

# Józef Bańka

---

## Metafizyka wobec intuicji pierwszych doniesień naoczności zmysłowej

---

Folia Philosophica 12, 7-40

---

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.

Prezentowany artykuł ma na celu wykazanie, że wiedza naukowa jest równocześnie poznaniem potocznym, ponieważ zawsze zawiera symbol czegoś, co może przekazać tylko intuicja pierwszych doniesień naoczności zmysłowej. Porażka nauki łączy się wówczas z trudem odzyskiwania punktu widzenia metafizyki, dzięki któremu odnajdujemy pierwotną intuicję, tu — na nasze potrzeby i zgodnie z założeniami przyjętego systemu — nazywaną prostomyślnością. Uwagi niniejsze będą więc dotyczyć tego, co w wyznaniu metodologicznym (zwanym dla krótkości *credo*) uznajemy za najgłębsze. Pytamy bowiem: Pod wpływem jakiego bodźca rzeczywistości odchodzimy od metafizyki i dochodzimy do wypracowania koncepcji, którą uznajemy za naukową? Na to pytanie można dać wieloraką odpowiedź i wielorakość możliwości takiej odpowiedzi uczynimy — w toku tych uwag — przedmiotem analizy.



JÓZEF BAŃKA

Metafizyka  
wobec intuicji  
pierwszych doniesień  
naoczności zmysłowej



### O tzw. rzeczywistości „prostej”, uchwytnej dla myśli

1. Dopóki pozostajemy na płaszczyźnie prawd banalnych — zdań wypowiedzianych w powszechnej codzienności — wszelka wiedza polega na osiągnięciu stanu prostomyślności, tj. nacelowaniu podmiotu na treść wybraną przedmiotu — tak wybraną, że przedstawia się ona podmiotowi jako rzeczywistość „prosta” (*εὐθύς*), tzn. uchwytana dla myśli. Albowiem wie się tylko to, co jest trafne: trafność zaś polega — ogólnie biorąc — na zgodności zawartości myślniej *phronesis* (*φρόνησις*) z akceptacją prostej *thymos* (*θυμός*).

Oba te terminy będą przedmiotem szczegółowej eksplikacji, dzięki której uzyskają swoje ściśle określone znaczenie. Wiedza zatem jest w naszym ujęciu „uproszczeniem” — pozyskiwaniem, przez wybrany w sferze *phronesis* aspekt przedmiotu, który może być orzekany o podmiocie (*καθ'ὅποκειμένον λέγεσθαι*), uznania „u” prostej instancji podmiotowej *thymos*. To wszystko, co w naszej *phronesis* jest tylko przedmiotowe, nazywamy rzeczywistością przyrodniczą; wszystko to natomiast, co jest podmiotowe i może się znajdować w podmiocie (*ἐν ὅποκειμένῳ*), nazywamy zazwyczaj „ja”, a — w naszej terminologii — krótko: *thymos*. W ten sposób uzyskujemy parę (dualizm) pojęć przeciwstawnych, ale dopełniających się w krótkim przedrostku *eu*. Eutyfronika (*eu-thy-phronica*) zatem to synteza dwóch pierwiastków pozostających dotychczas w antynomii (pozornej antynomii!)<sup>1</sup>. *Thymos* odczuwana jest przez podmiot jako coś tylko odczuwającego, a więc podświadomego, *phronesis* zaś jest nastawiona na to wszystko, co — mimo skomplikowania — da się rozłożyć na elementy myślowe i w ten sposób uczynić treścią świadomości (zauważenia). To ostatnie tworzywo staje się podatne na budowanie zeń obrazu naukowego, podzielonego w dyskursie między osobniki dysponujące różną *thymos*. Dążenie do wiedzy zasadza się na usiłowaniu doprowadzenia do eufunkcjonalnego skojarzenia obu tych składników (świadomej *phronesis* i nieświadomej *thymos*). Skojarzenie to określamy, z punktu widzenia podmiotu poznającego, jako stan prostomyślności. Według Fichtego człowiek stanowi połączenie dwóch światów: „Ja, istota duchowa, czysta inteligencja, i Ja, owo ciało w świecie cielesnym, to jedno i to samo, tylko że rozpatrywane od dwóch stron, tylko że ujmowane przez dwie różne zdolności ujmowania: pierwsze Ja — przez czyste myślenie, drugie Ja — przez ogląd zewnętrzny.”<sup>2</sup>

Na czym polega owo połączenie dwóch światów, na czym polega skojarzenie *thymos* z *phronesis* — to jest właśnie nasze *demonstrandum*! Oczywiście, samo zaistnienie stanów *thymos* i *phronesis* dane jest nam w ten sposób, iż nie wiemy, który z tych stanów jest ważniejszy i określa punkt wyjścia oceny stanu drugiego. Jako stany równoczesne, stanowią — jeśli kierować się zdrowym rozsądkiem — jakby tożsamość, która w potocznym postępowaniu nie jest dla nas żadną przeszkodą. Kiedy jednak chcemy tę tożsamość wyjaśnić, zmierzamy *eo ipso* do jej radykalnego zniesienia — do postawienia jednej ze stron tego stanu przed drugą. Decydujemy się na pierwszeństwo jednej z nich. Rzecz w tym, jak to pierwszeństwo ustalić.

<sup>1</sup> J. Bańka: *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy. Próba neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w recentywizmie*. Katowice 1990, s. 186—189.

<sup>2</sup> J. G. Fichte: *Powołanie człowieka*. Warszawa 1956, s. 103.

## 2. Możliwe są dwa przypadki.

W pierwszym przypadku za pierwotne możemy przyjąć to, co wywodzi się ze sfery *phronesis*. Wówczas nasze pytanie brzmiałoby: W jaki sposób do owego pierwotnego dołącza się to, co ma charakter tymiczny i towarzyszy mu w integralnej osobowości człowieka, pozostając w stanie tożsamości ze sferą *phronesis*. Pytanie trudne, skoro stwierdziliśmy, że to, co tymiczne, nie zawiera się w pojęciu *phronesis*, lecz raczej pozostaje z nim w sprzeczności i wyraża fałsz, coś nie istniejącego (*το ψεύδος, τὰ μὴ ὄντα*). W jaki sposób to, co mieści się w *thymos*, może dołączyć do tego, co jest treścią *phronesis* i uczestniczy w zgodnym z prawdą wyrażaniu świata (*ὁρθῶς λέγειν*)? Samo z siebie *phronesis* nie zakłada, że istnieje jakaś *thymos*, która ją odczuwa. Możliwy jest do pomyślenia taki porządek rzeczywistości, który eliminuje potrzebę obecności emocji. Stąd przecież koncepcje społeczeństwa naukowego, stąd idea totalnej komputeryzacji życia ludzkiego. Byłby to świat co prawda nieludzki, ale mimo wszystko świat. Zagadnienie można więc ująć następująco: w jaki sposób do świata *phronesis* dołącza się *thymos* albo w jaki sposób świat racjonalny potrzebuje do zaistnienia w postaci ludzkiej elementów pozaracjonalnych, aksjologicznych?

To wszystko gubi się w interpretacji dwukierunkowej i domaga się określenia punktu wyjścia. Skoro ujęcie rzeczywistości ma niejako dwa bieguny, które się warunkują, to trudność polega na obraniu jednego z nich jako punktu wyjścia: od *phronesis* ku *thymos* czy też od *thymos* ku *phronesis*. Sprawa zostaje przesadzona pod wpływem tradycji Hegłowskiej, w myśl której *phronesis* jest tendencją przeważającą, tendencją do wnoszenia teorii w życie i działanie człowieka. Hegel pisze: „Coś posiada rzeczywistość tylko w swym pojęciu, a jeśli jest ono różne od swego pojęcia, przestaje być rzeczywiste i jest Niczym; namacalność i istnienie zmysłowe na zewnątrz siebie (*des sinnlichen Ausersichseins*) przypada tej będącej niczym stronie.”<sup>3</sup> Toteż najwyższym stopniem doskonałości filozofii stało się steoretyzowanie wszelkiej dostępnej rzeczywistości — filozofia stała się narzędziem intelektualnego oglądu rzeczywistości. W języku greckim *θεωρία* oznacza właśnie „ogłądanie, jak się rzeczy mają”<sup>4</sup>. Zjawiska ze sfery *thymos* podlegają tu całkowitej redukcji, a w polu widzenia pozostają tylko aspekty formalnej *phronesis*. Stąd im mocniej w rzeczywistości ujawnia się racjonalność, tym łatwiej zjawiska duchowe stają się mechanizmami obiektywnej przyrody, przejawami behawioru. Istnieją wprawdzie zjawiska emocjonalne, i w ogóle irracjonalne, ale ich tymczasowa irracjonalność stanowi tylko rezultat niedostatku naszej wiedzy i metodologicznej refleksji nad naturą zjawisk, w tym nad naturą człowieka.

<sup>3</sup> G. W. Hegel: *Nauka logiki*. T. 1. Przeł. A. Landman. Warszawa 1967, s. 44.

<sup>4</sup> Zob. M. Heidegger: *Co to jest filozofia?* „Aletheia” 1990, nr 1(4), s. 49—51.

Wszystko to nie jest ani czyste, ani autentyczne. Mimo to sfera *phronesis* osiąga swoją przedmiotowość dzięki metodologicznej refleksji i procedurom weryfikacji (falsyfikacji). To, co nazywamy podmiotem, sferą *thymos*, zostaje odzyskane dzięki racjonalności i w niej znajduje swoją tożsamość w zdaniu kategoriycznym typu: *τὸ Α κατηγορεῖται κατὰ τοῦ Β*. Tożsamość bowiem osiąga się w wyniku logicznej jednoznaczności, właściwej sferze *phronesis*. Stanowi to jawne świadectwo, że sfera *phronesis* pierwotnie jest tożsama z tym, co w człowieku rozpoznawane bywa za pomocą empatii jako coś niewyraźnego, jako *thymos*. W filozofii zatem zawiera się tendencja do tego, aby psychikę człowieka uczynić całkowicie racjonalną; i właśnie dzięki tej tendencji — redukcji sfery *thymos* do sfery *phronesis* — przepaść między podmiotem a przedmiotem zostaje pokonana. Pokonana zarazem zostaje przepaść między tym, co się zdarzyło (*τὰ γεγόμενα*), a moim jestem (*εἰμί*). Na korzyść oczywiście przedmiotu, w którym podmiot uzyskuje swą (racjonalną) tożsamość.

W drugim przypadku za pierwsze możemy przyjąć to, co wywodzi się z sfery *thymos*. Wówczas pytanie brzmiałoby: W jaki sposób dołącza się do niego to, co ma charakter froniczny i pozostaje z nim w zgodności, czyli w jaki sposób, anektując *phronesis*, ocalić możemy fenomeny: *σώξεν τὰ φαινόμενα*. Skoro prostomyślność polega na zgodności obu tych czynników, czyli na eufunkcjonalności sfery *thymos* i *phronesis*, a zgodność ta jest właściwością równowagi psychicznej, przeto na uzyskaniu tej zgodności polega główne zadanie psychoterapii cywilizacyjnej opartej na *katharsis*. Chodzi w niej bowiem o osiągnięcie stanu czystości bytowej, o której mówi między innymi Hegel: „Byt ten — gdyby wyróżniono w nim jakieś określenie lub treść albo gdyby został dzięki temu założony jako różny od czegoś innego — nie mógłby być utrzymany w swojej czystości [...]. Podobnie nie ma w nim niczego, o czym można by myśleć, albo inaczej mówiąc: jest tylko samym pustym myśleniem. Byt, nieokreślona bezpośredniość, jest faktycznie Niczym i niczym więcej ani niczym mniej niż Nic.”<sup>5</sup>

Problem mimo wszystko pozostaje: Co należy przedsięwziąć w pierwszej kolejności, aby eufunkcjonalność obu sfer cywilizacji uzyskać? W przedkarterrzańskim modelu postępowania przyjęto za punkt wyjścia to, co przedmiotowe, związane ze sferą *phronesis*, i z tej sfery wyprowadzano następnie podmiotową *thymos*. Model pokarterrzański wychodzi od sfery *thymos*, a więc od tego, co podmiotowe, aby pokazać powstanie przedmiotu, uchwytne w sferze racjonalnej *phronesis*. Na tle obu tych kierunków filozofowania eutyfronika zmierza do syntezy dwóch punktów wyjścia w jedno. I aby tej syntezy dokonać, eutyfronika zamienia punkty wyjścia, a więc sferę *thymos* i *phronesis*, na dane sytuacyjne, dla siebie wzajemnie konieczne, tak iż

<sup>5</sup> G. W. Hegel: *Nauka logiki...*, T. 1, s. 92.

niezależnie od tego, którą z tych danych uznamy za punkt wyjścia, uzyskamy ten sam rezultat.

3. To, co powiedzieliśmy o podstawowych punktach wyjścia, da się też powiedzieć o podstawowych dwóch rozwiązaniach. Przystosowanie człowieka do współczesnej cywilizacji dokonuje się na dwóch charakterystycznych poziomach, między którymi niemal nigdy nie dochodzi do równowagi bezwzględnej. Problem równowagi jest tu ciągle stawiany, nigdy zaś nie dochodzi do jego wyjaśnienia. S. Kierkegaard pisał słusznie: „Niechże nigdy nie przestaje się pamiętać, że nie podejmuję się wyjaśniania problemu, lecz jedynie go stawiam.”<sup>6</sup> Tak jest również w naszym przypadku, przy czym tu chodzi o przystosowanie na poziomie tzw. tymicznym i poziomie tzw. fronicznym, rozumowym. Równowaga psychiczna osobnika ( $E$ ) jest funkcją ( $f$ ) jego przeżyć na poziomie tymicznym ( $T$ ) i możliwości intelektualnych ( $P$ ). Wyrazić to można formułą:

$$E = f(T \cdot P).$$

Skoro dla eutyfroniki żaden z wymienionych elementów układu *thymos* — *phronesis* nie może być uprzywilejowanym punktem wyjścia, to badacz musi rozpocząć od ogólnego zwątpienia w realność hierarchii wartości, opartej na wyższości jednych nad drugimi. Między bytem i prawdą zachodzi podobna relacja jak między *thymos* i *phronesis*. Arystoteles pisze: *ἐτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψευδές* („Tak, że »być« i »jest« znaczy, że coś jest prawdziwe, »nie być« znaczy, że nie jest prawdziwe, lecz fałszywe”)<sup>7</sup>. Z jednej bowiem strony racjonalista, opowiadający się za *phronesis*, sprzeciwia się przenikaniu do jego systemu elementów podmiotowych, z drugiej emotywista, podejmujący się ochrony sfery *thymos*, unika interwencji metod przyrodniczych w strukturę budowanego przezeń systemu humanistycznego. Eutyfronik natomiast przyjmuje oba te elementy jako empiryczne dane, tj. dane w jego prostomyślności. To odwołanie się do prostomyślności pozwala odrzucić kilka przesądów, związanych z założeniem tzw. punktu wyjścia i identyfikacją tegoż z którymś z elementów układu *thymos* — *phronesis*.

