

# Lech Radzioch

---

## Problem wewnętrznej źródowości poznania jak przesłanki nastawienia metafizycznego

---

Folia Philosophica 12, 41-60

---

1994

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

W dziejach filozofii, będących racjonalnym aspektem dziejów powszechnych — powraca okresowo zagadnienie źródłowości jej poznania. Dzieje się to zazwyczaj w sytuacji kryzysu, gdy za sprawą różnych okoliczności zewnętrznych upadają panujące dotąd wyobrażenia wraz z upadkiem poręczających je instytucji. Filozofia staje wówczas przed zadaniem gruntownego wyjaśnienia przyczyn zaistniałej sytuacji, jak również wypracowania właściwych sobie środków jej naprawy.

Podjmując rozważania na ten temat, traktujemy także aktualny kryzys panującego dotąd sposobu myślenia o rzeczywistości — jako kryzys określonego modelu racjonalności<sup>1</sup>. Chodzi — najogólniej rzecz biorąc — o te aspekty niezwykle skomplikowanego zjawiska, które w obszarze czysto myślowym można by określić jako zanik poczucia realności świata, spowodowany wadliwym użyciem „rozumu teoretycznego”. Upadająca formacja pozostawia po sobie znaczne przestrzenie zupełnego wyjałowienia: poziomy rzeczywistości, które niegdyś traktowano jako niewyczerpalne wprost rezerwuary źródłowej inspiracji myślenia i działania, okazują się obecnie martwe. Więcej nawet — nierzeczywiste w swej konwencjonalnej racjonalności, aspirującej do roli ostatecznej i niezmiennej podstawy rozumienia źródłowych doświadczeń człowieka.

<sup>1</sup> Chodzi tu przede wszystkim o kryzys myślenia „obiektywizującego”, znanego dobrze z tradycji heglowsko-marksistowskiej. Przedmiotowe hipostazy aktów poznania i wcielających je, funkcjonalnych zachowań „podmiotu zbiorowego” wydają się drugą — oprócz scjentyistycznej — odmianą bezrefleksyjnej konstrukcji racjonalnego w sensie Husserlowskim. Por. J. P a t o c k a: *Filozofia kryzysu nauki*. W: I d e m: *Świat naturalny a fenomenologia*. Teksty Filozoficzne PAT. Kraków 1987, s. 140—157.



LECH RADZIOCH

Problem wewnętrznej  
źródłowości poznania  
jako przesłanki  
nastawienia metafizycznego



Interesuje nas praktyczny aspekt tego zjawiska, nie ograniczającego się przecież wyłącznie do abstrakcyjnej krytyki systemów. Kryzys może być dla filozofii okazją spełnienia pozytywnego zadania: przyczynia się nie tyle bezpośrednio do zmiany nastawienia, ile pośrednio — do gruntownego zrozumienia warunków takiej zmiany w kontekście zaistniałych wydarzeń zewnętrznych. Wydarzenia te bowiem wydają się podobne. Ich niektóre symptomy można dostrzec już w początkowym okresie dziejów filozofii europejskiej, w czasach sofistów, Sokratesa i Platona<sup>2</sup>. Należą do nich między innymi „nastawienia badawcze”, zmierzające do teoretycznego rozrachunku z nieodległą przeszłością w nowej formule racjonalnej. Formule obnażającej fałszy i słabości zamkniętego już okresu przez pryzmat uwyraźnionych kryzysem potrzeb. Dalej jeszcze — pokusa jakże pociągająca, sprawdzenia rzeczywistych możliwości rozumu, któremu — poza wszystkim innym — przypisuje się powstały kryzys.

Podjmując tego rodzaju sprawdzian, filozofowie „przełomu” często odwołują się do źródeł; ponawiają archetypowy problemat genezy wszelkiego myślenia i próbują rozwinąć go w formie możliwie najbardziej „naturalnej”. W jakim więc stopniu filozofowanie jest poznaniem, poznanie zaś mniej lub bardziej dla człowieka istotnym sposobem odnoszenia się do świata — problem ten staje się problemem „wewnętrznej źródłowości poznania”.

W poszukiwaniu podmiotowej samowystarczalności poznania zarówno Sokrates, jak i Kartezjusz, Kant czy Husserl — każdy na miarę swej epoki — stają się filozofami początku<sup>3</sup>. Rozważając egzystencjalną zasadniczo funkcję myślenia, przywołujemy te postaci jedynie w granicach niezbędnych do ugruntowania własnych przemyśleń. Stąd przewaga analizy nad opisem i zastrzeżenie odnośnie do charakteru ustaleń, mających na celu utrzymanie toku wywodów w granicach „postawy fenomenologicznej”, rozważanej tu jako punkt wyjścia metafizyki<sup>4</sup>.

Zbliżenie racjonalnego myślenia do sfery bezpośredniego doświadczenia człowieka w ten sposób, iż teoretyczna formuła miałaby pełnić funkcję

<sup>2</sup> Intelktualizm etyczny sokratyzmu, wraz z przygotowującym go konwencjonalizmem i relatywizmem sofistyki, uznać można za pierwszą w naszej tradycji filozoficznej próbę powiązania elementów abstrakcyjno-logicznych i egzystencjalnych. Traktujemy to połączenie jako szczególną prefigurację późniejszych, racjonalistycznych filozofii „początku”, szukających źródłowości poznania w podmiotowych właściwościach osoby.

<sup>3</sup> Ogólnym założeniem tego stanowiska jest uznanie podmiotowo-transcendentalnego *a priori* wobec świata postrzeżeń naturalnych. Por. E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Warszawa 1982, np. s. 30.

<sup>4</sup> Chodzi tu jednak o szczególną, wywiedzioną z aktywności praktycznej podmiotu, metafizykę, będącą nie tyle gotowym systemem racjonalnym, ile względnie trwałą dyspozycją źródłowego pojmowania rzeczywistości. Por. ciąg dalszy niniejszych rozważań, zwłaszcza zaś ostatnią ich część.

narzędzia, umożliwiającego uchwycenie i ustalenie jego znaczenia, wydaje się niemal synonimem filozofowania. Postępując tą drogą, można wyróżnić dwa sposoby realizacji owego zadania:

- formalizację źródłowej samowiedzy egzystencjalnej w abstrakcyjnej, „zewnętrznej” konstrukcji;
- pojęciowe uchwycenie treści aktu, gwarantujące możliwie pełną jego źródłowość.

Ten drugi sposób oznacza w istocie ideę „bezzałożeniowości” (w sensie fenomenologicznym), zgodnie z którą racjonalność myślenia nie wyznacza granic doświadczenia, lecz jedynie stara się utrwalić jego wewnętrzną, immanentną strukturę. W zależności od rodzaju podmiotowego uczestnictwa, tzn. immanentnego aspektu źródłowości doświadczenia, wyrażającego się w aktach i stanach podmiotu — zmienia się postać uświadamianych zjawisk.

Systematyczne pozyskiwanie źródłowości poznania, próby jej opisu i wykorzystania w celu gruntownej „odnowy” obowiązujących dotychczas konwencji rozumienia świata zaczęło się, jak wiadomo, dopiero w filozofii naszego wieku<sup>5</sup>. Nie znaczy to, że filozofia europejska od momentu narodzin nie stanęła przed problemem ogólniejszym, będącym dla niej wręcz zagadnieniem jej własnego ugruntowania. Chodzi o odwieczny problem właściwego ustalenia relacji pomiędzy egzystencjalnym dynamizmem indywidualnego bycia w świecie człowieka i wyrażającą to bycie, możliwie stabilną, formułą sensu. Stopniowo uświadamiano sobie coraz wyraźniej znaczenie doboru *t w o r z y w a* — oprócz zasadniczej umiejętności stawiania pytań — gwarantującego poprawność i użyteczność teoretycznego rozwiązania.

