



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

Title: Uwagi o filozofowaniu w kontekście przesłanek naturalnych i tożsamości osobowej filozofa

Author: Lech Radzioch

Citation style: Radzioch Lech. (2004). Uwagi o filozofowaniu w kontekście przesłanek naturalnych i tożsamości osobowej filozofa. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (T. 22 (2004), s. 97-116).



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

Przedstawione uwagi nie stanowią, jak by się mogło wydawać, próby polemiki z określonymi postaciami filozofii, czy też oceny zasięgu i siły oddziaływania w jej obrębie różnych, uznanych tu za negatywne, zjawisk. Skłonni jesteśmy rozważać je przede wszystkim w kategoriach doświadczeń świadomości filozofa, rzeczowo i odpowiedzialnie podchodzącego do swych zadań. Jedynym ogólnym założeniem, jakie tu przyjęliśmy, jest przekonanie o podmiotowym i humanistycznym sposobie filozofowania, które zmierza – niezależnie od konkretnej problematyki i utrwalonej postaci dzieła – do możliwego aktualnie wyrażenia fundamentalnych znaczeń, bez których nic nie da się pojąć, a które wyznaczają każdorazowo horyzont tej problematyki. W tym rozumieniu filozofii, tzn. jako myślenia dążącego do ustalania struktury podstawowych znaczeń, które określają sensowność i celowość działalności ludzkiej w każdej epoce, myślenie filozoficzne nie ma celu samo w sobie, a jasne rozstrzygnięcie tego, na czym każdorazowo ma polegać osiągnięcie jego „zewnętrzny” celu, przesądza o jego żywotności.

Każda utrwalona postać filozofii, stając się przedmiotem studiów i interpretacji, wydaje się współcześnie podejmowana ze świadomością również takiego rodzaju myślowej aktywności, który pozwala dążyć do jej samodestrukcji w takiej mierze, w jakiej uzna zawarte w niej idee za zdecydowanie niemożliwe do osiągnięcia i wyczerpane, mimo iż przypisano im niegdyś standardy rzeczywistości. Jedyną właściwie racją bytu filozofii, zachowującej swą tożsamość, niezależnie od tego, czy pomyślana została jako „metafizyka”,



LECH RADZIOCH

Uwagi o filozofowaniu
w kontekście przesłanek
naturalnych i tożsamości
osobowej filozofa



jest otwartość i niezgłębialność „przedmiotu”, do którego się odnosi; przedmiotu wyczerpującego świadomość w dążeniu do celu, którego osiągnięcie nigdy nie będzie możliwe, lecz bez którego świadomość ta nie może się obejść, „uprzedmiotawiając” go stosownie do warunków swej konkretnej sytuacji historycznej¹.

Współczesne konwencje „uprawiania” filozofii często poświęcają ów właściwy wymiar głębi swych dociekań, zastępując go niezbyt jasnymi i zasadniczo niefilozoficznymi wyobrażeniami, filozofowie zaś bywają zdeklarowanymi sympatykami pewnych ideologii, stylów życia czy jego reform, inspirowanych bezpośrednio tzw. kulturą masową i propagowanych przez jej wpływowe instytucje. Stykamy się zatem np. z ideami płytkiego egalitaryzmu, konsumpcjonizmu i „wolności” używania, które filozof zwykł był niegdyś odrzucać już na początku swej indywidualnej drogi twórczej, a które obecnie stają się za sprawą samych filozofów „oczywistością” i podstawą świadomości; tych zaś podważać nie można. Innym elementem tej sytuacji jest ukształtowanie się szczególnego „rynku wydawniczego”, kierującego się prawami podaży i popytu, wykorzystującego propagandę i reklamę, organizującego środowisko konsumentów między innymi przez kreowanie „wielkości” pewnych autorów, których hermetycznie wyłożone i stwarzające pozory „naukowości” poglądy bardziej legitymizują, niż kształtują różne fenomeny kultury masowej. Pod warstwą języka, przesyconego stereotypami, zmiany w świecie zewnętrznym stapiają się w jedno z aktywnością myślową filozofa, który zyskuje w ten sposób swoisty azyl dla swych niezbyt jednoznacznych dokonań, gdy mniej lub bardziej świadomie podporządkowuje własną twórczość wyobrażanej historii „stającej się” rzeczywistości. Wartością rynkową staje się przy tym np. upraszczanie perspektyw różnych zjawisk i doświadczeń ludzkiego życia, będących nierzadko „zadaniem” dla indywidualnego człowieczeństwa i w pewnym sensie „zastrzeżonych” tylko dla umysłów dojrzałych – upraszczanie dokonywane zarówno na poziomie abstrakcji pojęciowych, gdzie jak wiadomo, „strzała nigdy nie dolatuje do celu”, jak i przez sam fakt czynienia ich przedmiotami czysto intelektualnego przyswajania². Sens niektórych przynajmniej pojęć może ulegać w ten sposób zmianie prowadzącej nawet do całkowitego zaniku jego pierwotnej po-

¹ Por.: H. Arendt: *Wola*. Warszawa 1996, s. 178. Ten aspekt twórczości filozoficznej, pomyślanej jako aktywność „wytwórcza”, nie zaś sama w sobie, autorka podkreśla w kontekście formacji myślowej Dunsza Szkota i św. Tomasza z Akwinu.

² Przychodzi w tym momencie na myśl np. idea „równouprawnienia dyskursów” (R. Rorty’ego) budząca tyleż wątpliwości, co ekognostyczna zasada „równości wszystkich istnień”, formułowana w imię praktycznej wolności i pluralizmu. Dopiero po wniesieniu koniecznych zastrzeżeń oba hasła zaczynają coś znaczyć, tracąc jednak, jak się wydaje, przypisywaną im wcześniej rangę nie podlegających współcześnie dyskusji elementów masowej świadomości.

staci, co dobrze ilustruje chociażby współczesna destrukcja pojęcia „tolerancja”, które odnosi się do ludzi mających skryształizowane poglądy i wcielających je w życie, nie zaś do czysto zewnętrznych „obserwatorów”, praktykujących ascezę „ucieczki od wszelkich zasad” pod hasłem „relatywizmu” i przypisujących wartość czemuś, co nie wymaga żadnego wysiłku i nie jest związane z żadną aktywnością.

Można zaobserwować szczególną pasywność znacznej części intelektualnej formacji twórców i odbiorców filozofii, uwikłanych w opisaną sytuację, przytłoczonych ogromem literatury, w której pomieszano wydarzenia ze sfery czysto myślowej z wydarzeniami realnymi, najczęściej nieweryfikowalnymi w formie specjalistycznych ekspertyz, które filozof, jak i jego czytelnicy powinni uznawać. Nie umiając czerpać bezpośrednio z własnych doświadczeń (co oznacza, najogólniej mówiąc, zdolność indywidualnego opracowywania i selekcji doświadczeń, bezpośrednio inspirujących jego twórczość), filozof wychodzi niejako „naprzeciw” ugruntowanej w kulturze postawie bierności swych hipotetycznych czytelników i słuchaczy, antycypując – na szczęście nie zawsze trafnie – ich zachowania poznawcze. Miejsce źródłowych inspiracji zastępuje „po obu stronach”, acz w różnym sensie, podejmowanie konwencji, którą należy możliwie „oryginalnie” realizować, aby zasłużyć na miano współczesnego profesjonalisty i znawcy. Zagadnienia metafizyczne, uwikłane w historię filozofii, okazują się obszarem szczególnie wdzięcznym dla wykazania się erudycją i kunsztem w jałowych często grach językowych, których celem niekiedy tylko bywa forsowanie jakichś głębszych i rzeczywiście oryginalnych „rozpoznań”, wiążących myśl filozofa z życiem.

