

ANNA KAMIŃSKA

Wrażliwość jako źródło rozumu filozoficznego

Sensitivity as an Origin of Philosophical Reason

Filozofię zawsze odczuwałam jako przenikanie w bezgraniczność, w zagadkę. Właśnie: „odczuwałam”, zanim jeszcze zaczęłam rozumieć. Od początku jawiła mi się krainą przesady, szczególnego, intelektualnego przewrażliwienia. Może właśnie to odczuwanie życia w połączeniu z przenikliwością rozumu charakteryzuje myślenie filozoficzne? Bo, jak przypuszczam, myśli rodzą się w przestrzeni odczuwania. Może trzeba szczególnie mocno czuć, aby osiągnąć odpowiednią głębokość myślenia?

Doszłam do przekonania, że wrażliwość jest szczególną dyspozycją oraz wartością poznawczą, „nerwem filozoficznym”. Bywa przekleństwem i ciężarem, ale bywa też źródłem twórczości, tym głębszym, im bardziej jest dotkliwa. Cierpienie obradza słowami, myślami, wyobrażeniami. Często bywa, że zdolności do cierpienia towarzyszy zdolność do szczęścia. Można powiedzieć, że cierpienie żłobi w nas przestrzeń odczuwania, im bardziej pogłębiło nas cierpienie, tym więcej szczęścia możemy w sobie pomieścić. Szczęście nie pojawia się bowiem w pustce, ono też potrzebuje przestrzeni. Rzeczywistość wyobraźni to świat nabudowany na wrażliwości.

Chciałabym połączyć świat wrażliwości ze światem twórczej wyobraźni w jeden spójny obraz człowieka niezdolnego do obojętności i właśnie dlatego zdolnego do tworzenia. Oczywiście trzeba wytyczyć jakieś ramy tej twórczej wrażliwości, pokazać także jej negatywne strony, zagrożenia, które ona niesie.

Sądzę jednak, że wypracowanie filozoficznej kategorii wrażliwości jest potrzebne dla zrozumienia człowieka, dla szukania odpowiedzi na kantowskie pytanie: Czym jest człowiek? Prawdopodobnie nie da się zrozumieć człowieka bez wrażliwości.

Jestem przekonana, że filozoficzne ujęcie tej dyspozycji poznawczej jest potrzebne, szczególnie wobec globalizacji, technicyzacji, informatyzacji ponowoczesnego świata, gdy nadmiar informacji niebezpiecznie zobojętnia i paraliżuje człowieka, niekoniecznie przyczyniając się do wzrostu jego wiedzy, a tym bardziej mądrości.

Chciałabym zatem wprowadzić wrażliwość w krąg istotnych pojęć antropologii filozoficznej.

I już tutaj jedna zasadnicza uwaga: w żadnym razie nie zamierzam deprecjonować rozumu, budować na irracjonalizmie. Zupełnie przeciwnie, chcę pokazać wrażliwość jako jedno ze źródeł rozumu filozoficznego.

Mówimy tutaj o jednym z aspektów wrażliwości, o wrażliwości w wymiarze epistemologicznym, o wrażliwości poznawczej, rozumianej jako przenikliwość czy głębia rozumu filozoficznego, wrażliwości jako źródle pytań, dzięki którym możliwe jest myślenie i rozumienie. Przypuszczamy bowiem, że podstawowe pytania, od których w ogóle zaczyna się filozofowanie, rodzą się z bólu człowieka, dlatego też zatracenie filozoficznej wrażliwości mogłoby być rodzajem kalectwa również intelektualnego.

Co nas motywuje do myślenia filozoficznego? Emmanuel Lévinas stwierdza, że myślenie filozoficzne zaczyna się od wstrząsającego przeżycia, które wytrąca podmiot z codzienności potocznego myślenia. Potem dopiero, w dużej mierze pod wpływem lektury, niekoniecznie nawet filozoficznej, wytwarza się niezbędny dystans i z przeżyć rodzą się pytania, problemy, które dają do myślenia. Martin Heidegger mówi o rozdarciu świadomości, o „prześwicie”, który poprzez pytanie odsyła myślenie w bezgraniczność. Dla Karla Jaspersa początkiem filozofii jest przejście się brakiem komunikacji egzystencjalnej, przebudzenie z oczywistości, „sytuacje graniczne” i konieczność ich przemyślenia, będąca warunkiem dalszego życia. Zdzisław Cackowski stwierdza, że autentycznym źródłem motywacji poznawczej i wiedzy jest „doświadczenie bolesne”¹, podkreśla filozoficzną doniosłość problemu bólu oraz konieczność pogłębienia rozumienia miejsca i roli bólu w egzystencji człowieka.