Odkrywając źródłowość zjawisk w sensie metafizycznym, a więc zasadniczo poza człowiekiem, presokratycy odwoływali się niejednokrotnie do mitycznych upostaciowań podmiotowości, wikłając je w transcendentny opis rzeczywistości przyrodniczej. Można powiedzieć, że racjonalność tego typu myślenia obiektywizującego zawierała, oprócz czysto myślowej, abstrakcyjnej identyfikacji z przedmiotem, także minimum bezpośredniego „wzięcia się” weń w formie nastawienia religijnego. Filozofia wyjaśniająca początek i zasadę bytu skrywała swój „praktyczny” (a więc bezpośrednio dotyczący człowieka) charakter, podobnie jak religia. Praktycyzm ów — podkreślić to trzeba — nie może być rozumiany z punktu widzenia wąsko pojętej użyteczności czy wręcz konformizmu życia codziennego. Chodzi raczej o praktyczne konsekwencje rozumienia własnej sytuacji człowieka na tle dramatu

<sup>5</sup> Problematykę źródłowych podstaw nauki przyniosły *Badania logiczne* Husserla, opublikowane równo na przełomie wieków. Por. K. Michalski: *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*. Warszawa 1988, s. 8 i nast.; także: J. Tischner: *W kręgu myśli Husserlowskiej*. W: *Filozofia współczesna*. Red. J. Tischner. Kraków 1989, s. 41 i nast.; Z. Krasnodębski: *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*. Warszawa 1986, s. 145 i nast.

kosmicznego: nie tyle o transcendentne reguły zachowań egzystencjalnych, ile o transcendentny sens tych zachowań, często nieuchwytny i chwiejny pod zewnętrzną warstwą racjonalnego pojmowania wydarzeń.

Wspomniany problem „tworzywa” (nie zaś „przedmiotu”, gdy chodzi o bezpośrednie wywołanie zmiany nastawienia człowieka) pojawił się, być może, jako reakcja na dwuznaczne ustalenia metafizyków w praktyce sofistycznej<sup>6</sup>. Sofistycę greckiej, której szczytowy wyraz, a zarazem szczególne metafizyczne zwięźczenie stanowi sokratyzm, przypisuje się zwrot ku człowiekowi i uznanie jego egzystencjalnego położenia za przedmiot racjonalizacji praktycznej. Otóż niektóre aspekty tej formacji wydają się niezwykle interesujące z punktu widzenia współczesnej, fenomenologicznej i hermeneutycznej filozofii „istoty”. Stanowią one bowiem pierwszy, utrwalony przez tradycję, zamiar racjonalnego uporządkowania naturalnych właściwości osoby, pozwalający na nie kończące się doskonalenie i pomnażanie liczby fenomenów empirycznych z zachowaniem ograniczonego rygoryzmu podmiotowej zasady tej aktywności<sup>7</sup>.

Aby wyjaśnić to twierdzenie, należałoby przywołać sens słynnego napisu na świątyni Apollina w Delfach, zawierającego nakaz samopoznania jako podstawy i początku mądrości. Zainspirowany sofistyką sokratyzm jest pierwszą poważną filozoficzną próbą realizacji tego nakazu: dokonało się w nim znaczące utrwalenie ostatecznych możliwości rozumu przy pewnym jego „formalnym” nastawieniu, ściśle zespolonym z aktualną praktyką życia. Źródłowa treść niewypowiedzianej (w sensie „nieokreślonej”, nie zaś „nadludzkiej”) mądrości i cnoty jest tu możliwością egzystencji. Jako uświadomiony cel zabiegów racjonalizujących, staje się ona następnie „mądrością”, której stopnie i rodzaje dają się już empirycznie rozpoznać w zachowaniach ludzkich. Jednakże ów racjonalny punkt wyjścia umożliwia — i to w pewnym sensie podwójne — wykroczenie poza ujęcie zmysłów i konwencyjne widzenie świata. Pierwsze z nich dokonuje się wyraźnie pod wpływem utrwalającego formalizmu pojęć i zależności logicznych w powolnym dochodzeniu do końcowego rozstrzygnięcia problemu. Drugie zaś jest wynikiem niemożliwości dalszego użycia rozumu w sytuacji pełnego wyczerpania logicznej treści założeń. Pojawia się sytuacja, w której racjonalne pojęcie nie „obejmuje” już swego empirycznego przedmiotu jako uchwytny i możliwy do przekazania oznaczenie jego sensu, lecz jedynie do czegoś odsyła<sup>8</sup>. Właściwością tego,

<sup>6</sup> Świadczyć o tym mogą między innymi metafizyczne zainteresowania wybitniejszych sofistów, którzy dostrzegali potrzebę zewnętrznej podbudowy swych formalnych umiejętności; także uczniowie Sokratesa, nawiązujący po śmierci mistrza bezpośrednio do tradycji eleackiej (Euklides). Por. B. A. G. Fuller: *Historia filozofii*. Warszawa 1963, T. 1, s. 106—124; J. Gajda: *Sofiści*. Warszawa 1989.

<sup>7</sup> Por. I. Krońska: *Sokrates*. Warszawa 1968, s. 97 i nast.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 80.

do czego odsyła pojęcie, jest w tym znaczeniu zasadniczy brak możliwości egzystencjalnej artykulacji pojęciowej. Jest wymuszonym przez formalizm postępowania badawczego zawieszeniem; postacią sztucznego, gdyż potencjalnie zawartego w przyjętej konwencji myślenia, nicestwienia dotychczasowego poczucia (resp. uostaciowania) rzeczywistości jakiegoś aspektu życia<sup>9</sup>.

W słynnym nakazie delfickiej świątyni tkwi zatem odwieczny paradoks racjonalizmu: przy określonym natężeniu wysiłku samopoznawczego, mającego w założeniu utrwalić podmiotową tożsamość myślącego, osiąga się kres własnej, racjonalnej tożsamości. I nie chodzi tu tylko o znane, także we współczesnej filozofii, kłopoty „solipsystyczne” wydobywania się (lub raczej czegoś) z nietematycznej naoczności czystego ja, lecz o utratę tej tożsamości w warunkach normalnego współbycia ze światem<sup>10</sup>. Naiwnością byłoby przypisywać racjonalnemu sokratyzmowi stopień „przesublimowania” teorii, podobny do tego, jaki obserwujemy we współczesnej filozofii egzystencjalnej czy hermeneutycznej. Tam i tu jednak można wskazać określenia i rozwiązania różnej ważności z punktu widzenia założonego, p r a k t y c z n e g o celu filozofii. Jeżeli założyć, iż filozofie krytyczne — w najszerszym rozumieniu tego słowa — są przedsięwzięciami naprawy lub zmiany istniejącego porządku jakiejś dziedziny bądź nawet całości życia człowieka, to pytanie o ważność będzie pytaniem o możliwość zmiany nastawienia. Nastawienia, które należy osiągnąć rzetelną pracą badawczą, ale które trzeba ponadto — już indywidualnie uzyskane — w jakiś sposób przekazać innym i zewnętrznie utrwalić. W języku tych rozważań będzie to kwestia trwałego zawieszenia wewnętrznej tożsamości podmiotu. Pochłonięcie racjonalnej metafizyki przez uobecniającą się fenomenologicznie źródłowość empirycznej podstawy sensu — oto skrócony zapis znamienego „wydarzenia myślowego”, którego różne aspekty będziemy tu rozważać.

Powróćmy raz jeszcze do sofistyki i sokratyzmu jako formacji zawierających — faktycznie i teoretycznie — niemal wszystkie założenia późniejszych, „źródłowych” filozofii tożsamości podmiotu. Sofiści, jako praktycy, z wielkimi wyjątkami poświęcający się nauczaniu retoryki, stworzyli pewien szczególny klimat „naturalności”, niemetafizycznej i niereligijnej aury zdobywania mądrości. W tej aurze braku skrupułów, nie tylko wobec

<sup>9</sup> Określenie J. Patočki, odnoszące się do Husserlowskiej *epoche*, będącej rodzajem zawieszenia, „sposobem zachowania założonym na nicestwieniu”. Por. J. Patočka: *Co to jest fenomenologia? W: Świat naturalny a fenomenologia...*, s. 174.

