

Lech Radzioch

Paralele z bezpośredniością w myśleniu hermeneutycznym i gnozie : (wybrane aspekty problemu)

Folia Philosophica 8, 77-94

1991

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.

Jednostka ludzka rozważana w kategoriach hermeneutycznych przedstawia doświadczenie podwójnego, ontycznego uwikłania. Bezpośrednio uobecnia (czy też „mediatyzuje”) rzeczywistość transcendentalną, a jednocześnie wytwarza jej zapośredniczający „projekt”, zyskując w ten sposób nieodzowny dla swego rozwoju funkcjonalny margines dystansowania od bezpośredniości¹. Różne są stopnie tożsamości i racjonalności każdej z tych dziedzin uświadamiania. Najczęściej przyjmuje się znacznie większą określoność drugiej, której zadanie polega na sukcesywnym wyodrębnianiu coraz to nowych przedmiotów sensownych z „globalnej” samowiedzy bytu². Zadanie to można utożsamiać ogólnie z humanizacją opanowanych aspektów bytu w drodze zapośredniczania, której natężenie racjonalności nieustannie wzrasta wraz z tendencją do całkowitego zamknięcia się we własnej historii. Poznanie zapośredniczające traci wszakże stopniowo swą pierwotną oczywistość (określoność intencjonalną przedmiotu), a tym samym także funkcjonalne znaczenie



LECH RADZIOCH

**Paralele
z
bezpośrednością
w myśleniu
hermeneutycznym
i gnozie
(wybrane aspekty
problemu)**



¹ Podział świadomości na „mediacyjną” (bezpośrednią) i „funkcjonalną” (zapośredniczającą) ma w tych rozważaniach sens ontologiczny i egzystencjalny, nie zaś *stricte* teoriopoznawczy. Określa on pewne — naszym zdaniem zasadnicze — ukierunkowania myślenia podmiotowego, wzajemnie się wspierające w wysiłkach uchwycenia, zrozumienia i utrwalenia sytuacji podmiotu w bycie. Omawiane tu modele tego myślenia: gnoza, fenomenologia i hermeneutyka egzystencjalna, umożliwiają — każda we właściwy sobie sposób — wykorzystanie określonych, źródłowych doświadczeń bezpośredniości uczestniczenia w bycie do ujawnienia krańcowych możliwości dyskursywnego samorozumienia tego stanu.

² Nasz sposób rozumienia tego procesu oraz wielu innych zagadnień z kręgu problematyki onto-egzystencjalnej przedstawiony został obszerniej w: L. Radzioch: *Antropologiczna komponenta problematyki obiektywności bytu*. Katowice 1988.

w kręgu ustalanej przez siebie realności empirycznych stanów rzeczy. Poznanie bezpośrednie natomiast nadal spełnia funkcję nieusuwalnego, bezałożeniowego i prerefleksyjnego mediatora bytu; neutralnego w pewnym sensie wobec wszelkich racjonalizacji cząstkowych oraz ich ograniczającej dziejowości.

Bezpośredniość przeżycia jako przedmiot racjonalnego ujmowania

Przyjmijmy za punkt wyjścia tych rozważań sposób przeżywania bezpośredniości, traktowanej nie jako mgliste odczucie, lecz raczej jako (niewyraźną co prawda) reprezentację nieuwarunkowanego, tj. transcendencji poręczającej wyobrażane subiektywnie „życie autentyczne” podmiotu. Spontaniczna pewność bytu, oczywistość tej intuicji wydaje się tak wielka, iż prawie niewyraźalna za pomocą konkretyzujących pojęć racjonalnych. Jako naoczność, „nietematyczna” świadomość możliwego kontaktu z przedmiotem wyraża ogólne ludzkie „wobec”, podmiotową „granicę świata” zgodnie ze słynnym stwierdzeniem Wittgensteina³. I jakiegokolwiek byłyby późniejsze wysiłki teoretycznego pogłębiania tego absolutnie podmiotowego oraz faktualnego punktu wyjścia — postęp okaże się niemożliwy bez uwzględnienia minimum wartości przedmiotowej owego pierwotnego stanu. W przeciwnym razie żadne z dwóch wymienionych na wstępie nastawień podstawowych samowiedzy nie uzyska wyrazu rzeczywiście empirycznego i egzystencjalnego.

Pojawiają się zatem ontologizujące wyobrażenia owej sytuacji podstawowej nawet wówczas, gdy pierwotny zamysł badacza nie miał charakteru innego niż poznawczy, np. nieegzystencjalnego poszukiwania podstaw prawdziwej wiedzy o przedmiocie. Rzeczywistość „głęboka”, prerefleksyjna musi w jakiś sposób stać się uchwytna w strukturze sytuacji egzystencjalnej podmiotu nawet wtedy, kiedy sytuacja ta zostaje później przedstawiona w kategoriach „mediacji”, „uobecniania się” itp. całkowicie immanentnych wobec niej treści (fenomenów).

Za przykład może posłużyć zarówno Jungowska psychognoza transcendentnych archetypów, jak i Heideggerowski onto-egzystencjalizm „Bycia”⁴. Wyciszone — niekiedy z pełną świadomością metodycznych ćwiczeń — myślenie dyskursywne pozwala na pojawienie się przedmiotu. Świadomość staje się rzeczywiście „medialną”, oddając się całkowicie na usługi tego przedmiotu: jego transcendentalne (a w wypadku właściwej gnozy — raczej

³ Cyt. za: J. B a n k a: *Recentywizm w teorii poznania praktycznego. Terazniejszość jako czynnik recepcji kulturowej*. Katowice 1983, s. 68.

⁴ Por. L. Radzioch: *Antropologiczna komponenta...*, s. 65—72; także: P. Ricoeur: *Heidegger i problem podmiotu*. „Znak” 1974, nr 6, s. 778—789; K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa 1978, zwłaszcza s. 49—102. Por. też dalsze przypisy.

transcendentne) właściwości w tej pierwszej fazie ustalania nie mogą ulegać zniekształceniu ze strony jakichkolwiek upostaciowań racjonalnych czy historycznych. Służy temu zarówno wspomniane, odpowiednie ukierunkowanie świadomości — zawieszenie nastawienia naturalnego (psychognoza, fenomenologia), jak i reinterpretacja tradycji myślenia o rzeczywistości (np. krytyka dualizmu kartezjańskiego przez Heideggera).

Mediatyzujący rzeczywistość bytu w sobie „kontekst odkrycia” nie przesądza, oczywiście, niczego z późniejszych losów uzyskanych w ten sposób treści. Poszukiwacz absolutnych podstaw wiedzy może z powodzeniem rozprawiać o „historycznym ruchu objawienia uniwersalnego rozumu” (Husserl), a filozof hermeneutà „Bycia” — o praktycznym przewyciężaniu struktur cywilizacji technologiczno-konsumpcyjnej⁵. Nie rozwijając na razie tego wątku, sygnalizujemy jedynie problem uzgadniania refleksyjności i procesualizmu w granicach jednej koncepcji (samo) rozumienia, mający wyraźne konsekwencje w przedstawianych tu kwestiach.

