśmy jako filozofowie publicznie, zależy od naszych książek. Książka bowiem, przez swą fizyczną niezmiennność i możliwość powielania, jest najbardziej dogodnym przedmiotem publicznych i zobiektywizowanych (powtarzalnych, dających się dokumentować i weryfikować) operacji, takich jak streszczanie, ocena, krytyka. Jest więc publiczna jako coś skończonego, jako nasze ostatnie słowo, po którym może-

my już tylko czekać na wyrok publiczności. Nasze dzieło zostaje rzucone w świat, wysłane na poniewierkę wśród ludzi, dla których jest czymś obcym, godnym najwyżej przelotnego zainteresowania. Jest też poniekąd zdradzone przez nas samych, przekonanych, że nasza myśl jest nieskończenie bogatsza i prawdziwsza od swojego cienia – książki. Z czasem stajemy w końcu po stronie publiczności, zasycha w nas żywe myślowe źródło naszego pisania i z autorów przemieniamy się w czytelników własnej pracy; wtedy zazwyczaj książka przestaje nam się podobać.

Częściową rekompensatą za porażkę pisania jest możliwość publicznego mówienia, które znacznie lepiej niż książka oddaje dialektyczny, dygresyjny i emocjonalny charakter myślenia, a i forma gramatyczna żywej mowy może być swobodniejsza. Doświadczenie mówienia o filozofii ukazuje nam jednocześnie, w jak wielkim stopniu przekaz zawarty w naszych wypowiedziach – najżywszej postaci filozoficznej materii – jest tym, co poza czystym logicznym dyskursem, argumentem – jest stylem i formą. Co prawda, dychotomia tego, co logiczno-pojęciowe (i zarazem stanowiące rzeczową treść wypowiedzi filozoficznej) oraz tego, co należy do stylu została we współczesnej filozofii zdyskredytowana wraz z innymi przejawami myślenia dualistycznego, nie wpłynęło to w istotny sposób na obyczajowość heurystyczną. Jako mówcy stojący przed słuchaczami, uczestniczymy tymczasem w szczególnie widowiskowym spektaklu tej obyczajowości. Wszystkie dawno już spopularyzowane ideały dyskusji, opisane przez hermeneutykę i pragmatykę komunikacji, okazują swoją słabość wobec logiki drobnych, lokalnych dyskursów czy raczej krótkich ciągów myślowych, które na ogół są wszystkim, co słuchacz jest w stanie *ad hoc* odpowiedzieć mówcy. Jeśli logicznym warunkiem kontynuowania dyskusji musi być niezgoda (inaczej nie byłoby o czym dyskutować), to dyskusja musi przyjąć formę zarzutów i obrony przed zarzutami. Bogactwo kontekstu teoretycznego pojęć i powiązań dyskursywnych (niezależnie nawet od jakości wypowiedzi mówcy) dramatycznie przerasta przypadkowe zarzuty, które siłą rzeczy dominować muszą w dyskusji, prawie zawsze *ad hoc* i krótkotrwałej. Przeciwwagą tej przypadkowości i wyalienowania dyskusji, jedyną szansą nadania jej porządku i efektywności jest od-

woływanie się do ustalonych w obyczajowości heurystycznej toposów krytyki i postulatów heurystycznych. Są zakorzenione one w uproszczonym, lecz obowiązującym wyobrażeniu struktury heurystycznej powstałej pod wpływem logiki, a składającej się z pojęć-terminów (które powinny być jednoznaczne dla wszystkich uczestników dyskusji) oraz podstawowej formy logicznej: przesłanka – rozumowanie zgodne z prawem logiki – wniosek. Próba przekonania słuchaczy o potrzebie uzupełnienia tej struktury (jako warunku udanej komunikacji) choćby formami retorycznymi wymaga rozważań odbiegających od zasadniczego tematu (metaprzekmiotowych czy metodologicznych) i na ogół kończy się niepowodzeniem. Ostatecznie więc i doświadczenie filozofa jako mówcy jest doświadczeniem porażki.

Wydawałoby się, że więcej szans na p a n o w a n i e n a d s y t u a c j ą, które wydaje się pierwotnym pragnieniem wyzwalamą naszą racjonalność, mamy wtedy, gdy nasza praca nie musi dopasowywać się do autonomicznych struktur – mowy, pisma, praktyki komunikacyjnej, a więc wtedy, gdy polega tylko na czytaniu i myśleniu. Czytanie jednak nie należy do naturalnych czynności człowieka i również sprawia trudność. Jest ponadto zmaganiem się z zawsze obcą materią, z czymś, co przychodzi z dalekiego świata i czasem z dalekiej przeszłości, a ma stać się głęboko n a s z e, zostać uwewnętrznione. To nie udaje się zbyt często. Psychologicznie biorąc, czytanie to proces przetwarzania, którego efektem są Nieliczne drobne aktywa umysłu, waluta słowna i pojęciowa, natomiast książka – obszerna i koherentna całość – zostaje na ogół zapomniana lub zredukowana do kilkudzaniowej narracji, podchwytującej głównie te jej elementy, które pełniąc funkcję logicznego i dyskursywnego kształtowania dzieła, najlepiej nadają się do streszczania.

Niestety, nie jest tak, że w trakcie czytania jesteśmy zwolnieni z mocowania się ze strukturami pisma i mowy. Czytanie też jest używaniem języka, a drobne i niedookreślone fragmenty dyskursów, które powstają przy okazji lektury jako myślenie o tym, co się czyta, przypominają zaczątkowe postacie wypowiedzi (jeszcze nie zróżnicowanej na mowę lub pismo). Są one bardziej ułomne niż wypowiedzi dojrzałe, a przecież to właśnie w nich, przynajmniej częściowo, powstaje nasze rozumienie tekstu. Nasze czytanie nie jest też wca-

le sposobem zbliżania się do prawdy ani pełnym otwarciem się na wszystko, co może nam dać czytany tekst, lecz prawie zawsze jest czytaniem użytkowym. Jeśli nawet czytamy cały tekst, to na ogół po to, aby poznać poglądy autora, dowiedzieć się, co myślał na dany temat, a jakże często czytamy wyłącznie ze względów warsztatowych – poszukując dla siebie czegoś, co da się wykorzystać w naszej pracy lub po prostu potwierdzenia naszych własnych myśli. Lektur jest zresztą tak wiele, że siłą rzeczy nasza postawa jako zawodowych czytelników książek filozoficznych musi być selekcją i przeglądaniem. Dlatego też zamiast czytać, wiele książek tylko przeglądamy. Powinno stąd wynikać dla nas heurystyczne wskazanie dotyczące pisania, aby liczyć się z rzeczywistością czytania i pisać książki dla czytelnika przeglądającego. Wypadałoby wtedy zadbać o należyłą liczbę powtórzeń treści szczególnie dla nas ważnych, zamieszczać streszczenia i indeksy. Faktycznie jednak niewielu filozofów, zwłaszcza w Europie, liczy się z rzeczywistością czytelniczą. Jest to, paradoksalnie, konsekwencją wciąż jeszcze żywego, choć zamierającego w najwyższej rozwiniętych krajach, kultu książki, którego częścią bywa iluzoryczne oczekiwanie na p r a w d z i w e g o c z y t e l n i k a, zdolnego nasze dzieło poznać i docenić. Boski czytelnik nie pojawia się jednak.

4. Ogólny punkt widzenia a historia filozofii

Nasze ideały czytelnicze wyraża hermeneutyka, która uwzględnia zarówno uwikłanie zjawiska czytania w jednostkową psychiczność – skończoność, jak i w czynniki językowe, kulturowe, historyczne, określające sens i treść interpretacji. Zgodnie z przyjętym w hermeneutyce uogólnionym pojęciem interpretacji, teoria hermeneutyczna sama jest interpretacją praktyki czytania. Zasadza się ona na wyobrażeniu wyidealizowanej sytuacji lektury⁶. Hermeneutyczna

⁶ Nie chcemy bynajmniej przypisywać hermeneutyce naiwnie normatywnej orientacji. Deklaracja Gadamera, że „chodzi nie o to, co robimy, nie o to, co powinniśmy robić, lecz o to, co dzieje się z nami niezależnie od naszej woli i działania” (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 24), jakkolwiek brzmi na pozór nieco przedhermeneutycznie, wydaje nam się

idealizacja daleka jest jednak od codziennej praktyki czytania, którą, jak się wydaje, wierniej opisuje pragmatyka spod znaku *Erkenntnis und Interesse* i wyklęta przez filozofów psychologia. Zarzut pod adresem pragmatyczno-komunikacyjnego i psychologicznego podejścia jest tej samej natury, co każda krytyka naturalizmu. Uważa się mianowicie, że motywacje i inne czynniki psychiczne towarzyszące lekturze nie mają znaczenia teoretycznego, gdyż nie są przekładalne na intelektualną treść dzieła, która jest właściwym przedmiotem interpretacji. Zauważmy jednak, po pierwsze, że gdy w ramach unifikującego paradygmatu racjonalności zmierzamy do stworzenia jednolitej teorii na temat całości doświadczenia, pojawiają się warstwy (na przykład tego co psychologiczne, fenomenalne i fenomenologiczne), wówczas musimy znaleźć procedurę, umożliwiającą połączenie ich w jednolity sens. Taka jest w tym przypadku heurystyczna logika i również Husserl musiał określić drogę do transcendentalnej fenomenologii prowadzącą przez psychologię⁷. Po drugie, brak styczności pomiędzy różnymi warstwami konstytucyjnymi, zwłaszcza między warstwą przeżyć psychicznych a warstwą sensów pojęciowych, ma dla nas heurystyczne znaczenie wtedy, kiedy mamy do czynienia z konkretnymi sensami, na przykład konkretnym tekstem i jego teoretyczną treścią. Gdy jednak przyjmujemy o g ó l n y p u n k t w i d z e n i a, gdy na przykład chcemy wyrobić sobie ogólną opinię na temat zjawiska lektury, przekładalność naszych wniosków na metodyczną praktykę rzeczowego odnoszenia się do określonych tekstów wcale nie jest zasadnym postulatem. Teoria hermeneutycz-

dotrzymana. Niemniej jednak dotrzymana w granicach filozofii refleksji, jako „przemyślenie pewnej rzeczywistości, w której wszechmoc refleksji znajduje swoje granice” (ibidem, s. 320). Hermeneutyka wydaje się domagać dwóch, wynikających z jej mimo wszystko spekulatywno-refleksyjnej, lecz zarazem fenomenologicznej natury, radykalizacji: w postaci analityki jestestwa rzuconego w świat lektur, z którym jest egzystencjalnie zrośnięte jako swoimi projektami, oraz w postaci dekonstrukcji, w której to nie dzieło zostaje rozproszone w rzeczywistości refleksji (por. ibidem), lecz refleksja wraz z autorem zostaje rozproszona w przestrzeni międzytekstowych kodów (Barthes) lub pisma (Derrida).

⁷ W sprawie stosunku fenomenologii Husserla do wiedzy pozytywnej (naturalnej) zob. np. M. Merleau-Ponty, *Filozof i socjologia*, przeł. A. Zinslerling, w: *Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989, s. 131–150.

na, a nawet teoria dekonstrukcji są wykładane zresztą i dają się zrozumieć bez styczności z konkretnym tekstem. Wydaje się zatem, że heureka oparta na kulcie bezpośredniego kontaktu z „rzeczą samą” i respektowania swoistych praw różnych sfer doświadczenia, przejęta przez Gadamerowską hermeneutykę, jest postulatywna i niesłusznie wymierzona przeciw heurazie ogólnego punktu widzenia, gdzie chodzi o konceptualizację praktycznego doświadczenia, w którym mamy do czynienia z wieloma przypadkami. Taka heureka jest naturalna, lecz z punktu widzenia również naturalnej, choć często nazbyt ortodoksyjnie i teoretycznie pojmowanej heurazy rzeczy samej, charakteryzującej się tendencją do wyróżniania warstw i aspektów oraz rozróżniania pomiędzy bezpośrednim i refleksyjnym podejściem, jest metaprzmiotowa i uprzedmiotawiająca, naiwnie upraszczająca, a jej naturalność staje się naturalizmem.

Ogólny punkt widzenia – to właśnie heurystyczna intencja kierująca mówieniem o życiu filozoficznym i materii filozoficznej, decydująca o przyjmowaniu ogólnych pojęć. Obejmują one całości, których formą totalności jest tylko ogólność – ekstensjonalne obejmowanie wszystkiego, co może wchodzić w grę, a nie – jak może się wydawać uprzedzonym do naturalizmu – jedynie metaprzmiotowe demaskowanie prawdziwej podstawy motywacji oraz uprzedmiotawiająca kwantyfikacja tego, co ma naturę duchową. Jeśli takie zarzuty są do pewnego stopnia słuszne, to dlatego, że nawyki współczesnego wykształcenia filozoficznego skłaniają do przedstawiania ogólnego punktu widzenia w g l ą d o w i w r z e c z s a m ą, utożsamiając go ze sceptycznym dystansem bądź redukcjonizmem. Tymczasem wynik ogólnego punktu widzenia filozofa na życie filozoficzne to nieuchronnie postać obrazu własnego filozofii. I ten obraz własny, zdeprecjonowany przez formy heurazy cechujące się patosem i zaangażowaniem ideowym, siłą rzeczy kontrastuje z nimi i wydaje się sceptyczny, krytyczny i pozbawiony patosu. Było tak zwłaszcza w przeszłości. Już sofistyczna pragmatyka życia intelektualnego, wcale nie tak pogardliwa i cyniczna, jak nauczone się ją postrzegać, wypchnięta została z filozofii przez ideową i pryncypialną filozofię platońską. To samo stało się z retoryką, a nieliczne próby opisu życia filozoficznego z perspektywy społecz-

nej i historycznej pozostawały (może z wyjątkiem Vico) na marginesie głównego nurtu filozofii. W czasach nam bliższych ta forma filozoficznego myślenia, pogodzona z przypisaną jej kontestacją, znalazła dla siebie marginesowo-aforystyczne środki wyrazu, stając się rodzajem egzystencjalistycznej moralistyki na temat pracy twórczej, bez naukowych pretensji. Najwyraźniejszymi przykładami tego rodzaju literatury filozoficznej (bo równolegle istnieje długa tradycja wyśmiewania filozofii przez niefilozofów, zapoczątkowana przez *Chmury* Arystofanesa) są być może odpowiednie fragmenty *Parerga und Paralipomena* Schopenhauera oraz dzieł i zapisków Nietzschego. Literatura ta ma zupełnie inny charakter heurystyczny, choć zapewne zbliżoną rolę społeczną do literatury zaangażowanej w heurzę i tradycję przewycięzania (idealizmu, metafizyki, fundacjonalizmu), a traktującej o kryzysie filozofii. Jej niesystematyczność i marginesowość są do tego stopnia zniewalające, że gdy wybitny angielski profesor chciał napisać książkę o filozofii jako praktyce, zdecydował się na formę popularnej opowieści o filozofii⁸. Tymczasem akademicka historia filozofii pozostaje w szczególnym, dwuznacznym stosunku do obrazu własnego ukształtowanego przez ogólny punkt widzenia.

Historia filozofii osiąga często status głównej dyscypliny na wydziale filozoficznym, co ma swoje złe strony. Heurystyczne formy historii filozofii przenieszone są bowiem mechanicznie do innych form myślenia filozoficznego, ograniczając jego rozwój. Wielki autorytet

⁸ D. W. Hamlyn, *Being a Philosopher. The History of a Practice*, London 1992. Warto w tym miejscu wspomnieć o jednym z najbardziej bezwzględnych ataków na miernotę i letniość, o prześmiewczym adresie wystosowanym do wszelkich artystycznych (ale przecież i filozoficznych) epigonów i naśladowców zawartym w *Ferdydurke* Gombrowicza (Paryż 1969, s. 78–91). Ciekawe, że ten właśnie fragment został przerobiony przez autora w wydaniu drugim; wersja pierwsza jest podana tamże, s. 279–289. Jest wiele nieakademickiej literatury, w której śmiało i naocznie, bez niezbyt wygodnych w tym zastosowaniu form naukowych, przedstawia się praktykę uprawiania nauki. Nieco zawstydzająca dla filozofa jest książka endokrynologa H. Sely'ego, *Od marzenia do odkrycia naukowego. Jak być naukowcem*, pokazująca skalę życia naukowego w dziedzinie medycyny. Duże wrażenie robi też szczególna szlachetność i poziom konkretnej, wymiernej fachowości życia naukowego twórczego matematyka – jego literacki obraz zawiera *Determinanta* L. Rappaporta.

historii filozofii, potwierdzany kompetencjami i erudycją wielu historyków, doczekał się odzwierciedlenia w obowiązujących (w filozofii kontynentalnej) zwyczajach heurystycznych, składających się do historycznego opracowania myśli filozoficznej. Takim zwyczajem jest na przykład podkreślanie, że historia filozofii jest integralną częścią filozofii albo stwierdzenia w rodzaju: filozofowanie polega na stałym zgłębianiu dziedzictwa tradycji, jest ciągłym intelektualnym kontaktem z filozofami przeszłości. Widać w tych wypowiedziach charakterystyczne dla dzisiejszej filozofii łączenie się zwyczajów heurystycznych podtrzymujących autorytet historii filozofii i hermeneutyki. Tym, co do heurystycznego obrazu filozofii wnosi podejście hermeneutyczne, zajmiemy się później. Jeśli zaś chodzi o narzucane myśleniu filozoficznemu elementy heurystyki historyczno-filozoficznej, to najbardziej znaczący wydaje się zwyczaj porządkowania filozofii według autorów, których poglądy ilustruje się przekazywanymi z pokolenia na pokolenie szkolnymi, syntetycznymi opracowaniami. Omówienia te stają się obiegowymi interpretacjami i popularną wiedzą historyczno-filozoficzną. Ich składnikami są te elementy myśli danego autora, które ze względu na typ heurystyki właściwy historii filozofii pełnią funkcje scalające, tzn. przyjmują metodologiczną formę podstawy, zasady, metody albo semiotyczną formę motywu przewodniego, retoryczną formę celu czy wzniosłej idei wieńczącej system. Jeśli nawet historia filozofii przeszła już ewolucję, którą opisuje w odniesieniu do historii w ogóle Foucault w *Archeologii wiedzy*, to nadal oddziałuje ona w ten sposób na heurystykę filozoficzną, że przykuwa uwagę filozofów do tych elementów dzieła – logicznych, retorycznych, stylistycznych – które nadają sens całości (systemowi). W klasycznej historii filozofii struktury filozoficzne (teoretyczne) są ujmowane – o ile to możliwe – jako systemy, a ich punkty osobliwe – jako ich zasady konstrukcyjne. Kształtuje się w ten sposób oficjalny obraz filozofii w postaci serii narracji, wyrażających klasyczne interpretacje dzieł filozoficznych⁹. Systemy te same

⁹ Dlatego ulubioną formą heurystyczną dyskursu historyczno-filozoficznego jest przewyżnianie klasycznej interpretacji bądź naiwnej krytyki. Jest to zresztą prawie zawsze wykonane i to właśnie dzięki stylowi pracy tradycyjnej historii

domagają się ujęcia ich w szersze struktury i w ten sposób tworzy się nowe zadanie dla myślenia filozoficznego – sformułowanie meta-narracji, opowiadającej historię filozofii jako historię scalających ją motywów: historię pojęć, idei, filozoficznych form myślenia itp. Oczywiście powstaje wiele takich metanarracji, wzajemnie postrzegających się jako jednostronne i niepełne. Natomiast kreowany przez nie przedmiot – dziedzina badań historycznych – podlega stałemu procesowi alienacji, przeradzając się w *klasykę*. W ten sposób filozofia uprawiana historycznie otrzymuje nowe zadanie odczarowania przeszłości i zniesienia dystansu, który sama wytworzyła. Z pomocą przychodzą tu tropy hermeneutyczne, uzasadniające ów proces jako zapośredniczone rozumienie, koła rozumienia i samorozumienia, rozumienia i przyswojenia, całości i części. Ta wytwarzana w filozofii przez formę filozoficznej książki i przez historyczne myślenie o filozofii struktura – systemów, historycznych przebiegów czy logiczna struktura dyskursów – narzuca zupełnie inny obraz filozofii niż ten, który sobie przyswajamy, myśląc o niesystematycznej i przypadkowej ludzkiej praktyce pisania książek i uczestniczenia w filozoficznym życiu. Lecz to właśnie historia filozofii dostarcza podstawowego budulca dla naszych indywidualnych obrazów własnych filozofii. Nie może być ona jednak przyswajana wprost – właśnie z powodu jej obcości w stosunku do naszego osobistego doświadczenia naukowego. Wydaje się, że dojrzewanie filozoficznego wykształcenia polega właśnie na powolnym kruszeniu na własny użytek, spetryfikowanych struktur historyczno-filozoficznego obrazu filozofii oraz adaptowaniu jej odłamków do już posiadanego jej obrazu własne-

filozofii, która eksponując zasady konstrukcyjne systemów, prowokuje do wyszukiwania w tekstach tego czy innego autora fragmentów niepasujących do schematu klasycznej interpretacji, a nawet kongenialnych z tym, co można by uważać za przewyżczenie ewentualnej naiwności, przypisywanego temu autorowi systemu myśli. Jest oczywiste, że dobry filozof w szczegółach swego dzieła stara się czasem naprawić to, co wydaje się wadą ogólną, niekorzystną tendencją całości. Można się więc na przykład długo spierać, czy system Hegla docenia indywidualność i osobową tożsamość człowieka. Warto jednak zdobyć się na tę heurystyczną refleksję, która każe domniemywać zasadniczą niekonkluzywność tego rodzaju sporu.

go. Dlatego też niemożliwa jest taka postać wykształcenia filozoficznego, która byłaby wspólna wszystkim filozofom. Wspólna wiedza, a chcąc uniknąć naiwnie obiektywistycznego terminu wiedza, powiemy: powszechnie znane określenia dotyczące filozofii są cząstkowe i sprowadzają się do hasłowych charakterystyk głównych postaci historii filozofii, do ogólnikowych określeń kilku dziedzin filozofii czy współcześnie znaczących kierunków albo najbardziej znanych pojęć i problemów. Dwóch erudytów może więc wiedzieć i mówić co innego, ponadto obaj mogą nie znać jakiegoś bardzo ważnego klasycznego dzieła. Wykształcenie filozoficzne porównać można do szwajcarskiego sera – stanowi być może strukturę zwartą (jeśli jest rzetelne), ale też pełną dziur o przypadkowym rozmieszczeniu. Zupełnie inaczej jest na przykład w matematyce: wspólna wiedza, którą mają wszyscy profesorowie matematyki, to kilkaset definicji, twierdzeń oraz dowodów i znajomość podstaw kluczowych teorii matematycznych. Ale ten brak jednolitego wykształcenia w filozofii nie jest jej wadą, lecz należy do jej natury. Heurystyczne zwyczaje, które filozofia czerpie w dużej mierze z nauk, ograniczając przy tym możliwości własnej heurezy (odkrywane wciąż na nowo w retoryce, dialektyce i innych dziedzinach), utrudniają podjęcie tematu filozofii jako typu wykształcenia. Wydaje się ważne, by mimo wszystko to robić.

5. Instytucje życia filozoficznego

W instytucjonalizacji życia filozoficznego daje się zauważyć pewna nienaturalność i nieadekwatność do natury samej filozofii. Polega ona na nieprzystawianiu form instytucjonalnych do tej sfery życia filozoficznego, w której jest ono twórczością i osobistą pracą pisarską. Z zasady bowiem osobistemu charakterowi pisania nie sprzyjają instytucje, przynajmniej klasyczne instytucje biurokratyczne, a filozof wymyka się pożądanemu przez nie fachowo-technicznemu trybowi pracy, mówiąc: myślę..., wydaje mi się..., i zadając sobie wciąż pytania nie tylko zupełnie obce mentalności urzędniczej i językowi oficjalności, lecz często także wobec społecznych urządzeń krytyczne. Podstawowy element instytucji, oprócz sali wykładowej, mianowi-

cie gabinet filozofa, jest więc w jej ramach wyizolowany, będąc od wewnątrz strefą prywatności, a potencjalnie nawet miejscem spisku przeciwko instytucjom.

Ta dziwna sytuacja słabiej zaznacza się w przypadku filozoficznego wydziału uniwersyteckiego. Na uniwersytecie nowożytnym pełni on bowiem tradycyjnie funkcję szczególną i ściśle związaną ze spekulatywnym i krytycznym powołaniem filozofii, w imię którego występuje ona czasem przeciwko instytucjom. Wydział filozofii jest bowiem powołany między innymi do artykułowania formalnej (i samouzasadniającej się, co jest specyfiką heurezy filozoficznej) idei uniwersytetu jako instytucji o specjalnej i wybitnej roli publicznej (politycznej). Ta nowożytna idea uniwersytetu wpisana jest w dyskurs na temat społeczeństwa obywatelskiego i państwa prawa, w którym władza i jej poczynania mają mieć podstawę w prawie stanowionym przez parlament, podobnie jak wszystko, co głosi się w nauce, ma mieć podstawę w prawach naukowych, odkrywanych w wyniku wolnej i powodowanej tylko pragnieniem poznania prawdy pracy badawczej. Propaństwowy charakter uniwersytetu zostaje zatem przedstawiony jako logiczna konsekwencja zasady służenia dobru publicznemu, a nie jakiejś ideologii. Wszystko, co głosi uniwersytet (także jako politycznie słuszne), ma swoje uprawnienie w autonomicznej pracy badawczej, w czym potwierdza się też zasada wolności jako zasada współżycia społecznego w państwie nowoczesnym. Podtrzymując dyskurs autonomii uniwersytetu i dyskurs społeczeństwa obywatelskiego, filozofia zyskuje rangę dostarczycielki legitymizacji całemu uniwersytetowi i swojemu wydziałowi, a praca filozofa – instytucjonalne znaczenie. Ponieważ nauczanie filozofii uznawane jest na ogół za konieczne, więc filozofowie w roli nauczycieli są postrzegani przez państwo jako pożyteczni pracownicy. Dydaktycznej funkcji spełnianej przez filozofów również przypisuje się aspekt propaństwowy, gdyż do dyskursu społeczeństwa obywatelskiego należy też myśl, że warunkiem jego funkcjonowania jest odpowiednio wykształcenie obywateli, m.in. w zakresie idei państwa demokratycznego, co należy właśnie do kompetencji filozofii¹⁰.

¹⁰ O związkach zagadnienia legitymizacji wiedzy i wolności oraz o znaczeniu idei

Znaczenie zarówno dyskursu autonomii uniwersytetu, jak i wszystkich dyskursów oświeceniowych dzisiaj jednak zmalało. Instytucje filozoficzne są więc zmuszone szukać dla siebie nowych sfer działalności, bardziej jednoznacznie „publicznych”, aby móc utrzymać nie dość uspołeczniony personel filozofów nie angażujących się w aktualne problemy społeczne i polityczne. Słuszny jest więc chyba pewien sprzeciw, z jakim spotyka się środowisko filozoficzne i jego aspiracje instytucjonalne, gdy dotyczą one wyłącznie czystej filozofii. Efekt pracy filozofów nie tylko jest niewymierny, ale i to, co w obronie tej niewymierności można ze stanowiska etosu filozofii powiedzieć, jest często wątpliwe.

Kariera zawodowa przeciętnego filozofa – pracownika i członka środowiska filozoficznego – zaczyna się zazwyczaj, i często kończy, na osiągnięciu stopni naukowych. Stopnie i tytuły naukowe spełniają skomplikowaną funkcję społeczną, w której dominuje jednak funkcja kontrolna państwa i grona naukowego w stosunku do jego młodszych członków. Tradycyjnie chodzi w niej o to, czy przyszli nauczyciele nauczać będą w duchu szkoły, tj. tego, co uznane przez szkołę, ewentualnie także przez państwo, a dawniej instytucje kościelne. Współcześnie ortodoksja zastąpiona jest na ogół pozytywnym pojęciem poziomu naukowego. Stopnie naukowe okazują się jednak dość ułomnym środkiem kontrolowania kompetencji uczonych, a większą rolę odgrywa system zatrudniania. W ogólności więc instytucje i funkcje kontrolne straciły dziś na znaczeniu, a prestiż naukowy zależy w coraz większym stopniu od popularności, mierzonej liczbą studentów i sprzedanych książek, oraz od systemu społecznego nagradzania. Zmniejsza się w związku z tym znaczenie stopni naukowych. Dzieje się tak zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, choć w filozofii zapewne w mniejszym stopniu niż w innych dziedzinach¹¹.

uniwersytetu ciekawie pisze J.-F. Lyotard w *La condition postmoderne*, Paris 1979, s. 54–62.

¹¹ Nie chcemy przez to powiedzieć, że społeczna sytuacja filozofii w USA jest ogólnie dobra. Ukazujące się czasem, na przykład w „*Metaphilosophy*”, artykuły nie składają do takiej opinii; por. sarkastyczny tekst A. Jaggera, *Philosophy as a Profession*, „*Metaphilosophy*” 1975, t. 6, nr 1, s. 100–116.

Stopnie naukowe to jednak nadal osobliwa sfera heurystycznej obyczajowości. Oddziałują w niej wyidealizowane postulaty heurystyczne, związane z aktualnie panującymi wyobrażeniami o naukowości. Dlatego tak odmienne były wymagania stawiane kandydatowi na doktora czy docenta w minionych wiekach i w naszym stuleciu. Dominujący na przełomie XIX i XX w. pozytywizm (względnie neokantyzm w pozytywistycznej wersji) wyrósł częściowo z rozdrażnienia dyletantyzmem spopolitowanego oświecenia oraz dowolnością i indywidualizmem akceptowanym w wielu środowiskach pod wpływem ideologii romantycznej. Wymagania, jakie zaczęto stawiać dysertacjom filozoficznym, odzwierciedlały wrażliwość na tym punkcie. Oczekiwano, że praca będzie rzetelnym, udokumentowanym w odpowiednich źródłach przyczynkiem badawczym. Odpowiada to wyobrażeniu o naukowości jako pracowitym, fachowym i dokumentalistycznym badaniu, stanowiącym wkład do zbiorowego wysiłku systematycznego gromadzenia wiedzy na dany temat. Jednocześnie wymagania formalne stawiane dysertacjom są oparte na klasycznym wzorcu heurystycznym zaczerpniętym z retoryki, zgodnie z którym wypowiedź (w tym wypadku praca naukowa) ma zawierać konkretną tezę i jej obronę (co nie oznacza bynajmniej akceptacji wszystkich środków retorycznych). Oba wyobrażenia heurystyczne – pozytywistyczna koncepcja naukowości jako fachowości oraz retoryczna konstrukcja wypowiedzi – nie mają wiele wspólnego z faktycznymi strukturami heurystycznymi wielu dzieł filozoficznych, skądinąd uznawanych przez zwolenników tych wyobrażeń za klasyczne i wybitne. Żeby tekst filozoficzny mógł uzyskać zewnętrzną formę heurystyczną tezy i argumentów i dać się według tego wzoru streszczać, musi zostać do tej formy nagięty, co często jest sztuczne i zawęża środki heurystyczne oraz możliwość ich dyskusowania. Na plan dalszy schodzą nie tylko tropy retoryczne i środki perswazji (co ma niekiedy dobre skutki), ale i tak elementarne postacie heurystyki, jak myślenie dialektyczne i spekulacja. Uprzywilejowaną pozycję ma natomiast dyskurs historyczny i o ile konserwatywna obyczajowość heurystyczna jest do dziś aktualna w wielu środowiskach, o tyle też najbezpieczniejsze oraz zgodne z duchem oficjalnej naukowości jest uprawianie historii filozofii. Inna sprawa, że obyczajowość

ta jest raczej postulowana niż praktykowana. Oficjalne wymagania formalne oraz procedura nadawania stopni naukowych są nieco na wyrost i często nieadekwatne do praktyki życia filozoficznego, dlatego też w nikłym stopniu pełnią swoją funkcję. Ponieważ nie wynikają z nich (na szczęście) praktyczne kryteria oceny i kwalifikowania prac, wszystko opiera się w zasadzie na opinii. A że w filozofii opinie na temat tej samej pracy bywają różne, to już specyfika tej dziedziny.

6. Patos i nihilizm w mówieniu o filozofii

Jest jeszcze jedna sfera życia filozoficznego, tak dla niego konstytutywna, że byłoby sztuczne traktowanie jej jako tylko aspektu życia zawodowego filozofów: rozmawianie o filozofii i sprawach zawodowych. To tutaj rodzi się obraz własny środowiska filozofów, a heurystyczne zwyczaje podlegają społecznej weryfikacji i uzgodnieniu oraz przekształceniom.

Rozmowa filozofów bynajmniej nie zawsze jest filozoficzną dyskusją. Trudność dyskutowania i wynikająca z tego pewna ułomność dyskusji jako sposobu towarzyskiego współżycia powoduje, że ustępuje ona często innym, łatwiejszym i bardziej satysfakcjonującym społecznie formom rozmowy, jak rozmowa o sprawach zawodowych, plotkowanie czy mówienie o tym, czym kto się zajmuje. Sama filozofia w rozmowach filozofów znów zostaje odroczone – odłożona na inną okazję, na bardziej stosowny dla niej czas, jak seminarium czy wykład. Pożądana bliskość kontaktu z filozofią, w życiu zawodowym zastępowana często postulatem fachowości, tu jest zastąpiona p o u f a ł o s c i ą towarzyskiej rozmowy. Mówimy w takich rozmowach o sobie i innych: zajmuje się, napisał, wydaje, dostał, jedzie, czytałem jego... – niezłe itd. Gdy męczy nas jałowość i powtarzalność tego typu sformułowań i chcemy powiedzieć sobie coś ważniejszego, sytuacja nie stawia nas przed pytaniami metafizycznymi czy konkretnymi zagadnieniami filozoficznymi, lecz przed pustką. Pytamy siebie: no i co z tego?, po co to wszystko?, co z tego, że ja czytałem to, ty wydałeś tamto, a on pracuje nad owym...? I nie bardzo możemy sobie pozwolić, aby to z wąpienie skonceptualizować we-

dług naszej filozoficznej wiedzy i umiejętności – jako problem egzystencjalny bycia filozofem, upadek wiary w prawdę, kryzys filozofii albo jeszcze inaczej. Nasz bunt obejmuje bowiem całość tego, co akademickie, co może zostać wpisane w krajobraz zawodowego życia filozofów, a więc również to, co proponujemy jako konceptualizację naszego nihilistycznego samopoczucia. Pozostają nam więc takie zachowania, których istotą jest dawanie wyrazu swemu rozumieniu sytuacji i poczuciu wspólnoty, która się w jej ramach mimo wszystko tworzy. Mówimy więc sobie, że źle jest z filozofią, że przynosi ona zawód, że nic nie może się w niej zmienić, bo gdy nawet pojawi się coś nowego, to i tak będzie jedynie nowym punktem na mapie. Nie jest to jednak tylko wyraz zwątpienia (wszak wiarę straciliśmy już dawno) ani smutku, ani nawet satysfakcji z posiadania pewnej negatywnej mądrości – filozof odcina się od filozofii z obojętnością graniczącą z nihilizmem.

Ten sposób mówienia – spiskującego przeciw filozofii – należy do nieoficjalnej obyczajowości heurystycznej, odbijającej jak w krzywym zwierciadle obowiązujący dyskurs o filozofii szlachetnej i głęboko sensownej, choć trudnej i zawsze zagrożonej porażką oraz zwątpieniem. Nie jest tak, że odnosimy się do tego dyskursu jak do pustej gadaniny. Przeciwnie – wydaje się, że bez patetycznego etosu filozofii środowisko to musiałoby się rozpaść. Obie postawy – nihilistyczna i patetyczna – dopełniają się w obrazie własnym filozofii, uczestnicząc w dialektycznej grze jej legitymizacji i delegitymizacji, która musi skończyć się dla filozofii pomyślnie, przynajmniej w umysłach tych, którzy wybrali ten zawód i przy nim pozostają.

Semiotyczna i retoryczna rola słowa „filozofia” jest zasadniczo regulatywna. Zawiera się w tym funkcja scalająca oraz normatywna. Ta ostatnia polega, po pierwsze, na tym, że pojęcie jest założone jako obiekt afirmacji i nieustannego dookreślenia. Po drugie, że w pojęciu filozofii domniemane jest rozróżnienie na tę prawdziwą, godną tego miana i stanowiącą cel nieustannego dążenia oraz tę, która tylko pretenduje do rangi filozofii. W praktyce komunikacyjnej filozofii ten czynnik normatywny wspierany jest specjalnymi środkami językowymi, podobnie jak pojęcie prawdy, które również pełni funkcje normatywno-regulatywne. Dlatego prawdziwa filozofia znaczy co

innego niż filozofia mówiąca prawdę i nie musi koniecznie wiązać się z wyobrażeniem *quantum* ostatecznej wiedzy. Związek między pojęciem filozofii a pojęciem prawdy przejawia się na przykład w tym, że jakiś program zdobywania poznania jest przedstawiany jako koncepcja filozofii, a ściślej jako postulat, czym właściwie powinna być prawdziwa filozofia. Taki użytek z pojęcia filozofii, mianowicie przywłaszczanie go przez jakąś partykularną teorię pozostaje w sprzeczności z innym elementarnym sposobem jego używania, mianowicie właśnie jako pojęcia scalającego, a więc obejmującego wszystko, co do filozofii jest zaliczane (dobrą i złą filozofię). Samo pojęcie filozofii projektuje już dramaturgię dialektyczną filozofii odroczonej i elitarniej – narzuca przeciwstawienie filozofii prawdziwej (ze stanowiska historycznego i krytycznego rozpoznawanej jako partykularna koncepcja filozofii) filozofię jako historię prób i błędów. Pojęcie filozofii ma jednak zarazem charakter syntezy ponad tą dialektyką, filozofowie na ogół rozpoznają jego dialektyczną funkcję i starają się nie nadużywać związanej z nią retoryki. Dlatego też dba się o to, żeby to, co mówi się o pojęciu filozofii, było jak najmniej partykularne, tak jak unika się jednostronności (rozumianej na przykład jako redukcjonizm lub założenia metafizyczne) w filozoficznej teorii. Jeśli więc w tradycyjnej narracji na temat prawdziwej filozofii akceptuje się wyobrażenie prawdy obiektywnej i uniwersalnej racjonalności, to im bliżej współczesności, tym więcej historycznej i systematycznej refleksji prowadzącej do kompromisowej postawy otwartości na wielość. W koncepcjach filozofii uwzględnia się teraz różne jej postacie, a czynność mówienia o filozofii zostaje rozpoznana w swoim refleksyjnym (metaprzmiotowym) charakterze, na skutek czego również jej wynik uzyskuje refleksyjną stylizację – akcentuje się samowiedzę jako atrybut filozofii, rozumienie jako jej zadanie i refleksję jako sposób jej intelektualnego istnienia. Nie oznacza to antagonizmu pomiędzy dawnym a współczesnym opowiadaniem o filozofii – jej pojęcie jako zasada jedności, rozumianej jako jedność historyczna i jedność intelektualnego wysiłku pokoleń filozofów, jest dominującą i w gruncie rzeczy obowiązuje dostosowywanie się ze swoją narracją na temat filozofii do tradycji. Obiektem demistyfikacji stało się raczej pojęcie metafizyki i inne bardziej szczegółowe pojęcia filozoficz-

ne. Afirmacja filozofii i semiotycznych funkcji tego pojęcia – mimo pewnych prób kontestacji – wydaje się niezagrożona. Gra w delegitimizację toczy się (a może już się zakończyła) z użyciem pojęć filozoficznych, choć raczej bez samego pojęcia filozofii, a stojące u jego źródeł pełne patosu, a nawet wzruszenia, odczucie niezmiennie podtrzymuje na duchu filozofów. Nie jest mu w stanie zagrozić dekonstrukcyjna i postfilozoficzna teoria – jego prawdziwym przeciwnikiem jest nihilizm. On także – jak mówiliśmy – unika jednostronnych teoretycznych postaci – na przykład dyskursu sceptycznego, a sposób, w jaki go wyrażamy, jest coraz bardziej refleksyjny i powściągliwy. To zbliża do siebie obie postawy – patosu i nihilizmu – i stwarza nadzieję na zniesienie wyraźnego jeszcze dzisiaj rozszczepienia w obrazie własnym filozofii.

Wspominaliśmy o tym, że pojęcie filozofii odgrywa rolę symboliczną – jest symbolem przejawiającej się w historii ludzkości potęgę rozumu i ześrodkowaniem wszystkich form ducha¹². Ta symboliczna funkcja jest zapewne pierwotna w stosunku do funkcji normatywnej, która – jak się wydaje – jest jej logicznym (semiotycznym) wyrazem. Jako symbol, jest filozofia jednak nie tylko wzniosła, ale także bardzo osobista, podobnie jak osobisty i niezależny od wszelkich dyskursów teoretycznych sens mają dla wierzących symbole religijne. Filozofia ma więc szansę występować jako ideał, w wymiarze globalnym w zasadzie niezagrożony przez dyskursy podważające metafizyczne i epistemologiczne podstawy jego poszczególnych artykulacji. Możliwe jest takie mówienie o filozofii, które zarazem respektuje ostrzeżenie przed jednostronnym zaangażowaniem oraz staroświeckim patosem i nie popada w dialektyczny korowód wyzwalania się od metafizyki, starając się po prostu być wierne przżyciu i ideałowi, które chce się wyrazić. Czyni się to za pomocą zrozumiałych dla filozofów słów – jeśli trzeba, nawet metafizycznych. W taki sposób pisze na przykład Marcel, dla którego prawdziwa filo-

¹² W ten sposób wyraził się E. Cassirer w *Krytyce rozumu jako krytyce kultury*, przeł. A. Kołodziej, w: *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, t. 2, Warszawa 1983, s. 263. Cały ten fragment *Filozofii form symbolicznych* Cassirera jest szczególnie godny uwagi jako przykład dyskursu filozoficznego przesyconego wielostronną refleksją heurystyczną.

zofia jest filozofią wolności: „swą treścią czyni wolność i jest myślą, która siebie myśli i przez to staje się wolna [...] metoda filozofii jest *par excellence* refleksywna, najbardziej autentyczna filozofia sytuuje się w punkcie styku między »ja« a innym człowiekiem, a metafizyka jest uczestnictwem w bycie”¹³. Te bardzo tradycyjne i, wydawałoby się, anachroniczne elementy patetycznych narracji na temat filozofii występują tu jednak w kontekście mówienia o filozofowaniu jako czymś głęboko osobistym i w intencji przywracania symbolicznego sensu jej pojęciu. Nie jest to więc martwa narracja oświeceniowego humanizmu czy fundacjonalizmu, lecz żywa, bo uczuciowo zaangażowana, kontrpropozycja wobec nihilistycznego samopoczucia filozofa (tekst Marcela jest taką próbą patetycznej filozofii ludzkiej twarzy). Wyważony obraz własny filozofii, nawet jeśli jego warunkiem jest zrównoważenie uczuć, musi jednak mieć swoją podstawę w jednolitym dyskursie na temat filozofii, oddającym sprawiedliwość zarówno jej wielkości, jak i wyrażającym jej zasadniczą słabość. Żeby mógł być przekonujący, nie może ignorować wyników krytyki perswazyjnych dyskursów modernistycznych. Jeśli więc rzeczywiście zachodzi w filozofii proces ujednolicania obrazu własnego, to musi mieć teoretyczne oparcie w zbliżaniu się do siebie narracji na temat filozofii, wyrosłych z odczucia patosu filozofii i przeciwstawnego mu poczucia nihilistycznego. Zestawmy zatem ze sobą skrótowo historie obu typów narracji.

Od czasów Platona apologetyczne mówienie o filozofii miało dwojaki charakter. Z jednej strony nadawano mu specyficzną stylizację logiczno-moralną, z drugiej zaś – metafizyczną. Wzorcowym przykładem obu tych aspektów jest Platowska *Biesiada*. Mówiono więc, że wzniosłym celem filozofii jest mądrość, prawda (najogólniejsza, wieczna i niezmienna), poznanie tego, co istotne, sięgające ostatecznych przyczyn, wreszcie doskonalące człowieka. Odpowiednio też scharakteryzowano przedmiot filozofii – również jako to, co wieczne, podstawowe, ogólne. Postulaty stawiane poznaniu filozoficznemu zostały przełożone na własności przedmiotów metafizyki: idei,

¹³ G. Marcel, *Filozofia i komunikacja międzyludzka*, w: *Filozofia egzystencjalna. Wybór tekstów*, oprac. M. Kostyszak, Wrocław 1989, s. 89–102.

bytu, Boga i duszy. Pewna konkurencyjność obu stylizacji wywołała też konkurencję pojęcia filozofii z pojęciem metafizyki („filozofii pierwszej”) jako podstawy poznania ludzkiego. Także okres dominacji teologii i upowszechnienie się filozoficznej mistyki doprowadziły do osłabienia apologii pojęcia filozofii (zwłaszcza w porównaniu z wypowiedziami takich autorów, jak Plotyn i Boecjusz). Zasadniczo jednak ideał filozofii pozostał niezmienny aż po kres scholastyki. Nihilistycznym – jak skrótowo i nie zawsze adekwatnie tu nazywamy – odpowiednikiem tych narracji była sceptyczna krytyka filozofii. Lecz ów krytycyzm dotyczył raczej możliwości poznawczych filozofii niż jej ideału; podobnie wtórujący mu relatywizm o proveniencji sofistycznej. Kontestacja akademickiego patosu w mówieniu o filozofii była spotykana i w szkołach filozoficznych (także w Akademii), ale zapewne pochodziła głównie z kręgów mniej intelektualistycznie usposobionych, jak kręgi literackie starożytnego Rzymu czy konserwatywne duchowieństwo w średniowieczu. W środowiskach tych, nie poczuwających się do lojalności wobec filozofii, mogła powstać ogólna krytyka jej roszczeń poznawczych (na przykład jako nowej Wieży Babel budowanej przez dialektyków), mająca dla filozofii doniosłe teoretyczne znaczenie. W średniowieczu pierwszeństwo filozofii zostało zresztą przekształcone instytucjonalnie w *p i e r w s z o ś ć* w porządku nauczania: *artium* ewentualnie *disciplina* stały się wyznacznikami społecznej pozycji filozofii, zbyt niskiej, by nie wywołało to frustracji i pewnego napięcia w stosunkach z teologią. Zawłaszczone przez tę ostatnią pierwszeństwo zmusiło filozofię do poszukiwania przynajmniej autonomii.

Dużo zmieniło się najpierw dzięki Baconowi, a potem Kartezjuszowi. Jego styl uprawiania filozofii, trochę jako refleksyjnej umysłowej autobiografii, oraz teoretyczna ekspozycja podmiotu wpłynęły istotnie na kształt apologii filozofii. Rola filozofii zostaje w XVII wieku określona bardziej w pojęciach logiczno-epistemologicznych niż metafizycznych. Miejsce prawdy i mądrości zajęły bardziej do podmiotu odniesione kategorie racjonalności (identyfikowanej raczej z metodycznością postępowania badawczego niż z poznawczą funkcją *ratio*) oraz naukowa wiedza o świecie. Filozofia zostaje więc przedstawiona jako racjonalna i ogólna wiedza o świecie,

poprzedzająca badania nauk szczegółowych. W narracjach tego rodzaju normatywna funkcja pojęcia filozofii przejawia się nie tyle w ideale wiedzy doskonałej (prawdy, do której filozofia dąży), ile zostaje rozpoznana jako funkcja formalna i dlatego wyrażona w kategoriach metody i formy poznania. Ta heurystyczna przemiana w sposobach mówienia o filozofii (wspólna pokartezjańskiemu racjonalizmowi i empiryzmowi) wywołała charakterystyczne i dające się jeszcze w XX wieku zaobserwować zjawisko polegające na tym, że różne nurty apologii filozofii, proponując programy metodologiczne, były wobec siebie konkurencyjne. Mnożyły się w związku z tym radykalne krytyki dotychczasowych filozofii oraz projekty odnowy (w miejsce umiarkowanego średniowiecznego *sed contra*). Przykładem może być Księga pierwsza aforyzmów *Novum organum* Bacona.

Nihilistyczne samopoczucie filozofa musiało w tych warunkach znaleźć nowe formy wyrazu. Dostarczył ich przede wszystkim krytyczny dorobek filozofii tego czasu, wymierzony przeciw tradycyjnym pojęciom metafizyki i zbyt już ubogiej (w stosunku do ówczesnej wiedzy o heurystyce naukowej) logiki. Jako że z obu tych źródeł pojęciowych czerpały tradycyjne apologie filozofii, sceptycyzm przyjął formę krytyki już nie możliwości poznawczych, lecz roszczeń filozofii, przynajmniej w ich tradycyjnym metafizycznym ujęciu. Własne roszczenia zaczęły zarazem zgłaszać nauki przyrodnicze, które faktycznie przejęły część autorytetu filozofii¹⁴. Nie znaczy to jednak, że odrzucano samo pojęcie filozofii; w sceptycznym kontekście mówiono raczej o filozofiach, zgodnie z ukształtowanym zwyczajem przeciwstawiania złej filozofii dobrej filozofii. Powiedzenie Pascala: „Drwić sobie z filozofii, znaczy naprawdę filozofować” zaświadcza woli utrzymania pojęcia filozofii, mimo wyrażonego w nim zniechęcenia do kartezjańskiego optymizmu. Sceptycyzm pokartezjański był jednak zasadniczo wymierzony w roszczenia filozofii rozumianej jako utożsamianie najwyższych ludzkich celów z używaniem rozumu. Tradycyjny sceptycyzm, ceniony przez Pascala i innych

¹⁴ W XVII i XVIII w., być może z wyjątkiem XVIII-wiecznych Niemiec, proces przemian w stylu pisania o filozofii dotyczył w zasadzie tylko wąskich (aczkolwiek wyznaczających przyszłość nauki) elit – ogólnie zaś obowiązywała filozofia w duchu scholastycznym.

antyracjonalistycznych autorów XVII i XVIII wieku, został uzupełniony nowym dyskursem i językiem, które dyskursom wyrażającym roszczenia filozofii i ją uprawomocniającym przeciwstawiły próby konceptualizacji zaniedbanych przez nią form doświadczenia świata. Powstawały więc koncepcje uczucia, kontemplacji, sumienia, instynktu, zgodne zresztą z rozwijającą się w tym czasie heurezą zwrócenia się ku „rzeczy samej” i heurezą bezpośredniego doświadczenia, tyle że odniesione do innych doświadczeń niż te, które interesowały Bacona i późniejszych empirystów.

Niektórzy myśliciele oświecenia (np. Shaftesbury i Rousseau), a potem romantycy stworzyli opozycję intelektualną, która stawiała filozofię przed nowym faktem. Okazało się, że zastrzeżone dotąd dla niej najogólniejsze i podstawowe zagadnienia dotyczące człowieka i świata mogą być efektywnie przemyślane przez ludzi nie zajmujących się filozofią, a nawet jej niechętnych. Zmusiło to filozofię do nowego potwierdzenia swojego suwerennego panowania nad sferą używania umysłu. Wzorca nowych dyskursów uprawomocniających filozofię dostarczył Kant, u którego to, co jest prawdziwą filozofią, przyjmuje postać filozofii transcendentalnej, co między innymi znaczy świadomej tego, że „pojęcie, które czyni nas zdolnymi do wysunięcia pytania, musi nas też całkowicie usprawnić do dania na nie odpowiedzi, ponieważ przedmiot nie występuje wcale poza pojęciem”¹⁵. Filozofia stała się więc już nie tyle podstawową, racjonalnie uzasadnioną i metodycznie zdobytą wiedzą o świecie, ile nieustającym źródłem uprawomocnienia wszelkiej możliwej wiedzy; przymiotnik „transcendentalny” zaczął pełnić nową rolę semiotyczną, przywracając nadwerżoną przez historię regulatywną funkcję pojęciu filozofii. W obyczajowości heurystycznej utrwaliło się skojarzenie filozoficzności z refleksyjnością i samouzasadnieniem, a światopogląd pozytywistyczny przyswoił sobie na trwałe kantowską koncepcję filozofii i niektóre poglądy Kanta. Tak rozpoczęła się sięgająca neopozytywizmu tradycja filozofii, mającej wprawdzie swą autonomiczną dziedzinę, lecz jednak przyklejonej do nauk. W dużej mierze filozofia akademicka XIX wieku rozwijała się pod wpływem

¹⁵ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 1986, s. 218–219.

ideologii pozytywistycznej, stając się wraz z nią przedmiotem krytyki ze strony filozoficznego z istoty, ale już nie zawsze z filozofią identyfikującego się nurtu antypozytywistycznego i antynaturalistycznego.

Rozwój nauk wywołał też nową formę nihilistycznego wyobrażenia o filozofii. Krytyka jej roszczeń poznawczych jako pewien typ dyskursu została całkowicie zawłaszczona przez samą filozofię (w formie krytyki rozumu) i tym samym nie mogła już zadowalać jako bunt przeciw niej. Przede wszystkim jednak okazało się, że inne formy poznania mogą być bardziej efektywne i interesujące niż filozofia. Nauki przyrodnicze nie tylko lepiej niż filozofia realizowały postulaty naukowości, lecz dawały wyniki, których świetność przyćmiewała wielkość filozofii. Zaczęto więc zastanawiać się: po co nam ta filozofia, co ona właściwie daje? Podkreślano notoryczny brak zgody wśród filozofów i wyraźnych postępow w filozofii oraz jej duży, w porównaniu z naukami, dystans w stosunku do doświadczenia. Ten sposób mówienia upowszechnił się i funkcjonuje do dziś; w nim też filozofowie nauczyli się wyrażać swoje zwątpienie w filozofię. Ponadto dyskurs naturalistyczny, wyjaśniający to, co duchowe, przez to, co naturalne i materialne, dostarczył środków deprecjacji filozofii, relatywizując jej wyniki do społecznych okoliczności i związanych z nimi motywacji. Zbiegło się to w marksizmie, a później w teorii krytycznej z demaskacją totalistycznych roszczeń filozofii, opartą na krytyce idealistycznych koncepcji podmiotu, które, jak się wydawało, miały kluczowe znaczenie dla dyskursów wyrażających i uprawomocniających te roszczenia.

Ostatnia patetyczna apologia filozofii jest dziełem Hegła. Regulatywna funkcja pojęcia filozofii zostaje w niej wyrażona w totalizacji pojęcia filozofii zrównanego z myśleniem i jego historią. Suwerenność filozofii nie jest już tylko transcendentalnie zawarowana jako jedność źródła wszelkich pytań i odpowiedzi, również dotyczących filozofii. Jest to teraz suwerenność całości (totalności), poza którą już nic nie ma, która zatem nie może być przez nic zewnętrzne zagrożona. Samowiedza totalności myśli (idei i pojęcia) nie jest abstrakcyjną wiedzą metodologiczną lub formalną wiedzą o strukturach, które obowiązują myślenie i determinują jego wynik, ale wiedzą absolutną, uzyskaną dzięki przejściu całości dia-

lektycznego procesu myślenia, wiedzą w pełni dla siebie przejrzy-
stą i jednolitą, powrotem pojęcia do siebie. Filozofia staje się w tej
wielkiej narracji prawdą i całością, początkiem i końcem, logiką i fe-
nomenologią ducha, odpowiedzią na wszystkie swoje oczekiwania
i roszczenia. Jednocześnie opracowany wcześniej przez Kanta pro-
gram uzasadnienia filozofii, religii i moralności (jako koniecznych
na mocy transcendentálnych warunków swej możliwości) mógł te-
raz zostać zastosowany do poszczególnych postaci ducha, jakie wy-
różnił Hegel. Hegłowska legitymizacja filozofii jest więc zarazem
legitymizacją nauki, etyczności, religii, państwa, a nawet sztuki.
Heglizmowi zaś wtóruje w tym neokantyzm.

Po tym głębokim oddechu, jaki zapewnił filozofii idealizm nie-
miecki, wzięła górę niewiara w filozofię, związana zresztą z ogólną
świadomością kryzysu kultury, która dopiero dziś zaczyna wyda-
wać się przeżyta już formą modernistycznej heurezy. Oprócz natu-
ralistycznego redukcjonizmu, historycyzmu, politycznej delegitymi-
zacji i deprecjonującego filozofię zestawiania z naukami, w reakcji
na heglizm pojawiły się inne jeszcze wyrazy nihilistycznego odczu-
cia filozofów w stosunku do ich własnej dziedziny. Dokonana przez
Kierkegarda krytyka idealizmu w imię autentyczności egzystencji
podmiotu stała się protestem przeciw filozofii zawłaszczającej czło-
wieka i świat dla swoich systemowych celów. Była to jednak wciąż
krytyka tylko złej filozofii, nie wyrzekająca się jej pojęcia. Autorzy
filozofii egzystencji, dezawuuując regulatywną moc idealistyczne-
go pojęcia filozofii jako formę intelektualnego przymusu, mimo
wszystko starali się zachować jego symboliczną i regulatywną funk-
cję, traktując ją jako ideał moralny. Stąd określenia filozofii praw-
dziwej jako filozofii wolności i raczej drogi i rozważania, niżli celu
i wiedzy (zwłaszcza Jaspers). Antyfilozoficzna obyczajowość heu-
rystyczna jest jednakże niewrażliwa na egzystencjalną apologię fi-
lozofii, która po upadku wielkich systemów przemawia głosem ła-
godnym i niepewnym. Antyfilozoficzne wyrzekania są natomiast
agresywne: sto systemów, wśród których trudno dokonać wyboru,
mętność i dowolność myśli nie opartej na doświadczeniu, gra słów,
pojęć i uczuć, pretendująca do miana nauki intelektualistyczna li-
teratura pisana przez niezdolnych pisarzy, narcystyczne wmyśliwa-

nie się w siebie bez pożytku dla świata, jałowe fantazje pojęciowe itp. Proponowana przez niepewną siebie filozofię heureka autentyczności i przejęcia ludzkim losem i prawdą bytu (przeciw skostniałej i dogmatycznej filozofii systemów) jest dla drugiej strony nieprzekonującą deklaracją (my naprawdę chcemy dobrze), ujawniającą raz jeszcze sentymentalność, słabość i egoizm filozofii.

Regulatywnego i perswazyjnego zastosowania pojęcia filozofii rzekł się Nietzsche: jego pisarstwo nie potrzebuje nazywać siebie filozofią, by wesprzeć swą jedność i ważność. Co więcej, ów nihilistyczny dyskurs, który filozofia i niefilozofia stworzyły przeciw pojęciu filozofii i jej roszczeniom, był w dużej mierze jego własnym dyskursem. Wszystko, co w historii było antyfilozoficzne, w zasadzie sprzyjało Nietzscheańskiemu projektowi, jeśli nawet było formą nihilizmu chorej woli mocy. Pozwalało bowiem spojrzeć woli mocy na siebie i rozpoznać swą właściwą postać w aktywności i afirmacji. Jest więc u Nietzschego miejsce dla nihilizmu, jeśli będzie nihilizmem dopełnionym, który znalazł swe wyzwolenie w afirmacji. Filozofia jest tu górą, wprawdzie nie jako refleksja, samowiedza, metoda, dialektyka, system, lecz jako radykalna i konstruktywna krytyka, niszcząca krytykę nihilistyczną, jeśli ta nie chce odnaleźć swojej formy afirmacji. Taka filozofia jest podejrzliwa, oceniająca, ale zarazem wrażliwa i respektująca różność i zróżnicowanie jako takie, a nie jako stopnie dialektyki, od wszystkich wymaga jednak postawy afirmującej. Filozof malkontent – zniechęcony do filozofii lub już zobojętniały na nią – nie jest więc pozostawiony samemu sobie (twoja sprawa, nikt cię do filozofii nie przymusza), lecz wyśmiany, ale i wezwany do czynu; natomiast przytłaczająca go i zniechęcająca wielość (wielość i brak porządku w filozofii) po raz pierwszy ukazane została jako dobro. To wyzwanie rzucone nihilizmowi, także temu, który polega na bierności i znudzeniu filozofią, a zarazem przecież zgoda na dużą część tego, co występowało jako krytyka filozofii, stwarza nową szansę dla obrazu własnego filozofii i zrównoważenia sprzecznych odczuć, jakie ona budzi¹⁶.

¹⁶ Pisząc o Nietzschem idę w dużej mierze za G. Deleuze'em, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 180–208.

Częściowo niezależnie od dramatu końca metafizyki, a z dużym udziałem idei pozytywistycznych ukształtowało się w XIX wieku nowe (choć w gruncie rzeczy podobne do tego, jakie powstało za sprawą filozofii jako krytyki roszczeń metafizyki) wyobrażenie o doniosłości filozofii. W środowiskach mniej zaangażowanych w dyskurs idealizmu i jego krytyki także wykształciło się przekonanie o uprzywilejowanej pozycji filozofii w stosunku do nauki, wynikającej z jej zdolności do krytyki i krytycznego rozeznania w wielości różnych idei. Rozwinął się eklektyczny sposób uprawiania filozofii oraz coraz bardziej samoświadoma historia idei. Ta profilozoficzna strona sceny intelektualnej popierała zarazem powstające nauki humanistyczne.

Do pojmowania filozofii jako orientacji w świecie idei przyczyniła się także XIX-wieczna tradycja krytyki skostniałych form uczości i myślenia, instaurowana w Niemczech przez Schopenhauera, a podjęta także przez Nietzschego. Był to jednak chwiejny kompromis między ideałem filozofii a jego naturalistyczną deprecjacją. Gdy zatem nastąpił zwrot lingwistyczny i ujęto refleksyjnie całą pracę myślową filozofii jako formę użycia języka, nadejść musiało ośmieszenie filozofii jako beznadziejnych usiłowań wykroczenia poza granice języka. Tego rodzaju nihilistyczny dyskurs upowszechnił się dzięki pozytywistom i Wittgensteinowi¹⁷. Stworzył on jednak dwie możliwości – deprecjację filozofii jako nonsensu albo przypisanie jej sensu eksploracji języka w ramach dyskursów-gier językowych. To wyobrażenie gry, wyzbywszy się z czasem swego demaskatorskiego znaczenia, jakie miało u epigonów Wittgensteina, stało się drugą, obok nietzscheańskiej, drogą do afirmacji zróżnicowania i wielości, a zarazem rehabilitacji filozofii. Na swój sposób dokonało się to także dzięki współczesnemu pragmatyzmowi, w którym filozofia przy-

¹⁷ Wittgenstein był być może pierwszym filozofem, który wskazywał na semiotyczną rolę słowa „filozofia”, przypisując mu funkcję wprowadzania drugiego porządku. Jest to zresztą to samo, co fakt, że pojęcie filozofii konstituuje sferę tego, co filozoficzne, samej filozoficzności, wykorzystywany, jak mówiliśmy, w dyskursie legitymizacji filozofii bądź w dyskursie systemu (jako suwerennej i samowładnej dziedziny). Por. np. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 121.

jęła funkcję instancji pośredniczącej i organizującej życie intelektualne, oraz dzięki strukturalizmowi.

Ostatecznie wydaje się, że jeżeli obraz własny filozofii potrzebuje, podobnie jak sama filozofia, narracji odnoszącej się do jej pojęcia, to współcześnie narracja ta ma szansę być wyważona, respektująca zarówno wzniosłe odczucie patosu zawierającego się w samym filozofowaniu, jak i nihilistyczne poczucie niemocy i nikłej wartości zajęć filozofa. Obie linie dyskursów – nihilistyczna i patetyczna – wydają się zbliżać do siebie: proces historyczny przekształcił filozofię z namiestnictwa prawdy wiecznej na Ziemi najpierw w filozofię jako refleksję i metodę, następnie w samowiedzę, a w końcu w rozpoznanie w różnorodności i mediację. Najbardziej dziś rozpowszechnione sposoby mówienia o filozofii unikają wynoszenia jej ponad inne dziedziny myślenia i kultury, przypisywania jej heurystycznego pierwszeństwa jako dostarczycielce podstaw, rozstrzygnięć i samowiedzy, a na pewno nie upatruje się w niej mądrości sowy Minerwy wylatującej o zmierzchu. Nawet przywiązany do ideałów pozytywistycznych i filozofii racjonalistycznej dyskurs autonomistyczny, wyznaczający filozofii jakąś choćby wąską sferę niepodzielnego panowania, służy raczej jej zabezpieczeniu przed destrukcyjnymi wpływami sceptycyzmu, relatywizmu, irracjonalizmu niż jej wywyższaniu. Najbardziej popularne (i konserwatywne zarazem) są jednak narracje mające charakter hermeneutyczny: filozofia jako zadanie autentycznego myślenia, kierowanego pragnieniem zrozumienia świata, tradycji, człowieka, Innego, odsłonięcia tego, co ukryte, stawiania pytań tam, gdzie wszystko jest pozornie oczywiste. Nie oznacza to już jednak wysuwania radykalnych roszczeń poznawczych ani propagowania wyobrażeń metafizycznej i humanistycznej ideologii, lecz raczej tylko przywiązanie do filozofii jako symbolu.

Akademickie formy mówienia o filozofii i zawartość filozoficznych dyskursów stały się bliższe temu, co mają sobie filozofowie do powiedzenia w prywatnych rozmowach, w których mówi się o praktyce i codzienności tej pracy. A przecież to właśnie oddalenie obrazu własnego filozofii jako obrazu praktyki (czyta się, pisze artykuły, odbywa zajęcia, „robi” stopnie, publikuje, jeździ na konferencje...) od zawartości i roszczeń filozoficznych dyskursów jest podstawą ni-

hilitycznego: No i co z tego? Dziś własne życie pojęć, wewnątrz-na dynamika dyskursów filozoficznych nie pochłania i nie zniewala filozofa jak dawniej, nie wciąga go już w szczegółowość zależności pojęciowych, które należałyby sprowadzić do syntetycznej teorii lub nagiąć do upodobanej sobie tezy. Dziś chyba filozof jest bardziej niezależny i lepiej panuje nad swym tekstem i rzemiosłem. Wolno mu bowiem postrzegać swe czynności jako praktykę o zróżnicowanych celach i różnych powiązaniach z innymi rodzajami praktyki, włącznie z literaturą i polityką. Jeśli nasza praca wydaje się nam czasem czytaniwą, pisaniną, gadaniną, to możemy rozciągnąć to odczucie na całość ludzkiej praktyki. Skoro obraz własny filozofii nie jest już nacechowany poczuciem wyższości i zarazem niższości, a więc ambiwalentny, to można chyba powiedzieć, że dokonał się postęp i że jako filozofowie jesteśmy bardziej u siebie, a filozofia jest dla nas w mniejszym stopniu filozofią odroczoną.

*

Obraz własny filozofii ukonkretnia się w wyobrażeniach i opowieściach poszczególnych filozofów na temat życia filozoficznego, ich własnej pracy, na temat samej filozofii, jej kluczowych zagadnień i postaci: filozofia to nasze pisanie i czytanie, to Platon i Hegel, to nasz instytut, to metafizyka i etyka, zagadnienie podmiotu i zajęcia ze studentami. W pojęciu obrazu własnego zawarta jest myśl, wyrażająca potrzebę uzyskania jedności sensu – powiązania w całość tego, co się mówi o tych różnych przejawach filozoficznego życia.

Filozofia refleksji, wielkie dyskursy idealistyczne chciały doprowadzić filozofię do pełni teoretycznej samowiedzy, heurystyka natomiast chciałaby podnieść obraz własny filozofii do rangi zespołu wypowiedzi o znaczeniu teoretycznym, bezpośrednio filozofię interesującym. Jeśli zadanie to jest możliwe do zrealizowania, to tylko dlatego, że jest już prawie spełnione – przynajmniej w odniesieniu do filozofii jako całości. Współczesna obyczajowość heurystyczna jest już na tyle elastyczna, a środki teoretyczne, wiedza i ruch filozoficzny na tyle bogate, że wszystko gdzieś już możemy znaleźć – każde zagadnienie i aspekt, każdą niemal konfigurację skojarzonych

elementów z całego bogactwa filozoficznych dyskursów. O wszystkim można też dziś przeczytać książkę – to nowa jakość w nauce, ale i nowa sytuacja heurystyczna w filozofii. Trudno nie nazwać tego postępem. Jest to jednak filozoficzny makrokosmos i abstrakcyjna jakość pełni, której nie sposób doświadczyć, a można jedynie domniemywać. Przez skonceptualizowanie heurystycznej obyczajowości i jej uelastycznianie filozoficzna heurystyka mogłaby zapewne przyczynić się do odzwierciedlenia tego globalnego sukcesu filozofii w mikrokosmosach filozoficznych kierunków, szkół i umysłów.

7. Możliwość heurystyki życia filozoficznego

W jakim stopniu to, o czym mówiliśmy, poddaje się systematyzacji, która miałaby teoretyczny i praktyczny wpływ na filozofię, jest pytaniem o możliwość heurystyki jako badań nad życiem filozoficznym, zwyczajami heurystycznymi, obrazem własnym filozofii.

Życie filozoficzne bardziej niż inne formy praktyki konceptualizuje siebie i w większej mierze jest teoretyzowaniem. Jego przedmiotem teoretycznym są poglądy i tezy, wobec których musi zajmować stanowisko i które musi dyskutować. To, co naturalne, na przykład psychologiczne, powinno być, jak się wydaje, badane psychologicznie, a to, co teoretyczne – czysto teoretycznie. Heurystyczna maksyma dobierania środków badawczych do przedmiotu nie jest jednak wystarczająca, bo nie pozwala ująć jedności tego, co jawi się czy chce się jawić jako jedno, mianowicie życia filozoficznego. Respekt dla teoretycznego charakteru tego, co w życiu filozoficznym jest po prostu filozofią, powstrzymuje nas przed rekonstruowaniem w drodze badania genealogicznego bądź konstytucyjnego przebiegów i związków motywacyjnych między tym, co niższe i bardziej naturalne, a nadbudowującymi się nad nimi sensami, do teorii filozoficznych włącznie. Wprawdzie badania konstytucyjne, które z codzienności życia filozoficznego, społecznych i komunikacyjnych kompetencji filozofa chciałyby wyprowadzić sferę teoretyczną, byłyby zapewne w stanie uwzględnić autonomię tej ostatniej, ale musiałby to być albo opisany fenomenologicznie rys autonomii, albo trans-

cidentalnie zagwarantowana ważność tego, co teoretyczne. Sfera teoretyczna nie byłaby jednak osiągnięta na właściwej jej drodze pojęciowego argumentowania, a przeto od całości takich konstytucyjnych badań nad życiem filozoficznym jednak oddzielona. Z kolei może się wydawać, że podstawowym zadaniem filozofa stojącego przed zagadnieniem stosunku życia filozoficznego do wyników (materii) filozoficznej jest opisywanie różnorodności i wielostronności wchodzących w grę czynników. Naiwnemu naturalizmowi oraz totalizującej jednostronności, podporządkowującej życie filozoficzne schematowi narzuconej mu teorii (na przykład genealogicznej), przeciwstawione byłoby badanie lokalnych struktur i zależności, lokalnie angażujące się w określone zasoby pojęciowe i dyskursywne, podejmowane bez zamiaru, a właściwie wbrew zamiarowi budowania jednolitej hierarchii, konstytuowania totalnej struktury – odpowiednika metanarracji historii filozofii jako historii ducha. Mielibyśmy w takim przypadku programowo niejednolity, ale za to zróżnicowany metodycznie (pod względem przedmiotu, stylu) zespół badań i analiz o charakterze strukturalistycznym bądź pragmatycznym.

Ten możliwy typ heurezy w badaniu życia filozoficznego zbliża się już w pewnej mierze do tego, czego oczekujemy od heurystyki. Po pierwsze, przekracza on prosty model heurystyczny jednolitej teorii czy koncepcji i dlatego mógłby spełniać to dążenie heurystyki, jakim jest możliwość wzbudzenia zainteresowania i przydatność dla wszystkich, a nie wyłącznie dla filozofów zaangażowanych w pojęciową sferę i typ heurezy wykorzystywany przez jakąś teorię. Po drugie, heurystyczna idea badań pragmatycznych i strukturalnych odpowiada temu, co w obrazie własnym życia filozoficznego wydaje się ważne i coraz ważniejsze – mianowicie opiera się na afirmacji różnorodności. Pragmatyka życia filozoficznego harmonizowałaby zatem ze swoim przedmiotem, przyczyniając się do rozwoju obrazu własnego filozofii w kierunku, w którym on sam zmierza. Stykając się z materią teoretyczną, na przykład z poglądami na temat istoty filozofii, pragmatyka taka byłaby dyskursologią, nauką o filozoficznych epistemach, jak mówi Foucault, a wobec sfer bardziej naturalnych, jak sfera zachowań społecznych, aktów mowy, motywacji psychologicznych, mogłaby przyjąć na przykład formę badań pragmatycznych

nad obyczajowością heurystyczną. Po trzeciej w końcu, gdyby heureza afirmacji wielości (różnicy) miała rozwinąć się w radykalnie strukturalistyczną, wówczas badania nad życiem filozoficznym mogłyby przebiegać zgodnie z Derridiańskim projektem „ciągnięcia równoległej linii”. Oznacza to, że wszystko, co w życiu filozoficznym – w filozoficznej samowiedzy, w obrazie własnym filozofii, w dyskursach o jej istocie – jest problematyczne, niekoherentne, miałyby odzwierciedlenie czy byłoby doświadczane w ramach strukturalistycznego badania jako jego własna niekoherencja, co nadałoby mu wyjątkowy charakter pogładowości bez totalizującej refleksji – jakoś cenną w myśleniu heurystycznym.

W nie mniejszym stopniu jednak warto byłoby poznać przebiegi dialektyki filozoficznej samowiedzy (skoro w istocie obraz własny filozofii charakteryzuje się dialektyczną dynamiką), a także hermeneutycznie dociekać, jak filozofowie rozumieją samych siebie. Czy zatem heurystyka życia filozoficznego może być czymś innym niżli sumą tych, a może jeszcze innych podejść?

Zauważmy, że wyobrażenie o wielości podejść i ewentualnej ich sumie składającej się na wielostronną wiedzę jest wyobrażeniem heurystycznym, które heurystyka czyni swoim przedmiotem. Również wymienione formy heurezy (heureza konstytucji i hermeneutyczna) opierają się na wyobrażeniu rzeczy samej, do której powinna odwoływać się teoria, i na wyobrażeniu oczekiwanego wyniku pracy teoretycznej w postaci jednolitej teorii. Możemy zadać pytanie o stosunki między różnymi podejściami, o granice ich stosowności i możliwość komunikacji między nimi. Byłoby to pytanie o ich konfiguracje i zależności, a więc postawione ze stanowiska jednego z wyobrażeń heurystycznych, które zadanie teorii upatruje w dostarczeniu właśnie pewnej konfiguracji i uporządkowania. Możemy również zapytać, jakie czynniki decydują o tym, że w danym przypadku mamy do czynienia z odrębnym typem heurezy. Czy stanowi o tym jakiś wybijający się typ argumentu, element metody, jakaś *idée fixe* czy szczególna teza lub założenie, z którym dany dyskurs się wiąże.

Pytania takie można zadawać dalej, tworząc sferę teoretyczną o heurystycznym charakterze refleksji, autotematyzacji, dialektyki, dyskursologii. Nie należy jednak sądzić, że najogólniejszą charak-

terystyką tego pola teoretycznego może być synkretyczne łączenie kilku ujęć. Równie dobrze do tej roli mogłaby pretendować dialektyczność bądź heurystyczna samowiedza. Podobnie gdy ujmijemy heurystykę od strony jej zainteresowania życiem filozoficznym – fakt, że różne ujęcia chcą w niej występować jednocześnie, nie znaczy, że wszystko, czym może ona być, jest ich sumą. Byłoby to zresztą wręcz niemożliwe, bo „występowanie zarazem” nie oznacza w przypadku wzajemnie powiązanych podejść teoretycznych występowania „obok siebie”. Powiemy więc, przyjmując postawę ogólnego punktu widzenia, że heurystyka, jak żadne inne filozoficzne badanie, ma zamiar korzystać z osiągnięć wielu postaw teoretycznych, z których każda charakteryzuje się własną pojęciowością i uniwersalistycznymi roszczeniami.

Czy oznacza to, że heurystyka chce być alfą i omegą, metamądrością i uniwersalnym rozeznaniem filozoficznym? Byłoby w takim dążeniu coś niezmiernie naiwnego, choć jednocześnie takie maksymy heurystyczne, jak: „należy uwzględniać różne strony zagadnienia” czy „dobrze jest orientować się w różnych podejściach do problemu”, są w niej respektowane. Można wręcz powiedzieć, że heurystyka wyrasta z obawy przed naiwnością (podobnie jak wiele dawnych i współczesnych projektów filozoficznych – od krytyki rozumu po archeologię wiedzy). Czyż jednak nie jest tak, że wszystko, co ze stanowiska ogólnych zwyczajów heurystycznych mamy do powiedzenia na temat naiwności marzenia o uniwersalności, to maksymy w rodzaju: „niemożliwa jest absolutna metateoria”, „niemożliwe jest absolutne i bezzałożeniowe stanowisko”? A przecież są to tylko pogłosy myśli hermeneutycznej, kształtującej w naszych czasach obraz własny filozofii i heurystyczną świadomość filozofów. Idei bezzałożeniowości czy „absolutnego stanowiska” heurystyka nie zakłada (przynajmniej jako swego celu, bo jako ideę heurystyczną przemyśleć je musi), natomiast zagadnienia możliwości wielostronnego rozeznania w teoretycznych i językowych środkach dyskursywnego obcowania z wielością tropów pojęciowych jako problemu filozoficznego dotychczas nie podejmowano. Nie podejmowano ze świadomością, że nie zajmuje on uprzywilejowanej teoretycznie pozycji w stosunku do dyskursów filozoficznych, do których się odnosi, a badania tego problemu muszą

same też odnosić się do zagadnień stawianych w tych dyskursach. Jeśli więc heurystyka podejmuje takie przedsięwzięcie, to z góry zakłada, że nie będzie wyłącznie czy przede wszystkim takim projektem: badaniem możliwości wielostronnego wykorzystywania zasobów filozofii dla jej własnego pożytku, ale że musi przyjąć jako własne inne problemy filozoficzne. Jeden jest już widoczny: jak to się dzieje, że różne konceptualizacje – na przykład pytania o metodę filozofii, punkt wyjścia, naturę bytu – są wobec siebie konkurencyjne i skąd pochodzą roszczenia do dominacji każdej z nich? Jeżeli jednak heurystyka ma dostarczać teoretycznych narzędzi panowania nad wielością w filozofii, czegoś w rodzaju metametody, to musimy przyznać, że wpisuje się w racjonalistyczny model heurystyki opanowywania, uwikłany w dialektykę wiedzy i władzy. Od tych zresztą jej zainteresowań pochodzi nazwa heurystyka filozoficzna, oddająca racjonalistyczne wyobrażenie konceptualizacji (w formie norm i przepisów) procesów twórczych, tak aby dało się je kontrolować, powielać i odtwarzać na podobieństwo stosowania metody.

Wszechstronne rozeznanie w filozofii dla lepszego jej uprawiania – to zadanie zbliżone, ale jednak nieco inne niż to, które wydaje się kierować heurystyką jako heurystyką życia filozoficznego. W niej wprawdzie także chodzi o rozeznanie, ale jego materia jest tylko to, co teoretyczne i to, co dzięki specjalnym zabiegom da się takim uczynić (tak jak tradycyjna heurystyka chciała prawa psychologiczne przekształcić w metodykę), ale w s z y t k o, co według naszej wiedzy z filozofią się wiąże. Nazwaliśmy to życiem filozoficznym. Mieści się w nim to, jak się ono toczy, i to, c o w nim stanowi wynik – filozoficzną materię. Życie filozoficzne jako życie refleksyjne dostarcza teorii, lecz tylko część tej teorii jest do niego tematycznie odniesiona, na przykład jako wiedza o pojęciu filozofii. Z kolei tylko część tego, co w życiu filozoficznym stanowi (choćby względnie i tymczasowo) jego wynik (materię filozoficzną), pretenduje do roli teorii lub w tej roli rzeczywiście występuje. Filozofia jako samowiedza dąży do nadania rangi teoretycznej wszystkiemu, co może być dla niej ważne, i dlatego jeśli różne zwyczaje heurystyczne przejawiają się w postaci wypowiedzi i maksym nie zasługujących jeszcze na miano stanowiska filozoficznego, to zadanie heurystyki, aby

te zwyczajnie podnieść do rangi filozofii jest zwykłym zadaniem filozoficznej samowiedzy. Nie jest ona jednak całą materią filozoficzną, która wynika z filozoficznego życia, gdy odnosi się ono do samego siebie. Samowiedza to pojęcie filozofii refleksji, w wielu wypadkach wypaczające opis praktyki filozofii. Pojęcie obrazu własnego filozofii chce uniknąć wyłącznego podporządkowania się heurystycznemu wzorcowi spekulatywnego dochodzenia do samowiedzy rozumu.

Rzecz jasna, do obrazu własnego filozofii należy to, co filozofia ma teoretycznie do powiedzenia na swój temat, ale również to, co w związku z filozofią jako własną praktyką mówią filozofowie, niekoniecznie w sposób teoretyczny i niekoniecznie ściśle na temat samej filozofii, oraz to, czego właśnie nie mówią (bo nie chcą lub nie potrafią).

Może się wydawać, że pojęcie obrazu własnego jest pojęciem socjologicznym, chociaż wyrasta z codziennej praktyki. W takim razie obraz własny odkrywaliśmy, badając wstępne teoryzowanie na temat filozofii w codziennym życiu filozoficznym, na przykład przebiegi konstytutywne idące od zwyczajów heurystycznych jako „tego, co wszyscy wiedzą” po systematyczną teorię filozofii. Z pewnością takie badania byłyby dla heurystyki interesujące, lecz niewystarczające. Konstytucyjna rekonstrukcja nie tylko zakłada dość specjalną fenomenologiczną perspektywę heurystyczną, ale jest heurystycznie zależna od podziału na to, co teoretyczne i to, co jest jego źródłem, konstytucyjnym podłożem, a jeszcze głębiej – od podziału na to, co naturalne (*resp.* naturalistyczne), i to, co specjalne i wynikające z przyjęcia pewnej postawy poznawczej. W obrazie własnym filozofii wcale nie musi wyraźnie zaznaczać się jego teoretyczność bądź ateoretyczność, a filozofia nie musi w jego ekspresjach pojawiać się *explicite* jako temat. Teoretyczność i tematyzacja są domenami refleksji, tymczasem praktyka, w której powstaje obraz własny, nie jest wyłącznie praktyką refleksji, ale także ekspresji, również nihilistycznej. To, co teoretyczne w obrazie własnym filozofii i to, co w nim tematyczne (na t e m a t filozofii), jest jego integralną częścią, lecz nie dlatego, że jest o s i ą g n i ę t e w drodze spekulacji lub u k o n s t y t u o w a n e w filozoficznej *Lebenswelt*¹⁸, ale dlatego, że

¹⁸ Słowo „Lebenswelt” jest tłumaczone na język polski jako „świat życia codziennego”

nic w pojęciu obrazu własnego nie oddziela tego, co teoretyczne, od tego, co przed- lub ateoretyczne i „naturalne”.

