

ANDRZEJ NOWICKI

W JAKI SPOSÓB ISTNIEJE FILOZOFIA?

1. Dnia 3 lutego 1994 roku postawiłem pytanie: w jaki sposób istnieje filozofia?

Zanotowałem datę, ponieważ już samo postawienie tego pytania otwiera nowy obszar badań niezależnie od tego, jak warto posiadać moją odpowiedź. Zakładam oczywiście, że nikt przede mną nie postawił podobnego pytania. A może się mylę? Może czytelnicy znajdą prace, w których stawiano to pytanie i dokładnie wyjaśniono sposób istnienia filozofii?

2. Aby mogło pojawić się pytanie o sposoby istnienia filozofii, musiały zostać spełnione przynajmniej trzy warunki:

- najpierw trzeba było przez wiele dziesięcioleci mieć różną filozofię wci przed sobą jako przedmiot badań,

- następnie trzeba było wejść do wnętrza filozofii i podjąć próby zbudowania w jej obrębie czegoś własnego, obserwując — przez kilkadziesiąt lat — jak powstają nowe myśli, czyli jak filozofia wytwarza siebie samą,

- wreszcie trzeba było mieć do dyspozycji pojęcie „sposobu istnienia”, aby móc w ogóle zacząć zastanawiać się nad tym, jakimi sposobami istnieje filozofia.

3. Słowo *modus* (sposób) weszło do zestawu moich narzędzi pojęciowych w roku 1958 bezpośrednio z prac Giordana Bruna (1548-1600). Wchodziło ono w skład pięciu terminów, które uznałem nie tylko za „centralne kategorie” mojego myśliciela (por. *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 219-220), ale także za narzędzia przydatne do mojej własnej pracy myślowej: *modus loquendi* (sposób mówienia), *modus intelligendi* (sposób rozumienia), *modus investigandi* (sposób badania), *modus operandi* (sposób działania) i *modus essendi* (sposób istnienia). Podana tu kolejno odpowiada kolejno ci, w jakiej przyswajałem sobie te narzędzia. Najpierw pojęcie *modus loquendi* pomogło mi zdać sobie sprawę, że „istnieją rozmaite sposoby mówienia”, a więc poznanie języka, którym mówi filozofowie, jest niezbędne do poznania ich myśli. Następnie pojęcie *modus intelligendi* odsłoniło przede mną te prawdy, że kiedy dwaj filozofowie używają tych samych słów i wydaje się, że mówią to samo, to mogą różnić się „sposobami rozumienia” używanych przez siebie słów, a więc w rzeczywistości mówi coś innego. Dalej pojęcie *modus investigandi* zaostrzyło moje wrażliwość na różnorodność „sposobów badań” i doprowadziło do wniosku, że najważniejszą rzeczą w każdej filozofii jest charakterystyczny dla danego filozofa sposób badania i należy cieszyć się z tej różnorodności, ponieważ dzięki niej — stosując zasady „metody wielokrotnej”, czyli pluralizmu metodologicznego — można oglądać każdy przedmiot z wielu stron. Pojęcie *modus operandi* pomogło mi zrozumieć, że różnorodność sposobów

wytwarzania warto ciowych przedmiotów przez poetów, malarzy, kompozytorów jest warto ci kulturaln , której nale y broni przed d eniem do ujednociania. Wreszcie poj cie *modus essendi* umo liwiało podj cie bada nad rozmaitymi „sposobami istnienia”.

4. Wiedziałem, oczywi cie, e w filozofii polskiej poj cie „sposobów istnienia” odgrywało wielk rol przede wszystkim u Romana Ingardena (1893-1970). Prze-studiowałem jego dzieła, a te, które dotyczyły sposobu istnienia dzieła literackiego i dzieła muzycznego, przeczytałem po trzy albo cztery razy. Z pewno ci wi c wiele im zawdzi czam, ale nie jestem i nigdy — nawet w okresie najwi kszej fascynacji my lami Ingardena — nie byłem fenomenologiem. Nawet wtedy gdy u ywam podobnych słów, jak dzieło, warstwa, puste pola jako przestrze dla aktywno ci odbiorcy, konkretyzacja itd., mój *modus intelligendi* tych terminów odbiega daleko od filozofii Ingardena.

5. Uprawianie filozofii przypomina eglowanie. (Nigdy nie miałem okazji zapo-znania si z t czynno ci w praktyce; znam j tylko z poezji łaci skiej). Próbu j c przepłyn przez cie nin „wpada si na Scyll , gdy chce si omin CARYBD ” (usprawiedliwia mnie tylko to, e 6 listopada 1969 r. przepływałem przez t cie nin). Chc c unikn pos dzenia, e si przemilcza własne ródła i przedstawia cudze my li jako własne, nale y przywoływa autorów, których si czytało, ale wtedy nara amy si na zarzut, e „wzycujemy” w ich teksty takie my li, których tam wcale nie było. Pisałem o tym w ksi ce pt. *Nauczyciele* (Lublin 1981, s. 97), cytuj c fragment wiersza Adama Mickiewicza do Joachima Lelewela i aforyzm Henryka Elzenberga.

Szukaj c odpowiedzi na pytanie: *w jaki sposób istnieje filozofia?* przypominałem sobie i znajdowałem u filozofów, historyków filozofii, a tak e u innych autorów, wiele my li powi zanych z ró nymi aspektami tego problemu. „Powi zania” te wynikały st d, e „w filozofii wszystko si wi e ze wszystkim”. B d wi c od czasu do czasu przywoływał tych, którzy stawali si dla mnie ródłem inspiracji.

Czy w tym, co dot d napisałem, pomin łem kogo , komu zawdzi czam co istotnego? Tak. Kiedy była mowa o poznawaniu filozofii „od wewn trz”, nale ło wspomnie o moim nauczycielu (z lat 1943-1944), Antonim Bolesławie Dobrowolskim (1872-1954). To od niego wzi łem my l, e pozna nauk mo na tylko przez wej cie do jej wn trza; trzeba wzi udział w rozwijaniu nauki i obserwowa własne czynno ci; dopiero wtedy dowiadujemy si , czym w rzeczywisto ci jest nauka.

6. Je eli przyj , e własny system filozoficzny zacz łem budowa w połowie lat sze dziesi tych, to łatwo zauwa y , e poj cie „sposobów istnienia” nale y do zestawu poj najdłu ej (bo od samego pocz tku do chwili obecnej) i najcz cie j u ywanych. Na przykład w pracy oddanej do druku 6 pa dziernika 1966 r. pisałem, e przed współczesn filozofi człowieka stoi „jeden z najbardziej doniostych — a przecie niemal nie zauwa anych — problemów, mianowicie problem ró nych sposobów istnienia człowieka” i wskazywałem na trzy najwa niejsze: istnienie w ciele, we własnych dziełach, w my lach i dziełach innych ludzi. (Por. *Spotkania w rzeczach*, Warszawa 1991, s. 17-19). W czerwcu 1967 r. pisałem o „sposobie istnienia kultury” (tam e, s. 23). 9 marca 1972 r. umie ciłem „sposoby istnienia” w tytule pracy, która ukazała si w „Studiach o Ksi ce” (t. 4, 1974, s. 3-24).

7. Pytanie o „sposób istnienia kultury” zawierało oczywiście ukryte w sobie pytanie o sposób istnienia filozofii jako tej części kultury, która (obok malarstwa, muzyki i poezji) była mi zawsze najbliższa. Tak więc, je li nie znacznie wcześniej, to na pewno od połowy 1967 r. stało przede mną — w postaci niezwerbalizowanej — pytanie: w jaki sposób istnieje filozofia? — a w ciągu 27 lat musiało nagromadzić się wiele przemysleń, z tym, że kolejne odpowiedzi nie eliminowały poprzednich, ale za każdym razem odsłaniały jakiś inny aspekt bogactwa form obecności filozofii w kulturze. Całkowicie moich przemysleń na ten temat moim wstępnie sformułowanymi słowami:

filozofia istnieje wieloma różnymi sposobami istnienia

8. Nie wystarczy przecież stwierdzić, że tak jest. Zauważyć należy, że sposoby istnienia filozofii trzeba zebrać, opisać, nazwać, policzyć, ocenić i uporządkować. A ponieważ zauważyłem, że przeszło sześćdziesiąt różnych sposobów istnienia filozofii, postanowiłem je ponumerować (oznaczając „sposób istnienia” skrótem: ME), aby przedstawienie ich było bardziej przejrzyste. Liczby, do której doszedłem, nie należy w żadnym przypadku absolutyzować, ponieważ wyliczone przeze mnie sposoby istnienia nie są równorzędne, niektóre z nich można uznać za odmiany bardziej ogólne, a przede wszystkim nie jestem wcale pewien, że uchwyciłem wszystko, co można było i należy uchwycić. Jest tu sporo przestrzeni dla aktywności mojej i twojej tych czytelników, których zainteresuje problematyka sposobu istnienia filozofii.

9. W filozofii polskiej posiadamy — od 1911 r. — wprowadzone przez Kazimierza Twardowskiego (1866-1938) odróżnienie „czynności” i „wytworów”. W filozofii włoskiej — od 1916 r. — istnieje odróżnienie „myśli myśliczej” (*pensiero pensante* czyli podmiot myślenia) i „myśli pomysłowej” (*pensiero pensato* czyli myśl jako wytwór podmiotu), które wprowadził Giovanni Gentile (1875-1944). W mojej biografii filozoficznej, w związku z tym, że jako historyk filozofii zajmowałem się w większym stopniu filozofią włoską niż polską, doniosłe role odegrało przede wszystkim odróżnienie Gentilego. Zafascynowało mnie ono w roku 1946 i stało się, kilkadziesiąt lat temu, podstawą dla odróżnienia dwóch najważniejszych sposobów istnienia filozofii. Filozofia istnieje jako pewien rodzaj aktywności mojej i twojej, a także jako wytwór tej aktywności.

Istnieją powody, aby te dwa sposoby istnienia nazwać moimi własnymi słowami, ponieważ mój *modus intelligendi* tego odróżnienia różni się w sposób istotny zarówno od sposobu rozumienia czynności i wytworów przez szkołę lwowsko-warszawską, jak od sposobu rozumienia „aktu” przez włoskich aktualistów. Tak więc na początku mojego wykazu sposobów istnienia filozofii umieszczam:

- kreacyjny sposób istnienia filozofii (ME 1) przejawiający się w czynności wytwarzania nowych myśli

- ergantropijny sposób istnienia filozofii (ME 2) przejawiający się w myślach wypowiedzianych, zapisanych, wydrukowanych, czyli w rzeczach (przedmiotach materialnych).

