

Herbert Schnädelbach

Metafizyka i polityka

Mój referat składać się będzie z trzech części. Najpierw spróbuję dokonać przeglądu tradycyjnych ujęć problemu, co będę mógł uczynić, odwołując się jedynie do bardzo ogólnej typizacji (I). Następnie będę próbował odpowiedzieć na pytanie „Metafizyka dzisiaj?” (II), aby na koniec naszkicować za pomocą kilku uwag związek pomiędzy metafizyką i polityką, na ile wydaje mi się on aktualny również w rzekomo „postmetafizycznej epoce”.

1

Metafizyka od samego początku, na długo przedtem, zanim otrzymała swe imię, pozostawała w ścisłym związku z polityką. Rzuca się to w oczy, nawet jeśli chce się rozpoczynać jej historię od jońskich filozofów przyrody. To bowiem, czego poszukiwali — to, co pierwsze, początek, substancję, zasadę wszystkiego, co jest — określali oni słowem, wywiedzionym z polityki: *arché*, co właściwie znaczy „początek”, tutaj jednak — „panowanie”. (Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku naszego zapożyczonego z łaciny słowa *pryncypium*.) Ta werbalna bliskość pomiędzy metafizyką i polityką odsyła do leżącej głębiej figury myślowej, która widocznie dla Greków była sama przez się zrozumiała. Posługiwali się nią swobodnie na obydwu polach problemowych: to mianowicie, co pierwsze, początkowe, najstarsze, jest także najwyższe, najbardziej godne szacunku i dlatego przeznaczone oraz uprawnione do panowania; figura ta obecna jest już w mitologii. Tak więc także po epoce mitu Grecy interpretowali naturę socjomorficznie¹, to znaczy przy pomocy polityczno-społecznych modeli porządku, które uznawali za prawomocne w swoim życiu codziennym. Szczególnie wyraziście poświadcza to twierdzenie Anaksymandra oraz nawiązująca do niego mowa Heraklita (która miała określić sens całego stoicyzmu) o logosie jako prawie świata. Nic dziwnego, że — na tle greckiej religii naturalnej — zinter-

¹ Por. E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958, szczególnie s. 19 i n.

pretowana w ten sposób natura zyskuje z kolei charakter normatywnego wzoru dla tego, co naturą nie jest: dla ludzkiego życia codziennego. Także zdemitologizowana natura zachowuje zatem dla Greków boski autorytet; jak wiadomo, podstawowa zasada etyki stoickiej brzmiała: „Żyć zgodnie z naturą!”

Problem, jak powinien żyć człowiek, stanowi podstawowy temat greckiej filozofii przynajmniej od sofistów. I jest to dla niej zawsze pytanie w pierwszym rzędzie polityczne, gdyż oznacza: w jakim porządku państwowym może on żyć po ludzku? Dotyczy to także Platona, od dzieła którego rozpoczyna się dla nas z reguły historia metafizyki w sensie ścisłym; „...w sensie ścisłym”, czyli: w sensie filozofii pierwszej, która jako nauka o tym, co pierwsze, wyznacza miejsce wszelkiej pozostałej wiedzy, a następnie także praktyce. Platońska nauka o ideach nie wzięła swego początku z czysto teoretycznej ciekawości, lecz z ironicznego punktu zerowego, do którego Platoński Sokrates wciąż sprowadzał pytania o człowieka pobożnego, dzielnego, sprawiedliwego itd. Platon rozpoznał zarazem, że w tego typu kontekstach zwrot ku naturze takiej, jaka przedstawia się naszym oczom, nie jest już ani możliwy, ani sensowny. Już Platoński Sokrates oznajmił: „Otóż ani okolice, ani drzewa nie chcą mnie niczego nauczyć, natomiast w mieście są ludzie”². W sporze z sofistami Platon musiał więc przyznać rację Parmenidesowi oraz jego nauce o tym, że zmysły nie dostarczają prawdziwej wiedzy. Naukę o ideach można zatem rozumieć jako próbę wstąpienia — na drodze myślenia będącego rozmową, pozostawiającego za sobą świadectwo zmysłowości — w czysto intelligibilny świat. Postawienia tam stopy w „nadnaturze”, *hyperphysis*, która (poza pustą ontologią Parmenidesa „BYT jest, NIEBYTU nie ma”) zawierałaby coś poznawalnego i posiadającego następstwa dla problemu tego, co polityczne. Nieprzypadkowo wszystko to, co pod tym względem istotne, znajduje się w *Państwie*.

O metafizyce Kant mówi, iż „jest ona nauką o tym, jak za pomocą rozumu przechodzić od poznania zmysłowości do poznania tego, co ponadzmysłowe”³. W tym sensie dopiero Platon dokonuje przejścia od fizyki do metafizyki. Byłoby uproszczeniem sądzić, jakoby u Platona metafizyka była po prostu metapolityką i nie podążała za żadnym innym „interesem poznawczym”. Nauka o ideach jednak, jak poświadcza to alegoria jaskini, podporządkowana jest cały czas prymatowi problemu politycznego, określa on wręcz jej genezę. Do warunków jej powstania należy w pierwszym rzędzie lęk przed myślą, że sofisci mogliby mieć rację ze swą tezą, jakoby wszystko, co nas w poważnym stopniu dotyczy, było tylko kwestią opinii, a tym samym kwestią władzy. Chodzi przy tym w rzeczywistości o lęk polityczny, gdyż jego podłoże stanowi troska o to, czy — jakkolwiek nie przedstawiałyby się sytuacja człowieka w *polis* — sofistom można w tym względzie cokolwiek przeciwstawić. Tylko w ten sposób wytłumaczyć można,

² Platon, *Faidros*, 230d, tłum. L. Regner, Warszawa 1993, s. 9.

³ I. Kant, *Über die... Preisfrage: Welches sind die wirkliche Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, A 10f.

dlaczego Platowski Sokrates jest tak niezmordowany w antysofistycznym pojedynku; jego zaciętość, z jaką rzuca się zarówno na twierdzenie Protagorasa, jak i Trazymacha. Platon, jak się wydaje, nie miał pewności, czy dysponuje tu rzeczywiście lepszymi argumentami; Nietzsche był przy tym mocno przekonany o czymś zgoła przeciwnym. Należałoby kiedyś przyrzeć się całej historii metafizyki w ciemnym świetle tego Platonskiego lęku. Jej przejściu w intelligibilność zawsze sprzeciwiał się ludzki zdrowy rozsądek — wystarczy wspomnieć Talesa i jego tracką służącą. Podejrzenie, iż sama metafizyka jest politycznie niebezpieczna, jest prawie tak samo stare jak i ona, co pokazuje wyrok na Sokratesa. Powstał stąd później zarzut, jakoby metafizyka była samozwańczym uzasadnieniem praw metafizyków do panowania, tzn. ideologią panowania kapłanów, do czego sam Platon dał wystarczający asumpt. Nie jest to jednak jeszcze cała historia. Nie dająca się pojąć, karkołomna, metafizyczna chęć-chodzenia-do-góry-nogami wynikała początkowo, a także i później, ze stałego zainteresowania zasadnym ograniczeniem władzy, jaką rozporządza człowiek, poprzez odwołanie się do tego, co leży poza tą władzą — do tego, co prawdziwe i dobre. Przeświadczenie, że człowiek tylko wtedy może żyć po ludzku, gdy nie wszystko stoi do jego dyspozycji, tzn. gdy nie wszystko jest kwestią władzy, w przypadku Platona musimy rozumieć jako założenie, które wyrasta ostatecznie z politycznych doświadczeń: przede wszystkim z doświadczenia konieczności skutecznego ograniczenia i rozumnego uprawomocnienia władzy poprzez to, co poza władzą. (Chętnie przedyskutowałbym problem, czy rzeczywiście człowiek tylko wtedy może żyć po ludzku, gdy nie wszystko leży w jego władzy; Feuerbach i Marks sądzili inaczej. Można ponadto powątpiewać, czy przez to, że coś wkracza w zakres ludzkich rozporządzeń, pozostaje już tylko kwestią władzy: czy władzy nie można ograniczać i uprawomocniać również inaczej niż przez to, co poza władzą?) Tym, co znajduje się poza sferą ludzkich rozporządzeń, tym, co nie jest „w naszej władzy” — i tylko dlatego może ludzką władzę ograniczać i czynić prawomocną — jest dla Greków natura, to, co naturalne. Czyli: *physis* jako to, co istnieje samo z siebie, ponieważ „posiada ono w sobie samym zasadę ruchu” (Arystoteles), oraz jako coś boskiego, jest miarą prawdy i dobra. Wszystkie późniejsze koncepcje prawa naturalnego — zarówno klasyczne, jak i nowożytne — nawiązują w sposób *explicite* polityczny do „natury” tak właśnie rozumianej. Metafizyczne wstąpienie w „*nadnature*”, jakiego dokonał Platon, pod względem rzeczowym niczym się tutaj nie różni; kierują nim te same motywy i doświadczenia. Platon jednak zna już wszystkie teoriopoznawcze zarzuty przeciwko bezpośredniej dostępności *physis*, i to skłania go do obciążenia swej hipotezy, która odtąd związana będzie z wkroczeniem w *hyperphysis*. Z tym, że nie można przeoczyć, iż główny nurt stoickich koncepcji prawa naturalnego samą naturę traktuje jako *ens metaphysicum* i o tyle przyznaje Platonowi rację.

