



Maciej Karpiński

# INICJACJE FILOZOFICZNE

39 POSTULATÓW

**Maciej Karpiński**

# **INICJACJE FILOZOFICZNE**

**39 POSTULATÓW**

**Poznań 2009**

© Copyright by Maciej Karpiński & e-bookowo 2010

ISBN 978-83-61184-93-5

Wydawca: Wydawnictwo internetowe e-bookowo

[www.e-bookowo.pl](http://www.e-bookowo.pl)

Kontakt: [wydawnictwo@e-bookowo.pl](mailto:wydawnictwo@e-bookowo.pl)

Wszelkie prawa zastrzeżone.

Kopiowanie, rozpowszechnianie części lub całości

bez zgody wydawcy zabronione

Wydanie I 2010

## „Od A...”

*A*żeby ustalić własny, unikalny<sup>1</sup> punkt widzenia, należy zacząć od początku.

Akt zapoczątkowania myślenia, rozumiany jako wzbudzenie w sobie pewnej dyspozycji, staje się cezurą oddzielającą myślenie od tego, co – poprzedzając je lub towarzysząc mu – pozostaje tylko mniemaniem, pozorem, poglądem cudzym. Za sprawą wspomnianego aktu, w „geometrii świadomości” pojawia się pierwszy ślad – *punkt* widzenia – miejsce elementarne i potencjalne centrum, mającego powstać, usystematyzowanego poglądu na świat.

Początek myślenia to jednocześnie myślenie o początku: rodząca się refleksja w pierwszej kolejności skupia swoją uwagę na treściach pierwotnych (i w tym sensie początkowych), najistotniejszych, niejako zastanych już w świadomości, wymagających tylko zwerbalizowania, bez potrzeby dochodzenia do nich przez wnioskowanie. W tym wstępnym i zarazem najbardziej esencjonalnym stadium, myślenie polega przede wszystkim na formułowaniu prostych konstatacji. Rzadko angażuje się w wieloetapowe procedury logiczne. Po prostu, stwierdza to, co jest dane.

Zaczynanie od początku wymaga ponawiania, dzięki czemu wola myślenia utwierdza się, a samo myślenie w coraz większej mierze staje się wyćwiczoną sprawnością. Zachowany zostaje też bliski kontakt z prawdami źródłowymi (treściami pierwotnymi), co, z kolei, służy wciąż pełniejszemu uprzytomnianiu ich sobie. Myślenie zachowuje w tej fazie statyczność, przez jakiś czas „nie rusza z miejsca”, usiłując owo miejsce poznać i przeniknąć – zanim zacznie podążać drogami sylogizmów.

Realizacja postulatu wyrażonego w pierwszym zdaniu nie przebiega jako *continuum*. Myślenie *od*

---

<sup>1</sup> Unikalny, bo własny.

*początku – o początku* składa się zazwyczaj z osobnych, względnie autonomicznych momentów intensywności, koncentracji i wtajemniczenia, które nazywam inicjacjami filozoficznymi. Ciągłość wywo-  
du można osiągać dopiero wtórnie, łącząc wspomniane momenty w większe całości, próbując odkryć między nimi racjonalne związki. Trzeba przy tym baczyć, by względy czysto kompozycyjne („literackie”) nie dominowały nad rygorami racjonalności, co mogłoby prowadzić do sytuowania poszczególnych momentów w fałszywych kontekstach.

Inicjacje filozoficzne, będąc najpierw doświadczeniami indywidualnymi, dzięki ich komunikowaniu, mogą zyskiwać znaczenie ponadjednostkowe: doświadczenie, które stało się udziałem Jana, zakomunikowane przez niego Piotrowi, bywa przez Piotra rozpoznawane również jako jego doświadczenie. Taki jest pozytywny cel wszelkiej ekspresji: odkrywanie wspólnoty opartej na więzi sympatii (czyli współ-doznawania) między nadawcą i odbiorcą.

## *Ancilla vitae*

Myśl filozoficzna wtedy jest żywa, gdy traktuje się ją osobiście, a szczególnie, gdy uważa się ją za *swoją*. Genetycznie, jest ona zresztą zawsze *czyimś* wytworem. Jest swoistym spotkaniem indywiduum (strona podmiotowa, *Ja*) z ogólnością (strona przedmiotowa). Filozofia rozumiana tylko jako szacowny składnik kultury, zbiór konstruktów myślowych, oddzielonych od ich autorów i wyznawców – nie jest filozofią właściwą (umiłowaniem mądrości). Ta może się aktualizować jedynie w relacji, w której ktoś z krwi i kości nie tylko myśli, lecz jeszcze przeżywa to, co myśli.

Spotkanie w filozofii indywidualnego podmiotu z ogólnym przedmiotem zdaje się być dla niektórych powodem zakłopotania, tak jakby niedowierzali, że ujęcie i wyrażenie generalistów z poziomu konkretnego *Ja* jest możliwe. Jednak ruch myśli możliwy jest tylko w umysłach poszczególnych ludzi, jako filozofia z konieczności naznaczona osobistą sytuacją każdego z nich.

