

*Jan Hartman*

## Heurystyka refleksji

Intelekt dokonujący refleksji na swych czynnościach rozpoznaje swoje postępowanie w tym zakresie jako poznawanie domagające się uprawomocnienia. A przecież zarazem rozpoznaje to właśnie (w akcie refleksji) jako *dokonywanie refleksji*. „Intelekt myślący siebie w pojęciach” to także równorzędne samookreślenie się podmiotu w refleksji. Nie poddawajmy się więc pokusie, aby wszystko, co da się powiedzieć o refleksji, miało refleksję za swój temat i przedmiot główny; byłby to błąd analogiczny do tego, jaki popełniają wszyscy ci filozofowie, którzy spodziewają się ułożyć wszystkożność poznania w wielki *system refleksji*. Powiedzmy więc sobie na wstępie co należy w ogóle do tematu refleksji. Otóż należy tu: epistemologiczna idea niepowątpiewalności poznania bezpośredniego przeciwstawionej powątpiewalności poznania zapośredniczonego; heglowskie zagadnienie samowiedzy, która zaczyna się od samolubnego i walczącego o przetrwanie *ja*, przechodzi wszystkie etapy społecznienia i osiąga formę państwa jako „samowiednej substancji etycznej”; wreszcie podstawowa dla każdego idealizmu kwestia istoty abstrakcji i formalizmu w ich upartym antagonizmie z naocznością, pozytywnością, „syntetycznością” w poznaniu. Co najmniej tyle, a więc bardzo dużo – od zagadnień związanych z pojęciem podmiotu jako woli po zagadnienie heurystycznej istoty poznawania form logicznych. A żeby inaczej jeszcze, może bardziej obrazowo przedstawić sobie zadanie heurystyki refleksji: postawmy sobie pytanie o to, co łączy pojęcia refleksji jako swoistego aktu nadbudowanego na innych aktach świadomościowych, jako momentu zawartego w każdym akcie świadomościowym (*reflexio in*

*actu exercito*), jako *zastanowienia się*, medytacji, i jako odbicia – refleksu?

### *Niektóre wątki historii problematyki refleksji*

Kartezjusz wytoczył na forum filozofii ideę refleksji jako ideę heurystyczną, to znaczy związał z nią nadzieje na uprawianie filozofii, która *wie co czyni* i nic nie czyni z przypadku, w sposób nieplanowy. Chyba żadna inna filozofia nie była już później w tym stopniu „filozofią refleksji”. Okazało się, że uniwersalny heurystyczny ideał refleksji niepostrzeżenie daje się zastąpić najpierw ideałem metodyczności, potem *mathesis universalis*, krytyczności, samowiedzy, systemowości... I dopiero z żywego ruchu tych wszystkich wymienianych tu idei, na których klasycznie myślący umysł filozoficzny dokonuje unifikującej refleksji heurystycznej wyrażającej się w powiedzeniu, że wszystko to przynależy do „filozofii refleksji”, dowiedzieć się można, co traci z pola widzenia taka heureka, która zawierzywszy zbyt mocno abstrakcji uważa siebie i wszystko w ogóle za postacie refleksji. Tym samym dowiedzieć się można, gdzie kończy się heurystyka refleksji i jak może dojść do tego, że powiemy, iż heurystyka, jako nauka o heurystyce filozoficznej i o tym, w jaki sposób wiedza na temat pojęć i argumentów filozoficznych kształtuje filozoficzną myśl<sup>1</sup>, *nie wyczerpuje się* w dokonywaniu refleksji nad filozofią i nad samą sobą.

Nad ideą poznania refleksyjnego wisi odium jałowego introwertyzmu, polegającego na budowaniu systemu pojęć (i prawd na temat ich powiązań), który legitymuje się wyłącznie w tychże pojęciach i czynnościach prowadzących do ich wytworzenia oraz warunkach zachowania spójności ich systemu. Dlatego też świadomość heurystyczna opierająca się na ideale poznania refleksyjnego za wszelką cenę utrzymać musi dostęp refleksji do naoczności. W tradycji kartezjańskiej, a szczególnie w fenomenologii zapewnić to ma niepowątpiewalne z natury „doświadczenie (spozstrzeżenie) imma-

<sup>1</sup> Chciałbym odesłać w tym miejscu Czytelnika do swej książki *Heurystyka filozoficzna* (Wrocław: Leopoldinum 1997), w stosunku do której niniejsza praca ma się jak przykład realizacji do ogólnego projektu.