<sup>10</sup> Dla współczesnej, fenomenologicznej filozofii podmiotu oznacza to nieraz wręcz zaprzeczenie postulowanej uprzednio źródłowości jego poznania — niejako pod wpływem ogromu zadań zewnętrznych, jakich się po nim oczekuje. Por. dalszą część tych rozważań o nieegzystencjalnym charakterze spełnianych aktów w transcendentalnej przestrzeni *ego*.

uznawanych powszechnie autorytetów — instytucji i osób, ale nawet wobec całego spontanicznego i empirycznego nastawienia człowieka do świata, pozostawali relatywistami, zawieszając pojmowanie rzeczywistości do postaci swobodnej manipulacji pojęciami i faktami.

Rzeczywistość reprezentowały zatem tutaj pojęcie (resp. racjonalna reguła wysłowienia) i żywiołowy tok wydarzeń z kręgu życia praktycznego, poddawany nieustannie fragmentaryzującej obróbce myślowej. Nie istniała żadna zewnętrzna „rzeczywistość”, którą może poznać rozum w jej własnej, transcendentnej naturze, poza wiecznie zmiennym nurtem doświadczenia zmysłowego. Nie było także potrzeby jakiegokolwiek postaci o b i e k t y w n e g o uzasadniania sensu czegokolwiek w sytuacji, gdy niepojmowalnej dialektyce zdarzeń odpowiadał równie chaotyczny i niepowstrzymany bieg ludzkich wydarzeń. Sofisci pojawiali się tam, gdzie ich potrzebowano; wzbogacali swą umiejętność formalną bystrą obserwacją aktualnych wydarzeń czy panujących nastrojów — mogli czasami nawet pośrednio na nie wpływać, lecz to wszystko. Idealizując skrajnie całe to wydarzenie, jakim było płatne „nauczanie mądrości”, można powiedzieć, iż metafizyczny nihilizm sofistów, przy jednoczesnym głębokim penetrowaniu możliwości intelektualnych, a nawet egzystencjalnych człowieka w jego praktycznym życiu, był swego rodzaju zbiorowym aktem „zawieszenia”. Mimowolną Husserlowską *epoche*, prefiguracją unicestwienia narzuconego z zewnątrz sposobu pojmowania świata, który wyraźnie przeszkadza w uchwyceniu istotnych aspektów rzeczywistości, bardziej bezpośrednich i indywidualnie „źródłowych”<sup>11</sup>. Niepewność zewnętrznego świata, narzucająca relatywizm poznawczy i etyczny, przynosi również i n t e n c j o n a l n o ś ć aktów postrzegania. Naiwnie czy też pretensjonalnie brzmiąca maksyma Protagorasa traci ów wydźwięk, gdy weźmie się pod uwagę fakt, iż jest to tylko skrócony zapis istoty wszystkich późniejszych „przewrotów kopernikańskich” w filozofii.

Mamy zatem sytuację, w której abstrakcyjne wyobrażenia obiektywności zostały wyeliminowane i w której praktycznie nie obowiązuje zasada jakiegokolwiek jedności doświadczenia. Praktycznie — w teorii, gdyż *de facto* rozum panuje nad faktami, te zaś, jako fakty ludzkie, mają swoje podmiotowe źródło w sferze potrzeb i ambicji. Są funkcjonalnie wyrażane w analityczno-dedukcyjnych formułach rozstrzygania sporów, co przynosi, niejako mimo woli, systematyczne uświadamianie sobie także tych aspektów doświadczenia jednostki, które zazwyczaj uchodzą uwagi jako same przez się „oczywiste”. Faktem empirycznym apodyktycznie rządzi formuła; konwencja uświadamiana właśnie

<sup>11</sup> Zdajemy sobie sprawę z umowności takich porównań. Chcemy jedynie podkreślić ów specyficzny klimat naturalnego (nie zaś narzuconego racjonalnie) braku założeń w odwoływaniu się do sfery subiektywności człowieka. Mógł stać się on „miarą wszechrzeczy” jedynie wówczas, gdy nie wchodziło w grę żadne uzgadnianie z sobą obiektywizującej i egzystencjalnej funkcji rozumu.

taka i pozbawiona transcendentnej głębi, immanentnie racjonalna więź między faktami. Przedmiotowa źródłowość zdarzeń egzystencjalnych jest tu dopuszczana do głosu o tyle tylko, o ile nadaje się do wypełnienia pojęciowej formuły prawdy, którą zamierza się przeforsować w dyskusji.

Nadając formę zdarzeniom i zachowaniom ludzkim, sofisci nie mogli na podstawie własnych założeń (a raczej swoistej „bezzałożeniowości” swego postępowania edukacyjnego) orzekać o ich trwałym i ostatecznym charakterze. Przeciwnie, nieustanna rywalizacja argumentów — racjonalnych replik zdażeń, jak również ich ulepszanie — były podstawą ich statusu nauczycieli. Myślicielem, który przywrócił jedność podmiotowego rozumienia rzeczywistości w jej zobiektywizowanej (racjonalnej) i egzystencjalnej (empirycznie „źródłowej”) formie, był Sokrates.

Zachowując wiele ze współczesnej mu tradycji — przede wszystkim zaś sofistyczny ideał wychowania człowieka jako człowieka i obywatela — zaprzeczał jednocześnie względności i utylitaryzmowi w pojmowaniu *arete*<sup>12</sup>. Osiągnięcie pożądanego stanu pełni, cnoty czy doskonałości, polegającego na pełnym zrozumieniu i realizowaniu powinności wynikającej bezpośrednio ze statusu indywidualnego bycia w świecie, nie mogło mieć całkowicie charakteru przypadku. Ścisłej mówiąc, absolutnej niewiedzy w punkcie wyjścia pozbywać się miał człowiek stopniowo, nie podporządkowując swego światopoglądu sztywnej konwencji abstrakcyjnego relatywizmu, lecz podmiotowej źródłowości samowiedzy, umożliwiającej jego duchowy postęp. Człowiek sokratejski stara się kierować wydarzeniami swego życia raczej przez wpływanie na ich treść niż przez interpretację i prezentację wybranych aspektów tego, co się po prostu wydarzyło. Zdaniem Nietzschego, Sokrates jakoby całkowicie odwrócił w swej filozofii rolę „źródłowego” instynktu i krytyczno-racjonalnego rozumu<sup>13</sup>. Świadomość miast instynktu podejmuje trud tworzenia, spontaniczny instynkt natomiast „staje się krytykiem”. Dla autora *Narodzin tragedii* Sokrates wciąż za mało zajmuje się żywym doświadczeniem, skupiając się na pojęciach. Warto wnikać nieco głębiej w sens tej nietrafnej — jak się wydaje — oceny ateńskiego prekursora późniejszych filozofii człowieka.

Ani sofisci, ani Sokrates nie stawiali sobie zadania jednoznacznie poznawczego we współczesnym sensie tego słowa. W ich racjonalnych syntezach pojęcia określały — niekiedy mało precyzyjnie, chociaż „formalistycznie” —

<sup>12</sup> Por. I. Krońska: *Sokrates...*, s. 76 i nast.

<sup>13</sup> Sokrates zostaje gwałtownie potępiony przez Nietzschego za to, że nadaje formę żywołowości ludzkiemu życiu: propaguje „świadomy rozmysł” przed nieświadomym uniesieniem. Ale czy nie wydaje się on przez to — przynajmniej w pewnym sensie — prekursorem źródłowego poznania właśnie, wymuszając przy użyciu metodycznych środków rozumu skupienie uwagi nie na pojęciach, lecz raczej „upojęciowionych” wydarzeniach, które w inny sposób nie mogłyby się w ogóle wydobyć na powierzchnię? Por. F. Nietzsche: *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*. Kraków 1907, s. 94 i nast.



zgoła nie przystające do siebie w naturze aspekty rzeczywistości. Był to okres — o czym nie można zapominać — ogólnego odkrywania możliwości pojęciowej organizacji doświadczenia: podporządkowanie się formułom logicznie doskonałym traktowano zapewne jako wyraz rozsądnej akceptacji o b i e k t y w n e g o s t a n u r z e c z y w w y ż s z y m ś w i e c i e a b s t r a k c y j n e g o p o z n a n i a. Zadanie Sokratesa tym różniło się od celów sofistów, że w grę wchodziło tu stopniowe podnoszenie poziomu moralnego człowieka, nie zaś tylko umiejętność wykorzystania w pełni nadarzających się sposobności.