„Historia filozofii – pisze William James [dop. MK] – to są w znacznej mierze dzieje swego rodzaju zderzania się temperamentów. Jakkolwiek takie podejście niektórym moim kolegom wydać się może uwłaczające, nie mogę nie brać tego zderzenia w rachubę, gdyż wyjaśnia wiele rozbieżności między filozofami. Filozof zawodowy, niezależnie od temperamentu, stara się go zatuszować, kiedy filozofuje. Konwencjonalny obyczaj nie uważa temperamentu za żadne uzasadnienie, filozof zatem wyniki swe usiłuje opierać wyłącznie na racjach nieosobistych. A jednak w rzeczywistości to temperament określa jego skłonności głębiej niż jakakolwiek ze ściślejsz obiektywnych przesłanek. To temperament w taki czy inny sposób decyduje o wymowie świadectw, skłaniając filozofa do bardziej uczuciowego bądź surowego poglądu na świat, tak samo po prostu, jak gdyby sprawiał to jakiś fakt czy zasada. Filozof *zdaje się* na temperament.”<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> William James, *Pragmatyzm*, Wydawnictwo KR, Warszawa, 1998, s. 43.

W rzeczy samej, teza, iż osobista sytuacja autora – to, kim jest, gdzie i kiedy żyje, cała jego indywidualna konstytucja – w znacznym stopniu decyduje o treści i kształcie głoszonej przezeń filozofii, jest na tyle oczywista, że ciężar dowodu spoczywa nie na jej zwolennikach, lecz przeciwnikach. Dlatego zasadności tej konstatacji nie musimy dalej wykazywać.

Zupełnie inną kwestią jest to, że filozofowie – również ci, którzy ze wspomnianą tezą się zgadzają – dość niechętnie odwołują się *expressis verbis* do swojego indywidualnego losu. Zaletą takiego „oficjalnego” tonu języka filozofii jest z pewnością zapobieganie zażenowaniu, które pojawia się, gdy zbyt mocno odsłaniamy swoją prywatność. Przywołajmy w naszej pamięci owe problematyczne przypadki „otwierania się” innych przed nami, kiedy, na przykład, ktoś z naszych znajomych, będąc pod wpływem silnych przeżyć estetycznych, wywołanych, dajmy na to, słyszaniem właśnie utworem muzycznym, oczekiwał od nas, że „tu i teraz” dzielić będziemy jego zachwyty, podczas gdy my wcale nie byliśmy na to gotowi. Często czuliśmy wtedy zakłopotanie – wynik konfliktu między presją adresowanych do nas oczekiwań a niemożnością sprostania im. Pozostawało wtedy albo udawać podziw, albo swoją szczerością zepsuć dobry nastrój.

Podobnie jest z filozofią. Zewnętrzne odpersonalizowanie jej dyskursu jest – rzecz można – kostiumem okrywającym intymność miłośnika mądrości. Intymności tej (notabene, warunku *sine qua non* każdej filozofii) nie należy bowiem eksponować zbyt natarczywie. Siła argumentacji filozoficznej nie powinna wypływać z presji opartej na sugestywności *cudzego* obcowania z mądrością, ale raczej z odnajdywania prawdy filozoficznych racjonalizacji we własnym, czyli *moim* przeżyciu. Do tego zaś potrzeba raczej ciszy i skupienia niż przymusu i powierzchownej egzaltacji.

Filozofia, jeśli naprawdę ma zasługiwać na swoje miano, winna być tworzona nie tyle nawet przez konkretny podmiot, co, po prostu, przez konkretnego *człowieka*, który – jako filozof – orzekając o nieokreślonym, wyabstrahowanym *Ja* i o świecie, będącym owego *Ja* doświadczeniem, dokonuje tylko generalizacji tego, co ma do powiedzenia o intymności siebie samego i swojego świata. Bez *tego-właśnie-człowieka* nie ma filozofii, ponieważ jest ona zawsze *filozofią-tego-właśnie-człowieka*. W najgłębszym ujęciu, w najszlachetniejszej postaci, filozofia nierozłącznie wiąże się ze swoim twórcą, jako jego indywidualna, *własna* myśl. Posługując się rozróżnieniem dokonany przez Mikołaja Bierdiajewa powiemy, że filozofia nie ma być mówieniem *o czymś*, lecz mówieniem *czegoś*. Bierdiajew pisze:

„Mało kto już ośmiela się pisać tak, jak pisano wcześniej, pisać *coś*, pisać *swoje*, swoje

nie w sensie szczególnej oryginalności, lecz w sensie bezpośredniego odsłonięcia życia (...). Teraz pisze się opracowania o dawnych mistykach, o dawnych metafizykach, o Platonie, o Szkocie Eriugenie, o Mistrzu Ekharcie, o Jakubie Boehme i o św. Teresie. A sama mistyka, sama metafizyka, samo religijne doświadczenie? Nie śmieją już. Jest godnym szacunku pisać o Ekharcie, o Boehmem, ale nieprzyzwoitym pisać to, co pisał Ekhardt czy Boehme, tak jak pisali Ekhardt czy Boehme. Chowamy się wstydliwie za historycznymi studiami *o czymś*, boimy się nauki, która wymaga, aby mówiono wyłącznie *o czymś*.<sup>3</sup>

Filozofia zaczyna się tam gdzie mówi się *coś*. Chodzi nam tu o swoiste *memento*, o czujność towarzyszącą myśleniu i troskę o zachowanie jego autentyczności – nawet kosztem efektywności stylu czy erudycyjnej ornamentyki. Wspomniane „odsłonięcie życia” – kryterium prawdziwej filozofii, winno jednak, naszym zdaniem, z umiarem posługiwać się dosłownością. *Prywatne* przeżycie ma, dzięki filozofii, zyskiwać *publiczny* wyraz; a jeśli tak, to trzeba by działać to ze świadomością zarówno dobrych, jak i złych stron każdego upublicznienia. Rozsądek będzie skłaniał nas tu do zachowania pewnej sfery *tabu*, co jednak w żadnej mierze nie powinno osłabiać naszego silnego przekonania o wyższości „*coś*” nad „*o czymś*”, czy też prowadzić do osłabienia wyrazu tego, co w *mojości* istotne i ważne.