Filozoficzne „upublicznianie” różnych aspektów współczesnego życia realizuje się po części w utopijnych, narzucanych z zewnątrz konwencjach, między innymi wspomnianego „egalitaryzmu” myślenia o rzeczywistości, cechujących się proponowaniem konsumentom kultury masowej (fantom „zwykłego człowieka”, jako przedmiotu i zarazem odbiorcy dzieła) pewnego udziału w projektach jej przekształcania. Jednak w sytuacji, w której filozof jest zmuszony do wyrażania swego stanowiska w sposób tak bardzo zapośredniczony i obcy realnemu życiu, iż zachowując formę filozoficznego myślenia, odwołuje się do różnych, uprzednio już „opracowanych” gdzie indziej wydarzeń czy danych nauk empirycznych, siła jego perswazji wydatnie maleje. Filozof znający „metafizyczne” i egzystencjalne podłoże swych idei nie docenia faktu, że jest ono zrozumiałe w tej postaci (jeżeli w ogóle daje się jeszcze rozpoznać) tylko dla nielicznych, pozostając zasadniczo niedostępne dla ogółu. Nie bierze też pod uwagę tego, że w przywoływanej postaci abstrakcyjnych hipostaz, „zimmanentyzowanych” literacko w kręgu potoczności zjawisk, idee te w sposób nieunikniony tracą wiele ze swego pierwotnego sensu. W rezultacie różne ambitne projekty filozoficznej przebudowo-

wy świata, wyrażane pierwotnie w ogólniejszych „postmetafizycznych” kontekstach społeczno-kulturowych, zostają znacznie ograniczone, gdy ich układem odniesienia nie jest już natura, kultura czy społeczeństwo, lecz po prostu pożądane stany świadomości, takie jak zwracanie uwagi, rozbudzenie ciekawości, poszerzanie obszaru refleksji. Pierwotna utopijność tych „projektów” zostaje wówczas osłabiona wskutek zmiany układu odniesienia: z obiektywnej, „stającej się” rzeczywistości na zindywidualizowaną sferę „organizacji wyobrażeń”, na którą mogą one bezpośrednio oddziaływać.

Utożsamianie treści świata ze „zjawiskiem”, jako sposób pełnego podporządkowania go podmiotowi, okazuje się mistyfikacją wtedy, kiedy chodzi raczej o upodobnienie owych zjawisk do naukowych „danych” o rzeczywistości niż do bezpośrednich korelatów intencji podmiotu. Właściwym układem odniesienia staje się wówczas hipostaza „nauki”, nie osoba; relacja podmiotu do udostępnionych mu danych nie jest relacją do rzeczywistości doświadczonej bezpośrednio. Możliwość upodmiotowienia „zjawisk” o charakterze czysto myślowym jest oczywiście nieporównanie bardziej realna od zupełnie już utopijnych prób przekształcania tych abstrakcyjnych ustaleń w składowe naturalnej orientacji podmiotu w świecie. Filozofowanie oparte na pojęciach i wyobrażeniach wypracowanych poza filozofią w imię np. wzmocnienia siły jej oddziaływania, bez uprzedniego, filozoficznego opracowania tych pojęć, wydaje się równie nieodpowiednie, co bezpośrednio odwoływanie się do wyobrażeń i doświadczeń irracjonalnych, ignorujących naturalny zdrowy rozsądek i wolę człowieka.

Sukcesywne, nigdy nie kończące się opracowywanie treści określonych przedmiotów, jako sposób postępowania w filozofii – mimo rozbicia jej tradycyjnej, metafizycznej formy – nie uległ zasadniczo zmianie. Mimo iż dawne wyobrażenie „odwieczności” problemów, związanych bezpośrednio z racjonalną naturą człowieka, zostało nieco osłabione przez „myślenie historyczne”, pragnienie racjonalnego uchwycenia znaczeń, nadających sens ludzkiemu życiu, pozostaje równie silne jak kiedyś i uzasadnia dziś być może bardziej jeszcze potrzebę filozofii³. Sama zmiana poglądów na genezę tych znaczeń, gdy zostały one już Zimmermanizowane i uprzedmiotowione w procesach i zjawiskach o charakterze ponadindywidualnym⁴, postawiła przed filozofią problemy, które – przynajmniej z punktu widzenia jej indywidual-

³ Przypomnijmy chociażby pogląd późnego Husserla na filozofię, której idea jest idea „nieskończoności zadań” europejskiej kultury, pochodzącą bezpośrednio z grecko-chrześcijańskiej tradycji filozofowania, której wspólnym punktem wyjścia jest rozumienie „doświadczenia” (św. Tomasz z Akwinu) czy „świata otaczającego” (Husserl) jako duchowego rozumienia własnego istnienia człowieka. Por.: E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Warszawa 1993, s. 15 i nast; M.A. Krąpiec: *Filozofia. Co wyjaśnia?* Lublin 1998, s. 96.

⁴ Por.: G.W.F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*. T. 2. Warszawa 1958, s. 344.

no-podmiotowej tożsamości – okazały się nierozwiązywalne i pozorne. Odkąd wiara religijna (*resp.* pragnienie „wyższej rzeczywistości” stymulujące umysły metafizyczne) przestała być głównym, praktycznym doświadczeniem, stanowiącym podstawę metafizyki, do rangi problemu urosła ważność doświadczenia, do którego filozofia może się w analogiczny sposób odwoływać. Rozerwanie więzi „rozumu” i „wartości”, bytu i dobra stanowi zasadniczą tendencję autodestrukcyjną przynajmniej części współczesnego myślenia filozoficznego. Miraże doskonałości „naukowego poznania”, mającego – od czasów Kartezjusza i Kanta – być wzorcem dla filozofii, prowadzą ostatecznie filozofię do upadku, co dzieje się również wówczas, gdy sprowadza się ją do czysto literackiej ekspresji.

II

Hegel zainicjował, jak wiadomo, pojmowanie historii filozofii jako ścisłego następstwa określonych faz korespondujących z faktyczną (polityczną) historią, traktowaną jako „źródło prawdy” (w rodzaju wydarzenia rewolucji francuskiej), które umożliwiała odkrywanie nowych punktów także filozoficznego widzenia świata. Rewolucja francuska, a po niej cały ciąg różnych wskazywanych przez filozofów wydarzeń, aż po tragedię Holocaustu w wieku XX inspirowały nowe pokolenia do przeniesienia pojęcia postępu i doskonalenia z „elitarniej” domeny filozofii bezpośrednio do dziedziny spraw ludzkich i rozumienia go w kategoriach procesu dziejowego. W rezultacie aktywności człowieka zarówno myślenie, jak i działanie zostały przekształcone w aktywność upersonifikowanych pojęć; dane „historyczne” i „naukowe” ubrane w szaty radykalnej abstrakcji, zyskały status bytów metafizycznych⁵.

Poszukując nowego ugruntowania i nie znajdując go w nauce, filozofia stała się w znacznej mierze rodzajem zaangażowanego „pisarstwa społecznego”, przyjmującego formę filozoficznej spekulacji do rzeczywistości już uprzednio „opracowanej” poza filozofią. W tej sytuacji późniejsi autorzy, którzy próbowali tworzyć absolutne „systemy” tłumaczące rzeczywistość, wypełniali ich zawartość elementami zazwyczaj dającymi się zintegrować z ich aprioryczną strukturą jedynie formalnie. Współcześnie powstające w podobny sposób całości jeszcze wyraźniej przybierają postać zorganizowanych sztucznie „przyczynków”, które w realnym porządku rzeczy niewiele tłumaczą i służą w istocie bardziej wyjaśnieniu własnych struktur (jako indywidualnej projekcji ich twórców) niż deklarowanemu wyjaśnianiu świata empirycznego. Tracąc swą pierwotną perspektywę dociekań, związaną bezpośrednio z moralnym zaangażowaniem podmiotu, nie mogą stworzyć

⁵ Por.: H. Arendt: *Wola...*, s. 220–221.

perspektywy podobnej, pozostając przy tym pod silną presją zarówno naukowych danych o świecie, jak i wspomnianych żywiołów kultury masowej. Filozofia ponowożytna, jeśli nie skapitulowała już zupełnie wobec swych „metafizycznych” powinności, wydaje się ciągle poszukiwać ich odpowiedników, przeważnie jednak poza człowiekiem i jego pragnieniem mądrości w granicach indywidualnego doświadczenia. Trudno wszak sobie wyobrazić „mądrość” w postaci wiedzy, potencjalnie dostępnej i sukcesywnie kumulowanej w ponaindividualnym superego kultury; „mądrość” nie mającą podmiotu, nie wymagającą duchowych ćwiczeń i niemożliwą do głębszego zakorzenienia w szerszym kręgu odbiorców z braku jej zasadniczego ugruntowania w podmiocie rzeczywistości.

