



ANDRZEJ BRONK

ANTYFUNDAMENTALIZM FILOZOFII HERMENEUTYCZNO-PRAGMATYCZNEJ I FUNDAMENTALIZM FILOZOFII KLASYCZNEJ

Wskutek wielu różnych – niekiedy trudnych do ustalenia – czynników terminy "fundamentalizm" i "antyfundamentalizm" wróciły dzisiaj w dyskusjach filozoficznych, literackich i światopoglądowych, częściej wartościująco niż opisująco i wyjaśniająco. Oceniane przeważnie pozytywnie różnorodne procesy i postawy antyfundamentalistyczne, sprzymierzone z pluralizmem i liberalizmem społeczno-polityczno-gospodarczym i tendencjami demokratycznymi, objęły niemal wszystkie dziedziny życia. Postawa fundamentalistyczna wyraźnie nie cieszy się sympatią. Fundamentalistę uważa się za ślepego dogmatyka ("monopolistę posiadającego pełnię prawdy"), konserwatystę, tradycjonalistę, wroga postępu, kultury i człowieka. Konflikty między fanatycznymi i nietolerancyjnymi fundamentalizmami religijnymi (np. na Bliskim Wschodzie lub w Irlandii), niosąc wojnę, nienawiść, gwałt, zniszczenie i śmierć, zdają się potwierdzać tę negatywną opinię.

Porównanie na charakterystycznych przykładach dwu opozycyjnych stanowisk filozoficznych: antyfundamentalizmu filozoficznej hermeneutyki H. G. Gadamera i pragmatycznej filozofii R. Bernsteina oraz fundamentalizmu filozofii klasycznej M. A. Krapca i S. Kamińskiego służyć ma lepszemu zrozumieniu wypowiedzianych tu poglądów oraz sytuacji, w której znalazła się dzisiaj kultura i filozofia o mocnych ambicjach systematycznych. Ujawni to, być może, również niektóre teoretyczne i praktyczne – dla poszczególnego człowieka i całych społeczeństw – konsekwencje porzucenia racjonalnego myślenia fundamentalistycznego.

Na temat filozoficznego fundamentalizmu istnieje bogata (zwłaszcza anglosaska) literatura. Wielość i złożoność wchodzących tu w grę zagadnień pozwala na wybiórcze tylko przedstawienie stanowisk oraz niektórych konsekwencji związanych z ich wyborem. Raczej zatem jedynie się zasygnalizuje pewne problemy, niż je rozwiąże, wskaże na istnienie swego rodzaju intelektualnej mody w niektórych – dość głośnych – nurtach filozofii współczesnej, a więc na sytuację, z którą musi się jakoś liczyć każdy



5909.11 II

filozof (wiedział już o tym Arystoteles), jeżeli chce uzyskać posłuch dla własnych – zwłaszcza powołujących się na ostateczne uzasadnienia – poglądów.

Współczesna pozycja filozoficznego fundamentalizmu i antyfundamentalizmu jest dialektycznie złożona¹. Postawą dominującą wydaje się antyfundamentalizm, czego wyrazem jest m.in. dość powszechne odejście od programu filozofii transcendentalnej. Zdecydowanymi krytykami tradycyjnego fundamentalizmu filozofii są na przykład filozofowie z kręgu anglosaskiej filozofii analitycznej i amerykańskiego pragmatyzmu, m.in. W. Van Quine i W. Sellars. Współczesna tzw. filozofia postmodernistyczna i postanalityczna (należą do niej na przykład wymienieni R. Bernstein i R. Rorty) programowo zwalcza fundamentalizm, nazywając go kartezjańskim dziedzictwem filozofii nowożytnej. Podobnie popperowski krytyczny racjonalizm, np. tzw. decyzyjonizm w wydaniu H. Alberta², głosi, że poszukiwany "archimedesowy punkt" oparcia poznania uzyskać można wyłącznie przez dowolne przerwanie dedukcyjnego łańcucha uzasadnień. W Polsce za niefundamentalnym charakterem poznania filozoficznego i naukowego opowiada się dziś wielu filozofów, m.in. S. Amsterdamski oraz – wydaje się – J. Heller oraz J. Życiński³.

Nie oznacza to jednak, by postawa fundamentalistyczna obca była całkowicie filozofii i kulturze współczesnej. Świadectwem jej obecności jest np. marksizm, częściowo egzystencjalizm, tomizm, szkoła z Erlangen (W. Kamlah, P. Lorenzen), epistemologia R. Chisholma⁴ i P. Mosera⁵ lub filozofowie analityczni pozostający krytyczni wobec dość powszechnie tu przyjmowanego tzw. koherentyzmu. Rosnące postawy fundamentalistyczne widoczne są zwłaszcza w różnych religiach. Nicjako na naszych oczach historia zdaje się dokonywać jednego ze swych kolejnych i niespodziewanych zwrotów. W różnych postaciach tendencje fundamentalistyczne pojawiły się dziś zarówno w krajach technologicznie rozwiniętych (m.in. w Stanach Zjednoczonych i w państwach Europy Zachodniej), jak i na terenach Afryki i Azji – w postaci np. fundamentalizmu arabskiego (islam) oraz izraelskiego. Głosząc "historyczne bankructwo rozumu", chce się wrócić do głębiej niż rozum leżących fundamentów życia, wierzenia, myślenia i działania. Ucieczka przed nowoczesnością przybiera niekiedy formy konserwatyzmu (Iran) i sprawia wrażenie zamiaru cofnięcia zegara dziejów świata.

¹ Por. np. W. P. A l s t o n. *Epistemic Justification. Essays in the Theory of Knowledge*. Ithaca–London 1989; M. D u m m e t t. *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge 1991; K. L e h r e r. *Theory of Knowledge*. San Francisco 1990; M. H. M c C a r t h y. *The Crisis of Philosophy*. Albany 1990; T. M e y e r. *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*. Hamburg 1989; E. S o s a. *Knowledge in Perspective. Selected Essays in Epistemology*. Cambridge 1991.

² *Traktat über kritische Vernunft*. 3. Aufl. Tübingen 1975.

³ *Paraintektualne korzenie fundamentalizmu*. "Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 12:1990 s. 25-37.

⁴ *Foundations of Knowledge*. Minneapolis 1982.

⁵ *Knowledge and Evidence*. Cambridge 1989.

W dziejach kultury europejskiej funkcję kładzenia podstaw i nadzieję na uzyskanie poznania pewnego wiązano tradycyjnie z religią, mniej lub bardziej racjonalnie pojętą filozofią lub z nauką. Klasyczny obraz filozofii – to filozofia kładąca podstawy poznaniu, nauce i całej kulturze. Zadanie to przypisywano metafizyce, nowożytnej epistemologii, dzisiaj niekiedy na przykład filozofii języka. Podstaw tych szukano już to w przedmiocie (jak filozofia klasyczna), już to w podmiocie (jak wszystkie nowożytne filozofie świadomościowe). W swym rozwoju historycznym filozofia przejęła funkcję dawania podstaw od religii – wyraźnie celem jej zastąpienia. Funkcja ta była szczególnie widoczna w XIX-wiecznej filozofii życia i różnych programach tzw. filozofii światopoglądowych (W. Dilthey), uprawianych na sposób religii człowieka oświeconego. Podobnie zastępczą wobec religii rolę dawania podstaw spełniał (lansowany w XX w. głównie przez neopozytywistycznie nastawionych filozofów) tzw. światopogląd naukowy. Wydaje się, że niekiedy również filozofia zwana chrześcijańską chce (bardziej lub mniej świadomie) przejąć różne – konkurencyjne wobec religii – funkcje kładzenia podstaw, nie zawsze zgodne z duchem filozofii "służebnej" (*ancilla theologiae*)⁶.

Antyfundamentalizm filozofii XX-wiecznej jest wynikiem złożonego jej rozwoju od fundamentalizmu R. Descartes'a poprzez oświecenie do czasów współczesnych. Etapami fundamentalizmu w myśli europejskiej było traktowanie jako poznania pewnego najpierw samej filozofii (metafizyki), potem filozofii i nauki, wreszcie tylko nauki (jak u wszystkich XIX- i XX-wiecznych scjentyistów). Za ojca fundamentalizmu filozoficznego uważa się zwykle Arystotelesa, domagającego się uzasadnienia dla głoszonych tez. Właściwym jednak początkiem nowożytnego fundamentalizmu jest próba znalezienia poznania pewnego przez Descartes'a. Za charakterystyczny okres poszukiwania nieobalalnego fundamentu poznania uchodzi oświecenie, podważające w imię rozumu ludzkiego każdego innego niż rozum rodzaju autorytet, szczególnie tradycję i religię oraz inne tego typu – jak powiadano – "zabobony". Dystansując się skądinąd od fundamentalizmu i obiektywizmu średniowiecza oraz krytykując wszystkie dotychczasowe "łatwe" odpowiedzi filozofii, zachowano jednak początkowo ideał poznania pewnego. Ale podstaw dla niego nie szukano – jak dotąd – w przedmiocie, lecz w rozumnym podmiocie. Postępowały tak np. różne filozofie transcendentalne (I. Kant, późny E. Husserl). Próby te skończyły się niepowodzeniem, bo wielorako ograniczony i przygodny (skończony) podmiot ludzki nie mógł ponieść tego ciężaru.

