

Krzysztof Michalski

O źródłach filozofii

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (33), 67-76

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 Michalski

O źródłach filozofii

1. Filozofia jest nieustannym zapytywaniem; jest pytaniem nie cofającym się przed niczym, kierującym się do wszystkiego, co mówimy, co myślimy, co robimy. Filozofia wciąga wszystko to w wir pytań, nie pozostawia żadnego stałego oparcia. Skąd jednak bierze się możliwość pytania? Jakie jest źródło filozofii? Gdzie leży warunek tej umiejętności — umiejętności pytania — dzięki której filozofia żyje?

2. „Jest wolność w naszej woli” — pisał Kartezjusz. „Polega ona (...) na tym, że możemy to samo uczynić albo tego nie uczynić (to znaczy potwierdzić lub zaprzeczyć, pójść za czymś lub unikać tego), albo raczej na tym tylko, że przystępujemy do potwierdzenia lub zaprzeczenia tego, czyli podążania za tym lub unikania tego, co nam intelekt przedkłada, w ten sposób, że czujemy przy tym, że żadna siła zewnętrzna nas do tego nie zmusza”. Człowiek — twierdzi jak widać Kartezjusz — jest w stanie spojrzeć z dystansu na każdą treść swego doświadczenia, może zakwestionować wszystko, co postrzega, wszystko, czego się dowiadyuje. Może zapytać o wszystko — bo-

Wolność
w naszej woli

wiem jego świadomość jest w pełni autonomiczna i nie poddaje się żadnym zewnętrznym koniecznościom. Na czym polega ta autonomia?

Świadomość — twierdzi Kartezjusz — jest autonomiczna w tym, że jest jakąś świadomością — a więc jako świadomość siebie. To świadomość własnej świadomości wyzwala ludzkie indywiduum z wszelkich „zewnętrznych” związków, czyni je niezależnym od wszelkiego przedmiotu świadomości poza nią samą — a więc właśnie absolutnie autonomicznym, całkowicie samowystarczalnym. Podstawą ludzkiej wolności — a zatem warunkiem możliwości pytania i w konsekwencji źródłem filozofii — jest więc dla Kartezjusza *cogito*: samoświadomość różniąca byt ludzki od wszystkich pozostałych.

Jesteśmy wolni — powiada Kartezjusz — przez sam fakt, że jesteśmy czegoś świadomi, niezależnie od tego, co sobie uświadamiamy. Nasza wolność jest zatem czysto negatywna; pozwala nam co najwyżej kwestionować coś — ale nie daje nam żadnych treściowych wskazówek, nie umożliwia zrozumienia (jest tylko wolnością woli). *Wolność* i *rozum* są więc od siebie całkowicie niezależne. *Wolność* pozwala pytać — ale żeby zrozumieć, trzeba znaleźć odpowiedź na pytanie. Gdy jednak pada odpowiedź, wolność się kończy, pytanie zamiera.

Wolność
zlikwidowana
odpowiedzią

3. Myśl Kartezjusza podjął z czasem Husserl; on także uważał, że u źródeł filozofii — u źródeł umiejętności pytania — leży nieredukowalna wolność ludzkiego indywiduum. Dla Husserla jednak myśl ta znaczyła coś więcej niż dla Kartezjusza; Husserl odkrył, że dzięki naszej wolności, dzięki możliwości powstrzymywania się od jakiegokolwiek stanowiska, dzięki możliwości spojrzenia z dystansu na to, co wiemy (a więc dzięki możliwości zapytywania), możemy dostrzec w naszej wiedzy *zjawisko (fenomen) świata*; możemy

ująć naszą wiedzę jako miejsce, w którym to, co jest, wychodzi na jaw. Husserl zauważył więc, że Kartezjańska próba wątpienia zakłada swoistą postawę wobec świata, inne niż na co dzień ujęcie tego samego świata, w którym na co dzień mamy do czynienia. Można więc powiedzieć, że dla Husserla pytanie nie jest już tylko kwestionowaniem, tylko negacją — składnikiem czy założeniem pytania jest bowiem swoista wizja świata, swoiste („fenomenologiczne”) jego rozumienie.

