

PRZEKŁAD

JAN PATOČKA

NEGATYWNY PLATONIZM O GENEZIE, PROBLEMATYCE I ZANIKU METAFIZYKI ORAZ PYTANIU, CZY FILOZOFIA MOŻE ISTNIEĆ BEZ NIEJ¹

Boženie Komarkovej z okazji pięćdziesiątych urodzin

I.

Przy wszelkich zasadniczych różnicach, jakie dzielą filozofię współczesną od filozofii XIX wieku, występują również pewne elementy dla nich wspólne. Jednym z nich jest świadomość, iż zakończył się czas panowania metafizyki w filozofii. Przyszło nam żyć w końcowym okresie wielkiej epoki, a może nawet i po jej zakończeniu. Powietrze, które po niej zastaliśmy, jak zwykle się mawiać za wielkim wykrywaczem katastrof, jest teraz pełne tlenu². Ale co zginęło, co tak bezpowrotnie przeminęło, zostawiając po sobie jedynie mogiłę, która jest już historią? Tego właściwie nie wie nikt, ponieważ samo pytanie o to nie zostało postawione w sposób należyty. Przeróżne szkoły i kierunki filozoficzne zarzucają sobie metafizyczność jako śmiertcionośne zagrożenie. Zasadniczo każde filozofowanie uznaje się za metafizyczne, gdy tylko przekracza granicę nauk pozytywnych. Według tego rozumienia, metafizyka uznawana jest za przewyższoną świecką teologię, wiedzę mu-

¹ Oryginalny tytuł niniejszego studium: *Negativni platonismus. O vzniku, problematice, zániku metafyziky a otázce, zda filosofie může žít i po ní*. Por. J. Patočka, *Negativni platonismus*, OIKOYMENH, Praha 2007.

² Aluzja do Nietzscheańskiej myśli zawartej w aforyzmie *Człowiek oszalały*; zob. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, § 125, w: *Kritische Studienausgabe*, t. 3, s. 420 i n. Zob. pol. przekł. Leopolda Staffa, F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Warszawa 1906–1907, s. 167 i n.

zealną charakteryzującą się niejasnością oraz fałszywą głębią. Różnice pojawiają się w punkcie, w którym zostaje postawione pytanie: co to znaczy naukowe? Czy jest możliwe, abyśmy pojęli naukę, jak to czynią pozytywiści, jako całość kształtu opisu zmysłowo dostępnej rzeczywistości wraz ze wszelkimi środkami tegoż wyrazu? Wówczas będziemy mieć do czynienia jedynie z wiedzą *pro praeterito*, zasadniczo relatywną i niekompletną, pomimo jej dążeń do ustanowienia się „wiedzą jednolitą”. Bądź będziemy chcieli wraz z marksistami tworzyć wiedzę aktywną, wiedzę również *pro futuro*, z wymogiem nastawionym nie tylko na poznanie życia, ale również na nadanie mu sensu – wiedzę żądającą ujęcia całościowego. W ten sposób będzie ona musiała wyjść poza granicę konstataowania prawdy na rzecz udziału w jej współtworzeniu. Będzie musiała bezwarunkowo wykroczyć poza to, co jest po prostu dane i kierując się przyjętymi wytycznymi uznawać za prawdziwą jedynie rzeczywistość dostępną zmysłowo. W każdym razie albo zrezygnuje się z ujęcia całościowego, albo odwrotnie, zostanie ono osiągnięte, lecz bez pełnej obiektywnej gwarancji dla powstałego w ten sposób systemu. Czym wszakże innym była tradycyjna metafizyka, jeśli nie taką nauką o całości? Czyż nie potwierdziły tego i nie zaświadczyły o tym liczne tzw. antymetafizyczne kierunki samym faktem jej negacji oraz sposobem, w jaki to czyniły?

Byłoby na miejscu dokonać tu historycznego wyjaśnienia, ale również z filozoficznego punktu widzenia, czym właściwie jest, bądź była, metafizyka oraz jaka jest różnica między nią a filozofią w ogóle.

Pozytywistyczny pogląd dotyczący podstaw i rozwoju metafizyki jest wywiedziony z pojęcia dziejów, dokładnie tak jak pogląd heglowski. Dla obydwu stanowisk metafizyka jest stanem ludzkiej niedojrzałości, która przejawia się tym, iż duch ludzki nie jest w stanie pojąć całości rzeczywistości, w konsekwencji czego zastępuje ją abstraktami. Jednakże pozytywizm pełnię ludzkiej rzeczywistości widzi w ograniczonej wiedzy i działaniu, które zasadniczo odłączyły się od rozumienia absolutnej całości i buduje dla własnego oparcia i bezpieczeństwa swój system, który choć jest relatywny, to jednak tworzy stabilną i satysfakcjonującą całość. Z kolei Hegel i hegliści są w tej kwestii bardziej radykalni i stanowią: stara metafizyka nie może pozostać nawet cieniem jakiejś całości, która nie byłaby czymś zasadniczo ludzkim. Tę nadludzką, czy wręcz ponadludzką funkcję ujmowania całości posiada stara metafizyka jedynie dzięki temu, iż oddziela nieskończone od skończonego, wieczne od czasowego, absolutne od relatywnego, boskie od ludzkiego. Innymi słowy, metafizyka myśli na sposób niehisto-

ryczny, a myśli niehistorycznie dlatego, że nie posiada ani nie zna dialektyki. Choć wszystkie jej istotne problemy są możliwe do rozwiązania przez dialektykę, to jednak metafizyka rozplywa się w nowej logice, która wstępuje na jej miejsce jako prawdziwa wiedza o uniwersalnej całości.

Rezultatem obu kierunków jest zatem integralny humanizm: metafizyka rozumiana jest tu jako abstrakcyjne formułowanie teologicznych idei, które nikną w świetle ludzkiej zdolności w kontrolowaniu i korygowaniu przyrody oraz organizowaniu społeczeństwa. We współczesnym, logicznie opracowanym pozytywizmie stało się nawet zwyczajem uznawać metafizykę za bezsensowną, a nadto nie tylko bezużyteczną, ale i niedopuszczalną. Metafizyka wynika z niewłaściwego używania języka, z oczywistych językowych błędów. W takim przypadku pozostaje człowiekowi tylko jednolita wiedza z jej metodologicznym narzędziem, któremu na pamiętkę można pozostawić miano filozofii. Problem całości, dopóki ma jakiś sens będzie problemem naukowym i nauka musi tutaj wszystkiemu zaradzić. Jest wszak zrozumiałe, że np. Philipp Frank, jeden z przedstawicieli tegoż pozytywizmu, który w 1936 roku, wygłaszając odczyt na paryskim kongresie na rzecz jedności nauki³, szuka drogi w kierunku sowieckiej dialektyki materialistycznej i upatruje ją w „konkretnym myśleniu”. Nie kieruje się ono ogólnymi tezami, lecz historyczną sytuacją obecną w „dialektycznym myśleniu”. Nie biorąc pod uwagę żadnego szczególnego schematu, zawsze tworzy sobie je na nowo w odniesieniu do aktualnego stanu wiedzy, walcząc jednocześnie na dwa fronty: przeciwko akademickiemu idealizmowi oraz staremu mechanycyzmowi. Tym samym przedstawiciel pozytywizmu nie jest świadom, że jego myśl zastępuje materialistyczną dialektykę logiczną terminologią, aby z filozofii dialektycznego materializmu utworzyć profesorski abstrakt, w którym formalny rygor stłumił *élan* historii. Wiedza stwierdza, natomiast czynienie z niej struktur imperatywnych jest śmiałością nastawioną na uchwycenie całości. Owszem, jest możliwe, aby wziąć wyniki ograniczonej wiedzy empirycznej za jedyną miarę naszych działań, zredukować przyszłe do przeszłego, to, co jeszcze niedane i nieureczywistnione do już danego i urzeczywistnionego. Pozytywista zapomina jednak o zasadniczej różnicy, jaka występuje między zawsze ograniczonymi twierdzeniami pozytywnymi a konstatacjami, które wreszcie mają charakter całościowy.

³ Ph. Frank, *Logisierender Empirismus in der Philosophie der USSR* [w:] *Actes Congr. int. Phil. scient.*, Paris 1936.

Dialektyczny humanizm zna tę różnicę, z kolei pozytywista, żywiący do niego głębokie zamiłowanie, jak to czyni Philipp Frank, albo musi otworzyć się na metafizykę, albo musi zrezygnować z całościowego ujmowania życia i uznać, że oprócz tego, co sam rozumie pod pojęciami „sensu” i „znaczenia” występuje jeszcze inne rozumienie, które nie może być kontrolowane „naukowo”, tj. za pomocą ograniczonych, pozytywnych treści. W ten sposób przejawia się w samym pozytywizmie napięcie, które ma swe źródło w przywiązaniu do metafizyki. Dlatego też albo stanie się on integralnym humanizmem, płacąc za to cenę bycia metafizycznym, albo zrezygnuje z metafizyki, a wraz z nią z filozofii i humanizmu. Tymczasem w dialektycznym humanizmie występuje analogiczna sytuacja, będąca czymś na kształt lustrzanego odbicia. Kierunek ten posiada tendencje wiodące go ku pozytywizmowi, ku wiedzy pozytywnej, uznawanej za jedyną instancję ludzkiej orientacji we wszechświecie, której chętnie powierzyłby funkcję przewodnią. Musiałby jednak uznać za wiedzę pozytywną coś, co nią nie jest – wiedzę rozumianą całościowo, filozoficznie. Ponadto życzyłby sobie, aby jego filozofia była tak obiektywna, tak niezależna i wolna od wszelkiej ludzkiej ingerencji, jak to jest w przypadku relatywnej wiedzy empirycznej. Jednakże pomiędzy wiedzą filozoficzną a empiryczną wciąż brakuje członu pośredniego, a także konieczne są ciągle korekty i korekty korekt, aby zadość uczynić wymaganiom całościowości z jednej strony, zaś obiektywności z drugiej. Zabiegi te kończą się tym, że w sposób rzetelny nie zostaje spełnione żadne z niniejszych założeń.

Ani pozytywizm, ani dialektyczny humanizm nie są zatem gotowe na zmierzenie się z zagadnieniem całościowości, obydwa kierunki są zresztą w pełni tego świadome. Żądać naukowego rygoru, naukowej obiektywności w odniesieniu do wszystkiego znaczy tyle, co poświęcać autonomię życia wraz z jego relacjami na rzecz całości. Z kolei odwrotnie, chcąc zachować całość można ją zaprojektować jedynie w jej podstawowym wymiarze, poświęcając tym samym szczegóły naukowości. Czy nie z tego względu istnieją niektóre kierunki poruszające się w ramach tej zamkniętej dialektyki, a w związku z tym w sposób konieczny napotykające zagadnienie całości nawet wówczas, gdy chciałyby je pominąć z racji na jego zwykłą metafizyczność? Czy nie z tego właśnie względu, że są one bezlitośnie zniewolone metafizyczną filozofią?

Oprócz tego pozytywizm i dialektyczny humanizm zbyt upraszczają sens metafizyki. Postrzegają ją jako zsekularyzowaną teologię, która posiada jedynie funkcję społecznego oddziaływania. Jednakże metafizyka jest starsza niż chrześcijańska teologia, to ona dała chrześ-

cijańskiej teologii systematyczny język. Z kolei teraz nowożytna metafizyka odbiera teologii, z niewielkim z resztą sukcesem, tylko swoją wcześniej użyzoną własność. Związek metafizyki z teologią jest wszakże jedynie etapem istnienia tej pierwszej, natomiast sama teologia dystansuje się czasami względem niego. Jednakże nowożytny humanizm ciągle postrzega ją tylko z tej ograniczonej perspektywy wywiedzionej z przeszłości, która jednocześnie okazuje się krótkowzrocznym spojrzeniem skierowanym na teraźniejszość i przyszłość. Albowiem przy wszelkiej niechęci do tradycji i formy, którą przyjęła na siebie metafizyka w kościele oraz tradycyjnym państwie, jak również w ich szkołach, nowożytny humanizm wciąż pozostaje w ramach wytyczonych przez tę tradycję. Rozumiany jest dokładnie jako wojowniczy sprzeciw skierowany względem rozwiązania pytania tradycyjnej metafizyki, a nie przeciwko sposobowi, w jaki to pytanie zostało postawione. Można zrezygnować z odpowiedzi i zatrzymać się na samym pytaniu: kto wie, czy nie tak właśnie jest w przypadku nowożytnego humanizmu? Kto wie, czy nie żywił on nadziei na osiągnięcie pozytywnej, merytorycznej wiedzy o całościowym zasięgu, podobnie jak w przypadku tradycyjnej metafizyki? Wówczas i tak zwana antymetafizyczna filozofia nowożytna zawierałaby wciąż jeszcze – metafizykę.

II.

Zasadniczą trudność stanowi dokładne zrekonstruowanie rozwoju metafizyki od strony czysto historycznej. Nie możemy tego jeszcze dziś przedsięwziąć z pełną dokładnością z racji braków zarówno w filozoficznym, jak i historyczno-filozoficznym przygotowaniu. Cały tradycyjny przekaz dziejów najstarszej fazy greckiej filozofii jest już reinterpretacją ich rozwoju widzianą ze stanowiska nowopowstałej metafizyki i rozumianą z punktu widzenia nauki Arystotelesa, która sama siebie określiła ukierunkowanym na cel spełnieniem, będącym niczym ἐντελέχεια dotychczasowego rozwoju greckiej myśli. Wiemy, że cała grecka doksografia filozoficzna, a dzięki niej i nowożytnie historiografie Zellera, Windelbanda oraz Burneta zapośredniczone są w tym prาดawnym rozumieniu. Oczywiście dziś wiemy, choć niestety na sposób nazbyt negatywny, że ta pozornie zupełnie jasna i niewątpliwie szlachetna koncepcja leży już w ruinach. Książka Reinharda traktująca o Parmenidesie⁴ była jednym z pierwszych przejawów przewrotu, tj. rozpadu

⁴ K. Reinhard, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1977.

tegoż rozumienia. Struktura książki dzieli się na filologiczną i filozoficzną. Oczywiście to, co proponują autorzy w miejsce Arystotelesa jest przeważnie – patrz ponownie Reinhard – tak nieadekwatne grackiemu pojmowaniu rzeczy, że przy wszelkiej wspaniałości tych koncepcji, możemy je jedynie zanegować. Nie znamy więc dziejów najstarszego okresu greckiej myśli i chyba nieprędko je poznamy, jakkolwiek ich znajomość byłaby z filozoficznego punktu widzenia niezwykle ważna. Gdy metafizyka jest jedynie określoną formą na drodze, którą wytyczyła zachodnia filozofia, wówczas jest dla filozofii zasadniczo doniosłym zadaniem zabezpieczyć sobie ten pierwotny obszar, w którym rozposciera się ona jako jeden z możliwych sposobów filozofowania, a jako taki ma on swoje historyczne losy i w sposób naturalny może mieć również swój koniec.

