



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: O atrakcyjności dociekań metafizycznych

Author: Lech Radzioch

Citation style: Radzioch Lech. (1998). O atrakcyjności dociekań metafizycznych. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (T. 16 (1998), s. 63-79).



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Dociekania nad metafizyką, stanowiące próbę uchwycenia warunków jej współczesnego odradzania się w filozofii, zajmują dziś wiele umysłów. Obserwujemy w istocie kontynuację sporu o tożsamość filozofii, którego początki sięgają przełomu XVI i XVII wieku. Zmierzch scholastyki, spowodowany niemożliwością uzgodnienia jej sposobu tłumaczenia natury rzeczywistości przedmiotowej z wynikami nauk empirycznych¹, nie okazał się — jak wiadomo — kresem myślenia metafizycznego. Przetrwało ono w formie najbardziej tradycyjnej w nowożytnym i współczesnym neotomizmie, by na nowo rozwiązywać swój klasyczny problemat stosunku „wiary” i wiedzy”. W tej ontoteologicznej perspektywie rozważań znalazły wyraz zjawiska myślowe gdzie indziej przez dłuższy czas nieobecne lub też obecne w sposób zdeformowany i niepełny z punktu widzenia historycznie ugruntowanego celu filozofii².

Także w obozie zdecydowanych przeciwników metafizyki scholastycznej, od zarania ery nowożytnej, nie wygasła świadomość tego celu. Przedmiotowe poznanie było zawsze w ten czy w inny sposób uwikłane w aprioryczne, transcendentalne „warunki”, których ostateczny, ludzki sens domagał się ustalenia. Metafizyka stworzona na podłożu nowożytnej „fizyki” — wyłączając jedynie najbardziej radykalne oświeceniowe i pozytywistyczne refutacje tego myślenia — jawiła się wielu

¹ Por. E. Gilson: *Realizm tomistyczny*. Warszawa 1968, s. 33–38.

² Mówiąc o „zjawiskach myślowych”, mamy na uwadze przede wszystkim naturalne podstawy metafizyki w myśleniu zdroworozsądkowym, przeżyciach aksjologicznych i wyobrażenia zracjonalizowane np. w religijnych dogmatach czy „światopoglądzie historycznym”. Por. *ibidem*.



LECH
RADZIOCH

O atrakcyjności
dociekań metafizycznych



wybitnym umysłem jako naturalna „potrzeba” ludzka³. Paradoksalnie, racjonalistyczny obiektywizm kartezjanizmu, który doprowadził zarówno do zastępowania konkretnej złożoności rzeczy pewną liczbą jasnych idei, jak i do fundamentalnej sprzeczności „idei myśli” i „idei rozciągłości” — jak gdyby zaciemnił odwieczne rozumienie tej „potrzeby”. Niezależnie od wszelkich ocen metafizyki greckiej i scholastycznej, dotyczących ich mistycznego i teologicznego podłoża, tezę o ich ostatecznie „soteriologicznym” przeznaczeniu da się z pewnością obronić⁴. Natomiast wszelkie późniejsze próby zastępowania źródłowej aktowości ludzkiej jakimiś przedmiotowymi wyobrażeniami tej aktowości, mającymi spełniać funkcję podstawowej *intuitio mystica* metafizyki, okazały się nieskuteczne. Fakty nauki i pozytywistyczne koncepcje etyczne, upatrujące postępu moralnego w postępie „uspołecznienia” — jak zresztą wszelka wiedza o człowieku aksjologicznie neutralna — nie dają możliwości „odtworzenia” istotowej mądrości metafizyki⁵.

Przedmiotem tych rozważań będą dwa obszary dociekań, których atrakcyjność (rozumiana tutaj jako synonim inspiracji) zdaje się współcześnie pociągać najbardziej filozofów metafizyków. Pierwszy z nich dotyczy ludzkiej podstawy metafizyki: rekonstrukcji jej aktowej i egzystencjalnej zawartości, z uwzględnieniem typowych doświadczeń, poprzedzających zastosowanie logicznych reguł ustalania. Drugi odnosi się do „przedmiotu formalnego” tradycji filozoficznej: do wypracowania reguł posługiwania się nią w ten sposób, aby korzystać możliwie swobodnie ze znacznej części zawartego w niej potencjału duchowego twórców różnych epok. Myślą przewodnią dociekań o źródłowej podstawie metafizyki będzie myśl o światopoglądowym ugruntowaniu abstrakcji metafizycznej, przy czym samo pojęcie „ugruntowanie” jest tu synonimem „samoustanawiania się” filozofa⁶. Z kolei problem twórczego korzystania z tradycji metafizycznej, odziedziczonej po dwudziestu pięciu wiekach, ogniskuje się wokół idei „egzystencjalnej wykładni” znaczeń poza „systemową” formą wyrazu. Dominuje — jak się zdaje — współcześnie wyobrażenie filozofii (*resp.* metafizyki) jako „przedmiotu” czy „poznania”, które może i powinno być obiektem nieustannego doskonalenia na modłę wiedzy naukowej, tj. w formie zobiektywizowanej i oderwanej od rzeczywistości świata doświadczanego w granicach pojmowania naturalnego, z którego biorą początek wszystkie techniki oglądającej świadomości⁷. Tymczasem odtwarzając sytua-

³ Por. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Warszawa 1989, s. 7—9.

⁴ Por. na ten temat: P. Hodot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Warszawa 1993.

⁵ Por. M. Scheler: *Człowiek i historia*. W: *Idem: Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 154 i nast.

⁶ Por. P. Ricoeur: *Język, tekst, słowo*. Warszawa 1985; *Idem: Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Warszawa 1985, s. 185, gdzie mówi się o „samoustanawianiu się” filozofa za pomocą określonych technik badawczych.

⁷ Por. M. Scheler: *Pisma z antropologii...*, s. 104—106, 389—391.

cję myślenia metafizycznego, nie można ignorować roli tej naturalnej podstawy, będącej mieszaniną treści nabytych i samodzielnie ustalonych bezpośrednio z „totalnej nieokreśloności” życia. Treści sfabularyzowanych przede wszystkim aksjologicznie, których znaczenie wzrasta w miarę odkrywania ich przydatności dla życia człowieka jako jedynych wyznaczników jego duchowego postępu.

Tradycyjna metafizyka wyrastała z poczucia realności świata, której nie mógł podać w wątpliwość rozum teoretyczny nawet wówczas, gdy uzasadniał on „nierzeczywistość” podstawowych zjawisk tego świata⁸. Świat zmysłowy jawił się jako fenomen Bytu Transcendentnego przed podjęciem jakiegokolwiek procedury racjonalnego zrozumienia tej zależności, niezależnej czy nawet niezgodnej z preracjonalnością religijnego objawienia. Kategorie metafizyczne nie były pierwotnie efektem „konstrukcyjnej” funkcji umysłu, syntetyzującego wyłącznie treść doświadczeń przedmiotowych czy nawet zreflektowanych aktów podmiotu⁹. Rodziły się one raczej jako użyteczne „projekcje” niewyraźnej *intuitio mystica*, zawierającej świadomość tajemnicy ludzkiego przeznaczenia, domagającej się znaku i symbolu, w których mogłaby się utrwalić i ukształtować ostatecznie w postaci „ćwiczenia duchowego”¹⁰.