Podstawowym przesądem jest przesąd rzeczy transcendentnej, tzn. samej z siebie istniejącej obiektywnie, tak iż obiektywność tę może człowiek stwierdzić. Przesąd ten da się usunąć, jeśli pewność bezpośrednią, z jaką przyjmujemy istnienie rzeczy, potraktujemy jako ingredient humanistyczny konstrukcji przedmiotu: z jednej strony mamy tu „proste” odczucie czegoś

<sup>6</sup> S. Kierkegaard: *Zamykające nienaukowe post scriptum do „Okruchów filozoficznych”*. Tłum. T. Płużański. Warszawa 1949, s. 385.

<sup>7</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, 1017 a 34.

od nas innego, z drugiej — „myślne” rozpoznanie współdziału tego odczucia w konstruowaniu faktu obiektywnego, który dzięki temu rozpoznaniu jest po prostu faktem ludzkim, tj. faktem danym naszej prostomyślności. Nasze rozpoznanie „myślne” nie może mieć waloru bezpośredniej pewności, wymaga bowiem dyskursu (*τέχνη συνοπτική*), nasze „proste” odczucie czegoś innego (*τέχνη ἀντιλογική*) natomiast żadnego dyskursu nie potrzebuje. Oba te stany są w rozłączeniu trudne do wyjaśnienia. Eutyfronika zakłada jednak, że stany te w sposób niejawny łączą się, są wręcz tożsame i pokrywają się w naszej prostomyślności z czymś bezpośrednio pewnym. Podobnie trudne do rozłączenia w sposobie wyjaśniania są dla Arystotelesa prawda i fałsz. Pisze on mianowicie: *τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές* („Mówić o czymś, co jest [tak], że nie jest, lub o czymś, co nie jest [tak], że jest — to fałsz; mówić o czymś, co jest [tak], że jest, i o czymś, co nie jest [tak], że nie jest — to prawda”)<sup>8</sup>. Zadaniem eutyfroniki jest wykazać tę tożsamość, tzn. doprowadzić do uprawomocnienia zasady prostomyślności w epistemologii.

4. Gdybym miał zagłębić się w dalsze objaśnienia tej potężnej iluzji, jaką jest bezpośrednia dana naszej świadomości, nie zawahałbym się przed stwierdzeniem, że kryje się w niej nieprzeparte przekonanie podmiotu, iż jest on tożsamy z rzeczą, którą poznaje, on sam zaś musiałby zakwestionować siebie z chwilą zakwestionowania tej uporczywej iluzji tożsamości<sup>9</sup>. Istnienie własne jest w istocie bezpośrednią daną naszej świadomości, naszej *phronesis* (*cogito*), podobnie jak istnienie rzeczy zewnętrznych jest bezpośrednią daną odczucia naszej *thymos*, dzięki której wiemy, iż nie jesteśmy tymi rzeczami, które znajdują się poza nami. Ten właśnie fakt, że pewność naszej odrębności w sferze *phronesis* rzutuje na pewność odrębności rzeczy w sferze *thymos*, tak iż między dwoma rodzajami tej pewności istnieje tożsamość, nazywamy prostomyślnością perspektywy poznawczej.

Stosownie do tych ustaleń, prostomyślność różniłaby się od postawy naiwnej w dwóch punktach:

Po pierwsze, pewność istnienia rzeczy zewnętrznych dana jest w poczuciu *thymos*, dotyczącym odrębności czegoś, co nie jest z nami tożsame. Eutyfronika nie interesuje się dowodzeniem istnienia rzeczywistości zewnętrznej, radykalnie od nas odrębnej. Po prostu istnienie rzeczy zewnętrznych stanowi podstawą samoakceptacji własnego „ja”.

Po drugie, eutyfronika oba te zadania — rozpoznania swego istnienia w sferze *phronesis* i poczucia odrębności tego istnienia od czegoś innego w sferze *thymos* — rozdziela celowo po to jedynie, aby dowieść ich tożsamości

<sup>8</sup> Ibidem, 1011 b 26.

<sup>9</sup> Zob. R. Porawski: *Próba rekonstrukcji pierwszej księgi Arystotelesa „O ideach”*. „Eos” 1980, s. 77–94.

w prostomyślnej perspektywie Jednego, które jest „poza wszelką bytowością” (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)<sup>10</sup>. Eutyfronika zajmuje więc prostomyślny punkt widzenia w miejsce punktu widzenia wyłącznie w sferze *phronesis* i wyłącznie w sferze *thymos* — punkt syntetycznie poznawczy i zarazem naturalny.

5. Zastanówmy się teraz, co znaczy to określenie: punkt widzenia poznawczo syntetyczny. Jego sens wydaje się na pierwszy rzut oka nieco mylący, niemal dwuznaczny; ten właśnie podwójny sens rodzi rozpatrywany przez nas problem „przejrzystości” poznania. Przejrzystość poznania jest otwarta na byt, ale „o bycie — jak mówi Arystoteles — orzeka się wielorako” (*τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται*). Z punktu widzenia *thymos* nasze poznanie jest „jakby przejrzyste”, tak iż na jego dnie pozostaje przedmiot, na którym opiera się nasze „ja” doznające wówczas swojej odrębności i inności. Natomiast z punktu widzenia *phronesis* poznanie to sam akt wiedzy, konstruowanej w akcie doświadczania przedmiotu, tak że przedmiot ten ginie z pola widzenia i pozostaje czysty podmiot. Jak zauważa Arystoteles: „W ogóle argumenty, dotyczące eidosu (*περὶ εἰδῶν*), znoszą rzeczy, na których nam bardziej zależy niż na istnieniu idei.”<sup>11</sup> Eutyfronika, która zmierza do wzajemnego zbliżenia obu tych punktów widzenia, nie zajmuje się zatem wiedzą o przedmiocie ani też przedmiotem wiedzy — jest „prostą myślą” o przedmiocie złożonym, przy czym prostoty tej myśli nie czerpie się z naiwności, lecz z przyznania wiedzy jej ludzkiego (i tylko ludzkiego) charakteru. W akcie prostomyślności bowiem obraz przedmiotu kształtuje się w nas spontanicznie. Akt taki pozwala przy tym na wprowadzenie *phronesis* w obręb naszego zachowania wobec przedmiotu, przy równoczesnym zachowaniu podstawowej roli aksjologicznej jego spontanicznego składnika, tj. *thymos*.

Eutyfronika proponuje porządek jednocześnie wygodny metodologicznie, uporządkowany i bliski najnaturalniejszym odruchom aktu poznania spontanicznego. W akcie *thymos* nasza świadomość zatrzymuje się na przedmiocie i w nim się rozplywa; natomiast w akcie *phronesis* przedmiot staje się wtórny wobec samej pojęciowej konstrukcji, liczy się tylko sam akt oglądu przedmiotu. Słowem — w akcie *thymos* nie rozróżniamy pojęcia i przedmiotu (pojęcia w rzeczy i rzeczy w pojęciu), podczas gdy w akcie *phronesis* dominuje pojęcie jako pojęcie lub jako forma — istota (*ιδέαν*). *Thymos* — to samo działanie, behavior, w którego ramach identyfikujemy się sami z sobą, poza kontekstem historii, albowiem historyzm uniemożliwia traktowanie myśli na serio, a więc myśli jako myśli<sup>12</sup>. *Phronesis* — to sama myśl jako konstrukcja,

<sup>10</sup> Zob. H. Krämer: *Neues zum Streit um Platons Prinzipienlehre*. „Philosophische Rundschau” 1980, H. 1/2, s. 35.

<sup>11</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, 990 b 17.

<sup>12</sup> Por. L. Strauss: *On Collingwood's Philosophy of History*. „The Review of Metaphysics” 1952, Vol. 5, No. 4, s. 559—586.



której obojętna jest nasza tożsamość. Sztuka prostomyślności będzie polegać właśnie na umiejętności stałego poruszania się w obrębie dwoistości *thymos* i *phronesis*, tak aby zachodziła między nimi tożsamość antropologiczna, uzyskiwana — w sensie uczestnictwa (*μέθεξις*) — dzięki naszemu poruszaniu się właśnie w ich obrębie, bez konieczności przyjęcia jednego z nich jako punktu wyjścia.

### Antropologiczne *a priori*, którym jest to, co podmiotowe

1. Postawmy teraz pytanie inne: Co się stanie, jeśli do naszego dwuczłonowego schematu *thymos* — *phronesis* wprowadzimy wielość innych wymiarów, w których może się okazać konieczne rozbitcie tego *equilibrium*, jakie sugeruje nasz schemat? To prawda, że zasady podziału wiedzy winny być sformułowane w toku wywodu koncepcji. Ale potrzebny jest podział tymczasowy. Zadanie eutyfroniki polega na wyjaśnieniu, w jaki sposób możliwe jest *equilibrium* między podmiotową *thymos* i przedmiotową *phronesis*. Wyjaśnienie tego „możliwe” osiągniemy, jeśli założymy czysto ludzkie *a priori*, którym jest to, co podmiotowe, a więc *thymos*.

Założmy zatem owo *a priori*. Wszelka bowiem antropologia sprowadza się *a priori* do pewnych pierwotnych przekonań, czyli pierwotnych wartości, tkwiących właśnie w sferze *thymos*. Te poszczególne przekonania eutyfronika musi sprowadzić do jednego przekonania pierwotnego. To jedno, z którego wywodzi się wszystko w obrębie antropologii, zostaje sformułowane w pierwszej zasadzie eutyfroniki, którą jest zasada prostomyślności, zawarta w naukotwórczym pytaniu: *διὰ τὶ τὸδε τι?* Przyjęcie tej zasady oznacza uznanie jej za podstawę tego, co jest absolutnie pewne i co warunkuje wszelką inną pewność. Sam podział antropologii wyznaczają wartości pierwotne, których przyjęcie dokonuje się w płaszczyźnie prostomyślności.

Prostomyślność jako ruch świadomości przedkrytycznej zawiera w sobie dwa głęboko zakorzenione przekonania.

Pierwszym przekonaniem, opartym na prostomyślności, jest uznanie, że istnieje niezależny od naszej *thymos* świat rzeczy. Ale jednocześnie w prostomyślnym odczuciu dane jest przekonanie, że to, co jest w rzeczy, i to, co sobie o niej przedstawiamy, cechuje się daleko posuniętą zbieżnością, jak bowiem mówi H. Cohen: „Historia ludzkiego myślenia odsłania samą siebie jako historię idealizmu.”<sup>13</sup> Wyrażne określenie odnosimy do rzeczy, ale jest to określoność umieszczona w rzeczy przez nas — przez naszą *thymos*. Potrzebujemy czegoś niezmiennego, ale nie znosimy niezmienności w nas. Toteż zamiast przypisać ją sobie, wolimy odnaleźć ją na zewnątrz. Jeśli

<sup>13</sup> H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin 1925, s. 10.

określoność odnosimy do nas, to raczej do naszych przedstawień — do naszej *phronesis*. Nie jest to już w tym przypadku określoność rzeczy, lecz pojęć. My — nasza *thymos* — pozostaje dalej nietknięta przez tę określoność. Problem eutyfroniki to zadanie wyjaśnienia, w jaki sposób to, co sobie przedstawiamy, zgodne jest z rzeczami, których obecność notujemy w przedstawieniu, a nie z mniemaniem, które nam się narzuca<sup>14</sup>: *μη κατὰ δόξαν, ἀλλὰ κατ'ουσίαν... ἑλέγχειν*.

Wyjaśnienie okazuje się proste: trzeba znaleźć niezmienność rzeczy i niezmienność nas, ale tak, aby nasza *thymos* pozostała nienaruszona. Czynimy zaś to w ten sposób, że tę niezmienność cedujemy z naszej *thymos* na pojęcia, czyli na naszą *phronesis*. W ten sposób uzyskujemy tożsamość dwóch niezmienników: rzeczy i pojęcia. Oba te niezmienniki nie naruszają jednak integralności naszej zmiennej *thymos*. W efekcie rzeczy są po prostu tym, co w związku z nimi konstruujemy w naszej *phronesis* — w naszych pojęciach. Poznajemy — zakładając prostomyślność — rzeczy, jakimi są same w sobie, a to, jakimi są w sobie, oznacza dla nas — jakimi są w naszej konstrukcji pojęciowej, w naszej *phronesis*. Na supozycji naszej prostomyślności w tym względzie polega możliwość stwierdzenia tożsamości rzeczy samej w sobie *per se* (*καθ' αὐτό*) i rzeczy w sobie *per nos* (*φαινόμενα*). Tożsamość bytu i zjawiska polega po prostu na tym, że „zjawisko” rozdzielamy na *phronesis* i *thymos*. Tożsamość bytu i zjawiska oznacza zatem tożsamość bytu i tej części zjawiska, która obejmuje sferę *phronesis*. Bez tej dekompozycji zjawiska na sferę *thymos* i sferę *phronesis*, rozpatrywanych w kategoriach równorzędności (*ἴσον*), nie byłoby możliwe uzyskanie wspomnianej tożsamości bytu i zjawiska jako Jednego samego w sobie, w sensie Platonskiego *Parmenidesa*: „Jedno samo (*αὐτὸ τὸ ἓν*) [...], jeśli ujmujemy je tylko intelektem (*διανοίᾳ μόνον*): jako samo w sobie (*καθ' αὐτὸ λάβωμεν*), bez tego, w czym uczestniczy, czy będzie jawić się jako takie jako Jedno, czy jako Wiele? — Jedno, jak sądzę.”<sup>15</sup> Tak więc rozwiązanie tego zadania w ramach eutyfroniki pokrywa się z dążeniem do przyjęcia zasady prostomyślności jako warunku umożliwiającego wszelkie doświadczenie.