10. Własne nazwy wskazują na istotne różnice pomiędzy moim sposobem tego odróżnienia a innymi sposobami, w jakie to odróżnienie może być rozumiane. Po pierwsze, usuwam z pola rozważań „myśli jako wytwory psychiczne”, ponieważ mam poważne wątpliwości co do tego, czy mogą one być przedmiotem badań naukowych. Dopiero kiedy opuszczaj nasz świat wewnętrzny i zostają wypowied-

dziane, nagrane, zapisane, wydrukowane, mamy do czynienia z rzeczywistością eksteriorizującą czyli z ich pojawieniem się w świecie zewnętrznym i z rzeczywistością obiektywizującą, czyli z przekształceniem się w obiekt, przedmiot materialny, rzecz dostępną dla innych ludzi. Byłoby to dopiero dzięki wypowiedzeniu i zapisaniu myślenia uzyskuje kształt, a więc dokonuje się jej rzeczywiste narodziny. Przedtem, przed wydostaniem się z naszego wnętrza jest wtopiona, jako coś bezkształtnego, w czynność myślenia, nie jest więc jeszcze rzeczywistym wytworem, a staje się nim dopiero wówczas, gdy udaje się nam uczynić z niej przedmiot materialny.

11. Po drugie, uważam odróżnienie podmiotu tej czynności za subiektywne rozszczepienie tego, co w rzeczywistości stanowi jedno. Wynika stąd dla mnie wniosek, że uznanie czynności wytwarzania myślenia za sposób istnienia filozofii jest równoznaczne z uznaniem, że to filozofia jest podmiotem tej czynności, a więc — skoro wiemy, że podmiotem są filozofowie — filozofia okazuje się „nazwą skrótowo-zastępczą”. Mówimy o filozofii, a mamy na myśli filozofów. Użyłem tu terminu Tadeusza Kotarbińskiego (1886-1981), aby wskazać na źródło inspiracji, z którego wywodzi się mój pomysł „humanistycznej redukcji” filozofii do filozofów, czyli utożsamienia filozofii z ludźmi, którzy wytwarzają myślenie filozoficzne. Rzuca to nowe światło na stare pytanie: czym jest filozofia? Odpowiadam:

- to my jeste my filozofi

12. Droga od przesłanek do konkluzji bywa niekiedy bardzo długa. Myślenie to „my jeste my kultur” wypowiedziałem przecie już w 1974r., a potem wielokrotnie ją powtarzałem, między innymi w drukowanej po włosku rozprawie: *la cultura siamo noi, ossia, sulla presenza dell'uomo negli oggetti („To my jeste my kultur”, czyli o obecności człowieka w rzeczach*, w: *Storia e sapere dell'uomo*. Milano 1990, s. 95-109). W rozprawie tej pokazywałem jak do tej samej myślenia — ale zupełnie innymi drogami niż ja — szedł filozof włoski Mario Rossi (1916-1978).

To, że filozofia jest częścią kultury, było zawsze fundamentem mojego myślenia o filozofii. Miałem więc, co najmniej od dwudziestu lat, dwie gotowe przesłanki do wyciągnięcia wniosku: jeżeli filozofia jest częścią kultury i jeżeli to my jeste my kultur, to my jeste my także filozofi. Mimo to dopiero dziś, 5 lutego 1994 r., zdecydowałem się na sformułowanie tej myślenia.

13. Powstaje teraz pytanie: jak się ma to twierdzenie do odróżnionych dwóch podstawowych sposobów istnienia filozofii? Czy odnosi się tylko do pierwszego, nazwanego kreacyjnym, w którym filozofia ujmowana jest jako podmiot wytwarzający myślenie filozoficzne, czy także do drugiego, w którym filozofia jest ujmowana jako wytwór tej czynności? Inaczej mówiąc, czy można pogodzić utożsamienie filozofii z filozofami i równoczesne utożsamienie jej z rzeczami? Jesteś my przecie przyzwyczajeni do uważania, że między światem rzeczy a światem osób istnieje przepaść. Wiąca jedno z dwojga: albo filozofia jest częścią świata rzeczy, albo to my, osoby, jeste my filozofi.

Kto czytał moje książki, ten wie, że od trzydziestu lat zwalczam absolutyzowany przez personalistów podział na dwa przeciwstawne światy: świat osób i świat rzeczy. Fundamentem mojego myślenia filozoficznego jest przekonanie, że najwłaściwszym, specyficznym ludzkim sposobem istnienia człowieka jest „istnienie w rzeczach”. Wytwarzając różne rzeczy, umieszczamy w nich części naszej osobowości i w ten

sposób jeste my realnie obecni w naszych wytworach. Tak wi c filozof jest realnie obecny w napisanych przez siebie ksi kach (podobnie jak malarz jest realnie obecny w namalowanych przez siebie obrazach, a kompozytor w wytworzonej przez siebie muzyce). Dzieła filozoficzne (jak obrazy i kompozycje muzyczne) s „przedmiotami ergantropijnymi”, a przedmiot ergantropijny to jest co takiego, co równocze nie jest człowiekiem i rzecz . Filozof jako autor dzieł filozoficznych jest „człowiekiem w rzeczach” (*homo in rebus*) i przede wszystkim po te rzeczy musimy si gn (a jeszcze lepiej: „w te rzeczy wst pi ”), je li chcemy si z nim spotka (por. moj ksi k pt. *Spotkania w rzeczach*, 1991).

14. Opisz c ergantropijny sposób istnienia filozofii nale y zwróci uwag na to, e dzi ki wynalezieniu pisma, a zwłaszcza dzi ki wynalezieniu druku, filozofia mo e istnie zwiokrotnionym sposobem istnienia (ME 3). Nieznany ludziom r kopis filozofa te jest przedmiotem ergantropijnym, ale istnieje tylko w jednym egzemplarzu i dopiero dzi ki zwiokrotnieniu zawarte w tym r kopisie my li wchodz do społecznego obiegu. (To samo dotyczy malarstwa dzi ki odkryciom umo liwiaj cym zwiokrotnianie obrazów w postaci barwnych fotograficznych reprodukcji, a tak e muzyki dzi ki reprodukowaniu nagra na milionach płyt i ta m).

15. Przeciwie stwem ergantropijnego sposobu istnienia filozofii jest abstrakcyjny (logiczny, bezosobowy) sposób istnienia (ME 4). Jest on tworem „logików”, którzy uwa aj , e przedmiotem operacji logicznych mog by tylko zdania „same w sobie”, uwolnione od zwi zków z subiektywno ci podmiotu. T pi c „psychologizm”, przekształcaj oni „my li czyje ” w „my li niczyje” i tylko taki wyalienowany, abstrakcyjny zbiór my li niczyich uwa aj za filozofi .

16. Czołowym teoretykiem abstrahowania od podmiotu jako nosiciela my li był Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848-1925). W 1982 r. cytowałem jego twierdzenie: „Gdyby ka da my l wymagała nosiciela, to byłaby tylko jego my l . Nie byłoby wtedy wspólnej wszystkim nauki (...) dla my li okoliczno , e została przez kogo pomy lana” jest „okoliczno ci nieistotn ” (G. Frege: *Pisma semantyczne*. Przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1977, s. 117, 128).

Zwalczaj c to stanowisko wielokrotnie powtarzałem, e „nie ma my li niczyich”, a „ka da my l jest czyj my l ”. Wynika st d wnioszek, e filozofia istnieje „osobowym sposobem istnienia” (ME 5) i nawet wówczas, gdy my li kilku ludzi wydaj si nam identyczne, w rzeczywisto ci s to my li ró ne, poniewa ka da z tych my li znajduje si w innym „osobowym kontek cie” utworzonym przez odmienne „masy apercepcyjne”. Patronem stanowiska jest wysoko przeze mnie ceniony filozof i psycholog Johann Friedrich Herbart (1776-1841), od którego wzi łem w latach trzydziestych poj cie „mas apercepcyjnych” (por. A. Nowicki: *O mierzeniu g sto ci zamy lenia*. „Studia o Ksi ce”, t. 18, 1989, s. 77-94).

To wła nie „masy apercepcyjne”, czyli wła ciwy tylko danej osobie zasób wiedzy i prze y oraz struktura zainteresowa sprawiaj , e kiedy dwie osoby mówi „to samo”, to nigdy nie mówi tego samego, poniewa ró ni je *modus intelligendi*, czyli sposób rozumienia wypowiedzanych słów. Ka demu z wypowiedzanych słów towarzyszy inny zestaw obrazów, wspomnie , skojarze . Poza tym zestawem słowa s pustymi formami bez własnej tre ci; ich znaczenie słownikowe jest tylko uogólnieniem sposobów ich u ywania przez jak grup ludzi. Zreszt w wielkich słownikach

znaczenia słów są uporządkowane według kontekstów osobowych, z odsyłaczem do konkretnego pisarza, u którego słowo to pojawiło się. Obserwując swój własny sposób rozumienia zauważam, że setki takich słów, z których—kiedy je spotykam—wynurza się „twarz” konkretnego filozofa lub poety i nasycza to słowo treściami danej filozofii lub poezji. Jeeli nawet poszczególne słowa mają charakter „osobowy”, to tym bardziej dotyczy to całych zdań, a coś dopiero wielkich konstrukcji filozoficznych.

17. „Myli, którą dzieli myli — powiada Frege — wczoraj była myliana przez kogoś innego” (Tamże, s. 128). Pomijając już to, że to samo słowo myli stoi pod znakiem zapytania jako sztuczna konstrukcja logika, który dokonał abstrakcji od istotnych osobowych elementów tej myli, Frege nie wspomina o innej fundamentalnej różnicy, jaka istnieje pomiędzy mylią a opuszczając umysł człowieka, który ją wytworzył a mylią wchodząc do umysłu człowieka, który ją usłyszał lub wyczytał. Przechodząc z jednego umysłu do drugiego „ta sama” myli zmienia swój sposób istnienia. U jednego człowieka mogła istnieć kreacyjnym sposobem istnienia, a u tego drugiego istnieje wtórnym, receptywnym sposobem istnienia (ME 6).

18. Między kreacją a recepcją istnieje wieloraka zależność. Warunkiem recepcji jest czyta wcześniejsza kreacja. Najpierw jaka filozofia musi zostać wytworzona i pokazana wiatu w postaci przedmiotu ergantropijnego, a dopiero potem może stać się przedmiotem czyjej recepcji. Po kreacyjnym i ergantropijnym, receptywny sposób istnienia filozofii pojawia się jako trzeci. Nie należy go lekceważyć, ponieważ celem wytwarzania myli filozoficznych jest to, aby stawały się przedmiotami recepcji. Nawet wówczas kiedy filozof się dzieje i pisze dzieło filozoficzne dla samego siebie, to w rzeczywistości ci pisze je dla tych, którzy je będą czytali. W księce nieczytanej filozofia jest martwa. O tym dopiero wtedy, kiedy ją ktoś czyta. Myli naprawdę jedynie dzięki spotkaniom z czytelnikami.