nentne”, refleksja przynależna do samego aktu naoczności (i każdego przeżycia), *reflexio in actu exercito*. Jest to jednak coś bardzo odmiennego od intelektualnego aktu refleksji, w którym rodzi się wiedza o stosunkach pojęciowych; zadanie powiązania tych dwóch rzeczy stanowi heurystyczny czynnik organizujący każdą *filozofię refleksji*. Fenomenologia o tyle nie przekonuje nas w tym względzie, że „to, co teoretyczne”, dyskurs wypływający z aktów refleksji wielokrotnie na sobie nadbudowanych, ma w świetle fenomenologicznego programu heurystycznego podwójną niespełnialną legitymację: w naocznościach (zmysłowych i eidetycznych), od których jesteśmy w teorii czasem bardzo właśnie oddaleni (i to nie tylko przez stosunkowo nieszkodliwy jeszcze dystans należący do istoty *przypomnienia*), oraz w „świecie nauki” będącym bardzo zaawansowanym „produktem” konstytucji nadbudowanym wysoko nad światem codziennego doświadczenia w nader złożonym intersubiektywnym procesie. „Związki motywacyjne” w świecie sensów „teoretycznych”, które powinny być, zgodnie z heurystyką fenomenologiczną, rozstrzygające dla przyjęcia lub odrzucenia czegokolwiek z tej sfery nie dają się badać od strony aktów świadomościowych (nawet z pomocą wypracowanej aparatury logiki transcendentnej), a tym bardziej nie da się przeprowadzić ich konstytucyjnej derywacji – normalnych heurystycznych środków uzasadniania w obrębie dyskursu teoretycznego postulatory fenomenologii nie są w stanie zastąpić, a najwyżej mogą je nieco zmodyfikować, co też radykalnie pojętego rozważania fenomenologicznego nie może zadowalać. Tym bardziej nie ma mowy o wystarczającym ugruntowaniu dyskursów teoretycznych (a w tym idei czystej fenomenologii) w aktach naoczności i wglądach eidetycznych. Zresztą to akurat, że prezentacja fenomenologii Husserla sama nie spełnia stawianych przez siebie radykalnych postulatów heurystycznych stanowi zarzut dobrze znany i nie o zarzuty w tej chwili chodzi, lecz o wskazanie na napięcie wytworzone w tej filozofii przez problematykę refleksji.

Bardzo interesujące i chyba niedoceniane jest tutaj stanowisko Kanta. Twierdzi on, że refleksja polega na zastanowieniu się nad źródłem poznania (oczywiście z uwagi na prawomocność tego poznania) pod względem określenia co w nim pochodzi ze zmysłowości, a co z intelektu. W ścisłym więc sensie, refleksja jest refleksją

transcendentalną, polegającą na „uświadomieniu sobie stosunku danych przedstawięń do jednego i do drugiego rodzaju poznania”<sup>2</sup>. Należy odróżnić ją od refleksji logicznej, polegającej na zestawianiu i porównywaniu przedstawięń i pojęć ze sobą w abstrakcji od tego, z jakiego poznania pochodzą, a raczej traktując je tak, jakby były zawsze tylko przedmiotami czystego intelektu lub fenomenami; systemem takiej refleksji jest filozofia Leibniza, która nie dysponując pojęciem rzeczy samej w sobie zrównuje na przykład nieodróżnialność z tożsamością. Transcendentalne zastanowienie tymczasem zajmuje się nie samą formą logiczną, ale treścią pojęć i stosunkiem samych rzeczy do siebie – czy są tą samą rzeczą czy różnymi rzeczami, czy są zgodne ze sobą czy niezgodne, czy znajdują się jedna wewnątrz drugiej czy też nie, czy pojęcie jednej pozostaje w stosunku określania do pojęcia drugiej. Rozważanie w refleksji transcendentalnej danych nam przedstawięń ze względu na to, zgodnie z jaką władzą poznawczą i pod jakimi warunkami kształtują się w nich pojęcia, powinno przybrać, wedle Kanta, uporządkowaną formę *topiki transcendentalnej*, wyznaczającej każdemu pojęciu miejsce „w zależności od odmian jego sposobu użycia” ze względu na cztery wspomniane właśnie aspekty porównywania i rozróżniania pojęć. Od nauki takiej należałoby oczekiwać, że po pierwsze uzupełni analitykę transcendentalną, zajmując się przedstawieniami jako poprzedzającymi pojęcia, a po drugie wspomóżę transcendentalną dialektykę zabezpieczając przed „podstępami czystego intelektu i przed wypływającymi stąd mamidłami, określając w każdym wypadku do jakiej zdolności poznawczej dane pojęcia należą”<sup>3</sup>. Oto refleksja w służbie zwalczania nadużyć czystego intelektu, który w nieodpowiedzialnej i dogmatycznej metafizyce chciałby „sądzić, twierdzić i rozstrzygać syntetycznie o przedmiotach w ogóle”<sup>4</sup>.

Konflikt pomiędzy pustą abstrakcyjnością pospiesznej refleksji a szczegółowością prawdziwej wiedzy, w której spełnia się samowie-

---

<sup>2</sup> *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, B 318.

<sup>3</sup> B 324.

<sup>4</sup> B 88.

dza rozumu i wyłania prawda jest podstawowym motywem heurystycznym systemu Hegla – podobnie jak dla Kanta, dla Hegla zasadnicze znaczenie ma przewyższenie niebezpieczeństwa pozoru wiedzy wytwarzanego przez oderwaną i formalistyczną refleksję filozofującego rozumu. Tożsamość w sensie bezpośredniości bytu i tożsamość w sensie refleksyjnego kierowania się bytu ku sobie – formy rozdzielone dialektyką świadomości i samowiedzy; bezpośredniość na początku: byt, i na końcu: idea absolutna, oraz zapośredniczenie każdej wiedzy – uniwersalna dialektyka ujęta w aspekcie logiki; bezpośredniość samowiedza poznającego i pożądanego Ja jako pewien abstrakcyjny (i czysto egoistyczny) moment, oraz samowiedza ogólna podmiotowości uspołecznionej, „istniejąca sama w sobie i dla siebie ogólność i obiektywność samowiedzy – rozum”<sup>5</sup> – uniwersalna dialektyka w aspekcie fenomenologii ducha: takie są przynajmniej poziomy, na których w dialektycznej heurystyce Hegla heurystyka refleksyjności staje się tematem.