Co zatem heurystyka czynić ma z obrazem własnym – opisywać fenomenologicznie różne jego postacie i ich związki czy też proponować własny obraz filozofii? Zapewne i jedno, i drugie jest zadaniem pożytecznym. Istotnym rysem heurystycznym, jaki chcielibyśmy jednak nadać heurystyce jako heurystyce życia filozoficznego zajmującej się obrazem własnym filozofii, jest „odtworzenie” życia filozoficznego wytwarzającego obraz własny. Jeśli tak ważne jest w praktyce filozoficznej mówienie o filozofii, to mówiąc o obrazie własnym, musimy również podjąć temat filozofii i jej pojęcia. Odkrywając rolę tego pojęcia w kształtowaniu się obrazu własnego jako rolę regulatywną, powinniśmy w analogiczny sposób ująć funkcję pojęcia heurystyki – jako funkcję regulatywną w badaniach mających uchodzić za heurystyczne. Skoro zaś dostrzegamy tendencję do afirmacji wielości i inklinacje pragmatyczne w obrazie własnym filozofii, powinniśmy też podjąć w heurystyce temat możliwego spełniania przez nią pragmatystycznych postulatów. Jeśli obraz własny kształtuje się dialektycznie, to musimy zapytać, w jakim sensie heurystyka powinna być myśleniem dialektycznym. Współprzeżywanie polega więc nie na prostym przedmiotowym odniesieniu do życia filozoficznego, ale na przyjęciu go na „własność” – jako czegoś bezpośrednio znaczącego dla obrazu własnego heurystyki. Heurystyka życia filozoficznego jako heurystyka obrazu własnego filozofii musi stać się obrazem własnym heurystyki, a pojęcie heurystyki powinno pełnić w heurystyce podobną funkcję regulatywną, jak pojęcie filozofii w filozofii, tj. także wypełniać się treścią w praktyce jego używania. Dlatego inicjując w tym rozdziale heurystykę życia filozoficznego, wszystko, co pojęciowo i terminologicznie charakterystyczne dla heurystyki, staraliśmy się zaledwie dołączać jako komentarz albo dygresję do dyskursów, które nie potrzebują jeszcze niczego spoza własnych zasobów pojęciowych.

czy „świat przeżywany”. Sądzę, że lepsze byłoby wyrażenie „świat życiowy”, ale ponieważ i ono nie wydaje się wystarczająco dobre, pozostaję przy słowie oryginalnym.

W istocie badania heurystyki życia filozoficznego zawsze są badaniami pragmatycznymi, hermeneutycznymi, strukturalistycznymi itd.; to, co w nich „dodanego” (niekoniecznie jako naddatek refleksji), to odwzorowanie obrazu własnego filozofii w obrazie własnym heurystyki. To właśnie wstępnie i niedoskonale odbywa się w niniejszym dyskursie – jest w nim filozofia tworząca obraz własny, szukająca przez refleksję jedności i samowiedzy, posługująca się regulatywnie swym pojęciem, lecz także akceptująca swą wielość, filozofia uprawiająca zarazem autoapologię i autodestrukcję. Jest w nim równocześnie heurystyka poszukująca swej tożsamości i sensu, przedstawiająca się jako jednolite przedsięwzięcie teoretyczne, lecz zarazem pragnąca zachować to, co cenne w różnych postaciach heurezy. Taka heurystyka może być przydatna dla filozofii, mimo że nie uchroni się całkowicie od uwikłania w autotematyzację i od pewnej dekoncentracji, wynikającej z podjęcia wątków myśli filozoficznej kierujących się różnymi zasadami heurystycznymi.

Heurystyka życia filozoficznego z całej materii filozoficznej musi czynić swoje „jak”, a sama wystąpić jako nowe „co” – jako jej przekształcona postać, z której filozofowie będą mogli korzystać jako z nowego „jak”. W taki sposób w samowiedzy heurystyki jako heurystyki życia filozoficznego, w którym jest „jak” i „co” filozofii, przedstawia się wątek dialektyczny. Jak w każdej dialektyce, tak i tu jakaś forma świadomości ma osiągnąć wyższy stopień samowiedzy. W tym wypadku jest nią występująca w społecznej formie zwyczaju oraz w marginesowych i aforystycznych wypowiedziach filozoficznych świadomość heurystyczna i rozszczępiony wciąż jeszcze na oficjalne narracje i prywatne mówienie o filozofii obraz własny filozofii.

Najłatwiej zapewne można rozpoznać oblicze dialektyczne heurystyki, bo heurystyczny projekt samowiedzy, któremu dialektyka się podporządkowuje, jest – by tak rzec – chlebem powszednim filozofii. Dialektyczna heurystyka to badanie wszelkich zapośredniczeń materii filozoficznej, dialektyki „jak” i „co” filozofii. Musi ona nadać tym fragmentom obrazu własnego filozofii – dotychczas dyskryminowanym lub ukrytym w sferze prywatnej – prawa należne myśleniu filozoficznemu. Dialektyczny tryb badań heurystycz-

nych zapewnić ma też, podobnie jak myślenie pragmatyczne i ogólny punkt widzenia, związaną z tym, co naturalne (psychologiczne czy socjologiczne) i dlatego zdeprecjonowaną, z tym, co czysto teoretyczne, już uznane za własną materię filozofii.

Heurystyka jako dialektyka musi siebie pojąć dialektycznie, a więc jako przetworzenie i samowiedzę, uzysk dla myślenia i dla zdolności myślenia, nie zaś jako wiedzę zamykającą się w wypowiedziach mogących mieć ważność poza dyskursami (kontekstami), do których należą. A współprzeżywanie obrazu własnego filozofii, niekoherentnego i pełnego napięć oraz różnic w stanie samowiedzy, musi być dialektyczne. Dlatego nie może mieć konkluzji w sensie ostatniego słowa. Tym bardziej nie może mieć konkluzji ten rozdział książki, bo mógł on być jedynie małym krokiem w stronę szczególności heurystyki życia filozoficznego. Gdzie wobec tego można spodziewać się deklaracji badacza, tezy? Deklaracja czy teza to *modus* nadawany wypowiedzi w ramach pewnej struktury: teza jest mianowicie tam, gdzie bada się pewną dziedzinę. Byłoby heurystycznym błędem, polegającym na buncie (zamiast krytycyzmu) przeciw zwyczajom heurystycznym, gdybyśmy odmówili heurystyce prawa do własnych badań, zmierzających do deklaracji i tezy.

Heurystyka musi przede wszystkim eksploatować to, co już istnieje, różne formy heurystyki, te zwłaszcza, w których to, jak toczy się dyskurs, poddawane jest refleksji. Dlatego też badania heurystyczne w naturalny sposób będą łączyły się z różnymi badaniami filozoficznymi, odciskając na nich piętno przynależności do heurystyki jedynie w formie wzajemnych nawiązań, heurystycznego komentarza, powtarzania się pewnych pojęć. Takie heurystycznie naznaczone badania, które zresztą na ogół już jakoś istnieją lub bywają postulowane, to – jak mówiliśmy – pragmatyka życia filozoficznego, jego fenomenologia i hermeneutyka (jako filozoficznej *Lebenswelt*), socjopsychologia środowiska filozoficznego, etnometodologia odnosząca się do zwyczajów heurystycznych jako „potocznej wiedzy filozofów”, historia pojęcia filozofii, teoria dyskursów legitymizujących i delegitymizujących (krytycznych). Te dziedziny mamy prawo zestawiać ze sobą, rozpoznając pokrewieństwo ich teoretycznych zadań. Jednakże dzięki stałej pracy wzajemnego wiązania ze sobą

tych dziedzin uzyskujemy coś więcej – mianowicie ich wzajemny rozwój, realizujący się w zapośredniczeniu, którego środowiskiem czy elementem – by użyć heglowskiego terminu – ma być heurystyka. Przeszkoda zawarta w maksymie heurystycznej legitymizującej szczegółową dziedzinę badań, mianowicie w powiedzeniu, że jest ona (powinna być) „autonomiczna” czy że „ma swój obszar kompetencji”, może zostać w ten sposób przewyciężona, a autonomizacja, polegająca na zawłaszczeniu jakiegoś obszaru badawczego, zastąpiona świadomie wypracowaną zdolnością do współpracy i dyskusji z różnymi dziedzinami filozoficznego myślenia.

Dopiero rozumiejąc, że heureka „badań w obrębie pewnej dziedziny” oznacza dla heurystyki przede wszystkim mediację i że te dziedziny zawsze mają swoje nazwy i pod nimi powinny pozostać, rozumiemy, że własna materia heurystyki może być tylko uszczegółowieniem i ukierunkowaniem ze względu na syntetyczne i mediacyjne zadania heurystyki tego, co w żywym przebiegu różnych dyskursów filozoficznych występuje jako ich piętno heurystycznej refleksji, a następnie jako świadomie przyłączony do nich dyskurs heurystyczny.

W heurystyce życia filozoficznego specyficznie heurystyczne badania powinny natomiast, jak się (złudnie być może) wydaje w wyniku prowadzonych tu rozważań, wystąpić jako teoria obrazu własnego filozofii i krytyka zwyczajów heurystycznych. Te pojęcia bowiem są specyficznie heurystyczne, i to dwojako. Po pierwsze, dopuszczają zarówno konotacje naturalistyczne (socjologiczne i psychologiczne), jak i czysto teoretyczne (na przykład w sensie koncepcji filozofii lub wypowiedzi o jej metodach), i to bez roszczenia do „ogarniania całości” i syntezy. Po drugie, ułatwiają badanie życia filozoficznego przez pryzmat tego, jak ono samo siebie konceptualizuje. Teoria obrazu własnego filozofii to jednak tylko heurystyczne ramy, sposób zorganizowania badań, zachowujących przecież własny charakter. Wchodzą tu w grę badania nad konstytuowaniem się obrazu własnego filozofii i przekształcaniem się go w teorię filozofii, badania nad historią i różnicowaniem się obrazu własnego, funkcją, jaką pełni w obrazie własnym pojęcie filozofii i słowo filozofia, badanie różnych form „odroczenia” filozofii i historii poszukiwań „prawdziwej filozofii”, śledzenie procesów i dyskursów, w któ-

rych wyłoniła się sfera tego, co teoretyczne, tego, co stanowi materię własną filozofii oraz procesów, w których odzyskuje się dla filozofii, przyswajają jej zainteresowaniom i udostępnia jej dyskursy i pojęcia wcześniej przez filozofię odrzucane. Natomiast krytyka zwyczajów heurystycznych to przede wszystkim zadanie wydobywania ich na światło dzienne, a następnie zbadania granic ich prawomocności oraz wpływu, jaki – często zupełnie dla nas nieświadomie – wywierają na przebieg filozoficznego dyskursu. Nie oznacza to jednak tylko krytyki idoli umysłu ani badania wypowiedzi filozoficznych jako aktów mowy i praktyk komunikacyjnych, choć obie procedury badawcze byłyby oczywiście przydatne. Najpierw należałoby chyba opisać obyczajowość heurystyczną, zresztą zróżnicowaną i niejednolitą: co „się wie”, „mówi się”, „sądzi się” o warsztacie filozoficznym, życiu zawodowym filozofa, prawidłowościach i kryteriach wartościowania filozoficznej pracy badawczej, zasadach dyskusji i krytyki; co tu jest jawne lub oficjalne, a co ukryte i niepubliczne; co występuje pod postacią ekspresji doświadczenia zawodowego, a co przyjmuje postać tezy filozoficznej (metodologicznej, hermeneutycznej); co jest trywialne i powtarzane zwyczajowo, a co oryginalne teoretycznie i mające samodzielną wartość badawczą; co jest kontrowersyjne, a co naturalnie lub bezkrytycznie przyjmowane; co jest autentycznym przekonaniem, a co jedynie kliszą, środkiem perswazji i narzędziem heurystycznym. Dopiero taki opis pozwala postawić pytanie, w jakim stopniu wypowiedzi filozoficzne są eksploatacją zwyczajów heurystycznych, a refleksja nad heurystyczną obyczajowością staje się filozoficzną materią (teorią), przyczyniając się do samowiedzy filozofii. Tego rodzaju badania pozwoliłyby zapewne wzbogacić retorykę oraz teorię argumentacji i przydać im więcej heurystycznej samowiedzy, której przecież ze swej natury poszukują; współtworzyłyby one zarówno heurystykę pojętą jako komentarz teoretyczny do tego, co w obyczajowości heurystycznej podniesione zostało do rangi teorii, jak i do tego, co właśnie przez teorię nie zostało wcześniej wzięte pod uwagę. W zwyczajach heurystycznych wyraża się jednak w dużej mierze obraz własny filozofii i dlatego ich badanie może być tylko abstrakcyjnie i typologicznie oddzielone od heurystyki życia filozoficznego.

Jeśli stało się już wstępnie rozumiało, w jaki sposób heurystyka dzieli się na różnorodne badania filozoficzne, nie wyczerpując się w nich jednak, a przy tym nie projektując dla siebie roli zwykłego metadyskursu zmierzającego do syntezy, to zarazem rozumiało są motywy, dla których kolejny etap wprowadzenia w problematykę heurystyki filozoficznej nie będzie wykładem jej materii własnej, lecz wykrywaniem różnych form heurystycznej wrażliwości i zaawansowanej heurystycznej refleksji w ogólnych projektach i typach filozoficznego myślenia, które heurystyka musi przyjąć jako swoje źródło i którym ma służyć, wskazując ich wzajemne powiązania, a być może także możliwości przekroczenia niektórych ich ograniczeń.

Myślenie metodologiczne

U podstaw myślenia o metodzie leży pragmatyczne przedstawienie sytuacyjne, które określimy jako pewne wyobrażenie heurystyczne. Oto jest człowiek (badacz, uczonego, filozof) wyposażony w zmysły, pewną wiedzę i umiejętności, wyznaczający sobie pewien cel poznawczy (lub poznawanie jako cel) oraz zadający sobie pytanie, jak go osiągnąć. Odpowiedź na nie, pozostająca jeszcze na poziomie abstrakcyjnej refleksji, tj. metateoretycznym, wyznacza kierunek myśleniu, które nazywamy metodologicznym.

Tak wyobrażona sytuacja ma stronę praktyczną – jako sytuacja podmiotu poznającego stojącego przed pewnym zadaniem, oraz teoretyczną – jako sytuacja domagająca się rozwiązania teoretycznego. Myślenie metodologiczne posiada zatem dwa aspekty: refleksyjny, polegający na tym, że w refleksji nad poznaniem staramy się ująć je i uporządkować ze względu na jego możliwe formy, oraz pragmatyczny, który stawia przed refleksją zadanie dostarczenia wyniku stosowanego w praktyce poznawczej. Sytuacja wyjściowa ma ponadto charakter kolisty (cele poznania – nowe prawdy i wyjaśnienia – stają się częścią intelektualnego wyposażenia uczonego, który je wykorzysta w dalszej pracy) i muszą z tego wynikać dla myślenia metodologicznego nieuniknione konsekwencje, jak udział wątków dialektycznych w dyskursie oraz tendencja do przechodzenia w formy myślenia pragmatycznego, a nawet hermeneutycznego.

1. Idea logiki

Do Arystotelesa zapewne nie rozróżniano wyraźnie pomiędzy umiejętnością (techniką czy sztuką) prowadzenia dyskursu i rozmowy jako pewną osobistą sprawnością a dającymi się stosować do różnych przypadków metodami zdobywania poznania. Pojęcia: pozna-

nia, mowy, dyskursu, argumentacji nie były jasno od siebie odróżnione, gdyż ujmowało je jedno pojęcie – logosu. W istocie najpierw powstała metoda, a później dopiero jej pojęcie. Z początku metodę stanowiły pewne formy i tropy dyskursu rozpoznane i praktykowane przez sofistów. Gromadząca się z czasem wiedza na ich temat była pierwszą formą wiedzy logicznej, retorycznej i pedagogicznej, a więc pierwszą formą refleksji heurystycznej. Dopiero później zróżnicowała się na retorykę i postacie myślenia metodologicznego. Proces, w którym się to odbyło, był procesem krytyki i odróżniania dobrych od złych (sofistycznych) form dyskursu. Dzięki Sokratesowi, a następnie Platonowi filozofia przyjęła na własność genialny wynalazek geometrii – pojęcie dowodu. Równoległe ukształtowało się pierwsze pojęcie, które można uznać za pojęcie pewnej metody, mianowicie pojęcie dialektyki. I właśnie próba opracowania dialektyki jako uporządkowanej metody, pozwalającej w sposób skuteczny i zabezpieczony przed błędem zdobywać poznanie (*resp.* poznawać prawdę wyrażalną w sądach), wydaje się pierwszym wielkim programem myślenia metodologicznego. Taki był zapewne zamysł Arystotelesowskiej nauki o syllogizmach¹.

Spostrzeżenie, iż niektóre rozumowania są błędne, a inne poprawne i że ma to związek ze stosunkiem zakresów znaczeniowych występujących w nich terminów, było wielkim odkryciem starożytnej filozofii greckiej. Samemu Arystotelesowi należy zapewne przypisać pomysł ujęcia wnioskowań w niezawodne schematy oparte na rygorystycznie pojętej (wbrew tradycji myśli dialektycznej) zasadzie sprzeczności. Tak narodziła się logika, która, co prawda, pomimo starań logików, nie zawsze w historii filozofii skutecznie służyła jako heurystyczne narzędzie zdobywania nowych prawd na podstawie przyjętych założeń czy też jako kryterium oceny wartości rozumowań, lecz za to miała istotne znaczenie jako pewna heurystyczna idea kierująca różnymi projektami teoretycznymi w filozofii, a na

¹ Idę tu za opinią K. Leśniaka, wyrażoną w jego *Wstępie do Analityk Arystotelesa*, którą zamieścił w wydaniu: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, przeł. K. Leśniak, t. 1, Warszawa 1990, s. 90–126. Na temat stosunku idei logiki do dialektyki w sensie platońskim zob też. H.-G. Gadamer, *Idea logiki Hegla*, „Res Facta” 1982, nr 9, s. 160–172.

wet jako idea pewnej totalności (na przykład przestrzeni zdań logicznych), mogącej przyjąć funkcję właściwego żywiołu myślenia filozoficznego w ogóle.

Myślenie logiczne jest formą myślenia metodologicznego, chociaż przy innym rozumieniu tych terminów zależność jest odwrotna. Zauważmy jednak, że to najpierw pojawia się heurystyczne wyobrażenie uporządkowania poznania i wtłoczenia go w powtarzalne schematy, a dopiero potem nauka o nich, którą jest logika w najszerszym rozumieniu. Wyraźnie ujawnia się tu formalizm myślenia metodologicznego: chcąc usprawnić poznanie dyskursywne, a może nawet znaleźć coś w rodzaju kamienia filozoficznego zamieniającego wszystko w prawdę, odrywamy się od konkretnych treści (sprawdzamy je do kilku kategorii, w logice formalnej z czasem przyjmujących sens czysto syntaktyczny), poszukując tylko *f o r m* dyskursu. Ewentualne ich stosowanie w postaci dedukcji lub dowodu z użyciem podstawionych za zmienne konkretnych terminów lub zdań (ogólnie: argumentów) jawi się jednakże w świetle tego wyobrażenia heurystycznego jako coś w rodzaju niepotrzebnego dodatku, czyste rzemiosło. Jego efekt też wydaje się mało ważny, tak jak wykonane przez rzemieślnika kopie z oryginalnego dzieła sztuki. W ten sposób rodzi się w nauce przeciwstawienie wiedzy refleksyjnej i formalnej – wyposażającej w formalne narzędzie umożliwiające zdobywanie nowych prawd, będącej jakby przetworzoną postacią starożytnej mądrości – wiedzy czysto pozytywnej.

Rozwój idei logiki był długi i nie od razu zostały wyrażone wszystkie intuicje. Idea czystego formalizmu jako istoty logiki, obecna współcześnie szczególnie w pojęciu rachunku logicznego, była obca Arystotelesowi i zapewne wcale by na nią nie przystał. Historię tej idei przedstawia się zazwyczaj jako ewolucję pojęcia aksjomatu, który – co stwierdza się z pewną satysfakcją – był pojmowany w historii logiki coraz mniej metafizycznie, a coraz bardziej formalno-syntaktycznie. Najbardziej znaczące jest jednak utrwalające się z czasem wyobrażenie logiki jako maszyny – samoczynnego systemu wytwarzającego kolejne tezy. Zastąpić inwencję i pomysłowość rozumu automatyzmem logicznego rachunku, dedukcji – to idea heurystyczna, od której pochodzą bardziej szczegółowe idee forma-

lizacji logiki: idea rachunku i przekształceń logicznych jako przekształceń znakowych. Dla filozofów przywiązanych do heurystycznego wyobrażenia, że system logiczny jest możliwy do stosowania jako metoda zdobywania prawd pozytywnych (przez podstawianie terminów empirycznych za zmienne logiczne, jak to się współcześnie określa), idea formalizmu kulminowała w wyobrażeniu *mathesis universalis*. Pokrewna mu jest idea pełnej determinacji w świecie. Chociaż oba pomysły odegrały dużą rolę w filozofii z powodu paradoksów, do których prowadzą, to trzeba powiedzieć, że przez większość filozofów były traktowane jako rodzaj przesady lub marzycielstwa, gdyż naprawdę wierzono raczej w aktywny i pozytywny (w przeciwieństwie do mechaniczno-logicznego) charakter przemian w świecie jako mających oparcie w woli Bożej, jaźni, duchu. Wydarzeniem, które oddzieliło kompetencje logiki matematycznej od domniemanych ontologicznych zastosowań, było odkrycie Gödla. To, że nie każdą prawdę można wywieść z aksjomatów – ani w matematyce, ani tym bardziej w systemach logicznych pretendujących do strukturalnego opisywania jakichś fragmentów świata – jest w filozofii czymś oczywistym i większość filozofów na przestrzeni dziejów nigdy nie zgodziłaby się z twierdzeniem przeciwnym. Nie było jednak oczywiste dla filozofów i matematyków, którzy mimo wszystko wierzyli (bo jest to przecież kwestia wiary) w pewne sugestywne wyobrażenie heurystyczne: pierwsi w jakąś postać *mathesis universalis*, drudzy – w pełną formalizację matematyki. Po przełomie, jakim było twierdzenie Gödla o pełności systemów, logika odnalazła w końcu własną tożsamość jako nauka, pozbywając się w zasadzie ontologicznych marzycieli, czyhających na nowe, „stosowalne” w filozofii produkty logiki formalnej. Ślady myślenia w kategoriach „stosowalności” pozostały w terminologii logicznej, gdzie mówi się o „semantyce” i „modelu semantycznym”, lecz są to dziś terminy tylko formalne².

² Oprócz tego podejmuje się jednak próby tworzenia rachunków logicznych, mających odpowiadać różnym formom wypowiedzi o stanach rzeczy, na przykład logiki deontyczne lub logiki temporalne (jak i poniekąd odwrotnie – próby precyzyjnego analizowania wypowiedzi filozoficznych za pomocą narzędzi formalnych). Chociaż kryje się za tym metafizyczna intencja, której – jak mówimy –

Nie znaczy to jednak, że nie może istnieć i nie istnieje logika filozoficzna rozumiana jako nauka o zdaniu i sędzie, sposobach orzekania i rozumowania, kategoriach, błędach w rozumowaniu i znaczeniu form gramatycznych dla poprawności dyskursu. I raczej właśnie o to chodziło Arystotelesowi. Zamyśl heurystyczny, który leży u podstaw tak pojętej logiki, choć też wywodzi się z refleksji formalistycznej, jest jednak znacznie mniej radykalny i polega po prostu na dostarczeniu narzędzi ułatwiających poprawny dyskurs. Ani Arystotelesowi, ani większości późniejszych logików nie zależało na tym, aby twórczy dyskurs filozoficzny zastąpić narzędziem pozwalającym automatycznie produkować prawdy – filozoficznym algorytmem. Idea *organonu* nie jest jednak zupełnie neutralna dla pracy badawczej, w której można by się nim posługiwać wedle potrzeby, jak rzemieślnik narzędziem. Jest to bowiem właśnie postać myślenia metodologicznego, które wysuwa postulat metodyczności, a logika jako *organon* i stosowanie logiki jako metodyczność wprowadzają sytuację pragmatyczną, w której filozof staje się przetwórcą dotychczasowej wiedzy, wzbogacającym ją w nowe prawdy; gdzie bowiem wyobrażamy sobie narzędzia, tam też wyobrażamy sobie przetwarzanie i wytwarzanie. Jeśli formalistyczny sposób myślenia, który wniosła logika, prowadzi do przeciwstawienia wiedzy pozytywnej i prawdziwej wiedzy filozoficznej, to uporządkowany proces badawczy postulowany w ideale *organonu* musi przyjąć postać nie prostej, pozytywnej dedukcji, lecz refleksji, w której to, co me-

w zasadzie logika się wyzbyła, to jej znaczenie słabnie na rzecz aspektu techniczno-formalnego tych rachunków, który jest właściwym przedmiotem zainteresowania logików. Powstawanie różnych systemów nieklasycznych w logice ma w każdym razie swoje inspiracje filozoficzne i jest po części wyrazem podzielenia środowiska logików, zastanawiającego wobec doskonałości tej dziedziny. Logicy bowiem dzielą się dość wyraźnie na tych, którzy przyszli z filozofii, i tych, którzy przyszli z matematyki. Ci pierwsi czują się związani z różnymi narracyjnymi formami uprawiania logiki, jak logika praktyczna czy logika nieformalna, lub problematyką na styku logiki i filozofii. Ci drudzy natomiast na ogół nie chcą mieć nic wspólnego z nieformalnymi sposobami mówienia o logice, a siebie uważają w zasadzie za matematyków – badaczy podstaw matematyki. Stosunki między obiema grupami nie są dostatecznie uregulowane, co zaburza w pewnym stopniu samowiedzę dyscypliny.

todycznie opracowane, dostarcza nie tyle nowej informacji i przesłanki kolejnych rozumowań, ile głębszego rozumienia i mądrości. Gdy zatem myślenie metodologiczne, które kieruje się ideą stosowania narzędzi logicznych (*organonu*) do konkretnej wyjściowej wiedzy i założeń, chce ustosunkować się do tego pragmatycznego cyklu (podmiot wyposażony w pewną wiedzę – metodyczne poznanie – poszerzanie wiedzy), wysuwa postulat zredukowania przebiegu dyskursu filozoficznego do pierwszych zasad w przeciwieństwie do niekończącej się dedukcji (lub dialektyki) albo *regressus in infinitum*. Arystoteles podkreślał to przeciwstawienie jałowego formalizmu, nie znajdującego ostatecznego oparcia dla wiedzy i przez to heurystycznie nieprzydatnego (wbrew samej intencji ustalania form poprawnych rozumowań jako narzędzia usprawniania poznania), naukowemu poznaniu powracającemu wciąż do pierwszych zasad. Jak wielkie znaczenie ma ta forma myślenia metodologicznego dla sposobu uprawiania filozofii w ogóle, zaświadczyają pierwsze słowa *De veritate* św. Tomasza: „Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquomodo; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum”.

Heurystyczna figura redukcji do pierwszych zasad³ i scholastyczne wyobrażenie postępowania badawczego jako dostarczania tez i ich dowodów – to zapewne najwyraźniejsze skutki, jakie przyniosła filozofii myśl logiczna. Potwierdziła się w nich Platońska kon-

³ Zgodnie ze współczesnym pojęciem zasady, musi nią być to, co stoi u podstaw, coś początkowego i dlatego powrót do zasad wydaje nam się poniekąd niekonkluzywnym postępowaniem. W starożytnej filozofii greckiej jednak, a po części i w scholastyce, w pojęciu zasady akcent był położony bardziej na doniosłość, istotność. Zasada – *arche* – mogła więc występować zarówno jako początek, jak i koniec oraz cel; linearne wyobrażenie dyskursu i związanej z nim zasady jako podstawy kształtowało się długo i dopiero w czasach nowożytnych stało się dominujące. W zrozumieniu trudno uchwytłego funkcjonalnego sensu greckiego pojęcia *arche* może nieco pomóc pewna analogia z rodziną znaczeniową angielskiego słowa *issue*, które zresztą znaczy między innymi zarówno kwestię i problem (początek), jak i wynik, skutek (koniec). Instruktywną pomocą erudycyjną w kwestii różnych znaczeń *arche* jest artykuł W. Stróżewskiego, *Pytania o Arché*, „Res Facta” 1977, nr 8, s. 21–44.

cepcja prawdy absolutnej (poprawne rozumowania według schematów logicznych nie dopuszczają wątpliwości), w którą wielu wierzyło niegdyś bez zastrzeżeń. Dokonała się też dzięki temu tak charakterystyczna dla scholastyki kanonizacja myślenia filozoficznego, któremu narzucono formę petryfikującą typowy dialektyczny przebieg dyskursu i dyskusji, a zawierającą słuszną tezę, wadliwe kontrargumenty, poprawny dowód i wyjaśnienie błędów kontrargumentów. Co prawda, forma kwestii Tomaszowej, która także mogłaby się wydawać neutralna dla zawartości dyskursu, okazała się dla filozofów zbyt ciasna i rygorystyczna, to jednak myślenie metodologiczne jako uznanie logiki za narzędzie panowania nad żywiołową dialektyką kształtowało obyczajowość heurystyczną i dostarczało heurystycznych postulatów przez wiele stuleci. Najbardziej powszechny z tych zwyczajów, nie przystający do praktyki filozoficznego dyskursu, a mimo to uporczywie podtrzymywany, to właśnie zwyczaj przedstawiania pomysłów i dyskursów filozoficznych jako mających platońską prawdziwość i scholastyczną poprawność, a przynajmniej dających się do tego stanu sprowadzić.

2. Logika filozoficzna

Myślenie metodologiczne przyjmujące postać logiki filozoficznej ma swoje konsekwencje metafizyczne, wynikające przede wszystkim z tendencji do przypisywania światu struktury ontologicznej, odpowiadającej kategoriom gramatycznym opracowanym jako kategorie logiczne w logice formalnej i filozoficznej. Ta ostatnia czasem występuje wręcz jako ontologia (w każdym razie granica jest nieokreślona). Uprawianie filozofii jako logiki skłania ku uznawaniu za podstawowe takich struktur ontologicznych, jak podmiot cechy – cecha, jednostka i zbiór, część – całość, opisywanych w logice zbiorów i nazw. Ma też logika filozoficzna poważny udział w epopei filozofii refleksji, która dokonywała różnego rodzaju konwersji „przedmiotu filozofii” (np. „bytu”) w to, w czym się on zapośrednicza (np. „akty świadomości” albo „język”). Refleksja metodologiczna w swej wersji logicznej postawiła bowiem między podmiotem

a światem świat znaków i reguł formalnych, przyczyniając się w ten sposób z jednej strony do zapośredniczenia kategorii bytu w kategoriach sądu, a z drugiej do współczesnego zwrotu lingwistycznego.

Idea logiki filozoficznej nie zawiera jednak w sobie żadnej orientacji metafizycznej, a wręcz wyrasta z nadziei, że to, co formalne i pochodzące z refleksji nad formą poznania, będzie służyć wyłącznie jako narzędzie i uporządkowanie, a więc będzie heurystycznie neutralne wobec treści poznania. Ta nadzieja jest zakorzeniona w głębszej idei heurystycznej, mianowicie w idei dyskursu niezakłóconego przez to, co wobec niego uprzednie i zewnętrzne, a więc w idei izolacji dyskursu, który dzięki temu może ukształtować się jako skończona, doskonała i refleksyjna całość. W historii myślenia logicznego idea ta wystąpi jako idea bezzałożeniowości, a ogólnie w filozofii – jako idea niedogmatyczności. Heurystyczne ideały, które prowadzą do tego rodzaju postulatów, są jednak o wiele prostsze i bardziej naturalne: skoro myślimy i poznajemy, to lepiej robić to w sposób systematyczny, lepiej nad tym procesem panować; skoro robimy błędy, to lepiej nauczyć się ich unikać; skoro dyskutujemy i przyjmujemy stanowisko w różnych sprawach, to lepiej nauczyć się ogólnych zasad wyrabiania sobie sądu. Są to chyba elementarne formy refleksji heurystycznej leżące u podstaw myślenia metodologicznego, które przyjęło między innymi postać logiki. Poświadczają to reformatorzy logiki filozoficznej – Arnauld i Nicole, którzy na początku swego dzieła piszą: „Nie ma rzeczy cenniejszej niż zdrowy rozsądek i sprawność umysłu w odróżnianiu prawdy od fałszu. Wszystkie inne zalety umysłu mają ograniczony zakres stosowania [...] Sprawność umysłu jest bowiem nieskończenie więcej warta niż cała wiedza spekulatywna, którą można zdobyć za pomocą nauk, nawet tych najprawdziwszych i najpewniejszych. Toteż osoby mądre powinny o tyle tylko zajmować się naukami, o ile one mogą służyć temu celowi, i powinny na nich swój umysł tylko wypróbować, a nie poświęcać im wszystkie jego siły”⁴. „[...] Ludzie nie po to przyszli na świat, aby zużywać swój czas na mierzenie linii, badanie stosunków między kątami i rozwa-

⁴ A. Arnauld, P. Nicole, *Logika: czyli sztuka myślenia*, przeł. S. Rohmanowa, Warszawa 1958, s. 7.

żanie ruchów materii [...] powinni natomiast być sprawiedliwi, bezstronni i rozumni we wszystkim, co mówią, we wszystkim, co czynią i we wszystkich sprawach, którymi się zajmują”⁵. „[...] sądziliśmy, że przyniesiemy pewien pożytek ogółowi, gdy wydobędziemy z logiki to, co najbardziej jest przydatne dla wyrobienia sądu. I to właśnie postanowiliśmy uczynić w tej pracy; przy czym jednak dodaliśmy szereg nowych myśli, które nasunęły się w czasie pisania i które wypełniają większą i, być może, ważniejszą jej część”⁶. Te słowa logików są bardzo znamienne. Ujawnia się w nich prostota heurystycznego zamysłu myślenia metodologicznego: nauczyć się myśleć i osiąść dzięki temu wiedzę *potentialiter*. Ta heurystyczna refleksja odrywa nas jednak od konkretności poznawania, redukując je do technicznego wykonywania określonych procedur, i prowadzi do wyobrażenia czysto pozytywnej wiedzy, niewartej starań. Czy jednak logika rzeczywiście spełni pokładane w niej nadzieje, czy zaowocuje programem refleksji heurystycznej? Arnauld i Nicole, podobnie jak reformatorzy logiki u schyłku średniowiecza, wierzyli, że jest to właśnie kwestia reformy, znalezienia systemów bardziej przydatnych niż sylogistyka Arystotelesa – system piękny, lecz ubogi. Ich nadzieja okazała się płonna, a heurystyczny zamysł, który miał zostać zrealizowany, musiał w istocie być spełniany *ad hoc*: „dodaliśmy – piszą – szereg nowych myśli, które nasunęły się w czasie pisania”. Te myśli to właśnie różne uwagi i obserwacje dotyczące praktyki filozofowania, praktyki dyskursu, zwyczajów heurystycznych, słowem – uwagi heurystyczne, które nie mieściły się w dyskursie logicznym. Przeszkoda tkwiła w formalizmie logiki, który utrudniał zbliżenie się do żywego przebiegu poznania i wyćwiczenie się w „sztuce myślenia”; zamysł opanowania narzędzia łączy się z zamysłem usprawnienia twórczej pracy poznawczej. Myśleniu metodologicznemu wysuwającemu formalistyczną maksymę: „Odkryj, jaką metodą najszybciej i najsukuczniej dochodzi się do prawdy, a potem tę metodę stosuj”, zawsze umyka praktyczny sens i cel poznania.

⁵ Ibidem, s. 8.

⁶ Ibidem, s. 15.

3. Heurystyczny ideał metody

Myślenie o metodzie trudno historycznie oddzielać od myślenia o logice. Niemal zawsze występowały w filozofii łącznie, kierując się tym samym heurystycznym zamysłem, by przez refleksję nad poznaniem wspomóc je i usprawnić. To, co odróżnia w ogólności myślenie o metodzie od myślenia o logice, to nacisk położony na pragmatyczny aspekt poznania – zainteresowanie faktycznym przebiegiem pracy badawczej i możliwościami przyspieszenia zdobywania nowej wiedzy, antycypacji wyników, wspomaganie inwencji, czego nie mogła dać logika, nie umiejąca wyjść poza krąg konsekwencji logicznej jako jedynej dostępnej jej środkom opisu formy heurystyki. Arystoteles, którego całe dzieło przenika refleksja heurystyczna, wybrał dla niej raczej drogę logiki i retoryki (wraz z topiką). Wypowiadał się jednak o metodzie, i to w sposób antycypujący proces pragmatyzacji w późniejszej historii myślenia o metodzie oraz przewidujący niebezpieczeństwa jałowego formalizmu i iluzji „metateoretycznej perspektywy”, od której można by oczekiwać usprawnienia i ukrytycznienia poznania⁷. Odróżniał on metodę jako stosowanie sylogizmów od posiadania metody, która jest kwestią praktycznej umiejętności wykorzystywania dostępnych środków⁸. Dał w ten sposób początek dwóm liniom myślenia o metodzie: jednej, związanej ściśle z logiką i uzupełniającej ją, oraz drugiej, która wiązała metodę z pragmatycznym zagadnieniem „odpowiedniego podejścia do rzeczy”, zależnego od przedmiotu i w zasadzie polegającego na praktycznej umiejętności i badawczym doświadczeniu, tylko częściowo dającym się ująć w reguły i wspomóc metodologicznymi dyrektywami. Obie te linie zresztą przeplatały się w historii filozofii, ciężąc w rezultacie w stronę myślenia pragmatycznego. To, co je różni, to przede wszystkim

⁷ Proroczko brzmiały słowa Arystotelesa z ks. II *Metafizyki* (przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983): „[...] trzeba się tego nauczyć, jak się posługiwać każdym rodzajem argumentów, bo jest niedorzecznością poszukiwać równocześnie wiedzy i metody wiedzy; niełatwo nawet opanować jedną z nich” (995a). Słowa te, choć sławne, niewiele jednak zdołały powstrzymać.

⁸ Por. Arystoteles, *Topiki*, w: idem, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990.

inne intuicje heurystyczne i odmienny kierunek refleksji nad wyjściową sytuacją pragmatyczną myślenia metodologicznego w ogóle.

Logiczno-proceduralne myślenie o metodzie rozróżnia w praktycznej sytuacji poznawczej dwa elementy formalne: cel i środek prowadzący do celu. Zostają one ujęte refleksyjnie jako zadanie-zagadnienie (wyrażające się w pytaniu) i procedura realizacji, której ogólną formę (dla pewnych typów przypadków) należy właśnie odkryć jako prawidłową metodę.

Metoda-procedura może przyjmować postać czysto logiczną, jak w przypadku kanonów Milla i logicznej metodologii Carnapa, może też być wyrażona opisowo, jak koncepcja analizy i syntezy w metodologii Porte-Royal. Musi być w każdym razie praktycznie przydatna dla nauki, opisywać, jak nauka dochodzi do nowych prawd, i jednocześnie umożliwiać metodyczne i powtarzalne ich odkrywanie, „niewiele pozostawiając sile i bystrości umysłów, lecz wszystkie umysły i rozумы stawiając na równi”, jak wyraził się Bacon. Powtarzalność i bezosobowość metody stały się jednym z kluczowych elementów składających się na pozytywistyczny ideał naukowości, lecz zarazem tym elementem myślenia o metodzie, który oddalał ów ideał od żywej praktyki poznania, skłaniając do petryfikowania jej w kanoniczną formę logicznego schematu lub co najwyżej w zlogiczowaną figurę dyskursu. I właśnie historia logiczno-proceduralnego myślenia o metodzie jest historią prób „pochwylenia” (a więc jednak skanonizowania) „pragmatycznego *residuum*” i „twórczego momentu”, obecnych w każdym autentycznym poznaniu. Przełomu w historii dokonał Kartezjusz, przeciwstawiając dowodzenie wykrywaniu nowych prawd, w czym miała nas instruować właśnie nauka o metodzie. Tego rodzaju podziałów, starających się oddzielić od siebie to, co w heurystyce formalne, strukturalne, widoczne *post factum* (na przykład w porządku wykładu), i to, co autentycznie poznawcze, stanowiące nowość i postęp, przybywało w historii myślenia o metodzie. Stało się mianowicie jasne, że czym innym jest opisywanie faktycznych metod, którymi kierujemy się w poznaniu, czym innym zaś formułowanie wskazań metodologicznych. Oczekiwano, że oparcie się na materiale zaczerpniętym z nauki oraz filozofii i wyciąganie z tego krytycznych wniosków zapewni myśle-

niu metodologicznemu pożądaną instruktywność. W konsekwencji, przeciwstawiono sobie logiczny model rozumowania w nauce czy filozofii i praktyce badawczej, porządek dochodzenia do celu poznania (*resp.* prawdy, wiedzy, odkrycia) porządkowi wykładu, wyjaśnianie – odkrywaniu, naukę jako czynność – nauce jako wytworowi itd. Rozwojowi tej refleksji towarzyszyły różne próby „upragmatyczniania” celu poznania i różne konwersje: prawdy w sąd bądź zdanie prawdziwe, doktryny w teorię, prawdziwości w „satisfakcjonalność”. Mimo wielości koncepcji zostaje zachowany zasadniczy rys heurystyczny – dążenie do teoretycznego „wypreparowania” momentów twórczych i skanonizowania (w pewnym stopniu) rzeczywistej praktyki. Jest on obecny zarówno w ściśle filozoficznej tradycji myślenia o metodzie, czerpiącej z logiki i retoryki i odnoszącej się do dyskursów filozoficznych oraz „humanistycznych”, jak i w coraz bardziej niezależnej metodologii nauk. Dopiero współcześnie nauki o naukach pogodziły się z tym, że ich wnioski nie mogą mieć wielkiego wpływu na praktykę badawczą uczonych. Natomiast bogata niegdyś tradycja logiczno-proceduralnego myślenia o metodzie na użytek filozofii⁹ jest dziś mało żywotna i także bardzo spragmatyzowana. Zaliczyć do niej można wielokrotnie odświeżaną przez stulecia aż do dziś „logikę praktyczną” (dyscyplinę o charakterze bardziej dydaktycznym niż naukowym) oraz dobrze rozwijającą się (głównie w Kanadzie) tzw. logikę nieformalną – rodzaj pragmatycznej teorii dyskursu

⁹ Tradycja ta składała się z podejmowanych wciąż na nowo projektów mających doprowadzić do bardziej syntetycznej postaci mało zorganizowaną wiedzę heurystyczną, występującą jako zbiory różnorodnych wskazówek heurystycznych, głównie w podręcznikach retoryki i w topice (już przez Cyncerona nazwanej *ars inveniendi*). Bolzano, w § 3. swojej *Wissenschaftslehre*, przypomina niektóre z tych projektów: kanonika, dialektyka, topika, logika, heurystyka, organon, dianoilogia, ideologia, nauka o rozumie, nauka myślenia, nauka o rozsądku, droga do prawdy, droga do pewności, terapeutyka rozumu. Można tu dodać jeszcze na przykład Pascala sztukę przekonywania i Baumgartena *logicam inventionis*. Program Bolzana wpisuje się zresztą w ten szereg, choć zamiarem jego było wykorzystanie w *Wissenschaftslehre* różnych wcześniejszych prób tego rodzaju i połączenie w syntetyczną całość szczegółowych kompetencji różnych dziedzin, które choć chciały wystąpić jako pełna nauka o naukach, to w istocie mogły być tylko jej częścią: jatyryki, sztuki odkrywania, heurystyki.

i argumentacji. Trudno zresztą wytyczyć ścisłą granicę i jednoznacznie kwalifikować poszczególne dziedziny jako „myślenie o logice” bądź „logiczno-proceduralne myślenie o metodzie”. Takiej jednoznacznej kwalifikacji nie poddają się też należące do metodologii nauk badania nad możliwością opisaną, częściowo w języku logiki, racjonalnych procedur prowadzących do formułowania hipotez, a nawet do nowych odkryć. Badania te występują często pod mianem heurystyki, co wskazuje na dominujące w nich heurystyczne wyobrażenie wiedzy o procesach badawczych prowadzących do nowych wyników poznawczych, wiedzy, którą można by stosować z korzyścią dla efektywności nauki¹⁰. Równoległe rozwijano też heurystykę jako naukę o procesach badawczych prowadzących do rozwoju wiedzy i technikach (twórczego) rozwiązywania problemów naukowych w ZSRR, Bułgarii i Polsce (np. A. Góralski). Koncepcjom tym dobrze służyła atmosfera marksistowska, przepełniona wiarą w możliwość wielostronnej racjonalizacji życia. Również modne do niedawna strukturalno-strategiczne analizy (na przykład cybernetyki i teorii systemów) sprzyjały wierze w *ars inventiendi*.

4. Duch kartezjański

Istnieje również inne niż logiczno-proceduralne myślenie o metodzie, bardziej filozoficzne. Opiera się ono na formie heurystycznej refleksji, ujmującej wyjściową sytuację pragmatyczną „człowieka zamierzającego poznawać” w inny sposób. Najogólniej mówiąc, jej swoistość wynika z tego, że korzyść, jaką upatruje się w takim myśleniu o metodzie, nie polega na odkrywaniu form logicznych, procedur czy strategii, które można następnie mniej czy bardziej automatycznie stosować, lecz na zrozumieniu, czym w istocie jest zadanie, które bierze na siebie człowiek w tej niejasnej, niejako otwartej sy-

¹⁰ Por. np. E. Zahar, *Logic of Discovery or Psychology of Invention?*, „British Journal for the Philosophy of Sciences” [b.r.], nr 34, s. 243–261; A. Musgrave, *Deductive Heuristics*, w: *Imre Lakatos and Theories of Scientific Change*, ed. K. Gavroglu, Dordrecht 1989, s. 15–32. Przede wszystkim jednak pojęcie heurystyki ma kluczowe znaczenie w filozofii nauki I. Lakatosa.

tuacji „woli poznawania”. W tej formie heurystycznej refleksji decydująca jest maksyma: jeśli chcesz poznawać, to musisz uprzytomnić sobie, czego oczekujesz od poznania i nauczyć się o tym mówić. Inaczej rzecz ujmując, myślenie przebiega tu nie tyle wedle dyrektywy: poznaj jak poznawać i stosuj tę wiedzę dla lepszego poznawania, ile raczej wedle dyrektywy: odnajdź się w sytuacji poznawczej, zrozum ją i zacznij poznawać. To, czego w takim myśleniu się poszukuje, nie jest więc procedurą, ale wyjściową sytuacją poznawczą, charakteryzującą się wprawdzie pewną samowiedzą (jako „punktu wyjścia poznania” i właśnie jego najogólniejszej „metody”), lecz polegającą przede wszystkim na przyjęciu pewnej postawy, „odnalezieniu się” w sytuacji poznawczej i przygotowaniu do zadania poznawania.

Rozumienie metody jako czegoś, co „się posiada” jak umiejętność czy sztukę, a nie jak narzędzie, było wstępem do tego sposobu myślenia o metodzie. I chociaż takie pojęcie metody spotykamy już u Arystotelesa, jednak dopiero Kartezjusz rozwinął tę myśl. Wiąże się to z introwertycznym temperamentem filozoficznym i autobiograficznym stylem Kartezjusza. *Rozprawa o metodzie* opiera się na heurystycznej refleksji, iż dobrze jest, aby w poznaniu panował porządek i by nie uszło naszej uwagi nic, co może być ważne¹¹. Wysiłek Kartezjusza polega na wyrobieniu sobie uniwersalnej postawy poznawczej, umożliwiającej realizację tych dyrektyw i unikanie błędów. Metoda jest tu raczej „heurystycznym oświeceniem” właściwym usposobieniem poznawczym (które ma właśnie charakter praktyczny i niełatwo je osiągnąć), a nie procedurą. Skanonizowanie metody przyjmuje tu słabszą formę ogólnych dyrektyw heurystycznych, odnoszących się do poznania naukowego: jeśli świadomość czegoś jest zawsze w pewnym stopniu jasnością co do czegoś, to oczywistość musi być ogólnym kryterium wartości poznania; jeśli poznanie wiąże się zawsze z analizą, to należy przeprowadzać ją do końca¹². Metoda jako wynik refleksji nad sytuacją poznawczą

¹¹ „[...] przestrzegać prawdziwego porządku i dokładnie wykazywać wszelkie okoliczności tego, czego szukamy [...]” (Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, Warszawa 1988, s. 25).

¹² Por. np. *ibidem*, s. 22 i n.

nie może dopuszczać żadnego *primum*, które nie byłoby w refleksji ujęte. Do rangi fundamentalnej dyrektywy heurystycznej urasta wyzwolenie się od wszelkich uprzedzeń i dogmatów, co – pojęte radykalnie – prowadzi do postulatu znalezienia i przyjęcia absolutnego punktu wyjścia w poznaniu – idei obcej wcześniejszym formom heurezy i tradycyjnemu myśleniu o metodzie, które opierało się na wyobrażeniu poznania jako cyklu kończącego się powrotem do pierwszych zasad. Proces poznawczy jest tu zasadniczo jeden i prowadzi do jednolitej i całościowej wiedzy.

Kartezjańska refleksja nad sytuacją poznawczą jako jednolitym zadaniem wychodzącym z neutralnego (radykalnie nieuprzedzonego) i absolutnego punktu wyjścia prowadzi do trzech heurystycznych idei początku. W dyskursie projektującym idealną formę przebiegu dyskursu przedmiotowego jest to samouzasadniające się „pierwsze twierdzenie” – *cogito ergo sum*, w dyskursie dokonującym refleksji nad sytuacją poznawania jest to określenie formalnych prawideł heurystycznych, wynikających z istoty poznawczości, wreszcie w refleksji odróżniającej postulowany ideał poznawczy od realnej sytuacji poznawczej jest to zestaw epochistycznych reguł „moralności tymczasowej”. Mamy więc trzy uzupełniające się punkty widzenia na możliwość niedogmatycznego uprawiania nauki: punkt widzenia samej nauki, która domaga się „pierwszych zdań”, punkt widzenia epistemologiczny, z którego są formułowane postulaty, jakie musi przyjąć nauka, jeżeli chce być poznaniem, oraz punkt widzenia uczonego, który program niedogmatycznej nauki zamierza wprowadzić w życie. W tym ostatnim, w owej „moralności tymczasowej” najpełniej odsłania się specyfika pragmatycznego racjonalizmu kartezjańskiego. Nie jest to bowiem, jak się go niekiedy interpretuje, racjonalizm żelaznej konsekwencji w nieprzyjmowaniu niczego, za czym nie stoi dowód, albo racjonalizm konsekwentnego wątpienia. Są to jedynie „dyskursywne enklawy” szczególne zabiegi, wprowadzone tymczasowo do filozoficznej konstrukcji, by ostatecznie ustąpić zasadniczemu pragmatycznemu tokowi myślenia. W nim samym zaś racjonalność polega na przyjęciu postawy wstrzemięźliwości i neutralności tam, gdzie rozstrzygnięć opartych na dowodach nie można oczekiwać natychmiast, a ze względów praktycznych jakieś rozstrzygnięcia

są konieczne. W konsekwencji, o ile bardziej ostrożne i wstrzemięźliwe jest zarówno przyjmowanie tego, co jest powszechnie uznawane, a przeciwko czemu nie przemawiają wyraźne argumenty, jak i tego, co stanowi nasze „wyposażenie mentalne” (jako „idee wrodzone” – na przykład idea Boga) niż odrzucanie tego „z braku dowodów”, o tyle racjonalizm kartezjański jest k o n s e r w a t y w n y¹³.

U Husserla kartezjańskie myślenie o metodzie jako refleksja nad poznawczością i myślenie o początku zostają zradykalizowane do tego stopnia, że w „metodzie” nie ma w zasadzie już nic kanonicznego, nic z przepisu proceduralnego. Metoda jest wyłącznie przyjęciem postawy poznawczej, z punktu widzenia której rozumie się, że jedynym i ostatecznym źródłem sekwencji naszych sądów mogą być ujmowane w bezpośredniej naoczności związki rzeczowe („motywacyjne”), występujące wobec świadomości jako konstytuujące sensory noematyczne, a jedynym źródłem prawomocności poznania – bezpośrednia naoczność. Wszystko, co będzie „dziać się” w poznaniu, zależy jedynie od przedmiotu i nie pozostaje nic z metody pojętej jako narzędzie, którym można by w poznanie ingerować. Metodą jest tylko przyjęcie refleksyjnej wiedzy o naturze sytuacji poznawczej i zarazem przyjęcie właściwej poznawczej postawy, obowiązującej we wszelkim poznaniu i nadającej jedność poznawaniu, a tym samym i wszystkim naukom (które dopiero będą mogły wypracować jako procedury swoje partykularne metody). Metoda fenomenologiczna jest więc „metodą metod” i polega przede wszystkim na instauracji „zasady zasad”, a więc zasady uprawomocnienia poznania w bezpośredniej naoczności. We wtórnym sensie jest też zabiegiem, ale negatywnym – bo redukcją, a również „procedurą”, lecz tylko w sensie oczyszczonego i odsłoniętego przez odpowiednie fenomenologiczne nastawienie „przebiegu świadomościowego”, procedurą pozbawioną formy wyznaczonej przez cokolwiek innego niż przedmiot poznania i strukturę świadomości – „metodą” konstytucji¹⁴.

¹³ Por. J. Hartman, *Cogito – metafizyczność – konserwatyzm*, „Principia” 1995, t. 13/14.

¹⁴ Por. np. E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 14 i 24.

W projekcie Husserlowskim, którego zasadą jest podniesienie do rangi absolutnej dyrektywy możliwego prawomocnego poznania heurystycznej „zasady rzeczy samej”, wszystko, co należy do przebiegu poznania, pozostaje poza wpływem metody, która w żadnej mierze nie może nieść założeń ani nawet nie może być narzędziem odciskającym swój ślad na wyniku poznania. Poznanie „żyje własnym życiem” ejdetycznego i konstytucyjnego procesu, tylko zainicjowanym „metodą”, która jest formalna, w innym jednak sensie niż metoda pojęta jako logika lub skanonizowana procedura. Spotykamy wprawdzie w fenomenologii pozytywnie wykładane (i stosowane) procedury czy techniki; są one nawet – zwłaszcza tzw. metoda uzmienniania (wariacji imaginatywnej), mająca naprowadzić nas na uchwycenie istoty czegoś, jak również techniki precyzyjnego opisu tego, co dane – czymś dla fenomenologii szczególnie charakterystycznym. Zawsze jednak te procedury i techniki stawiają sobie za cel odpowiednie skierowanie intencji poznawczej (własnej lub czytelnika), nie ingerując w noematyczną treść aktu. Właśnie dzięki temu oczyszczającemu, w pewnym sensie negatywnemu działaniu procedur fenomenologicznych, możliwa jest ejdetyczność, do której przynależy wszakże *c z y s t o ś ć* sensu. To, co fenomenologia ma do zarzucenia klasycznemu pozytywizmowi, daje się w gruncie rzeczy streścić jako teza o pochopnym i nieostrożnym stosowaniu przez niego metod pozytywnych, na skutek czego pozytywistyczna filozofia, a pod jej wpływem nauka zniekształcają i ograniczają możliwość ujęcia tego, co dane. Można przeto powiedzieć, że u Kartezjusza i Husserla metoda ma charakter dyrektywy heurystycznej wyrosłej z refleksji nad poznawczością, natomiast w tradycji logiczno-proceduralnego myślenia o metodzie – procedury lub kanonów, wywiedzionych z refleksji nad regularnościami udanych przebiegów poznawczych i opierających się na zasadniczej dyrektywie heurystycznej: do zasad logiki należy się stosować.

Obrazu rodzajów formalizmu w myśleniu metodologicznym dopełnia przypadek, w którym metoda występuje w postaci *a r g u m e n t u*. Chodzi o następujący dyskurs. Sukces poznania uwarunkowany jest własnościami i dyspozycjami podmiotu poznającego. To, co można zalecić dla dobra poznawania w ogóle, jeśli dzie-

ki autorefleksji miałyby zwiększyć swą skuteczność, a tym samym powinno być zaproponowane jako metoda prawdziwie filozoficznego myślenia, to rozpoznawanie podmiotowych warunków skutecznego (*resp.* prawdziwego i prawomocnego) poznania. Refleksja nad warunkami możliwości poznania staje się więc źródłem prawomocnego (krytycznego) poznania dyskursywnego, a więc i jego „metodą”, będąc zarazem uzasadnieniem tej prawomocności, czyli argumentem. Mamy tu więc do czynienia z metodą jako argumentem (transcendentalnym), który pozostaje wszakże czymś abstrakcyjnym i formalnym, bo oddzielonym od konkretnych przypadków „stosowania metody transcendentalnej”. Pasuje do tej sytuacji przenikliwa uwaga heurystyczna Lyotarda, że dyskursem filozoficznym „rządzi nie reguła, lecz poszukiwanie reguły”.

W formach myślenia o metodzie jako refleksji nad praktyczną sytuacją poznawczą i w ogóle poznawczością – w kartezyjnym i transcendentalnym – sytuacja ta jest pojmowana w izolacji, to znaczy tak, jakby osiągnięcie celu poznania zależało wyłącznie od jego przebiegu i od podmiotu. Cel ten, a raczej to, co pełni w pragmatycznej strukturze „sytuacji wyjściowej” funkcję teleologiczną, zostaje więc formalnie założony (w heglowskim sensie tego słowa) lub ustanowiony jako pojęcie regulatywne: poznanie lub prawda. Dobre postępowanie naukowe to takie, które prowadzi do poznania (*resp.* prawdy); poznanie (*resp.* prawda) jest tym, do czego prowadzi dobre postępowanie naukowe. Można powiedzieć, że zasadniczo dokonuje się idealistycznej konwersji sukcesu, celu czy pożądanego efektu wynikającego z sytuacji poznawczej na formalne i regulatywne pojęcie poznania prawdy jako celu procesu zwanego poznaniem. Człowiek jako uczestnik tego procesu występuje korelatywnie jako „podmiot poznający”. Natomiast idea formy procesu jako kończącego się sukcesem, czyli „poznaniem prawdy”, jest właśnie ogólną ideą metody. Metoda (*resp.* metodyczność, stosowanie metody) jako formalne kryterium sukcesu staje się tym samym formalnym kryterium prawdy, naddanym nad przedmiotowym dowodem (*resp.* uzasadnieniem) jako uprawomocnienie. Stąd już tylko krok, aby od myślenia o metodzie i jego intuicji heurystycznych przejść do heurystycznej maksymy, leżącej u podstaw idei bezzałożeniowej teorii poznania: poznaj ostateczne

warunki prawomocności poznania i tym samym poznawczości oraz zdobądź poznanie, które na nich bezpośrednio się opiera, a otrzymasz pierwsze twierdzenie i podstawę prawomocności wszelkiej wiedzy, która będzie n a p r a w d ę wiedzą, tzn. prawomocną, prawdziwą i nie dającą się podważyć bez jednoczesnego zakwestionowania w ogóle możliwości poznawania. Heureka epistemologiczna jest więc w gruncie rzeczy kontynuacją lub odmianą myślenia metodologicznego w przyjętym przez nas szerokim znaczeniu.

5. Heurystyka a zagadnienie idealizmu

Dyskusja idealizmu z realizmem nie może być efektywna, jeśli ma polegać tylko na deklaracjach, że szanuje się realność, autentyczność bycia bytu, transcendencję itd. Można jednak na podstawie historii tej dyskusji stwierdzić, że „bycie realistą” i „bycie idealistą” niczego w zasadzie nie zmienia w treści sądów przedmiotowych, i potraktować problem jako dotyczący przede wszystkim s p o s o b ó w m ó w i e n i a, w których wyrażają się, ale i konstytuują te stanowiska – na przykład argumentów transcendentalnych i owych narracji eksponujących „autentyczność bytu”¹⁵. Chociaż wiadomo dobrze, co

¹⁵ Berkeley na przykład pisze: „Jeśli zatem zgodzicie się ze mną, że jemy i pijemy oraz ubieramy się w bezpośrednie przedmioty zmysłów, przedmioty, które nie mogą istnieć niepostrzeżone lub poza umysłem, to chętnie przyznam, że będzie właściwiej i bardziej w zgodzie ze zwyczajem, jeśli się je nazwie rzeczami, a nie ideami” (G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Leszczyński, Warszawa 1956, s. 60). Husserl natomiast w *Kryzysie nauk europejskich i transcendentalnej fenomenologii* użył np. zwrotu „prawdziwy sens istnienia obiektywnego świata – właśnie jako sens transcendentalno-subiektywny” (E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i transcendentalnej fenomenologii*, przeł. S. Właczewska, Kraków 1987, s. 97). Dziwi nieco stanowcze odcinanie się Husserla od naiwności subiektywnego idealizmu Berkeleya. W § 55 *Idei I* pisze on, że w odróżnieniu od idealizmu Berkeleya w jego fenomenologii w najmniejszym stopniu niczego nie odjęto prawomocnemu w pełni bytowi świata jako ogółu realnych przedmiotów; czyni tym samym charakterystyczne dla idealizmu w ogóle, także idealizmu Berkeleya, zastrzeżenie skierowane do potencjalnych przeciwników. Niezmiennym powodem takich zastrzeżeń jest obawa przed naiwnym czy też złośliwym oskarżeniem o fantazjowanie i właśnie

najmniej dzięki Wittgensteinowi, a w każdym razie dzięki współczesnej filozofii antymetafizycznej, że żadna transcendentalna narracja, wyrażająca absolutne roszczenia do ważności i przypisująca sobie heurystyczną rolę podstawy dyskusji w ogóle, nie może zwyciężyć innych, nie znaczy to jednak, że trzeba całe zagadnienie porzucić w myśl heurystycznej maksymy „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”¹⁶. O logice konkurujących ze sobą form totalności, absolutnych problematyzacji nie dopuszczających „neutralnej” ani „metaprzeciwkowej” płaszczyzny wyboru, osobliwej „kołowej” logice samouzasadniających się dyskursów służących proklamowaniu nowych systemów można wiele powiedzieć i faktycznie dzisiejsze dyskusje w dziedzinie kontrowersji realizm – idealizm (*resp.* antyrealizm) idą w takim semiotycznym kierunku. Jest to już samo w sobie przyjęciem heurystycznego punktu widzenia. Można to jednak zrobić bardziej świadomie i być może heurystyka mogłaby się przyczynić do postępu tego zagadnienia. Zapewne należałoby analizować oba stanowiska jako wyrastające z dwóch różnych wyobrażeń heurystycznych. Jednego, w którym za źródło „krytycznego myślenia filozoficznego” uznaje się refleksję ujmującą całość sytuacji poznawczej – wraz z podmiotem, przedmiotem i tym, co między nimi pośredniczy, oraz drugiego, w którym źródłem porządnego poznania jest uważne i metodyczne przyglądanie się światu. Takich różnic w źródłowych wyobrażeniach heurystycznych można podać więcej. Jako że heurystyczne aspiracje i heurystyczne wyobrażenia (intuicje) prawie tak silnie godzą i łączą ludzi, jak tak zwany rozsądek, między heurystycznymi podstawami „idealizmu” i „realizmu” nie ma

naiwność. Ten sam Husserl, który broni Kartezjusza przed protekcyjnym i pobłażliwym nastawieniem współczesnych filozofów do jego dość przecież naiwnych jeszcze i prostodusznych wywodów idealistycznych (co Husserl przyznaje), przyłącza się do mody traktującej własnego prekursora – Berkeleya – jak chłopca do bicia. Wśród klasyków filozofii zawsze brakowało wszakże takiej postaci; Berkeley zapewne zasłużył sobie młodym wiekiem, w którym napisał swe sławne dzieło, na określenie go mianem pierwszego infantylnego.

¹⁶ Należy pamiętać o tym, że transcendentalna narracja uprawomocniając język obiektywistyczny, w zasadzie każe następnie zapomnieć o sobie (jako chwilowemu wprowadzie, ale jednak *z a k ł ó c e n i u* w tym jedynie prawomocnym sposobie wyrażania się o świecie), co czyni dwuznacznym jej status heurystyczny.

sprzeczności, a kontrowersja powstaje przez postępującą konceptualizację, doprowadzającą w końcu do powstania obu „stanowisk”. Heurystyka mogłaby przyjąć na siebie zadanie prześledzenia tych konceptualizacji i wypracowania umiarkowanego tonu w mówieniu o tych sprawach. Mogłaby również rozładować napięcie charakteryzujące zagadnienie, analizując semiotyczne i strukturalne znaczenie, jakie z punktu widzenia pragmatyki dyskursu można przypisać pojęciu „stanowisko”. Nie jest bowiem tak, że jedni (jakby nieświadomi teoretycznego charakteru zagadnienia) po prostu (czy też „nainwnie”) „uważali”, że „świat istnieje niezależnie od poznającego podmiotu”, inni zaś – odwrotnie. Tymczasem tak się o sprawie mówi, jakby coś takiego jak „stanowiska”, w tym właśnie prostym sensie tego słowa, naprawdę występowały w tym przypadku i jakby okoliczność, że tak zapewne nie jest (a owe „stanowiska” są pewnymi konstruktami czy hipostazami teoretycznymi), w ogóle nie miała teoretycznego znaczenia. Nie powinno się używać obiegowych, lecz nazbyt uproszczonych środków zachęty do tzw. eksperymentu myślowego i mówić na przykład: przypuśćmy, że istnieje realista i idealista albo wyobraźmy sobie, co mógłby na to odpowiedzieć realista. Kontrfaktyczne heurystyczne wyobrażenie dwóch partii broniących „też” bynajmniej nie jest wyczerpującym (a w tym wypadku jest nieadekwatnym) opisem faktycznej „sytuacji komunikacyjnej”. Tymczasem dominująca dziś analityczna „argumentologia” operuje dość dogmatycznie takim retorycznym wyobrażeniem heurystyki sporu teoretycznego. Trzeba powiedzieć wiele słów, aby to ograniczenie przełamać i móc wpłynąć na stan zagadnienia. Jest to właśnie typowe zadanie dla heurystyki, polega bowiem w gruncie rzeczy na krytyce pewnych zwyczajów heurystycznych.

Co natomiast mogłoby być zadaniem heurystyki w odniesieniu do myślenia metodologicznego? Zapewne najpierw to, co już tu czynimy – wyodrębnionego jako pewnej formy myślenia filozoficznego, mającego swe określone źródła heurystyczne w heurystycznych wyobrażeniach i postulatach, na przykład w wyobrażeniu metody jako stosownego kanonu, poznania jako czegoś, co należy zacząć od dobrze wybranego „początku”, wyobrażeniu pełnej orientacji w możliwych źródłach uznawania sądów (krytycyzmu), w postulatcie nie-

uprzedzenia czy niedogmatyczności. Jeżeli heurystyka ma „współprzeżywać” różne formy myślenia filozoficznego, musi poddać się ich ogólnej heurystycznej tendencji. W przypadku myślenia metodologicznego jest nią zwrot ku refleksji formalistycznej, poszukującej ogólnie obowiązujących form i kanonów (logiki, powtarzalnej metody). Dlatego też czynność (i forma heurystyczna), którą można określić jako „wykrywanie leżących u podstaw myślenia metodologicznego wyobrażeń heurystycznych”, wydaje się zgadzać z tą dziedziną zainteresowań heurystyki.

W kwestii perspektyw heurystycznych badań nad myśleniem metodologicznym należy zadać sobie pytanie, czy heurystyka filozoficzna może lub powinna wystąpić także jako „metodologia filozofii”? Należy chyba uznać, że właśnie heurystyczna refleksja nad myśleniem metodologicznym powinna odwołać się od takiego projektu. Nie moglibyśmy przecież w takiej metodologii opierać się na naiwnym logiczno-proceduralnym pojęciu metody, właściwym każdej metodologii, jeśli mówi ona coś jeszcze o metodach. Filozofia ma bowiem, jak widzieliśmy, „swoje metody”, aby tamte wyprzeć i przekroczyć. Jeśli pojęcie metody przeszło w filozofii taką ewolucję, że stało się czymś w rodzaju „formuły uprawomocniającej”, proklamującej nową drogę filozoficznego myślenia, to czym mogłaby być metodologia filozofii – rejestrem takich formuł? Nie, byłaby nieuchronnie naiwnym projektem kanonizacji myślenia filozoficznego i wszystko, co mogłaby osiągnąć, to najpierw odebranie pojęciu metody wszelkiego kanonicznego sensu, a następnie rezygnacja z tego pojęcia w ogóle, czyli *de facto* z projektu metodologii filozofii. Inaczej mówiąc, musiałyby przejść taką samą drogę refleksji nad metodą, jaką przeszła filozofia¹⁷.

¹⁷ W pewnej mierze dialektyczny dramat podobnego projektu obrazuje próba E. Weila w *Logique de la philosophie*, Paris 1950. Ograniczenia heurystyczne tkwiące w pojęciu metody decydują zarazem o tym, że heurystyka nie jest żadną metodą. Tradycyjnie myślenie filozoficzne uchylające się od dostarczania doktryn nazywa siebie właśnie metodą, lecz pojęcie to nie czyni zadość tej intencji, kierując filozofa w stronę obmyślenia formalnego kanonu i właśnie metodologicznej doktryny. To niebezpieczeństwo rozpoznała już hermeneutyka, odcinając się w dużej mierze od metody. Inne niebezpieczeństwo, które w zamian

Nie znaczy to, że nie byłoby pożytku z takiej metodologii, gdyby miała ona być czymś na wzór współczesnej metodologii nauk. Ta jednak jest połączeniem badań logicznych, epistemologicznych i socjologicznych nad nauką, wykazującym tendencję do przeistoczenia się w pragmatykę, a nazwa „metodologia”, używana w niektórych językach do określenia tych badań, ma wartość tradycji, a nie kwalifikacji ich przedmiotu czy ich heurystycznego charakteru. Jako rodzaj pragmatycznej „metodologii” filozofii, heurystyka musiałaby zresztą naśladować w taki sposób uprawianą „metodologię nauk”.

Heurystyka, będąc krytyką myślenia metodologicznego, uwzględnia je jako swój przedmiot tylko dlatego, że jest ono zaangażowane w refleksję heurystyczną; stąd też myślenie metodologiczne jest dla heurystyki również inspiracją. A ostatecznie i sama heurystyka, gdy będzie dążyć do „rozeznania w formach heurystycznych”, ideach, wyobrażeniach, postulatach i maksymach nadających kierunek filozoficznemu myśleniu, sama stanie się pewną formą myślenia metodologicznego, a nawet pewną metodą (zbiorem metod) uprawiania filozofii. Obowiązuje ją jednak posłuszeństwo własnym ustaleniom. Jeśli perspektywa myślenia metodologicznego prowadzi nas na drogę myślenia pragmatycznego, to musimy podjąć w heurystyce i ten wątek.

się pojawia, mianowicie popadania w oderwaną metanarrację, ma swoje medium w deklarowanym często w filozofii *z a n g a ż o w a n i u* w badany tekst, toczący się dyskurs, w praktykę, poznanie drugiego i tym podobne „rzechy same”. Dyskurs, w którym wylania się taka deklaracja, refleksyjny, lecz odwołujący od nadmiaru refleksji, ma dwuznaczny status heurystyczny (bo już nie metodologiczny) i może najbezpieczniej jest powiedzieć, że proklamuje pewne *u s p o s o b i e n i e b a d a w c z e*. Jest to na razie jednak niewiele mówiące określenie. Dla heurystyki stanowi to w każdym razie istotne zagadnienie, dotyczące statusu heurystycznego silnie refleksyjnych dyskursów. Jeśli będzie mogła coś ważnego na ten temat powiedzieć, to tylko dlatego, że jest to *j e j w ł a s n y*, dotyczący jej samej problem. Będziemy jeszcze zajmować się tymi sprawami dalej, na razie istotna jest jasność co do tego, że heurystyka nie może być tylko metodą (*resp.* tylko metodologią) i że, z tych samych powodów, nie można pytać o jej status metodologiczny czy właściwą jej metodę, podobnie jak hermeneutyki, dekonstrukcji i niektórych innych form współczesnej myśli filozoficznej.

ROZDZIAŁ 3

Myślenie pragmatyczne

Pragmatyzm to pojęcie, które pojawiło się w związku z konkretnym, autorskim programem uprawiania filozofii (a więc jako kolejne określenie nowej i wreszcie prawdziwej filozofii), wykazując wskutek tego charakterystyczną dwuznaczność. Oznacza mianowicie coś konkretnego, bo odnosi się do twórczości kilku, już dziś klasycznych autorów, a zarazem w swych roszczeniach i nadziejach, jakie wiązały z nim jego pierwsi użytkownicy, odwołuje się do ogólnego typu myślenia filozoficznego. Taki typ myślenia nie może być wyłączną własnością kilku ludzi czy nawet jednej epoki, gdyż określają go ogólne wyobrażenia heurystyczne dotyczące tego, jak filozofia powinna być uprawiana, jakimi dyrektywami się kierować. Mamy w związku z tym do czynienia z charakterystycznym zjawiskiem retorycznym, nad którym trudno zapanować, a w każdym razie wymaga to pewnego heurystycznego krytycyzmu. W mnogości różnych idei, pomysłów, tropów dyskursu i pojęć wytyczamy najróżniejsze linie i ciągi skojarzeń, mając za każdym razem dobre po temu racje¹ (wtedy ogólna idea i nazwa, którą chcemy takiej historyczno-filozoficznej narracji nadać, np. „pragmatyzm”, może przypadkowo być taka sama, jakiej użyje ktoś inny w innej narracji), lecz pojęcie, które pomyslane było jako ogólna idea uniwersalnego projektu filozoficznego (np. „pragmatyzm”), łatwo może stracić wtenczas określone znaczenie, a więc i użyteczność. To niekorzystne współwystępowanie nazbyt ogólnikowego i nazbyt technicznego znaczenia dotyczy zarówno pojęcia pragmatyzmu, jak i pojęć hermeneutyki czy fenome-

¹ Żeby uświadomić sobie siłę, z jaką sieć historycznych i ejdetycznych związków między ideami filozoficznymi broni się przed wszelkimi linearnymi porządkami, warto zwrócić uwagę na ogromne różnice między prezentacjami historii idei autorstwa największych erudytów, którzy są w stanie dokumentować je w najbardziej szczegółowy sposób, np. A. Lovejoya, I. Berlina, M. Foucaulta.

nologii. Nie znaczy to, że musimy z nich zrezygnować. Ogólność pojęcia pragmatyzmu stanowi raczej wskazówkę, że jest ono spontanicznie przyjmowane jako określenie, może niezbyt wyraziście, ale szeroko rysującego się obszaru heurezy. Właśnie w tej swojej tendencji powinno być badane przez heurystykę.

Słowo „pragmatyczny” weszło do języka filozoficznego w XVIII wieku i oznaczało w zasadzie praktyczną stosowalność jakiejś wiedzy (etyki, psychologii, historiozofii), i to zarówno w „praktyce” (na przykład politycznej), jak i w innej dziedzinie wiedzy. Różnica w stosunku do słowa „praktyczny” polegała (i dziś polega) na pewnym naddatku refleksyjności – na zaakcentowaniu poznawczego i teoretycznego charakteru tego, co ma być pragmatyczne. Jest w niej więc zawarty postulat, aby nauka pragmatyczna pozostawała nauką, tzn. miała jej zalety racjonalne (i pozostawała nadal *teoretyczna*), a zarazem była wolna od spekulatywnego nadmiaru, który odrywałby ją od rzeczywistości. Przeciwwstawienie to jednak obejmuje także to, co teoretyczne: mimo że pragmatyczne chce należeć do porządku nauki i teorii, jednak samo odróżnia się od tego, co *czysto* teoretyczne. Ujawnia się tu heurystyczny mechanizm myślenia pragmatycznego o nauce, filozofii i poznawaniu w ogóle, polegający na skojarzeniu ideału bezpośredniego kontaktu z rzeczą samą, z heurystycznym wyobrażeniem poznawania jako formy praktyki (poznając – „robię coś”). Refleksja jest tu dobra i zła, pożądana i niepożądana jednocześnie: dobra jako teoretyczność będąca atrybutem poznawczości i zła, ponieważ oddziela nas od praktyki, życia, *praxis* czy jakkolwiek inaczej pojętej sfery *a u t e n t y c z n o ś c i* i rzeczy samej². Wysiłek teoretyczny idzie wobec tego w kierunku wyznaczonym przez heurzę myślenia dialektycznego – w kierunku zniesienia opozycji teoretyczność – praktyczność. Poznawczość jest zaangażowana w przedmiotowość jako forma dziania się świata – rodzaj praktyki, natomiast to, co przedmiotowe, występuje jako korelat poznawania-działania,

² „[Pragmatyzm] odwraca się od abstrakcji i niewystarczalności, od werbalnych rozwiązań, od słabych racji *a priori*, od ostatecznie ustalonych zasad, zamkniętych systemów i rzekomych absolutów, ostatecznych źródeł. Zwraca się natomiast w stronę konkretności i adekwatności, w stronę faktów, w stronę działań i w stronę siły” (W. James, *Pragmatism in Focus*, London 1992, s. 41).

jako to, czym świat może być dla nas, skoro jest tym, czym jest, tylko w praktyce poznawczej. Spekulatywne lub dialektyczne przewyższenie prostej obiektywizmu, wyraźne w pragmatyzmie społecznym, na przykład u Goodmana, nie odróżnia jeszcze tego typu myślenia od innych, które również takiego przewyższenia dokonują, a nawet wydaje się czymś wtórnym i nie wynikającym z pragmatycznej postawy, lecz z naukowej potrzeby sformułowania pewnego stanowiska epistemologicznego.

Rozpoczęliśmy od tego wątku, bo właśnie wokół historii autorefleksji w ramach każdego typu myślenia filozoficznego konstytuują się wyodrębniające go pojęcia, odnoszące się do różnych jej stadiów. Wypada wytłumaczyć się także z określenia: „myślenie pragmatystyczne”, które będziemy stosować. Ma ono mianowicie odnosić się do tego stadium refleksyjnego zaangażowania, w którym zniesienie prostej obiektywizmu wydaje się głównym przesłaniem teoretycznym pragmatycznie zorientowanej filozofii. Tak jest już poniekąd u Meada i w radykalnym konstruktywizmie całkowicie wtapiającym człowieka i jego poznawczo-komunikacyjne działania w biologiczne i społeczne otoczenie. Tak jest u Quine’a, Dummetta i innych współczesnych amerykańskich filozofów, którzy starają się wykorzenić rezultaty formalistyczno-refleksyjnego myślenia, tworzącego przepaść między poznaniem a działaniem. W odniesieniu zatem do dyskursów znoszących podobne opozycje pojęciowe i kierujących się ideałami pragmatycznymi stosujemy określenie „pragmatystyczne”, o pozostałych mówiąc „pragmatyczne”. Rozróżnienie to nie jest konieczne, ale może ułatwić orientację w skomplikowanej strukturze heurystycznych idei kształtujących tę tradycję.

Pierwotne ideały i wyobrażenia, z których tradycja ta wyrosła, są stosunkowo łatwe do zidentyfikowania. Zaczęło się od starożytnego rozdziału między poznawaniem a działaniem. Poznanie, które mogło jakoś ludzkie działanie modyfikować, a więc być przydatne i pouczające, było pojmowane jako poznanie praktyczne, w szczególności jako filozofia praktyczna. Filozofia ta kierowała się takim samym ideałem rozumnej i celowej pracy poznawczej, jaki przyświecał rozumnej i celowej praktyce; kwalifikacje te pojawiły się więc jako świadomie przyjęte ideały heurystyczne. Utwierdza się w nich

wyobrażenie dobrej podstawy poznania – rzetelnych źródeł, z których poznanie powinno wyrastać, jeżeli ma mieć jakieś zastosowanie – ale przede wszystkim wyobrażenie ostatecznego celu, do którego poznanie powinno zmierzać. Cel ten nie mógł być dosłownie praktyczny, przyziemny, lecz był celem w tym sensie, że skutek uprawiania filozofii miał przekraczać swą ważnością to, co można określić jako wykorzystywanie informacji albo zaspokojenie ciekawości. Ideał filozofii praktycznej był więc zgodny z teleologiczną strukturą heurystyczną, jaką przyjęła filozofia scholastyczna, XVII-wieczne systemy Spinozy, Malebranche’a, a wreszcie system Kanta. Idea teologii jako nauki wnoszącej się ponad filozofię, idea nauki o Bogu (w sensie teodycei, a nawet etyki) jako zwieńczenia filozofii, filozoficzna apologia religijności i pewnych przeżyć intelektualno-religijnych, Kantowski rozum praktyczny jako instancja uprawomocniająca postulaty metafizyczne ze względu na cel moralny – to przejawy oddziaływania heurystycznego ideału filozofii jako wiedzy celowej, życiowo pożytecznej i doniosłej, praktycznie wartościowej. Jako że cele służą zarazem za ideały, postulaty, a także źródła prawomocności (w ramach wyjaśnień metafizycznych), przeto teleologicznie zorganizowane filozofie wykazują tendencje do dyskursów redukcyjnych, poszukujących warunków realizacji założonych celów. W ten sposób heureka pragmatyczna przyczyniła się do rozwoju idealizmu.

Terminy metafizyczne i religijne (Bóg, zbawienie, porządek moralny, dobro), którymi posługiwało się tradycyjne myślenie pragmatyczne, wykraczają jednak swym znaczeniem (a także rolą heurystyczną) poza funkcję celu, mającego nadać zarazem doniosłość i prawomocność filozofii, która nie miała być tylko spekulacją. Dlatego też mówienie w tym kontekście o myśleniu pragmatycznym jest poniekąd sztuczne i jednostronne; jeśli tak czynimy, to dlatego, żeby podkreślić związek między tą tradycją a myśleniem pragmatycznym w węższym i bardziej ścisłym znaczeniu.

Obecna już w teleologicznie zorientowanej filozofii intencja (u Platona i Plotyna, a w filozofii nowożytnej na przykład u Marksa), aby nadać filozofowaniu ważność i użyteczność życiową (właśnie „praktyczną”), jest wyrażana wprost jako heurystyczny postulat, jak w ostatniej tezie Marksa o Feuerbachu. Teoretycznym wyrazem tego

postulatu jest nie teleologiczna metafizyka, ale traktowanie poznawania jako pewnego rodzaju praktyki, kierującej się określonymi zasadami oraz celami i powiązanej z innymi formami ludzkiej praktyki. To heurystyczne wyobrażenie poznawania, zawierające w sobie ideał skuteczności, operatywności oraz wyobrażenie środków i ich stosowania, jest bliskie myśleniu metodologicznemu. W istocie, granica między nimi jest płynna.