Archetypy wiedzy bezpośrednioj

W rozważaniach naszych, nie będących — jak łatwo zauważyć — rozważaniami historycznofilozoficznymi, postaramy się zrobić krok następny. Polega on na wskazaniu typowych, nieteoretycznych źródeł wiedzy bezpośrednioj, którą omawiane kierunki uznają za podstawę doświadczeń nieupośrednionego uczestnictwa w autentycznym byciu. Podobnie jak poprzednio, gdy mówiliśmy o spontanicznym ujmowaniu przez jednostkę bezpośredniości jej stosunku do świata, i tym razem przywołamy możliwie uniwersalne wyobrażenia (doświadczenia) podstaw tego stosunku. Obowiązuje tu już jednak minimum racjonalności przedmiotowej: pierwotne rozpoznanie własnej sytuacji człowieka w świecie zostaje projektowane na obszar nieraz bardzo zróżnicowanych doświadczeń, których wspólny sens nie jest już naocznością podmiotu, lecz raczej jest przez podmiot stopniowo odtwarzany. Wchodzą tu zatem w grę ontyczne aspekty przedmiotowego uposażenia archetypu, poręczającego chwiejność refleksji subiektywnego ja.

Wstępnie można podzielić te źródłowe wyobrażenia na wewnętrzne i zewnętrzne: takie, które mówią coś o transcendentnych, upostaciowanych mocach, z mediatyzowanych przez świadomość na zasadzie bezpośrednioj „przynależności do” (przynajmniej częścią własnej natury), oraz takie, które rodzą się we współdziałaniu z przedmiotowością świata zastanego, z wnikliwej analizy tego, do czego przedmiotowość ta odsyła, wreszcie ze zrozumienia (tożsamości) określonej funkcji. W każdym razie obecność świadomości mediatyzującej

⁵ Por. K. Michalski: *Heidegger i filozofia...*, s. 212 i nast.

(bezpośredniej) i funkcjonalnej (zapośredniczającej) przedmiot jest, jak widać, nieodzowna. Chodzi raczej o uchwycenie proporcji między nimi na tym etapie znajdowania trwałej, sensownej orientacji podmiotu w ogarniającej go, transcendentalnej pewności bytu.

Prymat wewnętrznej refleksji daje się zaobserwować w „wyższym świecie” gnozy i w „transcendencji psychoidu” Junga, którego dzieło można zresztą traktować również w kategoriach usystematyzowanej myśli gnostycznej. Istnieje ponadto w historii myśli stosunkowo duża liczba przedsięwzięć (ontologicznych, teoriopoznawczych czy antropologicznych), których założona racjonalność przechodzi we własne zaprzeczenie w miarę rozwijania przesłanek. Właściwie każda czynność podmiotu, uświadamiana odpowiednio intensywnie w związku z rzeczami, biografią, historią czy epoką współczesną — może stać się „medium” transcendentalnego sensu⁶. Wyróżniając wewnętrzne źródła wiedzy zasadniczej, mamy na uwadze próg nieokreśloności tego źródła dla myślenia, świadomego przemożnych wpływów jego mocy.

Dotknęliśmy w ten sposób drugiej sfery przejawiania się bezpośredniości: sfery racjonalności przedmiotowej, komunikowania się i współtworzenia świata przez ludzi. Wprowadzając w ów świat zastany odpowiednio ukierunkowaną świadomość (Heideggerowskie „Bycie przytomnym”), zazwyczaj po jej wcześniejszych, epistemologicznych doświadczeniach — odkrywa się nowy sens ontycznej podstawy zjawisk. Przeważa tu chęć współzycia ze światem *p r z e o - b r a ż o n y m*, choćby nawet w tej zamierzonej postaci miał on przedstawiać strukturę „instrumentu” zbiorowego osiągnięcia autentycznej samowiedzy przez gatunek, nie zaś cel sam w sobie⁷. Wspominaliśmy uprzednio, że sens przedmiotowego ruchu (tzn. po prostu wszelkiej ograniczonej przedmiotowo celowości ludzkich wysiłków) rozplywa się w statycznej strukturze sensu globalnego, unicestwiając w efekcie rozwój. Oprócz niebezpieczeństwa unieruchomienia myśli w formule, istnieje jeszcze drugie, polegające na kompletnym, funkcjonalnym *o d p o d m i o t o w i e n i u* refleksji przez ustalenie jej rzekomych, rzeczowych odpowiedników „na zewnątrz”. Świadomość „Bycia” (czy też czegokolwiek zbliżonego doń znaczeniem) mistyfikuje swój przedmiot w jego immanentnych, ujawnionych wcześniej właściwościach, swym ograniczającym, *e g z y s - t e n c j a l n y m* ukierunkowaniem. „Życie życiem przedmiotu” (Bergson) przemienia się w „służenie przedmiotowi”: w nieuchronną alienację świadomości

⁶ Por. W. K o t: *Współczesne orientacje filozoficzne*. Warszawa 1989, s. 148—149, gdzie mówi się o zjawiskach sensownych jako przedmiocie analizy interpretacyjnej. W bardziej bezpośrednim, fenomenologicznym ujęciu może chodzić np. o podmiotową tożsamość funkcji, Heideggerowską „poręczność” czy też o fundamentalną zasadę tożsamości ograniczonego i absolutnego w myśleniu gnostyckim.

⁷ Odkrywa się takie nastawienie w pozornie abstrakcyjnych wywodach, jak choćby w Heideggerowskim projekcie przekształcenia dotychczasowej metafizyki. Por. M. H e i d e g g e r: „*Wprowadzenie*” do „*Co to jest metafizyka?*” „Znak” 1974, nr 6, s. 758—772.

uwikłanej funkcjonalnie w ów przedmiot i hipostazującej swą sytuację w ten sposób, iż przedmiot ten stopniowo staje się dla niej niedostępny w jego aktualnym, źródłowym uposażeniu archetypu.

Poznanie bezpośrednie w roli egzystencjalnego wyznacznika postaw

Odkrycie danej postaci głębszego poziomu bytu musi wywierać znaczny wpływ na podlegającą mu świadomość. Jako s t a n nowej oczywistości rozumienia — opartej na bezpośredniości przeżycia, nie zaś na racjonalno-przedmiotowej kombinacji zapośredniczeń — oznacza także możliwość nowej r a c j o n a l n o ś c i. Chodzi tu w szczególności o możliwość uwolnienia się od balastu tradycji i istniejących upostaciowań materialnych, jako głównych „winowajców” poszukującej wyzwolenia świadomości.

W archetypowym prazródle sensowności realizuje się Platowska intuicja uniwersalnego konkrety: uwyrażnia się różnica między podmiotowo-konstytutywnym a przedmiotowo-regulatywnym użyciem rozumu. Pierwsze oznacza „właściciela” (lub lepiej — depozytariusza) sensu ogólnego, który — jako rezultat częściowego przeniknięcia transcendensu — zawiera również tragiczną świadomość niemożności zrozumienia całości tego sensu z ograniczonej perspektywy podmiotu-osoby. Drugie natomiast — praktyczną wiedzę o możliwościach dysponowania rzeczywistością w granicach ustalonego horyzontu znaczeń. Transcendentalnej nieokreśloności sensu odpowiada zatem opór zewnętrznej materii: kontrowersyjność przedmiotowych dokonań, wykluczające się opcje realizacyjne nieodwracalne w czasie itd. Ta egzystencjalna biegunowość niemożności znajduje wyraz w postawach analityków głoszących bądź to jednoznaczną konieczność „porzucenia świata”, bądź to uczynienia z niego przedmiotowej wartości osobowego centrum ustanawiania sensu — świadomości transcendentalnej⁸.