Podważając tradycję, opinię publiczną, doświadczenie zmysłowe, w końcu również sam wywód logiczny — czyni to Sokrates nie w imię nowej konwencji<sup>14</sup>, lecz w imię odkrytej przez siebie ź r ó d ł o w o ś c i s a m o w i e d z y. Tej ostatniej zaś nie wolno mylić ze zracjonalizowanymi formami indywidualnego osądu, przejawianymi w dysputach i sporach.

Można w tym miejscu postawić pytanie: Czy w tych formach osądu następuje rzeczywiście — jak to ujmował Nietzsche — przekształcenie źródłowości wewnętrznego rozpoznania w logiczny schematyzm?<sup>15</sup> Czy owe schematy nie służą jedynie utrzywaniu świadomości w pewnego rodzaju skupieniu (by nie powiedzieć — przestrzeni) t r a n s c e n d e n t a l n y m, związanym ściśle ze wspomnianą, podmiotową źródłowością samowiedzy? Sokratejski *daimonion* jest tajemniczym czynnikiem źródłowości moralnego osądu „w człowieku”, w sposób oczywisty sprzecznym z racjonalną konwencją sofistyczną. Jego obecności nie można racjonalnie wyjaśnić: stanowi on instancję, w której zawodzi logika, i rozstrzygnięcie wydaje się podpowiedziane z zewnątrz. A jednak otwarcie się na jego głos wymaga uprzedniego, racjonalnego przygotowania: p o z y t y w n e g o w y a r t y k u ł o w a n i a w s z y s t k i c h istotnych elementów sytuacji aż do granic możliwości wysławiania. Daimoniona bowiem nie można o cokolwiek pytać, odzywa się, kiedy zechce, ale zawsze ostrzegawczo<sup>16</sup>.

Sokrates filozofujący nie teoretycznie, nieustannie roztrząsający różne kwestie praktyczne — niepostrzeżenie uzupełnia sofistyczną koncepcję nauczania metafizyką. Każdy człowiek może, formalnie rzecz biorąc, poznać samego siebie, opierając się na własnych siłach, zwłaszcza po przejrzystym uświadomieniu mu natury problemu i celu podejmowanego wysiłku. Tymczasem znajdujemy wypowiedzi Sokratesa, w których dzieli on ludzi na wartych tego „eksperymentu” i zupełnie bezwartościowych, tj. *a priori* niezdolnych do zrozumienia racjonalnej istoty rzeczy<sup>17</sup>. Jeśli nie chodziło mu o ludzi chorych, lecz tylko w pewien szczególny sposób „głupich”, to, być może, miał na myśli

<sup>14</sup> I. Krońska: *Sokrates...*, s. 78.

<sup>15</sup> F. Nietzsche: *Narodziny tragedii...*, s. 98.

<sup>16</sup> I. Krońska: *Sokrates...*, s. 103.

<sup>17</sup> Por. Platon: *Teajtet*, fragment z I. Krońska: *Sokrates...*, s. 163. Ibidem, s. 146 i inne.

niezdolność do wewnętrznego otwarcia się w nowy sposób na rzeczywistość, bez której żadna czynność poznawcza nie osiąga celu. Charakterystyczne są również wypowiedzi Sokratesa o „rzeczach największych” — celu życia, powołaniu człowieka, najwyższym dobru i cnocie<sup>18</sup>. Wiedzy o tych „rzeczach” nie można uzyskać w ogóle, jeżeli pozostanie się w kręgu nauczających sofistów, rozstrzygających negatywnie możliwość poznania prawdziwego. Tymczasem dla Sokratesa wiedza pozorna, *doxa*, świadczy nie o względności wszelkiej wiedzy, lecz o ułomności poznającego człowieka, jeśli nie nosi on w sobie wymienionych, fundamentalnych „matryc sensowności”.

Wewnętrznej tajemnicy źródłowego rozpoznania prawdy odpowiada w sokratyzmie zewnętrzny brak jednoznaczności czy nawet niewyraźność pozytywnego rozwiązania. Gdyby przywoływany wcześniej Nietzsche miał rację, to uczestnicy dysput z Sokratesem powinni byli usłyszeć wielką ilość definicji przedmiotów ustaleń końcowych, których jednak nie ma. Majetyk czyni wszystko, aby doprowadzić swego partnera w dyskusji do wielu jednoznacznych ustaleń częściowych. Kiedy jednak dedukcje się wyczerpią — pozostawia go często w niepewności: postawa słuchacza po długotrwałym wysiłku racjonalnego porządkowania jakiegoś wycinka rzeczywistości wystarczała, być może, sama w sobie za odpowiedź. Sokrates stara się poruszyć ludzkie wewnętrzne możliwości, których granice czy geneza nie mogą być nigdy do końca zrozumiane — aby po jakimś czasie pozwolić znowu świadomości powrócić do siebie samej. Trwała zmiana nastawienia bowiem nie dokonuje się przede wszystkim na obszarze racjonalnych upostaciowań, lecz w sferze zasadniczego niewysłowienia, rozumienia i poczucia bez pojęć. Powierzchnowe wydają się zatem te z obiegowych interpretacji intelektualizmu etycznego Sokratesa, które czynią mu zarzut, iż zabsolutyzował on rozum (resp. zasadę racjonalności), nie doceniając „potęgi instynktu, namiętności i pożądania danej chwili”<sup>19</sup>. Czy istotnie główna zasada sokratyzmu — absolutnej źródłowości samowiedzy, wraz z wymienionymi warunkami jej urzeczywistnienia — może być jednoznacznie określona jako „intelektualna”<sup>20</sup>?

Wydaje się, że pod wieloma względami Sokrates okazał się „nowatorem”<sup>21</sup> w perspektywie dalszych dziejów filozofii „poznania źródłowego”. Inna rzecz, że możliwość bezpośredniego zetknięcia abstrakcyjnej formuły myślowej i spontaniczności „ludzkiego faktu” (rozważanego w sposób możliwie pełny, jako fakt etyczny) zrealizowana została tu w sposób — by tak rzec — naturalny.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Por. B. A. G. Fuller: *Historia filozofii...*, s. 119.

<sup>20</sup> Por. przypis 13.

<sup>21</sup> Zastrzegamy ponownie całą umowność takiego określenia. W sokratyzmie jako zjawisku myślowym dostrzec można nie uświadomiane, oczywiście, w czasach Sokratesa zapowiedzi późniejszych trudności teorii filozoficznych podmiotu, związanych ze spójnym rozgraniczeniem aspektu funkcjonalnego i mediatyzującego w jego źródłowości poznawczej.

Późniejsze, zwłaszcza zaś współczesne próby powtórzenia tego układu, tracą nierzadko na przejrzystości, usprawiedliwiając wszechstronnie wartość swoich osiągnięć wobec tradycji.

Powzięcie idei gruntownego rozważenia podstaw filozofii następuje zazwyczaj wtedy, gdy w rezultacie niepomysłnych wydarzeń zewnętrznych szuka się w niej zarówno wytłumaczenia, jak i środka wydobycia się z kryzysu. Pierwsze wydaje się możliwe, jeżeli potraktuje się samą filozofię bezpośrednio jako „wzorcową” formę życia: zarówno Sokrates, jak i Husserl osiągnęli takie założenie<sup>22</sup>. Drugie natomiast jest konsekwencją pierwszego: jako substrat racjonalnego człowieczeństwa, staje się ona idealną dziedziną ulepszeń. Od zrewidowania jej aktualnej postaci zaczynać się ma nowa epoka w ludzkich dziejach.