Nie znamy historii powstania metafizyki i nieprędko ją poznamy, jednakże wiele w dziejach tzw. okresu presokratycznego przemawia za tym, iż centralnym zagadnieniem już wtedy była fundamentalna prawda, odsłonięcie, ἀλήθεια. Najstarsza filozofia nie była bogata w wiedzę, a nawet czasami świadomie dystansowała się od „bycia uczonej” (*mnohovědní*). Fakt, że starożytni filozofowie byli często podróżnikami zaznajomionymi z licznymi zagadnieniami nie czyni jeszcze z ich filozofii nieudolnego wysiłku bycia prymitywną nauką. Wszakże nie było jeszcze wówczas nauki w ścisłym tego słowa znaczeniu, tj. systematycznej specjalistycznej teorii posługującej się systematyczną konstrukcją pojęciową. Ta powstała dopiero na przełomie XV i XVI stulecia, zresztą nie bez uczestnictwa filozofii, a zwłaszcza ustanowionej już metafizyki. Na Platona miała wpływ matematyka tzw. pitagorejczyków, z kolei Platońska systematyka niewątpliwie wspomogła wysiłki dokonania matematycznej syntezy, niewątpliwym jest również wpływ arystotelesowskiej logiki na zbiór Euklidesa. Pierwotna filozofia mówiła mało na temat wszechświata, nie proponowała również żadnego modelu świata. Jeśli starożytni filozofowie już to czynili, to odbywało się to na zasadzie takiego samego prawa i w taki sam sposób, jak tworzyli osady, wzbogacali się będąc dobrymi kupcami umiejącymi właściwie oszacować ilość zysku lub jak stratedzy umiejętnie pokonujący nieprzyjacielską flotę. Jest rzeczą zrozumiałą, że w pra-filozofii nie rozróżniono jeszcze rozlicznych rodzajów „teorii” w sposób jasny i precyzyjny. Przed nami wciąż znajduje się raczej chaos, w którym zarysowują się pewne zdumiewające, nieprzewidywalnie głębokie i nieprzebrane bogate lądy. Jednakże, gdy najstarsza filozofia naśladuje mityczną poezję o charakterze eschatologiczno-kosmologicznym, i kiedy przyodziewa się

w szaty wieszczych, bożych przepowiedni, to jej „wiedza” jest szczególnego rodzaju. Dopiero na samym końcu całego tego ruchu, w refleksji nad ostatnim reprezentantem całej tej pierwotnej formy myślenia pokazała filozofia – tym razem już metafizyczna – jak tworzyć wzór dla „wiedzy” właściwie „filozoficznej” w przeciwieństwie do innego rodzaju badań i dociekań, do innej *ιστορία*. Czy Sokrates-filozof jest jedynie literackim mitem, czy może postacią historyczną? Osobiście wciąż skłaniałibyśmy się ku temu drugiemu rozwiązaniu. Wydaje nam się bez wątpienia, że w jego postawie zaprezentowanej u Platona mamy przed sobą szczególnie aktywną, antropologicznie ukierunkowaną wersję tejże filozoficznej „prawiedzy”. Platon, twórca metafizyki, tkwi swymi korzeniami w tej przedmetafizycznej glebie, starając się zarazem ją zachować i wykorzystać opisując postawę Sokratesa. Jego ogromnemu filozoficznemu i literackiemu *ingenium* udało się stworzyć postawę, której symboliczne znaczenie na sposób niezwykle przekracza każdą historyczną rzeczywistość, a która słusznie stała się znakiem filozofii w ogóle. Dopiero wąska, pozbawiona życia interpretacja w tradycji arystotelesowskiej logiki (tj. metafizyki) mogła przedstawić filozofię Sokratesa jako typ uśpionego intelektualizmu, a jej „życiowe” pytania zastąpić logiczną niesprzecznością i sztuką sprawnego konstruowania definicji. Ale z drugiej strony platoński Sokrates nie jest jedynie zwykłym „moralnym filozofem” w tym sensie, w jakim przedstawił go H. Maier⁵, tj. kimś, kto harmonizuje ludzkie wnętrze, jest przewodnikiem ku życiowemu „dobru”, wytrwałości i jedności. Można powiedzieć, że Sokrates w ten sposób również funkcjonuje, jednak nie będąc moralistą, wyłącznie niezwykle moralnym *ingenium*, ale *filozofem*, tj. kimś przysposobionym „wiedzą” konkretnego rodzaju.

Ta „wiedza” jest charakteryzowana jako wiedza niewiedzy (*vědění nevěděni*), tzn. jest pytaniem. Sokrates jest bowiem wielkim pytającym. Dopiero będąc takim ujawnia się pod postacią wybitnego zapaśnika w dialektycznej dyskusji, którym uczynił go Platon. Nie mógłby być tym absolutnie niezależnym adwersarzem, gdyby nie był zupełnie wolny, gdyby był uzależniony od czegoś (skończonego) na ziemi czy w niebie. Sokratejska niezależność zakorzeniona jest w absolutnej wolności lub w nieustannym uwalnianiu się od wszelkich przywiązań względem natury, tradycji, czyichś i własnych schematów, czy dóbr fizycznych i duchowych. Bezgraniczną śmiałością wykazuje się ta filozofia pozornie opierająca się na fackie ukierunkowania na cel,

⁵ H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913.

o „model *τέχνη*”, czy o powiązanie środka i celu, w ramach którego funkcjonuje codzienne życie ludzkie, codzienna praktyka. W rzeczywistości jednak wykorzystuje ten model w celu dokonania skoku w przestrzeń, w której nic realnego nie dostarcza jej oparcia. Za pomocą swojego trywialnego schematu odkrywa Sokrates jedną z fundamentalnych sprzeczności człowieka, mianowicie rozbieżność między jego stosunkiem do całości, który bezsprzecznie mu przynależy, a brakiem zdolności, niemożnością wyrażenia go w formie powszechnej ostatecznej wiedzy. W ten sposób, tj. będąc w opozycji do zwykłego sposobu i kierunku życia, wznosi się Sokrates na nowy poziom, w którym nie może już formułować przedmiotowych, treściowo pozytywnych tez, ale gdzie w istocie – przy wszelkiej zasadniczej suwerenności – porusza się w zupełnej pustce. Swoją nową prawdę – ponieważ o problem prawdy tutaj chodzi – formułuje tylko pośrednio: w postaci pytania, w formie sceptycznej analizy, negacji wszystkich ograniczonych twierdzeń. (Notabene: jeśli dokona się we wskazanym sensie rzeczywistej destrukcji dziejów filozofii rozumianej jako metafizyczny konstrukt, to być może następnie wyjaśnią się związki pokrewieństwa, które łączą grecką filozofię z filozoficznymi początkami Orientu. Prawdopodobnie pierwotnie rozwinęły się one w tej samej „osiowej epoce”, a przy wszelkich głębokich różnicach zawierają liczne akcenty przypominające epokę „przed-sokratejską”.)

Podstawa metafizyki, w takim wymiarze, w jakim ustanowili ją Platon, Arystoteles i Demokryt znajduje się w tym, że na sokratejskie (czy przed-sokratejskie) pytanie ponownie proponowana jest odpowiedź, którą filozof usiłuje wywieść z samego pytania. Rozwija się tutaj inna wiedza, wyższa niż ta zwyczajna, skończona i utylitarnie „praktyczna”. Różnica wobec ujawnionej pra-filozofii powinna pozostać, z kolei całość bytu, uniwersum egzystencji winno zostać transcendowane. Jednakże ta nowa wiedza ponownie ma się stać wiedzą przedmiotową, treściowo-pozytywną. Niewiedza jest wszak formą wiedzy, jest nową wiedzą w wyższym sensie pozytywną, gdyż w niej prawdziwie odkrywa się wiedzę pewniejszą niż cokolwiek obecnego na ziemi i w niebie. Tak powstaje nowa, nadzwyczaj pomieszana forma wiedzy, która z jednej strony zdaje sobie sprawę z absolutnego transcendowania, ze stosunku człowieka do całości, a zatem i z nieuniknionego odniesieniu również do nie-istniejącego, nie-realnego. Z drugiej strony, ponownie czyni z tego transcendowania wyprawę do „innego świata”, wyjaśnia go „na sposób ziemski” („*mundánnē*”) i z jego pomocą stara się wytłumaczyć nasz świat. Jako główny środek tej interpretacji jawi się

namysł nad pojęciem λόγος, za pośrednictwem którego mogło nastąpić transcendowanie. Czyż nie za pomocą logosu dekonstruował Sokrates kierunek każdego ludzkiego dążenia? Czyż λόγος u Parmenidesa nie wyrażał tego jedynego, pozaświatowego bytu, który odnosi się jednak do całej rzeczywistości, ale gdy ten byt jest zmieszany z tą rzeczywistością, czyż nie wynika z tego możliwość dla wszelkiego życiowego i intelektualnego fałszu? Ta refleksja ujmująca λόγος w jego funkcji jednoczącej i transcendującej stała się fundamentem nauki o ideach, która w opracowaniu samego Platona – zobacz studia o dziejach antycznej dialektyki Stenzla⁶ – a głównie jednak dziełem rąk Arystotelesa, stała się jedną z trzech wielkich dyscyplin nowej metafizycznej filozofii, a mianowicie – logiką. Idea jest tutaj pojęta jako ta, która jednoczy wielość, ale także w której znajduje się zasada hierarchicznego porządku umożliwiająca metodę ścisłego dowodzenia. Ale idea jest również – tu występuje element sokratejski – celem, wzorem i swoistą *vis a fronte*, i jako *vis a fronte* staje się podłożem interpretacji wszechświata, pierwotnie jednak myśli filozoficznej niedostępnego – staje się podstawą fizyki, drugiej wielkiej filozoficznej dyscypliny. Powszechnie wiadomo jak sam Platon, a potem również Arystoteles, przechodzili od ścisłego badania transcendencji idei oraz dociekań nad ich sposobem istnienia, do rozważań nad hierarchiami astronomicznymi oraz hierarchią ziemi. Wiadomo również jak Arystoteles zmodyfikował kosmologiczną zasadę idei oraz znaczenie platońskiej zasady Ἐπὸς. Ostatecznie jednak również ludzkie zachowanie, a dokładniej „sens” ludzkiego życia, zostają ukształtowane, wzorując się na ideach. W konsekwencji następuje zerwanie spójności ludzkiego życia, natomiast człowiek staje się jednym z istnień podlegających regulatywnej funkcji idei. Etyka i polityka, stanowiące wielką jedność, wyznaczają sobie za cel znalezienie wewnętrznego wzoru, który wskaże, jak ma wyglądać właściwie przeżyte życie. W ten sposób we wszystkich tych metafizycznych dyscyplinach, jak nam je genialni prawnicy przekazali, a długa tradycja dochowała, manifestuje się fundamentalna zamiana transcendentnego i nieistniejącego bytu na byt wieczny, zamiana, która łączy się z istotnym rozumieniem bytu jako trwałego. W ten sposób na miejsce żywej siły transcendencji, która nie ma podstawy przedmiotowej, podłożony zostaje świat harmonijny, „duchowy”, który jednak jest już unieruchomiony. Z kolei w miejsce historycznej sokratejskiej walki przeciwko upadkowi życia

⁶ J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Leipzig 1931.

pojawia się imitacja wiecznego świata idei, absolutność prawdy zdaje się tu być zagwarantowana przez nieprzewycięzalny uniwersalny system pojęciowy, którego realizacja następuje za pomocą doskonałego ustroju państwowego. Idea, będąca źródłem absolutnej prawdy jest jednocześnie źródłem wszelkiego bytu, a tym samym i wszelkiego życia. Dlatego państwo, będące państwem wychowującym, nakierowuje człowieka na idee, regulując jednocześnie całe jego życie z ich perspektywy. Z kolei występująca tu wolność, która zawsze w najgłębszym znaczeniu jest wolnością ku prawdzie, również jest społecznie regulowana, z tej racji, iż sama prawda także występuje tu w pozytywnym, przedmiotowym, uchwytywalnym sensie.

Oczywiście Platon nie byłby Platonem, gdyby nie było w nim i więcej niż z Platona. Brak całkowitego rozwiązania metafizycznego problemu przejawia się u niego w kategoriach ἀρρητων⁷, ἐπέχεινα τῆς οὐσίας⁸, w ostatnim, „racjonalnym”, nieodwołalnym *chorismos*, i dlatego również w autonomii świata idei, o którym siódmy list mówi: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν...⁹

Zasadniczo właściwym autorem programu metafizycznej filozofii jest jednak Arystoteles, a nie Platon. U Arystotelesa transcendentja przechodzi z fatalną nieuchronnością w transcendentną, ponadświatową rzeczywistość, w transcendentne bóstwo. I jakkolwiek transcendentja ciągle jeszcze funkcjonuje u niego tak w teologii, jak i w kwestii wglądu w εἶδη¹⁰, to w filozofii przewycięży ją zasadnicza motywacja osiągnięcia absolutnej, pozytywnej i w pełni obiektywnej całości, o którą będzie się jeszcze walczyć przez kolejne dwa tysiące lat. Z historycznego punktu widzenia najważniejszy jest fakt, iż ta nauka o całości, w różnych swych odsłonach, stała się narzędziem interpretacji chrześcijańskiego objawienia, stała się instrumentem chrześcijańskiej teologii. W ten sposób metafizyka nie była, jak chcieliby tego pozytywiści, zbiorem abstrakcyjnych sformułowań, lecz warunkiem oraz poprzedniczką teologicznych twierdzeń. W pracy Jaegera, zatytułowanej *Teologia wczesnych filozofów greckich*¹¹ zaprezentowano najrozmaitsze motywy. Pośród nich najstarsza grecka filozofia czyniąc preludeum metafizyce, czyni je teologii, przynajmniej w tej jej części, która bywała określana mianem *praeambula fidei*. Zespolenie metafizyki z teo-

⁷ „Niewypowiadalne”.

