

<http://dx.doi.org/10.17951/kw.2017.22.115>

Ethologiczne źródła etyki. O filozoficznym ugruntowaniu moralności

Waldemar Kwiatkowski

Inspiracją dla artykułu jest Husserlowska próba odnowienia idei europejskiego racjonalizmu. Winą za porażkę owej idei Husserl obarczył oderwanie rozumu od sfery życia codziennego, pozbawienie go jego ethologicznego źródła. W artykule staram się uchwycić znaczenie tego źródłowego związku jako podstawy bycia-w-świecie oraz egzystencjalne konsekwencje zapoczątkowanego przez Kartezjusza procesu swoistego jałowienia *ratio* jako następstwa stopniowego odchodzenia od jego źródłowego znaczenia obecnego w greckim λόγος. Idąc tropem Husserla, przedstawiam też skutki tego procesu dla racjonalnej interpretacji rzeczywistości oraz formułuję tezę, że cywilizacja zbudowana na zubożonej idei racjonalności zapoznaje istotne interesy człowieka, osadzając jego życie w rozrastającej się egzystencjalnej pustce.

Słowa kluczowe: racjonalizm, ratio, ethos, logos, nauka, cywilizacja

Pustynia rośnie:

biada, w kim się kryje!

F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*

Niniejsze rozważania nie są prezentacją poglądów Edmunda Husserla, lecz jedynie niezobowiązującym nawiązaniem do nich i w jakimś stopniu taką ich interpretacją. Są też wyrazem podziwu dla myśliciela, który nie zawahał się opuścić swej „wieży z kości słoniowej”, owego odosobnionego azylu zarezerwowanego dla

WALDEMAR KWIATKOWSKI, doktor, Studium Medycyny Społecznej, Collegium Medicum im. Ludwika Rydygiera w Bydgoszczy, UMK Toruń; adres do korespondencji: ul. Jagiellońska 13-15, 85-067 Bydgoszcz; e-mail: waldemar.kwiatkowski@umed.lodz.pl

filozofa o zdecydowanie teoriopoznawczych aspiracjach. Decyzja ta z pewnością wymagała od niego zrewidowania okupionych wieloletnią żmudną pracą osiągnięć, a być może nawet ich częściowego zakwestionowania, po to, by móc wziąć udział w próbie ratowania zagrożonej nadciągającą zawieruchą wojenną „europejskiej ludzkości”, tym samym – wystąpić w obronie racjonalnego porządku jako ostoji jej pomyślności, a może nawet egzystencji. Tym samym podjął ryzyko poniekąd „zainfekowania” swojej myśli – niemalże sterylnie czystej i epistemologicznie zorientowanej – refleksją o charakterze i znaczeniu etycznym¹. Sens owej Husserlowskiej wolty pokazany jest na sposób hermeneutyczny, tj. przez umieszczenie jej w filozoficznej perspektywie wyznaczonej przez dokonania takich filozofów, jak Arystoteles, Platon, Kartezjusz czy w końcu Heidegger, który być może najbardziej przyczynił się do owego zwrotu w myśli autora *Idei*.

O źródłach i naturze *ethologicznego* myślenia

Lektura późnego Husserla może wywołać wrażenie, że autor *Kryzysu nauk europejskich* czuje się tak, jakby znalazł się w potrzasku. Z jednej strony bowiem określał się jako zdeklarowany kartezjanista, a zarazem spadkobierca i depozytariusz oświeceniowej wiary w triumfalny pochod rozumności, która miała ludzkość, a przynajmniej tę jej część najbardziej oświeconą – „ludzkość europejską”, wznieść na najwyższe szczyty dobrobytu i bezpieczeństwa, dzięki wydobyciu jej z odmętów wszelkich przesądów, w jakie wpędzały ją rozlicznego rodzaju spontanicznie rodzące się i dlatego w pełni niekontrolowane irracjonalne przeświadczenia. Z drugiej jednak strony coraz wyraźniej uświadamiał sobie, że jakkolwiek nie sposób zaprzeczyć, iż ta rozumność jest niekwestionowaną ostoją człowieczeństwa i zarazem nadzieją ludzkości na lepszy los, to przecież z nie do końca jasnych powodów uległa ona jakiejś niebezpiecznej aberracji, która, jeśli w porę w porę nie zostanie uleczona, może doprowadzić tę ludzkość na skraj przepaści. Zarówno *Kryzys*, jak i inne późne prace Husserla są w dużej mierze poświęcone temu problemowi. Filozof nie ograniczył się do postawienia tej niepokojącej diagnozy, ale

¹ „Die modische Kulturkritik der Gegenwart degradiert übereifrig die Ratio, den Geist der autonomen Philosophie, das sich bis in alle Wissenschaften auszweigende Fundamentalprinzip der europäischen Kultur”. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge 1922–1937*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1989, s. 239.

równocześnie poszukiwał środków zaradczych, mając nadzieję na wynalezienie skutecznej terapii, która wyleczy chorobę, na jaką zapadł nowożytny racjonalizm. Jej celem byłoby przywrócenie mu utraconej witalności, a może nawet wzmożenie jej, przez co rozum mógłby znowu stać się pozytywną, dominującą siłą napędzającą kulturę i cywilizację europejską. Kryzys, przed którym stanął świat, pozwolił Husserlowi – matematykowi i filozofowi – uświadomić sobie zapomnianą grecką prawdę, że znaczenie myślenia nie sprowadza się tylko do odkrywania apodyktycznych, wiecznych prawd, ale przede wszystkim polega na powiązaniu ich z życiem ludzkim².

Natura tego związku nie jest jednakże oczywista. Wszak teoretyczna kontemplacja, przyznając człowiekowi poniekąd status istoty boskiej (ze wszelkimi stąd wypływającymi przywilejami) odnosi go do rzeczy niezmiennych, tj. „nie z tego świata”, podczas gdy jego biologiczne trwanie uzależnione jest od rozsądnego działania wynikającego z namysłu nad zmienną rzeczywistością, jako tym, co stanowi dla niego niezbędne życiowe środowisko (trzeba coś zjeść, czegoś się napić, gdzieś zamieszkać itd.). Zmusza to do gruntownego przemyślenia tego, co łączy i dzieli *ratio* oraz świat życia codziennego, a zatem jak w granicach tego dychotomicznego związku, wyrażonego już przez grecką definicję człowieka – określającą go jako ζῶον λόγον ἔχον – życie ludzkie może osiągnąć to, co mu z natury przysługuje, tj. spełnienie w znaczeniu greckiego terminu ἐντελέχεια.

Ów uczłowieczający człowieka λόγος, wznoszący go na wyżyny jego bytowych możliwości, przekształcony później w matematyczny ogląd rzeczywistości, wymaga jednak jakiegoś hermeneutycznego zaangażowania, tj. czynnika spajającego tak pojęte życie kontemplacyjne – opromieniające egzystencję „boską bez troską”, tj. nadające jej charakter „boskiego wczasu”³ – z wymaganiami i potrzebami życia codziennego. To hermeneutyczne zapośredniczenie nie jest przypadkowe, tak jak nieprzypadkowe jest nazwanie sztuki interpretacji imieniem Hermesa, posłańca bogów, który obwieszczał ludziom wyroki mieszkańców Olimpu. Misją Hermesa było łączenie dwóch odległych od siebie światów – świata bogów

² Jakkolwiek teoretyczna kontemplacja a zatem życie zgodne z rozumem, jako aktywność upodabniająca człowieka do bogów, jest, zdaniem Arystotelesa, czynnością dająca mu najwyższy stopień szczęśliwości, to przecież z tej racji, że nie jest o bogiem, lecz jedynie istotą biologiczną, a tym samym śmiertelną potrzebuje także pomysłowości zewnętrznej. Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1956, 1178 a–1179 a 30.

³ Tamże, 1177 b 7–1178a 8.

i ludzi, ich skomunikowanie, które pozwalało wypełnić się przeznaczeniu bez niepotrzebnych i bolesnych przeszkód. Wiedza, na której zależało Grekom, wiązała się zatem z umiejętnością odnalezienia się w świecie o zróżnicowanej budowie: pełnym przypadkowości, ale też złożonym okruczeństwem stałości czy naznaczonym rysem wiecznego porządku, który jako ostoja olimpijskiego spokoju objawiał się w postaci gwiaździstego nieba wypełnionego konstelacjami ciał niebieskich, poruszających się po stałych, raz na zawsze ustalonych orbitach wyznaczonych przez sfery niebieskie otaczające Ziemię. Takie związanie ze sobą tego, co niesie doskonałość świata niebiańskiego ze zmiennością oraz żywiołową nieprzewidywalnością ziemskiego życia człowieka – przywiązanego do ziemi, ale też żyjącego pod gwiaździstym niebem, tj. w zróżnicowanym co prawda świecie, niemniej jednak otwartym na oddziaływanie tego, co wieczne i doskonałe – mogło ukończyć trwogę przed chaosem zagrażającym światu podksiężycowemu. Świadomość życia na ziemi pod rozgwieżdżonym niebem dawała nadzieję na odnalezienie takiego miejsca zamieszkiwania, które byłoby przynajmniej namiastką niebiańskiej harmonii osiągalną dzięki ustanawianiu prawideł życia ziemskiego. Można tu jednak mówić tylko o naśladownictwie nadksiężycowej harmonii, bowiem wiedzy o wiecznych prawdach dotyczących świata boskiego, obejmującego sfery niebiańskie, nie da się wprost odnieść do świata ludzkiego życia, które rozgrywa się pośród rzeczy, które zawsze „mogą być inaczej”⁴. Świat boski, jak sama nazwa wskazuje, stworzony jest na miarę boską i dostępny tylko boskiemu oglądowi w całym swym bogactwie. Świat ludzki natomiast to miejsce, którym włada πόλεμος, nieustający konflikt, walka o ład z wkradającym się w życie chaosem. Dlatego to, co ostatecznie uporządkowane, będzie zawsze w jakimś stopniu odległe i niedostępne, tak jak rozgwieżdżone niebo, ale też będzie tym, co ze względu na swe zniewalające piękno będzie przyciągać ludzki wzrok, będzie tym, bez czego nie da się normalnie żyć ani też życia bez niego nie da się nawet wyobrazić. Ta ludzka potrzeba harmonii – wyniesiona być może z tęsknoty za pięknem owego rozgwieżdżonego nieba – wzywa, by przynajmniej w mowie i myśleniu, skoro w życiu jako takim nie da się jej w pełni skutecznie, przechowywać jeśli nie wizerunek, to przynajmniej przecucie tego wiecznego, zawieszzonego nad naszymi głowami piękna. Niebo bowiem tak samo przynależy ludzkiemu życiu co i ziemia, po której człowiek stąpa – tak samo, choć nie identycznie. *Τό γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* („To samo

⁴ Tamże, 1134b 31.

bowiem: *myśleć i być*)⁵): powiada Parmenides i być może tą sentencją wyraża najgłębszy sens ludzkiego bycia, bowiem spokrewniający go z boskim doświadczeniem⁵. I jakkolwiek myślenie bycia jako takiego, a zatem uwolnionego od jakkolwiek rozumianej interesowności, widziane ze zdroworozsądkowej perspektywy, uderza swą nieoczywistością – nieoczywistością także nauki w sensie greckiej *ἐπιστήμη* – to paradoksalnie właśnie w nim człowiek zdaje się potwierdzać swą gatunkową odrębność wobec sfery *ζῶον*, tj. biologicznych determinacji, jakim podlegają wszelkie istoty żywe, skazane na ustawiczną walkę o przetrwanie. A to znaczy, że owo refleksyjne myślenie bycia jako takiego, tj. w słowie wypowiedziane, ukonstytuuje sens ludzkiego bycia w sferze panowania *λόγος*.

