

Stanisław Borzym

Filozofia i ryzyko

Co można by powiedzieć o znaczeniu ryzyka w filozofii oraz wieloznaczności pojęcia ryzyka? Tego rodzaju dociekania przebiegałyby w poprzek wyróżnianych powszechnie toków badawczych różnych subdyscyplin filozoficznych. Nie ulega wątpliwości, że o ryzyku w filozofii wolno mówić na rozmaite sposoby i w różnych wymiarach. Jedną z tez, którą chciałbym podjąć, jest to, że współcześnie ryzyko stało się pojęciem szczególnie przydatnym do zrozumienia sytuacji filozofa i filozofowania. Problematyka ta nie jest jednak wymysłem naszej współczesności. Na temat historii ryzyka w filozofii można podać wiele przykładów i nawet takie czysto historycznofilozoficzne zadanie pozwoliłoby uchwycić pewne nowe, nieostro przedtem widziane treści. W ramach rekonesansu zasygnalizuję niektóre wchodzące w grę wątki.

Przykładem bardzo znanym, zarysowującym rzecz, o którą tu chodzi, jest wymowa *Obrony Sokratesa* Platona. Jest tam przedstawiona pewna sytuacja ekstremalna, w której stawką jest życie filozofa; w której powstaje dylemat, czy wybrać należy pryncypialność i bezkompromisowość głoszenia swoich poglądów, czy też raczej jakąś formę rozsądkowego oportunistycznego, optymalnego, by odnieść sukces w określonych warunkach. Wiek XX, w swych ustrojach totalitarnych, które były doświadczeniem niejednego pokolenia, uświadomił nam ponownie tragizm, odpowiedzialność i ryzyko związane z nieprzejednanym wyznawaniem światopoglądu. Czas tzw. demokracji rozmył groźbę takiej sytuacji i uprzytomnił inne zagrożenie: nieważkości wszelkiej filozoficznej i pseudofilozoficznej wypowiedzi. Ale jest to tylko pozór, wytwarzający złudzenie, że prawdziwe ryzyko przestało istnieć.

Sokrates, jak wiadomo, kwestionował pozorne autorytety. „Próbowałem mu wykazać – mówił o takim wcielonym pseudoautorytecie – że się tylko uważa za mądrego, a nie jest nim naprawdę. No i stąd mnie znienawidził...”. Komentując tę sytuację Sokrates dodawał ironicznie: „Jak mi się mądry wydaje, to zaraz bogu pomagam i dowodzę takiemu, że nie jest mądry”¹. Czy nie jest tak, że pogłos takiego stanowiska znaleźć można we współczesnym dekonstrukcjonizmie, który jest tak nienawistny wielu profesjonalnym filozofom? W swej niepohamowanej pasji krytycznej Sokrates naruszył to, co dla wspólnoty i ustroju politycznego, w których żył, wydawało się ważniejsze niż życie choćby nawet i nieprzeciętnej jednostki. Ale przykład *Obrony Sokratesa* nasuwa wszakże myśl nie tylko o ryzyku egzystencjalnym filozofa, lecz również myśl o ryzyku możliwej anarchizacji zastanego porządku intelektualnego i prawnego, który dla krytyka jest jedynie prowokującym pseudoporządkiem. Pozostają jednak pytaniami istotnymi, zarówno pytanie o to, czy nie jest ryzykiem anarchizowanie istniejącego ładu, jeśli nie dysponuje się regułą wprowadzającą jakiś nowy, lepszy ład, oraz – równolegle – czy nie jest ryzykiem, podtrzymywanie istniejącego ładu, jeśli jest możliwa jego gruntowna krytyka? Ryzyko naruszenia ładu i ryzyko podtrzymywania ładu – to problem dziś bardzo widoczny, nawet w takich, zdawałoby się dalekich od Hamletowskich dylematów, dziedzinach, jak filozofia nauki.

