

Krzysztof Okopień

Czytanie filozofii

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5-6 (35-36), 180-189

1977

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Krzysztof Okopień

Czytanie filozofii

Filozofia (użyjmy tu — dla innych celów stworzonego — sformułowania Lukácsa) produkuje swojego producenta. Nie jest ona w sobie zakorzeniona, istnieje wewnątrz „form lektury”, ale sama za pojawienie się owych form odpowiada.

Aktywność ku
sobie zwrócona

Filozofia pyta o siebie, ale nie jako byt-w-sobie, lecz o tyle, o ile będzie należeć do nas, o ile będzie naszą aktywnością — będzie aktywnością ku sobie zwróconą, gdyż każdy z nas jest — jak wiadomo — „obecnością wobec siebie”. Ale jesteśmy tacy jedynie ze względu na punkt obserwacyjny, który nam przypadł w udziale, ze względu na miejsce, w którym nas historia filozofii usytuowała. Jest to miejsce czy — jak powiada Pascal — kraniec, „do którego dochodzą wielkie dusze, które przebiegłszy wszystko, co ludzie mogą wiedzieć, uznają, że nie wiedzą nic i znajdują się w takiej samej niewiedzy, z której wyszły, ale jest to niewiedza uczona, która zna samą siebie”.

Ruch bowiem, w którym umieszczeni jesteśmy, zadaje kłam nadziejom Kartezjusza, iż wychodząc od prawdy pierwszej i niewątpliwej, rozciągnąć możemy nasze władztwo na system prawd pochodnych,

na cały zakres idei naszemu sądzeniu dostępny i tym samym zaktualizować naszą esencję jako bytu powołanego do właściwych sobie zadań poznawczych i — w ostatecznej perspektywie — znieruchomić. Ruch filozofii to ruch Pascalowski (czy też Sokratejski): wątplenie nie rozpoczyna go, lecz kończy. Innymi słowy: nie ma on końca. Samowiedza to nie prawda pierwsza — jak mówi Ricoeur — „równie abstrakcyjna i pusta jak nieodparta”. Samowiedza zakłada jako niezbędny swój warunek całą wiedzę, całe uniwersum *explicite* dokonanych rozstrzygnięć i stwierdzeń, wszystkie efekty pracy rozumu, które dodawane do siebie nie utworzą żadnej całości spójnej i rozumnej, nie podlegają takiej addytywnej kumulacji, nie nawarstwiają się zgodnie z systemową architekturą.

Filozofia — to nie budowla, ani też żaden budowlany szkielet, to nie krystalizujący się kryształ; nie istnieje — w przedlekturowej postaci — na kształt Ingardenowskiego schematu dzieła językowego, schematu gotowego i oczekującego jedynie na intencjonalne zaktualizowanie. Żaden z nas — odbiorców tekstów filozoficznych — nie jest biernym medium, przez które przedmioty wprzód założone miałyby nabierać ciała. Żaden z nas nie jest empiryczną tylko postacią wprzęgniętą w służbę obcej mu teologii. Żaden z nas nie jest — w ścisłym tego słowa sensie — odbiorcą. Czytać bowiem, to nie odbierać i aktualizować wiernie, cnota kardynalna czytelnika, to nie sumiennosc.

Służyć rozstrzygnięciom filozoficznym swą sumiennoscą to — jedynie — być rewelatorem ich powierzchniowej niekoherencji, a więc ostatecznie nie filozofii służyć, lecz — przeciwnie — zdroworozsądkowej logice. Czytanie sumienne lokuje rozstrzygnięcia filozofii w obiektywnym uniwersum rozstrzygnięć, między którymi miałyby jakoweś logiczno-strukturalne związki zachodzić. Stąd najbardziej sumiennymi czytelnikami filozofii są logicy, którzy

Filozofia
nie istnieje
w przedlektu-
rowej postaci

Miłośnicy
 obiektywnych
 relacji

uznać ją muszą za syntaktycznie poroniony twór, niegodny jakiegokolwiek interpretacji semantycznej. Nic dziwnego zatem, że miłośnicy obiektywnych relacji (relacji dwojakiego rodzaju: strukturalnych i referencjalnych), którzy by chcieli im swą praktyką czytelniczą służyć, nie tają swojego rozczarowania. Znajdują w uniwersum tekstów filozoficznych jedynie niewyraźne jakieś miejsca krystalizacji, odosobnione poletka *in ordine geometrico* uprawiane, a to też w sposób dyletancki; wewnętrzny zaś chaos, jaki w owym uniwersum panuje, sprawia, iż trudno by dla filozofii poszukiwać modelu w naszym świecie, czy też w jakimkolwiek z nieskończenie wielu światów możliwych.