Bez pewnych fundamentalnych nastawień, takich jak uznawanie jakiejś formy tożsamości indywidualnego trwania w bycie i związanej z nim kwestii „epistoficznego zadomowienia się” w nim, filozofowanie, o jakim mowa, nie wydaje się możliwe. Wchodzą one w skład tej często przemilczanej, choć koniecznej, „elitarystycznej” perspektywy filozofii, która wyklucza między innymi także podporządkowywanie refleksji, niezależnie od ilości możliwych zapośredniczeń i abstrakcji, materialnemu posiadaniu dóbr i możliwie nieskrępowanemu ich używaniu, celom tak natrętnie promowanym we współczesnej „kulturze masowej”. Kiedyś – jak się wydaje – owa „kultura” była w większym stopniu tylko uproszczoną wersją duchowego dorobku elit, podczas gdy współcześnie mamy do czynienia z ośrodkami autonomicznej kreacji myślenia, nie mającego fundamentów w wyższych poziomach ludzkiego przeżywania świata. Myślenia powierzchownego, którym rządzą różne „wirtualne idole”, deformujące samowiedzę podmiotu, zarówno w sensie jej czasowo-przestrzennego odrealnienia, jak i wskutek jej redukcyjnych inscenizacji, ukazujących ludzką rzeczywistość przez pryzmat najprostszych, by nie powiedzieć: najprymitywniejszych, wyobrażeń i zachowań człowieka w jego obcowaniu ze światem

Mówiąc o naturalnych przesłankach filozofii, myśli się zazwyczaj o pewnych doświadczeniach, które „zdarzają się” powszechnie wszystkim ludziom, dla nielicznych zaś stają się inspiracją do filozofowania. W zależności od kierunku indywidualnego rozwoju tej formy myślenia w podmiocie, znaczenie tych doświadczeń, jako inspiracji do racjonalnego namysłu, wydaje się krótkotrwałe. Zanika ono całkowicie wówczas, gdy filozofia zaczyna się „obiektywizować” w świadomości jako „nauka”, dostarczająca wiedzy pewnej i powszechnie uznawanej, a zatem nie opartej na tego rodzaju doświadczeniach⁶. Zawsze jednak te fenomeny potocznej egzystencji są obecne

⁶ Por. w tej kwestii np. A. Anzenbacher: *Wprowadzenie do filozofii*. Kraków 1987, s. 17–21; M.A. Krąpiec: *Filozofia. Co wyjaśnia?...*, s. 15–23; K. Jaspers: *Trzeci wykład: Człowiek*. W: *Filozofia współczesna*. Red. Z. Kuderowicz. Warszawa 1990; K. Jaspers: *Wprowadzenie do filozofii*. Wrocław 1995.

w świadomości filozofa, już nie jako dziecięce problemy „rozumienia” i „egzystencjalne dramaty”, lecz raczej w formie niewyraźalnych impulsów intelektualnej pracy twórczej. Zdumienie i wątplenie, poczucie zagubienia i przeżywanie sytuacji skrajnych, wola autentycznej komunikacji i pragnienie uznania dla własnej pracy, zostają zindywidualizowane w twórczości filozofującego podmiotu, któremu niekiedy udaje się powracać do świata realnego dzięki wykorzystaniu źródłowej mocy oddziaływania tych doświadczeń.

Zawsze do pewnego stopnia niejasny, charakter najbliższego otoczenia człowieka narzuca mu nastawienie „kontemplacyjne”, pozbawione świadomej intencji „poznania” i racjonalnego wpływania na bieg wydarzeń. Nastawienia tego filozof nigdy do końca się nie pozbywa, gdyż stanowi ono stan pierwotnego podziwu i afirmującego zdziwienia, owego „taumazein”, będącego niegdyś dla Platona początkiem filozofii⁷. Nastawienie ulega oczywiście wielu koniecznym metamorfozom, związanym z intensyfikacją wolicjonalną i poznawczą wyróżnionych aspektów rzeczywistości, do których się odnosi, jednak filozof podejmuje swe zadanie ze świadomością, że rzeczywistość ta nie poddaje się ludzkiej woli w taki sposób, w jaki przedmioty i zjawiska poddają się praktycznej i naukowej działalności człowieka. Istnieje jednak niebezpieczeństwo swoistego pomieszania racjonalnej „organizacji wyobrażeń” z empirycznym porządkiem rzeczy, co czyni utopijnymi ambitne „projekty” filozofów i bywa powodem frustracji świadomości, a zarazem skłania do podejmowania prób zastępowania treścią przeżyć czysto intelektualnych treści doświadczeń jednostki, mających charakter „wyglądów istotowych”⁸.

Indywidualny postępek racjonalizującego poznania filozoficznego, rozumianego w kategoriach doskonalenia racjonalnego wyrazu znaczeń, jest możliwy jedynie w obrębie pierwotniejszej i mniej określonej struktury aksjologicznej świadomości, ustalonej indywidualnie przez filozofującego. Byt w granicach indywidualnego rozpoznania pozostaje zależny od wartości danej w jakiś sposób uprzednio (Scheler)⁹, a przez podstawowe akty miłości i nienawiści nasze życie teoretyczne (jako indywidualne „rozumienie przez”) znajduje i zachowuje ostateczną jedność¹⁰. Filozof wybiera wartości mające

⁷ Por.: H. Arendt: *Wola...*, s. 44.

⁸ Por.: E. Frauwallner: *Historia filozofii indyjskiej*. T. 1–2. Warszawa 1990. Chodzi o negatywny stosunek indyjskich myślicieli do spekulatywnych wyjaśnień różnych kwestii, odrywających świadomość od właściwych czynności praktyki medytacyjnej. Z kolei z sytuacją odwrotną mamy do czynienia wówczas, gdy pozostając pod wpływem myśli zachodniej, dostrzegamy ograniczoną różnicę określeń i norm, znajdujących np. w buddyźmie, w kontekście ogólnego założenia o ich ontycznej „nierzeczywistości”, a nawet negatywnej roli jako środków utrwalających iluzję „nieoświeconego umysłu”. Tu i tam poszerzanie zakresu znaczenia pojęć oznacza, chociaż w innym sensie, pozostawanie w świetle fikcji.

⁹ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 270.

¹⁰ Ibidem, s. 275.

dla niego znaczenie i sprawia, że żyją one w nim, dzięki niemu i dla niego (Emerson), a zatem dla samej, podmiotowo rozumianej jedności filozofii. Wybór taki jest ontoegzystencjalnym ugruntowaniem wszystkich późniejszych czynności o charakterze formalnym i techniczno-warsztatowym. Te ostatnie, wraz z możliwym wpływem środowiska, nie powinny zniekształcać, czy wręcz unicestwiać wybranych pryncypiów, gdyż te przesądają o wartości dzieła filozofa, zwłaszcza z punktu widzenia jego szerszego odbioru, o czym już wspominaliśmy.