Dzieje filozofii wskazują na to, że obok egzystencjalnego ryzyka filozofa i ryzyka samookreślenia się wobec istniejącego porządku – istnieje również ryzyko metafizyczne, które wyraźnie uświadomił myślącemu ogółowi Pascal. Nie chodzi przy tym o to, ku czemu skłaniał się osobiście sam Pascal, lecz o zarysowanie sytuacji, w której tak czy inaczej, ostro lub nieostro, dokonujemy zakładu (Pascalskiego *pari*) usensowniającego nasze działania w świecie. Obok tego najwyższego ryzyka metafizycznego Pascal uporczywie przypominał o ryzyku jednostronności, wszelkiej jednostronności, tak niekiedy pragmatycznie wygodnej dla działającego człowieka. „Człowiek – pisał Pascal – nie pokazuje swej wielkości przez to, iż pozostaje na jednym krańcu, ale przez to, że dotyka dwóch naraz i wypełnia przestrzeń między nimi”². To wspomniane przez niego „wypełnianie przestrzeni” nie ma uchronić przed sytuacją ryzyka w ogóle, lecz ma przeciwdziałać nieuzasadnionemu przekonaniu, że obstawanie przy jakimś rozwiązaniu skrajnym przenosi nas do Królestwa Pewności i zwalnia od ryzyka. Stałym motywem u Pascala jest wynajdywanie rozwiązań ekstremalnych, w które jesteśmy uwikłani. Przypomnę tu dwa charakterystyczne cytaty, dobrze unaoczniające problematykę ryzyka: „Sprawiedliwość bez siły jest bezradna, siła bez sprawiedliwości jest tyranią” albo: „Mamże wierzyć, że jestem niczym? Mamże wierzyć, że jestem Bogiem?”³ Pascal wskazywał na

¹ Platon, *Uczta (i inne dialogi)*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 253 i 255.

² B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), oprac. M. Tazbir, Warszawa 1975, s. 164.

dynamiczny charakter natury ludzkiej i na to, że, jak pisał, „zupełny odpoczynek to śmierć”⁴. Odpoczynek oznacza tu takie myślowe samozadowolenie z powodu Zdobycia Pewności. Wczesnoromantyczny pisarz i poeta niemiecki, Novalis, charakteryzując filozofię, powiedział, że jest to pragnienie, by „wszędzie być jak u siebie w domu” (*überall zu Hause zu sein*)⁵, pragnienie oswojenia wszystkiego, ale to pragnienie może, jak wiadomo, prowadzić do różnych samouspokajających iluzji, a jak pytał pewien antyczny autor, dobrze znany i Montaigne’owi i Pascalowi (a mianowicie Pliniusz Młodszy), czy może być „coś nieszczęśliwszego od człowieka, nad którym panują jego urojenia”⁶.

Kończąc ten krótki, wycinkowy przegląd problematyki ryzyka w dawnej filozofii, wypuklający wszakże wielowarstwowość zagadnienia, chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na jeden z punktów zwrotnych w kwestii racjonalności. Jeśli rozum jest historyczny, historycznie zmienny, to jest relatywny. Gdyby natomiast historia miała być racjonalna (co sugerowały niektóre historiozofie), to byłoby to trwanie przy swego rodzaju dogmatyzmie racjonalistycznym. Ryzyko jest po obu stronach, relatywizmu i dogmatyzmu. Niektórzy do dziś wierzą w rozwiązanie tego dylematu, tak jak gdyby sądzili, że rozwiązanie problemu filozoficznego jest w tym sensie możliwe, że wyeliminuje ryzyko i będzie stanowić powszechną normę.

Niklas Luhmann opublikował w r. 1991 *Socjologię ryzyka*, w której m.in. napisał: „Drzwi do raju są zapieczętowane – przez jedno słowo: ryzyko”⁷. W tej książce o socjologii, podobnie jak przedtem w wielu innych dziedzinach, Luhmann aplikował swoją teorię systemów. Znaczenie tej teorii dla filozofii jest osobną kwestią, której tutaj nie będę szczegółowo rozwijać. Można powiedzieć krótko: że w każdym razie jest ona ważnym głosem w dyskusji przeciw nadmiernej amorficzności myślenia i przeciw dezintegracji dotychczasowych struktur sensu. W tym tekście spróbuję zastanowić się nad tym, czy ostateczna rezygnacja z osiągnięcia „raju”, o którym śnili i śnią także filozofowie, prowadzi do konieczności sformułowania jakiejś filozofii ryzyka, odpowiadającej czasom, kiedy wiara w niepowątpiewalny fundament (*fundamentum inconcussum*) jest tak osłabiona jak nigdy dotąd.