⁸ „Poza obszarem bytu” – zob. Platon, *Uczta*, VI, 509b9.

⁹ „Nie da się o tym w żaden sposób powiedzieć” – Platon, *List VII*, 341c.

¹⁰ „Idee”.

¹¹ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Homini 2007.

logią stało się od tego czasu zasadniczym duchowym faktem zachodniej cywilizacji. Wszystkie działania odnoszące się do metafizyki odbijają się bezpośrednio na teologii, bój o metafizykę lub przeciwko niej bywa interpretowany jako bój o lub przeciwko teologii. A ponieważ teologia posiada nie tylko abstrakcyjnie-duchową postać i funkcję, ale również niewątpliwie ściśle społeczną, dlatego wszelkie zajmowane stanowiska względem teologii interpretowane są także jako stanowiska społeczne i polityczne. Niewątpliwie dobrymi są występujące tutaj społeczne powiązania, ale jednostronne ujęcie tych powiązań będących przejawem, czy odzwierciedleniem społecznej sytuacji, czy nawet pewnej części tej sytuacji jest samo w sobie metafizyczną interpretacją, która rości sobie pretensje do wyjaśnienia ostatecznego fundamentu i całości rzeczywistości, a w tychże ramach – społeczeństwa i dziejów. W świetle tej nieuświadomionej metafizycznej koncepcji wydawało się na przełomie wieków, że teologię i filozofię spotka identyczny los dyscyplin o znaczeniu wyłącznie historycznym, dyscyplin, które wprawdzie miały i wykorzystywały swój czas, ale teraz odchodzą zastąpione wiedzą pozytywną oraz świadomym, celowym, racjonalnie ludzkim zachowaniem.

Co się jednak stało we współczesnych czasach z teologią? Poddała się krytyce nowoczesnego ducha, to znaczy w pierwszym rzędzie nowej nauce i filozofii. Nauka w ścisłym i szczególnym tego słowa znaczeniu jest w gruncie rzeczy dzieckiem czasów nowożytnych. Starożytność znała jedynie matematykę, czy lepiej: matematyczne dyscypliny, a i tym z uporem przydawała zawsze metafizyczną interpretację, nakierowując ją na uniwersalną całość. Były one zresztą jednym z głównych dowodów na ludzką umiejętność pojmowania uniwersalnej, pozytywnej i obiektywnej całości. Powiedzieliśmy już, że nowożytność również ufundowana jest na gruncie metafizycznym, z tą jednak różnicą, iż dystansuje się ona jedynie względem starych metafizycznych koncepcji, które chce zastąpić nowymi, zwłaszcza starą koncepcję ontologii, na ile to możliwe, koncepcją matematyki. Ale przede wszystkim to „umetafizycznienie” matematycznego rozumu u takich myślicieli jak Kartezjusz jest przeprowadzane za pomocą zasadniczej modyfikacji pojęcia rozumu: główny nacisk położony jest na kwestię pewności, aniżeli organiczności, a więc całościowości tegoż rozumu. Całość, która ma zostać osiągnięta w ten sposób, będzie sumą części, przy czym nie ma tutaj żadnego pierwotnego uchwycenia uniwersum w całości, jest właściwie na odwrót, domniemana całościowość jawi się tu jako jedna ze szkodliwych iluzji, które zaburzają pozytywność rozumu, i które trzeba metodycznie eliminować. W ten sposób metafizyczny racjonalizm

przygotowuje jednak własną śmierć, albowiem przy zaaplikowaniu go przyrodzie okazuje się, że jeśli nie występuje tu ten pierwotnie całościowy charakter rozumu, to i wiara w to, że można tę całość osiągnąć za pomocą jasnego i rzetelnego ujmowania prostych pojedynczych prawd, jest niczym więcej aniżeli *articulus fidei* tejże rygorystycznej nauki. Od tego czasu – w przybliżeniu od momentu, w którym Newton ukończył mechanikę Galileusza – pojawia się tu nagle obok i przeciwko starej nauce o całości i jej skończonych, ujętych w swojej budowie podstawach, zbiór nauk, które są trwałe, pozytywne, pewne, obiektywne, a jednocześnie niecałościowe, ograniczone, postępujące od jednego członu do drugiego a nigdy definitywnie niekończące swoich analiz. W Kartezjuszowym sposobie myślenia nie występuje jeszcze w pełni uświadomiony konflikt między tymi naukami, ale uwidacznia się on już od czasów Pascala. Pascal nie konstruuje żadnego systemu, stara się jednak rozwiązywać pojedyncze, niezależne problemy, do których przystępuje bez uprzedniego zorientowania na całość, bez *esprit de système*. Natomiast wraz z końcem tego stulecia, kiedy to filozofia metodycznie przeszła przez nowe doświadczenia, przyznaje ona niemalże jednomyślnie, że matematyczny rygor nie jest adekwatnym substytutem starego podejścia całościowego, ani drogą do jego osiągnięcia. Matematyczny racjonalizm bynajmniej nie stawiał się jeszcze przeciwko teologii, zaproponował on jedynie nowe rudymenta dowodzenia jej fundamentalnych prawd. Charakterystyczne jest natomiast, że u Pascala spotykamy się już z próbą niemetafizycznej teologii, z próbą uprawiania jej na miarę ograniczonych ludzkich możliwości, sprzeczności oraz niemożności ujęcia człowieka całościowo za pomocą ograniczonego, pozytywnego rozumu.

Epoka niechęci względem *esprit de système* właściwa Oświeceni, okres postępującego zwycięstwa ograniczonego rozumu, powszechnego i praktycznego w intelektualnym badaniu wszystkiego, jak również w praktyce życia codziennego przynosi ze sobą również krytykę racjonalnej teologii, tj. metafizycznej części teologii. Tak się po części zapada most, który przez stulecia był budowany i obecny pomiędzy chrześcijańskim objawieniem a przyrodzonym pojmowaniem świata właściwym człowiekowi. Tym samym rozpada się naiwnie podpierana antyczną metafizyką możliwość dotarcia przez człowieka za pomocą własnych sił do podstaw bytu, znajdujących się poza nim samym. A ponieważ myślenie metafizyczne dominowało jeszcze po upadku metafizyki, dlatego człowiek od osiemnastego wieku albo szukał pewnego zaczepienia, zakotwiczenia w czymś całościowo zdefiniowanym,

w jakiejś całości, kompletności, albo próbował znaleźć nową drogę do całościowego, organicznego pojęcia rozumu, jakie przynależało antycznej metafizyce, w takiej formie, w jakiej przejęła ją i przeformułowała europejska myśl średniowiecza. Pierwszą drogą podążał empiryzm, sceptyczna negacja metafizyki i pozytywizm, które trzymają się danych zmysłowych, powierzchwni rzeczy, wiedzy empirycznej, a których filozofia sprowadza się do krytyki metafizycznych, tj. w gruncie rzeczy językowych, nieprawidłowości, które człowiek projektuje na rzeczywistość ze względu na swoje przyzwyczajenia oraz antropocentryczne tendencje. Religią jest tu antropomorfizm, teologią dogmatyczną naiwna wiedza połączona z instytucjonalną duchową przemocą. Filozofia ma tutaj wartość jedynie negatywną, jest czystą destrukcją wszystkiego, co jest, z wyjątkiem tego, co dane bezpośrednio, jest zagładą całego domniemanie czcigodnego metafizycznego szkieletu bytu, który miał być ujęty w swej pełni i naturze. Za pomocą tego destrukcyjnego procesu redukuje się całą terminologię stosownie do empirycznych ograniczeń, do obszaru uwarunkowanego i uprawianego na ludzką modłę. Ręka w rękę z tym podążała również nowa praktyka życiowa skupiona na kategorii prywatnej i publicznej użyteczności oraz nowy sposób obiektywnego pojmowania człowieka, wyznawanych przez niego wartości oraz celów, które stały się argumentami nowego rachunku przydatności i dobrobytu. Nowa technika obiektywnej, ekonomicznej, niebezpośrednio przymusowej kontroli oraz manipulowania ludźmi była uważana za rodzaj postępu. Nowoczesny odpowiednik organicznej wersji rozumu wyrósł z niezadowolenia, ze sceptycznego i negatywnego stanowiska względem skończoności, ale również z niedostatków empiryzmu, głównie z jego zbytnio pasywnego charakteru. Pojawił się tam, gdzie tradycja pozytywnie metafizycznej myśli pozostała najżywsza. Wykorzystał motyw odkryty przez Kartezjusza, którego nowoczesny racjonalizm nie rozwinął w organiczną strukturę, tj. motyw podmiotu i jego pewności siebie, a więc ludzkiej autonomii względem absolutnej *potestas divina* w sferze prawdy. Przede wszystkim zrobił to, aby królestwo ludzkie, czy lepiej: tę autonomiczną rozumową władzę określić ściśle zamkniętym układem pojęciowym. Następnie, aby ten system pojęciowy w nierozłącznym połączeniu utożsamić z samą strukturą rzeczywistości, żeby położyć znak równości między substancją a podmiotem, aby „ideę” rozumieć jako „pojęcie”, które samoczynnie rozwija się i realizuje stary, dotychczas nieosiągnięty cel myślenia metafizycznego – uzyskanie jedności bytu i myśli, ich identyfikacji, która przekracza ich podział, syntezę, resorpcję ich rozłamu i różnic. Tutaj po raz ostatni

lśniła metafizyka w splendorze swej systemowości, a nawet wystąpiła z roszczeniami, których w dziejach nigdy wcześniej nie wypowiedziała tak otwarcie i samoświadomie.

Nowy a zarazem ostatni blask metafizyki dostarczył również kilku nieznanym wcześniej wyjaśnień na jej temat. Ujawnił przede wszystkim ukryty dotąd humanizm, antropocentryzm, pretensję do umiejscawiania człowieka albo przynajmniej jego kluczowego aspektu – podmiotu, ducha – w samym środku uniwersum, albo mówiąc inaczej – na samym jego szczycie. Już Arystoteles wypowiadał się w pierwszej księdze *Metafizyki* o poszukiwaniu nowej boskiej ἐπιστήμη¹², do której pretendujemy, a o którą bogowie mogliby być zazdrośni¹³. Następnie stało się tu jasne, nade wszystko ewidentne, że wraz z zakończeniem metafizyki, duch, to znaczy historyczny i społeczny człowiek, usytuuje się na miejscu niegdyś zarezerwowanym dla bogów i Boga. Mit, dogmat i teologia zostają pochłonięte przez historię i uchodzą za filozofię, która z kolei wyrzekła się swojego dawnego imienia, tj. wyłącznej miłości mądrości, aby stać się systemem nauki. Metafizyka ukazała teraz swe antropologiczne, antyteleologiczne oraz historyczne oblicze. Stała się teorią wkroczenia człowieka do definitywnego okresu dojrzałego człowieczeństwa lub ewentualnie zaproszenia doń oraz tam, gdzie przebieg dziejów, interpretowany metafizycznie w swych różnorodnych znakach i formach wciąż od nowa i od nowa, ciągle jeszcze był opóźniony.

Jest powszechnie wiadome jak systematyczna konstrukcja tego ostatniego Rozwoju nie utrzymała ciężaru swojego autorytetu, którym tak ze wszech miar dysponowała w latach poprzedzających śmierć swojego założyciela, kiedy uważało się za „naukowe” nie tylko to, co w heglowskim sensie rozumie się za dialektyczne, ale kiedy nawet największe siły rzeczywistości – tj. państwa – uważały się, wedle opinii Hayma¹⁴, za ugruntowane w dialektycznej strukturze. Współcześni szybko zorientowali się, że ta konstrukcja została porzucona ze względu na potężniejsze siły finitystyczne, siły rozrastającego się przyrodoznawstwa i techniki, siły zachwycające wszystkich szeroko rozwijającą się rewolucją przemysłową, politycznymi wysiłkami przeobrażenia społeczeństwa w celu uzyskania większego wyrównania nierówności. W rzeczywistości jednak królestwo filozofii nie było pozbawione gospodarza, jak współcześni byli skłonni twierdzić, a całościowy system,

¹² „Wiedza”.

¹³ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, I, 982b32.

¹⁴ Por. R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857.

w owym czasie wyjaśniany spekulującym żargonem, nie zbankrutował całkowicie. Podobnie jak i po śmierci Arystotelesa jego system nie przestał istnieć, zamieniony na nowy, lecz przenikał pomału w kwestie ważniejsze i mniej znaczące, głównie oddziałując w całej idei systematyki metafizyczno-naukowej na osłabioną inteligencję i zmieniony kierunek dziejów. Tak działo się wcześniej i tak dzieje się teraz. Zniknęły sztuczne konstrukcje, natomiast antropologiczne, historyczne i antyteologiczne dążenia poprzedniego „światopoglądu” zostały. Na tym gruncie spotkały się oba prądy nowoczesnego myślenia, które przedstawiliśmy dotychczas: kierunek ugruntowany w tym, co skończone, tj. pozytywizm, oraz nurt, który wyszedł od organicznej koncepcji rozumu i bytu. Spotkały się, aby spełnić wszelkie nadzieje cierpiącej ludzkości, nadzieje na zbawienie, na ozdrowienie za pomocą własnych sił, własnych środków, które wszakże nie różnią się od sił autonomicznie rozwijającego się uniwersum – uniwersum, które jest wsparte oraz któremu zostaje nadany sens przez historycznego człowieka, będącego podstawą, kierunkiem, metodą myślenia i pracy, jak również tego, który roztacza wizję. Wydawało się, że antropologizm jest postępowaniem nie do zatrzymania, i że ludzka myśl, ludzkie dążenie już nigdy więcej nie odważy się wybrać innego, niż antropologiczne stanowiska. Nic się przy tym nie zmieniło, kiedy pod koniec XIX wieku ponownie przeniknęły na powierzchnię oddolne, skierowane przeciwko pozytywizmowi, romantyczne tendencje propagujące ideę autonomicznego, wszechmocnego życia, nieopanowanego przez racjonalne, ograniczone, naukowe badania. Zwłaszcza gdy ponownie ujawnił się w nich wyraźny wewnętrzny metafizyczny konflikt, zamaskowany i ukryty w pozytywistycznym i materialistycznym wydaniu, w obecnych u nich roszczeniach do całości, dążeniach do jej osiągnięcia w formie efektywnej wszystko obejmującej wiedzy. Ponownie ukazał się tu cały metafizyczny wir w najróżniejszych swych postaciach, w biologicznych metafizykach, w odrodzeniu romantycznego historyzmu, który w swych dążeniach, po przeprowadzeniu oczywistych korekt, starał się wrócić z powrotem do Platona, Arystotelesa i Hegla. Więcej ujawniło się dopiero przy tych wszystkich odrodzeniach, w ich ożywionej wielości i zmianach, a mianowicie to, że antropologiczny okres nie posiadał autentycznego fundamentu, i że jego jedność nie była niczym większym ani głębszym, aniżeli w wieku poprzednim – wieku religii i teologii.