W ostatecznym rozrachunku warto mówić *coś*, nawet wtedy, gdy wydaje się to z jakichś względów niestosowne czy mało znaczące. To właśnie *coś* (a nie *o czymś*) imperatywnie i w oczywisty sposób, wpływa ze wspomnianej osobistej sytuacji człowieka, czyli, po prostu z jego życia. Z tego powodu winniśmy uznać, że filozofii (liczba mnoga) jest tyle ilu myślących. O jednej filozofii można natomiast mówić w znaczeniu formalnym, gdyż, jak o tym jeszcze powiemy, forma filozofii jest jedna.

Filozofia właściwa nie będzie więc możliwa bez – jak to ujmuje Viktor Emil Frankl – zwrotu od tego, co logiczne do tego co egzystencjalne<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Mikołaj Bierdiajew, *Filozofia wolności*, Orthdruk, Białystok 1995, s. 5.

<sup>4</sup> „Logika wciąż uczy tylko: Kajus jest człowiekiem; wszyscy ludzie są śmiertelni; a więc Kajus jest śmiertelny. Odwrót od tego, co logiczne, i skierowanie się ku temu, co egzystencjalne, znamionuje się zastosowaniem nagiej logiki do mojej własnej, konkretnej i osobistej egzystencji jednorazowej i niepowtarzalnej. Nie tylko umiera ‘się’, ale i ten, kto myśli o umieraniu, będzie musiał umrzeć. Myśl o śmierci zwraca się ku swojemu własnemu ja. Podmiot nie zostaje wyłączony, ale wciągnięty w obowiązujący, przedmiotowy stan rzeczy.” (Viktor Emil Frankl, *Homo patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, s. 11).



## Miara wątpienia

Zatem, *ad rem*... Tak możnaby zacząć, lecz w epoce wątpienia, filozofia – zanim przystąpi *do rzeczy* – ma tendencję zwracania się (i to z pewną podejrzliwością) ku sobie samej. Mniej lub bardziej metodyczny sceptycyzm jest dziś nie tylko jednym z często świadomie wybieranych sposobów organizowania własnego myślenia; w wielu dziedzinach życia – już nie tylko w filozofii i nauce – stał się on czymś w rodzaju spontaniczności czy „naturalnego” nawyku. Tak więc, jesteśmy dzisiaj skłonni raczej nie ufać naszym władzom poznawczym, ciągle na nowo kwestionując ich ustalenia. Niektórzy, doprowadzając tę postawę do skrajności, popadają nawet w swoisty obłęd nihilizmu poznawczego, w którym wątpienie, mające uprzednio służyć krytycznemu doskonaleniu poznania, przeradza się w irracjonalny mrok, bez nadziei na poznanie czegokolwiek.

W tych okolicznościach trzeba zapytać: w imię czego wątpimy i dopokąd wątpić można? Otóż, racją wątpienia jest prawda. To w jej imię tropimy błędy i tworzymy coraz bardziej wyrafinowane instrumenty poznawcze. Wątpienie dostarcza swoistego tła, dzięki któremu wyraźniej może objawiać się *veritatis splendor*, blask prawdy. Kiedy jednak wątpienie zapomina o swoim celu – prawdzie – zaczyna schodzić na manowce. Dzieje się tak wówczas, gdy w dążeniu do prawdy pewnej, bardziej niż na prawdzie zaczyna nam zależeć na pewności. Wtedy pojawia się postawa wątpienia nie znającego miary, wbrew zasadzie, że tak jak pewność potrzebuje uzasadnienia, wątpienie również musi mieć swoją rację. A przecież nie ma powodu, dla którego z pewności musielibyśmy się za każdym razem tłumaczyć, zaś z wątpienia nie. „Czy nie trzeba podstaw do wątpienia?”<sup>5</sup> – pyta retorycznie Wittgenstein.

Wątpieniu „wywyższonemu”, wątpieniu dla wątpienia, a nie dla prawdy, towarzyszy pragnienie całkowitego wyeliminowania z poznania tajemnicy; nawet wówczas, gdy tajemnica jest... prawdą.

---

<sup>5</sup> Ludwig Wittgenstein, *O pewności*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 27, notatka 122.

Innymi słowy, prawda, jako przedmiot uwagi, zostaje okaleczona przez amputację tych jej części, które pozostają tajemnicą. Kiedy więc wątplenie służy prawdzie, pozostaje nieocenionym jej sprzymierzeńcem. Jednak od chwili, gdy to podporządkowanie zanika, wątplenie sieje zamęt i niemoc. Zdaniem Maxa Schelera, pożywką myślenia przyznającego siłę twórczą wyłącznie wątpleniu, negacji i krytyce jest „trucizna” resentymetu:

„Cały ten typ myślenia, który być może stał się wręcz ‘konstytutywny’ dla części filozofii nowożytnej, a polega na tym, by przyjmować jako ‘dane’ i ‘prawdziwe’ nie to, co jest samo przez się oczywiste, lecz tylko owo X, które potrafi się ostać przed krytyką i wątpleniem, czyli tzw. ‘prawdę niewątpliwą’, ‘nie podlegającą zaprzeczeniu’, ożywiony jest i natchniony wewnątrz przez resentyment. (...) Wszędzie, gdzie ludzie nie dochodzą już do swoich przekonań przez bezpośredni kontakt ze światem i rzeczami samymi, gdzie własny pogląd powstaje dopiero w toku krytyki i p r z e z krytykę cudzych mniemań, tak, iż dążenie do tzw. ‘kryteriów’ słuszności tych mniemań staje się dla tego, kto myśli, sprawą najważniejszą, tam cały proces myślenia otaczają niejako fluidy resentymentu, którego pozornie pozytywne wartościowania i sądy zawsze kryją w sobie negację i deprecjację. Na odwrót, wszelka prawdziwa i płodna krytyka polega na nieustannym przykładaniu miary r z e c z y s a m e j do cudzych poglądów – gdy tymczasem krytyka podyktowana resentymentem podlega innej zasadzie: uznawać za ‘rzecz samą’ tylko to, co ostaje się wobec krytyki.”<sup>6</sup>

\* \* \*

Wiele koncepcji filozoficznych skupia się dziś wyłącznie na – rzecz można – przygotowaniu gruntu pod filozofię właściwą. Już Kierkegaard zauważa:

„Ogólnie należy stwierdzić, że cała filozofia współczesna, również w swoich największych objawieniach, nie jest w istocie niczym innym jak wstępem do możliwości filozofowania.”<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Max Scheler, *Resentyment a moralność*, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1997, s. 66 i 67.

<sup>7</sup> Søren Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s.125.

Słowa te potraktujemy jako przestrożę. W epoce wątpienia, filozofia skłonna jest poprzestawać na byciu – brzmi to jak paradoks – swoją własną, tak lub inaczej pojętą, propedeutyką. Choć nie unikniemy tu rozważań nad filozofią jako taką, co więcej, będą one potrzebne, to jednak będziemy pamiętać, że właściwym przedmiotem filozofii nie jest ona sama lecz świat.

## Mądrość-życie

Mądrość, *sofós*, jest nie tylko celem i przedmiotem adoracji filozofii, ale także jej źródłem, jako niedyskursywna *brzemienność*, domagająca się wyrazu. Jak czytamy u Klemensa Aleksandryjskiego, ma ona zawierać niezachwianą wiedzę o sprawach boskich i ludzkich, będąc stałym i niezmiennym zrozumieniem obejmującym teraźniejszość, przeszłość i przyszłość<sup>8</sup>. O mądrości, dzięki jej niezachwianiu, stałości i niezmienności, możemy mówić jako o fundamencie filozofii, unikając jednocześnie ujemnych stron fundacjonizmu opartego na *założeniach*. Różnicę między mądrością a założeniami najłatwiej przedstawić porównując budowane na tych dwóch odmiennych gruntach filozofie. Filozofia stanowiąca wyraz mądrości, jest zarazem filozofią życia, podczas gdy filozofia ufundowana na założeniach takiego przymiotu nie posiada. Jest bowiem jedynie rozumową procedurą, której łączność z mądrością została przerwana i zastąpiona czym innym: hipotezami lub dogmatami, które przyjęto nie po to by wyrażały mądrość, lecz by stanowiły dla mądrości konkurencję; w przeciwnym razie, jako źródło filozofii, byłyby one zbędne.

Filozofia rodząca się z mądrości jest filozofią życia z tego względu, iż życie i mądrość wzajemnie się przenikają; są w istocie jednością, tyle, że widzianą z dwóch różnych stron. Powiemy, że żyjąc każdy z nas, skutek wchodzenia w relacje z tym, co wypełnia świat, gromadzi pewien zasób treści, przeżyć odciskających się w świadomości, które – z jednej strony – można sprowadzić do sumy wspomnianych relacji – a z drugiej – nazwać mądrością, czy wewnętrznym bogactwem. Bliskość, a wręcz tożsamość mądrości i życia nie oznacza, że interesuje nas tu tzw. „mądrość życia”, czy też „mądrość tego świata”, na którą składać się mają w pierwszym rzędzie dyrektywy z zakresu technologii szczęścia, „mądrości technicznej, dostarczającej nam biegłości w sprawach związanych z naszym

---

<sup>8</sup> Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tom 2, Instytut Wydawniczy Pax ATK, Warszawa 1994, s. 143, frg. 54,1.

życiem”<sup>9</sup>. Nie mądrość życia, lecz mądrość-życie zaprzęta tu naszą uwagę.

Skoro życie jest mądrością, to każdy z nas, żyjących, ma *swoją* mądrość – jedyną, na jaką go stać – i innej mieć nie może. Zupełnie inną kwestią jest różna wartość i stopień poszczególnych mądrości konkretnych ludzi, które można próbować odnosić do jakiegoś ponadindywidualnego wzorca. Wtedy uprawnione jest mówienie, że ten i ów, posiadli udział w Mądrości (pisanej przez „M” – rozumianej jako pewne ekstremum) w mniejszym albo większym zakresie. Podobnie będzie z mówieniem o życiu. Ktoś przeżywający istotny przełom skłonny jest twierdzić, że dotąd nie żył *naprawdę*, co dla nas będzie znaczyło, że jego życie, po dokonany przełomie, w większej mierze niż dotąd bliskie jest Życiu (pisanemu przez „Ż”, a nie tylko „ż”).