Wynika stąd wniosek, że rozważania nad sposobami istnienia filozofii prowadzą nas nieuchronnie na teren inkontrologii (teorii spotkania). Prawdziwym sposobem istnienia filozofii, takim, w którym filozofia myli pełni swej istoty, jest inkontrologiczny sposób istnienia (ME 7), polegający na spotkaniu i dialogu pomiędzy filozofem a tymi, którzy się gotowi do recepcji jego myli.

19. Aby mogło dojść do spotkania, w których filozofia stawia się przedmiotem recepcji, musi ona posiadać moc skupiania na sobie uwagi, musi jak magnes przyciągać ku sobie umysły, musi istnieć magnetycznym sposobem istnienia (ME 8). Zaletą metafory magnesu jest sygnalizowanie istotnego warunku działania magnesu. Żaden magnes nie przyciąga ku sobie wszystkich przedmiotów i żadna filozofia nie skupia na sobie uwagi wszystkich ludzi. Istnieje magnetycznym sposobem istnienia, filozofia działa jedynie na umysły o określonej strukturze, wrażliwe na te słowa nie długo wysyłanych przez nią.

Słodzięka człowiek, który odwiedza księgarnię i biblioteki, miał podobne przeżycia do moich, a więc mając przed sobą setki księek zauważa, że nie wszystkie posiadają jednakowo moc przyciągania ku sobie jego uwagi, a jaka jedna wręcz zmusza go, aby wyciągnął po nią rękę. Później, kiedy zacznie ją czytać, „nie może się od niej oderwać”. Znać to doskonale z własnych przeżyć szukałem „patronów”, którzy pomogą opisać i nazwać to przyciąganie. Wymieniłem tych, których znalazłem:

Platon (dialog *Ijon*), Giordano Bruno (*De magia, De vinculis*) i Franz Anton Mesmer (1733-1815). Mesmeryzm fascynował mnie od dziecka; prace Mesmera przestudowałem dopiero w 1987 r.

20. Następnym warunkiem recepcji są własnościami spacji filozofii. Dzieło filozoficzne musi wytwarzać w sobie i wokół siebie pewną przestrzeń dla wielorakiej aktywności osób, które się z nim będą spotykały. Jeśli jakiś tekst nie pobudza czytelników do myślenia, to — bez względu na dobór problemów i stopień ogólności — nie jest tekstem filozoficznym. Wyodrębniamy więc spacjiowy sposób istnienia filozofii (ME 9).

21. Badania nad recepcyjnym sposobem istnienia filozofii prowadzą do wniosku, że istnieje rozmaite rodzaje recepcji, zgodnie ze znanymi w wiekach średnich zasadami: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*. Przekładam na polski: „cokolwiek jest przyjmowane, przyjmowane jest zgodnie z własnymi dla przyjmującego sposobem recepcji”. Kategoria „sposobu recepcji” (*modus recipiendi*) jest niezależna do zrozumienia ogromnego zróżnicowania: każda dzieła filozoficzne ma tyle różnych recepcji, ilu czytelników, a nawet więcej, ponieważ ten sam czytelnik może odbierać to samo dzieło różnymi rodzajami recepcji. Ta różnorodność jest oczywiście związana z odmiennościami mas apercypcyjnych. Tak więc dzięki różnym recepcjom filozofia zaczyna istnieć w sposób zróżnicowany (ME 10).

22. Podstawową formą recepcji jest afirmacja, dzięki której poznawana filozofia przekształca się w system naszych własnych przekonań. Staje się „naszą filozofią”, zaczyna istnieć w nas „nabytym sposobem istnienia” (ME 11).

23. Przyjęcie cudzej filozofii może być rezultatem krytycznego rozważania argumentów i wtedy można mówić o „nabytym racjonalnie sposobem istnienia filozofii w naszym umyśle” (ME 12), albo może zostać przyjęta „na wiarę” i wtedy staje się przedmiotem „wyznawania”, opancerzonym niewrażliwością na argumenty krytyków. Istnieje wtedy „wyznawany sposób istnienia” (ME 13).

24. Zróżnicowanie recepcji może być rezultatem (wiadomości lub nie wiadomości) przeprowadzanej selekcji. Dwadzieścia lat temu w książce *Człowiek w wiecie dzieł* (Warszawa 1974) pisałem, że podstawowym prawem recepcji jest „prawo recepcyjnej fragmentaryzacji” (Tamże, 52, s. 288-293). Niczego nie przejmuje się w całości. Sposoby recepcji różnią się przede wszystkim sposobami selekcji (czyli wybierania jednych i odrzucania innych elementów) tego, co przejmuje. Jeden zwraca uwagę na to, drugi na tamto — a wynika to z różnic mas apercypcyjnych, zainteresowań, potrzeb. Wyróżnimy więc „selektywny sposób istnienia filozofii” (ME 14). U każdego z osób, które spotkały się z daną filozofią, istnieje ona w postaci innego zbioru części, które zostały zauważone, ponieważ każda z tych osób ma w swoim umyśle inne „magnesy” i inne „filtry”.

25. Recepcji nie należy utożsamiać z afirmacją. Poznawaniu twierdzeń, które dany filozof przedstawia jako własne przekonania, czyli wydawane przez siebie „słody”, nie musi towarzyszyć przekształcenie ich w nasze własne słody. Obok recepcji, której towarzyszy zaangażowanie o charakterze pozytywnym, negatywnym lub ambiwalentnym, istnieje recepcja nieangażująca się. mamy więc cztery sytuacje. W pierwszej filozof mówi: „słody, e p”, a czytelnik jego tekstu dodaje do siebie: „i ja słody, e p”. W drugiej filozof mówi: „słody, e p”, a czytelnik dodaje:

„a ja s dz , e nie p”. W trzeciej filozof mówi: „s dz , e p”, a czytelnik: „z jednej strony i ja s dz , e p, ale z drugiej strony s dz , e nie p”. W czwartej filozof mówi: „s dz , e p” a czytelnik dodaje: „on mówi, e p; to warto zapami ta , natomiast je li chodzi o mnie, nie wydad w tej sprawie adnego s du”.

Si gaj c do terminologii Władysława Witwickiego (1878-1948), mo na nazwa recepcj pozbawion osobistego zaangażowania „przedstawionym sposobem istnienia filozofii” (ME 15). To, co u filozofa było „s dem”, staje si u jego czytelnika jedynie „przedstawieniem”, czyli elementem naszej wiedzy o jego przekonaniach, a nie naszym własnym przekonaniem.

26. Istnienie filozofii jako „przedstawienia” pojawia si na kilku poziomach. Z najni szym mamy do czynienia wówczas, gdy student nie interesuj cy si filozofi przygotowuje si do egzaminu z historii filozofii. Poszczególne systemy filozoficzne staj si w jego umy le przedmiotami (lepiej lub gorzej) zapami tanymi; przedmioty te s mu całkowicie obojne, nie stawia pyta o ich prawdziwo lub warto ; nie ma do nich adnego stosunku. Nie anga uje si w spory filozoficzne.

Z wy szym poziomem „przedstawienia” spotykamy si u historyka filozofii, dla którego poznawana filozofia jest przedmiotem bada . Powstrzymuje si wi c od wydawania s dów oceniaj cych, dopóki dokładnie nie zbada tego, co mo e by pó niej przedmiotem oceny.

27. Na drugim biegunie mo na zauwa y recepcj , któr nazywam absorpcyjnym sposobem istnienia filozofii (ME 16). Przy opisywaniu go zauwa amy, e narz dzia j zykowe, które kieruj naszym my leniem, nagle odsłaniaj swój nieadekwatno , poniewa rzeczywisto okazuje si odmienna od tego my lowego odwzorowania, które dot d udawało si przy pomocy tych narz dzi bada i opisywa . Chodzi mi tu o takie poj cia jak „by w”, albo „zawiera si w”. Przez kilkadziesi t lat s dziłem, e poj cie „bycia w czym ” nie budzi adnych w tpliwo ci i stanowi adekwatne odzwierciedlenie opisywanych przeze mnie sytuacji. Tak było do dnia 20 wrze nia 1977 r. kiedy na koncercie Warszawskiej Jesieni wykonano utwór holenderskiego kompozytora Louisa Andriessena *De Staat*, dla którego ródem inspiracji były teksty Platona o muzyce (a tak e, jak s dz , nietzschea skie kategorie muzyki apolli skiej i dionizyjskiej). Próbuje opisa to, co wówczas prze yłem, zauwa yłem, e na poprzednich koncertach słucałem muzyki dwoma mo liwymi sposobami słucaania: najcz ciej było tak, e ja byłem „tu” a muzyka była „tam”; czasami tylko zdarzało si , e muzyka, wykonywana „tam”, zaczynała si do mnie zbli a , przenikała do mego wn trza i stawała si „przedmiotem istniej cym we mnie”, cz stk mojej osobowo ci. Tym razem stało si co trzeciego: muzyka wypełniła sob cał sal koncertow i „wchłonała mnie w siebie”. Słowo „w” straciło nagle swój dawny sens, poniewa równocze nie muzyka znalazła si „we mnie”, a ja znalazłem si „w muzyce”.

Podobnie mo e by w spotkaniach z filozofi . Najcz ciej jest tak, e ja jestem „tu”, a jaka filozofia jest „tam” — w czytanej przeze mnie ksi ce. Czasami zdarza si , e zbli amy si do siebie i filozofia przenikaj ca do mego umystu staje si „przedmiotem istniej cym we mnie”. Wreszcie, mo e si zdarzy , e jaka filozofia o wielkiej sile absorpcyjnej wchłania nas w siebie i wtedy nie tylko ona jest w nas, ale i my jeste my w niej. (Otwiera si w ten sposób nowe pole bada ; dot d zajmo-

wali my si sposobami istnienia filozofii w nas, a mo na postawi pytanie o „sposoby naszego istnienia w filozofii”).

28. By mo e, absorpcyjny sposób istnienia filozofii jest inn nazw dla tego samego zjawiska, które nazwałem „wyznawany sposób istnienia” (ME 13). Mimo to s dz , e s to sytuacje ró ne. Pochłaniaj ca nas muzyka nie przestaje by muzyk , wi c mo e i pochłaniaj ca nas filozofia nie przestaje by filozofi . Natomiast filozofia istniej ca „wyznawany sposób istnienia” staje si przedmiotem wiary, a wi c przestaje by filozofi , przekształcaj c si w co zbli onego do religii.

Religia „ yje” tylko wtedy, gdy ma wyznawców. (Filozofia, gdy ma tylko wyznawców, „umiera”, bo przestaje by filozofi jako niezale nym my leniem). Religie, które dzi nie s ju przez nikogo wyznawane, nazywamy religiami wymarłymi. Czy istnieje potrzeba tworzenia poj cia „filozofii wymarłych” w odniesieniu do tych systemów filozoficznych, które nie posiadaj ju przedstawicieli ani zwolenników?