Gnostyk nie stara się należeć do świata, lecz — co podkreślają zgodnie adepci tej drogi — „wszyscy gnostycy pragną poznać świat wyższy, w i e d z i e ć [podkr. — L. R.], jaki wpływ na dzieje świata i ludzkości miały wydarzenia w świecie duchowym”⁹. Widoczne jest, że dominuje tu naturalne i egzystencjalne rozumienie tego z a d a n i a. Potrzeba nowego sensu istnienia, budowania własnym, niepowtarzalnym wysiłkiem indywidualnego sposobu uczestniczenia w transcendencji itd. — wszystko to stanowi reakcję na potocznie uświadamiane niesprawiedliwości, cierpienia czy inne niedoskonałości świata zastanego. Jednakże właściwy impuls przedstawia się tu jako głęboko wewnętrzne przeżycie:

⁸ Por. K. Michalski: *Heidegger i filozofia...*, s. 16—17.

⁹ Por. S. Hutin: *Gnostycy*. „Literatura na Świecie” 1987, nr 12, s. 34.

„[...] jest przeżyciem albo dotyczy [podkr. — L. R.] ewentualnego przeżycia wewnętrznego, jakie ma być stanem, którego nie można utracić; poprzez nie podczas iluminacji będącej odrodzeniem i deifikacją człowiek poznaje siebie w prawdzie, przypomina sobie i uświadamia siebie samego [...]”¹⁰

Poprzestając na tych cytatach, wskazujemy na razie dwa charakterystyczne momenty nastawienia gnostycznego: egzystencję rozumianą jako zadanie i obiektywizujące wyobrażenie „wyższego świata”, wspierającego z zewnątrz szlachetne wysiłki jednostki. Każdy z nich — jak postaramy się wykazać — obecny jest również w kręgu tzw. hermeneutyki pofenomenologicznej, by ograniczyć się tylko do tej współczesnej formacji myślenia. Mówiąc bardziej ogólnie, różnie pojmowane praktyczne zaangażowanie świadomości, której przypada tutaj rola zasadniczego czynnika „wyzwolenia”, w pewien sposób wiąże z sobą obie formacje, a nawet umożliwia przechodzenie jednej w drugą¹¹.

Motyw egzystencji-zadania jest jednym z podstawowych motywów ludzkiego pojmowania rzeczywistości w dziejach¹². Bardziej współczesne jego warianty wiązały się z próbami przedmiotowego i funkcjonalnego upostaciowania wysiłku człowieka zbiorowego w celu zrationalizowania własnego sposobu bycia. Poszukiwano absolutnych źródeł kreacji bądź to w transcendentnej racjonalności pojęcia, bądź to w materialnych procesach przemian; rzadsze były próby wpisywania prawidłowości przyrodniczych w „kosmorficzne” struktury refleksyjne, nawiązujące do panteizmu naturalistycznego wieków poprzednich¹³. Od tego, czy pobudki działania dopatrywano się w czystym akcie myślowym, czy też w mniej określonych nastawieniach woli (por. romantyczna gloryfikacja „czynu” w Diltheyowskiej interpretacji heglizmu), zależała wizja życia jako projektu do systematycznego wypełniania¹⁴.

Myślenie tego rodzaju, o ile nie poprzestawało na „chudej metafizyce”, ograniczającej subiektywną pewność bytu do uświadamianych bezpośrednio doznań zmysłowych (resp. konkretnej przedmiotowości zjawiska uznanego za bezpośrednią przyczynę czynności refleksyjnej), musiało poszukiwać swej

¹⁰ Ibidem, s. 13.

¹¹ Hermeneutyka egzystencjalna zawiera minimum racjonalności dyskursu, operując w przedmiotowym polu znaczeń: kulturze, historii, społecznieniu, do pewnych granic także psychologii (psychobiologii). Zawiera jednak — różnie wyrażane — archetypowe doświadczenie bezpośredniości, do którego zewnętrzne struktury racjonalne subiekt musi trwale odnosić.

¹² Można bez trudu odnaleźć ów motyw zarówno w poznawczych, jak i etycznych programach starożytnej filozofii greckiej, nie mówiąc już o soteriologicznych przesłaniach wschodniej i zachodniej gnozy.

¹³ Por. M. Scheler: *Stanowisko człowieka w kosmosie*. W: idem: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 132.

¹⁴ Charakterystyczną cechą tego sposobu myślenia było bądź to hipostazyjne, zewnętrzne wobec stającej się przedmiotowości świata, usytuowanie „transcendentalnego rozumu”, bądź też — wyraźnie wskazywane — uprzywilejowane doświadczenie ponadpodmiotowe (np. stosunek towarowy), zawierające schemat tendencji rozwojowych gatunku.

ontologicznej podstawy. W wypadku gnozy, nie zajmującej się — przynajmniej na gruncie europejskim — analityką władz poznawczych człowieka¹⁵, wyobrażenia „świata wyższego” wydają się złożeniami doświadczeń (przeżyć) introspektywnych i świadomością treści mityczno-religijnych. Gnoza (podobnie jak niektóre egzystencjalne i fenomenologiczne koncepcje człowieka) jest przede wszystkim wielkim powrotem do źródeł; uświadomieniem pierwotnego statusu człowieka przez negację istniejącego, utrwalonego w schematach porządku rzeczy¹⁶.

Powrót ten — w przeciwieństwie do świadomości religijnej, a także filozoficznej o zabarwieniu realistycznym — rozumiany jest w kategoriach „poznania przynoszącego wyzwolenie”. Jego mniej lub bardziej uświadamiane założenie — to ontyczny prymat „przynależności do” transcendentnego źródła mocy, którą jednostka może pod pewnymi warunkami w sobie rozpoznać i spożytkować. Zauważmy charakterystyczny aspekt tego sposobu myślenia, który można by określić mianem pychy gnozy, popełniającej — przynajmniej w swych intencjach — biblijny grzech Adamowy. Gnostyk jest przeświadczony o możliwości głębokiego wejrzenia w naturę Absolutu, a nawet o częściowym podporządkowaniu go sobie wyłączną mocą poznania¹⁷. Relacja subiekta i Absolutu jest tu wyobrażana nadzwyczaj surowo i żywiolowo: nieświadomość stanowi źródło nadziei przy jednoczesnej jawnej pogardzie dla potocznego doświadczenia i historycznie utrwalonej racjonalności ludzkiego sposobu bycia w świecie zastanym. Jednocześnie — mimo wspólnej, ogólnej zasady myślenia o rzeczywistości — gnoza rozpada się na wiele „tematów”, różnie upostaciowujących tę zasadę, co wydaje się wyrazem zarówno zawartego w niej subiektywizmu, jak i nieokreśloności struktury „wyższego świata”¹⁸.

Poprzestając na tych charakterystykach, możemy już — jak się zdaje — stwierdzić ogólny sens nastawienia gnostycznego w sposób zupełnie neutralny. Mamy do czynienia z próbą wielkiego zmediatyzowania transcencji w celu ostatecznego rozpoznania (sensu) własnej sytuacji ontycznej człowieka. Gnostyczne zwrócenie się ku bezpośredniości absolutnego bytu umożliwia mentalne „rozstanie się z tym światem”. Ofiara ta z całej dotychczasowej

¹⁵ Zachodnia gnoza nie ma charakteru „bezosobowego” w sensie np. buddyzmu Zen. Por. w tej kwestii między innymi D. T. Suzuki: *Wprowadzenie do buddyzmu Zen*. Warszawa 1979; L. Cyboran: *Wstęp. W: Klasyczna joga indyjska. Jogasutry przypisywane Patańdzalemu i Jogabhadze, czyli komentarz do jogasutr przypisywany Wjasie*. Red. L. Cyboran. Warszawa 1986; M. Eliade: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Warszawa 1984.