Nie powinno dziwić, że pod tymi auspicjami wyłoniła się krytyka całego antropologicznego nurtu, jak również próby jej przezwycięze-

nia. Charakterystyczne jest, że wraz z nimi pojawił się również nowy, jednakże ukierunkowany inaczej niż wcześniej, sprzeciw wobec metafizyki. Tym razem nie jest to już sprzeciw, który krytykuje metafizykę, jak to czynili Kant i starsi pozytywiści, za to, że obiecuje ona nazbyć wiele wobec tego, co może zaoferować, który odrzuca ją, ponieważ posiada ona przesadne roszczenia. Nowy sprzeciw krytykuje metafizykę za to, że chce ona zbyt dużo tam, gdzie nie powinna tego żądać, jak również za to, że tam gdzie może – pragnie zbyt mało albo wcale. Nie karze jedynie jej braku powściągliwości, ale również jej nadmiar, czy lepiej jej nieudolność do stawiania żądań względem tego, co najważniejsze. Wcześniej krytyka pod adresem metafizyki wynikała z jej niezdolności do zaspokojenia pretensji bycia nauką. To roszczenie do bycia nauką nie podlega już krytyce, teraz krytykuje się ją w imię bycia nadracjonalną, wiekuiącą wiedzą, w imię jej intelektualistycznych zapędów, intuicyjnych wglądów, pociągu do penetrowania mistycznych głębin, w których łączy się z jądrem bytu. Nie krytykuje się jej już w imię człowieka i jego prawa do bycia panem wszystkiego i nadawania sensu wszystkiemu. Nie chodzi już w ogóle o władzę nad wszystkim, naszą moc i siłę, nie chodzi o wielkość. W opozycji względem tradycyjnej metafizyki – ale również i w kontakcie z nią, z jej niespełnionymi roszczeniami – pojawia się potrzeba uzyskania dla człowieka *innego kierunku*, nienastawionego wyłącznie na realne uniwersum i to, co do niego przynależy będąc jego szkieletem i schematem abstrakcyjnych prawideł albo jego wewnętrznym nurtem życia, dostępnym jedynie w sposób nadprzyrodzony.

W dwóch obszarach przejawia się równoległa krytyka, która zamierza nadać całemu myśleniu nowy kierunek, w dwóch dziedzinach bardzo odległych i różnych od siebie, ale jednak połączonych oczywistą analogią swych dążeń. Z jednej strony jest to teologia, która zamierza uwolnić się od metafizycznego, a tym samym antropologicznego przebrania, z drugiej strony filozofia egzystencjalna, o ile znajduje się w niej bój przeciwko antropologizmowi, przeciwko integralnemu humanizmowi. Ta podwójna krytyka, wywodząca się z poglądów mających swoje źródło w ubiegłym wieku, choć dopiero dziś krystalizujących się w podstawową formę myślenia przyszłości, jest względem siebie w dużej mierze niezależna, manifestuje się jednak w szeregu strukturalnych analogii. Wyłaniają się dokładnie w okresie, kiedy integralny humanizm, radykalny antropologizm podejmują swój wielki wysiłek, aby stać się również, po swej myślowej dojrzałości, panami dziejów, aby zapanować nad społeczną rzeczywistością i w ten sposób nadać

konkretny, jednolity i ostateczny sens całemu uniwersum. Na etapie realizacji absolutnego humanizmu myślenie jest już samo za granicami tegoż humanizmu.

III.

Celem niniejszych uwag jest ukazanie obecnie, jak ten nowy sposób pokonywania metafizyki, w odróżnieniu od starszych tego typu przedsięwzięć, nie zatrzymuje się na zwyczajnym odrzuceniu i pozbawieniu człowieka kluczowej dla niego tematyki, której starsze domniemanie antymetafizyczne tendencje mu odmawiały. W ten sposób dowodzi on właśnie, że sam jest w stanie zrozumieć metafizykę, a także wydobyć z niej w oczyszczonej formie jej podstawową filozoficzną wolę, aby poprowadzić i przekazywać ją dalej.

Metafizyka ukierunkowała swoje roszczenia dotyczące zupełnego ujęcia całości na sprzeczną problematykę integralnego humanizmu. Przyjmuje ona w całości swych założeń *transcensus* wszelkiego obecnego na świecie bytu, który ma ją doprowadzić do nowego, „właściwego” bytu, a także dopomóc w odkryciu „prawdziwej nauki”. W ten sposób staje się nauką o „prawdziwym bycie”, czyli zasadniczo (na gruncie teologicznych założeń) o bycie boskim. Metafizyka jest wobec tego wiedzą o tym, co boskie. W takim przypadku musi postępować w taki sam sposób jak nauka, tj. z założenia posługiwać się dedukcją oraz konfrontować się z doświadczeniem, w którym ma się przejawiać jej realny przedmiot. To jest pozytywna strona dylematu, druga jest jednak negatywna – nie istnieją „metafizyczne fakty”. Metafizyka nie posiada odrębnego przedmiotu. Jeśli się natomiast przystanie na takowe przypuszczenie, to bardzo szybko rzeczowa logiczna analiza ujawni, że chodzi tu wyłącznie o fikcję spowodowaną głównie konstrukcją naszego języka, fikcję, której nie odpowiada żadna rzeczywistość. W ten sposób domniemana transcendentna rzeczywistość, rzekomo metafizyczny fakt, przekształcono w prosty, empiryczny fakt przyrodniczy i językowy, sygnalizując zarazem potrzebę stworzenia niemetafizycznego języka, który by nie prowadził do niezrozumiałych metafor oraz fikcji.

Jak się okazuje, tego typu fikcje językowe są w całości pojęciami wytworzonymi przez starą metafizykę, są one ideami nie tylko rozumianymi jako wyższego rodzaju prawdziwa rzeczywistość, ale również jako czyste „byty logiczne”, uniwersalia, esencje, wartości i inne *quasi*-obiekty. Czysty język, którego głównym zadaniem jest bycie struktury-

ralnym odzwierciedleniem rzeczywistości, strukturalnym analogonem realnych faktów, obejdbie się bez wszelkich tego typu fikcji.

Fikcjami są takie kategorie jak substancja czy przyczynowość, jeśli nie rozumiemy ich wyłącznie jako typowych form relacji zdolnych do pojawienia się w materii zmysłowo dostępnej (czy wreszcie jako sposobu naszego mówienia o świecie, który zakłada analizę sensualnego kontinuum), ale jako elementarne składowe rzeczywistości samej.

Fikcją jest w końcu tak „być” (rozumiany jako abstrakt), jak również w sposób szczególny pojęcie „być” w znaczeniu egzystencji, ponieważ nie posiada żadnej odrębnej przedmiotowej treści (być nie jest realnym predykatem), jednak służy jedynie po to, aby zebrać indywidualne przedmioty do najszerszego przedmiotowego zbioru, który jesteśmy w stanie pojąć, do zbioru empirycznej przedmiotowości w ogóle.

Wraz z zanikiem wszelkich przedmiotów rzekomo metafizycznego doświadczenia, jak również metafizycznego namysłu, znikają również abstrakty, esencje, kategorie, byt jako taki oraz egzystencja.

Dostrzegamy więc, w jaki sposób nowoczesny etap myślenia metafizycznego wytworzył następującą antynomię: metafizyka chciała być wiedzą o absolutnym przedmiocie, ale ze względu na wolę absolutności i obiektywności nie otrzymała niczego. Początek naszego stulecia widział obydwie części tej sprzeczności, która powtarzała się w dziejach już częściej w różnych formach, a tym razem jeszcze w żywej działalności: Meinonga, Husserla, Schelera, w anglosaskim neorealizmie, u Whiteheada i innych, którzy odnawiali racjonalistyczną metafizykę z jej esencjami, wartościami samymi w sobie, subsystującymi kategoriami, podczas gdy późny Brentano, logiczni pozytywiści, Russell – poddający analizie fikcję – oraz wielu innych współczesnych logików (w sposób szczególny semantycy oraz teoretycy logicznych syntaks) wychodzący od konkretnych problemów nauki pozytywnej (zwłaszcza od pytań o podstawy matematyki) destruowali metafizykę z wielką dokładnością.

Subtelne i abstrakcyjne pytania filozoficzne wydające się leżeć tak daleko od konkretnych historycznych zainteresowań, od praktyki ludzkiego życia, sprawiające wrażenie interesujących tylko dla specjalistów i służące najwyżej „ćwiczeniu myśli”, są również częścią świeckiego boju człowieka o metafizykę, a w ten sposób o jedną z możliwości filozofii – to znaczy o filozofię w ogóle, która tak esencjalnie przynależy istocie ludzkiej jak religia albo sztuka. Albowiem te czynności człowieka, które nie służą bezpośrednio podtrzymaniu życia, zdają się

wyglądać na bardziej problematyczne, niż inne. W rzeczy samej zwykle życie jest czymś danym, a więc w tym sensie nie potrzebuje usprawiedliwienia. Niemniej człowiek ustawicznie stara się o to, co nie tylko w ten sposób jest problematyczne, ale nawet o to, co w przedmiotowej sferze daności jest całkowicie niemożliwe do usprawiedliwienia – a być może, że akurat jedną z takich ewentualności jest właśnie filozofia. W tym przypadku znaczenia dla życia tego typu czynności nikt już nie może kwestionować – niezależnie od tego, czy przypisuje się im wartość pozytywną, czy negatywną.

Metafizyka w obu swych formach, pozytywnej i negatywnej, czyni identyczne ukryte założenie, z którym wiąże się tak jej konstrukcja, jak i próba dokonania „krytyki języka”, co oznacza, że tenże język, który ma posiadać sens, może wyrażać, tj. odzwierciedlać, odtwarzać tylko obiektywne fakty, realne przedmioty. Inaczej, że sensem języka jest jedynie oznaczanie rzeczy i nic innego, że z wyjątkiem tego obszaru powielenia (wraz z dostępnymi mu środkami) język jest zwykłym zbiorem słów bez znaczenia.

Prawdą są przypuszczenia logicznych pozytywistów, myślących, że wymknęli się metafizyce uważając, iż filozofia nie wygłasza w ogóle twierdzeń dotyczących rzeczy, ale zajmuje się jedynie analizą wypowiedzi o rzeczach. Filozofia nie zabiera głosu w sprawie wszechświata, ale w kwestii języka. Spośród językowych znaków jedne odwołują się do oznaczanych rzeczy, drugie z kolei do innych znaków. Spośród językowych wyrażeń, czy wypowiedzi, jedne mają sens przedmiotowy, tj. artykułują fakty (realne albo nierealne; wypowiedzi te można potwierdzić albo zaprzeczyć za pomocą doświadczenia zmysłowego), inne znów odwrotnie – nie posiadają treści faktualnych, ale są wyłącznie zestawem konwencji o szczególnym znaczeniu, jedynie dzięki nim zapewniona jest możliwość budowania twierdzeń, ich ciągłości, niesprzeczności. Logika i matematyka składają się wyłącznie z tego typu nonfaktualnych, ale sensownych twierdzeń, bez których nie byłoby wiadomo, czy sami sobie nie przeczymy przekazując jednocześnie wielość treści, a nawet czy w ogóle o czymś mówimy (czy jedno twierdzenie nie przeczy drugiemu).

Wyrażenia nonfaktualne pełnią wreszcie funkcję umożliwiającą wypowiedzianie się o faktach. Twierdzenia, które dotyczą faktów, są wszak kontrolowane przez te fakty, tzn. mają potwierdzić swoją prawdziwość przez zestawienie i porównanie z tym, co jest zmysłowo dane.

W ten sposób logiczny pozytywizm ogranicza człowieka do języka i jego możliwości, a więc w domyśle do tego, co zmysłowo dane.

I rzeczywiście, nurt ten uwolnił logikę oraz matematykę od metafizycznego nimbu, który został im ufundowany przez stary racjonalizm, poczynawszy od Platona, przez Kartezjusza, aż po Husserla (w pierwszej fazie jego działalności) i neorealizm.

Jednakże konsekwentny i przemyślany język nie jest wszak niczym jednoznacznym. Możliwe są różne konwencje systemów, które duch ludzki konstruuje ciągle od nowa zarówno w ich matematycznej, jak i logicznej formie. Język a wraz z nim i doświadczenie ciągle wzrasta w dziejowym procesie. Jednakże żeby doświadczenie mogło być bardziej wysublimowane i szersze zakresowo konieczne jest posiadanie coraz bardziej złożonych, lepiej dopracowanych oraz bardziej zaawansowanych formalnie układów pojęciowych. Wiedza jest czymś w rodzaju „dobrze funkcjonującego języka” lub wyrażając się jaśniej: jest językiem, który się tworzy. Na temat samego tego procesu można wszak poczynić również pewną pozytywną uwagę: chce on być konsekwentny łącząc zrazem wszystkie doświadczenia.

