

Jan Hartman

Cogito – metafizyczność – konserwatyzm

W artykule tym twierdę, że dyskurs cogito jest po pierwsze przypadkiem nieuprawnionego uogólnienia i abstrakcji przenoszącej na plan intersubiektywny to, co jest w istocie czysto solipsystyczną (pierwszoosobowo jedynie obowiązującą) tautologią epistemologiczną mówiącą, że przeżycie świadomościowe co do swej treści intencjonalnej i co do swego istnienia jest niepowątpiewalne i jest przeżyciem moim; po drugie, że dyskurs ten dokonuje nieuprawnionego umetafizycznienia ja epistemologicznego, przedstawiając je jako substancję; po trzecie zaś jest wyrazem postawy konserwatywnej właściwej filozofii refleksji jako takiej.

Tautologiczne twierdzenie, że przeżycie jest tym, co jest przeżywane, a więc dokonuje się przytomnie (w przytomności swego dokonywania się), czy też, jak to wyraził Husserl, „sposobem bycia przeżycia jest to, że jest ono zasadniczo spostrzegalne w refleksji”¹ zmienia się dzięki *cogito...* w zadziwiający heurystyczny bastion dla wszelkiej idealistycznej metafizyki. Jego siła polega na sugestywnym połączeniu tej epistemologicznej tautologii z instauracją heurystycznej zasady refleksji jako samo przez się zrozumiałej i oczywistej postaci heurezy, jak również ostentacyjnym potraktowaniem jako *nie budzącego wątpliwości* charakterystycznego dla wszelkiej metafizyki heurystycznego wyobrażenia wiedzy jako *wiedzy o istnieniu* i wiedzy o tym „*jak jest naprawdę*”.

¹ *Idee I*, 84, przeł. D. Gierulanka.

Instauracja zasady refleksji polega na „przemilczeniu” samego faktu dokonania refleksji, do czego uprawniać ma zapewne niepowątpiewalność jej wyniku. Oto siła logiczna tautologii polegającej na przyporządkowaniu każdego pierwszoosobowego wyrażenia: „widzę”, „myślę”, „chcę” etc. do „ja”, które powinno *występować* w sąsiedztwie takiego wyrażenia spożytkowana zostaje jako podstawa oczywistości tezy o *istnieniu*, której refleksyjność i abstrakcyjność pozostaje niejako w ukryciu, z lekka zakamuflowana. Gdy mówimy bowiem, że „myślę” wiąże się z „ja”, to mówimy wprawdzie coś banalnego (tautologicznego), ale też banalnego przez to, że jest to jawnie refleksyjna teza o pojęciach. „Cogito ergo sum” natomiast udaje, że nie jest tą samą tezą, co refleksyjne i jawnie konceptualne ujęcie tautologii epistemologicznej, lecz niejako protokołem aktu refleksji zawartego w obrębie innego aktu świadomości określanego jako myślenie. Z drugiej strony jednakże, teza reklamuje się jako ważna ogólnie – refleksyjne uogólnienie czerpie swą prawomocność z samooczywistości pierwszoosobowego sensu „ja myślę”, przy czym nic nie znacząca prawomocność mojego najmarniejszego, prywatnego i akcydentalnego „myślę” w całej jego konkretności zostaje niepostrzeżenie przeniesiona na wyrażenie do cna metafizyczne, mające charakter „tezy egzystencjalnej” (a następnie na jego „dedukcyjne” pochodne).² Refleksja zastosowana, lecz przemilczana (względnie „zagłuszana” przez formę wnioskowania) jest warunkiem dokonania tego zabiegu, w czym też ujawnia się jej dialektyczna natura: refleksji jako zajętej swoim przedmiotem i jako zajętej samą sobą. Refleksja z istoty *zapomina* sama o sobie (kierując się na swój *przedmiot*); znaczy to, że pojęcie refleksyjności wyraża *stanowienie swojej różnicy* jako moment konstytutywny podmiotowości (która tym samym odkryta zostaje jako coś nieusuwalnie *teoretycznego* i nieuobecniealne-