Prawda ta dochodzi również dziś do głosu, także tam, gdzie można byłoby się jej najmniej spodziewać – w życiu zatroskanym o codzienny byt, o to, co „jutro włoży się do garnka”, gdy na przekór tej obawie, utrudzeni codzienną bezładną krzątaniną, uwiedzeni jakąś bliżej nie sprecyzowaną intuicją odpowiadamy: nie samym chlebem człowiek żyje. Tak oto „wewnątrzświatowość” posyła człowieka w „pozaświatowość”. To, co bliskie, i to, co oddalone, wchodzą ze sobą w osobliwą dialektykę, zamieniają się nieustannie miejscami, wprawiając ludzkie myślenie w nieustanny ruch przyprawiający o zawrót głowy. W tym sensie, zapewne na mocy swej dwoistej natury, tj. z racji partycypacji w świecie *ζῶον*, tj. miejsca przynależnego istotom śmiertelnym, skazanym na nieustanna obronę swego życia oraz ze względu na przynależność do eterycznej przestrzeni *λόγος*, człowiek staje się wędrowcem poszukującym samego siebie. Skazany na „pozaświatowość” *logosu*, którego miarę wyznacza boski *ἦθος* – miejsce dla śmiertelnika niedostępne, swe przeznaczenie spełnia na ziemi, lecz z głową uniesioną w górę, ku gwiazdom, narażając się na niebezpieczeństwa czyhające u jego stóp⁶. Pielęgnowanie „boskiego pierwiastka” to ryzyko wpisane w ludzką naturę. Wszak człowiek nie jest istotą prostą – bogiem, lecz naturą złożoną z ciała i rozumu, bytem przyrodniczym, a nie eterycznym, nie tyle koniecznym, co poddanym różnym przypadkowym przypadłościom. Aby mógł prowadzić szczęśliwe kontemplacyjne życie, musi dbać o swoje delikatne, podatne na zranienie ciało, mieć wokół siebie raczej przyjaciół

⁵ Zob. M. Heidegger, *Co zowie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, PWN, Warszawa–Wrocław 2000, s. 156; M. Heidegger, *Einführung In die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, s. 126.

⁶ Motyw stary jak stara jest filozofia, tak sugestywnie wypowiedziany w anegdocie o Talesie.

niż wrogów, przed których zakusami powinien nieustannie zachowywać czujność, aby nie skończy marnie.

Dlatego oddawanie się kontemplacji stanowiącej najwyższą postać życia szczęśliwego, a więc i dobrego, nie może stać w sprzeczności z wiedzą w znaczeniu wyrozumiałości (*γνώμη*), a także pobłażliwości (*συγγνώμη*) dla wymagań prostego codziennego życia⁷. To warunek nie tylko bycia w ogóle, ale *bycia autentycznego*, tj. zgodnego z miarą ludzkiego przeznaczenia, tak jak ono zostało wyżej określone, a które może najtrafniej i najprościej wyraził myśliciel, który życie strawił na odkrywaniu aktualności starogreckiej filozofii. Mowa o Martinie Heideggerze. Powiada on mianowicie, że ludzkie okazjonalne bycie (*Dasein*) otwarte na swe przeznaczenie rozgrywa się w czworokącie: pod niebem, na ziemi, pośród istot boskich i śmiertelnych. Stanowią owe elementy węzłowe punkty określające pozycję człowieka w kosmosie⁸. Życie *autentycznie* to sprostać własnej istocie, a to znaczy zadośćuczynić wymaganiom miejsca, jakie jest nam – tak jak zresztą każdej rzeczy – przyznane w granicach bytu jako harmonijnie zestrojonej całości (*κόσμος*). Owo miejsce pobytu Grecy określali słowem *ἡθός*. Nie jest ono przez przypadek zrządzone, lecz wyznaczone dla każdej rzeczy stosownie do jej naturalnych właściwości. Dlatego miejsce to ma niewiele wspólnego z rzuceniem człowieka w świat chaotycznie rozmieszczonych rzeczy, lecz jest raczej zamieszkiwaniem, byciem przysposobionym ze względu na właściwości konstytuujące go jako *bycie-w-świecie*. Ale jakkolwiek świat jako całość w greckim rozumieniu to *kosmos* – przeciwieństwo *chaosu* – to świat podksiężycowy, w którym z wyboru bogów, przyszło żyć człowiekowi i w którym spełnia się jego przeznaczenie (*τύχη*) ma skłonność do popadania w chaotyczny bezład. Światem podksiężycowym, a zatem również ludzkim życiem w tym świecie zrządzonym, rządzi przypadek, nad którym nie jest w stanie całkowicie zapanować *logos*. Tym samym jest ono skazane na walkę o prawo do tego, aby wypełniło się ono zgodnie z własnym bytowym przeznaczeniem. Sprostać temu przeznaczeniu to sprostać własnej naturze i miejscu, które zostało człowiekowi przyznane z racji właściwości tej natury. Skoro *logos* definitywnie rozstrzyga o istocie ludzkiego przeznaczenia, to myślenie, które

⁷ Arystoteles, dz. cyt., 1143 a 1 – 1143 b 15.

⁸ Zob. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, [w:] tenże, *Budować, myśleć, mieszkać. Eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 321–323.

jest owym ucieleśnionym logosem⁹ zostaje powołane do tego, aby podtrzymać pierwotny charakter ludzkiego bycia w świecie. W ten sposób staje się ono odpowiedzialne za to ludzkie bycie, za zachowanie jego źródłowego *etosu*. Na swój sposób świadomy tego był cytowany już Parmenides powiadając w przypisywanej mu sentencji: *χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' : ἐὸν ἔμμεναι* (*trzeba: powiadać i myśleć, że byt jest*)¹⁰. Myśleniu tym samym nadana zostaje ranga podstawowej racji ludzkiego bycia. Człowiek obdarowany nim, zostaje obarczony jednocześnie obowiązkiem sprostania temu, czego wymaga od niego ten dar. Na tym polega istota tego daru. Powiada się w takim przypadku o „bogactwie inwentarza”, którego obdarowany nie może się zrzec. Nadto jeśli kosmos w przeciwieństwie do chaosu jest ostoją wszelkiego zróżnicowanego i różnicującego się istnienia – czego wyrazem są gatunkowo i osobniczo określone właściwości stanowiące efekt uporządkowania chaotycznej pramaterii, to w przypadku człowieka określonego w swym gatunkowym bycie przez logos, jego racją bytu jest obrona swego istnienia dzięki zdolności do myślenia. To ono ludzkie istnienie podtrzymuje niczym kawałek lądu wydarty morzu i niszczycielskiej sile jego fal, chroniąc je przed pogrążeniem się w głębinach nieistnienia.

Myślenie nie jest czymś w rodzaju narzędzia, z którego od czasu do czasu, tj. stosownie do jakiejś potrzeby, korzystamy, a następnie odkładamy na półkę – jest samą w sobie potrzebą konstytuującą istotę człowieczeństwa. Nie chodzi zatem o to, że myślenie jest potrzebne, że w pewnych okolicznościach przydaje się do czegoś, że „ma przed sobą kolosalną przyszłość”, ale raczej o to, że człowiek rodzi się z potrzeby myślenia, a jego życie jest próbą sprostania tej potrzebie¹¹. Ta intuicja

⁹ Zgodnie z przypisywaną Heraklitowi definicją człowieka określającą go jako *ζῶον λόγον ἔχον*, człowiek to „miejsce” spotkania tego, co określa rozszczeniową stronę cielesności jako takiej i logosu – jako zasady określającej ethologiczny ład świata. W spornym charakterze ludzkiej natury toczy się walka między tym, co ma skłonność do popadania w chaos (ciało podatne na choroby) a tym, co stanowi ostoję, kosmicznego ładu tj. logos, nazywany przez Greków boskim pierwiastkiem ludzkiej natury. Dychotomicznie zdefiniowana natura ludzka czyni człowieka miejscem sporu (*πόλεμος*) jaki rozgrywa się między owymi konstytuującymi go jako istotę ludzką aspektami.

¹⁰ Zob. W. J. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague 1967, s. 596.

¹¹ Można pierwszeństwo *potrzeby* myślenia przed człowiekiem rozumieć dosłownie lub metaforycznie. W pierwszym znaczeniu (dosłownym) istota człowieczeństwa zostaje wyprowadzona z głębi samego bycia, tj. jego potrzeby samoujawnienia się wmyśleniu jako procesie stawania się owego bycia jako takiego. Wyraża to przytoczona przez Heideggera starogrecka sentencja: *φύσις = λόγος ἀνθρώπων ἔχον*. W tym drugim znaczeniu oznajmiałoby ono tyle, że człowiek jest tym, czym siebie uczyni w taki

do dziś głęboko tk - wi w naszej świadomości. Dajemy bezwiednie jej wyraz, gdy mówimy o człowieku w stanie śpiączki, że jest „tylko rośliną”¹². Samo obdarowanie *logosem*, nie jest jednak tylko przywilejem wynoszącym człowieka ponad bezrozumny żywioł życia jako takiego, ale też obowiązkiem strzeżenia własnego miejsca pobytu nie tylko w znaczeniu własnej pomyślności, ale też strzeżenia porządku bytowego, wytrwania przy nim. Człowiek *przemija*, byt *jest*. To, *co jest*, jest źródłem *przemijającego* życia, które z niego wyłania się i do niego powraca. Człowiek jako istota myśląca staje się strażnikiem porządku bytowego, *pasterzem bytu*, jak to ujmuje Heidegger¹³. Życie podług logosu wyraża tym samym również fundamentalny obowiązek człowieka (*χρή*) strzeżenia swego *etosu* jako potrzebę wytrwania w miejscu swego przeznaczenia. *Ethos* jako zamieszkiwanie staje się w ten sposób źródłowo ustanowioną *etyką*, tj. świadomym wzięciem na siebie obowiązku pamiętania o swym powołaniu i strzeżenia tego, co się z nim wiąże i rzutuje na ludzkie bycie w świecie. Wytrwanie w nim to nieustanne definiowanie siebie w świecie ulegającym chaotycznym zmianom. To jednak znaczy, że *λόγος* musi sprzymierzyć się z *phronesis* (*φρόνησις*), rozsądkiem, który zapewnia stopom pewny grunt, tym co pozwala bezpiecznie unieść głowę i podziwiać rozgwieżdżone niebo. *Phronesis*, rozsądek nie jest zatem ani myśleniem naukowym, ani intuicyjnym, nie odkrywa prawd wiecznych i niezmiennych, ale przysposabia człowieka do życia codziennego, tak by przysporzyć mu w tym życiu pomyślności, a zapewne i też dzięki tej pomyślności dawać mu sposobność do wytchnienia od prozaicznych problemów w bezpiecznej kontemplacji wiecznego porządku. W tym sensie można o nim powiedzieć, że jest „trwałą dyspozycją do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka dobre lub złe”¹⁴. Z tego też względu Arystoteles rozsądek uważa za rodzaj cnoty etycznej, tym bardziej, że za-

czy inny sposób, „wprowadzając myślenie w życie” w całej wieloznaczności tego sformułowania. Zob. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, dz. cyt., s. 184.

¹² Nie sposób przy tej okazji nie wspomnieć o Augustyńsko-Kartezjańskim *cogito*. Mogę nie wiedzieć (bądź mieć tylko wątpliwości), kim jestem i jaki jestem. Może się zdarzyć, że to, co biorę za otaczający mnie świat jest dobrym lub złym snem. Jednego mogę być jednak pewny – swego myślenia i tego, że ja jestem tym myślącym. W tej pewności wyraża się ostateczna racja mego istnienia, wszystko czemu mogę bezwzględnie zawierzyć.

¹³ M. Heidegger, *Budować, myśleć, mieszkać*, dz. cyt., s. 104.