Stawianie filozofii takiego zadania — jakkolwiek przekonująco mogłaby wyglądać argumentacja — samo w sobie wydaje się nieracjonalne. Kiedy Sokratesowi chodzi o podniesienie poziomu moralnego swoich współczesnych, korzysta on w tym celu z retoryki, której przydatności jako narzędzia uświadamiania nikt wówczas nie może kwestionować. Rzecz w tym, iż stopień destrukcyjności jego nauki był — obiektywnie rzecz biorąc — znacznie wyższy od tego, który mu zarzucali oskarżyciele. Jego retoryka bowiem miała inną podbudowę: nie była w stanie wyjaśnić momentu przeobrażania się racjonalnej manipulacji faktami w etyczno-metafizyczny światopogląd. W istocie — jak już wspomniano — Sokrates nigdy nie skrywał swych światopoglądowych pobudek działalności wychowawczej. Kryzys zewnętrzny — polityczny, społeczny, religijny — jego świata postrzegany był w ścisłym związku z kryzysem moralnym jednostek. Przywilejem jego epoki było jasne dostrzeganie zła w jego źródłowym, ludzkim środowisku; także w praktycznych instytucjach politycznych, które tworzyli ludzie nie mogący przewidzieć następstw swoich poczynań.

Fenomenologiczną filozofię „początku” poprzedziły w czasie przynajmniej dwa podobne przełomy: kartezjański i kantowski. Mówimy „przynajmniej”, mając na myśli nie tyle rzeczywistą historię z jej nie kończącym się pasmem zależności między ideami, ile tradycje, do których świadomie nawiązał E. Husserl i jego następcy. Wspólną cechą kartezjanizmu i kantyzmu było — jak wiadomo — poszukiwanie źródłowej pewności poznania w podmiocie, przy czym w obu wypadkach przedmiotem badań była jednocześnie zobiektywizowana i egzystencjalna postać racjonalności podmiotowej.

---

<sup>22</sup> Por. J. Patočka: *Filozofia kryzysu nauki...*, s. 143. Dla Sokratesa była to, oczywiście, wspomniana wcześniej, wewnętrzna intuicja „spraw ostatecznych”, warunek uzyskania konkretnej „dzielności” w życiu.

Zarówno w kartezjanizmie, jak i w kantyzmie obowiązywał określony model racjonalności naukowej, mający naturalną podstawę w efektywnych, dobrze ugruntowanych, funkcjonalnych dokonaniach rozumu. Natomiast zgoła różnie potraktowana została kwestia źródowości podmiotowej upostaciowań racjonalnych. Kartezjusz w wielu zasadniczych momentach swego rozumowania odwołuje się do metafizyki, niejako „zatapiając” w niej racjonalne sekwencje wypowiedzi o rzeczywistości<sup>23</sup>. Uznając racjonalną strukturę poznania naukowego, nie utożsamia jej bynajmniej ze strukturą samego bytu: warunkiem zrozumienia samej nauki i zewnętrznego jej ujęcia jest tu intuicja metafizyczna. Można więc powiedzieć, że tajemniczość ostatecznego, źródowego poznania, wyrażona metafizycznie, stanowi tutaj absolutną rację wszelkich poczynań rozumu teoretycznego<sup>24</sup>. Natomiast stopień zrozumienia samych figur metafizycznych — jeśli jest w ogóle możliwy, zależy od niedyskursywnych intuicji, którym rozum ów nadaje — zawsze niepewną — formę przedstawień.

W przypadku Kantowskiego krytycyzmu rzecz ma się nieco inaczej. Z omawianego punktu widzenia — źródowość podmiotowego poznania została tu ściśle podporządkowana logicznej dedukcji: w sensie subiektywnego nastawienia „na zjawianie się” przedmiotu w jego upostaciowaniu immanentnym po prostu nie istnieje. Zarówno to, co „ujmuje”, jak i to, co „myśli” przedmiot poznania w podmiocie, podporządkowane zostało całkowicie schematowi relacji poznawczej, poza którą kończy się nieodwołalnie prawomocność wszelkiego myślenia. Uzasadniając niemożliwość metafizyki, Kant usuwa jednocześnie ze swojego systemu całą tę źródową przestrzeń podmiotowej „samowystarczalności” poznania, którą poręczała dotąd metafizyka. Oświeceniowy racjonalizm w połączeniu z empirycznym „nihilizmem” Hume’a znalazły wyraz w przedstawieniu tajemnicy metafizycznej bytu w sobie — w formie problemu poznawczego. Obiektywna niemożność poznania zastąpiła w kantyzmie egzystencjalno-subiektywne poczucie tajemnicy absolutu.

Kantyzm, którego możliwości przez blisko dwa stulecia rozwijała filozofia, można potraktować jako gigantyczne „założenie” dla wielu kierunków myślenia, w tym także dla filozofii poznania źródowego. Unikając głębszych uzasadnień historycznych, można — prowizorycznie — zasygnalizować podobieństwa w recepcji Kanta i Husserla, biorąc pod uwagę interesujący nas problem źródowości. W obu wypadkach chodziło — najogólniej rzecz biorąc — o przezwycięzenie sztywności formuły racjonalnej, zwłaszcza tam, gdzie wyraźnie zaczynała ona zastępować nieuchwytny (w sensie funkcjonalno-podmiotowym) horyzont doświadczenia dawnej metafizyki.

<sup>23</sup> Por. F. Alquié: *Kartezjusz*. Warszawa 1989.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 126—128., 130—132.

Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach czy Marks w swoich poszukiwaniach, zmierzających do urealnienia racjonalno-teorio-poznawczych schematów ujmowania rzeczywistości, przyjmują za punkt wyjścia zmianę kwalifikacji aktów, mającą zabezpieczać przed „niereczywistością” zarówno na obiektywnym, jak i subiektywnym obszarze poznania. I odpowiednio — w odniesieniu do Husserla — można przytoczyć z łatwością cały zestaw wielkich nazwisk: Scheler, Heidegger, Reinach, Marcel, Ricoeur czy Levinas<sup>25</sup>, poszukujących nowych źródeł inspiracji zrealizowania pierwotnego celu fenomenologii.

Generalny postulat realizmu znajdował każdorazowo nowe upostacowanie w danym systemie filozoficznym: w zależności od rodzaju aktywności człowieka (resp. funkcjonalnej hipostazy, traktowanej w charakterze absolutnych ram podmiotowości) odnoszono go bądź to do czynności myślowych, bądź to do tzw. działalności praktycznej. Ten sztuczny podział należy traktować jako konsekwencję fundamentalnego dualizmu tradycji kartezjańskiej i kantowskiej. Obie strony sporu, idealizm (zawsze wyraźnie przeważający z uwagi na swój rozmach i zróżnicowanie, a także grono przedstawicieli) i materializm, wyrażały w istocie absolutny prymat racjonalności<sup>26</sup>. Racjonalności zobiektywizowanej w niewzruszoną formę prawa i wyznaczającej bez reszty wydzielone uprzednio sfery rzeczywistości.

Dziewiętnastowieczny pogląd na istotę i znaczenie poznania źródłowego w filozofii — wyjąwszy eksponentów „filozofii nieświadomego”, takich jak E. von Hartmann, oraz niektórych ówczesnych antypozytywistów i antyhistorycytów<sup>27</sup> — był wielostronnym uzasadnieniem opinii Kanta o „wrażeniach bez pojęć”. Źródłową treść pojęć czerpano z obszaru ponadindywidualnego; usiłowano znajdować w świecie zewnętrznym nie tylko absolutne ramy wszelkiej indywidualnej aktywności poznawczej człowieka, ale również gotowe odpowiedniki abstrakcyjnej symboliki myślenia. Czy to jako rozpoznająca transcendentną racjonalność absolutu, czy to jako odkrywająca własne charakterystyki w ontycznym fundamencie materialności zjawisk — indywidualna świadomość pozostawała w okowach racjonalnej konstrukcji. Wydaje się godnym zastanowienia fakt, iż po słynnym przewrocie kantowskim w filozofii nie nastąpiło żadne jej „upodmiotowienie” w sensie dopuszczenia do głosu także źródłowego i egzystencjalnego wymiaru pojmowania świata.

<sup>25</sup> Por. J. Tischner: *W kręgu myśli Husserlowskiej...*; także K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978; *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*. Red. Z. Krasnodębski. Warszawa 1989.

<sup>26</sup> Szerzej na ten temat piszę w: L. Radzich: *Antropologiczna komponenta problematyki obiektywności bytu*. Katowice 1988, zob. zwłaszcza rozdz. IV tej pracy.

