

Pytanie o istotę filozofii nastrocza trudności niemalże od początku ery nowożytnej, kiedy to zakwestionowano scholastyczną ontologię istoty i porzucono jej definicje nominalne jako bezużyteczne w wyjaśnianiu wielu kwestii zasadniczych, uznanych za oczywiste¹. Filozofia przestała być od-tąd szczególną umiejętnością analitycznej dedukcji tego, co rzeczywiste, ze zbioru istot skatalogowanych i zdefiniowanych raz na zawsze. Zadaniem Nowej Nauki stało się przywracanie kontaktu myśli filozoficznej ze światem bytów realnie istniejących, a tym samym podejmowanie problemów praktycznych, dzięki którym aspirować mogła do rangi przewodniczki zbliżającej się nowej epoki.

Kartezjański sposób filozofowania, podporządkowany zasadzie dopuszczania jedynie tych terminów, którym odpowiadają jasne pojęcia lub których definicje dają się sprowadzić do pojęć prostszych, nie stłumił jednak nigdy ostatecznie świadomości utraty czegoś tak „pięknego”, jak teoretyczna filozofia pierwsza, ani chęci jakiegoś jej odnowienia². Oznaczało to – najogólniej rzecz biorąc – zawsze jakąś próbę wyjścia poza rzeczywistość przedmiotową, o której powiadały nauki empiryczne; umiejętność ostatecznego ugruntowania tych danych w racjonalnej syntezie, nawiązującej do tradycyjnego filozofowania – umiłowania mądrości, w której centrum tkwi jakaś fundamentalna dla człowieka prawda³.



LECH RADZIOCH

Filozofia:
poznanie czy konwersja osoby?
Przyczynki do problemu
„samoustanawiania się” filozofa



¹ Por.: E. Gilson: *Byt i istota*. Warszawa 1963, s. 145.

² Ibidem.

³ Por.: *Filozofia współczesna*. Red. J. Tischner. Kraków 1989, s. 9.

Problem „odnowy metafizyki” ma – jak wiadomo – długą historię w filozofii pokartezjańskiej, poczynwszy od spekulatywnej konstrukcji Ch. Wolffa, którą Kant uznawał za wzorcowy przykład dogmatyzmu wszelkiej metafizyki⁴ aż po ostatnie, dwudziestowieczne „projekty” Husserla, Heideggera czy Lévinasa, poszukujących źródłowej podstawy filozofii w określonych doświadczeniach poznawczych i egzystencjalnych. Wcześniejsze zerwanie z tradycją było jednak spowodowane naciskiem wielu czynników zewnętrznych i nie może być w żadnym razie rozumiane jako wydarzenie z obszaru „czystej myśli”, na którym dedukcje logiczne rodzą się, rozwijają i ostatecznie zostają wyparte przez inne. Pojawieniu się naukowego modelu wyjaśniania świata (dzieło Newtona, traktowane przez Kanta jako ostateczne, odegrało swą inspirującą rolę w zamyśle zrewolucjonizowania filozofii) towarzyszyły głębokie przeobrażenia społeczno-kulturowe w Europie, powodujące odwracanie się od dawnego sposobu filozofowania, a zarazem stwarzające potrzebę ugruntowania nowego myślenia w rzeczywistości empirycznej, co oznaczało pierwotnie „matematyzację” i „fizykalizację” tej rzeczywistości. Filozofowie poszukujący ugruntowania swych nowych (ale wciąż apriorycznych) założeń w świecie realnym stawali się pionierami w poszukiwaniach „tożsamości filozofii”, jako autonomicznego przedmiotu badań.

Jednakże okres, w którym spodziewano się, że w obliczu upadku – realnego czy też tylko zakładanego – wielu ważnych fundamentów kultury duchowej „człowieczeństwa europejskiego” filozofia może wziąć na swe barki zadanie ocalenia ludzkości, wydaje się należeć już do przeszłości. Ostatnie ćwierćwiecze filozofii, określanej mianem „postmodernistycznej”, wyzbyło się już raczej tej nadziei, podważając jej ostatnią podstawę – racjonalny obiektywizm filozoficznego poznania, pozbawionego już wcześniej pierwiastka wartości, podmiotowości i celowości⁵. Modernistyczne pojęcie człowieka jako istoty zasadniczo wyalienowanej ze swego otoczenia i stającej zarazem przed zadaniem jego radykalnej przebudowy, znalazło swe odzwierciedlenie we współczesnej metarefleksji nad filozofią. Stając się autonomicznym przedmiotem dociekań bez tradycyjnych, aksjologicznych i transcendentnych kontekstów, filozofia została niejako skazana na wyrażanie samej siebie; paradoksalnie – na bycie „samowiedzą” czegoś, co niczego już obiektywnie nie wyraża.

Nawet jednak w tych warunkach dają się zaobserwować „metafizyczne” tendencje umysłów pracujących dla filozofii i rozumiejących swe zadanie jako uchwycenie jej istoty w obszarze wyznaczonej uprzednio całości

⁴ E. Gilson: *Byt i istota...*, s. 162.

⁵ Por.: G. Graff: *Mit przełomu postmodernistycznego*. W: *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne*. Oprac. Z. Lewicki. Warszawa 1983.

zjawiska rozumu⁶. Poszukuje się nowej postaci tożsamości filozofii, ufundowanej na jakichś kategoriach podstawowych, często niesłyszanie enigmatycznych i zazwyczaj nie będących już wytworami rdzennie filozoficznymi (np. kategorie „dyskurs” i „struktura”). Na nowych pojęciach, wypracowanych w procesie „ideologizacji” i „polityzacji” filozofii w nie do końca jeszcze porzuconym, dziewiętnastowiecznym klimacie rewolucji społeczno-politycznej⁷. Tworząc hipostazyjne projekty filozofii, dokonuje się prób „hermetyzacji” jej wyobrażanej struktury, jako coraz lepiej poznawanego, historycznego „zjawiska”, wykazującego określone tendencje rozwojowe. Bez takiego założenia wszelkie techniki metafizologicznego opracowywania przedmiotu filozofii pozostawałyby zawieszone w powietrzu, nabierając sensu li tylko formalnych reguł gry pojęciowej, jawnie ignorujących pierwotny sens zapożyczanych treści doktryn, którymi się posługują.

W prezentowanych rozważaniach zamierzamy skupić się na kilku umownie wyodrębnionych źródłach tożsamości filozofii; na jej tzw. podmiotowych warunkach, jakie powinny zostać spełnione, aby mogła ona w dalszym ciągu pełnić funkcję narzędzia możliwie „najdoskonalszego ukształtowania osoby przez mądrość”⁸. Wskazane trudności przedmiotowego określenia filozofii mogą być częściowo przynajmniej usunięte wówczas, gdy skupimy się na wspomnianych podmiotowych warunkach jej możliwości. Ogólna zasada głosząca, że filozofia jest to, czym zajmują się filozofowie, przywodzi na myśl zależność jej hipotetycznego przedmiotu od sposobu indywidualnego „samoustanawiania się” ich jako badaczy, twórców i nauczycieli. Idea „samoustanawiania” sięga starożytności i słynnego Sokratejskiego „poznaj samego siebie”, jako naczelnej przesłanki filozofowania; współcześnie jest ona obecna w określeniach takich, jak „typ osobowy filozofa”, „bycie autentyczne”, „samowiedza filozoficzna”, „filozofowanie budujące”. Praktycznie każdy wybitny filozof dwudziestego wieku podejmował ten wątek, rozwiązując problem źródłowego ugruntowania filozofii. Przedstawione tu uwagi nie będą po prostu przeglądem tych stanowisk, lecz raczej indywidualnym przyczynkiem do problemu, który sam w sobie wymyka się nawet największej,

⁶ Por. np.: J. Hartmann: *Techniki metafizologii*. Kraków 2001, s. 112.