² Można wprawdzie przypuszczać, że Kartezjusz „działał w dobrej wierze”, bo proste rozróżnienie pomiędzy jednostkowością, konkretnością, idencyjnością w sensie bezpośrednim i w sensie ogólnym (jako *pojęć* czegoś jednostkowego itd.) zostało zagubione wraz z upadkiem kształcenia scholastycznego, a przywrócił je filozofii chyba dopiero Hegel.

go). W pojęciowości, którą buduje epistemologiczny dyskurs na temat refleksji, tej heurystycznej dialektyce „uchwytywania” i „zapominania” odpowiada dialektyka rozgrywana przez *reflexio in actu exercito* oraz *reflexio intellectualis* polegająca na zastanowieniu nad własnym myśleniem. Gdyby aspektu uogólnienia tautologicznej refleksji w „cogito ergo sum” nie przemilczać, gdyby refleksyjność tego wyrażenia nie była „taken for granted”, to heurystyczny instynkt nakazałby zestawić tę formułę z jej równoważnikami i wyrażeniami mającymi zbliżony sens. W takim zestawieniu jednak *cogito...* traci wiele ze swej magii: „myślę więc jestem”, „kto myśli ten jest”, „trzeba (najpierw) istnieć, żeby myśleć”, „jakbym nic nie myślał, to bym w ogóle nie wiedział, że żyję – a to tak, jakby mnie w ogóle nie było”, „czym więcej myślę, czym bardziej jestem istotą myślącą, tym wyraźniej identyfikuję i tym bardziej wzmacniam swoją podmiotowość, tożsamość, swoje ja”, „nie mogę sam zaprzeczyć własnemu istnieniu, bo byłoby to sprzecznością – czemukolwiek przeczyć nie *będąc*”, „nie mogę się mylić co do tego, że myślę” itd. – pomiędzy wyrażeniami mającymi dla Kartezjusza wielkie znaczenie znajdujemy tu i takie, które nie wydają się godne filozoficznego traktatu.

Zanim przejdziemy do sprawy najważniejszej, a mianowicie do stosunku *cogito...* do heurystyki metafizycznej warto poświęcić chwilę analizie, gdyż w tym wypadku wydaje się ona szczególnie pouczająca.

Heurystyczna moc *cogito...* polega na jego *niepowątpiewalności*. Czy jednak niedorzeczność wysuwania wątpliwości albo sprzeczność zawarta w samej możliwości wątpienia zasługuje na określenie „niepowątpiewalność”, o ile miałyby ono oznaczać jakąś *pozytywną wartość* heurystyczną (epistemologiczną)? „Niepowątpiewalny” bowiem znaczy nie tylko „taki, że nie można w niego wątpić”, lecz również „nie nadający się do wątpienia”, „nie podlegający, nie adekwatny do aktu wątpienia”. Jeśli zdanie „nie ma mnie” czy też „nie istnieje” jest absurdalne, to wydaje się, że oczywistość (i niepowątpiewalność) *cogito...* jest tylko korelatem, a dokładnie: inwersją tej absurdalności, a więc niejako negatywnym w stosunku do „nie ma mnie” wyrażeniem tego samego. Skoro tak, to „niepowątpiewalność” *cogito* należałoby chyba uznać właśnie za „nie nadawanie się” na wątpienie, a nie za jakiś wynik czy sukces poznawczy. Można to zilustrować przykładem analogicznym: „nie lubialny” mogłoby zna-