Mądrość-życie poprzedza filozofię, warunkuje ją i określa. Francuski myśliciel, Henry Duméry, pisze:

„Filozof w pierwszym rzędzie musi sobie uświadomić, że jego dyscyplina jest tylko techniką refleksji zastosowaną do przeżywanych treści. (...) filozofia jest zawsze na drugim planie, za życiem; nawiązuje do niego, ale nie może się z nim utożsamiać. Inaczej mówiąc, jest ona słowem życia, lecz nie samym życiem.”<sup>10</sup>

Giorgio Colli posuwa się dalej nazywając filozofię objawem schyłkowym „już w chwili swoich narodzin, skoro ‘umiłowanie mądrości’ nie zajmuje tego samego miejsca co ‘mądrość’ ”<sup>11</sup>. Czy oznacza to, że filozofia jest wyłącznie regresem, zdegenerowanym cieniem „przedmyślenia”, pułapką, w którą popadamy, tracąc bezpośredni związek z mądrością i nic w zamian nie zyskując? Choć w pewnym sensie oddala ona od mądrości – będąc tylko jej odbiciem – to przecież, z drugiej strony, jako objaw woli zjednoczenia z mądrością, prowadzi do niej.

Brzemienność mądrości (życia) stanowi początek ruchu, jakim jest myślenie filozoficzne. Skoro – jak powiada Plotyn – „wielościuje rzecz każda, kiedy nie stać jej na trwanie w kierunku do siebie, tak

<sup>9</sup> Ibidem. Za J. M. Bocheńskim, który w swoim *Podręczniku mądrości tego świata*, odwołuje się do poglądów Arystotelesa, Stoi i Epikura, powiemy, że podstawową zasadą mądrości jako eudajmonologii jest: „Postępuj tak, abyś długo żył i dobrze ci się powodziło.” (Józef Maria Bocheński, *Podręcznik mądrości tego świata*, Wydawnictwo „PHILED”, Kraków 1994, s. 15). Takie samo ujęcie znajdujemy na przykład w *Aforyzmach o mądrości życia* Schopenhauera: „Mądrość życia pojmuję (...) jako sztukę możliwie przyjemnego i szczęśliwego spędzenia życia”. (Arthur Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, w: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. I, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 391).

<sup>10</sup> Henry Duméry, *Problem Boga w filozofii religii*, Wydawnictwo Zak, Kraków 1994, s. 30.

<sup>11</sup> Giorgio Colli, *Narodziny filozofii*, Res Publica & Oficyna Literacka, Warszawa - Kraków 1991, s. 23.

iz się rozplywa i rozprasza w kierunku od siebie”<sup>12</sup>, to wielosciowaniem mądrości, jej emanacją, jest filozofia, nadająca mądrości dyskursywną postać. Filozofia jest wyrazem mądrości, pragnienie wyrazu zaś – silną ludzką potrzebą. *Wyrażając* afirmujemy istnienie *wyrażanego*, „odsyłamy” do niego, a nadto niejako dodatkowo przydajemy mu doniosłości, rozszerzamy jego zasięg i znaczenie. Wyrażanie i komunikowanie, również nas samych – rzecz można – utwierdza w naszym istnieniu, uzewnętrznia nas.<sup>13</sup>

Związek *filosofós* i *sofós* będziemy chcieli tu widzieć jako relację, w której filozofia, rodząc się z mądrości, niejako na powrót do mądrości zmierza; w której to, co *wyrażone* jest nie tylko genezą *wyrazu*, lecz też jego celem. Innymi słowy, mądrość będzie dla nas zarówno punktem wyjścia, jak i dojścia filozofii. *À propos*, Colli pisze:

„Platon, istotnie, nie utrzymywał, że umiłowanie mądrości jest zdobywaniem od nowa czegoś, czego dotąd nie osiągnięto, sądził natomiast, że to jedynie dążność do odzyskiwania tego, co już zostało zdobyte i przeżyte wcześniej”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Plotyn, *Enneady*, Akme, Warszawa 2003, s. 723.

<sup>13</sup> Miejsce potrzeby *dawania wyrazu* w kondycji ludzkiej wymagałoby odrębnego zbadania. Tu warto zwrócić uwagę, iż fundamentalne znaczenie przyznawane jest wspomnianej potrzebie na przykład w wizji człowieka, przedstawionej w utworach Samuela Becketta. Badacz spuścizny tego autora pisze: „Ewolucję dramaturgii Becketta zdaje się wyznaczać (...) tendencja do redukcji, redukowanie jako metoda dociekania istoty rzeczy. (...) Beckett poddaje tego rodzaju operacji istotę ludzką. Naprzód odziera ją z atrybutów cielesnych (postarza i okalecza, sprowadza do kadłubka), następnie zaś zaczyna „obierać” świadomość, zdejmując warstwa po warstwie jej złudne autokreacje. To, do czego dochodzi – ową cząstką elementarną nie dającą się już sprowadzić do niczego innego – okazuje się, abstrakcyjnie pojęta wola wyrazu i pragnienie odbioru: jakiś tajemniczy generator fal przyoblekających się w słowa i jakaś równie nieodgadniona antena nastawiona na ich wychwytywanie. Oto czym jest „molekuła ludzkości”: głosem i słuchem, potrzebą komunikacji, dyspozycją podziału.” (Antoni Libera, wstęp do: Samuel Beckett, *Dramaty*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Wrocław, Odsział w Krakowie 1995, s. CI).

<sup>14</sup> G. Colli, op. cit., s. 23 i 24.