¹⁶ Por. S. Hutin: *Gnostycy...*; J. N. D. Kelly: *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Warszawa 1988 s. 28—32; G. Quispel: *Gnoza*. Warszawa 1988. Krótkie, emocjonalne credo współczesnego gnostyka zawiera tekst J. Prokopiuks: *Gnoza, gnostycyzm i manicheizm. Apologia pro domo sua*. „Literatura na Świecie” 1987, nr 12, s. 3—11.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

racjonalności ma umożliwić jeszcze na tym świecie jakąś formę partycypacji w „wyższym porządku” bytu. Jest to więc świadoma, całkowita alienacja osobowego ja z wszelkiej przedmiotowości (nawet własnego ciała: „[...] gnostyk nieustępliwie manifestuje nieprzewyciężony wstręt do różnych przejawów zwykłego życia [...]”¹⁹); o autotransformacji myślenia uwolnionego w ten sposób od empirycznych i logicznych uwarunkowań nie można chyba niczego „źródłowo” powiedzieć²⁰. Dodajmy jeszcze, iż gnoza Wschodu wydaje się znacznie bardziej radykalna w traktowaniu osobowego centrum racjonalizacji: neguje samo jego autonomiczne istnienie, przypisując „pragnieniu” bezosobowy determinizm²¹. Tradycja zachodnia pozostawia jednak osobową tożsamość świadomości poszukującej wyzwolenia; podobnie mityczne i alegoryczne postaci zaludniające różne rejony „wyższego świata” (posiadającego również własną strukturę) wyrażają minimum naturalnego, podmiotowo-przedmiotowego porządku rzeczy.

Pretendująca do wyjaśniania najgłębszych tajemnic bytu gnoza, zawiera siłą rzeczy wiele fantastycznie upostaciowanych figur myślenia o bycie. Figury te, niekiedy na krawędzi artykulacji, dadzą się w większości odnaleźć także w innych, bardziej „ostrożnych”, zrjonalizowanych i empirycznych formacjach myślowych. I to nie tylko w tzw. krytyce racjonalistycznej, lecz bezpośrednio, jako ukryte znaczenia czy doświadczenia egzystencjalne (w ich bezpośredniości), do których odsyłają pojęcia. Spróbujmy na koniec tej części rozważań odtworzyć pozycję ontologa hermeneuty, ustalającego znaczenia i formułującego program „nowego widzenia” świata.

Postawa fenomenologa i hermeneuty, o ile akcentujemy jej subiektywistyczne założenie o wyłącznej możliwości ujawniania (się) poszukiwanych treści ontycznych w refleksji — przypomina postawę gnostyka. W przeciwieństwie do niego jednak, stosując w szerokim zakresie rozliczne techniki formalne, filozofia „absolutnych znaczeń” pozostaje przez dłuższy czas racjonalną, pracowicie przysposabiając świadomość do określonych doświadczeń. Zagadnienia wiedzy bezpośredniej nie należy utożsamiać z zagadnieniem bytu w sobie. Przeciwnie, zakłada się wyraźnie (co najmniej od czasów Kanta), iż przedmiotem poznania

¹⁹ S. Hutin: *Gnostycy...*, s. 16.

²⁰ Chodzi, oczywiście, nie o alegoryczny opis np. „kosmicznej katastrofy”, lecz o dyskursywne wyrażenie treści doświadczeń, nie mających już charakteru poznawczego, lecz bezpośrednio praktyczny. Ciekawych informacji na ten temat dostarczają zwierzenia „oświeconych” czynione praktykującym adeptom; buddyjska praktyka „koanów” itd. Por. np. P. Kapleau: *The Three Pillars of Zen. Practice, Enlightenment* [do użytku wewnętrznego wspólnoty], s. 78. Autor stwierdza: „W najgłębszym sensie nie rozumiemy niczego. Wszystko to, co może być poznane przez rozumowanie filozofów i naukowców, jest tylko częścią wszechświata [...]. Gdy nie myślimy pojęciami, wtedy najgłębsza treść w nas zaczyna działać.”

²¹ J. Prokopiuk: *Gnoza, gnostycyzm...*, s. 17.

może być wyłącznie wiedza o bycie, nie zaś po prostu byt w sobie²². Długa jest droga ewolucji myśli od zagadnień teoriopoznawczych do onto-egzystencjalnych, rozumiana jako wyjście i dojście do bezpośredniości. Między obu tymi punktami mieści rozległy obszar prób przedmiotowego ugruntowania znaczeń, przebiega proces postępującego zwiększania mocy interpretacyjnej systemów wskutek wykorzystywanego przez nie zakresu doświadczeń empirycznych. Odkrywanie kolejnych, przedmiotowych warunków refleksji, utożsamianych z procesami społeczno-historycznego zapośredniczenia rzeczywistości w kulturze — umożliwiło na koniec powiązanie uzyskanych w ten sposób abstrakcji ze światem bezpośrednich przeżyć jednostek. Owe zobiektywizowane „warunki” bowiem, w ich hipostazyjnych, bezosobowych formach, okazały się nieodpowiednie w roli uniwersalnych „projektów” bytu.

W przeciwieństwie do gnozy, poszukującej absolutnego sensu w upostaciowanym „wyższym świecie”, pofenomenologiczna hermeneutyka odkrywa nowe znaczenia w kręgu doświadczeń potocznych. Czyni to, nie odwracając się od nich, lecz próbując zgłębić to, do czego odsyłają, wyrażając jako takie tylko z e w n ę t r z n y wyraz świadomości bardziej podstawowej²³. Odpowiednikiem gnostycznej tajemnicy (ujmowanej jednak tradycyjnie jako podmiotowo-przedmiotowa zależność) jest w pewnym sensie b e z z a ł o ż e n i o w y opis tego, co pojawia się w świadomości. Z kolei założenie zrównujące „fenomen” samowiedzy z innymi, nie mającymi jej właściwości wprowadza dodatkowy niepokój związany z odpodmiotowieniem jaźni. Przedpojęciowe, fundamentalne doświadczenie (jak Heideggerowskie „Bycie” prześwitujące w subtelnie uchwyconych momentach nieciągłości świata rzeczy) ma stanowić źródło autoidentyfikacji podmiotu, a także podstawę nowego sposobu komunikowania się z innymi i wspólnego „horyzontu rozumienia” rzeczywistości.

Nastawienie hermeneuty egzystencjalisty jest — jak widać — znacznie bardziej „zewnątrzne” niż nastawienie gnostyka, zwłaszcza zaś po wyczerpaniu możliwości opisu świadomości „mediacyjnej”. Gnoza nie zna potrzeby przeobrażania realiów zastanych: porzuca je bądź nawet odkrywa ich nierzeczywistość²⁴. Dla filozofii stanów prerefleksyjnych oznaczałoby to samounicestwienie.

Historycznie rzecz biorąc, pierwsze próby ujawniania nieracjonalności przedmiotowych struktur bytu (mamy tu na myśli dzieło Hegla, jako punkt wyjścia tzw. filozofii podejrzeń) naznaczone były wewnętrznym napięciem między zamkniętością formuły (sensu) a otwartością empirycznych przebiegów, nie mieszczących się w tej formule. Wyrażała ona — mimo wszystkich

²² Por. A. Jeziorowski: *Rozum i poznanie. Heglizm a problem wiedzy bezpośredniej*. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1989, s. 39.

