

Lech Radzioch

Intuicyjne podstawy filozoficznego samoustanawiania

Rozważania te dotyczyć będą obszaru filozoficznego samoustanawiania podmiotu, wypełniającego przestrzeń między tym, co Kant i wielu po nim nazywało „naturalną potrzebą” czy „zdolnością” metafizyczną podmiotu, a filozofią w sensie bardziej formalnym, jako specyficzną odmianą racjonalnego i usystematyzowanego (czy dla niektórych nawet naukowego) poznania. Ta przestrzeń jest tu dla nas przestrzenią filozoficznego samoustanawiania podmiotu, którego różne fenomeny były już wcześniej omawiane na łamach jednego z wcześniej wydanych tomów tego wydawnictwa ciągłego¹ i którego intuicyjną zawartość jako źródła inspiracji filozoficznej poddamy analizie w niniejszym tekście. Nie wykraczając poza horyzont „naturalności” intuicji, stanowiącej w tym rozumieniu istotny składnik osobowej podstawy formułowania idei oraz tworzenia filozoficznych doktryn racjonalnych, spróbujemy zrekonstruować ów fenomen świadomości w jego najbardziej funkcjonalnych przejawach, mających, naszym zdaniem, wpływ na kształt filozofii zaangażowanej w rzeczywistość ludzkiego świata, niezależnie od czasu i miejsca, w którym rzeczywistość tę stara się „wypowiadać”.

¹ Por.: L. Radzioch: *Filozofia: poznanie czy konwersja osoby? Przyczynki do problemu samoustanawiania się filozofa*. „Folia Philosophica”. T. 21. Red. J. Bańka. Katowice 2003, s. 233–250.

Punkt wyjścia – znaczenie intuicji podstawowej

Punktem wyjścia naszych rozważań uczynimy intuicję podstawową, której modelową postacią jest w interpretacji tradycyjnej „intuicja bytu” – fundamentalna świadomość czegoś absolutnie pierwotnego, istotnego i obiektywnego; czegoś, co w sposób naturalny może stać się ogólną podstawą indywidualnej wizji rzeczywistości. Intuicja ta stanowi źródło, a zarazem swoiste centrum znaczeń, które stają się trwałą inspiracją dla filozofa jako prelogiczne sposoby ujmowania różnych przedmiotów i zjawisk. Jej ogólne możliwości jako intuicji metafizycznej zostały wyczerpująco ugruntowane w tradycji i jak się wydaje, nie można powiedzieć niczego w tej kwestii, co nie zostałoby już gdzieś kiedyś powiedziane. Aktualne (heurystycznie) natomiast pozostają możliwości „ożywiania” jej w nowych, zindywidualizowanych postaciach refleksji podejmującej problemy osobowego istnienia podmiotu i poszukiwania sensu jego egzystencjalnych doświadczeń.

Rozważając ten aspekt samoustanawiania podmiotu, którego centralnym elementem jest doświadczenie „intuicji metafizycznej”, mogącej stać się źródłową podstawą autonomii jego twórczości, odwołajmy się do opisu tego doświadczenia w klasycznej interpretacji J. Maritaina, w której stanowi ono pewien prototypowy punkt wyjścia myśli racjonalnej². Heurystyczne znaczenie opisu polega tu na wyjaśnieniu możliwości doświadczenia intuitywnej „głębi bytu” przez podmiot, jako doświadczenia (absolutnego) sensu, w który uwikłana jest egzystencja podmiotu i które podmiot ten, jako filozof, w jakiś sposób potwierdza w całej swej twórczości. W horyzoncie samoustanawiania doświadczenie to – czy też zbliżone do niego – wydaje się pomocne między innymi w uświadamianiu sobie trudnej do opisanie różnicy między indywidualnym poczuciem „źródłowości” (bezpośredniości) uobecniania określonego sensu a jego nieźródłowymi „inscenizacjami”, efektami swobodnych skojarzeń wyobraźni i dedukcji racjonalnych. Intuicja podstawowa, gdy się pojawia, nie może być w tym momencie „zapośredniczana” przez podmiot w akcie intelektualnej akceptacji czegoś, co wyrażałoby doświadczenie kogoś innego, lecz jest zawsze doświadczeniem oryginalnym, którego ciężar filozof musi unieść samodzielnie i pozostać mu „wiernym”, niezależnie od przyjętej konwencji uzasadniania czy logicznej formy wyrazu. Status poznawczy tej intuicji bywa w związku z tym zwykle przedmiotem sporu, zwłaszcza gdy traktuje się ją jako bezpo-

² Por.: J. Maritain: *Pisma filozoficzne*. Kraków 1988.

średni obiekt teoretyczno-literackiej „eksploatacji” w stylu np. Emerson, Bergsona czy Teilharda de Chardin, kiedy uzasadnia się jej przydatność w przedracjonalnym odczuwaniu duchowej istoty świata, „rytmu rzeczywistości” czy „ewolucji twórczej” wszechświata w różnych odmianach tzw. metafizycznego kosmizmu. Jednakże w interesujących nas tutaj aspektach filozoficznego samoustanawiania doświadczenie to nie może być rozważane w kategoriach „prawdy” i „fałszu”, właściwych dyskursowi poznawczemu, gdyż nie jest ono jeszcze dostatecznie skontekstualizowane, a jedyne zasadniczo możliwe dla niego odniesienia do rzeczywistości są odniesieniami niepoznawczymi, typu „uobecniania” czy „uczestnictwa”, zachodzącymi w czysto faktycznym, alogicznym i niedyskursywnym porządku przeżywania. W naturalnym porządku rzeczy nie jest oczywiście tak, że pojawiająca się w podmiocie intuicja wypełniała jedynie pustą przestrzeń jego świadomości, czy też czyniła ją taką mocą swego oddziaływania. Przeciwnie, nakłada się ona raczej na jej dotychczasową zawartość i swoiście „reorganizuje” ją w nowym oświeceniu, w którym przynajmniej pewna część tej zawartości staje się z tą chwilą przedmiotowym (dyskursywnym) ugruntowaniem tej intuicji, która uzyskuje status „absolutnej racji” owych przedmiotów myśli, mających ją odtąd „potwierdzać” w swej konkretnej, empirycznej postaci. Doświadczenie to ma, jak się wydaje, wiele odmian, niekoniecznie o charakterze „metafizycznym” w tradycyjnym rozumieniu tego słowa i w pewnych sytuacjach może chodzić np. o relacje pomiędzy różnymi kontekstami (sposobami) uświadamiania określonych przedmiotów. Wyobrażane konteksty ogólniejsze – odpowiadające tu w pewnym sensie intuicyjnemu przeżyciu czegoś „absolutnego” – mogą ujawniać wspomnianą „rację” przedmiotów doświadczanych empirycznie, gdy zachodzi potrzeba ustalenia takiej „racji metafizycznej” (o różnym stopniu inteligibilności poznawczej) dla czegoś, czego natura pojmowana była dotąd w kategoriach bezpośrednio doświadczanej „faktyczności”.

Filozof, niezależnie od odczuwanej siły oddziaływania swych źródłowych inspiracji w opisanym tu sensie, pozostaje zawsze w pewien sposób ograniczony wybranym przez siebie „tematem” i zmuszony jest uczynić do pewnego stopnia z tej niedoskonałości racjonalną wykładnię wszelkiego rozważanego bytu. Obiektywizacja jego myślenia zależy przy tym także od siły oddziaływania jego talentu i poczucia realizmu sytuacji, w której przyszło mu pracować, gdyż nieporozumieniem byłoby tu skupianie się wyłącznie na sztucznym podtrzymywaniu irracjonalnej „czystości” tych źródeł i nieuchronności ich częściowej utraty. Realne filozoficzne „samoustanawianie” obejmuje także cały ich niewyrażalny kontekst społeczny i „zobiektywizowany”; chodzi więc głów-

nie o to, by każdorazowo zachować szczególny porządek tego doświadczenia, uwzględniający – mówiąc najogólniej – prymat uświadamianych „znażeń ontologicznych” jako założeń podstawowych, stopniowo coraz jaśniej uświadamianych przez podmiot.

Rodząca się w podmiocie intuicja ogarnia więc przejściowo całość jego myślenia; nie tylko myślenia racjonalistycznego i zobiektywizowanego, ale także całą gamę różnorodnych pragnień, tęsknot, lęków, dążeń i zamiarów, także czysto egzystencjalnych i praktycznych. W nich też może się przejawiać i być uświadamiana niewyraźna siła odkrytego, transcendentnego wymiaru, umożliwiająca szeroki zakres dalszych racjonalno-przedmiotowych wcieleń treści pierwotnie czysto intuicyjnych. Intuicję rozumienia rzeczywistości można zinterpretować jako „objawienie” w wielu różnych znaczeniach, poczynając od „naturalnego” procesu twórczego, a na „nadenaturalnym” doświadczeniu transcendentnego objawienia kończąc. O objawieniu mogą więc mówić nie tylko ludzie wiary, ale także ludzie sztuki, nauki i oczywiście filozofii. Ci ostatni niekiedy własnego człowieczeństwa mogą doświadczać jako swego rodzaju „objawienia”, które może także odnosić się do innych ludzi i społeczeństwa, uświadamianych w jakiś nowy, szczególny sposób.