<sup>27</sup> Można by przywołać w tym miejscu przedstawicieli tzw. filozofii życia i innych, uczestniczących w tzw. przełomie antypozytywistycznym. Nie czynimy jednak tego zarówno z braku miejsca, jak i dla zachowania konsekwencji w odwoływaniu się wyłącznie do tradycji Husserlowskiej.

Fakt ten nie był jednak przypadkiem, lecz konsekwencją historycznych losów samej filozofii, tracącej stopniowo od czasów odrodzenia swą autonomię wobec nauk szczegółowych. Mimo wszelkich wysiłków ocalenia źródowości podmiotu subiektywnego w poznaniu — Kartezjusz przyczynił się obiektywnie do jej wyparcia. Racjonalna *res cogitans* wraz ze swym metafizycznym zapleczem okazała się z biegiem czasu zgoła „niepotrzebnym” dodatkiem do przedmiotowej *res extensa* — właściwej dziedziny postępu. Z dzisiejszej perspektywy wydaje się oczywiste, że w znanych warunkach historycznych inaczej nie mogło się zdarzyć. Potrzeba usilnego zwrotu ku podmiotowości, wymagająca czegoś więcej niż tylko nowej konwencji jej rozumienia, mogła się ujawnić z dostateczną mocą dopiero w sytuacji wyczerpania się wiary w postępowanie zewnętrzny.

Trzeba jednak wystrzegać się schematyzmu, zawsze obecnego w myśleniu historycznym. Precyzyjne ustalenie wszystkich, nawet zasadniczych, pozafilozoficznych przyczyn kryzysów, mających bezpośredni wpływ na programy kolejnych „filozofów początku”, nie wydaje się konieczne do uchwycenia nadal żyjących tendencji tych programów. Po doświadczeniach formacji Kantowskiej, zwłaszcza zaś Heglowskiej „ukąszeniu” i Marksowskim „prometeizmie”, intencja krytyczna fenomenologii świadomie nawiązuje do początków formacji racjonalistycznej w filozofii europejskiej. Autor *Medytacji kartezjańskich* rozróżniał wyraźnie między krytycyzmem współczesnych mu odmian neokantyzmu i krytycyzmem fenomenologii<sup>28</sup>. Te pierwsze usiłowały dostarczyć efektywnych teorii aktualnego „faktu nauki”, fenomenologia zaś w jej punkcie wyjścia poddawała ów „fakt” krytyce z punktu widzenia immanentnego uposażenia rozumu właśnie w ujęciu fenomenologicznym.

Abstrahując od nieustannych modyfikacji intencji krytycznej swej filozofii przez Husserla, jak również od kolejnych jej upostaciowań w trwającej po dziś dzień recepcji jego myśli, można podjąć próbę uchwycenia ogólnej wymowy fenomenologicznego przełomu. Otóż wiadomo dziś po doświadczeniach Kartezjusza i Kanta, ale także na podstawie wiedzy o starożytnych osiągnięciach formalizacji rzeczywistości w filozofii — że fenomenologia realizuje postulat źródowości dwutorowo. Ukazuje najpierw naturę, zewnętrzną względem konkretnej samowiedzy, upostaciowań racjonalności w nauce i w filozofii. Nauka zasługuje na miano racjonalnej nie z uwagi na formalizm własnych schematów, lecz na trwałą świadomość swych „pierwotnych elementów”. Oznacza to konieczność stałego powiązania nauki z filozofią, poprzez którą uzyskuje ona jedyne źródłowe powiązanie z życiem, odpowiadającym zasadzie całkowitej odpowiedzialności myśli<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Por. na ten temat J. Patočka: *Filozofia kryzysu nauki...*, s. 149.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 143.

Czyniąc takie założenia, Husserl powtórzył w pewnej mierze drogę Kartezjusza i Kanta: wyznaczył dość szeroki obszar obowiązywania zewnętrznego modelu racjonalności, który następnie poddał drobiazgowej krytyce, próbując wskazać przyczyny i symptomy jego deformacji. Sama idea „życia w prawdzie” była — zdaniem Husserla — szczególnym wynalazkiem Greków, jednakże — co warto podkreślić — nie była konsekwencją dociekań etycznych, lecz *stricte* poznawczych i praktycznych. Podaje on nawet przykład takiej konkretnej, uprzywilejowanej czynności mierzenia, opartego na formie, krawędzi bryły — jako początek nieskończonego procesu doskonalenia metod pomiaru, przebiegającego w kierunku od „subiektywno-obiektywnego” do „konwencjonalnego” upostaciowania<sup>30</sup>. To ostatnie, charakteryzujące naukę od czasów Kartezjusza — nie zawiera już żadnych „uprzywilejowanych” form czy dziedzin, służących zrozumieniu absolutnej i identycznej prawdy nie odnoszonej do świata życia. Idealizacja ustępuje miejsca hipotezie, zakładającej możliwość znalezienia dla każdej treści jakościowej odpowiedniej paraleli w matematycznej sferze form czasoprzestrzennych<sup>31</sup>. Oznacza to racjonalne wzięcie w posiadanie opracowanego w ten sposób przedmiotu, na zasadzie względem niego zewnętrznej i konwencjonalnej, zrównującej wszystkie możliwe obiekty. W tym tkwić ma istota kryzysu obecnego modelu racjonalności.

Z uwagi na fakt, iż jedynym nosicielem źródłowości poznania jest — zgodnie z założeniami fenomenologii — indywidualny podmiot ludzki, badania dotyczące subiektywnego obszaru doświadczenia są dla tej filozofii zdecydowanie ważniejsze. Spróbujmy, unikając zbędnych streszczeń, ocenić generalnie ich znaczenie, mając na uwadze możliwość potraktowania ich w charakterze przesłanki „nowej metafizyki”.

Najpierw należałoby rozstrzygnąć kwestię ukazania samej źródłowej treści poznania: czy mianowicie systematyczne postępowanie „w głąb” własnej jaźni kończy się tutaj ostatecznym pograżeniem w niewyraźnej, irracjonalnej głębi bytu w sobie, czy też mamy tu raczej do czynienia jedynie ze stopniowym, kontrolowanym uwalnianiem myślenia dla subtelniejszych kwalifikacji racjonalnych. Niekiedy bowiem podnoszone są zarzuty irracjonalizmu i mistycyzmu fenomenologii, związane zarówno z trudnościami w utrzymaniu wewnętrznego, trwałego nastawienia „na zjawianie się” fenomenów rzeczywistości, jak i z trudnościami zakomunikowania innym rezultatów uzyskanego w ten sposób poznania<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 144.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 147.

<sup>32</sup> Zarzut ten wysuwa między innymi L. Kołakowski w: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa 1990.

Jak się zdaje, fenomenologii Husserla z kilku powodów nie można oceniać w kategoriach irracjonalizmu. Po pierwsze — z założenia miała być nauką ścisłą, nie zaś rodzajem „światopoglądu”. Pomawianie o irracjonalizm bierze się naszym zdaniem stąd, iż jej aparat formalny został po raz pierwszy w dziejach filozofii użyty świadomie do nadzwyczaj subtelnego „przedmiotu” — subiektywnego nastawienia na rzeczywistość w sensie rozumnej odpowiedzialności i bez śladu doktrynerstwa. Po drugie — to, co wymyka się opisowi, np. bezpośrednie przeżycie *epoche*, jest już tylko czystym wysiłkiem rozumiejącego czytelnika, nie zaś subiektywnie dowolnym „nastrojem”. Można mówić tu raczej o indywidualnej umiejętności koncentracji, umożliwiającej przebycie wewnętrznej drogi od pojęcia do naoczności przedmiotu „odesłania” niż o kapryśnych fantazjach, wywołanych pojęciami o nieokreślonym statusie empirycznym. Po trzecie — Husserl zamyka całość swoich dociekań w ogólnym modelu podmiotowo-przedmiotowej relacji poznawczej; mamy tu do czynienia zarówno z historycznym, jak i rzeczowym upostaciowaniem teorio-poznawczym, zaprzeczającym — wedle niektórych — nawet samej, wiodącej idei fenomenologii o „bezzałożeniowości” jej poznania<sup>33</sup>. Ogólnie rzecz biorąc, fenomenologia zawiera po prostu za wiele bezpośrednich i pośrednich założeń racjonalnych (które mogą być, oczywiście, kwestionowane w każdym poszczególnym przypadku), by zasługiwać na miano „irracjonalizmu”.