Warunkiem możliwości tak pojętego pytania jest jednak dla Husserla — podobnie jak dla Kartezjusza — samoświadomość. Możemy patrzeć z dystansu na to, co wiemy, ponieważ nasza wiedza polega na uświadamianiu sobie czegoś, a świadomość jest z istoty także samoświadomością. Wizja rzeczywistości, która zakłada każde pytanie — wizja świata, którą Husserl stara się wydobyć na jaw w swojej fenomenologii transcendentualnej — jest więc jego zdaniem widokiem z punktu widzenia świadomości, z perspektywy podmiotu. W każdym pytaniu manifestuje się — twierdzi Husserl — refleksyjność naszej świadomości; to właśnie ta refleksyjność pozwala nam spojrzeć na świat z dystansu, z nowego punktu widzenia — na świat jako uświadamiany. Ale skoro to właśnie refleksyjność świadomości jest warunkiem naszej wolności, wolność ta ma zakres z góry ograniczony: sama refleksyjna świadomość nie leży w jego granicach. Na świadomość jako taką nie sposób już patrzeć z dystansu — tu nasza wolność się kończy. Dopiero wtedy *zrozumiemy* naprawdę świat, twierdzi więc Husserl, gdy ujmijemy go z „fenomenologicznego” punktu widzenia: jako zjawiający się w świadomości — wówczas jednak nie będziemy już mieli możliwości dystansu do tego, co wiemy, nasza *wolność* się skończy — a z nią i pytania.

Także dla Husserla zatem *wolność* i *rozum* są pojęciami opozycyjnymi; także dla niego wolność —

Wolność
u Husserla

a więc i pytania, które z niej płyną — jest w istocie wolnością negatywną, świadectwem braku: braku pełnego zrozumienia. Nasza wolność pozwala nam wprowadzić na dystans w stosunku do świata, który sobie uświadamiamy — a więc na wyzwole nie się z „nierefleksyjnej” postawy wobec niego (Husserl nazywa tę postawę „nastawieniem naturalnym”) — ale wraz z zajęciem postawy refleksyjnej wolność się kończy, a wraz z nią pytania. W gruncie rzeczy Husserl, podobnie jak Kartezjusz, pojmuje pytanie przez opozycję do wiedzy: kto wie, nie pyta.

Zgoda Husserla

4. Husserl zgadza się więc w pewnej mierze z Kartezjuszem, w pewnej mierze zaś nie. Nie zgadza się z nim, czy lepiej: idzie dalej niż on, o ile dostrzega u podstaw wątplenia pewną swoistą postawę wobec świata, postawę, którą nazywał „epochè” — a więc pojmuje pytanie nie tylko jako kwestionowanie czegoś, lecz także jako sposób ujawniania się ukrytej w innej sytuacji postaci rzeczy. Zgadza się z nim, o ile wolność — źródło pytania — utożsamia z refleksyjnością świadomości — a tym samym ogranicza jej zasięg (mówiąc językiem fenomenologii transcendentальной: ogranicza „epochè”, czyniąc ją „redukcją do świadomości”) i w konsekwencji ogranicza „produktywność” pytania — podobnie jak Kartezjusz interpretując pytanie jako drogę do rozumienia.

Nie Heideggera

Czy jednak w istocie warunkiem możliwości pytania jest refleksyjność naszej świadomości? Heidegger twierdzi, że nie. Refleksyjność związana jest już — jego zdaniem — ze sposobem, w jaki *jesteśmy*, a więc nie tylko ze sposobem, w jaki sobie coś *uświadamiamy*. To nasze *bycie* jest w istocie wolnością — ale „być” nie znaczy w tym wypadku, wbrew Kartezjuszowi i Husserlowi, „być samoświadomością”. Nasze bycie jest wolnością — ponieważ mówiąc, myśląc czy coś robiąc *projektuje*

my możliwości bycia wszystkiego, co jest; nas samych i tego, co nas otacza. Nie istniejemy po prostu, tak jak kamień czy drzewo, ale będąc, odnosimy się zawsze jakoś do bycia (i w tym sensie można powiedzieć, że samo nasze bycie ma „refleksyjny” charakter); postać, w jakiej jest świat, postać, jaką przybiera nasza własna egzystencja, jest projektowana przez nas samych, krystalizuje się w trakcie naszego bytowania. Na wszystko, co jest, także na ów byt, którym za każdym razem jestem ja sam, możemy więc spojrzeć z dystansu — nie dlatego, że uświadamiamy sobie go, lecz dlatego, że jego „bycie” — a więc sposób, w jaki byt pojawia się jako byt właśnie — nie jest przez nas zastawane, lecz jest w pewnej mierze naszym dziełem, dlatego że nasze bycie jest z istoty odnoszeniem się do bycia: projektowaniem go. Oto na czym polega — zdaniem Heideggera — nasza wolność, źródło pytania.