Współcześnie podejmowane próby „odtworzenia” tej sytuacji nie osiągają raczej zamierzonego celu, pozostając — mimo maksymalistycznych zamysłów ich autorów — tylko indywidualnymi i konkurującymi z sobą wizjami „quasi-metafizycznymi”. Główną tego przyczyną wydaje się nadmierny „intelektualizm” tych koncepcji: faktyczna absolutyzacja umysłu i poznania, nastawionego na „ostateczne rozjaśnienie” czegoś, co staje się następnie dla świadomości zespołem cząstkowych ustaleń, odnoszących się zasadniczo do jej własnych aktów. Metafizyki przekształcające, niekiedy bezwiednie, źródłową, osobową formę bytu ludzkiego w bezosobowy, zobiektywizowany proces poznawczy, osadzony w opisach „wydarzeń egzystencjalnych”, nie osiągają swego przedmiotu, stąd zarzut „quasi-metafizyczności”. To, co zdają się osiągać, pozostaje jedynie korzystaniem z zawartości przesłanek danego sposobu myślenia, który uchodzi tu niekiedy nieomal za „charakter metafizyczny” zarówno skonstruowanego (intelektualnego) „prototypu osoby”, jak i prywatnej wiary filozofa¹¹.

⁸ Por. M. Eliade: *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*. Warszawa 1992, s. 139—145. Chodzi o archetypową strukturę myślenia metafizycznego, mającego swe prefiguracje w micie, symbolu i rytuale sakralnym.

⁹ Por. G. Coli: *Narodziny filozofii*.

¹⁰ Por. P. Hodot: *Filozofia...*

¹¹ O trudnościach związanych z próbami bezpośredniej „hermeneutyki osoby” pisze P. Ricoeur w: *Egzystencja i hermeneutyka...*

Problem poznania metafizycznego, rozważany zarówno w aspekcie epistemologicznym, jak i w egzystencjalnym (moralnym) jest niezwykle trudny. Jakiej bowiem wiedzy zdoła dostarczyć dziś metafizyka, skoro niewątpliwie nie może ona operować metodami nauk empirycznych ani też — co warto podkreślić — przestrzegać rygorów naukowych w badaniach wykreowanej przez siebie „rzeczywistości”¹². Uwagi pomieszczone w tym artykule zmierzają do zarysowania pewnej propozycji, dotyczącej tworzenia metafizyki „od podstaw”. W sensie epistemologicznym byłaby to metafizyka ograniczona: przyjmując ogólną zasadę „niezgåębialności” zarówno zewnętrznego, jak i wewnętrznego aspektu metafizyczności człowieka¹³, unikamy rozdziału między czysto poznawczym i egzystencjalnym rozumieniem tego zjawiska. „Podstaw”, o których mowa, dostarcza nie tyle przedmiotowa analiza „sytuacji egzystencjalnej” człowieka, ile uświadamianie przezeń znaczeń i praktyczne spełnianie ich treści, jako pierwsze stadium „współpracy z Absolutem” — by posłużyć się obrazowym określeniem Schelera¹⁴. Zamiast „ulepszać” istniejące konstrukcje metafizyczne bądź też tworzyć nowe, odwołując się do nowych doświadczeń, spróbujmy znaleźć jakiś sposób realizacji „potrzeby metafizycznej”. Innymi słowy, zwróćmy się do zawsze otwartego i inspirującego myślenie teoretyczne świata znaczeń, stwarzając bezpośrednio w sobie warunki ich przeżycia i praktykowania. Tego rodzaju „hermeneutyka” nie jest ani rodzajem fenomenologii „czystych istot”, ani też strukturą znaczeń, podporządkowaną całkowicie (w sensie przebiegu ustalania) jakiejś sferze irracjonalnej ludzkiej osoby, szukającej uzasadnienia niewyraźalnych „racji”. Pojmujemy tu bowiem światopoglądowe uwikłanie wartości, jako świadomość tych wartości w obszarze nastawienia naturalnego¹⁵. Skomplikowana droga postępowania metafizycznego — doskonalenia zarówno właściwości „charakteru osoby”, jak i teoretycznych środków wyrazu momentów poznawczych tego procesu, obejmujących również korzystanie z zasobów tradycji, jest bodaj równie pociągającym zadaniem dla badacza, jak zawsze przecież niepewny, ostateczny rezultat jego pracy.

Mówiąc o „duchowym postępie” osoby, mimo całej wieloznaczności tego określenia, odkrywamy w nim ogólny kierunek badań nad „postępem filozof-

¹² Por. M. Plessner: *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*. Warszawa 1994, s. 48 i nast.

¹³ Ibidem, s. 30.

¹⁴ M. Scheler: *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*. W: Idem: *Pisma z antropologii...*, s. 253 i nast.

¹⁵ Ibidem. Chodzi o swoisty test, polegający na podaniu w wątpliwość wszystkich zastanych domniemań metafizycznych i uznanie jedynie tych, które „aksjologicznie” wydają się nam oczywiste i ugruntowane.

fii”¹⁶. Otóż przedmiot formalny „filozofia” (*resp.* metafizyka) i przedmiot formalny „nauka” różnią się od siebie między innymi tym, że tylko w nauce następuje nieodzowna poznawczo i praktycznie kumulacja wyników poznania. W filozofii nie istnieje tak rozumiany postęp¹⁷ — wszelkie formalne przekształcenia i „resemantyzacje” pojęć filozoficznych nie wyznaczają wyłączonej, „obiektywnej” drogi do celu. Skoro „systemy” bywają sztywne, a ich wartość zależy jedynie od tego, czy mogą jeszcze coś współcześnie wyrażać, to wszelką dynamikę swego istnienia zawdzięczać musi filozofia dynamice wyrażanej przez siebie „podstawy”. Skala i głębia dziejących się wydarzeń, należących do niepowtarzalnego, aksjologicznego „charakteru osoby”, decydują o formowaniu się świadomości metafizycznej filozofującego. Jej koniecznym składnikiem stają się czynności „uwewnętrzniania” pewnej części zobiektywizowanego dziedzictwa tradycji, do której musi się odnieść i za której pośrednictwem może wyrażać swe najgłębsze tendencje.