Filozofia po Heglu obeszła się z ideą systemu filozofii refleksyjnej z całą surowością. Chyba nikt już nie wierzy w samowiedzę rozumu wyrażającą się w zamkniętym i skończonym systemie myślowym. Kryzys tej wiary towarzyszył kryzysowi pojęcia podmiotu jako doskonałej swą identycznością w rozwoju samowiedzy *jaźni*. Co więcej, emancypacja podmiotu, który w drodze samopoznania potrafi przedstawić sobie samego siebie jako pewien *przedmiot*, a więc zobiektywizować, by swą świadomość i samowiedzę racjonalnie uzgodnić z wymaganiami współżycia w obrębie społeczeństwa, uważana jest za iluzję. Oświeceniowe przekonanie o wolności jednostki w warunkach *wiecznego pokoju* upadło. Albo emancypacja albo posłuszeństwo rozumowi, albo wolność albo uspołecznienie – taki jest dylemat modernizmu pragnącego zachować podstawowe ideały oświecenia, lecz wyczulonego na wszelkie przejawy represji i ograniczenia, jakie stawia jednostce już nie tylko heglowskie państwo, ale nawet żelazna logika dyskursu nowoczesnej organizacji społeczeństwa: dyskursu demokratyczno-liberalnego, utylitarystyczne-

---

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Św.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 451.

go, a być może *każda logika*, łącznie z czysto formalnym dyskursem uzasadniającym konieczność zgody na rozstrzygnięcie kwestii publicznych w drodze dyskusji zakładającej wolę porozumienia. Chociaż z pewnością nie wszyscy zarażeni są fobią antyracjonalistyczną i nie wszyscy przedstawiają sobie rozum jak straszliwy fantazmat służący do dyscyplinowania i zniewalania jednostek i całych społeczeństw, to jednak na uniwersalne systemy refleksji nie ma dzisiaj miejsca. Filozofia ambitna, mająca takie uniwersalistyczne inklinacje musi przede wszystkim wykazać, że nie jest *totalistyczna*. Czyni to na kilka sposobów, o których była już mowa. Pierwszy z nich to transformacja dyskursu przedmiotowego w dyskurs formalny, na przykład dotyczący warunków komunikacji społecznej. Jest to sposób kantowski, polegający zawsze na odwołaniu się do warunków możliwości jakiejś sfery życia społecznego, na przykład nauki. Współczesny pragmatyzm, zarówno niemiecki (w osobach Apla i Habermasa), jak i amerykański, osiągnął maksymalną zdolność respektowania ludzkiego „własnego zdania”. Niestety, okazuje się, że z metateoretycznego i formalistycznego dyskursu zadziwiająco łatwo przechodzi się do tez przedmiotowych, zarówno w dziedzinie nauki, jak i polityki; ukazuje to może najwyraźniej doświadczenie myślenia utylitarystycznego i liberalnego. Ten sposób filozofowania postrzegany jest dzisiaj, wbrew jego najwyższym intencjom, jako forma ideologii (na przykład uważają tak autorzy piszący z pozycji katolickich), albo jako nieudana próba wywikłania się z ideologiczności każdego myślenia politycznego. Nie uzyskała też trwałego uznania i wpływów w życiu społecznym, mimo swego sukcesu w latach osiemdziesiątych, idea ograniczenia wszelkich totalistycznych zakusów poprzez rozwiniętą świadomość hermeneutyczną. Być może istotę słabości tej koncepcji wyraził Derrida podczas swego słynnego spotkania z Gadmerem, gdy zadał mu pytanie o znaczenie *dobrej woli*, na którą musi się powoływać każda hermeneutyka, dobrej woli poznania prawdy.

Najwięcej zwolenników poza wąskimi kręgami zawodowych filozofów wydają się zdobywać wszelkie koncepcje spod znaku poszerzania pojęcia racjonalności – ideały racjonalizmu krytycznego, otwartego, politycznie odpowiedzialnego. Tacy ludzie jak Popper czy Kołakowski z pewnością przynoszą naszej „pomieszanej” epoce

nieceo stabilizacji intelektualnej. Wiadomo jednak, że z czysto teoretycznego punktu widzenia ostateczny argument tej filozofii jest natury politycznej i polega na odrzuceniu przemocy i chaosu. Nietzscheańskie obrazoburcze pytanie „dlaczego by nie?” nigdy nie znalazło tu jednak innej odpowiedzi niż ta, która odbija jego agresję: „bo nie!”; tymczasem filozofia transgresji (to szczególne słowo chce zakpić z pokrewnej mu wyobraźniowo „transcendencji”, a znaczy przecież występki i grzechy) rozwija się bardzo dobrze. Ta filozofia, zaczynająca od tego, że rezygnuje z takiej aspiracji, aby wszystko się *zgadzało* w obrębie *systemu*, poszukuje autentyzmu, szczerości, zaangażowania, odwagi myślenia i działania przejawiającej się w upartym sporze, konflikcie racji, stanowczości w zmierzaniu do celu. Uładowany consensus, drętwa mowa starych wartości, konformizm myślowy, każda słabość ducha – wszystko, co Nietzsche nazywał nihilizmem, budzi największe obrzydzenie jego spadkobierców. To jednakże ta filozofia właśnie może mieć najwięcej względów dla totalistycznej refleksji filozoficznego systemu. Kryterium stanowi tu bowiem *autentyczność* i moc ducha – dlatego też każdy niczeanista podziwia Hegla i nie sądzi, aby ten był z innej rasy.