Drugim przekonaniem, danym nam w naszym poczuciu prostomyślności, jest to, że konstrukcje ze sfery *phronesis* przechodzą do rzeczy — tj. że niezmienność naszej *phronesis* przechodzi w niezmienność rzeczy, realizując tożsamość zjawiska i bytu. Albowiem — pisze H.-G. Gadamer — „Filozofia porusza się wyłącznie w obszarze pojęć: w ideach, przez idee, do idei.”<sup>16</sup> Zgodnie z pierwszym przekonaniem istnieje zgodność bytu i zjawiska; stosownie do przekonania drugiego — istnieje zgodność zjawiska

<sup>14</sup> Platon: *Państwo*, 534 c 2–3.

<sup>15</sup> Idem: *Parmenides*, 143 a 7.

<sup>16</sup> H.-G. Gadamer: *Filozofia i poezja*. Przeł. B. Baran. „Poezja” 1980, nr 6, s. 91.

i bytu. W obu tych przekonaniach pojawia się coś w rodzaju „punktu wyjścia” — jakiegoś *a recentiori*. Zanegowaliśmy możliwość przyjęcia punktu wyjścia od strony bytu oraz punktu wyjścia od strony zjawiska *en masse*. Trzeba dokonać w tym drugim przypadku rozróżnienia: między zjawiskiem jako *thymos* i zjawiskiem jako *phronesis*. Jeśli w relacji byt — zjawisko mamy w drugim członie do czynienia tylko z *phronesis*, to wówczas odrzucenie koncepcji „punktu wyjścia” jest sensowne. Odrzucenie wszakże nie dotyczy *thymos* — to ona bowiem stanowi „Archimedesowy punkt” oparcia rozważań nie nad tym bynajmniej, w jaki sposób coś przedmiotowego może być zmienione przez coś tylko pomyślanego (*phronesis*), bo to byłby idealizm transcendentálny, lecz rozważań nad tym, w jaki sposób coś przedmiotowego może być zmienione przez coś chcianego (*thymos*).

Na tym założeniu opiera się możliwość wszelkiego wolnego działania, przeto rozwiązanie tego zadania jest celem eutyfroniki.

2. Tak więc dwoistość punktu wyjścia eutyfroniki jest jeszcze bardziej podkreśloną dwoistością bytu i zjawiska w odniesieniu do samego podmiotu jako inscenizatora świata. Mimo to refleksja na temat punktu wyjścia nie jest wcale nieprzydatna. Bo popatrzmy! Przyjęcie dla eutyfroniki jako punktu wyjścia rozważań nad tym, w jaki sposób coś przedmiotowego (byt) może być zmienione przez coś chcianego (*thymos*), jest rozwiązaniem sprzeczności dwóch punktów wyjścia, które odrzuciliśmy: zgodności bytu i zjawiska oraz zgodności zjawiska i bytu. Właśnie Platon w *Państwie* charakteryzuje przedmiot poznania zmysłowego (*δοξαστόν*) jako „mający w sobie coś z bytu i nie-bytu” (*τοῦ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι*)<sup>17</sup>. W zgodności bytu z *thymos* chodzi jeszcze o coś trzeciego — o zgodność bytu z naszą techniczną kreacyjnością. Innymi słowy — dwa poprzednie punkty wyjścia zakładają prawdę epistemologiczną: *adaequatio intellectus et rei*. Nasz punkt wyjścia zakłada prawdę ontologiczną (technologiczną): *adaequatio rei et intellectus*.

Wyjście od prawdy technologicznej nie zakłada, że świat rzeczywisty jest czymś od nas całkowicie niezależnym, do czego, jako do prawzoru, musi się stosować nasza *phronesis*. Bez przyjęcia tego faktu, że możemy zmieniać naszą *thymos* — stosownie do potrzeb — *more technologico*, nie sposób byłoby zrozumieć wszelkich przemian w świecie. Chodzi o to, że naszemu poznaniu w sferze *phronesis* w coraz mniejszym stopniu przysługuje prawdziwość (poszerza się nasza *docta ignorantia*), ale naszej woli (*thymos*) przysługuje coraz większa realność. Przyrost naszej wiedzy jest po prostu niewspółmierny do możliwości zmieniania świata. Już Platon w *Państwie* mówi, że prawdziwe bycie kontrastuje ze zmiennym stawianiem się (*γένεσις*)<sup>18</sup>. Poszerza się więc pole naszej technologiczności, ale pomniejsza pole naszej

<sup>17</sup> Platon: *Państwo*, 478 e.

<sup>18</sup> Ibidem, 525 b 5.

prostomyślności. I tę sprzeczność trzeba rozwiązać, jeśli w ogóle ma nadal istnieć cywilizacja. Odpowiedź na pytanie, dlaczego jednocześnie nasze pojęcia (*phronesis*) stosują się do przedmiotów, a przedmioty do naszej woli (*thymos*), jest możliwa tylko w antropologii. Nie odpowie na to pytanie ani teoria poznania, ani ontologia, lecz tylko stanowiąca ogniwo między nimi antropologia filozoficzna. Albowiem — jak mówi Platon w *Państwie* — samo mniemanie, które ma charakter czysto ludzki, określone jest jako dziedzina pośrednia między prawdziwą wiedzą i czystą niewiedzą (*οὐτε ἀρα ἀγνοια οὐτε γνῶσις δόξα ἀν ἔη*)<sup>19</sup>.

Tak oto nadajemy sobie status człowieka ironii. Kiedy pytamy, „jak my zgadzamy się z rzeczywistością”, to mamy na uwadze *my-phronesis*. Kiedy natomiast pytamy, „jak rzeczywistość zgadza się z nami”, mamy na uwadze *my-thymos*. Chodzi także o to, że *my-thymos* jesteśmy ośrodkiem zmienności, z której bierze się wola zmieniania rzeczywistości. Jak mówi J. G. Fichte: „Wolnym czuję się wtedy, kiedy to, co mi się przydarza, jest przejawem samodzielnej siły, która mnie indywidualnie przypadła w udziale.”<sup>20</sup> W ten sposób wola etyczna staje się wolą technologiczną. Możemy zatem już pojąć, w jaki sposób jednocześnie świat przedmiotowy stosuje się do przedstawień optywicznych naszej *thymos* (właśnie przez technologię), a nasze przedstawienia konstruktywne naszej *phronesis* — do świata przedmiotowego (właśnie przez konstrukcję logiczną), pomimo że między idealnym i realnym nie panuje żadna *harmonia praestabilita*. Zresztą harmonia taka jest zbyteczna, bo idealne w sferze *phronesis* i realne w sferze *thymos* znajdują swoje odpowiedniki w ten sposób, że idealne stosuje się do rzeczywistości istniejącej, realne zaś — do rzeczywistości (technologicznie) powstającej.

3. Zawsze w miarę wznoszenia się ku rzeczom, które trzeba dopiero zrobić, wkraczamy w dziedzinę aktywności naszej *thymos*. Aktywna *thymos*, dzięki której wytwarzany jest świat realny, nie potrzebuje „uprzedzającej harmonii”, sama bowiem powołuje świat za pomocą technologii. Ale aktywność ta nie jest tożsama z aktywnością *phronesis* — aktywnością odtwórczą. *Phronesis* jest aktywnością dopasowywania „siebie” do rzeczywistości, *thymos* — aktywnością dopasowywania rzeczywistości „do siebie”. Możemy tedy stwierdzić, że istnieje aktywność zarówno po stronie twórczej *thymos*, jak i odtwórczej *phronesis*.

Ale oprócz tego istnieje aktywność wytwórcza, czyli aktywność po stronie *thymos*, przy udziale świadomej *phronesis*, a więc przy udziale aktywności odtwórczej. Skoro obie formy aktywności: twórcza (*thymos*) i odtwórcza (*phronesis*), winny być w zasadzie jednym, to jedność tę uzyskują w aktywności wytwórczej, a więc w twórczej *thymos* przy udziale odtwórczej *phronesis*.

<sup>19</sup> Ibidem, 478 c.

<sup>20</sup> J. G. Fichte: *Powołanie człowieka...*, s. 23.

Zdają sobie sprawę, że może istnieć aktywność twórcza (*thymos*) bez udziału odtwórczej (*phronesis*), ale jest to już niższy poziom działalności technologicznej, ograniczony do cywilizacji przedmiotów gotowych. Cywilizacja techniczna wymaga aktywności wytwórczej, tj. *thymos* przy współdziałaniu *phronesis*. Jeśli tak, to pierwotna tożsamość aktywności *thymos* uczestniczy w tworzeniu świata wraz z tą aktywnością, która dotyczy *phronesis*, i ujawnia się w wytworach całkiem nowej cywilizacji, same zaś wytwory tej ostatniej jawią się jako technologiczne wytwory „rozdzielenia” (*χωρισμός*) aktywności wytwórczej na świadomą (*phronesis*) i bezwiedną (*thymos*). Cywilizacja, zarówno jako całość, jak i w swych poszczególnych przejawach, stanowi dzieło w obrębie świadomej *phronesis*, powstałe zarazem jako produkt ślepego mechanizmu *thymos*<sup>21</sup>. Jest ona w sferze *phronesis* celowa, ale celowość ta nie wyjaśnia istoty cywilizacji. Filozofia naturalnej celowości *thymos* jest punktem łączności teorii poznania i ontologii. Ich łączność eutyfronika czyni podstawą budowania antropologii filozoficznej.

### **Predecyzje ukryte w akcie konstruowania przedmiotu dla oglądu zewnętrznego**

1. Pod wpływem jakiego bodźca eutyfronika doszła do wypracowania takiej koncepcji? Na to pytanie można dać tylko jedną odpowiedź: stało się to pod wpływem przyjęcia zasady prostomyślności. Jedynym bowiem bezpośrednim przedmiotem analizy eutyfronicznej jest podmiotowość *thymos*; jedyną więc zasadę tego rodzaju filozofowania stanowi zasada prostomyślności, tj. zmysł słusznego rozumienia życia, który nie odwołując się nawet do przesłanek naukowych, jest intuicyjnie niezawodny. Być może o nim właśnie można powiedzieć to, co Platoński Sokrates powiada w *Parmenidesie*: „A może, *Parmenidesie*, każda idea jest pojęciem (*νόημα*), które nie istnieje nigdzie indziej niż w duszach (*ἐν ψυχαῖς*); stąd też, każda idea jako jedno (*ἓν*) nie doznawałaby tych konsekwencji o jakich mówiono.”<sup>22</sup>

Przedmiot analizy eutyfronicznej zatem nie może stać się przedmiotem oglądu zewnętrznego, zracjonalizowanego w sferze *phronesis*, czyli przedmiotem konstrukcji. Sfera *phronesis* obejmuje właśnie konstrukty, które można przedstawić zewnętrznemu. Natomiast eutyfronika koncentruje się na podstawie aktu konstruowania, jego predecyzji, która jest aktem wewnętrznym i mieści się w sferze *thymos*.

2. Nie miejsce tu, by zastanawiać się, czy prostomyślność została rozpoznana w sferze rzeczywistej esencji — w sferze *thymos*, jeżeli ogłaszamy

<sup>21</sup> J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*. T. 1. Katowice 1986, s. 23—108.

<sup>22</sup> Platon: *Parmenides*, 132 b 3-c.

jednocześnie jej współdział w sferze *phronesis*. Czyż nie jest ona raczej nad-*thymos* niż brakiem *phronesis*? Powiedzieliśmy wszak, że przedmioty rodzące się w sferze *thymos* istnieją tylko wtedy, kiedy są wytwarzane przy udziale aktywności sfery *phronesis*, a więc kiedy aktywność twórcza po stronie *thymos* znajduje swoje wykończenie w aktywności wytwórczej, dzięki udziałowi aktywności odtwórczej sfery *phronesis* w aktywności twórczej sfery *thymos*<sup>23</sup>. Przedmiotów rodzących się w sferze *thymos* nie można zmusić do zaistnienia w taki sposób, by same stać się mogły przedmiotem zewnętrznego oglądu. Nie „same”, ale przy udziale aktywności sfery *phronesis* mogą dojść do statusu aktywności wytwórczej, tj. do opuszczenia sfery „prostoty”, i wejść w sferę „myśli”, a następnie — dzięki tej koniunkcji — w sferę rzeczy.

Do tego potrzebny jest jednak zewnętrzny impuls *techne*. Status prostomyślności pozwala im tylko na naszą akceptację, status technologiczny — na realne zaistnienie. Sama *phronesis* daje zamysł zewnętrzny, sama *thymos* — zamysł wewnętrzny. Ich połączenie warunkuje ingerencję technologiczną w ten wspólny zamysł, zamysł prostomyślny. Z całym przedmiotem mamy do czynienia dopiero wtedy, gdy widoczna staje się realizacja zamysłu prostomyślnego według określonych praw technologii. Tego rodzaju działanie daje się zrozumieć tylko dzięki bezpośredniemu oglądowi wewnątrz sfery *thymos*. Ale ogląd ten — sam w sobie pierwszy (*a recentiori*) — ujawnia się naszej percepcji w rezultacie zaistnienia procesu wytwórczego, a więc w efekcie dołączenia do aktywności *thymos* aktywności sfery *phronesis*. W trakcie filozofowania na poziomie *thymos* jesteśmy tylko podmiotem i podmiotowość tę uzyskujemy niejako z racji zaistnienia przedmiotu — dostępnego naszej *phronesis*. Pozostając stale w sferze wewnętrznej aktywności *thymos*, ale nie uchylając się jednocześnie od współdziałania *phronesis* w akcie wytwarzania, stajemy się zdolni do refleksji w trakcie trwania tego drugiego stanu (*a posteriori*) — która kieruje się na wytwarzanie, a więc spotyka się ze sferą zewnętrzną *techne*.

3. Narzucają się zatem trzy kolejne stwierdzenia: *thymos* — chce, *phronesis* — myśli, *techne* — wytwarza. Dzięki eutyfronicznej dwoistości aktywności *thymos* i *phronesis*, syntetyzującej się w *techne* jako wytwarzaniu, obiektem staje się coś, co poza tym nigdy nie istniało, choć być może stanowiło przedmiot refleksyjnej *phronesis*, w postaci idei, która jest jedna i ta sama (*ἓν ἄρα ὄν καὶ ταὐτόν*), lecz — jak mówi Sokrates w *Parmenidesie* Platonskim — staje się oddzielona od siebie samej (*αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς*)<sup>24</sup>. Ów proces refleksji, jakiemu poddane zostaje to nie-przedmiotowe, staje się, dzięki woli kreatywnej *thymos*, wytwórczym aktem *techne*. Dzięki tejże woli kreatywnej *thymos* refleksyjna *phronesis* zostaje nakierowana na *techne*, stając się pro-

<sup>23</sup> J. Bańka: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983, s. 221.