W opisaney sytuacji dwa elementy okazują się najistotniejsze: stopień racjonalizacji wewnętrznych (intuicyjnych) treści, gwarantujący dyskursywność przekazu przy jednoczesnym zachowaniu ich nieprzerwanej, inspirującej mocy, oraz stosowne wyobrażenie „filozofii” jako zewnętrznej hipostazy gruntującej owe źródłowe wglądy. Można mówić tutaj o dwóch wspomagających się obszarach świadomości, z których każdy staje się naprzemiennie „wykładnią” dla drugiego i które łącznie wyczerpują każdy dający się wyodrębnić „akt filozofowania”. Irracjonalności pierwotnych intuicji metafizycznych dopełnia irracjonalność hipostazyjnej, ponadsystemowej „istoty filozofii”, każdorazowo wyjaśniającej sens jej historii. W obu wypadkach wstępne czynności „intelektualizacji” źródeł filozoficznej samowiedzy oznaczają zawsze częściowe ograniczenie mocy ich oddziaływania, co jest oczywiście nieuniknione. Należy jednak podkreślić, iż nieuzasadniony radykalizm intelektualizacji zjawisk z natury swej niezgłębialnych i otwartych, zmierzający do całkowitego podporządkowania ich rozumowi (tj. wymogom dyskursu i komunikacji), wpływa negatywnie na całość podjętego zadania. Rzekoma „wszechmoc” rozumu logicznego, przekształcającego intuicje i przeżycia bezpośrednio w „elementy dowodzenia”, wydaje się w pewnym stopniu sprzeczna z jego metafizycznym zastosowaniem. Wyraża on bowiem także coś zasadniczo nieogarnionego; strukturę transcendentnej podstawy wszelkich ograniczonych

¹⁶ Chodzi o wyobrażenie postępu filozofii, zrelatywizowane do duchowego postępu osoby – ideę człowieka jako „bytu stającego się”, jako duchowej formy bytu. Por. też: Z. Krasnodębski: *Upadek idei postępu*. Warszawa 1991.

¹⁷ Przywoływany tutaj wielokrotnie M. Scheler wyróżnia np. pięć idei człowieka, a także kilka typowych „modeli” myślenia metafizycznego, których nie można oceniać jako rozwijającego się ciągłe wątku w historii myśli filozoficznej. „Modele” te są równouprawnione, a ich aktualność jest sprawą pozateoretyczną i jako taka nie może zależeć od jakiegokolwiek intelektualnego projektu odnowy metafizyki.

doświadczeń, łącznie z doświadczeniem samego siebie. Stan niepewności wywołujący potrzebę szybkiego wprowadzenia określonych reguł rozumienia. Reguły te, mimo iż odnoszą się zasadniczo jedynie do myślenia przedmiotowego, osadzone są jednak w kontekście wyidealizowanej, „czystej aktowości” umysłu. Przeżycia towarzyszące jego czynnościom, uświadamianym jako swobodne wydobywanie znaczeń bezpośrednio z „nieokreślonego tworzywa” rzeczywistości ludzkiego bytu, są swoistym materiałem zastępującym przeżycia aksjologiczne jako egzystencjalne „momenty sensu”.

Sytuacja ta wydaje się „pułapką” myślenia metafizycznego, naśladowującego standardy myślenia naukowego i ignorującego swoistość własnego modelu poznania¹⁸. Próby dogłębnej racjonalizacji duchowej podstawy metafizyki napotykają nieprzezwycięzalną barierę ludzkiej aktowości, nie dającej się nigdy ostatecznie uprzedmiotowić¹⁹. Złudzeniem jest również wyobrażenie umysłu, tworzącego racjonalne formy wyrazu struktury bytowej ze wspomnianej, „czystej nieokreśloności” bezpośredniego poczucia osobowego bycia w świecie, poza wszelkim porządkiem znaczeń. Problem ten staje się jeszcze bardziej złożony, gdy weźmie się pod uwagę zarówno światopoglądowe źródła inspiracji metafizyki, jak i reguły poprawności rozumienia utrwalonych przez tradycję jej systemów, do których z pewnością należy ocena stopnia ich „neutralności” względem określonych, nieteoretycznych doświadczeń epoki, w której powstawały²⁰. Zarówno bowiem naturalna, jak i światopoglądowa „fabularyzacja aksjologiczna” zasadzają się na głębokich przeżyciach metafizycznej sytuacji człowieka w kosmosie: immanencję ludzkiego „mikrokosmosu” przenika tajemnica transcendentnego „makroantroposa” i związek ten musi znajdować wyraz w spekulatywnych konstrukcjach metafizyki²¹. To superzałożenie filozofowania metafizycznego nie może być zignorowane, podobnie jak „mądrościowy” aspekt tego rodzaju aktywności umysłu, zasadzający się w dziejach myśli europejskiej na uznaniu tej tajemniczej wspólnoty dwóch wymiarów rzeczywistości. Sprawą rozumu są próby wyjaśnienia tej wspólnoty, stosownie do potrzeb i zamierzeń aktualnych generacji ludzkich. Jego możliwości nie zależą jednak wyłącznie od niego, bywają nader zmienne w historii za sprawą licznych czynników zewnętrznych. Zasadnicze obszary gruntujące ten rodzaj poznania — to doświadczenia moralnego postępu jednostek i trwanie kulturowej tożsamości narodów.

¹⁸ Dla nas jest to uświadomienie znaczeń podstawowych i „wychodzenie przez nie” poza empiryczność poznania przedmiotowego.

¹⁹ Por. M. Scheler: *O istocie filozofii...*, s. 256 i nast.

²⁰ W naszym wieku odwoływanie się do tragicznych, „traumatyzujących” doświadczeń wojen światowych i rewolucji stało się istotnym elementem uzasadniania kolejnych przewrotów w myśleniu filozoficznym.

²¹ Por. M. Scheler: *Człowiek w epoce zacierania się przeciwieństw*. W: Idem: *Pisma z antropologii...*, s. 202—203.