czyć „nie dający się lubić” albo „nie nadający się do lubienia (resp. nielubienia)”; w pierwszym znaczeniu „nielubialne” byłyby zapewne np. karaluchy, w drugim np. przedmioty nauki, jak kwarki, polimery i inne nader nam obojętne rzeczy. Zarówno co do karaluchów jednak, jak i co do kwarków ktoś mógłby się upierać, że je lubi i nie byłoby w tym nic absurdalnego, a co najwyżej coś dziwnego. Niepowątpiewalność, jako pojęcie heurystyczne – wprowadzone z zamiarem nadania mu tzw. waloru heurystycznego, czyli pewnego rodzaju pozytywnej stosowalności (w oparciu o jakieś kryteria, lub przynajmniej w drodze dyskusji), która przeważałaby nad jego tylko perswazyjnym i formalnym *efektem* – również powinna zostać pojęta w taki sposób, aby mogła być zawsze przynajmniej *przedmiotem wątpienia*. Jeśli już więc w ogóle upierać się przy takim filozofowaniu, które szuka najbardziej pewnego początku, które chce zaczynać książkę od zdań *niekontrowersyjnych* i stąd czerpać heurystyczną moc prawomocności na jej dalszy ciąg, to raczej należałoby wyjść od dyskursu w rodzaju: „Siedzę i piszę. Tak się mówi: ‘siedzę’ – ‘ja siedzę’, ‘jestem’ – ‘ja jestem’ – ale kto jest?; kto to jest ‘ja’? W każdym razie *wolno* mi mówić ‘tak, jak się mówi’ – że jestem, że piszę itd. Wydaje się też, że wolno mi wobec tego mówić o świecie z uwagi na warunki, pod którymi jest w ogóle możliwe mówienie przeze mnie o nim – a to, że jest ludzkość dysponująca mową, a to, że jest kultura, nauka i filozofia, do której przynależy też to, co teraz mówię... Żeby nie powiedzieć jednak zaraz na początku czegoś ‘niestosownego’, fałszywego i fatalnie wikłającego mnie w błąd na przyszłość, powinienem stale sobie zadawać pytanie, czy to, co mówię, o co pytam w danej chwili jest właśnie tym, co należy w tej chwili powiedzieć, czy nie niesie samo zagrożenia błędem? A w takim razie czy wolno mówić to wszystko, co teraz zostało powiedziane, czy cała moja tu postawa polegająca na obawie przed powiedzeniem czegoś, czego w najogólniejszym sensie (obejmującym i ‘niezręczność’ i ‘niebezpieczną sugestywność’, i ‘fałsz’) jest prawomocna? A czy słuszne jest pytać wciąż ‘co wolno powiedzieć?’, czy słuszne jest domaganie się wciąż *prawomocności*? – Może odpowiedź brzmi: ‘bo o cóż by miało innego chodzić, jakież sens miałyby filozofia bez pewności albo podkopująca podstawy własnego sensu, swe warunki możliwości?’ Ale przecież skoro stawiamy sprawę wiedzy radykalnie, to musimy być moralnie przygotowani na

najbardziej smutny wynik, jakim byłaby niemożliwość wiedzy skonstatowana na prowizorycznym gruncie początkowego pozoru wiedzy...”. Tak mniej więcej toczy się dyskurs w ramach czystej heurezy refleksji – niekonstruktywnie, introwertycznie, sceptycznie.³

„Życia” dyskursowi refleksji dodaje metafizyczna asertywność, niezwykła postawa heurystyczna wygrywająca niezłożoność i samorozumiałość „jest” i ugruntowana w wyrobionym nawyku intelektualnym odnoszenia „jest” do rzeczy określanych nie poprzez jakieś kwalifikacje (choćby oddalone od czysto empirycznych – jak w przypadku przedmiotów fizyki), lecz przez heurystyczne źródło, drogę myślową prowadzącą do jej pojęcia. W potocznym języku powiedzenie, że coś „jest” znaczy na ogół, że jest, a częściej: są takie to a takie przedmioty: piętnastocentymetrowe pająki, góry marmurowe, białe świnki morskie itd. „Nie ma” zaś znaczy tyle, że w całym świecie się czegoś nie znajdzie, w szczególności dlatego, że jest w ogóle niemożliwe, aby to czy tamto istniało: nie ma góry wyższej niż dziewięć tysięcy metrów, nie ma ssaka wielkości główki od szpilki itd. Wyrażenie „ja jestem” nie znaczy natomiast nigdy nic innego, jak przypomnienie swojej obecności lub takiej czy innej kwalifikacji: „nie ma żony, ale ja jestem...”, „ty nie, ale ja jestem do tego zdolny” itd. Dojmujące przeżycie egzystencjalne, bardzo silne poczucie własnego istnienia nawet pomimo rozchwianego i niepewnego poczucia rzeczywistości (doświadczenie, które tak upodobał sobie Kartezjusz) również oczywiście zasługuje na to, by oddać je przy pomocy słowa