Czy jednak fiasko owych poszukiwań każe nam — o ile zajmujemy się filozofią — filozofię porzucić, czy też raczej porzucić koncepcję świata jako obrazu (żeby użyć Heideggerowskiego terminu), świata jako modelu dającego się zobrazować? Świat ów odpowiada operacjom matematycznie ufundowanego przyrodoznawstwa, a ogólniej: wszelkiego myślenia, dla którego mowa to „czysty rachunek” wymagający „empirycznej interpretacji”. Interpretacja taka to procedura, w której relacje składniowe zostają rzutowane na świat. Tak więc warunkiem uprzedmiotowienia świata jest uprzedmiotowienie mowy. Uprzedmiotowienie takie to nic innego niż owo sumienne czytanie obiektywizujące mowę jako przedmiot, jako teorię, jako zewnętrzne pole rozstrzygnięć; czytanie, w którym czytelnik chce służyć obiektywnym relacjom, chce umrzeć, roztopić się w składni i semantyce, zapominając o tym fundamentalnym „urelacyjnieniu”, które rodzi się z jego obecności.

Dopiero filozofia domaga się przewyciężenia owych alienujących norm lektury wytworzonych wewnątrz scjentystycznej tradycji. Dopiero filozofia domaga się czytelnika: tego, kto przystąpiwszy do niej, sam odnajdzie się w jej wnętrzu, kto powtarzając za nią jej rozstrzygnięcia, weźmie je na sie-

bie, uczyni je swoją sprawą, a zatem zdesubstancjalizuje, odprzedmiotowi, umieści w sferze zapytywania, w obszarze samowiedzy. Ale i — symetrycznie — ów byt pytający domaga się filozofii jako swego pożywienia: gdyby jej nie przyswoił, jakżeby mógł zapytać o siebie, gdyby nie był zaangażowany w tyle — powierzchwniowo — sprzecznych decyzji metafizycznych, jakżeby mógł zapytać: „cóż to znaczy decydować”?

Symetryczna
akcja

Rozstrzygnięcia filozofii podlegają władzy wątpienia, ale nie byłoby to możliwe, gdyby same nie otwierały przestrzeni, w której to wątpienie może się zakorzenić. Rozstrzygnięcia filozofii nie są zatem wiążące, nie unieruchamiają nas w klatce systemu, lecz są — w pierwotnym sensie tego słowa — miarodajne, gdyż znajduje w nich swą miarę postawa, jaką wobec nich możemy zająć. Tak więc postawa ta — to nie kaprys subiektywności, to nie pusta igraszka niedowiarków, to nie jeszcze jeden z ekscesów błazna. Nie ogarnia ona filozofii jak przychodząca z zewnątrz, z jakiejś obcej formacji kulturowej, czy postawy życiowej zrodzona choroba.

Filozofia — to dziedzina prawdziwie samorzutnej fenomenologii. Świat przez filozofię kreowany tylko dlatego poddany zostaje *epoché*, iż sam do niej dojrzał. Przewyciężenie „naturalnego nastawienia”, w którym wierzymy filozofii na słowo — to proces historyczny, to historia filozofii samej.

Historia filozofii — to nie ruch poziomy wyodrębniania, osuwania i eksploracji coraz to nowych dziedzin przedmiotowych, lecz ruch pionowy auto-refleksji i samozwrotności, ruch samokrytyki, ruch, który każe nam pożegnać się z naiwnością eksploracyjnych zapałów, który stawia pod znakiem zapytania (użyjmy słów Heideggera) „nieograniczoną potęgę kalkulacji, planowania i hodowli wszystkich rzeczy”.