Chyba nie. Natomiast przydatne mo e by wprowadzenie poj cia „historycznego sposobu istnienia filozofii” (ME 17), je li przyjmiemy hipotez , e ka da filozofia jest „dzieckiem swego czasu” i jako taka ma do pełnienia okre lon funkcj (na przykład rozwi zanie okre lonego problemu) w obr bie własnej epoki. Kiedy epoka ta mija, filozofia przekształca si z „bytu ywego” w „byt historyczny”. Istnienie jej staje si anachronizmem. Taki pogł d głosił, mi dzy innymi, Benedetto Croce (1866-1952) twierdz c, e — jako ogniwa jednego ła cucha — niektóre filozofie były „ ywe” tylko przez jakie dziesi lat. Pogł d ten warto zna , ale nic nas nie zmusza do przyj cia go. Model rozwoju, w którym poszczególne filozofie s kolejnymi etapami jednego procesu rozwoju filozofii, to tylko jeden z wielu mo liwych modeli.

Mo na przyj inny model, według którego istniej tak e takie filozofie, które si nie starzej i s zdolne do ycia nie tylko w tej epoce, w której powstały, ale tak e w innych epokach. Mo na wi c — w odniesieniu do takich filozofii — wprowadzi poj cie „wieloczasowego (polichronicznego) sposobu istnienia” (ME 18).

29. Analogicznie do ró nicy mi dzy „sposobami istnienia w czasie” (historyczny ME 17 i wieloczasowy ME 18), mo na przyj ró nice mi dzy „sposobami istnienia w przestrzeni”. Odró nimy wi c „lokalny sposób istnienia filozofii” (ME 19), oceniany pozytywnie ze wzgl du na dopasowanie danej filozofii do rodowiska, w którym powstała, b d negatywnie ze wzgl du na jej ograniczono i brak kontaktu z innymi filozofiami; w tym ostatnim przypadku mówimy o „prowincjonalnym sposobie istnienia filozofii” (ME 20). Oznacza on zarówno brak otwarcia na to, co si dzieje gdzie indziej (a wi c nieumiej tno przyswajania sobie problemów i metod, którymi yj inne rodowiska), jak jednostronne uleganie obcym wpływom, bez umiej tno ci zainteresowania innych rodowisk własnymi osi gni ciami. Przeciwnie stwem b dzie „uniwersalny sposób istnienia filozofii” (ME 21), czyli aktywny udział danego rodowiska w yciu filozoficznym innych rodowisk.

30. „Wyznawanie” okre lonej filozofii zwi zane jest z silnym zaangażowaniem emocjonalnym w wyznawan filozofi . Kto inny mo e mie do tej samej filozofii równie stosunek emocjonalny, ale o znaku odwrotnym. Jego recepcja polega na negacji. Filozofia ta równie mo e wypełnia jego umysł („absorpcyjnym” sposo-

bem istnienia), ale jako „przedmiot zwalczany”. Mo na wi c powiedzie , e istnieje w nim „negowanym sposobem istnienia” (ME 22). Pisałem o tym w ksi ce *Człowiek w wiecie dzieł* (1974, 55 — *Obecno negowanego w negacji i wchłoni tego w zniesieniu*, s. 298-301).

31. W sytuacji kiedy jakie dwie filozofie tocz ze sob zaci t walk , a walka staje si czynnikami ich rozwoju, mo na mówi o „polemicznym sposobie istnienia filozofii” (ME 23). Niektórzy filozofowie (na przykład Benedetto Croce) s dz , e dopiero wtedy chwytamy istotny sens danej my li filozoficznej, gdy wiemy przeciw komu i przeciw czemu jest ona skierowana.

32. Był pewien okres w moim yciu (lata pi dziesi te), kiedy absolutyzowałem polemiczny sposób istnienia filozofii (zwłaszcza w postaci walki materializmu z idealizmem, agnostycyzmem, subiektywizmem, irracjonalizmem). Pod koniec lat pi dziesi tych powróciłem do pluralizmu (zakorzenionego w filozofii Giordana Bruna), uznaj c ró norodno kierunków filozoficznych za warto kulturaln . Oczywi cie, w okre lonych sytuacjach filozofie mog i powinny si zwalcza , ale walka ta nie powinna odci ga ich od głównego zadania, jakim jest rozwi zywanie problemów. A w realizacji tego zadania wiele perspektyw i narz dzi charakterystycznych dla ró nych filozofii mo e by po yteczna i dlatego od walki nastawionej na zniszczenie przeciwnika bardziej po dany jest konstruktywny dialog, w którym wzajemnie uczymy si od siebie.

33. Mówi c o „negowanym sposobie istnienia filozofii”, stajemy przed problemem: w jaki sposób negowana filozofia mo e istnie w neguj cej j filozofii?

Moim zdaniem, filozofi mo na unicestwi jedynie przemilczeniem. Negacja nie unicestwia negowanej filozofii, ale utrwała jej istnienie. W sytuacji gdy aparat przemocy pali ksi ki i r kopisy filozofów, a nieprawomy lnych filozofów wtr ca do wi zie i skazuje na mier , jedynym sposobem utrwalenia my li t pionych filozofów mo e okaza si ich negacja. Ksi ki polemiczne mo na czyta „przekornym sposobem czytania”, nastawionym na wydobywanie tych tre ci, które s w nich negowane. Mój przyjaciel, filozof włoski, Fulvio Papi nazywał takie przekorne czytanie terminem „una lettura rovesciata” (por. A. Nowicki: *Formy obecno ci Augustyna i Tomasza w kulturze wieckiej*. „Euhemer”, 1975, nr 3, s. 51). Szlachetny przeciwnik cytuje fragmenty zwalczanego my liciela, ułatwiaj c czytelnikowi wyłuskanie ich z kontekstu, który jest ich negaj . Nikczemny przeciwnik przemilcza istnienie tych, których chce unicestwi , ale i w takim przypadku przekorny czytelnik mo e z ka dego twierdzenia wydedukowa negowane przeciwtwierdzenie.

W religioznawstwie istnieje interesuj ca hipoteza, według której znane powszechnie mity biblijne s w rzeczywisto ci „antymitami”. Ka dy z nich ma na celu zniszczenie jakiego wcze niejszego mitu. Na przykład mit o narodzinach Ewy z ebra Adama mo na interpretowa jako negaj wcze niejszego mitu o genetycznym pierwsze stwie Wielkiej Matki, od której wywodz si wszyscy ludzie z Adamem wł cznie (pisałem o tym w 1960 r. w recenzji z ksi ki Th. Reika, *The Creation of Woman*, New York 1960, „Euhemer” 1960, nr 4, s. 69-71). Podobnie mo na czyta dzieła filozoficzne, traktuj c pojawiaj ce si w nich twierdzenia jako negacje, czyli

materiał, na podstawie którego możemy zrekonstruować warstwę twierdzeń negowanych, po których nie zostały już żadne inne ludy, ni te negacje.

Stosowanie takiego sposobu czytania pozwala na wydobycie z tych samych ról znaczenie w tej informacji, niż to potrafili poprzedni czytelnicy. Wynurza się stąd obraz dziejów filozofii, jest znacznie bogatszy od tego, który znamy, ponieważ pojawiają się w nim „filozofie zapomniane”. Przykładem może być przywołany przeze mnie w 1983 r. fragment Lukrecjusza z zastosowaniem „redukcji ad absurdum” twierdzenia o realnej obecności duszy w każdej z części (particulae), które składają się na nasz byt. Ale z takiego twierdzenia wynikałby absurdalny wniosek: *ea ratione sequetur unam animantem animas habuisse in corpore multas* (*De rerum natura*, ks. III, w. 664-66). Z tej polemiki wynurza się negowany przez Lukrecjusza pogląd o wielocząstkowej strukturze podmiotu i tkwiącej w nim wielości dusz. Było to zapewne jedno ze źródeł inspiracji referatu, który wygłosiłem 12 maja 1939 r. w Kole Filozoficznym studentów Uniwersytetu Warszawskiego, twierdząc już wówczas, że „jednemu organicznemu ciału odpowiada nie jedna dusza, ale wiele dusz” (por. A. Nowicki: *Nauczyciele*. Lublin 1981, s. 155).

34. Innym sposobem istnieje filozofia w „zniesieniu”, czyli w „negacji dialektycznej” (ME 24), kiedy negowana jest jako odrębna całość, natomiast afirmowane jest jej istnienie w postaci prawdy cząstkowej, którą włącza się do innego systemu. Najczęściej dotyczy to nie całej filozofii, ale wybranych fragmentów, które są wrywane z pierwotnego kontekstu i włączane w nowy kontekst. Negacja dialektyczna polega w takim przypadku na negacji pierwotnego kontekstu i na afirmacji tego, co wyrwane z niego i umieszczone w innym kontekście uzyskało nowy sens. W tej sytuacji powstaje zjawisko zauważone przeze mnie na przełomie 1974 i 1975 r. zjawisko „semantycznego migotania”. Wdrożona przez różne konteksty sprawa, ta sama myśl mieni się różnymi znaczeniami, ponieważ w rzeczywistości należy równocześnie nie do wszystkich kontekstów, w których przebywała bądź aktualnie przebywa, a każda z nich istnieje w swojej stronie. Można więc mówić o „migotliwym sposobie istnienia filozofii” (ME 25), z którym mamy do czynienia wówczas, gdy poszczególne części danego systemu filozoficznego — w wyniku równoczesnej przynależności do różnych kontekstów — mieni się różnymi znaczeniami, nadawanymi im przez te konteksty. Można je więc rozumieć raz tak, raz inaczej, a najlepiej w ich obiektywnej wieloznaczności i obiektywnym migotaniu odzwierciedlającym bogactwo powiązań i napięć.

35. Wielocząstkowość filozofii sprawia, że może ona istnieć różnymi sposobami istnienia w zależności od tego, jak silnie są powiązane między sobą i które z nich wysuwają się na pierwszy plan. Najważniejsze z tych sposobów są cztery:

- systemowy (ME 26),
- aforystyczny (ME 27),
- problemowy (ME 28) i
- warsztatowy (ME 29).

We wszystkich czterech przypadkach sposób istnienia filozofii może być zaprojektowany i zrealizowany przez filozofa albo — niezależnie od jego intencji — skonstruowany przez historyka filozofii. Tak więc filozof może pozostawić po sobie *membra disiecta* — rozproszone wypowiedzi zapamiętane przez uczniów, pozosta-

wion w r kopisie albo drukowane w ró nych czasopismach, a historyk filozofii mo e je zebra , uporzdkowa i udowodni , e mimo aforystycznej formy tworzone w istocie spoisty system.