Filozofowi potrzebne jest jednak takie czy inne, osobiste, głębokie i dające coś w rodzaju absolutnej motywacji doświadczenie, mogące stać się jego indywidualnym źródłem filozofowania, niezależnie od epoki, w której przyszło mu żyć i pracować. W każdym razie powinien odczuwać on potrzebę tego rodzaju doświadczenia – jakieś subiektywne poczucie przybliżania się do niego, chroniące przed pokusą zupełnego pograżenia się w świecie abstrakcji i wikłania świadomości w zewnętrzne struktury rozumienia. Doświadczenie to nie może być więc traktowane jako przyjęte z zewnątrz i racjonalnie uzasadnione „założenie”, lecz raczej jako żywy element tożsamości filozofa, który poczuwszy w sobie siłę jego oddziaływania, stara się je we właściwy sposób wykorzystać jako istotny czynnik swej pracy twórczej. Nawet gdyby zakwestionować współcześnie poznawczy sens intuicji bytu w ujęciu tradycyjnym, o którym mówią np. neotomiści i niektórzy filozofowie „niezależni”, dysponujący jakimiś jej „odpowiednikami” (choć należałoby raczej zakładać, iż są to różne epifanie tego samego sensu – absolutnego istnienia), nie oznaczałoby to jeszcze zakwestionowania sensu ukierunkowania myślenia, wyznaczającego każdorazowo horyzont konkretnych czynności badawczych filozofa i jego „rozumiejącego” poznania. Jest to odwieczna droga, którą rozum ludzki dochodzi stopniowo do wyobrażanego Absolutu, przy czym nowe mogą być sposoby, w jakie konkretne umysły mogą starać się uzasadnić naturalny charakter tego od-

wiecznego dochodzenia. Wszystkie logiczne operacje w myśleniu filozoficznym są mniej lub bardziej skrycie animowane intuicyjnym poznanem bytu i w przeciwieństwie do poznania naukowego, w którym brak potrzeby jakiegokolwiek „sensu istnienia”, owo metafizyczne dążenie rozumu ludzkiego do bytu jest rozumowaniem naturalnym, od początku do końca silnie ożywianym i podtrzymywanym przez błyski intuicyjnego poznania istnienia³.

Podkreślając znaczenie pierwotnej intuicji bytu w procesie indywidualnego samoustanawiania się filozofa, nie mamy więc na myśli wyłącznie (skądinąd niezwykle rzadkich i przekraczających obszar racjonalnego filozofowania) sytuacji, w których pogrąża się on i „nieruchomieje” w jakiejś wyczerpującej umysł kontemplacji tego bytu. Przykładu takiej heurezy metafizycznej – pogrążenia zmiennego wymiaru rzeczywistości materialnej w nieziennej wiecznej „teraźniejszości” bytu absolutnego, dostarcza np. transcendentálna metafizyka Emersona. Zgodnie z jej założeniami jest świadomościową „formą”, w którą wlewa się świat zewnętrzny. Poczucie własnej identyczności z Absolutem jest zarazem fundamentem ontycznym i najgłębszym doświadczeniem ludzkiego życia, a płynące z niego zaufanie do siebie stanowi źródło mocy jego oddziaływania⁴. Racjonalna tożsamość filozofii europejskiej, budowana nawet na podłożu częściowo mistycznym, nie była zazwyczaj zamykana bezpośrednio w horyzoncie tego doświadczenia; uznawano je raczej za odległy cel ostateczny, do którego zmierza wszelka myśl spekulatywna, sama w sobie niezdolna jednakże do jego osiągnięcia. Najściślejszą konsekwencją tego rodzaju filozofowania było i jest uznanie przez podmiot konieczności dobrowolnego i autonomicznego podporządkowania się jakiejś wyższej formie uczestnictwa w tym, co istotowe, złożenia w ten sposób dobrowolnej „ofiary”, i to zarówno z siebie samego jako filozofa, jak i filozofującego rozumu w ogóle, na rzecz

³ J. Maritain: *Pisma filozoficzne...*, s. 165–166. „Metafizyka Zachodu jest metafizyką przenikającą wewnątrz tego, co istnieje, wydobywa z rzeczy poznawalnych zmysłowo – jakby będąc pośrodku ich głębi – dane czysto umysłowe, które uznaje się za byt jako byt, pozbawiając to, co istnieje, momentów zmysłowych”. Por. też: M. Bierdiajew: *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*. Kęty 2002, s. 25.

⁴ Klasyczne założenie Emersona: przedmiotem intuicyjnego poznania człowieka oświeconego jest „uniwersalne prawo moralne”. Wyższy, użyty tu mistyczny „Rozum” jest „mocą uniwersalnych i niezbędnych przekonań, źródłem i istotą samoudowadniających się prawd ponad rozsądkiem”. „Zrozumienie” odnosi się jedynie do obiektów naszych zmysłów, które wyrażamy przez formy zrozumienia. Transcendencja może ujawnić się w różny sposób: przez intelekt (jest geniuszem), przez wolę (jest cnotą), przez uczucie (jest miłością). Por.: R.W. Emerson: *Essays and Lectures*. New York 1983; Idem: *Szkice*. Warszawa 1933.

niefilozoficznego rodzaju uczestnictwa⁵. Inaczej niż myśl gnostycka, filozofia, która racjonalizuje poddające się logicznym analizom aspekty transcendencji bytu, miała na celu raczej ich Arystotelesowskie „urealnienie” w świecie empirycznym człowieka niż Platońskie bezpośrednie podporządkowanie rozumu irracjonalnej „mocy” niewyraźnego Absolutu.

W „zwykłej” zdolności twórczej odkrywamy miniaturę całej tej sytuacji, skupiając się na różnaitości możliwych podmiotowych aktów przenikania i „wczuwania się” w sens dzieła, w których objawia się moc zawartych w nim inspiracji. Intuicji metafizycznej, podobnie jak każdej „zwykłej” intuicji towarzyszącej hermeneutycznej aktowości „wzywania się” w tekst (Ricoeur), nie można jako takiej czynić tworzywem racjonalizującej dedukcji, gdyż prowadziłoby to nieuchronnie do jej zhipostazowania w racjonalną formułę badania. Tymczasem zaś intuicja o której mowa, niezależnie od jej konkretnej postaci – zwłaszcza zaś w obszarze interesującego nas tutaj samoustanawiania filozoficznego podmiotu – wydaje się sama w sobie raczej „możliwością” czy też „formą” uświadamiania sobie czegoś, czemu właściwą, przedmiotową postać „przedmiotu rozumienia” nadaje dopiero umysł i nieodłącznie z nim związane, indywidualne poczucie rzeczywistości otaczającego podmiot świata.

Relacja pomiędzy różnymi postaciami intuicji bytu a problemami (pytaniami) czy „sytuacjami” szczegółowymi polega jednak zawsze na częściowym przynajmniej unieważnianiu znaczenia tych ostatnich przez świadomość pochłoniętą intuicją transcendentną. Niezwykłość, a zarazem uciążliwość „trwania” w stanie podziwu dla rzeczywistości absolutnej wyzwala ją nieodmiennie stałą potrzebę znajdowania i utrwalania w pojęciach jakiejś bardziej uchwytniej podstawy rozumienia tej rzeczywistości. Filozof stać się więc może „intuicjonistą”, „formalistą” czy „redukcjonistą”, w zależności od wybranego przez siebie sposobu ujmowania i analizy danych, odpowiadającego zarówno jego filozoficznej edukacji, jak i indywidualnemu usposobieniu. Intuicjonista odmawiać będzie jakiegokolwiek znaczenia konstrukcjom formalnym w filozofii, przyjmując, że poznanie filozoficzne może być wyrażone adekwatnie tylko i wyłącznie za pomocą środków literackich (*vide* Nietzsche i Sartre), formalista uzna za poznawczo celowe przedstawienie danej teorii filozoficznej w postaci uściślonej, stając się redukcjonistą wówczas, gdy założy, że wszystko, co poznawczo wartościowe w tej teorii filozoficznej, może być wyrażone w twierdzeniach pewnej teorii formalnej, i nie

⁵ Por.: M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 254.

ma podstaw, by twierdzić, że jest jakaś wiedza, która nie może być wyrażona w tej postaci⁶.

W każdym razie można przyjąć, iż intuicję, o którą tu chodzi, wyzwała w podmiocie przede wszystkim „sam byt” w różnych jego fundamentalnych intuicjach, krystalizując ją w umyśle przez pojęcie (ideę) i nadając jej w ten sposób intelektualny charakter⁷. Samą percepcję bytu trudno jest w tej postaci opisać, gdyż chodzi tu o coś absolutnie pierwotnego, a zarazem bardzo bogatego, niewysłowionego i najbardziej bezpośredniego, ponadto zaś tu interesuje nas ona wyłącznie jako fenomen intuitywnego ugruntowania myślenia w całej jego płynności i subiektywności indywidualnego rozpoznania⁸. Umiejętność dostrzegania bytu jest głównym uzdolnieniem filozofa i podstawą jego wzrastającej pewności, która może mieć rozliczne konsekwencje w jego świadomości, między innymi także w pewnej pokorze wobec tradycji i uznaniu dla odkrywanych w niej świadectw tego fundamentalnego doświadczenia, ponawianego w różnych momentach historii filozofii. W interpretacji tomistycznej „ducha filozoficznego charakteryzuje wszędzie zarówno refleksja uniwersalna nad samym sobą, jak ugruntowana w niej siła osobotwórcza i reformatorska oraz obecna w każdym umyśle filozoficznym silna tendencja do uzasadniania i koherencji”⁹. Aspekt nieśmiertelności, wywiedziony z samoistności istnienia duszy, organizującej sobie ciało. Kontekstem istnienia duszy nie jest przyroda, lecz Byt Absolutny¹⁰. Dusza ludzka stanowi samoistną formę, absolutną w swej bytowości, niez mieszaną z materią, co zawdzięcza swej naturalnej niematerialności¹¹. Pierwszy Rozum, który sam jest „rozumieniem” i „rozumiałością w czystym akcie” i który jest pierwszą zasadą rozumiałości oraz istotnych treści rzeczy, sprawia, że panuje w nich ład oraz nieskończenie złożona sieć stałych wzajemnych powiązań, których podstawową a zagadkową harmonię nasz rozum pragnie na nowo odkryć na swój sposób¹².