Owo „poza”, ku któremu sięga powstająca wraz z Platonem metafizyka, jest tym, co poza władzą; jest ona pod tym względem na wskroś polityczna i to już na przedpolu *explicite* politycznej teorii. Dlatego też nie potrzeba tu żadnego dodatkowego połączenia metafizyki i polityki. Wiadomo, w jaki sposób Platon konstru-

uje to połączenie. Wiedza i władza zostają połączone w postaci filozofa-króla, którego kształcenie, jego proces i stopnie, rozwijają trzy alegorie *Państwa*⁴. Jedynie wbrew swej woli, wręcz zmuszony do tego, filozof wraca do jaskini i działa tam politycznie, choć nic go już do tego nie skłania; władza polityczna wbrew woli — oto co wydaje się Platonowi najlepiej przeciwdziałać jej nadużyciom. Skoro jednak działa, według Platona nie pozostaje mu nic innego, jak przenosić swe własne ubóstwienie, którego doznał w kontakcie z tym, co boskie, na sprawy ludzkie, którymi musi się zajmować. Filozofowie będący królami są według Platona jak malarze, którzy kształtują obraz na wzór rzeczy obrazowanej⁵, tyle tylko, że działając łączą oni widzialne z niewidzialnym. Mają wkomponować w państwo i w życie ludzi oglądany oczyma duszy pierwowzór prawdy i dobra, a do tego z reguły potrzebna jest *tabula rasa*⁶, tzn. zniszczenie wszystkich poprzednich tworów i obrazów. Podstawowym wzorcem politycznego działania jest tutaj *poiesis*, wytwarzanie, któremu metafizyka jako nauka o ideach dostarcza wymaganej doń *téchne*. Król-filozof jest „demiurgiem” politycznej rzeczywistości; idee dostarczają wzorca, a ludzie materiału. Jeśli chodzi o związek metafizyki z polityką, chciałbym w tym kontekście mówić o modelu *téchne*; jego kognitywną bazą jest, mówiąc za Platonem, mądrość jako wiedza teoretyczna. Na tle politycznych doświadczeń naszego stulecia przejmujemy nas to dreszczem; nie możemy abstrahować od tego, jakie odbicie model ten znajdował w rzeczywistości. Siły jego historycznego oddziaływania nie sposób przecenić, lecz gdy się je opisuje, mówić należy nie tylko o długim szeregu królów-filozofów i dyktatorów-teoretyków aż po Lenina i Stalina, tzn. o terrorystycznych konsekwencjach, które w nieunikniony sposób pociągało za sobą podążanie za nim na ślepo. Należy pomyśleć również o niezwyklej przejrzystości, jaka cechuje ten model: czyż polityka nie jest kształtowaniem, formowaniem, tworzeniem, „zaszczepianiem” programów, urzeczywistnianiem tego, co się wcześniej przemyślało? Skoro nie mamy już żadnych „dziedzicznych władców” — dlaczego nie powinni rządzić ci, którzy się na tym znają, eksperci? Dlaczego właściwie wiedza nie uprawnia do władzy tam, gdzie przecież sama wiedza jest władzą? Uzupełniając — także pojmowanie polityki jako społecznej technologii, które w istocie jako teoria wywodzi się historycznie od Hobbesa, należy do tradycji modelu *téchne*. Od jego metafizycznego ujęcia odróżnia je to, że nie mówi się tu już o jedności prawdy i dobra, lecz pytanie o dobro — z uzasadnionych zresztą powodów — pozostawia się faktycznym interesom, a tym samym władzy. W ten sposób eksperci jako technologowie społeczni sprowadzają swe wskazania na płaszczyznę imperatywów hipotetycznych, tzn. zaleceń i recept; według Hobbesa preskryptywność prawa naturalnego nie polega na niczym innym. Kłopot z modelem *téchne* jako technologią społeczną polega na przemilczaniu przezeń faktycznej władzy ekspertów. Przyjmijmy bowiem, że ze

⁴ Por. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990, 484 i n.

⁵ Tamże, 484c.

⁶ Tamże, 501a.

swymi wiadomościami faktycznie zmonopolizowaliby oni „technicznie” relewantną wiedzę — czym wówczas mieliby się jeszcze kierować politycy, zredukowani do ustanawiania i egzekwowania norm? I na odwrót, model ten nie jest w stanie normować i wyznaczać granic zastosowania wiedzy, relewantnej z punktu widzenia technologii społecznej, w związku z czym również po stronie politycznej tworzyć się może w każdym czasie monopol decyzyjny⁷.

Mowa ma tu być jednak nie tyle o nauce i polityce w ogólności, ile o metafizyce i polityce. Nie poprzestano w tym względzie na platońskim modelu *téchne*, gdyż prawie jednocześnie przeciwstawił mu się wraz z Arystotelesem wielki konkurencyjny model, który odtąd jak cień towarzyszył historii jego oddziaływania. W *Etyce Nikomachejskiej* mówi się nieomal cynicznie: „Trudno... zrozumieć, jakiej pomocy w wykonywaniu swego rzemiosła doznałby np. tkacz lub cieśla dzięki poznaniu dobra samego w sobie albo też w jaki sposób stałby się lepszym lekarzem lub wodzem ten, kto oglądał samą ową ideę [dobra]”⁸. Powód tego jest następujący: w działaniu i wytwarzaniu nie chodzi o dobro w sobie, tylko o dobro dla człowieka — „Jeśli bowiem nawet istnieje jakieś jedno dobro, które może być orzekane o wszystkim, co dobre, lub może posiadać byt odrębny samo w sobie, to jasne, że człowiek nie mógłby go osiągnąć przez swoje działanie ani osiąść; te zaś właśnie cechy musi posiadać to, czego obecnie szukamy”⁹. Ponadto wszelkie działanie i wytwarzanie ma miejsce jedynie w przypadkach jednostkowych, tzn. także dobro dla człowieka daje się osiągnąć i osiąść jedynie jednostkowo. Dla Arystotelesa wynika stąd: „Mogłoby się jednak może komuś wydawać, że właśnie ze względu na te dobra, które można osiąść i osiągnąć przez działanie, lepiej jest znać owo dobro samo w sobie; mając je bowiem jako wzór przed oczyma, łatwiej poznamy te rzeczy, które są dobre dla nas, a znając osiągniemy je też. Owóż pogładowi temu nie brak wprawdzie pewnego pozoru słuszności, zdaje się jednak, że jest on niezgodny ze sposobem postępowania sztuk i nauk; bo choć wszystkie one zmierzają do jakiegoś dobra i chcą zaspokoić jakąś potrzebę, to jednak nie troszczą się zupełnie o poznanie owego dobra samego w sobie. A przecież trudno przypuścić, by spośród przedstawicieli wszystkich umiejętności nikt nie wiedział o istnieniu tak ważnego środka pomocniczego i nawet nie odczuwał jego potrzeby”¹⁰. Ważne jest tutaj, że Arystoteles uważa Platoński model *téchne* nie tylko za politycznie bezsensowny, ale i niespójny: wszak ponieważ także wytwarzanie jest w szerokim sensie działaniem, które ma miejsce jedynie w przypadkach jednostkowych i odnosi się do tego, co leży w naszej władzy, ogólna wiedza jako *téchne*, kierująca wytwarzaniem, nie może — tak jak uczył Platon — być rodzajem wiedzy teoretycznej, która przecież ustanawia tylko związek pomiędzy nami i tym, co ogólne, a co w naszej władzy nie