1. Praktyka i metoda

William James posługuje się pojęciem pragmatyzmu jako metody w refleksyjnym i niekanonicznym sensie – jako metody nie wspieranej konkretną doktryną i dogmatami. O Peirsie zaś, nominalnym twórcy pragmatyzmu, również można i trzeba powiedzieć, że był metodologiem nauk. Uprawiając metodologię nauk, był jednym z pierwszych, który starał się, zachowując klasyczne ideały obiektywności i bezinteresowności poznania naukowego, traktować naukę jako praktykę badawczą, w której normy i kryteria sukcesu (wartości wyniku naukowego, prawdy) muszą być zbieżne ze swoimi społeczno-praktycznymi korelatami, jak konsens członków wspólnoty badawczej. Jednocześnie wysiłek Peirce'a idzie w kierunku wykazania pokrewieństwa umysłu ze światem, dokonania epistemologicznej konwersji świata w to, co jest przedmiotem możliwego poznania. Ten transcendentalny proces zniesienia obiektywizmu – heurystycznego wyobrażenia ujmującego autonomiczny przedmiot stojący na przeciw podmiotu – dokonuje się w heurystycznie (bo właśnie pragmatycznie) nacechowanej refleksji, w koncepcji abdukcji, czyli twórczych operacji umysłu prowadzących do stawiania hipotez, które same są warunkami możliwości swej prawdziwości – generują prawdę, jeśli są prawdziwe. Proces uprawomocniania w nauce jest tu rozumiany kolidycznie, a medium, w którym się on odbywa, to właśnie praktyka – nasze przekonania bowiem to w istocie zasady, według których działamy zarówno w życiu codziennym, jak i praktyce naukowej.

Praktyka naukowa jako „dzianie się” procesów badania i uprawomocniania (które ma swój logiczny wyraz w teoriach, metodach,

uzasadnieniach) buduje pragmatyczną filozofię nauki N. Reschera, autora *Methodological Pragmatism* (jej głównym zagadnieniem jest analiza heurystycznej kategorii stosowalności). Na pograniczu myślenia metodologicznego i pragmatystycznego sytuuje się również M. Polanyi, który dąży do przewyższenia formalistycznej (deprecjonującej znaczenie osobistego charakteru procesów poznawczych) tendencji epistemologii i metodologii, nawet gdy występuje w formie pragmatycznej logiki odkrycia naukowego. Podkreślając osobisty charakter wiedzy, stara się on pokazać możliwość uwzględnienia tego faktu w racjonalistycznej teorii wiedzy, postulując na przykład „epistemologię wiedzy osobistej”, „logikę obmyślenia” (*contriving*), koncepcję maksym badawczych, za pomocą których pomagamy sobie w poznawaniu świata³.

Pragmatyczna metodologia czy teoria wiedzy opierają się na heurystycznym wyobrażeniu konkretnej rzeczywistości, w ramach której jedynie można autentycznie rozumieć zjawiska. Jest to wersja heurezy rzeczy samej, w której dziedzina źródłowego odniesienia – to, do czego mamy p o w r a c a ć – pojęta jest dynamicznie i w związku z codziennym życiem – jako praktyka. Pragmatyczne zainteresowanie różnorodnością *praxis*, która rozciąga się od sfery psychicznej przez praktyki społeczne i czynności naukotwórcze po zachowania językowe, skłania do prowadzenia tego rodzaju badań, wciąż narażonych na zarzut naturalizmu. Jednocześnie różnorodność praktyki odkrywana w takich badaniach: wielość reguł, kon-

³ Książka M. Polanyi'ego *Personal Knowledge* (Chicago 1962) jest wybitnym przykładem heurystycznej refleksji nad nauką w ramach myślenia metodologicznego i pragmatystycznego, dostarczającej zresztą *explicite* pewnej koncepcji heurezy matematycznej i zawierającej wiele wątków (jak pojęcie maksymy naukowej czy namiętności heurystycznej) specyficznie heurystycznych, odróżniających ją od typowej filozofii nauki. Heurystyczny program tego dzieła jest jednak zasadniczo zbliżony do intencji krytycznego racjonalizmu, a także retoryki: to, czego jako uprawiający naukę lub filozofię, nie uwzględniliśmy dotąd w naszej samowiedzy z pożytkiem dla racjonalnego kierowania naszym poznawaniem, na przykład czynników historycznych, społecznych i osobistych, powinno w końcu znaleźć swoje teoretyczne opracowanie zgodnie z racjonalistycznym *credo*: „Wierzę, że pomimo wszelkiej przypadkowości jestem powołany do poszukiwania prawdy i ogłaszania swoich ustaleń” (ibidem, s. 299).

wencji, jakim podlega praktyka poznawcza i naukowa, podkopuje wiarę w możliwość, a nawet wartość jej metodologicznego skanowania. Wątpliwości takie kwitowane bywają natomiast kontrargumentami relatywizmu. Ich autorzy wszędzie tropią „sceptyków”, „irracjonalistów” i „relatywistów”, nastających na racjonalność nauki i naukowość filozofii, i przypisują różnym dyskursom, także pragmatystycznym, często niesłusznie, destrukcyjne i niefrasobliwie demaskatorskie intencje. Tymczasem rola myślenia pragmatystycznego jest inna – chodzi w niej o opisanie i zrozumienie jak najszerszego kontekstu poznawania i zachowań racjonalnych. Praktyka społeczna i językowa jest tu interesująca sama w sobie, a nie jako ewentualne źródło argumentów przeciw racjonalnym roszczeniom nauki. Reakcją na nieco historyczną walkę z „irracjonalizmem”, „pragmatystyczną koncepcją prawdy jako użyteczności” itp. było z jednej strony podjęcie przez filozofów o pragmatystycznej orientacji programu poszerzenia koncepcji racjonalności, by bardziej przystawała do naszej wiedzy o złożonej praktyce używania umysłu i faktycznych celach, jakimi się w tej praktyce kierujemy, z drugiej zaś – dyskusja na temat relatywizmu⁴.

⁴ Jeśli chodzi o pierwszą sprawę, to dobrym podsumowaniem obrazującym zakres poszerzenia koncepcji racjonalności jest wyliczenie 22 typów racjonalności, 5 koncepcji i 5 teorii racjonalności w artykule H. Lenka i H. F. Spinnera, *Rationalitätstypen, -konzepte, -theorien*, w: *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, hrsg. v. H. Stachowiak, Bd. 3, Hamburg 1989, s. 2–16. Natomiast o dyskusji wokół relatywizmu można powiedzieć, że jest ona dobrym przykładem dialektycznego losu pojęcia – zjawiska heurystycznego, które powinniśmy nauczyć się w filozofii przewidywać i wyciągać z jego występowania w poszczególnych przypadkach teoretyczne konsekwencje. Relatywistyczny sceptycyzm (np. Nelsona) oraz różne formy pragmatystycznego myślenia (głównie w filozofii nauki) wywołały gwałtowny sprzeciw racjonalistów i obrońców klasycznej koncepcji filozofii. Reakcją na to był prowokacyjny relatywizm, w którym zaczęto przekornie używać tej kategorii w sensie pozytywnym, wbrew rozpowszechnionemu zwyczajowi zastrzegania się, że to, co się głosi, nie jest relatywizmem (ale na przykład znając swoje kompetencje i granice socjologią wiedzy). Przełamanie jednoznacznie pejoratywnej konotacji słowa relatywizm spowodowało, że niektórzy pragmatystycy, a zarazem przywiązani do racjonalistycznego rygoru filozofowie, jak najpierw Mead i Mannheim, a następnie Toulmin i Goodman, zaczęli używać go w sensie pozytywnym. W ten sposób

Poza pragmatystyczną filozofią nauki pragmatystyczne myślenie znajduje wyraz w takich, mniej lub bardziej zorganizowanych dziedzinach, jak teoria argumentacji, autorytetu, erystyka, prakseologia, oraz w tych, które do nauki wprost się nie odnoszą, jak teoria rozmowy, socjolingwistyka, filozoficzna teoria działań komunikacyjnych, a poniekąd nawet „dyskursologia” M. Foucaulta, która od historii idei odróżnia się swym pragmatyczno-strukturalistycznym podejściem. W dziedzinach tych obecne są w różnych konfiguracjach idee, które składają się na różne odmiany pragmatycznej konwersji, dokonywanej w stosunku do wyobrażenia sytuacji człowieka poznającego swoje otoczenie, a szerzej – człowieka działającego i wzajemnie oddziałującego ze swym środowiskiem. Różne też są odmiany totalności, w ramach których myślenie pragmatystyczne chce się sytuować – od środowiska biologicznego i społecznego przez zachowania językowe po życie i *praxis*. Każda z nich jednak ma sens autentycznej „rzeczy samej”, do której należy powracać i na której trzeba oprzeć poznanie, gdyż jest ona ostatecznym źródłem uprawomocnienia – ludzkiego poznawania w ogóle i refleksyjnej teorii (pragmatycznej czy pragmatystycznej) w szczególności. Specyficznie pragmatyczne myślenie jest wolne jednakże od idealistycznej obsesji uprawomocniania, nie dokonuje konwersji praktycznej sytuacji poznawczej na podmiot poznający przedmiot, gdzie poznanie jest rzeczywiście poznaniem, gdy osiąga ostateczne uprawomocnienie, co ma być możliwe dzięki temu, że przedmiot zostaje ujęty jako „to, czym jest jako przedmiot poznania”, a więc jako korelat aktów poznawczych. Jeżeli nawet pragmatyzm dokonuje idealistycznej czy transcendentalnej konwersji, to w inną totalność, w której chce osadzić swój dyskurs – totalność praktyki, a nie myślenia. Sposób, w jaki podmiot jest powiązany z rzeczą samą (np. z „życiem”), nie polega na biernym odnoszeniu się, lecz na uczestniczeniu – bytowym powiązaniu, przynależności. Jest to bardzo ważna różnica w stosunku do idealizmu, po pierwsze dlatego, że w pragmatycznej i realistycznej perspektywie pokrewieństwa podmiotu ze światem nie trzeba

powstał relatywistyczny antyirracjonalizm i, jak wyraził się o swojej filozofii Goodman, „radykałny relatywizm z rygorystycznymi restrykcjami”.

rekonstruować ani dowodzić (jak w fenomenologii ducha czy teorii konstytucji), lecz jest ono z góry przyjęte jako heurystyczne założenie, określające zainteresowania badawcze pragmatysty. Po drugie dlatego, że idea podmiotu jako centrum i źródła aktów odgrywa tu mniejszą rolę niż intuicjonistyczna koncepcja świadomości jako strumienia przeżyć i nie pojawia się jako problem – źródło wątpliwości, co jest nieuchronne w dyskursie idealistycznym⁵. Niekoniecznie stanowi to zaletę myślenia pragmatycznego, niemniej trzeba sobie zdawać sprawę z tego, że to, czym żyje idealizm i jego krytyka – problem podmiotu – jest dla pragmatycznego myślenia heterogeniczne.

W istocie, pragmatyzm jest przede wszystkim formą refleksji heurystycznej. To, co przypisuje sobie jako wkład do filozofii, to przede wszystkim ustanowienie takiego sposobu myślenia, który uwzględnia zależności między sensem wypowiedzi teoretycznych a zadaniami (uwikłanymi w teoretyczny i praktyczny kontekst), które mają one realizować (jak rozwiązywanie problemu czy wyjaśnienie nowych faktów), i sposobami, w jakie wpływają na dalszą praktykę badawczą. Pragmatyzm nie występuje tu jako doktryna, gdyż

⁵ Właśnie z tego względu, że nie zawsze ideał rzeczy samej, autentycznej rzeczywistości, do której trzeba się odwoływać lub powracać, wiąże się z ekspozowaniem wyobrażenia substancjalnego podmiotu, wydaje mi się, że heureka „rzeczy samej” jest pierwotniejsza w stosunku do heurystycznego wyobrażenia *reprezentowania* świata w umyśle. „Rzecz sama” jest tym, co ważne, źródłem i celem poznania, tym co ożywia intelekt i nadaje sens jego wysiłkowi. „Rzecz sama” to sens i prawda w znaczeniu heurystycznym, czyli w znaczeniu motywacji i wartości, a nie w znaczeniu nadanym mu przez jakiś filozoficzny dyskurs. Wchodzą tu w grę różne wyobrażenia: od tego, co zawiera się w heurystycznej maksymie *rem tene, verba sequuntur*, przez Tajemnicę, rzecz samą w sobie, czysty fakt, bezpośrednią naoczność i żywą obecność, po Heideggerowskie bycie, odcinające rzecz samą od towarzyszącej jej zawsze intuicji czegoś dającego się objąć i uobecnąć. Rzecz sama to *activitas* przedmiotu poznania jako dającego się poznawać, *activitas* prawdy ontycznej i inteligibilności. Na ogół jednak motyw reprezentowania uważany jest za najistotniejszy. Tak jest w krytyce oświeceniowego Rozumu Adorna, w koncepcji metafizyki obecności Heideggera, w krytyce reprezentacjonistycznej koncepcji znaku i relacji reprezentowania u Quine’a, w Rorty’ego koncepcji filozofii odzwierciedlania (i w krytyce wyobrażenia poznania jako odzwierciedlania u wcześniejszych pragmatystów), a także u Derridy.

każda teoria może się potwierdzać jedynie w praktyce. Stanowi natomiast właśnie płaszczyznę dla takiego wieloaspektowego i od zawsze praktykowanego filozofowania, w którym na przekór abstrakcyjnym dyskursom chcemy bez uprzedzeń śledzić, jak n a p r a w d ę przebiega nasza praca badawcza – jakimi kieruje się kryteriami, jakim służy zainteresowaniom, co i dlaczego okazuje się w niej satysfakcjonujące, co zaś zamiera, stając się niezrozumiałe czy nieaktualne. Innymi słowy – pragmatyzm wyrósł jako program refleksji heurystycznej, postawa (metoda – jak dawniej nazywano) bez doktrynalnych pretensji: nowa nazwa dla starych dróg myślenia – jak wyraził się James – i metoda orientacji – jak z kolei mawiał Dewey. Nie udało się, niestety, pragmatystom wypracować heurystycznego sposobu mówienia, nie uwikłanego bezpośrednio w tezy metafizyczne i stanowiska epistemologiczne. Nie powinno nam to jednak przesłaniać istotnie heurystycznej intencji myślenia pragmatycznego, co dzieje się wówczas, gdy kusi nas możliwość łatwych zarzutów, takich jak ten, że pragmatyzm nie odróżnia prawdy od koherencji, zgody od użyteczności, a celu poznawczego od praktycznego.

W pragmatycznym wyobrażeniu heurystycznym człowiek podlega oddziaływaniu otoczenia, samemu na nie oddziałując. Ma jednak szansę nadawać w pewnej mierze kierunek swemu działaniu, jeśli rozumie praktyczną istotę swojej sytuacji w świecie. I w takim właśnie sensie należy rozumieć pragmatyczne mówienie o użyteczności jako kryterium prawdy i tym podobne „redukcjonistyczne” wypowiedzi. Nie jest to bowiem naiwne redukowanie wartości poznawczych do utylitarnych czy zafałszowanie istoty poznawczości, lecz sposób mówienia (nie zawsze znajdujący dla siebie właściwe pojęcia i terminologię) z perspektywy refleksji heurystycznej, nadającej sytuacji człowieka poznającego świat sens z a d a n i a, dającego się tym lepiej wypełnić, im wyraźniej zostanie pojęte jako właśnie zadanie, a więc i jako cel, który należy osiągnąć. Podobnie jest z innymi pojęciami dyskursów pragmatycznych, mogącymi niekiedy sprawiać wrażenie naturalistycznych, jak na przykład z pojęciem zaspokajania potrzeb, będącym jednym z podstawowych heurystycznych schematów wyjaśniania w psychologii. Wiele z tych pojęć, początkowo ogólnych, obciążonych jest partykularnym znaczeniem.

Powoduje to, że myślenie pragmatyczne i pragmatystyczne popada w te same trudności, co każde myślenie metafizyczne – ulega złudzeniu transcendentalnej ważności i prymatu swoich pojęć kluczowych, a zwłaszcza ustanawianego pojęcia totalności, doświadczając następnie jego ograniczeń. Tak jest na przykład z konwersją o fundamentalnym znaczeniu dla rozwoju myślenia pragmatycznego i hermeneutycznego, z konwersją⁶ (świata, bytu) w *z y c i e*. Filozoficzna

⁶ Słowo konwersja (lub zwrot – *Wende, turn* – w bardziej historycznych kontekstach), którego zwykło się używać we współczesnej krytyce metafizyki, jest mylące, bo domaga się podmiotu konwersji. Jeśli więc mówimy, że jest to konwersja świata albo bytu w to czy tamto (język, poznanie, dane świadomości, pojęcie, myśl, fenomeny, fakty itd.), to głównie ze względu na wymagania gramatyczne oraz z racji heurystycznego zwyczajnego określania tego, czym filozofia ma się zajmować, jakoby w oderwaniu od konkretnego zaangażowania w jakiegokolwiek wyobrażenia metafizyczne, gdy używamy ogólnych słów „byt” lub „świat”. Oczywiście oba te pojęcia wyrażają także coś, co nazywamy konwersją, a ich uprzywilejowanie jest, podobnie jak w innych przypadkach, jedynie wewnętrzne, widoczne z punktu widzenia ich afirmatywnego użycia. W istocie nie ma tu więc żadnej konwersji w sensie przekształcenia czegoś, co było wcześniej dane, a słowa tego używa się po to, aby zaakcentować moment przyjęcia pewnej postawy teoretycznej, dokonania pewnego zabiegu myślowego, towarzyszących każdej konwersji. Można by zamiast tego używać słowa wyobrażenie (metafizyczne), nastawienie (np. lingwistyczne, epistemologiczne, fenomenalistyczne) czy redukcja, ale te określenia mają swoje wady. Partykularności, będącej zresztą jądrem heurystycznym, problemem, z którego wyrasta każde dokonywanie konwersji, nie można też uniknąć, stosując określenia: totalność czy pojęcie totalności, choćby dlatego, że akcentują moment wszechobejmowania, który nie w każdym myśleniu metafizycznym jest eksponowany. Także pojęcie metafizyczności, jakie występuje w kontekście antymetafizycznych dyskursów, zanadto eksponuje moment statyczności, bierności, przedmiotowości tego, co ma być metafizyczne jako korelat metafizycznego myślenia. W końcu okazuje się, że i metafizyczność jest rodzajem partykularnej konwersji (tym razem rzecz by można – heurystycznej) i dzieli los zarzucanych kolejno określeń metafizycznego zła, jak scholastyka, kartezjanizm, idealizm, obiektywizm, reprezentacjonizm itd. Ostatnim terminem tego rodzaju jest metafizyka obecności. Nauka z historii następujących kolejno po sobie konwersji i pojęć totalności, a następnie (w kontekście krytycznym) następujących po sobie, pretendujących do uniwersalności określeń metafizycznego zła powinna być chyba taka, że całe zagadnienie (tj. problem metafizyki) nie powinno być traktowane jako problem błędnego i słusznego myślenia o świecie (a więc znów jako problem metafizyczny), lecz jako problem mówienia jako takiego, jako zespół

kategoria życia odgrywa często rolę nieuzasadnionej metafizycznej ekstrapolacji naszych wyobrażeń biologicznych, na przykład wyobrażenia organizmu albo ewolucji w drodze walki o przetrwanie. Podobnie jest z pokrewnym pojęciem procesu. Z naturalistycznej i pragmatystycznej orientacji wyrasta tzw. epistemologia ewolucyjna. Pragmatystyczna socjologia i antropologia dokonują konwersji świata ludzkiego w różnorodne praktyki komunikacyjne, głównie językowe, mówiąc o różnego rodzaju aktach mowy i grach językowych. To wszystko są rzeczywiście bardzo pragmatyczne pojęcia. Każde bowiem zdarzenie komunikacyjne ma swoją pragmatyczną autonomię, to znaczy jego prawidłowość uzasadnia jego własny przebieg i związek z konkretnym kontekstem sytuacyjnym (praktycznym). Nie jest przy tym wykluczone, iż niekiedy istotą zdarzenia komunikacyjnego lub pewnej gry jest autentyczne poznawanie czy naukowe dyskusowanie czegoś. Te pragmatyczne pojęcia nie są więc skazane na heurystyczny status naturalistycznego demaskowania, którego z pewnością stara się unikać pragmatyzm Peirce'a i jego następców. Ponadto pojęcia komunikacji i gry zawierają w sobie wyobrażenie celu czy raczej moment teleologiczny i są skorelowane z pojęciami skuteczności, przydatności i praktycznej satysfakcjonalności. Gdy mowa o praktyce naukowej, pragmatyczne myślenie, czyniące sukces praktyki (na przykład naukowej) celem samym dla siebie, opisuje ją w aspekcie jej wewnętrznego sukcesu, a więc w terminach heurystycznych. Mówi się wówczas o takich heurystycznych walorach teorii, jak siła eksplanacyjna czy płodność (wspominaliśmy o tym przy analizie myślenia metodologicznego). Podobnie jak w teorii komunikacji, w pragmatycznym mówieniu o praktyce naukowej będzie więc dominować motyw teleologiczny. Wymaga on swojego najogólniejszego określenia – idei regulatywnej, którą może być satysfakcjonalność albo instrumentalna prawdziwość, a szerzej – ważność (*Geltung*) i słuszność (*rightness*)⁷. Przez przyjęcie idei re-

zagadnień semiotycznych, a ogólniej mówiąc: heurystycznych. I rzeczywiście, taka zmiana perspektywy, w dużej mierze dzięki teoriom metanarracji Lyotarda i Habermasa, zaczyna się dokonywać.

⁷ Habermas rozróżnia aż cztery formy uniwersalnych roszczeń ważności: inte-

gulatywnej pragniemy uciec od partykularności, w którą wciągają nas, nie wytrzymujące próby absolutyzacji, takie pojęcia, jak użyteczność czy konsens. Czynimy to, aby nie popaść w relatywizowanie – drogiej nam – idei prawdy. Nie unikamy jednak dokonywania pewnego rodzaju jej konwersji, która zawsze może spotkać się z zarzutem relatywizmu lub redukcjonizmu: obracamy bowiem prawdę na cel praktyki poznawczej albo zaspokojenie potrzeby poznawczej lub odpowiedź na pytanie, rozwiązanie zadania. Nie można jednak zapominać, że pojęcie prawdy też zawiera moment refleksji, jest niejako wynikiem konwersji prawdy w prawdę. Jego wyższość nad pojęciem prawdy (prawdziwości) jako satysfakcjonalności czy transcendentalnym pojęciem konsensu jako idei regulatywnej występującej w zastępstwie prawdy jest wyższością wynikającą z preferencji terminologicznej w obyczajowości heurystycznej, a zatem tego samego rodzaju, co wyższość pojęcia bytu i świata nad innymi pojęciami totalności, jak dane, sensory przedmiotowe czy pojęcie. Ta heurystyczna sytuacja, polegająca na uwikłaniu problemu niezamierzonego redukcjonizmu i naturalizmu pojawiającego się w myśleniu pragmatycznym, a zwłaszcza problemu pragmatystycznej koncepcji prawdy w heurystyce konwersji i refleksji, powoduje, że historia dyskusji z pragmatyzmem, szczególnie z pragmatystyczną koncepcją prawdy, jest historią zarzutów, wynikających ze wzajemnego niezrozumienia. Tymczasem konfrontacja różnych pojęć totalności pretendujących do pierwszeństwa, nigdy – co już wykazał Hegel – nie może dać wyniku w postaci trwałej przewagi jednej z nich. To, co jest tak trudne do zrozumienia w tych tylko z pozoru łatwych, a nawet na pozór trywialnie brzmiących sformułowaniach podstawowych koncepcji prawdy, wiąże się właśnie z uwikłaniem w problematykę heurystycznych (głównie semiotycznych) funkcji pojęć filozoficznych oraz problematykę form heurystyki dyskursów filozoficznych zdominowanych przez nawarstwiająca się refleksję (i dokonujących konwersji); o problemach tych filozofowie nie nauczyli się chyba jeszcze skutecznie dyskutować.

ligibilność, prawdę, słuszność i prawdziwość, należące do powszechnych kompetencji komunikacyjnych.

Gdy zrozumiemy, że myślenie pragmatyczne jest myśleniem w ramach heurezy konwersji, a zarazem kieruje się teleologiczną refleksją, zrozumiemy teleologiczną istotę pragmatycznej konwersji. Jest to konwersja świata w praktykę. Praktyka, którą myślenie pragmatyczne czyni swoim pojęciem totalności (nadając mu zresztą różne nazwy), stając się właśnie pojęciem totalności i ideą regulatywną, równoważy się z tym, co własne powodzenie (własne dobro, jak chciałoby się powiedzieć) czyni swoim celem. Jest to zbliżona forma konwersji do tej, która w klasycznej metafizyce obraca byt w transcendentalne dobro, czyli byt jako przyporządkowany celowi.

2. Praktyczna legitymacja i refleksyjna legitymizacja

Analogia pojęcia praktyki do pojęcia dobra transcendentalnego pozwala może lepiej zrozumieć, dlaczego praktyka legitymuje się wyłącznie w sobie samej. Rozumiemy tę ideę w odniesieniu do fenomenologicznej koncepcji bezpośredniego doświadczenia jako jedyne źródła prawomocności sądu, rozumiemy też w odniesieniu do metafizycznego pojęcia dobra, o które nie ma sensu pytać, czy jest dobre. Przypadek samolegitymizacji praktyki, a raczej rodzaj politycznego argumentu właściwego myśleniu pragmatycznemu, łączy w sobie obie intuicje: każda praktyka wiąże się z doświadczeniem – jako uwikłani w nią, sami najlepiej wiemy, co się wokół nas dzieje, nikt postronny nie może nas w zupełności pouczyć, co mamy robić, a ponieważ nasza praktyka jest naszą sprawą, nikt postronny nie może do końca zrozumieć jej sensu dla nas, jako czegoś dla nas dobrego i właściwego. Istotne są określenia: w zupełności i do końca. Oczywiście jest możliwa ocena jakiejś praktyki, tak jak możliwe jest mówienie o cudzym doświadczeniu bezpośrednim i relatywnym złu tego, co transcendentalnie z konieczności jest dobre. Ostateczne jednak źródło takiej oceny leży w przebiegu praktyki i w tym sensie jest ona źródłem własnej prawomocności. Stoi za tym w gruncie rzeczy prosta intuicja, którą potocznie wyrażają ludzie, gdy mówią: Co ty wiesz, nie robiłeś tego, nie przeżyłeś takiej

sytuacji..., a w której przejawia się właśnie podstawowe wyobrażenie heurystyczne rzeczy samej.

Konkretność każdej praktyki powoduje, że myślenie pragmatyczne, z samej praktyki wyprowadzające prawo określania, co jest prawdziwe i słuszne, ucieka od refleksji, od teorii, doktryny, a także każdej metanarracji mającej uprawomocnić pragmatyzm jako stanowisko. Moment, w którym myślenie pragmatyczne ogłasza swój antydoktrynalny charakter, jest jednym z punktów granicznych oddzielających je od myślenia pragmatystycznego. U Jamesa i Deweya odbywa się to, jak mówiliśmy, przez określenie pragmatyzmu jako metody. Pojęcie metody ma w sobie jednak element formalizmu, którego myślenie pragmatystyczne chce uniknąć, widząc w praktyce rys konkretności każdorazowego jej działania się. Dlatego też myślenie pragmatystyczne przeciwstawia się również myśleniu metodologicznemu. Zmierza się tu do pogodzenia teoretyczności i refleksyjności filozoficznego poznania z pełnym uszanowaniem praw praktyki do decydowania o swym przebiegu i dokonywania samooceny, z pochwałą konkretności i niechęcią do oderwanych (od konkretnej praktyki) teorii, doktryn (także metodologicznych), procedur i metanarracji wyrażających samozadowolenie filozofii. Zadanie to jest trudne, może nawet niewykonalne. Próby jego realizacji przyniosły jednak wyniki doniosłe dla filozofii.

Istotą tego rodzaju przedsięwzięć teoretycznych jest uprawomocnienie wielości i różnorodności praktyk (społecznych i dyskursywnych), które wymagają obrony przed roszczeniami totalizujących narracji, chcących je abstrakcyjnie podporządkować jakiejś całości i celom niezgodnym z ich sensem. Trzeba powiedzieć, że jest to o wiele szerszy prąd umysłowy, przekraczający to, co można by przypisać tradycji myślenia pragmatystycznego. W zasadzie w tym kierunku idzie wysiłek teoretyczny zarówno teorii krytycznej, krytyki ideologii (Szkoła Frankfurcka), jak i współczesnego liberalizmu (na przykład R. Nozicka), unikającego wszelkiej metanarracji i doktryny (choćby tylko służyła podtrzymaniu wolności). Oba kierunki filozofii społecznej są motywowane ideałem wolności, obejmującym także wyobrażenie nieskrępowanej z zewnątrz, legitymującej się w sobie praktyki. Wydaje się, że myślenie pragmatystyczne odniesio-

ne do filozofii i poznania łączy się z myśleniem o sprawach ustroju społecznego, zwłaszcza u najznakomitszych autorów – Habermasa i Rorty'ego.

Zainicjowana w czasach nowożytnych przez Kanta a kontynuowana przez Hegla i Marksa tradycja ustanawiania praktyki instancją weryfikującą roszczenia rozumu doszła do swych, być może, ostatecznych konsekwencji na kilku różnych drogach pragmatystycznego myślenia. W każdym przypadku decydujące znaczenie ma problem stosunku konkretnej praktyki jako materialnego źródła legitymacji do ogólnej refleksyjnej formuły legitymizacji przez praktykę, formuły, w której praktyka musi zostać przedstawiona jako totalność.

2.1. Adorno – droga dialektyczna

Dla Adorna, o którym wprowadzie nie mówi się jako o pragmatyście, stosunek między praktyką a teorią jest jednym z zasadniczych tropów heurystycznych, wyznaczających drogę całej filozofii. Filozofia jest – w jego ujęciu – dialektyczną walką o zetknięcie rozumu z konkretnością rzeczy i praktyki, walką prowadzoną przeciw refleksyjnej konceptualizacji, kontemplatywnej racjonalności, abstrakcji pojęcia, myśleniu utożsamiającemu. Konceptualizująca natura rozumu prowadzi do totalistycznych wyobrażeń i systemów proklamujących władzę absolutną rozumu-podmiotu, przyczyniając się do rozwoju totalitaryzmów społecznych i politycznych. Rozum oświeceniowy wciela w życie program totalnego uspołecznienia, prowadzący do technokracji, przemocy, represji politycznych. Do rzeczy samej, do praktyki umykającej wciąż ostatecznej konceptualizacji nie możemy mieć jednak innego dostępu niż przez rozum. Musimy jednak zdawać sobie sprawę z tego, że jest to dyskurs dialektyczny, w którym konkretność bytu stanowi pewien nadmiar. Przyswoić go i pogodzić z rozumem może – co nieraz postulowano przed i po Nietzschem – prawda sztuki, łącząca ogląd z pojęciem, szczegółowe z ogólnym, moment mimetyczny z racjonalnym. Filozofia ma to wiedzieć – znać swoje miejsce, swój los i zagrożenia, które może przynieść światu. I to wyznacza jej zadanie, które jest zadaniem krytyki. Filozof czy szerzej – intelektualista jako krytyk broni praktyki, szczególnie na-

turalnych praktyk komunikowania się, zwyczajnego mówienia, sztuki oraz życia i wolności przed zakusami restrykcyjnej racjonalności i różnymi formami alienacji. Można powiedzieć, że rolą filozofa jest leczyć świadomość nieszczęśliwą. Aby móc tę rolę odgrywać, filozofia musi pogodzić się z tym, że jej zbliżanie się do spraw autentycznego życia i praktyki, jej dialektyczne i sytuacyjne uwikłanie będą działać przeciwko jej jedności, powodując chroniczną fragmentaryczność i niedokończenie. Mamy tu do czynienia z afirmacją wolności i wielości dokonaną na drodze dialektycznej. Teoretyczna konwersja realnej praktyki w pojęcie praktyki, ustanawianie totalności praktyki staje się udziałem także filozofii, która jakże często występuje jako totalność sensu; filozofia może wszakże uniknąć złych następstw swych idealistycznych inklinacji.

Jeśli atrybutem pragmatystycznego myślenia dialektycznego jest znoszenie opozycji pojęciowych i formalistycznych schematów będących efektem abstrakcyjnych konceptualizacji, to w pewnej mierze do tego nurtu należy Quine, starający się na przykład zlikwidować opozycję analityczne – syntetyczne, a także Davidson, krytykujący pojęcie schematu pojęciowego.

2.2. Apel – Droga Transcendentalnej Moralistyki

Odmienny program pragmatystycznego myślenia proponuje Karl-Otto Apel. W jego filozofii rozum jest gwarantem wolności właśnie dzięki swym konceptualizującym kompetencjom. Dostarcza bowiem dyskursywnego, transcendentalnego uprawomocnienia różnym praktykom komunikacyjnym, jeżeli nie mają polegać na przemocy, a pretendują do racjonalnej zasadności. Warunki możliwości wolnego i racjonalnego dyskursu, takie jak ostateczna prawda jako idea regulatywna stanowiąca rację spierania się o słuszność, oraz zakładana przez uczestników praktyki komunikacyjnej możliwość racjonalnego konsensu nie wymagają uzasadnienia, będąc warunkami transcendentalnymi wszelkiego uzasadniania i w tym sensie stają się ostatecznym uprawomocnieniem wszelkiej dyskursywności – a mimo to bywają odrzucane. Przyjęcie tych warunków, a więc gotowości do argumentowania, jest równoznaczne z przyjęciem

pewnych norm i ma wymiar moralny. Apel podkreśla, że podstawy racjonalności komunikacyjnej, mającej sens zarówno normatywno-praktyczny, jak i teoretyczno-dyskursywny, są w tej dwoistości spójne ze sobą i jednoznaczne. Można powiedzieć, że przyzwoitość i racjonalność mają jedno źródło. Tym wspólnym źródłem są transcendentálne warunki dyskursu argumentacyjnego – komunikacyjne *a priori*, które zawiera w sobie odwołanie do wartości. Gra transcendentálna prowadzona we wspólnocie komunikacyjnej, polegająca na powoływaniu się na warunki możliwości i sensu wymiany zdań, jest zarazem powoływaniem się na normy etyczne; zasadzie zmierzania do konsensu w rozmowie odpowiada zatem zasada etyczna – dążenie do zgody. Wspólne transcendentálne warunki-normy praktyki komunikacyjnej są warunkami sensowności w ogóle. Dlatego transcendentálny dyskurs uprawomocniający ludzką praktykę jako racjonalną ma heurystyczną formę krytyki sensu i konstytuuje pragmatyczną lingwistykę bądź semiotykę transcendentálną. Na nich dopiero mają się opierać logika normatywna, normatywna hermeneutyka i oczywiście normatywna etyka. W istocie, z inspiracji tej zrodziła się racjonalistyczna etyka dyskursu, a w kantowskim myśleniu Apła moment dobrej woli pozostaje impulsem uruchamiającym transcendentálną grę.

W swej pragmatystycznej teorii Apel chce oczywiście przyznać konkretności praktyki należne jej kompetencje – totalizujący dyskurs transcendentálny, strzegący sensu każdej praktyki komunikacyjnej i proklamowanej przez siebie wspólnoty komunikacyjnej, nie jest aktywną władzą ingerującą w przebieg praktyki, lecz raczej instancją odwoławczą, pomocną w skomplikowanych sytuacjach dyskursu argumentacyjnego, zwłaszcza gdy może wchodzić w grę maskowanie złej woli. Filozof może też jednak ostrzegać przed ideologicznymi formami dyskursu, pełniąc w gruncie rzeczy znowu rolę krytyka. To jednak, co odróżnia Apła od innych filozofów myślących w kategoriach pragmatystycznych, to brak awersji do totalizujących i fundacjonalistycznych dyskursów, władzy pojęcia, metanarracji; samo posługiwanie się pojęciem transcendentálności w znaczeniu pozytywnym jest już rzadkością w XX wieku. Dla Adorna dialektyka negatywna jest formą samokontroli filozofii skłonnej do popadania

w myślenie identyczności i wyalienowaną konceptualność, u Apla zaś transcendentalna pragmatyka ma sens jednoznacznie pozytywny – powołana jest do służenia światu, a nie bronienia filozofii przed nią samą. Dzięki temu program Apla jest heurystyczny, wpisując się w heurezę „jak/co”: rozpoznajmy warunki i zasady dobrej dyskusji, a zdobędziemy narzędzie pozwalające skuteczniej ją prowadzić i skuteczniej osiągać przyjęte cele poznawcze. Ta formalna wiedza będzie cennym wynikiem poznawczym, a ze względu na zakres swego obowiązywania – wręcz postacią filozofii. Jest tu zawarte to samo wyobrażenie heurystyczne, które kieruje myśleniem o metodzie, gdy zmierza ono do sformułowania metody uniwersalnej, którą można mniej lub bardziej mechanicznie stosować do uzyskiwania różnego rodzaju wiedzy⁸.

Filozoficzną zasługą Apla było połączenie niemieckiej problematyki prawomocności wiedzy z anglosaską tradycją lingwistyczną. Można powiedzieć, że powiązał on roszczenie do ważności na poziomie całości dyskursu jako zasadę filozofii transcendentalnej z roszczeniem do ważności (*resp.* prawdziwości) na poziomie wypowiedzi jako aktu mowy. Podobna zasada heurystyczna organizuje filozofię Davidsona i Dummetta, a zwłaszcza Habermasa.

⁸ Formalizm takiej heurezy ma swoje, przypominające działanie ideologii, negatywne skutki praktyczne, których tak bardzo boi się cały krytyczny modernizm. Formalistyczne rozumienie demokracji i równości doprowadziło do swego rodzaju metaideologii demokratycznej, która w imię obrony równych praw wszystkich grup oraz obrony formalnych zasad demokratycznych narzuca wielorakie ograniczenia i restrykcje, pretendując nawet do ingerowania w język naturalny. To przedziwne doświadczenie społeczne, szczególnie Ameryki lat osiemdziesiątych, stało się jednym z głównych problemów i źródłem argumentów najnowszej filozofii politycznej, w której też formalistyczno-liberalne uchylanie się od wartościowania wydaje się przegrywać z koncepcjami bardziej konserwatywnymi. Pewną odmianą represji ideologii demokratycznej jest częste zjawisko formalistycznego deformowania dyskusji obciążonej ideą wspólnoty badawczej (*community of inquiry*), za której rozpowszechnienie są odpowiedzialni Peirce, Dewey, ale i Apel. Zasadą takiej dyskusji jest zakaz sprzeciwiania się jakimkolwiek wypowiedziom. Inaczej mówiąc, wszyscy mają rację i wnoszą do dyskusji coraz to nowe celne spostrzeżenia; do obowiązkowego konsensu nie trzeba nawet dochodzić – jest on przyjęty w punkcie wyjścia.

2.3. Habermas – droga zawierzenia nauce

U Habermasa silniejsza jest niż u Apla afirmacja różnorodności i autonomii praktyk komunikacyjnych, również różnorodności pod względem sposobów zaspokajania roszczeń do ważności. Praktyka, zarówno codzienna, jak i naukowa, ma ostatnie słowo i nie da się podporządkować żadnemu fundacjonalistycznemu dyskursowi czy filozofii pierwszej. Uniwersalne dyskursy filozoficzne są potrzebne z powodu swej uprawomocniającej funkcji, rozumianej jednak nieautotelicznie – mają służyć uprawomocnieniu innych dziedzin, zwłaszcza humanistycznych. Teoria pragmatyczna dotycząca podstaw wszelkiej czy właśnie jakiejś specjalnej nauki jako pewnej praktyki komunikacyjnej regulowanej przez swe roszczenia do ważności ustala warunki jej prawomocności (spełnialności jej roszczeń), opisuje obowiązujące w niej kompetencje komunikacyjne i pragmatyczne warunki jej przebiegu, ale jej ważność zależy od samych tych praktyk, w nich się konstituuje – jest więc w pewnym sensie opisowa, zależna od empirycznego materiału, i dlatego właśnie nieabsolutna, fallibilna. Filozofia nie chce przeto dla siebie wyróżnionej pozycji w sferze wolnego od dominacji komunikowania się, może jednak wspierać jej intersubiektywną wartość, komunikacyjną racjonalność (przeciwstawiającą się racjonalności suwerennego *cogito*), „jedność rozumu w wielości jego głosów”. Jest to może nieco wyższa pozycja dla filozofii, niż przypisana jej przez klasyczną Szkołę Frankfurcką czy marksizm, coś więcej niż filozoficzna humanistyka czy ogólne rozeznanie w naukach, lecz mimo to jest to pozycja mediatora i moderatora, dostarczającego abstrakcyjnych środków pojęciowych i dyskursywnych (głównie w postaci teorii komunikacji), umożliwiających konsens w narastającej różnorodności. Takie jest zresztą dominujące dziś postrzeganie filozofii – jako mediatora i moderatora, w jakiejś mierze strażnika racjonalności, ale i strażnika wolności (wolności praktyk dyskursywnych i społecznych). Habermas chciałby zachować to, co pozytywne w fundacjonalistycznym myśleniu filozoficznym – jego siłę uprawomocniania. Chciałby jednocześnie uniknąć zawartych w nim zagrożeń, lecz nie przez dialektyczny autokrytycyzm rozumu, jak Adorno, ani przez radykalny

formalizm (transcendentalny) fundamentalnego dyskursu, mający uchronić przed ograniczeniami praktyki naukowej i społecznej, jak Apel, lecz przez ściśle związanie badań filozoficznych z konkretnymi praktykami naukowymi pojmowanymi jako autentyczne badania. Dlatego Habermas należy do tych, którzy oddając praktykom dyskursywnym należne im prawa do samodzielnego uzasadniania roszczeń prawdziwościowych, dla filozofii zaś – jako mimo wszystko pewnej formy pojęciowej totalizacji, uniwersalistycznego traktowania wszelkiej praktyki – przewidują bardziej zadanie strzeżenia racjonalności niż wolności. Inaczej jest u Rorty'ego, który zapewne nie chciałby być strażnikiem niczego – nawet wolności.

2.4. Rorty – droga osobista

Również dla Richarda Rorty'ego zadaniem filozofa jest wspomaganie zagrożonego przez ideologie i zaborcze filozofie wolnego komunikowania się, potrzebne do ochrony wolności i możliwości twórczych każdego z nas. Żadne fundacjonalistyczne totalizacje nie mogą tu być jednak pomocne ani bezpieczne. Dotyczy to zarówno idealnej wspólnoty komunikacyjnej, jak i idei *Lebenswelt*, hipostazującej to, co niepodatne na teoretyczną tematyzację. Rorty – dokonawszy krytyki filozofii epistemologicznej – chciałby wyłączyć się z nużącego dyskursu krytyki roszczeń epistemologii, metafizyki, modernizmu – krytyki dostarczającej własnych narracji, które mają rzekomo unikać totalizujących zakusów i pojęciowej jednostronności, a które podlegają w końcu podobnej krytyce. Co prawda sam Rorty proponuje krytyczną narrację w *Filozofii a zwierciadle natury*, lecz już w konkluzji książki występuje w zasadzie przeciwko takiemu stylowi uprawiania filozofii. Filozofia systemowa, epistemologicznie zorientowana, poszukująca ostatecznych podstaw i uprawomocnienia dla siebie i innych postaci kultury – przedmiot krytyki Rorty'ego – to bardzo typowe określenie filozoficznego zła. Wykształciły się dwa style jego krytyki: argumentacyjny, opierający się na szczegółowej analizie takich pojęć, jak umysł, wiedzieć, znaczenie, oraz ideologiczny, dopatrujący się w różnych postaciach filozofii nieuprawnionych roszczeń i uzurpacji – działania woli mocy,

dążenia do władzy i dominacji itd. Rorty wydaje się łączyć oba style, będąc zarazem amerykańskim „filozofem argumentu” i, ostatnio, postmodernistycznym krytykiem uzurpacji filozofii. Wszelka filozoficzność i filozoficzna racja legitymują się, dają się dyskutować, nabierają sensu jedynie w ramach konkretnego, lokalnego dyskursu, filozoficznej rozmowy. Nie ma żadnej filozoficznej identyczności, żadnych kryteriów filozoficzności, które mogłyby stanowić nadrzędną kwalifikację i, pośrednio, rozstrzygnięcie filozoficznych dyskusji. Są one bowiem wymianą argumentów, prowadzoną przez ludzi mających za sobą podobne lektury i zainteresowania, umiejących posługiwać się dyskursywnym stylem. To natomiast, co może dać filozofowi ogólnofilozoficzny dyskurs, to nie tyle dyrektywy formalne racjonalnego porozumiewania się, ile pewna postawa osobista, rzecz można – znajomość swojego miejsca. Jest to miejsce nieuchronnie lokalne i kontyngentne – to, co mówimy, choćby miało uniwersalne lub absolutne roszczenia do ważności, jest zawsze momentem sytuacji komunikacyjnej, realizującej się w ramach lokalnego języka, pojęć, dyskursów. Jeśli filozof zrozumie nieuchronność przypadkowości tego, co mówi, to jest w jakiejś mierze pouczony i może pouczać innych. Oczywiście nie w sensie narzucania doktryny, celów czy wartości, ale jedynie upowszechniania swojej rozsądnie krytycznej postawy z pełną świadomością swych skromnych możliwości. Postawa ta polega także na tym, by zachować wobec siebie i innych uczestników dyskusji pewien dystans ironii. Nie chodzi tu jednak o jakąś postać epistemologicznie zorientowanego krytycyzmu czy sceptycyzmu, lecz o określone usposobienie i instynkt obronny przed nadmiernym patosem i uzurpacjami, które niosą ze sobą pewne dyskursy. Uzupełnieniem postawy ironisty, którą może zalecać sobie i innym „znający swoje miejsce” filozof, jest przychylność w rozmowie, skłonność do ułatwiania jej przebiegu w poczuciu, że ludzie łączą i budują solidarność między nimi zarówno wspólne pytania i problemy, jak i przekonanie, że są powołani do tego, by razem i o własnych siłach, dzięki rozsądnej rozmowie je rozwiązywać.

U Rorty’ego znika w zasadzie wszelka totalizacja praktyki w dyskursie ustanawiającym prawo praktyki do samolegitymacji, a więc

w dyskursie legitymizującym praktykę. Ostatnim aktem metanarracji i zarazem zerwania z nią jest ogłoszenie tego stanowiska jako radykalnego pragmatyzmu. Myślenie pragmatystyczne zbiega się tu ze strukturalistyczną i postmodernistyczną detronizacją refleksji, zdając się już ostatecznie „na łaskę i niełaskę” samej praktyki, w której możemy lepiej lub gorzej – zawsze według jej własnych kryteriów – sobie radzić.

3. Między naukową powagą a uczoną ironią

Transcendentalizm Apla i racjonalizm Habermasa oddziela od radykalnego pragmatyzmu Rorty’ego dialektyczny proces myślowy. Prowadzi on od idei rzeczy samej, jako realnej instancji legitymizującej działanie naukowe i polityczne, przez ideę nietematyzowalnej, nieobecnej rzeczy samej świata życiowego (*Lebenswelt*) do zupełnego wygaśnięcia uniwersalistycznych, racjonalistycznych roszczeń, o co zabiega filozofia Rorty’ego.

Idea rzeczy samej, właściwa wszelkim odmianom realizmu i idealizmu chcącym uprawomocnić się jako nauka przez potwierdzenie realistycznej z natury idei nauki jako poznawania tego, jaki świat jest (na przykład za pomocą pojęcia rzeczy samej w sobie u Kanta), w myśleniu pragmatystycznym zostaje poddana przemianie dialektycznej. Z jednej strony rzecz sama, do której odnosi się myślenie pragmatystyczne, jest pojmowana jako określana immanentnie – byt identyczny z samym sobą, stanowiący zarazem ostateczne źródło jego poznawania. Z drugiej jednak, myślenie pragmatystyczne wychodzi od intuicji swego przedmiotu jako przestrzeni działania i realizowania się rozumnej woli, jako praktyki, dla której wzorcem jest praktyka komunikacyjna, będąca najbardziej dyskursywną postacią *praxis*. W tej perspektywie okazuje się, że wyznaczanie poznaniu zadania wiernego „trzymania się” rzeczy samej jest w tym sensie niefortunne, iż rzecz sama jako rozumna praktyka jest podmiotem, a nie przedmiotem poznania, sama będąc źródłem swej prawomocności. Inaczej mówiąc, inteligibilność rzeczy polega na tym, że daje się poznać, a inteligibilność praktyki – że sama siebie obja-

śnia, daje się (od wewnątrz) zrozumieć i dostarcza sobie uzasadnienia własnego sensu. Rzecz sama, do której należy poznawczo dobrać (ewentualnie powrócić po odrzuceniu starych błędów), staje się teraz uczestnictwem – praktyką komunikacyjną, dyskusją, argumentowaniem. Jest to ewolucja od wyobrażenia bytu jako natury – „rzeczywistości konkretnej” – do wyobrażenia bytu (rzeczy samej) jako „rzeczywistości ludzkiej”. Dialektyczna ucieczka od teorii aspirujących do wyczerpującego opisanie świata, a faktycznie petryfikujących żywą praktykę, jest ucieczką w formalizm – formalizm mówienia o metodzie, a także formalizm określania warunków niezakłóconej, prawidłowej praktyki, a zwłaszcza udanej dyskusji. Jednakże wszelki refleksyjny dyskurs, nawet zupełnie formalistyczny i nieideologiczny, docierający z zewnątrz do praktyki, musi podlegać w końcu krytyce jako dostarczający biernego poznania na jej temat, sprzeniewierzający się zasadzie szacunku dla samolegitymującej mocy praktyki i uczestnictwa; staje się on ponadto zawsze formą ingerencji i przejawem woli panowania. Okazuje się, że do rzeczy samej myślenia pragmatycznego nie powinno się docierać przez abstrakcyjny dyskurs, lecz należy raczej w nią „wejść”, stać się uczestnikiem dziedziny życia, którą chce się poznawać.

Efekt końcowy myślenia pragmatycznego i pragmatystycznego jest w konsekwencji taki, jak w filozofii odrzucania i sanacji, która przedzierając się do swojej rzeczy samej przez coraz to nowe formy refleksji i dyskursy uprawomocniające i potępiając uprzednie wysiłki jako idealizm, metafizykę, metafizykę obecności itd., zaczyna pojmować swoje zadanie jako wyzwolenie się z tego zakłętego kręgu (pozostawienie metafizyki jej własnemu losowi, jak mówił Heidegger), a więc i zerwanie z dialektyką, przynoszące szczególny rodzaj uspokojenia zabarwionego sceptycyzmem.

Zakłęty krąg odrzucania i popadania na powrót (w metafizykę lub jakkolwiek by nazwać filozoficzne zło) jest dialektyką totalną, spiralą hermeneutyczną, czymś tak nas zniewalającym, że możliwość jej odrzucenia wydaje nam się niepodobieństwem. I nie można powiedzieć, że dokonało się ono w pełni – u Rorty’ego, Derridy czy Deleuze’a – lecz że przynajmniej odkryto nowy sposób myślenia i nowe pojęcia, niepodatne na dialektyczne zniesienie i nie służące

jako synteza. Z tym sposobem myślenia graniczy myślenie pragmatystyczne, co może najpełniej widać u Rorty'ego, który równie słusznie jest nazywany pragmatystą jak postmodernistą. Badanie tego pogranicza myślenia pragmatystycznego jest w tym sensie trudne, że to, co wynikało z tej tradycji, nie zdołało się jeszcze ukształtować. Dla Rorty'ego dokonaniem pragmatyzmu jest jego istotny współdziałanie w detranscendentalizacji filozofii i zamknięciu jej epistemologicznego rozdziału. Druga strona pogranicza wyrasta jednak z wielu tradycji – zawdzięczamy ją filozofom o satyrycznym i aforystycznym usposobieniu, teoretykom-ironistom, jak Kierkegaard, Schopenhauer czy Nietzsche, destruującym roszczenia totalistycznych dyskursów, poszukującym różnic i niezgodności mnożących się bez końca w filozofii „ostatniego słowa”, i pewne rysy takiego sposobu uprawiania filozofii, który przecież wyzwolił nas ze złudzeń przeszłości, powinniśmy zdaniem Rorty'ego zachować. Pogranicze myślenia pragmatystycznego jako odrzucenie (nie: przewyciężenie) dialektyki jednej totalizacji (jednego fundacjonalizmu) przez kolejną totalizację (kolejny fundacjonalizm) wydaje się wtapiać w szerszy krajobraz pogranicza, które jest zarazem także kresem fenomenologii i hermeneutyki. Pojęciem, do którego sięga się w tej tradycji jest *Lebenswelt*.

Lebenswelt to szczególne pojęcie rzeczy samej – źródła i odniesienia – z którym wiązało nadzieje myślenie filozoficzne szukające dla siebie niedialektycznej drogi. Pojęcie to wywodzi się z idei natury odniesionej do świata ludzkiego, który przedstawia się jako środowisko codziennego życia człowieka, jego własna przestrzeń. Pojęcie *Lebenswelt* ma, w założeniu, tę przestrzeń ludzkiego świata ujmować tak, jak jest nam dana. Jednakże jako pojęcie filozoficzne, a więc powstałe w wyniku refleksji, *Lebenswelt* nie może odnosić się do spontanicznie przeżywanej przez człowieka codzienności z taką bezpośredniością, do jakiej aspiruje. Dlatego też *b e z p o s r e d n i o ś ć o d n i e s i e n i a* staje się pojęciu *Lebenswelt* teoretycznym postulatem, wyznaczonym jako idea regulatywna. Ucieleśnienie tego postulatu jest najważniejszą heurystyczną funkcją pojęcia *Lebenswelt*, podobnie zresztą jak pojęcia życia. W najbardziej abstrakcyjnym znaczeniu, eksponującym heurystyczną funkcję postulatyczną, *Lebenswelt* to formalne pojęcie przedmiotu odniesienia, czystej

rzeczy samej – zinterpretowanej jednak w taki sposób, iż nie może stanowić bezpośrednio przedmiotu nauki, gdyż sama jest jej tłem i warunkiem sensu. Jest to więc pojęcie paradoksalne – pojęcie nietematycznego przedmiotu odniesienia. Łączy ono w sobie heurystyczną wartość pojęć: życia i rzeczy samej w sobie⁹. *Lebenswelt* rozumiana w świetle heurystycznej roli, jaką ma odgrywać w filozofii jej pojęcie, jest granicą obecności i nieobecności – tematycznie jej nie ma, ale też wiemy, że nie powinniśmy się starać jej uobecnić. Nie jest jednakże niczym, bo jest pozytywnym o d n i e s i e n i e m; nie jest więc dialektycznym odzwierciedleniem bytu w niebycie, dialektyczną negatywnością. Radykalnie pojęta *Lebenswelt* nie jest już pojęciem dialektyki (dialektyki bytu i pojęcia jako odnoszącego się do czegoś ani dialektyki bytu i niczego jako nieobecności), lecz pojęciem r ó ż n i c y. „Różnica i powtórzenie” – to heurystyczna zasada filozoficznego myślenia konkurencyjna wobec zasady dialektycznej. Najkrótsza droga prowadzi do niej przez myślenie strukturalistyczne, ale są oczywiście i inne drogi, być może również ta, która wie-dzie od myślenia pragmatystycznego przez konwersję praktyki w *Lebenswelt* oraz afirmację wielości jako wielości samolegitymujących się praktyk, nie dającej się objąć jednym dyskursem.

Pojęciem zaś, które także prowadzi myślenie pragmatystyczne od afirmacji wielości ku myśleniu różnicy, jest pojęcie ironii, będącej efektem refleksji heurystycznej, uprzytomniającej nam nieuchronną przypadkowość naszych wyborów – pozytywnych i negatywnych (krytycznych) – ale zarazem nieuchronność w ogóle opowiedzenia się za czymś. Ironia jest quasi-sceptycyzmem, który w istocie broni nas zarówno przed sceptycyzmem na serio, jak i przed naiwnością oraz niebezpiecznymi roszczeniami rozumu¹⁰.

⁹ Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 141–143; a także F. Fellmann, *Świat przeżywany i świat duchowy. Fenomenologiczne pojęcie świata a protestancka filozofia kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, K. Nellen, Warszawa 1993, s. 48–102.

¹⁰ Niedawno została opublikowana w polskim przekładzie znakomita praca, będąca bardzo atrakcyjną prezentacją takiego ironicznego usposobienia filozoficznego;

Ironiczne usposobienie, do którego zdaje się przychylić radykalnie pragmatystyczne myślenie, na przykład Rorty'ego, jest szczególnym stanem uspokojenia, filozoficznym zawieszeniem broni, odpowiednikiem stoickiego spokoju, który jednakże nie zabrania niczemu się dziwić i nie skłania do sztywnego dystansu w stosunku do świata. Taka jest ironia Rorty'ego. Chociaż „ironiści” Rorty'ego chcieli uwolnić się od złudzeń filozofii metafizycznej, od marzeń o ostatecznym języku i ostatnim słowie dzięki przejrzeniu jedności wszelkich takich projektów (opartej na jedności zawartych w nich roszczeń metafizycznych) i porzuceniu ich, to jednak u Rorty'ego ironia jest formą optymizmu, rozluźnienia atmosfery po burzach filozofii sprzeciwu, kruczatach przeciw metafizyce, filozofii refleksji, filozofii podmiotu, optymizmu, zabarwionego wszakże pewnym smutkiem i poczuciem pustki, którą pozostawiła po sobie wiara w prawdę, autentyczność przekonań i opowiadania się po jakiejś stronie. Nowa jakość „odrzucania” przez ironię polega na tym, że nie jest odrzucaniem jednej teorii przez inną, lecz odcięciem się od teoretyzowania jako praktykowania „prywatnej perfekcji”, w czym zresztą wyraźnie znać instynktowną niechęć myślenia pragmatystycznego do wybujałej teoretyczności¹¹. W ironicznym teoretyzowaniu (nie na własny temat) uratowała się jednak rzetelność myślenia i argumentowania (w ra-

zob. O. Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

¹¹ W konsekwencji: „Ostatnia rzecz, jakiej ironista chce lub potrzebuje, to teoria ironizmu” (R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989, s. 97). Co prawda zdanie to jest wstępem do teorii ironii i można się spierać, w jakim stopniu jest to teoria wolna od totalistycznych roszczeń teoretyzującego rozumu, przeciw którym jest skierowana, lecz najistotniejsze wydaje się to, że stanowi heurystyczną deklarację, która stoi wyżej refleksyjnie (mimo że jest wymierzona właśnie przeciwko nadmiernej refleksyjności) niż jej wcześniejsze formy. Odrzucenie teoretyczności jest odcięciem się od tradycji odrzucania „złej”, naiwnej, niekrytycznej, a w nowszych wersjach: metafizycznej, idealistycznej, oświeceniowej, totalistycznej filozofii przez refleksyjne jej „przekraczanie”. To odcięcie się nie proponuje już jednak ani milczenia, ani powrotu do rzeczy samej, choćby przez uczestniczenie w praktyce, lecz swoją siłą czerpie z pozostawania w istocie postulatem heurystycznym. W sensie psychologicznym jednak, i w prostym pojmowaniu ironia jest przyjęciem pewnej postawy, postawy krytycznej, ale i postawy solidarności zarazem – i w taki właśnie sposób o tym tutaj mówimy.

mach konkretnych dyskursów, bez pretensji do uniwersalnej racjonalności). Nie ma już w nim strachu przed relatywizmem, ale przepadł wraz z tym patos – tradycyjna ideowość, która podtrzymywała filozofię na duchu i dawała impuls do wytężonej pracy. Zamiast niej zaproponowano atmosferę solidarności. Zapewne jest to zjawisko pokryzysowe – odprężenie filozofii po okresie załamania: od załamania się heglizmu po załamanie się heideggeryzmu – i dlatego przejściowe. Jest ono jednak dziś czymś, co raczej nadchodzi, niż jest i dominuje, dlatego właśnie nie wykształciły się jeszcze narzędzia teoretyczne, pozwalające mówić o nim inaczej niż jako o pewnym sceptyczno-ironicznym nastroju czy usposobieniu.

4. Podstawy pragmatystycznie uprawianej heurystyki

Czy heurystyka powinna podzielać ten nastrój, być filozofią ironiczną, a nawet myśleniem różnicy? Czy heurystyczna refleksja może służyć jako pomoc w dyskusji, mediacja, ułatwiająca filozoficzne porozumiewanie się? Skoro taka jest droga heurystycznej refleksji, takie przyjmuje ona postacie w myśleniu pragmatystycznym, to jest zadaniem heurystyki wyrastającej z tego sposobu myślenia przyswoić ją sobie.

Najprostsze pragmatyczne formy myślenia heurystycznego, gdy wykroczy ono poza pojęcie metody, opierają się na takich heurystycznych wyobrażeniach i postulatach: poznajmy, czym jest argumentowanie, a nauczmy się lepiej argumentować, zrozummy, czym jest racjonalność, a będziemy bardziej racjonalni, zbadajmy warunki dyskusji, a będziemy umieli skuteczniej dyskutować. Towarzyszą one heurystyce myślenia o metodzie, a także myśleniu retorycznemu szukającemu wzorów argumentów. Te postacie myślenia heurystycznego należą do heurystyki „jak/co” – pytania, „jak myśleć”, zadawanego po to, by myśleć lepiej. Heurystyka zajmuje się oczywiście tym pytaniem, ale zarazem pytaniem o wpływ, jaki ta postać heurystyki wywiera na los filozofii. Odkrywamy, że grozi jej z tej strony popadnięcie w formalizm (myślenia o owym „jak”), a także w dialektykę refleksji i powracania do rzeczy samej (owego „co”). Oba te skutki są widoczne w tradycjach

związanych z myśleniem metodologicznym i pragmatycznym, a ich następstwem jest odrzucenie formalizmu oraz dialektyki. Możemy stąd wyciągnąć wnioski dla heurystyki co do zakresu, w jakim ma się ona inspirować pragmatystyczną drogą myślenia.

Znając mechanizm afirmacji samouprawomocniającej się praktyki komunikacyjnej, związany z odrzuceniem jej zewnętrznego uprawomocnienia w refleksyjnym dyskursie, wiemy, że najprostszą, według elementarnych wyobrażeń heurystycznych, teorię argumentacji, dyskusji, racjonalności, a zwłaszcza bardziej szczegółowe teorie pytań, krytyki czy autorytetu, musi spotkać los zgodny z naturą myślenia pragmatycznego: albo staną się one teoriami formalnymi, logiką filozoficzną, albo – zbliżając się do rzeczy samej, do praktyki dyskursywnej – zaangażują się w jej „co”, stając się elementem jakiejś partykularnej dyskusji. Autentyczne myślenie w heurzezie „jak/co” zawsze kończy się bowiem zanurzeniem w „co” – rzeczowym zaangażowaniem. Jest zresztą ogólnie przyjęte, że używa się metaargumentów, w których powołujemy się na pewne zasady argumentowania i prowadzenia dyskusji. Między czystym formalizmem tego rodzaju metafizycznych teorii a skrajnie refleksyjnym i krytycznym sposobem uprawiania filozofii jest jeszcze praktyka retoryczna, ale i ta rozpięta jest między kanoniką tropów i toposów a retoryczną umiejętnością praktyczną. Nie oznacza to, że heurystyka nie może być teorią dyskusji, argumentacji, dyskursologią czy właśnie retoryką. Prowadząc jednak tego rodzaju badania heurystyczne, musielibyśmy mieć stale na uwadze ich zakorzenienie w heurystycznym trybie myślenia „jak/co”, istotnie dialektycznym, oraz wpływające stąd konsekwencje dla heurystycznego statusu każdej takiej teorii. To samo dotyczy badań heurystycznych idących tropem myślenia metodologicznego oraz retorycznego, które również są zależne są od maksymy: wiedzieć jak to robić, aby robić to lepiej.

Pragmatystyczne badania w heurystyce dotyczące argumentowania, dyskusji i praktyk komunikacyjnych w filozofii nie mogą więc przyjmować za swój ostateczny cel typologii argumentów – badania ich strony formalnej, analizy zakresu ich stosowalności, określania warunków dobrej dyskusji filozoficznej czy kompetencji komunikacyjnych filozofa – lecz powinny zmierzać do rozpoznania heury-

stycznych procesów, w których refleksja nad środkami filozoficznego dyskursu występuje jako wynik filozoficzny, kształtujący ostateczną deklarację teoretyczną. Podejmując tego rodzaju zadania, angażujemy się wprost we właściwą materię filozofii, w jej przedmiotowe zagadnienia, unikając formalizmu i tworzenia refleksyjnego dystansu, który później musielibyśmy dialektycznie i bez ostatecznego sukcesu eliminować¹². W roli rzeczy samej występuje wówczas sam problem filozoficzny¹³.

Heurystyka zaangażowana w dialektykę rzeczy samej musi pojąć jej kluczowy problem, mianowicie heglowski problem konwersji i „konkurencji” pojęć totalności. Zagadnienie to już się pojawiło i będzie się pojawiać w naszych rozważaniach, dlatego należy wyjaśnić szczególnie heurystyczną sytuację, którą tworzy mówienie o nim. Jej wyjaśnienie można zarazem traktować jako heurystyczny wstęp do zagadnienia. Jest ono też istotne dla podstaw heurystyki.

Chodzi w zasadzie o stosunek ogólnych pojęć i terminów heurystyki do różnych pojęć totalności. Na przykład stosowane przez nas przeciwstawienie rzeczy samej dyskursowi nie ma większej mocy logicznej niż przeciwstawienia: subiektywność – obiektywność, podmiot – przedmiot, Ja transcendentalne – świat, które mają pod to pierwsze przeciwstawienie podpadać. To samo dotyczy preferencji w takich kwestiach, jak przyjmowanie stylizacji obiektywistycznej (mówienie o rzeczywistości), logicznej (mówienie o pojęciach), semiotyczno-lingwistycznej (mówienie o wyrażeniach języka) czy epistemologicznej (mówienie o tym, co dane). W dyskursie heurystyki wybór określonych terminów podyktowany jest tym, że nie są one powszechnie stosowane. Gdyby „rzecz sama” była terminem pospo-

¹² Natomiast praktykowanie ironii jako sposób uprawiania heurystyki jest tematem, który należałoby na razie odłożyć, do czasu przeanalizowania innych niż pragmatystyczna dróg zaprzestawania wszelkiego przewycięzania i dróg odkrywania myślenia różnicy.

¹³ Wspomnę w tym miejscu o przeprowadzonej przez siebie analizie tego rodzaju. Dotyczy ona korelacji między motywem transcendentalnym występującym w postaci pewnego rodzaju redukcyjnej argumentacji a motywem transcendentalnym jako tezą o subiektywnym umocowaniu każdej obiektywności (J. Hartman, *Analiza heurystyczna dyskursu transcendentalnego*, „Sztuka i Filozofia” 1994, nr 9, s. 99–108).

litym, tak jak jest nim „obiektywna rzeczywistość”, być może w heurystycznej analizie zamiast terminu „rzecz sama”, należałoby użyć terminu „obiektywna rzeczywistość”. Status heurystyczny analiz dys-tansujących się od pojęć, których dotyczą, jest na ogół źle rozumiany. Analizom tym przypisuje się naiwną formę heurystyczną poszukiwania absolutnej perspektywy i absolutnego metajęzyka. Wskazując następnie na banalny fakt niemożności znalezienia absolutnego meta-języka, wyprowadza się wniosek, że analizy te są bezprzedmiotowe, innymi słowy – zarzuca się im, iż są próbą skonstruowania absolutnej teorii, podobnej do tych, którymi się zajmowały.

Chcąc jednak zrozumieć specyficzne zjawisko niemożliwo-ści pojęciowego i językowego odróżnienia tego, co tylko założo- ne w pojęciu (na przykład w pojęciach obiektywnego, autentyczne- go, transcendentnego istnienia), od tego, co jest w rzeczy samej (na przykład od autentycznego, transcendentnego istnienia), musimy poddać się jego oddziaływaniu. Oznacza to jednak znowu koniecz- ność podjęcia próby językowego odróżnienia obu porządków, po- podobnie jak w dyskursie kształtującym samowiedzę heurystyki szuka- my najogólniejszej formy (wskazując na przykład na formę „jak/co”) mającej określać heurzę filozofii i heurystyki, choć wiemy z góry, że takiego heurystycznego absolutu nie ma. Służące temu celowi wy- rażenia: konkretny byt (w przeciwstawieniu do jego pojęcia), efek- tywna transcendencja, a nawet najradykałniejsza ze znanych prób tego rodzaju – Heideggerowskie bycie – mają swoje bardziej szcze- gółowe znaczenia, pochopnie adaptowane do czysto heurystyczne- go zagadnienia. Żadne z nich zresztą nie ma tej siły wyrazu, co po- toczne „naprawdę”, którego filozof unika jako nazbyt perswazyjnego. Dla naszych celów jednak zastrzeżenie, że w danym wypadku chodzi o byt naprawdę czy o obiektywność prawdziwą, wywołuje pożądany efekt i dlatego posługujemy się tym środkiem językowym; podob- nie wyrażenie „rzecz sama”, mające oznaczać nieuchwytną w języ- ku prawdziwą przedmiotowość, wydaje się trafne, bo ekspresywne¹⁴.

¹⁴ Jego zalety nie polegają jedynie na ekspresywności. Słowo „rzecz” odnosi się bowiem nie tylko do bytu metafizycznego, ale w równej mierze do autentyczno- ści i prawdy pojęcia, jak w owym powiedzeniu *rem tene, verba sequuntur*.

Poddawanie się oddziaływaniu tego trybu heurezy nie musi oznaczać – i w naszym przypadku nie oznacza – całkowitej od niej zależności. Badania heurystyczne nie muszą zajmować się tym samym co dyskursy, których dotyczą, natomiast kryjący się często za tego rodzaju krytyką argument, że mówienie o pojęciach totalności jest próbą przekroczenia granic języka, a więc mówieniem o czymś, o czym nie da się mówić jasno, jest bezpodstawny. Heurystyczne badanie przyjmujące wstępnie pojęcia i wyrażenia, w tym i pojęcia totalności, dane wraz z dziedziną, która ma być badana, muszą początkowo być rekonstrukcją, przebiegającą według strukturalistycznej formy heurystycznej, którą nazwać można – za Derridą – „ciągnięciem równoległej linii”. Stanowi to dopiero materiał dla czegoś bardziej konkluzywnego – na przykład dla badań strukturalistycznych (dokonujących rekontekstualizacji, szukających analogii między dyskursami, w końcu dokonujących dekonstrukcji), hermeneutycznych (zmiierzających do zrozumienia naturalności procesu następowania po sobie kolejnych form totalizacji) lub właśnie pragmatycznych.

Obowiązkiem pragmatycznej heurystyki badającej argumentacyjne formy w filozofii jest odpowiedzieć na pytanie, co dobrego, a co złego dla postępu myśli filozoficznej może wynikać z określonych dyskursów, a więc na pytanie o ich heurystyczny walor. Szczególnie doniosłe jest badanie tego, jak teoretyczna deklaracja, warstwa też dyskursu filozoficznego może być korelatem dokonywanej w nim refleksji heurystycznej. Heurystyka, mająca uporządkować wyniki różnych refleksji heurystycznych, powinna dostarczyć środków ułatwiających rozwój tego rodzaju dyskursów oraz pozwalających przezwyciężyć trudności, w jakie się one wikłają. Oto na przykład krytyka transcendentalizmu, wychodząca od zarzutu, że skupia się on na własnej formie samouzasadniającego się argumentu, przypisała go do ogólniejszej formy dyskursów wyrażających rozszczenie rozumu do panowania, a więc włączyła je w historię dialektyki wiedzy i władzy. Jako że ten nietzscheański wątek krytyczny był już wielokrotnie opracowywany, i to przez najwybitniejszych autorów – Adorna, Horkheimera, Foucaulta, Habermasa, Lyotarda – doszło chyba do pewnego przerysowania w świadomości współczesnych filozofów zagadnienia rozszczeniowego aspektu rozumu czy

woli mocy. Naturalnym zadaniem heurystyki jest więc rozeznanie się w różnych formach krytyki transcendentalizmu, ewentualne ich rozwinięcie, lecz przede wszystkim osiągnięcie jakiejś pozytywnej wiedzy heurystycznej, poddanie się pouczającemu wpływowi dyskursów transcendentalnych i towarzyszącej im krytyki. Stając wobec epopei filozofii odrzucania, zmagającej się z coraz to inaczej określonym filozoficznym złem, nie możemy zadowolić się jedynie odcięciem się, którego dokonuje zradykalizowane myślenie pragmatyczne. Dziedzina, od której mielibyśmy się odciąć (ustanawiając heurystykę na przykład czymś w rodzaju filozoficznej mediacji), nazbyt jest wypełniona heurystyczną refleksją. Wobec transcendentalizmu na przykład heurystyka powinna być raczej krytyczną kontynuacją niż radykalnym zerwaniem, nawet gdyby heurystyczny zamysł transcendentalizmu heurystyka potrafiła wyjaśnić lepiej niż on sam i skonfrontować z innymi.

Dyskursy transcendentalne mówią nam wiele o istocie uzasadniania; pozwalają zrozumieć konsekwencje heurystyki opierającej się na postulatcie zasadności jako postulatcie pierwszym. Na tej drodze myślenia rozwija się pojęcie uzasadniania – od prostego pojęcia dowodu przez pojęcie zasadności jako uprawomocnienia w krytyce epistemologicznej aż do pojęcia ostatecznego ugruntowania. Wiemy też, że radykalna heurystyka uprawomocnienia zmierza do ukonstytuowania wspólnego źródła prawomocności: teorii filozoficznej, poznania w ogóle, ogółu ludzkiego doświadczenia, świata. Uprawomocnienie może być formalistyczne i lokować się w metadyskursie czy metanarracji, ustanawiającej na przykład system filozofii transcendentalnej; może też być (w trybie heurystycznym zwanym myśleniem pragmatycznym) cedowane na rzecz samą, na przykład na konkretną praktykę, na realną dyskusję itp. Znając los, jaki spotkał heurystykę uprawomocnienia, możemy uzasadnić heurystyczną tezę, że dyskursem filozoficznym nie może kierować postulat zasadności, że zatem heurystyka nie może być epistemologią w sensie Husserlowskim.

Jednocześnie dyskurs transcendentalny i poszukiwanie językowych środków odróżnienia rzeczy samej od jej pojęcia i od pojęcia jej sposobu istnienia pokazują, w jakim stopniu jesteśmy jednocze-

śnie niewolnikami naszych pojęć i ich panami. O tym pierwszym (pojęciowym zniewoleniu) mówi szczegółowo dialektyka Hegla. Niepowodzenie prób pełnego zapanowania nad pojęciami zostało z kolei dokładnie opisane przez Nietzschego, a współcześnie w literaturze postheideggerowskiej. Korelatywnym zadaniem, które nie zostało do końca wykonane i jest właśnie zadaniem heurystyki, jest pokazanie, w jaki sposób panujemy jednak nad pojęciami, gdy mamy swobodę wyboru zadań poznawczych, a właściwie środków heurystycznych, które uznajemy za wartościowe. Historia myślenia transcendentalnego poucza nas, że jest możliwa heureka o wiele bardziej złożona niż zwykle wnioskowanie z przesłanek i dowód, że są większe możliwości – nawet w ramach tego samego zasadniczego postulatu heurystycznego, jakim jest szukanie uzasadnień. Struktura dyskursu transcendentalnego uwidacznia też tę heurystyczną właściwość myślenia filozoficznego, że jest w nim zawsze coś „deklaratywnego” i „wystawionego” na polemikę jako teza teorii, a zarazem istnieje w nim warstwa konstytuująca jego tożsamość i nienaruszalna. W przypadku dyskursów transcendentalnych jest ona wyraźnie widoczna, gdyż ma postać samouzasadniającego się argumentu i jest w charakterystyczny sposób *p r o k l a m o w a n a*. Rolą heurystyki jest zadać pytania: dlaczego nie mielibyśmy pogodzić się z taką strukturą dyskursu i czy w ogóle jest zasadne powoływanie się w krytyce i polemice na postulat, że wszystko, co należy do dyskursu filozoficznego, powinno być elementem argumentacji, podlegać *petitioni principii*. Tego rodzaju pytania¹⁵ – zmierzające do poszerzenia naszych środków heurystycznych, do uelastycznienia filozoficznej heureka i osłabienia perswazyjnej mocy argumentów opierających się na zawężonym i nieprzystającym do rzeczywistości dyskursu jej

¹⁵ Ciekawe, że w naukach powoływanie się na walory heurystyczne (metodologiczne) jako rację przyjmowania jakiegos pojęcia jest powszechnie akceptowane. W filozofii natomiast wciąż czysto logiczny sens racji lub pojęcie racji jako doświadczeniowego źródła przesłania inne możliwe sensory racji, zubożając dyskurs filozoficzny albo narzucając filozofowi obowiązek tłumaczenia się z powodujących nim motywów heurystycznych innych, niż oparte na najprostszej strukturze przesłanka – wniosek lub powszechnie dostępnym doświadczeniu; nawet autorytet często nie jest dziś odróżniany od nieuzasadnionego założenia.

postrzeganiu – są oczywiście stawiane. Nie mają jednak dotychczas własnej dziedziny, do której by należały, a przeto ich heurystyczna i praktyczna moc jest niewielka; heurystyka ma służyć jako instytucjonalna podstawa tego rodzaju pytań i wynikających z nich badań. Jest to funkcja praktyczna i pragmatycznie określona, w dodatku łącząca się z wyznaczonym heurystyce życia filozoficznego zadaniem krytyki heurystycznej obyczajowości. W heurystyce uprawianej jako refleksja nad pragmatycznym sposobem myślenia w filozofii bardziej niż w heurystyce życia filozoficznego, poddającej się nieco naturalistycznemu trybowi heurezy, musimy być związani przebiegiem i wewnętrznym sensem dyskursów filozoficznych, angażując się w nie bezpośrednio, zgodnie z pragmatyczną dyrektywą uczestniczenia w praktyce. Jak wiemy, prowadzi to do pełnego włączenia się w tę praktykę – we własny przebieg filozoficznych dyskusji. To więc, co będzie wkładem do nich dającym się zidentyfikować jako wkład heurystyki, to jedynie pewne formy argumentów i analiz, opartych na refleksji heurystycznej, a zarazem nietypowych i nie utrwalonych w heurystycznej obyczajowości. Heurystyka pragmatyczna jest więc możliwa jedynie w pragmatycznym sensie – nic rzeczowego nie może odróżniać jej od dyskursów filozoficznych, w które się angażuje (na przykład wypowiadając się w sprawie transcendentalizmu albo pragmatyzmu), a może się ona jedynie wyróżniać częstszym odwoływaniem się do wyników heurystycznej refleksji i powoływaniem się na pewnego rodzaju, typowo metafizyczne argumenty. Pragmatyczna heurystyka ma przede wszystkim za zadanie ukonstytuować formalnie owo „instytucjonalne” źródło heurystycznych analiz i argumentów, które – jak podkreślamy – i tak występują w filozofii, a właściwym ich żywiołem jest każdorazowy kontekst, w którym się pojawiają.

5. Perspektywy pragmatycznej heurystyki

Heurystyczne badania pragmatyczne dzieliłyby się na dwie dziedziny. Pierwsza – to heurystyka komunikacji filozoficznej czy dyskursologia badająca praktykę, typowe przebiegi i konsekwencje różnych

dyskursów filozoficznych, kierująca się heurystycznym zamiarem dostarczenia przewidywań co do wyników różnych typów analiz czy argumentacji i tym samym nabycia umiejętności przyspieszania przebiegu dyskursu oraz ochrony przed typowymi błędami. Druga – to semiotyka i ontologia dyskursów filozoficznych, zmierzająca do opisu funkcji semiotycznych takich wyrażań, jak „problem”, „aspekt zagadnienia”, „argument”, „koncepcja”, odnoszących się do domniemanych elementów ich struktury, zwłaszcza w zestawieniu z głośzonymi lub przyjmowanymi w ramach takich dyskursów tezami ontologicznymi.

5.1. Heurystyka komunikacji filozoficznej

Dyskursologia, rozumiana w tak szerokim sensie, oczywiście istnieje, choć nie jako odrębna dziedzina. Istnieje też zresztą inna dyskursologia, kierowana innymi wyobrażeniami heurystycznymi, na przykład strukturalistyczna dyskursologia (archeologia wiedzy) Foucaulta. Pragmatycznym zamiarem dostarczenia stosowalnej umiejętności teoretycznej oraz heurystycznym wyobrażeniem możliwości przewidywania przyszłego przebiegu dyskursu i unikania błędów kierowała się częściowo retoryka. Taki jest również heurystyczny sens *Erystyki* Schopenhauera oraz niektórych badań z dziedziny teorii argumentacji, teorii pytań czy teorii krytyki i sporu, a nawet mało filozoficznej teorii negocjowania. Brakuje w tym zestawie – jak sądzę – pragmatycznych badań, którymi mogłaby się interesować i które mogłaby rozwijać heurystyka, a mianowicie – porządkującej heurystyczną mądrość teorii maksym heurystycznych. Dysponuje nimi każdy doświadczony filozof i czasem się na nie powołuje jako na argument, chociaż wartość tego rodzaju argumentów wobec współczesnych zwyczajów heurystycznych jest wciąż niewielka i wymaga wzmocnienia. Teoria maksym heurystycznych mogłaby stać się ważną częścią heurystycznej dyskursologii.

Maksymy heurystyczne służące usprawnieniu dyskursu filozoficznego mogą dotyczyć różnych zagadnień – od stylu literackiego po zasady dialektyczne. Oto kilka przykładów takich maksym:

– Filozoficzna wypowiedź łatwiej przekonuje odbiorcę, gdy nie jest zbyt trudna i prezentuje dobry styl językowy. (Łatwo jest radzić).

– Szacunek filozofów zyskują wypowiedzi formułujące zdecydowane i wyraziste stanowiska – nawet apodyktyczne – charakterystyczne dla filozofów uważanych za największych.

– Stanowisko filozoficzne jest historycznie ważne i dyskutowne, gdy w jego rozumienie jest zaangażowane jakieś proste wyobrażenie, łatwo nasuwająca się wyobraźni figura zmysłowa i związana z nią metafora, na przykład: substancji jako rzeczy fizycznej, kantowskiego rozumu jako form nadających kształt, świata Leibniza jako zwierciadeł.

– Filozofowie mają tendencję do przyjmowania jako tła dla własnych stanowisk poglądów, które należałoby krytykować, a których w istocie nikt nie głosi w formie, w jakiej są przez nich zwalczane. Popularne nazwy takich fikcji to na przykład solipsyzm, konsekwentny sceptycyzm, relatywizm. Długotrwałe zwalczanie takich uproszczonych stanowisk sprzyja rozwojowi ich bardziej wyrafinowanych form, przyjmujących nawet nazwy mające wcześniej sens jedynie pejoratywny. Należy zdawać sobie sprawę z tego, iż rzecznicy tych stanowisk dobrze znają tradycyjne zarzuty, a ich poglądy zawsze po części są na nie odpowiedzią.