³ Idealisci zwykli wyróżniać w nim fazę „solipsystyczną” (w której wszystkie te kłopotliwe właściwości powinny zostać niejako zamknięte i unieszkodliwione) oraz jej przewyciężenie (w zasadzie w drodze transcendentального ustanowienia intersubiektywności). Introwertyzmowi czy też narcyzmowi idealizmu nie zaradzi jednak żadne „przewyciężenie solipsyzmu”. Sprawa dotyczy bowiem generalnego typu heurezy (kierowanego heurystycznym ideałem refleksyjności), którego argument transcendentálny nie zmienia, lecz co najwyżej kamufluje. W przedstawionym tu przykładzie dyskursu refleksji pierwsza osoba liczby pojedynczej mogłaby zostać zastąpiona pierwszą osobą liczby mnogiej bez żadnego uszczerbku dla jego, z pozoru solipsystycznego, sensu.

„jestem”. Możemy powiedzieć: „czuję, że jestem”, „mam silne poczucie swego istnienia”, „jestem!” itd. Nie ma jednak żadnego oderwanego „ja jestem”, które mogłoby cokolwiek znaczyć bez dodatkowych sugestii, bez przydanej temu treści metafizycznej. Słyszac „jestem” możemy czasem odczuć potrzebę zapytania „kto?”. Jeśli teraz ma nie być już dla nas zadowalająca odpowiedź „no ja, Jan”, to musimy wymyśleć coś niezwykłego, jakąś nową treść pozytywną. Skoro więc zadamy pod adresem mówiącego „cogito ergo sum” pytanie „qui cogitat?”, a odpowiedź „Ego – Cartesius cogito” ma już być nie na miejscu, to powstaje miejsce i znajduje się stosowny moment na dziwną odpowiedź: „res cogitans”. Tautologiczna oczywistość *cogito...* niepostrzeżenie obejmuje sobą *istnienie* pewnego rodzaju rzeczy. Przy tym nie tylko to, że *res cogitans jest* staje się oczywiste, ale zarazem sens tego „jest” staje się niejako „nieproblematyczny”, samorzucniały – właśnie w świetle tego, *co jest* (i co niejako tłumaczy *co to znaczy*, że coś jest).

Ten sposób myślenia – oparty na „nieproblematyczności”, bezpośredniości (która jest czymś innym niż naiwność i niekrytyczność) asercji egzystencjalnej jest sposobem myślenia metafizycznym i stanowi właśnie pewien *typ heurystyczny*. Metafizyczne „jest” jest bowiem nieodłączne od metafizycznego (wypowiadanego lub domyślnego) „jest naprawdę”, „jest faktycznie tak a tak, a nie inaczej”. Umiejętność takiego myślenia o konstrukcjach intelektualnych jak o przedmiotach potocznego kategoriałnego mówienia (że faktycznie czy naprawdę coś jest takie, a nie jest inne, jakby się może zdawało... itp.) jest bardzo specyficznym usposobieniem kształtującym życie intelektualne i jego produkty, szczególnym usposobieniem heurystycznym, którego osoby nie wdrużone w filozofię zazwyczaj zupełnie nie mogą zaakceptować.