Mamy jednakże w języku sposób, aby umiejscowić się w bycie przedmiotowym, aby zdefiniować w nim zakres uchwyconych i przewidywanych rzeczy, co jest możliwe dzięki naszej umiejętności tworzenia zdań sensownych nieposiadających treści faktualnych, a więc dzięki zdolności tworzenia konwencji. Ta umiejętność wywyższa nas względem pasywności zwierzęcej, pozwala nam dokładnie antycypować, co więcej, zakłada przekroczenie ram tego, co zwyczajnie dane. Nasze życie w języku, nasze przebywanie w nim, jest tym samym dowodem na to, że występuje dystans między naszą egzystencją, a tym, co dane. Ponadto jest dowodem na to, że nie jesteśmy w nim całkowicie uwięzieni, jak chcieliby nas do tego skłonić pozytywiści twierdzący, że *przedmiotowo* nie jesteśmy w stanie przekroczyć tego, co dane. Wolno całkowicie zgodzić się z pozytywistami, że transcendencja przedmiotów jest możliwa tylko za pomocą rozszerzenia doświadczenia w naukach. Jednakże ta transcendencja jest wystarczająca, aby udowodnić, że nauka w swej naturze nigdy nie jest kompletna, że transcendencja, która jest obecna właśnie tutaj manifestuje się w ruchu ciągłego poszerzania i pogłębiania.

Wówczas język jest historią, a nie jednorazowo ukształtowaną strukturą. Nie jest dany, lecz tworzy się za pomocą naszych wysiłków ukierunkowanych na nieustanne dopełnianie treści, przy pełnej świadomości, iż wysiłki te w gruncie rzeczy nie posiadają końca. W odróżnieniu od zwierząt i ich pasywnego odbioru wrażeń zmysłowych człowiek nieustannie musi nadawać im nowe i nowe znaczenie. Ale historyczność

struktury języka jest możliwa tylko dzięki temu, że człowiek nie jest w pełni zależny od danych zmysłowych (jak z resztą od wszystkiego, co znajduje się poza nim, co jest już uprzednio ustanowione i zastane), że w gruncie rzeczy jest względem nich „wolny”.

To uwolnienie od „danych zmysłowych” przejawia się już w tym, że muszą one zostać poddane interpretacji, aby mogły stać się częścią naszych językowych, tj. „logicznych”, schematów. Dopiero wówczas stają się one częścią naszego językowego horyzontu i jego ciągłości – pozytywiści logiczni określają to mianem wytworzenia logicznych konstrukcji z tychże danych. To konstruowanie uwalnia od danych jako takich, *implicite* zawarta jest w nim logika, przejawiająca się w postaci jednolitości, czy konsekwencji języka. Wspomnieliśmy już, że nie ma ona nic wspólnego z treścią faktyczną, ale jest czysto analityczna. To z kolei, co umożliwia nam wypowiedzanie się o rzeczach samo z nimi nie ma nic wspólnego, jest to wyłącznie „abstrakcyjna” jedność, jest jedynie postulatem, że język jest jednością języka, że sam się nie unicestwi.

W ten sposób potwierdza się, że język uprzednio zakłada świadomość tego zagrożenia, jak również środki obronne przeciwko niemu. Logiczna warstwa, warstwa logicznych narzędzi wyraźnie stworzona jest z myślą o obronie przeciwko temu wszechobecnemu, istotnemu zagrożeniu. Każde twierdzenie, tj. zdanie, w które wierzymy jest zagrożone: nie zależy od nas, nie jest również niczym niezależnym samym w sobie, ale posiada swój sens i swoją treść poza sobą i może zostać zweryfikowane przez doświadczenie. Może być również na odwrót, tzn. z naszej winy treść może zostać pominięta, zaniedbana, niewydobyta. Tym samym widzimy, że każda teza, jak również cały język zakłada „czasowy horyzont” właściwy człowiekowi, tzn. horyzont poszerzającego się doświadczenia, który jednocześnie jest warunkiem wszelkiej pamięci i wspomnień. Jednocześnie jest tym miejscem, w którym wszelkie treści dopiero mogą się znaleźć, osiąść i zadomowić. Razem z czasowym horyzontem występują nie mniejsze powszechne zagrożenia, które są właściwe dla istot żyjących w czasie, ich uzależnienia od rzeczy, ale również ich dystansu względem nich.

Logiczni pozytywiści przywiązują dużą wagę do odkrycia poczynionego za czasów Hume’a, że indywidualny podmiot nie jest substancją, ale „historią dat zmysłowych”, historycznym ciągiem zmysłowych treści. Jednakże na temat samej „historii dat zmysłowych”, na temat jej cech charakterystycznych czy formy systematycznie milczy, a przekazując sprawę psychologii uważa ją za rozwiązaną. Z kolei samo prze-

kazanie tejże „indywidualnej historii” pokazuje, że pozytywista samowolnie zredukował pojęcie rzeczywistości do dziedziny zmysłowości i uważa jednocześnie, że rozumienie, czy pojmowanie samo jest czymś stwierdzalnym na podstawie treści zmysłowych.

Przyjmuje się tu, że pojmowanie, rozumienie, znaczenie można uznać za zwykłą „logiczną konstrukcję” utworzoną na podstawie dat zmysłowych, ale możliwe jest również uznanie tych dat za momenty wewnętrznej historii z własnym obszarem doświadczenia. Obszar doświadczenia nie ma jednak w sobie tego „narzucającego się charakteru”, który przynależy zmysłowemu doświadczeniu, z kolei logiczna konstrukcja przeznaczona jest tu do unifikowania doświadczenia celem doskonalszej antycypacji, posiadając w swojej podstawie nie mniej ogólny charakter, ponieważ jedynie ona jest w stanie nadać właściwe znaczenie „indywidualnej wiązce zmysłowych doświadczeń”, o której mówi pozytywizm.

Logiczny pozytywizm modyfikując pytanie Hume’a o to, w jaki sposób przekonać się o słuszności bądź niesłuszności swoich własnych twierdzeń, oraz kwestionując sens nieweryfikowalnych zdań, rzeczywiście stawia pytanie z właściwą ostrością. Wyraża jednocześnie nadzieję, że każdemu prawowiernemu świadkowi sporu pozostanie jedynie jedna możliwość – uznać mianowicie zewnętrzne doświadczenie, doświadczenie, które *mamy*, będące jedynym możliwym arbitrem w kwestii pytań o znaczenie i prawdę. Jednakże w tym miejscu drogi się faktycznie rozchodzą, ponieważ albo uzna się prymat doświadczenia, które *posiadamy*, a które dokonuje aktu rozstrzygnięcia niezależnie od nas, albo doświadczenia, którym *jesteśmy*.

Faktycznie jednak zmysłowe doświadczenie nie może udzielić właściwej odpowiedzi na to pytanie, ponieważ byłoby zarówno sędzią, jak i stroną w sporze. Może się oczywiście wydawać, że problem dla niego w ogóle nie istnieje, ponieważ nie posiada sensu. Jednakże tutaj właśnie o to chodzi, czy problemy „mają, czy nie mają sensu” nie tylko w odniesieniu do obiektywnego sposobu weryfikacji, lecz również w odniesieniu do tego, kim my – pytający – jesteśmy, i jacy jesteśmy. Podstawowym doświadczeniem istoty ludzkiej, będącej stworzeniem historycznym, doświadczeniem, o którym nie mogą nigdy decydować dane zmysłowe czy język, którego nie można przeto na sposób logiczny transponować na twierdzenia o danych zmysłowych, jest mianowicie doświadczenie *wolności*. To „doświadczenie” różni się od doświadczenia zmysłowego tym, że nie jest faktualnym doświadczeniem żadnego przedmiotu, możliwym do zrewidowania z różnych punktów widzenia,

dostępnym dla różnych obserwatorów. Nie jest doświadczeniem rzeczy, do której zawsze na nowo można powrócić, a która jest składową kontekstu innych rzeczy. Wolność jednakże jest doświadczeniem zaangażowania, jest doświadczeniem *ryzyka*, za które można wziąć odpowiedzialność, ale któremu można się również wymknąć. Nie jest ono pasywne, narzucające się, jak w przypadku zmysłowości, albowiem doświadczenie, które *mamy* jest zawsze jednocześnie doświadczeniem, które *ma nas*. Dlatego też nie jest tak powszechne i oczywiste, jak jest nim pasywne doświadczenie zmysłowe, które zawsze poprzedza je w czasie – doświadczenie wolności jest doświadczeniem *podboju*, zdobycia wolności, a nie jej spokojnego posiadania. Z tego też powodu nie tylko mogą istnieć ludzie, którzy nie posiadają własnego doświadczenia wolności, ale istnieją i są oni zdecydowaną większością. Podobnie jak Ci, którzy tłumaczą ją opierając się na pasywnym doświadczeniu zmysłowym, tak jakby chodziło o jakiś fakt i informację, chociażby „subiektywną”, tak jak by było możliwe przekonać się o jej istnieniu „introspektywnie”, spoglądając w głąb własnej osobowości, dokonując refleksji nad przebiegiem wewnętrznego procesu świadomości itd.

Na czym polega więc doświadczenie wolności? Jest to doświadczenie nieusatisfakcjonowania tym, co dane i zmysłowe, doświadczenie, które stopniowo pojmuje, że to, co dane i zmysłowe nie jest wszystkim, ani tym, co decydujące. Z tego też powodu dla doświadczenia wolności kluczowe są przeżycia „negatywne”, które ujawniają, że cała zawartość biernego doświadczenia jest nieistotna, tymczasowa, błaha. Wskazują one, że jest możliwe zawieszenie wiary nie tylko w każde pojedyncze doświadczenie zmysłowe, czy każdy zmysłowy ciąg doświadczeń, ale że jest również możliwe porzucenie całego „ja” podlegającego zmysłowej pasywności, uznając je za zwykły przedmiot uwagi i badań. „Negatywne” przeżycia pokazują jak to, co jest „zwykłym wytworem”, co pierwotnie uznane za fikcyjne, nierealne, fantazmatyczne może być ważniejsze czy „sensowniejsze”, niż zwykła pasywna rzeczywistość, że właśnie to może ją jednocześnie „usensownić”.

Doświadczenie wolności jest zawsze doświadczeniem całościowym, doświadczeniem posiadania całościowego „sensu”. Jeśli natomiast nie mamy tu do czynienia z doświadczeniem wolności, to pytanie o, jak to się zwykle mawiać, całościowy „sens życia” jest bezsensowne. Dialektyka Sokratesa stworzona była właśnie po to, aby pokazać, że żaden zmysłowy obiekt, żadne przedmiotowe doświadczenie nie są w stanie zainicjować tego pytania, a już tym bardziej udzielić na nie odpowiedzi.

Z tych względów można określić doświadczenie wolności mianem doświadczenia transcendencji. W negatywnej metafizyce empiryzmu nie sposób uniknąć racjonalistycznej metafizyki ani metafizyki podmiotu, który określa swą autonomię, czy wyższość nad naturalnymi przedmiotami i artefaktami. Osiągnąć je można jedynie nastawianią się na doświadczenie transcendencji i próbę wydobywania go.

Jeżeli doświadczenie transcendencji jest doświadczeniem mniej powszechnym, aniżeli doświadczenie pasywne, jeżeli rzeczywiście dostępne jest tylko dla ograniczonej ilości osób, czyż nie będzie zatem czymś „arystokratycznym”, czymś, co dzieli ludzi na dwa zasadniczo od siebie różne „gatunki”, które z wyjątkiem powierzchownego podobieństwa nie mają ze sobą nic wspólnego? Czyż doświadczenie wolności nie będzie w takim wypadku przeznaczone jedynie dla tych, którzy je posiadają, nie będąc zarazem niczym ogólnoludzkim? Co po nim ludziom, którzy powszechnie cierpią niedolę i niedostatek, którzy pragną wythchnienia od materialnych zmartwień, którzy potrzebują chleba, aby zaspokoić głód, leków, aby móc uchronić życie, planów i maszyn, aby ich życie nie było ustawicznie zniewolone własnymi biologicznymi potrzebami albo cudzymi potrzebami panujących? Czyż nie jest to całe „doświadczenie” jedynie projektem wymyślonym po to, aby zadowolonych i sytych ludzi zaopatrzyć w spokój sumienia w związku z posiadanym przez nich wyjątkowym statusem, statusem, który jest wyjątkowym jedynie *via facti*?

Należy poczynić tu pewnego rodzaju dystynkcję. Doświadczenie wolności jest wprawdzie mniej powszechne, niż doświadczenie pasywne, ale wolność sama, czy lepiej możliwość wolności jest faktem, który dotyczy człowieka w ogóle. „Całościowy sens” jest sprawą wszystkich, a życie każdego z nas jest z nim ściśle powiązane, jakkolwiek czasami w sposób mniej, a czasami w sposób bardziej (doświadczenie wolności) wyraźny. Można również powiedzieć, że *pewnego rodzaju* doświadczenie wolności posiada każdy człowiek, jednakże własności, które są w nim obecne jeszcze nie nabrały tej wyrazistości, która przeradza się w jednolity obraz całościowego sensu, jak ma to miejsce u tych, którzy żyją dzięki doświadczeniu wolności. Dystans względem rzeczy, język, antycypacja doświadczenia, naukowe wyjaśnienie ostatecznie możliwe są do zrozumienia tylko dzięki możliwości wolności. Jednak występują również naturalistyczne i utylitarne interpretacje satysfakcjonujące oczywiście tych, którzy nie rozwinęli w sobie jeszcze wystarczająco doświadczenia wolności, albo ze względów praktycznych bądź ideowych dławią je w sobie. Człowiek tworzy i pracuje dzięki wolności

nawet wówczas, gdy się od niej odwróci. Wolność nie jest arystokratycznym przywilejem wybranych, ale jest ukierunkowana na wszystkich i służy wszystkim. Bez niej człowiek nie byłby człowiekiem, ponieważ „ludzka godność” pochodzi z wolności a nie z faktu, iż człowiek jest najsilniejszym spośród zwierząt, i jest tak nawet wówczas, gdy nie jest tego świadomy. Nawet gdyby było inaczej, człowiek również mógłby zachować konwencje społecznej współpracy i solidarności, ale istotnie w głębi swego ducha czułby własne ubóstwo – ubóstwo położenia istoty śmiertelnej, o ograniczonej wiedzy, wystawionej na niebezpieczeństwa kosmicznego i społecznego otoczenia – bez wszelkiej kompensaty z wyjątkiem mniej lub bardziej uzasadnionej dumy konkurującego o siłę, który choć jest w stanie udowodnić wiele, to jednak ostatecznie zawsze musi ponieść klęskę. Jeśli więc wolność rości sobie pretensję do wszystkich ludzi, w takim razie nie ma sensu uważać jej ani za przywilej, ani za fortel panujących, mający na celu usprawiedliwienie siebie i odwrócenie uwagi innych od bliższych im zmartwień.