Podkreślany tutaj egzystencjalny aspekt metafizyki nasuwa wyobrażenie jej znaczenia w procesie samorealizacji osobowej²². Osiąganie odpowiedniego poziomu duchowego, jako warunek możliwości jej uprawiania, znacznie rozszerza sens tytułowej „atrakcyjności” dociekań. Wyraża bowiem coś więcej niż chęć poznania cudzych poglądów, w znacznej mierze obojętnej praktycznemu życiu odbiorcy, o ile nie wiąże się ona z jego głębszym zaangażowaniem się w przeobrażanie własnego człowieczeństwa. Z poczucia możliwości takiej zmiany rodzi się idea szerzej pojmowanego „odnowienia metafizyki”; odnowienia opartego na istotowych wątkach zarówno w treści egzystencji filozofującego, jak i w dostępną mu tradycję. Wspólnym celem osiąganym w różny sposób jest najpierw uświadomienie (*resp.* wydobycie) źródłowych „egzystencjałów” w ich aktualnej postaci, następnie zaś — znajdowanie dla nich wyrazu, umożliwiającego właściwą pracę badawczą i racjonalne pojmowanie²³. Perspektywa czysto intelektualna, w której dopuszczalne są jedynie różne formy wysiłku poznawczego, nie może stanowić perspektywy wyjściowej także z tej racji, że współczesny badacz otrzymuje nader złożone i nieprzejrzyste produkty myśli. Znaczenia podstawowe bywają często uwikłane w niezliczoną ilość wykładni, nastawionych z reguły na wyczerpanie ich treści w ujęciu przedmiotowym²⁴. Tymczasem jedynie te z przyswojonych konstrukcji, które zostaną „zaakceptowane” w sposób wykluczający jakąkolwiek sztuczność, logiczny aprioryzm i „konstrukcyjne” zaangażowanie umyśłu, który winien tutaj podążać jedynie za wewnętrznym, szczerym przeświadczeniem o istniejącym stanie rzeczy — wykażą tym samym swą żywotność współcześnie, niezależnie od historycznego momentu ich powstania, a także formy upostaciowania, jeżeli została ona zrozumiana. Przyswojone w ten sposób kategorie stają się poszukiwaną formą wyrazu metafizycznej świadomości osoby na poziomie najbardziej subiektywnym i wewnętrznym, co nie wyklucza możliwości ich „dopełnienia” pojęciami, których nie udało się bezpośrednio zapożyczyć z przeszłości.

Zakładanie w punkcie wyjścia filozofowania metafizycznego określonej sytuacji świadomości, egzystencjalnego „wydarzenia”, którego istota polega na odnoszeniu utrwalonych wyobrażeń bytu do jego wewnętrznego poczucia, służy źródłowemu urealnieniu aktu filozofowania, wyrażającego bezpośrednio postawę filozofującego podmiotu. Aby wspomnianą pracę hermeneutyczną można realizować, konieczne jest podzielenie uwagi: uporządkowanie wy-

²² Por. P. H o d o t: *Filozofia...*

²³ Chodzi o zabezpieczenie możliwości bezpośredniego oddziaływania na świadomość określonych znaczeń „egzystencjalnych” mimo ich nieuchronnej obiektywizacji pojęciowej, stwarzającej iluzję, iż są one jedynie przedmiotami wyczerpującymi umysł.

²⁴ Por. W. P a n n e b e r g: *Człowiek, wolność, Bóg*. Kraków 1995. Autor sygnalizuje obojętność ontologii wobec problemów egzystencji w sytuacji braku odpowiedniego nastawienia duchowego, swoiście „racjonalizującego” abstrakcyjne związki logiczne.

obrażeń podmiotu o sobie samym oraz opracowanie pewnej ilości rzeczowyci-
danych o naturze bytu, w którym żyje, i tradycji, do której się odnosi. Pewna
sztuczność tego rozróżnienia wydaje się usprawiedliwiona niebezpieczeństwem
nadmiernej intelektualizacji czynności filozofowania, sprowadzanych niekiedy
do czystej gry umysłu; do podejmowania problemów, wobec których in-
dywidualne doświadczenia filozofa pozostają zupełnie obojętne i nie spożyt-
kowane. Pozwala to w sposób oczywisty na uwypuklenie „mądrościowego”
aspektu metafizyki, który niegdyś przenikał jej poznawcze ustalenia, czyniąc
z niej — poza wszelkimi dokonaniem umysłu — rodzaj najwyższego „ćwicze-
nia duchowego” elity antycznego świata.

W przeciwieństwie do nauk szczegółowych, w których postęp wiedzy
realizowany jest zazwyczaj jako rezultat twórczego korzystania z dorobku
badaczy bezpośrednio poprzedzających autorów nowych odkryć, w filozofii
nie obowiązuje zasada tak rozumianego postępu²⁵. Znaczenia „sfunkcjonalizo-
wane” w kilku dających się wyodrębnić typach myślenia metafizycznego
zachowują moc swego oddziaływania, jeśli tylko udaje się znaleźć dla nich
zastosowanie w obrębie aktualnej, „nieteoretycznej” sfery doświadczania
świata. Ściślej mówiąc — w egzystencjalnych poczuciach jego „współczes-
ności”, gdy zachowana zostaje relacja fundamentalnego podporządkowania
filozofii celom duchowego postępu człowieka, przekraczającym wszelkie for-
malne zadania filozofowania.

Zagadnienie stosunku doświadczenia naturalnego i metafizyki możemy
w tym miejscu sprowadzić jedynie do prowizorycznego wyobrażenia stosunku
treści i formy, uwypuklając niektóre jego aspekty²⁶. Wspomniana dwoistość
aktu filozofowania, w której źródłowe samopoznanie staje się pierwszą
wykładnią poznania intelektualnego, stanowić ma gwarancję oryginalności
filozofowania. Nieokreśloność egzystencjalnego tworzywa metafizyki, nie znie-
kształcona zbyt pośpiesznie narzuconą procedurą wyjaśniania, zachowuje swą
„istotową” tożsamość (aksjologiczną i moralną) i utrzymuje myślenie abstrak-
cyjne w granicach swego źródłowego realizmu. Myślenie to, osadzone w wy-
obrażeniach wyraźnie przekraczających jego możliwości, w wyobrażeniach
przeżywanych — jak powiada Scheler — całością „duchowego rdzenia
osoby”²⁷, może dopiero właściwie realizować swą misję racjonalnego „rozjaś-
niania” transcendentnej zagadki bytu. Najważniejsze wydaje się tutaj zaak-
centowanie faktu, iż metafizyka „ożywa” (tj. przestaje być li tylko abstrakcyjną
konstrukcją, wyrażającą „świadomość” bytu myślicieli danej epoki) pod
wpływem określonej praktyki życia, powodującej potrzebę pojęciowego opra-
cowania „znień ostatecznych”. Perspektywy tych znaczeń dostarczają reli-

²⁵ Por. przypis 16.

²⁶ M. Scheler: *O istocie filozofii...*, s. 252.

²⁷ Ibidem.

gia, polityka, sztuki czy nauka; jednakże nie w sensie neutralnego obiektu poznania, czysto intelektualnej wiedzy o przedmiocie, lecz jako dziedziny określonego praktycznego zaangażowania człowieka. Znaczenie tego faktu polega na tym, iż stanowi on warunek rzeczywistej źródłowości filozofowania. Źródłowości, która może być uznana za współczesną podstawę „mądrości” i której głębia skrywa w sobie tożsamość moralno-poznawczego przeżycia.