Dla Heideggera — podobnie jak dla Husserla — w pytaniu wychodzi na jaw nie tylko ludzka zdolność do negacji; pytanie jest świadectwem ludzkiej wolności, a ta pozwala człowiekowi spojrzeć innymi oczyma na to, co się wokół nas i z nami dzieje. Dla Heideggera jednak — inaczej niż dla Husserla — wolność ludzka nie jest niczym ograniczona, nie jest tylko możliwością wyzwolenia się z „nastawienia naturalnego”. Przeciwwstawiając się przekonaniu, że to świadomość jako taka jest źródłem wolności, Heidegger znosi jej ograniczenia; wolność nie jest już wolnością świadomości wobec swych treści. W rezultacie nie ma także takiej dziedziny, której zakres działania wolności by nie obejmował (takiej, jaką jest dla Husserla dziedzina „świadomości czystej”). Mówiąc językiem fenomenologii: Heidegger znosi Husserlowskie ograniczenie „epochè” do „redukcji”. „Wolność” charakteryzuje całe nasze bycie, czy inaczej: właśnie dlatego, że nasze bycie jest wolnością — projektowaniem — jest ono

Nieograniczona
wolność pro-
jektowania

„miejscem”, w którym to, co jest, wychodzi na jaw. Wolność naszej egzystencji jest więc wedle Heideggera warunkiem na to, by egzystencja ta była rozumieniem tego, co jest — w tym szerokim sensie słowa „rozumieć”, w którym znaczy ono nie tylko „pojąć”, lecz także „ujawnić”, „wydobyć na jaw”. Wolność nie jest już dla Heideggera wolnością, która prowadzi do rozumienia — jest wolnością rozumienia po prostu. Nowe określenie źródła wolności, a w rezultacie nowe jej pojęcie daje także nowe pojęcie rozumu; „rozum” i „wolność” przestają być pojęciami opozycyjnymi.

Kto wie, ten
pyta

Skoro więc ludzka wolność — źródło pytania — nie jest niczym ograniczona, pytanie również nie ma kresu. Ale nie jest to okoliczność negatywna; nie jest tak, że jesteśmy skazani na pytanie, ponieważ braki naszej kondycji nie pozwalają nam — i nigdy nie pozwolą — w pełni zrozumieć. Pytanie nie jest tylko drogą do wiedzy, drogą, którą być może będziemy iść nieskończenie. Nie jest tak, że kto wie, nie pyta. Jest odwrotnie — kto wie, pyta, ponieważ właśnie w pytaniu jako pytaniu żyje nasza wiedza, nasze „rozumienie” rzeczywistości z istoty otwarte, zawsze mające przed sobą jakieś możliwości „projektujące”. Krótko mówiąc: zdaniem Heideggera pytanie jest świadectwem ludzkiej skończoności — ale skończoność nie jest czymś negatywnym, przeciwnie: to właśnie ona stanowi warunek wszelkiej naszej wiedzy, wszelkiego rozumu, a tym samym warunek pojawienia się wszystkiego, co jest w ogóle.

5. Przekonanie to zawsze wydawało mi się sednem całej myśli Heideggera. Można, jak sądzę, powiedzieć, że twórczość Heideggera jest komentarzem do (często zresztą przez niego cytowanego) wersetu z niedokończonego hymnu Hölderlina *Mnemozyne*: „*Nicht vermögen / Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen / Die Sterblichen*”

eh in den Abgrund". Śmierć, trwoga, konieczność wyboru, cierpienie, pytanie wreszcie — wszystkie te zjawiska, którymi przepojone jest nasze życie (wszystko to, co obejmujemy wspólną nazwą „ludzka skończoność”), nie są, zdaje się mówić Heidegger, tylko ograniczeniami prawdziwego człowieczeństwa, nie są „więzieniem duszy”. Są manifestacjami prawdziwej istoty człowieka, manifestacjami autentycznego sensu ludzkiej egzystencji: egzystencji jako wolności, jako „projektowania bycia”. I tylko za pośrednictwem tej wolności — tylko za pośrednictwem naszego życia, życia w trwodze i bólu, życia nieustannie zagrożonego śmiercią i nieustannie stojącego przed jakimś wyborem, tylko za pośrednictwem naszych pytań — świat, jaki jest, wychodzi na jaw.