Intuicja nie odnosi się bezpośrednio do materialnych warunków życia podmiotu i wymaga zwykle odpowiedniej racjonalizacji (konkretyzacji) przedmiotowej, umożliwiającej jakiegokolwiek jej „zastosowanie” praktyczne. Jednorazowy akt intuicji, jako percepcja doskonale prosta

⁶ *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*. Red. J. Perzanowski. Warszawa 1989, s. 149–150.

⁷ Ibidem, s. 147–148.

⁸ Ibidem, s. 153.

⁹ J. Maritain: *Pisma filozoficzne...*, s. 100.

¹⁰ M.A. Krąpiec: *Ja-człowiek*. Lublin 1986, s. 135–136.

¹¹ Ibidem, s. 119–123.

¹² J. Maritain: *Pisma filozoficzne...*, s. 184.

i oczywista, nie jest sam w sobie (nie narzuca) podstawą jakichkolwiek szczegółowych rozróżnień, te bowiem należą już w całości do umysłu, korzystającego z dostępnego instrumentarium środków formalnych. Aby jednak mieć jakiegokolwiek filozoficzne (praktyczne) znaczenie, powinien zawierać także minimum pewnych „informacji” o przedmiocie objawiającym się w ten sposób świadomości, co podkreślano zwłaszcza w nowożytnej, angielskiej refleksji etycznej (Hume, Shaftesbury, Hutcheson), uzasadniającej walor poznawczy „zmysłu moralnego” w podmiocie. W interpretacji skrajnie „emotywistycznej” intuicja pozostawałaby jedynie wewnętrznym doznaniem, niezdolnym do przedstawienia cze-
gokolwiek zewnętrznego i bezprzedmiotowym w sensie poznawczym, czemu przeciwstawia się, jak wiadomo, realistyczna, grecko-chrześcijańska tradycja metafizyczna.

Intuicja jako źródło inspiracji twórczej filozofa

Pewna szczególna umiejętność filozofa, często podkreślana przez wybitnych myślicieli różnych epok, zasadza się, jak wiadomo, na kontakcie kontemplacyjnym ze światem, umożliwiając dostrzeganie i przeżywanie płynących z niego zagrożeń, które pozostają nieuświadamiane bądź ignorowane w innej perspektywie postrzegania. W filozofii oscylującej wyłącznie w kręgu treści zobiektywizowanych, jak to ma dziś często miejsce – nie ma zasadniczo innej, prócz czysto intelektualnej, możliwości „otwarcia się” na jej zawartość; stąd ich humanizm podobnie jak realizm, pozostaje w zasadzie „humanizmem pośrednim”. Brak tu bowiem tego rodzaju bezpośredniego, wartościującego stosunku podmiotu do świata, który może być pochodną np. wiary religijnej czy mającej autorytet dziedziny życia (kultury) bądź też stanowiącej – w raczej wyjątkowych przypadkach – wytwór w pełni indywidualny. Gdy filozof staje się „ekspertem” i diagnostą obiektywnego porządku rzeczy już w punkcie wyjścia podejmowanych przez siebie badań, nie ma miejsca na inspirację prelogiczną, wyrażającą bezpośrednio osobowość filozofującego, jego talent i doświadczenie życiowe.

To, co najistotniejsze w omawianym tu procesie samoustanawiania filozofa, podlega więc z natury rzeczy innemu rodzajowi myślenia (zaangażowania) niż ten, który cechuje np. komunikację międzyludzką, wymagającą określonego systemu znaków i symboli. Łacińskie *intuitio*

oznacza „wejrzenie” (od *intuitus*, *intueri* – „wpatrywać się”, „kontemplować”); proces bezpośredniego zdobywania wiedzy, pewności jakiegoś wyjątkowego przedmiotu myśli bez rozumowania i wnioskowania. Ten sposób poznania jest z racji swej wyjątkowości uznawany zwykle za wyjątkowy, a niekiedy nawet mistyczny, gdyż umożliwia tworzenie przez nas wiedzy nieobecnej w uzasadnianiu, symbolach, rozumowaniach, a także w naszym myśleniu potocznym. Sąd o rzeczywistości na podstawie intuicyjnej stanowi swoistą, nierzadko intrygującą i wprawiającą w zakłopotanie zagadkę, nie wyraża bowiem w zasadzie „wiedzy” w czysto racjonalnym sensie tego słowa, lecz jest raczej prerefleksyjnym upoważnieniem jakiejś niewyraźnej prawdy na zasadzie wiary czy „empatii”. Ta zdolność o charakterze intuicyjnej wyobraźni płynie prosto z twórczego centrum osobowości podmiotu filozofującego i pozwala mu na „domyślenie” się, jak przezwyciężyć rutynę starego zachowania. Czasem intuicja ta wydaje się zupełnie „nierozsądna”, a jednak okazuje się słuszna, jest źródłem postępu, zmiany zachowania; oczywiście taką intuicję później reflektuje intelekt, weryfikuje ją i falsyfikuje. Tego rodzaju intuicja „projektująca” jest dziś stosowana niemal powszechnie. Oczywiście, wspomniane przeżycie, jako doświadczenie „pierwsze” (a więc mające określać następne doświadczenia, przeżycia i myśli), to także jego świadomość i pamięć. Brak świadomości oznacza praktycznie brak przeżycia. W intuicyjną świadomość źródłową wprzega się cały szereg czynników, które trzeba by omówić osobno, jak wyobraźnia, plastyczność, samokontrola, dystans, wolność wewnętrzna, decentralizacja „ja” i wiele innych.

Filozof może i powinien z natury rzeczy doświadczać głębiej tego, czego także doświadczają inni, jednakże moment, w którym rzeczywistość zaczyna być „tworzywem” jego twórczej, filozoficznej ekspresji, musi zostać funkcjonalnie wyodrębniony w jego świadomości, gdyż w przeciwnym razie jego myśl będzie tylko zespołem skojarzeń, bezsilnie aspirującym do roli struktury „tłumaczącej” rzeczywistość. Różne treści intuitywne o charakterze egzystencjalnym, takie jak przekonanie o konieczności obcowania z tym, co niewidzialne, transcendentne przedmioty wiary i dowody ich obecności w strukturach świata widzialnego, jak również aspekty indywidualnego zaangażowania, wyrażające się w ascetycznym dążeniu do unicestwienia tego, co w jednostce przemijalne, jako warunku osiągania „ważności obiektywnej” – stają się dla filozofa możliwe tylko w myśleniu pojęciowym¹³. Jednak w punkcie wyjścia filozofowania mówienie o prymacie wyobraźni nad rzeczowym rozpoznanem, osobistego odczucia nad rozumowaniem, przenośni nad ar-

¹³ Ibidem, s. 69–71.

gumentem – wydaje się czymś zwykłym i oczywistym. Problemy związane z niebezpieczeństwem jakiegoś przedwczesnego „unaukowienia” źródłowej refleksji, pogrążenia jej w poezji, literaturze i sztuce bądź też uczynienie z niej jakiegoś elitarnego misterium kontemplacyjno-mistycznego¹⁴ należą już do następnych etapów filozofowania.

Istnieje wszakże zawsze realne niebezpieczeństwo zaprzepaszczenia tej pierwotnej inspiracji, przede wszystkim z tego powodu, że nie jest ona, jak widać, tylko poznaniem, lecz raczej postacią duchowego zaangażowania podmiotu w rzeczywistość absolutną, zarezerwowaną dla umysłów specyficznie uzdolnionych i będących w stanie ciągłej otwartości na jej oddziaływanie. Stając wobec narzucającej się jego świadomości tajemnicy czy „zagadki” bytu, jakiegoś szczególnego „objawienia sensu”, na które spontanicznie się otworzył i które stało się punktem wyjścia jego oryginalnego poznania, filozof staje jednocześnie w obliczu otaczającej go rzeczywistości przedmiotowej, społeczno-kulturowej i intelektualnej (w tym także panującej konwencji filozofowania), do których musi w jakiś sposób „dopasować” owo pierwotne, źródłowe rozpoznanie.

Pragnienie zrozumienia, czym są te znaczenia w określonych przedmiotowych kontekstach, w których ich poznawcze i praktyczne funkcje mogą być uzasadniane, filozof zyskuje coraz większą pewność, że mają charakter powszechny; stopniowo „uczy się” oddzielania tego, czego bezpośrednio doświadcza, od własnego „charakteru życiowego”, który mediatyzuje jako ujęcie w postać czegoś ogólnie znaczącego, co staje się obrazem jakiegoś aspektu życia¹⁵. Można w związku z tym wskazać dwie naturalne tendencje podmiotu: opisowo-poznawcze (*resp.* techniczne) opanowywanie świata rzeczy oraz czynności wartościujące funkcję opanowanych w ten sposób uprzednio rzeczy i zjawisk, jaką spełniają one w ludzkim życiu¹⁶. W celu jednoznacznego określenia sensu formalizacji należałoby się odwołać do tych nastawień, by zbadać, jaka była interpretacja zamierzona przez konkretnych autorów¹⁷, przy czym sens owego ukierunkowania świadomości ulega oczywiście zmianie w zależności od osiągniętego stadium dojrzałości filozofa i jego indywidualnych możliwości twórczych. Niezależnie jednak od tego, czy odnoszą się one bezpośrednio do „prelogicznej” indywidualnej sytuacji podmiotu, czy też już do dziedziny realizowanej przezeń czysto pojęciowej organizacji rzeczywistości, zawierają ocenę zarówno tego, co uznaje za już zrealizo-

¹⁴ Ibidem, s. 92.

¹⁵ W. Dilthey: *O istocie filozofii i inne pisma*. Warszawa 1987, s. XXIII.

¹⁶ Ibidem, s. 47.