Od I. Kanta zadanie dawania podstaw przejęła epistemologia, potem tradycja filozofii transcendentalnej oraz J. G. Fichte, G. W. F. Hegel, W. Dilthey i wielu innych. W XX w. z mocnym programem filozofii fundamentalistycznej wystąpił E. Husserl oraz w tym samym czasie – skądinąd opozycyjne do niego – Koło Wiedeńskie. Fenomenologia (jako wiedza fundamentalna) chciała kłaść ostateczne i niepodważalne

⁶ Zob. S. Kamiński. *Czy filozofia służy teologii?* "Roczniki Filozoficzne" 33-34:1985-1986z. 2s. 57-67.

podstawy nie tylko pod każdy rodzaj poznania (także wiedzy naukowej), lecz także pod całą kulturę. Nawiązała ona do naturalnej postawy człowieka (tzw. przeżyć intencjonalnych), doświadczającego oczywistego istnienia przedmiotów jako korelatów własnej świadomości. W wypadku wczesnego neopozytywizmu ostatecznym fundamentem poznania miała być nieomylna (introspekcyjna) świadomość własnych stanów wewnętrznych, czego przykładem jest R. Carnapa program fenomenalistycznego języka, wiodący do immanentyzmu (solipsyzmu). To, co dane w strumieniu przeżyć, znajduje swój zewnętrzny wyraz w intersubiektywnym języku naukowym fizyki ("fizykalizm") w postaci zdań bazowych (protokolarnych). Losy fundamentalizmu naukowego podobne były do filozoficznego. Nauka, którą chciano swoiście filozoficznie i światopoglądowo wykorzystać dla zastąpienia tradycyjnej filozofii w poszukiwaniu poznania pewnego o świecie, sama ostatecznie podzieliła – jak głosi współczesna filozofia nauki – losy krytykowanej metafizyki, poprzestając na poznaniu prawdopodobnym i zbliżaniu się do prawdy. Na subiektywny charakter metody bezpośredniego doświadczenia zwracał uwagę np. K. Ajdukiewicz⁷.

Ostatecznie rozwój filozofii nowożytnej kończy się w czasach najnowszych przyjęciem powszechnej fallibilności ludzkiego poznania: filozoficznego, naukowego i każdego innego, najchętniej również religijnego.

I. FUNDAMENTALLIZM NOWOŻYTNY I JEGO TYPY

"Fundamentalizm" jest terminem wieloznacznym⁸, co więcej – często wartościującym. W zależności od dziedziny może być on kategorią ogólnokulturową, filozoficzną, religijną, polityczną, naukową (np. psychologiczną, socjologiczną, metodologiczną) itp. Terminu tego używa się w tak różnych kontekstach, że trudno znaleźć ich wspólny mianownik. Mówi się o fundamentalizmie skrajnym, domagającym się uzasadnień ostatecznych, oraz umiarkowanym, poprzestającym na "słabszych" uzasadnieniach racjonalnych, jak również o fundamentalizmie (irracjonalnym) domagającym się uznania pewnych twierdzeń nawet wówczas (niekiedy właśnie dlatego), gdy brak jest wszelkich racjonalnych racji do ich przyjęcia (fundamentalizm fideistyczny). Stąd też w znaczeniu dokładnie odwróconym fundamentalistą nazywa się zarówno tego, kto wszystko stara się racjonalnie uzasadnić, bo wierzy – za Platonem – że tym właśnie różni się *episteme* od *doksa*, jak i tego, kto domaga się bezwarunkowego i koniecznego uznania dla swych poglądów na mocy racji pozapoznawczych, np. przez odwołanie się do sfery

⁷ *Subiektywność i niepowtarzalność metody bezpośredniego doświadczenia*. W: t e n i e. *Język i poznanie*. T. 2. Warszawa 1965 s. 374-383.

⁸ Zob. E. Stiffler. *A Definition of Foundationalism*. "Metaphilosophy" 15:1984 No 1 s. 16-25; T. Triplett. *Recent Work on Foundationalism*. "American Philosophical Quarterly" 27:1990 s. 93-116.

nadprzyrodzonej, tradycji lub do pozostającego poza wszelką krytyką autorytetu i charyzmatu przywódcy. Fundamentalistą może więc być ten, komu brak krytycyzmu i racjonalnych argumentów, jak i ten, kto przypisuje sobie wiedzę absolutną i stąd prawo do nieomylnego dekretowania o naturze świata i kierunku działań ludzkich (dogmatyzm, absolutyzm). Niejasność i nieokreśloność pojęcia "fundamentalizm" wiąże się m.in. z niejasnością i (historyczną) zmiennością pojęcia uzasadniania oraz brakiem zadowalającej teorii naukowej metody indukcji (zasady indukcji).

Typowymi kontekstami współczesnego użycia terminu "fundamentalizm" są m.in. 1) religia w ogóle i teologia chrześcijańska w szczególności. W teologii fundamentalizmem określano pierwotnie (od XIX w.) amerykańską odmianę teologii protestanckiej, skierowaną przeciwko modernistycznym tendencjom sekularyzacyjnym w religii (World's Christian Fundamentals Association – 1919). W Kościele katolickim podobny charakter miał w początkach tego wieku ruch antymodernistyczny. Ponadto teologia fundamentalna oznacza tu (częściowo synonimicznie) "apologetykę", dział teologii uzasadniający jej podstawy, głównie przez wykazywanie racjonalności wiary (teologia jako *demonstratio religiosa, christiana et catholica*). Najnowszym przejawem fundamentalizmu religijnego jest odradzający się islam oraz (częściowo) konserwatywny tradycjonalizm katolicki (*casus* abpa Marcela Lefebvre'a); 2) w filozofii XIX i XX w. "fundamentalizm" ("filozofia fundamentalna") jest częstym terminem (także w tytułach książek) w dyskusjach nad uzasadnianiem i podstawami (*Grundlagendiskussion*) poznania filozoficznego⁹. Absolutyzm poznawczy, który – sprzeciwiając się epistemologicznemu relatywizmowi – głosi, że prawdziwość zdania jest cechą niestopniowalną, niezmienną oraz niezależną od tego, kto i w jakich okolicznościach zdanie to uznaje, oceniany jest dzisiaj na ogół negatywnie lub wręcz odrzucany; 3) w teorii nauki termin "fundamentalizm" pojawił się w dyskusjach metodologicznych lat sześćdziesiątych, kiedy to krytyczny racjonalizm (H. Albert) przeciwstawił fundamentalizmowi logicznego pozytywizmu głoszony przez siebie fallibilizm; 4) w naukach przyrodniczych "fundamentalizm" pojawia się np. w dyskusjach nad podstawami fizyki i w biologii na określenie poglądów przeciwstawiających się ewolucjonizmowi; 5) w polityce i naukach społecznych terminu "fundamentalizm" (por. "antyfundamentalizm") używa się często jako wartościującego pojęcia politycznego i kulturowego (zjawisko "odchodzenia od moderny") w dyskusjach nad kryzysową sytuacją zachodnich społeczeństw industrialnych. Fundamentalizm jest tu rodzajem ideologii i reakcją na panujący klimat kryzysu podstaw.

Ograniczam się w dalszym ciągu do fundamentalizmu filozoficznego (epistemologicznego), kategorii pojawiającej się w kontekście filozoficznym. Pomijam natomiast odrębny problem uzasadniania (koniecznego) w naukach formalnych. Ponieważ ściśle

⁹ Zob. C. F. G e t h m a n n. *Fundamentalphilosophie*. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2. Basel–Stuttgart 1972 s. 1134-1135.

określenie znaczenia terminu "fundamentalizm" na użytek obecnych rozważań wstępnych nie wydaje się konieczne, poprzestaną na przybliżonej jego charakterystyce.

Fundamentalizm filozoficzny jest na pierwszym miejscu stanowiskiem epistemologicznym, poglądem na filozofię i naturę poznania filozoficznego oraz możliwości i granice poznania ludzkiego w ogóle.

Problem wszystkich fundamentalizmów polega na tym, jak – unikając relatywizmu i sceptycyzmu – nie wpaść w dogmatyczny decyzyonizm. Proces poznawczy dokonuje się między podmiotem i przedmiotem i dlatego fundamentalizm jest w znacznej mierze problemem punktu wyjścia poznania, a w szczególności istnienia poznania bezzależniowego i bezpośredniego oraz aktów poznania, w których nie ma jeszcze (*in actu exercito*) epistemologicznego rozdzielenia na podmiot i przedmiot. Również antyfundamentalizm, głosząc, że w poznawaniu niemożliwe jest odróżnić to, co "dane" od strony przedmiotu, od tego, co podmiot "wnosi" ze swej strony w widzenie przedmiotu, uchyła tym samym dystynkcję między podmiotem i przedmiotem, czyni to jednak w odwrotnym celu: pokazania niemożliwości przedmiotowej lub podmiotowej podstawy poznania.

W sporze między fundamentalizmem i antyfundamentalizmem w grę wchodzi szereg pojęć związanych z poznaniem w ogóle i poznaniem filozoficznym w szczególności, jak prawda, pewność i krytyczność poznania, racjonalność, uzasadnianie. Nie bardzo wiadomo, które z nich uważać za bardziej pierwotne.

Wspomniano, że fundamentalizm wiąże się z problemem (warunkami, kryteriami) "dobrego" uzasadniania. Przy szerokim, niespecyficznym znaczeniu każde stanowisko domagające się jakiegoś uzasadnienia (tym bardziej racji racjonalnych) dla głoszonych twierdzeń jest jakąś postacią fundamentalizmu. Rezygnowanie z wszelkiego uzasadniania też uważa się tu za (nienaukowy) dogmatyzm. Wąsko i specyficznie rozumiany fundamentalizm wiąże się zwykle z dwoma, zależnymi od siebie, twierdzeniami: 1) o istnieniu typu lub działu filozofii (początkowo była nią metafizyka, później – epistemologia jako *philosophia prima et fundamentalis*), dysponujących możliwością poznania koniecznego (pewnego) i ostatecznego, bo opartego na niepodważalnym fundamencie (*fundamentum inconcussum*) poznania, upatrywanym już to w przedmiocie (jak filozofia klasyczna), już to w podmiocie (jak szereg filozofii nowożytnych); 2) z traktowaniem w związku z tym filozofii jako dyscypliny fundamentalnej także w sensie kładzenia podstaw pod każde inne poznanie i całą kulturę (religię, moralność, światopogląd, nauki szczegółowe). W różnych kierunkach kantyizmu filozofię fundamentalną rozumie się również metafizycznie jako zbiorowe określenie rozważań nad statusem teorio-poznawczym, metodami i warunkami uprawiania filozofii¹⁰.

¹⁰ Zob. t e n i e. *Fundamentalphilosophie*. W: *Enzyklopädie. Philosophie und Wissenschaftstheorie* Bd. 1. Darmstadt 1980 kol. 689-690.