⁷ Więcej na ten temat należałoby zaczerpnąć z debaty o technokracji, prowadzonej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych w Niemczech oraz na forum międzynarodowym.

⁸ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, 1097a 8 i n.

⁹ Tamże, 1096b 32 i n.

¹⁰ Tamże, 1096b 37 i n.

leży. Jednocześnie Platon w swoich tekstach *explicite* wyposaża filozofa-króla w wiedzę szczegółową, której nie można bynajmniej uzyskać z oglądania idei, lecz wyłącznie z doświadczenia. Wszystko to zmierza do tezy o technicznej i praktycznej nieprzydatności metafizyki dla praktycznej polityki; na odwrót, oznacza to daremność wszelkich prób bezpośrednio metafizycznego uprawomocnienia polityki praktycznej. Przy czym metafizyka nie jest z politycznego punktu widzenia całkowicie irrelevantna. Według Arystotelesa istnieje nie tylko praktyka, lecz i teoria tej praktyki — właśnie filozofia praktyczna — a teoria ta musi czerpać swe podstawy z metafizyki; tylko filozofia pierwsza, tzn. teoria pierwszych zasad, przesłanek i przyczyn, jest w stanie określić przestrzeń ludzkiej praktyki i jej istotne struktury. Tak więc również według Arystotelesa to, co polityczne, ugruntowane jest metafizycznie; na pytanie, czym jest działanie w odróżnieniu od wytwarzania, na czym polega praktyczne dobro, dlaczego dobro polityczne stoi wyżej od dobra indywidualnego itd. filozofia praktyczna może odpowiedzieć tylko na gruncie podstawowych, metafizycznych rozstrzygnięć. Dlatego także filozofia praktyczna jest ważna politycznie; jej *télos* stanowi „dzieło” (*ergon*)¹¹, a uprawiamy ją, aby stać się lepszymi ludźmi¹². Ale dokładnie udaje nam się to, według Arystotelesa, tylko wtedy, gdy nie mylimy działania politycznego z wytwarzaniem. „Działanie dotyczy tego, co jednostkowe”¹³, lecz nie tak, jak wytwarzanie, które inwariantną ogólnością — ideę, projekt, plan — przeprowadza w szczegółową rzeczywistość, lecz w taki sposób, który nie sprowadza tego, co jednostkowe, do zwykłego przypadku ogólności. Przynależącej doń cnoty dianoetycznej nie stanowi *téchne*, lecz *phrónesis* (roztropność) i dlatego wyznaczony przez Arystotelesa związek pomiędzy metafizyką i polityką możemy określić jako model *phrónesis*. Roztropność nie pozostaje bez odniesienia do tego, co ogólne — stąd waga praktycznej filozofii — ale jako intelektualna umiejętność włącza ona zarazem do rozważań to, co szczegółowe, szczególny przypadek, szczególną sytuację, aby nie zaniknęło ono w ogólności. Dlatego Arystoteles mówi: „Niektórzy spośród tych, co nie posiadają wiedzy [teoretycznej], a mianowicie ci, co mają doświadczenie, są i w pozostałych dziedzinach bardziej uzdolnieni do działania niż inni, którym nie brak wiedzy”¹⁴.

Jeśli chodzi o związki pomiędzy metafizyką i polityką nasza sympatia sytuuje się po stronie modelu *phrónesis*. Systematycznie wyklucza to bezpośrednie uprawomocnianie władzy politycznej na drodze teoretycznej; dla filozofa-króla nie ma tutaj miejsca. Działanie, zawsze zachodzące w sferze tego, co szczegółowe, oraz przynależąca doń roztropność — oznaczają kontekstualną i sytuacyjną zależność, która wymaga przede wszystkim doświadczenia, następnie zaś przenikliwości i rozsądku; pryncypialność jest tu w najlepszym przypadku założona, w rzeczywis-

¹¹ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, 994a 21.

¹² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1103b 27.

¹³ Tamże, 1141b 16.

¹⁴ Tamże, 1141b 16 i n.

tości jednak znaczy niewiele. Temu zatem, co może uchodzić za najstarsze *credo* liberalnego pojmowania polityki i tak też historycznie oddziało — poprzez sceptycyzm, Machiavellego, Locke’a, Monteskiusza, po historyzm — towarzyszyła od samego początku zmora relatywizmu. Wyraźnie dało to o sobie znać już w tak zwanej arystotelesowskiej nauce o prawie natury. *Dikaion physei* nie jest u Arystotelesa niczym stałym, lecz kwestią przestrzeni i czasu — tak jak i *physis* ciała politycznego, o którego sprawiedliwość się tutaj pyta¹⁵. Czy takie „pożegnanie z pryncypialnością” (Marquard) nie jest zbyt drogo okupione już u Arystotelesa? Czy teoria taka nie kończy się przed filozoficznym uprawomocnieniem tego, co jest zarówno faktycznie, jak i historycznie kontyngentne oraz ważne? W dodatku, redukcja politycznej racjonalności do *phrónesis* jest sensowna tylko w tych systemach politycznych, które są określone, przejrzyste i stabilne; sam Arystoteles może je przywoływać w swej *Polityce* jedynie poprzez nostalgiczne spojrzenie w przeszłość. Na marginesie krytyki dzisiejszego, politycznego arystotelizmu, skłaniającego się ku ideologii *phrónesis*¹⁶, warto przypomnieć argumenty Jürgena Habermasa przeciwko Hannah Arendt¹⁷, która w naszym stuleciu najdobitniej broniła tego modelu; chodzi tu przede wszystkim o braki, jakie racjonalność *phrónesis* z konieczności przedstawia w sferze instytucjonalnej. Neoarystotelizm, ogólnie mówiąc, jest etyką etosu politycznego, będącego już przeżytkiem; jest strukturalnie konserwatywny, ponieważ musi normatywne i instytucjonalne innowacje zawsze pojmować w pierwszym rzędzie jako zagrożenie tego etosu. (Widać to może wyraźniej na przykładzie Richarda Rorty’ego, który — jeśli chodzi o pytania zasadnicze — chciałby przekonać nas do alternatywy „albo demokracja, albo filozofia”¹⁸ i — jak stychać — w określonych miejscach dyskusji mówi po prostu: „I’m just an American”.) Na koniec, nie wolno z samego Arystotelesa czynić neoarystotelika; jego krytyka Platona dotyczy systematycznego pomieszania wiedzy teoretycznej z *téchne*, lecz nie wyklucza bynajmniej elementów *téchne* z polityki; tam, gdzie chodzi o kwestię stanowienia prawa konstytucyjnego nie jest on bynajmniej tak drażliwy. Podstawowym dla niego motywem jest jednak zawsze podporządkowanie elementów *téchne* *phrónesis*, czego nie waha się ugruntowywać metafizycznie: działanie jest wyższą formą aktywności niż wytwarzanie, ponieważ stanowi przykład doskonałego ruchu i posiada cel w sobie samym. Arystoteles nie jest ideologiem *phrónesis*.