⁷ Lewicowy rodowód większości czołowych „postmodernistów” i ich komentatorów nie ulega wątpliwości. Podkreślamy jedynie związane z tym faktem wyobrażenie roli filozofii jako „świadomości” mogącej co najmniej uzasadniać nieuchronność „rewolucyjnych” przeobrażeń w różnych obszarach życia. Przekłada się to, przynajmniej po części, na dopuszczanie formalnej możliwości „dedukowania” prognoz o przyszłości filozofii z jej rzekomo ostatecznie ustalonej „samowiedzy”, która współcześnie jest dla wielu synonimem profesjonalnego filozofowania.

⁸ Por.: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 313. Podkreślić należy również oczywistość tego przesłania w obszarze dydaktyki filozoficznej i wszelkiej publicznej działalności filozofa.

wyobrażalnej kompetencji jednego umysłu, zmuszonego do radykalnego upraszczania w sytuacji zajmowania się „całością” zjawiska⁹. Jako że zjawisko to ma co najmniej kilka układów odniesienia, w których może być rozważane, przyjęliśmy prowizorycznie trzy aspekty tytułowego „samoustanawiania się” filozofa. Są to mianowicie:

- samoustanowienie intelektualne (erudycyjne) oparte na posiadanej wiedzy historyczno-filozoficznej;
- samoustanowienie dzięki osiągnięciu indywidualnego samorozumienia metafizycznego;
- samoustanowienie w procesie tworzenia i nauczania filozofii.

Każdy z tych aspektów jest nieodłączny od pozostałych, dlatego też niektóre wątki będą się powtarzać, zawsze jednak w nieco innej perspektywie podmiotowej. Staramy się jednocześnie unikać wszelkiego dogmatyzmu, mając świadomość, iż filozofia zasługująca na swe miano ma zawsze problem z zastyganiem źródeł swej pierwotnej inspiracji w ustalonej strukturze pojęć, sposobie jej uprawiania i systematyzacji na potrzeby nauczania. Rzecz w tym, iż te trudności nie mogą być przewyżczone w sferze metafizycznych abstrakcji ani w żaden inny sposób nie związany z tą dziedziną ludzkiej rzeczywistości, do której filozofia się odnosi. Jeżeli bowiem filozofia wyraża rozumną naturę człowieka, to jest ona dziedziną w tym źródłowym sensie „odwieczną”, choć istniejącą w pewnej wielości typów, dominujących okresowo w historii.

Samoustanawianie intelektualne – przyjmowanie określonych założeń filozofowania, zapożyczanych z tradycji

O filozoficznym „samoustanawianiu się” filozofującego podmiotu mówi się zazwyczaj wówczas, gdy ma się na myśli filozofię pojmowaną jako światopogląd; indywidualną ekspresję mającą przede wszystkim znaczenie praktyczne. Jej istotą jest wartościujący stosunek do świata, stosunek który może być uświadamiany bądź to jako dany i podzielany przez wielu, pochodny np. wiary religijnej czy innej, mającej autorytet dziedziny życia (kultury), bądź to jako wytwór w pełni indywidualny, wyrażający głównie osobowość filozofującego i jego doświadczenie życiowe.

⁹ Tzw. problem filozofii (metafizyki) jako motyw filozofowania, nie zaś po prostu historia poszczególnych systemów wypacza – naszym zdaniem – możliwość filozofii rzeczywiście źródłowej i ugruntowanej w aktualnych realiach życia ludzi. Jest pseudoproblemem w ujęciu historycznym (jako fikcyjne „ponawianie problemów” na innej podstawie źródłowego ugruntowania) i w relacji do nauk szczegółowych, których klimat częściowo odtwarza.

Spróbujmy zestawić istotne aspekty filozoficznego „samoustanowienia” w realiach scholastycznej i nowożytnej metafizyki. Filozofia jest tu ostatecznie poznaniem bytu poza światem; niekończącym się procesem coraz to głębszego przenikania jego tajemnicy za pomocą pojęć¹⁰. Źródłem tego poznania jest zarówno *intuitio mystica* starożytnej myśli greckiej, jak i teologia chrześcijańska w momencie połączenia się obu tych formacji. Osadzenie źródeł poznania filozoficznego w racjonalnej naturze podmiotu czyniło zbędnym poszukiwanie specjalnego uzasadnienia dla filozofii, którą mimo że nie była sama w sobie „najwyższą mądrością”, postrzegano jako narzędzie najgłębszego samookreślenia człowieka w perspektywie jego ostatecznych przeznaczeń¹¹.

Filozof średniowieczny akceptował ideę filozofii wieczystej, opartej na racjonalności ludzkiego poznania i jego pierwszych zasadach intelektualnych (tożsamości, racji dostatecznej, przyczynowości i celowości). Jako nauka, filozofia ta była poznaniem rzeczywistości realnie istniejącej, dokonywanym w drodze stopniowo udoskonalanego rozumienia jej pierwszych zasad, ustalonych wieczyście przez Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Uzasadniając sukcesywnie coraz to inaczej owe pierwsze zasady, zachowywała ona rygory wiarygodności intuicyjnej poznania naturalnego, prawdy historycznej (w ustalaniu omawianych treści) i poprawności logicznej argumentacji¹². Jej kontekst problemowy uznawano za „odwieczny” z racji jej zdroworozsądkowych, logiczno-formalnych i teologicznych odniesień. Właściwością jej poznania, będącego – podobnie zresztą jak późniejsze poznanie naukowe – jedynie rozszerzeniem zwykłego doświadczenia potocznego, jest zasadnicza nieobalalność twierdzeń, z uwagi na zawarty w nich aspekt egzystencjalny¹³.

Co można w związku z tym powiedzieć o indywidualnej odpowiedzialności twórczej, mającej jakiś związek z sytuacją współczesnych twórców? Jeśli pominąć historyczne realia (edukacja filozoficzna ukierunkowana teologicznie i pedagogicznie, struktura uniwersytetów i formalizm wymiany myśli), nie naruszone pozostaje dla nas między innymi znaczenie idei „docierania do granic możliwości racjonalnego wyrażania”, dopuszczanie pozafilozoficznych źródeł inspiracji, które można w pewien sposób doskonalić, zanim znajdą swą pojęciową formę, czy też pewnej adekwatności między

¹⁰ Por.: E. Gilson: *Byt i istota...*, s. 289.

¹¹ Ibidem.