Jedynie w takiej sytuacji, której punktem wyjścia filozofowania są znaczenia i wartości ontycznie nieobojętne dla podmiotu „danej współczesności” — co oznacza praktycznie ich niewyczerpalność także jako źródła inspiracji twórczości filozoficznej — możliwe wydaje się utrzymanie zasadniczej jedności poznawczego i aksjologicznego aspektu tej twórczości. W omawianym tu rozumieniu egzystencjalnej podstawy metafizyki na plan dalszy schodzi „konstrukcyjna” funkcja umysłu, czerpiącego przede wszystkim z istniejących ustaleń tradycji. Nie chodzi tu bowiem o proste zrozumienie siebie dzięki utrwalonym konstrukcjom tradycji wyrażającym byt ani tym bardziej o tworzenie nowych konstrukcji na podstawie przyswojonych schematów. W wypracowaniu takiej podstawy istotne jest poczucie wartości niektórych treści życia duchowego. Poczucie to wyprzedza (a zarazem stabilizuje i ukierunkowuje) wszelkie logiczne operacje umysłu. Przykładowo, uwzględnianie bądź nieuwzględnianie archetypowych wyobrażeń o nieśmiertelności duszy, sensu rozwoju duchowego, konieczności zerwania z powierzchownym sposobem życia, wyobrażeń nie pochodzących z filozofii, lecz jedynie przez nią analizowanych — wydaje się warunkiem koniecznym możliwości restytuowania metafizyki w jej klasycznym rozumieniu. Pominięcie tych transcendujących myślenie filozoficzne intuicji i nastawień niweczy sens całego przedsięwzięcia. Jakże często mamy do czynienia z arbitralnym poświęcaniem realnych zasobów europejskiej kultury duchowej na rzecz jakiejś formuły racjonalnego wykładu znaczeń, której wyczerpanie zostaje następnie uznane za wyczerpanie egzystencjalnej, aktowej podstawy tych znaczeń. Tymczasem odrzucany w teorii jako przestarzały, scholastyczny esencjalizm metafizyczny zachowuje żywotność jako element świadomości w nastawieniu naturalnym i praktycznym. Usunięty z myślenia przedmiotowego, obowiązuje nadal w podmiotowym świecie znaczeń, z którego bierze początek refleksja metafizyczna, zmierzająca do ustalenia nowego wyrazu bytu.

Proponując rodzaj hermeneutyki, polegającej na wstępnym ustaleniu indywidualnej struktury znaczeń i wartości, dzięki którym filozofujący może określić (zrozumieć) treść własnego sposobu egzystowania, nie osiągamy jeszcze właściwego, teoretycznego poziomu badań. O tym bowiem, jaką postać zobjektywizowanej w pojęciach „ontologii rozumienia” da się uzyskać z tej wyjściowej, „nieteoretycznej” medytacji, zadecyduje dopiero świadomie podjęte, mentalne uczestnictwo w tradycji. Zarysowuje się tu zatem kolejny wątek

rozważań, którego istotę wyraża dość dobrze pojęcie „uczestnictwo”²⁸. Formalnie chodzi o ustalenie indywidualnego sposobu korzystania z zasobów tradycji filozoficznej, w istocie natomiast — o praktyczne przeobrażanie właściwej dziedziny egzystencji w postawie odpowiedzialności i zdecydowania, jako środków duchowej tożsamości filozofującego podmiotu.

Podkreślając nieodzowność przewagi myślenia podmiotowego, owej „istoty aktowej” ludzkiego jestestwa — jak ją określił Scheler — nad myśleniem przedmiotowym, zwłaszcza u podstawy świadomości metafizycznej, wskazujemy na błąd „przedwczesnej intelektualizacji” tego złożonego doświadczenia. Nawet znane pojęcie „światopogląd”²⁹, wyrażające świadomość przedteoretyczną, bardziej płynną i niesformalizowaną, nie wydaje się tu jeszcze adekwatne jako wyraz źródłowego, „aktowego środowiska” metafizyki. Postać świadomości, o którą chodzi, powstawać ma względnie niezależnie od „światopoglądu” zewnętrznego, będąc pochodną indywidualnego rozpoznania i wyboru „od wewnątrz”; pochodną aktowości moralnej, podtrzymującej sens zobiektywizowanych wyobrażeń w określonych formach zachowań praktycznych. W ten sposób zadeklarowany „światopogląd” nabiera swego egzystencjalnego znaczenia wyłącznie w danej strukturze pojmowania i doświadczenia rzeczywistości. Jego najbardziej żywotne elementy uzyskują następnie swój racjonalny wyraz w abstrakcjach metafizycznych.

Pierwotne „aktowe środowisko” filozofowania zatem oznacza praktykę świadomego realizowania wartości, której wyrazem (ściślej: preracjonalną fabularyzacją) jest prywatny obraz świata, urealniany stopniowo w zachowaniach moralnych podmiotu i będący twórczym racjonalizującym czynności umysłu. Szukanie formalnych racji dla tej umysłowej aktywności — zarówno w jej punkcie wyjścia, naturalnym i spontanicznym, jak i w stadium końcowych ustaleń, czyli po znalezieniu funkcjonalnego wyrazu tych głębokich tendencji ludzkiej natury — wykracza poza sam „rozum teoretyczny”. Źródłowe otwarcie na transcendentną rzeczywistość bytu pozostaje więc zawsze w sferze aktowego „uczestnictwa”, nie zaś poznawczej kontemplacji wykreowanego rozumowo schematu „ostatecznych przeznaczeń” osoby ludzkiej i świata. Ten prosty, a zarazem fundamentalny fakt, iż metafizyka przestaje być „poezją filozoficzną” i zaprzęta wiele współpracujących z sobą umysłów jedynie wówczas, gdy umysły te wiąże odpowiednio wyrażna, wspólna świadomość „transcendentnych zadań” — zdaje się uchodzić uwagi nazbyt

²⁸ Ibidem, s. 255.

²⁹ Ogólną charakterystykę światopoglądu jako obrazu świata oglądanego (pojmowanego) przez pryzmat zaangażowania człowieka w tym świecie, który stanowi obszar realizacji celów „transcendentnych” wobec jego realnych możliwości, czerpiemy z dzieła W. Diltheya. Por. W. Dilthey: *O istocie filozofii*. Warszawa 1987; Z. Kuderowicz: *Światopogląd a życie u Diltheya*. Warszawa 1966.

„poznawczo” zorientowanych autorów³⁰. Jest on jednak kluczem do zrozumienia niepowodzeń współczesnych, „ontogzystencjalnych” metafizyków, wprowadzających mniej lub bardziej świadomie naukowy model tej współpracy, nastawiony na jakiś rodzaj zewnętrznego przyswojenia czegoś, co jest wynikiem poprawnego dowodzenia. Sam przedmiot metafizyki wobec nauk matematyczno-przyrodniczych stał się problemem: Czym miałyby być ów byt nie będący światem, mający zarazem znaczenie wyłącznie ze względu na człowieka, którego istotę zgłębia filozofia?