Myślę o sytuacji filozofa, który przekroczył myślowo ontoteologiczne uwarunkowania dotychczasowej metafizyki; który świadomie zrezygnował z asekuracji w postaci pocieszenia religijnego dającego poczucie bezpieczeństwa w zagadkowym świecie, który będzie trwał w takiej postaci i po naszej śmierci.

Nie chodzi tutaj bynajmniej o nieodpowiedzialne wytwarzanie nastroju pesymistycznego ani o lekceważenie religii, lecz o próbę określenia możliwej

³ *Ibidem*, s. 150 i 185.

⁴ *Ibidem*, s. 112.

⁵ Novalis, *Auswahl und Einleitung*, Frankfurt am Main 1956, s. 153.

⁶ Zob. Pascal, *op. cit.*, przypisy, s. 463.

⁷ N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, Berlin–New York 1991, s. 26.

dostępnej nam racjonalności w warunkach istnienia ryzyka, którego świadomość ciągle wzrasta. Chodzi także o uprzytomnienie sobie w tej sytuacji rodzaju odpowiedzialności, bowiem o poczuciu ryzyka można mówić tylko tam, gdzie odczuwa się ciężar podejmowanych decyzji i rozstrzygnięć, nawet jeśli nie ma raz na zawsze danego systemu sankcji oraz gdzie się odczuwa opór stawiany naszemu działaniu teoretycznemu i praktycznemu.

Gdybyśmy natomiast założyli, że uczestniczymy np. w grze zastanych i dalej produkowanych tekstów, trudno by było mówić o ryzyku – w tym metafizycznym sensie (to trzeba wyraźnie powiedzieć), gdzie Blumenbergowski czas świata, zimny absolutyzm milczącej rzeczywistości, przeciwstawiony jest czasowi życia, czasowi naszej skończoności, domagającej się ciepła i oswojenia tego świata. W czym zawierają się również nasze marzenia o rajach gwarancji i osiągniętej harmonii. W tym sensie rozważania o filozofii ryzyka wykraczają poza perspektywę Luhmannowską obejmującą przede wszystkim wszelkie ryzyko wewnątrzsystemowe: wykraczają ku metafizyce (którą zresztą sam Luhmann pozostawia jako kwestię otwartą).

Najistotniejszym problemem jest więc taka charakterystyka możliwej racjonalności myślenia i działania, która by liczyła się z sytuacją ryzyka i niemożliwością wskazania na bezwzględnie trwałą podstawę wiedzy i wartości. W tym kontekście pojawiają się często rozważania o fundamentalizmie i antyfundamentalizmie, w których chciałbym ukazać pewien utrwalony już rytuał i pewien demagogiczny aspekt, tj. uporczywe eksponowanie tej dwuczłonowej opozycji, na ogół z intencją – albo wykazania, że antyfundamentalizm prowadzi do absurdu, względnie że jest zależny polemicznie od fundamentalizmu, albo do podważania sensowności formułowania wszelkich reguł, które mogłyby służyć za podstawę. Kwestią zasadniczą jest: czy historyczna zmienność fundamentów oznacza faktycznie brak prawdziwych fundamentów? Jak to, co zmienne, splata się z tym, co stałe i dające orientację i oparcie? Myślę, że ważniejsza od jednoznacznego rozstrzygnięcia, kto ma rację, fundamentaliści czy antyfundamentaliści, jest wyzbyta jaskrawych uprzedzeń analiza sytuacji, w której znalazła się filozofia – i przemyślenia od nowa używanych pojęć. Jeśli np. fundamentalizm wiąże się z potrzebą prawomocności twierdzeń, to powstaje pytanie, co jest prawomocne, jaki jest status prawomocności i czy możliwe jest takie sformułowanie tego, co prawomocne, które zwalnia od ryzyka? Nauka i filozofia zawsze zabiegały o prawomocność, pewne przyjmowane reguły okazywały się w określonym czasie płodne, ale były zastępowane przez inne reguły. Jeśli w nauce pewne reguły osiągały jakiś rodzaj przejściowej dominacji, to w filozofii mamy raczej do czynienia z rozrastającą się świadomością wielości nieprzekładalnych (lub przekładalnych tylko w ograniczonym zakresie) reguł, z których każda ma jakąś określoną atrakcyjność, odsłania coś nowego, co jest motorem dalszej pracy myślowej, jednocześnie zasłaniając to, czego by nie zasłoniła jakaś inna reguła. Dlatego też rozum ogólnoludzki z tego punktu