<sup>24</sup> Platon: *Parmenides*, 131 b.

duktywna, według wskazania Fichtego: „Jesteś po to, by działać, twoje działanie i tylko twoje działanie określa twoją wartość.”<sup>25</sup> *Thymos* cechuje więc, podobnie jak *techne*, zdolność tworzenia, różnica zaś między nimi polega na odmiennym ukierunkowaniu twórczej siły. Podczas gdy w *techne* tworzenie kieruje się na zewnątrz, aby za pośrednictwem wytworów poddawać refleksyjnej *phronesis* to, co nieświadome, *thymos* kieruje się bezpośrednio do wewnątrz, aby to uczestnictwo rzeczy w transcendentalnej idei (ἐν ἐπιπολλῶν; ἐπειῖναι)<sup>26</sup> poddać akceptacji.

Problem, który w ten sposób podnoszę, jest przedmiotem zainteresowań eutyfroniki. Eutyfronika stanowi z tego punktu widzenia organon filozofii praktycznej, wskazujący na dwie drogi wyjścia ze świata przedmiotów technicznych z powrotem do świata prostomyślności: *phronesis*, która przenosi nas w świat idealny, i *thymos*, która usuwa sprzed oczu konkrety i pozwala cofnąć się w nieokreśloność, by stamtąd dać znowu możliwy impuls aktywności twórczej. Tak od prostomyślności zdążamy w kierunku określoności przedmiotów technicznych i z powrotem — od przedmiotów technicznych do prostomyślności.

4. Dlaczego owo połączenie *thymos* i *phronesis* w ramach prostomyślności jest problemem? Nie byłoby go wcale, gdyby nie tzw. rozszczenia prostomyślności. Parmenides Platoński powiada do młodego Sokratesa: „Zatem inne (byty) uczestniczą w ideach nie swoim do nich podobieństwem, tylko trzeba szukać czegoś innego, czym uczestniczą (ᾧ μεταλαμβάνει).”<sup>27</sup> Nie chodzi o to, by dowieść, że prawdziwe jest to, co naszej prostomyślności ukazuje się jako prawdziwe, ale tylko o to, aby odkryć nieuchronność przyjęcia prostomyślnej perspektywy. Z tego punktu widzenia Platon dostrzega, że filozofia ujmuje ponadczasowy stan rzeczy. Powiada bowiem w *Sofistice* „o wielkich zmaganiach w kwestii tego, co będące” (γίγαντομαχία περὶ τοῦ ὄντος)<sup>28</sup>. Okazuje się, że świat zewnętrzny należy do tych uwarunkowań, które umożliwiają samowiedzę naszej *phronesis* (możliwość intelektualnego dystansu naszego ja fronicznego). I właśnie z tej prostomyślnej perspektywy wywodzimy konieczność wewnętrznej samowiedzy naszej *thymos* (naszego ja tymicznego). Musimy umieć odkryć nie tylko wewnętrzną strukturę aktywności naszej duchowej *thymos*, ale również pokazać, jak z racji swoistych właściwości natury tej *thymos* wynika dla naszej *phronesis*, że to, co ma teoretyczną potencjalność (w sferze *phronesis*) i wolicjonalną potencjalność (w sferze *thymos*), staje się przedmiotem wytwórczej *techne* i zaczyna istnieć jako coś możliwego nie tylko w nas (zarówno w sferze *thymos*, jak i w sferze *phronesis*),

<sup>25</sup> J. G. Fichte: *Powołanie człowieka...*, s. 112.

<sup>26</sup> Platon: *Parmenides*, 132 a, b, d.

<sup>27</sup> Ibidem, 133 a 5—10.

<sup>28</sup> Platon: *Sofista*, 246 a.

ale również poza nami (w sferze sztucznej rzeczywistości). W przeciwnym razie popadlibyśmy w aporię (brak przejścia od do) idei samej w sobie, o czym mówi Platoński Parmenides: „Więc widzisz Sokratesie, jaka to wielka aporia, jeśli ktoś przyjmuje idee będące same w sobie?” (*ὅση ἄπορία ἕαν τις ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται*)<sup>29</sup>.

Chodzi w gruncie rzeczy o pokonanie aporii (*ἀπορία*), rozumianej jako „znalezienie się na bezdrożu”, i ukazanie „wolnej drogi” (*εὐπορία*), tak iż „nic nie stoi na przeszkodzie (*οὐδὲν κωλύει*) przejściu” od *phronesis* do *thymos* — czyli o punkt, w którym *phronesis* wydobywa z realizmu idealizm, nadając prawom przyrody charakter abstrakcyjny, tj. formalny, przyporządkowuje bowiem niezmiennikom przyrody niezmienniki intelektualne. To — z jednej strony. Z drugiej zaś — sfera *thymos* wydobywa, dzięki swej zmienniczości, realizm z idealizmu, ponieważ doprowadza *phronesis* do tego, co materialne, i przyporządkowuje sferze potencjalnej wytwórczą *technē*. Dzięki *technē* i jej mocy wytwórczej sfera *phronesis* materializuje w prawa technologiczne wolę twórczej *thymos* i poszerza nasz świat przyrodniczy o nowy, nie spotykany w niej świat techniczny.

### **Czy założenie dotyczy zawsze systemu, a więc czegoś złożonego?**

1. „Wolna droga” (*εὐπορία*), którą proponuję, została otwarta przez doniosłe rozróżnienie, jakie eutyfronika wprowadziła między twórczą *thymos* a odtwórczą *phronesis*, znajdując dla nich idealne (a zarazem realne) połączenie w kategorii *technē*. Ale w tym podziale kryje się specyficzny sens, którego przydatność ujawnia przyjęcie pewnej hipotezy. Chodzi mianowicie o hipotezę, że naszej *phronesis* w ogóle przysługuje realność w sensie *συνόψις*. Ale wówczas trzeba postawić pytanie: Jakie warunki, tkwiące w sferze *thymos*, są gwarancją tej realności? To bowiem, czy naszej *phronesis* odpowiada rzeczywistość, zależy od tego, czy zgodnie z naszą *thymos* panują warunki sprzyjające uchwyceniu *ἀνπόθετος ἀρχή*, a następnie dedukowaniu ze sfery *phronesis* cech właściwych rzeczywistości. Jeśli wiedza teoretyczna, zawarta w sferze *phronesis*, miałaby polegać na zgodności z rzeczywistością, to twierdzenia tej wiedzy nie są bezpośrednio prawdziwe, lecz swą bezpośredniością muszą znaleźć w innym układzie odniesienia, którym jest sfera *thymos*. Dzięki połączeniu z tą sferą, to co jest myślnie (*phronesis*), staje się „prosto-” (*euthys*) „myślnie”. Samo zestawienie przedmiotowej *phronesis* z czymś przedmiotowym (*res*) nie może być podstawą wiedzy. Właściwa wiedza (*episteme*) zakłada spotkanie stron przeciwstaw-

<sup>29</sup> Idem: *Parmenides*, 133 a 8—9.



nych — *phronesis* i *thymos* — i dzięki temu spotkaniu uzyskuje charakter prostomyślny.

2. Język filozoficzny przynosi coś, co mogłoby ująć naszej uwagi. Założeniem filozofii bowiem jest przyjęcie wiedzy jako zwartego systemu, chociaż możliwe jest również przeciwstawne założenie. Dlatego wielcy myśliciele określali swe systemy mianem otwartych. N. Hartmann pisał: „Nad konstruktywistycznym myśleniem systemowym historia przechodzi do porządku dziennego. Ulega ono obaleniu, przewyciężeniu i wreszcie zapomnieniu.”<sup>30</sup> A dzieje się tak dlatego, że wniesienie założeń dotyczy zawsze sfery *phronesis*. Tu inaczej w ogóle nie można rozumować. Założenie dotyczy zawsze systemu, a więc czegoś złożonego, co ma takie życie wewnętrzne składników własnych, że niosą one sens poza nimi samymi i ich życiem wewnętrznym całkowicie niezrozumiały. Weryfikację słuszności systemu stanowi oczywiście praktyka, a zwłaszcza to, co dotyczy czegoś „prostego”, tj. sfery *thymos*. W tej sferze nie jest możliwe założenie, lecz przyjęcie; przy czym założenie jest zawsze słabe, przyjęcie — zawsze silniejsze! Dlatego sferę *phronesis* kojarzymy z „myślnością”, a sferę *thymos* — z myślnością „prostą”. Ta właśnie „prosta myślność” (syntetycznie rzecz ujmując: prostomyślność) sfery *thymos* jest pewną nieokreślonością *πρὸς αὐτὰ*, której zarysem, a więc określonością *πρὸς ἀλλήλα*, może stać się system filozofii, czyli „myślność” sfery *phronesis*. Skoro zaś powstanie taki system, zasada jego prawdziwości będzie się mieścić w obrębie jego transcendencji, tj. w sferze „prostej” myślności *thymos* (*τὸ ἐν εἶδος, εἶδος αὐτό*).

3. Co wynika stąd dla prawdziwości i dla prostoty, które świadomość teoretyczna ujmuje w ich jedności jako „Jedno” Platońsko-Parmenidejskie: *αὐτὸ τὸ ἐν?* Z powodu, który za chwilę ujawnię, zacznę od „myślności”. Otóż wydaje się, że sfera myślności (*phronesis*) reaguje na stopnie prawdopodobieństwa; sfera „prostej myślności” (*thymos*) nie ma stopni i w tym sensie jest bliższa prawdzie, jednakowo prawdziwa. Stąd prawdziwość twierdzeń myślnych (teoretycznych) nie jest jednakowa; czerpią one swoją moc z różnych zasad pośredniczących. Tymczasem prawdziwość twierdzeń prostomyślnych jest absolutnie jednakowa, jako że stanowią one jedną zasadę pośredniczącą dla całej wiedzy.

4. Jeżeli pójdziemy dalej tym śladem, który wytropiliśmy dzięki przyjęciu prostomyślnej perspektywy w medytacji nad obrazem rzeczywistości, będziemy musieli wywieść podmiotowość z *a priori*, a przedmiotowość z *a recentiori*. To, co dane jest bezpośrednio, to tylko *φαντασμων*, przejaw bytu, który „wypowiada się” jako bycie. Ale jako będące, bycie jawi się

<sup>30</sup> Por. N. Hartmann: *Systematyczna autoprezentacja*. Przeł. J. Garewicz. „Literatura na Świecie” 1987, nr 4, s. 300.

na wiele sposobów: „Das seiend-Sein kommt vielfältig zum Scheinen”<sup>31</sup> — pisze Heidegger. Zasada prostomyślności, leżąca u podstaw naszej wiedzy, podnosi wówczas podmiotowość do rangi tego, co pierwsze (*a priori*) i najważniejsze. *Thymos* bowiem jest odpowiednikiem podmiotowości, a nie *phronesis*, którą preferuje obiektywizm, będący próbą wzniecenia nowej *γίγαντομαχία περί ούσιās*, tj. poszukiwania „dowodu” na istnienie świata, swoistego „mostu” do rzeczywistości. O prostomyślności jako najwyższej zasadzie wszelkiej wiedzy mówimy w tym sensie, że zawsze w każdym łańcuchu uzasadnień musimy dojść do takiego przeświadczenia, które abstrahuje od wszelkiej przedmiotowości, skupiając się na tym, co podmiotowe. Gdyby nie było tej absolutnej granicy naszej wiedzy, którą jest prostomyślność w sferze *thymos*, to nie mogłaby powstać *a recentiori* żadna wiedza „myslna”, nawet cząstkowa. Eutyfronik nie pyta, jak ostateczna przyczyna wiedzy może istnieć poza obrębem prostomyślności, bo właśnie w prostomyślności znajduje on coś, co „samo” stać się może przedmiotem wiedzy, a więc jego samowiedzą.

Aby ustrzec się relatywizmu, dobrze jest nie tylko odwołać się do perspektywy prostomyślności, ale także zachować żywą świadomość, że twierdzenie, iż istnieje prostomyślność jako najwyższa zasada wiedzy, nie jest twierdzeniem pozytywnym, lecz ograniczającym. Chodzi o to, że istnieje coś ostatecznego, co się przyjmuje, lecz czego się nie uzasadnia, co jest *terminus ad quo*, ale nie może być *terminus ad quem* naszej wiedzy. Eutyfronika czyni przedmiotem swoich rozważań to, co podmiotowe, przeto wygłasza tylko takie twierdzenia, które są prawdziwe dla nas (*quoad nos*), a jeśli odnoszą się do rzeczy (*τἀλλα = πολλα*), to tylko *a recentiori* i ogólnie, gdyż kwestia ta jest rozstrzygana *a posteriori* w sferze *phronesis*, czyli nauki. Główną zatem treścią prostomyślności jest wiedza o nas samych jako podstawie wiedzy, a więc *cogito* samowiedzy. Z tej racji prostomyślność jako punkt oparcia nie wymaga żadnego dowodu z zakresu zewnętrznej (*phronesis*) wiedzy, ponieważ jest sama (*thymos*) wiedzą. Platon w *Państwie* pisze: „Jest rzeczą oczywistą, że to samo nie będzie chciało równocześnie wytwarzać lub doznawać przeciwieństw tak z siebie, jak i w odniesieniu do niego” (*Δῆλον ὅτι ταῦτόν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἔδελήσει ἄμα*)<sup>32</sup>.

5. A teraz zapytajmy, czy ta samowiedza może być nie tylko podstawą, ale i modyfikacją wiedzy wyższego rzędu, jako wiedzy złożonej, która — dzięki temu spiętrzeniu — daje się już wyjaśnić na niższym poziomie. Otóż prostomyślna wiedza jest przede wszystkim tym, o czym nic już nie możemy wiedzieć dyskursywnie, ponieważ jest ona tylko wiedzą odniesioną do siebie, nie ma zatem wartości logicznej — nie leży w sferze *phronesis*,

<sup>31</sup> M. Heidegger: *What is Philosophy*. New Haven 1956, s. 96.