Nie znaczy to bynajmniej, iż fenomenologię Husserla można potraktować jako „wykończoną” mniej więcej postać racjonalnej teorii źródłowości poznania podmiotowego. Trzy jej podstawowe instrumenty: redukcja zawieszająca wszystkie tezy bytu, intencjonalność poznania oraz „samowystarczalność” transcendentalnego *ego* — wyrażając w istocie to samo, tj. podmiotowe *a priori* sensu bycia czystych fenomenów wydają się znacznie ograniczać poczucie wewnętrznej wolności podmiotu. Powraca — rzecz by można — poczucie nierzeczywistości, od którego chciano się pierwotnie uwolnić, ukazując konwencjonalny charakter zewnętrznych formuł racjonalności przedmiotowej. Widać to wyraźnie zwłaszcza przy próbie uchwycenia owego „transcendentalnego *ego*” — jako miejsca ukazywania się fenomenów — nie mającego żadnych egzystencjalnych związków ze światem empirycznym<sup>34</sup>. Świadomość zostaje na nowo uwikłana w racjonalny schemat konstytucji „świata spostrzeganego”, tym razem jednak proklamowany zostaje naturalny i ostateczny charakter tego uwikłania. Dodajmy jeszcze, iż Husserłowska „pierwotna obecność rzeczy intencjonalnej przed duchowym oglądem przedmiotu” rozważana bywa również w kontekście zewnętrznym, jako wgląd w dziejowy

<sup>33</sup> Por. K. Michalski: *Heidegger i jego filozofia współczesna...*, s. 20–22.

<sup>34</sup> Jedyne, rzadkie i dość nieistotne „egzystencjalne” wzmianki znaleźć można u Husserla w jego *Medytacjach kartezjańskich* i *Kryzysie nauk europejskich*.



kontekst sposobów pojmowania bycia<sup>35</sup>. Idea fenomenologii zawiera przesłanki źródłowego ugruntowania nauki — przez filozofię swoiście pojmowanego, praktycznego „życia w prawdzie”. Założenie to jednak łatwo może samo stać się przedmiotem krytyki: Husserl przyjmuje oczywistość tego założenia, które jednak zdaje się tylko próbą historycznego uzasadnienia jego własnych zainteresowań statusem nauk formalnych.

Doświadczenie pierwotnego wglądu w rzeczywistość świata, przeżywanego jako punkt wyjścia krytyki konstrukcyjnego charakteru myślenia o rzeczywistości, wywarło — jak wiadomo — silny wpływ na następców Husserla. Ich poszukiwania zmierzały zasadniczo w kierunku odformalizowania jego myśli, co wiązało się jednak z koniecznością rozluźnienia pierwotnego powiązania filozofii z nauką. Systematyzację według jakości fenomenów zastąpiła w znacznej mierze Heideggerowska dedukcja źródłowych kategorii egzystencjalnych i analiza historycznej ewolucji pojęć. Można wysiłki te określić jako próby oparcia metod naukowych i praktycznych na „nastawionym na człowieka” rozważaniu stosunków antropologicznych w duchu „fenomenologii działania”, jak to czyniła w swoim czasie H. Arendt. Tym niemniej — z punktu widzenia rzeczywistości praktycznej — wielka lekcja fenomenologii wydaje się ciągle tylko wstępem do właściwego zadania.

Powraca przede wszystkim wątpliwość co do światopoglądowej wartości tej filozofii. Czy jest ona rzeczywiście w stanie coś znacząco przeobrazić do tego stopnia, by zaznaczyć swój wpływ w świecie zewnętrznym? Rozstrzygnięcie zależeć będzie — naszym zdaniem — od tego, co w istocie zdołała ona źródłowo ujawnić z immanentnego uposażenia podmiotu. Czy podmiot fenomenologii faktycznie uświadamia sobie własne możliwości, czy też wyraża tylko nowy sposób uzasadniania problemu w osobliwym, bezpośrednim poręczeniu jego transcendentalnego sensu?

Spróbujmy podsumować te rozważania, powracając do tytułowego rozumienia wewnętrznej źródłowości poznania jako przesłanki nastawienia *m e t a - f i z y c z n e g o*. Odpowiadając na postawione pytania, zacznijmy od takiej oto, uproszczonej klasyfikacji przedmiotu poznania źródłowego:

1. Samopoznanie w kategoriach intelektualizmu etycznego.
2. Poznanie w sytuacji transcendentalnego zawieszenia, rozumianego teo-riopoznawczo.
3. Poznanie w sytuacji transcendentalnego zawieszenia, rozumianego ontologicznie.
4. Poznanie mistyczne jako proces umysłowy, destrukcyjny wobec upostaciowań racjonalnych.

<sup>35</sup> Por. J. Patočka: *Co to jest fenomenologia?...*, s. 170.

Ad 1. Ten typ samopoznania można by potraktować jako „naiwny” i „naturalny”, gdyby nie rola czynnika racjonalnego w metodach uświadamiania oraz tajemnicza źródłowość daimoniona. Pierwiastek formalny i metafizyczny umożliwia zrozumienie etycznego sensu wydarzenia, co wpływać może na ogólne nastawienie człowieka do świata pod warunkiem dostatecznego „otwarcia się” na ich wpływ. Racjonalność uzasadnienia wartości moralnej czynu przekształcił Sokrates z retorycznej konwencji w zewnętrzny atrybut indywidualnej mądrości filozofa.

Ad 2. Poznanie, które było założeniem fenomenologii Husserlowskiej, wymaga wielu zewnętrznych uzasadnień, zwłaszcza zaś zrozumienia ewolucji zobjektywizowanego modelu racjonalności w kulturze, aż do patologicznej — z punktu widzenia założonej źródłowości poznania podmiotowego — formy racjonalności „konstrukcyjnej”. Schematyzm i konwencjonalizm tej formy stanowią tutaj uskrajnienie wszelkiej, także naturalno-potocznej postaci nastawienia poznawczego wobec świata<sup>36</sup>. Odrzucenie konwencji znajduje zasadniczy wyraz w redukcji transcendentalnej (będącej racjonalnym aktem wewnętrznego nastawienia), która umożliwia źródłowy wgląd w doświadczenie. Jego przedmiotem są „czyste fenomeny” o szczególnych właściwościach: są nierozdzielne ze świadomością poznającego, dane w sensie absolutnym, nie objawiają niczego poza sobą<sup>37</sup>. Zanika odrębność podmiotu jako osoby, wyeliminowane zostają wszelkie zapośredniczenia; w ten sposób świadomość okazuje się jedyną samougruntowującą się rzeczywistością — boskim niejako pierwiastkiem w człowieku<sup>38</sup>. Przedmiot nauki o bycie fenomenów był dla Husserla nieskończony, zapewniał jednocześnie stały, sukcesywny (nie hipotetyczny, lecz absolutny) postęp samej tej nauki.

Ad 3. W Heideggerowskim wariacie redukcja fenomenologiczna jest nastawiona bezpośrednio na sens bycia (bytu jako takiego), nie zaś — jak w wypadku Husserla — na uzyskanie konkretnych fenomenów poznania źródłowego. Nie analizując myśli Heideggera, ograniczymy się jedynie do zasygnalizowania tej możliwości podmiotowego zawieszenia, widząc w niej kolejne stadium uwalniania świadomości od racjonalnej konwencji rozumienia rzeczywistości. Podmiotowość osoby ludzkiej, która przestaje istnieć w swym naturalnym (psychicznym, biologicznym, intelektualnym) uposażeniu, poświęconą „transcendentalnej obiektywności” zjawiających się fenomenów, określił Husserl nieosobowo jako „miejsce” owego zjawiania. Heideggerowskie *Dasein* jest natomiast egzystencją, obszarem, hory-

<sup>36</sup> Por. L. Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności...*, s. 63; L. Blaustein: *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*. Lwów 1928.