widzenia wydaje się chimerą, chociaż nie są chimerami: wysiłek racjonalizacji i różne formy racjonalności. Zgodnie z Wittgensteinowskimi *Dociekaniem filozoficznymi*: nie mające może ostatecznego uzasadnienia, ale konstytuujące się na mocy pewnej praktyki.

Ostre przeciwstawienie fundamentalizmu i antyfundamentalizmu koresponduje z rozumieniem postmodernizmu jako przewyciężenia modernizmu, gdy tymczasem wielu zwolenników nowego widzenia, np. Vattimo, wyraźnie podkreślają – nawiązując do Heideggerowskiego terminu *Verwindung*, zastosowanego do metafizyki, że nie chodzi o przewyciężenie i odrzucenie, lecz o uświadomienie sobie właściwego miejsca metafizyki jako naszego losu. Nie chodzi więc także o po prostu przewyciężenie modernizmu w sensie znalezienia się w jakiejś epoce po modernizmie, lecz o nieuniknione współtrwanie modernizmu i możliwości wykroczenia poza niego, o znajdowanie się zarazem po tej i po tamtej stronie (*Diesseits* i *Jenseits* Moderny).

Nowe widzenie proponowane przez postmodernistów ma swój ekstremizm, charakterystyczny dla ruchu chcącego określić się przez opozycję (choć ta intencja opozycyjności jest często negowana). Jest to mechanizm znany w dziejach. Skrajności zwykle tracą z czasem swoją atrakcyjność, ale wiele zagadnień zostaje przyswojonych i przeformułowanych. Hasła takie jak „nihilizm jest naszą szansą”⁸ Vattimo czy „dekonstrukcja to sprawiedliwość”⁹ Derridy nadają nieco jednostronnie (i z pewnym nawet patosem etycznym) zbyt wiele znaczenia czynnikowi negacyjnemu, zawieszając jak gdyby w próżni pytanie o to, czy podkreślony w tych hasłach horyzont ryzyka nie przesłania innych zadań, które ciążyą na ludzkości, a mianowicie – zadania stosowania możliwie racjonalnych reguł myślenia i działania.

Jeśli Derrida zwraca uwagę na czynnik represyjny, tkwiący w każdym zinstytucjonalizowanym w nauce uprawomocnieniu, to rozsądnie jest brać te uwagi o represyjności jako przestrożę, a nie jako element anarchizujący zupełnie nasze życie intelektualne: w tym sensie, że paraliżujący wszelkie reguły sformułowane z intencją pozytywną. Analogicznie, można dostrzegać represyjność w każdej normie, a przecież trudno jest wyrzec się norm w ogóle, co więcej, norma chronić może przed represyjnością, np. represją, która w ogóle nie zadaje sobie trudu usprawiedliwiania się.

Jeśli Habermas podkreśla, że najważniejszy jest konsens, a Lyotard, że najważniejszy jest dyssens (a nawet, że są celami), to rozsądniej jest, jak sądzę, zrezygnować ostatecznie z opowiadania się za skrajnościami, chociaż są one zazwyczaj mechanizmem napędowym twórczości – i zastanawiać się nie nad

⁸ G. Vattimo, cyt. z przekł. niem.: *Das Ende der Moderne*, tłum. R. Capurro, Stuttgart 1990, s. 23.