Podstawą autentycznego „samoustanowienia się” filozofa jest rzeczywiste, osobowe ugruntowanie tego doświadczenia; filozofia źródłowa wyrasta bowiem ze świadomości innego rodzaju niż konieczność logiczna czy literacka fantazja, a właściwy *locus* jej narodzin stanowi indywidualne poczucie rzeczywistości filozofującego podmiotu. W grę wchodzi tu pewien rodzaj naturalnej wrażliwości (graniczący niekiedy z geniuszem) filozofa na zróżnicowanie bytów; będący pochodną świadomości innej niż erudycja historyczna, sformalizowana i obciążona autorytetami. Filozof, odkrywając znaczenia bezpośrednio i uwzględniając historyczne doświadczenie myślenia ludzkiego, znajduje środki obiektywizacji własnej refleksji nad czynnościami umysłu, nad wewnętrznym ukształtowaniem i trwałością jego działania, nad stałą formą jego odnoszenia się do świata, którą może zaproponować innym¹¹.

Określenie podmiotowej tożsamości filozofii przez pryzmat „typu osobowego” twórcy¹² polega zasadniczo na ujawnieniu zawartych w jego sposobie myślenia „dogmatów zdrowego rozsądku” i podstawowej orientacji aksjologicznej. Połączenie dwóch umiejętności twórczych: najszerzej rozumianej obserwacji (łącznie z intuitywnym przeżywaniem znaczeń uświadamianych w horyzoncie epoki) oraz właściwego¹³, indywidualnego przyswajania tradycji stanowi naturalny fundament źródłowego filozofowania. Szczerłość i rzetelność przedstawiania, jakkolwiek same w sobie „prelogiczne”, są we wczesnych stadiach rozwoju samowiedzy filozoficznej głównym źródłem jej pewności, niejako w przeciwieństwie do późniejszych, szczegółowych procedur racjonalnych, których każdy etap zawiera własne uzasadnienie.

Filozofia przemawia głosem dzieł wielkich myślicieli. Dilthey stwierdzał nawet dającą się uchwycić typowość w procesie rozwijania się „natur wyższych”¹⁴, podkreślając znaczenie indywidualnie „opracowywanych” doświadczeń i przeżyć. Chodzi tu między innymi o odpowiedzialne nastawienie do filozofii, kulturowej sytuacji epoki, do okoliczności życiowych i osobowo-

¹¹ Por.: W. Dilthey: *O istocie filozofii*. Warszawa 1987, s. 109.

¹² Por.: M. Scheler: *Pisma z antropologii...*, s. 247 i nast.

¹³ Ibidem.

¹⁴ W. Dilthey: *O istocie filozofii...*, s. 44.

ści twórcy itp., znajdujących wyraz w jego doświadczeniu życiowym i przyjmujących stopniowo coraz to swobodniejsze formy wyrazu, w których metodyczne dowodzenie współistnieje z aksjologiczną perswazją¹⁵.

III

Co zatem umożliwia dalsze stadia rozwoju przesłanek naturalnych, w których przekształcają się one w podstawy duchowego „samoustanawiania się” filozofa w procesie swobodnego obiektywizowania ich pierwotnych znaczeń? Otóż początkiem tego procesu jest dążenie do ujęcia w racjonalną całość sytuacji z życia filozofa, przede wszystkim zaś tych, które mają znaczenie dla jego intelektualnego rozwoju, gdyż pozwalają na ujawnienie duchowej podstawy całego tego procesu. Mówiąc nieco metaforycznie, Sokratesową ideę samopoznania dopełnienia tu Diltheyowskie określenie „kompleksu życiowego” jednostki, oznaczające możliwość wypracowania przez nią realnego kontekstu autorefleksji, realizowanego za pomocą coraz bardziej różnorodnych doświadczeń świadomości: przeżycia, ekspresji i rozumienia. U podstaw filozofowania, w tym rozumieniu, tkwi zatem silne pragnienie świadomego bycia w świecie, oparte na założeniu ustalenia tożsamości własnej podmiotu i poszukiwania przezeń indywidualnego sposobu uczestnictwa w nieograniczonej jedności bytu. Poszukiwanie tej metafizycznej jedności z wyobrażanym w pewien sposób bytem oznacza w praktyce zadanie „racjonalizowania” własnego życia na poziomie wykraczającym poza spontaniczność myślenia potocznego.

To pierwotne, konieczne wyobrażenie własnych stanów i relacji z otoczeniem, sukcesywnie udoskonalane i „obiektywizowane” w różnych formach samoustanawiania, kształtuje rzetelność i odpowiedzialność myśliciela, wpływając także na późniejsze stadia twórczości, w których ujawniają się już w sposób bardziej konkretny tendencje jego umysłu i woli. Uleganie jakiemuś aktualnie panującemu formalizmowi „uprawiania filozofii”, obce jedynie umysłom najbardziej samodzielny, może zniekształcić to, co pierwotnie rodzi się w podmiocie i trwa jako intuicyjne poczucie ważności życia, w którym uczestniczy i które powinien adekwatnie wyrażać. Filozofujący podmiot może stać się z czasem badaczem, twórcą, literatem, wedle swego indywidualnego usposobienia, pozostając jednak przede wszystkim określonym typem osoby, której indywidualność dotyczy bardziej talentu niż psychiki. Podmiot ten nie „wymyśla” przy tym dowolnie formuły własnej tożsamości, lecz jedynie „poznaje” i każdorazowo ustala dla siebie warunki jej możliwości (jako źródła własnej dynamiki twórczej) w realiach, w których

¹⁵ Ibidem, s. 47.

przyszło mu żyć i tworzyć. Dopiero na tej podstawie nabiera znaczenia korzystanie z zasobów intelektualnych tradycji, w której nagromadzone zostało wielowiekowe doświadczenie myśli ludzkiej, pomagające zrozumieć genezę znaczeń współcześnie kształtujących rzeczywistość.

Mówiąc o inspirujących twórczość filozoficzną naturalnych tendencjach osoby, mówimy o ich swoistym „reprezentacjonizmie”: podmiot skupia się początkowo na niewielu kwestiach, które w trakcie ich szczegółowego opracowywania zaczynają pełnić funkcję „przewodników” jego myślenia, stających się wykładnią kolejnych zjawisk, uwzględnianych w poszerzającym się kontekście wyjaśniania. Zrelatywizowany podmiotowo byt staje się przedmiotem specyficznym zreflektowanego poznania, podporządkowanego wyobrażanym celom praktycznym, które można zidentyfikować jako „przystosowawcze”, „eudajmonistyczne” i „perfekcjonistyczne” (Santayana). Indywidualizm filozofa przejawia się najpełniej w jego zdolności postrzegania „bytu” w świecie, intencjonalnym wznoszeniu się z jednego stopnia ontologicznego na drugi, ku coraz bardziej zwartym formom złożonej jedności i głębi (co nie sprowadza się tylko do piętrzenia refleksji), a także w otwartości na innych w sensie zarówno poznawczym (komunikowania intelektualnego), jak i praktycznym (miłości i współpracy). Tego aspektu ugruntowania filozofa w jego najbardziej indywidualnym „usposobieniu życiowym”¹⁶ nie może zastąpić żadna inna, formalno-edukacyjna procedura przygotowawcza, która zresztą nie wydaje się możliwa w „zewnętrznym” usytuowaniu filozofii wobec indywidualnych zasobów podmiotu¹⁷.