Husserl — jak i tradycja, z której się wywodził — pojmował, jak widzieliśmy, ludzką swobodę pytania w sposób ograniczony: pytanie możliwe jest, jego zdaniem, tylko wtedy, gdy rzeczywistość nie prezentuje się nam w całkowicie bezpośredni sposób, a więc wówczas, gdy z jej pojawianiem się związany jest jakiś cień, jakaś niedoskonałość. Tylko treść naszej świadomości zostawia więc wolne pole naszemu pytaniu, tylko ona da się kwestionować — sama bezpośrednio sobie dana świadomość (samoświadomość) jest niepowątpiewalna, wobec niej pytania milkną. Ograniczenie swobody pytania okazuje się więc w rezultacie absolutyzacją sfery, do której ta swoboda nie sięga: samoświadomości. Ta absolutnie pojęta samoświadomość okazuje się ostatecznie „wolna” w innym już sensie; wolna, bowiem spontanicznie kształtująca wszelkie swoje treści.

Heidegger — wbrew tradycji — swobodę pytania pojmuje, jak widzieliśmy, radykalnie; skoro zaś nic nie może wymknąć się pytaniu, nie ma żadnej sfery absolutnie czy bezpośrednio obecnej, sfery, w której żadne znaki zapytania nie są już możliwe.

Komentarz do
Hölderlina

Świat ujawnia
się w nas

Nie istnieje więc absolutna samoświadomość, „wolna” w tym drugim sensie, „wolna”, bowiem spontanicznie ustanawiająca swoją własną treść. Zapewne, to właśnie za naszym pośrednictwem świat się ujawnia, to my projektujemy sens jego „bycia” — ale nie robimy tego spontanicznie, sami z siebie; dzieje się to w *nas*, w naszym życiu, a nie *tylko dzięki nam*. Nie tylko pojawianie się pewnej ograniczonej sfery, lecz pojawianie się w ogóle związane jest z cieniem i niedookreśleniem — pojawianie się, bycie, jest bowiem, jak mówi Heidegger, „skrywającą się nieskrytością”.

Pytanie nie jest więc świadectwem upadku ducha. W pytaniu jako pytaniu sens tego, co jest, „dochoodzi do głosu w swej prawdzie”. Czy nie jest tak, że dopiero wtedy, gdy tak pojmie się pytanie — a więc gdy zaakceptuje się nieprzekraczalną skończoność ludzkiej kondycji, to chroniczne niespełnienie, które pozwala człowiekowi wywieść z mroku świat, w jakim żyje — dopiero wtedy dotrze się do źródła filozofii godnej swej nazwy; filozofii, która jest miłością mądrości, a nie mądrością samą?

Wezwanie
sensu bycia...

6. Czy jednak w istocie jesteśmy wtedy w stanie pojąć filozofię jako *miłość* mądrości? Czy nasza skończoność może być dobrze pojęta z perspektywy otwierającego się w nas sensu bycia: prześwitu, nieskrytości? Czy nic więcej, jak tylko nasz — jedyny w swoim rodzaju — stosunek do bycia manifestuje się w bólu, cierpieniu czy śmierci? Dla Heideggera, jak widzieliśmy, w każdym życiu ludzkim otwiera się jakby przestrzeń (prześwit, nieskrytość), w którym to, co jest, może wyjść na jaw. A otwiera się dzięki temu, że ludzkie istnienie to w istocie „*ek-sistentia*”, „transcendencja”, „projekt”; a więc dzięki jego „skończoności”, jego „wolności”. Czy jednak człowiek jest rzeczywiście „transcendencją”, przekraczaniem samego siebie, tylko ze względu na bycie? Heidegger powiada: człowiek nie

projektuje sensu bycia spontanicznie, jest do tego przez ów sens „wezwany”, to ów sens — inaczej mówiąc — jest warunkiem możliwości na to, by człowiek był tym, czym jest. Czy jednak tylko sens bycia — tak jak go Heidegger pojmuje: jako nieskrytość, jako prześwīt — „wzywa” człowieka do tego, by był tym, czym jest?