### *Refleksyjność i tautologiczność*

Czym więc *wolno* być filozofii? Czym więc wolno być heurystyce? To pytanie jest już tak dalece uwikłane w refleksyjność, że każda możliwa odpowiedź zważająca na niebezpieczeństwa heurezy samowiedzy rozumu i systemu refleksji będzie dokonany w refleksji *samoograniczeniem*. Byłby to błąd sytuujący heurystykę w „dialektyce oświecenia”, po stronie tych, których byt intelektualny polega na stanowieniu przykładu: że poprzez metafizykę nie da się wyjść ponad metafizykę, poprzez idealizm ponad idealizm, poprzez racjonalizm ponad racjonalizm, poprzez refleksję ponad system refleksji itd.; jednocześnie zasłużylibyśmy na wzdarcę (wciąż wyklętej wprawdzie) niczeanńskiej filozofii czynu, odwagi i pełni życia. Jeśli chcielibyśmy zrezygnować z komfortu, jaki zapewnia intelektualne wyposażenie polegające na umiarze i rozważce połączonej z otwartością i inteligencją, a więc z heurezy, przy pomocy której heurystyka chciałaby najpierw uzyskać prawo obywatelstwa w filozofii, lecz

której niewolnicą nie wolno jej się przecież stać, to nie pozostaje nam nic innego jak wystąpić z pewnym *poglądem* i *przekonaniem* co do perspektyw myślenia, które myśli samo siebie, a więc pozwolić refleksji posłużyć do zajęcia *określonego stanowiska*, zamiast do *uchylania się* i dystansowania, wycofywania się na „wyższe piętro” (refleksji) i oddalania od tego, co rzeczowo problematyczne i pobudzające do myślenia.

Innymi słowy, heurystyka i wszelka filozofia, która znajdzie się w dwuznacznej pozycji filozofii określanej jako system refleksji powinna postawić sobie pytanie o *powód*, dla którego gotowa byłaby podejmować wprost zagadnienie refleksyjności. Zachodzi bowiem podejrzenie, iż powodem tym jest pragnienie odparcia, przy pomocy skrótowego niejako, heurystycznego pojęcia refleksji, pojęcia, które ma przecież zostać refleksyjnie wyjaśnione i *opanowane*, zagrożenia na jeszcze jednej flance totalnego *pola teoretycznego*, które krytyka filozofii refleksji atakuje przy pomocy *wynalazku pojęcia refleksji*, a taż filozofia refleksji broni tą samą bronią. Żeby odeprzeć z kolei to podejrzenie, heurystyka w swym stosunku do zagadnienia refleksyjności (heurystyka refleksji) musi odnosić się z pewną rezerwą do samego pojęcia refleksji. A właściwa heurystyce rezerwa polega na potraktowaniu danego pojęcia czy dyskursu jako (zawsze trochę nieudanej) próby zainstalowania pojęcia heurystycznego, opartego na jakiejś heurystycznej refleksji, której przez moment zdaje się, że odnalazła i zawarła w jednej formule naczelny sens heurystyczności. Uznamy więc pojęcie refleksji za pojęcie heurystyczne, to znaczy wyrastające z jakiejś formy refleksji heurystycznej, a więc na przykład „wydobywające pewien aspekt heurezy filozoficznej”, „dokonujące pewnego uogólnienia”, „wskazujące na pewne typowe zjawisko lub prawidłowość myślenia filozoficznego”, „określające cel (resp. źródło), jakiemu da się formalnie przyporządkować każde myślenie filozoficzne” itd. Refleksyjność i związane z nią pojęcia oraz wyobrażenia: świadomości jako dokonującej refleksji na swych aktach czyli będącej zawsze zarazem samoświadomością; skłonności umysłu do zastanawiania się, przemyśliwania pojęć i argumentów; krytycznego dystansu do własnych przekonań i sposobu myślenia; wysoce abstrakcyjnych ciągów myślowych rozwijających się z siebie, w oparciu o refleksję nad własną zawartością –



wszystko to wiąże się w jeden szereg heurystycznych pojęć z takimi pojęciami, jak teoretyczność, krytyczność, spekulatywność, a nawet z psychologiczną serią pojęć: przytomność, bystrość, inteligencja, opanowanie. Byłoby naiwnością i myślowym lenistwem, gdybyśmy chcieli złożoną grę heurystycznych idei oraz idące za tym złożone powiązania między występującymi w niej pojęciami i wyobrażeniami zakwalifikować jako „różne znaczenia, w których mówi się o refleksyjności”, czy też „różne aspekty problematyki refleksji”. Refleksja poddana *analizie* została by utożsamiona prędzej czy później z analizą – to bowiem analiza byłaby tą priorytetową, naczelną formą postawy refleksyjnej, która chciałaby wystąpić w roli *heurezy wreszcie uniwersalnej*, a więc w tej roli, jaką chciałaby pełnić sama refleksja jako taka!