Sens tych ukierunkowań świadomości ulega oczywiście zmianie w zależności od osiągniętego stadium dojrzałości filozofa w egzystencjalnym i metafizycznym rozumieniu. Niezależnie jednak od tego, czy odnosi się ono bezpośrednio do „prelogicznej” indywidualnej sytuacji podmiotu, czy też do dziedziny, jaką realizuje w odniesieniu do czysto pojęciowej organizacji rzeczywistości, zawiera ocenę tego, co uznaje za już zrealizowane (będące uświadamianym stanem faktycznym i podstawą), oraz perspektywę tego, co jeszcze nie urzeczywistnione i co powinno być przedmiotem dalszej jego pracy.

Uprowadzanie przeżyć i skojarzeń w myśleniu pojęciowym stanowi naturalny punkt wyjścia źródłowego filozofowania, prowadzący ostatecznie do ustanawiania racjonalnych modeli myślenia i praktycznych „reguł działania” w indywidualnie ukierunkowanej filozofii. Racjonalność oparta na zdrowym rozsądku polega na spontanicznym „rozdzielaniu” realnej rzeczy-

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Por.: L. Radzioch: *Specyfika nauczania filozofii w aspekcie dydaktyczno-wychowawczym. Wiedza zastana a wiedza przekazywana*. W: *Filozofia w szkole*. Red. B. Burlikowski, W. Słomski. T. 3. Kielce–Warszawa 2002, s. 429–433.

wistości w sytuacji, gdy jej instynktowne odczucie, leżące u podstaw wszelkich świadomych dążeń jednostki, wiąże się w procesie wychowania ze sferą transcendentnych ideałów, za których pośrednictwem zaczyna ona wyrażać własne tendencje. Doświadczenie racjonalnego ujmowania rzeczywistości w procesie indywidualnego „samoustanawiania się” filozofa jest w znacznej mierze doświadczeniem ciągłej „zmienności perspektyw”: z odpodmiotowej i kontemplacyjnej na abstrakcyjną i odprzedmiotową. Naprzemiennosc tych perspektyw filozoficznego ujmowania umożliwia żywotność inspiracji i wyrazu, organizację nastawień spontanicznych w określonych modelach rozumienia.

Zwykły rozsądek zasada się zwykle na transcendentnym poczuciu znaczeń, odkrywanych najpierw w najpospolitszych czynnościach życiowych podmiotu, a następnie przenoszonych do dziedziny abstrakcyjnego myślenia. Prawda filozoficzna jest zawsze po części „przedmiotem wiary” filozofa, pogłębianym w indywidualnie wyznaczonej przezeń przestrzeni medytacji. Osobiste symbole filozofującego, jego indywidualne „nastroje reprezentatywne” – religijne, poznawcze, artystyczne, potrzeby i pragnienia, składające się na jego samoświadomość – wyrażają duchową strukturę jego wnętrza, jeżeli znajdą wyraz w sposobie jego filozofowania. Część owych potrzeb może mieć charakter transcendentny, stanowiący podstawę indywidualnego samookreślenia podmiotu, np. pragnienie nieśmiertelności, absolutnego poznania, czy też porządku nadającego sens ludzkiemu życiu. Jakkolwiek roli logicznego dyskursu nie można podważać w filozofii, to unikanie owego naturalnego aspektu wiary czyni ją iluzoryczną, bezosobową „mądrością”, przekazywaną innym mechanicznie, tzn. za pomocą ścisłej metody, systemu czy modelu wyjaśniania.

Naturalna „rozumność” podmiotu obdarzonego zdolnością do filozofowania wyraża się w jego racjonalizującej rzeczywistość inteligencji oraz w dyspozycji do układania różnych wyobrażanych ideałów doskonałości w hierarchiczną skalę wartości¹⁸ (Santayana). W tym tradycyjnym ujęciu doskonałość własną człowiek może osiągnąć dzięki „intensyfikacji własnej formy istnienia”, czyli osiągnięciu stanu harmonii, neutralizującej destrukcyjne działania impulsów, co odnosi się również do przyjmowania jednostronnych i formalistycznych systemów, które zwłaszcza w początkowym okresie filozoficznego „samoustanawiania” należy odrzucić w imię wewnętrznej wolności oraz indywidualnej, mentalnej integracji podmiotu. Wszelka rozbieżność między wymogami życiowego pragmatyzmu człowieka a kreatywnością jego twórczej postawy – także w filozofii – okazuje się możliwa do przewyciężenia, jeśli tylko znajdzie on sposób urealnienia swego idealizmu

¹⁸ Por.: G. Santayana: *The Life of Reason, or the Phases of Human Progress*. Vol. 1. New York 1905–1906.

w postawach na tyle praktycznych, by umożliwiały przewycięzanie obcości zewnętrznego świata niejako „z głębi” źródłowej mocy jego indywidualnego kontaktu z rzeczywistością.

Podkreślić warto dwie skrajności w podejściu do problemu „samoustanawiania się” filozofa: nieobecność momentu samopoznania i samopoznanie o charakterze „magicznym”, postulowane jako gnostyczna konwersja osoby. Przyjmując, że aspekt prelogiczny, „wyobrazeniowy”, idealizacyjny poprzedza tu aspekt materialny rzeczywistości, pozostając poza zjawiskami – zakładamy specyficzne uzdolnienia człowieka, usiłującego go osiągnąć. Duchowa natura świata stanowi zasadę jego jedności, będąc zarazem absolutnym źródłem wszelkiej aktywności, wolności i twórczości w świecie.

Panteistyczna wiara w duchową jedność świata oznacza przeniknięcie każdej jednostki transcendentną mocą bytu, czyniącą ją „autorytetem” wyrażającym ową moc w sposób *quasi*-rozumowy czy intuicyjny. Jednostka indywidualizuje transcendentną zawartość własnej istoty, realizując swe powołanie w społeczeństwie. Amorficzna pierwotnie „moc twórcza” znajduje ostatecznie wyraz w praktycznym zdrowym rozsądku; nie przeobraża rzeczywistości, lecz ją idealizuje. Mający „duchową istotę” i zarazem pozbawiony samowiedzy wszechświat „potrzebuje” racjonalnego człowieczeństwa; stąd tendencja do pograżania zmiennego wymiaru rzeczywistości materialnej w nieziennej wiecznej „teraźniejszości” bytu absolutnego (Thoreau). Miniaturę tego układu zależności przedstawia relacja człowiek – świat u Emersona¹⁹, gdzie człowiek jest „formą” (myślą), w którą wlewa się świat (pierwotna intuicja Kantowska). Poczucie własnej identyczności z Absolutem, jako najgłębsze doświadczenie ludzkiego życia, którego aktualną postać przedstawiać ma mocą swego talentu filozof, sprawia, że płynące zeń zaufanie do siebie jest źródłem mocy jego oddziaływania, a rozumna dusza jest świadomością, czyli tą częścią człowieka, która ma udział w boskości. Przedmiot intuicyjnego poznania człowieka oświeconego, w tej panteistycznej wizji „uniwersalne prawo moralne”. Wyższy, wyobrażany tu mistyczny Rozum jest „mocą uniwersalnych i niezbędnych przekonań, źródłem i istotą samoudawniającego się prawd ponad rozsądkiem”. „Zrozumienie” odnosi się jedynie do obiektów naszych zmysłów, które wyrażamy przez formy zrozumienia. Transcendencja może ujawnić się w jednostkach w różny sposób: przez intelekt (jest geniuszem), przez wolę (jest cnotą), przez uczucie (jest miłością).

Rozum filozoficzny spontanicznie zakłada i poszukuje ostatecznej jedności (Emerson), wyobrażanej – jako transcendentny kontekst jego aktywności

¹⁹ R.W. Emerson: *Self-Reliance*. In: *The Norton Anthology of American Literature*. New York, 1979; Idem: *Essays: First and Second Series*. New York 1990; H.D. Thoreau: *Walden, czyli życie w lesie*. Warszawa 1991; E. Gałęziowska: *Transcendentność, transcendencja, transcendentalizm w filozofii R.W. Emersona*. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 9, s. 63–75.