¹⁴ Arystoteles, dz. cyt., 1140 b 5.

równy w odniesieniu do cnoty jak i rozsądku tym, co je we właściwy sposób określa jest *umiarkowanie*¹⁵. Obie te dyspozycje, każda na swój sposób, choć zarazem głęboko spokrewnione, kształtują jednostkowe, codzienne życie nadając mu właściwy bieg, tj. kierunek zgodny z jego ethologicznym przeznaczeniem. Łączy je dobro, jakie staje się udziałem człowieka podejmującego w oparciu o nie codzienne, mniej lub bardziej ważne decyzje. Są też zwornikiem łączącym popędowy aspekt ludzkiej natury w znaczeniu ζῶον z rozumnym (λόγος). Popędowość jako nieobliczalna spontaniczność zawiera w sobie załazek cierpienia (πάθη), gdy wzmożona przypadkowością zdarzeń popada w nieumiarkowanie. Zamienia ludzkie życie w rozpędzoną kulę, która w skutek nadmiernej prędkości wypada z właściwej orbity, tym samym pozbawia człowieka jego miejsca pobytu (ἦθος), wysyła go w nieogarniętą przestrzeń na zatracenie. Cnota moralna, jako trwała dyspozycja zachowująca środek pozwala namiętności okiełznać, nie ruguje ich, nie wydziedzicza z ludzkiego życia, ale wiąże miarą rozsądku dzięki czemu nadaje ludzkiej egzystencji właściwą dynamikę, doskonały kolisty ruch wytyczający przy należny jej obszar zamieszkiwania. Tak ukonstytuowany ἦθος – utrwalaony stałą miarą wyśrodkowanych przez rozsądek namiętności przybiera postać obyczaju utrwalonego zwyczajnością codziennego zamieszkiwania¹⁶, a tym samym otwiera drogę doświadczeniu dobra i zła związanego z totalnością ludzkiego bycia, nadając mu jego charakter. Z owym dobrem i złem może być analogicznie jak z pojęciem zdrowia i choroby, które dają się zastosować tylko kontekstualnie, a zatem z natury podlegają hermeneutycznej niejako interpretacji¹⁷. Nie są bowiem wprowadzone z jakiejś zewnętrznej wobec życia ludzkiego ogólnej, a przez to abstrakcyjnej idei, ale wyeksplikowane z osobliwości owego jednostkowego istnienia.

Nie ulega wątpliwości, że Arystoteles, być może pod wpływem radykalizmu Platona, sprowadził człowieka na ziemię i mocno go w tym ziemskim podłożu zakorzenił. Temu celowi posłużyło wydzielenie z *logosu* różnych form wiedzy, zróżnicowanie jej ze względu na jej właściwe zastosowanie w świecie, w którym

¹⁵ Tamże, 1140 b 10–30.

¹⁶ O ile w archaicznej grece słowo ἦθος oznacza „miejsce zamieszkiwania”, „miejsce przebywania”, to w grece klasycznej wzbogaca swoje znaczenie o „zwyczaj”, „obyczaj”. Tym samym słowo „ethos” ewoluuje w słowo „etyka”, które z czasem będzie się odnosić do normatywnych zachowań człowieka oraz badań nad nimi.

¹⁷ „Jasną jest bowiem rzeczą, że lekarz nie zajmuje się nawet zdrowiem tak pojętym, lecz tylko zdrowiem człowieka, a może nawet raczej pewnego określonego człowieka: leczy bowiem poszczególne jednostki”, Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, dz. cyt., 1097 a 10.

jedne rzeczy za każdym razem „mogą się mieć inaczej”, inne pozostają zawsze niezmiennie. Jak żaden z filozofów przed nim działających i niewielu spośród tych, którzy po nim nastąpili, położył ogromny nacisk na to rozróżnienie, wychodząc z założenia że tylko życie według tak pojętych prawideł logosu może zapewnić człowiekowi pomyślność i uczynić szczęśliwym, albowiem trzeba wiedzieć i do tej prawdy swe życie dostosować, iż: *τό ὄν λέγεται πολλαχῶς* (był wykładana się różnoko)¹⁸.

Mathesis universalis – zapomnienie *ethologii*

Prawda o tej swoistej „polifoniczności” logosu nabrała szczególnej aktualności w dobie cywilizacyjnego kryzysu, który w sposób nieoczekiwany, bowiem w czasach niepodzielnego panowania naukowego światopoglądu, odsłonił głębokie załamanie wiary w ideę racjonalnie stanowionego postępu. Jeśli sfera *ratio* miała wciąż stanowić fundament rozwoju ludzkiej cywilizacji, należało źródeł owego kryzysu szukać w nim samym, dociec mechanizmu jej swoistej alienacji i zarazem autoalienacji. Chodziło zatem o wskazanie przyczyn, które wydziedziczyły myślenie z właściwego mu powołania: trwania przy bycie i wedle tej bliskości urządzania człowiekowi życia.

Z pewnością Husserl był świadomy krytycznej sytuacji, w jakiej znalazł się świat zarządzany zgodnie z przyjętą ideę racjonalizmu konsekwentnie rozwijaną od czasów Kartezjusza. Ratunkiem, który miałby przynieść ocalenie cywilizacji zbudowanej na optymizmie oświeceniowej wiary w zbawczą moc rozumności, mogła być tylko szybka i trafna diagnoza, jaką należało postawić w odniesieniu do kierunku rozwoju tak zdeterminowanej społecznej rzeczywistości. Narastający kryzys nie pozostawiał wątpliwości co do patologicznego charakteru czasów, w jakich przyszło żyć Husserlowi. Wniosek nasuwał się sam: jeśli za ten stan rzeczy była odpowiedzialna owa kształtująca życie społeczne rozumność, a ściśle rzecz biorąc sposób jej wprowadzenia w bieg tego życia, to tylko jej uzdrowienie dawało szansę na wyjście z kryzysu i zapobieżenie nieszczęściu, które nadciągało nad Europę. Sposobem na ową sanację mogło być dogłębne zbadanie owego fundującego

¹⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983, 1028 a.

zachodnią cywilizację rozumu: uważne przyjrzenie się jego fundamentom, usunięcie widocznych usterek i zbudowanie w oparciu o tak odzyskaną racjonalność nowej rzeczywistości.

Zamysł Husserla miał zdecydowanie krytyczny charakter, chodziło mu bowiem o wydobywanie z Kartezjańskiej idei racjonalności tych tkwiących w niej możliwości, które mogą tę cywilizację odbudować na fundamentach zdrowych i solidnych. Wymaga to jednak uprzedniego oczyszczenia jej z osadu jakiejś nie-racjonalności, wynikającej z niedostatku jej krytycznego opracowania bądź niewystarczająco jasnego w nią wglądu lub po prostu wglądu uprzedzonego, zanieczyszczonego jakąś postacią przesądowości. Kartezjańskie *ego cogito* – w perspektywie Husserla – pozostało zatem tylko genialną intuicją, której francuski filozof nie był w stanie we właściwy sposób opracować¹⁹. Husserl przy tym przyjął tak radykalną i pryncypialną postawę, że mimo całego podziwu dla Kartezjańskiego przedsięwzięcia, nie zawahał się obarczyć autora *Rozprawy o metodzie* winą za kierunek, jaki obrał europejski racjonalizm oraz wynikające stąd konsekwencje. Bowiem niedostatecznie ugruntowany racjonalizm nie tylko przemycza to, co w najszerszym tego słowa znaczeniu pozaracjonalne (a zatem i przeróżne postaci przesądowości)²⁰, ale je sankcjonuje jako to, co należy do istoty racjonalnej interpretacji rzeczywistości. Najcięższym grzechem takiego niedomyślnego racjonalizmu jest bezwiedne i nieświadome ukonstytuowanie siebie jako *przesądu racjonalizmu*. Niedopracowana przez Kartezjusza intuicja *ego cogito* ugruntuje i pośrednio uprawomocni, a tym samym doprowadzi również do rozwinięcia Galileuszowskiej koncepcji matematyzacji nie tylko przyrody, ale świata (świata w greckim, tj. etnologicznym rozumieniu), tj. wyłożenia go w całości wedle zamysłu „*ordine geometrico*”. W ten sposób zapoczątkowany zostanie proces „pustynnienia świata” jako rezultat geometryzacji, a następnie algebraizacji rzeczywistości, którego następstwem stanie się wpierw „odrzeczwienie rzeczy” epistemologiczne, a następ-

¹⁹ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 86–87.

²⁰ Przesądowość nie polega wyłącznie na wierze w jakieś gusła. W bardziej źródłowym sensie oznacza pochopte uwiarygodnienie sądu lub uznaniu jakiego stwierdzenia za prawdziwe bez wymaganego uprawomocnienia. Przesądowa jest wiedza potoczna, agoralna, której „prawdziwość” nie wynika z procesu sądzenia, ale jest podyktowana jakąś formą społecznej akceptacji jak to się ma w przypadku wieści przekazywanej nam przez osobę, której ufamy. Wydaje się, że niemiecki termin *Vorurteil* dobrze definiuje charakter przesądowości.

nie ontologiczne. Wyrazi się w tym procesie pomyślana po Kartezjańsku subiektywizacja rzeczywistości – jej zawładnięcie najpierw przez wątpiący podmiot, który na mocy przyznanych sobie prerogatyw dokona jej unieważnienia, a ściśle rzecz biorąc – anihilacji, tj. rozbicia na to, co da się z niej ująć w oczywistym wglądzie i to, co tego warunku nie spełnia i w następstwie czego, zostanie z pojęcia rzeczywistości wyparte i w ten sposób unieważnione.

Na tej podstawie poznające *subiectum* określi się jako prawodawcze, tj. jako myślenie konstruujące świat na własnych poniekąd warunkach, tj. jako ciąg powiązanych ze sobą oczywistości. Otworzy to drogę do sprowadzenia owej rzeczywistości do roli przedmiotowości, którą będzie można skutecznie manipulować wedle matematyczno-geometrycznych, a w końcu algebraicznych reguł. Świat idealnych przedmiotów (matematycznych) i łączących je matematycznie zdefiniowanych relacji, stanie się wykładnią realnego świata, arbitrem – stawiającym przed trybunałem matematycznie wysublimowanego rozumu, to, co dotąd było rozstrzygane w codziennej praktyce, co łączyło i dzieliło ludzi, co rozgrywało się na „agorze codziennego życia” i nadawało mu „swojski” charakter. Tym samym „zaświatowość” matematycznej przedmiotowości uruchomi proces opróżniania z sensu świat ludzkiej codzienności na podobieństwo wynoszenie z domostwa sprzętów codziennego użytku, ogoławaniem ścian z obrazów i makatek, tj. tego wszystkiego, co sprawiało, że czuliśmy się „u siebie”, tak jak każdy tego doświadcza, gdy dobiera sprzęty stosownie do własnych potrzeb i ozdabia mieszkanie wedle własnego gustu.

Można tę interpretację świata uznać za odwrócenie się od Arystotelesowskiej „polifonicznej” interpretacji rzeczywistości i powrót do, pomyślanego po Platońsku, monologicznego sposobu jej ujęcia²¹ jaką jej nadało myślenie naukowe – zaszczerpione na idei matematycznego przyrodoznawstwa, która to idea ethologiczną świadomość zastąpiła wiarą w emancypację człowieka jako istoty powołanej nie tylko do zarządzania rzeczami, ale też dzięki ścisłości matematycznego my-

²¹ Świat potocznego doświadczenia (wedle Platońskiej metaforyki „jaskiniowy”) jest tylko cieniem prawdziwej rzeczywistości, pozorem, którego rola sprowadza się w najlepszym razie do zwrócenia uwagi na to, co w swej istocie transcendentne w stosunku do tej spontanicznej, tj. naiwnie rozumianej, a w istocie pozornej rzeczywistości, stanowiącej zaledwie trudno rozpoznawalny cień świata, przechowywanego w pamięci nieśmiertelnej ludzkiej duszy i każdorazowo odzyskiwanego dzięki intelektualnemu wysiłkowi przypominania.

ślenia zdolnej do tworzenia nowego, doskonalszego od zastanego, ładu rzeczywistości. Podstawą tej emancypacji miałyby być matematyka pojęta jako *mathesis universalis*. Tym samym niepostrzeżenie środek zamienił się miejscem z celem. Poznanie stało się celem samym w sobie, a poznający podmiot został zredukowany co najwyżej do bezdomnego obserwatora i zarazem arbitra poznawanej rzeczywistości. Jego uczestniczenie w niej sprowadziło się do przeżycia oczywistej pewności siebie jako poznającego *subiekta*, stawiając go tym samym jako człowieka – jakby nie było zdeterminowanego przez codzienne życiowe potrzeby nie tylko poza tym realnym światem, ale w ogóle poza jakimkolwiek światem²².