Wydaje się, że tradycja filozoficzna zdominowana przez kartezjańską doktrynę ostrej opozycji między poznaniem zmysłowym a poznaniem pojęciowym, między empiryzmem genetycznym a przekonaniem o abstrakcyjnej naturze myślenia, a także współczesna epistemologia, która ciągle miota się między „albo-albo”, czyli między

¹ Z. Cackowski, *Ból, lęk, cierpienie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1997, s. 9.

empirią a abstrakcją, nie potrafią uchwycić zróżnicowanego i wielopoziomowego fenomenu ludzkiej rozumności.

Trzeba bowiem stwierdzić, że źródłem myślenia filozoficznego nie jest ani czysty rozum, ani czyste doświadczenie. „Czystość” obu tych kategorii osiąga się drogą spekulatywnych założeń. Istnieją one wyłącznie w umysłach filozofów. Witold Gombrowicz zauważa: „Filozofowie [...] wydają się ludźmi, którzy wygodnie rozsiadłszy się w swoich fotelach, traktują o bólu, lekceważąc go z ściągniętym olimpijskim spokojem, który zniknie w dniu, gdy pójdą do dentysty i będą krzyczeć au, au doktorze”². Warto zaznaczyć, że abstrahowanie od całości ludzkiej egzystencji, od rzeczywistego kontekstu cielesnego i społecznego zarówno ludzkiego doświadczenia, jak i realnego myślenia oddala od autentycznego zrozumienia człowieka. U Z. Cackowskiego czytamy: „[...] żywe, realne doświadczenie ludzkie leżące u źródeł wszelkiej aktywności myślowej i poznawczej człowieka jest doświadczeniem bolesnym. Bez uwzględnienia tego bolesnego doświadczenia nie da się zrozumieć nie tylko dynamiki ludzkiego poznania, ale w ogóle dynamiki ludzkiego życia”³. Z tego doświadczenia, jak podkreśla wspomniany autor, wypływa kultura duchowa, zwłaszcza filozofia i sztuka, za pomocą których człowiek stara się opisać, oswoić i przezwyciężyć właśnie to „bolesne doświadczenie”.

Nie da się zaprzeczyć, że przedmiotem i zarazem podmiotem filozofii jest człowiek z krwi i kości. Filozofia jest potrzebą żywego człowieka, a żywy człowiek to nie tylko istota myśląca, ale także czująca. Można by odwołać się w tym miejscu do XVII-wiecznego myśliciela, B. Pascala, który pisał: „Ludzie, którzy nawykli sądzić uczuciem, nie pojmują zgoła procesu rozumowania; chcą od razu ogarnąć rzecz jednym spojrzeniem i nie są przyzwyczajeni do szukania zasad. Drudzy, przeciwnie, przyzwyczajeni rozumować na podstawie zasad, nie pojmują zgoła spraw uczucia, szukając w nich zasad i nie umiając objąć ich jednym rzutem”⁴. Można przywołać tu także Karla Jaspersa, który podkreśla, że filozofia związana jest w swoich motywacjach i inspiracjach z tokiem określonego życia indywidualnego, z czynami myślącego. „Nie ma w filozofii spraw odrębnych od człowieka. Kiedy współmyśli się z filozofującym człowiekiem, nie można pozostawać na uboczu jego podstawowych doznań, jego działań, świata, codziennych zachowań, mocy przezeń przemawiającej”⁵. Niemiecki filozof powiada, że metafizyka powinna nas „wzruszać egzystencjalnie”. Filozofią nie jest bowiem jeszcze wiedza o czymś, „dzieło kunsztownie uwydatnionej myśli”, jest ona także „czynem myślącej istoty”, wypływa z potrzeby serca, z „czynnych mocy”, z „czyjejś istotnej filozoficznej woli”, „rozumnej woli”, wyraża głębszą „moc filozoficzną”, „ową osobliwość, którą odczuwa się bądź nie odczuwa,

² Gombrowicz *Filozof*, wyb. i oprac. Francesco M. Cataluccio i Jerzy Illg, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 104.