⁹ J. Derrida, cyt. z przekł. niem.: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, tłum. A. Garcia Düttmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main, s. 30.

warunkami pojawiania się konsensu czy dyssensu w ogóle, lecz konkretnych konsensów i dyssensów, oraz charakteryzować je w miarę adekwatnie, co zresztą w praktyce obaj wspomniani filozofowie robią.

Znaczeniu różnic niewiele już dziś może zaprzeczyć. Po okresie złudzeń związanych z różnymi projektowanymi totalizacjami nadszedł czas rewanzu i wszelka jedność bywa teraz niekiedy przesadnie zdominowana przez kult wielości. Ale pytanie, czy jedność czy wielość uderza swoją naiwnością, podobnie jak pytanie, co było pierwsze: różnica czy tożsamość? Przypomina to znaną kwestię: kura czy jajo? Żyjemy dziś pod naporem różnych dezintegracyjnych tendencji. Już z psychiatrii wiemy o tym, że dezintegracja może mieć znaczenie negatywne i pozytywne. Gdyby czynniki dezintegracyjne wymknęły się spod wszelkiej racjonalnej kontroli, mielibyśmy do czynienia z nieuleczalną chorobą, ale jest również dezintegracja pozytywna, zdolność ludzkości do przepracowywania (jak we Freudowskiej *Durcharbeitung*) tego, co dzięki tej dezintegracji zostało odkryte i ujawnione.

Analogii tej, ujmującej ludzkość jako samoregulujący się organizm łatwo można zarzucić, że odwołuje się do jakiejś przestarzałej, biologistycznej meta-narracji, *le grand récit* (mówiąc językiem Lyotardowskim). Z zarzutem takim trzeba się poważnie liczyć. Można jedynie na obronę powiedzieć, że jest to narracja teleologicznie niedopełnialna. Jeśli analogonem jest organizm ludzki, to mamy do czynienia ze skończonością, jak też możliwością choroby umysłowej, w przypadku gdyby czynniki dezintegracyjne wzięły górę. W sprzyjaniu dezintegracji zawiera się więc również element ryzyka i to o znaczeniu globalnym.

Wyrzec się zupełnie myślenia o ludzkości jako całości i jej losie niepodobna, dopóki uprawia się filozofię. Zresztą, odwołując się do rozważań w kategoriach integracji i dezintegracji można sięgnąć do pouczającej wskazówki, którą dał kiedyś Bergson w związku z porządkiem i nieładem. To, co ujmujemy jako nieporządek (i odpowiednio: dezintegrację), może być potraktowane jako inny kształtujący się porządek, a zawód, przeżywany przez przyzwyczajonych do porządku zastanego, jest po prostu zrelatywizowany do czasu.

Dzisiejsza sytuacja w filozofii umożliwia transcendowanie różnych porządków, a tym samym różnych możliwych fundamentalizmów. Możliwość taka jest sama w sobie ważnym ćwiczeniem intelektualnym. Nicowanie porządków jednak, to nie wszystko, czego można oczekiwać od filozofii. Tkwią w niej roszczenia, które są intencjonalnie skierowane ku racjonalizowaniu, porządkowaniu, normowaniu, porozumiewaniu się, uznawaniu czegoś za fałsz w imię prawdy – i to wbrew wszelkim kwestionującym możliwe rezultaty tych roszczeń stwierdzeniom. Roszczenia te należą do wyposażenia duchowego ludzkości.

Postmoderna, według Luhmanna, nie rozpoznając systemów jako systemów oraz piętrowo nadbudowujących się obserwacji, ogłasza „dowolność uchwyt-

wania form”¹⁰. Jeśli nawet ma ten chaos charakter odświeżający widzenie, a przez to konieczny, to nie jest jedynym stanem pożądanym. Człowiek musi walczyć o porządek w sobie i wokół siebie, by nie popaść w obłąd: jeśli nawet każdy porządek byłby porządkiem przejściowym, a jego reguły zmienne.