<sup>37</sup> L. Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności...*, s. 38.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 71.

zontem, w którym to, co jest, wychodzi na jaw. Jest zatem czymś również stosownie odpodmiotowionym i podporządkowanym własnym, źródłowym funkcjom poznawczym<sup>39</sup>.

Ad 4. Ostateczny kres znajduje racjonalny porządek rzeczy, a także racjonalność samego poznania, w filozofii mistycznej. Mistyk dzieli rzeczywistość ze względu na właściwe mu poczucie rzeczywistości: zjawiska, doświadczenie potoczne, sfera praktyki — mają tu ograniczone znaczenie z uwagi na swój substancjalny charakter. Ważna jest natomiast „intuicja wszechcałościowa”<sup>40</sup> (określenie H. Elzenberga), która może stanowić efekt odpowiednio ukierunkowanego umysłowego procesu, nadbudowanego na różnych aktach poznawczych.

Poznanie mistyczne jest układem odniesienia subiektywnego, racjonalnego (ale w ograniczonym rozumieniu!) wysiłku, zmierzającego do jakiejś radykalnej zmiany nastawienia. Wymienione kombinacje racjonalności i źródłowości były realizowane z zastrzeżeniem takiej przemiany. W każdej z nich problem trwałości „zawieszenia” traktowano przeważnie jako konieczność nieustannego wysiłku człowieka, zarówno czysto badawczego, jak i w sensie nieartykułowanej dyscypliny wewnętrznej. Tutaj fundamentalna zmiana nastawienia dokonuje się zawsze wobec transcendentnego wymiaru bytu; człowiek dokonuje aktu ideacji<sup>41</sup>, utożsamiając treść jakiegoś fundamentalnego przeżycia z metafizyczną „istotą” bytu w sobie. Mistyk, który przeszedł uprzednio serię uwalniających go od świata zjawisk doświadczeń, utrwała się w postawie afirmacji Nieokreśloności, nie będącej jednak nicością. Instytucje racjonalne traktuje w kategoriach „organizacji irracjonalności”, stąd paralele z intelektualnym uwalnianiem źródłowości podmiotowego poznania, której status ontyczny zdaje się oscylować między wyobrażeniem „cechy” i „mediacji”. Dla mistyka bowiem źródłowa okazuje się całość możliwego doświadczenia: spodziewa się on odnaleźć w sobie przedustawny porządek kosmiczny i w tym celu odwraca się od wszelkiej konwencji rozumienia. Również w tym wypadku proces fundamentalnej odnowy nie może być ograniczony w aspekcie źródłowej inspiracji<sup>42</sup>.

Wymienione formacje myślenia o nieupośrednionym racjonalnie kontakcie człowieka z rzeczywistością nie wyczerpują, oczywiście, całości zagadnienia. Zgodnie z empirycznym założeniem źródłowej aprioryczności ludzkiego faktu „bycia” przed wszelkim „myśleniem o bycie”, problem ten wydaje się po

<sup>39</sup> Por. K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna...*, s. 37.

<sup>40</sup> Zaczerpnięte z: J. A. Kłoczkowski: *Profesor Henryk Elzenberg o religii i mityce*. W: *Henryk Elzenberg i mityka*. Red. J. A. Kłoczkowski. „Znak”. Idee. Nr 3, s. 8.

<sup>41</sup> Por. M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie*. W: Idem: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 103 i nast.

<sup>42</sup> Por. J. A. Kłoczkowski: *Profesor Henryk Elzenberg...*, s. 12 i nast.

prostu nierozstrzygalny. Metafizyka, którą niektórzy z myślicieli spodziewali się ugruntować i rozwijać na fenomenologicznej podstawie, w rzeczywistości nigdy nie powstała. Ścisłej mówiąc, nie powstała w tak czystej postaci, aby w pełni poręczać znaczenie owych źródłowych jednostek sensu, które z takim trudem udało się uchwycić za pomocą racjonalnych metod badawczych<sup>43</sup>. Przyczyny takiego stanu rzeczy wydają się dość łatwe do wyjaśnienia. Ogólną przesłanką wszelkiego upostaciowania treści sensownych (zwłaszcza gdy chodzi o zamiar stworzenia struktury przypominającej strukturę poznania naukowego) jest ich racjonalno-pojęciowa organizacja. Istniejące rozwiązania oscylują pomiędzy Scyllą racjonalnej konstrukcji i Charybdą nieartykułowanej gnomy, jeżeli rzecz rozpatrywać w kategoriach obiektywno-przedmiotowych.

Z egzystencjalnego punktu widzenia wyraźnie rzuca się w oczy chwiejność dyskursywnych warunków fenomenologicznego zawieszenia: albo metodycznie niszczy się poczucie wewnętrznej tożsamości osoby, sprowadzając ją do (zontologizowanej) czystej funkcji uświadamiania, albo literalnie „puszcza w nieznane”, czyniąc ją ośrodkiem refleksyjnej „tematyzacji” własnych naoczności, których porządek i znaczenie aspirują również do roli kategorii ontologicznych w — skrywających się za paraliterackim opisem — racjonalnych dedukcjach.

Wartościowe okazują się raczej krytyki, przeprowadzone z pozycji źródłowego poznania i transcendentalnego subiektywizmu: gdyby jednak zrezygnować z niektórych założeń wstępnych, zwłaszcza tych, które wiążą się z absolutnym charakterem wyników, ich ocena byłaby może bardziej optymistyczna.

<sup>43</sup> Przykładu dostarcza tutaj zarówno ewolucja twórczości M. Heideggera, jak i innych kontynuatorów myśli Husserla, odchodzących od epistemologicznej wykładni aktów źródłowych, o czym już wspominaliśmy.

Lech Radzich

#### THE PROBLEM OF INTERNAL SOURCE SPRINGS OF COGNITION AS A PREREQUISITE OF THE METAPHYSICAL APPROACH

##### Summary

The task the author has set himself is a study of the evolution of the problem of the „subjective source nature of cognition” in European philosophy. Focusing his attention mainly on Husserl’s phenomenology, in which this problem has contemporarily again been raised, the author considers the relation between rationality of method and the „source nature” of cognition achieved in this way. He refers back here to earlier formations than phenomenology, such as Socratism and the mystic traditions in philosophy. The term „internal source springs of cognition”

— understood here as inspiring every method and theory, the prerational principle of cognition — he finds a justification in the written experiences of every type of „philosophising”. Deliberating on the meaning of rational premises, without which philosophical introspection cannot exist, the author stresses the basic fact of inability of realisation of the idea of „cognition without premises”, in particular its realisation within the limits of the immanence of human existence in this world. The total of considerations presented here is aimed towards demonstrating the limitations, and at the same time the danger, confronting a way of thought „liberating” the indeterminateness of internal understanding and remaining simultaneously subordinated to the imaginings of „rational-objective” and also „intellectual” philosophising.

Лех Радзёх

### ПРОБЛЕМА ВНУТРЕННЕГО ИСТОЧНИКА ПОЗНАНИЯ КАК ПРЕДПОСЫЛКИ МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ НАСТАВИТЕЛЬНОСТИ

#### Резюме

Задачей, которую ставит себе автор является краткое студиум эволюции проблемы „источникового познания”, субъектного в европейской философии. Сосредоточиваясь, в основном, на феноменологии Хасерля, в которой проблема эта современно вновь была поставлена, автор рассуждает о зависимостях между рациональностью метода а „источником” постижимого благодаря её познания. Ссылается при этом к более ранним от феноменологии формации, таких как сократизм и мистическая традиция в философии. Понятие „внутренний источник познания” — понимаем тут как инспирующий всякий метод и теорию, предрациональный принцип познания — находит своё обоснование в описанных опытах разного типа „философствования”. Раздумывая над значением рациональных предпосылок, без которых философская интроспекция не может обойтись, автор подчёркивает основной факт невозможности реализации идеи „познания безпредпосылкового”, в частности осуществления её в границах имманенции человеческого бытия в мире. Целость представленного мышления направляется к доказательству ограничений, а одновременно опасностей, на которые навлекает мышление, „освобождающиеся” неопределённость внутреннего понимания и одновременно подчинённое воображениям „рационально” — субъектного, а также „интеллектуального” философствования.