I odwrotnie, filozof mo e zbudowa system, a kto inny mo e wybra z niego „złote my li”, aby yły samodzielnym yciem, niezale nie od systemu, z którego zostały wyrwane. „Uwi zione” w systemie s napi tnowane jednoznaczno ci ; systemowy kontekst utrudnia zró nicowanie recepcji. Uwolnione, „spuszczone z ła cucha”, mog rozbiega si na wszystkie strony i nasycy nowymi znaczeniami.

36. Inny historyk filozofii mo e doj do przekonania, e tym, co najcenniejsze w dziełach danego filozofa, s postawione przez niego problemy. Usuwa wi c proponowane przez filozofa rozwizania w cie , aby czytelnik uznał , e problemy s nadal otwarte. W rezultacie filozofia, która w intencjach filozofa miała istnie systemowym sposobem istnienia, zaczyna — w opracowaniu i dzi ki opracowaniu historyka filozofii — istnie sposobem problemowym (ME 28).

37. W okresie pracy nad filozofi Bruna i Vaniniego, zwłaszcza w latach 1959-1970, najbardziej interesował mnie „warsztatowy sposób istnienia filozofii” (ME 29). Charakteryzuj c w roku 1972 *ex post* zastosowan przez siebie metod pisałem, e najwa niejszym zadaniem filozofa jest wytwarzanie narz dzi. „Wielkim my licielem” jest „ten, kto potrafi wybiera , ulepsza i wytwarza nowe narz dzia poj ciove”. „Co jest wa niejsze: narz dzia poj ciove czy pogl dy? Wydaje si — ale tylko wydaje si — e wa niejsze s pogl dy filozofa, a droga, któr do nich doszedł, jest czym drugorz dnym. Tymczasem jest chyba odwrotnie. Pogl dy filozofa to jego własna sprawa. Człowiek my l cy nie przejmie ich od niego na wiar , ale sprawdzi, w jaki sposób s uzasadniane i przyjmie je tylko wtedy, gdy oka e si , e droga dochodzenia do nich była prawidłowa”. Mo na powiedzie , e w systemowym sposobie istnienia filozofii liczy si tylko „pole doj cia”, natomiast w warsztatowym sposobie istnienia eksponowana jest „droga”, z której wynurza si charakterystyczny dla danego my liciela *modus investigandi*.

„Co wi cej, to, do jakiego rozwizania własnych problemów doszedł dany my liciel, jest dla nas znacznie mniej wa ne od sprawy rozwi zywania naszych własnych problemów. Je eli to s inne problemy, to nie wiedza o rozwi zaniach, do których doszedł, ale wła nie wiedza o sposobie rozwi zywania, a wi c o stosowanych przez niego narz dziach jest nam bardziej potrzebna. Inaczej mówi c, pogl dy danego filozofa adresowane s do tych, którzy maj zosta jego wyznawcami, natomiast wybrane, ulepszone i zbudowane przez niego narz dzia poj ciove przeznaczone s dla tych, którzy chc rozwi zywa nowe problemy” (*Człowiek w wiecie dzieł*, 1974, 18 — *Franklinowska definicja człowieka a „metoda centralnych kategorii”*, s. 44-47).

W przytoczonym fragmencie mo na zauwa y ukryty fundament motywów, którymi kierowałem si opracowuj c własny sposób uprawiania historii filozofii. Było nim przekonanie, e dzieła filozoficzne adresowane s do filozofów; maj one słu y przede wszystkim tym, którzy sami podejmuj trud rozwi zywania problemów filozoficznych; a takim czytelnikom najbardziej potrzebne s dobre narz dzia badawcze. Historia filozofii budzi ich zainteresowanie jako zbiór warsztatów,

w których mo na znale rozmaite narz dzia przydatne do realizacji własnych zada naukowo-badawczych.

Fundament ten znalazłem w dziełach Bruna, w szczególno ci w jego deklaracji metodologicznej zamieszczonej w traktacie *De umbris idearum* (1582). Tam wła nie znalazłem poj cie filozofii jako „warsztatu” (*officina*) wytwarzaj cego narz dzia poj ciowe (por. *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, 1962, s. 99). Nie wiedziałem, e recepcja tego poj cia zaowocuje po dwudziestukilku latach moj własn „filozofi warsztatu”. Termin „filozofia warsztatu” wprowadziłem do obiegu 20 pa dziernika 1987 r. nadaj c taki wła nie tytuł cyklowi wykładów monograficznych dla studentów UMCS (por. *Filozofia warsztatu*. Lublin 1990, s. 7-25).

38. Kto zadał sobie trud przeczytania niniejszej pracy do tego miejsca, mo e doj do fałszywego przekonania, e do problemu sposobów istnienia filozofii podchodz w sposób skrajnie „arystokratyczny”, poniewa z jednej strony filozofi jest dla mnie wytwarzanie nowych my li (a to potrafi tylko wielcy filozofowie), z drugiej strony, twierdz c, e dzieła filozoficzne adresowane s do filozofów, drastycznie zmniejszam kr g czytelników. Filozofia w moim uj ciu przestaje by „dobrem wspólnym”, odgrywaj cym istotn rol w kulturze, a staje si spraw wybranych jednostek.

Nie wiem czy potrafi obroni si przed tak interpretacj , je li przypomn , e zawsze opowiadałem si za „wszechobecno ci filozofii”, podzielaj c pogl d tych my licieli, którzy twierdz , e ka dy człowiek ma jak filozofi (nawet je li o tym nie wie) i e ka dy jest filozofem (je li nie aktualnie, to potencjalnie).

39. Twierdzenie o wszechobecno ci filozofii mo e dotyczy aktualnej rzeczywisto ci społecznej i kulturalnej; w takim przypadku pseudodemokratyczny frazes maskuje faktyczn nierówno ludzi w zakresie wykształcenia i przygotowania do samodzielnego my lenia a tak e fakt, e filozofia nie pełni w yciu społecznym i kulturze tej roli jak mo e i powinna pełni ; uspokaja nasze sumienie złudzeniem, e wszystko jest w porz dku i adne działania nie s potrzebne (skoro ludzie, którzy nie studiowali filozofii te s „filozofami”), albo te mo e charakteryzowa po dany stan rzeczy, cel naszych d e i wtedy staje si cz ci programu działa zmierzaj cych do przewyci enia nierówno ci i nasycenia ycia społecznego i kultury filozofi

40. Je li wi c zgadzam si z twierdzeniem, e ka dy człowiek ma jak filozofi , to tylko z równoczesnym uznaniem zró nicowania sposobów istnienia filozofii w umysłach ludzi. Z pewno ci bowiem inaczej istnieje filozofia w umy le człowieka, który nie studiował filozofii, nie wie, e ma jak filozofi i nie potrafi zwerbalizowa własnych my li, a inaczej w umy le człowieka, któremu potrzeba kilkunastu tomów na wyło enie tego wszystkiego, co składa si na jego filozofi .

Nale y wi c odró ni ubogi (ME 30) i bogaty sposób istnienia filozofii (ME 31) i nie negowa tego oczywistego faktu, e je li nawet wszyscy maj aktualnie jak filozofi , to jedni maj jej mniej a inni wi cej. Na razie bowiem — u ywaj c słów Kartezjusza — filozofia nie jest „sprawiedliwie podzielona”.

W twierdzeniu takim nie ma adnego „arystokratyzmu”; przeciwnie, wynika z niego demokratyczne zadanie dla nas, nauczycieli filozofii; działa na rzecz tego, eby u wszystkich filozofia istniała bogatszym sposobem istnienia.

41. Inn istotn ró nic —o której ju była mowa—jest to, e w jednym umy le twierdzenia uznane za własne s przyjmowane „na wiar”, bezkrytycznie, bez sprawdzania uzasadnie (a nawet bez odczuwania potrzeby uzasadniania własnych przekona) a w drugim umy le filozofia posiada silne, rozgał zione korzenie: jej twierdzenia s dobrze uzasadnione. W tej sytuacji, kiedy dwie osoby mówi „to samo”, pierwsza z nich wypowiada twierdzenia nie posiadaj ce adnej warto ci (nawet wtedy je li przypadkiem s prawdziwe); te same twierdzenia w ustach drugiej osoby maj znacznie wi ksz warto , poniewa s zakorzenione w rzetelnych uzasadnieniach.

Warto zapami ta , e warto twierdzenia nie polega wył cznie na jego prawdziwo ci. Prawdziwo zda przyj tych bez racjonalnego uzasadnienia jest cech przypadkow i nie usprawiedliwia faktu ich przyj cia.

42. Nast pn ró nic w sposobie istnienia „tych samych” twierdze jest to, e w jednym umy le nic z tych twierdze nie wynika, a w drugim rodz one nowe twierdzenia. Warto wi c odró ni bezpłodny (ME 32) i owocny sposób istnienia filozofii (ME 33). My li te zawdzi czam Antoniemu Bolesławowi Dobrowolskiemu, który odnosił je do twierdze naukowych, mówi c, e ich zadaniem nie jest wyja nianie zjawisk, ale rodzenie nowych odkry . Nie odnosiły si te my li do filozofii, bo Dobrowolski—jako scjentyista—odnosił si z lekcewa eniem do tego, co nazywał „filozofi”. Nie podzielaj c nigdy jego lekcewa enia dla dziedziny, której po wi ciłem całe ycie, zauwa yłem przydatno jego my li o nauce do rozwa a nad filozofi , a tak e nad dziełami sztuki, których warto - moim zdaniem — te polega na zdolno ci do generowania nowych, doskonalszych dzieł sztuki.

43. Bezpłodno wi e si z „zamkni tym sposobem istnienia filozofii” (ME 34), z dogmatycznym skostnieniem, niezdolno ci do modyfikowania si , wzbogacania i rozwijania. Przeciwstawia mu si „otwarty sposób istnienia filozofii” (ME 35), w którym jest ona gotowa do dialogu, nie l ka si krytyki, potrafi przyswaja sobie warto ci znajduj ce si w innych systemach filozoficznych i w innych dziedzinach kultury.

44. W dotychczasowych rozwa aniach była ju kilkakrotnie mowa o historykach filozofii. Nadeszła pora, eby porówna ze sob „ródłowy sposób istnienia filozofii”, jakim filozofia istnieje w wypowiedziach i tekstach filozofa (ME 36) z „opracowanym sposobem istnienia”, jakim filozofia istnieje w „opracowaniach” historyków filozofii (ME 37).