¹⁷ Por.: J. Zyciński: *Epistemologiczna zasada nieokreśloności i jej następstwa w metafizologii*. W: *Jak filozofować...*, s. 160.

wane (będące uświadamianym stanem faktycznym i podstawą), jak i perspektywę tego, co jeszcze nieurzeczywistnione i co powinno być przedmiotem dalszej jego pracy. Zawsze również zaznacza się pewne napięcie między podmiotowością, jako wyraźną obecnością siebie samego w niezniszczalnej świadomości własnego „ja”, a przedmiotowością, jako przemyślaną zawartością czegoś, co istnieje poza świadomością. Człowiek nie może doznać doświadczalnego przeżywania siebie samego inaczej niż w akcie myślowym, w którym przedstawia sobie coś przeciwnego do własnej samoobecności¹⁸.

Doświadczenie to polega zasadniczo na ustalaniu sensu najważniejszych „dziedzin przedmiotowych” egzystencji, uświadamianych początkowo w nastawieniu naturalnym jako aspekty indywidualnego bycia w świecie filozofa, następnie zaś stopniowo uogólniane na szerszą podstawę zobiektywizowanej wiedzy o rzeczywistości. Każda próba rozumienia bytu ludzkiego jest przy tym szczególną analizą możliwości zagospodarowania tego bytu w świecie, zakładającą już jakieś jego przedrozumienie, uwarunkowane danym sposobem bycia w świecie podmiotu. Z kolei ten sposób bycia nie jest inaczej dostępny, jak tylko przez rozumną analizę planów „zagospodarowania” – zgodnie z „kołowym” schematem rozumienia hermeneutyki. Można się odwołać w tym miejscu do Heideggera, który ukazał podstawowy poziom każdego procesu rozumienia, utożsamiany bezpośrednio z samym sposobem bycia bytu ludzkiego. To prowadziło do odsłonięcia kołowego charakteru hermeneutyki, gdyż każdą próbę rozumienia bytu ludzkiego poprzedza przygotowanie sposobu bycia tego bytu. Ale celem wszelkiego myślenia systematycznego było od początku „poszerzanie możliwości rozumienia” i ten fakt wydaje się bezdyskusyjny, gdyż odwołuje się do samej ludzkiej natury, której istotę stanowi „rozumność”. Problemem jest refleksyjne określenie przedmiotu owego rozumienia, najpierw jego wyczerpującej umysł ludzki w jego bezpośrednich odniesieniach i ostatecznej niezgłębialności (Bóg, Absolut, Brahman), następnie zaś, pod wpływem różnych tendencji „urealnijających” ten nieosiągalny dla większości schemat metafizyczny, ustalanie warunków możliwości jego odtwarzania w bardziej uchwytnych, redukcyjno-funkcjonalnych postaciach. Heurystyka ustalania znaczeń podstawowych, jako centrum aktowości samoustanawiania filozoficznego podmiotu, byłaby tu w pewnym sensie rozszerzeniem hermeneutycznego „przedrozumienia”, obejmującym potencjalnie całość istotowych odniesień podmiotu do świata i samego siebie i nawiązującym zarazem w pewien sposób do klasycznej idei „filozofii wieczystej” (zarysowuje bowiem prelogiczny horyzont wszelkiej refleksji racjonalnej).

¹⁸ M.A. Krapiec: *Ja-człowiek...*, s. 102.

Najgłębsze przesłanki tej formy samoustanawiania tkwią bezpośrednio w osobowości filozofującego podmiotu i są przezeń odkrywane jako jego indywidualne predyspozycje twórcze. Samopoznanie to dokonuje się niekiedy w horyzoncie określonego światopoglądu, którego praktykowanie może stać się po części także elementem „przedteoretycznego” doświadczenia metafizycznego. Najbliższy człowiekowi świat pozostaje dla niego zawsze w znacznej mierze niejasny i narzuca mu nastawienie kontemplacyjne, zaspokajające pozaracjonalne potrzeby psychiki. (Znaczenia, które zdoła w ten sposób ustalić, nie tłumaczą natury, lecz specyficznie „organizują ją” dla niego). Dla olbrzymiej liczby naszych podstawowych terminów wartościujących ich opisowe równowazniki okazują się niemożliwe. Istnieją dwa porządki namysłu, często łączące się i tworzące tło danego terminu: porządek społecznych interakcji, w których używa się tego terminu, i uchwycenie „jakościowych różnic”, których dokonują ludzie, czyli ich sposobów widzenia dobra¹⁹.

Filozof próbuje zatem uchwycić, zrozumieć i udoskonalać to, co sobie uświadamia jako zespół znaczeń składających się na ogólny sens ludzkiego bycia w świecie w czasach jemu współczesnych, lecz wyobrażanych jako odwiecznie ugruntowany w ludzkiej naturze. Dopiero na tej podstawie nabiera znaczenia korzystanie z zasobów intelektualnych tradycji, w której nagromadzone zostało wielowiekowe doświadczenie myśli ludzkiej i z którego wyrosły formy stosunku człowieka do rzeczywistości, kształtujące także jej współczesną postać. Osobowe ugruntowanie tego doświadczenia, pojmowane jako intuicja absolutnego porządku rzeczy, bezpośrednia intuicja przedmiotów zewnętrznych i odpowiednie pojęcia tego, czym one są, leżą u podstaw źródłowego filozofowania i nie może ich zastąpić żadna umiejętność formalna czy literacka. Właściwy *locus* narodzin filozofii stanowi wspomniane absolutne poczucie istnienia rzeczywistości zewnętrznej, jakie powstaje w podmiocie obdarzonym szczególną wrażliwością (graniczącą niekiedy z geniuszem) na zróżnicowanie „istotnościowe” bytów, którą wszelka erudycja i praca intelektualna mogą jedynie potwierdzać i umacniać w granicach tego pierwotnego rozpoznania.

Filozof wybiera „wartości” ze świadomością ich powszechnego znaczenia i sprawia, że żyją one w nim, przez niego i dla niego (Emerson), stanowiąc jednocześnie aksjologiczną podstawę jego wyobrażenia jedności filozofii. Wybór taki jest swoistym, „ontogezystencjalnym” ugruntowaniem wszystkich późniejszych czynności o charakterze formalnym i techniczno-warsztatowym. Te ostatnie, wraz z możliwym wpływem środowiska, nie powinny zniekształcać czy wręcz unicestwiać wybra-

¹⁹ Ibidem, s. 108.

nych pryncypiów, gdyż przesądzają one o wartości dzieła filozofa, także z punktu widzenia możliwości poszerzania kręgu jego potencjalnych odbiorców. Racjonalizacja rzeczywistości na wyższym poziomie jej intelektualnego doświadczania jest poza tym zawsze także częściowym „wycofywaniem się” z i uwalnianiem od prerefleksyjności nastawienia naturalnego, stanowiącymi – szczególnie w jego punkcie wyjścia – główny warunek filozofowania. Wraz z potrzebą ustalenia solidnych punktów orientacji w tym procesie wyznaczają one niewątpliwie główny motyw „samoustanawiania się” filozofa, w którym potrzeba „wyjaśniania” i „organizowania” rzeczywistości, stosownie do potrzeb egzystencji, ulega jak gdyby zatarciu wobec nadrzędnej tendencji jej filozoficznego, publicznego zobiektywizowanego sposobu „wyrażania”.

Praktyczna wartość znaczeń „intuicyjnych” płynie z uznania pewnego porządku wartości, który będąc przedmiotem intuicyjnego widzenia, ma pierwszoplanowe znaczenie dla podmiotu, przy czym porządek ten, im trafniej rozpoznany jako „ostateczny”, tym bardziej staje się trwały, osobisty, a zarazem „niesubiektywny”, wyobrażany w związku z sytuacją wielu innych osób. Pragnienie ich źródłowego transcendowania jest pragnieniem na wskroś pozytywnym, pragnieniem duchowego rozwoju podmiotu w aktach indywidualnego, rozumiejącego i niezależnego przenikania rzeczywistości, które prowadzi bezpośrednio do odsłonięcia jej egzystencjalnego sensu dla człowieka żyjącego w danej epoce. Emerson, nawiązując do tradycji antycznej, określił wolę podjęcia tego rodzaju aktowości „samoustanawiania” Sokratesowym terminem „cnota”, podkreślając praktyczny charakter ciągłego ponawiania owej aktywności, jako zadania dla filozofa starającego się przy użyciu dostępnych mu środków formalnych coraz lepiej wyrażać tę szczególną epifanię znaczeń wpływających na kształtowanie postaw ludzkich i rozwój indywidualnych potencjałów dobra²⁰.

Główną rolę odgrywa tu umiejętność jasnego uświadomienia sobie, czym są owe ostateczne znaczenia, uzasadniające i w pewnym sensie także nadające postać indywidualnemu filozofowaniu. Znajdowanie pojęciowego wyrazu dla własnych, pierwotnych i najbardziej indywidualnych, metafizyczno-egzystencjalnych odniesień filozofa do świata stanowi główną podstawę ugruntowania jego twórczości myślowej. Jej tradycyjna wartość wyrasta ze względnie stałego, egzystencjalnego kontekstu, a możliwy postęp w badaniach polega na coraz lepszym rozumieniu tych odwiecznych problemów w realiach współczesnej epoki i znajdowaniu stosownych do nich, nowych rozwiązań. O racjonalności

²⁰ Por.: E. Gałęziowska: *Transcendentność, transcendencja, transcendentizm w filozofii R.W. Emersona*. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1988, nr 9, s. 69.

danej teorii metafizycznej decyduje nieodmiennie jakość rozwiązań, jakie umożliwia, a odpowiedzialność samego filozofa polega w tym wypadku na jak najprecyzyjniejszym określeniu założeń jego filozofowania, przesądzającym o tym, czy owo myślenie jest myśleniem rzeczywiście filozoficznym.