W heurystyce metafizycznej, zaszczerpionej przez Kartezjusza na dyskursie refleksyjnym, oczekiwany wynik polega zawsze na twierdzeniu, że coś *jest* – faktycznie i naprawdę, lub też *jest jakieś*. Owo „jest” jest proste i nie podlega krytyce. Krytyczne pytanie „o sens bycia”: co to właściwie znaczy, że coś „jest” i to „jest” w jakimś sensie najwyraźniej odmiennym od czysto faktualnego i potocznego pojęcia o istnieniu zastapione jest krytycznością innego rodzaju, mianowicie krytycznością logiczną oraz istotnościową. Przed wszystkim zasada

niesprzeczności wraz z zasadą wyłączonego środka zdają się zabezpieczać samozrozumiałość i nieproblematiczność asercji egzystencjalnej tłumiąc wszelkie wątpliwości „żelazną logiką” swego: „jest tak albo nie-tak, każda teza jest fałszywa albo prawdziwa!”. Olbrzymi obszar heurystycznej krytyczności, który można określić nowoczesnie jako krytykę sensu (kierującą się, mówiąc w uproszczeniu, pytaniem czy coś jest „dobrze powiedziane”, trafne, na swoim miejscu, do rzeczy itd.) zostaje przez metafizykę zepchnięty poza margines klasycznego błędu polegającego na podważaniu zasady wyłączonego środka. Dlatego też metafizyka jest gotowa wypowiadać najbardziej fantastyczne tezy: przeciwieństwo każdego błędnego i fantastycznego twierdzenia (pozostające przecież sądem równie dziwnym) jest wszakże prawdą. Kłopotliwość tej konsekwencji (szczególnie gdy przejawia się ona praktycznie w tym, co nazywa się scholastyką, w negatywnym sensie tego słowa) neutralizuje tzw. metafizyczny realizm. Jego heurystycznym sednem jest „klasyczna koncepcja prawdy” zarazem wspierająca samozrozumiałość *jest* jako czegoś prostego (sąd prawdziwy stwierdza po prostu, że *jest* tak a tak), jak i ucinająca oddalone od doświadczenia i zdrowego rozsądku dywagacje, do których naturalną skłonność przejawia metafizyka zdająca się w swej samoświadomości heurystycznej na elementarne zasady logiczne. Zadziwiająca bezpośredniość metafizycznego zapytywania i sporu, traktowanie „metafizycznych stanów rzeczy”, jeśli wolno się tak wyrazić, w sposób analogiczny do kwestii faktycznych i empirycznych osłaniane jest jednak nie tylko przez doktrynę logiczną, ale, jak wspomniano, także i przez heurezę istotnościową. Polega ona na pewnym pozorze problematyczności tego, że coś *jest* i krytycyzmu w stosunku do heurystycznej istoty egzystencjalnej asercji w dyskursie metafizycznym. Zasadą naczelną heurezy istotnościowej jest tautologia, że istnieje to, co istnieje *naprawdę*, czyli bytem w pełni jest tylko to, co w sposób pełny istnieje. Oznacza to wprowadzenie pojęcia bytu *par excellence*, pojęcia tego, co jest bytem *naprawdę*. Rola ta rozkłada się w budowie systemu co najmniej na absolut i substancję, lecz w bieżącym dyskursie metafizycznym przejmowana jest ona przez fundamentalne rozróżnienie na to, co istotne (istotnościowe) i to, co nieistotne (akcydentalne). Dalszą konsekwencją heurezy istotnościowej jest koncepcja bytu jako pełni i doskonałości, a nastę-

pnie koncepcja istnienia jako aktu. Tak w wielkim skrócie przedstawia się heurystyczny kościec każdej metafizyki, przynajmniej do czasów Kanta.