Poruszając się w myśleniu o refleksji tropem *heurystycznej przestrogi*, na przykład przestrzegając samych siebie przed refleksyjno-totalistycznymi zakusami tkwiącymi w samym podejmowaniu tematu refleksji albo przed nazbyt analitycznym podejściem do tego zagadnienia, osiągamy szczególne spojrzenie na refleksję: refleksyjne, ale nie zawłaszczające ani czysto formalistyczne, zachowujące rezerwę, ale nie negatywne. Oto wydaje się bowiem, że idea refleksji sprzężona jest nie tylko czy też nie tyle z wolą *zapanowania* nad wszelką intelektualną materią, objęcia jej w całości mocnym uściskiem, co ze swoistą chytrością, pragnieniem *skrócenia* sobie powolnej drogi dyskursu trzymającego się blisko bezpośredniego (nie zapośredniczonego w czynnościach refleksji) doświadczenia, pragnieniem antycypacji i „przyspieszenia” poznania, co można dobrze pojąć przez analogię do pragnienia latania w przestworzach: refleksja to pojęcie wyrażające tęsknotę do intelektualnego lotu dającego rozległy widok na najszersze pola doświadczenia i pojęciowych ukształtowań. Taka wola intelektualna jest niczym innym, jak postawą refleksji heurystycznej – na tym polega *heurystyczność* wyobrażona w sposób psychologiczny. I nie ma nic dziwnego w tym, że określając sedno refleksyjności używamy samego słowa „refleksja” i mówimy o refleksji heurystycznej. Refleksja określa się bowiem zawsze jako *tautologia* i heurystyka refleksji też musi odkryć *heurystyczną postać* tej tautologii. Ta heurystyczna postać z kolei powinna spełniać warunek heurystycznego namysłu, jakim

jest powstrzymanie się od określania badanego pojęcia wyłącznie poprzez *inne* pojęcia (które, w domyśle, mają okazać się lepsze, precyzyjniejsze, bardziej krytyczne). Dlatego tautologia refleksji na gruncie heurystyki refleksji brzmi: *refleksyjność polega na refleksji heurystycznej*. Znaczy to więcej niż proste powiedzenie, że refleksja jest pojęciem heurystycznym, bo znaczy zarazem, że formą logiczną refleksji jest tautologia. Skoro do takiego doszliśmy rezultatu, to powinniśmy się spodziewać, że ostatnim słowem heurystyki refleksji będzie ta sama tautologia. W heurystyce refleksji trzeba by przekonać się, że *refleksyjność* chce zrównać się z *heurystycznością*, a nawet wystąpić jako *lepsze* określenie *tego samego*, a więc jako określenie neutrum<sup>6</sup> pragnące rywalizować z „sąsiednimi” pojęciami, na które w różny sposób wskazuje, jak krytyczność, teoretyczność, badawczość, spekulatywność, naukowość i właśnie *heurystyczność*. Inne niż heurystyczna formy tautologii refleksyjności (jak Fichteńska tautologia samowiedzy: Ja=Ja i Kartezjańska *cogito ergo sum*) muszą siłą rzeczy wystąpić *wewnątrz* dyskursu wypełniającego treścią tautologię heurystyczną.

### *Neutrum refleksji*

Chociaż w samym pojęciu refleksji nie jest założony żaden jej *wynik* jako aktu poznawczego, to jednak heurystyczna istota tego pojęcia przesądza o generalnej formie *systemu refleksji*. Forma ta wyznaczona jest przez rozwiązanie podstawowego napięcia konstytuującego heurzę refleksyjną, jakim jest opozycja refleksji immanentnej aktowi poznawczemu i refleksji jako aktu nadbudowanego. W filozofii mającej stanowić system dokonań refleksji musi nastąpić zniesienie tej opozycji, co oznacza, że heurystyczny walor niepowątpiewalności refleksji immanentnej musi zostać przeniesiony na pojęciową treść systemu; refleksja intelektualna ma niejako przejąć funkcję refleksji immanentnej. Samowystarczalność dla siebie i przejrzystość dla siebie podmiotu dokonującego samowiednego aktu poznawczego winna znaleźć swój heurystyczny analogon

<sup>6</sup> Por. *Heurystyka filozoficzna*, op. cit., rozdz. 7.1 i 7.2.

w samowystarczalności i pełności systemu. Dezyderat ten wyraża heurystyczne wyobrażenie „powrotu pojęcia do siebie”.

Jeśli drogą filozofii refleksji jest wypełnianie pewnego wyznaczonego zadania, a zadanie to określone jest *formalnie* – jako pewne *odtworzenie*, odtworzenie waloru refleksji immanentnej w dziedzinie rozumienia pojęć i ich związków, to w przebiegu dyskursu refleksji muszą być kolejno ujmowane pojęciowo właściwości refleksji immanentnej i natychmiast przypisywane (na podstawie uprawomocnienia uzyskiwanego ze statusu heurystycznego stanowienia *opisu* struktury niepowątpiewalnej refleksji immanentnej i zarazem warunków jej niepowątpiewalności) samemu temu dyskursowi. Ten transcendentalny zabieg heurystyczny jest zresztą na ogół ukryty, jeśli nie wręcz nieświadomy. Dyskurs refleksji odkrywa natomiast swoją formalną istotę jako *odtworzenia* struktury refleksji immanentnej w ten sposób, że staje się dyskursem formalistycznym, odzwierciedlającym introwertyzm *reflexionis in actu exercito* we własnym formalizmie polegającym na wydobywaniu właściwości formalnych (w tym warunków możliwości) samego siebie i przedstawianiu ich kolejno jako *zasady* naczelnej. Jedność aktu poznawczego zawierającego w sobie refleksję na własnym przebiegu narzuca bowiem poszukiwanie *jednej* zasady określającej jego istotę. Powstaje więc w toku formalistycznego dyskursu refleksji seria pojęć pretendujących do równoważenia (a więc i wyparcia, wszakże z tym usprawiedliwieniem, że w sposób szczególnie trafny i przenikliwy) sensu (pojęcia) refleksyjności samej. Nawarstwianie się tych pojęć odbija oczywiście formalną właściwość refleksji, jaką jest jej iteracyjność (refleksja dokonana na refleksji dokonanej na refleksji...). Występuje tu też analogia do szczególnego *zastosowania* heurezy refleksyjnej, jakim jest to, co nazwalibyśmy dyskursem określania neutrum. Jeśli jednak ten ostatni można by przedstawić jako kierowany pytaniem „co to jest?” stawianym wobec czegoś pusto domniemanego i rozumianego jako jedynie *pusto* domniemane, to dyskurs refleksji zmierzający do absolutnego systemu odzwierciedlającego strukturę niepowątpiewalnego aktu refleksji immanentnej kieruje się raczej pusto formalnym pytaniem „na czym to polega?”. Inaczej mówiąc: jeśli neutrum daje się określić jako absolutny (czysty, doskonały) przedmiot pytania „co to jest?”, to refleksja