Tak więc w kwestii stosunków pomiędzy metafizyką i polityką nie jest chyba możliwe łatwo się zdecydować zarówno na model *téchne*, jak i na model *phrónesis*. Polityczna potrzeba *téchne* w naszej współczesnej, zmieniającej się i na

¹⁵ Por. tamże, 1134b 18 i n.

¹⁶ Por. moją rozprawę *Was ist Neoaristotelismus?*, w: H. Schnädelbach, *Zur Rehabilitation des „animal rationale”*, Frankfurt am Main 1992, s. 205 i n.

¹⁷ Por. J. Habermas, *Hannah Arendts Begriff der Macht* (1976), oraz J. Habermas, *Politik, Kunst, Religion*, Stuttgart 1978, s. 103 i n.

¹⁸ Por. R. Rorty, *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, w: R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart 1988, s. 82 i n.

wskroś technologiczowanej kulturze wzrosła wprost niepomieranie, co nie znaczy, aby zapomniane zostały przez to Arystotelesowskie zarzuty przeciwko pojmowaniu polityki na sposób *téchne*. I na odwrót, nie jesteśmy w stanie uznać za możliwe godnego człowieka życia w takich stosunkach politycznych, które systematycznie neutralizują *phrónesis* lub dopuszczają jej monopolizację przez wszechwładnych ekspertów — obojętne, czy chodzi o ekspertów prawdziwych, rzekomych czy samozwańczych; skończyłoby się to zniszczeniem politycznej opinii publicznej. Teoretyczna sytuacja decyzyjna stanie się jeszcze trudniejsza, gdy przypomnimy sobie o trzecim modelu stosunków pomiędzy metafizyką i polityką, istotnie związanym z nazwiskiem Kanta. Rozum praktyczny nie stanowi tutaj ani *téchne* ani *phrónesis*, lecz okazuje się instancją prawodawczą, której prawa mogą zostać wyjaśnione *a priori* w metafizyce moralności. Najwyższą zasadą tego normatywnego modelu stosunków pomiędzy metafizyką i polityką jest naczelne twierdzenie metafizyki moralności; zasada wszystkiego tego, co moralne — imperatyw kategoryczny. Etyka jest według Kanta „już sama w sobie praktyką o obiektywnym znaczeniu, jako istota bezwarunkowo panujących praw, zgodnie z którymi powinniśmy działać”; politykę natomiast określa on jako „stosowaną naukę prawną” [*ausbende Rechtslehre*], która w zasadach swych podlega zasadom etyki. Nie może być zatem w rzeczywistości żadnych „niesnasek” pomiędzy etyką i polityką¹⁹, ponieważ powinność implikuje możliwość; według Kanta nikt nie może się wymawiać niemożliwością kierowania się w polityce zasadami etycznymi. „Prawdziwa polityka nie może więc uczynić żadnego kroku, nie oddawszy wpierv hołdu moralności, a choć polityka dla siebie samej jest trudną sztuką, to przez połączenie jej z moralnością już trudną być przestaje; ta bowiem rozcina na pół ten węzeł, którego tamta nie potrafi rozsupłać w momencie, gdy obie jedynie walczą ze sobą.”²⁰

Ów gordyjski węzeł przysparza odtąd trosk wszystkim krytykom Kanta; czy przecięcie go po prostu nie oznaczałoby wywołania ducha etyki przekonań, która utrzymuje sumienie w czystości, a konsekwencje pozostawia dobremu Bogu? Czyż sam Kant nie przyczynił się już do tego? Słynne zdanie „*fiat iustitia, pereat mundus*” komentuje on następująco: „Zdanie to niczego więcej nie chce powiedzieć ponad to: że polityczne maksymy muszą wychodzić nie od korzyści, z której każde państwo czyni sobie przedmiot pożądania, i wiązać się nie z oczekiwaniem od nich dobrobytu i pomyślności poszczególnego państwa, ale wychodzić od woli,

¹⁹ I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, B 71 i n. (Por. I. Kant, *O wiecznym pokoju*, tłum. F. Przybylak, Wrocław 1993, s. 65: „Moralność jest już sama praktyką w obiektywnym znaczeniu jako zbiór ustaw bezwzględnych, bezpośrednio nakazujących, według których powinniśmy postępować; jest rzeczą przeto niestosowną potem, kiedy już przyznało się pojęciu obowiązku należną mu powagę, twierdzić, że mimo to wypełnić go niepodobna. W takim bowiem razie pojęcie to wypada samo przez się z moralności [*ultra posse nemo obligatur*], stąd też nie może istnieć sprzeczność między polityką jako tą, która stosuje naukę prawa, a moralnością jako taką, ujmowaną jako teoria prawa.”)

²⁰ Tamże, B 96, s. 78.

jako najwyższej zasady polityki (ale tylko wówczas najwyższej, gdy zechce czerpać swe prawidła z doświadczenia), ponieważ ogólne prawa narodu wyprowadzić trzeba z samego wyobrażenia powinności od przymusu *sollen*, którego zasada *a priori* dana jest przez konieczność czystego rozumu, niezależnie od tego, jakie stąd będą następstwa fizyczne. Świat w żadnym wypadku nie zginie przez to, że będzie na nim mniej złoczyńców. Moralne zło ma ze swej natury nieoddzielną właściwość, że w swych zamierzeniach (przede wszystkim w stosunku do innych podobnie myślących) samo w sobie wydaje się czymś odrażającym i niszczącym. I tak ustępuje miejsca (moralnej) zasadzie dobra, choć czyni to zarazem nazbyt małymi krokami”²¹. Zamiast Bogu zawierza tutaj Kant logice moralnego zła, zmuszonego ostatecznie dopomóc w zwycięstwie moralnemu dobru, którą to logikę ugruntować by mogła jedynie filozofia historii. Ponieważ tyle naszej wiary poszło w zatrącenie, skłaniamy się do twierdzenia, że Kantowskie określenie związku metafizyki i polityki musi ulec rewizji. W tym momencie mówi się zatem z reguły o niebezpieczeństwie moralizacji polityki, nad czym gwałtownie dyskutowano w ostatnich dwóch dziesięcioleciach w niemieckojęzycznym obszarze językowym. Nie trzeba wszak iść tak daleko jak Carl Schmitt i uważać, jakoby etyka i polityka nie tylko mogły, ale i wolno im było nie mieć ze sobą nic wspólnego. Przyznawałoby się wówczas, że to, co polityczne, ograniczone jest przez to, co etyczne, nie oznacza to jednak, jakoby polityka była środkiem urzeczywistnienia etyki. Lecz dokładnie takie jest stanowisko Kanta; czy zatem także i on moralizację polityki posunął za daleko?