## Niezakorzenie

Myślenie refleksyjne (w tym i filozoficzne), czyli myślenie polegające na stawianiu pytań oraz poszukiwaniu (także znajdowaniu) odpowiedzi, nie dysponuje absolutnym fundamentem w tym sensie, że każda tzw. pierwsza zasada może być poddana refleksyjnemu badaniu, może być przedmiotem zapytywania; a to zapytywanie będzie musiało odwoływać się do racji bardziej podstawowych niż wspomniana „pierwsza zasada”. Pojawia się pytanie: Jak możliwe jest myślenie bez niekwestionowanej pierwszej zasady? W jaki sposób może nie rozpaść się świat pozbawiony stabilnego gruntu? Z drugiej strony pytamy: Czy można pomyśleć pierwszą zasadę, absolutny początek, coś, co dawałoby komfort uniwersalnego, stałego punktu odniesienia? Przecież, gdy próbujemy orzekać o czymś, że jest pierwszym fundamentem myślenia (świata), zmuszeni jesteśmy do operowania pojęciami „pierwszeństwa” oraz „fundamentu”, bardziej pierwotnymi niż pojęcie „pierwszego fundamentu”. Należałoby może w związku z tym próbować arbitralnie wyłączyć z myślenia możliwość objaśniania czym pierwsza zasada jest, gdyż to nie ona ma być tłumaczona, lecz sama tłumaczyć ma wszystko inne. W takich jednak okolicznościach absolutny początek będzie czymś, co, ściśle rzecz biorąc, nie może być w ogóle poddawane refleksji, gdyż cała aparatura myślenia jest wobec niego wtórna i jemu podległa. Absolutny początek pozostawałby więc właściwie poza myśleniem, bez jakiegokolwiek racjonalnego z nim związku.

Stoimy przed wyborem: albo wizja myślenia, jako *regresus ad infinitum*, albo opowiedzenie się za koncepcją absolutnego początku (*causa prima*). Wybór ten zależy od przyjęcia takiej lub innej strategii, która jednak nie ma i mieć nie może racjonalnej podstawy, lecz wynika z *bezpodstawnej* (arbitralnej) woli. Gdyby bowiem racjonalna podstawa wyboru istniała, byłby on tylko wyborem pozornym, u swojego zarania przesądzonym, ze względu na konieczność poddania się owej racjonalnej podstawie (faktom). Nasz dylemat zatem w ogóle by nie istniał. Wybór, przed którym stoimy nie jest wyborem między niezakorzeniem myślenia, a jego zakorzeniem, lecz między niezakorzeniem (przy *regresus ad infinitum*) a krypto-niezakorzeniem (przy koncepcji pierwszej zasady - absolutnego

początku), gdyż absolutny początek – jak to wyżej powiedziano – z racjonalnego punktu widzenia okazuje się czymś iluzorycznym.

Możliwe jest też trzecie, pośrednie rozwiązanie, polegające na próbie stosowania figur regresu w nieskończoność i absolutnego początku zamiennie (raz tej, a innym razem – tamtej). Tu również o tym, którą z figur w danej chwili chcemy „uaktywnić” decydować będzie nasza wola. Rozwiązanie pośrednie, próbujące pogodzić dwa wykluczające się stanowiska, musielibyśmy jednak okupić koniecznością postawienia przed wyrażeniami „*regresus ad infinitum*” i „*causa prima*” przedrostka „*quasi-*”, będącego świadectwem *lokalności* każdego z tych ujęć w ramach jednego dyskursu. I tu również nie udaje się, na gruncie samego rozumu, przezwyciężyć niezakorzenia.

Którąkolwiek z figur będziemy stosować, zainicjowanie w nas myślenia refleksyjnego, w tym myślenia filozoficznego, będzie sprawą aktu woli. Początek myślenia znajduje się więc poza myśleniem i jest nim wola. Dopiero tak pojmowany początek można uznać za akt zakorzenia myślenia. Zakorzenia w woli, nie w rozumie.



## Zasada racji

Przejsie od mądrości do wyrażającej ją refleksji jest równoznaczne z zastąpieniem stanu indyferencji siatką relacji, opartą na dualizmie *podmiot-przedmiot*.

Refleksja jest racjonalnym ujmowaniem, to znaczy ujmowaniem opartym na zasadzie racji, nazywanej też zasadą podstawy dostatecznej: *nihil est sine ratione* (nic nie jest bez racji). Przytoczmy kilka istotnych cytatów:

Leibniz: „(...) nigdy nic nie zdarza się bez przyczyny albo przynajmniej bez rozstrzygającej racji, czyli pewnego uzasadnienia *a priori*, dlaczego coś raczej istnieje, niż nie istnieje, i dlaczego istnieje w taki, a nie inny sposób.”<sup>15</sup>

„Rozumowania nasze opierają się (...) na zasadzie racji dostatecznej, na mocy której stwierdzamy, że żaden fakt nie może okazać się rzeczywisty, czyli istniejący, żadna wypowiedź prawdziwa, jeżeli nie ma racji dostatecznej, dla której to jest takie a nie inne; chociaż racje te najczęściej nie mogą być nam znane.”<sup>16</sup>

Heidegger: „(...) ludzki intelekt, wszędzie, gdzie działa i zawsze, kiedy działa, od razu wypatruje racji, na gruncie której to, co go spotyka, jest takie, jakie jest.”<sup>17</sup>

Chociaż zasada racji jest stałym elementem, a nawet fundamentem naszej codzienności, niezwykle trudno o ujęcie jej w taki sposób by udało się bez reszty zamknąć ją w naszej myśli. W ciągle ponawianych usiłowaniach niezmiennie towarzyszy nam doświadczenie porażki. Dzieje się tak z prostego powodu: to nie myśl ma władzę nad zasadą racji, lecz raczej ta zasada nad myślą. *Principium rationis*

<sup>15</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Teodycea*, Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2001, s. 154, § 44.