45. Były takie okresy w moim yciu, kiedy nachodziły mnie w tpliwo ci czy praca historyka filozofii ma sens. Pojawiała si my l, e filozofi nale y poznawa bezpo rednio ze ródł (bo tylko w ródłach filozofia istnieje autentycznie, a wi c z wypowiedzi i tekstów filozofów, nie z opracowa , w których ta sama filozofia przedstawiana jest zwykle w sposób zniekształcony, selektywny, uproszczony (ME 38). Uwa ałem, e opracowania historyków filozofii wyrz dzaj wielkie szkody kulturze filozoficznej, poniewa s namiastkami ródł i w ten sposób sprzyjaj szerzeniu si „umysłowego lenistwa” (znów wyra enie wzi te od Antoniego Bolesława Dobrowolskiego); leniwi studenci zwolnieni s z samodzielnego przedzierania si przez trudne teksty filozofów, otrzymuj c zamiast nich krótkie, łatwe, uproszczone, lekkostrawne streszczenia. Historyk, który „ułatwia” poznawanie filozofii, spra-

wia, e dyplomy ukończenia studiów filozoficznych otrzymują ludzie leniwi, niezodolni do wysiłku umysłowego, do rzetelnych badań, do rozwijania filozofii.

Szczęście, a nie w tym celu tego rodzaju odegrały pozytywną rolę w formowaniu się mojego własnego sposobu uprawiania historii filozofii i działalności dydaktycznej w tej dziedzinie.

Starałem się więc tak pisać i tak wyklądać, aby moje omawianie dzieł filozofów nie zastąpiło lektury tych dzieł, ale rozbudzało potrzebę samodzielnego studiowania ról. Zauważyłem skłonność studentów do wybierania — przy lekturze tekstów wieloznacznych — najbardziej banalnego sposobu rozumienia, starałem się pokazywać, a nie pod powierzchnią sensu banalnego kryć się głębsze warstwy znaczeniowe (model Bruna z jego kategoriami: *superficies significationis, midolla del senso*), a więc i ten sam tekst moim rozumie powierzchownie, głębiej i jeszcze głębiej. Mówiłem, że dobrym nauczycielem filozofii nie jest ten, który ułatwia studentom zdobycie dyplomu najmniejszym kosztem, ale przeciwnie ten, który utrudnia im studia, stawiając wysokie wymagania: samodzielnego przeprowadzania badań, podejmowania trudnych tematów, sięgania do oryginałów, zajmowania krytycznej postawy wobec opracowań, których twierdzenia należy sprawdzać, konfrontować je z wiedzą czerpaną bezpośrednio z ról.

46. Przede wszystkim jednak szukałem takich obszarów, na których historyk filozofii wychodzi poza streszczanie tekstów i wzbogaca swoimi badaniami wiedzę o danej filozofii informacjami, których nie ma w omawianych tekstach. Chodziło mi o to, aby historyk filozofii nie zastąpił filozofa, ale uzupełniał go, wnosząc do swego opracowania wartości, które sprawi, że dana filozofia będzie istniała w opracowaniu (nie łatwiejszym, ale) doskonalszym sposobem istnienia od tego, którym istnieje w dziełach filozofa.

47. Doszedłem do wniosku, że — w zależności od kwalifikacji i wkładu pracy historyka filozofii — sposób istnienia filozofii w opracowaniu nie zawsze musi być gorszy od sposobu istnienia w rólach, czasem może być lepszy. A szukając słów, które nadadzą określeniom „gorszy” i „lepszy” znaczenie bardziej konkretne, nazwałem ten gorszy sposób „zamazanym sposobem istnienia filozofii” (ME 39), a lepszy „uwyróżnionym” (ME 40).

Na czym polega tu „uwyróżnienie”?

- na zebraniu tego, co w wypowiedziach i publikacjach filozofa istnieje w postaci rozproszonej;
- na poprawieniu ewidentnych pomyłek i starannym odredagowaniu tekstu;
- na uporządkowaniu materiału w sposób chronologiczny lub problemowy;
- na uzupełnieniu tekstu przypisanymi bibliograficznymi, imionami, datami, informacjami, skorowidzami;
- na trafnym eksponowaniu tego, co najważniejsze (z ujawnieniem, jakie zastosowano kryteria);
- na dodaniu objaśnień wskazujących na oryginalność i na zwizki tekstu z jego rólami z zakresu filozofii i innych dziedzin kultury;
- na opisanie ujęcia historycznego tekstów, na pokazaniu dziejów ich recepcji i funkcjonowania jako ról inspirowania;
- na skonfrontowaniu twierdzeń filozofa ze współczesnym stanem wiedzy;

- na ewentualnym przekładzie tekstów filozofa na inny j zyk.

48. Spo ród czynno ci historyka filozofii, dzi ki którym badana przez niego filozofia zaczyna istnie doskonalszym sposobem istnienia, nale y wyodr bni umieszczenie jej w dobudowanych kontekstach, które nadaj jej dodatkowy sens;

- wł czenie tekstu w cało pism my liciela tworzy kontekst pozwalaj cy na uj cie tekstu z perspektywy rozwoju jego filozofii, na ustalenie, co w danym tek cie jest powtórzeniem, negacj , modyfikacj , rozwini ciem twierdze wcze niejszych; co pojawia si w nim po raz pierwszy; co jest zapowiedzi i polem wyj cia dla pó niejszych prac;

- wł czenie pism my liciela w dzieje szkoły lub kierunku filozoficznego tworzy kontekst pozwalaj cy na uchwycenie relacji mi dzy nim, a jego nauczycielami i mi dzy nim, a jego uczniami; odsłania rol jak pełnił w obr bie danej szkoły jako jej twórca, reformator, wybitny przedstawiciel albo zwykły, przeci tny uczestnik;

- wł czenie wybranych pism my liciela w dzieje poszczególnych dyscyplin filozoficznych tworzy kontekst umo liwiaj cy uchwycenie jego roli w rozwoju tych dyscyplin; natrafiamy tu znów na paradoksalno wyra enia „bycie w”. Z jednej strony pisma nale ce do okre lonej dyscypliny s cz ci jego twórczo ci (w tym sensie mo na powiedzie , e np etyka czy estetyka s „w” jego filozofii jako jej cz ci składowe), z drugiej strony s one cz ci „korpusu” dzieł składaj cych si na t dyscyplin (i w tym sensie mo na powiedzie , e to on zajmuje jakie miejsce „w” dziejach etyki i estetyki; one s w nim, on jest w nich);

- szczególne znaczenie ma wł czenie pism danego filozofa w powszechne dzieje filozofii i dlatego — nie poprzestaj c na wyodr bnienu „sposobu istnienia wł czon ego w szerszy kontekst” (ME 41) — wyodr bnimy „sposób istnienia systemu filozoficznego w cało ci dziejów filozofii” (ME 42). Z dzieł filozofa mo emy pozna jedynie sposób, jakim filozofia istnieje w jego dziełach, natomiast dzi ki historykom filozofii dowiadujemy si w jaki sposób (jego) filozofia istnieje w filozofii, ile miejsca zajmuje w powszechnych dziejach filozofii wszystkich krajów i epok i na jakiej wysoko ci si znajduje w zestawieniu z innymi systemami, wcze niejszymi, współczesnymi sobie i pó niejszymi;

- jeszcze wi ksze znaczenie ma pokazanie „sposobu istnienia filozofii w cało ci dziejów rozwoju kultury wiatowej” (ME 43). Bo przecie innym sposobem istnienia istnieje taki system filozoficzny, który wchodzi w rozmaite relacje wył czenie z innymi systemami filozoficznymi, a innym ten, który wywiera istotny wpływ na inne dziedziny kultury, daje pocz tek nowym naukom, nowym kierunkom w sztuce, nowym ruchom społecznym i przemianom politycznym.

49. W ród czynno ci podejmowanych przez historyka filozofii nale y wymieni tak e, a mo e przede wszystkim, interpretacj badanej filozofii. Je li historyk potrafi da now , oryginaln interpretacj my li filozofa, to wła ciwie wykracza poza uprawianie historii i sam staje si filozofem. (Podobnie jak portret daj cy oryginaln interpretacj osoby portretowanej jest tak e i przede wszystkim autoportretem portretuj cego). Dzi ki tej czynno ci filozofia zaczyna istnie nowym „interpretowanym sposobem istnienia” (ME 44).

Nowa interpretacja to nowy „sposób rozumienia” (*modus intelligendi*) filozofa, nowy „sposób patrzenia” na jego twórczość. Pod tym względem osoba interpretująca przypomina malarza. Interpretowanie jest portretowaniem.

Dajcie nam nową interpretację myśli filozofa, osoba portretująca sporządza „portret filozofa”, który tym się różni od innych portretów (malarzskich, poetyckich, filmowych itd), że jest „portretem filozoficznym” (należącym do filozofii nie tylko ze względu na osobę portretowaną, ale także i przede wszystkim ze względu na twórczość i cel do sporządzenia portretu; twórczym portretu filozoficznego jest filozofia).

50. W ten sposób rozważania nad różnymi sposobami istnienia filozofii zaprowadziły nas na obszar „filozofii portretu”, którą rozwijam od 30 lat, m. in. w takich pracach jak *Klasyfikacja portretów jako klasyfikacja sposobów rozumienia siebie z samym sobą* (*Człowiek w kwiecie dzieł*, 1974, s. 81-105), *Portrety filozofów w poezji, malarstwie i muzyce* (Lublin 1978), *Portrety teologów* (1980), *Uwagi do teorii portretów nauczycieli* (*Nauczyciele*, 1981, s. 16-18), *O sztuce portretowania* (A. Nowicki: *Uczeń Twardowskiego*, Katowice 1983, s. 131-146), *Rozważania o warsztacie filozofii portretu* („Edukacja Filozoficzna”, t. 7, 1989, s. 281-309), *Filozofia portretu jako dział inkontrologii* (w: *Filozofia portretu*, Lublin 1992, s. 9-34), *Promienie epsilon i najważniejsze rodzaje portretowego promieniowania* („Przeegląd Humanistyczny” 1989, nr 11-12, s. 39-52). Zbudowany został wielki warsztat, w którym zgromadzone zostały nowe narzędzia do badania rozmaitych portretów. Sądzi się, że mogą one okazać się przydatne także do badania „portretów filozoficznych”, czyli interpretacji systemów tworzonych przez filozofów.

Rozwijanie tej tematyki rozsadziłoby ramy rozważań o sposobach istnienia filozofii. Odkładam to zatem do późniejszego opracowania pod roboczym tytułem: *Sztuka interpretacji systemów filozoficznych jako dział sztuki portretowania*. Tu wystarczy tylko stwierdzenie, że dzięki różnym interpretacjom ta sama filozofia może istnieć „wieloportretowym sposobem istnienia” (ME 45). Podobnie jak w przypadku wydrukowania dzieła filozoficznego, mamy tu do czynienia z istnieniem zwielokrotnionym, ale różnica polega na tym, że choć portretów jest wiele, to każdy z nich jest inny.

Jeśli istnieją różne interpretacje tej samej filozofii, to nie należy się dziwić, że tylko jedna z nich jest trafna, a wszystkie inne są fałszywe. Mogą przecie istnieć interpretacje komplementarne, skupiające uwagę na innych aspektach, a dzięki temu nie jest ich wiele, zbliżamy się do ujęcia badanej filozofii w jej obiektywnej wieloaspektowości.