¹² Por.: M.A. Krąpiec: *Realizm ludzkiego poznania*. Poznań 1959, s. 97 i nast.

¹³ Por.: K.R. Popper: *Status poznawczy nauki i metafizyki*. „Znak” 1978, nr 285, s. 367. Tzw. ściśle lub czyste zdania egzystencjalne, wyprowadzane ze sfery potoczności poznania i odnoszące się do „całej rzeczywistości”, są – według Poppera – nieobalalne dlatego, że nie może być metody, za której pomocą można by je obalić.

transcendentną „odwiecznością” problemów i stałością „zdrowego rozsądku”. Pozostaje również pochodzące z tej epoki przeświadczenie o służebnej roli filozofii. Ta wszak, służąc teologii, miała ostatecznie jednak służyć ludziom, którym dane było osiągać tą drogą wiedzę o swym ostatecznym przeznaczeniu.

Filozof nowożytny, jako analityk świata realnego, odrzucał w zasadzie byty nie związane z tym, co istnieje przedmiotowo; te zaś, które pozostały, ulegały „epistemologicznej konwersji” całej dotychczasowej problematyki metafizycznej, stosownie do wymogów poszczególnych programów, uchodzących początkowo bądź to za nową postać filozofii, bądź to za naukę odzęgnującą się od wszelkiej metafizyki¹⁴. Z perspektywy rozważanego tu „samoustanawiania” filozofa odnotować trzeba zaznaczające się wówczas nowe tendencje: zarówno zdrowy rozsądek, jak i myślenie spekulatywne inspirowane teologią tracą swe pierwotne znaczenie na rzecz metodycznie wypracowanych teorii „zjawiska”, „przedmiotu zmysłowego”, „idei” czy „danych”. Filozofia nabiera praktycznego charakteru, a jej postęp staje się wymierny w obszarze przedmiotowego „tłumaczenia natury” i wynalazczości technicznej. Poszukując możliwości naukowej metafizyki, kolejni myśliciele epoki nowożytnej, zazwyczaj nie doceniający czy wręcz nie znający dostatecznie źródła metafizyki scholastycznej¹⁵, skądinąd niezdolnej już (zwłaszcza w swej dominującej historycznie postaci „esencjalistycznej”) do przewodzenia nowej epoki, starali się wyeliminować dawny aprioryzm czystej konstrukcji rozumowej – aprioryzmem znacznie mniej uchwytnym (niedogmatycznym) i mniej podatnym na krytykę. Wzrastający poziom samowiedzy czynności poznawczych podmiotu i stosowanych technik badawczych, inspirująca postęp wymiana doświadczeń między uczonymi, a także coraz częstsze bezpośrednie ich zaangażowanie w przedsięwzięcia o charakterze społecznym (np. projekty ustrojów politycznych, nowego typu instytucji naukowych) stwarzały nowy układ odniesienia, w którym filozof badacz musiał się w jakiś sposób odnaleźć.

Można zatem wskazać nowe elementy odpowiedzialności filozofa, związane z pojawieniem się nauki i ogólnym procesem „immanentyzacji” myślenia filozoficznego, które samo w sobie stało się teraz przedmiotem analiz, prowadzących do czynienia zeń funkcjonalnej maszynierii poznania. Odpowiedzialność filozofa stała się jak gdyby bardziej uchwytna i „wyspecjali-

¹⁴ Por.: J. Hartmann: *Techniki metafizologii...*, s. 57.

¹⁵ Por.: E. Gilson: *Byt i istota...*, s. 162. Zjawisko powierzchownej znajomości tradycji, a także jej celowego zniekształcania i stronniczego wykorzystywania do własnych celów towarzyszy filozofii nowożytnej i współczesnej od zarania jej istnienia. Jako jego główne przyczyny można wskazać między innymi indywidualizm twórców, próbujących „budować od podstaw” nowe systemy myślowe, oparte na subiektywnym poczuciu rzeczywistości, które ma je uzasadniać jako metafizyczne.

zowana”; przestając być wychowawcą (żaden z czołowych filozofów nowożytnych nie zajmował się nauczaniem akademickim) konkretnych osób, filozof starał się być autorytetem dla szerokiego grona czytelników. Filozof naukowiec kontynuował ideę „filozofii wieczystej” w tym sensie, że „odwieczność” ontoteologicznych pytań dawnej metafizyki zastąpiona została „odwiecznością” materialnego przedmiotu poznania – natury zapewniającej jego wymierny postęp. Ujawnia się w związku z tym odpowiedzialność filozofa jako tłumacza natury i projektodawcy racjonalnych rozwiązań społecznych, w których to zadaniach jego geniusz znajduje ostateczny wyraz.

Pozostając filozofem, niezależnie od swego stosunku (zazwyczaj krytycznego) do tradycji, filozof nowej ery spodziewał się zrewolucjonizować jej problematykę zgodnie z przesłankami, jakich dostarczała osiągnąca spektakularne sukcesy nauka. Chodziło nie tylko o zmianę przedmiotu dociekań czy metody, ale także o samą „sytuację badacza” czy „natury procesu odkrywania”. Fundujące analitykę Kantowską założenia (jak słynne: „umysł znajduje w naturze tylko to, co sam w nią wkłada”) oznaczały nie tylko ostateczną – jak się wówczas zdawało – destrukcję aksjologicznie zabarwionego, metafizycznego poznania, ale także nieuchronny relatywizm wszelkiej wiedzy, wynikający z jej genetycznego „upodmiotowienia”. W przeciwieństwie jednak do losów nauki, kierującej się własną logiką rozwoju także po Kancie, filozof próbujący ustanawiać jakąś nową postać metafizyki stawał odtąd przed niewdzięcznym zadaniem określenia jej „transcendentalnych warunków możliwości”.

Punktem wyjścia było podmiotowe ugruntowanie poznania i nauki empirycznej, zbyt ciasne w swej epistemologicznej istocie jako funkcjonalny układ odniesienia całej ludzkiej aktowości. Wypracowano zatem wiele funkcjonalnych hipostaz „podmiotowości” (istoty) człowieka poszukującego prawdy w określonym kręgu immanencji poznającego umysłu, ujmującego byt zrelatywizowany do jego właściwości, podmiotowości niebawem rozszerzanej w formie hipostaz „podmiotu zbiorowego” – społeczeństwa, historii, kultury – wcielających rozum powszechny. Krytykowanej „dziecinnej naiwności” w posługiwaniu się kategoriami tradycyjnej metafizyki, dogmatycznie uznanymi za wieczyste i jedyny wyraz praw rozumu, przeciwstawiono teraz konstrukty metaepistemologiczne, ontoegzystencjalne i wszelkie inne możliwe, wymuszone – by tak rzec – przez ewolucję poglądów na poznanie (szerzej: na całokształt zjawisk z dziedziny języka), ale przede wszystkim przez poszukiwanie samej możliwości „postępu” czy „efektywności” filozofii w rozwiązywaniu ludzkich problemów. Pragnąc zachować swe znaczenie, a być może nawet podnieść jego poziom w drodze swego „narzucania się” różnym istotnym dziedzinom życia w roli ich nieuświadamianego logosu, filozofia „sublimowała” swe odwieczne wyobrażenia o „sprawach ostatecznych” na fundamencie owych dziedzin.