Teoria systemów nie rozwiązuje zagadki metafizycznej. Przeciwnie, dopiero określiwszy możliwość myślenia systemowego, stajemy z nią oko w oko i musimy rozróżnić między decyzją podejmowaną w ramach systemu, odpowiedzialnością przed systemem, a decyzją odsyłającą do tego, o czym – jak pisał Wittgenstein – nie da się mówić; ale o czym – zarazem – jak tego dowodzi historia filozofii – musi się mówić na różne sposoby.

W tym wymiarze metafizycznym pojawia się problem wiary. Sama wiara jednak nie zwalnia od ryzyka, uczynić to mogą – pozornie tylko – nadbudowujące się nad wiarą interpretacje teologiczne. Dlatego Pascal sugerujący, że ryzyko niewiary jest większe, a Kierkegaard, ewoluujący bojaźń i drżenie wobec nieodgadnionego Boga, pozostają klasykami filozofii ryzyka. Wspomnijmy tu też Rudolfa Bultmanna i Paula Tillicha, dwóch teologów protestanckich (skądinąd polemizujących ze sobą), którzy twierdzili, że wiara nie jest tym samym co pewność i że żaden autorytet kościelny nie może zmienić tego stanu rzeczy, iż wierzący jest w sytuacji ryzyka egzystencjalnego.

Koncepcji zimnej bezwzględności świata wobec życia ludzkiego przeciwstawia się niekiedy neomistyczne i neognostyczne koncepcje przeżywania wspólnoty świata i człowieka jako całości. Obie skrajności trzeba tu oczywiście uznać za skrajności właśnie, a między skrajnościami rozciąga się pole ryzyka. Wizja gnostyckiej jedności człowieka ze światem jest narażona na zarzut przesadnego szukania pociechy, koncepcja bezwzględnego – wobec naszej skończoności – świata jest z kolei narażona na zarzut nadmiernego okrucieństwa, czy może raczej – autookrucieństwa. Można przyjąć, że porządek naszego świata życia może być zbieżny z porządkiem świata po prostu, choć zakres tej zbieżności pozostaje zawsze zagadką. Kategoryczne twierdzenia o naszej obcości w świecie, czy o swojskości, mogą ostatecznie przybrać postać krępujących rzeczywistość wolność mitów.

Hipokryzja w sensie uogólnionym polega na tym, że z tego, co jest dla mnie lub dla formacji, z którą się utożsamiam, wygodne i bezpieczne, czynię coś, co ma być powszechnie ważne, a ryzyko – na tym, że się z takiego wygodnictwa rezygnuje lub jest się gotowym do spojrzenia na własne normy z zewnątrz.

Tajemnica świata zawsze jest wyzwaniem dla racjonalnej kalkulacji. Z uporem dążymy do tego, żeby rozszerzyć obszar racjonalnego działania. Ale, jak napisał Luhmann, dziś stało się już jasne, że rezygnacja z ryzyka oznaczałaby „rezygnację z racjonalności”, zresztą „negacja ryzyka jest też ryzykiem”¹¹. Całej

¹⁰ Luhmann, *op. cit.*, s. 239.

¹¹ *Ibidem*, s. 22 i 27.

tradycji racjonalistycznej można zarzucić, dodawał Luhmann prowokacyjnie, że nie widzi tego, czego nie widzi. Pewien typ tradycyjnego racjonalisty zapyta tu może ironicznie, a jakżeż można widzieć to, czego nie można widzieć? Co można powiedzieć o tym, co nie mieści się w racjonalnych kategoriach? Jeśli jednak ma się wszystko w nich mieścić, to gdzie miejsce na ryzyko? Ryzyka wówczas nie ma, jest tylko złudna pewność, pozorne samouspokojenie, zagłuszanie niepokoju za pomocą przejrzystych konstrukcji. Czy można jednak zagwarantować pewność wyrzekając się ryzyka? Pewność jest czymś rzadkim, pewnością jest np. nasza jednostkowa śmierć, stwierdzał Luhmann. Zaproponował on w ramach swojej teorii systemów, żeby obserwację tego, co jest w polu obserwacji, np. tradycyjnego racjonalisty, zaliczyć do tzw. obserwacji drugiego stopnia. Mowa tu oczywiście o pewnym określonym historycznie racjonalizmie.