Kartezjusz nie był skłonny, rzecz jasna, uznać konsekwencji swego epistemologicznego radykalizmu, tj. swego rodzaju epistemologicznego „zabójstwa świata realnego”, sądząc, że po poddaniu go próbie metodycznego wątpienia bez trudu uda mu się go reanimować. Osiągnął jednak sukces połowiczny – podniósł z martwych świat jedynie matematycznie wykazany. W takich przypadkach mawia się, że operacja się udała, tylko pacjent nie przeżył. W istocie to, co stanowiło najżywotniejszą tkankę ludzkiego życia – sfera codziennych subiektywno-relatywnych przeżyć – nie spełniło warunków umożliwiających ukonstytuowanie się w przedmiot naukowych dociekań. W ten sposób epistemologia wzorowana na matematycznej ścisłości w istotnym stopniu przyczyniła się do wydziedziczenia człowieka ze świata. Dokonała tego mimochodem, bez rozeznania wszelkich skutków wynikających z takiego epistemologicznego radykalizmu, którego celem było uczynienie człowieka nieomylnym władcą świata.

Husserl, doceniając ideę tego „epistemologicznego przewrotu”, poddaje krytyce sposób jego wykonania uświadamiając sobie zagrożenie, jakie wynika z pogłębiającej się przepaści między sterylnym naukowo opracowanym światem a tym światem, w którym krzyżują się przeróżne, mniej lub bardziej, partykularne interesy, w którym codzienność zdominowana przez doraźną pragmatykę stanowi podstawę samookreślenia się człowieka, zaś mądrość bywa rozliczana jedynie z

²² Nie wiem kim jestem realnie, tj. jako zakorzeniony w świecie (choćby w znaczeniu Heideggerowskiego *In-der-Welt-Sein*), wiem tylko to, co udostępnia mi oczywistość *ego cogito*. Oznacza to, że moje życie zamienia się w poznanie, a ściśle rzecz biorąc, zostaje poddane rygorowi ewidencjonalnego poznania. Nieco ironizując, można by rzec, że moja obecność w świecie ogranicza się do „ewidencjonowania” rzeczywistości. Termin *subiecto* (podstawianie, podsuwanie) chyba najlepiej oddaje ową zamianę ról, która się dokonała w następstwie Kartezjańskiego wątpienia: o ile w naturalnym życiu potwierdzeniem mojej realności jest doświadczenie obecności w jakimś świecie, o tyle Kartezjański świat poświadcza swoje istnienie w przytomności *poznającego*, tj. w jakimś sensie pozaludzkiego podmiotu.

szybkich, ale przez to krótkotrwałych efektów i w którym rządzą jednocześnie przeróżne, czasem wykluczające się aksjologiczne preferencje. Zarazem jednak można w tym krytycznym nastawieniu do nowożytnej myśli filozoficznej dostrzec element samokrytyki filozofa i matematyka, który być może nazbyt późno dostrzegł potrzebę przywrócenia znaczenie temu, co wcześniej nie znalazło miejsca w granicach jego filozoficznej perspektywy – świata życia codziennego (*Lebenswelt*). Odtworzenie dialogicznej więzi między tymi światami wymagałoby jednak gruntownej reinterpretacji *ratio*, która pozwoliłaby uczynić je zwornikiem łączącym w spójną harmonijną całość wszelkie istotne aspekty owego życia: rozwijającego się w granicach kontrolowanych, lepiej lub gorzej, przez naukowe nastawienie oraz na jego obrzeżu, tj. tam, gdzie króluje złożoność ludzkich motywów, preferencji, ugruntowanych na nich działań, poprzez które określają się jednostki jak i ludzkie zbiorowości.

Tylko takie radykalne odnowienie idei rozumności mogłoby, jak sądzi Husserl, uchronić ludzkość przed nadciągającym cywilizacyjnym kryzysem i jednocześnie przywrócić *ratio* siłę zdolną skutecznie przeciwstawić się erupcji bezrozumności, a tym samym niekontrolowanej spontaniczności towarzyszącej społecznym procesom, przede wszystkim tym, które determinowane są przez brak wyraźnych perspektyw co do kierunku rozwoju społecznej rzeczywistości²³. Husserl tym samym wskazuje na paradoksalność owej sytuacji, bowiem za źródło owego zamętu uważa sam naukowy postęp identyfikowany przecież dotąd z triumfalnym pochodem *ratio* – wkraczającym w nasze życie, po to, aby zapewnić mu harmonijny dostatni przebieg. Wygląda to tak, jakby ów konstytuujący naukę rozum sam z siebie wydał zagrażającą ludzkiej pomyślności bezrozumność, która konstruuje swój własny świat, świat rządzący się prawami nie przystającymi do świata życia codziennego. Nauka, również technologicznie zorientowana, zapewne z racji takiej proveniencji, dziedziczy wszelkie przypadłości racjonalności zaszczerpionej na idei matematycznego przyrodoznawstwa, m.in. wydając z siebie jako uboczny produkt zawężonego pojmowania rzeczywistości fundamentalną

²³ Nie chodzi, rzecz jasna, tylko o pomyślne prognozy, które budzą poczucie bezpieczeństwa i tym samym stają się źródłem optymizmu, poczucia stabilizacji itd., ale również o pesymistyczne. W grę wchodzi wyraźnie dookreślone przewidywania – również niepokojące, bowiem z racji takiego charakteru często wywołują spontaniczną potrzebę mobilizacji, społecznej solidarności umożliwiających akceptację wielu niedogodności i ograniczeń związanych z taką sytuacją. Kryterium jasności zatem okazuje się nie tylko ważnym teoriopoznawczym narzędziem, ale również istotną socjotechniczną i psychotechniczną wartością.

ignorancję – zwłaszcza w sprawach dotyczących codziennego życia, tego, co stanowi jego podstawy oraz jest dla każdego bezpośrednim świadectwem własnego istnienia w świecie²⁴. Dla matematycznego przyrodoznawstwa, w które ubiera się nowożytnie *ratio*, świat życia codziennego nie istnieje lub jest co najwyżej tym, co nieistotne i z racji tej nieistotności powinien pozostać poza obszarem zainteresowania poważnej nauki.

Husserl uświadamiając sobie ten fakt nie stracił jednak wiary w ideę racjonalności jako takiej sugerując, iż źródłem tego stanu rzeczy nie jest definitywne wykluczenie przez naukę sfery *Lebenswelt*, ale tylko rozluźnienie związku między nauką, tj. opartą na metodzie – interpretacją rzeczywistości a samą tą rzeczywistością. Problem bowiem polega jedynie na nieuprawnionej absolutyzacji metody, która jako jeden ze sposobów *interpretacji* świata, przekształca się w uniwersalne i jedynie uprawnione jego *rozumienie*. Powiada bowiem, że owa metoda, która sprowadza się początkowo do geometryzacji rzeczywistości niepostrzeżenie ową rzeczywistość zastępuje „matematycznym istnieniem”²⁵, na domiar złego odcinając je od swego prazródła, jakim jest proste doświadczenie rzeczy danej w bezpośredniej naoczności, tj. spełnianej w granicach zakreślonych przez świat życia codziennego. Matematyka, reprezentowana w źródłowej postaci przez geometrię – zastosowaną do mierzenia pól, a zatem zainspirowaną przez tę praktyczną, tj. związaną z życiową *praxis* potrzebę²⁶ – zmienia się w idealną *praxis* „czystego myślenia”, które obraca się w świecie „czystych kształtów granicznych”²⁷ i tym samym zapoczątkowuje proces oddalania się nauki, a przez to i myślenia jako źródła obowiązującej i zobowiązującej wiedzy od świata ludzkiej codzienności i w tym modusie wyrażanych przez człowieka potrzeb. „Rzeczy przebrane” w „szatę” owej matematycznie skonstruowanej idei, która pierwotnie miała dać nam panowanie

²⁴ Nowożytność ufundowana na tak sformowanej idei racjonalności sprawia wrażenie jakby przeczyła fakt, że ów „boski pierwiastek” ludzkiej natury za jaki w czasach starogreckich uchodziło myślenie w znaczeniu kontemplacji naukowej, tj., λόγος jako *θεορία* musi się wspierać na fizycznym fundamencie jakim jest cielesność (ζῶον) zanurzona w przedmiotowo-społecznej rzeczywistości, tj. *ethosie* (ἦθος) w węższym tego słowa rozumieniu jako warunku swej możliwości, współtworzącej wraz z owym logosem harmonijnie zestrojony *ethos* ludzkiego życia w znaczeniu szerszym. Bez trudu można to dostrzec, jeśli zestawi się ze sobą dwa dominujące określenia ludzkiej natury (niekoniecznie w rozumieniu definicji): starogreckie: ἄνθρωπος – ζῶον λόγον ἔχον z nowożytnym: *cogito ergo sum*.

²⁵ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*, dz. cyt., s. 54.

²⁶ Tamże, s. 29.

²⁷ Tamże, s.27.

nad bezpośrednio doświadczaną w warunkach codziennego życia, relatywną, zmienną rzeczywistością, zostały tak dokładnie przez ten strój ukryte przed naszym wzrokiem, że stał się on dla nas substytutem rzeczywistości²⁸. W następstwie tego, matematycznie, tj. metodycznie zinterpretowana rzeczywistość, mimo całej swej apodyktycznie wywiedzionej oczywistości, stawia nas w obliczu obcego nam świata i tym samym prowadzi do jakiejś głębokiej alienacji i tego świata, i człowieka. Jeden z najbardziej cenionych przez Husserla uczniów – Martin Heidegger, powiedział o człowieku, iż jest on źródłowo ukonstytuowany jako *In-der-Welt-Sein*, tj. bycie, któremu sens nadaje świat w jakim nasze życie *samo-się określa* nadając sobie obiektywną, ale i zarazem egzystencjalną ważność w wrażliwość. Ściśle rzecz biorąc, w tej nierozdzielności ludzkiej egzystencji i jej przedmiotowo-społecznego otoczenia nie wyłączając nastrojeniowego w niej uczestniczenia, które ze względu na swój charakter pozostaje poza możliwościami przedmiotowego (a zatem i metodyczno-naukowego) uchwycenia, dochodzi do głosu doświadczenie świata, w którym „*samo-się określamy*”²⁹. Rozumienie rzeczywistości i zarazem rozumienie siebie samego sprowadza się do rozumienia udziału w tym, co wokół mnie się wydarza jako moje egzystencjalne środowisko – faktyczne bądź potencjalne. Ten sposób określenia ludzkiej natury wydaje się nawiązywać do jej starogreckiej koncepcji zbudowanej wokół pojęcia *ἡθός* i tym samym wyznacza dystans, jaki wytworzył się między choćby Arystotelesowskim rozumieniem ludzkiego bytu a jego naukowo ustanowionym projektem. Różnicę tę można dostrzec bez większego kłopotu poprzestając na prostych codziennych obserwacjach spełnianych w naturalnej postawie: spadające z tej samej jabłoni jabłko czy liść zostają uchwycone jako fakty w tym sensie osobliwe, bo związane z ową jedyną w swoim rodzaju chwilą, w której zjawisko obserwowane stapia się w jedno z przeżywaniem siebie przez tego, kto dokonuje tej obserwacji. W tym sensie owo doświadczenie rzeczy (odpowiednio rzeczywistości) staje się udziałem „czasującego się” *bycia-w-świecie* i jako takie pozostawia w naszej pamięci ślad świadczący o każdorazowo konstytuującej się jedności doświadczającego ze światem – w każdorazowej

²⁸ „Szata idei sprawia, że za prawdziwe i s t n i e n i e bierzemy to, co jest jedynie metodą”. Tamże, s. 57.

²⁹ W tym gramatycznie niepoprawnym sformułowaniu chodzi o dominującą w życiu potocznym postawę rugującą subiektywno-obiektywne przeciwstawienie tak charakterystyczne dla naukowej świadomości.