Intencje autorów opowiadających się za fundamentalizmem wyrażają – w tym, co istotne – dwie zasady: 1) istnieją poznawczo wyróżnione twierdzenia (zdania) bazowe i 2) każde (dobrze) uzasadnione twierdzenie jest albo bazowe, albo pozostaje w określonej do nich relacji. Zagadnienie sprowadza się więc do ustalenia, czym są twierdzenia bazowe i na czym polega ich relacja do twierdzeń niebazowych¹¹. Najogólniej więc (choć równocześnie mało precyzyjnie) fundamentalizm jest – jak powiada H. Kornblith¹² – poglądem, że: "1) struktura zależności między przekonaniem (*beliefs*) jest hierarchiczna; 2) niektóre przekonania, chociaż uzasadnione (*justified*), nie są zależne od innych; 3) natomiast wszystkie inne uzasadnione przekonania muszą ostatecznie zależeć od tamtych".

Antyfundamentalizm natomiast jest stanowiskiem głoszącym, że całe poznanie ludzkie bez wyjątku ma charakter tymczasowy (hipotetyczny), odwoływalny (fallibilny) oraz instrumentalny (operacyjny). Miejsce uzasadniania (ostatecznego) zajmuje tu najczęściej postulat krytycyzmu, usprawiedliwiany niekiedy argumentami natury pragmatycznej i socjologicznej. Domaganie się postawy krytycznej jest słuszne o tyle, że filozofia zawsze rozumiała siebie jako krytykę i stąd fundamentalizm – w sensie braku dostatecznego krytycyzmu – jest zaprzeczeniem samej jej istoty. Antyfundamentalizm wiąże się często z: 1) decyzyzmem, który głosi, że dla uniknięcia regresu w nieskończoność lub błędnego koła w uzasadnianiu wystarczy aktem arbitralnej, konwencjonalnej decyzji przyjąć pewne twierdzenia za wyjściowe, bez rozstrzygania o ich konieczności; 2) różnymi pragmatyzującymi i socjologizującymi teoriami konsensu oraz 3) koherencyjną teorią prawdy.

Istnieją różne typy fundamentalizmu. W zależności od dziedziny mówić można o fundamentalizmie filozoficznym, metodologicznym, religijnym, ideologicznym, politycznym, naukowym itp.

W zależności od natury wyróżnia się: 1) fundamentalizm metafizyczny (zwany też niekiedy dogmatycznym), eksponujący pewien główny dział filozofii – np. dla Ch. Wolffa, niemieckiego oświeceniowego przedstawiciela krytycznego racjonalizmu, ale i dogmatyzmu, była nim *metaphisica generalis*, pierwsza i podstawowa część metafizyki; była nią w XIX w. także *Filosofia fundamental* (1846) J. L. Balmesa, liberalnego przedstawiciela hiszpańskiej neoscholastyki, który chociaż przyznawał się równocześnie do "dogmatyzmu", nazywał "chimerą" każdą próbę transcendentnego uzasadniania filozofii, upatrując ze swej strony jej podstawy w ludzkim zdrowym rozsądku; 2) fundamentalizm krytyczny (transcendentalny), stawiający wprost problem początku, możliwości i granic poznania filozoficznego i pojmujący w związku z tym siebie jako

¹¹ Zob. L. B o n J o u r. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge 1985 s. 17, 26.

¹² *Beyond Foundationalism and Coherence Theory*. W: *Naturalizing Epistemology*. Ed. H. Kornblith. 2 ed. Cambridge 1987 s. 122.

naukę o metodach i zasadach (pryncypiach) uprawiania filozofii celem wykazania np. jej charakteru naukowego.

Ze względu na źródła uzasadniania wyróżnia się: 1) fundamentalizm racjonalny w dwu postaciach: zakładający możliwość uzasadnień ostatecznych (*Letzbegründung*) oraz sceptyczny, odrzucający taką możliwość, chociaż podtrzymujący tezę o potrzebie powszechnego uzasadniania; fundamentalizm racjonalny jest przeciwny dogmatyzmowi, ale równocześnie jeżeli nawet neguje możliwość uzasadnień ostatecznych, nie musi się wiązać z powszechnym fallibilizmem; 2) fundamentalizm irracjonalny, który już to nie podaje żadnych racji (poznawczych) dla swych twierdzeń, już to nie podaje racji racjonalnych, odwołując się np. do bezkrytycznie traktowanych autorytetu lub tradycji.

W zależności od typu fundamentu istnieje fundamentalizm subiektywizujący, upatrujący podstawę pewności poznania w podmiocie oraz obiektywizujący, dostrzegający ją w przedmiocie, a więc w świecie zewnętrznym względem podmiotu poznającego.

Wreszcie, w zależności od siły argumentów, szczególnie od mocy przypisywanej twierdzeniom bazowym, wyróżnia się różne stopnie fundamentalizmu: 1) fundamentalizm mocny, który głosi, że przekonania bazowe są "logicznie nieomyślne" lub inaczej pewne, niepowątpiewalne, niekorygowalne; 2) fundamentalizm umiarkowany, który głosi, że "nieinferencyjna zasadność, którą odznaczają się przekonania bazowe, wystarcza sama w sobie, by zadośćuczynić warunkom odpowiedniego uzasadniania wiedzy" 3) fundamentalizm słaby, który głosi, że "przekonania bazowe same z siebie mają tylko bardzo niski stopień uzasadnienia epistemicznego, stopień sam z siebie nie wystarczający już to do zadośćuczynienia warunkom adekwatnego uzasadniania wiedzy, już to do zakwalifikowania ich jako możliwych do przyjęcia uzasadniających przesłanki dla dalszych przekonań"¹³.

II. ANTYFUNDAMENTALIZM HERMENEUTYKI FILOZOFICZNEJ H. G. GADAMERA ORAZ FILOZOFII PRAGMATYCZNEJ R. BERNSTEINA I R. RORTY'EGO

Za typowych antyfundamentalistów w filozofii współczesnej uchodzą przykładowo H. G. Gadamer, nawiązujący do tradycji hermeneutyki kontynentalnej, oraz R. Bernstein i R. Rorty, wywodzący się z pragmatyzmu amerykańskiego. Łączy ich wiele, m.in. antykartezjanizm w postaci odrzucania fundamentalizmu i demarkacjonizmu (np. między filozofią i nauką) oraz chęć wyjścia poza klasyczne rozwiązania problemu podstaw poznania i alternatywę epistemologicznego obiektywizmu (absolutyzmu) i subiektywizmu (relatywizmu).

Hans-Georg Gadamer zajmuje stanowisko, które w zamiarach jego wykracza poza dychotomię fundamentalizmu i antyfundamentalizmu. Jest ono częściowo bliskie he

¹³ *B o n J o u r*, jw. s. 26-28.

głowskiej dialektyce bezpośredniości i mediacji. Gadamer nie zgadza się jednak z Heglem, że człowiek – dzięki wiedzy absolutnej, tzn. doskonałej jedności świadomości i jej przedmiotu – potrafi przeczucić niedoskonałość jednostkowego doświadczenia. Jest to niezgodne zarówno z istotną ograniczonością człowieka, jak i z otwartością jego poznania na ciągle nowe doświadczenia.

Antyfundamentalizm Gadamera przejawia się w sposobie ujęcia rozumienia i doświadczenia hermeneutycznego. Nie istnieje nic takiego, jak absolutna, podmiotowa lub przedmiotowa, podstawa poznania. Co więcej, właśnie poszukiwanie jej było jednym z powodów niepowodzenia tradycyjnej teorii poznania. Własną – dialektyczną, dziejową i językową – koncepcję doświadczenia hermeneutycznego przeciwstawia Gadamer głównie empirycystycznemu (neopozytywistycznemu) rozumieniu poznania jako ujęciu "czystych" danych doświadczenia. Poznania nie można – jak w dawnej hermeneutyce i fenomenologii – pojmować dogmatycznie jako tego, co bezpośrednio dane (w postaci intuicji, ujęć zmysłowych, zdań spostrzeżeniowych itp.), gdyż wszelkie poznanie jest zawsze dziejowe i językowe, koliste, zinterpretowane, założeniowe (prześadowe), jest ciągłą dialektyką pytań i odpowiedzi.

Hermeneutyka filozoficzna "nie zna" zagadnienia epistemologicznego początku, gdyż – zdaniem Gadamera – istnieje ono ewentualnie dla rozumu nieskończonego, ale nie ludzkiego, który jest poznawczo na wiele sposobów ograniczony. Gadamer głosi tu swoisty holizm poznawczy, kiedy powiada, że wszystko jest dane od razu w dziejach i języku. Skoro – jak powiada – poznanie jest "zdarzeniem", "spotkaniem", a nie tylko strumieniem przeżyć, zadanie poznawcze sprowadza się do aktualizacji i racjonalizacji tego, co dane pierwotnie w całości naszego ludzkiego, potocznego doświadczenia świata. Ponieważ rozumienie należy do samej natury człowieka, nie można pytać o taki stan, kiedy człowiek jeszcze nie rozumie (tzn. nie poznaje), czyli – innymi słowy – nie znajduje się w świecie.

Brak absolutnego początku poznania nie oznacza cofania się w nieskończoność. W hermeneutyce filozoficznej nie obowiązuje postulat *petitionis principii* w sensie istnienia ostatecznych danych, na których można się zatrzymać jako na kresie definiowania terminów lub uzasadniania twierdzeń. Człowiek jest już zawsze "rzucony" w uprzednio dany świat (*Lebenswelt*) doświadczenia potocznego i przednaukowego. Życie (za W. Diltheyem) jest wielkością pierwotną i naturalną, poza którą nie można wyjść. Wszelkie poznanie teoretyczne nadbudowuje się na przednaukowym rozumieniu świata i sprowadza się ostatecznie do niego. Tak rozumiany świat jest totalnością rzeczy, w którą człowiek jest już zawsze "zanurzony".