Zanim wyrazi się na to po prostu zgodę, należy zwrócić uwagę, że u Kanta jest mowa o etyce [*die Moral*] w sensie szerszym i węższym. Raz ma się w ten sposób na uwadze przeciwieństwo natury, tzn. „obyczajność” [*die „Sitten”*] jako przykład łaćńskiego *mores*. Obejmuje ona, według Kanta, prawo i etykę w węższym sensie, którą Kant omawia w nauce o cnotach. Trzeba raz jeszcze oddzielić od tego słynną różnicę pomiędzy legalnością i moralnością [*die Moralität*], gdyż ta dotyczy subiektywnej motywacji w przestrzeganiu norm, obojętne, czy chodzi przy tym o normę prawną czy normę cnoty. O moralizacji polityki, którą Kant (jak cytowano) określa jako „stosowaną naukę prawną” nie może być zatem mowy, jeśli rozumieć przez to subsumpcję tego, co polityczne, pod zasady etyki *qua* odniesionej do nauki o cnotach. Trzeba zresztą zwrócić uwagę na to, jakie normy prawne ma, zdaniem Kanta, stosować i urzeczywistniać polityka. Kant mówi: jest „fundamentalną zasadą moralnej polityki, że jakiś lud winien zorganizować się w naród konstytucyjny jedynie według tych pojęć prawnych, jakimi są wolność i równość, a ta prawda nie jest ugruntowana na roztropności, tylko na obowiązku”²². Nie chodzi o normy materialne, tzn. określone empirycznie przez kulturalne formy i cele życiowe, lecz wyłącznie o normy formalne, których aprioryczna ważność może zostać wykazana tylko w metafizyce moralności. Politycznie nie

²¹ Tamże, B 93 i n, s. 76.

²² Tamże, B 91, s. 75.

zobowiązują one człowieka do niczego bardziej konkretnego jak doprowadzenie do sytuacji, która czyniłaby zadość formalnej zasadzie prawa w ogóle. Prawo jednak jest według Kanta „istotą warunków, dzięki którym — zgodnie z ogólnymi prawami wolności — może wspólnie dojść do skutku indywidualna wola jednego z indywidualną wolą drugiego”²³. Jedna i druga zarazem ustawia się w ten sposób — według Kanta — w horyzoncie sytuacji światowego obywatelstwa [*weltbürgerlichen Zustandes*], określającej prawo i gwarantującej tym samym „wieczny pokój”, do której zaprowadzenia obydwie zobowiązuje zasada etyczna. Przy całym sceptycyzmie wobec pytania, czy pokój rzeczywiście jest kwestią nie tylko roztropności, ale i obowiązku, nie mogę dostrzec w Kantowskim modelu związków pomiędzy metafizyką i etyką żadnego nieznośnego moralizowania polityki: czy nie jest również moralnym obowiązkiem położyć w końcu kres wojnie domowej w Bośni?

2

Jeśli chodzi zatem o to, co dotyczy tradycji naszego namysłu nad związkiem pomiędzy metafizyką i polityką, okazujemy się wpisani w trójkąt, którego kąty uformowane zostały przez mądrość, roztropność oraz moralność. Oczywiście żadne ze wspomnianych stanowisk nie sytuuje się wyłącznie w narożnych punktach tego trójkąta; wskazywałem na zupełnie konkretne, polityczne implikacje Platońskiej metafizyki, jak również na metafizyczne implikacje polityki Arystotelesowskiej. Także Kanta normatywne pojmowanie polityki nie jest tak rygorystycznie ślepe na rzeczywistość, tzn. obce mądrości i roztropności, jak mu to wciąż wypominano. Mamy tu więc do czynienia z pewną typologiczną stylizacją. Można bądź co bądź wnosić z niej, co następuje: mądrość bez roztropności prowadzi w polityce do działalności oderwanej od życia i jego spraw, co z konieczności skłania do przemocy, gdy ludzie i stosunki nie okazują się takie, jak zakłada teoria. I na odwrót, roztropność bez mądrości oznacza dokładnie pozbawiony pryncypiów pragmatyzm, związany tym, co zastane, który zarzucano Arystotelesowi już na długo przed wynalezieniem samego słowa „pragmatyzm”. Z kolei mądrość i/lub roztropność bez moralności, tzn. niezależna od wszelkich normatywnych skrupułów, a choćby i tylko taka, która miałaby się odznaczać uznaniem formalnej zasady moralności — już to przeżyliśmy i wciąż obserwujemy. Czy możemy tego chcieć? Czy moglibyśmy to znosić? Czy jesteśmy skazani na zarzuty moralizowania polityki, jeśli tego nie chcemy i nie możemy znieść?

Jeśli śledzić dalej implikacje trójkąta „mądrość-roztropność-moralność”, pojawia się w tym miejscu pewien zarzut, nad którym warto się zastanowić. Brzmi on: w celach heurystycznych można brać swą egzystencję pod uwagę, lecz nie dotyczy to już związku pomiędzy metafizyką i polityką, ponieważ metafizyka to już przeszłość, a my żyjemy w epoce postmetafizycznej. Wiele za tym przemawia.

²³ I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1976, B 33.

O ile praktyczna polityka posiada w ogóle orientację teoretyczną, już od dawna nie szuka ona dla siebie informacji w żadnej metafizyce, lecz w naukach empirycznych; dlatego też próby powiązania na powrót tego, co polityczne z czymś, co metafizyczne, muszą zdawać się nawrotem do premodernizmu. Oczywiście kontrowersja Platon—Arystoteles posiada konsekwencje także dla związku pomiędzy nauką i polityką, lecz to nie jest moim tematem. Ponadto, żadna empiryczna teoria nie jest w stanie kiedykolwiek dostarczyć kognitywnej, całościowej orientacji odnośnie tego, co polityczne, orientacji takiej, jaką obiecywała kiedyś metafizyka, lecz co najwyżej oferuje technologiczne zalecenia w formie hipotetycznych imperatywów. Dlatego marksiści, pomimo wszelkich odwołań do empirii, zmuszeni są przejść od nauki historycznej do metafizyki historii, aby uprawomocnić swe pojmowanie polityki na sposób *téchne*. Kolejnym argumentem na rzecz tezy o epoce postmetafizycznej jest fakt, że jeśli dzisiejsza myśl polityczna powraca w ogóle do filozofii, sięga po nią — *implicite* bądź *explicite* — na obszarze antropologii. Przez „antropologię” w sensie filozoficznym rozumiem odpowiedź na pytanie o to, kim jesteśmy; same nauki o człowieku dać nam jej nie mogą, ponieważ wymaga ona czegoś więcej, niż dostarczanych przez nie danych: a mianowicie interpretacji tych danych w świetle owego pytania. Polityka bez wątplenia inaczej będzie wyglądać, gdy w odniesieniu do człowieka wierzyć się będzie wraz z Rousseau, iż: „Wszystko wychodząc z rąk Stwórcy jest dobre, wszystko wyrodnieje w rękach człowieka”²⁴, niż gdy wraz z Hobbesem będzie się przekonany, że aby człowiek stał się człowiekiem, potrzeba społecznego i politycznego porządku, opartego na przymusie. Kontrowersja „rousseauizm-antyrrousseauizm” wciąż jeszcze w zadziwiającej mierze określa sens podstawowej debaty politycznej naszego stulecia. Spór idzie przy tym o antropologiczne *a priori*, którego nie da się rozstrzygnąć empirycznie, jako że określa ono już samą antropologiczną empirię, aczkolwiek nie chodzi przecież o pierwotnie metafizyczny punkt sporny. (Nie wszystko, co jest *a priori*, jest zarazem metafizyczne.) W kontekście pytania „Metafizyka i polityka dzisiaj?” bynajmniej nie na ostatnim miejscu należy uwzględnić fakt, iż roszczenie prawdy i dobra do jedności — tzn. pozytywnie-normatywna charakterystyka tego, co jest naprawdę — przynajmniej od końca idealizmu nie może być już brane pod uwagę w taki sposób, jaki metafizyka od Platona uważała za oczywisty, gdy w zdaniu „*ens et verum et bonum convertuntur*” formułowała niegdyś swą transcendentalną zasadę. Żyjemy w dobie krytyki naturalistycznego błędu wnioskowania z bytu o dobro (Moore) lub o powinności (Hume), która zdaje się pryncypialnie przeciwstawiać wszelkiemu wiązaniu metafizyki z polityką, niezależnie od tego, czy sama metafizyka jest możliwa czy nie. To, iż krytyka ta stanowi dziś przedmiot tak powszechnej zgody, nie polega na tym, że pod wpływem analitycznej filozofii języka nauczyliśmy się zwracać uwagę na różnice gramatyczne, które umykały starożytnym. Naturalistycz-