³ Z. Cackowski, *Ból, lęk, cierpienie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1997, s. 16.

⁴ B. Pascal, *Myśli*, Hachette, Warszawa 2008, s. 30.

⁵ K. Jaspers, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. Stanisław Tyrowicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1993, s. 46.

której żadnym poznanem intelektualnym wdrożyć nie można, która stanowi właściwie o skuteczności duchowych uzdolnień i przemawia do nas”, gdy „stajemy wobec niej twarzą w twarz”⁶. Te źródłowe moce manifestują się w myślącym filozoficznie życiu, autentyczne filozofowanie zagarnia człowieka w jego faktycznej egzystencji (egzystencji filozoficznej). Dlatego, jak mówi Jaspers, filozof jest „rzecznikiem bycia człowiekiem”, nie posiadał prawdy, „żyje w powadze poszukiwań”. Na tej podstawie wspomniany myśliciel oddziela „prawdziwe filozofowanie” od „racjonalnych pustek”, od upojęciowanego pustostłowia. Z tego samego względu Heidegger stwierdza, iż mniej bezmyślności znajdziemy w przedstawianiu własnych poglądów przez kogoś niewykształconego filozoficznie niż w arbitralnym przytaczaniu z całej światowej literatury filozoficznej zdań, które siłą się być jak najbardziej naukowe.

Wychodząc od kantowskiego rozróżnienia rozumu (*die Vernunft*) i intelektu (*der Verstand*), Jaspers uznaje, że myślenie (racjonalność) intelektu nie jest jeszcze w żadnym razie rozumnym myśleniem. Wiedza o świecie zdobyta za pomocą intelektu jest wiedzą naukową, ale – co wynika ze specyfiki intelektu – wiedza naukowa nie jest w stanie objąć wszystkich obszarów rzeczywistości. Dlatego filozofii nie można opierać wyłącznie na intelekcie, tzn. na nauce. (Co oczywiście nie znaczy, że filozofia nie powinna opierać się na nauce. Powinna się opierać i opiera się. Czerpie także od nauki metodyczną formę swego przekazu.) Gdy filozofia chce być wyłącznie nauką, staje się pustą igraszką, niebędącą ani nauką, ani filozofią. Trzeba przyznać, że niedobrze jest, gdy filozofia pod pretekstem naukowości zajmuje się wyłącznie zagadnieniami, które dla życia ludzkiego mają niewielkie znaczenie. Dokonuje się wtedy rozerwanie tej intuicyjnie przez nas wyczuwanej jedności, jaką stanowi człowiek żyjący, myślący i działający. W projekcie tak rozumianego naukowego projektu filozofii zagadnienia „czysto teoretyczne” stają się jałowymi, abstrakcyjnymi dociekaniem, podczas gdy tak zwane życie zostaje zepchnięte w sferę przykłej konieczności, którą przeżywa się często w sposób bezmyślny, niepodlegający intelektualnej i moralnej kontroli. Jaspers uznaje, że trzeba posiadać możliwie jak najwięcej naukowej wiedzy o rzeczywistości, gdyż jest ona warunkiem osiągnięcia filozoficznej świadomości niewiedzy. „Różnica między prawdą a wiedzą jest w ujęciu Jaspersa jednym z podstawowych wyznaczników różnicy między filozofią a nauką”⁷. Niemiecki filozof dopełnia zatem stosowane w nauce pojęcie logiki, którą posługuje się intelekt, pojęciem logiki filozoficznej, która jest domeną rozumu. Bez tej logiki rozumu filozoficznego nie może istnieć prawdziwa filozofia, próbująca wyjaśnić problem sensu życia, sensu w ogóle, usiłująca uzasadnić nasze działania. „Odpowiedzi na pytanie, czym jest człowiek, nie przynosi poznanie. Jednak tam, gdzie poznanie zamiera, nie ustaje myślenie”⁸. Podobnie francuski humanista Gaston Bachelard stwierdza, że rozwój nauki wyma-

⁶ *Ibid.*, s. 105 – 106.