<sup>32</sup> Platon: *Państwo*, 436 b 8-cl.

lecz tylko w sferze *thymos*<sup>33</sup>. Samowiedza prostomyślniej *thymos* stanowi rodzaj „naszego” bytu, lecz nie jest „dla nas” rodzajem bytu, do którego dociera się z zewnątrz przez dyskursywność sfery *phronesis*. My wprawdzie ustanawiamy przedmiotowość tego, co mieści się w sferze *phronesis*, traktując ją jako to, co jest pierwsze. Ale i wtedy układem odniesienia tego „ustanowienia” jest nasza *thymos* — nasza samowiedza, rozumiana jako „druga natura eidosu” (*ἕτερα ὕσις τοῦ εἶδους*). Dzięki temu nie musimy się cofać w nieskończoność w naszym dowodzeniu: nasza *thymos* to jakby ustanowienie czegoś absolutnego, co jest pierwsze w porządku przyjmowania. Po prostu to, co jest realne w sferze *thymos*, musimy umieścić w czymś absolutnym, w absolutnej tożsamości tego, co podmiotowe, i tego, co przedmiotowe. Tożsamość ta, nazywana samowiedzą, nie jest potencjalnie niczym innym jak przerwaniem nieskończonego regresu. Tu ciąg skutków i przyczyn, przez który przebiega racjonalne wyjaśnienie, pozostaje otwarty w sferze *phronesis*, a zamyka się w samowiedzy *thymos*. Jak mówi Platon w *Parmenidesie*, z ich uczestnictwa powstaje z nich coś innego (*ἕτερον τι*), co przydaje określoności (*πέρας*) na mocy wzajemnych relacji (*ὁ δὴ πέρασ περέσχε πρὸς ἄλληλα*)<sup>34</sup>. Istotą samowiedzy *thymos* jest więc ograniczenie horyzontu wiedzy opartej na racjonalnej *phronesis*. W realizacji celów aktualnego życia nie wymaga się takiego ograniczenia ze strony *thymos*, życie aktualne bowiem operuje tylko wycinkami przyczyn i skutków. Dopiero kiedy wkraczamy w naukowe uzasadnienie, natrafiamy na horyzont ograniczającej samowiedzy *thymos*.

6. To właśnie chciałbym wykazać w dalszym ciągu tego wywodu. Horyzont sfery *thymos* powoduje usystematyzowanie mojej wiedzy, toteż w obrębie tej *phronesis* znajdujemy wiedzę cząstkową. Gdy natomiast idzie o całość wiedzy, a przynajmniej całość, którą dysponuje osobnik jako podmiot tej wiedzy, znajduje ona uzasadnienie w *thymos*, która jest wówczas niczym innym jak wiedzą o sobie samym, czyli samowiedzą. Jeśli więc pytamy o ostateczną podstawę, to nie możemy jej odnaleźć w sferze *phronesis*, skąd punkt oparcia przenosimy w sferę *thymos* (w dziedzinę samowiedzy). Samowiedza sfery *thymos* jest tym punktem, który rzuca światło na przyszłość, w której ramach „istnieje” potencjalnie rzeczywistość niezależna od sfery *thymos* i dzięki tej niezależności nadaje się do autonomicznego potraktowania w kategoriach *phronesis*<sup>35</sup>. Ponieważ ta „przyszła” rzeczywistość nie istnieje, nie jest ona rodzajem bytu, lecz rodzajem słowa — rodzajem

<sup>33</sup> Zob. J. Malcolm: *Plato's Analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist*. „Phronesis” 1967, s. 130—146.

<sup>34</sup> Platon: *Parmenides*, 158 d 3—5.

<sup>35</sup> Zob. G. E. L. Owen: *Plato on Not-Being*. In: *Plato. A Collection of Critical Essays*. Vol. 1: *Metaphysics and Epistemology*. Ed. G. Vlastos. Garden City 1971, s. 223—267.

wiedzy typu *phronesis*. O tej właśnie wiedzy mówimy, że „jest”, tzn. że jest obecna w samym umyśle, który udziela jej oparcia egzystencjalnego. Nauka, dla której wystarcza ograniczenie wiedzy do sfery *phronesis*, tego *quasi*-bytu, może być autonomiczna, tak jak może być czymś samoistnym samowiedza sfery *thymos*.

7. Nie należy w szczególności pochopnie przypisywać doraźnej stosowalności osiągnięciom nauki: niech uczony troszczy się raczej o głębsze zrozumienie arkanów własnej wiedzy niż o to, by najbliższą pocztą odsyłać wyniki swojego badania do producenta akcesoriów samochodowych; uczony będzie służył ogółowi, nawet bezwiednie, pozostając na szczytach swych abstrakcyjnych dociekań, których przedmiotem jest byt całościowy (*εἶναι ἀπλῶς*). Konkretny krok dalej poczyni za niego technik, który bada byt funkcjonalny, niekompletny (*εἶναι τι*). Wszelka wiedza naukowa musi mieć filozoficzny punkt wyjścia w sferze *thymos*, ale istnienia rzeczywistości, a więc realizacji wiedzy naukowej, dostarczyć może sfera *techne*, transcendentna w stosunku do nich obu. Tak więc wiedza w ogóle (w pojęciach nauki), związana ze sferą *phronesis*, i wiedza pierwsza (w odczuciach podmiotu) zależne są w swojej realizacji od jakiejś niezależnej od nich sfery sprawczej — od *techne*.

Jak mówi Platon, nauka ujawnia każdorazowo zróżnicowanie między dwoma sensami bytu (*τὸ ὅν διχῶς λέγεται*), przy czym jest tak, że — jeśli tymi sensami są *thymos* i *phronesis* — po oderwaniu *phronesis* i *techne* od *thymos* zachodzi wzajemna zależność *phronesis* od samej *techne*. Po pierwsze zatem, wszelka *techne* staje się modyfikacją sfery *phronesis* (taką modyfikacją jest np. urzeczywistnienie przemysłu), po drugie zaś — wszelka *phronesis* staje się modyfikacją sfery *techne* (np. ulepszenie zrealizowanego już pomysłu). Można więc powiedzieć, że to, co jest konieczne logicznie w sferze *phronesis*, może stać się *techne*, ale tylko w ograniczonym zakresie i wyborze. Wówczas wybór odsyła nas z powrotem do sfery wiedzy pierwszej (do *thymos*)<sup>36</sup>. Można też powiedzieć, że wiedza ogólna sfery *phronesis* stanowi tylko akcydens przy *techne*, czyli element przypadkowy. Nie sposób — jak widać — *phronesis* i *techne* łączyć w związek konieczny. Stanowi to o różnych wariantach cywilizacji technicznej. Rozwój wiedzy ogólnej w sferze *phronesis* prowadzi do jej autonomii, opartej na koherencji i wewnętrznej dynamice. Wynika stąd, że dzięki tej autonomii wiedzę ogólną można rozważać jako wiedzę samą w sobie, tj. mającą oparcie w swej koherencji — w wiedzy jako systemie. Ale jednocześnie wiedza systemowa musi być traktowana jako podmiotowa tam, gdzie chodzi już nie o system, lecz o jej podstawy filozoficzne. Wówczas sfera *thymos* stanowi nieunikniony układ odniesienia. Ten powrót do filozoficznych podstaw nauki stanowi

<sup>36</sup> J. Bańka: *Ja teraz...*, s. 163.

treść hasła, które w *Parmenidesie* Platonskim wypowiada Parmenides, zwracając się do młodego Arystotelesa: „Wróćmy więc ponownie do hipotezy, a więc (wyjdźmy) od zasady (ἐξ ἀρχῆς), czy coś innego nam się nie pojawi.”<sup>37</sup>

8. Ustalmy najpierw punkt wyjścia: Czy można pomyśleć coś, czego nie da się wyprowadzić z samej *phronesis* bez wzniecenia nowej — jak powiedzieliśmy — *γίγαντομαχία περὶ οὐσίας*, tj. szukania „mostu” wiodącego od różnych znaczeń greckiego czasownika *εἶναι* do rzeczywistości<sup>38</sup>? Lecz co to znaczy „pomyśleć”? Pomyśleć bowiem można to, co jest „myślne” (inteligibilne), a to, co jest „proste”, tzn. leży w sferze *thymos*, nie da się pomyśleć inaczej, jak tylko pośrednio (*εἶναι ἄλλο*) — przez wprowadzenie Arystotelesowego terminu średniego (*τὸ μέσον*). Owym *mezon* jest znak! Nasza *thymos* uzewnętrznia się w znakach, systemach, o których możemy już formułować wiedzę „myślną”. Natomiast istnieje droga odwrotna, będąca odpowiedzią na pytanie: Czy można, wychodząc od założeń (ἐξ ὑποθέσεων), zrealizować to, co jest tylko pomyślane? I wówczas odpowiedź pozytywna okazuje się możliwa przy spełnieniu warunku, którym jest wprowadzenie owego *mezon* pod postacią *techné*. Trzeba więc — jak by powiedział Platon — zmierzać ku końcowi (ἐπι τελευτήν), nie zaś ku początkowi-zasadzie (ἐπ’ ἀνυπόθετον), posługując się samymi po drodze ideami (αὐτοῖς εἶδεσι δι’ αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη)<sup>39</sup>.

Tu krąg się zamyka. W pierwszym wypadku usiłujemy rozszerzać nasze myślenie o coś, co nie znajduje się jeszcze w sferze naszej wiedzy, albowiem jej przyczyna tkwi niejako poza nią (w sferze *thymos*). W drugim wypadku — nasza wiedza ulega ograniczeniu do technicznego wariantu realizacji. Ale to ograniczenie nie należy już do zadań filozofii, lecz praktyki. Rozwiązywanie zagadnień, które dotyczą pierwszego wypadku, jest filozofią. W wypadku drugim, w którym wszystko może być dowiedzione tylko praktycznie, mamy do czynienia z działaniem. Możemy wówczas wykonywać rzeczy niezrozumiałe, o których w ramach filozofii nie próbowano nawet rozprawać. Przejście od wiedzy (*phronesis*) do bytu (*thymos*) było zawsze poszukiwaniem prawdy ontologicznej; i dawało się realizować tylko za pośrednictwem *techné*, którą rządzi się celowość. Próba urzeczywistnienia tego przejścia poza *techné* prowadziła zawsze do idealizmu typu parmenidiańskiego.

9. Pragnę jednak, byśmy dobrze pojęli, iż przejście od wiedzy do tego, co jest przedmiotem samym w sobie, nie jest możliwe. Ale możliwe jest przejście

<sup>37</sup> Platon: *Parmenides*, 142 b 1—2.

<sup>38</sup> Por. badania lingwistyczne przeprowadzone na ten temat — Ch. H. Kahn: *The Verb „Be” in Ancient Greek*. Dordrecht 1973.

<sup>39</sup> Platon: *Państwo*, 510 b.

od wiedzy do tego, co jest w niej samej przedmiotowe. Mamy zatem trzy możliwości:

- wiedza sama w sobie (*phronesis*);
- przedmiot sam w sobie (*thymos*);
- to, co jest przedmiotowe w samej wiedzy (*thymos* ukryta we *phronesis*).

Tak więc to, co przedmiotowe w samej wiedzy, to nic innego, jak forma określająca treść naszej wiedzy. I tylko ta forma jest technologiczna, daje się bowiem przenosić z rzeczy na umysł, a z umysłu — za pośrednictwem *techne* — na rzeczy konstruowane poza przyrodą. Dzięki temu, że umysł przyjmuje formę, podobnie jak rzecz, obie mają wspólną własność — własność technologiczności. Umysłowi, tak jak rzeczy, przysługuje swoista forma, którą możemy nazwać formą technologiczną. Możemy tę formę przyjmować jako umysł, bez dedukcyjnego wyprowadzania z innych form złożonych, na podstawie samego odniesienia do *thymos*, albo też przyjmować ją dedukcyjnie na gruncie nauki, która ma za przedmiot właśnie możliwość różnych form. Platon w *Państwie* mówi, że nauki przyrodnicze, tzn. „geometrię i te, które się z nią wiążą, widzimy, że tylko przez sen marzą o bycie, a na jawie dojrzeć go nie mogą, jak długo się założeniami posługują, i nie tykają ich w ogóle, nie umieją bowiem zdać z nich sprawy (*λόγον διδόναι*)”<sup>40</sup>. Forma naukowa różni się jednak od formy rzeczy. Na formę naukową reaguje się w sferze *phronesis*, na formę rzeczy zaś — w sferze *thymos*, i dopiero z tej sfery możemy uchwycić kontakt między formą naukową i formą rzeczy.

Nie wydaje się bowiem możliwe, aby rzecz mogła wynikać z samej wiedzy. Trzeba natomiast przyjąć, że forma naukowa jest przedmiotem nauki, ale zakłada ona formę pierwotną, tj. formę rzeczy, chociaż forma rzeczy zakłada również kategorię formy naukowej, jeśli w ogóle zamierzamy mówić o świadomości formy. W samej *phronesis* zatem należy znaleźć taki moment, w którym, poprzez akt pierwotnej *thymos*, powstaje zarazem treść i forma, a tym momentem jest prostomyślność — tj. postawa gotowości realizacyjnej, której dopełnienie stanowi *techne*. Jest to „długa droga” (*μακροπέρα ὁδός*)<sup>41</sup> od idei naukowej do formy technicznej i w tym znaczeniu *Homo sapiens* jest nie tylko człowiekiem technicznym, lecz „celowo technicznym”, którego celowość stanowi cechę czysto ludzką, wiąże się bowiem ze swej istoty z realizacją wartości oddalonej jako cel, ale zarazem jako cel chcianej. Zasada prostomyślności musi być tego rodzaju, że w niej treść *thymos* uwarunkowana jest formą *phronesis*, i odwrotnie. Platon podkreśla w *Fedonie*, że dusza (umysł) musi wychodzić od założeń (*ὑποθέσεις*) i konsekwentnie (*ἀμολογουμένως*) dążyć do konkluzji (*τελευταίαι*) bądź też zasad

<sup>40</sup> Ibidem, 533 b 8—14.

<sup>41</sup> Ibidem, 435 d.