²⁴ Pierwsze zdanie *Emila*. (Por. J.J. Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, tłum. W. Husarski, t. I, Wrocław 1955, s. 7.)

ny błąd wnioskowania nie jest zwykłym logiczno-semantycznym błędem, to iż takim się on nam wydaje, pokazuje tylko — już w samym polu logiczno-semantycznym — że pozostawiliśmy za sobą metafizykę, która kierowała się ową zasadą *convertuntur*. Dla niej odwołanie się do prawdziwego bytu nie było żadnym błędem wnioskowania, gdyż wykraczało się tu wszak jednocześnie ku dobru, ku *lex aeterna*; wykroczenie to musi okazać się błędne dopiero wówczas, gdy byt zostanie pojęty już tylko jako istota czystej faktyczności, z której ani rzeczowo ani gramatycznie nie wynika nic normatywnego. Dotyczy to także Kanta, który chciał ocalić jedność tego, co faktyczne z tym, co normatywne przynajmniej w refleksyjnym punkcie zerowym czystego rozumu; imperatyw kategoryczny pojmował on jako zdanie syntetyczne *a priori*, prezentujące „fakt czystego rozumu praktycznego”. Z naszej perspektywy również tej tezy dotyczy argument przeciwko naturalistycznemu błędowi wnioskowania²⁵, musimy dostrzec, że nie istnieje żaden byt — nie jest nim również nasz rozum — który mógłby ustanowić ważność jakiegokolwiek powinności jako obowiązującą niezależnie od naszej decyzji. Musimy tym samym pożegnać się chyba z ideą metafizyki moralności.

Wszystko to w niewielkim stopniu narusza trójkąt „mądrość-roztropność-moralność” i można się zgodzić, że jeśli polityk chce nas do siebie przekonać, także bez metafizyki obowiązuje go naukowa kompetencja, rozsądek oraz etyczna tożsamość. Dlaczego nie poprzestajemy więc na tematach „Nauka i polityka”, „Antropologia i polityka”, „Etyka i polityka”? Dlaczego „Metafizyka i polityka”? Moja odpowiedź brzmi: ponieważ dyskurs metafizyczny jest dyskursem nie kończącym się i nieuniknionym²⁶. Daje się go wprowadzić w każdym momencie zakończyć w tym sensie, że zdecydujemy się więcej go już nie prowadzić. Lecz jeśli mamy na myśli możliwość jego dyskursywnego zakończenia, to już ze względów historycznych musi wydać się to niemożliwe. Spojrzenie wstecz pokazuje mianowicie, że historię metafizyki równie dobrze można opisać jako historię krytyki metafizyki; krytyka metafizyki — właśnie w sensie krytyki jej zasadniczej możliwości — również przynosiła ze sobą wciąż nowe postacie metafizyki, aż po Wittgensteinowskie „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”, które jest zdaniem metafizycznym. Z rzeczowego punktu widzenia nie ma w tym nic dziwnego, gdyż jeśli przez „metafizykę” rozumiemy rzeczywiście „filozofię pierwszą”, tzn. sięgającą zasad, a stąd całości, wykładnię rzeczywistości, wówczas każda z tych wykładni może zostać zaatakowana środkami wykładni innej, znajdującej się na tej samej płaszczyźnie pojęciowej; dlatego twierdzenie, iż takie wykładnie są zasadniczo niemożliwe, jest również twierdzeniem metafizycznym. W tym sensie także zarzuty przytoczone przeciwko

²⁵ Por. tutaj K.H. Ilting, *Der naturalistische Fehlschluß bei Kant*, w: M. Riedel (wyd.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie I*, Freiburg 1972, s. 113 i n.

²⁶ Por. w tej kwestii moją rozprawę, *Metaphysik und Religion heute*, w: H. Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung...*, wyd. cyt., s. 137 i n.

aktualności tematu „Metafizyka i polityka” okazują się ufundowane metafizycznie bądź artykułują zwykłe przesady. Gdy zarzuca się metafizyce, że jedynie doświadczenie wprowadza nas jakoby w kontakt z rzeczywistością, nie formułuje się tym samym twierdzenia empirycznego, lecz twierdzenie na temat rzeczywistości jako całości, które implikuje całą ontologię — mówiąc po Kantowsku: tezę, że to, co może być dla nas przedmiotem, jest tylko zjawiskiem. Na antropologiczne pytanie, kim jesteśmy, które według antropologii filozoficznej naszego stulecia ma zastąpić metafizykę, również nie da się odpowiedzieć bez tego typu wstępnych pojęć na temat rzeczywistości jako całości. Max Scheler pytał o „Stanowisko człowieka w kosmosie”²⁷, pojmując to jako wprowadzenie do metafizyki. Zawiera się w tym pytaniu coś, co słuszne i nieprzedawnione; że nie możemy wiedzieć, kim jesteśmy, jeśli nie posiadamy żadnego pojęcia na określenie tego, gdzie przynależymy w porządku rzeczy. „Topografia” taka nie jest zwykłym problemem empirycznym, gdyż potrzebujemy jej już, aby móc scalić wiedzę empiryczną w zrozumiały obraz samych siebie; stąd każda filozoficzna antropologia wspiera się już na metafizyce i nie jest jedynie jej propedeutyką. O metafizycznych założeniach krytyki naturalistycznego błędu wnioskowania, która pozbawia podstaw metafizykę klasyczną w jej obszarze centralnym, była już mowa. Zachowuje to jednak swą ważność również w drugą stronę: ten, kto wierzy w normatywną siłę faktów — czy to w wersji naturalistycznej, historycystycznej czy jakiegokolwiek innej — nie da się przekonać do czegoś przeciwnego przez wskazanie na same fakty, gdyż te rozumie on wszak od początku jako argumenty na rzecz swego obrazu świata. Dla naturalisty zawsze ma rację natura, dla marksisty — historia, a dla funkcjonalisty system i jego ewolucja, obojętne, co ma miejsce i co się dzieje. Tym samym tylko nieempiryczna, tzn. metafizyczna wykładnia samej empiryczności może zapewnić ważność krytyce naturalistycznego błędu wnioskowania.