„chwilowości” tego jednoczącego zdarzenia, osobliwie zabarwionego przez nastrój owej chwili. Jakkolwiek nastrój ten tworzy swoisty horyzont dla każdorazowego aktu ujmowania przedmiotów, to przecież pozostaje niejako „na uboczu” owej aktowej świadomości. Jest tylko subtelną nicią wiążącą doświadczającego z tym, co on doświadcza. Doświadczenie owej jedności może jednak zostać zaburzone wtedy, gdy to, co dotąd stanowiło niezachwianą pewność tak przeżywanego bycia w świecie, zostaje przejęte przez owo matematyczne ratio i w następstwie tego przybiera całkowicie odmienną postać, bowiem rozgrywa się poza ową egzystencjalną czasoprzestrzeń, tj. w jakiejś idealnym – intelektualnie skonstruowanym wymiarze, w tym sensie „nie-ludzkim”, bowiem usytuowanym poza granicami ludzkiego środowiska. I nie idzie tu tylko o to, że trzeba dokonać czegoś w rodzaju gwałtu na naszym przeżyciowym doświadczeniu świata, polegającym na uznaniu, że zarówno to jabłko i jak i liść poruszają się identycznie, tj. z tym samym przyspieszeniem równym $9,81\text{m}^2$, ale przede wszystkim, że temu stale obecnemu w naszym codziennym życiu zjawisku nadaje się *obowiązującą miarę* przez zakotwiczenie go w pozaludzkim środowisku, tj. niedostępnym dla empirycznej przeżyciowości, tj. w próżni – w dosłownym, tj. fizykalnym sensie, ale również przenośnym, tj. przeżyciowym.

W ten sposób miarą owej – obiektywizującej się w każdym poszczególnym doświadczeniowym przeżyciu – rzeczywistości staje się intelektualnie skonstruowana „nie-rzeczywistość”, której zostaje nadana funkcja wyroczeni dla świata codziennie przeżywanego, a zarazem też rola racji uzasadniającej i podtrzymującej to jego istnienie. Nie oznacza to jeszcze, jak zauważa Husserl, zerwania mostów łączących rzeczywistość przeżywaną w naturalnej postawie, tj. świat życia codziennego (*Lebenswelt*) z ową zalgebraizowaną rzeczywistością, która w swym zamierzeniu miała stanowić tylko metodę służącą polepszeniu potocznego życia dzięki umożliwieniu „przewidywań naukowych co do jego przebiegów”³⁰. Istota problemu tkwi w tak przeprowadzonej algebraizacji owej geometrycznie zinterpretowanej rzeczywistości, że jej rezultatem jest zapoznanie fundamentu, z którego ona sama wyrosła, tj. egzystencjalnie zdefiniowanej ludzkiej potrzeby lepszego zadowolenia się w otaczającym świecie. Algebraizacja rzeczywistości bowiem miast tej potrzebie służyć, wdają się w formalną grę z samą sobą. Jakkolwiek bowiem geometria, jako forma idealizacji rzeczywistości wyrastająca z potrzeby

³⁰ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich...*, dz. cyt.

mierzenia pól, wciąż utrzymuje kontakt ze światem ludzkiej codzienności, to przekształcona w geometrię analityczną buduje poniekąd własny wzorzec rzeczywistości i realności mający niewiele wspólnego z potocznym jej rozumieniem. W tym sensie proces algebraizacji jako swego rodzaju formalna gra zmienia ludzki świat w poligon, na którym toczy się rozgrywka o nadanie mu, a raczej obmyślanie dla niego optymalnego kształtu ze względu na algebraiczne zależności.

Tym samym, również źródłowo pojmowane *bycie-w świecie* bezwiednie poddaje się swoistej parametryzacji, która poniekąd wyprowadza człowieka z jego naturalnego otoczenia i wprowadza w ową algebraicznie zdefiniowaną rzeczywistość – w „niehumaniczny” świat w tym sensie, że człowiek staje się środkiem potrzebnym do urzeczywistnienia optymalnych, idealnie, tj. algebraicznie zestawionych zależności tworzących doskonale, matematycznie zbilansowany twór. *Mathesis universalis*, pierwotnie pomyślana jako metoda prowadząca ku ostatecznemu rozwiązaniu zagadki świata, ulega w jakiś nie do końca wyjaśniony sposób alienacji i zamiast budować głębsze zrozumienie owego świata w jego jedności z człowiekiem (*In-der-Welt-Sein*) uczestniczy w jego odrealnieniu, o którym powiada Husserl, że na jego (tj. świata) miejsce podstawia, wspomniane wyżej, „matematyczne istnienie”. Ta zaś znaczy, że dokonuje się istotne przesunięcie sensu samej nauki, która prawdy o ziemskim świecie chce niejako poszukiwać w gwiazdozbiorach odległych o miliony lat świetlnych³¹. Matematycznie skonstruowana racjonalność nauki traci swą pierwotną oczywistą zdolność służenia człowiekowi. W istocie odwraca poniekąd kierunek owej służebności: oddziałując na ludzkie motywacje – niczym Hegłowska „chytrość rozumu” – nakłania człowieka do służenia jej, tj. uznania owego „niby-świata” za swój, aby mogła w pełni korzystać z jego twórczych potencji dla urzeczywistniania tej wirtualnie ufundowanej rzeczywistości. Tym samym jednocześnie konstytuuje ludzką bezdomność³².

Bez wątplenia właściwości figur geometrycznych i ich wzajemne relacje dają się przełożyć na relacje zachodzące między rzeczami świata naszej codzienności. Jeśli pojęcia prostej i okręgu powiąże się ze sobą za pomocą pojęcia stycznej, to właściwości owej relacji można unaocznic wyobrażając sobie toczące się koło,

³¹ Ryzyko to dostrzegali już starożytni myśliciele, czego wyrazem jest słynna anegdota o Talesie i jego trackiej służącej.

³² Dążenie do „bycia sobą i u siebie” ustępuje miejsca „byciem poza sobą” „i poluzowaniem związków” z „udomowionym” światem. Miejsce metafizyki spełnienia (w znaczeniu greckiej *εντελέχεια*) zajmuje metafizyka pożądania.

które z przylegająca do niego prostą ma zawsze tylko jeden punkt styczny. Już samo to wyobrażenie dokonuje się w horyzoncie świata naszej codzienności. Naturalną konsekwencją tego unaocznienia jest przeniesienie tej relacji na przedmiotowe stosunki występujące w otaczającej nas rzeczywistości. Operacja ta może zaowocować stworzeniem przedmiotu o konstrukcji – ze względu na kształt – możliwie zbliżonej do owego idealnego geometrycznego koła, tj. koła rzeczywistego w celu wykorzystać jego matematycznie wykazanej właściwości do przemieszczania rzeczy. Taka adaptacja tego, co idealne do warunków panujących w granicach faktycznej rzeczywistości pozwala osiągnąć realną korzyść: łatwiejsze, bowiem wymagające użycia mniejszej siły, przemieszczanie różnych ciężkich przedmiotów układając je np. na taczce zamiast przesuwac po jakiejś powierzchni. Jeśli jednak właściwości geometrycznych figur zostaną poddane nieograniczonej algebraicznej parametryzacji, to celem tego procesu może się stać idea maksymalnej mobilności. W rozważanym przypadku oznaczałoby to dążenie do zwiększania prędkości przy zmniejszaniu energetycznego wydatku.

W ten sposób drogi, które pozwalają łączyć ze sobą odległe światy i dzięki temu doświadczać ich osobliwości jako roztaczającej się przed naszymi oczami okolicy w całej jej zmiennej różnorodności zamieniają się w tunele autostrad wypełnione pędzącymi pojazdami. Następstwem tak pojętej mobilności jest proces coraz gruntowniejszego wydziedziczenia nas z okolicy. Tym, co zyskuje prawdziwe znaczenie nie jest podróż z całym bogactwem tego, co można przeżyć i doświadczyć jako swoistą przygodę, ale czas potrzebny na dotarcie z punktu A do punktu B. Wszystko to, co jest związane z drogą, jej kapryśnością i towarzyszącą jej gamą nieprzewidywalnych terenowych i krajobrazowych osobliwości oraz towarzyszących im nastrojów staje się tylko utrudnieniem, przeszkodą w procesie coraz szybszego przemieszczania się, którego graniczny ideał wyraża pojęcie teleportacji. Autostrada z pewnością symbolizuje wyjałowienie przestrzeni z jej nastrojowości idące w parze z wyjałowieniem ludzkiej czasoprzestrzeni, „upustynnieniem” ludzkiego życia i związaną z tym postępującą atrofią jego emocjonalno-przeżyciowej treści³³. Taka jest poniekąd cena algebraicznie zinterpretowanej mobilności, której naturę bodaj najradykałniej wyraził Albert Einstein, dokonując

³³ Nastrój nastraja. Przynależy do przeżywanego rzeczywistości jak i osoby przeżywającej. Mówimy bowiem: „Te posępne góry wywołują u mnie ponury nastrój”. W pozornie banalnej tautologiczności stwierdzenia: „nastrój nastraja” kryje się zatem prawda autentycznego przeżywania świata. Wiele uwagi

ostatecznej, by tak rzec, „mobilizacji” świata przedmiotowego poprzez jego „energizację” za pomocą swego słynnego równania $E = mc^2$. Równanie to może stanowić symbol szaleństwa technologicznie zorientowanego myślenia, które nie uznaje barier, jakie być może należałoby postawić dla niczym nieograniczonych prób urzeczywistnienia algebraiczno-matematycznych idealizacji.

Przytoczone przykłady stanowią jedynie metaforyzacją głębszego procesu, który Heidegger nazywa panowaniem istoty techniki, owego osobliwego odwrócenia służebności, w którym rolę narzędzia w procesie kolonizowania świata pełni już nie technika, ale człowiek. Technika bowiem tylko pozornie służy człowiekowi do zapanowania nad światem, w istocie to człowiek *poddał siebie* pod jej władanie. Ona zaś świat uczyniła przedmiotem totalnej obróbki, przetwarzalnym, recyklingowanym w nieskończoność materiałem, a człowieka zredukowała do zasobu ludzkiego zdefiniowanego przez takie parametry jak: mobilność, dyspozycyjność, wydajność. W tak funkcjonującym świecie rzeczywistość ulega swoistej aksjologizacji i przez to wartościowanie zostaje rozpuszczona w obrachowalności wyrażonej w kilowatach, megatonach terabajtach... W ten sposób racjonalność również zamienia się w obliczalność. Tym samym Hegłowska tożsamość rozumności i rzeczywistości zostaje poszerzona o obrachowalność. Innymi słowy racjonalne jest to, co *rzeczywiście* obliczalne. To, co obliczalne ustanawia anonimowość. Anonimowość jest bez twarzy. Anonimowość jest niezbędna dla tworzenia rynku zbytu, który zwiększa przepływ towarów usług stanowiących podstawę koniunktury³⁴. Anonimowość jest jak glina umożliwiająca modelowanie, tworzenie już nie konsumenta, ale konsumenckiego rynku, którego racją istnienia nie jest jedynie zaspakajanie potrzeb ludzkich, ale ich tworzenie. To prosta droga do infantylicyzacji nie tylko codziennego życia, ale również nauki, która z wysublimowanej wiedzy o

poświęca tym kwestiom zarówno M. Heidegger w *Sein und Zeit* w swoich fundamentalno-ontologicznych analizach, które można zasadnie uznać jako swoistą kontynuację Husserlowskiej transcendentalnej fenomenologii, jak i najwybitniejszy chyba interpretator i kontynuator tego aspektu Heideggerowskiej fundamentalnej ontologii – Otto Friedrich Bollnow, autor jednej z najważniejszych prac poświęconych tej problematyce, mianowicie *Das Wesen der Stimmungen*, ujmujący jednak problematykę nastroju w nieco innej perspektywie tj. wyznaczonej przez fenomenologię opisową.