– Absolutem, wykorzystując w tym celu swe powołanie, rodzaj „transcendentnego wezwania” do pełnej autoafirmacji. Autonomia filozofowania nie sprowadza się wówczas przede wszystkim do „autonomii myślenia”, czy też „literackiego warsztatu”, które to możliwości są jedynie aspektami, pochodnymi „ontycznej” autonomii specyficznie uzdolnionej osoby. Podporządkowanie tej wyższej konieczności wyraża priorytet „przetwarzania się” podmiotu nad „tworzeniem” w świecie zewnętrznym: imperatyw wykraczania poza istniejące realia przedmiotowe i nieuleganie przywiązaniu do wyobrażeń i sytuacji o charakterze przedmiotowym. Duchowa podmiotowość, wyobrażana w kategoriach twórczej, świadomie „samoustanawianej” tożsamości osoby, pozostaje częściowo nieprzenikniona dla racjonalnego myślenia, stanowiąc podstawę możliwej aktywności osoby. Sprowadzenie jej spontanicznej „policentryczności” do określonej jedności funkcjonalnej, umożliwiającej świadome kształtowanie warunków jej egzystencji, staje się praktycznym zadaniem „organizacji rzeczywistości” życia jednostki, wykraczającym poza wszelką umiejętność formalnej „organizacji wyobrażeń” w jej indywidualnym procesie twórczym.

Założenie, zgodnie z którym filozof traktuje rozum jako instancję dopełniającą „objawienie” znaczeń absolutnych, bez którego byłby pozbawiony treści, jest realizowane praktycznie w różnych postaciach, niekoniecznie „mystycznych”. Bez czynnika „wyższej irracjonalności” filozofia nie może się obejść i dlatego często kwestionują ją ci, którzy nie mają daru metafizycznego wglądu w rzeczywistość, a jednocześnie starają się zastąpić wielką metafizyczną jedność innymi konwencjami „spójności”, zawierającymi kryteria naukowego przedmiotu badań.

Zasadniczo możliwości rozpoznania i intensyfikacji twórczej własnych zasobów podmiotu tylko przypadkiem mogą zostać zrealizowane w ramach ścisłej konwencji. Filozof wyrażający znaczenia i zyskujący wgląd w historyczne doświadczenie myślenia ludzkiego staje się sam jego „momentem” i dzięki temu jest zdolny do przekroczenia wąskich granic indywidualnego doświadczenia²⁰. Jednak abstrakcyjna sfera konwencji uniemożliwia stan, w którym energia twórczego umysłu przeobraża się w „żyjące” myśli²¹ – będąc bowiem strukturą „istotową”, konwencja zaprzecza wszelkiej aktowości istnienia konkretnego. Dlatego warto podkreślić także znaczenie myśli jako myśli „aktualnie” wypowiedzianych, biorąc pod uwagę ten aspekt każdorazowego „teraz”, który jest jak gdyby odpowiednikiem „narodzin” czegoś w świadomości, co najbardziej żywo i realnie odzwierciedla aktualną sytuację duchową twórcy²².

²⁰ Ibidem, s. 5.

²¹ Por.: R.W. Emerson: *Transcendentalista*. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 9.

²² Por.: J. Bańka: *Metafizyka zdarzeń. Recentywizm i henadologia*. Katowice 1991.

Teraźniejszość myślącego *ego* stanowi obszar, w którym ujawniają się w sposób bezpośredni jego naturalne możliwości, szczególnie te o charakterze spontanicznym i wolicjonalnym. Wola jest władzą polegającą na zdolności rozpoczynania czegoś nowego, a zatem władzą „zmieniania świata”, która po pewnym czasie przybiera „konwencjonalną” postać jego opanowywania i czynienia w pełni obiektem manipulacji²³. Na poziomie życia społecznego kultury, najbardziej efektywne, instytucjonalne formy zachowań ludzkich, narzucają wyobrażenia o swoiście „urzeczowionej”, a zarazem w pełni zależnej od tych form tożsamości człowieka – ich wytwórcy, wyalienowanego ze swej prawdziwej natury. Cały postęp kultury można sobie w związku z tym wyobrazić jako proces sukcesywnej utraty przez „rzeczywistość” jej pierwotnego, bardziej „niezależnego” sensu w konsekwencji coraz skuteczniejszego jej pojmowania jako domeny działań człowieka. Postęp polega zatem na nieustannym wzmacnianiu i wysubtelnianiu „warstwy symbolicznej”²⁴. Proces ten, niejako wbrew raczej optymistycznej wizji E. Cassirera, można rozważać również w aspekcie zagrożeń, jakie stwarza. Paralelnie z indywidualnym „życiem umysłu”, kultura jako jego „kreacja” jest narażona na nieustanne konflikty wewnętrzne jej zinstytucjonalizowanych form, jak również na postępujące wyjąłowanie w swych racjonalno-przedmiotowych strukturach.

Spontaniczna zdolność sądenia, opierająca się na podstawie intuitywnej aksjologii, może być realnie rozważana w kategoriach „ceny ludzkiej nieadaptacji” raczej w odniesieniu do doświadczenia potocznego, w którym chodzi o wymiar osobowy ludzkich, praktycznych powiązań ze światem, niż w abstrakcyjnym kontekście teorii „antropogenezy” człowieka, przekształconej w naturalistyczną ontologię. Znaczenie tej aksjologicznej podstawy dla podmiotu, szukającego ugruntowania w tym, co wydaje mu się bezpieczne i możliwe do osiągnięcia, wzrasta wraz ze stopniem nateżenia symbolicznej „idealizacji” otoczenia, potwierdzającej swą egzystencjalną skuteczność, wzrasta też ilość satysfakcjonujących doświadczeń przeżywania świata jako „struktury znaczeń”, który na tym właśnie poziomie okazuje się najpełniej zharmonizowany z podmiotem. Człowiek „gatunkowy” może być określany mianem *animal symbolicum*. Abstrakcja ta jest określeniem szerszym od tradycyjnego *animal rationale*, jednakże dopiero indywidualne „praktykowanie” określonej postaci racjonalności: mityczno-religijnej, historyczno-naukowej, estetycznej czy językowej w ramach konwencjonalnej, kulturowej „formy symbolicznej”, wprowadza pewien porządek w ludzkie doświadczenie i pozwala traktować je jako całość²⁵.

²³ Por.: H. Arendt: *Wola...*, s. 30.

²⁴ Por.: E. Cassirer: *Esej o człowieku*. Warszawa 1986.

²⁵ Ibidem, s. 70.

IV

Współcześnie tym, czym dla świadomości audiowizualnego „homo spectatora” bywa inscenizowana w mediach „rzeczywistość” – w wybiórczo jaskrawych, a nawet brutalnych postaciach – dla współczesnego filozofa intelektualisty staje się często pogoń za oryginalnością i niezwykłością filozoficznych utworów, które same w sobie stają się dla niego przedmiotami pozbawionej związku z życiem obserwacji czy podziwu. Życie wyreżyserowane uwydatnia wyselekcjonowane treści życia realnego w odpowiednio dobranych kontekstach i w takiej właśnie konwencji staje się złudzeniem tego ostatniego, w nadanej mu roli czynnika służącego przewyciężaniu jego naturalnej inercji i niewiedzy. Autor dzieła, prezentując swój radykalny często pogląd na tradycję, manipuluje jej elementami w celu uwiarygodnienia tworzonej utopii i pozoruje swój związek z sytuacją wykreowanego przez siebie „współczesnego człowieka” równie arbitralnie, jak uczynił to wcześniej z historycznym dziedzictwem myśli.