IV.

Doświadczenie wolności było podstawą metafizyki w jej historycznej genezie i rozwoju. Sokrates wyrażał to doświadczenie za pomocą idei *docta ignorantia*, sam jednak do właściwej metafizyki nie dotarł. To udało się dokonać Platonowi za pomocą wyjaśnienia, czym jest doświadczenie wolności (i transcendencji) przy wykorzystaniu specjalnego systemu pojęciowego. Jednakże rościł sobie on na powrót pretensję do przedmiotowości i pozytywności, którą posiadają pojęcia wyrażające nasze pozytywne, zmysłowe doświadczenia. Platon wyjaśnił wolność jako *transcensus* od bytu zmysłowego ku transcendentnemu, od „pozornego” do „autentycznego”. Pomiędzy oboma światami pośredniczy dialektyka, duchowy proces wsparty na dwóch filarach, zmysłowym i nadzmysłowym, umożliwiający wzniesienie się od pierwszego z nich ku drugiemu, lub zstąpienie z drugiego na powrót ku pierwszemu. Dialektyka wstępująca jest szukaniem tego, co nieuwarunkowane i niesprzeczne ponad tym, co uwarunkowane, podzielone i sprzeczne. Natomiast dialektyka zstępująca wychodząc od tego, co niepodzielone, niesprzeczne i nieuwarunkowane ujawnia genezę wielości, jej wzajemną relatywność, a w ten sposób i (relatywne) sprzeczności. Tak oto Platon zaprezentował pierwszy zarys pozytywnej (racjonalistycznej) metafizyki. Tym samym przysłużył się do rozwoju nie tylko metafizyki, ale również i wiedzy pozytywnej, ponieważ jako

pierwszy nakreślił i częściowo zrealizował ideę systematyki pojęciowej. Czyniąc to, tym samym wytyczył los metafizyce na kolejne dwa tysiąclecia. Problematyczne jest z kolei określenie, czy wytyczył właściwy, ostateczny kurs filozofii. Spory, w pierwszej kolejności dotyczące platońskiej formy, następnie nowsze – już za naszych czasów – o niezależnej egzystencji metafizyki, nie ucichły od czasów Platona. Nie stało się tak ani przez przypadek, ani dzięki temu, że metafizyka została stworzona niewystarczająco doskonale i naiwnie. Brak doskonałości i pierwotna naiwność nie są przeszkodą w rozwoju dla prawdziwych nauk, jeśli tylko osiągają stadium solidnego rozwoju. Jakkolwiek metafizyka osadzona jest na fundamencie autentycznego doświadczenia, to jednak z oczywistych względów nie może stać się nauką, chociaż tego oczekuje i wymaga od swoich adeptów. Powód tego znajduje się w specyfice doświadczenia wolności i transcendencji.

Doświadczenie pasywne jest pozytywne i zawiera treść, tj. prezentuje nam przedmiotową stronę bytu, która aktualnie się w nim ujawnia, każdorazowo niecałościowo i jednostronnie, ale jednak autentycznie i przede wszystkim na sposób treściowo pozytywny. Treść tego, co dane może być niespójna z innymi treściami, jednakże ta niespójność jest zawsze czymś drugorzędnym, co charakteryzuje pierwotną pozytywność treści. W przeciwieństwie do tego doświadczenie wolności nie posiada pozytywnej zawartości. Kategorie, którymi bliżej określamy i charakteryzujemy przedmiotowe treści, to jest: jakość, ilość, substancja, relacja, itd., zupełnie nie nadają się do użycia, ponieważ brakuje tu adekwatnego substratu, czegoś, do czego można by było podejść tak receptywnie, jak do treści przedmiotowych, które po prostu albo są, albo ich nie ma. W doświadczeniu wolności nic się nie przedstawia, nie ma żadnego ostatecznego bieguna, którego, podobnie jak w ukierunkowaniu przedmiotowym, można by było użyć. Doświadczenie wolności nie posiada podłoża, gdzie za podłożo rozumie się jakąś ostateczną i pozytywną treść, jakiś przedmiot, czy predykat albo zbiór predykatów. W przeciwieństwie do tego doświadczenie wolności posiada charakter negatywny, tj. charakter dystansu, odległości, przekroczenia każdej przedmiotowości, zawartości, przedstawienia i podłoża. Przejawia się to zwłaszcza w *całościowości* tego doświadczenia. To jest doświadczenie, które dopiero czyni nasze przedmiotowe przeżywanie przeżywaniem całościowym: jedynie dlatego, że jesteśmy zawsze *poza* wszelką przedmiotowością, że nam żadna przedmiotowość nie wystarcza, tworzy nam całość, ponieważ faktyczny zbiór wszelkiego bytu skończonego w sposób naturalny jest nam całkowicie niedostępny. Aktualne przed-

miotowe doświadczenie ze swoim całościowym charakterem i swymi perspektywami zmierzania do nieoczywistości jest pojmowalne tylko ze względu na ten „akt” całościowego odstępu od niego, całościowego nie-zaspokojenia, nie-spoczęcia w zwykłej przedmiotowości, która jednakże tylko wytwarza *obszar* przedmiotowości jako takiej – obszar, który niewątpliwie nie występuje u zwierzęcia z charakterystycznym dla niego przywiązaniem do konkretnych, bieżących, instynktownie wyczuwanych rzeczy. Dla zwierzęcia konkretny przedmiot jest wszystkim, przedmiotowość nie jest żadnym „obszarem”, nie występuje w nim również żaden indywidualny „styl”, żaden moment nieoczywistości oraz zwykłego „i tak dalej”, żadna czysta możliwość.

Ponieważ doświadczenie wolności nie ma pozytywnej przedmiotowej treści, dlatego zawsze musi się wydawać przekonującym i korzystnym sposób interpretacji naszego przedmiotowego uniwersum za pomocą terminów doświadczenia czysto pasywnego. To podejście przybiera różne formy, w tradycyjnej psychologii jest to np. forma złożenia doświadczenia z obiektywnych elementów, w nowszej psychologii postaci jest kompozycją z dynamicznych elementów, które w większości mają pozytywny i treściowy charakter. „Pamięć” i „fantazję” interpretuje się jako struktury złożone z aktualnych specyficznych elementów, jako szczególne struktury tego, co obecne. Język jest nie tylko świadectwem dla istniejących rzeczy, ale przede wszystkim możliwości zdystansowania się względem nich oraz rozporządzania nimi, jest wyjaśniany w całości jako obraz rzeczy, przedmiotowych struktur. Tego wszystkiego można dokonywać z wielkim sukcesem, ponieważ istotnie zawsze występuje możliwość wskazania na właściwe obiektywne fakty. Jednak z racji, iż własne „duchowe” doświadczenie nie oferuje przedmiotowych i pozytywnych treści, pojawia się próba rozszerzenia przedmiotowego opisu, który oferuje wiedza przyrodnicza na całe uniwersum bytowe, próba ujęcia wszystkiego w system obiektywnej nauki, który musi się jawić jako atrakcyjny, ponieważ posiadający świadomość sukcesu odniesionego w naukach przyrodniczych.

Jednakże, jeśli choć raz zrozumiemy prawdziwość i możliwości doświadczenia wolności, pojawia się odtąd i refleksja nad naszym doświadczeniem przedmiotowym. Interpretacja naszego ludzkiego doświadczenia, doświadczenia historycznych istnień w jego całości nie jest możliwa w inny sposób, aniżeli wychodząc od doświadczenia wolności, natomiast nigdy tylko od pasywnego doświadczenia przedmiotowego.

Interpretacja ludzkiego doświadczenia jest jednakże czymś zasadniczo różnym niż metafizyka. Podczas gdy metafizyka odkrywa nowe

uniwersum, wychodząc od naszego i transcendując je, to wyjaśnienie pochodzące z ludzkiego doświadczenia odsłania, objawia, rozświetla dany nam żywy świat, odkrywa w nim to, co dotychczas było skryte, jego utajony sens, jego własną strukturę oraz jego wewnętrzny dramat. Jest oczywiście możliwe, aby dla tego wyjaśnienia zyskać wsparcie pochodzące z dorobku metafizyki, z metafizycznej tradycji samej. Opierała się bowiem tradycyjna metafizyka w swoim twórczym rozwoju niewątpliwie również na doświadczeniu transcendencji i wewnętrznym dramacie wolności. Znała fenomeny, które jedynie konstruktywnie i spekulatywnie waloryzowała oraz przetwarzała.

Podczas gdy pozytywistyczna, czy lepiej negatywistyczna wersja metafizyki tłumaczy tradycyjną metafizykę tylko z błędnego używania języka, starając się nasz sposób uprawiania metafizyki „przewyciężyć i zachować” (*aufheben*), co w głębszym sensie oznacza: uchwycić także moment jej wewnętrznej słuszności, a nie tylko jej pozbawić, co jest oczywiste zwłaszcza tam, gdzie metafizyka oceniana jest miarą, której aplikacji sama się domaga, tj. będąc jej powodem, ale która jest nieadekwatna względem jej wewnętrznego jądra. Chodzi o miarę ścisłej, skończonej, szczegółowej nauki, którą wytworzył nowożytny, matematycznie konstruowany, rzeczowo-opisowy duch. Jeden z głównych platońskich tematów nawiązujący do faktycznego doświadczenia wolności, zapoczątkowujący tym samym genezę metafizycznych nauk, chcemy interpretować tutaj na sposób niemetafizyczny, ukazując jednocześnie, w których miejscach tradycyjna metafizyka zawiera odniesienia do niego. Wyjaśni się również jak to jest możliwe, że ludzki duch zawsze ponownie wraca do metafizyki pomimo jej „pustki” i „nieurodzaju”, po stokroć podkreślanych, pomimo niemożliwości jej obrony, a nawet jej niedorzeczności z punktu widzenia czysto obiektywnej racjonalności. Wraca do tych rejonów, w których nie sposób uczynić kroku naprzód – przynajmniej wedle miary i metody, która jest typowa dla nauki pozytywnej.

V.

Platońska teoria autonomicznych idei była często interpretowana jako logicznie błędne wnioskowanie, jako hipostaza pojęciowa, czy niewystarczająco dopracowana teoria logiczna. Jak wiadomo, z czysto logicznego punktu widzenia żaden argument nie jest wystarczający, aby móc udowodnić tezę, wedle której idee są samodzielnymi bytami, do których nie ma dostępu żadne zmysłowe istnienie. Stąd nowożytne

wysiłki interpretowania idei na odwrót, jako czysto myślowy sposób wyjaśnienia doświadczenia, jako to, co umożliwia mu posiadanie sensu, jako element *a priori*, jako metodologiczne przedzałożenie, byt regulatywny, bez którego nie obejdzie się naukowe poznanie w głębszym sensie. Jednakże przy takiej interpretacji, która wygląda na bardziej akceptowalną z punktu widzenia nowożytnej metodologii (zwłaszcza neokantowskiej orientacji), służebność rzeczy wobec idei, tylokrotnie podkreślana przez Platona, ustępuje bardziej podrzędnemu, koordynującemu statusowi idei, które wprawdzie przewodniczą, ale przecież służą pojmowaniu rzeczy tego świata, służą wyjaśnieniu doświadczenia. W każdym przypadku *chorismos* ponownie zanika, staje się zwykłym rozróżnieniem dwóch poznawczych członów, natomiast rozróżnienie porządku bytu, różnica ontycznego znaczenia jest ponownie zniwelowana. Nic nie pomoże, jeśli zrezygnujemy z wyjaśnienia logiczno-metodologicznego na rzecz kierunku bliższego sokratejskiemu Platonowi, obszaru, w którym pierwotnie powstała nauka o ideach – mianowicie sfery *praxis*, w nowożytnej filozofii określanej jako sfera wartości, w której idee pojmujemy jako „wartości same w sobie”. W takim przypadku albo będziemy wyłącznie bronić oddzielności i wyższości istnienia tych wartości, nie posiadając na to przekonujących dowodów, albo zinterpretujemy je jako zwykłe „idee w kantowskim sensie”, tzn. jako nierealną sferę regulatywności naszego postępowania i znajdziemy się ponownie tam, gdzie wykładnia teoretyczna.

Nowożytne interpretacje są w stanie ocalić i przyswoić prawie wszystko, co znajduje się w idei za wyjątkiem *chorismos*, tj. rozdzielania idei od naszej rzeczywistości, od świata rzeczy i świata ludzi pozostawionych samym sobie i uznanych za całkowicie realne. Ważne jest jednak, aby zrozumieć, że akurat *chorismos*, rozdział, separacja, jest ważnym autentycznym fenomenem, którego nie sposób zignorować i przemilczeć. Należy zrezygnować z oczywistej metafory, sugerowanej przez samą nazwę *chorismos*, tj. z wyobrażenia oddzielenia czegoś od czegoś – dwóch przedmiotowych obszarów. *Chorismos* jest wszak pierwotnie odrębnością *bez* drugiej przedmiotowej sfery. Chodzi tutaj o rozdział, który nie oddziela dwóch skorelowanych, czy połączonych królestw w czymś trzecim, co je obejmuje, będąc zarazem podstawą ich współwystępowania oraz wzajemnej separacji. *Chorismos* jest odrębnością, rozdzielną w sobie, odrębnością absolutną, samą dla siebie. Nie zawiera się w niej żadna tajemnica kolejnego kontynentu gdzieś za oddzielającym oceanem, ale tajemnicę należy odczytać z niego samego, znaleźć ją po prostu w nim samym. Innymi słowy, tajemnica *cho-*

rismos jest tym samym, co doświadczenie wolności: doświadczeniem dystansu wobec realnych przedmiotów, sensem niezależnym od tego, co przedmiotowe i zmysłowe, który uzyskujemy odwracając się od towarzyszącego nam „przyrodzonego” kierunku życia, doświadczeniem odrodzenia, „drugich narodzin” właściwych wszelkiemu duchowemu życiu, znanym człowiekowi religijnemu, wtajemniczonymu w sztukę i w nie mniejszej mierze filozofowi. Dla filozofii doświadczenie wolności jest tym, co ją broni przed potencjalnym rozproszeniem w naukach ograniczonych, przedmiotowych, jednoznacznych, co jej daje i zapewnia autonomię. Jeśli rozpatrywalibyśmy ideę metafizycznie, mającą być skrótem od *chorismos*, a ten symbolem wolności, to można by stwierdzić, że filozofia trzyma się i upada wraz z rozumieniem idei i że nikt nie pojmie filozofii, dla kogo nie jest pojmwalna idea. Jednakże w dokładnym znaczeniu tego słowa nie sposób stawiać idei, tego absolutnego przedmiotu, na równi z wolnością, ale raczej na odwrót, trzeba jeszcze ideę samą przezwyciężyć, wyprzedzić ją w jej przedstawianym, przedmiotowym, obrazowym charakterze.