Można się zgodzić, że metafizycznego dyskursu, gdy się go już prowadzi, dyskursywnie zakończyć się nie da; ale: czy trzeba go prowadzić? Czy metafizyka jest rzeczywiście nieunikniona? Bliżej trzeba tu określić, co ów dyskurs powołuje do istnienia. Wyżej była mowa o „wykładni”, i o nią tutaj chodzi. Od końca idealizmu pytania metafizyczne były stawiane jako pytania o sens. U Kanta i Hegla termin „sens” występuje zupełnie marginalnie, u późnego Fichtego zyskuje już większe znaczenie, aby następnie — przede wszystkim dzięki Hermannowi Lotze — znaleźć się w centrum metafizycznego dyskursu; głównie w kombinacji „sens i wartość”. W Nietzscheańskiej diagnozie nihilizmu przewartościowanie wartości jest opisywane jako utrata sensu i odtąd mamy do czynienia z licznymi próbami „nadawania sensu” oraz „ustanawiania sensu”, które w większości stroją się w szaty metafizyki. Niestuszne byłoby zbywanie tego wszystkiego jako zwykłej ideologii, jak to miało niekiedy miejsce we Frankfurcie; wcześniej

²⁷ Por. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), wyd. 11, Bonn 1988. (Wyd. polskie: M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, w: M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.)

potrzebne by było dokładniejsze określenie sensu „sensu” w tego typu związkach. Kto pyta metafizycznie o sens, chce zrozumieć coś, czego nie rozumie. Tym, czego nie rozumie, nie jest jednak sens w sensie „sensu i znaczenia” znaku; „księga natury” jest dla nas martwą metaforą. Chodzi oczywiście o „sens i znaczenie” w innym sensie: o cel, funkcję, wagę, wartość tego, o czego sens się pyta. Tego typu pytania o sens znamy z kontekstów znaczeniowych, związanych z działaniem; możemy ująć je wspólnie jako pytania o doniosłość. (Nie twierdzę, że metafizyka pyta jedynie o sens działania, lecz że sens, o który pyta, posiada swe gramatyczne miejsce w kontekście działania.) Pytania takie brzmią: Po co to wszystko? Dlaczego w ogóle istnieje raczej coś, niż nic? Jakie to wszystko ma znaczenie? Czy istnieje sens cierpienia w świecie i na czym polega? Najsłynniejsze jest chyba pytanie o sens życia, pytanie, którego, choć religijne, nie uważam za bezsensowne.

Nasuwa się przypuszczenie, że być może transformacja tradycyjnych pytań metafizycznych w pytania o sens jest jedynie następstwem utraty obiektywnej teleologii. Utraty, która została przecież powszechnie obwieszczona przez fakt kantowskiej krytyki metafizyki, a której Hegel raz jeszcze, aczkolwiek na próżno, próbował się przeciwstawić. Przemawia przeciwko temu okoliczność, że w XIX stuleciu znajoma formuła „sensu i celu” coraz częściej ustępuje miejsca mówieniu o „sensie” i „wartości”. Powód tego widzę w tym, że obiektywne cele są czymś, co ma być poznane; sens natomiast — a to znaczy funkcję, wagę, wartość, doniosłość — chcemy rozumieć. Dlatego metafizyka po idealizmie nie ma być bynajmniej poznawaniem czegoś, co wykracza poza to, co poznawalne w naukach, lecz rozumieniem sensu tego, co poznają nauki, przy czym „sens” oznacza tu „doniosłość” — dla świata w całości i naszego w nim życia. Odniesiona do „sensu i wartości” metafizyka, jako przedsięwzięcie interpretacyjne, wstępuje zatem — paradygmatycznie u Lotzego — w istotnie komplementarną relację do poznających i wyjaśniających nauk, co w sposób istotny ułatwiło jej przetrwanie. Ale jeśli trafnym jest twierdzenie, że dla nowoczesności nauka i metafizyka odnoszą się do siebie tak, jak poznanie i rozumienie, trzeba przypomnieć, że myślenie, poznanie i rozumienie również terminologicznie wyodrębniły się od siebie dopiero na początku XIX stulecia. W przypadku Hegla do rozpaczy potrafi doprowadzić fakt, że zdaje się on wciąż ignorować uchwycone przez Kanta z pewnym wysiłkiem rozróżnienie pomiędzy myśleniem a poznaniem. Jest on ponadto całkowicie niewrażliwy na różnicę pomiędzy myśleniem, względnie poznaniem, a rozumieniem sensu; według Hegla, gdy myślimy pewne określenie myśli, rozumiemy je i poznajemy jego treść *eodem actu*. Procesy różnicowania i autonomizacji, które przyniosły ze sobą nowoczesność, również w polu dyskursu filozoficznego miały miejsce dopiero u jej początków.

Można zatem przyjąć tezę o wyodrębnieniu się od siebie dyskursu deskrypcyjno-eksplanacyjnego oraz interpretacyjnego i rozumieć odtąd metafizykę jako pewien sposób orientacji w świecie za pomocą środków interpretacyjnych. Nie jest jednak tym samym jeszcze nic powiedziane o samym interpretacyjnym dyskursie, a także o jego możliwości i niezbędności jako metafizyki: Dlaczego nie można

poprzestać na wielości prób interpretacyjnych? Dlaczego również tutaj wykracza się ku całości i dopiero dzięki temu dyskurs interpretacyjny może w ogóle wstąpić w ślady filozofii pierwszej? Wspomnieć należy tu Kanta; uczył on, że metafizyka jest nieunikniona, ponieważ poznający rozum nie może postępować inaczej, jak tylko dążyć do całości i pytać o to, co nieuwarunkowane. Działanie tego holistycznego pędu dostrzegalne jest również wówczas, gdy metafizykę — jak zostało to zaproponowane — wyklądać od strony rozumu interpretacyjnego. Sens czegoś zrozumieć można zawsze tylko na tle pewnego sensownego związku, który sam jest zrozumiały; jeśli go nie rozumiemy, musimy przejść do związku sensownego tego sensownego związku itd., aż dotrzemy do sensownego związku wszystkich związków sensownych — wielkiego szczegółu interpretacyjnej metafizyki, z którego — przynajmniej jako punktu zbiegu jej wykładni — nie może ona zrezygnować. W samej logice orientacji w świecie za pomocą środków interpretacyjnych leży zatem przekształcanie się w pewną ogólną orientację, a tę zupełnie słusznie można określać mianem „metafizyki”. Jest ona niezbędna przynajmniej jako idea, jeśli nasze poszczególne interpretacje, za pomocą których próbujemy odnaleźć się w świecie, mają mieć rzeczywiście sens.

Rzuca to następnie światło na historię metafizyki jako całości. Co Platon chciał dodać do naszej wiedzy o świecie poprzez swe odwołanie się do idei? Dlaczego Arystoteles wykracza ku pierwszemu, nieruchomemu poruszycielowi, który jest jednocześnie celem wszystkich celów? Czy zarówno tutaj, jak i później, w dowodach na istnienie Boga, chodziło jedynie o dodatkowe informacje, o wypełnienie luk naszej wiedzy? Prehistorię Kantowskiej filozofii transcendentalnej zrekonstruowano w międzyczasie na tyle, że stało się jasne: metafizyka przynajmniej od Dunsza Szkota daje się pojmować jako *scientia transcendens* (tzn. jako nauka o warunkach możliwości świata oraz jego poznawalności) i dokładnie w takim sensie rozumieć należy słynne *ens et verum et bonum convertuntur*²⁸. Warunki te, które unaocznia już platońskie porównanie ze słońcem, dotyczą kognitywnej dostępności świata; dotyczą przede wszystkim zrozumiałości świata dla nas, a dopiero w dalszej kolejności warunków prawdziwości naszych sądów o nim. Z tego punktu widzenia być może również dostrzeganie w obiektywnej teleologii próby metafizycznej odpowiedzi na problem sensu nie jest jedynie ahistoryczną projekcją: czy w obiektywnych celach nie doszukiwano się tego, co użycza światu rzeczy „sensu i wartości”? Gdy Hegel przywołuje w swych przedmowach i wykładach z wielkim, retorycznym wysiłkiem cel wszystkich celów, tylko z trudem ująć może uwagę, iż również on zмага się już z wielkim doświadczeniem bezsensowności, które po raz pierwszy w historii filozofii stało się udziałem XIX stulecia.