Jesteśmy jak najdalsi od twierdzenia, że metafizyka, w szczególności scholastyczna, porusza się wyłącznie w dziedzinie pozorów, jest naiwna i niezdolna do posunięcia problematyki bytu. Wręcz przeciwnie – po pierwsze to metafizyka ją w ogóle wytacza, a po drugie nic nie może równać się w filozofii ze scholastyką pod względem stopnia rozwoju wszechstronnej filozoficznej aparatury pojęciowej, realnego postępu badawczego przez dłuższy okres czasu i naukowej organizacji. Chcemy jedynie podkreślić wymóg szczególnej postawy intelektualnej, jaki stawia przed nami metafizyka. Postawa ta daje się ująć w sentencji: „wszystko jest prawdą albo fałszem, istnieje albo nie istnieje; prawda jest zawsze jakimś konkretnym tak a tak”, a sentencja ta zachowuje wagę naczelnej dyrektywy heurystycznej nawet w stosunku do najbardziej złożonych sytuacji teoretycznych i dyskursów bardzo oddalonych od praktycznych i empirycznych kontekstów, gdzie jej sens jaśnieje pełnym blaskiem. Nie twierdzimy, że sentencja jest fałszywa, a jedynie, że w bogactwie filozoficznej heurezy faktycznie zlewa się z dziesiątkami innych, równie godnych tego, by mieć je stale na uwadze.

Postawa klasycznie metafizyczna jest czymś tak obcym współczesnej filozofii, że trzeba zrobić poważny wysiłek intelektualny, aby zrozumieć, że Kartezjusz naprawdę wierzył w „res cogitans”.⁴ Bo w istocie był on „po prostu”, czy też z całą prostodusznością i bezpośredniością metafizyka przekonany, że istnieje taka „rzecz myśląca” i jest nieprawdą, że nie ma czegoś takiego jak rzecz myśląca. Niemniej jednak to Kartezjusz był pierwszym, który w nowoczesny sposób doświadczył kryzysu myślenia metafizycznego. Nie wiedział

⁴ Analogii dostarczają na przykład talmudyści, którzy istotnie wierzą, iż w swych badaniach nad Talmudem dochodzą do konkretnej wiedzy o tym, co obiektywnie *wolno*, a czego *nie wolno* czynić, nawet jeśli są to przepisy zupełnie nie licujące w swej konkretności z ogólnym i formalnym charakterem maksym etycznych.

jednak, że problem polegał na tym, iż nie ma podstaw do traktowania też metafizycznych jak sądów o faktach i sądził, że słabość metafizyki tkwi w kwestii prawomocności jej twierdzeń, a więc w sferze uzasadnień. Słusznie przeto zwraca się często uwagę na „ergo” jako symbol ambiwalencji w myśleniu Kartezjusza. Można odczytać w tym niewinnym z pozoru „ergo” akt przeniesienia mocy epistemologicznej tautologii świadomości na osłabioną i wymagającą nowego wsparcia heurzę metafizyczną; zamiast zatrzymać refleksję podmiotową w granicach jej kompetencji i poprzestać na tautologii „Ja = Ja”, ujawniającej się w myśleniu jako takim, Kartezjusz formułuje ją w postaci swego „cogito ergo sum”, użyczając jej przemożnej oczywistości potrzebom zupełnie specjalnej i całkowicie metafizycznej koncepcji podmiotu. Tak jak św. Augustyn, który zapewne jako pierwszy zaprezentował wysublimowany dyskurs refleksji oddał go „w służbę” apoteozy Boga chrześcijańskiego, tak i Kartezjusz autonomiczny niby i bezkompromisowo rzetelny z natury dyskurs samowiedzy podmiotu oddał „w służbę” swej metafizyce. Płyne stąd przestroga, którą doceniły dopiero nasze czasy: że refleksja, mimo wszelkich pozorów, zawsze czemuś *służy*.

Refleksyjne ustanowienie podmiotu zasadą metafizyczną i refleksji zasadą heurystyczną radykalnie zmieniło wyobrażenie o istocie poznawania, a w konsekwencji cały etos filozofii. Jeśli do czasów nowożytnych pojęcie poznania posiłkowało się podwójną metaforą bierności i aktywności: odciskania, przyjmowania formy czy wyrażonych idei, oraz oświeclania (rozum czynny), względnie iluminowania (umysłu przez Boga), to później myśl epistemologiczna zaczęła się kształtować raczej w analogii do dyskursu moralistycznego. Promocja refleksji ma bowiem sens istotnie moralny; wzorem dla wszelkiej refleksji intelektualnej jest gruntujące moralność zastanowienie nad tym, „co ja czynię”, wyprzedzające zastanowienie nad tym „co ja myślę”. Klasyczna moralistyka samoopanowania, umiaru, odpowiedzialności, męstwa, rozważli i wszelkich cnót *woli rozumnej* jest moralistyką refleksji; impuls dobroci, miłości, miłosierdzia, litości i wszelkie cnoty *serca* są w stosunku do niej szlachetnym uzupełnieniem, jeśli nawet koniecznym, to w każdym razie pojmowanym jako coś wtórnego, na wzór piękna osadzonego w mocniejszym od siebie fundamencie metafizycznym. Podstawowa struktura dyskursu ety-