Znaczenia ugruntowane w świadomości potocznej – aspekt dydaktyczny

Każda tzw. świadomość naturalna czy potoczna myślącego człowieka zawiera jakieś głębiej ugruntowane „składowe”, mogące stać się punktem wyjścia na drodze od spontanicznej do filozoficznej refleksji nad sobą i światem. Należałoby więc ustalić (a w sytuacji piszącego – realistycznie wyobrazić sobie) te „składowe” i już na tym wczesnym etapie próbować w jakiś sposób powiązać je z wielkimi problematami filozofii. Na ich bowiem podstawie możliwe staje się rozpoczęcie właściwego kształcenia filozoficznego, którego jedną z istotnych cech jest właśnie rozpoznawanie relacji między doświadczeniem egzystencjalnym i możliwościami filozoficznego pojmowania. Do podstawowych cech naturalnego, potocznego pojmowania rzeczywistości, mających znaczenie w dydaktyce filozofii, zaliczyć można przede wszystkim głębokie, indywidualne przeświadczenia podmiotu, którym nadaje on charakter obiektywnych „prawd”. Źródła tych przeświadczeń tkwią zazwyczaj w różnych dziedzinach jego kulturowej samoświadomości (religijnej, historycznej, literackiej) zawierających pewne elementy filozoficzne, przy czym istotna wydaje się tu również adekwatność i siła empatycznego zrozumienia tych treści, tworzących fundament egzystencjalnego doświadczenia podmiotu.

Taki prywatny światopogląd, odgrywając zazwyczaj rolę „praktycznej metafizyki” i będąc strukturą tłumaczącą rzeczywistość spontanicznie zrelatywizowaną podmiotowo, może być współkształtowany również przez edukację. Stąd potrzeba uświadomienia mocnych relacji między światopoglądem i dydaktyką w realiach współczesnego nauczania filozofii; relacji zmierzających do powstania sytuacji, w której ów naturalny światopogląd uczniów mógłby się częściowo przeobrażać w „światopogląd filozoficzny” na podstawie pewnych „intuicji podstawowych”, uznanych i akceptowanych przez większość z nich. Umiejętne, stopniowe

„zagospodarowywanie” świadomości uczniów i czytelników, próby dykretnego wpływania na ich widzenie świata, opartego na silnych podstawach racjonalnych, jest zaprzeczeniem płytkiego sterowania umysłami, szkodliwego dla wszystkich uczestników „dyskursu” i uniemożliwiającego rzetelny trud „samoustanawiania”.

Rolę prawdziwie „ostatecznego układu odniesienia” odgrywać mogą – co oczywiste – znaczenia najbardziej żywotne i najsilniej uświadamiane w swej funkcji życiowych centrów praktycznej orientacji człowieka: transcendentny Byt Absolutny, natura fizyczno-przyrodnicza, środowisko społeczne lub też jego część, np. świat sztuki czy nauki. Nie wolno przy tym przypisywać dowolnie – jak to się niekiedy dzieje współcześnie – właściwości jednego z tych fundamentalnych bytów – innemu, zakładając jednocześnie możliwość zachowania ich tradycyjnej siły ich oddziaływania w filozoficznym procesie twórczym. Strukturę świadomości filozofującego podmiotu winny zatem wypełniać znaczenia, tworzące silną podstawę jego poczucia rzeczywistości, wyobrażanej jako rzeczywistość nieobojętna także dla innych ludzi i stanowiąca aktualny horyzont ich najróżnorodniejszego spełnienia życiowego. Sama zaś intuicja przewodnia, np. istnienia w jego zróżnicowanych „modalnościach”, ujawniających świat niezobiektywizowany, nie osiąga natomiast nigdy w poznaniu racjonalnym uniwersalnego obowiązywania w swej pojęciowej formie. Jej praktyczne znaczenie polega na specyficznym zbliżaniu podmiotu do otaczającej go rzeczywistości i uczynienia mu jej bliższą, co jest możliwe wówczas, gdy różne wytwory wyobraźni i świadomości zestrzajają świat zewnętrzny z indywidualną skalą odczuć i doznań podmiotu²¹. Z czysto biologicznego bowiem punktu widzenia człowiek jest przystosowany dzięki posiadanemu sensorium postrzegawczemu do ekologicznej niszy przeżywania, dopasowanej, z grubsza biorąc, do jego cielesności. Potrafi jednak wykraczać domysłami, conceptami, hipotezami, które z czasem „krzepną” w „pewność naukową” (Lem), poza granice tej naturalnej niszy, która go pierwotnie współkształtowała wraz ze strumieniem dziedziczności (genomów). Klasyczne określenie „rzeczywistości” brzmi: jest ona tym, w czym tkwi przypadłość lub o czym orzeka pojęcie. Można owo określenie potraktować jako punkt wyjścia podjęcia różnych dalszych kroków zmierzających do obiektywizacji racjonalnej tego pojęcia. I tak, na przykład, w tradycji tomistycznej podstawę rzeczywistości (wykraczającą poza spontaniczny „zdrowy rozsądek”) stanowiło przekonanie, że byt jest tym samym aktem, które-

²¹ Por.: J. S z m y d: *Filozofia moralna Santayany*. Warszawa 1968, s. 46–47.

go mocą każda substancja jest tym, czym jest, istniejąc samodzielnie i osobno, jako wystarczająca sobie rzeczywistość²².

To, co podmiot może odkryć na tej drodze, zawsze uprzednio już jakoś go interesowało, a samo „odkrywanie” ma strukturę celową i dokonuje się właśnie ze względu na coś, co go interesuje. Odkrywanie jest pierwotnym zjawiskiem prawdy; osiągnięciem możliwie głębokiej i trwałej struktury znaczeń, której w żadnym razie nie „stwarza się” dowolnie, lecz raczej wydobywa jej kolejne elementy siłą odkrywanego w sobie powołania i talentu. Istnieje przy tym zawsze niebezpieczeństwo jakiegoś „fantastycznego samopoznania” pod wpływem gotowych, czerpanych z różnych źródeł wyobrażeń o przedmiotach, które nie zostały uprzednio opracowane i z którymi jedynie sam podmiot tego doświadczenia jest w stanie sobie poradzić. Naturalny zdrowy rozsądek podmiotu, jak i rzetelna refleksja krytyczna nad różnymi propozycjami oderwanego od życia „profesjonalnego filozofowania” skutecznie przeciwdziałają tego typu próbom ideologizacji myślenia, kryjącego się niekiedy pod maską filozofii.

Niekiedy autoalienacja, będąca konsekwencją subiektywnej niemożności adekwatnego wyrażenia tych najbardziej osobistych inspiracji filozofa, może prowadzić do ich porzucenia na rzecz jakichś abstrakcyjnych skojarzeń z kręgu czystej myśli. Pod wpływem określonych wyobrażeń, np. o współczesnym „filozofowaniu profesjonalnym”, znika pierwotne „przywiązanie” do osobistych symboli, których nie zdołał on odpowiednio wcześniej przekształcić w narzędzia własnego, oryginalnego filozofowania. Niebezpieczeństwem dla filozofującego jest tu „zamknięcie się” w jakimś analogacie bytu; czym dla niektórych wybitnych umysłów były określone, głęboko „zreflektowane” doświadczenia psychiczno-egzystencjalne, potencjalnie prowadzące myślenie do bytu, tym dla innych – zupełne oderwanie się od metafizycznej głębi znaczeń w kontekstach zasadniczo niepodmiotowych, czy nawet niefilozoficznych. W każdym przypadku wszelkie „opracowane” w ten sposób doświadczenia dostarczają wiedzy tylko o nim samym, utrudniając to, co Maritain nazywa „metafizyką eksperymentalną”, mając na uwadze stale poszerzanie dziedziny racjonalnej pojmowalności²³.

Sens odkrywanych znaczeń ujawnia się w horyzontach różnych doświadczeń egzystencjalnych oraz intelektualnych, np. racjonalności potocznej, uwikłanej w zjawiska psychiczne, wolicjonalne, przedsady i założenia o charakterze oczywistości subiektywnego pojmowania, czy też intelektualne odwoływanie się do istniejących opracowań i konstruk-

²² Por.: E. Gilson: *Byt i istota*. Warszawa 1963, s. 43–44.

²³ J. Maritain: *Pisma filozoficzne...*, s. 153.

tów logicznych, tłumaczących rzeczywistość, a zarazem wciągających (zawłaszczających) doświadczenie bezpośrednie w strukturze obiektywizującej. Naturalna „rozumność” podmiotu, obdarzonego zdolnością do filozofowania, wyraża się w jego racjonalizującej rzeczywistość inteligencji oraz w dyspozycji do nadawania różnym wyobrażanym ideałom doskonałości hierarchicznej skali wartości²⁴.

Intuicja bytu jako intuicja istnienia

Intuitywne przeżycie treści bytu ma w swej fundamentalnej postaci znaczenie przeżycia „absolutnego istnienia”, jako nieusuwalnej podstawy wszelkiego sensu racjonalnego myślenia o rzeczywistości i projektowania jej możliwych, nowych form. Doświadczając tajemniczej głębi bytu w świadomości własnego istnienia, podmiot osiąga stopniowo coraz wyraźniejszą, jednolitą podstawę rozumienia ogółu zjawisk i przedmiotów, zarówno jako „poznający”, jak i „uczestniczący” w realnych sytuacjach, uświadamianych jako kluczowe dla jego życia. Treścią aktu uświadomienia jest fakt, że dany byt – człowiek, góra czy drzewo – istnieje i w całkowitej niezależności obiektywnie spełnia tę suwerenną czynność bycia, w pełni afirmującą samą siebie i w pełni nieuniknioną. Umysł kieruje się najpierw ku rzeczywistemu istnieniu afirmującemu się niezależnie ode mnie; i od tego istnienia czystego, obiektywnego do mojego zagrożonego istnienia; i od mojego istnienia przepełnionego nicością do istnienia absolutnego. Wszystko to następuje w obrębie tej samej, jedynej intuicji, którą filozofowie określiliby mianem intuicyjnej percepcji treści, z istoty swej analogicznej do pierwszego pojęcia, pojęcia bytu²⁵.