Dla filozofii jest rzecz korzystna, jeśli jej istnienie „ródłowe” wzbogaca się o istnienie „wieloportretowe”.

51. Dotychczas była mowa o „jawnych sposobach istnienia filozofii” (ME 46). Teraz warto poświęcić trochę uwagi „ukrytemu sposobowi istnienia” (ME 47).

52. Zacznijmy od problemu istnienia „filozofii ukrytej w praktyce”, odróżnijmy filozofii „wniesioną” do praktyki (ME 48), od filozofii „wydobytej” z praktyki (ME 49).

„Praktyczny” sposób istnienia filozofii (ME 50) bywa ceniony wysoko. Uważa się za fakt pozytywny, że filozofia schodzi z obłoków rozważań teoretycznych na

ziemi i zaczyna przejawia się w naszym życiu i działaniu, wywierając wpływ na nasz postaw moralny, na działalność społeczno-polityczną, a także na nasz sposób uprawiania badań naukowych i twórczości artystycznej. Powszechnie uważa się, że człowiek powinien żyć zgodnie z wyznawanymi przez siebie filozofii.

53. Wnoszony do praktyki sposób istnienia filozofii jest wysoko ceniony zwłaszcza przez aparat sprawujący władzę. Wychodzący z założenia, że „nadbudowa” powinna umacniać „bazę”, państwa totalitarne wprowadzają system indoktrynacji polegający na obowiazku studiowania i wyznawania określonej filozofii przez aktywnych partyjnych, kadry naukowe, oficerów i całe społeczeństwo.

Negatywna ocena indoktrynacji jako narzędzia panowania duchowego nad społeczeństwem nie powinna pociągać za sobą negatywnej oceny wpajanych treści filozoficznych. Czym innym jest indoktrynacja, a czym innym filozofia, więc należy je oceniać oddzielnie. Przedmiotem indoktrynacji były w różnych państwach różne doktryny filozoficzne, polityczne, religijne.

54. Oceniając negatywnie podporządkowanie badań naukowych teologii, polityce, filozofii, opowiadamy się jednoznacznie za wolnością nauki, ale z tego wcale nie wynika, że spotkania filozofii z naukami szczegółowymi są zbędne. Spotkania takie są potrzebne zarówno samej filozofii jak i poszczególnym naukom. Pomoc filozofii jest potrzebna naukom jako źródło inspiracji przy ustalaniu programu badań, niezbędną przy doborze i udoskonalaniu narzędzi badawczych, przydatną przy interpretacji wyników badań — a wszystkim naukom razem przy podejmowaniu prób integracji ich osiągnięć, z tym, że od integracji *ex post* ważniejsza jest integracja *ex ante*, zwłaszcza dla prawidłowego projektowania badań interdyscyplinarnych. Do zagadnienia tego jeszcze wrócimy.

55. Niektórzy filozofowie z kręgu marksizmu ujmowali związek filozofii z praktyką w sposób znacznie głębszy, dostrzegając nie tylko problem „wnoszenia” filozofii do praktyki, ale także — wynikający z genetycznego pierwszostwa praktyki przed teorią — możliwość wydobywania filozofii z praktyki w oparciu o założenia, że w każdej praktyce tkwi w sposób ukryty jakaś filozofia. W szczególności dotyczy to działalności rewolucyjnej. Według tej interpretacji, marksizm nie jest filozofią „wymyśloną” przez Marksa (i wniesioną z zewnątrz do ruchu robotniczego), ale czymś, co istniało obiektywnie w praktyce walki klasowej robotników, a przez Marksa zostało tylko „wydobyte” z tej praktyki. Dlatego właśnie nie Antonio Labriola (1843-1904), a po nim Antonio Gramsci (1891-1937), nazywali marksizm „filozofią praktyki” (*filosofia della prassi*) w sensie „filozofii wydobytej z praktyki”. W Polsce sympatyzował z taką interpretacją marksizmu Kazimierz Kelles Krauz (1872-1905) — por. *Pisma wybrane*. Warszawa 1962, s. 383.

56. Warto zauważyć, że w odniesieniu do estetyki, odmiennymi drogami, do podobnych wniosków doszedł Władysław Tatarkiewicz (1886-1980). W pracy o moich nauczycielach pisałem, że według Tatarkiewicza „estetyka, czyli pewna filozofia sztuki, znajduje się nie tylko w tekstach filozoficznych, zawierających — wyłożone explicite — poglądy na sztukę, ale także tkwi implicite w dziełach sztuki, to znaczy w utworach poetyckich, malarskich, muzycznych, w rzeźbie i architekturze i w praktyce, czyli w czynnościach twórczych artysty” (*Nauczyciele*, 1981, s. 174).

57. Były okresy, kiedy w moich badaniach z zakresu historii filozofii szczególnie fascynowały mnie ukryte sposoby istnienia filozofii, zwłaszcza w religiach (ME 51), w krytyce religii (ME 52), w niektórych naukach (ME 53), w poezji (ME 54), w malarstwie i rzeźbie (ME 53), a przede wszystkim w muzyce (ME 54).

58. Dla moich rozważań nad sposobem wydobywania treści filozoficznych ukrytych w religiach, szczególnie znaczenie miał referat, który wygłosiłem 18 kwietnia 1958 r. na konferencji religioznawczej w Katowicach pt *Rola kategorii „formy” i „treści” w definiowaniu religii i ateizmu* („Euhemer”, 1958, nr 3, s. 17-30). Nawiązując do Kanta, Hegla, Feuerbacha, Marksa i Engelsa naszkicowałem metodę wyłuskiwania cennych treści z religijnego kontekstu. Twierdziłem, że religia jest specyficzną formą (maska, szata, skorupa) podawania treści wieckich; funkcją tej formy jest wyłuszczenie podanych w niej twierdzeń spod dyskusji i krytyki. Należy zatem odrzucić formę, a wydobyte z niej treści ocenić w sposób merytoryczny, nie przejmując się odrzuconą formą: jedne treści można aprobować, inne trzeba odrzucić. Cenne treści, wyłuskane z religijnej skorupy, mogą stać się wieckimi elementami kultury wieckiej. Program ten realizowałem konsekwentnie przez czterdzieści kilka lat we wszystkich pracach religioznawczych.

59. Powstaje pytanie: czy myślenie o możliwościach znalezienia w religiach cennych treści nadających się do zaakceptowania, była jedynie deklaracją, z której w praktyce nic nie wynikło, czy też w ciągu kilkunastu lat rzeczywiście coś takiego znalazłem? Sądząc, że można wskazać na kilkanaście takich obszarów, gdzie z form religijnych (mitologicznych i teologicznych) wydobyłem cenne treści:

- za Maxem Beerem, Engelsem i Kautskim znalazłem w herezjach elementy projektowania idealnego ustroju społecznego;
- w niektórych bóstwach mitologii greckiej znalazłem personifikacje cenionych przeze mnie wartości (Muzy jako personifikacje sztuk i nauk, Atena jako personifikacja rozumu);
- wkład niektórych teologów w badania nad dziejami ateizmu;
- próby oddzielenia cennych treści chrześcijaństwa od teologii, kultu, instytucji religijnych (prace Robinsona, Hamiltona, Altizera);
- wkład Josepha Böckenhoffa do filozofii spotkania (por. „Euhemer”, 1974, nr 1, s. 11-19);
- wkład prawosławnej teologii ikony (Paweł Floreński, Leonid Uspienski) do filozofii portretu;
- sympatyczne elementy pluralizmu w katolickiej filozofii kultury Adama Rodzińskiego („Euhemer”, 1981, nr 3, s. 49-61) itd.

Najważniejszym z tego wszystkiego było, jak sądzę, odkrycie „ateistycznego sensu teologii eucharystii” (1987). W pracy na ten temat wskazałem na „ogólny kierunek deteologizacji tekstów, czyli sposobu czytania nastawionego na wydobywanie istotnych problemów filozoficznych z teologicznej skorupy”, i na przykładzie księgi Aleksandra Gerkena wyliczyłem kilkanaście problemów (por. *Spotkania w rzeczach*, 1991, s. 305-316).

60. Po krótkim okresie, w którym ateizm był dla mnie tylko negacją, a następnie tylko krytyką religii, zacząłem od 1958 r. ujmować ateizm w kategoriach formy i treści, dochodząc do przekonania, że tym, co najcenniejsze, są w ateizmie „treści

pozytywne” podawane w formie krytyki religii i — badając dzieje ateizmu należy zwracać uwagę przede wszystkim na pozycje aksjologiczne, z jakich dany ateista zwalcza religie. Przykładami stosowania tej metody mogą być moje książki: *Centralne kategorie filozofii Vaniniego* (Warszawa 1970) i *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność*. Warszawa 1986).

61. Około roku 1972 zafascynował mnie — na dwadzieścia lat — sposób istnienia filozofii w dziełach sztuki, zwłaszcza w poezji, malarstwie i muzyce. Najogólniej biorąc, stosowałem tu tę samą metodę, co w pracach religioznawczych. Różnica polegała na tym, że w przypadku religii odrzucałem formy religijne ze względu na jej funkcję zabraniającą krytyki podawanych przez nie treści, natomiast w sztuce oceniałem bardzo wysoko formy poetyckie, malarskie i muzyczne. To prawda, że początkowo próbowałem od nich abstrahować, wkrótce jednak — kiedy odkryłem dwa różne sposoby istnienia filozofii w sztuce — doszedłem do przekonania, że metody, którymi dysponuje artysta, stwarzają możliwość wyjścia poza „wnoszenie” istniejącej filozofii do dzieł sztuki.

Najczęściej dzieje się tak, że artysta wnosi do tworzonych przez siebie dzieł jakie cudze myśli, które już znamy z dzieł filozoficznych; ten sposób istnienia filozofii w sztuce ma charakter wtórny i gdyby filozofia tylko w taki sposób mogła istnieć w poezji, malarstwie i muzyce, to wyłuskiwanie jej z tych dzieł byłoby mało interesujące. Mogą jednak istnieć takie dzieła sztuki, w których poeta, malarz lub kompozytor wnosi do swego wytworu jak własną myśl, której nikt przed nim nie wypowiedział, daje nową filozoficzną interpretację przedmiotu, którego dotychczas nikt w taki sposób nie interpretował. To właśnie jest najbardziej fascynującym sposobem istnienia filozofii w sztuce, ponieważ mamy tu do czynienia nie tylko ze wzbogacaniem dzieła sztuki o „warstwy filozoficzne”, ale także i przede wszystkim o takie myśli poetów, malarzy i kompozytorów, „o których nie było się filozofom”. To wzbogacanie „wiatru tręci” dokonuje się nie „pomimo formy”, ale właśnie dzięki formom artystycznym, dzięki metaforom, kształtom, barwom i dźwiękom. Zwłaszcza w przypadku sztuk operujących innym tworzywem niż słowo, mamy rzeczywiście do czynienia z innym sposobem istnienia filozofii — poza wiatrem myśli zwerbalizowanych, z istnieniem ukrytym w bryłach, barwach i dźwiękach.