Postawy fenomenologicznej *epoché* wobec roz-

Nie mylić obu
postaw

strzygnięć filozofii nie należy mylić z postawą scjentyistycznych malkontentów, którzy wolni od jakiegokolwiek z tymi rozstrzygnięciami więzi, wysuwają wobec filozofii zarzut równający ją z wszelakim fantazjotwórstwem. Otóż pamiętać trzeba, iż zarzut taki z wewnątrz filozofii się dobywa, tylko wewnątrz niej mógł się zrodzić, i tylko wtedy zachowa sens, o ile wewnątrz filozoficznej praktyki będzie funkcjonował jako jej immanentna negatywność, immanentna zasada ruchu. Filozofia bowiem — dokładnie tak jak heglowska idea — „staje się tylko pouczeniem budującym, a nawet ckliwym, jeśli brak w niej powagi negatywności, jej bólu, cierpliwości i pracy”.

Skoro twórca fenomenologii Edmund Husserl stwierdza, iż „powszechna próba wątpienia należy do dziedziny naszej *całkowitej swobody*”, tym samym wyrzeka się tradycji Hegłowskiej na rzecz Kartezjańskiej — czyniąc rzeczywistość przedmiotem subiektywnych eksperymentów myślowych, wewnątrz których wszelka „rozumność” musi dać się „wykazać”. Z punktu widzenia tradycji Hegłowskiej redukcja fenomenologiczna wyraża — w tym wypadku — jedynie pretensje subiektywności, która rości sobie prawo do rekonstrukcji uniwersum wiedzy i swe uroszczenia za prawo uniwersalne uznaje. Husserłowska samowiedza pojawia się niczym *Deus ex machina*, jako obca rzeczywistości zasada, która ma umożliwić jej metodyczne rozłożenie i skonstruowanie na nowo. Ukształtowania „świata naturalnego” nie domagają się przecież tego, by uznać je za efekt produktywności ego transcendentalnego. Nie są one innobytem podmiotowości, który musi zostać przez nią wchłonięty, nie są alienacją, która musi zostać przewyciężona, zapowiedź pojednania jest w nich nieobecna, żadna konieczność nie jest w nich założona. Ukształtowania „świata naturalnego” są przypadkowe, tak jak przypadkowy jest punkt wyjścia — skoro rozpoczynamy od tego, co

Przypadkowy
punkt wyjścia

w naturalnym nastawieniu dane, skoro — jako fenomenologowie — jesteśmy anty-spekulatywni.

Jak wiadomo, grzech główny wszelkiego badania spekulatywnego na tym polega, iż modeluje ono rzeczywistość historyczną tak, aby uzasadnić rzeczywistość własnego w niej pojawienia się i własnego myślenia; a zatem mając na względzie siebie, zaprzecza ono wszystko inne; innymi słowy (jak powiada Marks) „może sobie rzeczywiście coś wyobrazić, nie wyobrażając sobie nic rzeczywistego”. Jednakowoż jeszcze smutniejszy los zagraża badaniu anty-spekulatywnemu, które uprawiając kult tego, co zastane, może samo siebie skazać na niereczywistość, skoro samo nie będzie z tego co przezeń napotkane wynikać — niechęć badania do rzeczywistości jest przecież odwzajemniana.

Tak też „świat naturalny” organicznie niechętny jest fenomenologii.

„Świat naturalny” jest korelatem owego „wyjaśniającego przedstawienia” (o którym pisze Heidegger w *Czasie światobrazu*). Przedstawianie owo angażuje na swój użytek narzędzia językowe, dzięki czemu może opisowo ująć swój przedmiot, przypisując mu stosowne określoności — uprzedmiotowić. Fenomenologia, porzucając „naturalne nastawienie” — programowo — wyzwala się od przedmiotów, zajmując się sposobem ich zjawiania się (w programie Husserlowskim: świadomością jako sposobem ich zjawiania się). Jednakowoż fenomenologia skazana jest na zapoznanie własnego programu, jeśli jako dyscyplina opisowa będzie — z konieczności — przedstawiać świadomość, stawiać ją przed oczyma jako szczególnego rodzaju przedmiot. Zjawianie się przedmiotów nie-świadomościowych i zarazem znikanie świadomości jako przedmiotu nie daje się przecież za pomocą narzędzi opisowych przemyśleć. Skoro — za Husserlem — sięgamy po te narzędzia — wprzód zakładamy przedmioty opisu, urągając tym samym fenomenologicznej bezzałożenio-

Za Husserlem

wości. Przyjmujemy mądrość udostępniającego nam świat języka, zapominając, że to świadomość i tylko świadomość ma być „źródłem wszelkiej rozumności i nierozumności, wszelkiego uprawnienia i nieuprawnienia, wszelkiej realności i fikcji, wszelkiej wartości i bezwartościowości, wszelkiego godnego czynu i haniebnego postępu”.