⁷ K. Gómiak-Kocikowska, *Problem racjonalizmu w filozofii Karla Jaspersa*, [w:] „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5 – 6, s. 304.

⁸ K. Jaspers, *Szyfry transcendencji*, przeł. Czesława Piecuch, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 19.

ga jakiejś „rozumnej alogiki”, jakiegoś transracjonalizmu, który by zachęcił myśl ludzką do transcendowania samej siebie. Zajmując się filozofią nauki, a częściowo i nauką samą, G. Bachelard zauważył, że milczy ona na temat idei oraz nie jest w stanie dotrzeć do rzeczy i obcować z nimi. Obiektywność w nauce osiąga się kosztem zerwania więzi z przedmiotem, poprzez eliminacje uczuć i sprowadzenie przedmiotu do ilościowych relacji możliwych do badania. Żywe doświadczenie sprowadza się do intelektualnej formuły. W tej sytuacji poznanie wymaga zobojętnienia, poznać prawdę można tylko odwróciwszy się od samego siebie. Jednak nawet w ramach nauki, odwołując się do osiągnięć nauki, zwłaszcza fizyki, Bachelard chciał przezwyciężyć przeciwieństwo racjonalizmu (idealizmu, konwencjonalizmu) i empiryzmu (realizmu), podkreślając, że empiryzm musi być także rozumieniem, a racjonalizm wymaga stosowania w doświadczeniu. Swoją koncepcję epistemologii niekartezjańskiej filozof nazywał racjonalizmem otwartym. Oznacza on ciągły proces otwierania się na nowe możliwości, permanentny stan niedokończenia, nieustanne rozszerzanie zakresu rozumienia. W swojej filozofii odkrycia naukowego francuski epistemolog uznaje, że proces poznania nie rozpoczyna się od zrozumienia, lecz tylko, poprzez błędzenie, do niego zmierza. Poznawanie jest błędzeniem, a jedyny rodzaj zrozumienia to zrozumienie błędów. Według wspomnianego filozofa nie istnieje czysta nauka, bo wszelka nauka jest przepojona metafizyką, będącą jej integralną i konieczną częścią. Powstanie nowego znaczenia wymaga zawsze pokonania jakiegoś epistemologicznego progu, nowej metafizyki reorientującej ludzką myśl. Nowy typ myślenia wymaga także nowego języka, dlatego język musi być stale gotowy do przeformułowania znaczeń pojęć, otwarty na ryzyko rozumu. Umysł, napotyając zjawisko uważane do tej pory za irracjonalne (tzn. nieujmowane w ramy dotychczasowych struktur poznawczych), zmienia swoje struktury, rozszerzając dziedzinę racjonalności.

Gaston Bachelard rozważa filozofię nauki, natomiast Martin Heidegger, mówiąc o filozofii *sensu stricto*, w swoich wykładach (z 1951/2 r.) na temat: *Co zwie się myśleniem?* stwierdza, podobnie jak Jaspers, że „nauka nie myśli”⁹, że naukowiec to jeszcze nie filozof, jeszcze nie myśliciel. Według Heideggera, myślenie filozoficzne to umyślne dążenie ku temu, co stale się wymyka. Nie jest ono czymś danym, lecz jest drogą, „wymaga osiedlenia się w pytaniu”¹⁰. Daje tu przykład Sokratesa, który przez całe życie stawał w przeciagu tego usilnego dążenia i w nim się utrzymywał. Cytuje także zdanie F. Hölderlina: „Znakiem jesteśmy niewytłumaczonym”, wyznając zarazem, że on sam w drodze do myślenia wsłuchuje się w poezję, że jego „próba myślenia wdaje się w dialog z poetyzowaniem”¹¹. Nie oznacza to oczywiście, iż myślenie powinno separować się od nauki, byłoby bowiem wtedy tylko nieudany poetyzowaniem, z drugiej strony, nie powinno jednak, z awersji do poezji, starać

⁹ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. Janusz Mizera, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 14.

¹⁰ *Ibid.*, s. 166.