Zob. R. Wimmer, *Zum Wesen der Stimmungen. Begriffliche Erörterungen*, <http://www.ottofriedrich-bollnow.de/doc/WimmerA.pdf> [dostęp: 10.03.2017].

³⁴ Anonimowość bowiem pozwala kreować „twarz” każdorazowo stosownie do potrzeb koniunktury, koniunkturę tę napędzając. Jedna z reklam nawołuje. „Margaret Astor, jak pięknie być sobą”. Inna obiecuje: „Max Faktor, każdego dnia inna twarz”.

„prawdzie świata” i wyłożonych na podstawie tej szlachetnej motywacji – prawach natury zamienia się w naukę gadżetową. Tej ostatniej wiedza, jaka by ona nie była, potrzebna jest tylko dla tworzenia tych gadżetów i przede wszystkim wymyślenia możliwie szerokiego ich zastosowania. W ten sposób nauka nabiera charakteru marketingowego, nie tylko realizuje jakieś realne zapotrzebowanie społeczne, ale je obmyśla i opracowuje³⁵. Tak rozumiana nauka, tj. służąca istocie techniki, pozbawia człowieka jakiegoś punktu oparcia, nadając jego *byciu-w-świecie* charakter niesprecyzowanej wirtualności, tj. wirtualizuje je stosownie do potrzeb technologicznej czy politycznej koniunktury³⁶.

Czy możliwa jest ethologiczna etyka?

Jeśli Husserl miałby na to pytanie odpowiedzieć twierdząco, szukałby jej podstaw w etyce transcendentnej, czemu zresztą dał wyraz, być może pod wpływem rezonansu, jakie wywołało Heideggerowskie dzieło *Sein und Zeit*. Takie przesłanie, choć nie sformułowane jednoznacznie, daje się przynajmniej odczytać z jego badań nad *a priori* życia codziennego (*Lebenswelt*). Motyw ten stał się ważną inspiracją dla tzw. fenomenologii egzystencjalnej, której podstawy budował trzeci w wymienionych tu fenomenologów, mianowicie Otto Friedrich Bollnow, na swój sposób kontynuujący próbę opracowania etyki wykraczającej poza opozycję podmiotowo-przedmiotową, która była spuścizną po Kartezjańskim zburzeniu jedności świata, rozbitego na *res cogitans* i *res extensa*.

Wielką zasługą Husserla było dostrzeżenie takiego niebezpieczeństwa, słabością być może to, że nie zdołał się wyzbyć wiary w możliwość fenomenologicznie odsłoniętego, racjonalnego z natury *a priori*, które na sposób Pitagorejsko-Arystotelesowski miałyby połączyć świat codziennego doświadczenia ze światem ma-

³⁵ Jednym z objawów takiej postępującej degeneracji nauki jest jej ekspercki użytek realizowany dla potrzeb politycznego marketingu. Dziś już nie zaskakują wykluczające się naukowe ekspertyzy zamawiane przez ugrupowania polityczne w celu uzasadnienia partyjnych stanowisk.

³⁶ Przejawia się to choćby w coraz bardziej agresywnych reklamach kreujących czasem wręcz kuriozalne modele konsumpcji oraz konsumpcyjnych zachowań. Choroba ta dotyka nawet te instytucje jeszcze do niedawna stanowiące ostoję rozsądku i odpowiedzialności, mianowicie banki, które kusząc łatwo dostępnymi kredytami w najlepszym razie niczym modliszki traktują swoich klientów jako potencjalne ofiary, a w najgorszym balansują na granicy upadku.

tematycznie wyrażonej apodyktyczności. Wiarę tę autor *Kryzysu* budował na fenomenologicznej metodzie, ugruntowanej wpływem Kartezjańskich medytacji. W ten sposób Husserl deklaruje pełne zaufanie nie tyle do filozofii samego Kartezjusza, co do idei racjonalizmu jako takiego, wierząc zarazem, że jest możliwe przywrócenie nowożytnie pojmowanemu *ratio* naturę greckiego λόγος. Ale ta próba odnowienia drogi, na którą wkroczyła „grecka ludzkość” wiążąca wiarę człowieka „w siebie samego” z walką o prawdę nie tylko w znaczeniu autentycznej wiedzy o tym, *co jest* i *jak jest*, ale też pojętą egzystencjalnie jako wezwanie do bycia prawdziwym, tj. z apelem o oczyszczenie egzystencji z zubożających ją bezrefleksyjnych *mniemań* zbudowanych na fałszywej oczywistości (δόξα) i tym samym ukierunkowanie jej na dążenie do wiedzy rozumnie ugruntowanej (ἐπιστήμη), która pozwoliłaby człowiekowi osiągnąć bytowe spełnienie (ἐντελέχεια), zdaniem Husserla może zakończyć się sukcesem tylko wtedy, gdy uda się samą tę rozumność uwolnić od nękającej ją niczym pasożyt bezrozumności – rozwijającej się w jej własnym łonie, tj. naukowo uzasadnianej i usprawiedliwianej dokso-logicznej wiedzy³⁷. Symptodem tego swoistego kryzysu *ratio* jest klęska nie tylko samego Kartezjusza, lecz też kontynuatorów jego racjonalistycznie zorientowanej filozofii. Spektakularnym przejawem tego jest fiasko związane z wciąż ponawianymi i wciąż bezowocnymi próbami dotarcia do podstaw jedności świata i jego racjonalnej wykładni, tj. tego, co pochodzi z samej natury filozofii, co wpływa z samego jej źródła, co ją jako taką konstytuuje, a tym samym i samego człowieka w jego najbardziej pierwotnie pomyślanej istocie i zarazem powinności, potrzebie i obowiązku. Mowa o potrzebie i obowiązku wypowiedziania jedności bytu i myślenia jako próbie przewyciężania mitologicznej i przesądowo-nawykowej interpretacji bycia-w świecie, a tym samym zadośćuczynienia prawdzie bytu oraz prawdzie własnego istnienia i powołania. Poszukiwanie jedności prawdy i myślenia zmienia się w Odyseuszową epopeję. Jakkolwiek jednak kręta i długa droga prowadziłyby do owego ludzkiego siedliska bytu, to przecież była wytyczona – choćby przez naturę *myślenia filozoficznego* – źródłowo obdarzonego *ethologiczną* intuicją i wrażliwością.

³⁷ Uosobieniem tego rodzaju wiedzy jest marketingowo nastawiony „przemysł” ekspercki, realizujący wszelkie polityczne, ale też w wąskim rozumieniu marketingowe zamówienia takie jakich przykładem mogą być reklamy choćby przemysłu farmaceutycznego w rodzaju: „produkt *przebadany dermatologicznie*”, „pasta zalecana przez 90% stomatologów”.

Nowożytna rewolta filozoficzna zaprzedała tę refleksję matematycznie rozumianej „wyrachowalności”, skutkującej pozbawieniem jej owej wrażliwości, a zatem w jakimś fundamentalnym sensie jej „odetycznieniem”. Mowa zatem o porzuceniu przez *ratio* świata, ale też i człowieka – ujmowanych na sposób starogrecki, o osieroceniu istoty ludzkiej i jednocześnie wydziedziczeniu jej z przysługującego jej siedliska, uczynieniu jej istotą bezdomną, skazana na odbudowywanie swego miejsca zamieszkiwania w oparciu o własne siły, już jednak bez olimpijskiego (boskiego) wsparcia. Człowiek musi zatem polegać na własnym rozumie zmaconym przez kapryśną popędową naturę.

W tym czasie milczenia bogów, rozstania się z Hermesem, łączącym świat ludzki z boskim, *racjonalność* wiedzy naukowo stanowionej utraciła moc Platónsko-Arystotelesowskiego *logosu*, który chronił człowieka jako istotę myślącą przed zdominowaniem przez biologiczną popędowość, kierowaną instynktem przetrwania. Boski protektorat zamienia się w kuratelę naukowego *logosu*: wciąż jednak zdaje się chronić istotę ludzką jako naturę dychotomiczną (rozumno-popędowo) przed stoczeniem się w odczłowieczającą animalność i być może umożliwiać jej wgląd w ostateczny doskonały porządek (*kosmos*), a tym samym otwierać drogę ku spełnieniu się specyficznemu ludzkiemu przeznaczeniu przez osiągnięcie wewnętrznej celowości (*entelechia*). Czyni to jednak w sposób osobliwy – w chwili, gdy *logos* przekształca się w *ratio*, umieszcza człowieka w pozaświatowej matematycznie zorientowanej czasoprzestrzeni, gdzie liść i jabłko z tej samej jabłoni spadają identycznie z tym samym przyspieszeniem, stając się poniekąd czymś *toż-samym*, pozbawionym własnej istoty.

Ale świat, któremu odebrano możliwość jakościowego różnicowania (a przynajmniej, które ruguje się z myślenia na rzeczywistość nastrojonego), skazuje człowieka na bezdomność na podobieństwo żeglarza pozbawionego busoli. Światem człowieka, podobnie jego życiem, zaczyna rządzić doraźność, tymczasowość, związana już nie tyle z poszukiwaniem zaginionego miejsca, którego odnalezienie jest kwestią czasu, ale z budowaniem go od nowa, skoro wszelkie znaki ku niemu wiodące uległy zatarciu. Logika takiego tworzenia, której dotychczasowym źródłem była mądrość bogów zostaje zastąpiona spontanicznością, opartą na jakiejś mniej lub bardziej wyraźnej intuicji, lub może tylko jej pozorze (złudzeniu)³⁸. Grozi to przekształceniem dzieła bogów w ich ludzką parodię. Ta świadomość w

³⁸ Czymże innym jest Kartezjańska oczywistość, która uzasadnienia dla siebie samej poszukuje w boskim wsparciu?

dobie milczenia bogów z konieczności będzie już towarzyszyć człowiekowi zdaniem na siebie samego. To w jakimś sensie zmierzch rozumności, bowiem pozbawionej mocy greckiego *logosu*. Kartezjański wąpiący, a więc błędzący, *logos*, owo myślenie, które bez nieustannego samoupewniania traci grunt pod nogami, równie niepewne świata, ku któremu się kieruje niczym w sennym kontredansie, pozostawia człowieka na pastwę losu. Siły europejskiego racjonalizmu w ten sposób notorycznie upokarzanego zdają się coraz bardziej słabnąć – sugeruje Husserl w jednej z uwag z roku 1935, kiedy widmo nadciągającej apokalipsy wydaje się opanowywać europejskie myślenie.

A jednak Husserl nawet w takich okolicznościach nie składa broni i upatruje ratunku, podobnie jak jego słynny poprzednik, w zaprowadzeniu globalnego racjonalnego porządku tyle, że opartego na radykalnym, jak mu się wydaje, odnowieniu idei racjonalności. Śmiałością swojego projektu z pewnością dorównuje swemu francuskiemu mistrzowi, ale zarazem okazuje się uczniem nie do końca wiernym jego naukom. Świadom klęski oświeceniowej idei racjonalności z wielką konsekwencją kontynuowanej przez niemieckich filozofów – poczynając od Kanta, a kończąc na Heglu, burzy Kartezjański zamysł wiedzy bezwarunkowej (również etycznej), która wiarę w swą apodyktyczność czerpie z zakorzenienia jej w matematycznej oczywistości. Oczywistość, z natury swej apodyktyczna, bez trudu panuje nad światem idealnych przedmiotów, ale przeniesiona na grunt świata realnego porusza się w jego obrębie niczym we mgle. Na domiar złego, zaślepiona przez bezkrytyczną przeświadczenie o swej nieomyślności wiedzy swych wyznawców na wszelkie możliwe manowce. Racjonalistyczny przesąd sprowadza się do przekonania, iż rzeczywistość daje się obrabiać przez rozum bez żadnych ograniczeń. Nie przyjmuje do wiadomości, że może być ona niczym lita skała z rzadka poprzecinana wąskimi szczelinami, w których i tylko których myślenie może się na chwilę ukorzenieć i nie zawsze wydać oczekiwane owoce. W racjonalistycznym przesądzie wyraża się już nie tyle wola zamieszkiwania, a nawet i nie wola panowania nad światem, ale czysta wola woli, potrzeba dominowania przez nieskrępowane rozporządzanie, któremu świat jest potrzebny już tylko jako środek do jej samopotęgowania. Tak określona istota racjonalistycznego przesądu sprowadza myślenie do narzędzia anihilacji świata jako tego, co z jednej strony stawia opór tej woli, ale z drugiej jako to, co do przewyciężenia poświadcza tryumfalny pochód owej samopotęgującej się woli. Myślenie zdominowane przez wolę panowania (*techno-logię*) dokonuje swoistej autotransformacji – wyrzeka

się kontemplatywności jako reliktu swojej słabości, tj. pozbawionej kreatywności bezsilności. Koncentruje się na samym sobie, świat sprowadzając do wytworu własnej kreatywności do wymiaru jedynie zjawiska, tj. gdy osiąga swe apogeum w konstytuującej wszelki przedmiotowy sens „transcendentalnej świadomości”³⁹.