(ἀρχαί)<sup>42</sup>. Zasada ta powinna dać się wyrazić w podstawowym twierdzeniu, które nie jest czysto formalne, a więc mieści się nie tylko w sferze *phronesis*, ale także materialne, tj. ujmuje również treść ze sfery *thymos*. Każde twierdzenie podlega prawom logicznej *phronesis*, przeto każde — jeśli tylko odnieść je do *thymos* — wikła nas w ciąg twierdzeń z zakresu logicznej *phronesis*, tzn. zmusza mnie — jak mówi w *Parmenidesie* Platon — „abym zaczął od swojej własnej hipotezy (ἀπ' ἐμαυτοῦ τῆς ὑποθέσεως), dotyczącej Jednego Samego (περὶ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ), i co musi zeń wynikać (τὴν χρῆνὴν συμβαίνειν), jeżeli Jedno jest, a co, jeśli nie-Jedno?”<sup>43</sup>

10. Zastanówmy się zatem, czy umysł pracujący w sferze *phronesis* nie produkuje czegoś więcej niż wiedza naukowa, skoro ta ostatnia jest „matką” wszelkich rodzajów *techne*? Wszak na tych różnych odmianach *techne* buduje swój gmach cywilizacja: dzięki tej właściwości kumulacyjnej może się ona rozwijać bez rozwoju samego mózgu z jednej strony, i bez rozwoju sfery prostomyślności (moralności) — z drugiej. Autonomia ta sprawia, że cywilizacja zmierza — za pośrednictwem *techne* — do hybrydyzacji. Oznaczałoby to także, iż definicja prawdziwości ustala się poza wszelką otoczką moralną. W nauce bowiem „prawdziwe” czerpie swą moc przekonującą właśnie z *techne*. To dzięki *techne* wiemy, czy to, co twierdzi się w nauce, jest skuteczne, a więc odpowiada rzeczywistości. Oto, jak *techne* urasta do kryterialnej właściwości cywilizacji, pozostawiając całkowicie sferę *thymos* na uboczu: *techne* jako kryterium prawdziwości zaczyna odgrywać rolę ostatecznej instancji, decydującej o uprawnieniu naszych przekonań. Rodzi się pewien rodzaj „sita”, które odrzuca z życia publicznego wszystko to, co nie prowadzi do „budowania” (czegokolwiek z czegokolwiek) w realiach życia.

Oto najważniejsze spostrzeżenie, które się narzuca: cecha kryterialna *techne* stanowi odbicie tendencji gatunkowej do przetrwania. Jest to oczywiście tendencja „gatunkowa”, toteż przetrwaniu nie podlega bezwzględnie w jej obrębie to, co indywidualne, intymne.

11. Ze względu na tę ocenę i na samą treść ocenianego tak myślenia dla przetrwania, ze sfery kryterialnej *techne* wykluczone zostały cechy indywidualne, odniesione do *thymos* człowieka. Cechy te konstytuują własny krąg zagadnień, które obejmujemy mianem metafizyki. W kręgu tych — metafizycznych — zagadnień cecha technologiczności nie działa i traci swoją moc obowiązującą. Wraz z nią tracą swoją rangę zagadnienia pragmatyczne. Tu wysiłek analityczny ma tylko z pozoru cechy naukowe, jest ze swej istoty metaforyczny. Heidegger mówi, że zadanie filozofii sprowadza się do myślenia, które nie będzie ani metafizyką, ani nauką. Ma to być

<sup>42</sup> Idem: *Fedon*, 100 a—101 d.

<sup>43</sup> Idem: *Parmenides*, 137 b.

myślenie „przygotowujące do nadejścia kresu techniczno-naukowo-przemysłowej cywilizacji”<sup>44</sup>.

O ile więc *phronesis* znalazła — jak widać — ujście w *techne* i w niej potwierdziła swoją skuteczność, prowadząc do uzasadnienia prawomocności nauki i cywilizacji, o tyle *thymos*, oderwana od tego pnia, znajduje ujście w *mythos*, prowadząc do ukonstytuowania się kultury. *Techne* jako wyraz *phronesis* dzieliła się szybko na konkretne dzieła i przysparzała zdobyczy technologicznych w postaci cywilizacji rzeczy. *Mythos*, jako wyraz sfery *thymos*, nie wyraża już tendencji do dzielenia się (hybrydyzacji), lecz raczej tworzy różne całości, dla których nie żąda potwierdzenia realnego poza osobistym doświadczeniem w sferze indywidualnej *thymos*. Porzucając cywilizację przedmiotów, *mythos* — pełna licznych sprzecznych orzeczeń (*εναρτία παράλη*) — zatrzymuje się na podmiocie, który orzeka. O ile dla cywilizacji ważna jest seryjność przedmiotów (zliczalność), o tyle dla kultury — indywidualność podmiotów (niezliczalność). A więc czym innym jest uczestnictwo jednej formy w wielu rzeczach, a czym innym „uczestnictwo Jednego w bycie” (*οὐσίας μετέχει τὸ ἓν*)<sup>45</sup>.

Kultura ma charakter bardziej ontologiczny, cywilizacja — bardziej arytmetyczny; pierwsza jest *a recentiori*, druga *a posteriori*. Dla cywilizacji ważne jest narastanie nowości w trybie kumulacji, toteż nie zaczyna ona nigdy od nowa. Kultura to ontolog własnej rzeczywistości — stwarza wszystko od nowa, całkiem od początku, stale otwiera możliwości poznania jakiegoś bycia jako *εἶναι τι*. Funkcjonuje w niej coś w rodzaju prawa *a recentiori*, czyli zakaz dodawania bytu do czasu. Wyraz *recens* jako *punctum saliens* ma tyle znaczeń, ile użyć. Musimy więc używać wskaźników cyfrowych i dat, aby nie zapominać, że żadne słowo nie ma dwa razy takiego samego znaczenia. *Krowa*<sub>1</sub> nie jest *krowa*<sub>2</sub>, *krowa*<sub>2</sub> nie jest *krowa*<sub>3</sub> itd. Podobnie powiemy, że: *recens*<sub>1</sub> nie jest *recens*<sub>2</sub>, *recens*<sub>2</sub> nie jest *recens*<sub>3</sub>. Jest ono *denuo recens* — jest drugi raz „w ten sam sposób”, ale pierwszy raz „tym a nie innym *recens*”. Byt spotyka się tu z myślą tylko w jednym momencie. Za każdym razem byt (niezmiennik) opuszcza czas i wytwarza dla siebie nowy czas. Toteż wskaźnik cyfrowy znaczeń ulega tu wzbogaceniu, rozłożeniu na wskaźnik cyfrowy górny, który oznacza byt, i wskaźnik cyfrowy dolny, oznaczający czas. Powiemy więc — w tym ujęciu — że *recens* kroczy zawsze po dwóch torach naraz: *recens*<sub>1</sub> nie jest *recens*<sub>2</sub>, lecz jest *recens*<sub>1</sub><sup>1</sup>; *recens*<sub>2</sub><sup>1</sup> nie jest *recens*<sub>3</sub>, lecz jest *recens*<sub>2</sub><sup>1</sup> itd. Tu Jedno uczestniczy w bycie (*ὄν τὸ ἓν*), toteż wskaźnik cyfrowy górny (byt) — w zestawieniu ze wskaźnikiem cyfrowym dolnym (czas) — oznacza zakaz dodawania

<sup>44</sup> M. Heidegger: *Koniec filozofii i zadanie do myślenia*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M. J. Siemek: Warszawa 1978, s. 208.

<sup>45</sup> Platon: *Parmenides*, C 5—6.



bytu do czasu, czyli chodzi o ujmowanie rzeczy drugiej i trzeciej zawsze jako pierwszej, nie zaś tej pierwszej jako drugiej i trzeciej. Dlatego w sferze *thymos* (kultury) każde *mythos* przejawia się jako monada, jako mikro-kosmos, jako byt „sam dla siebie” (*πρὸς αὐτὰ*). *Thymos* zmierza poprzez *mythos* do ujawnienia bezwarunkowej rzeczywistości — rzeczywistości pierwszej, która wszystko wiąże (*ζυνηχές πᾶν ἔστιν*). Stąd dopiero, z tej rzeczywistości „prostej”, może być wyprowadzona rzeczywistość złożona, tj. „myślna”, aby w ten sposób uzyskać swój sens, a więc stać się prostomyślną. Jak by powiedział Heidegger: „Myślenie doprowadza dziejową ek-sistencję [...] w obszar wschodzącego ocalenia.”<sup>46</sup>

12. Zastanówmy się, czego oczekuje eutyfronika od swej analizy mitu. Chodzi jej nie tylko o zespół aktów symbolizujących, które same domagałyby się jakiegoś fundamentu w znaku, lecz o charakterystykę ontologiczną mitu przedstawiającego. W obrębie tej charakterystyki mit jest bytem, w którego bytowaniu nabiera znaczenia mityczność jego bytu. Krótko mówiąc, w sferze *thymos* rodzą się przeświadczenia metafizyczne, w których notujemy obecność intencji, a więc „odniesienia do” (*πρὸς ἄλληλα*), lecz owemu „do” odpowiada już nie *techne*, które od czasów Platona oznaczało „rozeznanie się w czymś, rozumienie się na czymś”<sup>47</sup>, tak jak to bywa w przeświadczeniach nauki, ale *mythos*, tj. rzeczywistość bezwarunkowa, którą obejmuje się całą, bez podziału na części i bez gwarancji realizacji za pomocą jakiegokolwiek technologii. To, do czego „odnosi się” nasza *thymos*, nie istnieje — jest mitem. I to wystarczy, aby zaistniało nasze odniesienie. Zresztą liczy się tylko to odniesienie, a nie ewentualny przedmiot odniesienia. Owo odczucie odniesienia jest potrzebą wsobną, tymiczną. Dopiero naprzeciw tego odniesienia ustawia się *mythos*, które zastępuje *techne*. Owo *mythos* sprawia też, że naprzeciw naszego *thymos* obecna jest jakaś rzeczywistość, która nadaje sens naszemu nastawieniu, tj. dzięki której uzyskujemy stan prostomyślności, stan zawierzenia (*λόγῳ πιστεύειν*)<sup>48</sup>.

Najważniejszy paradoks polega niewątpliwie na podciągnięciu pojęcia *thymos* pod kategorię mitu: żadna obecność mitu nie wymaga dowodu, bo właśnie dowodem rzeczywistości mitu jest jego obecność. Tym bardziej powiemy tak, gdy chodzi o rzeczywistość metafizyczną, w której uobecnia się mit. Dowodzenie jest właściwością *phronesis*, tj. intelektu dyskursywnego (*διάνοια*), i wymaga uchwycenia realnego dystansu poprzez *techne*, obcej sferze *thymos* i jej przedmiotowemu odniesieniu w *mythos*.

<sup>46</sup> M. Heidegger: *List o „humanizmie”*. W: Idem: *Budować, mieszkać, myśleć*. Oprac. K. Michalski. Warszawa 1977, s. 121.

<sup>47</sup> M. Heidegger: *Pytanie o technikę*. W: Idem: *Budować, mieszkać, myśleć...*, s. 232.

<sup>48</sup> Platon: *Parmenides*, 141 e 12.

13. Kolejne przybliżenia, jakich dokonuje intelekt, kierują nas ku problematyce, w której lokują się pytania ostateczne, tj. metafizyczne. Dla pytań tych ważna okazuje się obecność mitu, ponieważ mit pozwala znaleźć odpowiedź zadowalającą, nawet jeśli trudną do pogodzenia ze sferą *phronesis*. Między obu tymi sferami nie zachodzi konwersja, sfera *phronesis* bowiem dystansuje się w *techne*, a sfera *thymos* — w *mythos*. Między *techne* i *mythos* zaś nie ma żadnego przejścia realnego, ponieważ każde z nich pozostaje w swoich granicach (*ἐν πείρασι*). Jedyne, co je zbliża, to możliwość koegzystencji (*συμπλοκή*). Problem polega na tym, że od czasów Freuda *id*, *ego* i *superego* nie dadzą się utożsamić z Kartezjańskim *cogito*: „Przesunięcie problematyki polega na tym, że ani świadomość, ani ja nie stanowią tu podstawy i początku.”<sup>49</sup>

To, co *phronesis* dzieli, mit utrzymuje w *thymos* jako jedno. O utrzymywaniu się mitu decyduje więc trwała sytuacja świadomości ludzkiej *thymos* w świecie. Jest to sytuacja:

- ogarnięcia całej rzeczywistości tak, aby jednostkowy los człowieka dał się ująć w postaci sensu ogólnego;
- przeżywania świata w taki sposób, aby uchwycony już sens ogólny można było odnieść każdorazowo (*a recentiori*) do siebie i znaleźć go w poszukiwaniu utraconego „ja”;
- celowego (*ἐπι τελευτήν*) rozumienia zjawisk, tak by sens ogólny i przeżycie indywidualne mogły stać się motorem działania oraz kryterium jego oceny wówczas, gdy zawiodą kryteria pragmatyczne — technologiczne.

Powiemy więc, że dla ładu celowego świata człowieka nie jest bynajmniej ważne to, by był on wydedukowany na podstawie kryteriów naukowych (*ἐπιστήμη*) ze struktury nadrzędnej świata realnego. Zresztą tego rodzaju dedukcja może być nieprzekonywująca. Ład, o który chodzi człowiekowi w jego sferze *thymos*, musi podlegać afirmacji. Co więcej, możemy wydedukować ze sfery *phronesis* ład rozumowy (*σχῆμα*), którego w sferze *thymos* nie jesteśmy w stanie w żaden sposób zaakceptować. Na przykład nauka poucza nas, że nie istnieje życie pozagrobowe, ale ludzka *thymos* — wiedzona obecnością mitu — nie może się z tym wnioskiem pogodzić. Wszelki materializm opiera się na pierwiastku *phronesis*, toteż buduje perspektywę ładu racjonalnego i zmierza do przesłonięcia tej płaszczyzny życia ludzkiego, która wychyla się ku Transcendencji, tj. która buduje swój pogląd na życie, przyjmując za podstawę pytania ostateczne, nie zaś pytania cząstkowe. Materializm zatem ujawnia niemożność odpowiedzi na te pytania, a w konsekwencji w nim znajduje swoje gniazdo absurd świata. Dramat egzystencji w sferze *thymos* przekształca się w dramat absurdu w sferze *phronesis*.

<sup>49</sup> P. Ricoeur: *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu*. W: Idem: *Egzystencja i hermeneutyka*. Oprac. S. Cichowicz. Warszawa 1985, s. 250.

Dramat ten opiera się na opozycji: uczestniczenie w bycie (*ούσίας*) — trwanie bytu (*ἀπουσίας*), gdzie — jak mówi Platon w *Parmenidesie* — „wszystko to w ogóle jest i nie jest (*ἔστί τε καὶ οὐκ ἔστι*), jawi się »takie« i nie jawi”.