Próbując odpowiedzieć na tak postawione pytanie, należałoby sprecyzować kolejne zagadnienie problemu metafizyki, będące w istocie uściśleniem przedstawionych już aspektów. Trzeba by przede wszystkim rozstrzygnąć, jakiego rodzaju wyobrażenia transcendencji legły u podstaw określonego „światopoglądu”, który z kolei stał się wykładnią ogólnego wyobrażenia metafizyki i inspiracją jej metody badawczej³¹. W myśleniu przedmiotowym, ograniczającym horyzont dociekań metafizycznych do immanencji doświadczeń jednostki i zjawisk kultury, stwierdzona aktowość moralna i aksjologiczna ulega ograniczeniu, aż do zupełnej negacji. Ścisłej mówiąc — to, co w tego rodzaju wyobrażeniach metafizyki (czy też tylko jej „możliwości”) stanowić może równoważnik owej aktowości, sprowadza się do sfery poznania. Oczywiście uogólnień racjonalnych winna tu wpływać bezpośrednio na świadomość czytelnika i wyczerpywać ją, przy czym całe to intelektualne przesłanie wspierają dodatkowe założenia. Wyolbrzymia się znaczenie racjonalnej konstrukcji dla życia, a zarazem odwołuje do sfery zjawisk i sytuacji „niefilozoficznych” z zamiarem uczynienia z nich fundamentalnej wykładni filozofii. Używając określeń M. Eliadego, powiemy, że filozofia jako „historyczna mitologia rozumu”, ustępuje „aktualnemu mitowi sytuacyjnemu”³², nie będącemu już — by tak rzec — wspólną własnością wielu umysłów na poziomie intelektualnym. Przeciwnie, właściwością owego „mitu sytuacyjnego” jest jego zasadnicza irracjonalność, którą próbuje się obiektywizować w nadziei wyrażenia „źródłowej prawdy” o przedmiocie. Poszukujący „absolutnego początku” myślenia metafizycznego poza ludzką, praktyczną aktowością duchową, religijną, moralną, estetyczną czy nawet zdroworozsądkową — unika, być może, tradycyjnych słabości myślenia spekulatywnego, utrwalonych w tradycji. Jednak przyczynia się on w ten sposób do wydatnego zubożenia (dehumanizacji) filozofii, naśladując w niej czerpane z zewnątrz przykłady sytuacji badacza, obcującego z przedmiotem pozbawionym świadomości i dającym się dowolnie

³⁰ H. Bergson np. twierdzi, że metafizyka jako środek „przekazywania niewyraźnego” jest wspólna członkom danej kultury, podtrzymującym w ten sposób określony stopień „kryształizacji racjonalnej”. W: Idem: *Dwa źródła religii i moralności*. Kraków 1985.

³¹ Por. M. Scheler: *Teoria światopoglądów*. W: Idem: *Pisma z antropologii...*, s. 401 i nast.

³² Por. M. Eliade: *Indyjski symbolizm czasu i wieczności*. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1986, nr 6—7.

manipulować. Charakterystyczną właściwością myślenia formacji poheideggerowskiej jest skłonność do hipostazowania tradycji metafizycznej w szczególności „przedmiot formalny”³³, co wydaje się jedną z głównych przyczyn niemożności jej odnowienia. Przejmowane z nauk pozytywnych prawidłami rzetelnego wysiłku badawczego nie mogą wszak zastępować duchowej umiejętności opracowywania znaczeń, realizowanej w postawie zaangażowania moralnego i wyrażającej specyficzne poznawcze cele metafizyki.

Nawet te, naszym zdaniem chybione, przedsięwzięcia odnowy metafizyki, których zwolennicy upatrują jej sensu w kategoriach „matrycy racjonalności” nowego typu myślenia — popadają ostatecznie w takie same trudności, jakie były udziałem przedstawicieli dawnych systemów. Zamierają bowiem owe przedsięwzięcia w nadanych im formach projektu nigdy nie zrealizowanego i nie dającego się rozwijać. Byt jako „przedmiot intencjonalny” wymyka się zawsze określeniom racjonalno-przedmiotowym, implikując mistyczny charakter odniesienia świadomości do transcendencji. Mająca znaczenie moralne jedność postawy duchowej filozofa — rezultat określonej praktyki jego życia — znajduje dopełnienie w wyobrażeniu bytu jako Najwyższej Jedności, tożsamej z Najwyższym Dobrem i wszelkim Istnieniem. Jeżeli najwyższe przeżycie dobra zostaje w metafizyce wyeliminowane na rzecz przeżywania czegoś, co ma nieporównanie mniejsze znaczenie dla moralnego charakteru osoby (np. „niehumanistyczna” witalność życia czy elementarne stany jaźni), upada cały humanistyczny etos jej poznania. Dopuszczając różnorodność aktowego podłoża tej źródłowej *intuitio mystica*, należy uznać jej nieodzowność w metafizyce, a także jej znaczenie jako szczególnego umiejscowienia rozumu w horyzoncie umożliwiającym transcendentne uzasadnienie jego pracy. Oznacza również pewne minimum samoograniczenia jej konstrukcyjnego aspektu.

Przywołajmy raz jeszcze wskazywane momenty osobowej podstawy metafizyki w obu aspektach: formowania światopoglądu i zastosowania doświadczeń indywidualnej „hermeneutyki osoby”, jako wykładni ożywiającej tradycję. Stwierdzając zmianę poglądu na istotę metafizyki, jaka dokonała się z chwilą odrzucenia realizmu scholastycznego i przyjęcia racjonalno-przedmiotowego myślenia naukowego, jako nowego środka wyrazu³⁴, ustaliliśmy tym samym dwa wyobrażenia tej istoty. Pierwsze, ontoteologiczne i mistyczne, wyraża potrzebę wydobycia z nieświadomości (uprzednio już „opracowanej” światopoglądowo) struktury rozumienia Bytu, aż do zupełnego wyczerpania aktualnych możliwości umysłu. Sam umysł, jakkolwiek korzysta z treści owych aktualnych ustaleń poznania przedmiotowego, nie jest od nich ostatecznie uzależniony. Metafizyką grecką i chrześcijańską rządziły intuicje i przeżycia

³³ Por. C. Wodziński: *Heidegger i problem zła*. Warszawa 1994.

³⁴ E. Gilson: *Realizm tomistyczny...*, s. 65 i nast.

moralno-teologiczne, przy czym bogactwo jej kategorialnego uposażenia rosło wraz ze wzrostem dociekliwości religijnej czy gnostycznej³⁵. Natomiast wyobrażenie drugie znajdowało wyraz w ujmowaniu metafizyki jako naturalnej potrzeby ludzkiej; soteriologia oparta na uporządkowanej aktowości duchowej ustąpiła miejsca „soteriologii immanentnej”, opartej na mocy umysłu poznającego, nieufnego wobec transcendencji i tajemnicy.