Trudno byłoby jednak twierdzić, iż tradycyjna, ontoteologiczna podstawa „samoustanawiania się” filozofa przestała spełniać swą funkcję po zerwaniu z tradycyjną, poszukującą tożsamości znaczeń metafizyką. Poszukiwanie bytu poza światem było nadal zadaniem filozofii; pozostawał problem uzasadnienia jego natury (jako postaci sensu, który może ona odkrywać) w związku z aktualnymi realiami ludzkiego życia, o które filozofia nowożytna miała się na swój sposób zatroszczyć. Ogólna tendencja do „immanentyzacji” bytu znajdowała wyraz nie tylko w krytycznej refleksji nad poznaniem, ale także w namyśle nad różnymi aspektami (dającymi się naukowo opracować) ludzkiego bycia w świecie, mogącymi uzasadniać rolę filozoficznego poznania. Mnożyły się różne hipostazy „gruntujące” dociekania bardziej szczegółowe – „natura”, „historia”, „uspołecznienie”, „dyskurs” itp., przy czym ich metafizyczna „inteligibilność” nie była już pochodną naturalnego poznania i klasycznej logiki, lecz w coraz szerszym zakresie traktowana była jako przedmiotowy konstrukt nauki.

Charakterystyczną cechą tych *quasi*-empirystycznych (tzn. wyidealizowanych ponad możliwości realnych zjawisk) kategorii gruntujących, rozwijanych niekiedy w imponujące systemy, jest zewnętrzne, przedmiotowe ujęcie treści, które zawierają. Tymczasem „sprawy ostateczne”, o których poucza metafizyka, nosząca piętno swego religijnego otoczenia, wymagają innego zmysłu poznania niż przejęty od nauki model wyjaśniania „tego, co dane”. Tradycyjna metafizyka była przedmiotowo otwarta i nieograniczona, co odpowiadało także niemożliwej do pełnego zgłębienia za pomocą środków logicznych treści dogmatów wiary. Ponadto metafizyk nie „panował” nad przedmiotem swego poznania tak, jak to mógł czynić nowożytny uczyony; metafizyka Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu stanowiła raczej źródłowe doświadczenie „wpatrywania się” i „rozważania” (kontemplowania) bytu niż stwierdzanie, czym jest „to, co jest”. Ustalać można w ten sposób jedynie historyczne zapisy tego doświadczenia, będącego ostatecznie zwieńczeniem „ponadracjonalnym” trudu racjonalno-przedmiotowego poznania.

Religijna fabuła chrześcijaństwa, modyfikująca antyczną spuściznę arystotelizmu, była i bywa współcześnie odtwarzana w innej, nierzadko nawet w gnostycznej postaci¹⁶. Wymykająca się racjonalności logicznego i naturalnego poznania, teologiczna (mistyczna) „animacja” kategorii metafizycznych zostaje zastąpiona immanentną dynamiką zjawisk i doświadczeń, którym przypisano uprzednio właściwości „bytu w sobie”, czy też jego bezpośrednich przejawów. Zjawiska te muszą wszakże dawać pewne możliwości głęb-

¹⁶ Zwraca na to uwagę między innymi M.A. Krąpiec, mówiąc o niemożności filozofii „zamkniętej w systemach znaków tworzących przedmiot poznania” – docierania do rzeczywistości, którą osiągnąć może jedynie przez mit. Por. tegoż autora: *Filozofia, co wyjaśnia?* Lublin 1998, s. 141–142.

szego zaangażowania się (inspirowania) w twórczość filozoficzną, przekraczającego zwykłą aktywność poznawczą. Jako wyraz mądrości, uznającej jakąś postać rozumu za zasadę konstrukcji świata¹⁷, metafizyka winna zapewniać integrację wszelkich typów poznania, których treść wypełnia historycznie zróżnicowane relacje człowieka do świata¹⁸.

Samoustanawianie się filozofa na podstawie indywidualnego samopoznania metafizycznego

Najgłębsze przesłanki tego typu samoustanawiania tkwią bezpośrednio w osobowości filozofującego jako odkrywane własne predyspozycje twórcze. Samopoznanie metafizyczne dokonuje się najpierw w horyzoncie określonego światopoglądu, którego specyficzne „praktykowanie” jest zarazem rodzajem przedteoretycznego doświadczenia metafizycznego. Doświadczenie to polega na ustalaniu sensu najważniejszych (dających się wyodrębnić) „dziedzin przedmiotowych” życia, dostępnych początkowo filozofującemu jako aspekty jego bycia w świecie, w nastawieniu naturalnym, następnie zaś stopniowo uogólniane na coraz szerszej podstawie „danych” o rzeczywistości.

Przewodnią intuicją jest tu umiejętność wyobrażenia sobie tego, czym są dla nas „sprawy ostateczne” (traktowane jako najgłębsze uzasadnienie naszej pracy twórczej), uświadamiania w jasny sposób naszego stosunku do tych „spraw”, będącego realnym stosunkiem metafizycznym. Znajdowanie jego pojęciowego wyrazu (ugruntowania) stanowi istotę podmiotowego ugruntowania twórczości filozoficznej w jej tradycyjnym rozumieniu; jej obiektywny sens i przydatność zasadzają się na względnie stałym, „naturalnym” kontekście problemowym, natomiast postęp w badaniach polega na znalezieniu nowych rozwiązań dla problemów odwiecznych, rozwiązań pozwalających na ich lepsze, tzn. głębsze zrozumienie w realiach aktualnej epoki. Od tego zależy racjonalność uzasadniająca teorię metafizyczną; decyduje zawsze jakość przedstawionego w ramach danej teorii rozwiązania problemów, które bada. Odpowiedzialność filozofa, uznającego tę zasadę, polegać zatem będzie na precyzyjnym określeniu założeń swego filozofowania, co może już wstępnie przesądzić o standardach, według jakich myślenie to zasługuje na miano filozoficznego.

Zgodnie ze znanym poglądem M. Schelera, iż metafizyka „prawdziwie przenika człowieka”, gdy jest on zdolny do praktycznego i intelektualnego „uchwycenia absolutu i włączenia się weń”¹⁹, wyłania się

¹⁷ Por.: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej...*, s. 167.

¹⁸ Ibidem, s. 399, 234.

¹⁹ Ibidem, s. 145.

jednak od razu problem źródła „wiedzy o absolicie”. Indywidualna *intuitio mystica* nie wydaje się bowiem – z racjonalnego punktu widzenia – wystarczającą podstawą pojęciowego obiektywizowania tego rodzaju doświadczenia. To niewątpliwe źródło inspiracji twórczości filozoficznej pozostać musi w ukryciu, gdyż w przeciwnym razie twórczość straci swój racjonalny i poznawczy sens, przekształcając się bądź to w oderwane od życia opisy „gnostyckiej struktury bytu”, bądź też będzie po prostu poezją i literaturą.