¹¹ *Ibid.*, s. 62.

się „naukowością przewyższyć wszystkie nauki”¹². Wspomniany filozof podkreśla różnicę między wiedzą a myślą. Nauki z konieczności pozostają po stronie wiedzy, nie myślą, bo z góry już wiedzą, mają swoje założenia i nie są w stanie dotrzeć do istotowego pochodzenia danego obszaru wiedzy. Natomiast myślenie filozoficzne, „myślenie rozumiejące”, nie może zamykać się na pytania, nie powinno, jak mówi Heidegger, „zafalszowywać tego, co godne pytania, w stanowczą odpowiedź”¹³, musi stale otwierać się na to, co jeszcze niepomyślane, co jeszcze niezrozumiałe. Heidegger porównuje myśli i odpowiadające im słowa do studni, które wciąż od nowa trzeba znajdować, kopać i stale chodzić do nich, aby zaczerpnąć świeżego sensu. Niemiecki filozof stwierdza, że filozofia próbuje mówić o czymś, czego nie dosięga wiedza, o „przebudzeniu”, którego nie sposób dowieść, którego trzeba doświadczyć, którego nie zastąpi „beznamiętna interpretacja tradycyjnych tekstów filozoficznych”¹⁴. Właśnie to doświadczenie jest dla filozofa „przygotowawczym myśleniem”¹⁵, jest owym „prześwitem”, który umożliwi prawdziwe myślenie.

Uznajmy zatem, że rozum i uczucie, „głowa i serce”, obie te władze poznawcze wyrastają z najgłębszych pokładów życia, i obie warunkują życie. Dlatego filozofia nie powinna być budowana w oparciu o którąkolwiek z tych zasad, z pominięciem drugiej. W świetle tego, co już powiedziane, trzeba stwierdzić, iż przeciwstawienie: racjonalność – emocje jest niemądre z filozoficznego punktu widzenia, utrwała stereotyp, wedle którego racjonalność jest wroga życiu uczuciowemu, wymaga wyrzeczenia się emocji. Tymczasem wiadomo, że te ostatnie są niezbędnym składnikiem motywacyjnym działań ludzkich, kto więc domagałby się ich wyeliminowania, żądałby zamiany człowieka w maszynę. Jak pisze Klemens Szaniawski, „stereotyp racjonalisty jako czegoś w rodzaju komputera beznamiętnie realizującego swój program jest tyleż odpychający, co fałszywy”¹⁶. Uczucie totalne, niepoddające się w żadnej mierze porządkującemu działaniu rozumu, staje się siłą zagłady życia, ponieważ prowadzi do potopu irracjonalności. Jak powiada Z. Cackowski: „warunkiem życia jest rozumieć, choć trochę rozumieć!”¹⁷. Z drugiej strony jednak są sytuacje egzystencjalne, w których rozum okazuje się bezradny. Dotyczy to zwłaszcza sfery etyki oraz religii. To dlatego Pascal stwierdza, że ostatnim wysiłkiem rozumu jest „uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają, wąty jest, jeśli nie dosięga tej świadomości”. Rozum sam uznaje w końcu, że istnieją okoliczności, w których powinien się poddać i ustąpić uczuciu albo wierze. I w tym właśnie tkwi najwyższa mądrość rozumu, że on sam, jak pisze Pascal, „odsyła nas do dziecięctwa”.

¹² *Ibid.*, s. 165.

¹³ *Ibid.*, s. 138.

¹⁴ M. Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 38.

¹⁵ *Ibid.*, s. 73.

¹⁶ K. Szaniawski, *Racjonalność jako wartość* [w:] „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5–6, s. 14.

¹⁷ *Ibid.*, s. 58.