Powyższy wywód nie implikuje bynajmniej – według Gadamera – błędnego koła, lecz co najwyżej koło hermeneutyczne. Dialektyka pytań i odpowiedzi oraz prowizoryczny charakter przesądów sprawiają, że poznanie jest procesem nigdy nie zakończonym i stale otwartym. Ściśle biorąc, trudno tu nawet mówić o postępie w poznawaniu i o porównywaniu między sobą różnych etapów i wytworów myśli ludzkiej. Pierwszeń-

stwo pytań w stosunku do odpowiedzi nadaje gadamerowskiej koncepcji poznania charakter aporetyczny i hipotetyczny. Przyjmowane każdorazowo przedsady są prowizoryczne i dopiero dalszy proces poznania niektóre z nich sfalsyfikuje, a inne – chociaż nigdy ostatecznie – potwierdzi.

Gadamera pojęcie doświadczenia widzieć należy w sytuacji krytyki i odejścia przez filozofię współczesną od kartezjanizmu z jego – jak się tu powiada – subiektywistyczną (monologową) koncepcją poznania jako czynności podmiotu poznającego, pozostającego w izolacji od innych podmiotów poznających. Podobnie jak u Peirce'a i Heideggera krytyka kartezjanizmu przez Gadamera jest radykalna, sięgająca jego korzeni ontologicznych. Gadamer uważa, że kartezjanizm opiera się na błędnym rozumieniu bytu, a zwłaszcza na błędnym rozumieniu sposobów ludzkiego bycia-w-świecie. Jak inni – pragmatyzujący i socjologizujący filozofowie – Gadamer podkreśla, że poznanie dochodzi do skutku tylko dzięki tradycji ujętej językowo oraz wspólnocie poznających. Krytyka dziedzictwa kartezjańskiego sprawia, że poglądy Gadamera są popularne wśród pragmatyzujących filozofów amerykańskich, podobnie podkreślających znaczenie wspólnoty językowej i "naukowej wspólnoty badaczy".

"Nowe" pojęcia poznania, prawdy i doświadczenia wiążą się z odrzuceniem przez Gadamera alternatyw: podmiot-przedmiot, subiektywizm-objektywizm i absolutyzm-relatywizm. Zależy mu na pokazaniu, że poznanie nie jest nigdy ani samą tylko działalnością autonomicznego "podmiotu", ani oddziaływaniem autonomicznie, obiektywnie (w sobie) istniejącego "przedmiotu", lecz wypadkową ich wzajemnego oddziaływania. Błędem obiektywizmu jest dychotomizowanie świata na "przedmioty", które istnieją w sobie, oraz oderwane od nich "podmioty", które są ponad nimi. Człowiek nie potrafi ująć tego, co "mówią" "rzeczy same w sobie", jeżeli nie uświadomi sobie, że ich znaczenie przekracza je i dochodzi do skutku przez "zdarzenie" rozumienia. Człowiek nie potrafi również pojąć siebie jako "podmiotu", jeżeli nie zrozumie, jak dalece jest on bezustannie kształtowany przez dzieje i tradycję. Znajduje się on bowiem zawsze *in medias res*, bez absolutnego początku i absolutnego końca.

Gadamer podobnie kategorycznie sprzeciwia się przypisywaniu mu subiektywizmu i relatywizmu. Hermeneutyka filozoficzna jest równie krytyczna wobec różnych postaci relatywizmu, jak obiektywizmu. Przecież rozumienie nie jest nigdy dziełem samego podmiotu, lecz "zdarzeniem" i cierpieniem (*pathos*). Podobnie wreszcie do Poppera (a także D. Davidsona) Gadamer jest krytyczny wobec "mitu kontekstu" (*myth of framework*), tzn. przekonania, że człowiek jest na zawsze zamknięty we własnych horyzontach, własnych paradygmatach i własnej kulturze. Przeciwnie – uważa on, że istotną cechą poznania jest jego otwartość na ciągle nowe doświadczenia. Gadamer, tak jak Heidegger i Popper, jest przekonany, że człowiek nie posiada prawdy, lecz jest co najwyżej w drodze do niej.

Stanowisko Richarda Bernsteina i Richarda Rorty'ego jest w wielu sprawach zbliżone do Gadamera, na którego się zresztą wprost powołują. Obu filozofów amerykań-

skich łączy tradycja pragmatyzmu, antykartezjanizm, antyfundamentalizm i wiele innych poglądów.

Dla R. Bernsteina fundamentalizm jest – po pierwsze – stanowiskiem poznawczo niemożliwym, po drugie – zbyt sztywnym dla obrony określonych wartości kulturowych. Za najbardziej charakterystyczną cechę współczesnej filozofii nauki uważa on¹⁴ porzucenie kartezjańskiego fundamentalizmu, "który zniekształca faktyczny sposób uprawiania nauki. [...] Kartezjańskim marzeniem lub nadzieją było to, że przy dostatecznej dociekliwości uda nam się odkryć oraz ustalić jasno i wyraźnie to, co stanowi kwintesencję metody naukowej, i że będzie można raz na zawsze wydzielić to, co stanowi metastrukturę (*meta-framework*) lub trwałe kryteria oceniania, usprawiedliwiania czy krytykowania naukowych hipotez i teorii. Duchem kartezjanizmu przeniknięci byli nie tylko racjoniści, lecz wszyscy podpisujący się pod mocnymi argumentami transcendentnymi, które niby to pokazują, co potrzebne jest wiedzy naukowej, oraz również wszyscy ci empiryści, którzy szukali kamienia probierczego dla tego, co mogłoby uchodzić za autentyczną wiedzę empiryczną".

Przyjęcie antyfundamentalizmu – powiada Bernstein – nie oznacza jednak, że w nauce wszystko jest dozwolone, jak to np. głosi P. Feyerabend. Fallibilizm nie równa się irracjonalizmowi. Nie chodzi bowiem o podważenie racjonalności nauki, lecz dostrzeżenie właściwej jej natury. Postawa racjonalnej krytyki (*rational criticism*) wymaga *implicite* odwołania się do określonych standardów i kryteriów, a poza tym nie można krytykować wszystkiego na raz. Ale i te standardy metodologiczne podlegają krytyce. Ch. Peirce, W. Van Quine, W. Sellars i L. Wittgenstein pokazali, że niekoniecznie trzeba zakładać istnienie jakichś ostatecznych podstaw lub standardów, by przyjąć, iż nauka jest działalnością intelligibilną.

Bernstein ostrzega przed niebezpieczeństwem popadnięcia już to w relatywizm, już to w fundamentalizm. Nie należy – po pierwsze – błędnie sądzić, że różne epoki historyczne są tak odmienne, iż nic je absolutnie nie łączy i dlatego niemożliwe jest znalezienie jakichkolwiek standardów, kryteriów lub wspólnej zgody (*shared agreement*) dla ich porównania. Nikt zresztą, nawet Feyerabend, tak skrajnie tego nie głosił¹⁵. Również według T. Kuhna przerwanie dyskusji jest tylko częściowe. Po drugie, powołanie się na dzieje nauki przybrać może postać kryptofundamentalizmu. "Iluzją jest sądzić, że istnieje jakiś prosty sposób odwołania się do wybranych aspektów historii nauki celem uzasadnienia ogólnych twierdzeń na temat natury nauki. Jeżeli obserwacja obciążona jest teorią lub pozostaje ona przynajmniej pod wpływem wcześniej-

¹⁴ *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*. 2 ed. Philadelphia 1985 s. 71.

¹⁵ Zob. G. C o u v a l i s. *Feyerabend's Critique of Foundationalism*. Aldershot–Brookfield 1989.

szych pojęć, które wnosimy w nią ze swej strony [...], to tym bardziej jest nimi obciążone badanie dziejów nauki¹⁶.

Bernstein – podobnie jak Gadamer – nie rezygnuje jednak całkowicie ze szczególnej funkcji filozofii wobec kultury i chce jej bronić właśnie z pozycji antyfundamentalistycznych. Podejmowaniu rozstrzygnięć praktycznych służy zgoda wspólnotowa w ramach filozofii praktycznej. Zgoda ta jest jednak odwoływalna, gdyż każda przyjęta teza podlega dalszej krytyce, zwłaszcza że jest ona ograniczona do kręgu fachowców – wspólnot naukowych, kompetentnych w danej sprawie.

Antyfundamentalizm R. Rorty'ego wydaje się bardziej radykalny od antyfundamentalizmu Bernsteina, chociaż i on chce uniknąć jego relatywistycznych oraz irracjonalnych konsekwencji. Fundamentalizm jest, według R. Rorty'ego¹⁷, "marzeniem" każdej "filozofii pierwszej". Wielka filozofia zawsze żyła z kładzenia podstaw i zaniegowanie tej funkcji odbierało jej uprawianiu sensowność. Szczególnie w czasach nowożytnych filozofia, zamiast szukać mądrości, zajęła się ustalaniem pewności poznania¹⁸. W ten sposób "filozof stał się odtąd stróżem pewności i racjonalności"¹⁹.

Genetycznie antyfundamentalizm filozofii nowożytnej wywodzi Rorty z bardzo zamierzłej przeszłości, kiedy człowiek odczuł potrzebę czci dla bytu, znajdującego się poza widzialnym światem. Od początku XVII w. miłość Boga człowiek zaczął zastępować miłością prawdy, traktując świat opisywany przez naukę na sposób *quasi*-boski. Od końca XVIII w. miejsce miłości prawdy zaczęła zajmować miłość człowieka do samego siebie i kult własnej natury, raz jeszcze traktowanej na sposób jakby boski. "Dzisiaj natomiast usiłujemy dojść do punktu, gdzie n i c z e g o j u ż w i ę c e j n i e c z c i m y, gdzie n i c z e g o w i ę c e j n i e t r a k t u j e m y n a s p o s ó b j a k b y b ó s t w a, gdzie w s z y s t k o – nasz język, naszą świadomość, naszą wspólnotę – traktujemy jako wytwór czasu i przypadku"²⁰.

Pojęcie podstaw wiedzy (*foundations of knowledge*) dotyczy – według Rorty'ego – prawd, które są pewne bardziej z racji swych przyczyn niż argumentów przytaczanych na ich poparcie. "Idea «kładzenia podstaw wiedzy» jest produktem wyboru metafor spostrzeniowych"²¹ i owocem greckiej, zwłaszcza platońskiej, analogii pomiędzy spostrzeganiem i poznaniem. Istotą tej analogii jest przekonanie, że wiedza o prawdziwości pewnego sądu jest identyczna z przyczynowaniem przez pewien przedmiot.