<sup>16</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologia*, § 31 i § 32, <http://sady.umcs.lublin.pl/leibniz.monadologia.htm>.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Zasada racji*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 9.

jest wewnętrznym motorem myśli oraz najbardziej podstawową jej formą. Tak więc, namysł nad zasadą racji – jak każdy namysł – od samego początku jest przez nią warunkowany. Jak zatem ma być możliwe poddawanie zasady racji osądowi myślenia, które ze swej istoty w zasadę tę jest zawsze uwikłane swoim „dlaczego”?

Mamy tu do czynienia z szerszym i dla filozofii podstawowym problemem ujmowania przedmiotu, który pokrywa się z podmiotem, czyli *autoujęcia* (autoodniesienia). Myślenie refleksyjne, chcąc uczynić swoim przedmiotem zasadę racji, musi mianowicie zwrócić się ku sobie samemu (zapętlić się), gdyż zasada racji jest obecna w samym tym myśleniu.

Spróbujmy przyjrzeć się tymczasem, w jaki sposób można odczytywać treść zasady racji w różnych aspektach. Odwołamy się przy tym do Schopenhauerowskiego, *Poczwórnego źródła twierdzenia o podstawie dostatecznej*. Schopenhauer wyróżnia cztery postacie *principium rationis*:

1. Twierdzenie o podstawie dostatecznej *stawania się* (*principium rationis sufficientis fiendi*, prawo przyczynowości):

„Jeżeli występuje nowy stan jednego lub wielu rzeczowych przedmiotów, to musiał go być poprzedzić stan inny, po którym następuje tamten nowy prawidłowo, to jest zawsze ilekroć był ten. Taki związek nazywa się *następstwem*; stan pierwszy *przyczyną*, stan drugi – *skutkiem*.”<sup>18</sup>

2. Twierdzenie o podstawie dostatecznej *poznawania* (*principium rationis sufficientis cognoscendi*):

„sąd musi mieć podstawę dostateczną, jeżeli ma wyrażać *poznanie*, i wtedy orzeczenie jego staje się *prawdziwym*.”<sup>19</sup>

3. Twierdzenie o podstawie dostatecznej *bycia* (*principium rationis sufficientis essendi*):

„Przestrzeń i czas mają tę własność, że wszystkie ich części są do siebie w pewnym stosunku; każdą cząstkę oznacza i warunkuje inna. W przestrzeni ten stosunek nazywamy położeniem, w czasie – *następczością*. (...) Prawo, według którego części przestrzeni i czasu

<sup>18</sup> Arthur Schopenhauer, *Poczwórnego źródła twierdzenia o podstawie dostatecznej*, Warszawa 1904, s. 38.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 126.

oznaczają się wzajem, nazywam twierdzeniem o podstawie dostatecznej bycia (...).”<sup>20</sup>

4. Twierdzenie o podstawie dostatecznej *postępowania* (*principium rationis sufficientis agendi*, prawo powodowania):

„(...) powodowanie jest przyczynowością wziętą od wewnątrz.”<sup>21</sup> „Oddziaływanie powodu poznajemy nie tylko od zewnątrz a stąd pośrednio, jak to się dzieje z wszelkimi innymi przyczynami, ale jednocześnie i od wewnątrz, całkiem bezpośrednio [jako nasze chcenie – dop. MK], a więc w całym jego sposobie działania.”<sup>22</sup>

Jak pokazują podane przykłady, zasada racji posiada szereg zastosowań, odnoszących się do poszczególnych wycinków rzeczywistości. Jej szczegółowe postacie unaoczniają nam wszechobejmujący charakter tej zasady, którą z tego powodu wolno nazwać *spoiwem świata*. Są one dla nas również swego rodzaju punktami wyjścia ku kontemplatywnemu *współ-byciu* z tą zasadą. Jako zaś przedmiot refleksyjnego odniesienia, zasada racji jest nie tyle nam dana, co raczej *zadana* – jest zadaniem, które wciąż mamy rozwiązywać, nigdy nie rozwiązując go do końca.

\* \* \*

Powiedzieliśmy, że filozofia jest refleksją. Jednak nie każda refleksja to filozofia. Refleksja staje się jednocześnie filozofią, gdy wkracza na pewien poziom ogólności, gdy szuka racji obejmujących odpowiednio szeroki obszar bytu, a więc racji odpowiednio ogólnych, pierwszych. Ponadto, nie będziemy skłonni nazywać filozofią refleksji nie dość poruszającej jej adepta; prawdziwa filozofia – czyniąc swoim przedmiotem przeżycie (to, co w nim ogólne) – sama winna być przeżyciem, a zatem obejmować prawdy „żywe”, z którymi wiązać nas będzie nasza wola, a nie prawdy „martwe”<sup>23</sup>, dla woli obojętne. Wreszcie, filozofia to taka refleksja, która próbuje „racjonalizować absurd”. Napięcie, które rodzi się w zetknięciu racjonalności z absurdem ma dla niej istotne znaczenie.

---

<sup>20</sup> Ibidem, s. 157.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 175.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 174 i 175.

<sup>23</sup> William James pisze: „Hipoteza jest żywa, jeżeli do osoby, której została zaproponowana, przemawia jako rzeczywista możliwość.” (William James, *Prawo do wiary*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 36).