Sądy egzystencjalne, w których podmiot afirmuje swe istnienie w tego rodzaju kontekstach, są wskaźnikiem tego, że jest on zdolny ująć to, co ze swej natury nie jest materialne (bezpośrednio obecne), pozostając otwarty na całość bytu poza jego przestrzenno-czasowymi fenomenami i przeżywając siebie jako „istotę wewnętrzną”, tkwiącą u źródła wszelkich swych czynności umysłowych. Podkreślał to na swój spo-

²⁴ Por.: G. Santayana: *The Life of Reason, or The Phases of Human Progress*. Vol. 1. New York 1905–1906.

²⁵ Por.: J. Maritain: *Pisma filozoficzne...*, s. 164.

sób między innymi M. Scheler, nie utożsamiając istnienia podmiotu z „byciem ukonstytuowanym jako zjawisko w jego doświadczeniu” i twierdząc, że filozof (fenomenolog) powinien raczej usprawiedliwiać powszechne (naturalne i potoczne) przeświadczenie, iż w doświadczeniu napotykamy byty wyposażone w samoistną egzystencję. Realne poznanie istnienia stanowi rację bytu samego poznania oraz kryterium jego prawdziwości; jest pierwotnym, przednaukowym aktem poznania także w opisywanym tu samoustanawianiu tożsamości. Poznania, w którym także podmiot jako „znak” będzie się nieustannie wzbogacać przez odkrywanie w swym byciu nowych relacji i dodawanie ich do pierwotnego ujęcia w celu tworzenia coraz pełniejszej syntezy całości.

Myślenie filozoficzne, o jakie nam tu chodzi, powstaje w znacznej mierze – w punkcie wyjścia zaś niemalże wyłącznie – w efekcie naturalnej refleksji podmiotu, wyrastającej z żywych i ciągle ponawianych doświadczeń „praktycznych” (zarówno czysto myślowych, jak i „egzystencjalnych”), której najgłębszą treść stanowi niewyraźna afirmacja jego istnienia i której podporządkowana jest wszelka intelektualna praca filozofa. Refleksja skupia się tu na różnych aspektach istnienia, wypełnionego różnego rodzaju poznaniem, rozumieniem i chceniem, by zmierzać do uchwycenia i racjonalnej obiektywizacji jego konstytutywnych znaczeń.

Wszelkie tego typu doświadczenia mają charakter częściowo intuicyjny jako źródłowe, co zdaje się szczególnie widoczne zwłaszcza w doświadczeniach określających każdorazowo odpowiedzi na metafizyczne pytania egzystencjalne. Tak jest, na przykład, z kwestią wolności wówczas, gdy podmiot przeżywa indywidualnie swą wolność, „czując”, że może czynić to lub tamto także jako twórca i nauczyciel filozofii²⁶. W tych swoistych pierwszych zasadach „samowiedzy filozoficznej” podmiotu intuicja i intelekt, łącząc się z sobą, tworzą właściwy wymiar rozumienia, skrywającego źródła autentycznego filozofowania, ciągle aktualizujące się na nowo w różnych sytuacjach. Można zatem powiedzieć, że „założeniem” i warunkiem możliwości tak rozumianego samoustanawiania jest ostatecznie byt samego filozofa²⁷, z właściwym mu prymatem realnego, acz niewyraźnego, „istnienia” nad abstrakcyjną „istotą”. Źródło filozofii wytryska tu z głębszego niż czysto intelektualne czy językowe podłoża, ona sama zaś jest niekończącym się procesem coraz głębszego przenikania tajemnic istnienia, nieprzerwanym dyskursem pokoleń²⁸. Powstająca w tych aktach filozofia nie może być

²⁶ Por.: N. Farouki: *Metafizyka*. Katowice 2000, s. 34.

²⁷ Por.: E. Gilson: *Byt...*, s. 280.

²⁸ Ibidem, s. 271.

„niezależna” od doświadczenia życiowego, od integralnego człowieczeństwa mającego pewne właściwości, umożliwiające bycie filozofem, świadomie afirmującym swe powołanie w realiach współczesnego świata. Opisy „uwewnętrzznionych” doświadczeń źródłowego filozofowania, spotykane współcześnie najczęściej w zobiektywizowanych kontekstach (relacjach) abstrakcyjnych, narzucających *a priori* filozofii sposoby myślenia nie będące jej wytworem i pozbawiające ją wszelkiej autonomii, przenosimy tu na powrót do jego naturalnych przesłanek w podmiocie, w których filozofia znajduje swą niezmienną ośnowę i staje się prawdziwie „odwieczna”²⁹.

Określenie podmiotowej tożsamości filozofii przez pryzmat „typu osobowego” twórcy³⁰ polega więc częściowo także 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 wypracowanie indywidualnego, „rozumiejącego” stosunku do tradycji, stanowi naturalny fundament źródłowego filozofowania³¹. Całość podejmowanych w jego trakcie czynności można podzielić, w zależności od określonego negatywnie lub pozytywnie zadania do wykonania: usuwania czynników dezintegracji i nieautentyczności, a zarazem podejmowania wysiłku racjonalnej integracji różnych aspektów świadomości jednostki; wykonania opartego na jakichś odpowiednio silnych jego doznaniach, np. transcendentnej intuicji bytu, własnej skończoności czy potęgi irracjonalnych instynktów, którego doświadcza i które mocą swego talentu przekształca. Przesłanką filozofowania jest tu umiejętność wypracowania przez podmiot pewnych nastawień, takich jak uznawanie jakiejś formy tożsamości indywidualnego trwania w bycie i związanej z nim potrzeby „epistroficznego” zadomowienia się w nim, bez którego poważne filozofowanie nie wydaje się w ogóle możliwe. Wspomniany wcześniej M. Scheler wskazywał w związku z tym pewne konieczne akty moralne, przygotowujące myślenie filozoficzne – jeden „pozytywny”: miłość duchowej osoby do absolutnej wartości i bytu; dwa akty ukierunkowane „negatywnie” (ascetyczne): „ukorzenie” naturalnego „ja” i jaźni oraz samoopanowanie. Dopiero dzięki temu możliwe staje się uprzedmiotowienie impulsów popędowych życia danego jako „cielesne” i przeżywanego jako mające fundament w ciele. Te „akty moralne” wyprowadzają duchową osobę, jako podmiot możliwego uczest-

²⁹ Por.: M. Bierdiajew: *Rozważania o egzystencji...*, s. 105 i nast.

³⁰ Por.: M. Scheler: *Pisma z antropologii...*, s. 247 i nast.

³¹ Ibidem.

nictwa w bycie przez poznawanie; ukierunkowują na wyobrażany byt absolutny³².

Filozofia jako dzieło konkretnego twórcy opiera się zawsze na jego „osobistych doświadczeniach”, przy czym intelektualna obiektywizacja tych doświadczeń przedstawia z zasady „retrospektywną” tendencję myślenia, skupionego na tym, co już zaistniało. Idąc śladem utrwalającego fakty naukowego poznania, filozofowie pozostają często obojętni na dynamiczne, czysto faktyczne (dlatego irracjonalne w sensie możliwości ich problematyzacji) i aktualnie „dziejące się” wydarzenia świadomości i świata, co w swym czasie zarzucał między innymi W. James niemieckim filozofom „systemów” jako brak realizmu filozoficznego³³. Podzielamy w pełni tę myśl, że największym z możliwych osiągnięć filozofa jest wypracowanie i rozwijanie własnej, oryginalnej wizji rzeczywistości, której oczywistość następnie stopniowo rozumiełoby i akceptowałoby inni ze względu na jej znaczenie teoretyczne oraz praktyczne. Sama struktura systemu ma w istocie dla filozofii walor wtórny, dlatego powinna być w najwyższym stopniu podporządkowana tej wizji, umożliwiając przynajmniej częściowe przeniknięcie jej sensu, wyrażającego także najgłębsze, ukryte „ja” filozofa, który niekiedy bywa niezrozumiały nawet w kręgu najbliższych uczniów³⁴.

Z filozoficznego punktu widzenia uprawnione wydają się więc jedynie te obiektywizacje (przynajmniej w kontekście omawianego tu doświadczenia samoustanawiania podmiotu), które odwołują się do najgłębszych, ontycznie ugruntowanych przeświadczeń podmiotu; wszystkie inne zaś „naśladują” jedynie źródłowość pierwotnego rozpoznania znaczeń. Jednocześnie choć poznanie filozoficzne zawsze zawiera elementy obiektywizacji, to nie dąży do bycia wyłącznie niezobiektywizowanym poznaniem, gdyż inaczej nie mogłoby poszukiwać wewnętrznego sensu bytu³⁵. „Obiektywność” w sensie odnoszonym do poglądów filozoficznych nie musi pociągać za sobą ogólnej obowiązywalności, gdyż dla filozoficznej obowiązywalności wystarczy, by sądy, które ją mają, odpowiadały doświadczeniu choćby nawet wąskiej grupy ludzi, czy wręcz doświadczeniu jednego tylko człowieka. Zobiektywizowane poznanie wszystkich stopni abstrahuje od egzystencjalnego podmiotu, który znajduje się w „bycie”, a nie w „zobiektywizowanym bycie” funkcjonalnych hipostaz.

³² Por.: M. Scheler: *Pisma z antropologii...*, s. 286.

³³ T. Flournoy: *Filozofia Wiliama Jamesa*. Warszawa 1923, s. 99.

³⁴ W. Dilthey: *O istocie filozofii...*, s. XIX.

³⁵ M. Bierdiajew: *Rozważania o egzystencji...*, s. 38.