Myślenie zmierzające do osiągnięcia stanu dojrzałości twórczej i perfekcjonizmu filozofowania jest zatem realizowane w miarę osiągania zarówno osobowej, jak i intelektualnej dojrzałości filozofa. Poszerzenie wspomnianej Sokratesowej zasady „poznaj samego siebie” wyraża aspekt stopniowego włączania „ontycznego” kontekstu w obręb tej osobowej „metanoi”, co umożliwia poszerzenie kręgu pojmowania świata. W teoriach rzeczywistość świata realnego staje się „polem działania” (Heideggerowskie „rzucenie w świat” jest zaprzeczeniem tej sytuacji) i najściślejszym korelatem woli jednostek, przy czym składa się na nie wszystko to, co nie jest już tylko jednostkowym człowiekiem, ale jednocześnie stanowi wraz z nim ukrytą jedność. Ujmowana w ten sposób rzeczywistość traci swój pierwotny sens spontanicznego doświadczenia realnego świata, stając się stopniowo funkcjonalną hipostazą „świata dla podmiotu”, umożliwiającą wyjście ze stanu bierności, nieświadomości i braku woli tworzenia. Umysł potrafi zredukować „rzeczy zewnętrzne” do czystych danych świadomości (Epiktet), a filozofia uczy nas, jak „właściwie postępować z wrażeniami”²⁶. Kiedy umysł celowo „wycofuje się” z rzeczy zewnętrznych i chroni w „wewnętrznym świecie własnych doznań”, odkrywa, że pod jednym względem (wolnej woli) jest w pełni niezależny od wpływów zewnętrznych, sama zaś rzeczywistość zależy od jego aktu uznania jej za „rzeczywistość” mającą jakiegokolwiek znaczenie²⁷.

Dla tego aspektu filozofowania, który cechuje dbałość o związek z życiem i praktyczną sytuacją człowieka, „samoustanawianie” osoby oznacza dążenie do harmonijnego jej ukształtowania, w którym do głosu dopuszcza-

²⁶ Por.: H. Arendt: *Wola...*, s. 116.

²⁷ *Ibidem*, s. 120.

ne są wszystkie siły twórcze, wyrażające się w jej naturalnych, zindywidu-
alizowanych dążeniach. Siły te poddane są wprowadzającej ład inteligencji,
polegającej tu na „nasycaniu życia pierwiastkiem wyobrazeniowym”, bez-
interesownym i (zasadniczo jeszcze) pozapoznawczym, w sposób całkowi-
cie osobisty i wolny, podtrzymywanie zaś autonomii tego doświadczenia nie-
zależnia w znacznym stopniu od jałowego „intelektualizmu” i formalizmu
gier językowych w filozofii.

Warto podkreślić fakt, że „mistyczna mentalność” (Levy-Bruhl) jest obec-
na w każdym (a nie tylko pierwotnym) ludzkim umyśle, dlatego też szcze-
gólnie „samoustanawiający się” filozof winien rozpoznać ją jako własną rze-
czywistość, zaakceptować ją i chronić. Chodzi o to, by „znaczące doświad-
czenia” podmiotu, będące w różnym stopniu uświadamianym tworzywem
jego intelektualnych zabiegów, nie ulegały deformacjom, czy wręcz zane-
gowaniu już w punkcie wyjścia jego indywidualnego „samoustanawiania”.

Racjonalizacja rzeczywistości jest zawsze swoistym „wycofywaniem się”
i uwalnianiem od bezrefleksyjności nastawienia naturalnego, stanowiącym
konieczny warunek filozofowania. Wraz z potrzebą ustalenia solidnych punk-
tów orientacji w tym procesie racjonalizacja stanowi niewątpliwie główny
motyw „samoustanawiania się” filozofa, w którym potrzeba „wyjaśniania”
i „organizowania” rzeczywistości stosownie do potrzeb egzystencji ulega jak
gdyby zatarciu w nadrzędnej tendencji jej filozoficznego, publicznego „wy-
rażania”.

Filozof nie może jednak budować podstawy swego myślenia w abstrak-
cyjnym świecie cudzych myśli, przyjmując rolę gracza, którego siła zaan-
gażowania w grę pojęciową pozostawałaby zewnętrznie usytuowana wobec
formalnych reguł tej gry. Filozofia rozumiana w kategoriach czysto formal-
nych, jako „dążenie do spójności systemu”, zwykle nie daje możliwości takiej
relatywizacji do poznającego podmiotu, jak miało to miejsce wówczas, gdy
w okresie powstawania była produktem chcącego *ego* twórcy i wyrazem jego
zdolności rozpoczynania czegoś nowego. Utrwalona jako sztywna konwen-
cja myślenia, nie daje się już w ten sposób zrelatywizować podmiotowo²⁸,
a ważność wyrażanych przez nią kwestii w znacznej mierze dotyczy ich
formy logicznej, nie zaś źródłowych czynności intelektualnych, skrywanych
pod pokładami teoretycznych rozumowań, które z jednej strony na pewno
nie są czymś arbitralnym i dlatego nie można ich pomijać, z drugiej jednak
strony są zazwyczaj odległe od rzeczywistego doświadczenia innych osób.

Korzenie filozofii europejskiej tkwią – jak wiadomo – w glebie mitycz-
nej²⁹, pierwsze jej postaci wyrażające tożsamość wszechświata (*arché* –
jedność i różnorodność wszechświata) były odpowiednikami mitycznych

²⁸ Ibidem, s. 17.

²⁹ Por.: L. Dupre: *Inny wymiar. Filozofia religii*. Kraków 1991, s. 94–104.

wzorów myślenia; równie mityczne było pojęcie harmonii jako „sprawiedliwości w równowadze”. Pojęcie tego, co boskie, utożsamianego z tym, co nieśmiertelne i bezgraniczne, stanowiło próbę określenia religijnego aspektu rzeczywistości drogą abstrakcji. Sekta orficka początkowo zajmowała się filozofią jako ćwiczeniem w duchowym oczyszczeniu i sposobem życia, później zaś jej członkowie odkryli zasadniczo racjonalną naturę pojęcia liczby, które to pojęcie mógł bez końca rozwijać umysł. Miłość i niezgoda, które łączą i dzielą cztery elementy, pozostają wizją mityczną. Dla umysłów kultury wczesnogreckiej filozofia stanowiła zajęcie zarówno religijne, jak i intelektualne.

Duchowa rewolucja sokratyzmu była odkryciem wymiaru subiektywności, a odkrycie tego, co boskie w jaźni, stało się podstawą wszystkich chrześcijańskich teologii. Platon często wraca do starego, swojskiego świata mitu, w przekonaniu że mit pozostaje jedyną drogą do głębszych i ciemniejszych aspektów egzystencji – mit jako forma wyrazu, która jest równocześnie niezbędna i niewystarczająca; język mityczny służy do opisu wędrówki duszy ku górze. Mityczno-religijna wizja porządku świata miała być – według szkoły stoickiej – próbą pogodzenia wszystkich występujących w rzeczywistości przeciwieństw. Cała filozofia grecka otrzymała główny impuls od elementów mitycznych i mistycznych. Plotyn to przykład przejścia od rozumowania do kontemplacji; wyjątkowy przypadek intelektualizmu, który wymaga mistycznego wstępu osoby. Dotryna filozoficzna Akwinaty wyróżnia się śmiałą próbą przyswojenia w całości filozofii, która już miała własny fundament religijny³⁰.

Współczesne „odpowiedniki” tradycyjnego poczucia bytu dostrzec można w różnych ogólnych nastawieniach myślicieli, np. w ich stosunku do filozofii jako całości, sytuacji epoki, stanu wiedzy. Dystans do własnej pracy wydaje się uniemożliwiać „uczestniczenie” w opisywanej rzeczywistości. Meta-refleksyjność w pojmowaniu tradycji filozoficznej, współczesne wcielenie tendencji filozoficznego poszukiwania jedności (jako „samowiedzy filozofii”) prowadzą do łudzących wizji filozofii jako „wcielonego rozumu”, którego dotąd nie udało się adekwatnie ustalić. W rezultacie próbuje się bądź to odkryć wreszcie tę ostateczną jedność, bądź też, po uznaniu niemożliwości tego zadania, przedstawiać projekty alternatywnego pluralizmu filozofii, skupiając się przy tym zazwyczaj na hipostazyjnych i bardziej funkcjonalnych „całościach”.