Powiem od razu o dwóch sprawach. Po pierwsze, filozofia, która chce utrafić w Transcendencję, pomija drogę materialnego odniesienia swoich pytań, tzn. pomija *techne* jako sposób weryfikacji znajdujących na te pytania odpowiedzi. Woli ona preferować mit jako ostoję niewyczerpalnej transcendencji aktu poznania. Skoro bowiem technologiczna organizacja świata fragmentaryzuje życie człowieka i rozbija je na części (*μόριον*), musi ustąpić pola obecności mitu, który ów świat organizuje i nadaje mu sens nawet wówczas, gdy nie jest namacalny. Tę obecność *techne* preferuje współczesna cywilizacja, ale jednocześnie najwyraźniej toleruje obecność mitu w obszarach dla siebie zamkniętych — w obszarach kultury. Jak mówi Ricoeur, „Freud osadza akt istnienia na osi pragnienia”. Ma to znaczenie dla przebudowania *cogito*. Teza ta oznacza „prymat »jestem« nad »myślę»”<sup>50</sup>. Po drugie, przeciwstawienie cywilizacji kulturze wyrasta z opozycji między *phronesis* a *thymos*, opozycji — jak się zdaje — do pokonania, ale za cenę odstąpienia od klasycznej definicji prawdy. Nie chodzi bowiem o to, czy nasz pogląd pozostaje w zgodzie z rzeczywistością, ale o to, czy widzenie tej lub owej rzeczywistości przynosi nam zadowolenie. Nie chodzi — jednym słowem — o prawdziwość obrazu świata, ale o jego „jakoby prawdziwe Jedno” (*τὸ ὡς ἀληθῶς ἓν*)<sup>51</sup>. Z kolei sens — ludzki sens świata — pojawia się wówczas, gdy obraz świata jest nam dany jako „druga natura idei” (*ἕτερα φύσις τοῦ εἶδους*). Dawcą obrazu świata jest podmiotowe *thymos*, które w obrazie sugerowanym przez *phronesis* naszego rozumu dostrzega zamach na konstytucję ludzkiego ładu. Ład ludzki, odnaleziony w mitycznym *thymos* ludzkiego pożądania (*τελέως*), jest widoczną porażką naukowego sensu racjonalnej sfery *phronesis*.

Ta wszakże porażka refleksji nie idzie na marne; właśnie przez ów fakt, że mityczny obraz świata nie żąda dowodu, lecz afirmacji, staje się prostomyślnym obrazem świata — taką perspektywą widzenia świata, którego cechą stanowi to, iż jest to nasz indywidualny pogląd, który się przyjmuje, ale którego się nie uzasadnia. Tu przyjęcie nie jest tożsame z uzasadnieniem, jest tożsame z uczestnictwem. Bo — jak mówi Platoński Parmenides: „To, co różne, uczestnicząc w będącym jest na mocy tego uczestnictwa, lecz nie jest tym, w czym uczestniczy, tylko jest odeń różne” (*τὸ μὲν ἕτερον μετασχὼν τοῦ ὄντος ἔστι μὲν διὰ ταύτην τὴν μέθεξιν, οὐ μὲν ἐκεῖνό γε οὐ*

<sup>50</sup> Ibidem, s. 274.

<sup>51</sup> Platon: *Parmenides*, 159 c 7.

μετέσχειν ἀλλ' ἕτερον)<sup>52</sup>. Posiadanie takiego obrazu świata, który cechuje się prostomyślnością, motywuje do działania bardziej niż technologiczna perspektywa realizacji porządku świata, którego rozumienie wymaga wysiłku i przeprowadzenia dowodu na jego prawdziwość. Człowiek nie jest istotą poszukującą dowodu dla celu swego działania; poszukuje raczej sensu tego działania, który bynajmniej nie ma charakteru racjonalnego, lecz tylko wymiar wiary indywidualnej. Nie chodzi tu oczywiście o tzw. wiarę racjonalną (*fides querens intellectum*), lecz po prostu o wiarę, która szuka nadziei (*fides querens spem*).

14. W myśl tej, paradoksalnie szczęśliwej, patologii człowiek jest istotą chorą na prostomyślność. Wartości ludzkie bowiem, ujawniające się w sferze *thymos* w postaci pytań ostatecznych, przedstawiają się człowiekowi jako wartości proste i w tym sensie trwałe: powracają zawsze, ilekroć osobnik ludzki usiłuje o nie pytać dla siebie, w celu rozstrzygnięcia własnych ludzkich spraw. Dzięki temu, że osobnik pyta o nie osobiście (dla siebie), wartości te stają się osobowe i muszą się cechować prostomyślnością, tj. zdolnością spełnienia jego oczekiwań, zdolnością stawania się odpowiedziami na nurtujące go pytania, bez odchodzenia od konkretności. Wartości osobowe utrwala się w swoim byciu wówczas, gdy odnoszą się do wiecznego mitu; gdy natomiast ograniczają się do wartości rzeczowych, ich trwanie załamuje się, przede wszystkim zaś ustaje ich ciągłość. Warunek ciągłości wartości osobowych, tkwiących w człowieku, to uznanie układu odniesienia tych wartości poza człowiekiem — w Transcendencji, co ujawnia się we współuczestnictwie idei (*μέθεξις — κοινωνία ειδῶν*).

15. Te uwagi o potędze mitu ukazują wyraźnie wzajemne przenikanie się idei *thymos* i *phronesis* oraz ich ukryty rozdział, co jest o tyle ważne, że właśnie „z wzajemnych relacji idei wynikł nam logos” (*Δία γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν ειδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν*)<sup>53</sup>. Można by powiedzieć, że mit gwarantuje poczucie ciągłości świata, dlatego znajduje oparcie w *thymos*. Zmiana, innowacja jest zaprzeczeniem i zerwaniem tej ciągłości — a owemu zerwaniu ciągłości świata odpowiada innowacyjnie nastawione *phronesis*. Toteż w momentach krytycznych ludzie odwołują się częściej do przekonania irracjonalnego *thymos* niż do racjonalnego *phronesis* i jego argumentów: częściej uciekają się do wiary aniżeli do nauki. Ciągłość przejścia w kulturze stanowi kategorię *a priori* sfery *thymos* i wyraża się osobistym stosunkiem do własnego bycia oraz bycia w świecie. Wyraża to alegorycznie Heidegger, który pisze: „Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia. Samo bycie powołuje go do strzeżenia swojej prawdy.”<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Ibidem, 259 a 6—8.

<sup>53</sup> Idem: *Sofista*, 259 e 5—6.

<sup>54</sup> M. Heidegger: *List o „humanizmie”...*, s. 104.

Niestety, w płaszczyźnie rozumowego *a priori* takiego przejścia od sfery *thymos* do *phronesis*, które polegałoby na zachowaniu ciągłości, po prostu nie ma. Rozwój ujawnia się w systemie myślowym jako nieciągłość. Kiedy formułujemy prawa, według których w określonych warunkach zawsze zachodzą określone zjawiska, wyrażamy w ten sposób idealizację myślanej jako *cogitatum* funkcji bycia (*λόγος οὐσίας*), z której nie wynika, że tak w istocie być musi. Mamy tu do czynienia z faktycznością zjawisk, nie zaś z koniecznością bytu. Tu akt wyboru intelektualnego ustanawia ciągłość, której nie ma, ale której pragniemy, by stało się zadość jakiemuś naszemu oczekiwaniu — np. aby świat stał się dla nas zrozumiały i przybrał formę językowej definicji (*ὀρισμοί*).

Co to znaczy wyjść poza konieczność? Stawiając to ostatnie pytanie, natykamy się na skrajne trudności — te same, które rozważaliśmy w związku z pytaniem o wyjście poza *thymos*. Otóż odpowiedź na to pytanie byłaby niepełna, gdybyśmy poprzestali na stwierdzeniu prostej transcendencji. Oczywiście, wyjście poza konieczność jest transcendencją zarówno naszego *thymos*, jak i naszego *phronesis* — z tym wszakże, że transcendencja naszego *thymos* oznacza oparcie się na micie, który wytwarza sens nie istniejący. Natomiast transcendencja sfery *phronesis* oznacza oparcie się na *technē*, dostarczającej sprawdzianu ciągłości przejścia od myśli do rzeczy, zgodnie z klasyczną definicją prawdy: *veritas est adaequatio rei et intellectus!* Oczywiście, transcendencja *thymos* cementuje wartości osobowe, transcendencja *phronesis* zaś — wartości rzeczowe. Stąd filozoficzny pogląd na świat skłania się zawsze ku mitologicznej wizji świata, ponieważ zaspokaja ona potrzebę najgłębszą: bycia ważnym ogniwem, wiązadłem partycypacji (*μέθεξις*) całej rzeczywistości świata.

16. Powiem tak: zarówno *thymos*, jak i *phronesis* zmierzają do uniknięcia sytuacji, w której sens człowieka wyczerpywałby się „tu i teraz”, a więc do negacji tezy recentywizmu. Jednakże to, do czego odsyła *phronesis*, to racjonalna hipoteza (*σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ ὑποθέσεως*), która następnie wymaga sprawdzenia. Sprawdzenie jest istotą wszelkiej racjonalności, wzoru jej formalnej poprawności (*ὀρθότης*). Natomiast to, do czego odsyła *thymos*, czyli mit, pozwala wierzyć, iż wartości kumulują się w byt personalny wiecznej Transcendencji. Mit przekracza człowieka, ale przekraczając go, pociąga za sobą. Stąd jego sensotwórcza siła: pozwala na umiejscowienie człowieka w nieczasowej konstrukcji.

Tak więc mit i czas to opozycja niedialektyczna, która kulturę czyni możliwą. Mit jest korelatem archaicznej fazy kultury. Ale — jak pisze Ricoeur — „w epoce, w jakiej żyjemy, archaizm nie jest ucieczką, lecz przeciwnie, sposobem bycia w naszych czasach i przyjęciem za nie całkowitej

odpowiedzialności”<sup>55</sup>. Kultura to produkowanie sensu niezależnego od struktury czasowej istnienia człowieka i wkomponowanie jego bytu w ponadczasową strukturę świata pozaludzkiego — przyrodniczego. Związek między *thymos* i *phronesis* wynika z faktu, że świadomość mityczna *thymos* zakorzenia się w racjach *phronesis*. W ten sposób *thymos* objawia się przez mit jako metafizyczne przedłużenie *phronesis*. Rezultat tego przedłużenia stanowi afirmacja wartości, która wypiera weryfikację hipotezy. Weryfikacja hipotezy wyrasta z potrzeby posiadania racji, natomiast afirmacja wartości wynika z potrzeby posiadania wizji osobistej, z potrzeby aprobaty świata. Taki świat nadaje się do zaaprobowania pod warunkiem jego mityzacji, tj. przekształcenia go w służebny, prostomyślny mit, który pozostaje w relacji odwzorowania (*εἰκασθηῖναι*). Czynniki, które kierują wyborem przeświadczeń w myśleniu naukowym, są więc niemetafizyczne, podczas gdy te, które kierują wyborem przeświadczeń w myśleniu mitycznym, są takie, ściślej: są etyczne. Takie jest uzasadnienie etyki prostomyślności, która grupuje wartości wokół pewnego typu interpretacji świata, nie zaś wokół pewnych dóbr osobistych, a dobrem osobistym jest tu własna, prostomyślna wizja świata.

Otóż i mamy rozwiązanie zagadki etyki prostomyślności. Etyka ta kieruje się myślami (*νοητά*) jako aktami wartościowania, skierowanymi intencjonalnie na rzeczywistość godną afirmacji. To, co jest „godne” w samym człowieku, godne zatem osoby ludzkiej, staje się następnie podstawą tego, co „godne” afirmacji. O ile bowiem *phronesis* nastawiona jest na eksploatację fizycznego otoczenia, o tyle *thymos*, rozporządzająca mitem, nastawiona jest na eksploatację aksjologicznego otoczenia, a więc kultury. Miejsce potęgujących się energii fizycznych zajmuje tu kumulowanie energii psychicznych przez podniesienie wartości świata osobowego. Podczas gdy poszerzenie sfery oddziaływań *phronesis* odwołuje się do kryteriów wyboru między prawdą i fałszem, o tyle podniesienie wartości (tymosfery) odwołuje się do wyboru wartości prostomyślnych, które by poprzedzały te kryteria i pozwoliły je usprawiedliwić. Skumulowanie tych właśnie wartości stanowi produkt obecności mitu jeszcze przed przyjęciem owych kryteriów. Mit bowiem predestynowany jest do ujawniania (*ἀποφαίνεσθαι*) tego, co niewidzialne, i sięgania w przezroczystą (*διαφανής*) strukturę niejawnego bytu (*ἀφανής φύσις*)<sup>56</sup>.

17. Nie powinien nam w niczym przeszkadzać fakt, że myślenie w sferze *thymos* i w sferze *phronesis* układa się w typowe dwumyślenie, w którym przejawia się opozycja wiary rozumiejącej i nauki wyjaśniającej. To bowiem

<sup>55</sup> P. Ricoeur: *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*. W: Idem: *Egzystencja i hermeneutyka...*, s. 126.

<sup>56</sup> S. Blandzi: *Henologia, meontologia, dialektyka*. Warszawa 1922, s. 146.

dwumyślenie odnajduje swoją syntezę w wartościach kultury, jako że w nich zakorzenione są normy transcendentalne prostomyślności, o których nie informuje nas wiedza naukowa, sama będąc oparta na owych normach. Oczywiście, wartości jednej i drugiej sfery — mimo że przejawiają się w kulturze — są różne. Ich konfliktowość wychodzi na wierzch w wyniku ingerencji *techné*. Odwracalność tego zdarzenia jest możliwa tylko po wkroczeniu mitu, toteż należy rozróżnić między funkcją mityczną i technologiczną, jaką pełnią *thymos* (odpowiednik mitu) i *phronesis* (odpowiednik techniki), traktowane jako składniki życia zbiorowego. Pełnią one, co prawda, różne funkcje, ale wyrastają z jednego pnia cywilizacji. W tym sensie czynności techniczne wchodzą w szerszy ład mityczny, który nadaje im specjalne znaczenie prócz tego, że mają na celu zadania typowo pragmatyczne (*πρᾶγμα, res*).

To odróżnienie skuteczności cywilizacji od sensu jej bycia (*λόγος οὐσία*) nadaje samej cywilizacji wymiar historiozoficzny, co pozwala ją pojmować zamiennie jako rodzaj kultury. Ale kultura — wywodząca się w ten sposób z cywilizacji — próbuje z kolei włączyć mit w porządek techniczny (*εἶναι πρὸς τι*) i zdegradować go do rzędu idola. Tymczasem kultura w znaczeniu tradycyjnym, broniąc swej tożsamości, zmierza do restytucji mitu w jego kształcie pierwotnie ludzkim, a więc do ściślejszego powiązania go ze sferą *thymos* niż ze sferą *phronesis*, w której wyczuwa ślepą uliczkę swego rozwoju.