²³ Por. W. Kot: *Współczesne orientacje filozoficzne...*, s. 148 i nast.; K. Michalski: *Heidegger i filozofia...*

²⁴ Por. przyp. 16.

formalnych zabiegów „obiektywizujących” refleksyjne czynności zakładania — nieusuwalny pierwiastek egzystencjalny. Jego istotą była zawsze a n t y c y - p a c j a, wcześniejsze zakreślanie horyzontu znaczeń, które rzekomo miały być dopiero później odkrywane w przedmiotowym toku wydarzeń. Aksjologia egzystencjalna stanowiła skrywane źródło j e d n o ś c i doświadczenia, formalnie odpodmiotowionego i pełniącego funkcję ontycznej podstawy myślenia²⁵. Kolejne syntezy wielu przedsięwzięć badawczych i coraz bardziej złożone postaci z a p o ś r e d n i c z a n i a rzeczywistości oznaczały zerwanie z pierwotnym empiryzmem: filozofie „uspołecznienia” i „praktyki” stały się po większej części spekulatywnymi koncepcjami uniwersalnego „projektu” dziejów.

Bezpośredniość uległa więc zatraceniu. W dialektyce „istoty i pozoru” brakło jak gdyby miejsca na otwartość w rezultacie s u b i e k t y w n o ś c i ludzkiego sposobu bycia w świecie. Miejsca, w którym oba przeciwieństwa nader często zamieniają się rolami niejako wbrew i nieoczekiwanie dla transcendentalnej formuły. Można powiedzieć, iż systematyczność metody utożsamianej z „prawem” (bytu w sobie) doprowadziła z czasem do wyjałowienia pierwotnie żywotnego i pełnego treści empirycznego doświadczenia, nadając mu rzekomo ostateczny wyraz.

Pomińmy w tym miejscu uwagi na temat ratowania sytuacji transcendentalistycznych formuł przez uzupełnianie ich nowymi elementami czy też — modną ostatnio — refleksją metateoretyczną (przedmiotowe opisy „warunków możliwości” danego typu refleksji, procesów „teoriotwórczych” itp.)²⁶. Nie kwestionując erudycyjnych walorów tych konstrukcji — z zastrzeżeniem jednak mistyfikującego wpływu tendencji do u j e d n o l i c a n i a zróżnicowanego materiału — stwierdzić wszakże należy ich zasadniczą niemoc w interesującym nas aspekcie. Można sobie bez trudu wyobrazić, że każdy odpowiednio rozbudowany system myślowy zawiera własny typ „duchowej absolutności”, który pod pewnymi warunkami (także nieprzewidywalnymi, jak np. masowy przypływ zainteresowania na podłożu emocjonalnym), może zamknąć świadomość w transcendentalistycznym projekcie²⁷.

Istnieje jednak pewien charakterystyczny aspekt tego problemu, o którym nie można nie wspomnieć. Chodzi mianowicie o praktyczną realizację postulatu empiryczności (resp. bezpośredniości przedmiotu) za pomocą racjonalizującego myślenia. Przykładowo: określenie „nie uświadamiana teleologia” (Lukács) wydaje się maksimum tego, co w sposób dyskursywny (choć logicznie podejrzany) można wyrazić odnośnie do gatunkowej autoantropogenezy ludzkiej. Doświadczenie to w wymiarze indywidualnym, jako refleksja nad świadomością

²⁵ Spory wokół interpretacji Hegla dotyczyły między innymi podmiotowego i religijnego (w duchu „romantycznym”) ujmowania transcendentalnej dynamiki Pojęcia.

²⁶ Por. np. M. J. Siemek: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*. Warszawa 1982.

²⁷ A. Jeziorowski: *Rozum i poznanie...*, s. 39.

(przedmiotu), należy do tak zasadniczych i „naocznościowych”, iż ogarnia świadomość bez możliwości jakiegokolwiek zewnętrznego punktu obserwacji. Po prostu ją p o c h ł a n i a, przy czym stopień jego nieokreśloności nie stanowi dla niej niebezpieczeństwa rzeczowego samoograniczenia. Gdyby jednak chodziło o bardziej konkretne „odesłanie”, o funkcjonalne utożsamienie świadomości z czynnością (resp. strukturą czynności przedmiotowych), wchodziłby w grę ewidentny już zabieg manipulacyjny. Otóż w omawianej formacji pofenomenologicznej hermeneutyki postulat empiryczności, który w sensie teoriopoznawczym rozumiany jest jako troska o nienaruszalność tego, co się „zjawia”, w sensie onto-egzystencjalnym oznacza bezpośrednio „zanurzenie się” w przedmiocie. Świadomość odrębności przedmiotu zamiera: nie jest to zatem świadomościowe wyrażanie czegośkolwiek, lecz całkowite zniesienie jego autonomii, uczynienie żeń s p o s o b u b y c i a j a ź n i. W efekcie dyskurs zamiera w tej ograniczonej, podmiotowej s p o s o b n o ś c i, w której przedmiotowość traci swoje pierwotne właściwości, a całość sytuacji staje się niewyraźna²⁸.

W tym unicestwieniu przedmiotowości w „pojęciu” (resp. naturze świadomościowego i praktycznego uczestnictwa w świecie uprzywilejowanego „fenomenu” — podmiotu) można się dopatrywać dalekich ech Hegłowskiego kresu dziejów. Hermeneuta egzystencjalny nie dysponuje jednak w swej refleksji nad świadomością bezpośrednią hipostazą wcielonej racjonalności, której wyrazem są zjawiska tego świata. Musi zatem, aby uniknąć wspomnianego utknięcia w miejscu, hipostazować sytuacje, właściwości czy zależności między fenomenami, których obiektywnej podstawy (od strony „zjawiającego się”) trudno by się inaczej domyślić²⁹. Czynności refleksyjne ulegają ekstrapolacyjnemu rozciągnięciu na szeroko pojętą kulturę, uspołecznienie czy historię. Akcent zaczyna padać już nie na świadomościowe uobecnianie (się) przedmiotów, lecz przesuwają się z powrotem na praktyczne funkcje i czynności, zmierzające do „poprawienia” empirycznego stanu rzeczy przez reinterpretację historycznego sposobu rozumienia zawartych w nim znaczeń. Po dramatycznym (często wręcz przypominającym gnozę) zwrocie w sferze subiektywnej ludzkiego pojmowania świata musi nastąpić z chwilą wykroczenia poza tę sferę znaczne ograniczenie uzyskanych tam wyników.

Jest więc w tej postawie pewien nieusuwalny tragizm: ukryta pod strukturą pojęć niemożność identyczności treści „mediujących” i „funkcjonalizujących” rzeczywistość, przy utrzymaniu minimum dyskursywności wywodu. Rozciągając pierwotne, refleksyjne ustalenia na przedmiotowość zjawisk zewnętrznych (mimo wszystkich uprzednich interpretacji tych zjawisk w kategoriach poznawczo-egzystencjalnych), rezygnuje się stopniowo z o c z y w i s t o ś c i p o z n a n i a

²⁸ Por. K. Michalski: *Heidegger i filozofia...*, s. 57 i nast.