Fenomenologia Husserłowska musi zatem przejść przez sferę instrumentów, które alienują jej zamysł, przekształcają go we własne przeciwieństwo. Historia, która wytworzyła „świat naturalny”, wytworzyła tym samym owo instrumentarium pojęciowe, skutecznie odrzeczywistniające fenomenologiczne procedury; zepchnięte one zostają w sferę uroszczeń nazbyt zadufanej w siebie subiektywności, która o własnej historyczności zapomina.

Tak oto i historii należy przyznać moc konstytuowania, to ona jest „źródłem rozumności”, skoro wytworzyła systemy artykulacyjne, bez których żadna wiedza nie mogłaby się wyartykułować i dojść do głosu. Stąd fenomenolog ma być jej świadkiem i uczestnikiem: jest jej posłuszny, jeśli już powołała go do uczestnictwa, ale słuchając nie tkwi biernie w jej nurcie, lecz jest jej animatorem, który wydobywa jej sens i jedność.

Historia innego
czytania

Historia owa to — przede wszystkim i pierwotnie — historia filozofii. To filozofia bowiem uczy nas „innego czytania”, to ona pozwala nam — na nowo — słuchać, pozwala na — prawdziwe — słuchanie słuchania. To filozofia zatem pozwala nam odnaleźć siebie: jej wewnętrzna konfliktowość domaga się nie logiczno-rozrządkowego, lecz dezalienacyjnego rozwiązania.

Skoro świata nie sposób — jak się okazuje — bezkonfliktowo projektować, parcelować między poszczególne dyscypliny i uprawiać zgodnie z wypracowaną przez nie metodyką — pozostaje tę konfliktowość zakorzenić w naturze projektowania, umieścić w jego granicach, obciążyć nią samych projekto-

dawców. Filozofia zatem — jeśli jej wysłuchać — uczy nas mówić: poznajemy ludzkie możliwości artykułacyjne, tak iż czynimy je własnymi możliwościami. Nie byt więc poznajemy, ale zakres obciążającej nas odpowiedzialności za niego. Tak więc ostatecznie odnajdujemy siebie w uniwersum zbudowanym podług zasad Heideggerowskich: znajdujemy, iż jesteśmy rzućeni nie w byt, ale w naszą wrażliwość na byt, że to nie byt — taki jaki jest — jest dla nas granicą, ale nasz zmysł filozoficzny, nasza językowość, że — ostatecznie — wewnątrz języka — projektujemy, ale zakresu samej językowości zaprojektować nie możemy.

Jedność swą filozofia zawdzięcza więc tylko naszemu w niej zadomowieniu: nie żyjemy wśród zgiełku apelujących do nas ze wszystkich stron, a wciąż obcych nam decyzji, ale w przestrzeni naszych własnych możliwości, możliwości wysłowienia, w przestrzeni, która jest naszym właściwym domem.

Heidegger pisze: „Mowa stwarza dopiero w ogóle możliwość przebywania wśród otwartości bytu. Tam tylko gdzie jest mowa, jest i świat: stale zmieniające się miejsce, gdzie zapadają decyzje i powstają dzieła, miejsce czynu i odpowiedzialności, ale także samowoli i wrzawy, upadku i zamieszania”.

Skoro filozofia jest prawdziwym myśleniem myślenia, skoro pyta o samą siebie, musi być tedy zawsze ożywiana przez naszą obecność, w jej centrum musi znajdować się ów byt, któremu „chodzi o bycie przytomnym samemu sobie”. Każdy akt myślowy sytuuje nas w już założonej przestrzeni filozoficznej, w przestrzeni językowości — tej zaś nie można już — w pełni — przemyśleć, ponieważ jest ona bliższa nam niż to, co przemyśliwane; jest — jak wiemy od Heideggera — warunkiem myślenia, miarą tego, co możemy myślowo napotkać. Dlatego też zwieńczeniem filozofii nie jest refleksja zorganizowana wedle reguł porządnego eksplikowania, zwieńczeniem jej jest czytelnik, którego samowiedza zawsze

Ożywiana
przez naszą
obecność

pozostaje nierozwinięta. Dlatego też filozofia nie ma zwieńczenia.