18. To zatem pierwotny charakter komunikacji jest tym, o co tutaj chodzi. Sądzę bowiem, że przestrzenią ścierania się kultury technicznej i humanistycznej jest komunikacja międzysobnicza (*κοινωνία εἰδῶν*). Trzeba po prostu „być w związku z” (*μετέχειν*). Greckie *methexis* składa się z przyimka *meta* i rzeczownika *hexis*, oznaczającego posiadanie. Słowo to znaczy zatem pozostawianie w relacji do (*εἶναι πρὸς τι*). Kultura technologiczna korzysta z logiki i jej algorytmów, powiększając instrumentalną sferę środków działania. Wówczas wtłacza całą sferę *thymos* w zaułki analitycznej *phronesis* i powoduje, że treści mitycznej *thymos* stają się jałowe, nieczule na pytania ostateczne. Filozofia jako sposób komunikacji humanistycznej staje się sposobem terapii, polegającej na uaktywnieniu sfery *thymos* — wskrzesza bowiem do życia pytania metafizyczne, określające duchową samowiedzę człowieka. Stąd Heidegger pojęcie transcendencji utożsamiał z egzystencjalnym rysem *Dasein*. *Dasein* nie jest pierwotne: „To raczej egzystowanie oznacza źródłowo przekraczanie. *Dasein* jest samo przejściem.”<sup>57</sup>

Pytania ostateczne najdrastyczej odsłaniają absurd świata i nie pozwalają człowiekowi żyć w pancerzu *phronesis*, który wprowadza do życia pseudosens. Słowem — filozofia ożywiona mitem udrażnia przejście możliwości *phronesis*

<sup>57</sup> M. Heidegger: *Transcendencja i czasowość*. W: *Teksty filozoficzne. Transcendencje*. Kraków 1986, s. 60.

w aktualność *thymos* — w moment recentywistyczny „tu i teraz”, w spontaniczny ruch odczuwania. Świadome *thymos*, odniesione intencjonalnie do rzeczywistości mitycznej, wywołuje ruch od esencji życia do egzystencji (sensu życia). Jest to ruch prostomyślności kultury humanistycznej, jej przesunięcie ze sfery racjonalizacji (*διαλέγεσθαι*) w sferę afirmacji (*συμπλοκή τῶν εἰδῶν*).

19. Otóż najbardziej interesujący we współczesnej technologii wydał mi się wysiłek przywrócenia centralnemu paradymatowi nauki — ciągłości dokonań — perspektywy realizacyjnej. Poczucie ciągłości, właściwe sferze *phronesis*, prowadzi wszak zawsze od świadomości naukowej do technologicznej. Tu racja logiczna (*λογικόν*) stanowi nośnik ciągłości, ale jest to ciągłość typowo zewnętrzna, narzucona rzeczywistości jako mechanizm powstały w wyniku ingerencji intelektu lub sztuki. To — po pierwsze. Po drugie, inny rodzaj ciągłości wiąże się ze sferą *thymos*, która prowadzi do świadomości humanistycznej, gdzie tradycja wartości jest nośnikiem tej ciągłości, o którą chodzi w społecznych procesach dziedziczenia. Stąd zdaniem Ricoeura: „Filozofia musi stać się interpretacją, to znaczy musi zawrzeć w sobie wyniki metod i domniemań wszystkich nauk, które próbują odszyfrować i zinterpretować wytwory kultury, owe znaki ludzkiej egzystencji.”<sup>58</sup>

Dziedziczenie wartości substytuuje mit, który wyraża się w „prostym” zdziwieniu (*θαυμάζειν*) i jest immanentny wartościom humanistycznym. Immanentność wynika tu z potrzeby społecznej: potrzeby otrzymywania i przekazywania wartości. Właśnie między tymi dwoma procesami funkcję łącznika pełni mit jakikolwiek (narodowy, ogólnoludzki, kulturowy, regionalny). Kiedy obumiera mit, następuje przerwanie związku między otrzymywaniem i przekazywaniem wartości. Pozostaje tylko otrzymywanie, które składa się na historię lub legendę literacką. Mit martwy przekształca się w literaturę, a tym samym desakralizuje, traci bowiem charakter kultyczny.

Jedną z ważnych przyczyn obumierania mitu jest jego partykularyzacja. Dochodzi do niej wówczas, gdy jakiś mit ogranicza zbiorowość, której może być przekazany, lub gdy zbiorowość ta traci zainteresowanie pewnymi stylami bycia (traci niektóre ze swych potrzeb). Wówczas nie ma już potrzeby lustra, w którym człowiek chciałby ujrzeć swoją przeszłość i trwać w niej nadal, przekształcając ją w teraźniejszość u swego potomstwa. Istnieje jednak stały zasób archetypowy, do którego ludzkość sięga, nieprzerwanie kultywując wartości, prezentowane przez niektóre wspólne mity (mit Prometeusza, Syzyfa, Adama itd.). Mity te podtrzymują ciągłość tradycji i są warunkiem zdolności do tworzenia jakiegokolwiek perspektywy ludzkości. Poszczególne specyfikacje kulturowe korzystają z tego ogólnego zasobu archetypów i z niego czerpią swoją tradycję. Niekiedy jednak te specyfikacje (językowe, treściowe) pro-

<sup>58</sup> P. Ricoeur: *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna II*. W: Idem: *Egzystencja i hermeneutyka...*, s. 119.



wadzą do zagubienia ciągłości świadomości mitycznej ludzkości i pojawienia się sztucznych, zastępczych mitów, tzw. idoli. Przyczyną tego stanu rzeczy może być nierówny rozwój cywilizacji i techniki w różnych regionach świata.

20. Należy na koniec zachować — pod znakiem synergii — poczucie jedności *thymos* i *phronesis*, jako źródeł wartości komplementarnych, przypadających w udziale zarówno poszczególnym cywilizacjom, jak i jednostkom. Dzięki synergii *thymos* i *phronesis* świadomość mityczna wyłącza się i włącza odnośnie do rzeczy zewnętrznych, zależnie od warunków. Tu wyłączenie oznacza, iż „rzecz” jest poza aktem percepcyjnym; włączenie zaś — iż rzecz jest treścią aktu percepcyjnego. Ale to „poza” może dotyczyć aktów poznawania (*phronesis*) lub aktów przeżywania (*thymos*). Jeśli twierdzimy, iż rzecz percypowana nie jest składnikiem całości aktu percepcji, to chcemy to „poza” określić jako „samość” istnienia, a więc tendencja do istnienia dla samego siebie ( $\pi\rho\acute{o}s\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ ). Nie oznacza to istnienia realnego, bo istnienie tego typu zakłada „obecność rzeczy” ( $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\lambda\alpha$ ). Tymczasem rodzi się pytanie: Jak pogodzić obecność rzeczy (jej realność) z nieobecnością aktu percepcji? Leszek Kołakowski pisze w związku z tym: „W świadomości zredukowanej transcendentalnie jednakże każdy akt dosięgania przedmiotu jest aktem nadawania mu sensu; każdy sens jest wytworem konstytucji, włączając w szczególności sens przedmiotu jako istniejącego. Samo »istnienie« jest pewnym »sensem« przedmiotu. Dla Husserla byłoby zatem absurdem twierdzić, że przedmiot »istnieje« niezależnie od sensu słowa »istnieć« — niezależnie od aktu konstytucji dokonanego przez świadomość.”<sup>59</sup>

Pozwólmymy zatem, by ostatnie pytanie — które poznaliśmy jeszcze przed możliwością odpowiedzi na nie — pozostawało dalej w polu naszego myślenia, i uchwycimy ściślej to, co sugeruje użyte tu słowo „samość” rzeczy. Kategoria ta zakłada zarówno nieobecność rzeczy, jak i nieobecność aktu percepcyjnego. Jest to jakby rzecz pozostawiona samej sobie, bez dociekania jej realności, jako że ta ostatnia natychmiast zakłada synergii bądź aktu przeżywania (*thymos*), bądź aktu percypowania (*phronesis*). Słowem, dysponujemy intuicją obecności rzeczy, a nie jej istnienia. Intuicja obecności rzeczy dana jest w naszej *thymos*, ale w tej sferze nie obchodzi nas rozstrzygnięcie zagadnień ontologicznych. Wystarczą odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Inaczej jest z intuicją istnienia, której złudzenie zachodzi w sferze *phronesis*. Jesteśmy przekonani, że nasze sądy „o” rzeczywistości odnoszą się „do” rzeczywistości „samej”. Tymczasem właśnie „samość” rzeczy jest zarówno poza naszą intuicją obecności, jak i poza intuicją istnienia — jest więc niedostępna zarówno sferze *thymos*, jak i sferze *phronesis*.

I właśnie dlatego, że *thymos* i *phronesis* są współ-źródłowe, mają ten sam zakres obecności: zawsze obecności rzeczy, lecz zawsze rzeczy „nie samej”.

<sup>59</sup> L. Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Warszawa 1987, s. 30.

W sferze *phronesis* budujemy sobie ontologię, która zakłada „byt w ogóle” (*ens prout ens*), którego pod-zbiorem byłyby zawsze rzecz konkretna. Na tym założeniu (antropologizmie) budujemy świat rzeczy, ale nie „rzeczy samej”. Ów „byt w ogóle” (*ὄν ἢ ὄν*) to odpowiednik słowa „wszystko”, ale ponieważ wszystko nie może istnieć tak po prostu, szukamy dla tego słowa synkategorii, i znajdujemy ją w pojęciu „istnienie absolutne”. A skoro słowu „wszystko” odpowiada opozycja „Nic” (*οὐδὲν ἔστιν*), możemy o nim również powiedzieć, że nie istnieje, że „nie jest” (*μὴ ὄν*), tak jak nie istnieje wszystko. Tylko że temu „Nic” nie możemy przyporządkować kategorii „nie-istnienia absolutnego”. Pojęcie czystego istnienia stanowi implikację pojęcia nicości. Tak na przykład byt stworzony pozostaje zawieszony między niebytem absolutnym (nicością) a bytem absolutnym: „Powód, dla którego istnienie musi być puste, przezrocyste (*diaphanous*), czyste (*blank*), neutralne i ogólnie, być n i c z y m (*nil*), mieści się w jego definicyjnym kontraście do Istoty.”<sup>60</sup>

Ewentualne rozwiązanie przynosi tu personifikacja (duch dobry, który jest „Wszystkim”, i duch zły, który jest „Niczym”) lub etyzacja (Absolutne Dobro lub Absolutne Zło). W sumie więc, zarówno obecność rzeczy (w sferze *thymos*), jak i obecność istnienia (w sferze *phronesis*), oznaczają nie co innego, lecz fakt, iż „rzecz” lub „rzecz istniejąca” są identyczne z treścią aktu intuicji rzeczy lub intuicji istnienia. A to oznacza, że w obu przypadkach byt świata daje się sprowadzić do jaźni samoprzeżywającej własną „toż-samość”, w której „toż” należy do konkretyzacji osobniczej w sferze *thymos*, samość zaś — do idealizacji naukowej w sferze *phronesis*. Jest to w gruncie rzeczy powrót do kartezyjańskiej intuicji jaźni, nie będącej w istocie niczym innym, jak prostym wniesieniem abstraktu do doświadczenia obcości drugiego, do naszego „nie-istnienia”.

Skoro tak, to możemy zamknąć całą przebytą drogę, poczynając od aktu stanowiącego jej *a recentiori*, heroiczną radą Plotyna: *τά ἅλλα πάντα ἀφε* — „Odrzuć wszystkie rzeczy inne.”<sup>61</sup> Nie możemy traktować wszystkich rzeczy na jednym poziomie, ponieważ aktualnie istnieje tylko Jedno, które nie jest rzeczą, a jeżeli czymś w ogóle jest, to jest „nie-rzeczą”, przede wszystkim zaś jest, i jest teraz! Myśleć jak teraz — to znaleźć się między przedmiotem a rzeczą myślenia, to nazwać po imieniu nieznanie. Nazwać nie nasycone (rzeczą) słowo, uświadomić sobie, że było się zawsze recentywiście lub — jak by powiedział Plotyn — parontystą.

<sup>60</sup> J. M. E. Mc Taggart: *The Nature of Existence*. Vol. 1. Cambridge 1921, s. 60.

<sup>61</sup> Plotyn: *Enneady*, VI, 8, 21.

Józef Bańka

METAPHYSICS IN CONFRONTATION WITH INTUITIONS  
OF FIRST IMPRESSIONS OF SENSORY EXPERIENCE

Summary

The object of this article is to demonstrate that scientific knowledge is at the same time colloquial cognition, since it always contains a symbol of something that can only be transmitted by intuitions of first impressions of sensory experience. The author formulates the thesis that the defeat of science is linked with the difficulty of „regaining” the metaphysical point of view, thanks to which we discover the primary intuition of knowledge. The author next poses the question, under the influence of what stimulus of reality do we diverge from metaphysics and take the road towards developing a conception which we consider to be scientific? In his considerations the author bases on euthyphronics, that is the science of the primary intuitions of the human intelligence, treating the subject in the context of the growth of human civilisation. As a supplement to this point of view taken the standpoint of recentivism, which tells us to formulate all scientific theses in the present time.

Юзеф Банька

МЕТАФИЗИКА А ИНТУИЦИЯ  
ПЕРВЫХ СООБЩЕНИЙ ЧУВСТВЕННОЙ НАГЛЯДНОСТИ

Резюме

Целью статьи является показание, что научено знание есть одновременно ежедневным познанием, так как всегда содержит символ чего-то, что можно передать только интуицией первых сообщений чувственной наглядности. Автор считает, что поражение науки соединяется с трудом „отыскания” точки зрения метафизики, благодаря которой находим первобытную интуицию знания. Автор ставит вопрос, под влиянием которого стимула действительности отходим от метафизики и приходим к выработке концепции, которую признаём, за научную. Рассуждения свои опирает на элтыфронице, которая является наукой о первобытных интуициях человеческого ума, обращающейся своим сопредметом на фоне развития человеческой цивилизации. Дополнением той точки зрения является принятым положение рецентинизма, который велит формулировать все суждения науки в настоящем времени.