– Jeżeli w dyskursie filozoficznym wiele zależy od przyjętej ostrej opozycji, w sensie jakiegoś dualizmu lub dwubiegunowości (na przykład subiektywność – obiektywność) bądź też w sensie opozycyjnych kwalifikacji (na przykład naukowy – nienaukowy, logicznie uzasadniony – nie dający się uzasadnić, analityczny – syntetyczny), to jego historyczny sens ograniczać się będzie do roli, jaką odegra on w dialektycznym procesie znoszenia opozycji, którą eksploatuje; traci on znaczenie wraz z tym zniesieniem.

– W dyskursie filozoficznym staramy się na ogół wypracować jakieś pojęcia odniesienia, pojęcia tego, do czego się on odnosi – jako swego przedmiotu i źródła prawomocności, a także jako swej formy, źródła logicznej poprawności, źródła swej prawdy. Funkcję tę spełnia po stronie przedmiotowej byt, świat, rzeczywistość, doświadczenie itd., a po stronie formalnej filozofia, metoda, logika, racjonalność. Tym i wielu innym pojęciom odniesienia przy-

pisuje się też zawsze bardziej określoną funkcję heurystyczną, niż tylko bycie przedmiotem odniesienia. Może nią być schemat pojęciowy, idea regulatywna, założenia. Należy zdawać sobie sprawę ze znaczenia tych różnych form heurystycznych w naszych wypowiedziach i wypowiedziach, które krytykujemy. Mylenie ról heurystycznych może prowadzić zarówno do trudnych do wykrycia i wyjaśnienia paralogizmów, jak i do niesłusznych zarzutów.

– Dyskurs filozoficzny jako coś pojęciowego, a zatem i formalnego, zmierza w postępie refleksji nad sobą do przyjmowania bardziej formalistyczno-refleksyjnych postaci, stając się na przykład z metafizycznego epistemologicznym, metodologicznym, lingwistycznym itp. Należy zdawać sobie sprawę z heurystycznej istoty dokonywanych konwersji i nie przypisywać im pochopnie (u siebie i innych) sensu deklaracji metafizycznej.

Są to tylko wybrane przykłady, które można by mnożyć bez końca. Charakter takich uwag nie jest jednolity – są wśród nich i maksymy retoryczne, i metodologiczne, i warsztatowe. To, co je łączy, to pragmatyczna forma heurystyczna narzędzia ułatwiającego wnikliwy wgląd w dyskurs filozoficzny i mogącego usprawnić jego przebieg. Oczywiście, jak wszelka pragmatyczna aforystyka – od kompendiów sztuki retoryki po moralistyczne *dicta* – maksymy heurystyczne mają wartość jedynie „w rękach” tych, którzy umieją je stosować, a to – jak się wydaje – wymaga już uprzedniego przyswojenia sobie wielu treści tego rodzaju. Również formalny sens heurystyczny takiej aforystyki: przejrzeć na wskroś, przewidzieć, uchronić przed błędami itd., jest w tym sensie naiwny, że domaga się sformalizowania (choćby polegającego tylko na kodyfikacji) tego, co jest właściwością doświadczenia w pracy filozoficznej z jednej strony, a szczegółowości dyskursu (pojęcia) z drugiej. Choć cel ten nie jest osiągalny (i to właśnie formalizm staje mu na przeszkodzie), jednak wysiłek skonceptualizowania doświadczenia i umiejętności przynosi pewien połowiczny sukces. Dobrze, gdy zdajemy sobie sprawę, że sukces w takich przypadkach, na przykład we wszelkiej metodologii, jest zawsze niepełny.

Katalog maksym heurystycznych nie może być jednak w heurystyce samodzielny i ostatecznym wynikiem teoretycznym. Zadanie,

przed którym musi ona stanąć, gdy będzie dysponować tego rodzaju katalogiem, to skomentować go w teorii maksym heurystycznych. Teoria taka będzie miała być może szansę pokazać w sposób szczególnie wyrazisty „podobieństwa rodzinne” intencji i zamysłów kierujących różnymi typami refleksji filozoficznej – zamysłów logicznych, metodologicznych, retorycznych, hermeneutycznych. Zasada tego podobieństwa – *p o z ó r z a s a d y j e d n o ś c i*, jest założony właśnie jako *h e u r y s t y c z n o ś ć*. Teoria maksym heurystycznych być może unaocznia najlepiej, dlaczego nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, co znaczy „heurystyczny”, że jest to pojęcie poniekąd analogiczne i z tej analogiczności czerpiące prawomocność. Heurystyka uprawiana jako teoria maksym heurystycznych, szukająca ich wzajemnych powiązań i przeto ułatwiająca ich kojarzenie oraz uświadamiająca nam obowiązywanie w konkretnych przypadkach jednocześnie wielu z nich, może wzmocnić wartość praktyczną heurystycznej aforystyki (przyczyniając się zresztą do jej bardziej poprawnego i jednolitego sformułowania) i dać „instytucjonalną” podstawę do jej skutecznego stosowania.

5.2. Ontologia filozofii

Innym sposobem pragmatystycznego uprawiania heurystyki mogłaby być semiotyka i ontologia dyskursu filozoficznego czy mówiąc krócej: ontologia filozofii. Dyskurs filozoficzny wykorzystuje często różne wyobrażenia (figury) zmysłowe oraz charakterystyczną metaforykę, w której twory teoretyczne są określane w sposób analogiczny do formacji ontologicznych. Mówi się na przykład o stronach i aspektach zagadnienia lub polach teoretycznych. Kryjące się za taką metaforyką przedstawienia struktury dyskursu są zakorzenione w wyobrażeniach ontologicznych, ale też je wtórnie kształtują lub przynajmniej utrwalają. Jest to więc już coś więcej niż nieszkodliwa metaforyka, ale wręcz czynnik konstytuujący dyskurs, również jego pozytywne tezy, a zatem filozoficzny wynik, filozoficzną materię. Wydaje się, że istotnym zadaniem heurystyki jest opisanie tych zależności. A jest to zadanie właśnie pragmatyczne, gdyż eksploatuje się tu wytwarzane w filozofii napięcie między tym, co teoretyczne

(i rzeczowo istotne), a więc domniemanym sensem samym, a tym, co praktyczne, stanowiące jedynie dodatek, a więc będące tylko sposobem mówienia, tylko środkiem unaoczniającym jakąś treść, tylko metaforą. Całe to „tylko”, cała pragmatyczna strona dyskursu ma tu zostać podniesiona do rangi czynnika teoretycznego, ma uzyskać znaczenie – zarówno jako źródło możliwych argumentów, jak i możliwych błędów. Chodzi zarazem o poszerzenie możliwości i sprawności argumentacyjnych w filozofii, samowiedzy filozofii jako praktyki pewnego rodzaju. Dostyc podobne intencje kierują projektem heurystyki życia filozoficznego. W historii filozofii natomiast wydobywanie ukrytych nośników heurystycznych było nieobce retoryce, choć zapewne dopiero Heidegger, a zwłaszcza Derrida uczulili współczesną wspólnotę filozofów na te sprawy.

W samowiedzy i samoopisie dyskursu filozoficznego dominuje, jak w każdym opisie, forma przedmiotu. Przedmiot filozoficzny bywa różnie pojmowany, lecz zasadniczo są dwie odmiany: pierwsza to przedmiot pusty, określony negatywnie, dopiero nazwany i jeszcze nieukształtowany – problem, zagadnienie, pytanie. Druga jego odmiana ma już strukturę wyraźnie przedmiotową i jest rozumiana jako wypełnienie pustej formy określonej pytaniem lub postawieniem problemu – stanowisko, punkt widzenia, pogląd, koncepcja, sąd, idea, pojęcie, a także argument. Każdy z tych przedmiotów ma swoją specyficzną strukturę i zwyczajowy status heurystyczny – na przykład pogląd jako coś subiektywnie określonego ma inne „prawa” niż bardziej deklaratywnie funkcjonujące stanowisko. Należałoby zbadać te przypadki pod względem funkcji semiotycznych, a szerzej – heurystycznych. Przekład tych określeń przedmiotu filozoficznego na własną treść, warstwę deklaratywną dyskursu jest wyraźnie widoczny w przypadku pojęcia idei. Sens idei jako intencjonalnego korelatu czynności umysłu łatwo przenika do postulowanego w teorii filozoficznej świata, w którym (lub ponad którym) sytuują się takie byty jak idee¹⁶. Również samo pojęcie bytu ukonstytuowało się pier-

¹⁶ Zrozumienie w heurystyce tego procesu wzbogaciłoby nazbyt uproszczoną strukturę mówienia o istnieniu w filozofii, strukturę zawierającą równorzędne pod względem funkcji semiotycznej, niejako stojące obok siebie możliwe

wotnie jako puste formalne pojęcie tego, czym miała zajmować się projektowana nowa sztuka: filozofia. Stało się korelatem uniwersalnego programu wiedzy, a więc pewnego przedmiotu filozoficznego, zwanego filozofią. Wymagania stawiane filozofii (wiedzy) – absolutna, niezmienna pewność i inne doskonałości – szybko zostały zhipostazowane w pojęciu absolutu jako bytu *par excellence*, który jako jedyny może być naprawdę godnym przedmiotem poznania.

Przedmioty filozoficzne, tak jak przedmioty światów ontologii, są umieszczane w pewnej przestrzeni określanej przez jakieś pojęcie totalności. W samowiedzy dyskursu filozoficznego funkcję tę pełni pojęcia: kręgu kulturowego, filozofii, tradycji, kanonu tekstów filozoficznych, przestrzeni logicznej, znanych argumentów, stanu badań. Natomiast funkcję bliższego odniesienia, wyrażaną w ontologiach na przykład przez klasę czy rodzaj, w budowie dyskursu filozoficznego spełniają: problematyka, kierunek filozofii, nauka filozoficzna, szkoła filozoficzna, autor, teoria, koncepcja i inne. Takie formy totalności jak tradycja czy dzieje filozofii bardzo łatwo stają się deklarowanymi przedmiotowymi formami totalności, przypisywanymi w teorii filozoficznej światu przez dokonanie jawnej bądź niejawnej konwersji świata w dzieje, tradycję, teksty, a nawet w przedmiot filozofii. Formalne stosunki przedmiotu filozoficznego z jego bezpośrednim podłożem są określane kategoriami: przynależności (na przykład do jakiejś problematyki), powiązania (jednego stanowiska z innym), zależności itd. Szczególnie interesujące są takie pojęcia bliższego odniesienia, jak porządek i schemat poję-

określenia sposobów istnienia, oraz wyróżniony sposób istnienia, ten naprawdę (realny, autonomiczny, autentyczny itp.). Przypisanie istnienia (w pewnym sposobie) jest jednak nadal rozumiane jako prosta funkcja, różnicująca się jedynie ze względu na te sposoby, gdy tymczasem jego sens polega zazwyczaj na pewnej roli heurystycznej – idee więc często nie tyle są uważane za istniejące, ile raczej postulowane, proklamowane, akceptowane, domniemane. Wszystkie te określenia jednak są zależne od dominującego pojęcia uznawania istnienia i dają się uzupełnić wyrażeniem „jako istniejącym”. Heurystyka musiałaby wykonać dużą i żmudną pracę, aby te kwalifikacje oddzielić od istnienia i nadać im autonomiczny sens. Wstępną próbę w tym zakresie podjąłem w artykule *O wyższości ideałów nad ideami*, który w zniekształconej formie ukazał się w: *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, Warszawa–Kraków 1994, s. 186–203.

ciowy. Zwyczaj przypisywania przedmiotu filozoficznego do pewnego porządku lub schematu pojęciowego rzutuje na widzenie świata jako podzielonego na jakieś (względnie autonomiczne) porządki, łady oraz ustrukturuwanego według kategorii, klas i stosunków. Dla heurystyki ma też wielkie znaczenie ta forma totalizacji, zwyczajowo wręcz obowiązująca, w której związki między przedmiotami filozoficznymi (interpretowanymi w wyobrażeniu heurystycznym głównie jako nazwy i zdania) są związkami logicznymi. To uprzywilejowane wyobrażenie narzucające domniemanie wspólnej wszystkim dyskursom neutralnej logicznej płaszczyzny, na której mogą być one obiektywnie dyskutowane i poddawane krytyce, konkuruje współcześnie z również bardzo już autorytatywną koncepcją hermeneutyczną, w której przeczy się możliwości jednolitego źródła wszelkich wypowiedzi filozoficznych, mogącego być absolutnym stanowiskiem dla formułowania oceny filozoficznych poglądów – przeczy się heurystycznej sile przestrzeni logicznej. Pożądane byłyby zatem analizy obyczajowości heurystycznej pod względem skutków, jakie wynikają dla niej z tej konkurencji. Warunkiem takich analiz jest rozwój ontologii filozofii, opisującej wyobrażenia przestrzeni logicznej i różne przedmioty filozoficzne, jak sąd, zdanie czy logicznie rozumiany argument.

W ostatnim stuleciu bardzo zmienił się i rozwinął ontologizujący sposób mówienia o takich przedmiotach filozoficznych, jak zagadnienie, stanowisko, pojęcie. Prawie powszechne stało się przypisywanie im aspektów, wymiarów, stron, co zapewne jest wzajemnie powiązane z odchodzeniem w wyobrażeniach ontologicznych od wyróżnionego znaczenia złożeniom kategoriałnym: część – całość oraz podmiot cech – cecha. Ponadto w każdym przedstawianiu przedmiotu filozoficznego, oprócz jego własnej struktury, są domniemywane również inne struktury ontologiczne. Na przykład w przedmiocie filozoficznym, jakim jest problem podmiotu u Kanta, jest domniemywany pewien zestaw możliwości rozumienia podmiotu. Struktura przedmiotu „problem x u y ” wpływa oczywiście na przyjmowane tezy zarówno na temat podmiotu kantowskiego, jak i podmiotu w ogóle. Mówienie o problemie podmiotu u Kanta jest co prawda mówieniem o podmiocie, ale w skomplikowany spo-

sób zapośredniczonym w rozważaniu prac Kanta i prac o Kancie, a więc w mówieniu o różnych wątkach jego filozofii. W wyniku takiego procesu badawczego powstaje, oprócz przedmiotu zainteresowania filozofów – podmiotu, którym interesował się też Kant, nowy przedmiot, będący korelatem dyskusji na temat zagadnienia podmiotu u Kanta, historii interpretacji dzieł Kanta, historii zagadnienia podmiotu w filozofii, a mianowicie przedmiot o nazwie podmiot kantowski. Jest to przedmiot intencjonalny tak złożony, zawierający w sobie heteronomiczne momenty struktury problemu i struktury podmiotu, i tak zarazem nieokreślony, że ludzki umysł jest wobec niego raczej bezradny. Być może refleksja heurystyczna będzie czasem w stanie zapobiec negatywnym skutkom nakładania się na siebie dwóch ontologii: wyobrażeń ontologicznych, wedle których ujmujemy dyskurs filozoficzny, oraz deklaracyjnych wyobrażeń ontologicznych o świecie.

Sytuację heurystyczną komplikuje dodatkowo wielość *modi*, w jakich występuje w obrębie przedmiotu filozoficznego domniemany w nim przedmiot (światowy). W ramach stanowiska filozoficznego czy problemu domniemany przedmiot może być mianowicie na przykład „jakimś” przedmiotem, „pewnym” przedmiotem, „danym”, „określonym”, „konkretnym”, „dowolnym”, „każdym”. Semiotyczna kultura i wynikająca z niej świadomość konsekwencji, jakie pociąga za sobą używanie każdego z tych wyrażenia, nie utrwaliła się jeszcze w filozofii. Dotyczy to tym bardziej wyrażenia o skomplikowanym statusie logicznym, jak: jako, jakby, niejako, poniekąd, a nawet zwykłego cudzysłowu¹⁷.

Forma sądu filozoficznego bywa często wyznaczana ogólniejszą strukturą dyskursu. Charakterystyczna jest struktura przypisywania przedmiotu filozoficznego do jakiegoś tła, określonego bardziej lub

¹⁷ Z kulturą logiczną filozofów ogólnie jest niedobrze i nie można liczyć na to, że obejmie ona w bliższej przyszłości swym zasięgiem subtelności użycia tego rodzaju wyrażenia. Żenujące jest to, że nawet najwięksi współcześni filozofowie często robią takie błędy, jak mówienie o „pozornym paradoksie” w sensie pozornej sprzeczności lub po prostu paradoksu oraz używanie wyrażenia „inna alternatywa” w znaczeniu „inna możliwość”, „inne wyjście”; mniej powszednich przykładów podać by można więcej.

mniej ogólnie. O jakimś poglądzie można powiedzieć, że jest filozoficzny, mieści się w jakiejś tradycji albo że należy do jakiejś dziedziny. Tego rodzaju wypowiedzi w filozofii spełniają znacznie bardziej skomplikowaną funkcję heurystyczną i mają o wiele bardziej złożoną strukturę semiotyczną niż zwykle przypisanie przedmiotowi przynależności do określonego rodzaju. Występuje tu co najmniej jedna, równie podstawowa struktura heurystyczna (semiotyczna), a mianowicie proklamowanie idei regulatywnej (na przykład idei filozofii, *resp.* filozoficzności) – kształtowanie jej paradygmatycznych przypadków (wzorów prawidłowego użycia), wreszcie – wypełnianie jej konkretnym sensem. Rozwinięta w pewnym stopniu przez Hegla wiedza o różnych funkcjach pojęć i sądów w dyskursie filozoficznym jest dziś rozproszona w różnych teoriach dyskursu i argumentacji oraz w semiotyce. Potrzebna jest tymczasem integralna – nie tylko logiczna lub semiotyczna, lecz właśnie heurystyczna wiedza o funkcjach spełnianych przez pojęcia totalności i inne pojęcia odniesienia, na przykład przez pojęcie filozofii czy pojęcia nazw dyscyplin filozoficznych, jak etyka czy estetyka, a także wiedza o innych niż logiczna i retoryczna funkcjach wypowiedzi w filozofii, zwłaszcza sądów egzystencjalnych.

Inna typowa forma wypowiedzi filozoficznej, również zależna od ogólniejszej struktury dyskursu, zasadza się na funkcji wyróżniania *m o m e n t ó w* struktury przedmiotu filozoficznego. Jeszcze raz wspomnimy o aspektach, wymiarach, stronach problemu, zagadnienia, pojęcia itp. Wyróżnianie momentów przedmiotu filozoficznego jest wynikiem tendencji do wyróżniania analogicznych momentów w naszych ontologicznych wyobrażeniach o świecie, ale także wyraźnie przyczynia się do ich utrwalenia. Aspekty, wymiary, strony, momenty mają swoje znaczenie, ale często są tylko sposobem na odcięcie się od pojęć części i cechy, które nazbyt dominowały w wyobrażeniach ontologicznych. Podobnie jest z pojęciem przedmiotu, a zwłaszcza z pojęciem „coś”, które ma głównie negatywny sens – odróżniania się od pojęcia rzeczy materialnej, bytu, substancji, czyli dominujących wyobrażeń tego, co ze sobą tożsame.

Przenosząc sposób mówienia o rzeczywistości dyskursu na świat i wyróżniając w nim strony, warstwy, aspekty itp., sankcjonujemy

pewne wyobrażenia nie tylko heurystyczne, lecz i ściśle ontologiczne; wpływamy też tą drogą, nie zawsze korzystnie, na obyczajowość heurystyczną. Domniemanie względnej autonomiczności tego, co wyróżniane jest jako aspekt lub strona, powoduje, że jesteśmy skłonni traktować także niezgodne ze sobą teorie jako dotyczące różnych aspektów zagadnień. Przyzwyczajają to nas do takiego myślenia o teoriach filozoficznych, w którym pytanie o to, czy są one słuszne, jest pytaniem drugorzędnym, a wobec teorii wypracowanych przez największych autorów – nawet niestosownym. Ekspozycja formy wypowiedzi filozoficznej, w której sąd czy koncepcja są przypisywane do jakiegoś tła, będącego pewną formą totalności, jak tradycja lub schemat pojęciowy, utrwała ten sposób myślenia. Współczesna obyczajowość heurystyczna skłania do przekształcenia zagadnień przedmiotowych w przedmioty filozoficzne – problemy, koncepcje, idee itp. Przyczynia się to do automatycznego przyjmowania w teorii ontologicznej kategorii nawiązujących do ontologicznych wyobrażeń o dyskursie filozoficznym. Dotyczy to zwłaszcza dwu par pojęć. Pierwsza to forma (odpowiednio: w sensie ontologicznym i jako pojęcie czy idea) i wypełniająca ją treść (bytowa lub logiczna, znaczeniowa). Druga to możliwość (ontologiczna i możliwość pewnego stanowiska bądź pojęcia) i realizacja możliwości (realne istnienie przedmiotu). Wydaje się nam na ogół czymś oczywistym, a w dodatku o niczym teoretycznie nie przesądającym przyjmowanie, że świat (*resp.* byt) podpada pod kategorie możliwość – realizacja możliwości. Jest założeniem większości współczesnych ontologii, że błąd może polegać najwyżej na przypisaniu możliwości czemuś, co nie jest możliwe, przypisaniu istnienia czemuś, co jest tylko możliwe itp., natomiast nie na ujmowaniu świata za pomocą tych kategorii. Tymczasem to, że *m o ż l i w e* jest różne mówienie o świecie, nie oznacza wcale, że świat jest taki, że w ogóle coś jest w nim konieczne, a coś innego *t y l k o m o ż l i w e*, ani że świat jest realizacją pewnej możliwości, ani też, że cokolwiek jest w nim albo niemożliwe, albo możliwe, albo konieczne itp. To samo dotyczy kategorii formy i treści (*resp.* materii).

Ontologia filozofii, postać heurystyki wyrastająca z myślenia pragmatystycznego i angażująca się w analizy semiotyczne, nie może

dostarczyć jednolitej teorii: ani opisującej obraz własny – samowiedzę dyskursów filozoficznych, ani też proponującej dla nich jakiś system formalny i paraontologiczny język. Refleksja pragmatystyczna poucza nas przecież, że praktyka dyskursywna jest zbyt różnorodna, by mogła zostać skanonizowana, choćby opisowo. Ta sama nauka płynie z analiz semiotycznych i lingwistycznych ukazujących złożoność zagadnienia znaczenia i funkcji wypowiedzi. Badania ontologii filozofii, tak jak inne badania heurystyczne, mogą jednak pomóc nam dostrzec ograniczenia i pochopne rozstrzygnięcia teoretyczne, związki pojęciowe, których nie braliśmy pod uwagę, konsekwencje naszych poglądów wcześniej nie dostrzegane.

Nie powinniśmy się już dalej posuwać w projektowaniu heurystyki pragmatystycznej. Być może już i tak zbyt daleką przedstawiliśmy sobie perspektywę, nie uzasadnioną szczegółowością heurystycznych badań i nie odpowiadającą temu, jak heurystyka ewentualnie będzie rozwijać się w przyszłości. Jeśli jednak trafne jest wyróżnienie pragmatystycznego trybu myślenia jako jednej z dróg, którą ma podążać heurystyka, to z tych szkicowych analiz widać, że będą to badania, przynajmniej w swych bardziej zaawansowanych etapach, łączące się z badaniami wyrastającymi z myślenia metodologicznego i z heurystyką życia filozoficznego. We wszystkich tych dziedzinach heurystyki pozostajemy pod wpływem heurystycznego wyobrażenia obejmującego dyskurs i rzecz samą – życie filozoficzne bądź praktykę komunikacyjną – do której ma się on odnosić. We wszystkich dominuje heureka formalistyczna, wyznaczająca określone formalnie cele badawcze, jak wykrywanie struktur obyczajowości heurystycznej, charakteryzowanie metod filozoficznych czy rekonstrukcja argumentacji w filozofii.

Myślenie retoryczne

1. Poznanie i perswazja. Dwoistość retoryki

Jeśli zgodzimy się, że lepiej jest, aby wypowiedź filozoficzna była jasna i przekonująca, to tym samym przyznamy, że filozofia ma coś wspólnego z retoryką. Historia tego związku jest jednak naznaczona ambiwalencją, w której przeważała na ogół strona negatywna. Dlatego dziś retoryka, choć została w zasadzie ufilozoficzona, a czasem nawet traktuje się ją jako pewien sposób uprawiania filozofii, nie jest bez zastrzeżeń uważana za jej część. Myślenie retoryczne stało się zatem myśleniem w kategoriach własnej dwoistości. Nadaje mu to charakter dialektyczny, a równocześnie odnosi wciąż do zagadnienia filozoficzności i podstawowych wyobrażeń z nią związanych, którym retoryka rzekomo nie dorównuje.

Bliski związek retoryki z filozofią, lecz nie całkowita jej do niej przynależność, nadaje niezwykle atrakcyjną pozycję heurystyczną myśleniu retorycznemu, w którym filozoficzność może zostać stematyzowana nie jako zwykle zdobywanie przez filozofię samowiedzy, lecz jako „równy partner”, określający czasem sam siebie jako przeciwnik. „Retoryka jest antystrofą dialektyki” – mówią pierwsze słowa *Retoryki* Arystotelesa. Wielu, którzy w swym filozofowaniu naruszyli nietykalność pojęcia filozofii, uznając to za bardziej wymowny środek niż tylko przeciwstawienie swojej filozofii złej filozofii, identyfikowało dziedzinę, w której się znaleźli po „opuszczeniu” filozofii, jako retoryczność. Odwołanie się do retoryki jest tym bardziej dogodne, że w myśleniu retorycznym zostają podważone identyczność sensu i dosłowność jako elementarne wyobrażenia heurystyczne, należące do naiwnej interpretacji różnicy między bardziej a mniej figuratywnymi (w szczególności metaforycznymi) sposobami wypowiedzania się. Dlatego też tożsamość retoryki (*resp.* retoryczności), którą należałoby respektować, przynajmniej do retoryki, nie

jest prawdziwą tożsamością, a więc rzeczywistym złudzeniem tożsamości, lecz tylko pozorem tego złudzenia.

Studiowane w ramach „problemu retoryki” i znoszone opozycje: dosłowne i figuratywne, *signifiant* i *signifié*, logos i mit, pojęcie i metafora, rozum i wyobraźnia, pozajęzykowy sens i językowość każdego sensu, powiązane ze sobą wzajemnie, za swą najbardziej wyrazistą formę, a przez to poniekąd i wzór, mają chyba przeciwstawienie pojęciowej i logicznej treści, teoretycznego sądu pretendującego do prawdziwości i opierającego się na logicznym argumente – temu, co wydaje się tylko dodatkiem: szacie językowej, formie wypowiedzi mogącej uczynić sąd i argumenty bardziej przekonującymi – styłowi i ornamentowi. Druga strona tego związku jest właśnie *p r o b l e m a t y c z n a* dla problemu retoryki i myślenia retorycznego. Zaczyna się ono od tego, że to, co zdaje się dodatkiem (ewentualnie zbędnym), a w każdym razie czymś niezależnym od logicznej treści dyskursu jako nośnika prawdy, jest uznane za należące do jego istoty. Tym samym do istoty dyskursu zostaje włączony moment przekonywania, argumentowanie zaś jest traktowane nie tylko jako dowodzenie prawdy, ale i jej uwierzytelnianie. Możliwość zgody między dowodem czy sylogizmem a warunkami dyskursu, na których skupianie się zagraża przesłonięciem szlachetnego celu – prawdy – przez cele pojęte pragmatycznie („sofistycznie”), jest oparta na prostej pragmatycznej regule heurystycznej: „wtedy jesteście najbardziej o czymś przekonani, gdy wierzymy, że jest to udowodnione”¹. Dlatego heurystyczna natura retoryki jest zrazu pragmatyczna: uwzględnić w teorii praktyczne uwarunkowania i realną strukturę dyskursu jako praktyki ludzkiego porozumiewania się.

Świadectwem ambiwalentnej sytuacji retoryki są dwa Platonskie dialogi: *Gorgiasz* i *Fajdros*. W pierwszym Gorgiasz broni retoryki jako sztuki przekonywania, którą przecież posługiwać się można sprawiedliwie i w służbie prawdy. Dla Sokratesa jednak fakt, że przekonywanie występuje w retoryce jako cel, odcina ją od najwyższego dobra i odbiera wszelką wiarygodność. Jak się wydaje, dla Platona, przynajmniej we wcześniejszym okresie, dążenie do prawdy

¹ Arystoteles, *Retoryka*, 1355a5, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988.

jest czymś tak bezwarunkowym, że dyskurs, dialektyka kierować się może jedynie racjami samej rzeczy, nie dopuszczając żadnej pomocy ze strony sztuki, która choć dotyczy przebiegu dyskursu, to jednak nie ze względu na jego właściwy cel, czyli prawdę. Retoryka jest tu więc myśleniem poniekąd zdeprawowanym. W *Fajdrosie* opozycja między praktycznymi uwarunkowaniami dyskursu a czystym dążeniem do prawdy zostaje utrzymana. Platon uznaje tu jednak wartość heurystycznej wiedzy, która przecież odróżnia tych, którzy umieją poznawać prawdę, od tych, którzy tego nie potrafią. Rezerwuje dla niej termin „dialektyka”; jeśli retoryka miałaby mieć znaczenie pozytywne, to właśnie w sensie tej samej dialektycznej umiejętności, tyle że zastosowanej do przedstawiania prawdy. Jeżeli jednak i dialektyka służy ostatecznie wydobyciu na jaw, przypomnieniu prawdy, która już jest w duszy, to w zasadzie retoryka godna miana sztuki i godna filozofa jest równoważna dialektyce. Jej właściwością mogłaby natomiast być wiedza o duszy, pozwalająca mówcy łatwiej niż jedynie za pomocą dowodu skłonić słuchaczy do ujrzania prawdy. Topos, za pomocą którego retoryka się broni, że mianowicie jako sztuka sama w sobie może mieć złe i dobre zastosowanie, a zastosowanie dobre – w celu poznania i przedstawienia prawdy – jest zgodne z jej naturą, gdyż przekonywanie najpewniej opiera się właśnie na prawdzie, wydaje się w *Fajdrosie* akceptowany. Retoryka nie jest przeto odrzucona, lecz podlega idealizacji, w której cel przekonywania jednoczy się z celem jako prawdą i dobrem, stając się celem przekonywania do prawdy – pragmatycznym uzupełnieniem zdobywania prawdy przez jej umiejętne głoszenie. Prawdziwa retoryka, rozumiana jako sztuka przekonywania, musiałaby umieć przekonywać samych bogów, których wszak do nieprawdy przekonać się nie da. Dlatego prawdziwa retoryka, uprawiana z najszlachetniejszych pobudek, swoją wartość i uzasadnienie ma w tym, że wytwarza piękno, ozdabiając i ulepszając mowę, w której się broni prawdy. Ostatecznie jednak Platon nie chce się chyba do retoryki przyznać, skoro jego Sokrates nie przypisuje sobie szczególnej sztuki wymowy. Platon jest bowiem filozofem – i to wystarczy.

Podkreślanie moralnych walorów retora jako warunku powodzenia jego sztuki, deklarowanie przywiązania do prawdy – ten topos

obrony retoryki stał się codzienną praktyką retoryki klasycznej od Isokratesa². Chociaż w starożytności autorytet retoryki był, mimo wątpliwości Platona, niezagrożony (wykładano ją także w Akademii), to jednak w okresie wczesnego chrześcijaństwa tego rodzaju zastrzeżenia i deklaracje nabrały wymowy defensywnej, przyczyniając się dodatkowo do upadku retoryki. Podważenie pozycji retoryki miało jednak ten pozytywny skutek filozoficzny, że nadało jej heurystyczny rys dziedziny broniącej wciąż swojej racji bytu, w związku z czym przejęła ona częściowo na siebie ten ryzykowny typ dyskursu, uwalniając od niego na jakiś czas filozofię, która o własną opinię musiała na serio zatroszczyć się dopiero w epoce rozwoju nauk nowożytnych i pozytywistycznej ideologii. Jednocześnie podporządkowanie przez Platona pragmatycznej istoty retoryki – jej zaangażowania w ludzki i praktyczny wymiar poznawania dokonującego się w rozmowie – transcendentnemu celowi, ponadpragmatycznej wartości czystej prawdy i najwyższego dobra, na zawsze związało myślenie retoryczne z problematyką skończoności i nieskończoności, nazywaną dziś problematyką transcendencji. Myślenie retoryczne współkonstruuje więc tradycję przeciwstawiania i godzenia ze sobą skończoności człowieka z nieskończonością jego celu. Retoryka, mając swą rację bytu w skończoności człowieka (którego trzeba do prawdy przekonywać, na prawdę naprowadzać, do którego trzeba odpowiednio przemawiać, uwzględniając jego wady i psychiczne skłonności), służy jednak celom najwyższym. Jej zadanie polega więc na zaopiekowaniu się sferą, w której stykają się oba porządki – ludzki i boski – i w której powinny one zostać uzgod-

² Cyceron na przykład pisze: „Sztuka wymowy jest jedną z najwyższych cnót. Jakkolwiek wszystkie one są równe i podobne, to przecież pod względem zewnętrznego blasku jedna jest piękniejsza i jaśniejsza od drugiej. Taka jest właśnie potęga, o której mówimy. Objęła ona ogół wiedzy, aby wyjaśniać za pomocą słów uczucia i myśli duszy, wodząc za sobą bezwolnego słuchacza. Im większa jest ta potęga, tym bardziej potrzebuje obok siebie uczciwości i najwyższej roztropności. Bo przekazując dar wymowy ludziom zalet tych pozbawionych, nie uczynimy ich mówcami, a jedynie uzbroimy w miecz szalonych” (M. T. Ciceron, *O mówcy*, DI, 14, 55, przeł. J. Korpanty, w: M. Korolko, *Sztuka retoryki*, Warszawa 1990, s. 269).

nione. W klasycznym myśleniu retorycznym akcent będzie padał albo na przekazywanie prawdy, udostępnianie jej w pięknej formie (a więc na wykorzystanie możliwości ludzkiego umysłu i przybliżanie człowieka do wyższego porządku), albo na funkcję równoważenia skutków ludzkiej skończoności, wyrażającej się w niemożności pełnego poznania prawdy. W obu przypadkach jednak przedmiotem retoryki jest rzeczywistość ludzkiego życia umysłowego, skończoność człowieka. W dzisiejszym języku filozoficznym można powiedzieć, że retoryka jest istotnie antropologiczna. Jako teoria zajmująca się sprawami ludzkimi – wprowadzie w imię wyższego porządku, lecz nie odnosząca się bezpośrednio do świata idei – musiała znaleźć się na marginesie filozofii. Stała się pomocniczą, dodatkiem, wstępem, lekcją łaciny dla nastolatków, a w najlepszym razie *sedis argumentorum* dla prawników i polityków. Nastawiwszy się niemal całkowicie na potrzeby ludzi wykonujących zawody wymagające stosowania perswazji, stopniowo oddalała się od filozofii, stając się coraz bardziej użytkowa i szkolna. Jeśli przetrzymała ataki niektórych Ojców Kościoła, określających ją jako „sztukę grzesznego kłamstwa”, to zapewne dlatego, że uczyła często rzeczy pożytecznych (pisanie listów oraz stylistyki i bardziej zaawansowanej gramatyki), a sama też umiała bronić się, podkreślając swoją rolę w głoszeniu prawdy objawionej³.

Okresy słabości retoryki, kiedy to filozofia odcinała się od niej, używając jej jako tła, na którym mogła się optymistycznie samo-określać, przeplatały się jednak z okresami jej wysokiej pozycji, kiedy mogła ona służyć jako dziedzina, w której filozofia przeprowadzała samokrytykę. Oczywiście, dyskurs, który wychodzi od sporu filozofii z retoryką jako dwóch form życia intelektualnego mogących wysuwać zbliżone roszczenia poznawcze i związanych tą wspólną cechą, że nie mają określonego przedmiotu, zmierza dialektycznie ku koncepcjom godzącym ze sobą obie strony: uwzględniają one ich roszczenia, nie podporządkowując ani retoryki filozofii, ani filozofii retoryce. Wzorem takiego postępowania w filozofii jest Arystoteles,

³ W tym miejscu swoich rozważań wiele zawdzięczam *Wirklichkeiten in denen wir leben* H. Blumenberga, Stuttgart 1981, s. 104–136.

w retoryce zaś Ciceron w dialogu *De oratore*. Mogło jednak też być inaczej, jak na przykład u Kwintyliana, który w imię praw wszystkich posługujących się językiem i zaangażowanych w zagadnienia moralne, do których kompetentnego rozważania roszczą sobie prawo wyłączności filozofowie, znaczenie uniwersalnej mądrości przypisuje umiejętności wysłowienia – panowania nad językiem, oskarżając filozofię nieomalże o pychę⁴.

2. Arystoteles: retoryka w systemie wiedzy logicznej

Arystoteles znajduje dla retoryki naturalne miejsce wśród nauk. Wiele dyscyplin uważał on za służebne wobec nauki, przypisując im funkcję narzędzia uprawiania nauki – jest wśród nich retoryka. Dlatego też fakt, że retoryka nie zajmuje się bezpośrednio uzyskiwaniem prawdziwej wiedzy o świecie, nie dyskwalifikuje jej jako nauki. Dotyczy to całego *organonu*. Nauki o myśleniu i argumentowaniu odpowiadają za wyniki swych zastosowań jedynie w zakresie poprawności sylogizmu. Zasadą jedności retoryki z pozostałymi naukami Arystotelesa dotyczącymi przeprowadzania rozumowań jest zaś jej logiczna interpretacja. *Retoryka* także traktuje o rozumowaniach, tyle że z innego punktu widzenia niż *Analityki* czy *Topiki*, najogólniej mówiąc, bardziej pragmatycznego. Pragmatyczny charakter ma również *topika*, która dostarcza narzędzi dialektyce.

⁴ „Któż bowiem [...] nie zabiera głosu w kwestiach tego, co sprawiedliwe, co słuszne, co szlachetne? Któż, nawet z ludzi zupełnie prostych, nie zastanawia się nad pewnymi zjawiskami przyrody? [...] Ale człowiekiem, który i znać to musi najlepiej, i w mowie pięknie oddać, będzie właśnie mówca. I gdyby istniał kiedy w przeszłości wzór doskonałego mówcy, z pewnością nie w szkołach filozofów szukałoby się dzisiaj nauk etycznych. W tym stanie rzeczy jednak musimy się uciekać niekiedy po radę do autorów, którzy zagarnęli tę opuszczoną, jak powiedziałem, i co ważniejsze – lepszą część sztuki oratorskiej. Musimy jak gdyby dopominać się u nich o zwrot naszej własności. Wobec tego zaś nie jest to wykorzystywaniem ich wyników nauki, ale raczej dowodem, że to oni właśnie cudzą rzecz obrócili na własny użytek. [...] Niechże zatem nasz mówca będzie takim człowiekiem, żeby zasługiwał na imię prawdziwego mędrca” (M. F. Kwintylijan, *Kształcenie mówcy*, 1, 16, 17, 18, przeł. M. Brożek, Wrocław 1951, s. 12).

Heurystyczną regułą, którą topika dodaje do elementarnego wymogu logicznej poprawności, jest reguła autorytetu powszechnej opinii lub autorytatywnych jednostek: topika traktuje o sylogizmie dialektycznym, który „jest »dialektyczny«, gdy opiera się na przesłankach zgodnych z opinią powszechną [...] [a są to] te przekonania, które są uznawane albo przez wszystkich, albo przez wielu, albo przez filozofów”⁵. Jest to reguła w istocie retoryczna, okazuje się bowiem, że autorytet opinii jest ważny w dyskusji, gdyż przekonuje lub może przekonywać; logicznym odpowiednikiem tej reguły jest (tylko) prawdopodobieństwo przesłanek w rozumowaniu dialektycznym. *Topiki* podają charakterystykę możliwych form argumentu, rodzajów i form przesłanek rozumowań, powtarzających się czynności intelektualnych przydatnych w rozumowaniu (dialektycznym), tj. toposów. Różnorodny charakter logiczny toposów wynika z tego, że to, co je wiąże, to nie typ logiczny ani funkcja gramatyczna czy semiotyczna (co najwyżej logiczna – jako możliwa przesłanka), lecz właśnie heurystyczny charakter polegający na dostarczaniu pragmatyczno-logicznego „wypożyczenia”, źródła argumentów dyskutującemu jakiś problem – filozofowi czy mówcy. Jeśli jednak *Topiki* ujmują pragmatycznie dyskusję, faktyczny przebieg komunikowania się ludzi w tej tylko mierze, że mają zastosowanie w porządku doksalnym, to *Retoryka* otwiera się już na wszystko, co niesie rzeczywistość ludzkiego komunikowania się. Ilustrują to definicje topiki i retoryki: „Celem niniejszego traktatu [*Topik*] jest odkrycie metody, za pomocą której można by wnioskować z ogólnie przyjętych sądów o każdym przedłożonym problemie, przy czym sami wypowiadając się, nie powiedzielibyśmy niczego sprzecznego z naszym twierdzeniem”⁶, „[...] retoryka jest to umiejętność metodycznego odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywające”⁷.

⁵ Arystoteles, *Topiki*, 100b, w: idem, *Dzieła wszystkie*, przeł. K. Leśniak, t. 1, Warszawa 1990.

⁶ Ibidem, 100a.

⁷ Arystoteles, *Retoryka*, 1335b, 25, przeł. H. Podbielski, Warszawa 1988.

Bardziej pragmatyczny charakter retoryki w porównaniu z dialektyką, a raczej topiką, która traktuje o dialektyce, rozumie Arystoteles jako polityczność tej nauki. W retoryczne przekonywanie i uwierzytelnianie prawdy zaangażowany powinien być, tak jak w działalność polityczną – oprócz racji logicznej – także autorytet mówcy i rozumienie uczuć oraz mentalności słuchaczy, które mają uzupełniać wywód⁸. Dopuszczalne jest ponadto, by miał on uproszczoną strukturę logiczną, co jest warunkiem zachowania pięknego stylu i nadania wypowiedzi perswazyjnej siły. Dowodzenie w retoryce, charakterystyczna dla niej postać syllogizmu jest swobodniejsza, dopuszcza w szczególności niewymienianie wszystkich przesłanek, pozostawiając je domysłowi; określa ją Arystoteles mianem entymemu.

Charakteryzująca retorykę dwoistość – konflikt między bezwarunkowym zmierzaniem do prawdy a perswazją – jest łądzona zarówno przez Arystotelesa, jak i przez innych teoretyków retoryki za pomocą toposu mającego retorykę uprawomocnić, a polegającego na deklarowaniu radykalnego podporządkowania perswazji oraz ozdobności wypowiedzi ideałowi prawdy jako ich koniecznego warunku. Dla retorycznego myślenia są charakterystyczne także funkcjonalne rozróżnienia, wprowadzające „pozaprawdziwosciowe” czynniki retoryczne w integralny system retoryki (i oczywiście także w odpowiadającą mu strukturę mowy). Podstawowe rozróżnienie tego rodzaju to wywodzące się od Arystotelesa *tria officia dicendi*: poznawcza, moralna i estetyczna funkcja mowy. Jednakże zawsze ponad dystynkcjami mnożonymi w analityczno-empirycznym dyskursie o retoryce sytuują się narracje proklamujące jedność mowy i retoryki, deklarujące szlachetność intencji, sławiące moralną wartość oraz wolę poznania i głoszenia prawdy – głoszące etos mówcy i retoryki. Nie tylko Cyceron, ale już Gorgiasz napominał, że „mówca musi być sprawiedliwy”, natomiast w platońskim nurcie filozofii, który w renesansie przyniósł odrodzenie retoryki, traktowano ją jak logiczne narzędzie poznania praktycznego oraz nieodzowny element wychowania. Moralizm, towarzyszący retoryce o proveniencji

⁸ Por. ibidem, 1356a, 20–30.

platońskiej, był jednym z czynników, który uczynił z niej inspirujące źródło filozofii zorientowanej antropologicznie, zderzającej praktyczność i skończoność rzeczywistości ludzkiej z transcendencją.

3. *Argumentum ad hominem* (Schopenhauer, Perelman, Heidegger)

Retoryka zawsze była uwikłana w dialektyczny konflikt charakteryzujący myślenie pragmatyczne, mianowicie w konflikt między kanonem i formalizmem a autentycznym uczestnictwem, żywą praktyką. Rozwiązywany on bywał również za pomocą metanarracji proklamującej retorykę jako umiejętność lub sztukę (w odróżnieniu od kanonu)⁹ oraz przez wprowadzanie odpowiednich rozróżnień, dzięki którym retoryka mogła zrównoważyć martwość formalizmu. Wewnętrzne rozróżnienie tego rodzaju dzieli retorykę na *rhetorica docens* (sztuka retoryczna, kanon), *rhetorica utens* (retoryka praktyczna, oratorstwo) i *rhetorica naturalis*, czyli naturalne zdolności, które sztuka retoryczna rozwija. Natomiast zewnętrznie, w związku z pewnym sceptycyzmem w stosunku do sformalizowanej retoryki, odróżniano ją od tego, co miało być bardziej realne i autentyczne, co nazywano na przykład sztuką żywego słowa, elokwencją. Mnożenie rozróżnień, analityczna heureka myślenia retorycznego, były jednak sprzeniewierzeniem się pragmatycznej intencji leżącej u jego podstaw – intencji poszerzenia akceptowanych środków dyskursu oraz przyswojenia teorii i specjalnym formom praktyki języ-

⁹ Kwintylijan na przykład pisze: „Nikt nie może spodziewać się ode mnie tego rodzaju przepisów, jakie nam w przeważnej części przekazali autorzy prac o retoryce. Nie mam bowiem zamiaru dyktować tutaj pragnącym poznać tę sztukę żadnych jakby niezmiennych i jakichś ściśle obowiązujących w niej praw [...] W takim razie bowiem, gdyby się retorykę dało ująć w [...] zwięzły zbiór przepisów, byłaby ona sztuką bardzo prostą i ograniczoną. Tymczasem przecież wszystko w niej po największej części ulega zmianom stosownie do treści spraw, czasu, okoliczności, potrzeby. Dlatego to najważniejszym przymiotem mówcy jest ten zmysł krytyczny, który mu pozwala zmieniać postępowanie w różny sposób, stosownie do okoliczności konkretnej sprawy” (Kwintylijan, op. cit., II, XIII, 1 i 2, s. 191 i n.).

kowej (mowa sądowa lub polityczna) bogactwa sensów zachowań językowych. Retoryka stawia, niestety, na inwentaryzację zasobów sensów, nadużywając analizy i zamykając sobie dostęp do tego, co nie poddaje się wyodrębnieniu i klasyfikacji. Dlatego też sama retoryka przyczyniła się do formalizacji wypowiedzi filozoficznych, być może nie mniej niż krytyka retoryki jako nieuprawnionego poszerzenia logiki, przynoszącego szkodę poprawności i jasności filozoficznego dyskursu. Formalistyczny nadmiar, z którym retoryka starała się walczyć, choć nieskutecznie, bo także przez mnożenie dystynkcji, był przyczyną jej potępienia w romantyzmie – epoce kultu spontaniczności. Dołączyła do niego również pozytywistyczna pogarda dla retoryki, spychając ją ostatecznie poza margines nauki (mimo przeciwnego zdania wybitnych, lecz wówczas mało wpływowych filozofów – Schopenhauera i Nietzschego). Renesans retoryki przyniosły dopiero lata pięćdziesiąte naszego stulecia, najpierw za sprawą Perelmana, a następnie filozofów poheideggerowskich i krytyków literatury.

Klasyczne myślenie retoryczne, opierające się na platońskim ideale prawdy, przeciwstawieniu dowodu prawdziwego dowodowi pozornemu (sofizmatowi) oraz posługujące się analizą środków dyskursu (i dokonujące ich skanonizowania) miało swojego późnego przedstawiciela w Schopenhauerze. Był to filozof o wybitnie heurystycznych zainteresowaniach, namiętny krytyk środowiska naukowego i heurystycznej obyczajowości. Pozostawił po sobie *Erystykę*, którą – niesłusznie – uważał za „pierwszą próbę tego rodzaju”. Metodologiczna propozycja zawarta w tym małym traktacie opiera się na odróżnieniu logiki, jako czystej nauki o prawach myślenia, i sofistyki, jako fałszywej nauki o sztuczkach pozwalających pozornie dowodzić błędnych twierdzeń, od postulowanej przez Schopenhauera dialektyki erystycznej, abstrahującej od prawdziwości bądź fałszywości, a zainteresowanej tylko faktycznym przebiegiem sporów i środkami używanymi do wykazywania racji. Ma to być nauka szermierki słownej, a z innego punktu widzenia – „nauka o wrodzonej człowiekowi chęci, by zawsze mieć rację”¹⁰. Konieczność takiej nauki wynika ze

¹⁰ A. Schopenhauer, *Erystyka*, przeł. B. i L. Konorscy, Warszawa 1986, s. 24.

złej natury ludzkiej, która każe za wszelką cenę dążyć do wykazania własnej racji, bez względu na prawdziwość przekonań. Zasadniczym zadaniem dialektyki erystycznej jako nauki o sporze, która mimo wszystko ułatwiać ma rzetelne prowadzenie sporów w imię prawdy, jest zatem „przedstawienie sztuczek, którymi posługuje się większość ludzi, skoro tylko zauważą oni, że prawda w sporze nie jest po ich stronie, a pomimo to chcą mieć rację”¹¹.

Współczesną retorykę oraz uprawianą w duchu pragmatycznym i analitycznym teorię dyskursu cechuje zatarcie tego tak ostrego w dawnych wiekach i u Schopenhauera przeciwstawienia dowodzenia przekonywaniu, wykazywania prawdy wykazywaniu racji. Retoryka z istoty swej chce to przeciwstawienie znieść. Lecz jeśli dawniej odważała się jedynie uzgadniać oba porządki, usprawiedliwiając naukę o perswazji jako nie mniej niż inne nauki służącą poznaniu prawdy, a konieczną ze względów praktycznych, to współcześnie pragmatyczne myślenie retoryczne dokonuje tego w pojęciu argumentu. Nowy, radykalnie pragmatyczny sens tego pojęcia polega na tym, że argument nie jest tylko argumentem za lub przeciw, służącym jako narzędzie do wykazywania słuszności przekonań, a w szlachetnym użytku – do odkrywania i uwierzytelniania prawdy, lecz staje się składnikiem praktyki dyskursywnej, interpretowanej właśnie jako praktyka argumentacyjna sama się uprawomocniająca. Takie pojęcie argumentu opracowuje, opierając się na retoryce klasycznej, Ch. Perelman zarówno w swoim monumentalnym *Traité de l'argumentation* napisanym z L. Olbrechts-Tytecą, jak i w pracach zebranych w *Le champ de l'argumentation*.

Dokonana przez Perelmana odnowa retoryki wyrasta z tradycji filozofii życia i pragmatyzmu jako nowożytnych przejawów afirmacji życia aktywnego, opozycyjnych w stosunku do ideału filozofii jako wytworu życia kontemplacyjnego. Jest to więc naznaczony sprzeciwem wobec schematyzacji i antypragmatycznych uproszczeń logicznego racjonalizmu zwrot ku autentycznej praktyce używania rozumu – praktyce dyskursu, dialogu, argumentowania, praktyce komunikacyjnej realizującej się wobec pewnego audytorium. Wzo-

¹¹ Ibidem, s. 43.

rem myślenia zaangażowanego w warunki praktyki komunikacyjnej jest retoryka, a jeszcze bardziej myśl prawnicza, mająca do czynienia z zagadnieniem racjonalnego uzasadniania decyzji. Filozof, który tak jak sędzia lub uczestnik debaty publicznej opiera się na siłach własnego umysłu i kształtuje swe poglądy w drodze dyskusji i wymiany argumentów, powinien zrozumieć i uznać zakorzenienie swych ewentualnych szczególnych kompetencji w całości ludzkich kompetencji komunikacyjnych, zwłaszcza że zasadniczą rolę w dyskursie filozoficznym odgrywa odwoływanie się do osobistego doświadczenia odbiorcy – *argumentum ad hominem*. Otwarcie się filozofa na praktyczny sens jego działalności jest otwarciem się na odbiorcę – na świadomość, że to, co mówi, jest adresowanym do odbiorcy argumentem na rzecz prawdziwości jakiegoś sądu, ale zarazem argumentem mającym ukazać jakąś rację i do niej przekonać. Między biegunami logicznej dedukcji w naukach formalnych i indukcji w naukach przyrodniczych, gdzie być może dyskurs przebiega ściśle według schematów opisywanych przez metodologię, rozciąga się dziedzina argumentowania charakteryzująca się różnorodnością form i środków. Nic nie zmieni w tej praktyce argumentacyjnej narzucanie jej ograniczających postulatów w imię upraszczających i idealizujących wyobrażeń o racjonalności. Nie ma zresztą żadnej racji po temu, aby z rzeczywistością argumentacyjną „walczyć”, jak czynił to Kartezjusz czypozytywiści. Zadaniem filozofa jest natomiast rozeznaczyć się w niej i to zadanie podejmuje właśnie retoryka.

Pragmatystyczno-retoryczna filozofia Perelmana, jak każda filozofia tego rodzaju, tworzy w warstwie swojej metanarracji pojęcie totalności, będące zarazem pojęciem „rzeczy samej” i podstawą prawomocności sądów, a także formalnym środkiem pragmatycznej afirmacji wielości i różnorodności. Jeśli na przykład u Peirce’a prawda potwierdza się w totalności, którą stanowi „wspólnota komunikacyjna”, a u Habermasa „rozum komunikacyjny”, to u Perelmana jest nią „audytorium uniwersalne”, co oznacza ogół ludzi rozsądnych, zdolnych posługiwać się argumentami.

Perelman należy do pierwszych, dziś bardzo licznych autorów, którzy dokonują rehabilitacji retoryki na drodze pragmatystycz-

nej. Renesans retoryki idzie w kierunku, który można określić jako antropologiczny, oraz w kierunku filozofii języka. W obu przypadkach pojęciu retoryki nadaje się sens pozytywny i szczególną funkcję heurystyczną, upatrując w retoryce krytyczny punkt widzenia na filozofię. Dokonywana też bywa radykalizacja retoryki czy też „retorycyzacja” filozofii, na przykład w pojęciu retoryki fundamentalnej.

Retoryka może też być jedynie pojęciem pewnego etapu i wartościowego wysiłku filozofii na drodze przewyżczania ograniczoności i jednostronności, w którą filozofia popada.

W myśleniu antropologicznym retoryka wydaje się taką jego postacią, która odnosi się do wszelkich sensów teoretycznych za pośrednictwem rozumienia roli języka w porozumiewaniu się, będąc jakby wstępem lub archetypem myślenia hermeneutycznego. Tego hermeneutycznego dowartościowania retoryki dokonał już właściwie Heidegger. W retorycznej, szczególnie arystotelesowskiej, nauce o afektach widział on prototyp swojego egzystencjalno-ontologicznego i hermeneutycznego pojmowania człowieka. Uczuciowe życie człowieka nie jest bowiem w retoryce rozumiane czysto psychologicznie, lecz stanowi konstytutywny moment całości ludzkiego świata, którego dojrzałe pojęcie kształtuje się właśnie w myśleniu retorycznym. Z punktu widzenia retoryki, człowiek jest zanurzony we wspólną z innymi ludźmi codzienność – codzienność mówienia jako sposobu bycia razem z innymi. Za ideą codzienności i językowości jako podstawowego aspektu ludzkiej egzystencji kryje się jednak bardziej zasadniczy rys koncepcji człowieka, który wiąże myślenie retoryczne z hermeneutycznym, mianowicie pojmowanie człowieka jako słabej i ograniczonej istoty, przejętej wciąż „swoją sprawą”. Retoryka nie chce być teorią, która stawia się poza całością ludzkiej perspektywy życiowej, poza tym, co jest dla człowieka życiowo doniosłe. Okazując zainteresowanie ludzkimi uczuciami i osobistymi egzystencjalnymi powodami, dla których człowiek otwiera się na przekaz językowy, retoryka tworzy wyobrażenie jednolitego międzyludzkiego świata codziennego życia, w którym sama chce się widzieć jako jego wytwór, świadomie w nim zakorzeniony. Techniczne kategorie retoryczne mogą więc być ujęte transcendentnie i hermeneutycznie oraz radykalizowane, stając się kategoria-

mi egzystencjalnej ontologii człowieka troszczącego się o siebie i innych za pośrednictwem mowy¹².

4. Retoryka i hermeneutyka (Gadamer)

Powrotu do technik retorycznych nie proponowałby H.-G. Gadamer, filozof szczególnie wyczulony na niebezpieczeństwa, jakie dla autentyczności i humanistycznej wrażliwości filozofii niesie formalizacja i skostnienie. Hermeneutyka musiała przewyciężyć swoją wczesną postać kanoniki interpretacji, przez którą chciała zbyt pospiesznie zapanować nad tekstem, zaciemniając prawdziwe doświadczenie hermeneutyczne. To samo dotyczy jednak retoryki, również skłonnej do gubienia swego wyższego pojętycznego sensu w skanonizowanej „sztuce retoryki”. Obie dziedziny, komplementarne względem siebie, dzielą los dyscypliny przewyciężającej swą kanoniczną postać i poszukującej swego uniwersalnego antropologicznego sensu. Historycznie również wiązały się ze sobą, gdyż wczesna hermeneutyka była w dużym stopniu inspirowana klasyczną retoryką.

Hermeneutyka bowiem, będąc wysiłkiem otwierania się na doświadczenie hermeneutyczne, jeśli nawet stara się je obrócić w wiedzę nazbyt metodologiczną, zajmuje się właśnie powszechną zdolnością człowieka do rozumienia przekazu, retoryka natomiast kieruje się doświadczeniem powszechnego występowania w mowie momentu retorycznego i zajmuje się naszą zdolnością mówienia. Oba momenty – hermeneutyczny i retoryczny – są więc ze sobą splecione i równie uniwersalne. Uniwersalność dotyczy tej samej totalności – ogółu zachowań językowych, a w konsekwencji całej ludz-

¹² W *Bycie i czasie* najbardziej znaczące, z uwagi na tę problematykę, wydają się §§ 29, 30, 40, a szczególnie § 34 „Bycie-tu-oto i mowa. Język”. Trzeba jednak powiedzieć, że zagadnienie retoryczności prawie nie występuje *explicito* w tym dziele, a w ogóle hermeneutyczna reinterpretacja retoryki jest przypisywana Heideggerowi raczej „interpretacyjnie”; najwięcej na temat retoryki wypowiedział się Heidegger w wykładach w letnim semestrze 1924 r. (*Gesamtausgabe*, t. 18). O znaczeniu Heideggera dla współczesnej antropologicznej rehabilitacji retoryki por. P. Oesterreich, *Fundamentalrhetorik*, Hamburg 1990, s. 1–33.

kiej praktyki życiowej, która w języku kształtuje swój sens i w nim staje się rozumiała. Obie dyscypliny – retoryka i hermeneutyka – odnosząc się do konstytutywnego dla człowieczeństwa fenomenu: mówienia tak, żeby być zrozumianym i rozumienia tego, co się mówi – są dyscyplinami praktycznymi i obie stają przed zagadnieniem stosunku swojej warstwy teoretycznej do praktyk (retorycznych i interpretacyjnych), którym powinny służyć. Nie ma jednak między nimi pełnej symetrii – hermeneutyka jest bardziej niż retoryka zorientowana ku teorii i zagadnieniom swojej samowiedzy, retoryka zaś pozostaje bliżej porządku realizacji, jeśli można się tak wyrazić – jej główny obszar zainteresowań to praktyka argumentowania. Retoryka, zajmując się praktyką językową, musi pozostać wiedzą topiczną, hermeneutyka natomiast może bardziej radykalnie oddalić się od swej kanonicznej postaci, kierując się ku doświadczeniu rozumienia, które jest atopiczne. Gadamer nie mówi wiele o teoretycznej wyższości hermeneutyki nad retoryką, ale można chyba zaryzykować interpretację, że retoryka jest w stosunku do hermeneutyki jakby jednowymiarowa, jest bardziej sztuką „bieżącego życia”, a zainteresowana mówieniem jako czymś aktualnym – mało wrażliwą na dziejowość. Jeszcze głębsza różnica polega chyba na tym, że retoryka potwierdza swą wartość w powodzeniu komunikacji językowej, musi więc „sprawdzić się w praktyce”. Hermeneutyka natomiast nie może sprawdzać się w praktyce w takim sensie, że oto udało się nam dzięki hermeneutyce zrozumieć jakiś tekst – rozumienie nie da się potwierdzić przez określone kryteria, tak jak kryterium powodzenia mówcy jest wypowiedziane przez odbiorcę: „zgadzam się”. Sukces hermeneutyki polega na wyrażeniu doświadczenia hermeneutycznego i zrozumieniu hermeneutyczności każdego rozumienia, sukces retoryki natomiast nie tyle na rozumieniu nieuchronnej retoryczności każdej mowy i przez to retorycznej jedności całego językowego świata życia, ile raczej na rozpoznaniu momentów retorycznych w konkretnych dyskursach i wypowiedziach oraz wykorzystywaniu wiedzy o ich funkcjach i stosunku do celów poznawczych. Można chyba powiedzieć – w duchu Gadamera – że dla retoryki rozumienie jest o tyle istotne, o ile jest przeciwieństwem nieporozumienia, a jednocześnie jest rozumieniem akceptującym. Retoryki nie intere-

suje więc fenomen rozumienia i niezgadzenia się zarazem, dla hermeneutyki natomiast jest on istotny. Rozdzielanie kompetencji retoryki i hermeneutyki jest jednak dyskursem mało konkluzywnym, albowiem moment retoryczny i hermeneutyczny nazbyt się przenikają, aby mogło się ono udać¹³.

5. Znaczenie humanistycznego zwrotu

Myślenie o retoryce w kategoriach antropologicznych prowadzi do dwuznacznego stosunku do niej. Włączając się do tradycji krytyki sztuki retorycznej, roztacza jednak przed nią bardziej szlachetną przyszłość, związaną z myśleniem hermeneutycznym lub historią filozoficznych idei w ramach całościowego wysiłku otwierania się badacza na historyczną i pragmatyczną różnorodność sposobów myślenia, znaczeń, funkcji wypowiedzi i tekstu. Retoryka zostaje tym samym włączona w pragmatystyczne myślenie o jedności ludzkiego świata. Lecz humanizacja retoryki sprzeniewierza się zarazem dwóm atrybutom retoryki klasycznej. Po pierwsze, w swej nieufności wobec kanoniczności i upraszczającego dychotomizmu dawnej retoryki gubi eksponowany przez Arystotelesa jej aspekt logiczny. Po drugie, wiążąc retorykę z ideałem wiedzy praktycznej, otwartej i rozumiejącej postawy wobec ludzkiego świata tłumi dialektyczne napięcie, które pokazał Platon w *Fajdrosie* i którym klasyczna retoryka żyła – napięcie między wyższym porządkiem, przejawiającym się w retoryce jako ideał prawdy, a skończonością człowieka, z którą trzeba się jakoś pogodzić i ugodzić, aby móc skierować go ku prawdzie i celom wyższym. Ten moralistyczny, a nierzadko i teologiczny, aspekt retoryki jest umieszczany przez antropologiczny dyskurs odnowy retoryki po stronie zła, które trzeba przezwyciężyć. Zło polega bowiem na upartej i naiwnej wierze w absolutną prawdę i ostatecz-

¹³ Gadamer wypowiadał się o retoryce głównie w dwóch artykułach: *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode* (1967) i *Rhetorik und Hermeneutik* (1976) zamieszczonych m.in. w tomie 2. *Gesammelte Werke*, „Hermeneutik II”, Tübingen 1986, a także w *Posłowie do Prawdy i metody*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 497 i n.

ną rację, na uproszczonym pojmowaniu racjonalności, na dogmatycznym trzymaniu się różnych dychotomii, które budowały retorykę jako pewną doktrynę, a równocześnie stanowiły podstawę jej krytyki. Zwalczanie tego zła przez humanistyczny dyskurs, otwierający nas na rozumienie i akceptację wielości i różnorodności ludzkich form bycia w świecie, mówienia i bycia racjonalnym, a także przez semiotyczne analizy znoszące dogmatyczne dychotomie, jest właściwie zwalczaniem dawnej retoryki w imię nowej retoryki, według tego samego heurystycznego wzorca, który filozofowie stosowali przez ostatnie czterysta lat w filozofii. Gdy jednak zaangażujemy się w heurzę odrzucania i sanacji w ramach myślenia o radykalizowanym pojęciu retoryki, a nie filozofii, wówczas na samą filozofię mamy szansę uzyskać bardziej wyważony pogląd i uniknąć paradoksu odrzucania całej przeszłości filozofii (dla nareszcie udanej filozofii), a to w imię idei otwarcia na różnorodność form racjonalności.

Ta heurystyczna charakterystyka pasuje do takich wybitnych odnowicieli retoryki, jak Whately, upatrujący w retoryce sposobu uprawiania filozofii języka, czy Richards, zwalczający „przesąd o czystym znaczeniu wyrażenia” oraz klasyczne i pozytywistyczno-logiczne „mozaikowe” wyobrażenie o języku, a przede wszystkim Blumenberg. Ten ostatni proponuje radykalnie zantropologizowaną i humanistyczną koncepcję retoryki, pojmując ją jako formę racjonalności i „racjonalny sposób uwzględniania prowizoryczności rozumu”. Retoryka jest u niego sposobem kompensowania skończoności (*Mängelwesend*) człowieka, lecz nie w imię wyższych celów i wyższego porządku, lecz w imię humanistycznego ideału rozumienia i otwartości na ludzkie sprawy. Nieuprzedzone przez racjonalistyczną ideologię badanie roli mitu, metafory, perswazji w ludzkim porozumiewaniu się, sposobów kształtowania się przekonań i konsensu, a także uwalnianie od takich dogmatycznych dychotomii, jak logos i mit, pojęcie i metafora, dosłowny i figuratywny, rozum i wyobrażenia przybliżają nas do rozumienia jedności, a zarazem różnorodności kultury. Retoryka przynależy do „teorii człowieka poza światem idei”, zajmując się tym, co szczególnie ludzkie, mając do czynienia z tą stroną języka i aktywności ludzkiej, w której rodzi się konsens. Stykając się wciąż z ograniczonością i niedoskonałością człowieka,

chce sobie z nią jakoś radzić, niejako uczyć się z nią żyć. Dlatego zasada retoryki to „zasada racji niedostatecznej”.

6. Inna możliwość: Nietzsche i retoryczność języka. Nieidentyczność retoryki

Krytyka identyczności znaczenia i przeciwstawiania znaczenia dosłownego metaforyczności (niepożądanego w nauce) jest punktem stycznym antropologicznej i lingwistycznej rehabilitacji retoryki oraz odrodzenia retoryki w dziedzinie badań literackich. Tak jak filozofowie zajmujący się antropologią filozoficzną odkrywają wszechobecność momentów retorycznych – metaforyczności i figuratywności – w tekstach dyskursywnych, tak i krytycy literatury wykrywają momenty dyskursywne, które należą do gramatycznej struktury języka i zawsze towarzyszą figuratywnemu aspektowi tekstu literackiego. Oba podejścia wiążą się ze sobą i dlatego mnożą się książki filozoficzne na temat literackości filozofii z jednej strony, a filozoficzności literatury z drugiej. Stałym teoretycznym punktem odniesienia tych badań jest zagadnienie metafory. Powstała już obszerna literatura poświęcona krytyce klasycznej koncepcji metafory jako niedosłownego użycia słowa. Istotą tego rodzaju badań jest utożsamienie człowieczeństwa z używaniem języka, a więc konwersja perspektywy antropologicznej w lingwistyczną. Autorytetem filozoficznym, do którego filozofia ta się odwołuje, jest Nietzsche, a z autorów współczesnych Derrida.

Zwrot, którego dokonał Nietzsche w myśleniu retorycznym, jest manewrem w jego wojnie przeciw metafizyce, humanizmowi i moralności niewolniczej. Jeśli cała jego filozofia sławi nadczłowieka, tropiąc małość, konformizm, nihilizm, bierność, a w zadaniu tym pomagają badania nad językiem, etymologia oraz tropiczne myślenie o mowie i piśmie, to retoryka służy tu celom najwyższym, chociaż cele te uległy przewartościowaniu. Dotyczy to zarówno tego, co Nietzsche mówi o retoryce, jak i tego, co w jego dziele jest retoryczne i czym zainspirował tak wielu współczesnych filozofów oraz krytyków. Nietzsche jako jeden z pierwszych odrzuca w teorii re-

toryki doktrynę wiążącą figuratywność z przeniesieniem lub zmianą znaczenia, zachowującego jednocześnie odniesienie do znaczenia właściwego, dosłownego czy też potocznego: „Nietrudno jest wykazać, że to, co nazywane jest »retorycznym« jako wynik świadomej sztuki, obecne jest w języku i jego rozwoju jako wynik sztuki nieświadomionej. Można nawet powiedzieć, że retoryka jest rozwinięciem i wykształceniem struktur zawartych w samym języku w jasnym świetle rozumu. Nie istnieje żaden nieretoryczny, »naturalny« język, który można by traktować jako punkt odniesienia: język sam w sobie jest już wynikiem czysto retorycznych sztuczek i pomysłów [...] Język sam jest retoryką, gdyż służy przekazywaniu opinii (*doxa*), a nie prawdy (*episteme*). [...] Tropi nie są czymś, co można dodawać do języka lub mu odbierać wedle życzenia; są one jego najprawdziwszą naturą. Nie ma czegoś takiego, jak czyste znaczenie, które mogłoby być komunikowane w pewnych szczególnych przypadkach”¹⁴. Platowska prawda jawi się wobec tego jako zapomnienie momentu retorycznego, bierne przyzwyczajenie do różnych tropów i metafor, pozbawione znaczenia bez perswazyjnej siły pojęcia prawdy, ujawniającej się w powiedzeniu „to jest prawda!”¹⁵. Odkrycie retoryczności języka, wszechobecności perswazji i figuratywnej gry znaczeń demaskuje przemoc zawartą w pojęciach metafizycznych, które narzucają filozofii i językowi siły reaktywne – zdeprawowana wola mocy wymierzona przeciw życiu, wolności, różnorodności: „prawdy są złudzeniami, o których zapomniano, że nimi są”. Oczywiście, z retorycznych możliwości języka można czerpać zarówno w szla-

¹⁴ F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, München 1922, s. 300; cyt. za: P. de Man, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven–London 1979, s. 105 i n.

¹⁵ „Czym więc jest prawda? Ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko, sumą ludzkich powiązań, które zostały poetycko i retorycznie wzmoczone, przetransponowane i upiększone, a po długim użytkowaniu wydają się ludowi kanoniczne i obowiązujące: prawdy są złudzeniami, o których zapomniano, że nimi są, metaforami, które się zużyły i utraciły zmysłową siłę wyrazu, monetami, których powierzchnia się starła i które teraz są traktowane jak metal, już nie jak monety” (F. Nietzsche, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, w: idem, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 189); często cytowane i dyskutowane (np. P. de Man, J. Derrida).

chetny, jak i niegodziwy sposób. Retoryka uprawiana w służbie wyższego porządku i wiecznej prawdy jest nauką złą, oportunistyczną wobec reaktywnej metafizyki, tworzącej bogów strzegących niewolniczej moralności. Filozof wiedząc, że w języku i mówieniu kryją się przeciwstawne sobie moce (począwszy od aktu opanowywania rzeczy przez ich nazywanie po najwymyślniejsze tropy), musi uprawiać taką filozofię i retorykę, które pozwolą mu rozpoznać istotę tych sił i odróżnić to, co służy tchórzostwu, bierności i małości (a skrywa się pod pozorami szlachetności i odwagi myślenia), od prawdziwej siły życia, wolności i twórczości. Myślenie retoryczne Nietzschego ma dwa podstawowe aspekty: jest semiotycznym „myśleniem różnicującym”, odkrywającym wielość i nieidentyczność znaczeń, wypowiedzi i myśli, oraz jest moralistyką, demaskującą małostkowość, fałsz i nihilizm. W stosunku do klasycznej retoryki następuje tu odpowiednio podwójny zwrot. Po pierwsze, źródło nieidentyczności dyskursu, „retorycznego naddatku”, nie jest interpretowane jako wynik ułomności ludzkiej, którą trzeba opanować przez retoryczną naukę o afektach, lecz jako natura samego języka (podstawowy rys metafizyczny – różnica). Po drugie, moralistyczna narracja uzasadniająca myślenie retoryczne przez powiązanie go z uznanymi wartościami zmienia się odpowiednio do tego, jak wartości te ulegają „przewartościowaniu”. Styl, jaki Nietzsche nadaje swym wypowiedziom filozoficznym, odpowiada tym zmianom. Liniowy dyskurs służy raczej myśleniu metafizycznemu w imię Prawdy i Jednego, tej źle spełniającej się woli mocy, która chce „unieszkodliwić” prawdziwy żywioł życia i odizolować się od niego; jego forma zakrywa i zwalcza zróżnicowanie i nieidentyczność, które prawdziwa filozofia powinna tropić. Aforyzm i poemat natomiast, poddając się różnicującemu żywiołowi języka, uczą z nim obcować i z niego korzystać. Zwykła sprzeczność nie jest tu groźna, oznacza jedynie złe sąsiedztwo powiedzeń – od aforyzmu do aforyzmu prowadzą okrężne i różne szlaki, a każdy aforyzm pojawić się może na nich raz jeszcze, uparcie przynosząc swoją prawdę czy mądrość wbrew rozprasającym siłom.

W ten sposób, zarówno przez swą filozofię tropiącą różnice, jak i swój styl pisarski, Nietzsche wciąż inspiruje współczesne my-

ślenie dekonstrukcyjne. Przyznaje się ono zresztą do retoryczności. Derrida powiedział kiedyś, że w całej swej filozofii uprawia retorykę, a jedna z ważniejszych książek o dekonstrukcjonizmie, Charles'a Norrisa, zatytułowana jest *The Deconstructive Turn. Essays in the Rhetoric of Philosophy*. Jeśli więc pierwsze pogranicze myślenia retorycznego jest jego antropologizacją i prowadzi do hermeneutyki, to drugie jest antyantropologiczne i prowadzi właśnie ku dekonstrukcji. Na jej przedpolu filozofia staje się, jak to ujął Paul de Man, „niekończącą się refleksją nad własną destrukcją płynącą z jej literackości”, a szerzej: z językowości, tekstualności. Ma tu swoje miejsce i terapeutyczna metafizyka nawiązująca do późniejszego Wittgensteina, i „erotyka tekstu” Barthesa, mająca wyjaśnić, dlaczego czytanie sprawia nam przyjemność, i Lyotarda nietzscheańska koncepcja języka jako gry i walki – agonistyka języka.

W perspektywie myślenia przeciwko identyczności – myślenia różnicy – retoryka tłumaczy sobie własny brak tożsamości i ujawnia pozór tożsamości, któremu się ulega, gdy uważa się retorykę za pewien kierunek myślenia czy rodzaj doktryny. Myślenie retoryczne wiele razy napotykało w swej historii zagadnienie różnicy i odkrywało zasadniczą niemożliwość określenia własnej tożsamości. Pozostawało jednak wierne tradycyjnym ideałom heurystycznym właściwym tradycji metafizycznej i mimo konserwatyzmu – dzięki pojawiającej się w nim nieufności do takich pojęć, jak jednoznaczność i dosłowność – odegrało szczególną rolę w historii filozoficznej heurazy. Jak każde myślenie filozoficzne, było ono samoproblematyczne. Jego problemem nie jest niemożliwość uprawiania filozofii, lecz ono samo. Ta możliwość spojrzenia na filozofię z zewnątrz, kongenialnego z filozoficzną samorefleksją, stanowi właśnie o heurystycznej wartości myślenia retorycznego. Heurystyka powinna uczyć się z historii problemu retoryki, jak pogodzić uniwersalność zainteresowań z wyrzeczeniem się konstruowania kolejnej formy teoretycznej totalizacji, jak zachować tożsamość, wyrzekając się ograniczającej jednoznaczności (zadań, metod, koncepcji itd.), a wreszcie – jak wymknąć się władzy filozofii głoszącej swą równoważność z myśleniem w ogóle. W ramach problemu retoryki nigdy naprawdę nie zrealizowano tych postulatów, ale przynajmniej je postawiono.

Heurystyczna historia myślenia retorycznego zaczęła się – przypomnijmy – od przyjęcia postawy pragmatycznej i od dialektyki, która miała wyjaśnić sprzeciw wobec heurezy prawdy absolutnej i logicznego dowodu, jaki zdawała się (na pozór) wyrażać praktyka oratorska. Rdzeń tej dialektyki był taki: prawda przekonuje, mowa jest bardziej przekonująca, gdy jest prawdziwa, prawdziwe przekonywanie jest przekonywaniem do prawdy. Konflikt retoryki z platonizmem jest jednak głębszy i ta prosta dialektyka nigdy nie była wystarczająca. Należało pójść dalej, ponosząc kolejne porażki i odsłaniając rzeczywistość głębiej konfliktu.

7. Platon i dialektyka retoryki

Antropologizacja retoryki, choć w radykalnej formie nastąpiła dopiero ostatnio, jako wzorzec heurystyczny stanowiący podstawę samowiedzy retoryki towarzyszyła jej od zarania. Humanistycznie pojmowali istotę retoryki sofisci, a także retorzy renesansowi. Wykształcenie retoryczne uważano w świecie greckim za część obywatelskiej sprawności, a jej nauczanie za podstawowe narzędzie *paidei*. W tych ideałach nie ma jeszcze konfliktu z platońskim wyobrażeniem heurystycznym, które określiło pojmowanie filozofii aż do naszych czasów; ideały obywatelskich cnót tak samo drogie były sofistom, jak Sokratesowi i Platonowi. To, co zantagonizowało tych ostatnich z elitami intelektualnymi, to zapewne próba ustanowienia autonomicznej sfery zastosowania rozumu ponad prawami i warunkami, jakie na życie intelektualne nakładały okoliczności życia publicznego, w tym polityczne. Z punktu widzenia sofistów i ówczesnych elit była to uzurpacja i próba zawłaszczenia rozumu i języka, postawa arystokratyczna, może nawet aspołeczna. Aretologiczno-estetyczny światopogląd Greków hołdował sprawności umysłu, ogładsze intelektualnej, elokwencji i inteligencji. Panowanie rozumu nad językiem, a więc sprawność wypowiedzania się w mowie i piśmie (towarzyskiego, politycznego, artystycznego, filozoficznego) była podporządkowana tym ideałom. Wartość i słuszność każdej wypowiedzi potwierdzały się jedynie praktycznie – w konkret-

nej dyskusji, rozmowie, rozprawie sądowej; nie znano też innego autorytetu niż autorytet władcy, kapłana (proroka, poety) i mówcy. Platon natomiast chciał ustanowić autorytet filozofa przemawiającego w imię prawdy i w imieniu rozumu, a więc w odczuciu wielu swoich współczesnych zamierzał podeprzeć autorytet mówcy siłą zewnętrzną, stawiając go ponad tymi, którzy mogą polegać jedynie na własnych sprawnościach intelektualnych, wyrażających się w umiejętności dobrego mówienia. Taka postawa budziła podejrzliwość – powiedzmy – polityczną, ale była też swego rodzaju zamachem na ówczesną kulturę intelektualną i mowę. Dobre używanie intelektu bowiem, które dla elit greckich kształconych przez sofistów było tym samym co dobra mowa, polegało na jasności, przejrzystości, urodzie stylu – ceniono elokwencję, mowę trafiającą do przekonania, logiczną i bogatą, przyjemność języka, jeśli można się tak wyrazić. Takie używanie intelektu i taka mowa jako cnota obywatelska były w jawnej lub potencjalnej opozycji do apodyktycznej mowy władcy, ciemnej mowy wyroczni i skrytej mowy spiskującego wroga. Były więc w opozycji do każdej mowy ostatecznej, z którą nie można dyskutować, jak rozkaz, magiczne zaklęcie kapłana, przepowiednia wyroczni. A za taką mową tęskni platońska dialektyka – jest ona wprawdzie dialogiem, lecz w świetle ideału prawdy ostatecznej, na której można by zakończyć i powiedzieć „to jest prawda”. Dla nawykłych do retoryki elit greckich zapewne sama idealna możliwość powołania się na prawdziwość (zamiast na argument), niejako zrównania mowy ludzkiej z mową bogów, którzy nie potrzebują argumentów, wydawała się intelektualnym gwałtem, metaperswazją (mówiąca: „to już nie perswazja – to jest prawda”). Grecy pojmowali bowiem prawdę wypowiedzi na tematy ogólne, filozoficzne jako najwyższe dobro mowy – atrybut mowy gładkiej, szczerzej i uwierzytelnionej. Mogli więc zarzucić platońskiemu dyskursowi skłonność do podobnej nieuczciwości i perswazyjnego nadmiaru, które Sokrates i jego następcy zarzucali sofistom. Częściowe rozwiązanie tego paradoksu tkwi w zasadniczej różnicy heurystycznej między myśleniem platońskim a myśleniem sofistycznym. Dla Platona prawdziwość nie znaczyła przecież tego, na co można się powoływać, atutu w dyskursie, czegoś publicznego, lecz osobiste, podmio-

towe przeżycie zbliżone do przypomnienia. Nie zmienia to jednak faktu, że oba wyobrażenia heurystyczne: platońsko-arystotelesowski porządek dowodu i ideał prawdy absolutnej jako idea regulatywna porządknej dyskusji (dialektyki) oraz ideał dobrej, jasnej i uwierzytelnionej mowy zależą od dialektyki perswazji i prawdy (dowodu). Dialektyka ta, którą można nazwać dialektyką *doxa* i *episteme*, ma taki mniej więcej rdzeń: perswazja to naddatek dowodu, potencjalne źródło błędu i coś w zasadzie zbędnego z uwagi na samą prawdę. Prawda i dowód są jednak przekonujące, dowód też perswaduje (uwierzytelnia, uprawdopodobnia) prawdę – nie można więc z góry odróżnić tego, co jest tylko perswazją, od tego, co należy tylko do dowodu. Samo posługiwanie się pojęciem perswazji służy zawsze jakiejś perswazji. Określa się za jego pomocą przypuszczalny błąd rozumowania, którego się najczęściej nie wykazuje argumentacyjnie, lecz przypisuje się mówiącemu złe („perswazyjne”, „s sofistyczne”) intencje. Spostrzeżenie, że także porządek platoński wikła się w tę dialektykę, to zasadniczy krok myślenia retorycznego. Uświadamia ono sobie, że odkrycie wszechobecności momentu retorycznego nie jest demaskacją czy poniżeniem myślenia, lecz że jest ona „tym samym” – drugą stroną wszechobecności momentu logicznego.