Oczywiście idea, jak nakreślił ją Platon, zawiera dwie strony: jest niewątpliwie absolutnym przedmiotem, jest Formą samą w sobie, ale jest również czymś bardziej podstawowym niż to, co widzialne, niż wygląd i forma, jest tym, co umożliwia widzenie, bycie postrzeganym. Nie chodzi tu o widzenie w znaczeniu czysto instynktownie-zmysłowym, którego używa również zwierzę, ale o widzenie w „duchowym” sensie, o którym można powiedzieć, że dostrzega w tym, co dane, przedłożone, więcej, niż w bezpośredniej daności zawarte. Co umożliwia nam dostrzeganie tego czegoś więcej, aniżeli tylko tego, co widać? Co umożliwia nam wewnętrzny akt widzenia? Otóż jest to zupełnie to samo, co sprawia, że w tym albo prawie w tym patrzeniu dostrzegamy wciąż coś nowego i nowego – to samo, co czyni nas istotami, które zmieniają siebie i swe otoczenie, a więc to, co czyni człowieka „dziejowym”. Dziejową jest wszakże istota, która nie żyje w wieczności, czy to w sensie wzniesienia się ponad czasowe rozproszenie w ogóle, czy w wiecznej terażniejszości, w nieskończonej chwili, ale która rzeczywiście rozróżnia to, co jest dane – od tego, co już minęło i nieuchronnie zniknęło, i od tego, czego jeszcze nie ma, inaczej niż w sensie niespełnionych możliwości terażniejszości. Dziejowa istota bazuje na tym, co przeszłe, rozszerzając w ten sposób horyzont tego, co dane i za pomocą czego przekracza je wraz z terażniejszym. Może to czynić jednakże tylko wówczas, kiedy aktywny jest potencjał dystansu względem zwykłej daności i terażniejszości – siła wyzwania od czysto przedmiotowego

i danego, w terminologii platońskiej: siła idei. Oczywiście tak pojęta idea nie może nigdy być sama dostrzeżona, daleko do tego, aby była Przedmiotem samym w sobie, jest wyłącznie genezą i źródłem wszelkiego *ludzkiego* uprzedmiotawiania, ale tylko dlatego, że jest przede wszystkim podstawowo siłą odprzedmiotawiania i derealizacji, siłą, z której wypływają wszystkie nasze umiejętności zmagania się ze „zwykłą rzeczywistością”, która w innym przypadku narzucałaby się nam jako absolutne, nieodwracalne i niezbywalne prawo. Tutaj mają swe źródło siły pamięci i wspomnień proporcjonalnie do tego, co już nie istnieje, siły uprzytomniające to, co nie jest już dane bezpośrednio, a co samo się nie przechowuje, siły fantazji, skojarzenia, syntezy tego, co poza nami nigdy nie występowało razem. Tutaj załamują się zdolności negacji we wszelkich jej formach: od zwykłego stwierdzania nieistnienia i zaprzeczania, aż po zamierzenia zniszczenia tego, co istnieje, sprofanowania tego, co uznane za *sacrosanctum*, potępienia rzeczywistego w imię tego, za czym się tęskni, a czego tutaj nie ma.

Pojęta w ten sposób idea nie może jednak być hierarchicznym systemem substancji, esencji, *ousii*. Jej głównym problemem nie może však być Jedność gatunków i rodzajów, która dotyczy dużo niższego porządku, niż wreszcie zakorzenienie w o wiele wyższej jedności. Jedność, na którą wskazuje duchowe doświadczenie wolności jest bardziej absolutne, niż jedność jakiegokolwiek rodzaju. Gatunki i rodzaje, podobnie jak cały świat języka, wytworzone są niewątpliwie przez idee. Idea jednakże nie jest ani gatunkiem, ani rodzajem, jak prezentowane to jest w ujęciu metafizycznym. Arystoteles w swojej nauce οὐτὲ τὸ ἔν οὐτὲ τὸ ὄν εἶναι γένος¹⁵ prawdopodobnie jest nawet bliższy Idei, niż Platon w swoim „logicznym” okresie. Jednakże Platon i Arystoteles wiedzieli o kimś wielkim, kto po raz pierwszy w sposób niezwykle głęboki zrozumiał Jedność w jej wzniosłym i negatywnym charakterze. Patrząc z naszego punktu widzenia nie ma niczego niezrozumiałego, a także nie występuje tu celowe odejście od sokratejskiej tradycji (która jest dla nas czymś symbolicznym, skrótem najstarszej pra-filozofii w ogóle), kiedy w *Sofistice* miejsce kierującego rozmową miał Sokratesa zajmuje eleacki cudzoziemiec.

Idea, rozumiana jako symbol wolności, posiada tu w przeciwieństwie do „doświadczenia aktywnego” i „doświadczenia wolności” szczególną przewagę, ponieważ wymyka się subiektywizmowi. Filo-

¹⁵ „Ani jedno, ani byt’ nie są rodzajem” – Arystoteles, *Metafizyka*, III, 998b22.

zofię wolności generalnie identyfikuje się z nauką niemieckiego idealizmu, nie ma bowiem wątpliwości, że historycznie do niej nawiązuje. Jednakże filozoficzny idealizm jest filozofią absolutności, suwerenności podmiotu, dominującego historycznego ludzkiego Ja, któremu implikuje się znaczenie bycia absolutną substancją. Podobnie jak subiektywizm, tak i niemiecki idealizm jest metafizyczny: jest nauką, która bada uniwersum w jego całości i głębi, nauką o całokształcie wszelkiej rzeczywistości. Jeśli ktokolwiek czyni próby przewyższenia tegoż projektu filozofii będącej nauką o absolutnej całości, jak ma to miejsce u Kanta, to robi to ostatecznie przeciw w imię metafizyki „mającej być nauką” i w imię wolności jako najgłębszej *własności człowieka*. W opozycji znajduje się Idea posiadająca szczególną własność polegającą na oczyszczaniu z metafizyczności, znajdująca się ponad subiektywną i obiektywną egzystencją. Gwarantem jest tu *chorismos*, dzięki któremu nie spotkamy się w niej z żadnym istnieniem w sensie jakiegokolwiek treści albo procesu doświadczenia. To w człowieku zachodzi doświadczenie wolności, człowiek jest jej „miejscem”, ale to nie oznacza, że on sam w tym doświadczeniu jest wystarczający. Podobnie jak pasywne doświadczenie zaświadcza o uniwersum przedmiotowego istnienia i razem z całokształtem naszych świadomościowych procesów jest dowodem na istnienie w całości, tak i nasze aktywne doświadczenie jest również świadectwem, ale czegoś, czego nie możemy uznać za „istnienie” w taki sam sposób i w takim samym stopniu, w jakim przyjmowaliśmy i przedstawialiśmy je wcześniej.

Czyż nie znajdujemy się tu dokładnie w obliczu paradoksu negatywnej nauki o Idei, gdzie musi ukazać się nam jej wewnętrzna sprzeczność? Czyż nie musi się nam jawić Idea jako coś zasadniczo nieistniejącego – właśnie z powodu *chorismos*, który zmusza nas, abyśmy bezwarunkowo umiejscowili ją w opozycji względem całości wszelkiego bytu, obiektywnego i subiektywnego? Co jednak pozostaje, po wykluczeniu całości istnienia, jeśli nie absolutna nicość? Czyż nicość, jak udowodnili to liczni logicy i metafizycy, nie jest niemożliwym pojęciem, gdy weźmiemy ją w absolutnym słowa znaczeniu, gdy nie jest rozumiana tylko jako rozdział między rzeczywistościami, jako metoda wyrażania się, jako zwykły sposób używania znaków, które służą do oznaczania przedmiotów? Czy więc nauka nie jest przymuszana tutaj do potwierdzenia, że zawiodła dokładnie tak samo jak niegdyś pozytywny platonizm z tego względu, że hipostazuje niemożliwe, nierzeczywiste, że posługuje się zwykłymi *flatus vocis*?

W tym tkwi właśnie jedna z pokus języka, który jest stworzony do praktycznego oznaczania tego, co rzeczywiste, że język uczy nas rozumieć nieistniejące przede wszystkim jako przedmiotowe nieistnienie, tzn. jako zwykłe pojęcie relacji, jak zrobił to już Platon w *Sofiście* oraz liczni inni po nim. Przy użyciu pojęcia relacji, stosunku pomiędzy istniejącymi rzeczami, da się również uchwycić oraz umiejscowić nieistnienie. Jednak Platon również wiedział, że nieistnienie się skrywa, że *istotowo* przebywa w skryciu i pierwotnie jawi się nam przede wszystkim w postaci siły determinującej nasze życie, aniżeli jako pojęcie, w które nasza uprzedmiotawiająca myśl chce je zakląć.

W jakim sensie determinuje nasze życie ta odrębna moc, która jest inna, niż przedmiotowości składające się na uniwersum, w nim obecne, wobec których nie pozostaje nam nic innego, aniżeli je po prostu uznać? Powiedzieliśmy już, że dla ludzkiego życia charakterystyczne jest jego powiązanie z całością, że ludzkie życie jest życiem w całości. Nie *ponad* całością, nie w ten sposób, że moglibyśmy objąć całe uniwersum i uprzedmiotować, je jak od zawsze życzyłyby sobie tego teoria metafizycznie-pozytywna. Ale w ten sposób, że wiemy o wszystkim przeżywanym i przeżywającym, że przynależą one do tego całokształtu realnego działania, że w jakiś sposób, za pomocą pewnego modelu bądź schematu, jesteśmy w stanie zrozumieć to, co się odgrywa w tej całości, że mamy jednocześnie na podorędziu kryteria i środki, które odnoszą się zarówno do tego, co w niej realne, jak i nierealne. Jednakże co z nich tworzy tę całość, do której to całości dostępu nie mamy? Skoro jednak nie jesteśmy w stanie uchwycić całości, skoro całość nie będzie dla nas nigdy autentycznym przedmiotem i substancją, skąd w takim razie bierze się nasz stosunek względem niej? Dlaczego nasze życie nie rozpada się na serie zwykłych niespójnych zdarzeń, ale rozpościera się jakby na jednolitej scenie?

Stosunek ten pochodzi od Idei będącej pierwotnym źródłem, z którego wypływa nasze życie. Każda przedmiotowa i podmiotowa daność poddawana jest krytyce Idei, jest przywiedziona do stosunku z Ideą tym, że ona wypowiada nad nimi swoje *nie*, orzeczenie swej transcendencji. Ludzka wolność nie jest niczym innym, niż drugą stroną transcendencji Idei. Każde nasze ograniczone doświadczenie, każda rzecz, która może pojawić się w naszym skończonym, zamkniętym horyzoncie jest wyłącznie wyrazem braku możliwości osiągnięcia pułapu Idei. Z kolei Idea jest niewypowiadalna i nieuchwytywalna, jest wieczną tajemnicą właśnie z tego powodu, że żadna rzeczywistość nie jest w stanie jej wyrazić, nie jest do niej podobna, że w końcu każdorazowo

jest nieadekwatna względem niej. Z tego powodu Idea jawi się pierwotnie – jakkolwiek jest tą, która swym oporem jednoczy dla nas wszelkie skończone istnienia – jako coś nieistniejącego, dopóki ujmujemy skończone i przedmiotowe byty jako miarę i jedyną możliwą skalę istnienia, jak to się generalnie dzieje w powszechnie przyjętym sposobie życia. Pomimo iż żyjemy dzięki Idei, to jednak żyjemy odwróceniu od niej nie będąc w stanie jej dostrzec.

Idealistyczni ontolodzy, tacy jak Malebranche i Rosmini mocno wyakcentowali to ideowe źródło ludzkiego życia, jak również i sposób, w jaki idea „poprzedza” każde nasze skończone, ograniczone, zmysłowe przeżycia i osądy. Braki w ich ontologii nie polegają na tym, co się im najczęściej zarzuca, mianowicie na niezrozumieniu rzekomo subiektywnego charakteru tego *a priori*, ale raczej na zbyt obiektywnym rozumieniu idei. Idea jest w ich interpretacji nieskończonym przedmiotem, a jej interwencja w życie duchowe jest osądzeniem polegającym na porównywaniu dwojakiego rodzaju przedmiotów, z jednej strony nieograniczonych, z drugiej ograniczonych. Nieadekwatność, negatywność, którą według tych filozofów idea stawia nam przed oczyma i wprowadza do naszego życia, jest nieadekwatnością bytu zmysłowego względem idei, ustanowiona na bazie równoczesnego oglądu obu. Nasze życie intelektualne polega w przeważającej mierze na wysiłkach uzyskania jedności, na połączeniu nieskończonego podmiotu ze skończonymi predykatami, na osiągnięciu syntezy, która musi mieć formę negacji.