Filozofia w rozmaitym stopniu bywa „poznaniem” w różnych postaciach filozoficznego samoustanawiania podmiotu i jak się zdaje, nigdy nie oznacza w tych doświadczeniach wyłącznie poznania. Nie mogłaby bowiem osiągnąć z natury rzeczy swego autonomicznie postawionego celu, gdyż uczestnictwo człowieka w bycie, który nie jest jedynie bytem przedmiotowym, lecz również bytem aktowym, musi być też w jakiejś mierze współdokonywaniem owego aktu i dlatego nie może się sprowadzać jedynie do poznania przedmiotów³⁶. Jest w zakresie swej podstawowej dyscypliny „oczywistym poznaniem istoty”³⁷, mimo że w swej długiej drodze filozofia stała się z wolnej „służebnicą wiary” uzurpatorką wiary, a zarazem *ancilla scientiarum* (w różnym zresztą znaczeniu), gdy stawiano jej zadanie uniesprzecznienia wyników nauk szczegółowych i ustalania ich założeń czy metod³⁸.

Transcendowanie istnienia w horyzoncie znaczeń podstawowych

Samoustanawianie umożliwia podmiotowi stopniowe przewyżczenie przypadkowości własnego sposobu filozofowania jedynie w sytuacji, w której jego świadomość wyznacza pewien horyzont „znień podstawowych”, o czym już mówiliśmy. Świadomość owego „semantycznego horyzontu znaczeń” zasadza się zazwyczaj na intuicji „sensu ostatecznego”, tzn. takiego, który ostatecznie usprawiedliwiłby istnienie podmiotu, broniąc je przed nicością sensu i wartości. Zaznacza się potrzeba „transcendowania” tego istnienia, bez którego zaczyna być ono coraz wyraźniej uświadamiane jako zagrożone „nijakością”, czymś, co za Heideggerem określa się dziś mianem „faktyczności”, będącej radykalną nieobecnością usprawiedliwiającego sensu³⁹. Podmiot (*Dasein*) odkrywa tę „faktyczność” w swych stanach wewnętrznych (nastrojach), za

³⁶ Ibidem, s. 256.

³⁷ Ibidem, s. 261.

³⁸ Ibidem, s. 259–260. Motyw „buntu niewolników” w filozofii, do którego nawiązuje także przywoływany tu M. Bierdiajew. Zdaniem Schelera, filozofia w czasach nowożytnych bywała kreowana niekiedy na wroga wierze religijnej „mądrość światową” oraz coraz bardziej pozbawioną godności niewolnicę i nałożnicę raz tej, raz innej nauki szczegółowej – geometrii, mechaniki, psychologii, lingwistyki itd.

³⁹ M. Bierdiajew: *Rozważania o egzystencji...*, s. 41.

których pośrednictwem uświadamia sobie siebie jako „usposobionego w pewien sposób przez bycie” i zdolnego dzięki temu do rozpoznawania czegoś w horyzoncie świata.

Transcendencja (autotranscendencja) podmiotu oznacza, ogólnie mówiąc, jego zdolność przekraczania czysto „faktycznej”, fizycznej dziedziny egzystencji i wybiegania ku temu, co lepsze i w czym należy świadomie ugruntowywać własne czynności oraz uwarunkowania bytowe. Autotranscendencja podmiotu jako działającego jest rozumną „dorzecnością”, polegającą na uwzględnianiu wewnętrznej struktury rzeczy i przejawiającą się we wszystkich aktach racjonalnego poznania, dzięki którym docieramy do tzw. istotowych struktur rzeczy, po czym ich istnienie obiektywne stwierdzamy. Intencje i akty decyzji filozofującego podmiotu ujawniają niekiedy jego „transcendowanie siebie w kierunku bytu”⁴⁰ pod wpływem jakiejś przemożnej intuicji, doświadczanej jako irracjonalna, mistyczna „wspólnota” z tajemnicą bytu⁴¹. Filozof zaczyna „transcendować” siebie poza granice rzeczywistości zjawiskowej, a zarazem „uczy się” wyprowadzania tych znaczeń bezpośrednio z objawiającego się mu w ten sposób ich absolutnego źródła. Jednocześnie zwraca się ku określonym przedmiotowym kontekstom, w których utrwała własne dokonania, umożliwiając ich obiektywizację i wypracowując stopniowo swą indywidualną formację duchową myśliciela-odkrywcy znaczeń, z których przynajmniej część ma szansę w przyszłości zaistnieć w nadanej im przez niego postaci: jako trwałe elementy intelektualnej kultury swoich czasów. Z chwilą gdy świadomy już przebudził się do rzeczywistości i do własnego, „filozoficznego” sposobu istnienia, przenikające go, pierwotnie czysto intuicyjne, poznanie bytu oraz implikacje, które to poznanie z sobą niesie, mogą wyznaczać dalsze kroki na drodze wydobywania wartości czysto filozoficznych, ukrytych w „nieprzeźroczystych” dotąd, empirycznych konkretach i doświadczeniach egzystencjalnych⁴².

Człowiek, przejawiając się w całości swej rzeczywistości somatyczno-psychiczno-duchowej, nie zamyka się, jak wiadomo, w tej rzeczywistości. Aktowej natury ludzkiej nie można właściwie zrozumieć w granicach jednostkowego podmiotu, gdyż do jej istoty należy wykraczanie poza samą siebie. W tej zasadniczej funkcji natura ludzka organizuje i scala poszczególne wymiary rzeczywistości podmiotu, nie będąc jednak nigdy w całości przez nią określana ani jej podporządkowana. Podmiotowe „transcendowanie” poza świat – jako jego budowanie – musi się wiązać z „budowaniem” samego siebie. Człowiek, pozo-

⁴⁰ M. Scheller: *Pisma z antropologii...*, s. 369–370.

⁴¹ Ibidem.

⁴² J. Maritain: *Pisma filozoficzne...*, s. 153.

stając pod pewnym względem „organiczną częścią świata”, a nawet racjonalnie afirmując ten fakt, pod innym wykracza poza świat, transcendując go i stwarzając sobie na tej podstawie indywidualną, osobową wykładnię jego sensu.

Heurystyka doświadczenia transcendowania w zobiektywizowanej formie opisu dotyczy zazwyczaj podstawowej antynomiczności „człowieczeństwa” i „natury”, uświadamianej w horyzoncie indywidualnego i społeczno-kulturowego istnienia podmiotu, który zмага się z zadaniem nadawania sensu różnym wymiarom otaczającej go rzeczywistości. Problemy, antynomie i sprzeczności, zawarte w wielostronności życia, mnożą się wraz z postępem myślenia. Rzeczywistość i myśl, życie i zasada, to, co duchowe, i to, co fizyczne, reguła moralności i dążenia do szczęścia, głęboka zagadka zniszczalności pod wpływem czasu i tożsamość własnego istnienia podmiotu, które domaga się zniesienia stawania w bycie... Któż zdołałby wyliczyć wszystkie te zagadkowe kwestie? Zagadka życia zawsze towarzyszy myślącemu podmiotowi, domagając się rozwiązania, przy czym zakres zobiektywizowanego poznania może się rozszerzać dowolnie, lecz zagadka ta cofa się jedynie przed racjonalizującymi rzeczywistość formułami, toteż nie dochodzi nigdy do jej rozwiązania⁴³. Surowe, nieświadome siebie „życie” ustępuje jednak przed refleksją filozofa, w miarę jak ten ustala prawidłowości współzachodzenia i następstwa otaczających go, zmiennych i zróżnicowanych zjawisk świata. Pojęcie „wola”, jako pojęcie zapożyczone z terminologii Schopenhauerowskiej i oznaczające ogólną (w pewnym sensie „mystyczną” nawet) wszechdynamikę natury, mogło służyć podkreśleniu jej kauzalnej autonomii, całkowitej niezależności od jakichkolwiek planów i zewnętrznych, pozanaturalnych celów. W tej wersji naturalistycznego wyobrażenia bytu świat jest takim, jakim „chce” być, i takim, jakim jego natura mu być pozwala, nieustannie poszukując przejść z jednych form w inne, a podmiot będący jego częścią, jako „mikrokosmos”, powiela tę uniwersalną tendencję.

Określenie „życia” (będącego nieusuwalną podstawą intuitywno-aksjologicznej percepcji bytu) jako „wewnętrznego powiązania funkcji psychicznych w strukturze osoby jako całości”⁴⁴ zawiera także aspekt filozoficznego samoustanawiania podmiotu. Zinterpretowane „doświadczenie życia” jest rosnącym namysłem i refleksją nad nim, przy czym te z doświadczeń i przeżyć, w których w sposób szczególnie silny dochodzą do głosu wartości, mają szansę obiektywizacji w społeczeństwie w postaci filozofii, następnie zaś staje się możliwa filozofia, przewy-

⁴³ W. Dilthey: *O istocie filozofii...*, s. 211.

⁴⁴ Ibidem, s. 102.

ciążąca dzięki metodzie ich pierwotny, subiektywny charakter. Każda z tzw. szczegółowych dyscyplin (teorii) filozoficznych wyrasta z historycznych i społecznych stanów rzeczy⁴⁵, znajdujących w ten sposób swą podstawę racjonalną w określonym miejscu i czasie.

Zagadka życia dana jest filozofowi w sposób dwoisty – jak to plastycznie opisał W. Dilthey – i w tej dwoistej postaci jest podwójnie zagadkowa. Z jednej strony nieprzeniknione dla intelektu życie, z drugiej – z zewnątrz stwierdzana prawidłowość, pełna pustych miejsc i tracąca się w mroku, którego nie zdołał całkowicie rozświetlić żaden proces poznawczy prowadzony na jakimkolwiek szczeblu. Podczas gdy zagadka życia zwraca się do filozofa podwójnym obliczem, jako „zasada życia i prawa” (fizykalnego), jego umysł nieustannie zмага się z poszczególnymi rozwiązaniami. Ponadto od początku pobudza go narzucająca się wielostronność życia, która przedstawia się właśnie jako zagadka, jako coś w najwyższym stopniu wypełnionego sprzecznościami. W tym naturalnym nastawieniu najbardziej płodne, a zarazem najbardziej przerażające jest to, że istota żywa dostrzega śmierć, nie potrafiąc jej zrozumieć, gdyż jest ona dla życia czymś nieuchwytnym i straszliwie obcym. Każdy myślący człowiek uświadamia sobie, że myśli o śmierci i nieśmiertelności zajmowały go od początku w jego religijnej czy filozoficznej refleksji⁴⁶.