„Nie ma nic równie zgodnego z rozumem, jak to zaparcie się rozumu”¹⁸ – stwierdza francuski myśliciel. Jeśli rozum zna siebie, wie, że nie jest nieomylny. Człowiek powinien „umieć wątpić tam, gdzie trzeba, twierdzić tam, gdzie trzeba, i poddać się tam, gdzie trzeba”, ponieważ „serce ma swoje racje, których rozum nie zna”¹⁹. Człowiek dochodzi do prawdy rozumem oraz sercem. Rozum nie powinien jednak żądać od serca udowodnienia uczuć, a serce nie powinno żądać od rozumu czucia udowodnianych przezeń twierdzeń. Zdolność myślenia jest tym, co wynosi człowieka ponad inne stworzenia, bo przecież człowiek to „trzcina myśląca” i cała jego godność leży w myśli. Jednak siła człowieka tkwi poniekąd w jego słabości, w tym, że jest „trzcina najwątliwszą w przyrodzie”, ponieważ właśnie na odczuciu własnej małości, bezradności, na tym „poczuciu serca” opiera się nasze rozumowanie. „Daje się odczuć kruchość istoty ludzkiej, a zarazem to, iż w tej kruchości możliwe jest przecież to, co najwyższe”²⁰ – zauważa Karl Jaspers.

Miguel de Unamuno powiada: „u początku mądrości znajduje się lęk”²¹, i dodaje: rozum i wiara są takimi przeciwnikami, którzy nie mogą utrzymać się jeden bez drugiego. „To, co irracjonalne domaga się racjonalizacji, a rozum może dokonywać operacji tylko na tym, co irracjonalne”²². B. Pascal prawdopodobnie podpisałby się pod tym zdaniem. Oznacza ono, że życie nie jest możliwe ani tam, gdzie absolutna pewność (całkowity porządek), ani tam, gdzie absolutne wątplenie (zupełny chaos). Unamuno konkluduje, iż warunkiem poznania jest miłość: „nie sposób dobrze poznać niczego, czego by się nie kochało, czemu by się nie współczuło”²³. Pascal także wyznaje: „Serce moje dąży całe do poznania, gdzie jest prawdziwe dobro, aby iść za nim”²⁴. Można zatem uznać, iż świadomość ludzka, a za nią także myślenie i rozumienie, jest jakąś formą wrażliwości. To dlatego Pascal może mówić o „nierozumie ludzi obojętnych”²⁵, a Jaspers o „doznaniu zrozumienia i niezrozumienia z drugim człowiekiem”²⁶, albo o „doświadczeniu współmyśleniem”²⁷. Z. Cackowski nazywa tego typu wrażliwość poznawczą „czujnością lękową”, uznaje bowiem, że rzeczywista świadomość jest i nie może nie być obciążona bólem, poczuciem zagrożenia i lękiem. Zwraca przy tym uwagę na znaczenie francuskiego słowa *appréhension* – obawa, bojaźń, lęk, ale także ujęcie, schwytnie, pojęcie, zdolność pojmwania,

¹⁸ B. Pascal, *Myśli*, Hachette, Warszawa 2008, s. 145.

¹⁹ *Ibid.*, s. 146.

²⁰ K. Jaspers, *Szyfry transcendencji*, przeł. Czesława Piecuch, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 19.

²¹ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, przeł. Henryk Woźniakowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984, s. 121.

²² M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności...*, *op. cit.*, s. 125-126.

²³ *Ibid.*, s. 153.

²⁴ B. Pascal, *Myśli*, *op. cit.*, s. 124.

²⁵ *Ibid.*, s. 115.

²⁶ K. Jaspers, *Autobiografia filozoficzna*, s. 122.

²⁷ *Ibid.*, s. 129.

rozumienie. Wskazuje ono na zasadniczą więź między lękiem a świadomością, pojmowaniem, pojęciem. Rozumienie (świadomość) świata, życia, ludzi wyrasta z lęku jako jego negacja i przezwyciężanie. Wrażliwość lękowa okazuje się źródłem wysiłku zmierzającego w stronę poznania, napędem działań transcendujących, i w tym sensie jest ona źródłem rozumu ludzkiego. Jest ona także koniecznym warunkiem trwania i przetrwania w świecie, zwłaszcza w „bólonym” świecie „płynnej ponowoczesności”, który wymaga szczególnie natężonej czujności. Oznacza to, że ludzka świadomość nie jest „czysto poznawcza”, zawiera w sobie treści wywodzące się z żywego doświadczenia. Witold Gombrowicz pisze: „Zawsze uważałem, że filozofia nie powinna być intelektualistyczna; powinna ona być czymś, co wychodzi z naszej wrażliwości”²⁸. Z. Cackowski wskazuje na łańcuch ogniw: ból – zagrożenie bólem – lęk – czujność – świadomość. Gdy już pojawi się świadomość, wtedy nasycza ona swoją treścią i oświetla wszystkie ogniwa poprzednie. Ból, lęk i czujność stają się wtedy świadome, uświadomione, „opromienione” świadomością. Wrażliwość bólowa jest tutaj warunkiem i zarazem granicą poznawczego doświadczenia.