¹⁶ Bernstein, jw. s. 74.

¹⁷ *Philosophy and the Mirror of Nature*. 2. ed. Princeton 1986 s. 223.

¹⁸ Tamże s. 61.

¹⁹ Tamże s. 272.

²⁰ R. R o r t y. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York 1989 s. 22.

²¹ T e n ż e. *Philosophy and the Mirror of Nature* s. 159.

"Przedmiot, o którym jest (mówi) sąd, n a r z u c a prawdziwość sądu. Idea «wiedzy koniecznej» jest właśnie ideą sądu, w który się wierzy, ponieważ nie możemy się uchylić przed naciskiem (*grip*) wywieranym na nas przez przedmiot"²².

Szczytów fundamentalizmu upatruje Rorty w oświeceniu: "Idea, że powinniśmy mieć podstawy, była wynikiem oświeceniowego scjentyzmu, który z kolei był pozostałością religijnej potrzeby asekurowania ludzkich planów autorytetem pozaludzkim"²³. To oświecenie stworzyło "obraz naukowca jako rodzaju kapłana, który uzyskiwał kontakt z prawdą pozaludzką przez postępowanie «logiczne», «metodyczne» i «obiektywne»"²⁴. Jednakże "pojęcie «fundamentu filozoficznego» ginie, gdy przepada słownictwo oświecenia"²⁵.

Odrzucenie fundamentalizmu wiąże się u Rorty'ego z charakterystycznymi – wielorako powiązаныmi – przemianami w koncepcji filozofii, poznania, prawdy i języka, a nawet człowieka i kultury. W najnowszej swej książce Rorty określa swą postawę ironiczną, przeciwstawiając ją dawnej filozofii metafizycznej, szukającej istoty każdej rzeczy (religii, moralności, poznania, racjonalności, nauki, filozofii itd.). "Każdy, kto sądzi, że istnieją dobrze ufundowane odpowiedzi na tego rodzaju pytania – algorytmy do rozwiązywania tego rodzaju moralnych dylematów – pozostaje nadal w głębi swej duszy teologiem lub metafizykiem. Wierzy on w jakiś porządek poza czasem i zmianą, który zarówno określa punkt ludzkiej egzystencji, jak i ustala hierarchię odpowiedzialności"²⁶.

Ironista opowiada się za nominalizmem i historyzmem, czego wyrazem jest antyfundamentalistyczne słownictwo, jak dialektyka, światopogląd, perspektywa, tradycja, epoka historyczna, gry językowe, struktura pojęciowa. "Określam ironistą tego, kto spełnia trzy warunki: 1) ma radykalne i nieustanne wątpliwości co do nieodwoływanego charakteru używanego przez siebie słownictwa, ponieważ pozostaje pod wrażeniem innego słownictwa, uważanego za definitywne przez ludzi lub książki, z którymi się spotyka; 2) uświadamia sobie, że argumenty sformułowane w obecnym jego słowniku nie potrafią ani podbudować, ani usunąć tych wątpliwości; 3) filozofując nad swą sytuacją nie sądzi, że słownictwo jego bliższe jest rzeczywistości niż inne, że pozostaje ono w kontakcie z pewną mocą różną od niego. Ironiści, którzy mają skłonność do filozofowania, uważają, że wybór między różnymi słownikami nie dokonuje się ani w ramach pewnego neutralnego i uniwersalnego metasłownika, ani przez próbę wywal-

²² Tamże s. 157.

²³ *Contingency, Irony and Solidarity* s. 52.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże s. 44.

²⁶ Tamże s. XV.

czenia sobie poza zjawiskami dostępu do rzeczywistości, lecz po prostu przez wygrywanie nowego słownictwa przeciwko staremu²⁷.

Rezygnacja przez filozofię z funkcji kładzenia podstaw pod cośkolwiek wiąże się u Rorty'ego z odrzuceniem wzorowanych na nauce (rozumianej scjentyście) społecznych i politycznych funkcji filozofii. "Ironia wydaje się zasadniczo sprawą prywatną²⁸. "Jest ona bardziej ważna dla osiągnięcia prywatnej doskonałości niż dla celów społecznych²⁹. Należy "unikać myślenia o filozofii jako o «dyscyplinie» z «centralnymi problemami» lub o jej funkcji społecznej³⁰. Ponieważ dla procesów socjalizacyjnych, racjonalności i moralności nie ma żadnego stałego punktu odniesienia – w człowieku lub poza nim – ironista nie może i nie chce ani opisywać, ani osądzać przekonań, działań i sposobów życia innych ludzi. Ponieważ nie ma niczego takiego, jak wspólna natura ludzka³¹, przygodny byt ludzki, określany do końca przez dzieje, nie dostarcza żadnych podstaw nawet do budowania solidarności ze wszystkimi cierpiącymi (co jest przecież jakoś celem Rorty'ego). Przeciwnie, twierdzi on, że solidarność ta żadnych tego rodzaju podstaw nie wymaga.

Jako socjologizujący pragmatysta opowiada się Rorty za dialogową (konwersacyjną) koncepcją poznania, porzucając korespondencyjną definicję prawdy na rzecz koherencyjnej. Rzecz nie w tym, że nie jesteśmy w stanie poznać absolutnej prawdy o bycie, ale że prawda taka w ogóle nie istnieje. W szczególności krytykuje Rorty³² kartezjańskie rozumienie poznania jako reprezentowania, umysłu jako lustra lub zbiornika (jest to wynik przejścia od rozumienia *mind as reason* do *mind as inner arena*) oraz pojmowanie idei jako czystych danych³³. Ironista przy wyjaśnianiu poznania nie posługuje się takimi pojęciami, jak rzeczywistość, rzeczywista istota, obiektywny punkt widzenia lub korespondencja między językiem i rzeczywistością³⁴. Poznanie nie jest bowiem relacją między istotami ludzkimi i rzeczywistością. "Prawda nie może być na zewnątrz – nie może istnieć niezależnie od umysłu ludzkiego – ponieważ zdania nie mogą istnieć w ten sposób lub znajdować się poza. Świat jest na zewnątrz, ale nie opisy świata. Tylko opisy świata mogą być prawdziwe lub fałszywe. Świat sam z siebie

²⁷ Tamże s. 73.

²⁸ Tamże s. 87.

²⁹ Tamże s. 94.

³⁰ Tamże s. 83.

³¹ Tamże s. 88.

³² *Philosophy and the Mirror of Nature* s. 61.

³³ Tamże s. 171.

³⁴ R o r t y. *Contingency, Irony and Solidarity* s. 75.

– bez pomocy opisujących go istot ludzkich – nie może być prawdziwy lub fałszywy³⁵. Prawdy – jak powiada Rorty – bowiem się nie odkrywa, lecz się ją czyni³⁶.

Antyfundamentalizm Rorty'ego jest z wielu powodów antydemarkacjonistyczny. Odrzuca on bowiem wszystkie tradycyjne dystynkcje między tym, co wyższe i niższe, istotne i przypadkowe, centralne i peryferyjne. Nie widzi też – tak mocnej u akademickich metafizyków – potrzeby rozróżniania między pisarstwem poetów, filozofów i naukowców³⁷. Fundamentalizm w filozofii i problem kładzenia podstaw pojawia się – według Rorty'ego – tam, gdzie przyjmuje się rozdzielenie na podmiot i przedmiot oraz możliwość rozróżnienia między tym, co dane obiektywnie, i tym, co umysł wnosi od siebie w widzenie świata. Tymczasem wielu filozofów kwestionuje dzisiaj pojęcie tego, co dane, gdyż filozofia nie potrafi rozróżniać między subiektywnym i obiektywnym widzeniem przedmiotu. Nie ma więc żadnych racji epistemologicznych do podnoszenia pewnego zdania do rangi wyrażenia wyróżnionego ze względu na bycie podstawą wyprowadzalności wszystkich innych sądów. Istnieć mogą natomiast różne racje pozapoznawcze, jak np. użyteczność dla pewnych celów, akceptacja ze strony danej społeczności lub momenty estetyczne (np. prostota aksjomatów i teorii). Tak więc z dwu funkcji filozofii: syntetycznej (systematycznej) i analitycznej (krytyczno-terapeutycznej) pozostaje jej – i to znacznie ograniczona – tylko druga.

W tej sytuacji Rorty nie uważa, by jego koncepcja prawdy ściągała na niego zarzut relatywizmu lub irracjonalizmu, ponieważ "dystynkcje między absolutyzmem i relatywizmem, racjonalizmem oraz irracjonalizmem, a także moralnością i oportunizmem są pozostałościami słownictwa, które będziemy usiłowali zastąpić"³⁸.

Rorty, nawiązując do późniejszego L. Wittgensteina i do D. Davidsona, neguje pośredniczącą i odwzorowującą rolę języka. "Ironista zgadza się z Davidsonem co do naszej niezdolności wyjścia poza nasz język, aby porównać go z czymś innym, oraz z Heideggerem co do przygodności i historyczności tego języka"³⁹. Nie ma więc żadnych racji "uprzywilejowywania jednego z wielu języków, w którym opisujemy zwykle świat i siebie"⁴⁰. Tam, gdzie "metafizyk wierzy, iż «rzeczywistość» determinuje to, jak powinien wyglądać nasz definitywny słownik"⁴¹, tam dla ironisty takie "zdania, jak «wszyscy ludzie z natury dążą do poznania» lub «prawda jest niezależna od umysłu

³⁵ Tamże s. 5.

³⁶ Tamże s. 3.

³⁷ Tamże s. 76.

³⁸ Tamże s. 44.

³⁹ Tamże s. 75.

⁴⁰ Tamże s. 6.

⁴¹ Tamże s. 75.

ludzkiego» są zwykłymi banałami, używanymi dla wpojenia pewnego lokalnego niepodważalnego słownictwa, dla wpojenia zdrowego rozsądku Zachodu⁴².