Moment perswazji stanowi tylko część złożonej antropologicznej komponenty dyskursu, której konstytutywne powiązanie ze stroną formalną (logiczną) odkrywa antropologizujące myślenie retoryczne. Polega ona przede wszystkim na skupieniu uwagi nowej retoryki na sferze rozumienia, porozumiewania się i porozumienia, która kształtuje dyskurs podmiotowo. Sfera ta jest dostępna przez subiektywnie skierowaną refleksję, konceptualizującą w miarę możliwości specyficzne doświadczenie podmiotowego zakorzenienia i podmiotowego uprawomocnienia każdego dyskursu i każdego sensu – doświadczenie hermeneutyczne. Myślenie retoryczne stając się antropologicznym, najpierw jako humanistyczne, a w konsekwencji hermeneutyczne, zwraca się ku subiektywności. Heureka takiego filozofowania jest skierowana właśnie na uwyrażnienie przeżycia, by żadną doktryną pojęciową nie naruszyć gotowości podmiotu do przeżywania – jego wrażliwości i otwartości. Hermeneutyczna faza myślenia retorycznego musi więc zwrócić się przeciwko jego wcze-

śniejszej (klasycznie retorycznej) fazie logiczno-kanonicznej, formalistycznej.

Ten sam proces zachodzi i na innej drodze myślenia retorycznego, gdzie akcent jest położony nie na ludzki (humanistyczny, transcendentalny czy hermeneutyczny) sens każdego porozumiewania się i jedność wszystkich sposobów używania języka oparty na jedności podmiotu i świata ludzkiego, lecz na językową istotę każdego porozumiewania się i myślenia.

Utożsamienie myślenia i poznawania z posługiwaniem się mową, sprawności używania rozumu ze sprawnością mówienia – ta podstawa heurystyczna myślenia retorycznego zależy od głębszej heurystycznej motywacji, która polega na bardziej lub mniej uświadomionej woli panowania: nad dyskursem, myśleniem i językiem.

Także dlatego retoryka tak bardzo akcentowała zawsze znaczenie, jakie ma jako pewna potencjalność, dyspozycja, nazywając siebie sztuką, cnotą, „sztuką trafnego mniemania” (Izokrates), a swoją topikę zasobnikiem argumentów (*argumentorum sedes*). Język wymyka się jednak panowaniu, a refleksja retoryczna, rozumiejąc niedostateczność swych wysiłków, by wszystkie zjawiska używania języka skanonizować w postaci nauki o tropach, figurach i stylu, odkrywała dysseminacyjną naturę języka, żywioł różnicy niszczący w nim każdą identyczność. Jeśli nie rezygnujemy z idei panowania i wiążemy myślenie retoryczne z pragmatystyczną heurazą legitymizacji, to łatwo ulegamy skłonności, by problem chronicznego różnicowania oraz niepodatności języka i dyskursu na próby ich gramatyczno-logicznej formalizacji rozwiązać, odwołując się do pragmatycznej ideologii nieskrępowanej demokratycznej komunikacji. Lecz wówczas musimy zadać pytanie o status tej ideologii, przejawiającej przecież (jako mimo wszystko pewna metanarracja) wolę dyskursywnego panowania. Jeśli jednak chcemy bardziej radykalnie odciąć się od dyskursu panowania, od nadbudowującej się refleksji przyjmującej postać dialektyki lub metadyskursu, to wejdziemy w dziedzinę „logiki destrukcji” i myślenia „różnicy”.

8. Druga strona heurezy retorycznej

Myślenie retoryczne koncentrujące się na językowości mowy i tekstualności tekstu dokonuje czasem radykalnej konwersji lingwistycznej, w której znika wszelka metafizyczna zewnętrzność w stosunku do języka, odniesienie znaczeniowe do „świata pozajęzykowego”, odróżnienie *signifiant* od *signifié*. Ta transcendentalna konwersja wszelkiej treści w sens językowy, a w konsekwencji w sens w obrębie języka, zatem i w strukturalną funkcję (gdyż w pojęciu sensu jest zawarty semantyczny i metafizyczny moment odnoszenia się) jest podstawowym zjawiskiem heurystycznym kierującym nas ku strukturalistycznemu, a następnie dekonstrukcyjno-różnicującemu myśleniu o języku. Drugim zjawiskiem jest rozważanie znaków języka w odwróceniu od ich znaczenia – autonomizacja znaku, będąca początkiem refleksji nad dźwiękiem i pismem (wywodzącej się od Gorgiasza, który miał dać pierwszy opis rytmiki mowy). Wprawdzie poetyka i teoria stylu rozwijająca tę refleksję kierowała się metafizycznym przekonaniem o odpowiedniości między dźwiękiem, jakim jest słowo, a istotą rzeczy, do której słowo się odnosi, jednak rozważanie tych spraw utrwalało świadomość istnienia autonomicznych w jakiejś mierze sfer – pisma i fonetycznej. Najbardziej bezpośrednio myślenie retoryczne zbliżało się natomiast w swej historii do myślenia różnicy, gdy łączyło swego sceptycznego ducha z wnikliwością obserwacji zjawisk językowych sprzeciwiającej się woli panowania – zamiarowi poddania ich władzy formalnego systemu teorii tropów i figur¹⁶. Tego rodzaju tematem retorycznym jest ironia i paradoks, gdzie mamy do czynienia z dystansem, rekontekstualizacją, a także z „nieposłuszeństwem” języka wobec roszczeń Platónskiego racjonalizmu. Ponadto, w swej najbardziej nawet kanonicznej postaci myślenie retoryczne zmagало się zawsze z problemem struktury, odkrywając ruch (przeniesienia, metafory) w obrębie struktury i między strukturami, znaczenie powtórzenia (periodu, refrenu) dla strukturalności jako takiej oraz zjawiska równoległości struktur,

¹⁶ Symbolem jakże pouczającej porażki tego metodologiczno-pragmatycznego przedsięwzięcia jest brak wyraźnej definicji tropu i figury.

które nie daje się sprowadzić do homomorfii, będąc raczej ich wzajemnym przenikaniem się. W myśleniu retorycznym zachodzi ono między gramatyczną strukturą języka, topiczną strukturą wypowiedzi i logiczną strukturą dyskursu¹⁷.

Widzimy raz jeszcze, że myślenie retoryczne jest myśleniem prowadzącym ku innym postaciom myślenia, uchylającym się od definiowania siebie i w każdej takiej próbie odkrywającym pozór. Jest jednak przez to myśleniem uniwersalnym i radykalnym i być może jedynym, któremu filozofia odmówiła pełnej ochrony i uprawomocnienia uniwersalnych roszczeń (jako istotnie filozoficznych), skoro odmówiła mu pełnego prawa do nazywania siebie filozofią. Dlatego można chyba powiedzieć, że myślenie retoryczne, nie mając określonych „praw obywatelskich”, skrywa się w „marchiach”, jak to określa Derrida: między filozofią a elokwentną mową, między filozofią a literaturą, między logiką a gramatyką, między antropologią a hermeneutyką, między filozofią refleksji a myśleniem różnicy. Okazuje się zatem pokrewne heurystyce, która również musi zmagać się z problemem identyczności, nie chcąc przedstawiać samej siebie jako metoda albo transcendentalna teoria języka filozofii, a zarazem – podobnie jak retoryka – dąży do poszerzenia sfery uprawnionych środków (teoretycznych, stylistycznych, a ogólnie właśnie: heurystycznych), z jakich wolno korzystać filozofii.

¹⁷ Warto w tym miejscu zacytować Foucaulta: „Retoryka określiła tę przestrzeń przedstawienia, jaką zrodziło ono wraz z językiem; gramatyka określiła dla każdego języka porządek, który rozparcelował tę przestrzeń w czasie. Dlatego właśnie [...] gramatyka zakłada retoryczną naturę języków, nawet najbardziej prymitywnych i spontanicznych. [...] Z drugiej strony, gramatyka, jako refleksja nad językiem w ogólności, wyraża stosunek, w jakim pozostaje on do uniwersalności. Stosunek ten może przybrać dwie formy, zależnie od tego, czy rozważa się możliwość uniwersalnego Języka czy też uniwersalnego Dyskursu” (M. Foucault, *Le mots et les choses. Une archeologie des sciences humaines*, Paris 1966, s. 98). Por. też P. de Man, *Semiology and Rethoric*, w: idem, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche and Proust*, New Haven–London 1979, s. 3–19; po polsku: „Pamiętnik Literacki” 1986, nr 77, z. 2, s. 269–284.

9. O czym retoryka poucza heurystykę

Dużo wiedzieć, rozumieć, umieć, kojarzyć jak najwięcej – to z gruntu oświeceniowa idea heurystyczna, która zawsze towarzyszyła retoryce i towarzyszy heurystyce. Dla heurystyki jest to jednak, jak wszystko, co odkrywa w filozofii jako heurystyczny motyw, przede wszystkim zagadnienie: zagadnienie heurezy ekstensjonalnej, a nawet synkretycznej. Łączy ona w sobie wyobrażenie pozytywnej, kumulatywnej wiedzy z drugim istotnym wyobrażeniem heurystycznym – wiedzy doniosłej, dogłębnej, mądrej, prawdziwej; jest też afirmacją wielości. Obok zagadnienia myślenia różnicy, konkurencyjnego wobec myślenia identityczności oraz samouprawomocniającej się spekulacji, i obok zagadnienia perspektyw uprawiania „filozofii poza filozofią” heureza synkretyczna to nowy temat, który do heurystyki wprowadza analiza heurezy myślenia retorycznego. Inne tematy pojawiały się już wcześniej: aporia myślenia formalistycznego i przeciwstawianego mu odniesienia do autentyczności rzeczy samej (pojętej jako praktyka lub subiektywność doświadczenia, na przykład doświadczenia hermeneutycznego), heureza dokonywania konwersji (na przykład totalizującej językowość), a w związku z tym i heureza transcendentального uprawomocniania czy też zagadnienie dialektycznej zasady dyskursu.

Pozostaje więc pytanie, czy heurystyka powinna wystąpić także jako retoryka? Jeżeli retoryczne myślenie prowadzi nas ku hermeneutyce i zarazem dekonstrukcji, to w heurystyce jako filozofowaniu radykalnym powinniśmy podążać tropem odkrywanym w refleksji nad heurazą retoryczną, a zatem – opuścić ją. Nie znaczy to, że musimy całkowicie porzucić to, co odkrywamy jako wcześniejszą formę, jak to czyni dialektyka i dyskurs transcendentálny. Nie powinniśmy powtarzać w heurystyce heurezy odrzucania, bo płaci się za to cenę utraty bezpośredniego kontaktu z różnymi formami filozoficznego myślenia. Jeśli jest to w ogóle możliwe, to tylko dlatego, że heurystyka nie jest filozofią, która „chce mieć rację”, a raczej jest filozofią, która tak jak hermeneutyka „chce zrozumieć”. I nie chodzi tu o uchylanie się od odpowiedzialności z obawy przed utratą racji – nieuchronnym losem każdej filozofii, która nazbyt się o swą rację troszc-

czy, lecz o postawę ciekawości i wielostronnego zainteresowania filozofią. Skoro tak, to heurystyka powinna szczególnie przychylnie odnosić się do myślenia retorycznego. Znamy ograniczenia, a nawet zasadniczą niespełnialność programu retoryki (uwikłanego w pragmatystyczną sprzeczność heurezy formalizmu i praktycznej rzeczy samej), znamy drugą stronę, na którą wskazuje myślenie retoryczne jako myślenie na pograniczu. Chociaż tylko w ograniczonym stopniu jest ono w stanie uporać się z zagadnieniami, które samo stawia, jednak daje przykład, w jaki sposób można myśleć na pograniczu filozofii oraz uniknąć konsekwencji absolutystycznych roszczeń rozumu, a zarazem filozofować radykalnie. Nie może to być filozofowanie formalistyczne ani wyłącznie topika czy topologia. Formalizm topiki pozostanie zawsze w dialektycznej zależności od formalizmu logiki i gramatyki jako postać ogólniejsza, ale jednak mniej doskonała; już sama pozytywność i kumulatywność formalnej wiedzy topicznej stanowi heurystyczne zagrożenie. A przecież heurystyka, jaką zaczynamy tu tworzyć, wydaje się nazbyt zależeć od topicznego trybu myślenia, szukającego wszędzie momentów czy „motywów” heurystycznych, nazbyt przypominających retoryczne tropy i topopy.

10. W stronę heurystyki retorycznej

Chociaż uprawianie czystej retoryki musimy pozostawić retoryce (nie mamy przecież żadnego prawa nazywać retoryki częścią heurystyki), jednak pewne ogólniejsze tematy należące do myślenia retorycznego, lecz nie do retoryki kanonicznej, powinniśmy podjąć w heurystyce jako jej własne zagadnienia. Jednym z takich tematów jest oratorska praktyka filozofa i retoryczna postawa, jaką w swych czynnościach przyjmuje. Często przecież, rozważając zagadnienie pomagamy sobie, odwołując się do naszej sztuki *inventio* i naszego *sedis argumentorum*: „jak zabrać się do tego zagadnienia?”, „co można w tej sprawie powiedzieć?”. Podobna retoryczna refleksja heurystyczna towarzyszy nam, gdy wyrażając swoje stanowisko, zadajemy sobie pytanie: „jak to ładnie i przekonująco wyrazić?”, „jak to powiedzieć, żeby było zrozumiałe i nie brzmiało banalnie?”.

Co się więc stanie, jeśli nie uda nam się „odpowiedniego dać rzeczy słowa”? Znaczy to także, że nie damy rzeczy odpowiedniego pojęcia; aspekt logiczny i retoryczny są, jak wiemy, ze sobą splecione. Niedoskonałość retoryczna jest jednak jeszcze niedoskonałością ludzką, albowiem „le style c'est l'homme”. Co to jednak znaczy? Zapewne w jakimś sensie można powiedzieć, że to samo da się wyrazić w różny sposób. Ta identyczność jednakże to jedynie graniczne pojęcie korelatu uproszczonego, formalnego rozumienia. Styl potrafi z nim walczyć, zarówno u odbiorcy, jak i u autora, utrwalając tę chwilę prawdziwego rozumienia, które nie jest tym samym, co rozumienie powtórzenia, streszczenia czy parafrazy. Być może styl to tylko formalne pojęcie tego, co nie poddaje się abstrakcyjnemu ujęciu jako sens identyczny (dający się rzekomo wyrazić na wiele sposobów, obojętny na kształt swego zapisu), wymiar głębi dyskursu. Takie pojęcie stylu chroni nas przed zbyt analitycznym podejściem do zagadnienia stylu w filozofii i przed naiwnym deprecjonowaniem w niej literackości. Mimo rozwoju dekonstrukcjonizmu i badań z pogranicza teorii literatury i filozofii daleko jeszcze do tego, aby argumenty wskazujące na myślową nośność stylu mogły konkurować w filozofii z obowiązującą heurazą polemiki, zakładającą oddzielenie sądu logicznego, treści teoretycznej czy argumentu od stylu (rozumianego z kolei jako *façon de parler*). Pojęcie stylu może jednak służyć nie tylko apologetyce i tłumaczeniu zjawiska przewagi tego, co źródłowe i klasyczne, nad tym, co jest powtórzeniem i komentarzem. Otwarte mówienie o stylu może też być narzędziem krytyki. Za wzniosłym stylem kryć się bowiem mogą pospolite myśli, którym nadaje się pozory głębi i oryginalności. Wysoki styl bywa też wyrazem oportunistycznej adoracji uświęconych, choć często wątpliwych, autorytetów, a może także wynikać z próżności tego, kto chce, by świetność jakiegoś autorytetu stała się choćby w części i jego udziałem. Gdy więc mówimy o jakimś zagadnieniu filozoficznym, bacząc na styl, to możemy go podnosić dla uwidocznienia głębi i doniosłości sprawy, a możemy go też obniżać, by stawał się bardziej przystępny dla analizy i polemiki. Zadanie, jakie ma w związku z zagadnieniem stylu do spełnienia heurastyka, to przyczynić się do pracy, którą współcześni filozofowie i krytycy, głównie Francuzi

i Amerykanie, podjęli dla wyjednania dla niego „praw obywatelskich” w heurystycznej obyczajowości filozofii.

Bardziej autonomiczne wydaje się zadanie heurystyki w badaniu i wzbogacaniu retorycznej heurezy twórczości filozoficznej. To, że filozof na co dzień korzysta ze swej sztuki *inventio* i stawia sobie pytanie, „co ja mogę o tym powiedzieć?”, że często heureza jego czynności polega na dobieraniu argumentów do z góry przyjętego stanowiska, że to, co składa się na retoryczność heurezy filozoficznej twórczości jest przemilczane – to konsekwencja tradycyjnej deprecjacji momentu retorycznego. Skądinąd prawdą jest, że najbardziej wartościowe wyniki filozoficzne powstają w liniowym badawczym trybie heurystycznym, gdzie stanowisko, pogląd czy w ogóle materia filozoficzna kształtują się stopniowo w drodze przemyśleń wolnych od konieczności obmyślenia argumentów na użytek polemiki. Nie znaczy to jednak, że wiedza topiczna o sposobach argumentowania, typach możliwych stanowisk i ich konsekwencjach nie jest potrzebna albo że nie jest możliwa. Uważamy to wprawdzie za kwestię doświadczenia, talentu i ogólnego wykształcenia filozoficznego, lecz przecież i retoryka postrzega siebie jako sztukę i umiejętność, co nie przeszkadza jej rozwijać swej wiedzy o *loci communes*. Tego rodzaju wiedza, jako formalistyczna wiedza o praktyce dyskursywnej, może przynieść jedynie, jak mówiliśmy, połowiczny sukces. Dla heurystyki taka topika dyskursu filozoficznego czy retoryka filozofii jako dziedziny szczegółowe nie mogłyby być oddzielone od całości badań, których wstępne perspektywy zarysowaliśmy, ani od badań nad obyczajowością heurystyczną. Specyfika heurystycznej retoryki polegałaby głównie na punkcie wyjścia i nawiązaniu do bogatej tradycji retorycznych dystynkcji, głównie w dziedzinie *inventio*. Heurystyczna retoryka filozofii powinna się jednak skupić na zjawiskach wzajemnego zapośredniczenia momentów retorycznych, gramatycznych i logicznych (teoretycznych) oraz na śledzeniu procesów, w których retoryczna refleksja heurystyczna – wiedza o filozoficznej *inventio* – zaczyna być tematem samym w sobie, postacią filozofii. Heurystyka nawiązująca do tradycji myślenia retorycznego musi spełnić ważną powinność wobec własnej samowiedzy. Musi bowiem zbadać ten swój aspekt, w którym ma być topiką i analizą „momentów heurystycznych” – zbadać granice i stosunek tej dzie-

dziny badań do innych swych aspektów. Początkiem tego trudnego spekulatywnego zadania jest próba stworzenia bardziej systematycznej topiki i analityki momentów heurystycznych, czyli wszelkich przejawów świadomych lub nieświadomych czynników wpływających na przebieg dyskursu, także jego warstwę deklaratywną – wynik czy tezę, a więc determinujących filozofię jako materię filozoficzną. Taka teoria wykroczyć musi oczywiście poza perspektywę retoryczną, szczególnie w tych przypadkach, gdzie dyskurs filozoficzny kieruje się heurystyką dialektyczną albo refleksyjną heurystyką samouzasadnienia, dla której zrozumienia trzeba porzucić kategorię argumentu, ponieważ argument nazbyt miesza się tu z tezą.

Myślenie retoryczne uczy nas wszakże jednej mądrości heurystycznej: że nasze mówienie jest tylko o mówieniu i pozostaje ludzką sprawą, choćby traktowało o rzeczach najwznioślejszych i najwyższej wagi. Jest jednak zarazem aż mówieniem, ponieważ stanowi naszą jedyną szansę i jedyny sposób, by przed sobą i przed innymi oraz przy pomocy innych dać wyraz temu, że coś z tych ważnych kwestii zostało przez nas zrozumiane. Mądrość ta wieńczy dialog Sokratesa z Fajdrosem, antycypujący historię myślenia retorycznego i wszystkie jego rozterki: „S o k r a t e s: Natomiast ten, który wie, że w każdej mowie, jakkolwiek by miała temat, musi być dużo rzeczy nie na serio i że nie istnieje w ogóle żadna mowa, ani wierszem, ani prozą wypowiedziana, ani napisana, którą by warto brać zbyt serio, jak to je rapsodowie bez rozbarnienia i bez nauki wygłaszają, byle tylko działać na dusze; kto wie, że najlepszy z mów skutek, to tylko przypomnienie wywołane w duszach pełnych wiedzy i że światło prawdziwe a doskonałe jest tylko w tych mowach, którymi człowiek drugich naucza, a sam się od innych uczy, co sprawiedliwe i piękne, i dobre, a na duszach je ludzkich wypisuje – ten będzie takie mowy odczuwał jak rodzone córki; naprzód tę, którą począł we własnym wnętrzu, a potem te jej dzieci i siostry, które się w innych duszach ludzkich porodziły i wyrosły, piękne – cóż go może obchodzić wszystko inne – taki człowiek, Fajdroisie, – to będzie zdaje się, wzór, do którego byśmy obaj dojąć pragnęli”¹⁸.

¹⁸ Platon, *Fajdros*, 277E–278B, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

Myślenie hermeneutyczne

1. Kłopoty z mówieniem o hermeneutyce

Myślenie hermeneutyczne, bardziej niż inne sposoby myślenia filozoficznego, ma swojego „ducha”. Jest bowiem tradycją podążającą konsekwentnie ku coraz wyższym formom autorefleksji i samowiedzy. Istotniejsze wszakże jest to, że romantyczne poszukiwanie w każdej formacji kulturowej właściwej jej idei przewodniej to ważny element w historii tradycji hermeneutycznej (jakkolwiek przez nią samą zanegowany), a przez to i samowiedza, którą hermeneutyka rozwija, przyjmuje postać kształtowania się swoistego ducha. Jeśli nawet hermeneutyka ucieka od historiozoficznej totalizacji ducha i od historystycznej obiektywizacji „duchów” różnych czasów oraz tradycji i odwołuje się do pragmatycznych pojęć całości, jak życie, język czy wspólnota komunikacyjna, to przecież nie da się zrozumieć hermeneutyki, nie rozumiejąc mentalności naukowej, z której ona wyrasta i w której znajduje oparcie – mentalności zawierającej w sobie elementy historiozofii i psychologizmu. Czyż myślenie hermeneutyczne nie zasługuje na to minimum życzliwości i posłuszeństwa wobec jego nauk, aby postarać się odnieść do niego tak, jak ono samo zaleca uprawiać refleksję nad przekazami kultury? Jeśli zgodzilibyśmy się z tym postulatem, to powinniśmy uwzględnić psychologiczne rozumienie mentalności, które hermeneutycznemu myśleniu niegdyś było drogie, jakkolwiek zostało zdyskredytowane jako psychologizm, i rozumienie hermeneutyki jako określonej historycznej tradycji, a także otworzyć się na hermeneutyczne pytanie, jak głęboko tkwimy w tradycji hermeneutycznej i jak ona nas zmienia. Spełnilibyśmy w ten sposób podstawowy heurystyczny postulat heideggerowsko-gadamerowskiej hermeneutyki, by rozumieniu towarzyszyła świadomość, że polega ono na *stosowaniu* tego, co zrozumiane, do nas samych i że zawsze wyznaczone jest przez ję-

zyk i dziejowe okoliczności. Gdybyśmy bowiem odrzucili sugestię, by do sprawy hermeneutyki odnieść się hermeneutycznie, nie moglibyśmy liczyć na hermeneutyczną „wrozumiałość” hermeneutyki. Okazałoby się, że nie rozumiemy hermeneutyki, bo hermeneutyki nie wolno rozumieć niehermeneutycznie (cokolwiek mogło by to znaczyć). W ł a s n e z d a n i e wydaje się w hermeneutyce poniekąd przywilejem dawnych autorów. Dzielili ich wprawdzie różnice poglądów, lecz naszą powinnością jest rozumieć i interpretować ich dzieła, a nie zajmować stanowisko w ich sporach. Hermeneutyka zdaje się więc częściowo odmawiać współczesnemu autorowi prawa do własnego zdania.

Byłoby naiwnością, hermeneutycznym grzechem głównym, nie uwzględniać tych okoliczności w heurystyce myślenia hermeneutycznego, zwłaszcza że podobne trudności rysują się w samowiedzy heurystyki. Hermeneutyczny sposób mówienia o hermeneutyce napotyka jednak poważne przeszkody. Jedną to właśnie ta, że myślenie hermeneutyczne jako myślenie autorefleksyjne jest historią odrzucania swych rzekomo niedojrzałych postaci, deprecjonowania takich form, jak „wczuwanie się w intencje autora”, psychologiczna rekonstrukcja i odkrywanie ducha danej tradycji, pozostawiając nam prawo jedynie do sposobów mówienia odpowiadających najdojrzalszym wykładom ustanawiającym sens hermeneutyki, do których należy na przykład Gadamerowska teoria doświadczenia hermeneutycznego. Inaczej mówiąc, trudno respektować sens hermeneutycznego dyskursu, nie odnosząc się do niego z hermeneutyczną interpretacją, a ta z kolei nie może przecież stanąć w opozycji w stosunku do naczelnej narracji uprawomocniającej samą hermeneutykę. Zdaje się, że nie ma żadnej możliwości takiej krytyki tych generalnych koncepcji hermeneutyki, którą hermeneutyicy zgodziliby się brać pod uwagę. Ta przeszkoda nie jest jednak swoista i dotyczy interpretowania wszelkiej filozofii refleksyjnej (nawet uciekającej przed skutkami nadmiaru tej refleksyjności, jak to czyni hermeneutyka). Przeszkoda swoista jest inna: nasz punkt wyjścia, nasza świadomość i przekonania, które powinny pełnić wobec hermeneutyki rolę jej przedrozumienia, są kształtowane nie tylko przez nasz stosunek do kulturowej tradycji, przez wspólne doświadczenie, które

hermeneutyka konceptualizuje, lecz zostały już ukształtowane pod wpływem teoretycznej hermeneutyki, którą często źle rozumiemy. Nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego – wszakże takie jest właśnie hermeneutyczne koło interpretacji, że stoimy przed zadaniem zrozumienia tradycji, która nas ukształtowała, zinterpretowania czegoś, w czym uczestniczymy. Lecz fakt, że nasz punkt wyjścia (przedrozumienie) dla zrozumienia właśnie teorii rozumienia stanowi efekt oddziaływania jej samej, istotnie zmienia sytuację. Nasza europejska współczesna świadomość filozoficzna jest bowiem zasadniczo prohermeneutyczna, choć często oparta na złym rozumieniu hermeneutyki. Wyjaśnienie nieporozumienia w sytuacji zgody jest zadaniem szczególnie trudnym. Ważniejsza jednak jest okoliczność, że chcąc hermeneutycznie zrozumieć hermeneutykę, i to przyjmując za punkt wyjścia interpretacji stan jej potocznego pojmowania w środowiskach intelektualnych, popaść musimy w rozdzielenie, w którym nasza badawcza samowiedza wyraża się w tym samym dyskursie (w dyskursie objaśniającym naturę hermeneutycznego myślenia), który jest przedmiotem naszego hermeneutycznego zainteresowania. A przecież zainteresowanie nie może w tym przypadku polegać na dodaniu jeszcze jednego stopnia refleksji, lecz musi się wyrażać w hermeneutycznym odniesieniu się do przedmiotu badania jako czegoś należącego do tradycji, w otwarciu się na..., wyjściu ku... umożliwiającym rozmowę i „fuzję horyzontów”. Ujawnia się tu szczególnie dramatyczny (bo tematyzujący hermeneutykę jako pewną całość) konflikt, który tkwi w filozofii Gadamera, konflikt pomiędzy heurazą abstrakcyjną i refleksyjną (wyrażającą się w myśleniu metodologicznym i w dialektyce heglowskiej) a heurazą „przemyslenia pewnej rzeczywistości, w której wszechmoc refleksji znajduje swoje granice”, jak ujął to Gadamer.

Nie mamy jednak innego wyjścia, niż iść własnymi ścieżkami heurystycznych dylematów hermeneutyki. Wypada więc na początku ustalić, co stanowi najbardziej bezpośredni teoretyczny wyraz wstępnego nierozumienia, przedsądu, który żywi się wobec hermeneutyki i którego przezwyciężenie powinno być właściwą drogą jej interpretowania.

2. Potoczna świadomość hermeneutyczna i jej granice

W ostatnich dziesięcioleciach hermeneutyka wywołała istotne przemiany w heurystycznej obyczajowości filozofii, kształtując swoistą świadomość hermeneutyczną, zarówno filozofów, jak i szerszych kręgów humanistycznych. Rozdwojona mentalność naukowa, która od stuleci stara się godzić ze sobą scjentyistyczne i oświeceniowe wyobrażenia racjonalności z poszanowaniem sztuki, religii oraz nauk humanistycznych, przejawiającym się w wysiłku, by je uzasadnić, współcześnie zrezygnowała z idei historyzmu i moralistyki jako narzędzi tego rodzaju uzasadnienia. Zostały one zastąpione ideologią demokratycznego liberalizmu i pluralizmu, a w niektórych środowiskach filozoficznych – elementami filozofii hermeneutycznej. Chodzi zwłaszcza o takie elementy hermeneutyki, które zawierają w sobie krytykę, na przykład naiwności intelektualnej, a także przestrozę i pouczenie. Do intelektualnego wyposażenia współczesnego humanisty należy bowiem zestaw powiedzeń w rodzaju: „Każdy człowiek tkwi w jakiejś tradycji, jest ukształtowany przez historię, nie można się całkiem od tego uwolnić, wznieść ponad swoje uwarunkowania”; „Nie można przypisywać innym kulturom i tradycjom naszych własnych pojęć i wyobrażeń o świecie, ujmować ich w naszych kategoriach”; „Człowiek stara się zrozumieć otaczający go świat, lecz nigdy nie udaje mu się to do końca i może jedynie przybliżyć się do prawdy”; „Nauka nie może wszystkiego wyjaśnić, człowiekowi są potrzebne inne dziedziny, którym nauka nie powinna wchodzić w drogę, a które są wobec niej autonomiczne”.

W wypowiedziach tego rodzaju (nie są one zresztą żadnym nowum kulturowym, stanowiąc pewną odmianę mądrości sceptycznej i relatywistycznej) uderza specyficzny nastrój satysfakcji z przejrzenia na wskroś czyichś roszczeń intelektualnych i napiętnowania ich jako naiwności, a jednocześnie – z posiadania metakulturowej mądrości, mogącej zrównoważyć ułomności kultury. Jest to ten sposób myślenia, który z pasją zwalczał Nietzsche, i z pewnością nie jest to ostatnie słowo hermeneutyki. Jeśli jednak dziś tego rodzaju mentalność wiąże się z wpływami hermeneutyki, to trzeba sobie postawić pytanie, co się takiego stało, że została ona tak właśnie rozumiana,

czy część odpowiedzialności nie tkwi po jej stronie, czy hermeneutyka nie zawiera w sobie załączka takiej mentalności?

Wydaje się, że jest tak o tyle, o ile dyskurs hermeneutyczny zawiera w sobie wymienione maksymy i przestrogi, dokonując jednakże ich dialektycznego zniesienia. Uprzytomnijmy sobie ten dialektyczny krok w odniesieniu do powyższych przykładów z naszej obyczajowości heurystycznej. Dzięki temu będziemy mogli włączyć się we właściwy tok myślenia hermeneutycznego, respektując jego zasady, tzn. wychodząc od żywionych na jego temat „przesądów”.

Jeśli chodzi o sprawę „uwalniania się od uwarunkowań” w sensie ponadhistorycznego obiektywizmu lub absolutnej refleksji, to oczywiście tego rodzaju dążenie jest uzurpacją i naiwnością, od których hermeneutyka się odcina. Myślenie hermeneutyczne zmierza jednak do zapewnienia sobie zarazem możliwości krytycznego i słusznego zdania w każdym przypadku, także w odniesieniu do przekazów odległych kulturowo. Słuszność i krytyczność będą oczywiście ograniczone naszą aktualną sytuacją historyczną i poznawczą. Ograniczenia tego nie należy jednak rozumieć jak ci, którzy upatrują w każdym poglądzie subiektywizm i relatywizm, lecz jako konieczność przyjęcia zależnego od czasu i miejsca punktu widzenia oraz kierowania się motywami, które powodują, że danym przekazem interesujemy się w określonym aspekcie. Ważność wypowiedzi hermeneutycznej – jak każda wypowiedź uwarunkowanej dziejowo i językowo – opiera się na tym, że także to, do czego się odnosi, samo ma dziejowy i językowy charakter i dlatego nie jest autonomiczne i jednoznaczne, lecz tworzy się przez interpretacje, którym podlega. Nie tyle więc stwierdzenie: „nie można wyjść ponad uwarunkowania”, ile samo pytanie o taką możliwość (zatem i prosta odpowiedź: „to jest niemożliwe”) należy do hermeneutycznej naiwności. Mamy tu do czynienia z wariantem dyskursu transcendentального, w którym najpierw poddaje się krytyce obiektywizm jakiegoś pojęcia, by następnie uprawomocnić posługiwanie się nim „w naturalnym nastawieniu” i przedstawić je jako konieczne, a więc – rzecz by można – „transcendentalnie naiwne”. Takim pojęciem jest na przykład interpretacja, która zawsze zakłada dialektyczne przeciwstawienie „tylko interpretacji” interpretacji „obiektywnej” bądź „absolutnej”;

czyli prawdy o tym, co interpretowane. Dyskurs transcendentálny, jakim posługuje się hermeneutyka, wyznacza cel, określony – podobnie jak w dialektyce transcendentálnej Kanta – jako idea regulatywna, p r a d a, która uzyskuje w tym kontekście sens „prawdziwej interpretacji” jako nieosiągalnego horyzontu interpretowania.

„Nie można przypisywać obcym tradycjom naszych własnych kategorii” – w świetle transcendentálnego dyskursu hermeneutycznego należałoby powiedzieć, że choć należy pamiętać o różnorodności sposobów myślenia, trzeba sobie jednak zarazem zdawać sprawę z tego, że na „stosowanie naszych kategorii” jesteśmy „skazani”, bo w oderwaniu od nich nic nie ma dla nas sensu. Hermeneutyka nie odmawia prawa do „własnego rozumienia”, a przeciwnie – nakłania do niego, bo każde rozumienie może być tylko własne: „nieodzownym składnikiem rozumienia tekstu jest egzystencjalna decyzja, przez którą hermeneutyka czyni jego treść swoją własnością”, jak to ujął Józef Tischner. Dopiero w ramach tego „przyswojenia” jest możliwa próba modyfikacji swoich nawyków myślowych i sposobu myślenia, uważne i otwarte rozumienie – w przeciwnym razie stać nas będzie co najwyżej na wyrobieniu sobie abstrakcyjnego i ubożego wyobrażenia „cudzych kategorii myślenia” przeciwstawionego „naszym kategoriom”.

Jeśli chodzi o powiedzenie, że „możemy jedynie przybliżyć się do prawdy”, to do powyższych komentarzy dodać by należało, że hermeneutyka podda krytyce owo „jedynie”, które może oznaczać sceptycyzm i niedowierzenie siłom i kompetencjom hermeneutycznego myślenia lub też tęsknotę za prawdą w rozumieniu prawdy ostatecznej – to raczej „aż” możemy przybliżyć się do prawdy niżli „jedynie”.

W sprawie uprawomocniania pozanaukowych (z punktu widzenia nauk przyrodniczych) form poznania i refleksji trzeba powiedzieć, że myślenie hermeneutyczne całkowicie zgadza się z tym dążeniem, bo samo przecież w dużej mierze z niego wyrosło. Różnica w stosunku do rozpowszechnionych poglądów na ten temat jest być może tylko ta, że myśleniu hermeneutycznemu, jakkolwiek bardzo wyczulonemu (dotyczy to szczególnie Gadamera) na uroszcze-

¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 119.

nia filozofii refleksji, zależy na tym, aby ludzkie zachowania rozumne zostały jednak uprawomocnione przez pewną totalność, będącą źródłem ich sensu i jedności. Totalnością tą może na przykład być *Lebenswelt*, dzieje lub praktyka.

W ten sposób myślenie hermeneutyczne odniesione do potocznej świadomości hermeneutycznej ukazuje się jako transcendentna dialektyka, w stosunku do której potoczna świadomość jest zatrzymaniem się w pół drogi. Dialektyczne antagonizmy, jakie tu się ujawniają, opierają się na przeciwstawności intencji, które hermeneutyczne myślenie chce dialektycznie i transcendentnie godzić. W ogólności jest to przeciwstawność heurystycznej intencji racjonalistycznej i fundacjonalistycznej, skłaniającej ku refleksyjnemu kursowi uprawomocnienia, oraz intencji uszanowania rzeczy samej tekstu – przekazu, tradycji – w jej odrębności, w jej własnym sensie i roszczeniach, a zarazem w jej różnorodności. Z jednej strony więc uprawia się hermeneutykę jako teorię mającą dostarczyć wiedzy uniwersalnie ważnej, lecz z drugiej – ogranicza się władzę tej teorii, cedując pragmatystycznie jej roszczenia do ważności na konkretny proces hermeneutycznego rozumienia. Ujawniające się tu napięcie teoretyczności i praktyczności zostaje zniesione w teorii hermeneutyki jako wiedzy fronetycznej i pewnego rodzaju zadania praktycznego.

3. Bogactwo heurezy Diltheya

Mimo że żaden kierunek filozofii nie jest bardziej niż hermeneutyka przywiązany do historii i żaden tak bardzo, jak ona, nie zasługuje na to, by prezentować go właśnie historycznie, musimy zrezygnować z informowania o skomplikowanym rozwoju myśli hermeneutycznej od XVI wieku po Diltheya². Trzeba wszakże pamiętać, że Dilthey

² Jeśli chodzi o historię dawniejszej hermeneutyki (do Schleiermachera), to, jak twierdzi Gadamer, najlepszym wciąż opracowaniem jest to, które sporządził sam Dilthey. Ten niedługi, lecz esencjonalny tekst wchodzi w skład monumentalnego *Leben Schleieremachers*. Znajduje się on w drugim tomie tego dzieła i nosi tytuł *Die Hermeneutik vor Schleiermacher* (W. Dilthey, *Gesammelte*

został hermeneutykę jako uniwersalny sposób uprawiania filozofii, świadomie zaszczerpiony na płodnych strukturach pojęciowych idealizmu niemieckiego, a zarazem wobec jej absolutystycznych rozszczeń krytyczny. Już Schleiermacher pozostawił za sobą nazbyt łatwe psychologizmy i historycyzmy. On też dał hermeneutycznie opracowane pojęcia ducha i życia, dziejowości, językowości i dialogiczności rozumienia, formułując podstawowe idee, do których twórczo i krytycznie nawiązali wielcy jego następcy – Dilthey, Heidegger, Gadamer. Przy nich musimy się już koniecznie zatrzymać.

O filozofii Diltheya szczególnie trudno jest mówić i to nie tylko dlatego, że jest ona zadziwiająco rozległa, wielowątkowa i naznaczona ewolucją poglądów, ale przede wszystkim dlatego, że w duchu heurezy hermeneutycznej stara się godzić wiele różnych heurystycznych motywów.

3.1. Pojęcie życia

Filozofia Diltheya jest z pewnością filozofią uprawomocnienia i samouprawomocnienia, szukającą dla ich osiągnięcia niespekulatywnej, a za to bardziej zgodnej z pozytywistycznym duchem szkoły historycznej drogi. Rzeczą samą dla Diltheya stało się „życie” jako intersubiektywny żywioł historii, mający realność „przeżywania” (a więc dostatecznie powiązany z podstawą podmiotową), lecz czerpiący swą obiektywną ważność z procesu „wymiany przeżyć” i z towarzyszącego ekspresjom życia rozumienia, w którym obiektywizuje się ono ostatecznie jako „duch obiektywny” (pojęty szerzej niż u Hegla). Życie stanowi jedność i pełnię, a jego ekspresje nabierają sensu w nim samym, stając się jego „wyrazami” i podlegając rozumieniu, które jest koniecznym uzupełnieniem ekspresji w ramach

Schriften, Bd. 14, Göttingen 1985, s. 597–659). Po polsku mamy na ten temat (oprócz fragmentów w *Prawdzie i metodzie*) zwięzłą informację w: A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*, Lublin 1982, s. 38–66. Jeśli chodzi o hermeneutykę Schleiermachera, to przystępnie charakteryzuje ją M. Potępa w: *Hermeneutyka F. D. Schleiermachera*, w: *Od transcendentalizmu ku hermeneutyce*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1987, s. 107–128.

jedności życia – „życie poznaje życie”. W swej metafizycznej wizji, wyłaniającej się z późnych dzieł, Dilthey chce jednak uniknąć spekulatywnej konstrukcji w duchu heglowskim, która kształtuje jeszcze dialektyczną warstwę systemu Schleiermachera (służącą zresztą spekulatywnemu uprawomocnieniu nie tyle systemu, ile najwyższej postaci ducha, którą ma być protestanckie chrześcijaństwo). Chce też uniknąć dominacji transcendentalnego dyskursu nad pozytywną pracą metodologiczną. Przeciwno heurystyce absolutnego idealizmu jest wymierzony – jak pokazuje Gadamer w *Prawdzie i metodzie*³ – heurystyczny ideał świadomości historycznej, będący przeciwagą absolutnej, znoszącej historyczność wiedzy ducha, pojmującego siebie w spekulatywnym pojęciu. Zamiast „transcendentalnej podstawy” proponuje ideał życia, które w założeniu jest psychicznym i historycznym realnym działaniem się, a nie metafizycznym gruntem. Niemniej, pojęcie życia przyjmuje metafizyczny sens żywiołu i – by tak rzec – „nieprzejranej głębi”, a jako że jest źródłem sensu (znaczeń) oraz zasadą prawdy dla wszelkich form ducha – trudno przyznać, aby udało się Diltheyowi (tak jak udało się to w pewnej mierze Nietzsche) radykalnie uniknąć alternatywy: spekulatywna filozofia ducha albo transcendentalna metafizyka. W istocie, w Diltheyowskiej metafizyce życia konkurują oba wątki – z jednej strony życie jako jedność przeżycia, ekspresji, treści przeżycia i rozumienia jest żywiołem wszelkiej inteligibilności jako takiej, jest życiem ducha obiektywnego, który stanowi jego obiektywizację. Z drugiej strony życie jako subiektywne, ale zarazem dzięki formującej się w nim (według zasad opisywanych psychologicznie i jako proces historyczny) intersubiektywności i historyczności zostaje pojęte jako źródło i struktura kształtująca historyczny świat. Dilthey przyjmuje sposób myślenia zbliżony do fenomenologii transcendentalnej, gdy opisuje genezę sensu. Tworzy się on w przeżywaniu, umieszczonym w kontekście „życiowych kompleksów”, dzięki powtarzalności i analogii, a jego istotą jest bycie „wyrazem”, a nie oderwana treść pojęciowa. W takich teoriach, zależnych jeszcze pojęciowo od na-

³ Chodzi o rozdział *Uwikłanie Diltheya w aporie historyzmu* (H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, Kraków 1993, s. 216–237).

turalistycznej psychologii, Dilthey antycypował sposób myślenia Husserla, którego wcześnie pisma zdążyły go zresztą pod koniec życia zachwycić i pobudzić do dalszego myślenia w tym kierunku⁴.

3.2. Wszechstronność badania – złagodzenie trudności idealizmu

W czasach Diltheya znano dwa sposoby wyjaśniania i uprawomocniania intersubiektywności jako podstawy obiektywnego sensu oraz uprawomocniania roszczenia do ważności sensów kształtowanych w historycznej szczegółowości i ograniczonej perspektywie ludzkiej: sposób Heglowski, wyłożony w *Fenomenologii ducha*, oraz konkurujący z nim transcendentálny dyskurs neokantowski. Dla filozofii hermeneutycznej jest to także sprawa o znaczeniu podstawowym. U Diltheya występują oba wątki, lecz choć uważał on za istotne pogodzenie – by się tak wyrazić – „dyskursu ducha” z „dyskursem życia”, jednak ten ostatni, skłonny do przechodzenia w dyskurs transcendentálny, zdaje się dominować w jego filozofii. Napięcia te zilustrować można przykładami z *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, gdzie znajduje się taki fragment: „Duch zobiektywizował się w przedmiotach zewnętrznych, ukształtowały się w nich cele, urzeczywistniły się w nich wartości i właśnie ten pierwiastek duchowy, jaki został wniesiony, jest przedmiotem rozumienia. Między mną a przedmiotami nauk humanistycznych zachodzi stosunek określony przez życie, ich celowy charakter ma oparcie w moich celach, ich dobro i piękno w moim wartościowaniu, ich rozumny charakter w moim intelekcie. Moje przeżycie i rozumienie nie likwiduje realności faktów. Tworzą one system wyobrażeń, w których to, co dane z zewnątrz, powiązane jest z biegiem mojego życia. Żyję w tym świecie wyobrażeń, a gwarancją jego obiektywnego znaczenia jest dla mnie nieustanna wymiana moich przeżyć z przeżyciami i rozumieniem innych. Wreszcie pojęcia, sądy ogólne, teorie generalizujące nie są hipotezami dotyczącymi czegoś, do czego odnosimy zewnętrzne wrażenia, lecz są pochodne od przeżyć i od rozumienia. I tak jak w nim zawsze obecna jest totalność na-

⁴ Por. ibidem, s. 220–225.

szego życia, tak w najbardziej nawet abstrakcyjnych zdaniach tej nauki dźwięczy pełnia życia”⁵⁵.

Dyskurs transcendentálny nie jest jednak istotą heurezy Diltheya. Jest nią raczej zastępowanie dyskursu uprawomocnienia i spekulacji dyskursem ustanawiającym rozumienie i dążenie do niego uprzywilejowaną formą heurezy. Jest ono bowiem nie tylko czynnością umysłu, lecz przede wszystkim kategorią metafizyczną – formą i przejawem życia, które staje się możliwe dzięki naszej rozumiejącej inteligencji. Nauka natomiast ma być niejako przedłużeniem rozumiejącego, świadomego życia, jego wyższą postacią czerpiącą swą prawomocność z przynależności do tego samego świata duchowego, z którego wyrasta i którym się zajmuje. Jest w tym i początek ontologizacji myślenia hermeneutycznego, które zaczyna dotyczyć człowieka jako istoty rozumiejącej, i heurystyczne wyzwanie, należące do dialektyki oświecenia: uprawomocnić wyjście poza dyskurs uprawomocnienia. Nie podaje się w wątpliwość konieczności ukształtowania nauki pierwszej, która byłaby podstawą innych nauk, a zarazem dostarczała pewnej wizji świata; pragnie się jednakże zachować to, czemu fundacjonalistyczne myślenie zagraża: szczegółowość i indywidualność historycznych ukształtowań ducha, wolność całej wielości i różnorodności jego form, znaczenie szczegółowej historycznej i filologicznej pracy, której pozytywnego wyniku nie może zastąpić żadna uniwersalna teoria. Jeśli jednak w jakiegokolwiek nauce postulaty te miałyby zostać spełnione, to zarazem musi w niej być wyjaśniony i uprawomocniony heurystyczny (epistemologiczny – jak ówczesznie rozumiano) status tej teorii, a tym samym mimo wszystko wskazana zasada jej pierwszeństwa. Sytuacja heurystyczna jest tu bardzo złożona. Indywidualność jest tu korelatywnym momentem ogólności, a totalność, w której jest ona osadzona, jest sama w sobie i do końca totalnością historyczną, nie dopuszczającą żadnego „zniesienia historii”. Życie jednak jako jedność i totalność domaga się wewnętrznej zasady tej jedności, która musi

⁵⁵ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Stuttgart 1979, s. 118 i n.; cyt. za: Z. Kuderowicz, *Dilthey*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1987, s. 193. Jak widać z cytowanego fragmentu, życie jest tu pojmowane już bardzo egzystencjalnie.

zostać pojęta ahistorycznie, lecz zarazem nie jako spekulatywny dyskurs wiedzy absolutnej. Dilthey uznał, że zasadą spełniającą te warunki może być stała struktura psychologiczna człowieka – ludzka natura.

Mamy więc u Diltheya do czynienia z całym bogactwem idei heurystycznych, które chce on zachować i uprawomocnić, pomimo ich wzajemnych antagonizmów. Dilthey chce uprawomocnić nauki o duchu, nie czysto spekulatywnie, lecz pozostawiając należne miejsce szczegółowej ich pracy i określoności ich wyników. Zmierza do tego, by ochronić pozytywność badań i jednocześnie uniknąć pozytywistycznego (naturalistycznego) błędu, polegającego na zagubieniu ogólności sensu i roszczeń do duchowej ważności, co przydarza się, gdy w badaniu humanistycznym nie respektujemy immanentnego sensu tego, co badane, lecz redukujemy to do roli efektów zewnętrznych wobec niego procesów. Każda teoria o uniwersalnych roszczeniach, stanowiąc zarazem samouprawomocniający się dyskurs, niesie jednak ze sobą pewne heurystyczne preferencje oraz pojęcia, które wykraczają poza właściwe im zastosowanie, prowadząc do jednostronnej pojęciowo i heurystycznie absolutyzacji. Dlatego najogólniejszą zasadą heurezy Diltheya jest wielość aspektów uniwersalizacji, które dopiero razem tworzą dostatecznie wielostronny obraz życia duchowego. Komplementarność i wielostronność to zasady heurystyczne, które mają przewyciężyć rys heurezy filozofii idealistycznej, polegający na dążeniu do absolutnego pierwszeństwa poszczególnych uniwersalnych punktów widzenia – odpowiednio do tego, jak heurystyczny ideał poznania i nauki jako przede wszystkim rozumienia wypiera heurystyczny ideał poznania jako dyskursu dostarczającego uprawomocnienia.

Komplementarnych dyskursów uprawomocnienia koncepcja Diltheya zawiera wiele i bynajmniej nie jest nim tylko jego hermeneutyka. Sama metafizyczna teoria życia interioryzującego rzeczywistość w przeżyciach i obiektywizującego treść swych ekspresji w intersubiektywnej historycznej wspólnocie stanowi pewien transcendentálny dyskurs uprawomocnienia ważności (obiektywnej) ludzkiego świata i nauki o nim, który sam w sobie nie jest częścią hermeneutyki, lecz raczej jej transcendentально-metafizycznym

ugruntowaniem. Ponadto, zasadę uprawomocnienia nauk humanistycznych pojmuje Dilthey jako ugruntowanie epistemologiczne, a jego zasadniczą część stanowi uzupełnienie krytyki kantowskiej krytyką rozumu historycznego. Sama hermeneutyka jako teoria rozumienia, dostarczająca uzasadnienia naukom humanistycznym i formułująca wobec nich pewne postulaty metodologiczne, swój priorytet i uniwersalne roszczenia opiera na uniwersalności zjawiska rozumienia. Ta jednakże tłumaczy się już na gruncie metafizyki życia – ekspresji życia i rozumienia jako struktury świata duchowego, z której wyrasta jego obiektywność. Priorytet hermeneutyki jako teorii rozumienia i interpretacji wytworów duchowych służącej metodologicznemu uprawomocnieniu nauk humanistycznych (jako nauk rozumiejących) musi jednak polegać i na zapewnieniu jej samej, a pośrednio i naukom o duchu, jakiejś wyższej formy rozumienia, która byłaby wykładnikiem ich przewagi nad zwykłym doświadczeniem życia i rozumieniem elementarnym. Dyskurs ustanawiający wyższość rozumienia w hermeneutyce i w naukach nie może być przy tym spekulatywnym dyskursem samowiedzy ducha absolutnego. Musi bowiem respektować pragmatystyczny warunek heurystyczny, że rozumienie uprawomocnia się w sobie samym, a nie w zewnętrznym dyskursie (choć oczywiście im szerszy jest horyzont rozumienia, tym lepiej). Dlatego wyższość rozumienia w naukach uprawomocnia się w dyskursie świadomości historycznej, w krytyce rozumu historycznego, a także w heurystyce metodycznej. Hermeneutyka zdaje się więc zawdzięczać swoją ważność ugruntowaniu metafizycznemu w filozofii życia, epistemologicznemu w dyskursie świadomości historycznej (krytyce rozumu historycznego) oraz swej własnej roli heurystycznej, którą jest dostarczanie metody. Metody proponowanej przez heurystykę nie uprawomocnia wyłącznie hermeneutyczna totalność, jaką jest duchowa wspólnota ekspresji życia, lecz również logika. Stanowi ona dla Diltheya wspólną podstawę ważności zarówno nauk przyrodniczych, jak humanistycznych, będąc źródłem ich harmonii. Od strony logicznej rozumienie ma charakter indukcji, opierając się również na wnioskowaniu przez analogię. Metoda hermeneutyki to jednak także wzbogacona metoda krytyki filologicznej, metoda historyczna, a ponadto ana-

liza czerpiąca z wiedzy psychologicznej. Notabene, psychologiczna totalność, której źródłem jest przekonanie o jedności ludzkiej natury i zawartych w niej intelektualnych, emocjonalnych i wolitywnych postawach, nieraz konkurowała w myśli Diltheya z totalnością rozumienia jako podstawą wyjaśniania jedności świata duchowego. W dużej mierze hermeneutyka jest u Diltheya następczynią psychologii opisowej, która miała tłumaczyć wzajemny związek i warunkowanie indywidualności przez ogólność – psychologiczne zakorzenienie jednostkowego podmiotu w całości świata duchowego oraz jego oparcie w intersubiektywnej wspólnotcie jednostek o wspólnej strukturze psychicznej.

3.3. Spekulatywność a respekt dla realności życia

Wydaje się, że swoistość tego, co hermeneutyczne, nie daje się opisać w kategoriach metodologicznych. Heurystycznie swoiste w hermeneutycznym projekcie jest zastąpienie modelu wzrastającej samowiedzy i samouprawomocnienia (w dialektycznym procesie postępującym na drodze syntez znoszących lokalne przeciwstawności) modelem zataczającego coraz szersze kręgi, choć nigdy nie kończącego się rozumienia, którego zasadą jest pokrewieństwo rozumiejącego z rozumianym – wspólnota przeżyć, jedność życia. Dialektyczne stopnie refleksji zamieniają się w kręgi cyrkulacji, stanowiącej strukturę procesu rozumienia, w hermeneutyczną spiralę, jak się to dziś czasem określa. Proces ten odbywa się „po stronie życia”, jest zawsze jego częścią, tak że świadome siebie rozumienie powinno respektować podstawową heurystyczną zasadę myślenia pragmatycznego, że źródło prawomocności każdej praktyki tkwi w niej samej: „Wykładnia byłaby niemożliwa, gdyby ekspresje życia były zupełnie obce. Byłaby jednak niepotrzebna, gdyby nie było w nich nic obcego. Leży ona pomiędzy oboma tymi przeciwieństwami”⁶, a w innym miejscu: „Musimy dziś wychodzić od realności życia”⁷. W hermeneutycznych kręgach, coraz szerszych w miarę

⁶ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Göttingen 1987, s. 225.

⁷ *Ibidem*, s. 150.

postępu naszego rozumienia, obowiązuje jednak ta sama co w heurzezie refleksji heurystyczna idea regulatywna bezpośredniego odniesienia. I tak jak w dialektyce heglowskiej, tak i tu podkreśla się, że faktyczne i nieuniknione zapośredniczenie jest warunkiem poznania. W kręgu rozumienia całości przez części i odwrotnie, nieznanego przez znane, które samo staje się następnie lepiej znane, rozumienia wyższego i rozumienia elementarnego, do którego tamto musi się odwoływać, chodzi o bezpośredniość odniesienia, o uchwycenie indywidualności tego, co rozumiane, a nawet o odtworzenie twórczego przeżycia, w którym to, co ma być rozumiane, powstało. To jednak jest z istoty niemożliwe, bo psychologiczne i dziejowe zapośredniczenie rozumienia wyklucza, by prowadziło ono do wiedzy bezpośredniej. Dlatego wynikiem rozumienia jest, jak podkreśla Gadamer i inni hermeneutycy, przeżycie odtwórcze jako zasadniczo różne od źródłowego przeżycia wytwórczego. Doktryna koła hermeneutycznego zależy więc, jak się wydaje, od teorii wiedzy jako wiedzy zapośredniczonej, która jednak ma swe konieczne uzupełnienie w heurystycznym wyobrażeniu wiedzy absolutnej jako samowiedzy. Filozoficzna mądrość hermeneutyki – wielostronne rozumienie kultury w ramach świadomości historycznej – nie różni się więc radykalnie od historiozoficznej mądrości filozofii spekulatywnej, różni się jedynie większym respektem historyka dla realności życia.

Przywiązanie Diltheya do heurzezy spekulatywnej potwierdza się i w ten sposób, że jeszcze jedną formą wiedzy fundamentalnej, którą opracowuje, ma być po prostu filozofia, pojęta najzupełniej w duchu modernistycznym jako radykalne myślenie znajdujące w sobie samym ugruntowanie i mające za swój rdzeń epistemologiczną krytykę i uprawomocnienie nauki, a więc mające samowiedzę (refleksję ducha nad samym sobą) za swój naczelną rys heurystyczny. Psychologiczno-historyczny sposób pojmowania przez Diltheya samowiedzy zaowocował zresztą filozofią filozofii w duchu psychologizycznym i metodologicznym, będącą przede wszystkim teorią światopoglądów. Stanowi ona w istocie pewne alternatywne rozwiązanie w stosunku do hermeneutyki, zawsze dla hermeneuty pociągające.

Jest tu bowiem miejsce na respektowanie historyczności kształtowania się form ducha, jest m o m e n t m e t o d y c z n y (zawsze obecny w myśleniu hermeneutycznym, przynajmniej jako postulat), polegający na dokonywaniu typologii światopoglądów (analogicznie do tego, jak podaje się typologie metod filozofii i form myślenia, co zresztą również stanowi tematykę bliską Diltheyowi), jest wreszcie zaprzeczenie naiwności psychologistycznej relatywizacji, gdyż światopogląd wykląda się wyłącznie w swych własnych pojęciach, a psychologiczne ugruntowanie nie odbiera autonomii temu w ł a s n e m u s e n s o w i pojęciowemu. Heurystyczna istota tego projektu polega jednak przede wszystkim na uprawomocnieniu zasadniczej źródłowej różnorodności, niejednorodności tego, co w typowej heurzezie modernistycznej wydaje nam się jednolitą i prostą w o l ą p o z n a n i a. Ta odmiennosc interesów poznawczych, wiązana z dominacją momentu intelektualnego, emocjonalnego bądź wolitywnego, określana jest przez Diltheya jako różność „nastrojów przedmiotowych” przenikających światopoglądy oparte na różnych „usposobieniach życiowych” i „usposobieniach umysłu”.

Wysiłek Diltheya, by przezwyciężyć ograniczenia heurzezy pozytywistycznej i spekulatywnej – przy zachowaniu ich metodologicznych i epistemologicznych zalet – nie mógł przynieść pełnego sukcesu. Zawdzięczamy mu właśnie unaocznienie trudności, w które wikła się zarówno historystyczna, jak i historiozoficzna heurza i które przejąć musi na siebie filozofia, jeśli chce trudności te przezwyciężyć, pozostając jednak zasadniczo rodzajem filozofii refleksji. Wielkość dzieła Diltheya polega na tym, że myślenie hermeneutyczne jako oświeceniowe myślenie w interesie rozwoju ogólnego wykształcenia i kultury duchowej oraz jako myślenie romantyczne przejęte ideą duchowego pokrewieństwa ludzi wszystkich czasów w ramach jedności ducha zostało uzupełnione nową, wyostrożoną świadomością heurystyczną, dostrzegającą wielość postaci życia duchowego (także w nauce) i uznającą je w ich własnych roszczeniach i prawdzie. Już u Diltheya hermeneutyczne myślenie wychodzi poza metodologiczno-epistemologiczne aspiracje ku ontologicznie zorientowanej tematyce świata jako przedmiotu rozumienia i człowieka jako istoty rozumiejącej świat i siebie. Motyw ten został rady-

kalnie rozwinięty przez Heideggera, filozofa, który stał się łącznikiem między transcendentálną tradycją (zarówno kantyzmu, jak i husserlianizmu) a filozofią chcącą uniknąć idealistycznych konsekwencji, w które popada się, gdy w ramach tej tradycji przestaje się w dostatecznym stopniu uwzględniać *indywidualność* podmiotu, *historyczność* dziejów, *realność* rzeczywistości. W tej mierze wczesny Heidegger przyczynił się zasadniczo do powstania hermeneutyki w jej dzisiejszej postaci oraz egzystencjalizmu. Skądinąd Heidegger późniejszy – odszedłszy od ściśle ludzkiej perspektywy *Bycia i czasu*, będącej odpowiedzią na prowadzącą do idealizmu samowiedzy metafizykę bytu – stał się, paradoksalnie, prekursorem odnowy filozofii „końca człowieka”, współczesnego nietszcheanizmu i dekonstrukcji.

4. Heidegger: egzystencjalne i ontologiczne ukierunkowanie hermeneutyki

Filozofia Heideggera również odznacza się niezwykłą różnorodnością środków heurystyki i nie sposób traktować jej, nawet tylko *Bycia i czasu*, jako jedynie kroku w myśleniu hermeneutycznym. Obietnica, którą zdaje się składać Heidegger, że oto tym razem naprawdę i radykalnie otworzymy się na „bycie bytu”, odrzucając błędy i mylące pytania przeszłości, formalnie nie różni się od obietnic składanych przez licznych filozofów przed nim. Heurystyczna istota jego filozofii nie polega jednak jedynie na powtórzeniu filozofii odrzucania w imię ideału rzeczy samej, do której mamy w nowy i radykalny sposób docierać, lecz na powiązaniu dyskursu przedmiotowego (metafizycznej wizji człowieka jako jestestwa rzuconego w świat i zatroskanego o swą egzystencję, którą chce zrozumieć, lecz próby jej konceptualizacji prowadzą go na manowce metafizyki bytu) z heurystyczną refleksją wyrażającą się w ciągłym zapytywaniu siebie: „co ja teraz robię?”, „skąd bierze się takie myślenie i dokąd ono prowadzi?”, „dlaczego myśle w taki sposób, i czy nie powinienem zasadniczo inaczej?”. Zapośredniczenie dyskursu w tego rodzaju heurystycznej refleksji jest jednym ze specyficznych rysów jego fi-

lozofii, który wraz z oryginalną stylistyką i filologicznym polem oraz sugestywną i przejmującą wizją zadecydował o wielkiej popularności tego wyjątkowego filozofa. Mimo wszystko jednak pozytywny dyskurs Heideggerowski zależy od heurezy rzeczy samej, do której należy dotrzeć lub którą należy odsłonić. Ważność tego jako zadania filozoficznego uzasadniana jest oczywiście pragmatystycznie – przez uznanie go za coś przynależnego do istoty człowieka. Przypisuje się więc człowiekowi, zwłaszcza w filozofii zorientowanej religijnie, egzystencjalny cel, który można osiągnąć dzięki filozofii. Filozofia musi oczywiście wystąpić jako jedna z uprzywilejowanych dróg do tego celu (zwykle za równie dobre uważa się sztukę, w szczególności poezję lub muzykę, czasem także mistykę lub inną formę życia religijnego albo teologię). Skoro tak, to poszukiwanie uprzywilejowanej formy spełniania zasadniczego zadania egzystencjalnego zostaje uznane za nieodłączny składnik wszelkich dążeń w tym kierunku. W konsekwencji tworzy się obraz kultury pełen nieudanych prób – filozoficznych i niefilozoficznych – które roszczą sobie pretensje do tego uprzywilejowania, a które owo naczelne zadanie źle pojmują. Tak w ogólności powstaje heureza odrzucania złej filozofii – bardzo uniwersalny motyw heurystyczny. W filozofii chrześcijańskiej na przykład każdy człowiek, również grzesznik, metafizycznie dąży do zjednoczenia z Bogiem – może jednak iść złą lub dobrą drogą do tego celu. U Nietzschego każdy realizuje swoją wolę mocy, ale można to robić godnie i wspaniale albo nikczemnie. U Heideggera zaś każdy „troszczy się” o świat i bycie – filozofia jest także tego wyrazem – może jednak prawdziwie lub fałszywie rozpoznać to zadanie. Oczywiście, moja troska to nie twoja troska i z pewnością jest w filozofii Heideggera miejsce na indywidualną podmiotowość. To zresztą filozofia tak bogata, że na każdą teoretyczną niedogodność, której byśmy nie chcieli w tej filozofii widzieć, znaleźć można jakieś: „to nie tak – u Heideggera to nie jest takie proste”. Zasadnicza struktura formalnej wspólnoty celu wszystkich ludzi i zadania myślenia jako formy światłego realizowania tego celu jest bez wątpienia obecna w filozofii *Bycia i czasu*. A niesie ona podwójne heurystyczne zagrożenie. Po pierwsze, stwarza ciągłą możliwość dyskursu władzy, przywołującego do porządku błędzących i podporządkowującego

jedności celu nadrzędnego. Jest więc w niej zasiane ziarno nietolerancji, do czego należy dodać motyw jednostronności, wynikający stąd, że żadna ontologizacja pojęć psychologicznych, do których należy także troska, najsolenniejsze zapewnienie, że wykracza się poza naturalistyczną perspektywę, nie zmieni faktu, iż pojęcia te są zrozumiałe dla nas jedynie wtedy, gdy wiążemy je z pewnymi stanami psychicznymi (choćbyśmy uważali, że mają pozapsychologiczny sens). Egzystencjalno-ontologiczny wizerunek człowieka musi respektować prawdę psychologiczną i nie może unikać z nią konfrontacji. Z psychologicznego punktu widzenia, w *Byciu i czasie* odpowiada on co najwyżej tylko niektórym typom ludzkim, a i tak psychologia opisuje je dokładniej i wszechstronniej. Po drugie, mamy tu do czynienia z heurystycznym paradoksem, w który popada każda filozofia rzeczy samej, mianowicie z antagonizmem owej rzeczy samej jako czegoś radykalnie treściowego oraz celu filozofii określonego formalnie jako wskazanie drogi dotarcia do rzeczy samej. Godność czerpie tu filozofia ze swego formalnego waloru, który może zostać pojęty naiwnie metodologicznie jako metoda albo jako epistemologia, albo – jak u Heideggera – jako rodzaj intelektualnego i moralnego drogowskazu. Powstaje zatem napięcie między „hermeneutyką faktyczności” a „hermeneutyką jestestwa”. Dlatego też *Bycie i czas* pomimo wyżyn filozoficznych, na które nie zawsze potrafimy się wspiąć za autorem, pozostaje w ogólnej zależności heurystycznej od heurezy filozofii refleksji uwikłanej w dyskurs wiedzy i władzy, a także od heurezy rzeczy samej, skłaniającej nas zawsze ku filozofii odrzucania i formalizmowi.

Wątek egzystencjalny zaznacza się już w Diltheyowskim myśleniu hermeneutycznym. U Heideggera jest, jak wiadomo, zradykalizowany i wysunięty na pierwszy plan. Opisuje on rozumienie jako „egzystencjał”, sposób bycia jestestwa (*Dasein*) „spliczony najściślej z egzystencjalną możliwością”. Jestestwo jest rozumiejące jako rzucone w bycie, co polega na otwarciu się na bycie przez „sprojektowanie” się na nie; w tym projektującym otwieraniu bycie występuje jako możliwość (w pozytywnym ontologicznym sensie), a jestestwo okazuje się „możliwością bycia”. Bycie jestestwa jest też byciem-w-świecie, o który się ono troska, gdyż jako przede wszystkim czasowe, jeste-

stwo egzystuje w ciągłej możliwości i ogólnej konieczności śmierci (w byciu-ku-śmierci). Troskając się o świat, jestestwo okazuje się rzucone w bycie jak projekt, przez który chce rozumieć. Właśnie to sprojektowanie, w którym dokonuje się rozumienie, jest sposobem bycia jestestwa. Bycie jestestwa jako rozumienie bycia zakłada już wprowadzenie jego ideę, ale samo to założenie ma również strukturę projektu – rozumienie jest z istoty cyrkularne, strukturalnie odmienne od linearnego wnioskowania logicznego, zawierając też moment przemocy właściwy projektowaniu, polegający nie tyle na przyjmowaniu arbitralnych założeń, ile na określoności rozumienia.

Jaka jest więc rola hermeneutycznego myślenia, świadomego radykalnie ontologicznego sensu zadania rozumienia? Jest ono, jak każde myślenie, procesem cyrkularnym – także w hermeneutyce dokonuje się „wykładanie siebie”, które należy do samego bycia jestestwa. Jeśli hermeneutyczne myślenie miałooby to robić lepiej, to właśnie dzięki świadomości swego zadania, a więc dzięki postuszeństwu wobec heurystycznych postulatów wynikających z rozpoznania istoty procesu rozumienia. Jeden to postulat przekroczenia naiwnej perspektywy rozsądkowości, interesującej się wyłącznie bytem faktualnym i uznającej projektowanie właśnie za przemoc i błąd. Porzucając tę perspektywę, możemy świadomie wkroczyć w koło rozumienia zamiast ograniczać je zewnętrzną refleksją: „Decydujące jest nie tyle wydobycie się z owego koła, ile odpowiednie wejście. To koło rozumienia nie jest kręgiem, po którym porusza się dowolnego rodzaju poznanie, lecz stanowi wyraz egzystencjalnej p r e s t r u k t u r y samego jestestwa”⁸. I dalej: „Wysiłek musi się kierować raczej na źródłowe i całkowite wskoczenie w ten »krąg«, by zapewnić sobie już na początku analizy jestestwa pełny widok na cyrkularne bycie jestestwa”⁹. To jednak nie wystarczy – przez samo włączenie się, nawet „we właściwy sposób”, myślenia hermeneutycznego w praktykę samowykładania się jestestwa, jego teoretyczne i spekulatywne aspiracje nie zostają zrealizowane. Ten pierwszy,

⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 217.

⁹ Ibidem, s. 443. (W przekładzie B. Barana zamiast słowa „cyrkularne” jest: „mające charakter błędnego koła”).

pragmatyczny – czy też „uczestniczący” – sens hermeneutyki musi więc zostać uzupełniony sensem refleksyjnym i metodologicznym: „Fenomenologia jestestwa jest hermeneutyką w pierwotnym tego słowa znaczeniu, w którym określa ono zadanie wykładni. Ponieważ jednak przez odsłonięcie sensu bycia i podstawowych struktur jestestwa w ogóle zostaje wyznaczony horyzont wszelkich dalszych badań ontologicznych nad bytem innym niż jestestwo, owa hermeneutyka staje się zarazem »hermeneutyką« w sensie opracowywania warunków możliwości wszelkiego badania ontologicznego. I wreszcie, ponieważ jestestwo jako byt w możliwości egzystencji ma ontologiczne pierwszeństwo przed wszelkim bytem, zatem hermeneutyka jako wykładnia bycia jestestwa uzyskuje specyficzny, trzeci, w porządku filozoficznym naczelný sens analityki egzystencjalności egzystencji. W takiej hermeneutyce, jeśli opracowuje ona ontologicznie dziejowy charakter jestestwa jako ontyczny warunek możliwości historii, zakorzenione jest zatem to, co »hermeneutyką« można nazwać tylko w sensie pochodnym: metodologia historycznych nauk o duchu”¹⁰. Mamy tu znowu do czynienia z paradoksem łączenia heurystyki rzeczy samej z formalizmem filozofii, określającym heurystyczną istotę myślenia pragmatystycznego: uczestnictwo w rzeczy samej rozumienia, włączenie się w jego praktykę zostaje wprawdzie uznane za wyższy postulat heurystyczny niż dążenie do wiedzy refleksyjnej. To ostatnie nie zostaje jednak całkowicie zarzucone i w konsekwencji najpełniejszy akt refleksji zostaje zinterpretowany jako „właściwy sposób włączenia się w hermeneutyczne koło”. To jednak nie wystarcza – włączenie się w rzecz samą praktyki (rozumienia) nie wyczerpuje aspiracji refleksyjnych hermeneutycznego myślenia i dlatego musi przyjąć postać fundamentalnej teorii ontologicznej, a także heurystycznego źródła dla metodologii. W konsekwencji, najwyższym formalnie osiągnięciem myślenia hermeneutycznego jest dyskurs, w którym określa ono własną heurystyczną pozycję.

¹⁰ Ibidem, s. 53. (W pierwszym zdaniu cytatu wprowadziłem zmiany. W przekładzie B. Barana jest: „wedle którego jest to interpretowanie”, w moim: „w którym określa ono zadanie wykładni”; w oryginale: „wonach es Gescheit der Auslegung bezeichnen”).

Heidegger, podobnie jak twórcy hermeneutyki, walczy w swym myśleniu hermeneutycznym z formalizmem filozofii refleksji i z totalistycznymi uroszczeniami, które z jej strony grożą. Walczy za pomocą środków, które nie zrywają całkowicie z heurezą refleksji i samowiedzy, a więc w ramach heurezy rzeczy samej, oraz za pomocą przekształcenia formalnego dyskursu uprawomocnienia (jako epistemologii czy dialektyki samowiedzy ducha) w cyrkularną strukturę heurystyczną rozumienia. Już u Schleiermachera i Diltheya stało się jasne, że opis cyrkularności procesu rozumienia zbliża hermeneutykę z myśleniem transcendentalem. Stara się ona podważyć stanowisko Kantowskie i Heglowskie, nie porzucając jednak filozofii idealistycznej. Podobnie jest u Gadamera.

5. Hermeneutyczna synteza Gadamera

Przekraczanie ograniczeń różnych form radykalnego filozofowania przy jednoczesnym respektowaniu ich najgłębszych dążeń i poznawczych (heurystycznych) zalet to jawny heurystyczny motyw przewodni konstrukcji dzieła Gadamera. Jego hermeneutyka spełnia przede wszystkim ten postulat heurystyczny, który powtarza ideał prawdziwej retoryki i który w hermeneutyce sformułował Schleiermacher, mówiąc, że jest ona sztuką unikania nieporozumień.

5.1. Hermeneutyka rozważań

Wyważona opinia, unikanie jednostronności, radykalizmu i dzięki temu otwarcie na dialog oraz wzajemne zrozumienie, światłość i intelektualna rozważa to być może główny rys heurystycznego programu hermeneutyki, zwłaszcza Gadamerowskiej: „[...] interpretacja ma dialektyczną strukturę każdego skończonego-dziejowego bytu, gdyż każda interpretacja musi od czegoś zacząć i stara się potem usunąć jednostronność, jaką jej punkt wyjścia wprowadził. [...] Z racji swej jednostronności przydaje nadmiernej wagi jakiejś stronie rzeczy i dla równowagi musi powiedzieć coś jeszcze. Tak jak dialektyka filozoficzna, znosząc wszelkie jednostronne ustalenia, do-

prowadza na drodze wyostrenia i znoszenia sprzeczności do prezentacji całości prawdy, tak też hermeneutyczny trud ma za zadanie otwarcie całości sensu we wszechstronności jego związków¹¹. Jednakże spekulatywna dialektyka jako filozofia kierowana ideą samowiedzy niesie w sobie niebezpieczeństwo, którego hermeneutyka stara się uniknąć. Jest to niebezpieczeństwo jałowości, formalizmu i utraty wrażliwości na rzeczywistość odmienną tego, co dawne – niebezpieczeństwo „idealistycznego rozmiękczenia”. Gadamer uważa – słusznie – że przerwanie „zakłętego kręgu refleksji” w hermeneutyce, „przemyślenie pewnej rzeczywistości, w której wszechmoc refleksji znajduje swoje granice”, to zarazem „zachowanie prawdy myśli Hegla”¹². Struktura heurystyczna przekraczania form radykalizmu filozoficznego w ramach jego prawdy odsyła w dziele Gadamera do wielu motywów. Najogólniej mówiąc, są to motywy heglowskie, husserlowskie i heideggerowskie oraz ścisła tradycja hermeneutyczna. Niebezpieczeństwo zagrażające prawdzie tych filozofii, które ma zneutralizować odsłonięcie w hermeneutycznym doświadczeniu hermeneutycznej sytuacji człowieka jako uwikłanego w dzieje, tradycję i język, oraz kształtująca się w obliczu tego doświadczenia świadomość autentyczności oddziaływania na nas dziejów, to stałe wątki filozofii Gadamera. Najważniejsze z tych wielkich, ale niebezpiecznych idei to idee: dyskursu totalizującego, ostatecznego uprawomocnienia (na przykład doświadczenia w świadomości transcendentalnej), sensu całości dziejów, ostatecznego sensu tekstu i ostatecznego rozumienia intencji autora, a także idea samowiedzy jako celu myślenia, wreszcie idea metodologicznej kanonizacji, przesłaniającej hermeneutyczną rozumienia. Rzecz jasna, wszystkie stanowią jeden modernistyczny splot i nie mogą być rozważane z osobna. Są raczej motywami dającymi się wyróżnić w heurystyce nowożytnej filozofii. Zazwyczaj dyskurs wchodzący polemicznie w tę tematykę wyróżnia jeden z nich jako motyw przewodni – na przykład ideę podmiotu, spekulatywność, metafizyczność, dialektykę wiedzy i władzy – zgodnie z heurystycznym wzorcem przewy-

¹¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 426.

¹² *Ibidem*, s. 320.

ciężania, syntezy, nowej radykalnej problematyzacji, a więc dokładnie w duchu tematu. Powstaje w ten sposób korowód przewyciężeń i ostatnich wielkich metafizyków oraz odpowiadające temu wyobrażeniu spekulatywne wizerunki historii filozofii, porywające i przekonujące, a czasem dziwaczne i wątpliwe.

Trzeba powiedzieć, że Gadamer nie chce i nie wpisuje się w ten korowód, nie jest poszukującym ostatecznych konsekwencji (wczesnej filozofii Heideggera ani czyjejkolwiek), radykalnym myślicielem, ostatnim metafizykiem lub pierwszym niemetafizykiem. I chociaż uwikłanie Gadamera w trudności nowożytnej filozofii jest oczywiste, bo i trudności te stanowią zasadniczy przedmiot jego zainteresowań, nie ma w tym tej gorączki i szamotaniny dialektycznej ani pretensjonalnego patosu, którym charakteryzuje się niekiedy postmodernistyczny modernizm¹³. Myśl Gadamera ma właśnie heurystyczny walor rozwagi i uspokojenia – motywy groźne i totalistyczne w nowożytnej filozofii, jej uroszczenia i uproszczenia chce łączyć przypomnieniem ideałów, które wyrastają z tego samego filozoficznego pnia. Są to ideały związane z szacunkiem dla historycznej oraz myślowej odmienności i różnorodności, ze świadomością historycznej i językowej sytuacyjności, skończoności i określoności, które warunkują zarówno potrzebę, jak i możliwość porozumiewania się ludzi.

5.2. Ideał uczestniczenia (gadamerowska rzecz sama)

Jedną z najważniejszych trosk Gadamera w jego programie łączenia radykalizmu filozoficznego przy zachowaniu tego, co w nim prawdziwe, a więc w ramach jego heurezy światłej i wyważonej opinii, jest unikanie nadmiaru apodyktyczności i politycznego mentorstwa, cechujących w jakimś stopniu każdą filozofię o uniwersa-

¹³ Bogdan Baran we wstępie do własnego tłumaczenia *Prawdy i metody* mówi właśnie o filozofii Gadamera z punktu widzenia jej uwikłania w heurzę spekulatywną i transcendentną. Wszystko, co tam pisze, jest – jak się wydaje – słuszne, poza jednym – że dialektyczna galopada tej prezentacji zupełnie nie przystaje do atmosfery dzieła Gadamera, a przez to nie oddaje autentyzmu jego hermeneutyeczności, jego w l a s n e j, a nie odtwórczej heurezy.

listycznych roszczeniach teoretycznych. W stosunku do myślenia hermeneutycznego oskarżenie takie można wyczytać u Nietzschego, dla którego przecież wszelkie interpretowanie jest przejawem woli mocy. Ucieczka przed dyskursem panowania cechuje już myśl Diltheya, w jej sprzecznie wobec absolutyzmu i związanej z nim dowolności abstrakcyjnej spekulacji kierowanej ideałem samowiedzy. U Gadamera jest to jeszcze wyraźniejsze. Te zapędy filozofii refleksji ma kontrolować świadomość hermeneutyczna: „[...] świadomość hermeneutyczna, którą trzeba rozbudzić i utrzymać w stanie czuwania, przyznaje, że w epoce nauki pretensje myśli filozoficznej do panowania były czymś urojonym i nierealnym. Chciałaby ona jednak woli ludzkiej, która bardziej niż kiedykolwiek wynosi krytykę przeszłości na poziom świadomości utopijnej i eschatologii, przeciwstawić coś z prawdy przypomnienia: to, co ciągle jeszcze rzeczywiste”¹⁴. Fragment ten zawiera typowe dla myślenia hermeneutycznego odwołanie do rzeczy samej, do zagubionego autentyzmu praktyczności. Motyw ten powtórzy się, gdy Gadamer będzie omawiał problem spekulatywnej i dialektycznej natury każdego mówienia, spekulatywne ukonstytuowanie języka grożące zdławieniem prawdy rzeczy samej przez czysty ruch pojęcia, opanowującego język jako swe bezwolne narzędzie. „Bytem, który może być rozumiany, jest język”, obszar tego, co językowe, obejmuje (transcendentalnie, choć Gadamer unika tego słowa) sens wszystkiego, czym w ogóle byt może być dla nas. Zachowuje u niego ważność idealistyczne zrównanie bytu i myślenia. Chociaż byt ujawnia się dialektycznie w ruchu myślenia, powinniśmy pozwolić przemówić rzeczy samej, wiedząc, że sami przemawiamy jedynie ze stanowiska naszego językowego doświadczenia świata i bez względu na to, jak byśmy się wysilili, zawsze nasza wypowiedź będzie słabym odgłosem całości sensu, wierzchołkiem tego, co nie zostało wypowiedziane: „Doświadczenie hermeneutyczne, o którym staramy się myśleć z wnętrza języka, z pewnością nie jest w tym samym sensie doświadczeniem myślenia, co ta dialektyka pojęcia, dążąca do zupełnego uwolnienia się od siły języka. Wszelako również w obrębie doświadczenia hermeneutycznego odnajduje-

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 32.

my coś w rodzaju dialektyki, działanie rzeczy samej, które w przeciwieństwie do metodologii nowoczesnej nauki jest doznawaniem, rozumieniem, wydarzaniem”¹⁵. U podstaw tej hermeneutycznej dialektyki leży elementarne dla doświadczenia hermeneutycznego zrozumienie radykalnej skończoności człowieka, rezygnacja z eksploatacji języka z zamysłem panowania nad nim, nad pojęciem, nad rzeczą samą, a za to wsłuchanie się w odgłosy prawdy, która zawsze pokazać się nam może tylko od tej strony, od której patrzymy, i tylko tak, jak od tej strony może wyglądać: „Zdaje sobie ona [świadomość efektywnodziejowa] sprawę z niezamykalnej otwartości sensu, w którego kształtowaniu się ma udział. Niewątpliwie również tutaj dla każdego rozumienia istnieje miara, jaką ono siebie mierzy, i o tyle istnieje pewne możliwe spełnienie – tylko jednak zawartość samego przekazu jest miarodajna i przybiera językową postać. Nie istnieje natomiast świadomość [...] choćby nieskończona, której przekazywana »rzecz« zjawiałaby się w świetle wieczności. Każda recepcja przekazu jest historycznie odmienna – co nie oznacza, że każda jest tylko jego zmałym ujęciem: każda doświadcza raczej pewnego »widoku« rzeczy samej”¹⁶. Hermeneutyka nie zna więc problemu początku, lecz mimo to jest oparta na fenomenologicznie pojętym odniesieniu do rzeczy samej w sensie autentyczności uczestniczenia, które przyjmuje jako pragmatystyczną ideę heurystyczną zamiast idei ostatecznej podstawy (*resp.* początku) i wychodzącej od niej wiedzy. Uczestniczenie polega na świadomej obecności w nieskończonym procesie dziejowym, w nieskończonym dialogu i na uwikłaniu w kolistą strukturę rozumienia. Hermeneutyka może opisać i pozwolić zrozumieć to uczestnictwo, dzięki czemu stanie się ono bardziej świadome i efektywne¹⁷. Rzecz sama, o którą ostatecznie chodzi w każdym prawdziwym rozumieniu i interpretacji, nie jest

¹⁵ Ibidem, s. 421.