Odpowiedzialność filozofującego polega w tym wypadku na grzeczności własnej twórczości w rzeczywistości dzielonej z innymi ludźmi i umożliwiającej porozumienie bez przyjmowania fantastycznych założeń, np. zniekształconej religijności, wyrosłej z określonych doświadczeń twórcy dzieła. Jest coś odrażającego w jakże częstej i współcześnie manierze kwestionowania sensu wielu cieszących się szacunkiem dziedzin życia, na które teoretyk humanista pozostaje zupełnie nieczuły pod wpływem narzuconych sobie i zazwyczaj nie ujawnianych bezpośrednio dogmatów. Niektóre współczesne aprioryczne formuły ugruntowania odwołują się bezpośrednio do socjologiczno-statystycznego fantomu panującej aktualnie o c z y w i s t o ś c i p o w s z e c h n e j (przypominającej np. tę, którą kreują media), określanej np. jako „społeczna praktyka uzasadniania”²⁰. Historyczny i społeczny relatywizm wyobrażeń o rzeczywistości, sam w sobie zapewne nie do zakwestionowania jako przedmiot zobiektywizowanego poznania, zostaje w sposób zupełnie nieuzasadniony wprowadzony w obręb naturalnego nastawienia jednostki w celu uzasadnienia zmiany owego nastawienia. Uznanie analogii jednostki i społeczeństwa, kreujących swobodnie strukturę znaczeń „tego, co jest”, jest podobnie nonsensowne, jak uznanie „równoważności dyskursów”, z których jedno podporządkowane są zdrowemu rozsądkowi i odwiecznym formom świadomości, inne zaś – arbitralnym skojarzeniom gabinetowych intelektualistów, ideologów czy też po prostu autorów pragnących uchodzić za oryginalnych. Duża ilość i związana z nią konkurencyjność tego rodzaju opracowań, traktowanych niekiedy z dużą powagą jako filozoficzne opracowania, obniżają skutecznie ich autorytet.

Struktura duchowa filozofującego musi zatem opierać się na pewnej, wyobrażanej podstawie ontycznej, budzącej pierwotnie jego zainteresowanie i nieobojętnej (także dla innych), jako aktualny horyzont najróżnorodniejszych wypełnień życiowych. Rolę „ostatecznego układu odniesienia” odgrywać zatem winny podstawy najsil-

²⁰ Por.: R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury*. Warszawa 1994. Określenie to, podobnie jak inne określenia tego typu, traktować można jako replikę Marksowskiego „całości kształtu stosunków społecznych”, spełniającego funkcję jedynego, a zarazem historycznie zmiennego podłoża wszystkich fundamentalnych pojęć, np. „obiektywność”. Por. też: *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Red. R. Nycz. Kraków 1997.

niej uświadamiane w swej porządkującej życie funkcji: transcendentny Byt Absolutny, natura fizyczno-przyrodnicza, środowisko społeczne czy też określona jego część, np. świat nauki czy sztuki. Nie można przy tym – o czym już była mowa – przypisywać właściwości jednego z tych fundamentalnych bytów – innemu. Konieczne jest osiągnięcie możliwie głębokiej i trwałej „struktury znaczeń” wybranej podstawy, której w żadnym razie nie „stwarza się” dowolnie, lecz raczej pozyskuje jej elementy mocą indywidualnego talentu filozofa. Niebezpieczeństwem „fantastycznego samopoznania” pod wpływem jakichś pierwotnie alienujących (obsesyjnych) wyobrażeń przeciwstawia się zarówno zdrowy rozsądek, jak i trzeźwa ocena najbardziej nawet narzucających się i wpływowych koncepcji hermetycznego „profesjonalnego filozofowania”²¹.

W zależności od umiejętności dostrzegania „bytu poza światem” jako czegoś niezbędnego do życia w świecie zjawisk zmysłowych, ów „byt” (jakkolwiek przedstawiany) w procesie „samoustanawiania” filozofa nie może być jedynie założeniem odziedziczonym z tradycji. O poczuciu realności tego bytu stanowić musi żywy element świadomości filozofującego, tworzący wraz z samoświadomością, świadomością świata, językiem i sumieniem jedną nierozrwalną całość²². Doktryny tworzone bez tego źródłowego i osobowego „momentu uobecniania” sprawiają wrażenie sztucznych i jałowych, zwłaszcza jako deklarowane „projekty” praktycznego przeobrażania społecznej rzeczywistości i kultury.

Przedstawiane tu doświadczenie ma charakter doświadczenia egzystencjalnego i nie można go pojmować formalnie jako zwykłego „podjęcia tematu” do opracowania. Polega ono w znacznej mierze na scalaniu rozproszonych elementów czy aspektów egzystencjalnego rozumienia świata. Głównym problemem jest określenie „pierwszej zasady filozofii”; określenie to, oznaczające pierwotnie Byt Absolutny, miało oczywiście, sens mistyczny i religijny, nie będąc wytworem samej filozofii. Filozofia nowożytna tworzyła niekiedy inne pojęcia absolutu, dostosowane do jej poznania i nierzadko wtórnie obdarzane jakimiś „funkcjonalnymi” możliwościami, jak „pracujące” pojęcie w filozofii Hegla, czy też tzw. Nad-Dusza w neognozie Emersona. W omawianym tu doświadczeniu „samoustanawiania” naturalnym i spontanicznym „założeniem” (nie poddającym się nigdy w całości zabiegowi po-

²¹ Nie chcemy przez to powiedzieć, że nie istnieje coś takiego, jak „profesjonalne filozofowanie”, twierdzimy natomiast, iż nie jest tak, że istnieje tylko jeden, ściśle określony jego model, np. metafizyczne filozofowanie. Rozważane tu aspekty samoustanawiania filozofa należą zapewne do mniej sformalizowanych warunków owego „profesjonalizmu”, który – jak się obawiamy – przecenia znaczenie „egalitarnego” warsztatu filozofa wobec „elitarnego” charakteru jego duchowej formacji twórczej.

²² Por.: M. Scheler: *Pisma...*, s. 414.

jęciowego wyrażenia) jest byt samego filozofa²³, z właściwym mu prymatem realnego, acz niewyraźnego „istnienia” nad abstrakcyjną „istotą”. Źródło filozofii wytryska z głębszego niż czysto intelektualne czy językowe podłoża²⁴, ona sama zaś jest niekończącym się procesem coraz to głębszego przenikania tajemnicy istnienia za pomocą pojęć, czy też nieprzerwanym „dyskursem” pokoleń.

Przyjrzyjmy się teraz propozycji „samoustanowienia” filozofa, jaką da się ustalić na podstawie wypowiedzi współczesnych myślicieli postmodernistycznych. Można wyodrębnić negatywne i pozytywne postulaty tego doświadczenia, które jeden ze znanych przedstawicieli tej orientacji nazywa z b u d o w a n i e m. Właściwością tego sposobu myślenia o filozofii jest jej podwójne zrelatywizowanie: najpierw do abstrakcyjnej dziedziny języka, następnie zaś – do bezpośrednich (naturalnych) czynności ludzkiej świadomości. Tradycja oceniana jest z tego punktu widzenia jako swoista „gra dyskursów”, „obrazów” czy „wyobrażeń”; jako całość stanowi ona (hipostazę) historycznego „zachowania językowego”, którego ożywiający podtrzymywanie, będące głównym zadaniem indywidualnego filozofowania, nie zasada się jednak na współpracy filozofów. Filozofia jako pewna strategia myślenia czy „gra językowa” nie może polegać na konstruktywnej współpracy rywalizujących z sobą w „oryginalności” graczy, zwłaszcza gdy same reguły nie są jej własnym dziełem.