Dla ironisty formą argumentacji w filozofii nie jest logika, lecz dialektyka oraz ideał wolnej dyskusji, gdyż żadna dyskusja nie daje pewności w sensie uchylecia wszystkich wątpliwości. Argumentacja filozoficzna jest rodzajem procesu socjalizacji, w wyniku którego przyjmuje się pewien język, który zaczyna rządzić ludzkimi zachowaniami pozajęzykowymi. Argumenty logiczne nie są "niczym innym, jak sposobami doprowadzania ludzi do zmiany swych praktyk, bez przyznawania się przez nich do tego, że tak właśnie postąpili"⁴³. Dialektyka jest natomiast "próbą wygrywania jednego słownictwa przeciwko drugiemu"⁴⁴. Dialektyczna forma argumentacji oznacza, że "jednostką perswazji jest raczej słowo niż zdanie. Jej metodą raczej ponowny opis (redyskrypcja) niż wnioskowanie. Ironista specjalizuje się w ponownym opisie szeregu przedmiotów lub zdarzeń w częściowo neologicznym żargonie w nadziei zachęcenia ludzi do przyjęcia i poszerzenia tego żargonu. Spodziewa się, że używając starych słów w nowych znaczeniach i wprowadzając słowa zupełnie nowe, ludzie nie będą już więcej stawiali pytań sformułowanych za pomocą starych słów⁴⁵. Przy takim podejściu granica między logiką, dialektyką, retoryką i erystyką przestaje naturalnie istnieć.

Proponowana przez Rorty'ego filozofia ma być pomocna w stworzeniu kultury, nazywanej "«kulturą liberalizmu» lub «kulturą wolnego społeczeństwa»"⁴⁶. "Kultura postmetafizyczna wydaje mi się tak samo możliwa, jak kultura postreligijna, gdyż obie są w równej mierze pożądane"⁴⁷. Filozofia nie tyle ma argumentować, ile – jak poezja – opisywać lepiej, czyli lepszym słownictwem (zastępując dawne, złe), kulturę wolnego społeczeństwa, gdyż potrzebuje ono tej ulepszonej samodeskrypcji bardziej niż zbioru podstaw⁴⁸. Stanowisko to pozwala Rorty'emu "nazywać «prawdą» lub «dobrem» to wszystko, co jest wynikiem wolnej dyskusji – i jeżeli tylko zatroszczymy się o wolność polityczną, prawda i dobro same już o siebie zadbają"⁴⁹.

Zarzucenie przez Rorty'ego idei racjonalności sprawia, że intelektualny lub polityczny postęp w świecie traci swój racjonalny charakter. Zasadza się on bardziej na zmianie słownictwa niż przekonaniach. Dlatego w filozofowaniu centralne miejsce przypada mówieniu metaforycznemu. "Świat nie dostarcza nam żadnych kryteriów wyboru

⁴² Tamże s. 76-77.

⁴³ Tamże s. 78.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Tamże s. 44-45.

⁴⁷ Tamże s. XVI.

⁴⁸ Tamże s. 52.

⁴⁹ Tamże s. 84.

między alternatywnymi metaforami; porównywać możemy jedynie języki lub metafory między sobą, a nie z czymś pozajęzykowym – zwanym «faktem»⁵⁰.

W rezultacie filozofowanie staje się dla Rorty'ego rodzajem inicjacji plemiennej, wyuczeniem określonej gry językowej i wyłącznie względy pragmatyczne decydują, która z nich jest lepsza dla pewnych celów. Brak jakiegokolwiek ostatecznego "kryterium" fałszywości⁵¹ powoduje, że filozofowanie "nie ma nic wspólnego z poszukiwaniem pewności"⁵².

III. FUNDAMENTALIZM FILOZOFII KLASYCZNEJ M. A. KRĄPCA I S. KAMIŃSKIEGO

Chociaż Mieczysław A. Krąpiec nie nazywa siebie wprost fundamentalistą, a nawet nie lubi tego określenia, filozofia jego – podobnie jak tradycja filozofii klasycznej i tomizmu egzystencjalnego, do której się przyznaje – jest z wielu powodów fundamentalna. Stanowisko Krąpca precyzował metodologicznie Stanisław Kamiński. Ponieważ nie mieści się ono we współczesnym paradygmacie antysystemowego filozofowania analitycznego, jest nie tyle nawet krytykowane, ile po prostu pomijane.

Fundamentalizm Krąpca wypływa z maksymalistycznego rozumienia filozofii (zwanej tu klasyczną) i szerokiego, empiryczno-racjonalno-intelektualnego ujęcia poznania. Krąpiec pozostaje fundamentalistą w kilku znaczeniach, m.in. także dlatego, że filozofia jest dla niego sprawą ważną, a nie – jak np. dla Rorty'ego – "towarzystwą konwersacją i przyjemnym spędzeniem czasu". Znaczenie filozofii – według Krąpca – polega m.in. na tym, że dostarcza ona podstaw wszystkim partykularnym rodzajom poznania i całej kulturze. Wyrazem postawy fundamentalistycznej jest tu m.in. dyrektywa doszukiwania się obecności założeń i rozstrzygnięć filozoficznych (ściślej: metafizycznych i epistemologicznych) u podstaw wszystkich innych niż metafizyka i epistemologia dyscyplin filozoficznych (np. filozofii człowieka, religii, prawa i etyki) oraz nauk empirycznych.

Ostateczną racją i źródłem fundamentalizmu (podobnie jak obiektywizmu i racjonalizmu) Krąpca jest realizm metafizyczny i epistemologiczny. Zajmując postawę realistyczną, jest on przekonany, że poza rzeczywistością i wiernością rzeczywistości nie ma żadnego innego punktu odniesienia. Realistyczny punkt wyjścia oznacza, że

⁵⁰ Tamże s. 20. Por. w tym miejscu poglądy D. Davidsona (*On the Very Idea of a Conceptual Scheme*. W: t e n ż e. *Inquiring into Truth and Interpretation*. Oxford 1984 s. 183-198) oraz stanowisko W. Van Quine'a (*On the Very Idea of a Third Dogma of Empiricism*. W: t e n ż e. *Theories and Things*. Cambridge 1981 s. 38-42).

⁵¹ R o s t y. *Contingency, Irony and Solidarity* s. 75.

⁵² Tamże s. 177.

świat istnieje realnie, tzn. niezależnie od poznającego go podmiotu i daje się poznać obiektywnie, tj. taki, jaki jest. Istnienie świata samo stanowi podstawę każdego poznania i filozofowania, nie wymaga żadnych dalszych uzasadnień, gdyż – jak pokazuje historia – wszystkie takie próby kończyły się idealizmem lub sceptycyzmem. Pośrednim argumentem na rzecz fundamentalizmu są dla Krąpca relatywizujące i sceptyczne konsekwencje antyfundamentalizmu, który przekreśla możliwość poznania obiektywnego, uznawanego tu za wartość naczelną.

Niechętny wszelkiego rodzaju irracjonalizmom i relatywizmom, Krąpiec opowiada się za demarkacjonizmem, czego wyrazem jest m.in. odróżnianie porządku wiary i rozumu, istnienia i poznania (a stąd teorii bytu i poznania), przedmiotu i podmiotu poznania, oraz sprzeciwia się zacieśnianiu dziedziny logiki (racjonalności) do mówienia apofantycznego.

Filozofia – zgodnie z definicją nauki podaną jeszcze przez Arystotelesa – jest dla A. Krąpca⁵³ "poznaniem rozumowym (*de iure*), niepowątpiewalnym o rzeczach w świetle ostatecznych uzasadnień". Centralnym jej działem jest metafizyka jako filozofia pierwsza. Szereg najogólniejszych jej twierdzeń to prawdy konieczne i ostateczne. Dostarcza ona w klasycznym sensie prawdziwej, czyli przedmiotowej i w ten sposób obiektywnej wiedzy o realnym świecie. Poznanie metafizyczne odznacza się: 1) realnością, tzn. w "filozofii mamy do czynienia z poznaniem bytu, a więc tego, co istnieje rzeczywiście"; 2) koniecznością, tzn. "poznanie bytu [...] dokonuje się w aspektach koniecznych, a nie tylko przygodnych, całkowicie zmiennych – aspekty konieczne bytu są zarazem aspektami powszechnymi"; 3) ogólnością, tzn. "aspekty konieczne bytu jako bytu są powszechne w sensie transcendentalnym, a więc nie ograniczają się do jakichś klas bytu, do jego treści, ale dotyczą badania faktu egzystencji oraz koniecznych i jedynie niesprzecznych jej uwarunkowań"; 4) ostatecznością, tzn. "ostateczne uzasadnienia bytu nie są jakimiś racjami logicznymi, lecz «racjami» ontycznymi, czyli «uzasadnieniami» realnymi, gdyż poznanie dotyczy bytu rzeczywistego, realnego i dlatego uzasadnienia są realne, nazywają się one przyczynami bytu"; 5) prawdziwością, tzn. "dokonuje się poprzez sądy, które są pełnym ludzkim aktem poznawczym"⁵⁴.

"Tezy metafizyki mają w zasadzie charakter poznania nicobalalnego, bo swoiście analitycznego i zarazem realistycznego. Analityczność ta nie jest ugruntowana ani wyłącznie w regułach języka, ani wyłącznie w zdolności jakiejś władzy poznawczej czy formach umysłu, lecz jednocześnie w przedmiocie (koniecznościowe struktury rzeczywistości), dyspozycji władzy poznawczej (intuicja intelektualna) i aparaturze pojęciowej (wysoki stopień uteoretycznienia, a co za tym idzie - uanalitycznienia języka). Apodyktyczność powtarzalnych aktów intuicji intelektualnej kontrolowana jest analizą

⁵³ *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Wyd. 2. Lublin 1978 s. 55.

⁵⁴ Tamże s. 56 nn.

pojęciową dopełnioną rozumowaniem, zwłaszcza redukcyjnym oraz w oparciu o konsekwencje filozoficzne stanowisk przeciwstawnych⁵⁵.