²⁹ Por. uwagi E. Gilsona na temat koncepcji Heideggera w *Byt i istota*. Warszawa 1963, s. 319—330.

„mediacyjnego”. Poczucie to zmienia swą postać w świecie historii, kultury, społecznienia czy też — tym bardziej jeszcze — w obrębie jednego, zobjektywizowanego „fenomenu” ludzkich dziejów³⁰. Już w samym zamyśle, iż nieuchwytna, choć tak fundamentalna w obiektywnym porządku rzeczy postać bezpośredniości (por. Heideggerowskie *Dasein* i próby jego „zfunkcjonalizowania” w rozważaniach o dominującym współcześnie sposobie odnoszenia się człowieka do bytu: jego *opanoowania*, którego materialnym kondensatem jest technika) — może w jakiś sposób znajdować wyraz poza subiektywnym obszarem „zjawiania się”, kryje się, wcześniej wskazywana, słabość antycypowania. Wszak zarówno „warunki możliwości przedmiotu”, jak i „metafizyczny” sens zjawisk — by ograniczyć się tylko do tych dwóch przykładów subiektywizacji i intelektualizacji bytu, charakterystycznych dla omawianej formacji — służą nie czemu innemu, jak próbie utożsamienia immanentnych właściwości przedmiotu z procesem jego podmiotowego przyswajania. O ile jednak w granicach subiektywnej percepcji i przeżycia zjawiające się „fenomeny” i uświadamiane „bycie” zachowują intuicyjną tożsamość wobec zjawisk świadomości potocznej, to w wypadku przedmiotowego łączenia ich z sobą tożsamość owa znika bądź staje się czysto deklaratywna. Zbyt wielki jest opór zewnętrzny tych zjawisk jako zjawisk materialnych, można dostrzegać w nich jedynie urzeczowioną postać metafizyki, fałszywie przy tym ukierunkowanej. Upostaciowana w tych zjawiskach sensowność nie redukuje się wyłącznie do wewnętrznej świadomości „mediacyjnej”, w której granicach dokonało się uprzednio ujawnienie prawdziwego sensu tej metafizyki. Postać taką może ona przybrać w efekcie myślowego eksperymentu „oddalenia się” od immanentnych właściwości przedmiotu. Taki zabieg jednak — jakiegokolwiek by były racje jego przeprowadzenia — ma w istocie ograniczoną moc przekształcania zewnętrznego (przedmiotowego) porządku rzeczy „po powrocie” doń. Można powiedzieć, iż hermeneutyka egzystencjalna, której centrum stanowi subiektywne przeżycie wyartykułowanego „stanu podstawowego”, usiłuje wykonać zadanie, od którego odwraca się gnoza.

Nadzieje, jakie stwarza prymat bezpośredniości w myśleniu

Każda z opisywanych tu formacji silnie uzasadnia potrzebę wyzwolenia świadomości ludzkiej z dotychczasowego, negatywnego stanu. Spróbujemy teraz zanalizować przynajmniej niektóre aspekty tego postulatu, konkretyzując go w sposób neutralny jako pytanie o uchwytne korzyści, jakie mogą płynąć z ukierunkowania myślenia na bezpośredniość zarówno w filozofii, jak i sferze potocznego życia. Najpierw jednak przyjrzyjmy się raz jeszcze obu formacjom,

³⁰ Por. W. Kot: *Współczesne orientacje...*

charakteryzowanym jako ogólne sposoby przeżywania i doświadczania świata, mając na uwadze przyjęte wcześniej rozróżnienie świadomości „mediacyjnej” i „funkcjonalnej”.

Gnoza wydaje się mieć charakter wybitnie „mediacyjny” w swym zasadniczym odniesieniu do transcendencji. „Wyższy porządek” przedstawia zazwyczaj pewną strukturę: abstrahując od niemożliwych do uchwycenia stanów ekstazy, transcendentnych znaczeń, słowem — wszelkich „źródłowych” doświadczeń, w których zamiera dyskurs — nie przeprowadza się tu krytyki nastawienia naturalnego do wszelkiej rzeczywistości. Dokonująca się „anamneza” polega na stopniowym uwalnianiu się od powierzchniowych stanów świadomości, związanych z przedmiotowością świata zastanego. Na tym skupia się wysiłek adepta, wysiłek, który bywa nieraz bardzo usystematyzowany i podbudowany „heroicznym” materiałem ilustracyjnym.

Hermeneutyka egzystencjalna jest z natury rzeczy bardziej epistemologiczna, a więc „zapośredniczająca” i funkcjonalna. Poszukując fundamentalnych doświadczeń (znaczeń) życia, poszukuje również praktycznych korzyści ze znajomości tych doświadczeń. Jako k r y t y k a świadomości pretenduje również do krytyki rzeczywistości, na której świadomość ta wywarła swoje piętno. Jej najmniej jasne — z rzeczowego punktu widzenia — miejsca nie dotyczą intuicyjno-refleksyjnego „mediatywania” bezpośredniości stanów podstawowych, lecz raczej hipostazowania całej tej sytuacji w celu jej obiektywizacji. Próbuje w ten sposób wyjaśnić (niesubiektywnie) naturę przedmiotów od ich strony jako przedmiotów uświadamianych, „zjawiających się” w granicach jaźni. W istocie chodzi o zasadniczy kompromis, na jaki pójść musi statyczna forma podmiotowego r o z p o z n a w a n i a „fenomenów” (wraz z utrwaloną świadomością tylekroć przywoływanych warunków tego zdarzenia), jeśli ma wziąć udział w „przedmiotowym ruchu” zjawisk rzeczywistości.

Jako reakcja na psychologizm, zamykający wszelką wiedzę w obrębie wiedzy przyrodniczej, fenomenologia przywróciła niegdyś prymat sensu nad żywiołowością procesu przedmiotowego. Znajdując następnie zastosowanie w myśleniu onto-egzystencjalnym, idea ta wyrażała się w wyobrażeniach nowego sposobu u c z e s t n i c t w a (nie zaś tylko poznania istotnościowego), ludzkiego „bycia-w-świecie”, rozważanego zarówno od strony uczestniczącego (Heideggerowskie *Dasein*), jak i od strony „fenomenu świata”³¹. Nie wchodząc głębiej w historyczną rekonstrukcję tej formacji, zauważmy jedynie, iż ostateczne wyniki, jakie zdołano tu osiągnąć, sprowadzają się do dwóch wariantów. Pierwszy, bardziej teoriopoznawczy, oznacza maksymalne skrócenie dystansu między immanencją a transcendencją w wyniku uznania przeżycia za wyłącznego mediatora przedmiotów poznawanych (Husserl). Drugi — zmierza do zsynte-

³¹ K. Michalski: *Heidegger i filozofia...*

tyzowania bytu i świadomości w jakiejś bardzo pierwotnej sferze (całości prerefleksyjnej) którą Heidegger nazywa „Byciem” i która uobecnia się egzystencjalnie jako osobowe „bycie-w-świecie”.