cznego przenosi się na dyskurs epistemologiczny: roztropność – krytyczny osąd, miłość – intuicja, moralna pewność – prawomocność poznania, sumienie – rozsądek, sprawiedliwość – zdolność bezstronnego i wolnego od namiętności oraz „idoli umysłu” wazenia argumentów, godność (moralna podmiotowość) – gruntujący w samowiedzy swą tożsamość podmiot poznawczy, itd. W tym samym stopniu, w jakim klasyczna moralistyka i etyka jest „racjonalistyczna”, filozofia refleksji jest moralistyczna – te dwie dyskursywne formacje w szczególnych momentach historii duchowości spletają się ze sobą tworząc hierarchię oryginału i odtworzenia. Było tak u Sokratesa znanego jako ten, który zintelektualizował moralistykę, a potem u Kartezjusza czy bardziej jeszcze u Spinozy – filozofów, którzy „umoralnili” dyskurs refleksji. W „normalnych warunkach” rozszczenie na porządek czystej refleksji i porządek moralny jest niezauważalne, czy też nawet jest absurdem i grzechem, jak to przyznałby zapewne św. Augustyn.

W klasycznej filozofii przedkartezjańskiej idea świadomości jako samowiedzy i poznania (nauki) jako wiedzy epistemologicznie uprawomocnionej właściwie nie ma prawa bytu. Koncepcje form inteligibilnych, idei, iluminacji, Bożej wszechwiedzy – koncepcje doskonale umocowane w całości systemu metafizycznego, przez całe wieki nie pozwalały na wysublimowanie, wydestylowanie czystej problematyki poznawczości. „Samowiedza” w klasycznej filozofii w ogóle nie dawała się pojąć poza kontekstem metafizycznym i religijnym. Własny cel życia intelektualnego, *samowiedza heurystyczna* dawała się natomiast z powodzeniem i w sposób nie budzący niedosytu ująć w pojęciach prawdy, logicznej poprawności, dowodu, nauki oraz *teoretyczności*. Musiała zająć jakaś wielka przemiana kulturowa, aby to wszystko przestało wystarczać, aby etos chrześcijańskiej mądrości został zastąpiony abstrakcyjnym i refleksyjnym sublimatem w postaci idei poznawczości jako takiej, świadomości pojętej jako samowiedza, zasadności sądu pojętej jako posiadanie ostatecznego uprawomocnienia. Cóż więc się stało? Nie będziemy oryginalni, gdy powiemy, że istota tej przemiany polegała na sekularyzacji filozofii, wszakże przy zachowaniu zasadniczej pobożności i formalnego posłuszeństwa wobec doktryny wiary. Klasyczne dyskursy epistemologiczne – neoplatońskie i scholastyczne – na temat Bożej wszech-