polega na czystym zapytywaniu „na czym to polega?”. Absolutny przedmiot refleksyjnego pytania „na czym to polega?” jest neutrum refleksji, wokół którego konstytuuje się seria określeń: „-na bezinteresowności poznawania – teoretyczności”, „-na samowiedzy”, „-na wszechwiedzy”, „-na metodyczności”, „-na krytyczności”, „-na dogłębności i odpowiedzialności myślenia”, „-na spekulatywności”, „-na czystym formalizmie”, „-na systemowości”, „-na bezpośredniości i naoczności poznania”. W serii tej swoje miejsce ma też oczywiście odpowiedź „-na refleksyjności”, i z punktu widzenia innych idei heurystycznych nie jest to wcale lepsza od nich pretendentka do stanowienia „zasady wszelkich zasad”; zawiera ona jednakże roszczenie do uprzywilejowanej pozycji i z mocy samego tego roszczenia (bowiem nie ma nic, co mogłoby się mu przeciwstawić) pozycję tę *przyjmuje*, roztaczając niejako swą władzę, *obejmując panowanie* nad światem pojęć.

Wszystkie refleksyjne totalizacje, które proponuje kolejno dyskurs refleksji mają charakter wybitnie heurystyczny – stanowią teleologiczne idee heurystyczne naczelnego waloru dyskursu filozoficznego. Pierwszą z tych idei jest wyznaczenie totum tego, co czysto intelektualne – idea *myślenia*. Następnie idealność myślenia ujęta zostaje jako *teoretyczność*. Teoretyczność znaczy tyle, co poznawczość jako odniesiona do prawdy, którą z kolei rozumie się tu jako autonomiczną *wartość*, autonomiczną w szczególności w stosunku do wszelkich celów i potrzeb praktycznych i politycznych. Następną jest totalność logiczna, w której dziedzina teorii przedstawiona zostaje jako system tez logicznie powiązanych. Jej konsekwencją jest określenie totalności *wiedzy* jako universum dowiedzionych wyników poznania. Łącznie te dwie idee składają się na heurystyczny ideał *nauki* (episteme). Logiczność jako zasada porządkowa okazuje się jednak niewystraczająca i zostaje uzupełniona formalną ideą heurystyczną zasady zmiany jednego wyrażenia (niewystarczającego, jednostronnego, zużytego itd.) przez inne – ideą *dialektyczności*. W świetle tej idei totum nauki przedstawione zostaje jako totum dialektyki. Swoistym kompromisem pomiędzy ideą *logiczności* (zawierającej moment konsekwencji) oraz *dialektyczności* (będącej formalną ideą przechodzenia od jednego określenia do drugiego) jest idea *metodyczności*. Jest ona szczególnie

ważna przez to, że stawiając przed refleksją zadanie sformułowania uniwersalnej metody prowadzi do odkrycia nierozzerwalnych związków pomiędzy metodycznością, dialektycznością i uniwersalnością.

W doświadczeniu totalności dialektycznej konstytuuje się idea teoretyczności jako *spekulatywności* a wiedzy jako *systemu*. Filozofia refleksji dochodzi tu do całkowitego zrównania „rzeczy samej” jako ostatecznego przedmiotu (będącego jakby jądrem całego systemu refleksji, przedmiotem poznania, nad którym nadbudowane są wszystkie dokonania myśli refleksyjnej) z samym swym pojęciowym totum. „Zakrzywienie przestrzeni pojęciowej”, jak można określić dokonaną już przez transcendentalizm interioryzację każdego możliwego sensu w obręb transcendentalnego systemu kategorialnego lub w obręb noezy, w wypełnionym całą szczegółowością rozwoju pojęcia systemie Hegla przestaje być czystym formalizmem lub trickiem zapewniającym absolutne uprawomocnienie – wciąż narażonym na rozsadzające działanie pojawiającej się w horyzoncie poznania *rzeczy samej* (od „tego, co dane”, poprzez „Ty”, „Boga”, aż po „bycie”) – a staje się *całością prawdy*.<sup>7</sup> Hegłowska teoria idei i pojęcia zupełnie neutralizuje bolesność, newralgiczność problemu przeciwieństwa obiektywności i subiektywności. Nauki Hegla nie zostały jednak szerzej w filozofii przyswojone, przez co znajdujemy się wciąż na naiwnym etapie *przewycięzania naiwności* opozycji obiektywnego i subiektywnego, co przecież zapewnili już chociażby Spinoza i Leibniz. Większości „filozofów refleksji” wystarczy zaklamanie w słowa ulotnych chwil, w których rozumie się szczególność myślenia transcendentalnego, a część dyskusji na temat transcendentalizmu toczy się tak, jakby jej uczestnicy nie byli czytali *Fenomenologii ducha*.