Mimo niepowodzenia wielu prób fundamentalnego osadzenia poznania (w XX w. głównie przez neopozytywizm i fenomenologię) Krąpiec przyjmuje istnienie epistemicznie wyróżnionego punktu wyjścia poznania filozoficznego, jakim są pierwotne akty poznawcze (doświadczenie potoczne) i dwa typy sądów (czy raczej *quasi*-sądów, skoro nie mają one prostej struktury sądów orzecznikowych): egzystencjalne oraz afirmacja własnego "ja" obecnego w swych aktach. Sądy egzystencjalne, stwierdzając, "że coś jest", nie wymagają już dalszego uzasadnienia, same natomiast są absolutną podstawą każdego innego dowodu. "Punktem wyjścia zatem zarówno w dziedzinie poznania naturalnego, jak i filozoficznego poznania naukowego wyjaśniającego świat istniejący jest pierwotny spontaniczny sąd egzystencjalny, stwierdzający istnienie realne rzeczywistości i w tej rzeczywistości nas ugruntowujący⁵⁶. Podmiot poznający, wyposażony w zdrowy rozsądek i pewien rodzaj intuicji (typu arystotelesowskiej *epagogé*) z jednej strony oraz wychodząc od języka naturalnego (mówienia potocznego) i przyjmując ufundowane ontycznie pierwsze zasady poznania z drugiej, formułuje wymienione typy sądów, wyróżnionych ze względu na swą naturę i funkcję, w których świat dany jest bezpośrednio (a więc w sposób nie zakłócony żadnymi pośrednikami poznawczymi) z narzucającą się naocznością przedmiotową (*evidentia obiectiva*), nie dopuszczającą wątpliwości co do ich prawdziwości. Krąpcowi nie chodzi tu więc w żadnym wypadku o poczucie pewności "przeżywaną subiektywnie i tylko w ograniczonym czasie trwania aktu poznawczego" ani o oczywistość, która jest tylko "doniosłym narzędziem heurystycznym w procesach myślowych leżących u podstaw wszelkich badań naukowych"⁵⁷, lecz o obiektywną konieczność sądów, których ostateczną podstawą jest sama rzeczywistość.

Przyjęcie twierdzeń, których prawdziwość nie zakłada innych twierdzeń (gdyż one same są fundamentem poznania), nie musi się łączyć z irracjonalnym decyzyzmem lub dogmatyzmem. Krąpiec domaga się bowiem od filozofii, jako nauki, krytycyzmu i uzasadniania twierdzeń, sam też stara się dostarczać argumentów na rzecz własnego stanowiska. Ale już Arystoteles⁵⁸ wiedział, że każde dowodzenie ma swój kres, gdyż "zasada dowodu nie jest dowodem".

Krąpiec i Kamiński są fundamentalistami również ze względu na przypisywaną filozofii funkcję kładzenia podstaw pod kulturę, naukę i światopogląd. Ta fundamental-

⁵⁵ S. Kamiński. *Metody współczesnej metafizyki (część II)*. "Roczniki Filozoficzne" 26:1978 z. P s. 33.

⁵⁶ Krąpiec, jw. s. 33.

⁵⁷ T. Czeczowski. *Pisma z etyki i teorii wartości*. Warszawa 1989 s. 62-63.

⁵⁸ *Metafizyka*. Tł. z gr. K. Leśnika. Warszawa 1983 s. 96.

na rola filozofii względem wszystkich innych rodzajów poznania (oraz działania) jest dla nich tak oczywista, że nie próbują jej specjalnie uzasadniać. "Jeśli filozofia jest możliwa i rzeczywiście istnieje, to ma dalsze bardzo ważne zadanie: może ukazać podstawy poszczególnych nauk, ocenić ich wyniki, może się przyczynić do ogólnej syntezy nauk, słowem, filozofia może stać się również filozofią bądź poszczególniej gałęzi wiedzy, bądź też filozofią nauk ujętych ogólnie. I tak rozumiana filozofia nauk, wraz z uprzednio wytworzoną filozofią naczelną (metafizyką), może stać się w dużej mierze podstawą do utworzenia światopoglądu wykształconego człowieka"⁵⁹. W ten sposób filozofia, nie będąc wprost światopoglądem, dostarcza dyskusji między różnymi światopoglądami wspólnej bazy treściowej. W ten sposób filozofia tomistyczna chce na przykład być istotnym wsparciem dla światopoglądu chrześcijańskiego.

Jeszcze mocniej fundamentalną (niemal religijną), ogólnokulturową funkcję filozofii podkreśla S. Kamiński: "Najgłębsze i trafne merytorycznie poznanie świata oraz hierarchii wartości jest nieodzowne dla ludzkiego działania kulturotwórczego. Filozofia winna służyć tu za przewodnika, gdyż wskazuje i w porządku ontycznym ostatecznie uzasadnia, dlaczego należy preferować określone zachowania wartościotwórcze, oraz jednolicie rozwiązuje problemy wykraczające poza poszczególne dziedziny kultury (religię, moralność, naukę i sztukę), a wreszcie dostarcza środków do zrozumienia jej przemian i kryteriów ocen jej osiągnięć. Filozofia stanowi przeto jakby samoświadomość kultury; przenika ją całą, lecz nie redukuje się do żadnej z jej dziedzin, które harmonizuje tak, aby człowiek mógł się równomiernie i w pełni doskonalić; tworzy ona bowiem kulturę"⁶⁰.

Stanowisko Krąpca i Kamińskiego o istotnym i niezbywalnym znaczeniu filozofii dla człowieka i całej kultury (zadaniem jej jest m.in. ratowanie kultury współczesnej, która zgubiła właściwe rozumienie człowieka i odeszła od wielu istotnych wartości humanistycznych) łączy się (na pierwszy rzut oka dość paradoksalnie) z równocześnie wypowiedaną tezą o nieinstrumentalnym (autotelicznym) charakterze filozofii. Krytykują oni bowiem różne scjentystyczne filozofie światopoglądowe m.in. właśnie za instrumentalizację filozofii jako zagrożenie bezinteresownej prawdy.

Przekonanie o apodyktyczności wiedzy filozoficznej każe Krāpcowi i Kamińskiemu głosić mocny demarkacjonizm, tzn. tezę o epistemologiczno-metodologicznej odrębności i stąd zasadniczej autonomii filozofii i nauk empirycznych. Deklarują oni i praktycznie realizują (w pisanych przez siebie pracach) program istotnego niekorzystania z wyników nauk empirycznych ani w punkcie wyjścia filozofowania, ani w uzasadnianiu tez. Powołując się na współczesną filozofię i metodologię nauki wskazują oni na fakt hipotetyczności i fallibilności poznania naukowego oraz na to, że dotyczy ono

⁵⁹ Krąpca, jw. s. 55-56.

⁶⁰ *Filozofia*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 5. Lublin 1989 kol. 254.

wyłącznie (najchętniej ilościowo) zinterpretowanego materialnego aspektu świata i jest wyrażone za pomocą technicznej, wąskospecjalistycznej aparatury pojęciowej (sensownej w ramach danej teorii naukowej), która narzuca określoną wizję świata (nie istnieją "czyste fakty" naukowe), nieprzydatną do jego metafizycznego, koniecznościowego wyjaśniania. Z drugiej strony nie widzą oni zasadniczego konfliktu między filozoficznym i naukowym obrazem świata, traktując je jako dopełniające się sposoby rozumienia rzeczywistości.

*

Antyfundamentalizm, porzucając koncepcję wiedzy pewnej (w tej mierze, w jakiej jest ona w ogóle dostępna ograniczonemu umysłowi ludzkimu), jest wynikiem minimalizmu i pewnego pesymizmu poznawczego. Współczesna filozofia i filozofia nauki odeszły w tej mierze daleko od optymizmu neopozytywistów (Koła Wiedeńskiego), przekonanych o prawie nieograniczonych poznawczych "możliwościach i sile ducha ludzkiego" (O. Neurath). Wyciągając m.in. wnioski z dotychczasowych swych dziejów oraz z analiz nad naturą logiki i poznania naukowego (Heisenbergowskiej zasady nieoznaczności, twierdzenia Gödla o niezupełności lub twierdzenia Löwenheima-Skolema), rezygnują one na ogół z – jako niedostępnego dla człowieka – greckiego ideału wiedzy ogólnej, koniecznej i ostatecznej na rzecz poznania szczegółowego, prawdopodobnego i względnego. W ten sposób w dyskusjach nad poznaniem naukowym zginęła np. prawda jako kryterium akceptacji twierdzeń, praw i teorii naukowych. W tej sytuacji W. Van Quine⁶¹ zupełnie na serio proponuje filozofii i nauce zrezygnowanie z pojęcia wiedzy (*knowledge*).

Sytuacja ta nie sprzyja uprawianiu filozofii maksymalistycznej o ambicjach systemowych. Jej miejsce zajęła na ogół minimalistyczna filozofia analityczna, a ideał filozofa-mędrca, nastawionego na całościowe poznanie świata, zastąpił obraz filozofa-naukowca, szukającego hipotetycznej wiedzy cząstkowej. Filozofia, która sama szuka oparcia w nauce (lub innym rodzaju poznania), nie może zadowalająco spełniać funkcji kładzenia (ostatecznych) podstaw pod inne dziedziny kultury. Z perspektywy czasu widać, że metodologia neopozytywizmu (zwanego niekiedy dogmatycznym empiryzmem) i tzw. filozofia naukowa (H. Reichenbach), tworzone przeciw m.in. celem definitywnego zlikwidowania tradycyjnej metafizyki, były jej mimo wszystko bliższe niż różne współczesne postpozytywistyczne nurty w filozofii nauki, amerykańska postanalityczna "nowa filozofia nauki", postpopperowski anarchizm metodologiczny, francuski neostrukturalizm czy różne odmiany postmodernizmu.