wiedzy, samopoznania Boga poprzez stwarzanie itp. przejęte zostały w różnych modyfikacjach na potrzeby budowania coraz bardziej radykalnych koncepcji podmiotu świadomości sytuowanego w człowieku. W fascynującym wieku XVII spotykamy wszelkie możliwe pomieszanie starych idei metafizycznych z rodzącym się nowożytnym „epistemologizmem”. Trwała wtedy istna walka „filozofów niezależnych” ze szkołą o inwestyturę. Wygrali ją ci pierwsi intronizując posłusznego sobie Boga (a raczej bogów) epistemologicznego i dokonując nieodwracalnych zmian w całej duchowości Europy. Po raz pierwszy Bóg umarł właśnie wtedy: Bóg Loyoli i Suareza; dla wielu zastąpił go Bóg Pascala. Bytu absolutnego nie dało się jednak na szczęście całkiem zsekularyzować. Pozostawały natomiast stare, klasyczne tradycje względnie autonomicznej wobec religii moralistycznej. Dyskurs samowiedzy, dyskurs filozofii refleksji zapożyczał więc swe intuicje może chętniej z tej właśnie dziedziny niż z tej części tradycji, która była bardziej zaangażowana religijnie; mistyczny introwertyzm, który byłby bardziej lojalną wobec przeszłości formą filozofii refleksji musiał przegrać z formalizmem refleksji intelektualnej, w szczególności z urokiem żelaznej logiki dyskursu uprawomocniającego porządek świata w warunkach możliwości prawomocności każdego sądu i każdego porządku w ogóle.

Mimo wszelkich różnic i kontrowersji w łonie nowożytnej filozofii refleksji, jedno pozostało niezienne – od Kartezjusza, poprzez Kanta i Hegla, po Husserla – zasadniczy konserwatyzm tej tradycji. Uprowadzająca pobożność filozofów XVII-wiecznych, „niebo gwiazdziste ...” Kanta, „państwotwórcza” postawa Hegla – to pokazuje jak filozofia refleksji trzyma się zasadniczo wiary, że świat jest dobrze urządzony i należy posłusznie wspierać jego główne instytucje. Symbolem wręcz tego konserwatyizmu jest heureka transcendentna, której podstawową figurą jest wyjście od pewnego założonego *wyniku* w postaci tezy o prawomocności czegoś (na przykład nauk albo wiary chrześcijańskiej), by następnie szukać podmiotowych warunków jego koniecznej prawomocności. A *uprawomocnienie* w miejsce uzasadnienia oznacza przecież dodanie aspektu *mandatu*, legalnej władzy. Konserwatyzm bowiem służy zawsze „staremu porządkowi”, w szczególności kiedy jego władza jest zagrożona wymagając wsparcia i odnowienia swej legitymacji. Zawsze też konser-

watywna filozofia refleksji była mniej lub więcej filozofią legitymizacji władzy – władzy rozumu, władzy nowej nauki, a nawet władzy politycznej. Klasyczne „realistyczne” postacie dyskursu refleksji: etyczny dyskurs samopanowania i teologiczny dyskurs Bożej wszechwiedzy (stwórczego poznawania się Boga w sobie samym) złączyły się już w XVII wieku w jednolitym radykalnym dyskursie samowiedzy rozumu zapewniającym sobie za jednym zamachem moralną legitymację i pełnię duchowej władzy. Opanowany i roztropany człowiek i jego Pan Bóg stali się samowystarczalną i samowiedną parą-podmiotem, wyobrażonym w ramach systemu, w którym wszakże zawsze pozostawia się dość miejsca dla Boga religii. Najdoskonalszym z takich systemów, najlepiej odbijającym w swych heurystycznych walorach spójności i pełni refleksyjny ideał przejrzystości Ja dla siebie, stał się oczywiście system Hegla. Geniusz tej filozofii jest tak porażający, że nawet najwięksi nienawistnicy tego, co tu wcale ogólnie nazywamy konserwatyzmem filozofii refleksji nie chcą jej potępiać. Taka jest właśnie satysfakcja filozofii refleksji: każda krytyka, jako forma heurezy z istoty refleksyjna, musi przyjąć stawiane przez nią warunki, podjąć dyskurs refleksji, wydzwignąć się na plecach tego, co chce obalić. Jeździec marksistowskiej rewolucji dosiada heglowskiego rumaka. Banalna to metafora – w sam raz pasująca do tego swoistego braku polotu, czy też braku „poczucia humoru”, jaki okazuje każda filozofia tego gatunku.

Jan Hartman