A może „Dobro wybrało mnie wcześniej, zanim byłem w stanie je wybrać” (Levinas), może Dobro — jak chciał Plato — idzie przed byciem? Może niezależna od nas więź z byciem jest także — może nawet przede wszystkim — więzią z Dobrem, może przed wszystkim innym jesteśmy wezwani przez Dobro? Czy ból, cierpienie i śmierć nie mówią nam tego? Czy nie jest tak, że nasze otoczenie jest dla nas *przede wszystkim czymś*, co zostało powierzone naszej opiece, czy inny człowiek nie jest dla nas *przede wszystkim* bliźnim — czy świat nie jest dla nas *pierwotnie* polem wierności i zdrady, prawdy i kłamstwa, miłości i osamotnienia? Czy nie jest tak, że nie są to wszystko kwalifikacje wtórne, że „być” znaczy po prostu i to wszystko?

...czy wezwanie
Dobra?

7. Filozofia nie odkrywa nowych, nie znanych dotąd obszarów rzeczywistości. Filozofia jest tylko ciągłym pytaniem o to, co już wiemy, podejmowaną stale na nowo próbą odpowiedzi na pytanie, co właściwie wiemy. Warunkiem możliwości filozofii jest — twierdzi Heidegger — ludzka skończoność, a właściwie to, co się w ludzkim życiu dzieje, czyniąc je „skończonym” właśnie: otwierający się w ludzkim życiu sens bycia. Całe nasze życie jest więc „wiedzą” — ponieważ w całym naszym życiu — i tylko tam — ujawnia się sens bycia; horyzont, w którym to, co jest, może wyjść na jaw. „Skończoność” wiedzy nie jest zatem jej brakiem — lecz warunkiem jej możliwości. Dlatego to właśnie śmierć, ból czy cierpienie dają świadectwo naszej istocie. Dlatego też filozofia mo-

„Jesteśmy
rozmową”

że być nieustannym pytaniem; pytaniem, w którym wychodzi na jaw rzecz sama.

Historia ludzkich poczynań ma więc dla Heideggera postać nieskończonej rozmowy, w której dochodzi do głosu — dzieje się — sama prawda. „*Wir sind ein Gespräch*” — powtarza za Hölderlinem Heidegger.

Jednakże nie bardzo można tu mówić o prawdzie (piszę o tym w artykule *Martin Heidegger i problem prawdy*. „*Studia Filozoficzne*” 1974 nr 12, s. 175). Nie bardzo też można mówić o bólu, cierpieniu, miłości i śmierci, a więc i w ogóle o ludzkiej skończoności. Wszystkie te słowa znaczą coś więcej, niż jest w stanie w nich odkryć Heideggerowska *Seinsanalyse*. Gdy jednak usiłuję wskazać, na czym polega to „coś więcej”, myśli układają mi się w tradycyjne szeregi; potrafię mówić o tym „coś więcej” tylko tradycyjnym językiem, tylko w języku, w którym „rozum” i „wolność” (czy „pytanie”) są przeciwstawne. Świadomość tego „coś więcej” jest więc tylko świadomością tego, że pozycja Heideggera nie jest pozycją ostateczną: że głos Heideggera trzeba traktować także jako kolejną wypowiedź w nieskończonej rozmowie, bynajmniej nie jako ostatnie słowo. Jest świadomością, że wiemy więcej i inaczej niż wiemy, że wiemy, że nasza wiedza przerasta naszą samowiedzę.

Wiedza
przerasta
samowiedzę

„Śmiertelni nie posiadli jeszcze własnej istoty. Śmierć chowa się w zagadkowość. Tajemnica bólu pozostaje nieodkryta. Nie nauczono się jeszcze, co to miłość”. Dopóki się tego nie nauczymy, źródła filozofii — źródła miłości mądrości — pozostaną w ukryciu. Być może zawsze tak będzie.