Są to „miejsca otwarte” pofenomenologicznej hermeneutyki; miejsca, w których świadomość „mediacyjna” nie może być nigdy do końca wyrażona dyskursywnie. Gwarantują one zewnętrzne usytuowanie świadomości (resp. subiektywnego doświadczania świata) wobec wszelkich usystematyzowanych „projektów” bytu nawet wówczas, gdy systematyczny wykład „samowyjaśniania”, odnoszenia się świadomości do siebie w kategoriach „bytu wewnątrzświatowego”³² zmierza wyraźnie do zarysowania jeszcze jednego, racjonalnego projektu „całości” sensownej. Hermeneutyka ma wprowadzić spełniać praktyczną funkcję światopoglądu uczestnictwa w kulturze, podkreślając znaczenie indywidualizacji tego uczestnictwa, lecz postawa taka wyrasta z głębokiej irracjonalności doświadczenia podstawowego. Jego ontyczny potencjał nie może być wyczerpany: jedynie nieudane próby „ostatecznego” upostaciowania jego natury, ograniczające mediację, mogą doprowadzić do niebezpiecznych stanów wyjałowienia znaczeń. Toteż wartość tego doświadczenia wobec wszelkich historycznie nadbudowanych na nim znaczeń — przedmiotowo zapośredniczanych — polega właściwie na nieustannym ich podtrzymywaniu. Upraszczając, należałoby powiedzieć, iż „nietematyczna” świadomość „mediacyjna” umożliwiłaby częściowe przedsięwzięcia funkcjonalne, stale potwierdzające jej wartość ogólnego, przedmiotowego warunku sensu tych przedsięwzięć. Wspomniane doświadczenie cofnięcia się do metafizycznych źródeł „totalitaryzmu technologicznego” (Heidegger) w celu zrozumienia samej natury fałszywego pojmowania świata stanowi dobrą ilustrację tego sposobu myślenia.

W przeciwieństwie do niego świat wyobrażeń gnostycznych wiąże negatywną sytuację człowieka z transcendentnym dramatem kosmicznym: osobowo-nieosobowe upostaciowania „wyższego porządu” są tu zagadką, swego rodzaju szyfrem poszczególnych okresów tego dramatu. Jako stała świadomość tajemnicy bytu i własnej egzystencji, świadomość gnostyczna towarzyszy człowiekowi od zarania jego kultury³³. Łatwo zauważyć, że jej podtrzymywaniu służy niezliczona wprost ilość i różnaitość źródeł: od potocznej samowiedzy i głębokich przeżyć wewnętrznych, przez niezliczone źródła pisane, zracjonalizowane kultury religijne, aż do neutralnych prób intelektualnego rozwijania prze-

³² Ibidem, s. 77.

³³ Mamy, oczywiście, na myśli całkowicie prerefleksyjną i spontaniczną świadomość transcencji, której ostrożne, dyskursywne usystematyzowanie znalazło w pewnym okresie dziejów ludzkich uchwytny wyraz w wyobrażeniach gnozy, pojęciach filozofii, rytach religijnych itd. Świadomość ta wydaje się rodzajem „idei wrodzonej” człowieczeństwa, różnie tematyzowanej w historii.

ślanek w celu sprawdzenia obiektywnych możliwości rozumu. W samym tzw. rozwoju filozofii (czy też myślenia racjonalnego w ogóle) daje o sobie znać coraz wyraźniej nie uświadamiana przez wieki tendencja do pokonywania czasowo-przestrzennego dystansu przez gwałtowny przyrost potencjału interpretacyjnego teorii. Ujmując całą tradycję w ramach jednego systemu, już nie na zasadzie bezpośredniego odnoszenia się do przedmiotów, lecz metateoretycznego uchwycenia jej warunków, badacz mimowolnie wypracowuje mentalną „wszechraźniejszość” sensu, w którym także jednostkowa egzystencja winna się rozpoznać. Takie spolaryzowanie stanowisk może budzić frustrację i skłaniać do odrzucenia tego odpodmiotowionego, racjonalnego „projektu” całości — a to jest już tylko intelektualną namiastką świadomości gnostycznej. Dualizm antropologiczny gnozy, przeciwstawiającej sobie bezpośrednio duszę i ciało, oraz jej ogólne, wrogie nastawienie do świata doczesnego — służą ostatecznie w y z w o l e n i u pierwiastków twórczych w człowieku.

Rozważając to samo nastawienie w sposób neutralny, jako skupienie się na sobie w celu rozpoznania siebie jako a u t o r y t e t u przez świadome doświadczanie bezpośrednio „fenomenów” określonego rodzaju, nie można nie dostrzegać jego pozytywnej roli. Ten autorytet rodzi świadomość niepowtarzalnego miejsca subiektywności w ludzkim życiu; subiektywności w pewnym sensie niezniszczalnej, przez którą może się objawiać obiektywny (resp. autentyczny) wymiar bytu.

Dalecy jesteśmy od bezkrytycznego powtarzania stwierdzeń nawiedzonych adeptów gnozy: ten rodzaj świadomości „mediacyjnej” jest szczególnie narażony na deformacje, zawiera bowiem zarówno głęboki element w i a r y, jak i nierozzerwalny niekiedy związek z psychiką oraz sytuacją wyznawcy³⁴. Wiara przestaje być spontaniczną pewnością (oczywistością sensu przedmiotu) w warunkach niejasnej mitologizacji, której znaczenie musi być samo przedmiotem wyczerpujących poszukiwań bez nadziei na jednoznaczność³⁵. Czynniki psychiczne zaś, w podwójnej jak gdyby roli: „fenomenu” i środka jego mediacji — również nie może być do końca uświadamiany. W tych właściwościach gnozy rozpoznać można trudności racjonalnego myślenia w ogóle, w roli mediatora pomiędzy nie u w a r u n k o w a n y m jego schematami światem transcendentnym a światem ludzkiej egzystencji, wykreowanym przy jego udziale.

Będąc herezją wobec ortodoksji, wyraża gnoza tę samą intuicję odejścia od ograniczonych upostaciowań przedmiotowych i instytucjonalnych, jaką znaleźć

³⁴ Współcześni gnostycy szukają powiązań z nauką przede wszystkim przez psychologię głębi: psychoanalizę Freuda i Junga, także w wyobrażeniach „kosmomorficznych” fenomenologii (Scheler). Por. S. Hutin: *Gnostycy...*

³⁵ Słabością gnostyckiego łączenia przeżyć bezpośrednich z intelektualną zawartością traktatów wiedzy ezoterycznej jest niewątpliwie powoływanie się nieustannie na tajemnicę, podczas gdy w istocie bardzo wiele się „wyjaśnia”.

można u Schelera i Heideggera. Inspirowana przez nią wizja kultury (istnieje zatem jednak i praktyczny aspekt gnozy!³⁶) przypomina w niejednym wyobrażeniu egzystencjalnej hermeneutyki nastawiającej świadomość na indywidualne odkrywanie w sobie sensownego porządku znaków, nie zaś tylko ich zewnętrzne przyswajanie. V. Descombes, badacz z kręgu Ricoeura, mówi wprost o tekstach, „w obliczu których cała nasza wiedza do niczego nam się nie przydaje”³⁷. J. F. Lyotard natomiast, uprawiający hermeneutykę nauki o zabarwieniu krytyczno-historycznym, charakteryzuje współczesną kondycję wiedzy (nazywaną przezeń postmodernistyczną) jako nacechowaną nieufnością do metanarracji (o czym zresztą była już w tych rozważaniach mowa)³⁸. Przykłady takie można by mnożyć.