Faktem jest, że tradycja racjonalistyczna jest bezradna w odniesieniu do ryzyka, przekłada problem na dyrektywy kalkulacyjne. Doświadczenie podpowiada jednak, że im więcej się wie, tym bardziej się wie, że się nie wie (tak jak Sokrates) i tym samym wzrasta świadomość ryzyka. Kalkulacja bardziej racjonalna i kompleksowa oznacza szersze pole widzenia, uwzględnienie większej liczby czynników, a zatem wzrost ryzyka. Zdarzenia wskazują na to, że przyszłość jest ryzykiem. Systemy przewidywań, rozpoznawanie powtórzeń mają swoją rację bytu, ale nie należy ich absolutyzować. Operacyjnie zamknięte systemy orientują się każdorazowo na własny osiągnięty stan. Wykonują one więc własne operacje w odniesieniu do swej bezpośredniej przeszłości. Nie mogą wkraczać w przyszłość. Poruszają się zatem, jak pisał Luhmann – „wstecz ku przyszłości” (*rückwärts in die Zukunft*)¹². To, co przyszłe, nie daje się zaobserwować, teraźniejsza przyszłość – to czas prognozy, a przyszła teraźniejszość – to czas wystąpienia zdarzenia. Prognoza wszakże jest tylko prognozą i nie może być myloną z pewnością.

Norma wewnątrzsystemowa pozostaje punktem wyjścia podejmowania ryzyka. Nowe myślenie, z hasłem „końca historii”, uporawszy się w znacznym stopniu z utopiami i „wielkimi narracjami” ma zwolnić nas od presji przyszłości i od ryzyka z nią związanego. Gotowość do akceptacji ryzyka i niepoddawanie się inercji przyzwyczajień – to ciągle wyzwanie w sytuacji, w której – pozostając w naszym „czasie życia” (*Lebenszeit* Blumenberga) – chcemy jak najbardziej ubezpieczyć swoje decyzje przed niepowodzeniem. Ryzyko jednak towarzyszy nam stale. Jest ryzyko banału, powtarzanie tego samego, jest ryzyko czczego werbalizmu, czegoś, co może pozostać tylko pustymi słowami bez znaczenia dla naszych decyzji.

Trzymanie się ściślej sprecyzowanych, sprawdzonych metod, jakiejś np. koncepcji filozofii naukowej, nie oznacza bynajmniej wyeliminowania ryzyka. Poczucie zwiększonej kontroli paradoksalnie je zwiększa. Luhmann parafrazu-

¹² *Ibidem*, s. 43.

jąc cytat z Hölderlina (skądinąd spopularyzowany przez Heideggera) pisał: „Wo aber die Kontrolle ist, wächst das Risiko auch” („Ale tam, gdzie jest kontrola, rośnie także ryzyko”)¹³.

Dziś, kiedy wiara w rozum powszechny i jego prawa została zakwestionowana, uświadomiono sobie, że, jak pisał Wolfgang Iser¹⁴, rozum nie jest tym wielkim wszechobejmującym światłem, nie może już z góry dekretować, lecz musi przystawać do różnych form racjonalności, z którymi mamy faktycznie do czynienia: musi być na tyle elastyczny, by mógł mediować między różnymi racjonalnościami, dostrzegać przejścia, podobieństwa i różnice – i zdawać sobie sprawę z nieuniknionego żywiołu ryzyka, w którym się porusza, żywiołu, któremu nie wymkną się pytania o fundamenty poznania, naukowość, racjonalność i sens.

¹³ *Ibidem*, s. 103.

¹⁴ Por. W. Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, 3 wyd. przejrz., Weinheim 1991, s. 296 i 309.