Wraz z formułą „metafizyka jako ogólna orientacja za pomocą środków interpretacyjnych” nie zostało bądź co bądź jeszcze nic powiedziane na temat jej

²⁸ Por. L. Honnenfelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg 1990.

stosunku do etyki. Sugerowałem już, że na metafizykę moralności nie możemy chyba liczyć. Dla pytań praktycznych utrata obiektywnej teleologii oznacza, iż nie jest możliwa ogólnie wiążąca etyka dóbr i wartości. Kant, aby ostatnie słowo w tym względzie nie należało do Hobbesa, próbuje uzasadnić etykę jako teorię nieuwarunkowanej powinności niezależnie od celów i preferencji, odwołuje się jednak przy tym metafizycznie do „faktu czystego praktycznego rozumu”. Jeśli schodzi się z tej drogi, pozostaje jedynie etyka bez metafizyki, którą można rozumieć jako próbę normatywnej orientacji w świecie. Także w stosunku do niej można wykazać, że z konieczności wykracza ona ku całości, ku temu, co pierwsze, zasadnicze, aczkolwiek nie w sferze konsekwencji, tylko zobowiązań naszego działania. Etykę musimy zatem przeciwstawić metafizyce, tzn. musimy rozróżniać pomiędzy normatywną a kognitywną ogólną orientacją, której szczególny, interpretacyjny przypadek stanowi metafizyka. (Pytania, za pomocą jakich środków dyskursywnych etyka orientuje się w świecie, chciałbym w tym miejscu pozostawić tak samo otwartymi jak problem, czy słusznym jest opisywanie nauk jako prób orientacji w świecie za pomocą środków deskrypcyjno-eksplanacyjnych.)

3

„Metafizyka jako próba ogólnej, kognitywnej orientacji za pomocą środków interpretacyjnych” — formuła ta skłania do pytania, co oznacza ona współcześnie oraz czy wynika z niej coś, co posiada konsekwencje dla związku metafizyki i polityki dzisiaj. Utrzymywałem, że intuicja, jakoby polityka potrzebowała ograniczenia i uprawnomocnienia ze strony czegoś, co samo nie jest tylko polityczne, tzn. nie jest kwestią władzy, jest intuicją metapolityczną, która zgodnie ze swym własnym sensem wskazuje poprzez empiryczne, antropologiczne i metaetyczne rozważania na metafizykę w sensie ogólnej, kognitywnej orientacji za pomocą środków interpretacyjnych. Ale: czy nie wskazuje ona w ten sposób na puste miejsce? Co mogłoby je wypełnić? Powinniśmy nawiązać tutaj do Kanta, którego krytycznej restauracji metafizyki nie jesteśmy już chyba w stanie przekroczyć. Zastany, szkolny podział na *metaphysica generalis* oraz *metaphysica specialis* (racjonalną psychologię, kosmologię i teologię) przekształcił on krytycznie w następujący sposób: ontologia jako ogólna teoria przedmiotowości wyzbywa się swej „dumnej nazwy”²⁹ i staje się filozofią transcendentálną; natomiast tematy *metaphysica specialis* (Bóg, świat i dusza jako całość) stają się ideami regulatywnymi i uzasadniają postulaty praktycznego rozumu, dotyczące Boga, wolności i nieśmiertelności. Następnie Kant podejmuje wysiłek uzasadnienia na nowo zniszczonej metafizyki jako doktryny; jako metafizyki natury i moralności. Moja teza brzmi, że po koniecznym przekształceniu Kantowskiej, krytycznej metafizyki w sensie interpretacyjnym — na rzecz którego to przekształcenia argumentowałem — jako metafizyczne „stałe” pozostają z tego jedynie

²⁹ Por. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1968, B 303.

transcendentalno-filozoficzna teoria przedmiotowości oraz postulat wolności. W im mniejszym stopniu odwoływać się możemy do metafizyki moralności, tym bardziej zbędna wydaje mi się metafizyka natury w sensie Kantowskim, której program związany jest z określoną, chyba ostatecznie unieważnioną przez Einsteina, interpretacją fizyki Newtona; wraz z tym traci rację bytu metafizyka jako doktryna. Bóg, świat i dusza jako całość — lub w kontekstach praktycznych: Bóg, wolność i nieśmiertelność duszy — te przekształcone w idee regulatywne i w postulaty praktyczne przedmioty poznania przedkrytycznej *metaphysica specialis* — posiadają po Kancie już tylko funkcję orientującą dla naszego poznania i działania, która może zostać wypełniona jedynie poprzez interpretację. Idee regulatywne otwierają ogólny horyzont, i na nim dopiero nasze szczegółowe poznania zyskują w ogóle sens oraz doniosłość; postulaty nie uzasadniają według Kanta etyki, tzn. nie powołują do istnienia żadnej metafizyki moralności, lecz pokazują, że tylko przy ich założeniu posiada sens nasze moralne działanie, do którego jesteśmy bezwarunkowo zobowiązani. Połączenie Kantowskich idei regulatywnych — jako metafizycznych — z kognitywną organizacją nowoczesnych nauk doświadczalnych uważam za trudne; abstrahując od kwestii teologii jako nauki, metafizyczne dziedzictwo zdają się tutaj obejmować wielkie teorie kosmologiczne oraz określone koncepcje holistyczno-psychologiczne. Jeśli chodzi o postulaty praktycznego rozumu, możemy być zdziwieni, jak łatwo obchodzimy się bez tego, bez czego filozofia wydawała się niegdyś ludziom — a samemu Kantowi bynajmniej nie na ostatku — nie do pomyślenia: bez idei Boga i nieśmiertelności duszy.

Tym, co pozostaje, jest zatem mała, biedna metafizyka — *metafisica povera*³⁰ — która składa się z dwóch „pionów nauczania”. Przekształcona przez filozofię transcendentalną ontologia polega na rozróżnieniu pomiędzy rzeczą w sobie a zjawiskiem, które wprawdzie terminologicznie nie jest zbyt szczęśliwe, pod względem rzeczowym jednak wskazuje na skończoność naszego rozumu i czyni tym samym nieodparty argument z krytyki naturalistycznego błędu wnioskowania. „Skończoność naszego rozumu” oznacza: nie możemy filozofować w perspektywie absolutu. Postulat wolności oznacza, że tylko przy jego założeniu możliwa jest praktyka w sensie odpowiedzialnego i poddającego się normatywnym osądom działania. W obydwu przypadkach chodzi o twierdzenia interpretacyjne, za pomocą których odnosimy się do całości naszego teoretycznego i praktycznego stosunku do świata, aby nadać mu określoną orientację. Wydaje mi się, iż widać jak na dłoni, jaka orientacja wynika stąd dla tego, co polityczne. Skończoność rozumu oraz wolność człowieka jako najwyższe punkty orientacyjne polityki oznaczają, że z zasady nie może zostać usprawiedliwione żadne, polityczne działanie, które przedstawia się jako agentura jakiegokolwiek absolutu — Boga, natury, historii czy postępu — i które z zasady pozbawia mocy (niezależnie od tego, w imię jakiego, rzekomo dobrego celu) ludzką zdolność do odpowiedzialnego oraz

³⁰ To piękne wyrażenie pochodzi od Wolframa Hogrebe.

poddającego się normatywnemu osądowi działania. (Istnieje z pewnością normatywne usprawiedliwienie dla częściowego ograniczenia wolności, ale nie dla zniesienia wolności jako takiej, gdyż to czyniłoby bezprzedmiotowym samo normatywne usprawiedliwienie oraz etykę w ogóle; traktuję to jednak jako twierdzenie metafizyczne.) Taka mini-metafizyka wszelako nie jest zdolna nadać polityce orientacji w sposób zupełny; jako interpretacyjna musi ona pozostawić normatywną orientację etyce. Tak więc sama metafizyka nie jest w stanie rozwiązać problemu metapolityki; w tym celu musiałbym mówić o „Metafizyce, etyce i polityce”.

Przekład *Andrzej Gniazdowski*