W tej interpretacji cel wszelkiego filozofowania sprowadza się ostatecznie do rozwiązywania problemów ludzkich, a teorie są narzędziami, których używa się do tego celu. Swobodne, filozoficzne samoustanawianie podmiotu utrwała w świadomości dobry nawyk oceniania twierdzeń metafizycznych także wedle konsekwencji, jakie te niosą dla życia realnego podmiotu, i nakazuje ciągle przechodzenie od „teoretycznego” do „praktycznego” punktu widzenia. Wprowadzając praktyczny punkt widzenia do teorii, uwalnia ją tym samym od „niewzruszonych” zasad, rzekomych konieczności, zamkniętych systemów czy pretensji do uniwersalizmu.

Wszelka rozbieżność pomiędzy wymogami życiowego pragmatyzmu podmiotu a kreatywnością jego twórczej postawy – także w filozofii – okazuje się możliwa do przezwyciężenia, jeśli tylko znajdzie on sposób urealnienia swego idealizmu w postawach na tyle praktycznych, by umożliwiały przezwyciężanie „obcości” zewnętrznego świata niejako „z głębi” źródłowej mocy jego indywidualnego kontaktu z rzeczywistością. Zwalczane dziś niekiedy wyobrażenia „tradycji” odnoszą się przy tym często jedynie do pewnych, bardziej plastycznych i podatnych na

⁴⁵ Ibidem, s. 106.

⁴⁶ Ibidem, s. 209.

zmiany jej „fenomenów”, nie zaś do jej ontycznych fundamentów tkwiących w naturze człowieka, odpornych na wszelkie modne, progresywistyczne wizje doktrynerów. Tymczasem, jeżeli założyć, że filozofia z punktu widzenia jej podmiotowego ugruntowania stanowi nie tylko „wypełnienie sfery bytowej człowieka” określonymi mniemaniem i pojęciami, lecz pochodzenie samej tej sfery, to owo pochodzenie jest w pełni zbieżne ze stawianiem się człowiekiem⁴⁷.

Systemy filozoficzne nie są, jak wiadomo, logicznie z sobą powiązane w jeden proces poznawczy jakimś wspólnym przedmiotem, dlatego też, między innymi, filozofii nie można traktować jak nauki w rodzaju fizyki czy biologii. Jej funkcja polega na uchwyceniu jedności naszej istoty w jej różnych życiowych przejawach oraz poddaniu jej myśleniu pojęciowemu. Filozofia bowiem wytwarza świadomość jedności naszych doświadczeń, naszego działania i samego naszego życia, wznosząc tę świadomość do poziomu pojęciowego⁴⁸. To zaś znajduje wyraz w jej metarefleksyjnej wykładni jako hipostazy, której strukturę należy właśnie ustalić, i jednocześnie jest porzuceniem tej naturalnej, podmiotowej podstawy, z której wyrasta każda źródłowa filozofia. Świadomość empiryczna obejmuje poczucie własnej żywotności podmiotu, przedmioty i powiązania dane w spostrzeżeniu, osoby uszeregowane według swego współistnienia czy następstwa, dane w procesie rozumienia. W przeżywaniu, spostrzeganiu i rozumieniu dana jest nam jedność naszego życia, przedmioty i osoby, a wszelkie prawdziwe filozofowanie nie tylko opiera się na tej świadomości empirycznej, lecz pozostaje z nią trwale związane. Filozofia może jedynie interpretować, uprawomocniać i czynić jasnym to, co dane; wszelkie rozumowanie zakłada jednak zawsze relacje, które wiążą części tej stanowiącej rzeczywistość całości.

Nawet gdyby przyjąć, że krąg możliwych zasadniczych samookreśleń filozofii w tym fundamentalnym jej ujęciu zamknął się – być może jeszcze przejściowo dla naszej cywilizacji – gdzieś w głębi historii filozofii⁴⁹, to nie oznacza to w żadnym razie „końca filozofii”, lecz co najwyżej pewien jej historyczny epizod, mogący trwać nawet kilka dekad. Jej wielkie problemy będą ciągle podejmowane, a ich szczegółowe rozwiązania pozostaną „odkryciami” kolejnych generacji myślicieli; to, co naprawdę wielkie, nie może być ostatecznie „zapomniane” czy porzucone z tej zasadniczej racji, że wyraża istotne właściwości samej ludzkiej natury i jako takie – pozostaje aktualne w każdej epoce. Filozofia jest zawsze ostatecznie uwarunkowana rodzajem źródłowej inspiracji

⁴⁷ Por.: M. Scheler: *Pisma z antropologii...*, s. 144.

⁴⁸ W. Dilthey: *O istocie filozofii...*, s. 204.

⁴⁹ J. S z m y d: *Filozofia moralna...*, s. 50.

filozofa, który straciwszy jedną jej postać, poszukuje innej, umożliwiającej mu jakiś rodzaj postępu myśli i oryginalności twórczej. Tradycyjna logika, jako narzędzie racjonalizacji spontanicznego poczucia bytu czy dogmatów i przeżyć religijnych, nie zapewnia przy tym „postępu” w jego naukowym rozumieniu, jakkolwiek wszystkie fenomeny owego postępu mogą być z pewnością ostatecznie usprawiedliwione potrzebami samej ludzkiej natury.

Zatem to nie stare pytania dotyczące istnienia człowieka na Ziemi stały się „bezsensowne”, lecz sposób ich formułowania i rozstrzygania przestał budzić zaufanie⁵⁰. Dlatego współczesne próby „odrzućcia” tych pytań w wykładniach mniej źródłowych, często nawet całkiem wyalienowanych od spraw ludzkich zakrawają na zasadnicze nieporozumienie. Postęp w filozofii nie ma, oczywiście, charakteru linearnej kumulacji wyników, realizowanej niezależnie od sytuacji i potrzeb kolejnych generacji ludzkich w historii, które nieodmiennie ponawiają (w sensie metafizycznym) te same pytania w zastanych warunkach życia. Mimo iż w różnych epokach z różną siłą pytania te są wprost wypowiedane, to jednak wszelkie próby opracowywania ważnych aspektów racjonalnego stosunku człowieka do świata, nowe podejścia, racje i uzasadnienia filozoficzne opierają się ostatecznie na tych odwiecznych fundamentach myślenia filozoficznego.

Kultura jako całość w swej zasadniczej funkcji racjonalizowania życia zbiorowego świadczy o tym, że „pragnienie życia w świecie uporządkowanym”, w świecie, którego pochodzenie, prawa i przeznaczenie możemy uchwycić, nie jest chwilową, historycznie względną zachcianką, lecz trwałą częścią naszej kondycji człowieczej⁵¹. Filozofia jedynie formalizuje i urealnia we właściwy sobie sposób to pragnienie, służąc zarazem szerszym kręgom ludzi. Dążąc do możliwie pełnego wypowiedzenia cywilizacji, doświadczenia czy podmiotu ludzkiego, filozofia wypowiada w istocie aspiracje filozofów, pozwalające niekiedy na otwieranie nowych i niespodziewanych dróg rozwoju człowieka. Aspirując do roli „medium cywilizacji”, starają się dotrzymać im tempa, a nawet w pewnym sensie wyprzedzać i antycypować dokonujące się w ich obrębie zjawiska. Filozofowie pragną wyznaczać ich punkty nieciągłości, popychając „ducha epoki” w nowym kierunku, usiłując wyrażać niewypowiedziane aspiracje swego czasu, czerpiąc z osobistych, a zarazem przecież także odwiecznych źródeł myślenia filozoficznego.

⁵⁰ Ibidem, s. 40–42.

⁵¹ Ibidem, s. 37.

Lech Radzioch

The intuitive foundations of philosophical self-establishing

Summary

The author made an attempt to analyze the intuitive aspect of the philosophical works, which belong to the wider experience of "philosophical self-establishing" of the subject. The issues tackled by the author include the importance of the fundamental intuition in philosophy as a source of philosopher's inspiration; intuitive (axiological) essence of the collective consciousness with its meaning in didactics; perceiving the sense of the intuition of existence as the intuition of "being" in the context of "transcending" the "being" by the subject. According to the author, the issue of intuition provides a great opportunity for the reflection on natural premises of philosophy, which are necessary for thinking about the most important aspects of people's spiritual life. Initially intuitive and pre-logical horizon of meanings is perceived here as a framework for the diverse disciplines of philosophical cognition, which always explain one of the basic experiences of the human life.

Lech Radzioch

Intuitive Grundlagen der philosophischen Selbstbestimmung

Zusammenfassung

Der Verfasser bemüht sich, den intuitiven Aspekt des philosophischen Schaffens, das zur Empirie der „philosophischen Selbstbestimmung“ gehört, zu untersuchen. Er berührt u. a. solche Fragen, wie: allgemeine Bedeutung von grundlegenden philosophischen Intuitionen als Inspirationsquelle des Philosophen; intuitiver (axiologischer), für die Didaktik wichtiger Inhalt des allgemeinen Bewusstseins; der Intuitionssinn des Seins, der als eine Intuition des „Daseins“ im funktionellen Kontext dessen Transzendenz durch das Subjekt gemeint ist.

Der Verfasser vertritt die Meinung, dass diese Problematik eine gute Angelegenheit ist, um natürliche, heute oft unterschätzte, aber für das direkt aus den wichtigsten Gebieten des geistigen Lebens des Menschen schöpfende Denken wichtige Voraussetzungen der Philosophie zu überlegen. Der primär intuitive und prälogische Bedeutungshorizont wird hier für allgemeinen Rahmen für verschiedene Gebiete der philosophischen Erkennung betrachtet, die eine von den grundlegenden Erfahrungen des menschlichen Lebens endgültig erklären können.