¹⁶ Ibidem, s. 427.

¹⁷ Taka jest właśnie istota myślenia hermeneutycznego z uwagi na metodologiczną ideę heurystyczną dialektyki jak/co, czyli zastosowania wiedzy o warunkach dyskursu w celu jego lepszego prowadzenia. Znajomość struktury rozumienia i interpretacji ma nam pozwolić być bardziej świadomymi swych zadań i możliwości uczestnikami kultury.

„w sobie”, lecz „dla nas”; jakkolwiek ukazuje się nam zawsze tylko tak, jak jesteśmy w stanie ją ujrzeć: „właśnie dlatego, że porzucamy specjalną ideę fundamentu jako zasady [i zastępujemy ją uczestnictwem] stajemy się lepszymi fenomenologami, stajemy się bliżsi tego, co realne, dane i coraz bardziej świadomi odpowiedniości pomiędzy naszymi pojęciowymi wysiłkami a konkretnymi doświadczeniami w życiu”¹⁸. Wydaje się, że ten pragmatystyczny ideał uczestnictwa, opracowany w hermeneutycznej teorii kolistej struktury rozumienia i w koncepcji dziejowości jest dla Gadamera zarówno odpowiedzią na uroszczenia spekulatywnej filozofii refleksji, jak i korekturą stanowiska fenomenologii transcendentalnej, gdzie władza podmiotu, w którym dokonuje się konstytucja sensu, przeważa jednak jako idea nad heurystyczną ideą rozumienia i interpretowania. To stanowisko jest – zdaniem Gadamera – właściwe jeszcze *Byciu i czasowi*. Wprawdzie hermeneutyczne spowinowacenie bytu i myślenia, konwersja bytu w byt-dla-nas, będący tylko tym, co może nam się ujawnić w granicach językowego i dziejowego horyzontu, ma sens wyraźnie transcendentalny, lecz transcendentalizm jest jedną z postaci fundacjonalistycznej filozofii, której radykalizmu Gadamer chce uniknąć. W transcendentalnym uprawomocnieniu ważności bytowej świata pierwszy akcent pada bowiem na podmiot, gdyż to właśnie dla podmiotu świat jest realny. Gadamerowi zależy jednak na tym, aby trzymać się perspektywy bytu i dlatego swoje myślenie hermeneutyczne sytuuje w obszarze teoretycznym Heideggerowskiego zwrotu, który właśnie polega na przemianie punktu widzenia jeststwa w „punkt widzenia” bytu.

5.3. Inklinacje metafizyczne i ambiwalentny stosunek do transcendentalizmu

Filozof transcendentalny jest, jak mówiliśmy, niewrażliwy na napominanie, iż nie docenia prawdziwej realności i rzetelnej transcendencji, uważając się za równie stanowczego ich obrońcę jak reali-

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Hermeneutics of Suspicion*, w: G. Shapiro, *Hermeneutics. Questions and Prospects*, ed. A. Sica, Amherst 1984, s. 65.

sta. Dlatego Gadamerowska rezerwa wobec transcendentalizmu nie opiera się tylko na zwykłym eksploataowaniu pragmatystycznej idei uczestnictwa w rzeczy samej tak czy inaczej pojętej praktyki i eksponowaniu pragmatycznej istoty hermeneutycznego przedsięwzięcia, ale polega też na pewnej wizji metafizycznej. Prześwituje ona niekiedy spod spekulatywnej i historycznej treści dzieła Gadamera, lecz nigdzie nie jest dokładnie wyłożona. W każdym razie jest to metafizyka, w której byt jest zakryty i trudno dostępny. Przejawia się on tylko przeblyskami, skrywając w sobie zawsze Niewyraźalne. W naszej językowej grze odsłaniania prawdy sami sobie przeszkadzamy i dlatego powinniśmy tak kierować swym rozumieniem, aby uwagę przykuwało także to, co nie zostało wypowiedziane: „W wypowiedzi horyzont sensu tego, co w rzeczywistości jest do powiedzenia, zostaje z metodyczną precyzją zakryty”¹⁹. Prawda ma więc coś z Heideggerowskiej *alethei* i jej bycie rzeczą samą jest drugą stroną rzeczy samej językowej praktyki i dialogu – nie ma absolutnie transcendentnej treści, lecz skrywa się na horyzoncie doświadczenia i myślenia, zapewniając otwartość i nieskończoność procesu rozumienia i interpretowania.

Także człowiek jest w Gadamerowskiej metafizyce powierzchnią skrywającą głębię. Jednakże w tym, czym człowiek jest fenomenalnie, w swym uwikłaniu w dziejową i językową sytuacyjność, która go umożliwia (bo go określa), jest on przede wszystkim radykalnie skończony i jako taki jest istotą, która musi rozumieć i interpretować. W tym miejscu powracamy do dyskursu transcendentalnego: „radykalna skończoność”, podobnie jak autentyczność Ty – to pojęcie metafizyczne. Jednakże argument, że skończoność określa człowieka, że pozwala mu być konkretnym człowiekiem, w konkretnym miejscu i czasie, dzięki czemu może uczestniczyć w hermeneutycznej sytuacji i kręgu rozumienia, będącym warunkiem możliwości rozumienia, sensu i poznawania, to argument transcendentalny (przywołany zresztą w *Byciu i czasie*). Taka heurystyczna dwoistość dyskursu metafizycznego i transcendentalnego pojawia się u Gadamera często – jako różnica heurystyczna pomiędzy meta-

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, s. 224.

fizyczną koncepcją dziejowości, opartą na motywie autentyczności rzeczy samej jako realności oddziaływania, efektywności dziejowości (*Wirkungsgeschichtlichkeit*), a wyraźnie transcendentalizując teorią języka. Ambiwalencja ta wydaje się bardzo hermeneutyczna – pojęcie życia, ekspozycja heurezy kolistej jako przeciwwagi spekulacji, a także pietyzm dla historycznej szczegółowości i autentyzmu historii zawsze obiecywał hermeneutykom złagodzenie niebezpieczeństw idealizmu, tak jak w filozofii jawnie transcendentalnej rolę tę odgrywał respekt dla własnego sensu praktyczności i intersubiektywności. Warto jednak pamiętać, że myślenie hermeneutyczne, rozumiane jako myślenie radykalnie i uniwersalnie stawiające kwestię dialogiczności ludzkiego bycia-z-innymi-w-świecie, może przyjąć także formę jednoznaczną metafizyczną lub właśnie jednoznacznie transcendentalną. Przykładem pierwszego rodzaju jest najradykalniejsza znana filozofia autentyczności odniesienia E. Lévinasa, drugiego zaś – transcendentalna hermeneutyka K.-O. Apla²⁰.

²⁰ Uważa się na ogół, że wprowadzie hermeneutyka przynależy do filozofii tradycji transcendentalnej w tym sensie, że jest namysłem nad warunkami możliwości rozumienia świata przez człowieka oraz transcendentalną refleksją nad podstawami własnego dyskursu, lecz od czystego transcendentalizmu odróżnia ją rezygnacja z projektu totalnej refleksji, przekonanie o nieskończoności procesu interpretacji (a w tym samointerpretacji dyskursu hermeneutycznego), autentyzm uznawania odrębności i własnego sensu tego, co interpretowane, wbrew idealistycznej pokusie podporządkowania wszystkiego zaangażowanej w dyskurs transcendentalny lub w dyskurs samowiedzy rozumu totalności sensu. Można przy tym uznawać hermeneutyczną heurzę za pewną postać myślenia transcendentalnego (Apel) lub za porzucenie tej perspektywy (Rorty). Zgadza się to w zasadzie z tym, o czym mówiliśmy. Trzeba jednak zaznaczyć, że dyskurs transcendentalny często czyni wielki wysiłek, aby oddać sprawiedliwość własnemu sensowi tego, co obiektywne, transcendencji tego, co transcendentne, nieprzejrzystości tego, co musi pozostać przed nami zakryte. Tak jest już w Kantowskiej dialektyce transcendentalnej i krytyce rozumu praktycznego, tak jest u neokantystów marburskich, u Schellinga, wreszcie u Husserla, u którego moment konstytutywny i moment dania są korelatywne i równouprawnione – konstytucja przebiega w doświadczeniu tego, co dane i jest odsłanianiem własnej zawartości tego, co dane.

6. Hermeneutyka a władza rozumu (w świetle syntezy Gadamera)

Pewna niechęć myślenia hermeneutycznego do spekulatywnych dyskursów wynika z obawy przed ograniczeniami horyzontów myślenia. Jednakże to nie tylko wielkie narracje filozofii spekulatywnej czy fundacjonalistycznej, nie tylko pozytywistyczne uproszczenia chronione przez metodologiczną ideologię naukowości popadają w apodyktyczny ton, odbierający im prawdziwie rozumiejący wgląd w sprawy, których dotyczą, lecz dyskursywna (spekulatywna, jak się wyraża Gadamer) natura każdego wypowiedzania się, jego dialektyczna określoność decyduje o jego jednostronności. Zostało to wyczerpująco opisane przez Hegla, dla którego jest to jednostronność zniesiona przez dialektykę we własnym przebiegu, dla hermeneutyki natomiast pozostaje ona ograniczeniem, które należy przezwyciężać, ale nie w ramach systemu, lecz w hermeneutycznej interpretacji. Jest to proces kolisty i konstytuujący: każdy sens żyje w interpretacji i wzbogaca nie tylko odbiorcę, lecz sam pogłębia się przez tę interpretację. Koło hermeneutyczne to koło części i całości, rozumienia przekazu i samorozumienia, koło przesądu i przedrozumienia oraz rozumienia, które przezwyciężać będzie przesąd, lecz i stanowić podstawę dalszego rozumienia, koło tradycji żyjącej w swych interpretacjach i interpretacji wyrastających z tradycji, koło bezpośrednio odniesienia w akcie rozumienia i wielostronnego zapośredniczenia rozumienia w języku i dziejach. Na ogół uważa się, że myślenie w perspektywie koła hermeneutycznego jest autonomiczną formą filozofowania. W istocie jednak jest pokrewne cyrkularnemu myśleniu transcendentalnemu, heureka cyrkularna zaś jest najwszechstronniej wyjaśniona i zastosowana w Heglowskiej nauce o powstawaniu wiedzy w zapośredniczeniu, a częściowo również w Husserlowskiej nauce o konstytucji sensu i Ja empirycznego. Dyskurs hermeneutyczny tym się charakteryzuje, że stara się uniknąć tej dozy pozytywnych twierdzeń, której dostarcza dialektyka samowiedzy rozumu i badanie konstytucyjne. Pozytywność bowiem to forma władzy rozumu, a w konsekwencji jego introwertyzm, odcięcie od rzeczy samej, gdyż bytem, nad którym można panować,

jest rozum. Lecz i w myśleniu hermeneutycznym chodzi także o panowanie, o ogarnięcie sensu, najlepiej i najwszechstronniej, jak tylko się da; ono również dokonuje konwersji na sensy językowe, zapewniając bytowi inteligibilność *a priori*. Ideą regulatywną tego panowania jest hermeneutyczność. Gdy panujemy nad rozumieniem, gdy wiemy, czym ono jest i jak daleko mogą sięgać jego roszczenia, wchodzimy w krainę hermeneutyczności: hermeneutycznego doświadczenia i rozumienia, hermeneutycznej świadomości. Lecz jest to wciąż jeszcze taka forma świadomości heurystycznej, która mimo że nominalnie nie chce tego czynić (każąc raczej rozumieć – wprawdzie w świetle rzeczy samej – niż oceniać), opiera się jednak na heurystycznej idei przewycięzania i odrzucania. Odrzuceniu podlega tu wszelka przedhermeneutyczna naiwność, nierozumienie hermeneutycznej prawdy o rozumieniu i uniwersalności momentu hermeneutycznego. Zagubienie go zagraża każdej wypowiedzi, która przecież z „metodyczną precyzją zakrywa horyzont sensu tego, co rzeczywiście jest do powiedzenia”. Paradoksalnie więc, hermeneutyczne wsłuchanie w mowę innego, autentyczna rozmowa chroniona hermeneutyczną świadomością jest zarazem ciągłym wykrywaniem wszechobecnego korelatu hermeneutyczności – „przedhermeneutyczności”, naiwności i niepomyślnych hermeneutycznej moderacji uroszczeń spekulatywnego rozumu. Jest tak, jakby hermeneutyczna narracja pełniła policyjną rolę sprowadzania wszystkich naiwnych i nieposłusznych na drogę hermeneutyki. U Gadamera wprawdzie nie jest to wątek znaczący, niemniej z pewnością przejął on od Husserla ten specyficzny i właściwy transcendentalizmowi środek perswazji, polegający na imputowaniu naiwności. Nie sprzyja to chyba rozumieniu, a nawet grozi rykoszetem – zarzucanie naiwności racjonalistycznej krytyce przesądów może na przykład doczekać się kiedyś krytyki jako przesąd polegający na mówieniu o naiwności dawnego racjonalizmu.

Oczywiście, woła mocy oświeceniowego rozumu w postaci, w jakiej przejawia się w hermeneutyce, wyraża się w jej opozycji do pokrewnych wysiłków teoretycznych, a więc do filozofii zorientowanej epistemologicznie. Gdy będzie ona słabsza i bardziej jednostronna jak pozytywizm – nazwie się ją naiwną, gdy natomiast jest kon-

genialna – wówczas powie się, że zatracą moment hermeneutyczny. Filozofie i w ogóle przekazy kultury, które nie są dla hermeneutyki konkurencyjne, występują w niej jako rzecz sama, z której pieczołowitego rozumienia, zwłaszcza gdy jest to twórczość klasyczna, hermeneutyka czerpie swą godność jako nauka. Są one czasem także naiwne, ale w szlachetny sposób – naiwne bezpośredniością odniesienia do sensu, którego dotyczą i który w interpretacji pojawia się już w wielostronnym zapośredniczeniu.

Nie należy tych zastrzeżeń odnosić wprost do dzieła Gadamera, gdzie aporie te są raczej przedmiotem spokojnej refleksji niż pojęciowym żywiołem dyskursu. Pewna przesada, z jaką opisujemy tu heurzę hermeneutyki, ma na celu wyraziste przedstawienie jej połowicznego zdystansowania się w stosunku do transcendentalizmu i wszelkich dyskursów władzy rozumu. To, że hermeneutyka występuje także jako pewna narracja, perswazyjna opowieść o ideałach hermeneutycznych, która w pewnym momencie, tak jak w wielu podobnych przypadkach, okazuje się celem i najwyższym osiągnięciem myślenia hermeneutycznego, niechętnym wobec wszystkiego, co nie jest jej podporządkowane, stanowi problem samowiedzy hermeneutyki. W żadnym razie nie chciałaby być przecież dyskursem władzy rozumu czy strażnikiem strzegącym wolności dyskusji i dialogu albo czystości doświadczenia hermeneutycznego. Na trudności te hermeneutyka zna odpowiedź tylko jedną, wciąż tę samą: apoteozę praktyczności, prymat rzeczy samej i pytania o nią, ideał prawdy i zmierzania do niej w wolnym i autentycznym dialogu, wskazywanie na względność i ograniczoność stosowalności każdego formalizmu – wszelkich reguł i formalnych opisów praktyki porozumiewania się, ograniczoność w obliczu własnego sensu i bogactwa praktyki. Jest to odwieczna obietnica zbawczego działania rzeczy samej, heurystyczny refren, który hermeneutyka raz jeszcze powtarza.

To prawda, że hermeneutyka nie chce być tylko metanarracją, opowieścią o ideałach rozumienia i recepcji tradycji w świetle doświadczenia hermeneutycznego, o ideałach prawdziwej rozmowy w świetle doświadczenia Ty czy też upartym przypomnianiem uniwersalności momentu hermeneutycznego, obecnego nawet

tam, gdzie niektórzy chcieliby się go pozbyć – w naukach przyrodniczych i logice. Niemniej, hermeneutyka taką metanarracją być musi. Dlatego dokonuje samoograniczenia, sytuując się heurystycznie jako postawienie pewnego zadania, które w istocie jest zadaniem praktycznym, w obrębie rzeczy samej praktyki myślenia i interpretowania. Umiarkowanie w osądzie, otwartość, wszechstronność myślenia, lojalność wobec przekazu tradycji mają neutralizować władcze zakusy rozumu. Podobne idee przyświecają myśleniu pragmatycznemu i każdej dialektyce samoograniczania roszczeń rozumu w imię rozumu.

7. Uwaga krytyczna i postulat dla heurystyki

Hermeneutykę cechuje z jednej strony pewna niezdolność do opowiedzenia się za czymś (poza krytyką tego, co naiwne i niehermeneutyczne), a z drugiej – przerost samokontroli. W tym kierunku idzie na ogół krytyka stanowiska Gadamera lub w ogóle hermeneutyki (na przykład R. Bernstein, J. Caputo, J. Habermas). Sprawa jest skomplikowana, bo przecież i hermeneutyka, będąc ciąglą walczą ze złym rozumieniem, jest w pewnym sensie filozofowaniem radykalnym. Idzie jednak o to, że chcąc uniwersalnie pojąć problem rozumienia w jego epistemologicznym i ontologicznym wymiarze, hermeneutyka jest gotowa zatrzymywać się na rzeczach wielkich i podstawowych, walczyć nawet ze złym rozumieniem, ale tylko na wielkiej scenie najpoważniej podjętego wysiłku rozumienia. Cała sfera potoczności, codzienności rozumienia, głuchego na ideały hermeneutyki (jakkolwiek z pewnością podlegającego opisywanemu przez nią prawu uniwersalności momentu hermeneutycznego), jest ignorowana. Można powiedzieć, że Gadamer mierzy ludzi swoją miarą i nie chce wiedzieć, że jego wola rozumienia i naukowa rzetelność, jego pragnienie prawdy są inne niż przeciętnego człowieka, nawet przeciętnego filozofa. Uniwersalność hermeneutyki jako teorii opisującej proces rozumienia i interpretowania można przyrównać do uniwersalności ogólnej teorii względności, która daje się zastosować do warunków i wymiarów ziemskich, lecz jest tu zu-

pełnie niepraktyczna – na Ziemi obowiązuje mechanika klasyczna. Podobnie z hermeneutyką – w swym dążeniu do prawdy o praktyce rozumienia poszła w stronę filozoficznej uniwersalności, porzucając małą praktyczność psychologiczną. Nasze ziemskie rozumienie potrzebuje jednak bardziej ziemskiej teorii – na swoją miarę, na miarę „nikczemności” naszej intelektualnej praktyki. Nasze codzienne rozumienie, także gdy uprawiamy naukę, nie jest bowiem żadnym studiowaniem – jest tylko cząstkowym i utylitarnym „wyłapywaniem” sensów, które są nam potrzebne z różnych względów, wśród których ideowość pragnienia prawdy nie ma jakiegoś szczególnie wyróżnionego miejsca. Jest także druga strona tego medalu – czy wszystko jest godne studiowania, hermeneutycznego dociekania sensu, dogłębnej interpretacji? Czy wszystko jest rzeczywiście warte rozumienia? Jeśli hermeneutyce brakuje krytycznego zacięcia, to także dlatego, iż nie musi ona zajmować się byle jakim rozumieniem ani tekstami, które zanim zostaną głęboko i hermeneutycznie zrozumiane, już mogą zostać ocenione jako mierne lub złe; te natomiast teksty, którymi warto zajmować się hermeneutycznie, ukazują nam przede wszystkim swą prawdę i prawdę swego czasu, a ich słabe strony, fałsz i błędy pozostają na drugim planie²¹. Jest więc potrzebna bardziej psychologicznie zorientowana teoria rozumienia, pragmatyczny opis jego przebiegu i heurystyczny opis naszego kontaktu z tekstem oraz procesu, w którym lektura kształtuje pisane przez nas teksty. Teoria taka pozwoliłaby hermeneutycznej interpretacji skończoności człowieka, w myśl której jest ona warunkiem jego wielkości, przeciwstawić stanowisko sceptyczne, które od wieków przedstawia skończoność

²¹ Wydaje się, że hermeneutyczna perspektywa spycha na margines irracjonalnego chaosu i niezrozumiałości wszystko, co jest w tekście niedoskonałością, błędem, wszystko, co nie niesie żadnej prawdy, a co najwyżej da się zrozumieć w swych przyczynach. Odpowiada temu koncepcja rozumienia Gadamera, przyjmująca czasem bardzo racjonalistyczny i fenomenologiczny odcień. Przedmiotem rozumienia jest tu to, co prawdziwe, i co może pojawić się w aktywnej rzeczywistości rozumienia – w tym sensie rozumienie jest racjonalne i kieruje się domniemaniem doskonałości tekstu, domniemaniem, że jest on tym, czym jest i czym ma być, pełnym wyrazem właściwego sobie sensu (por. H.-G. Gadamer, *Sprache und Verstehen*, w: idem, *Kleine Schriften IV. Variationen*, Tübingen 1977, s. 95; H.-G. Gadamer, *Vom Zirkel des Verstehens*, w: ibidem, s. 58 i n.).

człowieka jako jego małość. Domagając się tego rodzaju uzupełnień, heurystyka nie może zadowolić się perspektywą hermeneutyczną. Nie znaczy to oczywiście, że wolno nam ignorować dorobek hermeneutyki, przeciwnie – hermeneutyczna teoria rozumienia i interpretacji zdaje się należeć do nielicznych i trwałych osiągnięć filozofii i podobnie jak logika z dialektyką stanowi wiedzę heurystyczną. Nie tłumaczy nam ona jednak dostatecznie sytuacji człowieka rzuconego w przytłaczający go świat lektur, filozofa chwytającego za różne teksty po to, by móc dołączyć do nich własny. Czytelnicze życie filozoficzne i wielostronny proces – pojęciowy, tekstualny, psychologiczny, społeczny – w którym wyrasta z niego filozoficzna materia, proces nieopanowany, nieprzewidywalny, „nomadyczny” domaga się badania otwartego na różne heurystyczne środki. Byłoby ono właśnie heurystyczne, a hermeneutyczne w tym sensie, że rozumienie i interpretowanie, tak jak opisuje je hermeneutyka, stanowi pewien aspekt heurystycznego procesu lektury i pisania. Z pewnością jednak bardzo wiele pozostanie przed nami zakryte, gdy będziemy szukać jedynie śladów heurezy, którą naprawdę rozumiemy i która jest nam naprawdę bliska w perspektywie hermeneutycznej – śladów hermeneutycznej wrażliwości.

Kierunek, w którym powinniśmy wyjść z hermeneutyki, musi nam jednak wskazać ona sama, bo taka jest heurystyczna zasada każdego przeglądu myśli filozoficznej zmierzającego do pewnego wyniku – zasada, której nie należy oczywiście pojmować zbyt radykalnie i jednostronnie (na przykład w sensie heurystycznej idei zniesienia czy rozwoju), ale która obowiązuje przynajmniej jako zasada retoryczna.

8. Na pograniczu: hermeneutyka podejrzeń

Graniczny obszar, w którym hermeneutyczna problematyka przestaje być własną problematyką hermeneutyki, rozciąga się od stromy zagadnienia stosunku myślenia hermeneutycznego do krytyki. Interpretacyjna praca krytyki ideologii oraz psychoanalizy, a jeszcze

bardziej interpretacyjna praca Nietzschego, swoje rozumienie opiera zawsze na odkryciu przejawu siły kryjącego się za każdą jednoznacznością. „Jest tak” kryje w sobie „tak chcę” lub „tak ma być”. Uzasadnienie, którego domaga się apodyktyczne „jest tak”, potrzebne do ustanowienia jednoznaczności i obowiązywalności sensu, odwołuje się zawsze do pojęcia inteligibilnej totalności, do logosu. Być może więc najgłębszą istotą krytyczności, jako oporu względem każdej przemocy, jest demaskowanie logocentryzmu. Jeśli środkiem przemocy rozumu jest ustanawianie identyczności i jednoznaczności sensu, to krytyka musi pokazywać ich przeciwieństwa, rozsadzające tamte od wewnątrz. Jeśli zaś każdy dyskurs władzy i identyczności sensu jest możliwy dzięki ustanowieniu dla niego podmiotu (który będzie posiadaczem prawdy), to krytyka musi zakwestionować podmiot. Jeśli w grze, w której podmiot obejmuje władzę z mocy totalności identycznych sensów, liczy się Ja i logos, to krytyka wykazać musi własną siłę tego, co ich domniemany związek, oparty na bezpośredniej obecności logosu w Ja i bezpośredniego uczestniczenia Ja w prawdzie logosu, narusza – autonomię tego, co logocentryzm najchętniej ujrzałby jako przezroczyste medium: mowy, pisma, logosu „niezapodmiotowanego”. Autonomia tekstu, wszechobecna niejednoznaczność, ruch różnicowania towarzyszący wszystkiemu, co „znaczy”, będący przeciwważą dla siły kryjącej się za każdym znaczeniem w jego roszczeniu do jednoznaczności i uobecniania „czegoś”, oraz rozsadzający, demontujący jednoznaczność sens każdego prawdziwie wnikliwego interpretowania – to zjawiska, którymi zajmuje się hermeneutyka jako „hermeneutyka podejrzeń”, a które są zarazem domeną myśli dekonstrukcyjnej.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że hermeneutyka podejmuje tę problematykę. Jest ona bowiem nieustannym sprzeciwem wobec roszczeń dyskursu władzy rozumu i wszelkich totalistycznych zakusów. Jednakże w hermeneutyce to właśnie identyczność sensu, potwierdzana fenomenologicznie przez bezpośredniość aktu rozumienia, służy za instancję zdolną sprzeciwić się każdej przemocy, pojmowanej tradycyjnie jako dogmatyzm. Dekonstrukcjonizm nie może oczywiście zaakceptować tego fenomenologicznego odniesienia do „rzeczy samej”, rozciągając swoje oskarżenie o „logocentryzm” tak-

że na hermeneutykę. Gadamer będzie jednak podkreślał, że w swym stosunku do zagadnienia identyeczności sensu i wyobrażenia rozumienia jako ustalania prawdziwego sensu hermeneutyka przekracza prehermeneutyczną naiwność. Przyzna ponadto, właśnie w kontekście dyskusji z Derridą, że „różnica istnieje w samej identyeczności. Inaczej identyeczność nie byłaby identyecznością. Myśl zawiera różnicę i dystans. Inaczej myśl nie byłaby myślą”²². Jest właściwie kwestią wyboru, w jakim stopniu w naszym filozoficznym dyskursie będziemy podkreślać różnicę i nieidentyeczność, w jakim zaś poddawać się sile znaczenia – ani Gadamer, ani Derrida nie wyjdą przecież poza tę grę gier. W dyskursie dekonstrukcji nie można powiedzieć czegoś w rodzaju: „dekonstrukcja jest wyższym, bardziej krytycznym rozeznaniem i świadomością niż hermeneutyka”. Byłoby to zupełnie nie w duchu tej filozofii, unikającej przecież apanaży płynących z refleksyjności i samowiedzy (dlatego też Derridiańska krytyka hermeneutyki zawiera pewną dwuznaczność i gotowość uszanowania wewnętrznej prawdy jej dyskursu). Hermeneutyka natomiast w konfrontacji z dekonstrukcją musi powtórzyć swoją sentencję o uniwersalnym momencie hermeneutycznym, nawet w dyskursie dekonstrukcji. W pewnym sensie więc polemika obu dyskursów jest zablokowana i nie może dojść do ustalenia wspólnej deklaracji, lecz mogą się one mimo to nawzajem zrozumieć.

Krok, który czyni hermeneutyka w stronę myślenia strukturalistycznego oddającego sprawiedliwość grze różnicowania oraz samodzielności tekstu względem jego twórcy i odbiorcy, został nazwany hermeneutyką podejrzeń, a pomyślany jest jako uzupełnienie hermeneutycznego myślenia zorientowanego na gromadzenie sensu. Gadamer widzi jednak w programie Ricoeura niebezpieczeństwo złamania jedności przedsięwzięcia hermeneutycznego przez polaryzację koncepcji rozumienia wedle dwóch wyobrażeń heurystycznych: zrozumienia intencji autora i odkrywania niezwiązanych z nią nieoczekiwanych znaczeń. Odpowiada temu ambiwalencja wiary

²² H.-G. Gadamer, *Hermeneutics and Logocentrism*, w: *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, eds. D. P. Michelfelder, R. E. Palmer, New York 1989, s. 125.

w integralną jedność i inteligibilność tekstu oraz podejrzliwości gotowej demaskować uzurpacje kryjące się za deklaracjami obiektywności. Obawiając się ostrości tych opozycji, Gadamer stara się ująć moment krytyczny w obrębie jedności zadania hermeneutycznego jako zadania praktycznego. To właśnie praktyczna konkretność sytuacji hermeneutycznej i stojącego przed nami zadania zinterpretowania tradycji, w której uczestniczymy, ma być instancją decydującą o rozkładzie akcentów afirmatywnych i krytycznych. Inaczej mówiąc, rzecz sama praktyki, samo życie powinno pokierować naszą interpretacją i ewentualną krytyką²³.

Rozumienie przez demaskowanie, odsłanianie zawitych błędów i naiwnych uproszczeń to jednak nazbyt samodzielna, przynajmniej psychologicznie, droga myślenia, aby można ją było pogodzić z właściwym Gadamerowskiej hermeneutyce szacunkiem dla formy i treści przekazu. Hermeneutyka podejrzeń zaczyna się tam, gdzie oświeceniowa krytyka przesądów staje się samokrytyką i samopodejrzliwością, a więc na tym poziomie refleksji, co Gadamera teoria przesądu jako warunku rozumienia. Różnica polega na zachowaniu momentu krytycznego – „podejrzliwości” jako samodzielnego momentu heurystycznego, niesprowadzalnego do czynnika przynależnego do obszaru działania „dobrej woli” porozumienia w dyskusji ze względu na ideał prawdy i uczciwości mowy. Ricoeur zresztą ostatecznie uznaje godzącą i integrującą rozbieżne zamierzenia interpretatorskie moc hermeneutycznego rozumienia – otaczającego i spinającego różne formy wyjaśniania. Różnica między Gadamerem a Ricoeurem polega raczej na odmiennym wyobrażeniu pracy hermeneutycznej. Ricoeur dopuszcza więcej strukturalistycznego myślenia o tekście, które ma zresztą dla niego znaczenie raczej jako etap interpretacji. Odsłanianie struktury, wewnętrznej dynamiki narracji i tekstu pozostaje wszakże czynnością hermeneutyczną, bo kieruje się intencją rozpoznania i uznania różnorodności form używania języka oraz domaga się uzupełnienia w śledzeniu sposobów, w jakie tekst dokonuje projekcji, konstytuując sens rzeczywistości, do której się odnosi. Cel hermeneutyki określa więc Ricoeur jako re-

²³ Por. idem, *The Hermeneutics of Suspicion*, s. 58–65.

konstruowanie „podwójnej pracy tekstu”. Wprawdzie hermeneutyka wyprowadza swą prawomocność z ważności egzystencjalnego zadania samopoznania człowieka, do którego ma się przyczynić, to jednak ten formalny cel – zrekonstruować „podwójną pracę tekstu” – zostaje wyrażony w języku strukturalistycznym, który przecież eksploatuje i „tekst”, i „podwójność”, i „pracę”. Jeszcze silniejsze akcenty strukturalistyczne oraz pewne pokrewieństwa z dekonstrukcją znajdujemy w amerykańskiej recepcji hermeneutyki, na przykład u H. Silvermana. W swej semiologicznej hermeneutyce opisuje on świat jako zarazem różnicowanie, jak i interpretowanie, przynoszące względną petryfikację, reifikację systemów znaków oraz względną tożsamość jaźni, która tworzy znaki w procesie będącym zarazem interpretowaniem.

J. Caputo z kolei proponuje swą „radykałną hermeneutykę” jako heurystyczny projekt uprawiania filozofii poza „bezpiecznym domostwem metafizycznym”, w pełnym odczuciu „trudności życia” i niepewności, gdy „wszystko drży” pozbawione metafizycznego podłoża²⁴.

Również heurystyka musi wejść w te niebezpieczne rejony filozoficznego myślenia. Chce przecież zaproponować filozofowi ułożenie sobie filozoficznego życia w taki sposób, by mógł żyć jego pełnią. Ale taka pełnia filozoficznego życia nie może obejść się bez ryzyka, nawet ryzyka zagłady. Ryzykując więc, że heurystyka rozplynie się w niejednoznaczności, ulegnie autodekonstrukcji i straci prawo do własnego imienia, gdy wyrzeknie się szukania dla siebie nie tylko metody, ale i metafizyki, podejmujemy temat myślenia strukturalistycznego, zwanego także „myśleniem różnicy”.

²⁴ Na temat hermeneutyki amerykańskiej radykalnych hermeneutyków por. B. Baran, *Fenomenologia amerykańska*, Kraków 1989, s. 121–165; o Silvermanie i Caputo: *ibidem*, s. 156–162.

Myślenie strukturalistyczne

1. Intelktualny nastrój

„Gdy więc w ten sposób określimy bycie tego, co poręczne (powiązane), a nawet samą światowość jako pewien kontekst odniesień, to czy »substancjalne bycie« bytu wewnątrzświatowego nie rozłoży się na system relacji, a skoro relacje zawsze są czymś »wymyślonym«, to czy bycie tego bytu wewnątrz świata nie rozplynie się w »czyste myślenie«? [...] Układ odniesień, który jako oznaczoność konstryuuje światowość, można ująć formalnie w sensie pewnego systemu relacyjnego. Trzeba tylko zauważyć, że podobne formalizacje tak bardzo niwelują fenomeny, że zatracą się właściwa treść fenomenalna – zwłaszcza przy tak »prostych« relacjach, jakie kryje w sobie oznaczoność. Te »relacje« i »relata« w postaci »ażeby«, »ze względu na«, »z czym« powiązane swą treścią opierają się wszelkiej matematycznej funkcjonalizacji; nie są one także niczym wymyślonym, dopiero stanowiącym w »myśleniu«, lecz relacjami, pośród których zatroskany przegląd jako taki zawsze się utrzymuje. Jako konstytutywny moment światowości ten »system relacyjny« wcale nie rozkłada bycia tego, co poręczne wewnątrz świata; byt ów jest odkrywalny w swym »substancjalnym« »w-sobie« dopiero na gruncie światowości świata. I dopiero wówczas, gdy wewnątrzświatowy byt może w ogóle spotykać, pojawia się możliwość, by w polu tego bytu czynić dostępnym coś jeszcze tylko obecnego. Na gruncie tego jeszcze-tylko-bycia-obecnym można matematycznie, w »pojęciach funkcyjnych« określić »własności« tego bytu. Pojęcia funkcyjne tego typu są ontologicznie w ogóle możliwe tylko w stosunku do bytu, którego bycie ma charakter czystej substancjalności. Pojęcia funkcyjne są możliwe tylko jako sformalizowane pojęcia substancji»¹.

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 124–126.

Heidegger mówi zatem o nie-prawdziwości („wymyśloności”) tego, co relacyjne, a równocześnie o nie-prawdziwości (tylko obecności) substancji-korelatów wstępujących w związki czysto formalne. Na szczęście prawdziwa struktura, świat w swej światowości, „struktura tego, ku czemu jestestwo się odnosi” nie poddaje się formalizacji, ma swoje fenomeny opierające się „matematycznej funkcjonalizacji”. To jeden z husserlowskich – rzecz by można – konserwatywnych fragmentów *Bycia i czasu*. Jest to zarazem fragment „strukturalistyczny”, nawet wzorowo strukturalistyczny, bo „uwodzicielska moc” obecności, pasożytnicza, a jednocześnie żywicielska dla strukturalistycznego myślenia, zaznacza się w nim szczególnie wyraźnie. Dwadzieścia lat później obecność-fenomen zostanie przez Heideggera zamieniony w obecność w nieodgadnionym słowie, „zarannym słowie bycia”: „Władający w istocie samej obecności stosunek do tego, co obecne, jest jedyny w swoim rodzaju. Pozostaje on absolutnie nieporównywalny z wszelkim innym stosunkiem. Należy on do jedyności samego bycia. Aby więc nazwać to, co rozpościera się w byciu (*das Wesende des Seins*), język musiałby znaleźć jakieś tylko jedno słowo, słowo jedyne”². To bardzo metafizyczne, świadomie metafizyczne, w tym znaczeniu, w jakim metafizyczna potrafi być sztuka. Być może między tymi dwoma cytatami da się pomieścić całą strukturę myślenia strukturalistycznego. Zapewne! – przecież to myślenie można rozpocząć w każdym punkcie, by dojść do dowolnego innego (jak przystało na poruszanie się wśród struktur). Jest to dla strukturalizmu podstawowe doświadczenie intelektualne – rozszerzenie doświadczenia sofistycznego. Jeśli uprawiając sofistykę czujemy w sobie moc odnalezienia drogi dyskursywnej do dowolnie obranego punktu (tezy, którą należy „udowodnić”), to tu odkrywamy w sobie zdolność znacznie potężniejszą: każde słowo, „kategorię”, zdanie potrafimy wedle „życzenia” („życzenia” języka, dyskursu, struktury, klasy, podświadomości) umieścić w centrum, na początku albo na końcu; skupić się na nim lub przeciwnie – rozproszyc. Potrafimy

² Idem, *Der Spruch des Anaximander*, w: Holzwege, Frankfurt am Main 1950; cyt. za: J. Derrida, *Różnica (Différance)*, przeł. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Warszawa 1978, s. 410 i n.

nie tylko „dowodzić”, ale i „gadać niczego nie dowodząc”, natężyć siły refleksji i panować nad żywiołem pojęć, ale również z tego rezygnować. Potrafimy być filozofami, ale i zrezygnować z tego przywileju, zostając już-nie-filozofami. Te niezwykle możliwości zapewnia nadmiar znaczącego – formalny i leksykalny naddatek, który można wykorzystać jak puste naczynie w systemie naczyń połączonych, ściągające „okoliczne” zasoby semantyczne. Wyobrażenia, „zmysłowe figury”, które kryją się za tym ukształtowaniem świadomości heurystycznej (choć nie wolno im zająć uprzywilejowanej pozycji „mądrości naczelnej” – oczywiście jeśli sobie tego specjalnie nie życzymy lub jeśli nie przestaje nas akurat obchodzić to, by niczemu się nie poddawać i nie dawać się niczemu uwodzić), to na przykład nietzscheański świat jako burza i wieczny powrót. Inicjacja natomiast, odpowiednik sofistycznego „wyboru” lub „zamówienia” tezy, której ma się bronić lub którą ma się obalić, to sławny „rzut kośćmi” – pierwsza myśl znikąd.

2. Integrująca moc struktury

To, co chciałbym w tym rozdziale poświęconym strukturalizmowi napisać, zostało już napisane, i to w sposób niedościgły. Gdyby zwyczajnie na to pozwalały, umieściłbym tamten tekst zamiast niniejszego. Mam na myśli napisane przez Gilles'a Deleuze'a hasło do encyklopedii *Histoire de la philosophie* (pod red. F. Châteleta, Paris 1973, t. 8) „A quoi reconnaît-on le structuralisme?”, znane w Polsce z przekładu S. Cichowicza zamieszczonego w *Drogach współczesnej filozofii*. Nie jest to zdawkowa informacja o strukturalizmie, ale oryginalne i niezwykle syntetyczne opracowanie tematu w jego meritum. Temat – problem struktury – potraktował on ściśle teoretycznie, nie analizując koncepcji zaliczanych do strukturalizmu. Logika myślenia strukturalistycznego wydaje się bowiem jednolita, a zróżnicowanie ma w nim prawa szczególne – jest wpisane w „strukturę strukturalizmu” jako jego poszczególne „serie” i „różnice”. Deleuze nie mówi nawet o „strukturalizmie” i „poststrukturalizmie”, nie rozdziela pracowicie poszczególnych autorskich projektów, nie odtwa-

rza ich diachronii – gromadzi tylko „znaki rozpoznawcze”. Nie chodzi mu jednak o to, aby „rozpoznać” strukturalizm i nie pomylić go z czymś innym – nie ma bowiem takiej identyczności, takiej serii ani struktury, która nazywa się „strukturalizm”. A już na pewno nie jest to żadna „struktura struktur”. Po prostu są s t r u k t u r y. Namysł strukturalizmu nad sobą nie różni się heurystycznie od strukturalistycznego namysłu nad czymkolwiek innym. Nie ma wielkiej różnicy, czy powie się „struktura”, czy „strukturalizm” – „izm” nie oznacza teoretycznego opowiedzenia się, ale raczej zachodzenie zjawiska, niejako „zachodzenie struktury” – tak jak końcówka w słowie „magnetyzm” oznacza właśnie zjawiskowość tego, co się nim określa (zamienne użycie słowa „struktura” ze słowem „strukturalizm” najwyraźniej widać u Piageta). Nauczyć się rozpoznawać strukturalizm, to nic innego, jak nauczyć się strukturalistycznie rozpoznawać świat czy też rozpoznawać „strukturalizm świata”. Dlatego właśnie było możliwe i wskazane, by strukturalizm – zjawisko tak partykularne, o którym zwyczajowo mówi się jako o modzie, która już przemija – wyróżnić jako postać heurezy filozoficznej, która odznacza się szczególnie wysokim stopniem heurystycznej mądrości. Partykularność strukturalizmu jest niegroźna: jest to partykularność pewnych manier poszczególnych autorów, pewnego nastroju intelektualnego i mody. Partykularność przygody intelektualnej Francuzów, którzy przeraziwszy się politycznych skutków narracji wyzwolenia jednostki, zdradzili Marksa dla Nietzschego. Przeminięcie tych perturbacji ideologicznych i filozoficznych nie zagraża jednak heurystyce strukturalistycznej, w jakiś sposób obecnej w nauce od stuleci. Dziś zresztą jesteśmy właśnie „po poststrukturalizmie” i wiemy, że po wygaśnięciu tego, co nazbyt pretensjonalne, nastąpiło wyraźne heurystyczne zbliżenie myślenia strukturalistycznego z pragmatycznym³. Jest

³ Sprawie tej w dużej mierze poświęcona jest książka P. Dewsa, *Logics of Disintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London–New York 1988. Dews pokazuje z jednej strony krytyczny (i z ducha nie-raz strukturalistyczny) stosunek do nazbyt radykalnej filozofii podmiotu już od czasów Kanta – wątki zatarte przez zbyt schematyczne i antymetafizycznie zmanierowane interpretowanie przeszłości przez Derridę i innych poststrukturalistów, a z drugiej – dowodzi zbieżności zasadniczych ich idei z ideami filozofów

to na pewno sukces, część ogólnego sukcesu, jakim jest zbliżenie się do siebie różnych typów heurezy – od metodologicznej przez re-toryczną i hermeneutyczną po strukturalistyczną. Poszerzenie ho-rызontów intelektualnych, które było warunkiem tego względne-go ujednolicenia filozofii kontynentalnej, zawdzięczamy w dużym stopniu erudycyjnej i synkretycznej naturze filozoficznego pisar-stwa strukturalistycznego. Przez swą umiejętność czerpania z tra-dycji klasycznej, niemieckiej, francuskiej (zarówno filozoficznej, jak i literackiej) i części tradycji analitycznej (semiologiczno-komuni-

Szkoły Frankfurckiej, m.in. Habermasa. Co do antecedencji strukturalizmu, to może najbardziej wymowna jest pod tym względem teoria Foucaulta z *Les mots et les choses* na temat epistemy wieku klasycznego (od Bacona) i czasów nowoczesnych („ery człowieka”). W owym wieku klasycznym miejsce zasady podobieństwa zajęła zasada identyczności i różnicy (umożliwiająca nauki taksonomiczne: gramatykę ogólną, historię naturalną i naukę o bogactwach): „wiek podobnego sam za sobą zatrzaskuje drzwi. A za nimi już pozostawia tylko gry. Gry, których czarodziejskie moce rosną dzięki nowym związkom pokrewieństwa z podobieństwem i iluzją: wszędzie rysują się złudne postacie podobieństwa, lecz wiadomo, że to są chimery; nadchodzi uprzywilejowany czas złud wzrokowych, iluzji komicznej, teatru, który się rozdwaia i przedstawia teatr, czas pomyłek, snów i wizji; to czas, w którym zmysły kłamią; w którym metafory, porównania i alegorie wyznaczają poetycką przestrzeń mowy”; cyt. za: M. Foucault, *Ład*, przeł. E. Rzadkowska, „Pamiętnik Literacki” 1970, nr 61, z. 2, s. 371–380. A potem, od czasów markiza de Sade, skończyła się ta epoka identyczności i różnic, epoka władzy przedstawienia ustanawiająca porządek rzeczy w porządku wypowiedzi. Przedstawienie doszło do swego kresu, ukazując aprioryczne i historyczne moce rządzące mową. Pojawił się człowiek, literatura, kultura, obiekty nieustannej egzegezy – a wraz z tym nauki humanistyczne: historyczne, filologiczne i egzegetyczno-interpretujące. U schyłku epoki człowieka żyjemy my; strukturalizm (sprzężony według Foucaulta z fenomenologią) jest częścią tej strukturalistycznie wyodrębnionej epoki: dostarcza czystych form, a fenomenologia dostarcza opisu doświadczalnego podłoża – dwa zgodne surogaty dyskursu przedstawiającego; por. rozdz. 7 *Les mots et les choses*. Można to odczytywać jako mit strukturalisty o pochodzeniu strukturalizmu. Profani, jak Dews, będą wskazywać, o czym mówiliśmy, na własną zdolność filozofii nowożytnej (a nie tylko nowoczesnej) do samokrytyki totalistycznych uzurpacji rozumu-podmiotu. Wskazuje się tu oczywiście na sławne wypowiedzi Kanta, ale także na krytykę, z jaką Fichte spotkał się ze strony Schellinga; por. P. Dews, *Logic of Disintegration*, rozdz. 1, a także M. Siemek w rozmowie z P. Przybyszem, „Wiel,o,sophie” 1990, nr 1 (3), s. 49.

kacyjnej: Wittgensteina, Austina, Searle'a) Derrida i Deleuze – choć trochę anarchiści i wichrzycielscy – skupili w sobie moce heurystyczne połowy świata filozofii, stając się wzorami heurystycznych cnót. Inni, jak Foucault i Lévi-Strauss, mają podobne zasługi dla innych światów kultury, pozostając jednakże filozofami. Powszechna dziś pochwała różnorodności, mająca zresztą swe korzenie u Nietzschego (na przykład w idei „nieskończoności świata” w *Wiedzy radosnej*) nader szczęśliwie łączy się u strukturalistów ze znajomością tej różnorodności.

O antecedenjach strukturalizmu była już mowa. Jest znamienne, że z myśleniem strukturalistycznym stykaliśmy się zawsze na końcu drogi rozwoju heurezy metodologicznej, pragmatystycznej, retorycznej, hermeneutycznej. Jeśli chodzi o metodologię, to z jednej strony fascynacja strukturuowaniem narastała w niej od dawna i przejawiała się w takich projektach, jak teoria systemów, cybernetyka, a także semiotyka czy semiologia, z drugiej strony zaś – strukturalizm sam odkrył siebie najpierw jako metodę i sam się scharakteryzował w języku metodologicznym (de Saussure określił językoznawstwo, zgodnie z tradycją rysowania „drzewa nauk”, jako część semiologii, a tę jako część psychologii). Wyrastająca z owej tradycji rysowania tabel, tablic i „drzew” umiejętność modelowania zjawisk dała szczególnie impuls myśleniu strukturalistycznemu w postaci problemu ontycznego i epistemologicznego statusu modelu. Taki abstrakt, matematyczny raczej niż metafizyczno-spekulatywny, stanowi w filozofii względną nowość heurystyczną, heurystyczny wtęret myślenia matematycznego, które jest właśnie jedną z podstawowych inspiracji strukturalizmu. To, co pierwotnie było modelowe (a więc abstrakcyjne), zostało zinterpretowane jako symboliczne, jako struktura.

Heureza retoryczna eksploatuje opozycję tego, co dosłowne i tego, co figuratywne, dochodząc do jej podważenia, wyrażającego się w uniwersalizacji figuratywności, retoryczności, literackości (od Nietzschego aż do autorów współczesnych). Ponadto to właśnie retoryka odważyła się na „anarchiczne” kroki: stanęła przed wymykającym się ostatecznej formalizacji (przez gramatykę i psychologię) autonomicznym żywiołem pisma i dźwięków, a także podstępny tropami jak ironia; to ona jako jedna z pierwszych dzie-

dzin myślenia doświadczyła granic formalizacji i była jedną z tych sił intelektualnych, które zamykały wiek klasyczny. Retoryka ma więc swój istotny udział w „dekonstrukcji przedstawienia”. Ale to nie wszystko. Może ważniejsze jest to, że stała się pierwszą (jeśli nie liczyć teologii) „filozofią poza filozofią” – czasem z wyboru, czasem z przymusu – doznając tym samym tego, co stało się w naszym stuleciu doświadczeniem „postfilozofów”.

Z heurzą pragmatystyczną myślenie strukturalistyczne jest związane przede wszystkim przez pojęcie dyskursu i takie pojęcia, jak kompetencja językowa, akt mowy, performatyka, kod, a ogólnie „zwrot językowy”, z którego w pewnym stopniu wyrósł zarówno pragmatyzm, jak i strukturalizm. U teoretyków czy analityków komunikacji, jak Austin, Searle, Eco, a przede wszystkim Chomsky, wyraźnie widać charakterystyczny dla myślenia strukturalistycznego kantowski motyw „nieuświadomionych struktur” oraz fascynację heurzą opartą na „regułach przekształcania”, „warunkach akceptowalności zdań” itp. Ta heurza, rozumiana jako właściwa strukturze języka (na przykład w sensie gramatyki generatywno-transformacyjnej), stała się własną heurzą dyskursologicznej czy komunikacyjnej filozofii – od Schütza i Habermasa do Foucaulta, przez analityków (takich jak Peirce i Eco z ich semiologią) – równie pragmatystycznej jak właśnie strukturalistycznej⁴. To, co wydaje się odróżniać od siebie

⁴ Wyjątkowa zgodność między akcentami strukturalistycznymi i pragmatystycznymi występuje w *Pejzażu semiotycznym* U. Eco. Odróżnia on synchronicznie rozpatrywane zamknięte światy poszczególnych semiotyk i otwarty świat praktyki komunikacyjnej. Analiza komunikatywna nie może zamykać się w tych poszczególnych światach, jeśli nie bierze pod uwagę semiotycznej aktywności człowieka, pozwalającej zmieniać warunki nadawania i odbioru takiego samego z pozoru komunikatu (dialektycznej wymiany pomiędzy kodem a komunikatem), to może nawet stać się częścią represyjnego politycznie systemu manipulacyjnej komunikacji. W swoistym emancypacyjno-strukturalistycznym manifeście, jaki stanowi zakończenie książki, przeliera wizja emancypacji społecznej i poprawy we wszelkich dziedzinach naszej działalności praktycznej (oponowywania świata) w oparciu o rozwiniętą świadomość semiologiczną, która pozwala nam zdawać sobie sprawę z tego, że każdemu działowi naszej praktyki odpowiadają pewne działy praktyki komunikacyjnej – działy, z których żaden nie jest sam w sobie najważniejszy ani decydujący.

te podejścia, to często podkreślana przez strukturalistów odmienność heurystycznego motywu funkcjonalistycznego (zachowującego pojęcie elementu działającego i jego funkcji jako czegoś w sobie określonego) i właśnie strukturalistycznego (w którym takie pojęcia, jak funkcja i relacja zostają właściwie usunięte, a różnica między podmiotem relacji a relacją zostaje zatarta, wobec czego immanentną określoność zastępuje wartość w obrębie systemu, tak jak u de Saussure'a)⁵⁵. Z czysto filozoficznego punktu widzenia (bo należy pamiętać, że strukturalizm w większej części sytuuje się poza filozofią i bynajmniej nie dba o to, co jest filozoficzne, a co nie) decydujące jest jednak uwolnienie się od ciężącego nad heurazą pragmatystyczną imperatywu uprawomocnienia (w rzeczy samej praktyki).

Mówiliśmy już o zbliżaniu się perspektywy hermeneutycznej do granic dekonstrukcji, wskazując na ideę hermeneutyki podejrzeń i Ricoeurowską podwójną pracę tekstu. Jest jasne, że takie hermeneutyczne pojęcia, jak nieskończoność interpretacji i niewyczerpywalność znaczenia, odnoszą się do tych samych doświadczeń, które radykalnie wyraża w swych pismach Derrida. Jasne jest jednak i to, że w dyskursach hermeneutycznych motywy niezliczonych wzajemnych powiązań, nieprzewidywalnych zróżnicowań, autonomicznego życia tekstu w stosunku do jego twórcy i odbiorcy są „pacyfikowane” za pośrednictwem „statecznych” pojęć metafizycznych, które choć zostają odsunięte na „horyzont” (jak prawda i ostateczne znaczenie), spełniają jednak swoją regulatywną funkcję. Wedle Derridy, hermeneutyczne znaczenie, bez względu na to, jak bardzo odbiegałoby od swego obiektywistycznego bądź psychologiczno-intencjonalnego rozumienia, zawsze pozostanie środkiem przeciwdziałania temu, co nazywa dysseminacją znaczeń i tekstu. Lecz jeśli przyjąć, że opozycja

⁵ Oczywiście wchodzą tu w grę także inne zagadnienia, na przykład sprawa sensu zaimka „ja” czy formalistycznego pozoru tkwiącego w przekonaniu o identycznej powtarzalności aktów językowych. Dobrą ilustracją antymetafizycznego przesunięcia w tej dziedzinie jest debata Derridy z Searlem; por. M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus*, Frankfurt am Main 1984, Vorlesung 25. Jeśli Derrida czasem bardzo wyraźnie sytuuje się w heurazie strukturalistycznej, to w każdym razie z dużym krytycyzmem w stosunku do zauroczenia formalizmem i abstrakcją, jakiemu ulega strukturalizm.

w ramach jednego dyskursu, z którym obie strony są oswojone i który traktują raczej jako rodzaj retorycznej dramaturgii – w ramach dyskursu „problemu metafizyki”, nie jest opozycją nazbyt serio, to należałoby się zgodzić z poglądem o bliskim powinowactwie myślenia strukturalistycznego z hermeneutycznym. Taką tezę lansuje Frank w książce o neostrukturalizmie, a w zasadzie zgadza się z nią i Dews. Obaj też zwracają uwagę na źródło, jakie dzisiejsze pojęcie struktury i strukturalistyczne pojmowanie języka mają w filozofii Schleiermachera. Wyraźnie zaznacza się zjawisko wzajemnego zbliżania się i ujednolicania tych początkowo odmiennych projektów teoretycznych. Jest to zresztą ogólniejszy trend. Można powiedzieć, że filozofia staje się dziś coraz bardziej wrażliwa heurystycznie, co oznacza, że jej heureka przestaje być „pragmatyczna”, „moderacyjna”, „dialogiczna”, „dekonstrukcyjna” (choć za każdym z tych wyobrażeń kryje się trudna do przewyciężenia iluzja uniwersalności), a staje się po prostu heurystyczna. Tak też chyba być powinno.

Rola strukturalizmu w tym procesie jest szczególna, ponieważ właśnie tu najpełniej otworzyły się granice filozofii, i to nie tylko przez osłabienie perswazyjnej siły kwalifikacji „filozoficzny”, ale w sensie wzajemnej wymiany środków heurystycznych z innymi dziedzinami nauki i kultury. Warunkiem tej heurystycznej liberalizacji było pewne złagodzenie sztucznie wyostrzonej ekskluzywnej problematyki filozoficznej, znanej dawniej głównie jako kontrowersja wokół idealizmu, a później rozpoznanej jako tak zwany problem metafizyki (raczej metafizyczności)⁶. Ta wywołana przez Heideggera transfor-

⁶ Spór idealizmu czy też antyrealizmu z realizmem to dość partykularne określenia; podobnie „spór o istnienie świata”. Nie ustaliły się, niestety, w tej dziedzinie żadne wspólne pojęcia, bo zagadnienia wchodzące w grę konstytuują dialektyczny układ pojęciowy niesprzyjający jednolitości. Chcąc wyrażać się jak najogólniej, trzeba chyba powiedzieć, że chodzi o zagadnienie kartezjańskie. Sądzę, że dzieli się ono zasadniczo na dwa poziomy zaawansowania teoretycznego: pierwszy, na którym powiedzenie, iż opozycja podmiotu i przedmiotu ulega przeniesieniu, jest uważane za wynik teoretyczny i coś odkrywczego (zadowalającego), i drugi, na którym rozważa się zaawansowaną problematykę perspektyw myślenia transcendentnego. Ten drugi etap z kolei różnicuje się ze względu na to, czy nadal uważa się, że realny spór dotyczy przedmiotu zagadnienia i da się definitywnie rozwiązać (np. ustalając poprawność jakiejś wersji

macja heurystyczna miała ogromne znaczenie, a dokonała się w dużej mierze w pismach inspirujących się Heideggerem autorów francuskich, podejmujących heurezę myślenia strukturalistycznego.

„Problem metafizyki” to określenie przesuwające akcenty w ekskluzywnej problematyce filozoficznej. Polega to, po pierwsze, na odsunięciu na dalszy plan zagadnienia prawomocności (będącego od czasów Hume’a kluczowym motywem heurystycznym destrukcji metafizyki) na rzecz problematyki obecności i różnicy, a po drugie – na przyjęciu permanentnego charakteru zmagania tego, co metafizyczne, z tym, co w stosunku do metafizyczności krytyczne, za wiedzę wyjściową w sensie podstawowego heurystycznego rozeznania co do wzajemnej zależności (w kontekście „problemu metafizyki”) dyskursów „antymetafizycznych” i „metafizycznych”. W obliczu tej przemiany stało się raczej jasne, że i „metafizyczność”, i „obecność” to kwalifikacje także partykularne, i że ich dominacja jest raczej zwyczajowa. Liczny chór formuł odrzucania nie musi się już przekrzykiwać: idealizm!, kartezjanizm!, oświecenie!, rozum instrumentalny!, reżim (platońskiej) prawdy!, metafizyka obecności!, fundacjonalizm!, filozofia przedstawienia!, totalizujące metanarracje!, Auschwitz! Derrida i dekonstrukcyoniści zdają sobie dobrze sprawę z tego, że każde takie określenie, mimo immanentnych roszczeń znaczeniowych implikujących możliwość uniwersalizacji, „wzmocnienia” każdego z nich, ma swoje zastosowanie we właściwym mu kontekście pojęciowym i dyskursywnym – należałoby nimi ra-

transcendentalizmu), czy też spór ulega zatarciu. Heureza problemu metafizyki sprzyja oczywiście temu drugiemu – czyli porzuceniu myślenia o zagadnieniu kartezjańskim jako o realnym sporze. Krok ten ma decydujące znaczenie dla myślenia transcendentalnego, które w istocie nie prowadzi do żadnego stanowiska teoretycznego, lecz polega na uzasadnianiu nieustannego uchylania się od głoszenia wprost twierdzeń metafizycznych jako czegoś naiwnego, a raczej – dopuszczalnego jedynie warunkowo. Polega to na tym, że dyskurs transcendentalny uprawomocnia i pozwala na pewnego rodzaju metafizyczny sposób wypowiedzania się (na przykład jako wyrażający „naturalne nastawienie”), określając go jako ulegający transcendentalnemu (a więc uprawomocnionemu) „pozorowi”. Dokonując uprawomocnienia naturalnego nastawienia, dyskurs transcendentalny dokonuje zarazem pozornego i dwuznacznego unieważnienia samego siebie.

czej operować (*bricolage*), niż budować na nich teorie. Jeśli któryś z wątków krytycznych ma pozycję uprzywilejowaną z mocy większej niż nawyki pojęciowe, to jest nim tropienie przejawów sprzężeń wiedzy (dyskursów, narracji teoretycznych, ideologii) z władzą (od samouprawomocnienia do realnego wpływu politycznego). Ta nietzscheańska tradycja krytyczna była do niedawna niemalże obowiązującym elementem europejskiej książki społeczno-filozoficznej, a związane z nią pojęcia: dialektyka oświecenia (Adorno), mikrofizyka władzy (Foucault), metanarracja (Lyotard), totalizacja i transcendencja (Lévinas), do dziś stanowią twardą walutę filozofii przejawiającej zainteresowania polityczne. Dyskursy antytotalistyczne rozciągają się od stosunkowo naiwnie stawianej problematyki „manipulacji językowej”, „ideologii” i „propagandy” przez nietzscheańską „wołę mocy” i klasyczną już dziś problematykę „antyhumanizmu” (czyli nadużyć związanych z ideami człowieka i ludzkości) po interesującą wyłącznie filozofów sprawę „logocentryzmu” i platońsko-racjonalistycznego piętna, charakteryzującego filozofię od starożytności, od którego nie może się ona do dziś uwolnić. Chociaż wszystkie te sprawy układają się raczej w korowód idei (i tak są postrzegane), niżli stanowią konkurencyjne wobec siebie linie dyskursów teoretycznych, to może właśnie tym bardziej istotny staje się ogólny punkt widzenia, umożliwiający rozeznanie w tej wielości argumentów. Myślenie strukturalistyczne w swym „postycznym” wydaniu jest tak silnie związane ze współczesnym „korowodem idei”, że chcąc wydobyć jego heurystyczną specyfikę, należy unaocznić sobie zwyczajnie heurystyczne wspomagające świadomość, że „problem metafizyki musi zostać pozostawiony samemu sobie”, że w każdej wypowiedzi filozoficznej przejawia się potencjalnie, a nawet abstrakcyjnie, ale jednak: „wspólnaturalność dyskursu i gwałtu”. Mamy tu do czynienia z wieloma ideami i autorami, z których tylko niektórzy są filozofami. Pewne problemy, którymi żyją filozofie Derridy czy Deleuze’a, byłyby co najmniej obojętne de Saussure’owi czy Lévi-Straussowi. Od kantowskiego z ducha oraz inspirowanego przez matematykę abstrakcyjnego formalizmu tych ostatnich bardzo daleko jest do dekonstrukcji, a jednak ogólny typ heurystyki pozostaje ten sam. Nas interesują tylko niektóre heurystyczne „znaki rozpoznaw-

cze”, ważne dla filozofii punkty i momenty teoretyczne. Nie możemy natomiast zrekonstruować linii, które wiodą od jednych postaci strukturalizmu do drugich; byłoby to zresztą obce strukturalistycznej heurystyce, której mamy się tu uczyć, ucząc się zarazem uprawiać heurystykę.

3. Od heurystyki odrzucania do heurystyki zdwojenia

Myslenie strukturalistyczne wystąpiło pierwotnie, jak każda nowożytna filozofia, z programem odrzucania. Zależnie od stopnia i rodzaju filozoficznego zaangażowania poszczególnych autorów przedmiotem odrzucania była introspekcja, spekulacja (a więc to, co jako niebezpieczne i dowolne odrzucał pozytywizm), heglizm (jako filozofia podmiotu obciążona spekulatywną dowolnością), a następnie fenomenologia (jako filozofia „żywej obecności” i filozofia podmiotu), metafizyka, wreszcie filozofia jako taka. To odrzucanie, a raczej przezwyciężanie (bo trudno powiedzieć, by na przykład Derrida nie był w młodości pod silnym wpływem Husserla), jest jednak przez to specyficzne, że nie następuje w imię „rzeczy samej”, lecz ponieważ przeciwnie – w imię tego, co nieobecne, co nie chce się odznaczyć i utrwalić (a zarazem w imię tego, co nie da się w sposób konkretny przedstawić, gdyż jest zbyt abstrakcyjne i formalne). Jeśli więc odrzucanie jest odrzucaniem wedle zasady „to nie tak – lecz tak”, zawsze rządzi nim „to”, co jest „takie”. Inaczej mówiąc, heurystyka odrzucania jest sprzężona z heurystyką rzeczy samej. Odmowa podporządkowania się tej ostatniej jest więc zarazem odmową odrzucania – przynajmniej jako ostatniego słowa, bo przecież jako generalnej formy heurystycznej wyzbyć się jej całkowicie nie sposób, a nawet nie wolno. Dlatego to właśnie strukturalizm (szczególnie Derridy, ale także Foucaulta i Deleuze’a) pozostaje w tym szczególnym stosunku do reszty filozofii, który symbolizuje przekształcenie kwestii idealizmu w problem metafizyki. Z pozoru tylko jest to proste pogodzenie się z nieusuwalnym uwikłaniem w metafizykę każdego dyskursu, nawet krytycznego, gdy posłuży się w jakimkolwiek kontekście pojęciem metafizycznym (a takim jest właściwie każde pojęcie). „Pogodzenie

się” to określenie nic nie znaczące, zwykle zapewnienie, że zna się dialektyczną naturę pewnej sytuacji. Rzeczywiście, wiele jest dyskursów strukturalistycznych mających heurystyczny sens przypomnienia, że to czy tamto wyznacza kształt każdego dyskursu na swój temat, wciągając go w siebie właściwą strukturę (heurezę): pamiętajmy, że o metaforze mówić można nie inaczej niż metaforycznie (czy też raczej metafomorficznie), o mitach nie inaczej niż mitologicznie (mitomorficznie), o filozofii – filozoficznie, o metafizyce – metafizycznie, o szaleństwie – w sposób szalony. Nie ten ich sens jest jednak najważniejszy. Najważniejsze jest to, że nie przystają one na status dialektycznej mądrości, a nieusuwalność uwikłania i wiedzę o niej traktują jako otwarcie perspektywy, w której dyskurs wyznaczyć może zarówno ścieżkę powtórzonego banału jałowej refleksyjności lub mechanicznego gestu demaskowania (metafizyczności czy roszczenia do władzy), jak i dokonać czegoś, co w danym stanie zagadnienia jest aktem myślowej odwagi i inteligencji, ukazującym nowe kształty, nowe powiązania, nowe skróty myślowe, dostarczającym świeżych słów, których jeszcze nie spotkał los nieuchronny: „[...] jeśli nikt nie może uciec przed tą koniecznością i jeśli nikt nie jest w związku z tym odpowiedzialny za poddanie się jej [...], nie znaczy to, że wszystkie sposoby takiego poddawania się są równie słuszne. Miarą wartości i płodności dyskursu jest chyba krytyczna surowość, z jaką ujęty zostaje ten stosunek do historii metafizyki i przejętych z niej pojęć. [...] Jest to kwestia wyraźnego i systematycznego rozważenia statusu dyskursu, który zapożycza z jakiegoś dziedzictwa materiały konieczne do dekonstrukcji tego właśnie dziedzictwa. Problem ekonomii i strategii”⁷⁷.

⁷⁷ J. Derrida, *Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences*, w: *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, eds. R. Macksey, E. Donato, Baltimore–London 1972, s. 252; przekł. pol. M. Adamczyk, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki” 1986, nr 77, z. 2, s. 255 i n. Por. też J. Derrida, *The Ends of Man*, w: *After philosophy. End or Transformation*, eds. K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy, Cambridge Mass.–London 1991. Natomiast w *De la grammatologie* (Paris 1967), w rozdziale 1, Derrida pisze: „Ruchy przynależności i nieprzynależności do epoki [filozofii obecności, czyli całej filozofii] są nazbyt subtelne,

A jednak cnotą dyskursu jest jego krytycyzm i samowiedza. Choć myślenie strukturalistyczne jest z pewnością najradykałniejszą opozycją przeciw filozofii samowiedzy i refleksji (krytykując pojęcie podmiotu w sensie jaźni jako iluzję i zagrożenie, a dialektykę jako podporządkowującą prawdziwe zróżnicowanie i niezgodę – identyczności sensu kolejnych dialektycznych kroków oraz władzy jedności syntezy), jego rezygnacja z samowiedzy i refleksyjnej mądrości (często na rzecz mądrości formalno-abstrakcyjnej, zbliżonej do matematyki) jest jednak połowiczna albo dwuznaczna. I jest to charakterystyczne dla myślenia strukturalistycznego, rządzącego się heurazą podwójną (lub heurazą podwojenia). Nie jest to po prostu podwójność: doświadczenie i refleksyjny dyskurs, ale podwójność dowolna, byle zachowywała warunek zdwojenia, „podwójnego ruchu”⁸. Można opisywać strukturę według jej serii, iść po jednej linii,

iluzje w tym względzie zbyt łatwe, by można tu dokonać cięcia” (przeł. B. Banaś, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3 [36–38], s. 276).

⁸ Wzorowym przykładem heurystycznego zdwojenia jest strukturalistyczna filozofia pisma (Barthes, Lacan, Derrida, Foucault). Autoreferencyjny tekst jest referencyjny i refleksyjny (a więc metafizyczny), bo odnosi się do samego siebie; lecz w toku zajmowania się tekstem samym sobą objawia się anarchia pisma, jego własna żywotność podważająca i rozpraszająca zamysł autoreferencji. Heuraza refleksyjna, klasyczna współdziała tu z heurazą rozproszenia, decenracji, różniczkowania. Innym przykładem jest dekonstrukcja pojęcia znaku, zakładającego radykalną odmienność pozycji znaczonego i znaczącego (a wraz z tym zakładającego całą tradycję metafizyki). Odkrywamy, że znak odnosi nas ostatecznie do wyobrażenia jakiegoś metafizycznego *primum signatum* oraz pojęcia (znaczonego) transcendentalnego, które rzekomo już do niczego nie odsyła, nie stanowi dla niczego *signifiant*. Jest to jednak nadużycie, mające swoje źródło w marginalizacji pisma w stosunku do mowy, w wierze w dźwięk przypisany pierwotnie i istotowo swojemu przedmiotowi. Znak i mowa są więc rozpięte między tym, co przedstawiane, uobecnianie (metafizycznym światem, którego stabilność gwarantuje transcendentalne *signifié*), a podmiotem, który coś uobecnia, przedstawia lub wyraża. Logos, mimesis, ekspresja, znak to pojęcia ściśle związane z tym systemem. Pismo wydaje się w nim jedynie imitacją mowy. Odkrywszy jednak zasady tego systemu i autonomiczny żywioł pisma rządzonego przez grafemy, przez swą wewnętrzną grę, a nie przez odniesienie do piszącego podmiotu i intencjonalnego przedmiotu, odkrywamy teksturę – tkankę tekstu, w której to, co znaczące, staje się znaczoną dla czegoś innego (i odwrotnie – w nieustannym procesie), stajemy przed pytaniem, czy wobec

a równoległe po drugiej, albo – jeszcze lepiej – opisać konstytuującą ją osobliwość, jej stałe zagęszczenia lub przeciwnie – ruchomą ślepą plamkę, element neutralny, krążące po niej puste miejsce. Jeśli jakaś linia struktury jest linią refleksji lub dialektyki, to i ją należy spenetrować, nie zaniebując wszakże heurystycznego obowiązku przejścia po jakiejś linii „nieświadomej”, odznaczenia serii innej niż seria pojęć samowiedzy. Tu jest właśnie klucz do zrozumienia stosunku strukturalizmu do przyczynowości, historyczności, czasu, genezy – pojęć, których niby powinien się wyrzekąć (jako metafizycznych), a jednak na ogół je zachowuje. Myślenie strukturalistyczne pojmuje je mianowicie abstrakcyjnie, zgodnie ze swym matematycznym zamiłowaniem – jako funkcję następstwa (czy raczej „funkcję następnika”) określoną na strukturze. Ta prosta intuicja matematyczna, a ogólniej heurystyczny *locus communis*, że każde pojęcie należy do jakiejś teorii i tylko w jej obrębie ma sens, jest tak obce filozofii, że czasem trzeba mówić – naiwnie – iż jest w strukturalizmie i diachronia, i przyczynowość, i geneza, lecz strukturalistyczna – tak jakby mogło cokolwiek znaczyć, że jest i n n a niż strukturalistyczna. Chce się w ten sposób powiedzieć, że unika się pojęć metafizycznych i spekulatywnych.

tę mamy porzucić pojęcie znaku i odróżnienie znaczonego i znaczącego. Otóż to jest niemożliwe. Wypada nam przeto podjąć zadanie podwójnej pracy i podwójnego dyskursu – w obszarze rządzonym przez pojęcia metafizyczne oraz w obszarze, na którym zarysowuje się możliwość końca władzy metafizyki. Por. np. *Positions* (wywiady z Derridą), Paris 1972, s. 27–35 (fragmenty po polsku, w przekładzie B. Banasiaka, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3 [36–38], s. 287–303). W książce tej (s. 56 i n.) mówi Derrida o swej strategii dekonstrukcji i ogólnej ekonomiki, która musi unikać prostego neutralizowania binarnych opozycji metafizyki, które oznaczałoby ugrzęźnięcie w zasięgu ich oddziaływania, a więc pośrednie ich potwierdzenie. Takie postępowanie wymaga właśnie podwójnej nauki, heurystycznego zdwojenia, które oddaje sprawiedliwość nieuniknionej potrzebie odrzucenia, ale i zabezpiecza przed ustanowieniem nowej hierarchii (pojęcia rządzącego swą opozycją) jako efektu odrzucenia. Nie chodzi tu już o zniesienie, czy właśnie neutralizację, ani o uchylanie się od opowiedzenia się za jakimś konkretnym stanowiskiem (choćby wszystko to są pokrewne motywy heurystyczne), lecz raczej o zachowanie w nienaruszonym stanie rozpoznawanej sytuacji heurystycznej – pojęciowych napięć, gry, przesunięć i niezgodności.

Skoro programowa dwuznaczność strukturalizmu i jego zróżnicowanie sprawiają, że nie jest on odwrotnością tego, z czego odrzucenia powstał, że nie wystrzega się dyskursu transcendentalnego ani refleksji, ani dialektyki, to zarazem nie jest też niewolnikiem tych wątków heurystycznych, które stają się jego dystynkcjami: myśli entropiczno-dekonstrukcyjnej oraz formalistyczno-abstrakcyjnej. Początki tych wątków: Nietzsche i językoznawstwo strukturalne z semiologią, nie są wcale ważniejsze niż początki innych: Kant, Hegel, Husserl, Heidegger – by wymienić te najbardziej filozoficzne. Jeśli jednak spojrzy się na sprawę od strony twórczości wielkich współczesnych filozofów francuskich, to trzeba przyznać, że aura nietzscheańska daje się odczuć szczególnie wyraźnie. Niektóre istotne dyskursy, budujące tradycję strukturalistyczną: destrukcja pojęć metafizycznych i metafizycznych form myślenia (destrukcja Jednego, Prawdy i Dobra, przedstawienia i wyobrażenia, refleksji i dialektyki) oraz dyskurs różniczkowania, rozproszenia (dystansujący się w stosunku do siebie, ironiczny), to w ogólności dziedzictwo Nietzschego. Nie wszystkie jednak powracające i odtwarzające się w myśleniu strukturalistycznym motywy krytyki pojęć metafizycznych (od przyczyny do podmiotu), „mitów” (wiedzy pewnej, naukowej metody, obiektywności, dosłownego znaczenia, intencji autora czy użytkownika znaku), ideałów (refleksji, samowiedzy) oraz tradycyjnych opozycji konstytuujących metafizykę Zachodu (natura – kultura, ciało – umysł, zmysłowe – rozumowe, znaczenie – znak) pochodzą od Nietzschego, gdyż obecność, różnica i powtórzenie, mowa i pismo to tematy szerzej rozwinięte dopiero współcześnie. Filozofia francuska tak rozbudowała repertuar pojęć i elementów dyskursywnych, którym przypisuje się sens metafizyczny („logocentryczny”, „platoński”, „antropologiczny” – zależnie od autora i przyjętego języka), że odnosi się wrażenie, iż operacji tej poddać można każde pojęcie – obok każdego postawić jego „zdekonstruowanego sobowtóra”, jego zdublowanie w ramach paradyskursu dekonstrukcyjnego. I rzeczywiście tak jest – i to bardzo w duchu strukturalizmu: korowód, w który można włączyć się w dowolnym miejscu, i podważające przekształcenie. Dyskurs, który pozwala problemowi metafizyki stać się wreszcie problemem pozostawionym własnemu losowi,

jest złożony, bo korzysta z wszelkich zasobów heurystycznych, jakie napotka. Pewne jego elementy są jednakże specyficznie strukturalistyczne. Warto uprzytomnić sobie, jaka tkwi w nich moc i jak bezsilne w stosunku do nich są propozycje kolejnych pojęć totalności, które miałyby je spacyfikować.

Może najbardziej spektakularną próbą jest krytyka identyczności i przedstawienia. Podważa ona zasadnicze wyobrażenie heurystyczne, że w mowie i piśmie ktoś (tożsamy z sobą podmiot) przedstawia dla kogoś za pomocą znaków coś w sobie identycznego, odtwarzając adekwatnie, jak to coś się przedstawia – jeśli mu się to udaje, mówi prawdę. Pragnienie takiej prawdy jest pragnieniem, aby jej przedmiot uobecnił się dla nas i w nas utrwalił. Już dawne odkrycia retoryki, podważające wiarę w możliwość powtórzenia sensu, możliwość tożsamości znaczenia zdania w różnych kontekstach i aktach mówienia, a także odkrycie Nietzscheańskie, że wszystko odsyła do czegoś innego (nie ma „kopii” i „oryginału” – „wszystko jest interpretacją”), naruszyły spokój tego układu. On sam zresztą odślonił najlepiej logikę swoich przekształceń: od mimetycznej Platońskiej filozofii prawdy i Arystotelesowskiego ustanowienia człowieka jako *animal rationale*, przez wieloetapowe przenoszenie logosu i świata pod jurysdykcję podmiotu, aż po trwającą od Kanta do Heideggera samokrytykę. Efekty samokrytyki, spotęgowane, a czasem wyolbrzymione, zwłaszcza przez Derridę, Foucaulta, Deleuze’a, mimo że niejednorodne, są w tym sensie zgodne ze sobą, że wyznaczają raczej wspólną dziedzinę pojęć „zarażonych”: znak (przedstawiający, uobecniający), przedstawienie (jako mimesis, podobieństwo znaczącego do znaczonego, obrazująca teoria, wyobrażenie), prawda (w każdym sensie w ramach tak zwanych koncepcji prawdy); wiedza (jako określone kwantum, stan czy usposobienie podmiotu, jako totalność pojęcia i samowiedzy, jako żywa obecność identycznego, źródłowego sensu, jako umysłowe opanowanie inteligibilnej materii), intencja-ekspresja-interpretacja (układ zakładający istnienie i przekazywanie identycznego sensu); metafora (jako przeciwieństwo dosłowności); naukowość (jako przeciwieństwo literackości), rozum i racjonalność (w sensie władzy Jednego – Logosu i Tego Samego – identycznego i powtarzalnego sensu). Inne stare pojęcia metafizyczne: substancja, isto-

ta (i kolejne pojęcia odnoszące się do obecności, jak aktualność i danie czegoś), idea, przyczynowość, postęp, historia, a zwłaszcza te, które oznaczały podstawę, początek, cel ostateczny, pojęcia totalności i mechanizmy ostatecznego uprawomocnienia już dawniej straciły swą moc, a przypisane do nich dyskursy krytyczne – od kantowskiego aż po bunt przeciwko rozumowi instrumentalnemu – często nie miały nic wspólnego z myśleniem strukturalistycznym. Inaczej jest w przypadku krytyki Nietzscheańskiej, której udało się obalić autorytet refleksji i dialektyki. Było to możliwe dzięki wprowadzeniu nowej problematyki, mówiąc w skrócie: problematyki różnicy i powtórzenia. Jednakże jako że strukturalistyczne i niestrukturalistyczne wątki są przemieszane, często trudno rozpoznać, gdzie przebiega granica na przykład między dyskursem wymierzonym przeciwko identyczności sensu, myleniu powtórzenia z ogólnością oraz różnicy z negacją a polityczną krytyką ideologii racjonalistycznej. Jeszcze trudniej wydzielić pragmatystyczny moment w zaangażowanych w strukturalizm koncepcjach, jak Lyotarda koncepcja metanarracji jako narzędzia władzy czy analogiczne teorie Foucaulta. Niektóre pojęcia napiętnowane w dyskursach destrukcji metafizyki nie wpisują się zbyt łatwo w heurystykę strukturalistyczną i nie uzyskały swojego strukturalistycznego „sobowtóra”. Inne tak. Znak dubluje się w śladzie, gramie, byt w obecności, całość w wielości, wiedza we władzy, transcendencja w transgresji, pojęcia podstawy w *différance*. I jeszcze kilka przykładów: klasyczny dowód ma swój korelat w pojęciu dyskursu, traktat to tekst lub książka, interpretacja to lektura gramatologiczna, uprawianie filozofii to dekonstrukcja. A co dubluje prawdę? Pojęcie *primum signatum*? Czy raczej dobra książka? I żeby powrócić do podstawowego wyobrażenia heurystycznego, które właśnie przypomnieliśmy – „przedstawianie świata”, gdy zostaje pozbawione autora i odbiorcy, przedstawianego przedmiotu i zasobów psychicznych podlegających ekspresji, a w końcu języka jako systemu arbitralnych *signifiants* przypisanych do swoich *signifiés* – okazuje się strukturą, która musi wystarczyć sama sobie, sama się reprodukować, powielać swoje znaczenia i pnieć się w sobie, wszelkie odnoszenie się wyczerpywać we własnych różnicach i powtórzeniach. Tą strukturą u Derridy jest pismo, ale u innego

strukturalisty może nią być na przykład postmodernistyczne społeczeństwo.