Kończąc spróbujmy te wywody podsumować; wskazać, jaką ostatecznie korzyść przynosi dopuszczenie bezpośredniości w konkretnych typach myślenia o rzeczywistości. Negatywnie nietrudno ją określić: służy precyzyjnemu uchwyceniu „mediacyjnych” i „funkcjonalnych” dziedzin obiektywizacji przedmiotu, co sprzyja z kolei możliwości refleksyjnego ugruntowania indywidualnego sposobu uczestnictwa egzystencji w bycie, w jej immanentnych właściwościach³⁹. Uczestnictwo to — co zresztą podkreślają komentatorzy — ma przybrać postać doświadczenia, świadomego sposobu bycia itd., nie zaś po prostu „leniwego” spostrzegania reguł konwencji i nużącego świadomość wypełniania jej sytuacyjnych niuansów. Ma ono być natomiast tworzeniem angażującym uczestniczącego na miarę jego subiektywnych możliwości otwarcia się na przedmiot⁴⁰. Nawiązując do tradycji kantowsko-hegłowskiej, rozważa się tu zachowania subiekta w świecie jako przedmiotowe wartości podmiotowych warunków takiej postawy, która „źródłowo” nie może być wszakże ograniczona do indywidualnego uposażenia podmiotu. Albowiem w miarę postępującej destrukcji wyobrażeń o rzeczywistości, w kategoriach formalnych obiektywizacji, „rozpoznawanych” poza podmiotem — w ograniczonym „materiale”, które mają charakter ostatecznych struktur racjonalności, wyznaczających ogólny przebieg dziejowy, coraz wyraźniej dochodzi do głosu przeświadczenie o konieczności przewyciężenia ciasnoty i racjonalności takich jednościowych formuł⁴¹. Świadomość gnostycka (przywoływana tu jako antypoda

³⁶ Por. W. Kot: *Współczesne orientacje...*, s. 150—155; J. Prokopiuk: *Gnoza, gnostycyzm...*, s. 11, gdzie mówi się o „słuszności koncepcji światów alternatywnych”.

³⁷ V. Descombes: *Umykanie sensu*. „Literatura na Świecie” 1988, nr 8—9, s. 320.

³⁸ J. F. Lyotard: *Koncepcja postmodernistyczna*. „Literatura na Świecie” 1988, nr 8—9, s. 281.

³⁹ Por. przyp. 36.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Wymowę taką mają nie tylko skąpo przekazane maksymy Talesa, lecz także innych presokratyków, Siedmiu Mędrców greckich. Por. *Filozofia starożytna. Wybrane teksty z historii filozofii*. Red. J. Legowicz. Warszawa 1973, s. 47—52

racjonalności) — cokolwiek by o niej nie powiedzieć — zawsze zawierała to przeświadczenie. Filozofia pracowicie dochodzi do niego współcześnie w sposób systematyczny, rozpoznając ostatecznie — po doświadczeniach ponad dwustu lat — iż to właśnie otwarcie, nie (antycypacyjne) zamknięcie w schemacie, stwarza szansę autentycznego kontaktu egzystencji z bytem. Etyczny prymat „dawania” (resp. otwierania się na) nad „braniem” (zapośredniczonym narzędziem eksploatacji), potwierdzony przez inicjatora filozofii europejskiej — Tale-
sa⁴², znajduje w tym sposobie myślenia swe egzystencjalne i ontologiczne zastosowanie. Służy przełamaniu pozornego humanizmu standardowego uczestnictwa w kulturze, otwierając zarazem szansę prawdziwej humanizacji tego stosunku, wolnego od solipsyzmu nastawienia antycypacyjnego, imitującego racjonalnie tworzenie.

Świadomość niewyczerpanej „źródłowości” doświadczenia, którą wytworzone historycznie przez człowieka struktury racjonalno-przedmiotowe mogą do pewnego stopnia tylko zewnętrznie otaczać (na podobieństwo studziennej cembrowiny) — oto główna korzyść postulowanej zmiany orientacji⁴³. Oczywiście, nie jest obojętny sam sposób „odesłania” do bezpośredniości: chimeryczne negacje świata zastanego obniżają wartość nawet najszlachetniejszych pobudek, grożąc ponadto — z powodu braku realnych więzi z rzeczywistością — szybkim przekształceniem się w płytki emocjonalny (i intelektualny) standard. Wspomniana „pycha gnozy” w niejednym swym aspekcie odpowiada „pysze racjonalności”: każda z nich wyraźnie przecenia możliwości czysto umysłowego kontaktu z wyobrażaną zgodnie z własnymi założeniami transcendencją.

Rzeczową konkluzją tych rozważań będzie więc postulat uzgodnienia tego, co przynosi zapośredniczające myślenie naukowe (wraz z implikowaną przez nie praktyką badawczą), z tym, co stanowi „indywidualną, subiektywną pewność bytu” jednostki, a także odrzucenia nazbyt ciężących, zobiektywizowanych i odpodmiotowionych formuł „mediacji”, poświęcającej na ogół bez skrpu-
łów indywidualną źródłowość doznań na rzecz abstrakcyjnych imperatywów Jedności.

⁴² Por. J. Habermas: *Jedność rozumu w wielości głosów*. „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 2, s. 87—103.

⁴³ Mamy świadomość, iż sygnalizujemy jedynie akceptowany kierunek poszukiwań; w przedstawionych wywodach zachowaliśmy neutralność wobec przywoływanych źródeł, mając nadzieję na pogłębienie i rozszerzenie ledwie zarysowanego tu stanowiska.

Лех Радзиох

ПАРАЛЛЕЛИ С НЕПОСРЕДСТВЕННОСТЬЮ
В ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ И ПОЗНАНИИ

Резюме

Автор пытается проанализировать некоторые предпосылки философии, так называемой пофеноменологической герменевтики и классических гностических предпосылок, сосредоточивая внимание на характерных для обеих формаций обращения к непосредственности опыта. Целость размышлений задумана не как критика, например эпистемологическая, а как полемика (чаще всего косвенная) с рациональными синтезами знаний о бытии, которые в стремлении к единой формуле объяснения разнообразия явлений мира часто теряют возможность индивидуализации их восприятия. В поисках „архетипичных” проб трансценденции, воплощенных в субъекте, автор подчеркивает их значение как особых „мест открытых”, непосредственности оптических онтических обусловленностей человека. Выделяя два основных типа онтологического мышления о действительности: „медиационное сознание” и „функциональное сознание” (опосредствующее бытие при помощи целостности рациональных продуктов) подчеркивает необходимость обоих типов в практическом человеческом способе бытия. Обращает при этом внимание на возможность различной направленности субъекта, дающего при определенных условиях первенство одному из них в своем экзистенциальном участии в объективности культуры и обобществления.

Lech Radziach

PARALLELS WITH DIRECTNESS IN THE HERMENEUTIC
THINKING AND GNOSIS

Summary

The author attempts to analyze some assumptions of the philosophy of the so-called postphenomenological hermeneutics and classical gnostic assumptions concentrating on the characteristic for both formations turning to the directness of experience. All the considerations are thought not as a criticism, e.g. epistemological, but as polemics (most often indirect) with rational syntheses of knowledge about being which while aiming at the uniform formula of explaining the variety of the phenomena of the world often ruin the possibility of individualizing their cognition. Searching for the „archetypical” experience of transcendentality, made, according to the sources, present by the subject, the author underlines their importance as specific „open places” on the directness of ontic conditionings of man. Distinguishing two basic types of ontological thinking about the reality: „mediatory consciousness” and „functional consciousness” (making the products), he stresses the indispensability of both types in the practical human way of life. He draws also attention to the possibility of various directing of the subject giving — in its existential participation in the objectivity of culture and socialization.