Czysto abstrakcyjny, „intelektualistyczny” charakter tego podejścia do filozofii prowadzi do sytuacji inscenizowania kontaktu filozofującego z bytami językowymi – kontaktu naśladowczego praktyczne nastawienie człowieka do rzeczywistości realnie istniejącej. Ten, ogólnie rzecz biorąc, mistyfikujący kontekst narracji służy także krytyce tradycji filozofii europejskiej, którą „postmodernizm” uznaje – jak się zdaje – za główną rację własnego istnienia. Krytyka ta dotyczy wszystkich możliwych postaci filozofii „tożsamości”, również „neoscjentystycznych” projektów jej odnowy; prowadzona jest więc raczej w imię „wolności” człowieka niż „naukowego” obalania błędów przeszłości. Jakikolwiek jednak p o z y t y w n e wyobrażenie wprowadzanego tu radykalnie nowego porządku filozofowania okazuje się bardzo niewyraźne i utopijne. Idąc za wcześniejszą tradycją radykalnego „egzystencjalizmu”, radykalny postmodernizm tworzy utopijne projekty „wolności” i „autentyczności” z czysto intelektualnych konwencji wyrażania; domaga się dla człowieka właściwości, których ten nigdy w rzeczywistości nie miał i których bynajmniej nigdy nie utracił w wyniku jakiegoś „wadliwego” sposobu posługiwania się rozumem. Pozostając w czysto abstrakcyjnej i „hipostazyjnej” przestrzeni

²³ Por.: E. Gilson: *Byt i istota...*, s. 280.

²⁴ Ibidem, s. 271.

rozważań, ignoruje się realny porządek rzeczy, zgodnie z którym odnoszenie się do tradycji i historii myśli oraz do tradycji filozoficznej nie może naśladować odnoszenia się do faktów danych w doświadczeniu. Hipostaza „filozofii” jako faktu (całości) historycznego pozostaje zawsze czymś wysoce umownym i niedookreślonym, gdy ma się stać w jakimś ujęciu „naszym doświadczeniem”, tzn. doświadczeniem ludzi współcześnie żyjących. Dlatego też każda próba intelektualnej destrukcji „starego porządku” opiera się na założeniu uprzedniej intelektualnej „hermetyzacji” filozofii, jako warunku zastosowania dalszych procedur dysponowania jej zewnętrznymi źródłami. W efekcie całe przedsięwzięcie staje się „nazbyt zawile, ryzykowne, niewyrobione i niedojrzałe, aby mogło stać się przedmiotem nauczania” (Santayana)²⁵. Nadmiar szczegółów o różnej proveniencji sprawia, iż zwykli czytelnicy tego rodzaju opracowań nie są w stanie głębiej wniknąć w tak skomplikowany i oderwany od życia monolog, przyjmując zarówno tezy uzasadniane przez autora, jak i uznając jego kompetencje jako historyka i znawcy systemów, na które się powołuje. Posługiwanie się gdzieś językiem naturalnym nie poprawia zasadniczo sytuacji wobec nadmiernej liczby apriorycznych założeń w tych wywodach, które tylko inny profesjonalny filozof jest w stanie dostrzec, i nawet nie przyjmując ich za swoje, podziwiać w nich wielkość wyobraźni twórcy dzieła.

Spróbujmy odtworzyć przynajmniej niektóre założenia ideologicznej semantyki postmodernizmu, ugruntowanej na podstawie historii filozofii i uprawianej często w bezpiecznej przestrzeni „metafilozoficznej samowiedzy”. Pierwszym z nich będzie zapewne wspomniana już negacja tradycji grecko-chrześcijańskiej w filozofii; owego „logocentryzmu” potępianego jawnie w imię różnych racji przez współczesnych filozofów. Znajduje on swój dość zaskakujący wyraz w sprzeczności dwóch występujących w niej tendencji: tendencji do – wspomnianej uprzednio – alienującej od rzeczywistości realnej „hermetyzacji” myślenia filozoficznego i jednoczesnych aspiracjach do rzeczywistego wpływu na kulturę.

Określenia typu: „równoważność wszystkich typów dyskursów”, „destrukcja klasycznej metafizyki jako środowiska wzrostu krytycznej samowiedzy filozofii”, „polityczno-ekonomiczna strategia w twórczości filozoficznej”²⁶, jak i inne, znacznie bardziej formalne i techniczne (np. „badanie konieczności tkwiących w pojęciach; myśli i tez, jakie pociągają za sobą ich używanie, jak i konieczność krytyki, która musi stanowić ich dopełnienie”²⁷) charakteryzują ogólny „metafilozoficzny” klimat dociekań. Technika metafilozo-

²⁵ Por.: J. Szmyd: *Filozofia moralna Santayany*. Warszawa 1968.

²⁶ Por.: J. Hartmann: *Techniki metafilozofii...*, s. 93.

²⁷ Ibidem, s. 81.

ficzna – zapewne przydatna w wielu sytuacjach badawczych i dydaktycznych – zaczyna być formą jałowych spekulacji, jeżeli staje się głównym sposobem filozofowania jako takiego.

Z natury rzeczy podejście to skazane jest na stopniowe wyjałowienie i samodestrukcję, głównie z racji swego ogólnego, retrospektywnego ukierunkowania. Filozofowanie, skupiające się w swych najistotniejszych treściach na „modelowaniu” historii filozofii, nie jest już, oczywiście, obszarem badań treści zawartych w niej doktryn i systemów; sama historia staje się wówczas elementem systemu, tracąc swe zwykłe znaczenie godnej szacunku formy świadomości, wywierającej realny wpływ na współczesność. Powstaje przy tym iluzja, że poszczególni historyczni autorzy pracowali przede wszystkim nad „historią filozofii”, nie zaś nad problemami swych czasów, samo zaś filozoficzne dziedzictwo jako „całość” narzucało się coraz wyraźniej kolejnym pokoleniom badaczy aż do obecnej chwili, kiedy to wreszcie udało się wypracować stadium jego pełnej „samowiedzy”. W istocie mamy tu do czynienia z próbami reaktywowania klasycznej idei Hegłowskiej, wpisującej historię w „system” czyniący z niej „filozofię historii filozofii”, co osiąga współczesny postmodernizm, wykorzystując inną postać aprioryzmu – „samowiedzę filozofii” – dla jej zupełnego „samoposiadania się”. Ta zaś powołana jest już nie tylko do ustalania treści wypowiedzi różnych filozofii o świecie, ale przede wszystkim do wyjaśniania, dlaczego każda filozofia, godna tego miana, tak a nie inaczej interpretowała rzeczywistość w chwili, gdy powstała. Filozof zaś staje się w pewnym sensie zakładnikiem „samoustanawiającej się” filozofii, o którym to zjawisku zaświadczać mają właściwe „ośrodki opiotwórcze”²⁸.