Współcześnie różne propozycje metafizyki, zawierając obie opisane idee, prezentują je łącznie lub oddzielnie w ramach danej całości³⁶. Stwierdzić trzeba, iż tradycyjna opozycja: „racjonalność duchowego oglądu znaczeń” — „racjonalność przedmiotowego poznania”³⁷, znalazła swój ograniczony odpowiednik w sprzeczności idei metafizyki eseistycznej i pr Naukowej. Synonimem transcendencji stały się niekiedy opisy przeżyć i sytuacji irracjonalnych: „eseiści” metafizyczni nie interesują się na ogół tradycją, wskazując raczej na pewne zjawiska spoza filozofii, co wydaje się już tylko namiastką niegdysiejszych fascynacji dogmatami wiary³⁸. Zwolennicy neoscjentyzmu w metafizyce projektują z kolei dla swego przedmiotu rygorystyczne procedury badawcze. Zarówno sam ów przedmiot, jak i wyprowadzane z niego normy powinności są tu przedstawiane jako „fakty”, ustalane z zachowaniem przedmiotowych reguł poznania naukowego³⁹.

Pokusa uczynienia z metafizyki jakiejś „źródłowej pr Nauki”, nieosiągalnej dla poznania *stricto* naukowego, wydaje się tropem błędnym. Sam proces poszerzania samowiedzy metodologicznej nauk przyrodniczych — mimo prób zhipostazowania tego procesu i czynienia zeń wyłącznego modelu myślenia — doprowadził do stopniowego ugruntowania się ich własnej natury, innej niż metafizyczna istota filozofii. Siła oddziaływania wszystkich tych aspektów, które zostały niegdyś wykluczone z naukowego modelu poznania: teoria „sposobów istnienia” rzeczy, „eidologia”, umożliwiająca wykraczanie poza ich empiryczną ograniczoność, czy też charakterystyczna „prospektywność” postzegania, będącego tu „jednością z aktem woli” — okazała się na tyle doniosła, iż próbowano odtwarzać te aspekty w nowych kontekstach. Nie można wszelako zrekonstruować dostatecznie tego, co wywołuje samą potrzebę dociekań metafizycznych, zwłaszcza zaś — przywrócić owego momentu

³⁵ Por. Idem: *Byt i istota*. Warszawa 1963 (w części poświęconej scholastyce).

³⁶ Łącznie znajdujemy je np. w M. Schelera „kosmomorficznej”, syntetyzującej koncepcji człowieka jako bytu metafizycznego. Natomiast M. Heidegger i E. Levinas wykorzystują raczej odrębnie wymienione wątki. Por. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki...*; E. Levinas: *Metafizyka a transcendencja*. W: *Twarz Innego*. Teksty filozoficzne. Kraków 1985.

³⁷ Mamy tu na myśli głównie problem źródeł autonomii inspiracji metafizycznej względem myślenia racjonalno-przedmiotowego i empirycznego, owe „fabularyzacje” prefilozoficzne, o których mówią np. Bergson czy Scheler.

³⁸ Por. E. Gilson: *Byt i istota...*

³⁹ Na ten temat np. K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978.

praktycznej użyteczności tych dociekań: wychodzenia poza dotychczasową „kondycję ludzką” opartego na własnych duchowych możliwościach filozofującego pomiotu. Popularne od czasów Diltheya wyobrażenie „historyczności” ludzkiej natury, stanowiące, być może, jej najbardziej humanistyczne wyobrażenie — niewiele znaczy dla dynamicznych celów egzystencji, które wyraża pozornie najbardziej oddalona od niej konstrukcja metafizyczna. Wyraża — co nie znaczy wszakże: bezpośrednio opisuje; stąd racjonalna, emocjonalna, nie mówiąc już o „racjonalno-przedmiotowej”, kontemplacja tej konstrukcji nie może być celem ostatecznym badań. Znane powszechnie w historii filozofii europejskiej, fundamentalne krytyki dawniejszych systemów rozumienia świata, obarczone są — jak się wydaje — również tym błędem, polegającym na przecenianiu roli zapisu metafizycznego, mającego rzekomo immanentną moc przeobrażania rzeczywistości pozateoretycznej. Jakies Nietzscheańskie „żywy apollińskie w kulturze”, Heideggerowskie „zapominanie o byciu” czy Jamesa „opętanie ideą jedności monodeistów”⁴⁰ służyć mogą za przykłady absolutyzacji (nawet trafnie rozpoznanych) pewnych wyodrębnionych tendencji myślenia filozoficznego, rozważanych zazwyczaj od strony intelektualnej formy wyrazu i immanentnych możliwości rozumu. Tymczasem każdą sytuację, w której spekulatywna metafizyka — bez uwzględnienia jej duchowego podłoża, wyobrażanego „nieprzedmiotowo” przez analogię do własnej sfery przeżyć aksjologicznych — uznana zostaje za pierwotne środowisko wspomnianych dziejowych zbłądzeń myślenia i kultury, uznać należy za sytuację fantastyczną. Jest to możliwe zwykle wówczas, gdy zamiast tego podłoża — niemożliwego zresztą najczęściej do wiarygodnego odtworzenia — otrzymujemy już uprzednio sfabularyzowane wyobrażenia o historii myśli ludzkiej, które filozofia wyostrza i rozjaśnia aż do postaci moralnego nakazu postępowania.

Mówiąc tyle o różnych aspektach korzystania z tradycji, spróbujemy na koniec tych rozważań przedstawić własną propozycję tego zadania. Dotąd podkreślaliśmy komplementarność egzystencjalnej hermeneutyki znaczeń i aksjologicznej egzegezy systemów. Ustalenia czysto intelektualne nie mogą unieważniać duchowego podłoża utrwalonych formuł. Jedynie w obrębie tego podłoża mieszczą się wszystkie znaczenia, doświadczenia i przeżycia, dla których wyrażenia buduje się systemy dyskursywne. W nim też zaobserwować można cały egzystencjalny dynamizm świadomości, uprzytomniającej treść owych doświadczeń w różnych, dających się wyodrębnić, a następnie praktycznie wykorzystać, związkach wzajemnych. Mamy więc wyobrażenia egzystencji jako procesu, w którym wcześniejsze doświadczenia (*resp.* ustalenia) eliminowane są przez późniejsze, czy też (co najmniej) przez nie uzupełniane. Mamy

⁴⁰ O arbitralności założenia o „dziejowym zbłądzeniu” filozofii, pisze między innymi J. Rolewski: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991, odnosząc się do M. Heideggera.

także pewną świadomość tożsamości egzystencji, jej trwałego ethosu, osadzonego w wartościach stanowiących źródło (a zarazem wyraz) naszej ontycznej afirmacji jako osoby. Mamy także świadomość aspektu nieciągłości w naszym życiu; rozpoczynania i kończenia określonych przedsięwzięć życiowych, pozostających bez wyraźnego związku z sobą i nie dających się — przynajmniej na poziomie bezpośredniego przeżywania — sprowadzić sensownie do jednej wspólnej linii. Dodajmy do tego prowizorycznego wyliczenia także świadomość naszej wewnętrznej anonimowości i obojętności wobec „zewnętrznych spraw świata”; świadomość tych wszystkich naszych aktów, które M. Scheler sprowadził do trzech zasadniczych funkcji ludzkiego ducha⁴¹, a które wydają się stanowić fundament metafizyki przed wszelkimi dokonaniem intelektu.