Myślenie strukturalistyczne dokonało nadzwyczajnego wysiłku, by przewyciężyć powracający jak bumerang heurystyczny motyw rzeczy samej i uwolnić się od nieustannego odrzucania. Rzecz sama, rozpoznana w swej postaci źródłowej żywej prezentacji i napiętnowana jako „obecność”, przemyciła się jeszcze do Heideggerowskiego bycia (choć już ze znakiem różnicy, różnicy ontologicznej – jako niebycia bytem tego, co obecne). Derrida ostatecznie pokonał ją w swojej radykalnej koncepcji *différance* (co tłumaczone jest na polski jako „różnia”). Odrzucanie natomiast z mozołem zastępowane jest wciąż trudnym do odróżnienia od niego zdwojeniem, które realizuje się każdorazowo w tekście dekonstrukcji. Żeby móc metafizyki już nie odrzucać, trzeba było dokonać jej dekonstrukcji. Przyczyna odrzucania tkwi bowiem w dążeniu do uchwycenia rzeczy samej – odrzucanie jest zawsze porzucaniem przeszłości filozofii dla rzeczy samej. Uwolnienie się od tego dążenia oznacza jednak zarazem rozbrat z metafizyką, lecz nie oznacza i nie może oznaczać całkowitego z nią zerwania. Bardzo wymowne jest, że klasyczny strukturalizm, który tak przyczynił się do „drugiego strukturalizmu”, nie chorował na antymetafizyczną obsesję, a nawet bywał wyraźnie kantowskim formalizmem, głęboko zarażonym logo- i fonocentryzmem. Zresztą samo pojęcie struktury, jako zawierające w sobie wyobrażenie centrum, ośrodek dyspozycyjny, też uległo krytyce Derridy⁹.

⁹ „Wszystkie te destruktywne rozprawy [z metafizyką] są zamknięte w pewnego rodzaju kręgu. Krąg ten jest jedyny w swoim rodzaju. Określa on formę związku między historią metafizyki a destrukcją historii metafizyki. N i e m a s e n s u obywać się bez pojęć metafizycznych, aby atakować metafizykę. Nie mamy języka – składni i słownika – który nie dotyczyłby tej historii; nie potrafimy wymówić ani jednego destrukcyjnego zdania, które by już nie wślizgnęło się w formę, logikę i ukryte postulaty tego właśnie, co próbuje kwestionować. [...] [Na przykład] metafizyczna redukcja znaku potrzebowała opozycji, którą redukowała. Opozycja jest częścią systemu, razem z redukcją. A to, co mówię tutaj o znaku, można rozciągnąć na wszystkie pojęcia i wszystkie twierdzenia metafizyczne, zwłaszcza na dyskurs dotyczący »struktury«. Ale jest wiele sposobów dostania się do tego kręgu. Są one mniej lub bardziej naiwne, mniej lub bardziej empiryczne, mniej lub bardziej systematyczne i w mniejszym lub większym

4. Dwie serie w strukturalizmie

Dobrze osadzone w tradycji filozoficznej heurystyczne wyobrażenia stratyfikacji (poziomów, warstw), ustrukturywania wedle tego, co głębiej i tego, co powierzchniowe, wiążą się ściśle z wyobrażeniem prowadzącego do niego ruchu – ruchu generowania lub genealogii. W strukturalizmie musi on być pojęty abstrakcyjnie i formalnie (a więc nie w pojęciach „mechanizmu produkcji” ani „twórczego aktu”), a właściwej metafory dostarcza matematyka w pojęciach różniczki i sumy nieskończonej. Zaznacza się tu jednak podstawowy konflikt rozdzielający metafizyczną i antymetafizyczną serię w myśleniu strukturalistycznym. Można bowiem pojmować generowanie i różnicowanie jako genealogiczny żywioł różnicujący, czyli jak nietzscheańską wolę mocy, a można pojmować ją klasycznie, jako aktywność jakiegoś centrum. W każdym strukturalizmie pojawiają się obie serie, tak jak w każdej ontologii występuje dyskurs esencjalny i egzystencjalny. Znane pojęcia: Foucaulta – genealogii i archeologii, Derridy – śladu, *différance*, dysseminacji, należą oczywiście do serii antymetafizycznej; pojęcia semiologiczne – kod czy system, oraz kantowskie, takie jak w gramatyce generatywno-transformacyjnej

stopniu bliskie sformułowaniu czy nawet sformalizowaniu tego kręgu” (J. Derrida, *Structure, Sign, and Play*, s. 250 i n., s. 253–255 przekładu polskiego). Następnie Derrida chwali heurystyczną zasadę związaną z myśleniem strukturalistycznym: zachować jako narzędzie to, czego wartość się krytykuje. Zasadę tę – przypomina Derrida – rozwija Lévi-Strauss w *Myśli nieoswojonej*, w postaci koncepcji *bricolage*’u (majsterkowanie). Postuluje ona korzystanie z pojęć jak z narzędzi, które dobiera się stosownie do aktualnych potrzeb, choćby ich pierwotne zastosowanie było inne, nie wahając się ich zmienić, gdy okaże się to konieczne, czy spróbować kilku naraz, nawet jeśli ich forma i pochodzenie są heterogeniczne. Majsterkowiczowi przeciwstawiony jest tu inżynier, panujący nad całością języka i jego zasobów dyskursywnych; inżynier ten jest jednak mitem stworzonym przez majsterkowicza – jeśli zrozumie się, że każdy uczony jest majsterkowiczem, to transcendentálny inżynier też nim będzie lub na odwrót – każdy będzie inżynierem; różnica między nimi straci znaczenie. Porzucone zostaje tu odniesienie do sensu-całości oraz podmiotu-centrum. *Bricolage* stał się jednym z podstawowych heurystycznych motywów dekonstrukcji. Krytyka struktury nie przeszkadza Derridzie szeroko korzystać, co najmniej na zasadzie *bricolage*’u, z zasobów heurystycznych strukturalizmu.

Chomsky'ego, przynależą do heurezy tradycyjnej. Myślenie strukturalistyczne rozpięte więc jest jakby między biegunem nietzscheańskim: afirmacją wielości, nieokiełznanego zróżnicowania, nieobliczalności, anarchii, a biegunem – powiedzmy – cybernetycznym, na którym dynamizm i zróżnicowanie są uporządkowane według zasady względnej równowagi (homeostazy, autoregulacji) i układu stabilizujących opozycji oraz warunków (progów i warunków brzegowych) wyznaczających względną izolację i otwartość systemu¹⁰.

Więcej jest oczywiście koncepcji cybernetycznych, „termodynamicznych” i „statystycznych”, inspirowanych technokratyczną pokusą zapanowania nad żywiołowymi procesami. Wciąż jednak spoza fachowych teorii „normalnej nauki”, inspirowanej pojęciami współczesnej matematyki, wзира nietzscheański duch i pragnienie złamania zasady zachowania energii, a pozbawione tajemniczości naukowe pojęcia: entropia, prawo serii, prawo wielkich liczb, nabierają w tekstach filozofów zupełnie niefachowych, magicznych znaczeń. Nie da się, rzecz jasna, pogodzić w jednej teorii nietzscheańskiej afirmacji aktywności i transgresji z matematycznym formalizmem, którym ma posługiwać się obserwator osadzony w „centrum dowodzenia” i zawiadujący zorganizowaną strukturą, gdyby oczywiście zadanie to traktować poważnie. Albo *différance*, dysseminacja, transgresja i „machina wojenna”, albo matematyczny formalizm relacyjnego określenia (wartości wyznaczonej przez pozycję

¹⁰ Najlepszym przykładem jest strukturalistyczny bergsonizm Piageta, łączący przez heurystyczne wyobrażenia generowania, odzwierciedlania, reakcji i przystosowania wszystkie porządki inteligibilne – od fizyczno-chemicznego (struktury pełniącej funkcję źródła) na poziomie materii nieożywionej po struktury myślowe, mające postać teorii naukowej. Ta odmiana antyredukcyjistycznego naturalizmu, dokonująca syntez pojęciowości biologicznej, psychologicznej i socjologicznej, z użyciem ogólnych pojęć odnoszących się do procesów komunikacji i wymiany oraz cybernetycznych lub właśnie typowo strukturalistycznych okazała się niezwykle płodna. Teorie Bergsona, Whiteheada, Piageta, Meada bardzo wzbogaciły biologię, psychologię, ekologię i znajdują w nich swój ściśle już naukowy wyraz i zastosowanie; w samej filozofii ta jej, dziewiętnastowieczna w gruncie rzeczy, gałąź wydaje się obumierać. Gdzie nauka wchodzi na teren zajmowany przez filozofię, tam filozofia zostaje z niego prędzej czy później całkiem wywłaszczona.

w systemie), wyliczalna i statystycznie opisana entropia, określona co do stopnia swego prawdopodobieństwa anomalia i osobliwość, oraz struktura jako zorganizowany system. Ten ciąg alternatyw, dwie serie w obrębie heurezy strukturalistycznej – centryczna (logocentryczna, metafizyczna) oraz dysseminacyjna (acentryczna, antymetafizyczna) budują niezwykle heurystyczne napięcie. Ma ono naturę odmienną od dialektycznej, bo wyklucza możliwość syntezy i zniesienia, a jeden z jego członów jest wymierzony między innymi we wszelką dialektykę. Nie należy się chyba spodziewać, żeby naukowe umiejętności formalizowania i modelowania zjawisk mogły zostać rozwinięte przez filozofię. Ta ostatnia jednakże wiele nauczyła się od niefilozoficznego strukturalizmu, który – nieco paradoksalnie – pomógł „przebić się” motywom nietzscheańskim. Przygoda filozofii francuskiej ze strukturalizmem (która wszakże była zarazem przygodą z Nietzschem i Heideggerem) nauczyła ją bowiem powściągnięcia metafizycznych aspiracji, uwalniania się od heurezy rzeczy samej i odrzucania, ale nauczyła ją także nowych „wartości heurystycznych”, alternatywnych w stosunku do mądrości płynącej z refleksji, samowiedzy lub sceptycznego dystansu, której hołdowała filozofia nowożytna: umiejętności *bricolage*’u, strategii i ekonomii dyskursu, doceniania szczegółowych i lokalnych zagadnień, odkrywania zaskakujących i oryginalnych teoretycznych obszarów wyznaczanych przez pojęcia nie należące do filozofii. Ta „detronizacja refleksji”, będąca złożonym i długotrwałym procesem, w którym strukturalizm jest tylko jednym z czynników, wymagała w każdym razie dwóch odkryć należących do szeroko pojętego myślenia strukturalistycznego. Pierwsze to odkrycie różnicowego sąsiedztwa w ramach ciągłości, czyli różniczki, drugie zaś to zastosowanie tego pojęcia do świadomości, co zapoczątkowało pojęciowość „inteligencji bez refleksji” – „drobne postrzeżenia”, formy i struktury mentalne, formalne *a priori*, podświadomość i nieświadomość. Oba odkrycia są zasługą Leibniza – geniusza, którego matematycy wydzierają sobie z filozofami.

5. Inspiracje matematyczne

Matematyczne antecedencje strukturalizmu podkreślają Lyotard i Piaget. Pomysły przychodziły wprawdzie nie tylko z samej matematyki (algebry ogólnej i podstaw matematyki), ale w każdym razie z nauk zmatematyzowanych: Saussure na przykład inspirował się ekonomią, a gestaltyści fizyką. Matematyczne piętno tkwi w samym pojęciu struktury czy systemu. Strukturę określa się bowiem zawsze nie tylko przez elementy (tylko niektóre z nich mają własności immanentne, nierelacyjne predykcje), ale przez pojęcia pewnych działań i przekształceń. Są one tworzone – jak to ujmuje Piaget – przez „abstrahowanie odzwierciedlające, które znamionuje matematyczno-logiczne myślenie, polegające na tym, że [własności] wyprowadza się nie z przedmiotów, lecz z czynności, których można na tych przedmiotach dokonać, głównie zaś z takich najogólniejszych koordynacji owych czynności, jak łączenie, porządkowanie, tworzenie odpowiedniości itp.”¹¹ Obecną w każdym strukturalizmie czynność określania przedmiotu strukturalnego – na przykład języka jako systemu albo formacji dyskursywnych – Deleuze wyjaśnia „jako odkrycie i uznanie trzeciego porządku, trzeciego królestwa, królestwa symboliczności”, obok „tego, co rzeczywiste” i „tego, co wyobrażone”. Sformułowanie Deleuze’a jeszcze bardziej pasuje do matematyki tworzącej teorie, które same określają swoje reguły i legitymują się w dowodach, a nie w przedstawianej rzeczywistości czy władzy wyobraźni. Elementy symbolicznej struktury są określone zawsze relacyjnie (pozycyjnie): „to, czym są”, jest wyznaczone przez ich otoczenie – przez sąsiedztwa, wykluczenia, syntaksę, zakres zastosowania, znaczenie operacyjne itp. Rozliczne możliwe tu odmiany są wypracowywane pierwotnie w teoriach matematycznych. Matematyczny rodowód mają pojęcia ruchomych elementów oraz elementów wyróżnionych (osobliwości) struktury, jak również pojęcia przekształceń i związków między konstytuującymi strukturę seriami i samymi strukturami; zarazem abstrakcyjne pojęcia od-

¹¹ J. Piaget, *Strukturalizm*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1972, s. 46 i n.

wzorowań, przenikania, krzyżowania się struktur swój precyzyjniejszy sens uzyskują dopiero w matematyce.

Szczególnie abstrakcyjne są pojęcia podstawowych elementów struktury jako minimalnych jednostek różniczkujących – mających swoją odrębność, a nawet coś w rodzaju ułomnej treści, ale określonych jedynie relacyjnie (pozycyjnie) w swej „grze”: chodzi oczywiście o różne „-emy”: fonemy, morfemy, gustemy, parantemy, mitemy. W szczególności też sposób matematycznie abstrakcyjny i nieuchwytny w sieć metafizycznych opozycji i modalności (realny – intencjonalny, realny – idealny, realny – możliwy) jest status struktury – sprawa metafizycznej aktualności i empirycznej dostępności jest w tym przypadku jakby bez znaczenia, co jest okolicznością wyjątkowo atrakcyjną dla poszukiwaczy niemetafizycznej filozofii. Jak mówiliśmy, wewnętrzny (i bardzo abstrakcyjny) sens, związany z kwalifikacjami każdorazowo rozpatrywanej struktury, mają kategorie, które nauczeni jesteśmy pojmować „uniwersalnie”, czyli metafizycznie: czas i przyczynowość. Mogą one służyć opisowi ruchu i zmiany w strukturze, ale nie dopuszcza się, aby zagadnienie zmiany zostało wyłączone spod kompetencji badania strukturalnego i przekazane na przykład badaniu „genetycznemu” jako badaniu z innego porządku¹².

Inne matematyczne inspiracje myślenia strukturalistycznego w filozofii to zakorzenienie pojęcia struktury w matematycznych pojęciach modelu, grupy, ciała, przestrzeni topologicznej, pojęcia ruchomego elementu czy „pustej przegródki” (jak fonem zerowy i „przedmiot = x ”) oraz strukturalistyczne pojęcia różnicy, związane z nowoczesnym pojęciem różniczki. Być może filozofia różnicy posunęła nawet pewne intuicje matematyczne. W każdym razie zawdzięczamy jej wiele niezwykle oryginalnych i filozoficznie płodnych badań.

¹² Por. w związku z tą sprawą przykład de Saussure’a z badaniem poprzecznego i podłużnego przekroju drzewa – być może w tym miejscu narodziła się ta problematyka (F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1991, s. 111–113).

6. Filozofia różnicy – Deleuze i Derrida

Różnicę pojmowano w tradycji filozoficznej zawsze w związku z jakąś pozytywną kwalifikacją, która ją konstytuowała. Różnica była na ogół różnicą „pod jakimś względem”, polegającą na posiadaniu przez coś własności dystynktywnej (*differentia specifica*) albo wynikającą z braku jakiejś kwalifikacji lub różnicy co do stopnia pewnej jakości. Formalne pojęcie różnicy wyrażało się natomiast w jej ilościowym, a więc abstrakcyjnym rozumieniu, oraz w czysto formalnym pojęciu negacji jako treściowego wykluczenia się i odrębności (*omnis determinatio est negatio*). Myślenie strukturalistyczne korzysta jednak nie z tych intuicji, ale z jednego z największych wynalazków arystotelizmu, mianowicie z koncepcji analogii. Bez analogii proporcjonalnej nie byłoby różniczki i nie byłoby strukturalizmu. Analogia jako równość proporcji stwarza pozór pozytywnej kwalifikacji, która nie będąc już tylko czystą relacją, jest zarazem całkowicie „zawieszona” między członami proporcji. Dochodzimy do abstraktu, którego status formalny może być odmienny od zwykłej „cechy”. Weźmy za przykład analogię: ręka:człowiek = skrzydło:ptak. Wnosi ona nowe pojęcie o charakterze pozycyjnym lub funkcjonalnym, mianowicie pojęcie pozycji kończyny górnej albo roli kończyny górnej. Rozwinięte myślenie analogiczne może doprowadzić do całego systemu takich „zawieszonych” elementów, będącego formą „trzeciego świata” strukturalizmu. Namacalne z początku, empiryczne człony proporcji zostają następnie w takiej heurystyce sprawdzone do czysto formalnych czynników różnicowania. Wyróżnia je już tylko to, że „nie mieszają się ze sobą” (jak to określa de Saussure), a więc stają się bytami „opozycyjnymi, relacyjnymi i negatywnymi”: ręka nigdy nie będzie skrzydłem, ale też sens dyskursu abstrakcyjnej anatomii porównawczej nie dotyczy ani ręki, ani skrzydła, ale strukturalnego elementu (osobliwości) pochodnego od ich analogii. Myślenie analogiczne prowadzi nas więc ku pojęciu różnicy klasycznego strukturalizmu: ku różnicy w sensie różniczki (zróżnicowania zachowującego ciągłość zmiany), konstytuującej system pozycji i różnic jako totalność wyczerpującą system (por. hasło Saussure’a: „w języku istnieją tylko różnice”). Jesteśmy tu jednak zarazem bar-

dzo blisko anarchicznego, nietzscheańskiego pojęcia różnicy, które eksploatuje „poststrukturalizm” w jej sensie ruźnicy¹³ i poróżnienia czy walki¹⁴. Wystarczy bowiem przekreślić metafizyczne i konformistyczne „=” w proporcji, aby odkryć prawdziwą różnicę, dla której nie szuka się już równości przez powtórzenie tego samego. Ręka jest powtórzeniem skrzydła, ale nie jest powtórzeniem tego samego – jest powtórzeniem, które stało się warunkiem różnicy między nimi. I właśnie to sprzężenie różnicy z powtórzeniem oraz nieuchwytność tego, co się różni (jako czegoś, co zawsze występuje jako różne, różniące się, a nie w identyczności, jako tu obecne to oto), stanowi sedno strukturalistycznej filozofii różnicy.

Teorię „różnicy bez negacji”, nie podporządkowanej temu, co tożsame, rozwinął Deleuze. Opisuje on szczegółowo procesy różnicowania (dywergencji) opartej na powtórzeniu, które nie jest powtórzeniem tego samego, lecz raczej różnicującym odtwarzaniem i mocą wszelkiego różnicowania. Jest to nietzscheańska teoria wymierzona przeciw metafizyce bytu i stawania się, określoności i ruchu pojęcia, przeciwko heglowskiej stabilizacji. Różnica spełnia się w powtórzeniu i ono jest jej „tożsamością” – tylko taka jest tożsamość w „świecie bez tożsamości” – „Byt jest Różnicą”. Oznacza to afirmację prawdziwej różnicy. Tak jak Lyotard, Deleuze

¹³ Przyjęte u nas tłumaczenie „différance” jako „różni” wydaje mi się błędem. Derrida wyraźnie podkreśla, że zależy mu na efekcie jednakowego brzmienia „différence” i „différance” (a więc na różnicy czysto graficznej) oraz na rażąco błędzie ortograficznym. Pozostaje nam więc „ruźnica”, „rórznica” – należy wybrać raczej to pierwsze, gdyż zmienia się w nim tylko jedna litera, jak w oryginalne. Nie jest to wprawdzie spełnienie wszystkich wymagań, gdyż Derridzie chodzi również o „odwlekanie”, zawarte we francuskim „différer” a nie istniejące w polskim „różnić”, oraz o skojarzenie z imiesłowem, jakie wywołuje „an” w słowie „différance” (imiesłowy francuskie tworzy się przez dodanie „ant”). Tłumaczom brakło, jak się zdaje, odwagi lub pewnego minimum zepsucia, aby napisać to okropne słowo: „ruźnica”. W sprawie sztuczki ortograficznej z *différence* por. J. Derrida, *Różnia*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Warszawa 1977.

¹⁴ Por. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1981, s. 386–389, gdzie Deleuze określa analogię jako ostatni z możliwych środków w ramach filozofii przedstawienia.

demaskuje groźne zakłamanie różnicy czy poróżnienia, które chce się spacyfikować przez ostateczną zgodę, konsens czy syntezę. Pisze Deleuze – w związku z Nietzschem, ale i od siebie – „Trzeba, żeby każdy składnik serii, będący już różnicą, wszedł w zmienny stosunek z innymi składnikami i ukonstytuował w ten sposób inne serie, pozbawione centrum i konwergencji. W samej serii afirmować trzeba dywergencję i zdecentrowanie. Każda rzecz, każdy byt ujrzyć musi swoją własną tożsamość pochłoniętą w różnicę, każdy byt będzie już tylko różnicą między różnicami”. A wcześniej: „Powracanie to stawanie się tożsamym samego stawania się. Powracanie jest więc jedyną tożsamością, ale tożsamością jako mocą wtórną, tożsamością różnicy, tożsamym, które uznaje się za różne i obraca się wokół tego, co różne. Taka wytworzona przez różnicę tożsamość określana jest jako »powtórzenie«¹⁵. Także u Derridy problematyka różnicy jest podporządkowana zadaniu odzyskania różnicy prawdziwej, ujawnieniu różnicy samej różnicy oraz wtórności, odsunięciu czy nieobecności tego, co tożsame. I u niego różnica i tożsamość przeniesione zostają na wyższy poziom ontyczny i logiczny: różnica jako różnica różnicy, tożsamość jako tożsamość różnicowania. Jeśli tożsamość i stawanie się (przez negację) Deleuze przekształca w powtórzenie i różnicę, to u Derridy odpowiednikiem tych pojęć jest układ przeciwstawiający pojęcie różnicy pojęciom śladu i *différance*.

Nie ma w słowniku francuskim słowa *différance*. I o to właśnie chodzi – aby móc powiedzieć, że *différance* nie jest nigdy obecna, że w ogóle nie „jest”. Nie „jest” – to znaczy „jest” w sensie „jest” przekreślonego. Nie znaczy to, że po prostu „jest inna”, nieuchwytna i niewyraźalna, albowiem pojęcia te zawierają w sobie domniemanie określonych własności. Nie jest też *différance* pojęciem negatywnym, pustym miejscem, negacją dołączoną do tego, co jakoś „jest”. Nie jest niebytem czy zwykłym metafizycznym pojęciem źródła. „Jest” bardziej tym, czego nie udało się ująć, a raczej zostało zakryte przez po-

¹⁵ Idem, *Różnica i powtórzenie* (fragmenty), przeł. K. Matuszewski, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3 (36–38), s. 200 i 196. Historię problematyki różnicy i powtórzenia wyznaczają, jak pokazuje w swej książce Deleuze, m.in. Platon, Arystoteles, Leibniz, Schelling, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Heidegger, jak również pisarze: Proust, Russell, Borges, Gombrowicz.

jęcia źródła i niebytu. Epochistyczną naturę *différance* na razie wyraża to, że nie „jest” – że nie jest pojęciem ani słowem, ani nawet miejscem (potencjalnie czymś wypełnialnym – jak idea regulatywna czy pozycja w strukturalistycznym systemie). Być może jednak i te określenia się zużyją.

Différance jest w tym sensie transcendentalna, że wprowadza się ją zakładając, iż spełni wszystkie oczekiwania, jakie pokłada się w niej. To jej heurystyczna zmasa, do której nie należałoby się przyznawać. A zadaniem *différance* jest być „obok” – wprowadzać „rozsuniecie”, umożliwiające dopiero pojęcia usytuowane w grze tożsamości i różnicy. W tym sensie jest „pojęciem” generowania i echem pojęcia źródła. „Wytwarza” dopiero różnicę i wszelką obecność, w tym i „obecność dla siebie” – podmiot. Pamiętajmy jednak, że nie chodzi o proste „wywijanie się” wszelkim określeniom – w ten sposób „pracuje” czysta negatywność, a nie *différance*. *Différance* w ogóle nie „pracuje”, nie jest ani żadną *activitas*, ani też biernym, „śliskim” bytem, który porusza się, wymykając się wszelkim określeniom. Jej swoistą negatywnością, pojęciem, które pozwala ją zrozumieć, jest tylko Heideggerowska różnica ontyczno-ontologiczna. Różnica Heideggera wymyka się tematyzacji i jest pojęciem tego, co ulega zakryciu, gdy tylko podejmuje się problem bytu, pojęciem tego, co obecne w filozofii jako jej niemyślne. Pozostaje ona jednak w służbie dobra, jakim jest odsłonięcie zagadnienia bycia. A jest to zadanie pozytywne, bo dotyczy odkrywania pewnego sensu – Heideggerowska różnica jest uwięziona przez to w okowach pozytywności i negatywności, w heurystycznej perspektywie oczekiwanego zniesienia. Derrida natomiast powiada: „Jeśli istniałaby definicja *différance*, to byłaby nią właśnie granica, przerwa, zniszczenie heglowskiego zniesienia wszędzie, gdzie ono działa”¹⁶. *Différance* nie jest „na rzecz” czegoś ani „przeciw”, ani „poza” czy „ponad” – zachowuje natomiast „niezdecydowanie” zawarte w pojęciu rozsunięcia, niezdecydowanie („ni to – ni to”) w stosunku do opozycji obecności i nieobecności, aktywności i bierności, pozytywności i negatywności oraz w stosunku do wszelkich opozycji me-

¹⁶ J. Derrida, *Positions*, s. 56.

taficznych. W tym rozsuwającym działaniu-niedziałaniu *différance* otacza się pojęciami („ulega niesynonimicznym podstawieniom”, „krąży nieustannie w łańcuchu uzupełnień, które różni”), które ją ujawniają i objaśniają, niejako odsunięte o jeden krok od pojęć metafizycznych. Te Derridiańskie pojęcia to na przykład „praślad”, „prapismo”, *pharmakon*.

Gra różnic, konfiguracje metafizycznych opozycji, cała pojęciowość są już efektem *différance*. Jej wytwórczość, aktywność, pierwotność, źródłowość mają być rozumiane niemetafizycznie – każdej z klasyfikacji jest przypisany jej niemetafizyczny, „odróżniony” czy przesunięty odpowiednik. *Différance* jest „ośrodkiem konstytucji”, „czasowieniem” – zawsze z tym nieistniejącym znakiem wyłączenia z pojęciowości metafizycznej. Jest to jeden z najprostszych i może jedyny oczywisty aspekt całego zabiegu „ortograficznego”. Swoista łańcuchowość budowania tekstu opartego na antymetafizycznej epochistyce, świadomie nawiązującej do pojęć skrajnie metafizycznych (jakimi są na przykład wszystkie pojęcia źródła), wywołuje wrażenie, że *différance* jest jakby satyrą czy kawałem, na który mają się nabrać ci, co chcieliby zadanie destrukcji metafizyki potraktować ze zbytnią powagą. Pamiętajmy przecie, że *différance* nie ma, że nie ma ona „sensu” ani swego prawdziwego imienia¹⁷.

¹⁷ Zaliczani do postmodernistów – R. Rorty i O. Marquard – chętnie i jawnie korzystają (idąc śladem Nietzschego) z szansy odsunięcia się od dyskursu metafizyki (skłonnego do śmiertelnej powagi), jaką daje dystans ironii i autoironii. Stanowi on naturalną paralelę retoryczną dla rejestrowanych z napiętą uwagą przez tę filozofię efektów wszechobecnej semantycznej nie trafności, spóźnienia sensu, rozsunięcia, śladu. Wydaje się, że to samo można powiedzieć o innych autorach, również o Derridzie, chociaż jego autoironia z pewnością jest tylko domyślna; w tekście się nie objawia, gdyż byłoby to zbyt łatwe i zbyt bliskie ironii jako klasycznego środka retorycznej represji. Sądząc tak, nie zgadzam się z wybitnym krytykiem postmodernistów J. Bouvresse'em, który w swej pracy *Racjonalność i cynizm* (przeł. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8/9) stawia im bolesny zarzut braku dystansu w stosunku do samych siebie, a więc w gruncie rzeczy zarozumiałstwa. Bouvresse przedstawia postmodernistę jako typ etatowego rewolucjonisty, żyjącego z walki z wymagowanym wrogiem, w dodatku przywiązanego do pewnych konserwatywnych zachowań (jak pisanie książek wieszczących perspektywy kultury) i mającego skłonność do przeceniania własnej roli. Wydaje mi się, że jest to obraz głąboko niesprawiedliwy.

Différance, w swej produktywnej mocy, w sferze pojęciowości, tekstu, pisma (do której sama nie wstępuje), odpowiada za dysseminację – rozplenie, twórczą i autentyczną wielość, grę, której nie da się okiełznać żadnym rachunkiem wieloznaczności (polisemii). Rozplenie przełamuje granice tekstów, książek, wypowiedzi – uzupełnia, zmienia, podważa, kojarzy i rozdziela: sensory, znaczenia, znaczone i znaczące; jest strukturalistycznym „efektem nadwyżki”: znaczącego, „pustej przegródki”, siły. Temat dysseminacji to jeden z aspektów wielkiego tematu strukturalistycznego myślenia, który określają też Deleuziańskie pojęcia dywergencji, nomadyczności, maszyny wojennej, kłacza, *mille plateaux* – tematu, który wywołał Nietzsche.

7. Nietzscheańskie powołanie

„A wiecie też czym świat jest dla mnie? [...] Świat ten: potwór siły bez początku, bez końca, stała spiżowa wielkość siły [...] siła wszędzie jako gra sił i fal ich, jeden zarazem i mnogi [...] morze sił wzbierających, które samo jest dla siebie burzą [...]: ten mój świat dyonizyj-ski, sam wiecznie stwarzający się, sam wiecznie niweczający się [...], to moje »poza dobrem i złem«, bez celu, jeśli celem nie jest szczęście w kole [...]”¹⁸.

Zmęczenie nieustannym odrzucaniem, obalaniem, dialektyką i „problemem metafizyki”, niechęć do „przedstawiania świata” – jeśli przejawia się w medium strukturalistycznym, a więc jeśli zostanie poprzedzone destrukcją centrystycznej i taksonomicznej struktury – ma przed sobą dwie perspektywy. Pierwszą wyrazić można metaforą dryfowania w zdecentrowanej „strukturze”, gdzie przeważa bierność (wstrzemięźliwość, zdanie się na przypadek) i pozostawanie „wewnątrz” – wewnątrz nieograniczonego, pniącego się pola pojęciowości, tekstu, pisma. Druga perspektywa to transgresywna podróż, zajmowanie coraz nowych terytoriów jak koczownik,

¹⁸ F. Nietzsche, *Wola mocy*, w: *Dzieła Fryderyka Nietzschego*, przeł. W. Berent et al., Warszawa 1910–1911, ks. IV, I, 385.

„nieznanie granic”, a więc ukierunkowanie na zewnątrz. Od razu nasuwa się myśl, że opozycja wewnętrzne – zewnętrzne jest jedną z pierwszych, która przewycięża ruch destrukcji metafizyki, a właściwie jeszcze zatopiony w metafizyce początek tego ruchu (transcendentalne zniesienie opozycji subiektywność – obiektywność). Ale właśnie dlatego nie może być prawdziwego antagonizmu między dwiema perspektywami heurystycznymi: dekonstrukcją Derridy i Deleuze’a myślą nomadyczną.

Deleuze nie dokonuje konwersji wszystkiego w pismo ani w nic innego. Wybiera dramaturgię niezliczonych *plateaux* – przyrodniczych, społecznych, dyskursywnych, które splatają się w nieupostaciowany („ciało bez organów”) świat jako kłęczce lub „machina wojenna”. Derrida natomiast wybiera pieniejące się pismo i świat jako tekst. Różnica jest jedynie strategiczna, dotyczy sposobów eksploatowania i przekształcania zasobów wyobrażeń metafizycznych. Zapewne zachowanie przez Deleuze’a wielości różnych *plateaux* jest bardziej „strukturalistyczne” niż tekstualna „konwersja” Derridy i Deleuze jest tu bliżej Foucaulta; zapewne też ekstrawertyzm jego filozofii lepiej spełnia zamierzenie uwolnienia się spod uwodzielskiego czaru refleksji. Nie to jest jednak ważne. Te same idee, choć w różnych miejscach i pozycjach, znajdziemy i u Deleuze’a, i u Derridy, i u Foucaulta. Tworzą oni język krytyki kultury metafizycznej oraz odpowiednie epitety („logocentryzm”, „platonizm”, „nauka królewska”) i będą też poszukiwać „archetypów” sprzeciwu wobec kultury oficjalnej (w samoodnośnych tekstach literackich, w historii szaleństwa i w nie podporządkowanych władzy państwowej społecznościach marginesowych, w nieoficjalnych przejawach nauki). Każdy filozof tego nurtu opisuje też elementy heurezy wyzwolonej spod jarzma, które ma wiele imion. Dekonstrukcja nie jest, jak podkreśla Derrida, słowem wyróżnionym¹⁹. Te same elementy

¹⁹ Trzeba pamiętać, że jednym z warunków uniknięcia nazbyt utrwalonej zależności od jakiegoś fundatorskiego sensu, pierwszego znaczonego czy formy totalizacji jest zachowanie równowagi w posługiwaniu się pojęciami o bardzo szerokim zasięgu zastosowania i pretensjach do szczególnej ważności – należy zawsze postrzegać je jako konkurujące z innymi. To samo dotyczy dekonstrukcji. Derrida mówi, że „kiedy używał słowa »dekonstrukcja«, uważał, że jest to

powtarzają się w programach różnych autorów i pod różnymi nazwami: zainteresowanie lokalnością, anomalią, niejasnymi przesunięciami sensów wytwarzającymi przestrzeń, którą może zająć myśl (wiążą się z tym pojęcia takie, jak *différance*, rozsuniecie, rozstęp, hymen, symulakria, paralogia, transgresja); zastąpienie heurezy refleksji i dyskursu przedstawiającego heurzę *bricolage*'u, podwójnej nauki, ważenia i osądzania słów, pisania jako wytyczania i kartografowania (Deleuze), ekonomiki i strategii myślenia, mikropolityki w odkrytym intermezzo sensów; afirmacja żywiołowości, anarchii i nieopanowania, które gwarantuje umknięcie władzy logosu, totalizujących dyskursów, metanarracji, zawierająca się w pojęciu pisma, dysseminacji, myśli nomadycznej. Każdej wersji programu odpowiada jakaś forma rewolucji stylistycznej, a raczej tekstowej – od aforyzmu Nietzschego do dwukolumnowej książki bez początku Derridy i pisarstwa nomadycznego – książki-kłacza Deleuze'a. Pokusa przedstawienia sobie symbolu świata anarchicznego jako uzupełnienia tych wizji jest duża. I w istocie mamy motywy burzy, chmury, labiryntu pozbawionego centrum, pisma, kłacza. Łączy je przekraczanie wszelkiej strukturalności i władza różnicy. Może to być władza aktywna – jak u Deleuze'a, może być raczej pasywna – jak u Derridy. Istotniejsze jest jednak to, że wskazanie na nią powstrzymuje złudzenie obecności lub uobecniania (przedstawiania), jakie wywołuje każde znaczące, i przypisuje znaczącemu *modus* śladu, samemu złudzeniu natomiast kształt pozoru – maskowania właściwego grze, kształt mistyfikacji, symulakrii (w przeciwieństwie do siermięźnie metafizycznego „pozoru transcendentального”). Proponuje się nam rodzaj emancypacji bez narzuconego programu rewolucji. Wymowa polityczna tej filozofii zbliża ją więc do projektów Szkoły Frankfurckiej.

Z całą pewnością, myśleniu strukturalistycznemu, a szczególnie jego późnym i czysto filozoficznym konsekwencjom, towarzyszą li-

jedno z wielu słów [...] w łańcuchu innych słów [...] »dekonstrukcja« nie była wcale ani pierwszym, ani ostatnim słowem, a już na pewno nie hasłem czy sloganem dla tego, co miało potem nastąpić [to znaczy dla kariery dekonstrukcji]” (J. Derrida, *The Ear of the Other*, [USA] 1988, s. 86–88.)

czne sugestywne metafory, figury wyobraźni, a wręcz metafizyczne fascynacje. Byłoby niemądre i nieuczciwe, gdyby dopatrywać się w tym porażki, sprzeniewierzenia czy, co gorsza, naiwności. Migotliwa wielość wciąż niezadowolających pojęć i słów budujących języki postmodernistów, armia metafor, niezliczone stylistyczne eksperymenty i manieryzmy – wszystko to stanowi szczery i serdeczny wysiłek zupełnie jednoznaczny z filozoficznym, a więc i metafizycznym wysiłkiem tradycyjnych filozofów. Można wręcz powiedzieć, że kręgosłup moralny postmodernistów jest jeszcze pewniejszy niż tych, którzy swą pracę uzasadniać mogą, z całym spokojem i przekonaniem, ideałami prawdy, racjonalności i służby nauce. Ich powołanie jest bowiem nietzscheańskie, a to oznacza unikanie miejsc bezpiecznych. Postmoderniści z taką samą pasją jak inni filozofowie oddają się życiu filozofa, skazując się na to samo uciążliwe obcowanie z materią tradycyjnych filozoficznych pojęć i dyskursów, lecz odmawiają czerpania korzyści z podporządkowania się ich perswazyjnej władzy. Nie jest ich zamiarem czysta krytyka zmierzająca do porzucenia tradycji – to byłoby najprostsze, bo usprawiedliwiłoby rezygnację z myślowego wysiłku i pisania filozoficznych książek. Bliższe prawdy jest powiedzenie, że ich działalność to jakby przystawianie krzywego zwierciadła filozofii i opisywanie takich eksperymentów. Nie jest to, wbrew pozorom, zajęcie czysto rozrywkowe – pewne wady można wszak zobaczyć tylko w krzywym zwierciadle. Ale chyba nie to jest najważniejsze. Zasługi francuskich profesorów będą bardziej rzetelnie i z szacunkiem zaznaczone, a przecież i całkiem zgodnie z rzeczywistością, jeśli przypomni się po prostu, że są to uczeni o wielkiej erudycji i talencie, pracownicy piszący wybitne książki – przenikliwe, odważne – operujący w sposób niezwykle sprawny najbardziej wyrefinowanymi i specjalnymi „intuicjami” filozoficznymi.

Wizerunku filozofii w krzywym zwierciadle nie należy zapewne brać zbyt dosłownie. Tego nie chcieliby jego autorzy – malowanie diabła jest przecież jednym z gestów filozofii *ratio*, jednym z perswazyjnych środków metafizyki. Z kolei minimum lojalności wobec postmodernistów wymaga, by także z nich nie robić diabłów, jak to często się dzieje. W szczególności epitety: „irracjonalizm” lub „antyracjonalizm” wydają się żenujące. Jeśli się wie, jak głęboko i wszech-

stronnie filozofowie ci rozpoznają specyfikę pojęciowości związanej z racjonalnością i heurystyczną naturę racjonalistycznych dyskursów (mających charakter podboju wszystkich wartych przejęcia, niezagospodarowanych jeszcze przez akademię obszarów przez uelastycznianie, „ukrytycznianie”, poszerzanie pojęcia racjonalności), to streszczanie ich stosunku do tych zagadnień przez proste „ir-” lub „anty-” okazuje się zwykłą naiwnością. Z krytyką w ogóle trzeba uważać, bo przeciwnik prezentuje najwyższy poziom intelektualny i rzadką erudycję, a warunek pokonania kwiecistej francuszczyzny jego książek nie jest łatwy do spełnienia.

Jaka jest więc postmodernistyczna metafizyka, przekorne nicowanie tradycji, jej nietzscheańska deformacja, której wady – jawny związek z pewnymi metaforami i wizjami wyobraźni, a czasem dziwaczność i pretensjonalność mają odzwierciedlać („powtarzać”) wady filozoficznej tradycji? Jest odpowiednia do quasi-satyrycznych intencji oraz literackiego zapału, z którego wyrasta. Deleuze nazywa to zamiłowaniem do teatru, co z kolei jest nieodłączne od fascynacji gramami. Strukturalistyczne gry to na przykład komórki do wyjęcia i go. W stronę wyobrażeń tego rodzaju gier idą różne ilustracje radykalnego myślenia strukturalistycznego, doprowadzonego poza granicę krytyki centralizmu i formalizmu struktur. Pojawia się coś w rodzaju mistyki gry i tańca, odkrywania i zakrywania, obecności i zanikania, pozostawiania śladów i tropienia, lustrzanych odbić, tajemniczych metamorfoz. Odjęcie żywej obecności rzeczom, podmiotu i odbiorcy dziełom literackim, zdolności przedstawieniowej znakom i wypowiedziom, uczynienie z każdej pozytywnej treści i każdego znaczonego pogłosu, cienia i śladu, który przeistacza się w znaczące dla czegoś innego – wywołuje pojęciowe efekty odcięcia pojęć od ich (przypisywanej im filozoficznie) „komponenty tożsamościowej” („znaczonego transcendentального”). Mamy więc kopie bez oryginału, szyfry bez zaszyfrowanego sensu, książki bez autora, świadomość bez podmiotu, sens bez intencjonalności, znaczące bez znaczonego. W rozwartych z mozołem przestrzeniach między znaczącym – czystą formą znaku, a znaczonego – tożsamym sensem zdolnym żyć w oderwaniu od swej „znakowej powłoki” myśl porusza się ruchami lokalnymi, ruchami gracza, przemyka się, sto-

sując zmyślną ekonomikę i upatrzoną strategię, wykorzystując pozory czystego znaczącego i czystego znaczonego w taki sposób, by nie zamknąć ich nigdy „pomiędzy”. Takie wyobrażenia szczególnej przestrzeni i ruchu wspierają „metafizykę” różnicy, śladu, rozsunięcia, decentracji.

„Metafizyka” ta ma więc swoją perspektywę lokalną, perspektywę mikrostruktur, których nie są w stanie spacyfikować narzędzia totalistycznego dyskursu logosu. Jest to strukturalistyczna parafraza promowanej przez Hegla heurezy szczegółowości. Jest jednak i perspektywa globalna. Stanowią ją przede wszystkim wspomniane wyobrażenia nieupostaciowanych, „nie rozrysowanych” przestrzeni – pisma, ciała bez organów. Są one zawsze związane z jakąś parafrazą metafizycznego „źródła ruchu”. Za ruch odpowiadają wielokierunkowe siły, związki generowania, powielania, odzwierciedlenia pomiędzy seriami, nadmiar i „pusta przegródka”, impulsy wychodzące z pozornych źródeł i pozornego centrum (jak nieświadomość), woła mocy i afirmacja. Zawsze przy tym trzeba jakoś rozłożyć akcenty pomiędzy ogólną tendencję rozpraszania i rozrostu (nomadyczność, dysseminacja), lokalny ruch nadmiaru znaczącego, szukającego dla siebie znaczonego (czy inny ruch „pustej przegródki”) oraz pierwotny ruch generowania. Oczywiście musi to być ostatecznie ten sam ruch. Ruch filozoficznej myśli musi być także tym właśnie ruchem i również ma swoje przejawy lokalne – jako taktyka czy *bricolage*, oraz globalne – jako strategia wiązania odległych od siebie serii, a zarazem rozpraszania sensów.

8. Dekonstrukcja

Z wszystkich heurystycznych projektów strukturalizmu najbardziej rozwinął się i największą sławę zyskał ten, który postawił sobie za cel zachowanie wszystkich walorów heurezy krytyczności, a jednocześnie uniknięcie zależności od logocentrycznych hierarchii heurystycznych: obalenia i akceptacji oraz obalania lub akceptacji i neutralizacji lub zniesienia.

Jest szczytnym zamiarem dekonstrukcji, jej ambicją jako pełni świadomości heurystycznej, aby myśl filozoficzna nie była skazana na *sic* lub *non* (lub ani – ani) albo absolut syntetycznej refleksji. To samo zadanie stawia sobie hermeneutyka, jednakże jej heureka pozostaje w zasięgu oddziaływania na wskroś metafizycznych motywów: odczytania znaczenia, całości sensu i prawdy. Zostały one tu jedynie „krytycznie potraktowane” i logocentrycznym, metafizycznym gestem odsunięte „na horyzont”, odesłane do pełnienia kantowskich ról transcendentalnych warunków możliwości lub idei regulatywnych.

Idea dekonstrukcji jest heideggerowska w tej mierze, w jakiej interesuje się tym, co bywa w filozofii zacierane, zaciemniane, niemyślane, pomimo wysiłków przedstawienia – zacierane dlatego, że nie może być przedstawione ani w inny sposób uobecnione. Naczelny środek heurystyczny filozofii – uobecnianie czegoś, co jest ze sobą tożsame (jako byt i sens) – okazuje się w heideggerowskiej perspektywie nietrafny, umie jedynie okazać swoją niemoc trafienia w cel i tylko w ten negatywny sposób pozwala zrozumieć, że tym celem nie jest przedstawienie czegoś, uobecnienie czegoś. Poniekąd wbrew własnej destrukcyjnej postawie wobec opozycji pojęciowych Derrida zachował w swojej koncepcji dekonstrukcji priorytet Heideggerowskiej diagnozującej filozofię opozycji obecności i nieobecności. Idea „metafizyki obecności”, choć formalnie nie może mieć pierwszeństwa przed innymi diagnostycznymi totalizacjami (jak filozofia refleksji czy logocentryzm), urzekła Derridę i dzięki temu jego projekt dekonstrukcji ma jakiś punkt zaczepienia – daje o sobie mówić, a zarazem uzyskuje heurystyczne ograniczenie. Należy jednak pamiętać, że jest w nim znacznie więcej niż tylko wykorzystywanie heideggerowskiego motywu.

Jedną z głównych opozycji, od których dekonstrukcja wyzwała się jako projekt heurystyczny, jest opozycja: wewnętrzne – zewnętrzne. Dekonstrukcja jest bowiem tyleż penetracją tekstu (czy systemu) od wewnątrz, co jego rozproszeniem w przestrzemi innych tekstów i pisma. Pozostając „w środku”, szuka się w tekście tego, co nie może w nim zostać stematyzowane i rozsada go od wewnątrz, inicjując ruch splatania go z innymi tekstami i polami pisma. Jeśli granice tek-

stu muszą zostać w pewnym momencie przerwane, to fazą dekonstrukcji musi być „obalenie od wewnątrz”. Jej celem nie jest jednak zaprzeczenie – to raczej z punktu widzenia danego tekstu lub systemu obalenie w ogóle jest widoczne²⁰. Dekonstrukcja nie jest więc neutralna, ale jej konfliktowość, a czasem wręcz agresywność, to tylko powtórzenie napięcia wytworzonego przez pojęciowość, której dotyczy. Można powiedzieć, że dekonstrukcja jest jak reakcja alergiczna – polega na autoagresji tekstu wywołanej alergenem *différance*. Środki dekonstrukcji czerpie się więc z samego tekstu, pojęciowości, metafizyki, którą się dekonstruuje – czerpie się na „sposób ekonomiczny i strategiczny”. Dekonstrukcja jest przez to w szczególności sposób aktywna – jeśli interpretacja hermeneutyczna „przekształca” tekst przez przyswojenie i interpretację (zachowując jednak filologiczny ideał nienaruszalnego kształtu tekstu-źródła), to dekonstrukcja jest jakby czynna w samym tekście – przekształca go według jego własnej gry różnicy i powtórzenia, która nigdy nie jest dość wyzwolona (zwłaszcza że jedność osoby autora i wymóg jedności tekstu zasadniczo temu przeszkadzają). Jako swoisty sposób czytania – alternatywny wobec interpretacji hermeneutycznej – lektura, za pomocą której dokonuje się dekonstrukcji, nazywa się lekturą gramatologiczną (od *gramu*, który jest różnicą obecności znaczonego, tym, co rozsuwa znak). W jej toku tekst ulega jakby rozdwójeniu na tekst znaczący, w którym słowa znaczą to, co znaczą i poddają się interpretowaniu, oraz przesunięty, odcięty od swego metafizycznego podłoża. Dekonstrukcja opiera się bowiem na strukturalistycznej heurzezie zdwojenia – „podwójnej nauki”. Ta jej praca jest oczywiście nieskończona, tak jak nieskończone jest działanie „filozofemów”

²⁰ Derrida powiada: „[...] próbuję możliwie najdokładniej respektować wewnętrzną i regularną grę filozofemów czy epistemów, prowadząc je [...] do punktu ich niestosowności, wyczerpania, zamknięcia. »Dekonstruować« filozofię to zatem przemyśleć ustrukturuowaną genealogię jej pojęć w sposób najwierniejszy, najbardziej wewnętrzny, ale to zarazem – od pewnego niekwalifikowanego dla niej, nie dającego się nazwać zewnątrz – określić to, co historia ta mogłaby ukryć czy zakazać, czyniąc siebie historią zainteresowaną w jakiejś mierze tą represją” (*Positions*, s. 14 i n.; s. 295 w przekładzie B. Banasiaka: „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3 [36-38]).

metafizycznie zawłaszczających pismo. Teksty filozoficzne same nie raz bronią się przed całkowitym podporządkowaniem logice rządzącego nimi dyskursu za pomocą różnych środków heurystycznych (stylistycznych, gramatycznych, typograficznych), służących wytworzeniu enklaw ograniczonych wpływów metafizycznych znaczeń. Należą do tych środków cudzysłowy, nawiasy, dygresje na marginesie i w przypisach, kursywa. Dekonstrukcja jest ich sprzymierzeńcem i eksploatatorem – dekonstrukcyjny rejs pod prąd najlepiej rozpocząć z marginesowych wysepek i obrzeży tekstu. Zarazem jednak dekonstrukcja nieustannie narażona jest na przejawy wrogości ze strony tradycyjnej filozofii akademickiej. Wynika to głównie stąd, że atrybuty, które sobie przypisuje – racjonalność, naukowość, logiczność – będąc kwalifikacjami właściwymi metafizyce logosu w istocie jako jedne z pierwszych ulegają dekonstrukcji, a zarazem i krytyce, gdyż zostają przedstawione jako środki przemocy intelektualnej, metafizycznej perswazji. Głębsza przyczyna wrogości wobec dekonstrukcjonizmu jest jednakże taka, iż z punktu widzenia lektury gramatologicznej związki logiczne i argumentacyjne w tekście, a więc i jego odczytanie jako dyskursu nie jest uprzywilejowane w stosunku do związków etymologicznych, leksykalnych czy symbolicznych i odczytywania tekstu jako tworu literackiego. Trudno się dziwić, że filozofowie analityczni irytują się, gdy ktoś traktuje tekst filozoficzny tak jak dzieło literackie. Należy jednak pamiętać, że tego rodzaju eksperymentów zazwyczaj nie przeprowadza się w złych zamiarach.

Dekonstrukcja, jak mówiliśmy, nie może być pojęciem nazbyt wyróżnionym; kłóciłoby się to z jej najgłębszymi intencjami. W istocie, jest wiele projektów wyrastających z impulsu intelektualnego, który można określić jako poczucie pełnego otwarcia na wszystkie znaczeniowe efekty, natężenia krytycznej i twórczej inteligencji, intelektualnej kondycji i stylistycznej swady. Projekty powstające w intelektualnym uniesieniu o cechach artystycznego natchnienia o tyle są do siebie podobne, o ile zbliżają się do siebie usposobienia duchów twórczych i utalentowanych. Gdy Rorty mówi o ironii, Lacoue-Labarthe o typografii, de Man o alegoriach lektury, Lyotard o myśleniu rozproszonym, Deleuze o myśli nomadycznej, Derrida o dekonstrukcji – wszyscy odwołują się do tego samego doświadcze-

nia, które leży u podstaw projektu naszej heurystyki; wszyscy też ulegają w niegroźnym stopniu złudzeniu, że znaleźli wreszcie właściwe imię dla swego zapału. Powinowactwo, o którym mówimy, jedność heurystycznej mobilizacji umysłu krytycznego (przy wielości jej teoretycznych przejawów) nie jest oczywiście zjawiskiem nowym. Wiąże ono ze sobą w jakiś sposób wszystkie projekty heurystyczne: dialektykę Platona, *organon* Arystotelesa, retorykę, *skepsis*, synkretyzm, *mathesis universalis*, krytykę czystego rozumu, dialektykę ducha, przewartościowanie wszystkich wartości, socjologię wiedzy, epistemologię ewolucyjną, hermeneutykę. Nie wolno mieć już żadnych złudzeń co do możliwości zamknięcia tej historii, nawet w tym sensie, że nada się jej dalszemu biegowi jednolitą nazwę. Nie nazwa jest jednak ważna i nie ma czego żałować (słowo „heurystyka” swą technokratyczną obojętnością ma wyrażać obojętność w kwestii nazwy) – liczy się tylko praca i talent, liczy się filozofia.

Każdy z heurystycznych projektów – niezależnie od stopnia jego refleksyjności bądź intuicyjności, dogmatyczności bądź antydogmatyczności, krytyczności bądź naiwności, intuicyjności bądź dyskursywności, analityczności bądź syntetyczności – ma swoje charakterystyczne oblicze, partykularność, którą można porównać z indywidualnością charakteru ludzkiego, dziwnie kontrastującą z różnorodnością powszechnych składników psyche. W przypadku dekonstrukcji, gotowej przystosować swe narzędzia do każdej pojęciowej lokalności i specyfiki, i w tym sensie uniwersalnej, charakterystyczne cechy to stałe nawiązanie do kontekstu problemu metafizyki (splot zagadnień dla wielu filozofów – o czym warto pamiętać – zupełnie drugorzędnych), powracająca intuicja różnicy i rozsunęcia, fascynacja pismem, nastrój rytuału i strategicznej gry, skłonność do rozpraszania sensu, wydawania pojęć grze językowej, radosne korzystanie z destrukcji opozycji metaforyczności i dosłowności. Jeśli chcieć w odniesieniu do tych własności scharakteryzować projekt heurystyki, to trzeba by ją określić jako „konstrukcję” – jej podstawowym ruchem jest bowiem wiązanie i kojarzenie, a nie rozpraszanie i rozkojarzenie. Nie chodzi oczywiście o „syntezę” czy „mobilizację sił”, organizowanie wielkiej metanarracji, ale raczej o osiągnięcie sprawności w poruszaniu się w przestrzeni filozofii, o cnoty dobrego

organizatora. Jeśli grzechem, na który wyczulona jest dekonstrukcja (i inne tego rodzaju projekty), ma być represywność metafizycznego dyskursu, to grzechem potępianym przez heurystykę jest zaściankowość, naiwność, przemądrzałość. Heurystyka nie chce bowiem krytykować, ale współpracować – jej ostrze krytyczne otwiera się tylko wtedy, gdy napotyka filozofię niezdolną do współpracy – głupią lub zacietrzewioną. Dekonstrukcja w tamtą stronę nawet nie patrzy.

Heurystyka i samowiedza

Zajmowanie się w heurystyce nią samą nie jest dla niej ważniejsze niż odnoszenie się do czegokolwiek innego w filozofii. Inaczej mówiąc, samowiedza nie jest dla heurystyki rozstrzygającą formą heurystyczną. Doświadczenie myślenia strukturalistycznego i nietzscheanizmu wyzwala ją nas z uroku samowiedzy, która do niedawna wydawała się w filozofii czymś niezastąpionym – samą filozoficznością. Lecz podejmując się prezentacji idei heurystyki, a więc w obliczu praktycznej potrzeby udostępnienia pewnej wiedzy i wyobrażenia heurystyki o niej samej, stajemy wobec wyzwania sformułowania pewnych elementów jej samowiedzy. Dla heurystyki jednakże samowiedza jest właśnie przede wszystkim formą heurystyki, czymś tylko interesującym, ale nie przesądzającym o jej heurystycznym statusie. Dlatego rozdział traktujący o heurystyce przez pryzmat zagadnienia statusu mówienia o niej lepiej zatytułować „Heurystyka i samowiedza”, zamiast „Samowiedza heurystyki”.

1. Wstęp do problematyki neutrum

Gdy przed kilkunastoma laty podjąłem pierwsze próby szkicowania projektu, który przedstawiam tu pod nazwą heurystyki, za jego najważniejszą część uznawałem koncepcję strukturalistyczną z ducha, a polegającą na wprowadzeniu do języka filozoficznego quasi-pojęcia nie poddającego się jednolitej charakterystyce jako „coś”, „przedmiot teoretyczny” ani nawet jako pewna „forma”, „operator”. Z założenia miało to być pojęcie uchylające się przed jednolitym dyskursem wyjaśniającym jego sens, zastosowanie, potrzebę, znaczenie formalne. Jego ulotna spoistość polegałaby tylko na widoczności pewnych śladów podmiotowania sensu, i to jedynie z pewnych punktów wi-

dzienia. Takim śladem jest to, że miałyby ono stanowić podmiot zdań gramatycznych, że można by powiedzieć, iż jego tożsamość wyraża się w pewnych analogiach strukturalnych, analogiach i rodzinnych podobieństwach specyficznych funkcji, jakie niektóre pojęcia pełnią w teoriach. Z uwagi na często powracający w myśleniu o tym quasi-pojęciu motyw uchylania się od wszelkiej określoności, a także motyw jego zakładanej operacyjności oraz zupełnej neutralności w stosunku do możliwych teorii, z punktu widzenia których w nich właśnie miałby mieć „siedzibę” jego „pierwotny” albo „właściwy” sens, nazywałem je „pierwiastkiem neutralnym” lub „neutrum” – czymś w rodzaju nijakim. Idea „neutralności” czy „nijakości” jest tylko jedną z wielu, które chciałem skojarzyć z innymi w pojęciu neutrum. Do nielicznych koncepcji w tradycji filozoficznej, gdzie tego rodzaju pomysły się pojawiają, należy strukturalizm Lacana, Foucaulta, Lévi-Straussa i Derridy, fenomenologia Husserla i Merleau-Ponty’ego oraz teoria objektywu Meinonga, uogólniająca pojęcie przedmiotu. Wcześniej (u Kanta, Hegla, Nietzschego, Fregego) są jedynie ślady myślenia w tym kierunku. Podjęcie i rozwinięcie tego tematu uważam za jedno z najbardziej twórczych i ważnych zadań heurystyki; w tej pracy może ono zostać jedynie postawione.

Intuicje strukturalistyczne, które naprowadzają na ideę neutrum, to przede wszystkim takie pomysły, jak pojęcie osobliwości struktury, elementu neutralnego (zapożyczone z matematyki), pustej przegródki obiegającej strukturę, pojęcia o płynnym znaczeniu (*signifiant flottant*), przedmiotu = x , *différance*. Ważnym krokiem na drodze do pojęcia neutrum była również próba zastąpienia podmiotu transcendentalnego bezosobowym „się”, nie będącym ani „ja”, ani alter ego, lecz czymś neutralnym, oraz związana z nią idea czegoś neutralnego względem podmiotowości i przedmiotowości; obie pełnią ważną funkcję w filozofii M. Merleau-Ponty’ego, ostatnia zaś bliska była również tzw. drugiemu pozytywizmowi. Antecedencje problematyki dochodzącej do głosu przez te idee i pojęcia to rzecz sama w sobie i idea regulatywna Kanta, koncepcja zapośredniczenia Hegla

oraz koncepcje, które podejmują problem sensu zawarcia w szczególnym słowie tego, co gubi swój sens w każdym wielosłowniu¹.

„Osobliwość struktury” to pojęcie punktu orientacyjnego, miejsca, względem którego inne elementy określają się tak wyraźnie i z taką regularnością (na przykład wedle jakiejś funkcji), iż uzyskuje ono pozytywną treść, co oznacza, że nie potrzeba określać go czysto relacyjnie. Przykładem może być środek układu współrzędnych, jednostki ludzkie w strukturze „zjawisk społecznych”, elementarne pojęcia matematyczne, takie jak środek figury, środek symetrii, punkt przegięcia krzywej, wierzchołek figury, ekstremum funkcji, a jeszcze lepszych przykładów dostarczyłyby zapewne zaawansowane teorie matematyczne. Osobliwości układają się w serie, a raczej generują serie pojęć teoretycznych o wyraźnych walorach heurystycznych, pojęć, wokół których rozwijają się teorie. Uogólniony sens osobliwości oddaje być może intuicja „ośrodka krystalizacji”; osobliwości są jakby względnie stałymi ukształtowaniami sensu, a zarazem źródłami jego przemiany, co wiąże je z neutrum.

Zespół pojęć: element neutralny, pusta przegródka, przedmiot = x określa szczególnie ważne momenty narracji o neutrum². Przed-

¹ Ten ostatni motyw najlepiej wyraża cytowane już zdanie z Heideggera: „Aby nazwać to, co rozpościera się w byciu, język musiałby znaleźć jakieś tylko jedno słowo, słowo jedyne”.

² Określenie „narracja o neutrum” ma oczywiście zastąpić niemożliwe tu określenie „opis”, „charakterystyka”. Gdy jednak osiągnięty ten etap, na którym będzie „już wiadomo o co chodzi”, wówczas będzie można powrócić do bardziej zwyczajnego sposobu wyrażania się – tak jak dyskurs transcendentálny obiecuje powrót do języka obiektywistycznego, a dekonstrukcja porusza się wśród pojęć metafizycznych, nie używając ich wszakże czysto afirmatywnie (nawnie, jak to się zazwyczaj określa), lecz na swój szczególnie, dekonstrukcyjny sposób krytycznie. Pierwszym krokiem tej naturalizacji sposobu mówienia o neutrum niechaj będzie przyjęcie wyrażenia „pojęcie neutrum”, chociaż oczywiście do neutrum odnosi się to samo zastrzeżenie, które dotyczy *différance*, iż nie jest ani pojęciem, ani słowem. Pojęcie x , a raczej *pustego x* pojawia się wielokrotnie w *Ideach I* Husserla, oznaczając pustą formę noematyczną, formę przedmiotowości wypełnianą się sensami noematycznymi w przebiegu aktów świadomościowych. Pojęcia przedmiotu = x używają natomiast Lacan i Foucault. Razem z pojęciem pustej przegródki i elementu neutralnego omawia je Deleuze w swoim artykule *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, s. 311–320. Jest to być

miot = x jest elementem ruchomym struktury, swoistą formalną nadwyżką znaczenia, która przyjmuje różne postacie, „zapełniając się” na podobieństwo pustej przegródki i wywołując ruch w strukturze. Jest on zawsze „nie na swoim miejscu”, jest jakby przesunięty względem siebie, nie daje się „przyłapać”. Przykładem jest wartość w strukturze wymiany ekonomicznej – nie jest ona żadnym z wymienników, nie stanowi jej nawet kwantum złota, lecz wyraża się w ciągłej wymianie, jest jakby proporcjonalnością samej proporcji. Uogólniając ten abstrakt, można powiedzieć, że przedmiot = x jest różnicą samej różnicy. Ta jego uchylność, przesunięcie względem siebie, czyni go pojęciem korelatywnym względem *différance* Derridy; jest jakby *différance* ujętą od strony jej powtórzenia (gdyż włącza intuicję przedmiotu, a więc co najmniej pustego miejsca). Przesunięcie względem wszelkiego znaczenia właściwe przedmiotowi = x , czyli jego różnica, jest właśnie tym, co Derrida nazywa *différance*. Przedmiot = x zawsze się jednak „odnajduje”, to znaczy krążąc po strukturze, przyjmuje różne postacie, co można porównać do różnych postaci tego samego równania (zawierającego niewiadome). Wartość „odnajduje się” w różnych seriach – jako złoto, pieniądz, chleb... Ruchliwość przedmiotu = x oraz jego formalna natura nasuwa metaforykę ślepej plamki (Sollers), słowa-kufra (jak francuskie *machin*, *truc*), a także wiąże go z pojęciem elementu neutralnego (jak fonem zerowy Jakobsona i pozycja zero Fregego) i zmiennej (stąd „ x ”). Szczególna trudność zrozumienia statusu przedmiotu = x wiąże się ze skłonnością do mylenia go z funktorem nazwotwórczym lub uogólnionym analogonem w abstrakcyjnej relacji analogii. Tymczasem przedmiot = x

może jedyne omówienie tego rodzaju w szerzej rozpowszechnionej literaturze. Przypomnijmy tu niektóre jego treści. Pewne szczegółowe aspekty stosowania „ x ”, jeśli można w ten sposób określić szerszy kontekst problematyki przedmiotu = x , są badane np. w artykule J. Lacana, *Of Structure as an Inmixing of an Otherness. Prerequisite to Any Subject Whatever*, w: *The Structuralist Controversy*, eds. R. Macksey, E. Donato, Baltimore–London 1972, jak również w oryginalnym artykule A. Warmińskiego o Nietzschego *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* i zagadnieniu rzeczy samej w sobie w powiązaniu z zagadnieniem metafory: *Towards a Fabulous Reading: Nietzsche's „On Truth and Lie in the Extramoral Sense”*, „Graduate Faculty Philosophy Journal” 1989, vol. 15, no. 2.

ma swoją symboliczną, a nie abstrakcyjną czy analogiczną jednostkowość; co więcej – każdy porządek strukturalny ma swój przedmiot = x , zawsze inny. Porządki łączą się, wiążą ze sobą w sposób określony przez charakter przedmiotu = x . Jeśli kupię od tubylców ich ozdoby za szklane paciorki, to „paciorek” stanie się wtedy przedmiotem = x , krążącym jako wymiennik między seriami wymiany u tubylców i u nas – u nas jako „coś bezwartościowego, nabierającego wartości tam”, a u nich jako „coś wartościowego przychodzącego stamtąd”. Między dwoma porządkami strukturalnymi została nawiązana relacja podrzędności i wyższości ekonomicznej, wynikającej z krążenia fizycznych paciorków i paciorków-symbolu.

Nie są jasne stosunki między poszczególnymi przedmiotami = x a ogólnym pojęciem przedmiotu = x . To ostatnie jest przedmiotem = x bardzo szczególnego porządku, jakim jest strukturalistyczna teoria. Dokonanie uogólnienia prowadzącego do pojęcia przedmiotu = x ma sens heurystyczny jako „sposobność do uprzytomnienia sobie przedmiotowej spistości, której nabiera w obrębie struktury kategoria tego, co problematyczne”³.

Mówiąc ogólnie, tym, co najbardziej zbliża myślenie strukturalistyczne do pojęcia neutrum, jest wypracowanie heurezy „podwójnej nauki”, czyli jednoczesne eksploatowanie i zdystansowanie wobec własnej pojęciowości poszczególnych dyskursów, w szczególności wobec pojęciowości metafizycznej. Zdolność poruszania się w przestrzeni pomiędzy afirmatywnym a krytycznym sposobem używania pojęć, wyrażająca się w heurystycznych wyobrażeniach *bricolage*'u, podwójnego gestu, dekonstrukcji, ma decydujące znaczenie dla „nieutożsamiającego myślenia” o neutrum, dla nauki posługiwania się pojęciem neutrum, o którym mówi się, że żadne wyrażenie nie jest zadowalające, a można je mimo to zaakceptować, pod warunkiem że wyraźnie odsyła do innych możliwych wyrażzeń i intuicji. Jeśli ta właściwość mówienia o neutrum nie musi być wyłącznie kojarzona z takimi motywami heurystycznymi, jak poszukiwanie najważniejszego słowa lub słowa-kamienia filozoficznego albo z dialektyką śledzenia zapośredniczeń, kulminującą w powrocie pojęcia

³ G. Deleuze, op. cit., s. 317.

do siebie, to tylko dzięki temu, że heureka strukturalistyczna pokazuje możliwość abstraktów bez metafizycznego imienia, „wysoko przetworzonych” pojęć, do których jednakże nie jest przypisany, jak to na ogół bywa w filozofii, wprowadzający je dyskurs o charakterze czysto refleksyjnym i krytycznym, dyskurs samowiedzy.

Nie chcemy przez to powiedzieć, że intencja heurystyczna prowadząca do powstania różnych pojęć czegoś wyróżnionego i pierwszego nie zaowocowała już w dawniejszej filozofii pojęciami, które przekraczałyby swą heurystyczną elastycznością zwykłe metafizyczne pojęcia kluczowe teorii filozoficznej, jak byt czy absolut. Znaczące są pod tym względem pojęcia formalne, którym wyznaczano w teorii pewną heurystyczną rolę, a od strony intencji przedmiotowej na ogół nadawano sens czynnika wywołującego ruch (ruch myślenia i bytu). Najbardziej klasyczne to pojęcie Boga jako metafizycznego celu wywołującego ruch stworzenia ku sobie, a zarazem przedmiotu wyłącznie negatywnych określeń (teologia negatywna). Bardziej zaś zaawansowane w refleksji heurystycznej jest pojęcie rzeczy samej w sobie, ze swą szczególną funkcją heurystyczną wzmacniania „rzeczowości” dyskursu transcendentального czy przełamywania jego autoreferencyjności. Największy wkład Kanta w tej dziedzinie to jednak pojęcie idei regulatywnej jako formalnego czynnika integrującego porządek rozumu, służącego zarazem usankcjonowaniu jego roszczeń do obiektywnej ważności, co dokonuje się w dyskursie dialektyki transcendentальной oraz krytyki praktycznego rozumu, w których idea regulatywna występuje jako p o j ę c i e. Zarówno formalizm („regulatywność”) pojęcia idei regulatywnej, jak heureka równoległego operowania pojęciem idei regulatywnej jako idei (*modus* przedmiotowy) i pojęciem idei regulatywnej jako pojęciem (pojęciem krytyki rozumu – *modus* formalny) wiąże je z neutrum. Stworzenie możliwości współdziałania dyskursu filozoficznego z dyskursem, który czyni on swoim tematem, jest bowiem jednym z podstawowych heurystycznych celów opracowywania pojęcia neutrum. Doniosłość tego celu bierze się stąd, że w obyczajowości heurystycznej przyjęło się traktować związki heurystyczne między dwiema strukturami pojęciowymi (inteligibilnymi) wedle kilku prostych wzorów: teorii czegoś, refleksji nad czymś, metateorii, kry-

tyki, określając przestrzeń oddzielającą oba człony jako przestrzeń krytycznego dystansu. Dopiero Kantowska krytyka stara się zrównoważyć ten uproszczony refleksyjny stosunek heurystyczny, integrując krytykę rozumu z jego pracą w krytyce tej rozpatrywaną. Oczywiście, w sposób pełny różnorodność stosunku dyskursu filozoficznego do jego przedmiotów o różnym stopniu teoretyczności – również do teorii filozoficznych – rozpatrzył dopiero Hegel. Decydujące znaczenie dla jego nauki ma pojęcie zapośredniczenia. Ogólne pojęcie „tego, co zapośrednicza”, byłoby bardzo ważną intuicją rozszerzającą rozumienie neutrum. Neutrum bowiem szczególnie wyraźnie ukazuje swą wartość heurystyczną, gdy rozumieć je jako ośrodek nieustannego zapośredniczania pojęć, ośrodek kształtowania się ich wzajemnych związków, choć oczywiście należy pamiętać o ograniczeniu tkwiącym w pojęciu zapośredniczenia, które odsyła do korelatywnego pojęcia wiedzy bezpośredniej i powrotu ducha do siebie jako zwieńczenia filozoficznej refleksji. Dlatego też należy brać zawsze pod uwagę w związku z pojęciem zapośredniczenia również inne pojęcie ośrodka, którego dostarcza myślenie strukturalistyczne – ośrodka jako wiązki lub zagęszczenia, gdzie różne pojęcia są wspólnie poddane działaniu pracy różnicy i gdzie rodzą się pojęcia „zdecentrowane”, „przesunięte” względem pojęć przedstawiających, metafizycznych.

To, co zostało dotychczas powiedziane na temat neutrum, jest z pewnością jedynie niejasnym wstępem, pozostawiając wrażenie ujmowane zazwyczaj w pytaniu: „O co właściwie chodzi?”. Nie może być jednak inaczej, skoro neutrum nie jest ani przedmiotem definicji, ani nie da się ująć jako obiekt teoretyczny związany z określoną metodą badawczą, ani też „całościowo” jak rzecz, mająca prosty status ontologiczny lub heurystyczny (idei, programu, metody, pojęcia operacyjnego itd.). Każdy sposób opowiedzenia o neutrum jest wejściem w szeroki krąg pojęć filozoficznych, które są pod jakimś względem wyróżnione – ale wejściem w jakimś przypadkowym miejscu i zarazem ukazaniem neutrum w jego swoistej pracy wyznaczania związków i ekwiwalencji pojęć wyróżnionych. Praca różnicy, zapośredniczania i praca konstruktu teoretycznego na użytek konkretnej teorii – każda z osobna – stanowi przykład lub przejaw p r a c y neutrum.

Wyjaśnienie neutrum jest w pewnym sensie wyjaśnieniem heurystyki, a raczej jej alegorią. Mówienie o neutrum zawsze będzie ograniczone gramatycznie – a przez to i heurystycznie – do mówienia o pewnym przedmiocie w znaczeniu istności, której stawia się pytanie o sposób istnienia. Heurystyka natomiast wskazuje na przedmiot będący dziedziną badawczą, a więc odpowiadające jej kategorialnie pytanie o ogólny status jest pytaniem o status poznawczy, metodę czy zastosowanie. Mówienie o heurystyce jest szansą dla mówienia o neutrum, aby oderwać się od gramatycznego przymusu wiązania go z wyobrażeniem pewnego bytu. Z kolei dla mówienia o heurystyce mówienie o neutrum jest szansą, aby oderwać się od przymusu mówienia o niej jako pewnej nauce (od której oczekuje się metody, przedmiotu itd.). Typ dyskursu jest jednak w obu przypadkach ten sam – dyskurs specjalny i dla samej materii (z uwagi na potrzeby heurystyki) przypadkowy, bo dostosowujący się do czysto zewnętrznej okoliczności, że heurystykę czy neutrum trzeba komuś wyjaśnić. Wrażenie ciągłego uchylania się od jasnej odpowiedzi, mówienia o wszystkim naraz jest konsekwencją tej okoliczności i wynika z obawy, że odbiorca zechce zatrzymać się na jakiejś partykularnej, a przez swą pretensję do uniwersalności zwodniczej intuicji i powiedzieć sobie: Aha! A więc chodzi po prostu o to! Niestety, nie ma żadnego „po prostu”. Co więcej, działamy w warunkach, w których tracą ważność czy raczej muszą ulec *epoché* pewne zwyczaje i komunały heurystyczne, wśród których czujemy się bezpiecznie i mądrze. Należą do nich ostrzeżenia przed szukaniem kamienia filozoficznego – wielkiego Pojęcia, Słowa, machinacji prowadzącej myśl w stronę prawdy czy antidotum na wszystkie błędy. Należą też do nich proste prawdy heurystyczne, aby nie starać się zajmować pozycji znikąd ani szukać teorii wszystkiego. W istocie, ostrzeżenia te są jak przestrogi dawane idącemu w góry. Są słuszne, lecz przecież dobry piechur sam najlepiej zna grożące mu niebezpieczeństwo, a mimo to decyduje się iść. Żeby dowiedzieć się, dlaczego właściwie te wszystkie uwagi są słuszne i do jakiego stopnia, trzeba zapuścić się znacznie dalej, niż wymaga tego proste przekonanie się o ich słuszności, nie mówiąc już o zrozumieniu ich sensu. Największą moją obawą przy pisaniu tej pracy był hamujący wpływ heurystycznych

zwyczajów i komunałów na odbiór jej treści – a przecież to właśnie otwarcie się na szeroką przestrzeń środków heurystycznych oraz umiejętność poruszania się wśród nich i krytycznego osądu zakresu ich stosowalności jest jednym z ważnych jej zadań. Wierzę, że przedstawione szkice heurystyczne ukazały coś z bogactwa filozoficznej heurezy i dowiodły, że mówienie o niej nie może przyjmować tylko takich prostych form heurystycznych, jak opisywanie, dostarczanie teorii, dokonywanie krytycznej refleksji itp. Formy, które heurystyka musi brać pod uwagę, są tak bogate jak heureza samej filozofii. Muszą bowiem dorównywać temu zaawansowaniu heurystycznej refleksji, które cechuje najwybitniejsze koncepcje filozoficzne.

Poruszanie się wśród wielości idei, gdzie nic nie uzyskuje pierwszeństwa innego niż to, które sobie samo nadaje w związku z własną pojęciowością i przyjętą ideą totalności – ta kluczowa umiejętność potrzebna do wyjaśnienia idei heurystyki daje się opanować w dyskursie określającym pojęcie neutrum. Z tego względu trzeba będzie poświęcić mu osobny artykuł. Zostanie w nim dokończony to, co tu wstępnie o neutrum zostało powiedziane.

2. Neutrum

Odkrycie (jeśli wolno użyć takiego określenia) neutrum jest następstwem intelektualnego doświadczenia, które unaocznia właściwość pojęć polegająca na tym, że żadne nie może uzyskać nadrzędnej, absolutnej pozycji w m y ś l e n i u w o g ó l e. Każdy pretendent do tej absolutnej pozycji – czy będzie to pojęcie *stricte* metafizyczne (z porządku czysto przedmiotowego) czy też formalne lub metodologiczne (jak pojęcie uniwersalnej metody) – zostanie wyparty przez kluczowe pojęcie dyskursu, w którym dokonywać się będzie refleksja nad jego wyróżnioną pozycją. Krańcowym przypadkiem jest być może pojęcie tak skonstruowane, że nie zakłada się w nim niczego ponad to, że pełni wyróżnioną funkcję, jakiej się od niego oczekuje. Nie możemy dalej precyzować, czym ma być ta wyróżniona funkcja, gdyż byłaby to właśnie partykularyzacja, której chcemy unikać. I w tym określeniu nie unika się jednak swoistych ograniczeń:

jest ono zależne od pojęcia „tego, co wyróżnione”, a poza tym od heurystycznego wyobrażenia, iż ogólność i formalność pojęcia są źródłem jego heurystycznej mocy i szerokiej stosowalności (za cenę utraty wyraźnego znaczenia). Neutrum pojawia się właśnie w tym momencie, to znaczy jako formalna hipostaza wszelkich oczekiwań heurystycznych, jakie można żywić względem kluczowego pojęcia teorii, hipostaza obciążona zarazem krytycznym dyskursem, który wykrywa niespełnialność tego roszczenia i niemożność pozytywnego bytu takiego pojęcia. Uważajmy neutrum za pojęcie założone na tej dialektycznej drodze – jest to wprawdzie jedna z wielu możliwych dróg, a wyróżniona tylko ze względu na wymogi wykładu. Zauważmy przy tym, że neutrum jako pojęcie czegoś niemożliwego czy utopii, określenie projektu, który rozpoznał siebie jako niespełnialny, jest szczególnie i dalekie od idei wyróżnionego elementu systemu filozoficznego. To nie neutrum „w ogóle”, a więc jako przedmiot niniejszego dyskursu (a „neutrum w ogóle” nic innego nie może znaczyć niż „neutrum przypisane do dyskursu kierowanego heurystyczną ideą dokonywania uogólnień”), jest niemożliwe, będąc pojęciem niespełnialnego projektu – takie jest neutrum tylko w ścisłych ramach pewnego niespełnialnego projektu, którego centrum stanowi pewien *modus* neutrum⁴. Uwaga ta nasuwa wniosek, że dyskurs usiłujący obronić neutrum przed zarzutami, a więc obronić jakiś sens jego integralności (podstawy wiązania ze sobą różnych idei za pomocą jego pojęcia lub przynajmniej nazwy), musi podawać go za pewną wielość, której poszczególne elementy niejako zatrzymują w sobie, biorą na własną odpowiedzialność wszelkie wady. Neutrum zgodnie z tą intuicją jest „czymś ponad to”, pozostaje nieknięte mimo porażek, jakim ulegają jego *modi*. Odpowiada to me-

⁴ Słowo *modus* jest tu oczywiście określeniem z wyboru. Gramatyka i syntaktyka neutrum jest jednym z przejawów twórczej mocy tego pojęcia w odkrywaniu zjawisk heurezy filozoficznej. To, jakich kategorii używa się w odniesieniu do neutrum, zależy oczywiście od tego, w jakim rejonie dyskursywnym, w jakiej pojęciowości przebiega nasze myślenie. Czasem więc będzie dopuszczalne mówienie: „neutrum jest tym a tym”, czasem będzie to zupełnie niewłaściwy sposób wypowiedzania się; czasem będzie można mówić o cechach neutrum, kiedy indziej o jego *modi* lub na przykład jego fenomenach.

tafizycznej wizji takiego bytu, który jest z istoty ogólny, lecz wchodzi w szczególne stosunki z innymi bytami: przejawia się w nich i wywołuje pewne procesy, przez które staramy się go jednostronnie i fenomenalnie poznać. Oto ujawnia się bliskie powinowactwo między czysto formalnym pojęciem tego, co znajduje się na wyróżnionej pozycji w dyskursie (pojęciem przynależnym do porządku metateorii), a pewnym specjalnym wyobrażeniem przedmiotowym (przynależnym do porządku konstruktów metafizycznych). Takie jest właśnie heurystyczne działanie neutrum, a ściślej jego działanie w obrębie heurrezy strukturalistycznej – mówienie o neutrum jest sposobem odkrywania powiązań strukturalnych pomiędzy motywami przynależnymi do różnych porządków. W tym wypadku odkrywamy związek między pojęciem założonym jako czysto formalne, niedostępne inaczej niż przez niedoskonałe uszczegółowienia (ich niedoskonałość nie narusza jego sensu, lecz tylko go przesłania), a metafizycznym wyobrażeniem bytu istniejącego przez swe fenomenalne przejawy, ale też transcendującego każdy z nich.