Ta współcześnie upowszechniana postać samowiedzy filozofizycznej, jako podstawa indywidualnego sposobu filozofowania, czerpie z doświadczeń blisko dwustu lat krytycyzmu, historyzmu i pozytywizmu; zmagających wielkich systemów analitycznych z doktrynami żarliwie rewindykującymi dla filozofii rzeczywistość nie dającą się ująć pojęciowo. Właśnie z faktu, że bada się tu hipostazyjne „systemy” zastrzegające sobie prawo do wyłączności nazywania się „filozofią”, wynika znaczne oderwanie się całej tej formacji od rzeczywistości ludzkiego życia. Filozofia analizuje własne dzieje i przeżywa swe historyczne dramaty; jej historia powinna pouczać, lecz ona sama nie ma żadnych innych możliwości poznawczych.

Programowe uwolnienie filozofii od wszelkich normatywnych, wypracowanych historycznie reguł jej uprawniania odnosi w pewnym sensie skutek przeciwny od spodziewanego. Pełna „samowiedza” filozofii-zjawiska prowadzi nie tyle do zakładanego, niezbyt jasnego stanu jej „samoposiadania”,

²⁸ Por.: R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury...*

ile do paraliżu możliwości jej rozwoju, gdy wstąpiła już „na bezpieczną ścieżkę nauki” (Rorty), stając się nudną specjalnością akademicką.

Samoustanawianie się filozofa w procesie tworzenia i nauczania filozofii

Rozważając ten rodzaj samoustanowienia, mamy przede wszystkim na uwadze ogólne zagadnienie „współpracy” czy „porozumienia”, jakie powinno zachodzić między autorem dzieła (nauczycielem filozofii) i adresatami przekazywanych przez niego treści. W zależności od tego, czy chodzi o żywy kontakt dyskusyjny, czy też o wypowiedzi utrwalone w tekście – filozofujący powinna mieć jakieś wyobrażenie o możliwościach osób, do których się zwraca. Weryfikacja tego wyobrażenia, niekiedy zaskakująca, a nawet nieprzyjemna, prowadzi zazwyczaj do odkrycia, że wypracowanie pożądanego kontaktu z odbiorcami myśli filozofa powinno stać się samo w sobie aspektem jego twórczości.

Pytanie: „Dla kogo piszą filozofowie?”, nie jest w tym miejscu przedmiotem rozważań, jakkolwiek – zwłaszcza we współczesnych realiach skomercjalizowanej kultury masowej – nie wydaje się pozbawione sensu. Zakładamy, że każdy autor kształtuje świadomość czytelnika nie tylko za pośrednictwem idei, które uzasadnia, ale także dzięki pewnej „aurze”, w której poruszane przezeń kwestie zyskują na znaczeniu i otrzymują dodatkowe uzasadnienia poza porządkiem *stricte* logicznym. „Aurę” stanowi przede wszystkim zaaranżowane przy użyciu określonych środków wyobrażenie podstawowej rzeczywistości (czy nawet „oczywistości”) „przestrzeni”, w której przebiegają analizy i powstają konstrukcje myślowe. Można ją oceniać najpierw w aspekcie „realności” i „sztuczności”, kiedy autor odwołuje się do powszechnie znanych dziedzin życia (*resp.* postaci świadomości), takich jak wspólnota wiary czy ideologii, solidarność narodowa, potrzeba reformy politycznej, które nie wymagają żadnych dodatkowych uzasadnień. Myślenie filozoficzne zawłaszcza zawsze w pewien sposób tę oczywistość, problematyzując ją i przekształcając stosownie do własnych potrzeb.

Prace filozoficzne, nawet te o charakterze bardziej specjalistycznym, jeśli pozostają w związku z jakąkolwiek problematyką empiryczną, także nie przestają być wyrazem indywidualnego pojmowania świata, zawierają pewną ilość „zabobonów”²⁹. Dzieje się zwłaszcza wówczas, gdy autorzy tych prac sta-

²⁹ Por.: J.M. Bocheński: *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Paryż 1987. Zastrzegamy, iż mamy na uwadze jedynie bardzo wąsko rozumiane pojęcie zabobonu (głównie jako podtrzymywane dogmatycznie twierdzenia o nie potwierdzonym znaczeniu określonych zjawisk i sytuacji empirycznych). W przeciwnym bowiem razie pojęcie to oznaczać może praktycznie każde przedracjonalne źródło inspiracji filozoficznej.

rają się forsować radykalnie nowe ujęcia. Odpowiedzialność, o którą tu chodzi, odnosi się do sytuacji, w której porozumienie autora z czytelnikami dotyczy wychodzenia poza granice filozofii i zwykłą akademicką rzetelność sumiennego wykorzystywania źródeł. Filozoficzne myślenie współczesne wykazuje często tendencję do przekształcania refleksji nad czynnościami poznawczymi i zaangażowaniem czysto myślowym w aspekty „teorii społecznej” i projektu „autentycznego bycia w świecie” człowieka. Deklaruje się wprost programowe zacieranie granic między „teorią” a „praktyką”, „faktem” a „wartością” itd., po stosownym uzasadnieniu ich względności historycznej i negatywnego wpływu na teraźniejszość. Określenia i ujęcia wypracowane nieraz przed wiekami na – wydawałoby się – uniwersalnych podstawach, padają łupem różnego rodzaju eksperymentatorów i przyjmują postać „produktów pewnej metody”, np. hermeneutycznej.

Nie jest to – jak mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać – jedynie wyrazem konserwatywnej krytyki propozycji pewnych autorów, zmierzających do zrewolucjonizowania filozofii i wykorzenienia jej historycznej tradycji jako warunku tego przedsięwzięcia. Chodzi o coś nieporównanie bardziej praktycznego i uchwytneho: cała ta rewolucja odbywa się na ogół przed bardzo „niekompetentną” acz wrażliwą i chłonną widownią. Jeżeli cieszący się autorytetem twórca diagnozuje rzeczywistość pozafilozoficzną w taki sam sposób, w jaki czyni to, odnosząc się do idealnego świata myśli (krytyki filozoficznej), to stwarza tym samym iluzoryczną płaszczyznę porozumienia z odbiorcami. Jeśli np. deklaruje, iż wie, „co czyni i w co wierzy nasza epoka”, w której „platońskie idee Rzeczywistości, Prawdy i Dobra nie mogą się odzwierciedlać”³⁰, warto przyjrzeć się bliżej źródłom jego pewności. Ma, oczywiście, prawo do własnego osądu, lecz winien go uzasadnić w ten sposób, by czytelnik lub słuchacz znał te argumenty, jakich moc nie wykracza zwykle poza świadomość samego twórcy i myślowego kręgu, w jakim się obraca.