Co o myśleniu mówi sama ta opozycja: kreatywność – kontemplatywność? Może najprościej dałoby się to wyrazić górską metaforą. Myślenie kreatywne ukierunkowane jest na cel. Jeśli za cel stawia sobie zdobycie góry, obrachowuje niezbędne środki do osiągnięcia tego celu, traktując górę jak terenową przeszkodę. Opracowując taktykę działania, będzie się kierowało swoistą ekonomią. Może się okazać, że jeśli góra jest trudna, to najprostszym (najefektywniejszym) sposobem, będzie zainstalowanie klamer, stopni. Jeśli zdobywaniu tej góry nada się marketingowy charakter, trzeba będzie zapewnić jej bezpieczne, masowe ujarzmianie przez mniej lub bardziej przypadkowych turystów. Można zatem pomyśleć o górskiej linowej kolejce. Zgoła innym sposobem jej zdobywania jest zaprzyjaźnienie się z nią przez mozolną, czasem ryzykowną wspinaczkę, która ujawni jej prawdziwą naturę, jej posępną grozę, ale też monumentalne piękno, których nigdzie indziej się nie doświadczy. Kalkulacyjne myślenie zostanie w tym przypadku zastąpione przez nastrój, wyzwolony dzięki owemu bezpośredniemu obcowaniu z jej majestatycznym pełnym grozy pięknem. Nastój wiąże przeżywającego z rzeczą w sposób zniewalający, poza wszelką kalkulacyjną kontrolą, czyniąc człowieka w pewien sposób *bez-wolnym*, tj. poddanym rzeczy w tej przeżyciowej słabości. Rzecz nastreja i w ten sposób wyzwala od egotycznej samotności, uwalniając najbardziej intymne, osobowe pokłady wrażliwości dzięki egzystencjalnemu wzmożeniu, umożliwiającemu doświadczenie całej przeżyciowej głębi *bycia-w świecie*⁴⁰.

Myślenie zakorzenione w nastrojeniowości to zasadniczy krok prowadzący do odzyskania Parmenidesowej jedności bytu i myślenia, bowiem uwalniający człowieka z *ego-logicznej* i *ego-centricznej* pułapki. Dokonuje się w ten sposób odzyskanie siebie poprzez odzyskanie świata i *vice versa*.

Takiego odrodzenia doświadcza bohater *Czarodziejskiej góry* Tomasza Manna Hans Castorp, który niczym Nietzscheański Zarathustra udaje się w góry,

³⁹ Przesądowi temu nie oparł się również sam Husserl.

⁴⁰ Myślenie kalkulacyjne jest anonimowe. Twierdzenie Pitagorasa, jeśli się je rozumie, jest tym samym dla każdego, tzn. tym samym ujęciem jakiegoś aspektu przedmiotowej rzeczywistości. Nastrój indywidualizuje to, co go wywołuje i tego, kto jest nim *owładnięty*.

by przez doświadczenie śmiertelnej grozy emanującej z zaśnieżonej alpejskiej pustyni odzyskać istotę życia i śmierci, poprzez oczyszczenie się z miazmatów kulturowych osadów naznaczonych jałowymi ideologicznymi sporami. Doświadczenie nastrojeniowej grozy Alp, poddanie się jej oddziaływaniu jako wyrokowi gór pokazuje śmierć i życie w ich całej bezpośredniości. Pozwala odzyskać jakże prostą prawdę, niemalże tautologiczną – że śmierć to śmierć, a życie to życie, prawdę pogłębianą w chwili, gdy zamierające myślenie porzuca umierające ciało Castorpa, oddając je całkowicie we władanie czystej nastrojowości, dzięki czemu objawia się ona w najprawdziwszej i paradoksalnej zarazem postaci: że śmierć to życie, a życie to śmierć. Przez to załamanie kalkulacyjnej logiki Castorp wraca do życia, a raczej odzyskuje to życie w całej jego bezpośredniej autentyczności. Jest to życie pojednane ze światem jako miejscem wydarzania się ludzkiego przeznaczenia. Od tej chwili Castorp wie, czym ono jest jako takie, a nie czym ono udaje być – wystawione na targu idei. Jedzie na front wyposażony w bezcenną wiedzę, że zabijając wrogów będzie poniekąd zabijał siebie samego, wiedzę wydartą Alpom w tamtej chwili ostatecznej próby.

Doświadczenie to nie jest jednak klęską *ratio*, lecz wprowadzeniem go w granice autentycznego życia – wyznaczone przez grę ἦθος, πάθος i λόγος jako wzajemne odsyłanie do siebie⁴¹. Manifestująca się w ten sposób ontyczność spontanicznego życia, symbolizująca jego najbardziej pierwotną, związaną ze środowiskiem sferę, wyzwała się spod panowania jego ontologicznego rozumienia, które w gruncie rzeczy prowadzi do jego ideologizacji i w konsekwencji do oderwania od bytowej podstawy. Wyrastająca z tego pierwotnego gruntu *ethologiczna etyka* pozwala na uformowanie takich aksjologicznych i konsekwentnie deontologicznych wglądów, które mogłyby stać na straży tej *etho-patho-logicznej* jedności. Jedność ta uwalnia zdolność do empatii, która chroni myślenie przed popadnięciem w ideologiczną niegodziwość. Bez tak uformowanej empatii, wszystko to, co

⁴¹ Nieprzypadkowo takie ujęcie natury ludzkiej bliskie jest medycynie Arystotelesowskiej proweniencji odnowionej w XX w. przez niemieckiego lekarza i filozofa medycyny V. von Weizsäckera, propagatora tzw. *antropologicznej* medycyny, dla którego zdrowie, rozumiane jako stan umożliwiający osiągnięcie wewnętrznej celowości właściwej ludzkiemu życiu, to jego zrównoważona *etho-patho-logiczna* jedność. Zob. V. von Weizsäcker, *Der Gestelkreis*, Georg Thieme Verlag, Stuttgart 1947, s. 190 i n.; V. von Weizsäcker, D. Wyss, *Zwischen Medizin und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, s. 156 i n.

jest wytworem życia wspólnotowego, co nabiera nobliwej postaci kulturalnej tradycji, stanowi tylko cienką zasłonę ukrywającą czające się barbarzyństwo, również to racjonalnie usprawiedliwione.

Tragiczne doświadczenia pierwszych dekad dwudziestego wieku w istotnym stopniu te przeczucia potwierdziły. Europa, traktowaną dotąd jako ostoja nauki, wysokiej kultury – cywilizacji wiążącej postęp materialny z racjonalnie uzasadnianym porządkiem moralnym, nieoczekiwanie ujawniła swoje barbarzyńskie oblicze, czające się za fasadą wiary w tryumfalny pochód platońskiej trójjedni Prady, dobra i piękna jako jej nieuchronnego przeznaczenia ufundowanego w złotym wieku zachodniego świata, cywilizacji zrodzonej w antycznej Helladzie. Oblicze to nijak nieprzystające do naiwnej wiary Europejczyków w nienaruszalność cywilizacyjnych standardów z takim mozołem wypracowanych przez dziesiątki pokoleń. W swej istocie stanowiło ono prawdziwy obraz brutalnej mocy wyczekującej sposobnej chwili, aby zadać śmiertelny cios tej szlachetnej i pięknej uludzie. Obraz mozolnie budowanego racjonalnego porządku, który miał stanowić fortecę nie do zdobycia przez barbarzyńskie hordy, stracił całą swą wyrazistość – jakby złuszczyła się pokrywająca go farba odsłaniając bezpostaciowy, bezwartościowy podkład. Fasadowość owego racjonalnego porządku w gruncie rzeczy spowodowała się do rozbicia owej Platońskiej trójjedni – granicznych wartości określających definitywny sens ludzkiej egzystencji. *Ratio*, pozbawione wsparcia dobra i piękna, zagubiło się w bezdrożach nieokiełznanej *woli mocy*. Okaleczone w ten sposób, utraciło swą egzystencjalną podstawę zaznając dwojakiego zubożenia.

Cóż bowiem warte jest myślenie niewsparte zdolnością do empatii i estetycznego wzruszenia tj. do takiego sposobu zadomowienia w rzeczywistości, które może najsilniej osadza człowieka w przeżywanym świecie stanowiąc o najgłębszym sensie życia? Czy jest coś bardziej motywującego do podźwignięcia istnienia jako takiego? Wola mocy, odarta z tej egzystencjalnej motywacji, a tym samym zdana jedynie na sterylne apolińskie światło niezdolne do rozświetlenia mroków spowijających ludzką egzystencję, wydziedzicza myślenie z Nietzscheańskiej dostojnej szlachetności, która wyniosła Zaratustrę na górskie szczyty chroniące go przed trywialną roszczeniowością ludzkiego stada trwożącego się o swoje kruche trwanie, ale też uzurpacją triumfującej władzy – podległej jedynie samej sobie, wedle swego „widzi mi się” rozporządzającej ludzkimi losami. Ale trwoga, zwłaszcza trwożąca się o swoje istnienie, zamienia się w zainteresowane wyłącznie samym sobą samopotęgowanie, a zatem stawia się niejako poza światem, nie odnajduje

swego miejsca wewnątrz niego – co najwyżej akceptując go jako materiał dla budowania swej wszechwładzy. Jej hasłem staje się maksyma „po mnie choćby pop-top”, a to znaczy, że nie zna miary i dla własnego ocalenia gotowa jest na każdą zbrodnię. Taka wyjąłowiona, pusta racja istnienia dla samego istnienia, pozbawiona aksjologicznego fundamentu wypowiada swoją prawdę ustami Dostojewskiego „jeśli nie ma Boga, to wszystko jest dozwolone”, jednocześnie tę supozycję zmieniając w orzeczenie. W ten sam sposób pocziwe, stanowiące opokę mieszczkańskiego ładu i związanego z tym poczucia bezpieczeństwa *Ordnung muß sein*, jakkolwiek stanowiące namiastkę, ledwie słyszalnego echa starogreckiego *logos*, stało się złowieszczą zapowiedzią nowego ładu, odnowienia ludzkości w oparciu o urzeczywistnienie idei czystości rasowej. Oddany w służbę temu porządkowi ów trwożliwy rozum miał za zadanie właściwie go uwiarygodnić. W nagrodę za tę usługę przyobiecano mu stosowną do nowych zasług zapłatę – „przestrzeń życiową”, jako sposób na wzmożenie żywotności ludzkiej rasy, osłabłej na skutek niszczącej mocy upływającego czasu, przez konsekrację krwią milionów „ludzkich chwastów” na które wydało ono prawomocny wyrok śmierci.