Aby uprzytomnić sobie szczególny ruch pojęć, jaki wywołuje wprowadzenie w ich środowisko neutrum, należy zacząć od listy przykładów pojęć z różnych porządków – przedmiotowego, metodologicznego, logicznego – z którymi są związane w ich macierzystych dyskursach specjalne heurystyczne oczekiwania. Słusznie jest chyba dać tu pierwszeństwo pojęciom najprostszym, bo powołanym do afirmatywnego i obiektywistycznego użycia. Oto niektóre pojęcia ściśle metafizyczne, w których przejawiają się zamierzenia heurystyczne (mające pewną szansę na spełnienie w pojęciu neutrum): byt Parmenidesa, jakość (*poios*) Anaksagorasa, atom, platońska idea piękna i dobra, entelechia, primus motor, arché, absolut, Jednia, *causa sui*, *prima causa*, zasada, istota, świat, monada, substancja, materia, duch, jaźń, ja transcendentalne, myślenie, woła... Każde z tych pojęć chce coś tłumaczyć i ustanawia jakąś instancję metafizyczną, każde znajduje w niektórych innych zamiennik lub wymienik (konkurenta), który może zająć jego miejsce zarówno jako pojęcie systemu, jak i przedmiotowy korelat pojęcia. Wyjaśnianie ról heurystycznych odgrywanych przez te pojęcia tworzy nową ich serię: coś pierwszego, podstawowego, byt pierwszy, pojęcie kluczo-

we, podstawa systemu, fundament świata, pojęcie mające wyjaśnić wszystko, początek... Zwykle rozróżnienie między *suppositio formalis* a *suppositio realis*, mówienie o pojęciu i o rzeczywistości, nie ma tu prawie żadnej mocy heurystycznej – mówiąc o pojęciach pierwszej serii używa się pojęć drugiej serii, w sposób naturalny mieszając porządku. Dlaczego tak jest – tłumaczy to dyskurs transcendentálny. Czy powie się, że *causa sui* to „pojęcie bytu tłumaczącego istnienie innych bytów”, czy też że *causa sui* to „byt pierwszy, będący zarazem przyczyną innych bytów”, jest bez znaczenia, bo obie stylizacje mieszczą się w jednym spójnym dyskursie metafizycznym. Pojęcia obu serii – powtórzmy – mieszają się. Przykłady przemieszczeń i podstawień, nawet w tych dwóch przypadkach wyliczonych seriach i pomiędzy nimi, przemieszczeń każdorazowo wywoływanych przez jakąś refleksję heurystyczną (i w końcu naprowadzających na możliwość konstruktu o statusie tego, co łączy wszystkie przypadki, analogonu, uogólnienia itp. – a więc naprowadzających na neutrum) można by mnożyć. Dyskurs o heurystycznych rozszerezeniach istotnościowych, zmierzający do ujęcia „sedna zagadnienia”, angażuje jednak na ogół pojęcia jeszcze bardziej refleksyjne, na przykład pojęcia z porządku metodologicznego lub metateoretycznego, jak pojęcie, prawda, metoda, logika (czegoś), filozofia, system, koncepcja, pytanie, problem, ujęcie, aspekt, porządek przedmiotowy i pojęciowy, poznanie, refleksja, krytyczność, naiwność, dowód, uzasadnienie, obiektywność, argument... Każde z nich zajmuje czasem miejsce centralne w dyskursie, podporządkowuje sobie inne pojęcia lub je wypiera. Oto jedna z wielu możliwych serii przemieszczeń i podstawień opartych na różnych formach heurystycznej refleksji. Zaczynamy od zdania metafizycznego:

i – Jeśli świat jest jedną całością, to musi mieć jedną przyczynę.

ii – Zdanie *i* wiąże filozoficzne idee całości, jedności i genezy, wyraża dążenie filozofii do wyjaśnienia za pomocą jednej zasady wszystkiego w jego bycie, a to znaczy: w jego pochodzeniu.

iii – Wypowiedź *ii* sugeruje, że takie pojęcia, jak świat, byt, całość występują jako formy totalności, która jako krytyczna kategoria formalna może je zastąpić. Pojęcie przyczyny, które występuje w *i*, a zapewne i inne pojęcia, które mogłyby być na jego miejscu

(na przykład wola), wypowiedź ta podporządkowuje refleksyjnemu czy metateoretycznemu pojęciu zasady. Wypowiedź *ii* głosi, że w filozofii chodzi o totalność, zasadę i wyjaśnianie. Sądząc jednak z heurystycznej zasady tej wypowiedzi – jeśli chciałoby się odpowiedzieć na pytanie: „o co filozofowi chodzi?”, to trzeba by powiedzieć, że chodzi raczej o krytyczną refleksję, osąd, rozeznanie metaprzmiotowe. W istocie, to jest właśnie to, co zawsze interesuje filozofa.

iv – Wypowiedź *iii* sugeruje, że filozofowi zawsze „o coś chodzi”, że ma na myśli coś innego niż mówi, tylko nie umie sobie z tego dostatecznie zdać sprawy. Dlaczego jednak nie przyjąć, że mówi to, co mówi, to znaczy: stawia pytanie, które wydaje mu się ważne i szuka na nie odpowiedzi. Należy raczej powrócić do wypowiedzi *i* i związanego z nią problemu metafizycznego, którym jest zagadnienie racji bytu świata i jego jedności.

v – Od pojęcia przyczyny, przez pojęcie zasady i heurystyczną ideę krytycznej refleksji doszliśmy do pojęcia „istoty zagadnienia” oraz do idei „rzeczy samej”. Te pojęcia i idee – choć ważne – stanowią propozycje odpowiedzi na jedno pytanie: „co jest najważniejsze?”. Nawet wypowiedź *iv* zawiera sugestię, że racja bytu to w jakimś sensie lepsze wyrażenie niż przyczyna, przejawiając gotowość wyjaśnienia tej przewagi przez przypisanie szczególnego znaczenia zastosowanemu kryterium teoretycznemu (mówiąc na przykład, że racja jest pojęciem ogólniejszym albo bardziej krytycznym, bo bliższym refleksyjnemu uogólnieniu pojęcia przyczyny do pojęcia czegoś, co służy do wyjaśniania czegoś innego). Najpierw więc pojęcie tego, co najogólniejsze (świata), jest najważniejsze; następnie to, co sprawia (przyczyna); także to, co wyjaśnia (zasada); to, co leży u podstaw (problem, rzecz sama); a wreszcie (w niniejszej wypowiedzi) – to, co najważniejsze. Wypowiedź *iv* nie chce wierzyć w „ukryte motywy”, których poznanie dostarczyłoby nam czegoś w rodzaju wiedzy tajemnej. Sama jednak podsuwa swoją rzecz najważniejszą, mianowicie *rzecz samą*. A może by tak opuścić teren tego, co najważniejsze (pierwsze, rozstrzygające czy w pełni krytyczne, uniwersalne) i wziąć się do tego, co może i całkiem specjalne, ale za autentycznie interesujące nas jako coś ze świata, coś konkretnie problematycznego?

Przez zaawansowany komentarz heurystyczny wróciliśmy znów do zwykłych pojęć metafizycznych: świat, a w domyśle – empiria, konkretne pytania, jakie stawia nam rzeczywistość, rzecz sama, którą musimy się zająć. Jednym słowem: my i świat – dziwne, ale jakże częste zderzenie złożonej zapośredniczającej refleksji z najprostszą formą heurystyczną obiektywistycznego i afirmatywnego użycia pojęć. Neutrum przebiega wszystkie wypowiedzi, pojawiając się w nich jako pojęcia z różnych porządków czy też raczej konstytuując różne porządki. Zawsze dzieje się to w związku z jakąś refleksją heurystyczną. Przyjmujemy tu jednak regułę mówienia o neutrum, zgodnie z którą nie daje się ono niczemu podporządkować, dlatego też heurystyczne wyobrażenie podzielenia pola dyskursywnego na porządki (przedmiotowy, metodologiczny, pojęciowy itd.) interpretujemy jako oddające intuicję neutrum, zgodnie z którą jest ono „władcą porządków”, źródłem ich rozdzielenia i hierarchii. Oczywiście, określenie to jest bardzo abstrakcyjne. Można jednak także mówić tu o serii *modi* neutrum, stanowiących różne kryteria hierarchizujące: ogólność, abstrakcyjność, refleksyjność, krytyczność.

Nie należy mieć złudzeń co do tego, że refleksja heurystyczna jako typ operacji myślowej zapośredniczającej strukturalne przekształcenia w obrębie dyskursów filozoficznych wiąże się z istoty z intuicją neutrum, że jest ona nieodwołalnie jej konsekwencją. W tym sensie neutrum nie jest niezbędne, można się bez niego obejść bez uszczerbku dla filozoficznej wiedzy. To samo też można powiedzieć o heurystyce. Znaczy to jednak tylko tyle, że jeśli myśleć o heurystyce i neutrum z punktu widzenia heurezy metodologicznej – z technicznego punktu widzenia – to musi ona wykazać wartość narzędzia, dającego się wprawdzie pominąć, lecz sprawnego i wartego zastosowania. Decydować tu może jedynie praktyka intelektualna, natomiast to, czy heurystyka i zagadnienie neutrum mogą być interesujące same w sobie, a nie tylko w przyporządkowaniu do heurezy metodologicznej, jest sprawą zainteresowań. Pojawiające się jednak zawsze przy okazji wprowadzania do filozofii nowego pojęcia wysoce abstrakcyjnego pytanie „po co?” skłania do wydobycia przewodniej intuicji neutrum w myśleniu metodologicznym.

Z punktu widzenia heurezy strukturalistycznej mamy w gruncie rzeczy uogólnione pojęcie „przedmiotu = x ”, ujętego w aspekcie stanowienia źródła różnicowania. Neutrum generuje (różnicuje) różne serie i krąży wśród nich, nie przyjmując uprzywilejowanego określenia – ani jako byt (w serii metafizycznej), w stosunku do którego można postawić pytanie „jak istnieje?”, ani jako narzędzie teoretyczne, o które można zapytać „po co?”. Generalnie, neutrum przynależy tu do heurystycznej intuicji źródła, a zarazem tego, co uchylne, nieuchwytnie („różnica samej różnicy”, analogicznie do „praxis samej praxis”, „tropu tropów”, „stylu stylów”, „metody metod”, „pytania pytań” – tworzy się tu cała zwarta seria *modi* neutrum). W obrębie zaś heurezy metodologicznej jest poniekąd odwrotnie: neutrum generuje serię, która z punktu widzenia podstawowych dla tej formy myślenia wyobrażeń (realizowanie z pomocą metody celów poznawczych) wyróżnia pojęcie celu. Neutrum przejawia się tu jako seria pojęć odnoszących się do wyniku poznania, takich jak prawda, poznanie, wiedza, samowiedza. Gramatyczna substancjalność neutrum zbliża to pojęcie do pojęć odnoszących się do hipostaz celu, jak na przykład pełnia wiedzy i samowiedzy, idealny traktat filozoficzny, a przede wszystkim absolut jako Prawda. Neutrum wydaje się więc ideą regulatywną wszelkiego poznania ujętego w aspekcie jego celowości. Jest to zarazem idea uniwersalnego środka heurystycznego (metodycznego), którego opanowanie jest równoznaczne z osiągnięciem celu (poznania jako celu). Powinowactwo z „wyróżnionym elementem dyskursu” jest oczywiste. Ta ostatnia intuicja wydaje się heurystycznym łącznikiem między myśleniem metodologicznym a strukturalistycznym.

Jako że roszczenie do uniwersalności pojęć i wyobrażeń heurystycznych jest zniewalające, trudno doświadczyć teoretycznej potrzeby wprowadzenia pojęcia neutrum. Przedstawiony ciąg pięciu wypowiedzi bardziej pokazuje pracę neutrum, które zostało wcześniej założone, niż obrazuje dyskursywną drogę konstytuowania się tego pojęcia. Jeśli mamy pokazać neutrum jako coś ważnego i potrzebnego, to oczywiście należy pozostać w obrębie heurezy „tego, co wyróżnione”. Zbierzmy więc niektóre z pojęć całości (totalności), pierwszego przedmiotu poznania i podstawy metafizycz-

nej i przyporządkujmy im ogólną formę argumentu, który je ustanawia, a więc związany z nimi dyskurs przewodni możliwego systemu myślowego:

i – To, na czym powinna się skupiać uwaga filozofii jako na swym przedmiocie pierwszym, jest byt. Wszystko bowiem jakoś istnieje i o czymkolwiek mówimy, mówimy o jakimś bycie.

ii –Przedmiotem filozofii jest myśl. Wszystko jest nam dane w pojęciu; nie ma więc innego przedmiotu niż przedmiot myślny.

iii – Kluczem do zrozumienia wszelkich zjawisk, także psychologicznych, duchowych, kulturowych, jest poznanie praw przyrody. Zjawiska fizyczne są bowiem podstawą wszelkich innych, które od nich całkowicie zależą, które możemy poznać, jedynie wznosząc się od podstawowych zjawisk przyrodniczych ku najbardziej zaawansowanym formom organizacji materii umożliwiającym świadomość i wszystko, co się z nią wiąże.

iv – Aby zrozumieć otaczający nas świat, musimy zwrócić się wprost ku Bogu, w którym wszystko przecież ma swój początek. Pierwszą prawdą o świecie jest to, że jest on bytem stworzonym.

v – Aby poznać świat należy najpierw zdać sobie sprawę z tego, czym w ogóle jest poznanie, czy jest i jaka jest jego niezawodna metoda.

vi – Wszystko, co wiemy i wiedzieć możemy, stanowi pewien sens. Zrozumienie tego, czym jest i czym w ogóle może być inteligibilny sens, a więc czym jest samo poznanie, jego możliwy wynik i stosunek pomiędzy domniemywanym w sensach przedmiotowych transcendentnym bytem ich korelatów a nimi samymi, jest zadaniem krytycznej filozofii.

vii – Filozof musi sobie uprzytomnić, że wszelkie jego dążenia poznawcze i możliwości ich realizacji są zdeterminowane przez fakt, iż to podmiot ludzki staje w obliczu świata jako podmiot poznający. To, co istotne dla człowieka, musi zostać do niego odniesione i w odniesieniu do niego rozumiane. Początkiem filozofii jest człowiek.

viii – Poznanie filozoficzne zależy zawsze od naszej historycznie ukształtowanej postawy poznawczej i pojęciowości, jest zawsze przyswajaniem i przekształcaniem tradycji. Świadome podjęcie tego trudu jest właściwą – otwartą, niedogmatyczną i krytyczną – postawą badawczą.

ix – Wszystko, co może dotrzeć do nas jako coś znaczącego, zatem i to, co może pretendować do rangi poznania, jest pewnym sensem językowym. To język decyduje o tym, co jest sensowne, a co nie. Poznanie natury zjawisk językowych jest warunkiem oceny sensu i statusu poznawczego wypowiedzi wykraczających poza naturalne użycie słów. Filozofią pierwszą jest filozofia języka.

x – Początkowym zadaniem filozofii, jeśli chce ona być poznaniem pewnym, jest odsłonięcie ukrytych założeń każdego myślenia, a następnie wypracowanie środków niedogmatycznego, wolnego od przesądów i z góry powziętych (pochopnie lub nieświadomie) opinii mających znaczenie rozstrzygające dla podejmowanych w filozofii zagadnień.

xi – Nie należy się łudzić, iżby znalazło się coś bezwzględnie pierwszego, co mogłoby służyć za podstawę, początek i uniwersalny środek poznania. Jest wielu pretendentów do tej pozycji i rywalizacji pomiędzy nimi nie da się zamknąć ostatecznie. Dlatego podstawowe dla poznania filozoficznego jest to, że rodzi się ono w dyskusji. To transcendentalne warunki porozumiewania się, dialogu są formalną, wyjściową sytuacją filozofowania.

Byt, myśl, Bóg, przyroda, poznawanie, człowiek, tradycja, język – można wymienić jeszcze więcej pojęć ulegających różnym formom wzmocnienia (totalizacji, absolutyzacji, radykalizacji) w poszukiwaniu dyskursu przewodniego. Ich konkurencja jest konkurencją różnych wyobrażeń heurystycznych, w których idea źródła, podstawy, zasady, celu lub całości kojarzona jest z ideą doświadczenia, działania, refleksyjności, istotowości, krytyczności, prawomocności, bezzałożeniowości itd. O przewadze jednego z dyskursów decyduje nasza wrażliwość na zestaw idei, które wysuwa on na plan pierwszy. Nie ma jednak mowy o tym, by jakiś dyskurs przewodni został podważony w swej prawdzie lub „spacyfikowany” przez jakiś nadrzędny dyskurs porządkujący. Posłużenie się zapośredniczonym w daleko posuniętej refleksji heurystycznej sformułowaniem: „dyskursy przewodnie oparte na wzmocnieniu”, niczego tu nie zmienia, pozwala najwyżej dodać punkt *xii*: „w kwestii punktu wyjścia w filozofii należy zacząć od rozpoznania przypadków radykalizacji, totalizacji itp. różnych pojęć i związanych z nimi wariantów dyskur-

sów przewodnich filozofii”. Podobieństwo funkcjonalne pomiędzy wszystkimi dyskursami przewodnimi (właśnie jako „przewodni-mi”) jest zbyt słabym, nietrafnym określeniem zachodzącego związku. Również pytanie o to, co łączy wszystkie przypadki, nie oddaje szczególnej sytuacji heurystycznej, jaką jest niemożność wyróżnienia żadnego środka heurystycznego (jak uogólnienie czy szukanie podobieństw) w celu uporania się z sytuacją teoretyczną. Nie znaczy to, że nie możemy szukać podobieństw i uogólniać, lecz jedynie to, że dopisując w ten sposób kolejny wiersz w szeregu (wbrew intencji dostarczenia jakiejś naczelnej oceny), ponosimy w jakimś sensie porażkę i nie przybliżamy się do zrozumienia sytuacji. Zapewne słuszna jest wobec tego rezygnacja z wyróżniania któregośkolwiek środka heurystycznego, nie mówiąc już o poszczególnych pojęciach uprzywilejowanych. Żeby uczynić temu zadość (a idziemy tu śladem elementarnej idei heurystycznej – obiektywności w sensie bezstronności), trzeba powiedzieć, że w przedstawionych wypowiedziach jest mowa w pewnym sensie o tym samym lub że wszystkie wyrażają to samo, przy czym nie powinniśmy już precyzować, co to jest ani w jakim sensie. Jeśli mielibyśmy jeszcze coś do tego dodać, to postulat rezygnacji z precyzowania musiałby zostać zastąpiony słabszym postulatem, by nie deprecjonować roszczeń do ważności żadnych dyskursów przewodnich. Wolno nam więc powiedzieć na przykład, że każdy przypadek, pozostając niewrażliwy na destrukcyjny wpływ zewnętrznego dyskursu, zawiera swoisty moment tautologiczny. W pojęciu momentu tautologicznego nie chodzi jednak o dowolność treści i tautologiczną formę logiczną, lecz o heurystyczną własność formalną każdego dyskursu przewodniego polegającą na tym, że tworzy on optymalne warunki do stosowania odpowiedniego pojęcia (na przykład pojęcia bytu, języka itd.) oraz określonej formy heurystycznej (na przykład refleksji, krytyczności, metaprzedmietowości, bezzałożeniowości) w czysto afirmatywnym, paradygmatycznym użyciu. W ten sposób każde z pojęć naczelnych staje się prawomocnym suwerenem swego macierzystego dyskursu. Jego roszczenia są jednakże uniwersalne, a nie ograniczone do jednego dyskursu. Żeby uczynić tym roszczeniom w jakimś sensie zadość, mówiąc (w jakimś stopniu aprobatywnie) o heurystyce dyskur-

sów totalizujących, więc aby zachować immanentną treść dyskursu przewodniego (pomimo radykalnego wykluczania się ich nawzajem), trzeba nadać momentowi tautologicznemu sens „uogólnienia” czy analogii (typ jedności nie jest tu istotny), aby każda jego „realizacja” była niezbędnym i niczym nie zastępowalnym przejawem – wystarczającym sobie i nie podpadającym pod żadne określenie co do miejsca w hierarchii (na przykład w hierarchii naiwności, krytyczności, stopni rozwoju ducha itd.), chyba że któryś z dyskursów przewodnich posługiwałby się na swój użytek hierarchią. Tu dopiero – u zbiegu heurystycznych idei niewyróżniania, niezaangażowania, respektu dla immanentnych roszczeń dyskursów, w warunkach gotowości odsunięcia od dominacji zwyczajowo wyróżnionych w filozofii form heurystycznych: refleksji, krytyczności, metodologicznego rozeznania itp. – rodzi się pojęcie neutrum. Powstaje ono tym razem jako pojęcie momentu tautologicznego (zasady czy źródła oczywistości) dyskursów przewodnich. To, że akurat taka własność heurystyczna pojęcia, jak „wskazywanie na inne *modi* siebie”, bez wymogu absolutnego pierwszeństwa, zasługuje na związanie jej z konstruktem teoretycznym mającym własną nazwę (będącą neologizmem) jest okolicznością zupełnie przypadkową. Gdyby filozofia była inna, być może trzeba by było „ratować” za pomocą pojęcia neutrum (czy też neutrum nazwanego zupełnie inaczej) całkiem inne zaniedbywane formy heurezy.

Skoro pokazaliśmy już przemieszczanie się i wzajemne podstawianie pojęć różnych serii (co obrazuje, naszym zdaniem, pracę neutrum) oraz specyficzny typ jedności dyskursów przewodnich (który naprowadza na intuicję neutrum), to teraz należy przedstawić heurystyczną moc neutrum jako pojęcia stosowanego świadomie. Najlepszym na to sposobem jest wywołanie ruchu określeń i podstawień kierowanych ideą określenia neutrum, a różne pojęcia i idee ujawnią w tym ruchu swe heurystyczne powiązania. Oczywiście, mówiąc przy tym o samym neutrum, osiągniemy równoległą korzyść, pogłębiając jego rozumienie:

i – Neutrum jest przedmiotem pozbawionym właściwości.

ii – Neutrum pozostaje „neutralne” także wobec samej przedmiotowości; mówienie o nim, że „jest pewnego rodzaju przedmio-

tem” ma sens tylko umowny. Jego rys nieokreśloności (neutralności) – przez pozbawienie go wszelkich własności – równie dobrze można wyrazić mówiąc, że przysługują mu dowolne własności.

iii – Określenia *i* oraz *ii* czynią z neutrum – dość niefortunnie – „coś”, określanego jak przedmioty metafizyczne. Tymczasem właściwy sens ich obu jest taki, że neutrum stanowi absolutny konstrukt, ekstremalnie plastyczny przedmiot teoretyczny, z którym niejako można zrobić „wszystko, co się chce”, dzięki czemu to, co kształtuje się mimo wszystko jako pewna określoność w toku tych dowolnych operacji, nabiera szczególnego waloru prawdy jako czegoś transcendentally koniecznego.

iv – Neutrum jako czysty konstrukt jest założoną (postulowaną) czystą ideą regulatywną, odnoszącą się abstrakcyjnie do każdego celu dyskursu, czymkolwiek miałyby się ten cel w konkretnych przypadkach okazać.

v – Neutrum to ogólna idea „tego, co dobre”, „pożądane” w myśleniu, i to tyle, o ile jest to wzięte w czystej postaci spełnienia.

vi – Czym neutrum nie jest? Nie jest tym wszystkim, co jest w jakimś sensie „tylko”. Inaczej mówiąc, niesłuszne są określenia neutrum, które wyznaczałyby mu granice lub deprecjonowały określenia oparte na wysiłku, aby oddać wielostronność, pojemność i zarazem epochistyczną naturę tego pojęcia.

vii – Jaki jest wobec tego stosunek neutrum do zasady niesprzeczności? W istocie, to nie nominalna sprzeczność logiczna dwóch określeń neutrum podważa jedno z nich, lecz raczej wyłom, jaki pewne określenie może czynić w serii określeń powiązanych ze sobą w heurystycznym ciągu. Jeśli zasadą danego ciągu określeń jest odzwierciedlanie dyskursu dedukcyjnego, to oczywiście nie mogą być ze sobą logicznie sprzeczne; jeśli zasada ta jest dialektyczna, to mogą być sprzeczne w sensie dialektyki; jeśli natomiast zasadą jest przybliżenie w intuicji heurystycznej, w której pojawia się potrzeba pojęcia neutrum, to formalna swoboda dyskursu staje się szczególnie duża.

viii – Można więc sądzić, że pojęcie neutrum powstało jedynie po to, by je określać i na tej drodze (a właściwie dzięki analizie tego dyskursu) obserwować różne zjawiska heurystyczne. Motywy ten rzeczywiście wydaje się ważny i należałoby w związku z tym do-

łączyć określenie neutrum jako „czystej niewiadomej”, „czystego przedmiotu poszukiwań” – hipostazy wszelkiej celowości w myśleniu. Rodzi się jednak pytanie o możliwość innego sposobu mówienia o neutrum niż określanie, czym jest ten „czysty przedmiot poszukiwań”. Należy w związku z tym zauważyć, że każde zainteresowanie czymś obcym zaczyna się od pytania „co to jest?”, a bardziej złożone formy heurystyczne rozwijają się w miarę badań. Nie może być inaczej w przypadku neutrum. Jego początkiem jest gra intelektualna, którą być może da się słusznie nazwać „grą w »co to jest?«”. „Koniec” problematyki neutrum tkwi jednakże we wszystkich centralnych i węzłowych punktach filozofii – w jej najważniejszych pojęciach, formach dyskursu, argumentach: gra w neutrum jest bowiem grą w to, co ważne.

ix – Skoro pojawia się w związku z neutrum problem zapytywania, to trzeba powiedzieć, że neutrum, nie pozwalając, by jakieś pytanie mu postawione (na przykład „co to jest?”, „po co to jest?”) stało się dominujące i ograniczało jego sens, naprowadza na ideę „pytania przed wszystkimi pytaniami”, „pytania pytań”, „pytania zawsze właściwie postawionego, zawsze na miejscu”, a korelatywnie ideę czegoś, co jest przedmiotem idealnie postawionego pytania. To naprowadzanie, jak można zauważyć, zostaje w rodzącej się tu praktyce mówienia o neutrum oddane (na mocy czysto formalnej i stylistyczno-gramatycznej decyzji) przez uznanie danej idei za określenie czy *modus* (albo też właśnie ideę) neutrum. Dlatego też mówiąc, że neutrum to pytanie pytań, musimy powiedzieć, że jest i przedmiotem tego pytania, i odpowiedzią na nie – obie te idee nasuwa pojęcie pytania. Neutrum jest więc o d p o w i e d z i ą o d p o w i e d z i, odpowiedzią na pytanie pytań (a więc celem pożądanej wiedzy).

x – Dają się już zauważyć powracające motywy heurystyczne w mówieniu o neutrum, a mianowicie nawyk wiązania tego, co ważne, tego, co ma być odkryte, z metafizycznymi intuicjami: początku i źródła, celu, doskonałości, idealności oraz, oczywiście, substancjalności. Wokół neutrum budowana więc jest seria metafizyczna, wykazująca organiczne powiązanie pewnych intuicji metafizycznych. Mamy bowiem neutrum jako cel, zasadę, źródło, coś doskonałego i w ogóle „coś”, czyli przedmiot. Równoległe powstaje seria antyyme-

tafizyczna, mianowicie w określeniach wskazujących na nieokreśloność, nijakość i uchyłność neutrum. W ramach więc tego samego określenia, w którym sytuuje się nasz dyskurs (neutrum jako to, co ważne, uprzywilejowane), odkrywamy tendencję do hipostazowania w pojęciu neutrum motywów heurystycznych zgoła innego rodzaju: wiązanie tego, co ważne, z nieuchwytnością, z zagrożeniem ze strony nazbyt szczegółowego określania (przesłaniającego inne aspekty), z niejasnością i niedostępnością poznawczą.

xi – Każde określenie neutrum jest skorelowane z pewnym motywem heurystycznym, co można wyrazić w ten sposób, że neutrum znajduje swoje określenie jako motyw heurystyczny rządzący danym dyskursem. Innymi słowy, proponuje się pewien wzorzec heurystyczny (z pewnością nie jedyny) odkrywania nowych określeń neutrum. Zgodnie z nim, neutrum jest każdorazowo ujmowane jako heurystyczna zasada danego dyskursu (wyrażona gramatycznie w formie określania pewnego przedmiotu), jeżeli ma ona zająć miejsce jego pojęcia kluczowego. Jeśli na przykład dyskurs dotyczy warunków poprawności rozumowania, to jego kluczowa kategoria – logiczność – może zostać zastąpiona heurystyczną zasadą tego dyskursu, którą jest autoreferencyjność lub zwrotność (zasady rozumowania obowiązują także dyskurs na ich temat). Autoreferencyjność staje się wtedy określeniem neutrum, mającym zresztą swój odpowiednik w serii metafizycznej w czymś w rodzaju charakterystyki czarnej dziury. Według tej samej zasady można przekształcić w określenia neutrum heurystyczny motyw refleksyjności (neutrum jako samowiedza), krytyczności (neutrum jako myśl znająca pełnię warunków swej możliwości i obowiązywalności), bezzałożeniowości (neutrum jako myśl bezzałożeniowa), synkretyczności (neutrum jako ideał encyklopedii, wszechwiedzy) itd. Zastosowanie jej do niniejszego dyskursu owocuje określeniem neutrum jako heurystycznej reguły podstawiania heurystycznej zasady dyskursu za jego pojęcie kluczowe. W stylizacji substancjalnej (określania neutrum jako przedmiotu) należałoby ująć to w ten sposób, że neutrum jest ideą pojęcia kluczowego dyskursu jako pojęcia jego heurystycznej zasady.

Na razie wystarczy tyle wypowiedzi o neutrum. O wiele bardziej przekonujące będzie jego stosowanie do innych zagadnień niż ono

samo, co jednak nie będzie niczym innym, jak znowu mówieniem o neutrum, tyle że w związku z interesującym nas problemem. Heurystyczna moc neutrum przejawia się bowiem, jak mówiliśmy, właśnie w jego „określanii”. Czynność ta dostarcza jakby skondensowanego przeglądu motywów heurystycznych, heurystycznej topologii filozofii, ukazując miejsca, w których powstają kolejne pojęcia oraz wątki myślowe i w których się ze sobą wiążą lub rozdzielają. Tropienie neutrum jest po prostu myśleniem filozoficznym w napięciu heurystycznej refleksji i jedynie akcydentalnie, w ramach wprowadzającej prezentacji tego pojęcia, może podejrzenie kojarzyć się z heurezą gnozy.

3. Oblicza heurystyki

Wielość, niejednorodność, heurystyczna zmienność heurystyki jest pewnym jej rysem, który nazbyt może się zaznaczać. Czy wobec tego dla przeciwwagi, mówiąc o różnych obliczach heurystyki, i to tak, by żadnemu nie nadać prawa bezwzględnej dominacji, da się wydobyć jakąś „nieszkodliwą”, nietotalistyczną jej jedność? Wydaje się, że ani jedność dialektyczna, ani analogiczna nie należy do „nieszkodliwego” gatunku. Mniej niewoląca jest jedność „podobieństw rodzinnych” i jedność „wzajemnego odsyłania” jednych idei do innych, jednego pojęcia do drugiego – nie w sensie dialektycznej niewystarczalności (domagającej się syntezy), lecz w tym sensie, że filozofujący umysł ustanawia formalnie zasadę wzajemnego powiązania – choćby nie dającego się naraz uchwycić w całości zachodzących związków – wszystkich idei heurystycznych kierujących jego myśleniem. Jedność heurystyki nie jest wszakże „na jej odpowiedzialność” – taka jest ta jedność, jak możliwa jest jedność filozofii. Heurystyka musi być całkowicie „na odpowiedzialność” filozofii, odzwierciedlać jej zróżnicowanie.

Jeśli będziemy chcieli teraz zobrazować „oblicza” heurystyki, to musimy wciąż mieć na uwadze, że są to lokalne lub aspektowe dominacje w złożonej strukturze wzajemnych odesłań, powtórzeń i konkurencji różnych elementów teoretycznych, strukturze, której przy-

kładowy (i przypadkowy) wycinek przedstawiliśmy. Inaczej mówiąc, oblicza heurystyki są jak odbicia w wodzie, które rozplývają się przy każdym jej ruchu, a w dodatku mówienie o nich, chcąc nie chcąc, podporządkowuje nas dość partykularnej heurystycznej idei obrazowania, czyli jest „mówieniem obrazującym” o heurystyce; uprawianie heurystyki natomiast nie musi wcale nasuwać akurat takiego jej widzenia.

Niemożliwość trwałego związania się z żadnym motywem heurystycznym, nawet z heurezą rzeczy samej, to doświadczenie, które przesuwaa tożsamość i jednolitość heurystyki do sfery psychologicznej (lub co najmniej pragmatycznej) i każe lokować heurystykę wśród umiejętności, dyspozycji – postrzegać ją jako rodzaj intelektualnego usposobienia. I rzeczywiście, w tym heurystyka wydaje się specyficzna, szczególnie gdy zwrócić uwagę na to, że ideał krytycyzmu i dogłębności, dociekliwości i „istotowości” myślenia, zazwyczaj w pełni wystarczający za charakterystykę usposobienia prawdziwie filozoficznego, heurystyce nie może wystarczyć.

3.1. Heurystyka jako optymalna mowa filozoficzna i krytyka

Omawiając myślenie strukturalistyczne, wspomnieliśmy o swego rodzaju uogólnionej zdolności sofistycznej, jaką daje ta perspektywa. Na heurystykę można spojrzeć również w ten sposób. Musi ona wykształcić sobie metafizyczną, a właściwie „metasofistyczną” umiejętność, umiejętność nie tyle dowodzenia i obalania dowolnej tezy, ile wykonania dowolnego zadania teoretycznego, opisanego jakimś terminem heurystycznym („dowód” to tylko jeden z wielu; inne to na przykład „uniwersalizacja”, „krytyka”, „rozwiniecie”, „zniesienie”, „dekonstrukcja”). Oczywiście, tak jak ekwilibrystyka sofistyczna, tak i popisy inteligencji heurystycznej mogą być niepoważne lub zgoła niegodne filozofa. Chodzi tu tylko o pewien rodzaj talentu i intelektualnej giętkości, których będzie wymagać uprawianie heurystyki. Innym składnikiem tych umiejętności jest coś, co można by nazwać umiejętnością „optymalnej mowy filozoficznej”: doboru odpowiednich pojęć, tematów, które warto podejmować, doboru heurystycznej pozycji (np. mocy asercji, zakresu) do wypo-

wiadanych tez, właściwej formy dla stawianego pytania czy problemu. Łączy się to oczywiście z różnymi krytycznymi sprawnościami, jak umiejętność krytyki językowej, krytyki pytań oraz z „manipulatorskim” doświadczeniem w *bricolage’u* i wyrobieniem w dyskusji. Usposobienie heurystyczne jest zarazem usposobieniem erudycyjnym, a nawet synkretycznym. Uprawiając heurystykę, trzeba umieć różnicować, kojarzyć, dokonywać podziałów i typologii całej przestrzeni filozofii – zarówno problemów, jak i rozwiązań – ze względu na najrozmaitsze heurystyczne kryteria i w rozmaitych heurystycznych aspektach. Tradycyjne „wykrywanie założeń” i „przewidywanie konsekwencji” to bardzo mało w stosunku do sprawności analitycznych, których powinien od siebie wymagać heurystyk. Należałoby nauczyć się wiązania każdej wypowiedzi filozoficznej z dyskursami (i właściwą im historią oraz logiką, *heurezą*), do których ona jawnie lub niejawnie należy. Jest to umiejętność techniczna i analityczna, wymagająca techniczno-profesjonalnego stosunku do filozofii oraz swoistej pewności siebie, wyrażającej się w krytycznym (a nawet podejrzliwie sceptycznym) dystansie w stosunku do każdej materii teoretycznej. Filozofia widziana z tego stanowiska jest czymś, czego można się wyuczyć, a dotyczy to nawet specyficznych form dyskursu, *locorum communium* i cech stylu, które odpowiadają za wrażenie mądrości (słuszne czy niesłuszne) wywoływane czasem przez mowę filozofa. Heurystyk prezentuje się od tej strony jako „stary wróbel”, którego nie jest łatwo zbić z tropu ani zadziwić.

Ta oświeceniowa i pozytywistyczna oschła mentalność zawiera zarzewie krytycyzmu i nieufności do życia filozoficznego. Zaangażowanie w tym kierunku odsłania drugie oblicze heurystyki – krytycznomoralistyczne. Dociekając w filozofii tego, co ją wydziela z tła kultury, co nadaje jej swoistość i jakość, a więc zarazem kształtuje jej materię, heurystyka musi penetrować podejrzaną dialektykę wielkości i uzurpacji, z której czerpie filozoficzny elitaryzm. W *heurezie* wyodrębniania, a więc tam, gdzie sobie samej heurystyka zadaje pytanie o swą tożsamość, a filozofii o heurystyczne podstawy jej separacji i wywyższenia, o perswazyjną moc narracji i słów (jak sama „filozofia”), intronizujących ją w królestwie nauk, szczególnie uwagę skupić musi na sobie to, co umknęło władzy filozoficz-

nego dyskursu, a niewątpliwie filozofię kształtuje. Merytorycznie doniosła zewnętrzność filozofii to szczególnie pociągający temat dla heurystyki krytycznej. Oczywiście, żadna zewnętrzność filozofii nie jest absolutna – jest to tylko zmienne pole tego, co wymyka się uwadze filozofów. Aspekty polityczne, ideologiczne, socjolingwistyczne to przykłady czynników nie należących wprost do porządku teoretycznego, które bywają często do niego wprowadzane i rozważane jako okoliczności uprawiania filozofii. Natomiast to, co do filozofii nie należy, bo z niej „wypada”, bo nie chce się w niej zmieścić, stanowiąc jej porażkę, nieudane dzieło, jej szarą strefę mierności lub głupotę – nie jest zauważane. Tymczasem nie ulega wątpliwości, że w większości swych oficjalnych wytworów, swych dzieł i tez, filozofia dopasowana jest do tej codzienności, przeciętności, do tego poziomu, ponad który tylko czasem wyrasta. Krytyka życia filozoficznego i heurystycznej obyczajowości musi dojść do pewnego nasycenia, spełnienia, by niezaprzeczalna heurystyczna cnota zrównoważonego sądu (obiektywizmu, jak się potocznie mówi) mogła dojść do głosu.

3.2. Heurystyka jako wiedza

Penetracja zewnętrzności filozofii może więc stać się naprawdę wiedzą, gdy wyzbędzie się namiętności krytyki radykalnej i pokornie podda się heurystycznym wymaganiom systematyzacji. Heurystyka nie może oczywiście zrezygnować z doświadczania na sobie heurezy nauki uporządkowanej, a więc nie może nie stać się w pewnej swej części wiedzą. We wspomnianej właśnie tematyce „transgresyjnej” także powinna się ukształtować autentyczna wiedza. Wypada więc postulować systematyczne badanie związków między podłożem ideologicznym i instytucjonalnym a materią filozoficzną, przejawów represyjnej frazeologii w dyskursie filozoficznym, a szczególnie w mówieniu o filozofii, zamaskowanych form perswazji, wytartych metafor ukrywających swą metaforyczność, przykładów powierzchownego formalizmu oraz pozorów poznania, zawierających się w pospolitym operowaniu na zmysłowych przedstawieniach wyobraźni, subtelnych form dogmatyzmu, skrywających się za pozo-

rami krytycyzmu itd. Każdy z tych tematów domaga się sprawnych i głęboko sięgających analiz heurystyki różnych dyskursów filozoficznych, również ich tak zwanej logiki, ich momentów retorycznych i perswazyjnych, ich środków językowych, wspomagających je wyobrażeń zmysłowych oraz motywów ideologicznych. Wszystko to oczywiście bywa w filozofii rozpatrywane, ale bez żadnej metodyczności. Zagadnienia te znajdują dla siebie miejsce, o czym była mowa, na ogół w różnych marginaliach, wstępach, dygresjach, komentarzach i dodatkach, w parergach i paralipomenach. Zrobić w tym wszystkim jakiś porządek i zaprezentować środowisku filozoficznemu w taki sposób, by nie popełnić „heurystycznego błędu”, jakim byłoby jego rozdrażnianie – oto znowu pozytywistyczny zamysł, jaki heurystyka powinna podjąć. Oczywiście, heurystyka jako wiedza, choć będzie może bardziej wyrazista na terenie rzadko zajmowanym przez filozofię, to jednak w sposób ciągły i niezauważalny wchodzi też będzie na teren filozoficznego „co” – jej codziennych zagadnień. Historia idei filozoficznych, badanie heurystycznej obyczajowości w jej historycznym ukształtowaniu, heurystycznych wyobrażeń i idei, teoria maksym heurystycznych, analizy typów filozoficznych dyskursów, ontologia dyskursu filozoficznego, retoryka heurystyczna, teoria neutrum i inne dziedziny badawcze, o których wspominaliśmy, to jakby strefa przejściowa między heurystyką skupioną na „jak” – na formie, determinantach procesu filozofii, a heurystyką zanurzoną w „co” – w przedmiotowych zagadnieniach filozoficznych.

3.3. Heurystyka jako zwierciadło filozofii

W sferze „co” – heurystyka nie może podporządkować się dyrektywie „wydzielania” i starać się za wszelką cenę zachować swoją tożsamość. Tu staje się ona sposobem uprawiania filozofii. W pewnym sensie jest to przeciwieństwo owej nietzscheańskiej heurystyki radykalnie krytycznej; miejsce krytyki zajmuje bowiem życzliwość i lojalność. Heurystyczny sposób uprawiania filozofii to filozofowanie w ciągłym napięciu heurystycznej refleksji wykorzystującej tę wiedzę i pojęciowość, których dostarczają specjalne badania heury-

styki, jej szczegółowe teorie, rozwijane i wiązane przez nią ze sobą nawzajem. Szczególne znaczenie ma heurystyczny wzorzec postępowania, polegający na przenoszeniu zagadnienia filozoficznego do heurystyki i interpretowanie go w heurystyce oraz, korelatywnie, rozpatrywanie każdego wewnętrznego zagadnienia heurystyki jako zagadnienia filozofii w ogóle. W ten sposób na przykład kwestię prawomocności rozpatrywać należy jako problem prawomocności i uzasadnienia teorii heurystycznych, a prawomocność heurystyki jako problem ogólnofilozoficzny. Niejako dublując w ten sposób filozofię, tworząc jej wewnętrzne odbicie, strefę „własnych spraw filozofii”, tworzymy dla filozofii coś w rodzaju heurystycznego laboratorium, w którym wszystko może być rozważane eksperymentalnie, tymczasowo, na próbę i w różnych wariantach. Problem filozoficzny może stać się dzięki temu przedmiotem heurystycznej gry i specjalnych pytań dodatkowych, na które nigdy nie można sobie pozwolić, gdy traktuje się zagadnienie z metafizyczną powagą jako „pytanie stawiane przez samą rzeczywistość”, a nie jako sprawę wewnętrzną filozofii⁵. Mieszczące się w nieoficjalnej obyczajowości heurystycznej rozważanie „nie mających nic do rzeczy” spraw, jak formacja intelektualna, wykształcenie, poglądy polityczne autora, owo powszechnie potępiane przez wszystkich dbających o swą indywidualność i naukowy honor „szufladkowanie” oraz inne „poślednie” zachowania mogą zostać „ucywilizowane”, podniesione do rangi akceptowanego środka heurezy. Wprowadzanie do filozofii nowych środków heurystycznych, wypracowanie krytycznego rozzeznania w tej dziedzinie i ukształtowanie na tej drodze płaszczyzn porozumienia i współpracy pomiędzy różnorodnymi trendami w filozofii to oczywiście najważniejszy społeczny efekt, jaki spodziewa się osiągnąć heurystyka jako filozofia heurystyczna. Aby realizować ten heurystyczny ideał wszechstronności, światłości, bystrości, odporności na naiwność, dogmaty i przesady heurystyka

⁵ Być może „podwojenie” filozofii przez naukę o filozoficznej heurezie pozwoliłoby potraktować wiele zagadnień i dyskursów, którym przypisuje się uwikłanie w metafizyczność lub pozostawanie w kręgu problemu metafizyki, jako wewnętrzną sprawę filozofii, jako sprawę heurezy, a nie opowiadania się za taką czy inną tezę.

musi jednak, jak podkreślaliśmy, budować swój autorytet „instytucjonalny” – to, co ma zostać wprowadzone, zmienione czy uzupełnione w obyczajowości heurystycznej musi znaleźć dla siebie w filozofii „obywatelstwo”. Taką rolę azylu lub miejsca dla tego, co w filozofii jest niewygodne, upośledzone i niedorozwinięte, chce odgrywać heurystyka, lecz wymaga to jednak najpierw rzetelnego uporządkowania i ujednolicenia pojęciowego i terminologicznego. Tę potrzebę teoretyczną musi zaspokoić heurystyka jako wiedza. Heurystyczne uprawianie filozofii jest więc ciągłym czerpaniem z heurystycznej wiedzy, a więc czymś daleko więcej niż postępowaniem zgodnie z pewnym usposobieniem naukowym. Pytania, które podsuwa wrażliwość heurystyczna i które towarzyszą wciąż rozpatrywaniu zagadnień filozoficznych w sposób właściwy heurystyce, muszą więc nabrać sensu pytań fachowych. A jakie to pytania? Podejście heurystyczne do zagadnienia filozoficznego zaczyna się od pytań technicznych: z jakiej tradycji, z jakiego kręgu problemowego i z jakich dyskursów pochodzi zagadnienie?; co wie i co rozumie ten, kto zagadnienie stawia?; co jest w tym zagadnieniu z niewiedzy i naiwności, bez której pytanie nie zostałyby postawione lub miałyby inną postać?; jakie są inne możliwości sformułowania zagadnienia, co je poprzedza, a co mu odpowiada w innych dziedzinach problemowych, innych dyskursach? Tego rodzaju rozeznanie pozwala nam wybrać odpowiedni początek dla wypowiedzi czy tekstu, który ma odnosić się do danego zagadnienia, zająć odpowiednią heurystyczną postawę, co oznacza, mówiąc w uproszczeniu, miarę dystansu i krytycyzmu, a czasem gotowość „odbiegnięcia od tematu”, przekształcenia problemu lub nawet zignorowania go. Zadajemy sobie następnie pytanie: „co można by na ten temat powiedzieć?”, a więc pytanie o to, jak w danym wypadku skorzystać z naszej wiedzy, wykształcenia i warsztatu. Heurystyczna postawa każe nam dociekać, jak zagadnienie przedstawiało się w przeszłości, jak przedstawia się dzisiaj i jaka mogłaby być odpowiedź na nie w przyszłości z punktu widzenia znanych nam systemów myślowych. Na tej podstawie możemy ocenić, na co nas stać – czy umiemy podjąć zagadnienie samodzielnie, czy też jest ono tak silnie związane z określonymi kontekstami teoretycznymi, że nie da się

go podjąć autonomicznie, a nie jako pytanie jakiegoś katechizmu filozoficznego, przywołujące jedynie dyskurs, do którego należy. Następnie należy rozemnić się możliwie najszerzej co do psychologicznego i wyobraźniowego podłoża zagadnienia: w jakim stopniu jest ono zagadnieniem, postawionym w filozoficznym pytaniu, a w jakim kryje się za nim jakaś motywacja i problem innej natury?; w jakim sensie zagadnienie jest wyznaczone przez proste wyobrażenia czy figury zmysłowe (ewentualnie przez ich brak – niezdolność wyobrażenia sobie czegoś lub połączenia pewnych wyobrażeń)? Dalej pytamy wreszcie, do jakiej heurezy zagadnienie należy lub jaką zakłada: jakie postulaty i wyobrażenia heurystyczne ono kryje?; w jakim obszarze heurystycznym musi się wobec tego sytuować odpowiedź, która mogłaby ze względu na swą formę (status heurystyczny) być zadowolająca czy interesująca dla stawiających zagadnienie? Na tej podstawie możemy dopiero ostatecznie zdecydować, czy jest to w wystarczającym stopniu „nasze” zagadnienie, „nasza” sprawa, czy też należy do tak wąskiej perspektywy heurystycznej (na przykład ściśle analityczno-językowej albo ideologicznej), że właściwe dyskursowi heurystyki próby jej poszerzenia z góry są skazane na niepowodzenie. Czasami może się okazać, że to, nad czym się wstępnie zastanawiamy, nie jest w ogóle zagadnieniem, lecz na przykład ekspresją językową albo inicjacją z góry określonej gry językowej czy serii wyobrażeń. Dopiero taka wielostronna wstępna analiza może zdecydować o tym, w jakim stopniu badany w heurystyce problem filozoficzny będzie dalej rozważany jako właściwie heurystyczny, czyli na poziomie refleksji odnoszącej się do jego „jak” – jego historii: warunków pojęciowych, psychologicznych, obyczajowych, właściwości dyskursów, w które może być zaangażowany, dróg możliwych rozwiązań, w jakim stopniu zaś może być rozważany w „stylizacji przedmiotowej”, wprost jako pewne zagadnienie rzeczowe, a więc w odniesieniu do jego „co”. W tym drugim przypadku badanie heurystyczne będzie tracić oczywiście cechy swojego stylu myślowego, swoją typowo heurystyczną heuręzę. Do powstania heurystycznej filozofii, czyli heurystyki jako sposobu uprawiania filozofii, zwłaszcza gdyby miał faktycznie opierać się na ukształtowanej już heurystycznej wiedzy dostarczonej przez jej

specjalne teorie, jest – jak łatwo zauważyć – jeszcze bardzo daleko, zważywszy na ułomność analiz zawartych w tej pracy. Z pewnością nie stworzy heurystyki w formie, która nie ograniczałaby się do postulatów i projektów, jedna osoba. Jeśli słowo „oblicze” odsyła do pojęcia prawdziwego oblicza i jednocześnie oznacza „to, co się ujawnia” – jak dana rzecz „wygląda z zewnątrz”, to można powiedzieć, że prawdziwe oblicze heurystyki, to, jak powinna się prezentować, to jej oblicze społeczne. Nie synkretyczne, jak można by sądzić z ciągłego powracania motywu wszechstronności, poszanowania różnorodności, potrzeby zorientowania w całości filozofii, ale właśnie społeczne. Jeśli dzisiaj różne trendy w filozofii coraz bardziej otwierają się na siebie, chcą wiedzieć o sobie nawzajem, jeśli coraz więcej jest gotowości szukania podobieństw i nawiązywania współpracy, jeśli filozofia staje się powoli coraz mniej językowo-narodowa i regionalna – to jest to nic innego, jak poszerzanie się jej heurystycznych horyzontów w ogólnoswiatowym społecznym procesie. Heureka filozofii przestaje się już tak bardzo różnicować – już nie jest albo analityczna, albo spekulatywno-transcendentalna, albo hermeneutyczna. Zgodnie z przyjętym tu sposobem używania słowa „heurystyczny” powiemy, że heureka filozofii staje się coraz bardziej *heurystyczna*. Jest to forma ujednoczenia, która służy wielości i różnorodności – jeden z przejawów światowej unifikacji pod egidą dyskursu liberalnego. Razem z pragmatyzmem, filozofią komunikacji, hermeneutyką, semiologią, liberalną filozofią polityczną i innymi kierunkami heurystyka także zapewne musi mu służyć, przynajmniej od swej strony publicznej, uspołecznionej, bo nie wolno jej się przecież wyrzekać trudnej drogi radykalnej krytyki.

Jako element realnego procesu „uheurystycznienia” współczesnej filozofii, heurystyka (której do „realności” wykraczającej poza jedną książkę i kilka artykułów jest zapewne bardzo daleko) musi nauczyć się postrzegać siebie jako coś bardzo nieznaczącego – pomimo nader wielkich aspiracji. Nawet w roli katalizatora lub awangardy tego procesu jej znaczenie może być tylko niewielkie i raczej teoretyczne niż praktyczne – wielkość ducha, charakterystyczna dla filozofii wpływowych, nie może stać się jej udziałem, gdyż prawdziwa siła duchowa trzyma się zawsze jednej idei i nie przejmuje się ani

trochę jej ewentualnym partykularyzmem. Wszechstronność heurystyki musi zostać opłacona nie tylko pewną nijakością i zanikiem własnej tożsamości, ale także pewną bojaźliwością i małością; żaden wzlot filozoficznego umysłu nie zechce przyznać się do heurystyki.

I to jest właśnie jeszcze jedno oblicze heurystyki: jest ona filozofią skłoną do samoograniczania się, „zawieszenia na materiale” dostarczonym przez myśl filozoficzną, którą ma się zajmować, roztapiającą się w jej rozlicznych dyskursach, rozpadającą się na niezliczone i różne pola badawcze oraz teorie szczegółowe, na każdym kroku gubiącą swą jedność i tożsamość. Jest to filozofia nie podejmująca się dostarczenia żadnego zbioru tez czy inaczej pojętego wyniku, filozofia nijaka, „żyjąca” z samopostulowania się, a więc właściwie nie istniejąca. Takie jest oblicze heurystyki, której jeszcze nie ma. Taka jest heurystyka widoczna z kart tej książki. Byłoby bardzo niedobrze, gdybyśmy udawali, że jest ona „konkretniejsza” niż jest naprawdę (oprócz naiwności, udawanie jest chyba największym grzechem z punktu widzenia heurystycznego zaangażowania). Tylko bardzo ciężką pracą nad konkretnymi zagadnieniami można zatrzeć przygnębiające wrażenie, które muszą wywoływać konstytuujące heurystykę różne epochistyczne momenty heurystyczne: brak – właściwej tworem o strukturze teorii (lub autorskiej doktryny) – warstwy tez i jednoznacznego opowiedzenia się za czymś, regulatywne, formalne (i w inny sposób „uchylne”) terminy, jak sama „heurystyka” i „neutrum”, brak jednoznacznego i bezdyskusyjnego podporządkowania się różnym postulatом heurystycznym, jak jednoznaczność terminologii, jasność metody, jasno określony przedmiot, a wreszcie ciągle poruszanie się na bardzo wysokim poziomie abstrakcji, sprawiającym mylne wrażenie dominacji heurystycznego motywu metateoretyczności. Trudne do zniesienia jest to szczególne oblicze heurystyki *in statu nascendi*, postrzeganej przez pryzmat warunków stwarzanych przez potrzebę syntetycznego wykładu. W istocie, akurat zagubienie w metarefleksjach i wybują syntezy nie są żadnym fatum heurystyki. To tylko pozór stworzony przez wykład, w którym ciągle trzeba dbać o negatywne określenia, o to, by nie pomyłono heurystyki z jakimś węższym programem heurystycznym, by wiadomo było, czym heurystyka nie jest. Heurystyce nie grozi więc

nieobecność, pozornosc. Jej prawdziwą słabością jest owa „małość ducha”: heurystyka jest i pozostanie zawieszona na dorobku filozofii, którą będzie komentować, krytykować, rozwijać, kontynuować i z której zawsze będzie się tylko wyłaniać. Jest to pozycja heurystyczna podobna do tej, jaką przyjmuje hermeneutyka, i oczywiście pojęta na jej wzór. Paradoksalnie, stosunek heurystyki do tradycji filozoficznej jest odbiciem sytuacji filozofa stojącego wobec potęgi historycznie ukształtowanej filozofii. Stanowi o tym swoisty realizm heurystyki, która wciąż pyta, jak naprawdę powstaje filozofia, jak rzeczywiście kształtuje się jej materia i od czego zależy, na czym faktycznie polega praca filozofa. Dlatego też, *in statu nascendi*, powinna się heurystyka prezentować właśnie od strony wyłaniania się z realnej tradycji, jako kontynuacja i komentarz do heurystycznych projektów filozofii, dziedzina bardzo ostrożnie zarysowująca swoją odrębność i specyfikę. Tak miała się też heurystyka prezentować w tej pracy (z jakim skutkiem?) – w swym zakorzenieniu w myśleniu metodologicznym, retorycznym, pragmatycznym, hermeneutycznym, strukturalistycznym.

Wiedeń, Kraków, Wrocław 1993–1994 r.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno T., *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.
- Adorno T., Horkheimer M., *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1989; po polsku: *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
- After Philosophy. End or Transformation?*, (antologia z komentarzami), eds. K. Baynes, J. Bahman, T. McCarthy, Cambridge Mass.–London 1991.
- Albert H., *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübingen 1968.
- Albert H., *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen 1982.
- Albert K., *Philosophie der Philosophie*, St. Augustin 1988.
- Apel K.-O., *L'éthique à l'âge de la science*, Paris 1967.
- Apel K.-O., *Transformation der Philosophie*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1973.
- Baran B., *Postmodernizm*, Kraków 1992.
- Barthes R., *Mit i znak*, przeł. J. Błoński, Warszawa 1970.
- Bernstein R., *Beyond Subjectivism and Objectivism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Oxford 1985.
- Blumenberg H., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981.
- Bourdieu P., *Homo academicus*, Paris 1972.
- Bouvrès J., *Le philosophe chez les autophages*, Paris 1986.
- Bronk A., *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*, Lublin 1982.
- Caputo J., *Radical Hermeneutics*, Bloomington 1987.
- Chatterjee M., *The Language of Philosophy*, The Hague–Boston–London 1981, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3 (36–38) (z tekstami m.in. Deleuze’a, Derridy, Foucaulta).
- Criticism and the Growth of Knowledge*, eds. I. Lakatos, A. Musgrave, Cambridge 1974.
- Deleuze G., Guattari F., *Capitalisme et schizophrénie*, t. 2: *Mille plateaux*, Paris 1980.

* Bibliografia zawiera tylko prace autorów współczesnych (od Husserla, Wittgensteina i Heideggera począwszy). Obrazuje warsztat naukowy tej książki, nie będąc w żadnym razie wyczerpującym wykazem literatury filozoficznej mogącej mieć istotne znaczenie dla heurystyki. Bibliografię sporządzono w roku 1997; w niektórych przypadkach wymienione pozycje zostały wydane w późniejszych latach w polskim przekładzie, co zostało w bibliografii odnotowane.

- Deleuze G., *Différence et répétition*, Paris 1981; po polsku: *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993.
- Derrida J., *De la grammatologie*, Paris 1967.
- Derrida J., *L'écriture et différence*, Paris 1967.
- Derrida J., *Positions*, Paris 1972.
- Derrida J., *The Ear of the Other*, [USA] 1988.
- Derrida J., *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków 1992.
- Derridiana*, oprac. B. Banasiak, Kraków 1994.
- Descombes V., *Le même et l'autre. Quarant-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris 1979; po polsku: *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, Warszawa 1976.
- Dewey J., *Essays on Pragmatism and Truth 1907-1909. The Middle Works of John Dewey 1899-1924*, vol. 4, Carbondale-Edwardsville 1983.
- Dews P., *Logics of Disintegration. Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London-New York 1988.
- Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, eds. D. Michelfelder, R. E. Palmer, New York 1989.
- Dijk T. A. van, *Strategies of Discourse Comprehension*, [USA] 1983.
- Eco U., *Pejzaż semiotyczny*, przeł. A. Weinsberg, Warszawa 1968.
- Fenomenologia i socjologia*, red. Z. Krasnodębski, Warszawa 1989.
- Feyerabend P., *Jak być dobrym empirystą*, przeł. K. Zamiara, Warszawa 1979.
- Foucault M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966; po polsku: *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, Warszawa 2005.
- Foucault M., *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris 1971.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, przeł. M. Siemek, Warszawa 1977.
- Foucault M., *Résumé des cours 1970-1982*, Paris 1989.
- Frank M., *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt am Main 1984.
- Frank M., *Stil in der Philosophie*, Stuttgart 1992.
- Gadamer H.-G., *Idea logiki Hegla*, „Res Facta” 1982, nr 9, s. 160-172.
- Gadamer H.-G., *Hermeneutik II*, Tübingen 1986.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
- Gasché R., *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge Mass. 1986.
- Habermas J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main 1968.
- Habermas J., *Teoria i praktyka*, red. Z. Krasnodębski et al., Warszawa 1983.
- Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985.

- Habermas J., *Modernizm – niedopełniony projekt*, przeł. A. Sobota, „Odra” 1987, nr 7/8.
- Hamlyn D. W., *Being a Philosopher. The History of a Practice*, London 1992.
- Hanson N. R., *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, London 1958.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski, Warszawa 1977.
- Heidegger H., *Holzwege*, Frankfurt am Main 1980.
- Heidegger M., *Identität und Differenz*, Stuttgart 1982.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Kraków 1994.
- Hermeneutics. Questions and Prospects*, eds. G. Shapiro, A. Sica, Amherst 1984.
- Horkheimer M., *Spoleczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1987.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
- Husserl E., *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sodorek, Warszawa 1990.
- Idealism Past and Present*, ed. G. Vesey, Cambridge 1982.
- Imre Lakatos and Theories of Scientific Change*, ed. K. Gavoraglu, Dordrecht 1989.
- James W., *Pragmatism in Focus*, London–New York 1992.
- Kondylis P., *Die neuzeitliche metaphysikkritik*, Stuttgart 1990.
- Kopperschmidt J., *Methodik der Argumentationsanalyse*, Stuttgart–Bad Cannstadt 1989.
- Krings H., *Transcendentale Logik*, München 1964.
- Kuhlmann W., *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transcendental-pragmatik*, Freiburg–München 1985.
- Kuhn H., *Traktat über die Methode der Philosophie*, München 1966.
- Kuhn T., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1968.
- Lacoue-Labarthe P., *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*, Cambridge Mass.–London 1989.
- Lang B., *The Anathomy of Philosophical Style*, Cambridge Mass. 1990.
- Lazerowitz M., *Studies in Metaphilosophie*, London 1964.
- Leisegang H., *Denkformen*, Berlin 1951.
- Lévinas E., *Totalité et infini*, The Hague 1961.
- Lévi-Strauss C., *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa 1969.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Warszawa 1970.
- Lyotard J.-F., *La condition postmoderne*, Paris 1979.

- Magnus B., Stewart S., Mileur J.-P., *Philosophy as/and Literature. Nietzsche's Case*, New York–London 1993.
- Man P. de, *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven–London 1979; po polsku: *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*, Kraków 2004.
- Marquard O., *Appologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986; po polsku: *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzymieniowa, Warszawa 1994.
- Michalski K., *Logika i czas*, Warszawa 1988.
- Morawski S., *Na zakręcie. Od sztuki do po-sztuki*, Kraków 1985.
- „Neue Hefte für Philosophie” 1986, nr 26, *Argumentation in der Philosophie*.
- Norris Ch., *The Deconstructive Turn. Essays in the Rhetoric of Philosophy*, London–New York 1983.
- Norris Ch., *The Contest of Faculties*, vol. 1: *Deconstruction*, Cambridge 1985.
- Paczkowska-Łagowska E., *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu Wilhelma Diltheya*, Kraków 1981.
- Oesterreich P., *Fundamentalphorik*, Hamburg 1990.
- Ortiges E., *Le discours et le symbole*, Paris 1962.
- Perelman Ch., Olbrechts-Tyteca L., *The New Rethoric. A Treatise on Argumentation*, London 1958.
- Perelman Ch., *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles 1970.
- Peirce Ch. S., *Lectures on Pragmatism*, Hamburg 1973.
- Peter S., *Zur Welt kommen, zur Sprache kommen*, Frankfurt am Main 1988.
- Piaget J., *Mądrość i złudzenia filozofii*, przeł. M. Miklasz, Warszawa 1967.
- Piaget J., *Strukturalizm*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1972.
- Polanyi M., *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago 1962.
- Popper K., *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977.
- Po strukturalizmie. Współczesne badania teoretycznoliterackie*, red. R. Nycz, Wrocław 1992.
- Post-analytic Philosophy*, eds. J. Rajchman, C. West, New York 1985.
- Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*. Bd. 3: *Allgemeine Philosophische Pragmatik im Überblick zur Rationalismuskritik und Neufassung der „Vernunft heute”*, hrsg. v. H. Stachowiak, Hamburg 1989.
- Prandi M., *Grammaire philosophique des tropes*, Paris 1992.
- Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa 1992.
- Rescher N., *Rationality. A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, Oxford 1988.

- Richards J. A., *The Philosophy of Rhetoric*, New York 1962.
- Rorty R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982.
- Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1983; po polsku: *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994.
- Rorty R., *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989; po polsku: *Przygodność, ironia, solidarność*, przeł. W. Popowski, Warszawa 2009.
- Sartre J.-P., *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960.
- Saussure F. de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, Warszawa 1991.
- Searle J., *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1987.
- Serres M., *La communication*, Paris 1968.
- Siemek M., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977.
- Stróżewski W., *Dialektyka twórczości*, Kraków 1983.
- Stróżewski W., *Pytania o Arché*, „Res Facta” 1977, nr 8, s. 21–44.
- Symotiuł S., *Pojmowanie krytycyzmu i modele krytyki w polskich sporach filozoficznych XX wieku*, Lublin 1987.
- Świat przeżywany. *Fenomenologia i nauki społeczne*, red. Z. Krasnodębski, K. Nellen, Warszawa 1993.
- Thayer H. S., *Meaning and Action. A Critical History of American Pragmatism*, Indianapolis 1968.
- The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, eds. R. Macksey, E. Donato, Baltimore–London 1972.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.
- Toulmin S., *Humane Understanding. The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton 1972.
- Toulmin S., *The Uses of Argument*, Cambridge 1983.
- Vattimo G., *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990.
- Weil E., *Logique de la philosophie*, Paris 1950.
- Welsch W., *Unsere moderne Postmoderne*, Weinheim 1988.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1970.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1972.
- Wood D., *Philosophy at the Limit*, London 1990.
- Zahar E., *Logic of Discovery or Psychology of Invention?*, „British Journal for the Philosophy of Sciences” [b.r.] 34.
- Znaniecki F., *Spoleczne role uczonych*, Warszawa 1984.

SUMMARY

Philosophical heuristics

The book falls within the scope of so-called metaphilosophy, being indeed an attempt to put forward a new concept of it. However, we avoid the name metaphilosophy because of the strong semantic tendency towards a methodological approach to philosophy implicit in this term. The book touches upon various problems, often from remote areas, but subordinates all of them to the goal of presenting a programme which could with as modest and neutral philosophical connotations as possible be labeled “philosophical heuristics”. Our purpose is to show, through examining different forms of philosophical reflection, a need for, and possibility of, a new approach to philosophical inquiry. This new approach, without any claims to completeness and homogeneity and appearing rather as a kind of synthesis and a proposal to modify our philosophical language, is supposed to emerge in the course of various analyses proposed in the book. This effect of emerging or evolving cannot be achieved in a short summary. Therefore, it seems reasonable to divide it into two parts: the first, clarifying, in a necessarily sketchy way, the very idea of philosophical heuristics; and the second, informing about the substantial contents of the book.

Let us consider a basic distinction between simple objective statements and arguments, i.e., between utterances (and subsequently: whole discourses) stating that such and such things exist in the world – and those that relate to why, in what aspect, in what sense, under what conditions, etc. things are the way they are. Among these intermediated utterances, which refer to the world only through some reflexive argument, different types can be distinguished. There are logical utterances – for instance, stating that some propositions constitute an argument for some other propositions; there are epistemological utterances – for instance, estimating or justifying the cognitive value of some discourse or experience; methodological utterances – defining necessary conditions for any scientific discourse; psychological utterances – for instance, revealing non-substantial but just psychological circumstances of some beliefs; rhetorical ones – stating what utterance is or might be persuasive in a given case – and so on. Some statements encountered in philosophical discourse gain a special importance and argumentative value due to their being both: ob-

jective (objectivist, metaphysical, ...) and argumentative (methodological, epistemological, ...). They say something “about things in the world” and, at the same time, about knowledge, argument, method – in a sense of something from the realm of “how”: how objectively stylized utterances arise. The following might be an example of this specifically philosophical type of double statement-argument (although we should always keep in mind that transcendental philosophy is a main source): “Since there is no other way to demonstrate a homogeneous, rational sense of the whole of the world than assuming God’s existence, then it is recommendable for the purposes of scientific cognition – a *par excellence* rational activity, forced (under a threat of devastating agnosticism) to assume an essential rationality of its subject-matter to behave as if the existence of God had been proved.” This sentence is certainly about “something” from outside the cognitive process (about God and his existence which is in a way stated), but it is at the same time an argument intermediating its own claim in a reflection on the argument as such.

The field extending from the simple statement about the world to the simple statement (in metalanguage) about argumentation, method, conditions of knowledge, *etc.*, is called here heuresis. The whole of what we are interested in when uttering statements of the second type (both simple and double statement-arguments) constitutes the domain of heuristics. In other words: heuresis is all that can be distinguished as a factor shaping the matter of philosophical declarations – in a more limited sense: every formal (logical, linguistic, epistemological, psychological) factor determining the matter of some statements about the world; in more general sense: a formal or essential factor determining philosophical statements of all kinds, whether formally (for instance, methodologically) or objectively (essentially, metaphysically) stylized.

It means that philosophical theory or concept has its heuresis – which decides that it is such-and-such. Research in philosophy, in terms of various aspects of its heuresis, together with a reflection on the heuresis of that research constitutes philosophical heuristics itself. However, it should be remembered, that the above is only a partial description, related to the idea of philosophical discourse divided into two types of utterances: statements (about the what of the world, “on what there is”, to quote the famous Quinean phrase) and arguments (even those that say something about the world but always in connection with thinking and arguing as such, about cognition, knowledge, methods, about heuresis in general). This limited perspective can be called *how-what* heuresis. Heuristics thus appears nothing but a way of exercising philosophy – since the separation of both types

of utterances cannot be sharp: talking about the *how* of philosophy we talk also about its *what*. This is a particular, though very important, aspect of heuristics. There are some other aspects, related to the concepts which exceed the categories of statement and argument, of form and matter; these conceptions are mainly of structuralist provenance.

A crucial part of the philosophical tradition has been formed in the light of the idea that investigating the problem of what is philosophizing itself should help us to philosophize more efficiently. Different forms of heuristic reflection in the philosophical tradition, different heuristic indications have been perceived as an appropriate grasp of the idea. Some philosophers have believed that the universal method of every science should be formulated; some have searched for a fundamental theory of knowledge; others have aimed at a general theory of argumentation or communication. From the point of view of every particular theory of that kind, its own project usually seems to be the only universal one, and other projects seem to be too particular and narrow. This claim to universality is a specific problem which must be faced by all serious heuristic reflection, especially by philosophical heuristics. We must warn ourselves and everybody else against the danger of such a fundamentalist superstition. We must warn ourselves and everyone else against many other traps of heuresis. Although the tradition of heuristics reflection, and also of formulating heuristic maxims, indications and warnings is rich, there is no established knowledge in this field and the problem of philosophical heuresis in the general sense has probably never been investigation. An attempt at such an investigated is a purpose of this book.

Heuristic reflection spreads in our philosophical tradition at least from Plato's dialectics up to contemporary deconstruction. It seems much more reasonable to survey some points of this rich heuristic tradition, bearing in mind the general idea of heuristics, than to put forward a purely speculative theoretical project. However, each analysis in the subsequent chapters of the book, is followed by some conclusions meant as contributions to philosophical heuristics as a more or less comprehensive theory. These remarks are not dominant and the book can be considered as a recapitulation of some important streams of modern and contemporary philosophy.

The first chapter, entitled "Methodological thinking" discusses those forms of heuresis that refer to the heuristic maxim: "first acquire the method of knowledge to ensure yourself an access to the truth as an issue of the application of the method". I discuss the beginnings of the very idea of method (in Plato and Aristotle), then the idea of philosophical logic, the program of the so called methodology of sciences and the welding of

methodological thinking with the epistemological program originated in Descartes and Kant.

The ideal of the method brings a formalist element to philosophy – when method is conceived as a formal tool or even an algorithm for acquiring new truths. It also brings in a pragmatic element connected with the postulates of being methodical, of tidying up scientific activities, or postulates of mind training. Repeatability and impersonality of the method, as well as the formalism of the logical tool are often perceived as hurdles on the way to acquiring knowledge about things. Therefore, through the history of methodological reflection, a conception has arisen that juxtaposes the human subject, capable of gaining knowledge about the world; and objective “thing in itself”, conceived in its non-mediated being, in its autonomous metaphysical essence. Other heuristic ideas are rooted in methodological thinking and its self-criticism; these include: the idea of an absolute fulcrum of cognition, the idea of radical non-dogmatism, the idea of the critique of reason, as well as the idea of metatheoretical research. The notion of method has become much more pragmatic, compared to its modern elaborations.

The chapter “Pragmatic thinking” analyses various forms of philosophical discourse, which attempt to justify knowledge through defining it in terms of *praxis*, i.e., some real process which is self-explanatory and does not call for any external justification. Such *praxis* might be interpreted in different ways: as life, community of researchers, the whole of communicative practices. Pragmatic thinking always postulates unconditional adherence to the *praxis* – in whichever way the latter is interpreted – being sceptical about all discourses of justification. However, the very series of relations. Different semiotic experiments and “tries” are also typical structuralist discourses – these help to discover new connections within an old structure of meanings. Structuralist heuresis can be compared, in its most general character, to strategic games.

An especially important fact is that structuralist thinking provides a possibility to philosophize outside the limits of the heuresis of the “thing in itself.” The laborious criticism of all metaphysical concepts (from the substance to the sign and presentation), from Hume through Nietzsche to contemporary thinkers, has prepared this opportunity. We can discern here two basic tendencies within structuralist thinking: the first – formalist and abstract – is inspired by mathematics and deeply rooted in classical structuralism; the second – entropic and deconstructive – is related to the Nietzschean tradition. Despite its extraordinary ability to wield metaphysical concepts, structuralist thinking, which transgresses the framework of phi-

osophy, is resistant to typical philosophical prejudices – among them to the metaphysical aversion. The abundance of theoretical means and lack of strong theoretical commitments makes structuralism a philosophy of great value for the proposed developments in heuristics.

In the chapter, the main forms of structuralism are discussed, as well as some new French theories, including Derrida's concept of *differance*, Deleuze's theory of difference and repetition, and the concept of deconstruction. Finally we sketch some perspectives for heuristics, related to its possible structuralist inspirations. Using the Derridian metaphor, we can say that heuristics should be developed as an upside down deconstruction – as construction – of course not in the sense of constructing a system, but in the sense of examining how concepts bud, grow and flourish – rather than how they crack, break down, and disappear.

The last chapter is the most important one. It is devoted directly to the topic of heuristics, so that it could be viewed as a self-contained study in the “heuristically sensitive” philosophical tradition. It puts forward a theory of philosophical heuristics, that attempts at providing self-understanding of the latter and explaining its main ideas and techniques. This is the theory of “neutrum”.

The source of the theory of neutrum can be found in some abstract notions, starting from Kant's thing in itself, through the notion of an empty cell – enabling any motion within the structure – to the notion of a symbolic object of exchange, that circulates between structures and acquires only locally valid essential determinations. However, the very basis of the theory is provided by some linguistic games. The first consists in indicating the key-concepts of all general philosophical discourses, on the assumption that all of them relate in a way to the same “object.” This “object” – which has no definite categorial (ontological) status and, actually, is not any object at all – is quite formally named “neutrum.” The crucial game is “to define neutrum.” The moves in this game – attempted “definitions” – are concepts playing crucial roles in various philosophical theories, for instance, concepts of something primordial, basic, elementary or absolute. Even this series of determinations, mentioned only as an example, shows how incompatible they could be, and, at the same time, how insufficient they are for the purpose of pointing to something which is so elusively hard to grasp. Neutrum is just the name for what we cannot find the right word for. Various “crucial notions” – simple element, zero, absolute, being, God, the transcendental self, “something we want to define in vain” – cross-refer to each other, always remaining “not exactly that.” As a result of playing the game of “defining neutrum”, we receive a chain of diverse characteristics and acquire some

knowledge about their mutual relations, for instance, in which conditions one yields to another. But we also acquire knowledge about this artificially created “point of mutual intermediation” of key-notions in philosophy (one more characteristic of “neutrum”). The game of “defining neutrum” shows how philosophical concepts overlap and intervene, but – most importantly – it forms a complementary pair with another crucial metaphilosophical game of heuristics, namely with the game of “defining heuristic.” Both share the same structure and might be characterised respectively as the pure what-is-this game and the pure what-this-knowledge-refers-to game.

Yet another heuristically important game is based on abstracting from any philosophical proposition for instance, a metaphysical claim, its heuristic rule, i.e., the rule delineating possibilities of justification of the claim in question. Having abstracted the rule of the original proposition, we can proceed further, and abstract the heuristic rule of the previously abstracted rule, and so forth. In effect, we obtain a particularly condensed (though, unfortunately, infinite) survey of philosophical heuresis.

The book aspires to be no more than an outline of the proposed programme embedded in some traditions of contemporary philosophy. In the last chapter some dispersed heuristic ideas are collected – in the sense of heuristics as a way of philosophizing as well as a collection of partial theories consulting its whole as a kind of philosophical knowledge.

INDEKS OSOBOWY

A

Adamczyk Monika 227
Adorno Theodor W. 112, 116, 225
Anaksagoras 265
Apel Karl-Otto 113–115, 117, 203
Arnauld Antoine 80–81
Arystofanes 40
Arystoteles 29, 73–75, 77–78, 81–
–82, 86, 143–144, 147–150,
158, 241, 253
Austin John 220–221

B

Bacon Francis 52–54, 83, 219
Bal Karol 18
Banasiak Bogdan 57, 228–229, 251
Baran Bogdan 37, 122, 158, 161,
194–195, 198, 213, 215
Barthes Roland 38, 163, 228
Baumgarten Roland 84
Baynes Kenneth 227
Berent Waław 244
Bergson Henri 235
Berkeley George 91–92
Berlin Isaac 97
Bernstein Richard 207
Blumenberg Hans 147, 159
Boecjusz 52
Bohman James 227
Bollnow Otto F. 33
Bolzano Bernhard 84
Borges Jorge L. 241
Bouvresse Jacques 243

Bronk Andrzej 182

Brożek Mieczysław 148

C

Caputo John 207, 213
Carnap Rudolf 83
Cassirer Ernst 50
Châtelet François 217
Chomsky Noam 221, 235
Cichowicz Stanisław 217, 237
Cycero 84, 146, 148, 150

D

Davidson Donald 113, 115
Deleuze Gilles 57, 120, 217, 220,
225–226, 231, 237, 239–241,
245–246, 248, 252, 257, 259
Dewey John 106, 111, 115
Dews Peter 218–219, 223
Dilthey Wilhelm 181–190, 196, 199
Diogenes Laertios 30
Donato Eugenio 227, 258
Dummett Michael 99, 115

E

Eco Umberto 221

F

Fellmann Ferdinand 122
Feuerbach Ludwig 100
Fichte Johann G. 219
Foucault Michel 41, 62, 97, 104,
128, 132, 169, 219–221, 225–

-226, 228, 231-232, 234, 245,
256-257
Frank Manfred 222-223
Frege Gottlieb 256, 258
Freud Sigmund 241

G

Gadamer Hans-Georg 37, 74, 122,
156-158, 177, 180-189, 196-
-199, 201-202, 204-208, 211-
-212
Gavroglu Kostas 85
Gombrowicz Witold 40, 241
Goodman Nelson 99, 103-104
Góralski Andrzej 85
Grabowski Janusz 24
Grochocka Małgorzata 19

H

Habermas Jürgen 108, 112, 115-
-116, 117, 119, 128, 154, 207,
219, 221
Hamlyn David W. 40
Hartman Jan 88, 126
Hegel Georg Wilhelm Friedrich
23-25, 56, 60, 109, 230, 241,
261
Heidegger Martin 29, 105, 120,
124, 127, 130, 136, 151-152,
155-156, 182, 191-194, 196,
198, 215-216, 223-224, 230-
-231, 236, 241-242, 257
Horkheimer Max 128
Husserl Edmund 38, 88-89, 91-92,
203, 205, 226, 230, 256-257

I

Ingarden Roman 54
Izokrates 167

J

Jagger Alison 45
Jakobson Roman 258
James William 98, 101, 106, 111
Jaspers Karl 56

K

Kant Immanuel 54, 56, 100, 112,
119, 138-139, 180, 218-219,
230-231, 256, 260
Kartezjusz 52, 83, 86, 89, 92, 154
Kasprzyk Krystyna 238
Kierkegaard Søren 56, 121, 241
Kołodziej Alojzy 50
Konorscy Bolesław i Łucja 152
Korolko Mirosław 146
Korpanty Józef 146
Kostyszak Maria 51
Kowalska Małgorzata 243
Krasnodębski Zdzisław 38, 122,
182
Krzemieniowa Krystyna 123, 185
Kuderowicz Zbigniew 50, 185
Kwintylian 148, 151

L

Lacan Jacques 228, 256-258
Lacoue-Labarthe Phillippe 252
Lakatos Imre 85
Landman Adam 24
Leibniz Gottfried W. 133, 236, 241
Lenk Hans 103
Leszczyński Jan 91
Leśniak Kazimierz 74, 82, 149
Levinas Emanuel 203, 225
Lévi-Strauss Claude 225
Lovejoy Arthur 97
Lyotard Jean-François 45, 90, 108,
128, 163, 225, 232, 237, 240,
252

Ł

Łukasiewicz Małgorzata 122

M

Macksey Richard 227, 258
 Malebranche Pierre 100
 Man Paul de 252
 Mannheim Karl 103
 Marcel Gabriel 50–51
 Marks Karol 100, 112, 218
 Marquard Odo 123, 243
 Matuszewski Krzysztof 241
 McCarthy Thomas 227
 Mead 99, 103, 235
 Meinong Alexius 256
 Merleau-Ponty Maurice 38, 256
 Michelfelder Didhe P. 211
 Mill John S. 83
 Musgrave Allan 85

N

Nellen Klaus 122
 Nelson 103
 Nicole Pierre 80–81
 Nietzsche Friedrich 40, 57–58, 112,
 121, 130, 152, 160–162, 169,
 178, 183, 192, 199, 210, 218,
 220, 230, 236, 241, 243–244,
 246, 256, 258
 Norris Charles 163
 Nozick Robert 111

O

Oesterreich Peter 156
 Olbrechts-Tyteca L. 153

P

Palmer Richard E. 211
 Pascal Blaise 53, 84

Peirce Charles Sanders 101, 108,
 115, 154, 221
 Perelman Chaim 151–154
 Piaget Jean 218, 235, 237
 Platon 29, 51, 60, 74, 100, 144–146,
 158, 164–165, 174, 241, 253
 Plotyn 52, 100
 Podbielski Henryk 144, 149
 Polanyi Michel 102
 Potępa Maciej 182
 Proust Marcel 241
 Przybysz Piotr 219

Q

Quine Willard Van Orman 99, 105,
 113

R

Rappaport Leon 40
 Rescher Nicholas 102
 Richards Ivor A. 159
 Ricoeur Paul 211–212
 Rohmanowa Seweryna 80
 Rorty Richard 26, 105, 112, 117–
 –121, 123, 203, 243, 252
 Rousseau Jean-Jacques 54
 Russell Bertrand 241
 Rzadkowska Ewa 219

S

Sade Donatien A. F. de 219
 Saussure Ferdinand de 220, 222,
 225, 237–239
 Schelling Friedrich W. J. 203, 241
 Schleiermacher Friedrich E. D.
 181–183, 196, 223
 Schopenhauer Arthur 40, 58, 121,
 132, 151–153
 Schütz Alfred 221
 Searle John 220–222

Sely Hans 40
Shaftesbury Anthony A. C. 54
Shapiro Gary 201
Sica Alan 201
Sidorek Janusz 88
Siemek Marek 216, 219, 240
Silverman Hugh 213
Skoczylas Joanna 216
Sokrates 74, 144–145, 164–165, 174
Sowiński Grzegorz 33
Spinner Helmut F. 103
Spinoza Baruch 100
Stachowiak Herbert 103
Stróżewski Władysław 18, 78
Szczubiałka Michał 26

T

Tischner Józef 18, 180
Tomasz św. 78–79
Toulmin Stephen 26, 103

V

Vico Giambattista 40

W

Walczevska Sławomira 91
Warmiński Andrzej 258
Weil Erie 94
Whately Richard 159
Whitehead Alfred 235
Wittgenstein Ludwig 58, 92, 163,
220
Witwicki Władysław 174
Wojciechowska Wanda 86
Wolniewicz Bogusław 58

Z

Zahar Eli 85
Zinserling Anna 38