Trzeba dodać, co zauważa wspomniany filozof, że świadomość, myślenie i rozumienie nie wypływa jedynie z wrażliwości negatywnej, ale jest także czujnością nadziei i oczekiwania. Geneza ludzkiej rozumności ma również swój wątek pozytywny. Prowadzi poprzez przyjemność, rozkosz, zadowolenie, satysfakcję, szczęście oraz nadzieję i oczekiwanie ich powtórzenia. Świadomość to czujność bólu i lęku, ale także radości i nadziei. Ludzka rozumność nie może istnieć ani tam, gdzie pewność sukcesu, ani tam, gdzie absolutna bezsilność i rozpacz. To między innymi dlatego Gaston Bachelard stwierdza: człowiek jest istotą marzącą, marzenia są światłocieniem istoty myślącej, światłocieniem świadomości²⁹. Francuski fenomenolog określa świadomość jako czuwanie, mówi o psychizmie światłocienia. Podkreśla, że filozof nie tylko myśli, ale także rozmyśla, że filozofia nie tylko myśli rzeczywistość, ale także ją marzy.

Na czym więc polega specyfika rozumu filozoficznego? Władysław Stróżewski pisze: „To rozum pozwala nam dostrzec jego własne kompetencje oraz wziąć pod uwagę i rozważyć wartość tego, co mu się przeciwstawia. Nie czyni tego jednak jako rozum «czysty», lecz – jeśli tak wolno powiedzieć – refleksyjny rozum «wyższego stopnia». Racjonalizm, który do takiego rozumu się odwołuje, proponuję nazwać metaracjonalizmem”³⁰. Filozof podkreśla konieczność poszerzenia rozumu o wymiar ponadrozumowy. Jest to zbieżne z myślą Pascala, że rozum w pewnych okolicznościach zdolny jest odkryć swe ograniczenia i uznać, że istnieją dziedziny, których jako „czysty rozum” nie będzie zdolny przeniknąć. Nie przeczy jednak ich istnieniu ani ich nie lekceważy. Wiedząc, że ich nie pozna, chce jednak zrozumieć sens ich

²⁸ *Gombrowicz filozof*, wyb. i oprac. Francesco M. Cataluccio i Jerzy Illg, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 86.

²⁹ Zob. G. Bachelard, *Plomien światy*, przeł. Julian Rogoziński, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1996, s. 13.

³⁰ W. Stróżewski, *Racjonalizm i metaracjonalizm*, [w:] „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5–6, s. 53.