62. Mniej uwagi poświęciłem wydobyciu treści filozoficznych z prac naukowych; przedmiotem mojego zainteresowania były zresztą tylko niektóre spośród nauk: astronomia (w okresie pracy nad Kopernikiem, Brunem, Heweliuszem), historia naturalna lodu (w okresie pracy nad Antonim Bolesławem Dobrowolskim), religioznawstwo, językoznawstwo, historia sztuki, muzykologia, psychologia, historia filozofii.

63. Psychologii interesowałem się nieprzerwanie od 1935 r., zwłaszcza takimi jej działaniami jak psychologia sztuki, psychologia religii, psychologia podświadomości, psychologia myślenia. Najwięcej uwagi poświęciłem pracom Władysława Witwickiego, ale także i pracom takich autorów jak William James, William McDougall, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Johann Friedrich Herbart, Wilhelm Stekel, Theodor Lipps, Gustav Theodor Fechner, Stefan Baley, Jan Wierszyłowski i wielu innych. Z prac psychologicznych próbowałem wydobyć ukrytą w nich filozofię

człowieka, milczące przesłanki dotyczące przedmiotu badań, elementy inkontrologii, ergantropii i polityzmu (pluralistycznej i policentrycznej teorii osobowości).

64. Prace z zakresu historii filozofii czytałem zwykle na dwa sposoby: jednym sposobem czytania zwracałem uwagę na przedmiot badań, na informacje o życiu i dziełach filozofów; drugim — na sposób uprawiania tej dyscypliny przez danego historyka filozofii, na stawiane przez niego pytania i na stosowane przez niego narzędzia. We Wrocławiu prowadziłem w latach sześćdziesiątych tych konwersatorium doktoranckie na temat sposobów uprawiania historii filozofii przez takich autorów, jak Hegel i Feuerbach, Friedrich Überweg, Kuno Fischer, Johann Eduard Erdmann, Eduard Zeller, Max Frischeisen Kohler, Hermann Diels, Wilhelm Windelband, Giuseppe Saitta, Eugenio Garin, Nicola Badaloni, Luigi Firpo i wielu innych, a zwłaszcza „odkryty” przeze mnie i fascynujący mnie bogactwem narzędzi pojęciowych Arthur Hübscher.

65. Również w poszczególnych naukach filozofia istnieje dwoma sposobami istnienia: wniesionym z zewnątrz i wyrastającym z wnętrza. Nie chodzi o to, aby astronom, fizyk, zoolog wnosili do dzieł naukowych myśli, które zapamiętał jako student, kiedy chodził na wykłady kursowe z filozofii (albo wcześniej, jako dziecko przejmujące światopogląd od rodziców i katechety), ale o to, aby obserwował własne czynności badawcze i stosowane przez siebie narzędzia badawcze ze stałym troską o ich doskonalenie. Filozofia jest niezbędnie potrzebna naukom dla prawidłowego wyodrębnienia przedmiotu badań, dla wyboru i ulepszania narzędzi, dla projektowania obserwacji, dla krytycznej interpretacji wyników badań, dla wyboru i ulepszania narzędzi, dla projektowania obserwacji, dla krytycznej interpretacji wyników badań. Dlatego każdy naukowiec powinien dobrze znać historię filozofii, aby orientować się w bogactwie problematyki, metod, narzędzi, jakie ma do dyspozycji. Przede wszystkim jednak liczy się te myśli, które on sam wnosi do filozofii, te pytania, które sam potrafił postawić i te narzędzia, które sam potrafił wytworzyć.

66. Kwestią dyskusyjną jest istnienie filozofii poza światem wytworów człowieka. Kiedy używa się wyrażenia „filozofia przyrody”, to może mieć na myśli nie tylko filozoficzne rozważania o przyrodzie, ale także coś analogicznego do systemu filozofii, co tkwi obiektywnie (choć w sposób niezwerbalizowany) w samej przyrodzie. W takim właśnie sensie Fryderyk Engels pisał o obiektywnej „dialektyce przyrody”, o dialektyce, która ukrytym sposobem istnienia istnieje w przyrodzie i może być z niej wydobyta (ME 57).

67. Użyta przez Hegla metafora sowy Minerwy wskazuje na „wieczorny sposób istnienia filozofii” (ME 58), polegający na uogólniającej integracji osiągnięć poszczególnych nauk. Uwzględniając fakt, że oprócz integracji *ex post*, możliwa jest także integracja *ex ante*, należy wyodrębnić „przedwಿತowy sposób istnienia filozofii” (ME 59), polegający na spełnianiu funkcji antycypacyjnych.

68. Filozofia może istnieć zarówno „rozproszony” (ME 60) jak „scalony sposobem istnienia” (ME 61). W pierwszym przypadku nie ma takiego bytu, jak „filozofia w ogóle”, a są tylko poszczególne, konkretne filozofie, których jest tyle, ilu jest filozofów. W drugim zakłada się, że scalanie filozofów w grupy takie jak „materialiści”, „pozytywiści”, „egzystencjaliści”, „filozofia polska”, „filozofia chińska”, „filozofia starożytna”, „filozofia renowacyjna” itd, mają podstawy

obiektywne, a nawet podstaw obiektywn ma poj cie „filozofii powszechnej wszystkich krajów i epok”, poniewa wszyscy yjemy w tym samym wiecie i — jak powiadali niektórzy filozofowie — „Istnieje tylko jeden rozum” (jeden model racjonalnego my lenia), a tylko to, co jest zgodne z tym jednym rozumem, wchodzi w skład filozofii.

69. Ujmowa filozofii jako cało obejmuj c wszystkie filozofie mo na nie tylko przez wł czenie wszystkich dotychczasowych wytworów aktywno ci filozoficznej, ale tak e i tych wytworów, których jeszcze nie ma. Warto zauwa y , e wytwory te istniej w chwili obecnej zupełnie innym sposobem istnienia, ni wszystko to, o czym mówili my dot d. Dla opisanie go trzeba si gn do ontologii Ernsta Blocha (1885-1977) i jej centralnej kategorii jak jest *noch nicht* (jeszcze nie), ale warto pami ta , e ju Arystoteles (384-322) odró niał w *Metafizyce* dwa sposoby istnienia: aktualny i potencjalny (ksi ga *Delta*, s. 1017, 1019).

Poj cie „potencjalnego sposobu istnienia filozofii” (ME 62) jest potrzebne do pami tania, e aktywno twórcza w dziedzinie filozofii b dzie trwała tak e po mierci naszego pokolenia, a te filozofie, których jeszcze nie ma, b d posiadały moc retroaktywn , nadaj c nowy sens równie naszym wytworom.

Kto zajmuje si filozofii powinien wiedzie nie tylko to, e istnieje — wytwarzana przez lalka ty si cenci — pewna cało , w której mieszcz si wszystkie warto ciowe wytwory my lenia filozoficznego, ale tak e i to, e w jej obr bie i wokół niej istnieje rozległa przestrze dla pojawiania si tego, co mo liwe i e my tak e mo emy wzi udział w wypełnianiu tej przestrzeni naszymi my lami.

70. Dysponuj c poj ciem „cało ci filozofii” mo emy zaj si badaniem jej struktury. Ci, którzy prowadzili takie badania, dochodzili najcz cie do jednego z nast puj cych wniosków:

- cało dziejów filozofii stanowi pewien system, który stopniowo rozwija si zmierzaj c do swego celu, jakim jest uformowanie si „filozofii absolutnej”. Wszystko, co było przedtem, ma wł cznie sens historyczny, jako etap drogi prowadz cej do tego celu. Wszystko, co powstało lub powstanie pó niej, mo e by ju tylko powtarzaniem lub zniekształcaniem tego, co znajduje si w „filozofii absolutnej”;

- cało dziejów filozofii ma struktur dualistyczn : polega na walce dwóch obozów (na przykład idealizmu i materializmu, irracjonalizmu i racjonalizmu, ortodoksji i heterodoksji);

- cało dziejów filozofii jest systemem policentrycznym, w którym mog istnie obok siebie filozofie równorz dne pod wzgl dem warto ci, ofiarowuj c nam wiele ró nych perspektyw, z których mo na ogl da t sam rzeczywisto , wiele ró nych metod i narz dzi badawczych. Ka da filozofia odsłania jakie aspekty rzeczywisto ci i dlatego mimo toczonej mi dzy sob walki ró ne filozofie mog si wzajemnie uzupełnia . Wyró nimy wi c „policentryczny sposób istnienia filozofii” (ME 63).

71. Na zako czenie warto postawi pytanie: jakie z wyliczonych sposobów istnienia filozofii uzna za najbardziej po dane? Tworzymy zatem poj cie „optymalnego sposobu istnienia filozofii” (ME 64).

Ze sposobu, w jaki charakteryzowałem rozmaite sposoby istnienia filozofii, łatwo wyczyta moje sympatie. Opowiadam si za osobowym, kreatywnym, erganotropijnym, spacjogennym, bogatym, owocnym, wieloportretowym i policentrycz-

nym sposobem istnienia filozofii, a przeciwko ubogim, bezpłodnym, zniekształconym, zamazanym, zamkniętym i bezosobowym sposobom istnienia. Wysoko ceniony trud historyków filozofii wkładany w wyrażanie myśli filozoficznych i portretowanie systemów oryginalnymi interpretacjami. Cieszy mnie wzajemne przenikanie się filozofii, nauki i sztuki.

72. Sądzi się, że należy działać na rzecz powiększenia wymiarów obecności filozofii w kulturze. Powinny istnieć różne filozofie, a tak się pojawiają nowe, których dotychczas nie było. Żadna filozofia nie powinna zajmować pozycji monopolistycznej, panującej, uprzywilejowanej; nie powinna pełnić funkcji instrumentalnych i apologetycznych; nie powinna być przedmiotem indoktrynacji.

Hasła wolności myślenia, wolności filozofowania, wolności badań, wolności słowa, wolności druku są nadal aktualne, ale nie wystarczają. Należy walczyć o to, aby wyrażenie „każdy ma jakiegoś filozofa” stało się opisem rzeczywistości świata ludzi kulturalnych, w którym wszyscy byliby mieli wykształcenie filozoficzne i byliby zdolni do wytwarzania własnych myśli, a w wyrażeniu „to my jesteśmy filozofami” słowo „my” oznaczałoby nie szczupłą garstkę profesjonalnych filozofów, ale całą wielomiliardową ludzkość.

Warszawa, luty 1994 r.