Narzucanie czytelnikowi, niekiedy zresztą zupełnie spontaniczne, własnych projekcji rzeczywistości, nie będących głównym przedmiotem dowodzenia, połączone bywa często z wykorzystaniem znanego już dobrze ze współczesnej filozofii fantomu „człowieka przeciętnego”, którego się opisuje (zazwyczaj jako byt skrajnie wyobcowany i tragiczny) i któremu zamierza się w jakiś sposób pomóc przy zastosowaniu intelektualnej terapii. Inaczej ma się rzecz w sytuacji bezpośredniego kontaktu filozofa nauczyciela z uczniami; abstrakcyjne, nawet najbardziej pociągające wyobrażenia o filozofii i możliwościach jej oddziaływania ulegają zmianie z chwilą ich urealnienia w procesie indywidualizacji i personalizacji nauczania. Sytuacja ta sprzyja praktycznemu podejściu do różnych problemów, co świadczy mię-

³⁰ Por.: R. Rorty: *Filozofia a zwierciadło natury...*, s. 335.

dzy innymi o potrzebie wdrażania specyficznej umiejętności filozoficznej, opartej na rzetelnej wiedzy o rzeczywistości autentycznie doświadczanej, o konieczności uwzględniania indywidualnych poglądów i wrażliwości uczniów, bez których to umiejętności przedmiot „filozofia” musi być odbierany tylko jako jeden z kilku obszarów wiedzy historycznej³¹. Co gorsza, wiedzy w pewnym sensie niespójnej, pozbawionej wyraźnych sukcesów i będącej „autorytetem z zewnętrznego nadania” w świecie, w którym zjawiskiem powszechnym jest erozja wszelkich autorytetów i niezdolność do wsłuchiwania się w głosy dawnych mistrzów.

Odpowiedzialne ukierunkowanie nauczania filozofii powinno więc obejmować również umiejętność wielostronnego i rzetelnego (w sensie realności) odnoszenia się nauczającego do praktykowanej w danym środowisku, potocznej aksjologii i semantyki. Należy zakładać, że każda wyobrażalna świadomość potoczna, uznająca rzeczywistość za fundament samowiedzy poszczególnych grup i wspólnot ludzkich, zawiera w sobie jakieś dobrze ugruntowane (i odporne na teoretyczną indoktrynację), punkty wyjścia przechodzenia od refleksji zdroworozsądkowej do umiejętności filozofowania. Trzeba ustalić te punkty, zabiegając o utrwalenie w świadomości uczniów możliwie zindywidualizowanych, oryginalnych postaci znaczeń, poznanych i zaakceptowanych wcześniej jedynie jako „przedmioty wiary”, których nic nie ożywia. Odpowiedzialne „zagospodarowywanie” zastanych zasobów świadomości uczniów, próby dyskretnej modyfikacji ich sposobu postrzegania świata w pożądanym kierunku stanowią dla filozofa cel wychowawczy, wobec którego czysto intelektualna i historyczna wiedza o filozofii spełnia jedynie funkcję uboczną.

³¹ Por.: *Filozofia – sztuka myślenia i dobro wspólne. Sposoby uczenia się i nauczania filozofii*. Red. M. Woźniczka. Częstochowa 1998, s. 123. Zwraca na to uwagę także S. Symotiuk: *Konwersatorium z metodyki nauczania filozofii*. Lublin 1989.

Lech Radzioch

DOES PHILOSOPHY COGNISE OR CONVERT A PERSON? A CONTRIBUTION TO THE PROBLEM OF THE PHILOSOPHER'S "SELF-FORMATION"

Summary

The present article contains a survey of selected aspect of modern philosophising that are of crucial importance for the philosopher's "responsibility" mentioned in the title. The author points to such phenomena as the philosopher's self-alienation being a consequence of his or her failure to carry out the initial "self-formation", or of its inadequacy. What is

particularly emphasised is the negative influence of the currently dominant apriorism of philosophical thinking that makes it impossible for the philosopher to establish contact with the reality of existing beings.

The variety of the problems touched upon by modern philosophy cannot disguise its fundamental failures originating, as it seems, among other things, from the philosophers' insufficient sense of responsibility. The great "projects" aimed at a renewal of philosophy turned out to be impracticable because, to speak in the most general terms, their universalist envoy was incompatible with their exclusionist and individualistic essence. Oscillating between "neo-scientism" and "neo-gnosis", the philosophical thought of the previous century was undergoing a gradual alienation, losing its original power of expressing the essential – and, at the same time, commonly realised – experiences of human life.

Without attempting to provide extensive descriptions of the situation (such descriptions can be, after all, found in numerous texts devoted to "metaphilosophy", and to historical, philosophical, and critical reflection), the author focuses on the personal "moral conditions" of the modern philosopher's responsibility. What is meant here is also the didactic and educational aspect of philosophical reasoning, which can be treated, in a sense, as a criterion of its validity, while the possibilities of overcoming the discrepancy, which can be observed in philosophy, between "objectivity" and "axiology" has been merely hinted at.

Lech Radzioch

PHILOSOPHIE: ERKENNTNIS ODER KONVERSION EINER PERSON? BEITRÄGE ZUM PROBLEM DER „SELBSTBESTIMMUNG“ EINES PHILOSOPHEN

Zusammenfassung

Der vorliegende Artikel beinhaltet eine Übersicht über ausgewählte Aspekte des heutigen Philosophierens, die für die „Verantwortung“ des Schöpfers von besonderer Bedeutung sind. Der Autor weist auf solche Erscheinungen hin, wie die Selbstentfremdung eines Philosophen, die die Folge der fehlenden „Selbstbestimmung“ oder deren falschen Formen ist. Betont wird vor allem der negative Einfluss der heute vorherrschenden aprioristischen Philosophie, die als Apriorismus der heute geltenden, den Kontakt mit der Wirklichkeit der vorhandenen Existenzen verhandelnden Konvention bezeichnet werden kann.

Die Vielfalt der Probleme, mit denen sich gegenwärtige Philosophie befasst, kann ihre fundamentalen, aus der fehlenden Verantwortung der Schöpfer resultierenden Misserfolge nicht verhüllen. Große „Pläne“ der Philosophieerneuerung ließen sich praktisch nicht verwirklichen, weil – gelinde ausgedrückt – ihre universelle Übermittlung im Widerspruch zu ihrem exklusiven, individualistischen Kern stand. Zwischen „Neoszientismus“ und „Neognosis“ schwankend hat sich Philosophie des letzten Jahrhunderts allmählich entfremdet, indem sie an ihrer primären Kraft, wichtige und zugleich allgemein bewusste Erfahrungen des menschlichen Lebens ausdrücken zu können, verloren hat.

Der Autor verzichtet auf ausführliche Beschreibung von den, schon von zahlreichen „metaphilosophischen“ Texten bekannten historisch-philosophischen und kritischen Reflexionen, und konzentriert seine Aufmerksamkeit auf persönliche, ethische Veranlagungen zur Verantwortung des gegenwärtigen Philosophen. Er weist lediglich auf manche Möglichkeiten der Überwindung in der Philosophie von der Diskrepanz zwischen „Objektivität“ und „Axiologie“ hin, weil er auch den didaktisch-erzieherischen Aspekt der Philosophie in Rücksicht nimmt, der eine Überprüfung von philosophischen Inhalten werden kann.