Dokonując „wglądów” w strukturę własnej egzystencji, jako „zjawiska”, które musimy doskonalić przy zaangażowaniu całego potencjału osoby, otrzymujemy wstępne wytyczne naszego filozofowania metafizycznego. Jedynie pod pewnymi warunkami stać się one mogą wytycznymi o charakterze teoriopoznawczym: w zetknięciu ze zobiektywizowaną tradycją, tą zwłaszcza, która nie jest metafizyczna i nie zaciemnia znaną treść swego przedmiotu wywodami o regułach jego ustalania — pierwotna nieokreśloność „naturalnego światopoglądu” zostaje stopniowo przewyciężona. Nigdy jednak nie będzie tak, by zabiegi intelektualizacji stały się tutaj namiastką pełni egzystencji, której służy metafizyka. Przeciwnie, tak wyraźnie dostrzegalne są współcześnie wysiłki badaczy, pragnących zapewnić pełny komfort intelektualny czytelnikom przez angażowanie ich umysłu w niezliczone meandry wnioskowania i kojarzenia, ostatecznie kompletnie zniekształcające sens całego przedsięwzięcia, skupiającego uwagę raczej na dochodzeniu do czegoś niż osiąganiu „wyższego stanu ducha” jako rezultatu przebytej drogi. Stąd jakże częste dziś przekonanie o przewadze pytania nad odpowiedzią w filozofii, które uznać należy za typowy zabobon intelektualizmu⁴², nie mogącego sprostać postawionemu zadaniu przynajmniej częściowego wyzwolenia osoby od trywialności dnia powszedniego i obcości zastanych sytuacji.

Czyniąc z własnego życia (szerzej: z uświadamianego życia epoki) świadomy „przedmiot” ulepszeń, rozumianych najogólniej jako nieustanne wykraczanie poza to, co w nas i poza nami wywołuje potrzebę tego rodzaju, czynimy z niego „podstawę atycypacyjną” abstrakcyjnej metafizyki. Wieloznaczności tej podstawy odpowiada wieloznaczność samej tradycji filozoficznej, której nie sposób adekwatnie spożytkować w całości, podobnie jak nie

⁴¹ Chodzi o takie możliwości specyficznie ludzkie, jak ujmowanie przedmiotu bez odwoływania się do stanów organizmu, przejawianie miłości do świata, wolnej od pożądań i zdolność oddzielania „istoty” od „istnienia”. Por. M. Scheler: *Pisma z antropologii...*

⁴² Por. M. Heidegger: *Nauka i namysł*. W: Idem: *Eseje wybrane*. Warszawa 1977.

sposób odkryć w sobie wielu różnych talentów, umiejętności czy przeświadczeń, które mogłyby znaleźć odrębny i wybitny wyraz w rzeczywistości jednego życia. Nie przyjmując *a priori* żadnego z systemów metafizycznych (a także mając świadomość trywialności wysiłku przyswajania ich treści jako celu samego w sobie), staramy się ogarnąć sens wszystkich, które znamy, „na mocy” światopoglądu wyrażającego bezpośrednio nasze życie i otwierającego je na możliwość takiego sposobu rozwoju. Nie szukamy zatem możliwości egzystencjalnego ożywiania zobiektywizowanych formuł, lecz raczej sposobu ożywienia życia duchowego człowieka za ich pomocą. Formuły te bowiem odsyłają nieustannie umysł do jego naturalnej, ludzkiej podstawy, pomagając w przenikaniu znaczeń podtrzymujących tożsamość osobową człowieka. Tożsamość ta okazuje się koniecznym warunkiem tworzenia metafizyki rzeczywistości odzwierciedlającej duchowe tendencje epoki i w szerokim zakresie służącej żyjącym w niej ludziom.

Lech Radziach

ON THE ATTRACTIVENESS OF METAPHYSICAL INVESTIGATIONS

Summary

The author deals with the problem, often tackled by modern philosophy, namely that of the renewal of metaphysics on the existential and axiological basis. The author considers various aspects of using the philosophical tradition in the currently applied procedures. He perceives a general possibility of metaphysics in the community of a specific consciousness of the epoch; the absence of such consciousness in our times brings about the necessity of constructing one's own "world-view" out of the material that is as close as possible to the natural experience of the world. The individual "hermeneutics" of existence is completed by the hermeneutics of meanings fixed in the tradition, which, in the author's understanding, is entirely submitted to the practical forms of man's self-cognition. That self-cognition is connected with the humanity's tendency to go beyond the received standards of life, and to reach a higher level of spiritual life, which is expressed by all kinds of ways which being is rationally objectivised.

Lech Radzioch

ATTRAKTIVITÄT DER METAPHYSISCHEN ÜBERLEGUNGEN

Zusammenfassung

Der Verfasser erörtert eins der Probleme, das durch die heutige Philosophie aufgeworfen wurde — die Wiedergeburt der Metaphysik auf existenzieller und axiologischer Basis. Er erörtert auch verschiedene Aspekte des Zurückgreifens auf die traditionelle Philosophie, auf die man sich in den gegenwärtig angewandten Prozeduren stützt. Die allgemeine Möglichkeit der Metaphysik sieht der Verfasser in der Gemeinschaft des bestimmten Bewußtseins der Epoche; sein Fehlen in unseren Zeiten verursacht die Notwendigkeit der Herausbildung eines privaten Weltbildes aus einem Stoff, der möglichst dem natürlichen Erleben der Welt nahe ist. Die individuelle Hermeneutik der Existenz wird durch die Hermeneutik der in der Tradition festgefahrenen Bedeutungen ergänzt, die wiederum im dargestellten Verstehen ganz den praktischen Formen der Selbsterkenntnis des Menschen untergeordnet ist; diese Selbsterkenntnis strebt die Überschreitung der vorhandenen Lebensumstände und das Erreichen eines höheren geistlichen Niveaus an, deren Ausdruck alle rationellen Objektivierungen des Seins bleiben.