Antyfundamentalizm filozoficzny wiąże się z reguły z odrzuceniem każdej postaci metafizyki klasycznej (często także religii), w której widzi się główną dziedzinę kładącą

⁶¹ *Quiddities. An Intermittently Philosophical Dictionary*. Cambridge 1987 s. 109.

podstawy. Skrajnym przykładem jest tu – w gruncie rzeczy – kantowski program neopozytywizmu radykalnego oczyszczenia filozofii i nauki ze wszystkich pojęć metafizycznych. Kiedy w XX w. okazało się stopniowo, że program powszechnego i fundamentalnego uzasadniania twierdzeń jest nierealny (już Arystoteles czynił tu wyjątki dla różnych pierwszych zasad), zastąpiono go – jak sądzono, jedynie właściwą człowiekowi oświeconemu – powszechną postawą krytyczną. Miejsce poznania pewnego (apodyktycznego) zajęły inne, nie zawsze z sobą zharmonizowane wartości: krytycyzm, otwartość, wolność jednostkowego umysłu, przekonanie o zasadniczej omylności człowieka, pluralizm (świato-) poglądowy. Oświeceniowa tolerancja (także religijna) i demokracja objęły z biegiem czasu wszystkie dziedziny życia, przede wszystkim jednak sferę intelektualną. W filozofii i nauce, podobnie jak w życiu, wszystko jest możliwe i dozwolone (P. Feyerabend).

Sprawa komplikuje się jednak w wypadku ludzkich zachowań moralnych, czyli etyki i polityki. Kiedy okazuje się, że antyfundamentalizm może się wiązać z postawą powszechnie relatywizującą oraz że "odpowiedzi na pytania o uzasadnienie odgrywają ważną rolę w kierowaniu działaniem"⁶², wówczas problem fundamentalizmu – antyfundamentalizmu traci swój pozornie czysto teoretyczny charakter. Fundamentalisci, posługując się rodzajem argumentu nie wprost, dowodzą, że "anarchizm epistemologiczny" pociąga za sobą "anarchizm moralny" w postaci relatywizujących i sceptycznych konsekwencji dla kultury, religii, moralności i poglądu na świat. Wątpliwości te znane są antyfundamentalistom i próbują oni niekiedy, jak np. Rorty⁶³, pokazać, że "wolne społeczeństwo" można również budować bez metafizycznego fundamentu⁶⁴.

Antyfundamentalizm filozoficzny, wiążąc się z antysubstancjalizmem, ewolucjonizmem i procesualizmem, odrzuca również możliwość istnienia ahistorycznej, niezmiennej natury ludzkiej, w której tradycyjnie szukano oparcia dla ludzkiej moralności w realizowaniu ponadhistorycznych celów. Kiedy fallibilizm poznania naukowego rozciągnięto na całe ludzkie poznanie i działanie, filozoficzne argumenty na rzecz realności świata lub nieśmiertelności duszy ludzkiej oraz teodycealne dowody na istnienie Boga straciły swe znaczenie. Na racjonalnie uzasadnioną wiarę religijną niewiele już tu miejsca.

Niektórzy antyfundamentalisci (jak Bernstein i Rorty) usiłują uniknąć (uchylić) relatywistycznych konsekwencji przez deklarowane wyjście poza (*beyond*) tradycyjne opozycje absolutyzmu i relatywizmu. Ponieważ własny ich antyfundamentalizm nie pozwala na argumenty rozstrzygające, ograniczają się do pokazywania słabych stron argumentacji fundamentalistycznej.

⁶² Kornblith, *ibid.* s. 116.

⁶³ *Contingency, Irony and Solidarity* s. 85 nn.

⁶⁴ Zob. np. J. Margolis. *Pragmatism without Foundations. Reconciling Realism and Relativism*. 2 ed. Oxford 1988.

Paradoksalnie antyfundamentalizm, który powstał m.in. z intencji obrony ludzkiej racjonalności, rezygnując z uzasadnień ostatecznych, sam stał się dziś powodem tendencji irracjonalnych. W skrajności oświecenia, krytykującego wszystkie dotychczasowe, tradycyjne autorytety w imię autorytetu rozumu, kryła się od początku pewna dwuznaczność, która doprowadziła do dzisiejszego antyfundamentalizmu w filozofii z jednej strony oraz irracjonalnego fundamentalizmu w niektórych współczesnych nurtach kultury – z drugiej. Oświecenie dało człowiekowi szansę samodzielnego myślenia i decydowania, wskazało, jak nigdy dotąd w dziejach, na realne możliwości realizowania jednostkowej wolności człowieka. Nie spełniło jednak, bo nie mogło, wszystkich swych utopijnych obietnic. Uzyskując pewien rodzaj wolności, człowiek bynajmniej nie stał się bardziej szczęśliwy. Wykorzenienie z kształtowanej przez wieki formy życia spowodowało na niego samotność oraz coraz żywiej i dotkliwie odczuwany brak bezpieczeństwa. Ciągłemu doskonaleniu środków (narzędzi) towarzyszyło równocześnie zanikanie celów (sensu życia), w konsekwencji nierzadko anarchia społeczna, polityczna i moralna z jednej strony lub myślenie totalitarne z drugiej.

Zarodków zaskakującego powrotu fundamentalizmu w świecie współczesnym upatrywać można w szczególnej sytuacji, w jakiej znalazł się człowiek po odrzuceniu fundamentalizmu racjonalnego. Nie wytrzymuje on bowiem sytuacji totalnego zawieszenia i zrelatywizowania wszystkich wartości. Skoro niedogmatyczny fundamentalizm racjonalny okazał się niemożliwy, pozostał dogmatyczny fundamentalizm irracjonalny. Człowiek, nie znajdując ani w filozofii, ani w nauce, ani w innej racjonalnej dziedzinie wiążących i ostatecznych odpowiedzi na najważniejsze dla siebie tzw. wielkie pytania egzystencjalne (I. Kant), bez których – okazuje się – nie potrafi sensownie żyć i "normalnie" działać, sięgnął do rozwiązań proponowanych przez różne irracjonalne fundamentalizmy, światopoglądy, totalitarne ideologie lub irracjonalnie pojętą religię.

Zapytajmy wreszcie, czy rzeczywiście dążenie do poznania pewnego i kładzenia fundamentów jest li tylko wyrazem megalomanii (wręcz pychy) filozofów, uzurpujących sobie niesłusznie rolę, której nie potrafią zagrać. Czy filozofia o mocnych ambicjach fundamentalistycznych stwarza tylko pozory psychicznego bezpieczeństwa, kiedy usiłuje filozoficznie wyjaśnić podstawy, na których realizuje się ludzka wolność, tzn. kiedy wskazuje na wartości, zapewniające stałość i kierunek jednostkowym decyzjom człowieka? Skądinąd każda przecież filozofia jest fundamentalistyczna w tym sensie, że chce i musi jakoś uzasadniać własne tezy. Rzecz polega na warunkach – słabych lub mocnych – nakładanych na uzasadnianie.

Jeżeli człowiek, kultura, religia i moralność nie wymagają żadnego wsparcia ze strony jakiegokolwiek filozofii, cóż jej pozostaje? A jeżeli go potrzebują, jaka filozofia potrafi to zadanie wykonać? Jeżeli ani filozofia, ani nauka nie spełniają funkcji kładzenia podstaw, to gdzie człowiek szukać ma zaspokojenia słusznego chyba żądania poznania pewnego, bez którego – jak się wydaje – ani on, ani społeczeństwa nie potrafią prawidłowo funkcjonować? Jak na przykład ustalić jednostkowe prawa człowieka i gra-

nice (respektowane praktycznie przez ogół społeczeństw) dla hasłowo dziś głoszonych pluralizmu i tolerancji?

Czy jedyną alternatywą pozostaje rozwiązanie Kanta, który miał zresztą swego poprzednika w prowizorycznej moralności Descartes'a, że sfera praktyczna jest całkowicie różna od sfery teorii? Nie chodzi o powtarzanie wielokrotnie krytykowanego błędu intelektualizmu etycznego, doszukującego się prostej zależności między poznaniem i działaniem. Tam jednak, gdzie jeszcze przyjmuje się zasadną potrzebę i możliwość intelektualnego podbudowania i usprawiedliwienia ludzkich wolnych i odpowiedzialnych czynów, tam filozofia – upatrująca podstawy poznania i działania w obiektywnie danej (tzn. pozapodmiotowej) rzeczywistości – nie wydaje się wyborem najgorszym.

Widać zresztą pierwsze próby przewyciężenia "mizerii", w jakiej znalazła się dzisiaj filozofia, przez "podjęcie sokratycznej tradycji myśli autentycznie racjonalnej" i "przetworzenie filozofii w rodzaj racjonalnego badania, którego głównym celem byłby wzrost mądrości osobistej i społecznej"⁶⁵. Wyraźnie przeciwstawiając się pozytywizmowi, który przyjmował istnienie absolutnych, ogólnych reguł metodologicznych, obowiązujących każdą dziedzinę poznania naukowego, głosi się pogląd o zasadnym pluralizmie typów racjonalności. Ale wówczas nadal pozostaje pytanie, jak uniknąć relatywizacji prawdy do poszczególnych wielu dziedzin.

THE ANTIFOUNDATIONALISM OF HERMENEUTIC-PRAGMATIC PHILOSOPHY AND THE FOUNDATIONALISM OF CLASSICAL PHILOSOPHY

S u m m a r y

The aim of the paper is the confrontation of two contrasting epistemological positions: of the antifoundationalism of H. G. Gadamer's philosophical hermeneutics and pragmatological philosophy of R. Bernstein and R. Rorty with the foundationalism of the classical philosophy of M. A. Krąpiec and S. Kamiński. This helps us to understand these positions better as well as the situation of a culture and of a philosophy with a strong systematic orientation. It reveals also some theoretical and practical consequences – for the individual and for whole societies – of the rejection of the rational foundational thought. When it becomes evident, that "answers to questions about justification play an important action-guiding-role", the problem of foundationalism–antifoundationalism loses its pure theoretical character. In general, the controversy between foundationalism and antifoundationalism concerns the possibilities, limits and tasks of knowledge and of the functions of philosophy. Antifoundationalism is the result of cognitive minimalism and pessimism. The foundationalists argue, that the epistemological anarchism is followed by moral anarchism

⁶⁵ N. M a x w e l l. *From Knowledge to Wisdom. A Revolution in the Aims and Methods of Science*. 2 ed. Oxford–New York 1988 s. V.

in the shape of relativistic and skeptical consequences for culture, religion, morality and the world-view. Where one acknowledges a legitimate want for foundations and believes in the possibility of supporting and justifying the human activity intellectually, there a philosophy – which sees the foundations of human's knowledge and acting in an objective reality – doesn't seem to be the worst choice.