Szczególny więc „efekt filozoficzny” — to nie produkcja takich czy innych przedmiotów, ale wytworzenie podmiotu, który może pytać, a zatem od przedmiotów owych się oczyścić. Jednakże dezalienacji fenomenologicznej nie należy mylić z heglowską, nie należy jej utożsamiać z ową obłudną inscenizacją, o której pisał Feuerbach: „Myślenie przeciwstawia sobie byt, ale *wewnątrz siebie samego*, i w ten sposób, bez trudności, znosi przeciwieństwo bytu w stosunku do siebie; albowiem byt jako przeciwieństwo myślenia *w myśleniu* nie jest niczym innym jak myślą jedynie”. Otóż proces fenomenologiczny nie kończy się w taki sposób, jako że — jak powiedzieliśmy — nie kończy się wcale. Myślenie, które pozostaje na placu boju, ma bowiem swoją miarę; miarę, której nie otrzymało od siebie, miarę, która jest świadectwem jego przynależności do czegoś innego. I dopóki mu o to inne będzie chodzić, dopóty nie spocznie ono i nie dostąpi spełnienia. Podmiot myślący, oczyszczając się od przeciwstawionej mu przedmiotowości, chce wydobyć na jaw swoją nie-absolutność, skończoność i ograniczoność, która jest warunkiem tego przeciwstawienia. Wysiłkiem swym zaprzecza owej ograniczoności, ale zarazem manifestuje ją, nie mogąc jej przekroczyć. Dlatego też słucha, a nie mówi, dlatego pyta, a nie odpowiada.

Filozofii zatem (w osobie jej czytelnika) chodzi o własną ograniczoność, ale pozostaje przecież w tym zainteresowaniu nadal ograniczona — pod tym względem bliski jej jest ideał Husserlowskiej czystej świadomości stanowiącej całość, „w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wyknąć, całość, która nie posiada żadnego przestrzenno-czasowego zewnątrz i sama nie może się znaleźć wewnątrz żadnego przestrzenno-czasowego układu, która od żadnej rzeczy nie może doznać działa-

Zaprzeczenie
i ujawnienie
ograniczoności

nia przyczynowego ani na żadną rzecz takiego działania wywierać”.

Pasja filozoficzna to pasja poznania, które byłoby nie konkluzywne, lecz refleksyjne; nie wykraczające na zewnątrz, lecz drążące w głąb; nie eks-, lecz en-statyczne (jak powiada Jean Guittou); nie obli-gujące, lecz zwrócone ku swemu własnemu zobligowa-niu. Czyż jednak pasja ta może stać się prawdziwie uniwersalna? Czyż wszelka ludzka praktyka intelek-tualna może stać się fenomenologiczna, wszelka artykulacja — podszyta — w tej samej mierze — pytaniem o własną możliwość?

Miejsca, w których zainicjowane zostaje owo feno-menologiczne zapytywanie, wydają się miejscami, w których powstają plody myślowe poronione z ja-kiegokolwiek instrumentalnego punktu widzenia. Tak oto w erze „śmierci sztuki” sztuka przestaje służyć czemukolwiek i zajmuje się „badaniem własnego języka” (i staje się prawdziwie filozoficzna). Tak oto z chwilą stwierdzenia definitywnej nie-żyteczności wszelakiego metafizykowania zyskuje ono godność wyższą prawdziwie samocelowej dzia-łalności. Tak oto rozszerzają się granice „państwa celów”, ale są to — rzecz prosta — cele nie „czło-wieka totalnego”, lecz organu, który odmawia har-monijnej współpracy z resztą ludzkiego ustroju. Fi-lozofowanie bowiem z natury swej odznacza się owym imperializmem absolutnym, stwarza więc wciąż odnawiającą się okazję, iżby bezskutecznie po-wtarzać przykazanie Ludwika Feuerbacha: „Nie chciej być filozofem *w odróżnieniu od człowieka*; bądź jedynie *myślącym człowiekiem*”.

Godność
samocelowej
działalności