Każda z idei heurystycznych podporządkowywanych sobie przez ideę refleksji konstytuuje się na podwójnej drodze: jako wynik (*explicite* prowadzonej lub zakamuflowanej) analizy refleksji immanentnej, nastawionej na wykrycie jej szczególnego *waloru* (który przypisuje się następnie samemu dyskursowi refleksyjnemu), oraz jako wynik refleksyjnego ujęcia formalnych właściwości dyskursu

---

<sup>7</sup> Por. § 236 i 237 *Encyklopedii Nauk Filozoficznych*.

refleksji (stawianych następnie w roli jego idei regulatywnych i proklamowanych jego walorów) dążącego do formalnego upodobnienia się do struktury aktu poznawczego obejmującego sobą refleksję na nim samym czyli do refleksji immanentnej. Wyrazistym przykładem jest *niepowątpiewalność* odkrywana jako konstytutywny rys refleksji immanentnej i przenoszona następnie na opisującą ją dyskurs wysuwający argument: „nie można wątpić w zachodzenie samego przeżycia o określonej treści” (przy czym niepowątpiewalność przekształca się w epistemologiczne *uprawomocnienie*), a zarazem odkrywana jako formalna właściwość refleksyjnego (kierującego uwagę wyłącznie na własną treść) dyskursu, mianowicie jako jego *transcendentalność*. Innym przykładem jest *teoretyczność*, którą odkrywamy wpierw jako rys *czystej poznawczości* zawarty w refleksji immanentnej, jej „bezinteresowność”, by zaraz postulować go (właśnie jako „teoretyczność”) dla dyskursu refleksji, a zarazem odkrywamy ją jako formalną własność wewnętrzności, „wsobności” teoretycznego dyskursu epistemologicznego, interpretowaną zależnie od kontekstu znów jako transcendentalność, albo też jako spekulatywność czy po prostu refleksyjność. Idea krytyczności z kolei pojawia się na poziomie „analizy” refleksji immanentnej jako rys pozornego rozszczepienia aktu poznawczego na akt („sposrządzenie”) transcendentne i właśnie immanentne. Immanentna „część” aktu stanowi jego nadzór i sankcję, co też pojawia się po stronie postulatów stawianych dyskursowi refleksji jako wymóg krytycyzmu i krytyczności (sprawowania badawczego nadzoru dyskursu nad samym sobą); formalna autoanaliza dyskursu refleksji również rozpoznaje go (właśnie w tej swojej części, w której dokonuje się ta autoanaliza) jako dyskurs o charakterze *krytyki*. W tym samym rozszczepieniu aktu poznawczego na moment bezpośredni-transcendentny i refleksyjny-immanentny ma też oczywiście swe źródło sama idea refleksyjności. *Metodyczność* natomiast jest ideą pochodną od właściwości przypisywanej refleksji immanentnej, jaką jest jej, w samej jej formie ugruntowana, *niezawodna pewność* niezależnie od przedmiotu danego aktu. Właśnie ta formalna cecha zostaje postulowana w dyskursie refleksji jako jego metodyczność. Formalna autoanaliza dyskursu proklamującego metodyczność prowadzi z kolei do określenia zasady tej metodyczności, a więc

samej *metody*, jako *refleksji*, oczywiście w sensie refleksji intelektualnej. Sprzężenie tego, co w akcie poznawczym jest „poznaniem bezpośrednim” z tym, co jest treścią refleksji, obecność „treści przedmiotowej” jako treści refleksji i nieodzowność momentu refleksyjnego świadomości dla *stawienia* się owej treści przedmiotowej w swej naoczności to jest źródło idei dialektyczności. Dyskurs refleksji, przypisując sobie własności refleksji immanentnej, określa się jako dialektyczny w sensie oscylowania pomiędzy określeniami bliższymi bezpośredniości i określeniami refleksyjnie zapośredniczonymi, natomiast dokonując formalnej analizy samego siebie określa się jako dialektyczny w sensie formalnego rysu *niewystarczalności* każdego określenia (wyniku) refleksji intelektualnej i domagania się uzupełnienia (przechodzącego zawsze przez pewne „to nie tak”, czyli fazę negacji).<sup>8</sup>

Liczne idee heurystyczne równoważą się z refleksyjnością samą stanowiąc niejako heurystyczne „transcendentalia”. Idee te jednak nie dadzą się ułożyć w szereg „zbieżny” do idei refleksyjności. Uprzywilejowanie tej ostatniej wynika z zaborczości leżącej w jej istocie – refleksyjność *polega* wręcz na domaganiu się hierarchii i uprzywilejowania refleksji (wraz z dokonującym jej podmiotem). Idea refleksyjności rządzi też samą heurazą wyodrębniania różnych heurystycznych *idei*, narzucając każdej możliwej heurazie sens kierowania się właśnie pewną *idea heurystyczną* i zarazem pewną postacią *heurystycznej refleksji*. Dlatego też próżno pytać o heurazę, która by *nie była* refleksyjna, o heurystyczne idee, które by *nie były* refleksyjne, a w konsekwencji o heurystykę, która by *nie była*