\* \* \*

Racjonalne ujmowanie jest zawsze, po pierwsze, ujmowaniem przedmiotu przez podmiot i, po drugie, ujmowaniem opartym na zasadzie racji. Kiedy zatem definiujemy refleksję, nie musimy mówić, że jest ona racjonalnym ujmowaniem przedmiotu przez podmiot, ponieważ racjonalne ujmowanie jest zawsze ujmowaniem przedmiotu przez podmiot. Wystarczy więc, że mówimy „racjonalne ujmowanie”. Z drugiej strony, tak jak racjonalne ujmowanie jest zawsze ujmowaniem przedmiotu przez podmiot, tak też ujmowanie przedmiotu przez podmiot jest racjonalne. Bo skoro nie ma przedmiotu bez podmiotu (i odwrotnie), to racją przedmiotu zawsze jest podmiot (i odwrotnie). Zasada racji uobecniać się może jednak *pojedynczo* lub *podwójnie*.

W pierwszym przypadku, stwierdzamy po prostu, że relacją (odniesieniem) *podmiot-przedmiot*, jak każdą relacją, rządzi zasada racji, tzn. każdy człon relacji ma swoją rację. Racją podmiotu jest przedmiot, a racją przedmiotu – podmiot.

W drugim przypadku zasada racji jest obecna w relacji *podmiot-przedmiot* nie tylko *zewnętrznie* – z punktu widzenia zewnętrznego obserwatora, który stwierdza, że podmiot i przedmiot są dla siebie wzajemnie racją i następstwem – ale i *wewnętrznie*. Rozpatrzmy przykład. W akcie tworzenia artysta (podmiot) wchodzi w relację ze swoim dziełem (przedmiotem). Jest to więc rodzaj relacji *podmiot-przedmiot*, którą, jak wcześniej stwierdziliśmy, rządzi (konstytuuje) zasada racji. Jednak artysta, odnosząc się do swojego dzieła, wcale nie musi czynić tego w taki sposób, że *poszukiwać* będzie jego racji (lub rację tę *postrzegać*). Oczywiście może to robić, lecz nie należy to do istoty sztuki i dla stworzenia dzieła nie jest konieczne. Inaczej filozof – jego relacja do przedmiotów polega właśnie na szukaniu (postrzeganiu) ich racji<sup>24</sup>.

Zatem, w odróżnieniu od sztuki, filozofia (jak i – szerzej – refleksja) uwarunkowana jest przez

---

<sup>24</sup> Warto w tym miejscu zauważyć, iż przedmioty myślenia filozoficznego, jako *przedmioty* właśnie, mają swoją rację w filozofującym podmiocie. Jednak, gdy w danym przedmiocie akcentujemy jego specyfikę, sprawa przedstawia się nieco inaczej. Jeśli na przykład przedmiotem naszego ujęcia jest stół i gdy rozpatrujemy go jako *stół*, to wśród jego racji wskazywać będziemy takie czynniki jak materiał, technologię, wkład pracy; natomiast podmiot odnoszący się do stołu jako przedmiotu schodzi w tym momencie na drugi plan.

*principium rationis* dwojako: zasada racji łączy tu podmiot z przedmiotem zarówno z punktu widzenia *zewnątrznego* obserwatora tej relacji, jak i *wewnętrznie* charakteryzuje stosunek *podmiot-przedmiot* przez wyznaczenie podmiotowi roli tego, kto odnosząc się do przedmiotu szuka jego racji (lub je postrzega) – *pyta* o przedmiot. Odpowiednio, będziemy mówili tu o dwóch subformach filozofii – *zewnątrznej* i *wewnętrznej*, będących składnikami jednej formy *ogólnej*, którą jest zasada racji, czy krócej – racjonalność.

## Spis treści

|   |    |
|---|----|
| „Od <i>A...</i> ” .....                     | 4  |
| <i>Ancilla vitae</i> .....                  | 6  |
| Miara wątpienia.....                        | 9  |
| Mądrość-życie.....                          | 12 |
| Niezakorzenie.....                          | 15 |
| Zasada racji .....                          | 17 |
| Wobec <i>Wszystkiego</i> .....              | 22 |
| Stopniowanie.....                           | 27 |
| Przekraczanie .....                         | 30 |
| Świat .....                                 | 38 |
| <i>Ja</i> , centrum świata.....             | 40 |
| Przeżycie .....                             | 49 |
| Granice świata. Ekstremalność .....         | 53 |
| Granice świata. Negatywność .....           | 57 |
| Mówienie o transcendensie .....             | 58 |
| Wola transcendensu i analogia.....          | 62 |
| Bóg jako ekstremum i jako transcendens..... | 64 |
| Podsumowanie – przegląd postulatów .....    | 65 |

## Maciej Karpiński



Urodził się w 1967 r., w Poznaniu. Studiował prawo i filozofię. Opublikował artykuły poświęcone interpretacji myśli Arthura Schopenhauera, metafizyce relacji zachodzących między życiem a światem oraz strukturze zjawiska ludzkiej wspólnotowości. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat tożsamości myśli i bytu w ujęciu George'a Berkeleya. Swoje dotychczasowe przesądzenia filozoficzne zawarł w pracy *Inicjacje filozoficzne. 39 postulatów*. Hasłami, które charakteryzują obrany przez niego kierunek poszuki-

wań własnych, są: ratio – egzystencja – transcendens – sacrum.

e-mail: [maka\\_akam@icpnet.pl](mailto:maka_akam@icpnet.pl)