Nie można jednak wyobrazić sobie w ten sposób stosunku między bytem idealnym a ziemskim, światowym. Wyobrażać sobie, tj. stawiać (duchowo) *przed* sobą (co zawsze znaczy zarówno *podług* siebie) można naturalnie tylko przedmioty; idea wszak nie jest pierwotnie ani przedmiotem, ani pojęciem (ponieważ pojęcie na sposób konieczny jest zawsze przedmiotem). Dlatego idea w pierwotnym sensie nie jest również jedynie dialektycznym ruchem, tj. ruchem pojęć w całości indywidualnych sądów, w których wyczerpuje się kontinuum bytowych relacji. Wszystkie pojęcia, według których idea nie jest jedynie tym za pomocą czego widzimy, ale także tym, co w końcu widzimy, są antropomorfizmami. Właściwe jest, gdy pierwotnie oglądamy sami siebie w rzeczach: w nich dostrzegamy swój charakter i stan swojego umysłu, w nich odbija się również nasza natura istot obdarzonych emocjami, tj. istot zakorzenionych w uniwersum ograniczonych rzeczy, urzeczonych nimi i pojmanych przez nie, ale również uzależnionych od nich. W nich znajduje się źródło inspiracji dla naszych intencji, celów i metod, które

niewątpliwie w pewnym sensie są również tym, na podstawie czego i za pomocą czego widzimy rzeczy. Jednakże to wszystko nie jest idea, ona jedynie to umożliwia i wytwarza. Idea sama jest tym, co zasadniczo nie ma postaci, pomimo tego, że jest warunkiem, aby cokolwiek (w naszym wyobrażeniu) uzyskało swoją postać oraz granice, jakkolwiek sama przedmiotem obserwacji być nie może. Ściśle rzecz biorąc, idea jest mocą odprzedmiotawiającą, mocą umożliwiającą dystans względem jakiegokolwiek przedmiotu. Ta jej odprzedmiotawiająca moc przejawia się w przedmiotowym obszarze za pomocą obecności ogólnych, odprzedmiotowanych *quasi*-przedmiotów i *quasi*-wyobrażeń, które występując już na samej granicy przedmiotowej bytowości wskazują poza siebie, niemniej jednak ideami nie są, ani się z nimi nie pokrywają. Tym samym pojawia się możliwość uznania prawdziwości fenomenów niektórych treści filozoficznych, które w większości zostały odrzucone przez współczesną psychologię z racji rzekomego braku możliwości ich doświadczenia, jak na przykład przestrzenne formy naoczności (w kantowskim sensie), owo „i tak dalej” pozbawione wszelkiej treści (a wreszcie i wszelkie określone formy geometryczne), o którym Scheler mówił, że przynależy do rysów charakteryzujących człowieka jako takiego. Również kantowska problematyka „twórczej wyobraźni”, tj. wyobraźni, która nie tylko łączy zmysłowe treści, ale wytwarza z siebie swego rodzaju syntetyczną scenę, która jednoczy te treści oraz umożliwia ich przeglądanie. Domyślamy się jednak, że twórcza wyobraźnia, dokładnie tak jak czyste wyobrażenie, nie może posiadać żadnej własnej pozytywnej treści, która by nie pochodziła z empirii, ale jest wszak zawarty w nich pewien *negatywny plus* – transcendencja wszelkiej danej treści. Z pomocą czystego wyobrażenia – bez wyrażania sądu – zawsze jesteśmy już pośród jakiegoś konkretnie ujętego oglądu, a więc zawsze już w czymś całościowym, nawet wówczas, gdy ta całościowość nie może być określona treściowo. Używając czystej wyobraźni staramy się rozłożyć to, co prezentuje się nam w doświadczeniu jako złożone, a z kolei złożyć i zjednoczyć to, co jawi się nam jako rozdzielone. Posiłkując się nią zawsze jesteśmy już *za granicami* przedmiotowych i zmysłowych syntez, nie będąc w stanie określić na sposób pozytywny i treściowy żadnego innego elementu nie będącego empirycznym, jak również nie mogąc za pomocą własnych syntetyzujących umiejętności niczego rzeczom narzucić. Jednakże z tego powodu, że czyste wyobrażenia są *entia imaginaria* (wedle opinii Kanta), nie są jeszcze w żaden sposób ideami, ale jedynie śladami oddziaływania idei w naszym pasywnym doświadczeniu. Takim śladem

jest cały nasz specyficznie indywidualny historyczny świat, do którego w sposób naturalny przynależą niesamodzielne komponenty w postaci „czystych wyobrażeń” oraz „twórczej wyobraźni”.

Idea jest faktycznie czystą nadprzedmiotowością, jest czystym wezwaniem transcendencji. Z punktu widzenia przedmiotowości, formy, czy ograniczonej treściowości musi jawić się jako czysta nicność, jako *flatus vocis*. W rzeczywistości jednak wrażenie, przeżycie, a ostatecznie i pojęcie nicności, dokładnie tak jak pojęcie negacji, pochodzi z wezwania idei. Jawi się ona jako *flatus vocis* dopóki w pełni nie przeprowadziliśmy procesu negacji, dopóki jesteśmy odwrócenii od niej, tj. dopóki nie przebudziła się w nas nie tylko możliwość wolności, ale sama jej faktyczność. Osiągając to doświadczenie uświadamiamy sobie, iż przedmioty nie są wszystkim. Doświadczenie wolności jest bowiem doświadczeniem nicności realnego świata pozostawionego samemu sobie. Jednakże aż do tego momentu jesteśmy skłoni twierdzić, że wszystko, co w naszym doświadczeniu wydaje się przekraczać rzeczową, treściową, czysto przedmiotową płaszczyznę jest zwykłą fikcją językową, czystym *flatus vocis*, iluzją, która wszak może być w jakiś sposób użyteczna (np. wykorzystywana społecznie w postaci fałszywej ideologii), jednakże brakuje jej wewnętrznego uzasadnienia, wewnętrznej prawdziwości. Z czysto logicznego punktu widzenia (a zarazem i konstruktywnego) działanie takie nie tylko nie jest niemożliwe, ale wręcz całkowicie naturalne, aby wyjaśniać wszelkie *entia imaginaria* jako czysto językowe iluzje. Niniejsze wyjaśnienie niewątpliwie jest prawdziwe pod tym względem, iż od strony czysto przedmiotowej nie sposób zrozumieć i uzasadnić tego typu pojęć. Na przykład niemożliwe jest pomyślenie nicności jako przedmiotowego pojęcia, które nie posiada żadnej zawartości, ponieważ myślenie to popada w sprzeczność starając się jednocześnie afirmować i negować swoją treść. Jednakże to wyjaśnienie nie tylko jest jedyną możliwością, ale jednocześnie staje się koniecznością zredukowania prawdy o człowieku do poziomu zwykłego instynktownie wyczuwanego sukcesu i porażki, do poziomu wyjaśnienia pragmatyzmu, całkowicie lekceważąc podstawowy ludzki składnik, jakim jest doświadczenie, a zatem i całe poczucie wolności. Z naszego punktu widzenia *entia imaginaria* wyjaśniane są jako ślady oddziaływania idei w naszym ograniczonym doświadczeniu. Z kolei iluzje i błędy, do których dochodzi w odniesieniu do nich wynikają z tego, że sprowadzamy do jednego poziomu – tj. poziomu przedmiotowości – to, co do niego w ogóle nie należy.

Idea, mówiąc krótko, tak jak my ją rozumiemy, jest wyłącznie nie-realnością, która nie może być zwyczajnie wyjaśniona jako konstrukt, na który składają się proste realności. Nie może być również przedmiotem kontemplacji, ponieważ w ogóle nie jest przedmiotem. Jest za to niezbędna, aby zrozumieć ludzkie życie, jego wewnętrzną historyczność, doświadczaną w nim wolność. Odsłania się i uwiadcza w nieustannym wezwaniu do przekraczania zwyczajnie danej przedmiotowości i faktyczności, którego zewnętrznym przejawem jest ludzka działalność nastawiona na tworzenie nowego oraz nieustannie powielane wysiłki wydostania się z upadku, do którego przymusza nas trwanie w tym, co zwyczajnie dane. Moc Idei w sensie, w jakim ją rozumiemy, nie polega na byciu absolutną obiektywnością, za jaką była uznawana w swych początkach przez historycznego Platona. Będąc absolutnym przedmiotem platońska idea jest wezwaniem skierowanym do człowieka, aby umiejscowił się w centrum świata i zapanował nad nim, jak koniec końców i tak czyni za sprawą partycypacji w świecie idei, oraz aby za pośrednictwem idei wiedzy zapanował nad całym inteligibilnym i sensybilnym kosmosem. Ta tendencja platońskiej metafizyki nie była zastosowana ani w pełni wykorzystana w samej filozofii Platona oraz jej recepcji w okresie starożytności i średniowiecza, ponieważ była jeszcze dławiona przez powszechnie występujące wśród ówczesnych ludzi orientacje mityczne lub teocentryczne. Jednakże nowożytna metafizyka wraz ze swoim antropologizmem oraz wolą nastawioną na bezwzględne panowanie człowieka nad bytem przedmiotowym, w połączeniu ze swym naturalizmem oraz konstruktywizmem (technicyzmem) oraz wolą siły jest pełnym rozwinięciem tej tendencji tkwiącej już tutaj w zarodku. W przeciwieństwie do takiej wykładni, platonizm w naszej interpretacji wskazuje nie tylko na godność człowieka, ale również na jej nieprzekraczalną granicę. Przyjmuje władzę nad bytem przedmiotowym, wskazując zarazem, że jego powołaniem jest nie tylko rządzenie, ale również służba. Wskazuje również, że istnieje coś wyższego niż człowiek, z czym istnienie człowieka jest nierozłącznie związane, a bez czego główne źródło historii naszego życia wysycha. Platonizm pojęty w ten sposób jest filozofią zarówno wielce ubogą, jak i bogatą. Jej ubóstwo polega na tym, iż zrezygnowała z dążenia, którego wszak historyczny platonizm nie zrealizował, choć jednak w całej dalszej tradycji prowokował, a mianowicie z dążenia do bycia systemem nauki. Nie powie niczego treściowo pozytywnego czy to o idei, czy to o człowieku. Nie pretenduje również do bycia uniwersalnym kluczem otwierającym zamki wszystkich zagadek. Nie

chce zająć miejsca prawdziwie empirycznej nauki, zastępując tym samym jej ograniczone, choć solidne wysiłki jakąś rzekomo gruntowniejszą metodą, jest wręcz odwrotnie, oddaje ona należny szacunek nauce oraz jej autonomii. Pokazuje, że pomimo wszelkich istotnych darów, które nauka przyjęła od metafizyki, należy jednakowo wystrzegać się tego, aby filozofia zastępowała naukę, stawiając wymagania natury przedmiotowego bądź metodologicznego kierownictwa, jak również tego, aby nauka się zabsolutyzowała, stając się metafizyką *sui generis*. Filozofia negatywnego platonizmu jest uboga, ponieważ wie tylko o Jednym, a tego Jednego nie przekazuje bezpośrednio w postaci wiedzy przedmiotowej dostępnej w świecie, którą zawsze można wskazać i przekazać dalej. Negatywny platonizm jest „problematycznie usytuowaną filozofią, która nie może wesprzeć się o nic, co na ziemi, ani na niebie”, o czym mówił Kant¹⁶. Jednakże jest również bogata, ponieważ przechowuje jedną z kluczowych dla człowieka możliwości – mianowicie możliwość uprawiania filozofii oczyszczonej z wszelkich metafizycznych roszczeń. Wskazuje zarazem, że nie sposób wyrugować filozofii z najwłaściwszego dla niej miejsca za pomocą żadnych duchowych czynników, niezależnie od tego, czy są one teoretyczne, czy praktyczne. Ponadto ocala człowiekowi wiarę w prawdę, która nie jest relatywna i „doczesna” nawet wówczas, jeśli nie może być sformułowana na sposób pozytywny treściowo. Dalej, wskazuje, ile prawdy znajduje się w odwiecznym metafizycznym boju człowieka, boju o coś wznioślejszego niż to, co przyrodzone i tradycyjne, boju o wieczne i ponadczasowe. W końcu wskazuje, ile jest prawdy w ciągle ponawianej walce przeciwko relatywizmowi norm oraz wartości, a to wszystko przy jednoczesnej świadomości wrodzonej człowiekowi historyczności i względności jego orientacji w otoczeniu, jego wiedzy i doświadczenia, jego wyobrażeń dotyczących życia i świata.

MACIEJ BORYS

*

*

*

UWAGI TŁUMACZA

Negatywny platonizm jest jedną z ważniejszych pozycji w twórczości Jana Patočki. Tekst z początku lat pięćdziesiątych, ostatecznie ukończony oraz oddany do dyspozycji Czytelnika w 1953 roku, skupia w sobie skrótowy przegląd oraz krytykę dziejów tra-

¹⁶ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [w:] *Akademieausgabe*, t. IV, Berlin 1911, s. 452. Zob. pol. przekł. M. Wartenberga: I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Kęty 2001, s. 42.

dycyjnej metafizyki, sięgając jednocześnie do jej źródeł w poszukiwaniu odpowiedzi na podstawowe filozoficzne pytania o idee, doświadczenie wolności, czy samo rozumienie filozofii. Jest również zarysem, czy lepiej: jądrem autorskiej myśli filozoficznej czeskiego fenomenologa, która formowała się nabierając wyrazistości oraz pełnej dojrzałości w dalszych latach jego twórczości, ostatecznie przerwanej tragiczną śmiercią w 1977 roku, będącej efektem jego działalności opozycyjnej.

Tłumaczenie niniejsze bazuje na najnowszym, tj. trzecim poprawionym wydaniu książkowym dzieła Jana Patočki zatytułowanym *Negativní platonismus*, które ukazało się w Pradze w 2007 roku nakładem wydawnictwa OIKOYMENH z okazji niedożytych setnych urodzin autora.

Wyróżnienia zastosowane w tekście (kursywa, cudzysłowy, pisanie niektórych terminów wielką literą) pochodzą z tekstu źródłowego. Wyjątek stanowią zwroty obcojęzyczne, które w polskim przekładzie również zostały wyróżnione (kursywa).

Obecne w tłumaczeniu przypisy są częściowo zmodyfikowanymi przypisami zaopieczonymi z wydawnictwa czeskiego. Ich modyfikacja była konieczna za względu na dostosowanie ich do potrzeb polskiego Czytelnika.

Przekład jest przejrzany oraz poprawiony przez Ivana Chvatíka – Dyrektora Archiwum Jana Patočki w Pradze (The Jan Patočka Archive) oraz Marka Drwięęę – Profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, polskiego znawcę myśli Jana Patočki, którym autor niniejszego tłumaczenia składa serdeczne podziękowania za poświęcony czas oraz liczne uwagi krytyczne.

Maciej Borys