Źródła współczesnego pesymizmu filozoficznego: epigonizm, brak wyraźnej „przestrzeni rozumienia” filozoficznego czy niemożność wejścia w obręb „właściwej” filozofii, dopuszczającej wybór indywidualnego sposobu zaangażowania, pozostają niewątpliwie w związku z ogólną świadomo-

³⁰ Ibidem.

ścią epoki. Na początku drogi „samoustanawiania się” filozofa oddziałuje na niego nie tyle hipostazyjna „tradycja”, ile intelektualne standardy jej obecności w różnych obszarach kultury masowej, także akademickiej, których nie może całkowicie zignorować i do których zmuszony jest się odnieść. Standardy te stanowią jednak współcześnie (w dobie upadku „wysokiej” kultury, także akademickiej) jedynie dość nieostry układ odniesienia indywidualnego rozwoju duchowego jednostki, zwłaszcza gdy idzie o jednostkę wybitniejszą. Istotna wydaje się tu tylko umiejętność „zorganizowania” różnych tendencji w hipotetyczną strukturę panującej współcześnie „mentalności” filozoficznych autorów, z zachowaniem indywidualnego dystansu umożliwiającego autonomię własnej refleksji, wbrew doktrynom i teoriom niekoniecznie zainteresowanym „trzymaniem się fenomenów”. Fascynacja posiadania i praktykowania czegoś, co warto zaprezentować innym, okazuje się praktycznie nierozróżnialna od pragnienia nauczania i przekonywania innych do swych wizji, gdyż koniecznym aspektem „samoustanawiania” filozofa jest wyrażanie dla innych tego, czego doświadcza „w sobie”, „w innych” i we wszelkiego rodzaju przekazach tradycji³¹.

Rzeczywista debata i dialog w filozofii wydają się możliwe jedynie po spełnieniu warunku gruntownego „samookreślenia się” uczestniczących w niej osób, z których każda winna przedstawić w miarę jednoznaczne, stworzone przez siebie lub przejęte, lecz zawsze głęboko przemyślane wyobrażenie filozofii. Powinna zatem umieć jasno sprecyzować sens rzeczywistości, do której się odnosi; sposób własnego otwarcia na bezkres rozpoznanego przez siebie „wszechogarniającego” i wyobrażenie autentycznej komunikacji z innymi, której przestrzeń udało jej się realnie wypracować. Podkreślamy znaczenie jasnego wyrażenia celu filozofowania, a także – co współcześnie bywa często zaniedbywane – wyobrażanego kręgu „współpracowników” i odbiorców idei zawartych w filozofii. Prawdziwy filozof nie pisze bowiem ani dla siebie, ani dla anonimowych „wszystkich”, lecz dla osób pozostających w podobnych relacjach do rzeczywistości, mającej znaczenie zarówno dla niego, jak i dla nich, w możliwie szerokim, społecznym i kulturowym sensie. W samotności jego pisarstwa odnajdujemy osiąganą przezeń pełnię otwartości na rzeczywistość absolutną, nie będącą wytworem jego umysłu, lecz raczej treścią, którą dzieli z innymi ludźmi i potrafi ją najpełniej wypowiedzieć dla siebie i dla nich w sytuacji odczuwanego braku takiego wypowiedzenia. Hipotetyczny zawsze krąg odbiorców dzieła zawężony zostaje w związku z tym do osób odpowiednio przygotowanych do podjęcia myśli autora, czego koniecznym warunkiem jest przynajmniej częściowe odwołanie się do doświadczeń i sytuacji, wyobrażanych jako element ich realnego życia.

³¹ W. Dilthey: *O istocie filozofii...*, s. 83.

Lech Radzioch

REMARKS ON PHILOSOPHIZING
IN THE CONTEXT OF NATURAL PREMISES
AND PERSONAL IDENTITY OF A PHILOSOPHER

Summary

The author makes an attempt at analyzing the selected aspects of contemporary philosophizing, which often depends on the pressure from mass culture and conventional standards of «professionalism». He emphasizes the negative influence of such a way of philosophizing, which ignores the need of a minimal spiritual preparation for such a task of both the creators, as well as receivers. Meanwhile, the vitality of philosophy is based on validity of discussed problems that bother the minds and hearts of men of contemporary era and the making aware of them is the starting point of trustworthy philosophizing. The author criticizes the abstract and specialized «philosophical assessments», which are absorbed in a purely external way and without any relation to the actual experience of a man. The meaning of the so-called natural premises of individual philosophizing was emphasized. A philosopher can take up the task of his philosophical «self-creation» and achieve a necessary minimum of the spiritual identity of a person that has something to say on the basis of those premises. The process of a subjective establishment of philosophy requires a great deal of independence of mind and will of a philosopher because he is a subject to many external risks, including the pressure of various types of ideological «relativistic» thinking, which negates both the identity [the nature] of the subject and the negation of the sense of the European philosophical tradition. A reflection on philosophy, realized in relation with the reality of man in its actual empirical form, appears to be the only effective remedy for the attempts of a «deconstructive» reducing it to a formal «servant» of numerous dubious social concepts and ideologies.

Lech Radzioch

DIE BEMERKUNGEN ÜBER DAS PHILOSOPHIEREN
IM ZUSAMMENHANG MIT NATÜRLICHEN VORAUSSETZUNGEN
UND PERSÖNLICHER IDENTITÄT EINES PHILOSOPHEN

Zusammenfassung

Der Verfasser versucht, einige ausgewählte Aspekte des gegenwärtigen, oft von Massenkulturdruck und konventionellen Standarden des „Professionalismus“ abhängigen Philosophierens zu untersuchen. Er betont, dass die auf solche Weise gepflegte Philosophie, die die notwendige geistige Vorbereitung der Schöpfer und der Rezipienten missachtet, negative Folgen hat. Und die Aktualität der Philosophie beruht doch auf die Wichtigkeit der von ihr gelösten Probleme. Diese Probleme beschäftigen die Zeitgenössischen und sollen den Menschen von verantwortungsvollen Philosophen klar gemacht werden. Der Verfasser unterwirft einer scharfen Kritik abstrakte und hoch spezialisierte „philosophische Expertisen“, die rein äußerlich angeeignet werden und die mit wirklicher Erfahrung des Menschen nichts zu tun haben.

Es wurde hier die Bedeutung von sog. natürlichen Voraussetzungen des individuellen Philosophierens hervorgehoben. In Anlehnung an diese Voraussetzungen kann sich ein

Philosoph „selbst bestimmen“ und das unerlässliche Minimum seiner geistigen Identität erreichen. Der Prozess der subjektiven Festigung der Philosophie erfordert heute einer großen geistigen Unabhängigkeit und des starken Willens des Philosophen, weil er zahlreichen äußeren Gefahren ausgesetzt ist. Zu diesen Gefahren gehört v.a. der Druck von verschiedenartigen ideologisierten, „relativistischen“ Gedanken, die sowohl die Identität (Natur) des Subjektes selbst, wie auch die daraus resultierte Verneinung der ganzen europäischen philosophischen Tradition bestreiten. Die, mit aktueller empirischer Wirklichkeit des Menschen verbundenen philosophischen Erwägungen scheinen das einzige wirksame Heilmittel zu sein gegen alle Versuche, die die Philosophie auf die „Dienerin“ von verschiedenen fragwürdigen Ideen und sozialen Ideologien reduzieren wollen.