Husserl z pewnością był świadom kruchości, a może i nieuchronnego upadku wyrosłego na greckim *logosie* racjonalnego oświeceniowego ładu. Będąc świadkiem systematycznej dewaluacji idei rozumności zakorzenionej w tej odległej i ledwie już słyszalnej epoce, zdawał sobie sprawę, że na jego oczach stary świat przemija, wartości, które miały go podtrzymywać, rozsypują się w proch na czele z cementującą je ową nowożytną ideą racjonalności. Tym bardziej w obliczu nadciągającej drugiej wojny światowej trudno było jej bronić usprawiedliwiając hekatombę pierwszej wojny jakąś aberracją europejskiego rozumu, jego szaleństwem, z którego skutecznie miały go uwolnić owe dramatyczne doświadczenia, jakie stały się za jej przyczyną udziałem europejskiej ludzkości. Owo doświadczenie okazało się bowiem jałowe, a w każdym razie nie uzdrowiło ludzkości z owej autodestrukcyjnej woli obalania starych porządków w imię jakiegoś nowego nie do końca przemyślanego ładu. Rozumność i w tym przypadku zawiodła. Jej bezsilność wobec nadciągającej nowej dziejowej nawałnicy upodobniła ją okrętu pozbawionego steru i tym samym sprawiła, że nieuchronnie zmierzała w kierunku recydywy. Każdy, kto był choćby w najmniejszym stopniu obdarzony darem obserwacji, a Husserl z pewnością zaliczał się do tego grona, w pełni to sobie uświadamiał. W tej sytuacji nie pozostawało nic innego, jak ideę racjonalności zaszczepionej na

wzorcem matematycznej ścisłości złożyć do grobu i na tej mogile próbować odnowić jej źródłową postać przez ustanowienie jedności już nie tyle świata – zawładniętego przez ideę matematycznego przyrodoznawstwa, ale *świata życia* (*Lebenswelt*) i myślenia jako *logosu* nowych czasów, pieczę nad tym przymierzem powierzając filozofom zdolnym je obronić przed zapędami owych matematycznie zorientowanych technokratów⁴². Potrzeba ta okazała się o tyle pilna, gdyż władająca światem idea okazała się nie całkiem jałowa. Wydała bowiem liczne owoce tyle, że zatrute: ufundowała nowe wojenne technologie, które zwielokrotniły zdolność i wydajność zabijania i niszczenia. Ludzkość została pozostawiona samej sobie jakby technologia, będąca kulminacyjnym spełnieniem się naukowej racjonalności zarazem jednak okazała się jej chorobliwym wykwitem pozbawiającym naukę jej źródłowego znaczenia obecnego w greckim terminie *episteme*, tj. zmieniając jej *ethologiczny* charakter w technologiczną, a może nawet technokratyczną interesowność.

Ta osobliwa właściwość nauki, która przywdziała strój technologicznego zaangażowania w budowę nowego świata, wyjąłowiła ów świat z przyjaznego człowiekowi sensu. I nie ma tu większego znaczenia, czy ten stan rzeczy złoży się na karb nauki, przypisując jej zdradę żywotnych interesów ludzkości, tj. oskarżając ją o zaangażowanie się w interesowne budowanie technologicznie określonej niezależności kosztem ludzkiej pomyślności, tj. kierowanie się wyłącznie logiką sprawczego obmyślenia tego, co tylko da się ze świata wydobyć jako mniej lub bardziej przydatny materiał dla owego sprawiania jako celu samego w sobie, uskutecznianego przez nieograniczone zwiększanie wydajności. Dla jej potrzeb nowoczesna, technologicznie zorientowana, nauka zdenaturalizowała również samego człowieka, przekształcając go w dyspozycyjny *zasób ludzki*, tak aby stał się „sposobnym” materiałem czy też środkiem podnoszącym wydajność produkcji. Rzecz jasna owa „zdrada nauki” równie dobrze może oznaczać zdradę, której człowiek dopuścił się wobec siebie samego, wobec własnej istoty – istotę tę zaprzędając splecionej grze przeróżnych mniej lub bardziej doraźnych interesów, aby w końcu

⁴² „Wenn der Zusammenbruch einer unzulänglichen rationalen Kultur europäisches Schicksal zu werden droht, wenn einzusehen ist, daß *bisherige* methodische Stil der Grundlegung die *versagende* Rationalität allen Philosophien bedingte, so hilft nur das eine: ein *völlig neuer Anfang* mit radikalen Besinnungen über die letzten Geltungsquellen des Seins und der Wahrheit, und von da aus der Aufbau einer neuen Philosophie und Wissenschaft, die uns den Sinn unseres Daseins und der für uns seienden Welt in letzter Rationalität aufzuklären vermag”. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge 1922–1937*, dz. cyt., s. 239.

pogubić się w tej grze i na skutek tego sprzeniewierzyć również ideę samej racjonalności jako takiej, oddając ją pod zastaw spodziewanych zysków. Tym samym przypomina hazardzistę, któremu chciwość przesłoniła oczy i rozsądek.

W każdym razie deprawacja nauki przez człowieka i człowieka przez naukę jako efekt rozerwania Parmenidesowskiej jedności bytu i człowieka, tj. jedności myślenia i bycia rodzi stan groźnej bezrefleksyjności pozbawiającej człowieka i myślenia z nim związanego ontologiczno-egzystencjalnego zakotwiczenia, czemu dziś tak wyraźnie dają świadectwo choćby slogany reklamowe. Fundują one konsumentowi (bo do takiej postaci zostaje sprowadzony w nich człowiek) coś w rodzaju parodii starogreckiej *entelechii*, głosząc takie choćby hasła, jak „Margaret Astor – jak pięknie być sobą”. Bycie sobą, osiągnięcie egzystencjalnej doskonałości zostaje zaprojektowane zgodnie z potrzebami marketingowymi takiego czy innego koncernu, tym samym przekształcając naturę ludzką w model do składania. Motorem pobudzającym ludzką determinację do ustawicznego samookreślenia się stają emocje nastawiane przez tę technologicznie zorganizowaną interwencję na jak najwyższe obroty, aby w ten sposób zmącić zdrowy rozsądek osadzający człowieka w jego „własnym świecie”.

Pozbawiony ontologiczno-ethologicznego wsparcia, człowiek zmienia się w „jednodniową efemerydę”, zmuszaną do niekończącej się pogoni za swą istotą. To głęboko frustrujące doświadczenie skazuje na poczucie tymczasowości. Człowiek staje się wędrowcem bez ojczyzny, do której mógłby wrócić z najdłuższego choćby wygnania. Egzystencja poddana takiej presji stała się chora chorobą choćby współczesnej medycyny, która z braku dostatecznej ilości chorób sama zaczyna je produkować – rzecz jasna już nie na użytek pacjentów, ale ze względu swój własny interes⁴³. Wartością samą w sobie dla tego myślenia staje się sprawczość. Tym samym sama nauka potwierdza dawno już wypowiedzianą przez Martina Heideggera tezę, że jej istotę w coraz większym stopniu dotyka deficyt myślenia wywołany jej przemożną wolą tworzenia. Nauka bowiem więcej sprawia, niż jest w stanie przemyśleć, a zatem, myślenie naukowe utraciło zdolność postrzegania racji bytowych, przestało być sposobem rozumienia świata, jego miarodajną interpretacją koncentrując się na własnej kreatywności – igrając tym samym i światem

⁴³ Przykładem tej cokolwiek kontrowersyjnej tezy może być przedmiesiączkowy zespół dysforyczny (PMDD). Zob. film dok. w reż. Anne Geordet zatytułowany *Maladies a vendre (Choroby na sprzedaż)*.

człowieka i człowiekiem samym. Spełnia się tym samym złowieszczy wymiar Nietzscheańskiego prorocstwa: „pustynia rośnie”. Można by rzec, że doszło tu do szczególnego odwrócenia relacji służebności. Technologia nie tylko wymówiła człowiekowi służbę, ale wzięła go w jasyr. Technologicznie zorientowana nauka stała się pułapką, za pomocą której miano złowić świat jako ludzkie trofeum, a w której ostatecznie znalazł się sam myśliwy⁴⁴. Czy z tej pułapki jest jakieś wyjście? Czy ktokolwiek jest w stanie tego wyjścia szukać, czy w ogóle tego chce? Jeśli są to wciąż pytania otwarte, nadzieja pozostaje w jednym: $\chi\rho\acute{\eta} \tau\acute{o} \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu \tau\epsilon \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu \tau' : \acute{\epsilon}\delta\omicron\nu \acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1956.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983,
- Bollnow O. F., *Das Wesen der Stimmungen*, Königshausen und Neumann Verlag, Würzburg 2009.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, [w:] *Budować, myśleć, mieszkać. Eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Heidegger M., *Co zowie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 2000.
- Heidegger M., *Eiführung in die Metaphysik* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
- Husserl E., *Aufsätze und Vorträge 1922–1937*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1989.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.
- Richardson W. J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague 1967.
- Weizsäcker V., Wyss D., *Zwischen Medizin und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957.
- Weizsäcker V. von, *Der Gestelkreis*, Georg Thieme Verlag, Stuttgart 1947.

⁴⁴ Nie jest to tylko przypadkowa gra słów oparta na czysto zewnętrznym podobieństwie słów „myślenie” i „myśliwy”. W istocie bowiem słowa te są w języku polskim ściśle ze sobą etymologicznie powiązane. Tym co łączy te dwa słowa, których wspólne źródłowe znaczenie jest zapomniane, to identyfikowane z myśleniem: bacność, gorliwość, chciwość. Mowa zatem o takim rozumieniu myślenia, poprzez które realizuje się ludzka interesowność, gubiąca gdzieś wspólne dobro, bezinteresowność towarzyszącą postawie życzliwości wobec innej osoby, a tym samym zapoznająca istotę szlachetności, która otwiera się na całość świata, a nie jedynie na przydomowy ogródek, w którym prawo do istnienia ma marchewka, pietruszka czy sałata ze względu na ich użyteczność dla ogrodnika.

Wimmer R., *Zum Wesen der Stimmungen. Begriffliche Erörterungen*, <http://www.otto-friedrich-bollnow.de/doc/WimmerA.pdf> [dostęp: 10.03.2017].

Summary

Ethological Sources of Ethics. On the Philosophical Foundation of Morality

The article is prompted by Edmund Husserl's attempt to renew the idea of European rationalism. Husserl attributed the failure of the idea to the digression of ratio from the sphere of everyday life, to the loss of its ethical origin. The author attempts to take in the meaning of this source relationship viewed as the basis for being-in-the-world and the existential consequences of the process initiated by Descartes of rendering the ratio barren, in a way, due to the gradual departure from its source meaning present in the Greek word λόγος (logos). Following Husserl, the author also presents the impact of this process on rational interpretation of reality, and formulates the thesis that civilization built on an impoverished idea of rationality touches man's essential interests, setting his life in an expanding existential emptiness.

Keywords: rationalism, ratio, ethos, logos, science, civilisation

Zusammenfassung

Ethologische Quellen der Ethik. Über die philosophische Begründung der Moral

Die Inspiration für den Artikel bildet der Versuch von E. Husserl, die Idee des europäischen Rationalismus neu aufzuleben. Schuldig für das Scheitern dieser Idee ist nach Husserl die Loslösung der ratio vom Bereich des alltäglichen Lebens und der Entzug ihrer ethologischen Quelle. Im Artikel versuche ich die Bedeutung dieses ursprünglichen Verhältnisses als der Grundlage für das In-der-Welt-sein sowie existentielle Schlussfolgerungen des Prozesses aufzuzeigen, der von Descartes als eine eigenartige Verödung der ratio infolge einer allmählichen Abkehr von ihrer ursprünglichen Bedeutung im griechischen λόγος angefangen wurde. Der Spur von Husserl nachgehend stelle ich auch die Folgen dieses Prozesses für eine rationale Interpretation der Wirklichkeit vor und formuliere die These, dass die auf einer verarmten Idee der Rationalität aufgebaute Zivilisation wesentliche Interessen des Menschen verkennt, indem sie sein Leben in einer zunehmenden existentiellen Leere ansiedelt.

Schlüsselwörter: : Rationalismus, ratio, Ethos, Logos, Wissenschaft, Zivilisation

Information about Author:

WALDEMAR KWIATKOWSKI, Ph.D., Studium of Social Medicine, Collegium Medicum Ludwika Rydygiera in Bydgoszcz, UMK Toruń; address for correspondence: ul. Jagiellońska 13-15, 85-067 Bydgoszcz, Poland; e-mail: waldemar.kwiatkowski@umed.lodz.pl