---

<sup>8</sup> Stosowanie tego samego słowa: dialektyka (dialektyczny itd.) w obu tych znaczeniach, nakładanie się heurystycznego obrazu dyskursu filozoficznego jako wypowiedzi zróżnicowanych pod względem stopnia refleksyjności na obraz dyskursu jako zastępowania gorszych wyrażen lepszymi bardzo zaciemnia heurazę refleksji w tym obszarze. Ani nie jest tak, że czym bardziej refleksyjne jest wyrażenie, tym bardziej jest zadowalające, ani też nie jest tak, że dialektyczne zastępowanie jednych wyrażen przez inne (antytezę i syntezę) odbywa się zasadniczo w drodze refleksji. Cała heuraza zastępowania jednych wyrażen innymi, wraz z heurazą refleksyjności (w jej opozycji do bezpośredniości) nazywa się tymczasem dialektyką, co wywołuje ciągle dialektyczne zamieszanie i nieporozumienia.

refleksyjna – samo pojęcie heurystycznej idei i tym bardziej związane z nim pojęcie heurystycznej refleksji samo w sobie przynależy do heurezy refleksyjnej; heureza inna niż refleksyjna nie może przeto dać się poznać jako kierująca się jakimiś heurystycznymi ideami. Można jednakże postawić pytanie o to, w jakiej mierze heurystyka mogłaby nie poddać się całkowitemu *zawłaszczeniu* przez heurzę refleksyjną.

### *Heurystyka refleksji a heurystyka „refleksu”*

Pierwszy krok w odpowiedzi na to pytanie został uczyniony już w samym jego sformułowaniu. Zapytaliśmy bowiem nie o możliwość autonomii „refleksji heurystycznej” w stosunku do heurezy refleksji (co byłoby zapytaniem absurdalnym), lecz o możliwość autonomii „heurystyki”. Nadzieja jednak, że heurystyka będzie czymś innym niż rozbudowanym systemem czy totum heurystycznej refleksji, systemem namysłu nad postaciami heurezy nie powinna być nadzieją, że będzie ona *czymś więcej*. Nie, „czymś więcej” może być tylko refleksja – każda intelektualna „zdobywczość” jest refleksyjna. Innymi słowy powiedzieć można, że nie-bycie filozofią refleksji nie jest żadnym *zadaniem* heurystyki, które ta mogłaby sobie *postawić*. Jej wolność od zawłaszczenia przez refleksję ma swoją szansę jedynie dzięki dokonywanemu przez refleksję samozamknięciu się, widocznemu najjaskrawiej w heurezie transcendentalnej. Heurystyka odkrywa generalną formę tego samozamknięcia jako pewnej heurystycznej specyfiki w tautologii określającej każdą intelektualną refleksyjność jako refleksyjność heurystyczną: refleksja = refleksja heurystyczna.

Na czym polegać może wylamywanie się myśli filozoficznej z porządku refleksji – to pokazuje heureza strukturalistyczna, a w szczególności koncepcja myślenia nomadycznego i dekonstrukcja. W żadnym wypadku nie jest to opozycja *aktywna* w stosunku do heurezy refleksji, lecz swoiste ignorowanie, czy też odmowa w stosunku do jej roszczeń. Jest to zupełnie inna postawa niż w ramach heurezy metodologicznej, kiedy mówimy, że „refleksja jest tylko narzędziem – pracą badawczą kieruje właściwy jej przedmiot i postawiony *problem*”. Heureza refleksji nie podda się nigdy



sprowadzeniu do roli instrumentu i nigdy nie będzie „na nasze usługi” ani na usługi żadej „rzeczy samej” (na przykład „problemu”), ale na usługi takiej czy innej refleksyjnie określonej totalizacji (np. nauki, filozofii, państwa); nigdy też nie podda się psychologicznemu zdeprecjonowaniu przez powiedzenie: „o co właściwie chodzi? – przecież refleksja to pewien typ lub moment przeżycia świadomościowego stanowiący szczegółowy dość temat dla psychologii względnie epistemologii?”. Chcąc zachować wolność w obliczu zniewalających roszczeń dyskursu refleksji, nie popadając jednocześnie w naiwność, która jest wieczną karą wymierzaną przez filozofię refleksji wszystkim nieposłusznym, musimy co prawda sami okazać w heurze refleksyjnej biegłość i w niej się zanurzyć, lecz jednak w ten szczególny sposób, że refleksyjność okaże się przy tym „samoposkramiająca się” poprzez swój introwertyzm, poprzez swoje zamknięcie się w sobie. Można powiedzieć, że heurystyka powinna uprawiać wysublimowaną i w pewien sposób radykalną teorię refleksji, lecz w takim sensie, jakby było to „odbicie w lustrze” *prostej* filozofii refleksji. W tym lustrzanym *refleksie* refleksja objawia się w całej swojej pełni, ze wszystkimi szczegółami, i w całości też jest w nim zamknięta, tak jak sama się w sobie zamyka. Refleksja jako *refleks* (w którym odbite jest *wszystko*) wydaje się tym znaczeniem „refleksji”, które heurystyka powinna przeciwstawić znaczeniu refleksji jako *obejmowania poprzez namysł* (obejmowania *wszystkiego* i zawsze w pewnym sensie obejmowania *w posiadanie*).

Jan Hartman