istnienia. Uznaje, że nie jest rzeczą rozumną kapitulować w obliczu faktów egzystencjalnych (takich jak śmierć, nieszczęście, zło, bohaterstwo, dobroć, piękno), które wzbudzają nie tylko zdziwienie, ale także przerażenie czy zachwyty. Karl Jaspers przestrzega przed biernym agnostycyzmem, obojętnością wobec tego, czego nie daje się poznać. W. Stróżewski podkreśla różnice między poznaniem a rozumieniem. Trafne poznanie naukowe nie oznacza jeszcze rozumienia właściwego rozumowi filozoficznemu. Rozum filozoficzny zawiera w sobie racjonalizm, ale zakłada także istnienie niejasnych sfer danych do zrozumienia. Zrozumieć to doprowadzić do wyjaśnienia czegoś, co nie jest dane wprost, lecz pośrednio, co jawi się zrazu jako ciemne, zmagmatwane, nieprzejrzyste i nieprzeniknione. Wymaga to odwołania się do innych, bardziej adekwatnych metod rozumienia. Sens to coś więcej niż przedmiot racjonalnego poznania związanego z *ratio*, z *intellectus*, z *nous*. Racjonalność jest tylko jednym z możliwych jego przejawów. Greckim słowem, najbliższym takiemu pojęciu sensu, jest *Logos*. Zdobyćcie prawdy polega nie tylko na dotarciu do tego, co rozumne, ale i tego, co posiada jakikolwiek sens. Jednak „metaracjonalizm”, o którym pisze Władysław Stróżewski, bierze pod uwagę jeszcze jedną – obok prawdy – ideę kierowniczą – dobro. „Racjonalizm zostaje w ten sposób umieszczony w szerszym horyzoncie aksjologicznym, co zresztą zgodne jest z najgłębszą istotą rozumności”³¹. Refleksje te wpisują się w pewną koncepcję filozofii, zgodnie z którą wartościowanie stanowi istotny element myślenia filozoficznego. Nie chodzi tutaj o filozoficzną teorię nauki, lecz o filozofię *sensu stricto*, obejmującą takie podstawowe dyscypliny filozoficzne, jak metafizyka, antropologia filozoficzna, historiozofia, etyka i estetyka. Filozofia ta rzeczywistość wartościuje, a nie tylko opisuje. Ma bowiem być w ostatecznym rozrachunku próbą odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego świata. Jak zauważa Marian Przełęcki: „wartościowanie rzeczywistości «usensownia» ją w jednym ze znaczeń tego wieloznacznego terminu”³². Wspomniany autor stwierdza, że u podstaw takiej koncepcji leży „fakt swoistego przeżycia filozoficznego, które określić można skrótowo jako poczucie niepojętości świata”. Poczucia tego nie jest w stanie zaspokoić żaden opis, teoria naukowa, która dostarcza jedynie, w miarę postępu wiedzy, coraz dokładniejszego opisu tego samego niepojętego świata. Zaspokoić je może natomiast ujrzenie tkwiących w nim wartości. Wartościowanie jest tym, co daje nam filozoficzne poczucie rozumienia świata, wyrażające się w przypisywaniu mu mniej czy bardziej uchwytne go sensu. Pociąga to za sobą konieczność uwzględnienia specyficznego rodzaju doświadczenia zwanego najczęściej doświadczeniem lub intuicją wartości. Myślę, że możemy tutaj mówić o wrażliwości na wartość prawdy, o doświadczeniu sensowności, o wrażliwości otwierającej horyzont sensu. Czytamy u Barbary Skargi: „Być może jest to najważniejsza cecha wielkiego racjonalizmu, to połączenie racji

³¹ *Ibid.*, s. 55.

³² M. Przełęcki, *Racjonalność w dziedzinie wartościowań*, [w:] „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5–6, s. 243.

i wartości, którego źródłem jest ciągle żywe odczucie transcendencji, nieskończoności przekraczającej ludzki byt”³³.

A zatem, w świetle powyższych rozważań, można uznać wrażliwość za jedno z istotnych źródeł autentycznej motywacji poznawczej człowieka, w szczególności za czynnik wyróżniający myślenie filozoficzne.

Wynikałoby stąd, że siła człowieka tkwi w jego słabości, bo właśnie na odczuciu tej małości i bezradności opiera się nasze rozumne myślenie. Może człowiek jest silny właśnie dlatego, że jest słaby, może jest twardy właśnie dlatego, że jest kruchy, może, paradoksalnie, jest tym silniejszy, im jest słabszy, to znaczy im bardziej zdolny do słabości? I może właśnie wrażliwość jest tą słabością, w której tkwi siła naszej rozumności?

SUMMARY

The author treats consciousness as a special and unique feature and cognitive value and considers it one of the origins of philosophical reason.

The essay is mostly about one of the aspects of sensitivity in epistemological sense, the cognitive sensitivity, regarded as intensity and perceptiveness of philosophical mind.

The author puts together conceptions of E. Lévinas, M. Heidegger, K. Jaspers, I. Kant, B. Pascal, G. Bachelard, and reflections of Z. Cackowski, K. Szaniawski, W. Stróżewski, M. Przełęcki and B. Skarga to illustrate that consciousness is one of the most significant sources of man's cognitive motivation, and particularly the distinctive factor which determines philosophical thinking generally.

³³ B. Skarga, *Trzy idee racjonalności*, [w:] „Studia Filozoficzne” 1983, nr 5–6, s. 24.