

Wojciech Chudy

Byt czy refleksja? Metafizyczne aspekty periodyzacji dziejów kultury

Chciałabym przedstawić dwie funkcjonujące w literaturze propozycje periodyzacji dziejów filozofii, ogólniej zaś rzecz traktując — periodyzacji dziejów kultury. Wybieram dwie konkretne propozycje periodyzacji — spośród wielu innych, jakie można by odnotować — właśnie ze względu na ich szczególnie kontekst metafizyczny.

W prezentowanych podziałach mniej będzie chodzić o nazwiska filozofów czy nazwy kierunków (tym mniej o ich kompletność) — chociaż oczywiście będą wymieniane i dyskurs skoncentruje się na nich przy omawianiu poszczególnych ogniw podziałów. (M.in. pominięta zostanie w tych podziałach postać Platona, którego filozofia „łamię” porządku zaproponowane poniżej.) Bardziej zaś będzie chodzić o same formacje intelektualne, ich stosunek do poznania prawdy i ich jedność wewnętrzną. Będzie chodzić nam o swoistą logikę filozofowania i jego rozwoju w tym sensie, w jakim na przykład wiadomo, że Malebranche, Spinoza i Leibniz rozwinęli pewien wątek filozofowania *cogito* Descartesa albo w jakim Kant podjął i rozwinął ideę krytyki zawartą w filozofii Hume’a. Mówiąc „logika filozofowania” mamy na myśli związki wynikania, zawierania, korelacji lub antyrelacji itp., istniejące pomiędzy przedmiotami lub metodami nurtów, kierunków lub programów filozoficznych.

Druga uwaga dotyczy zakładanego tu swoistego związku filozofii z kulturą w ogóle; rozwoju filozofii z rozwojem kultury. (Jest to istotne zwłaszcza dla drugiego z przedstawionych niżej podziałów.) Oczywiście, nie zakładamy tutaj, że filozofia jest głównym faktorem kultury, że rządzi nią i nadaje rytm i barwę całej kulturze, a więc sztuce, literaturze, obyczajom, moralności itd. Z pewnością istniejące związki są bardziej skomplikowane i można, jak się wydaje, mówić o oddziaływaniach na zasadzie sprzężenia zwrotnego między filozofią a kulturą, zwłaszcza jej wymiarem „wysokim”. Można powiedzieć za angielskim krytykiem literatury Raymondem Williamsem, że w kulturze każdej epoki dają się rozpoznać specyficzne „struktury odczuwania”, czyli charakterystyczny sposób doświadczania i rozumienia świata przez ogół ludzi wraz z poczuciem własnego miejsca lub

braku miejsca w tym świecie. Filozofia byłaby szczególną ekspresją „ducha epoki” stanowiącego przez owe struktury odczuwania. Byłaby zarówno faktorem, jak i wytworem tego ducha. W przypadku wyraźnego określenia stylu filozofowania, co do przedmiotu i metody oraz pewnej jego dominacji w kulturze (jak na przykład w okresie egzystencjalizmu Sartre’a) można by mówić o paradygmacie filozofowania w danej epoce.

Jeśli chce się jednak mówić o wyjaśnianiu filozoficznym trendów kulturowych, to trzeba zgodzić się z Heglem, że filozofia zazwyczaj przychodzi dopiero po uformowaniu się kształtu kultury; „sowa Minerwy wylatuje o zmierzchu”. Dwa podziały dziejów filozofii, czy też etapów filozofowania, o których będzie mowa, to podział klasyczny i nieklasyczny. Ten drugi nazwać można podziałem modernistycznym ze względu na centralne miejsce filozofii tzw. modernizmu.

I

Klasyczny podział dziejów filozofii to podział, w którym wartością wyróżnioną, jest otwartość człowieka (podmiotu osobowego) na świat i płynące stąd zaufanie podmiotu do świata i jego danych. Człowiek zastaje świat; można powiedzieć: zastaje przedmiot, rzecz. Po dokonaniu pewnych zabiegów interpretujących można powiedzieć: zastaje byt. Dopiero potem, w drugiej fazie poznawania, odkrywa refleksyjnie Ja oraz swoją konstrukcję samoświadomości, a co za tym idzie — możliwości krytyki swego stanu relacji do bytu. Podstawą paradygmatu filozofowania w nurcie klasycznym jest więc nastawienie przedmiotowe oraz zasadnicza postawa zaufania do oczywistości przedmiotowej jako kryterium poznania wartościowego. Dzieje filozofii w tej wykładni są ciągłym procesem dialektycznym respektowania czynnika przedmiotowości i kwestionowania go przez poszczególnych filozofów i nurty. Okres po Descartesie interpretuje się tu jako wyraźne kulturowo odchodzenie od opcji przedmiotowej. Podział ten jest zasadniczo proveniencji Gilsonowskiej, choć nie pokrywa się całkowicie z tą optyką (zwłaszcza w trzecim członie)¹. Poszczególne segmenty podziału dziejów filozofii w tej koncepcji to: 1. epoka filozofii bytu albo filozofia przedmiotowa; 2. filozofia refleksji, czyli etap filozofii podmiotowej; 3. filozofie będące próbami przezwyciężenia filozofii refleksji i aporii, które się z nią wiążą.

Pierwsza to filozofia przedmiotowa, inaczej filozofia bytu. Oczywistość przedmiotowa stanowi według niej pierwszorzędne kryterium poznania ludzkiego w ogóle, a poznania filozoficznego w szczególności. Pie-

¹ Obszerne uzasadnienie tego podziału znajduje się w przygotowanej przeze mnie do druku rozprawie habilitacyjnej zatytułowanej *Rozwój filozofowania, pułapka refleksji. Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*.

rwotne tu jest transcendowanie umysłu ku przedmiotowi, bytowi i, w związku z tym, transcendentja człowieka w prawdzie. Przy takiej pierwotnej relacji: byt — umysł, prawda jest z istoty rzeczy rozumiana jako prawda korespondencyjna, w sposób klasyczny, czyli jako *adaequatio*, dorównanie intelektu do rzeczy. Intelekt jest władzą czysto teoretyczną. Na tym obiektywistycznym nastawieniu względem bytu i świata nadbudowuje się pojęcie natury jako niezależnej, obiektywnej struktury określonej treściowo i aksjologicznie, która reguluje stosunki wewnątrz kultury, moralności itd.

Można w tym nastawieniu filozoficznym kwestionować poznanie przedmiotu: można zwracać się do aktu poznania w sposób refleksyjny i sprawdzać go, szukać wyróżników rzetelności poznania — jest to jednak zabieg wtórny w stosunku do pierwotnego ujęcia bytu. Jak pisze Tomasz z Akwinu: „*Actus cognoscuntur ex obiecto*”, czyli refleksyjny zwrot w kierunku poznania, pewna opcja epistemologiczna będzie zawsze wtórna względem przedmiotowości tego poznania. Klasycznym tekstem, w którym Tomasz odróżnia porządek prawdziwości poznania od porządku poznania prawdy (jako cechy relacji poznawczej) oraz okazuje pierwotność pierwszego z nich, jest *De Veritate* q.1, a.9². Omawiany etap obejmuje wielki obszar dziejów filozofii — od Jończyków poprzez Arystotelesa po średniowiecze, w którym najbardziej dojrzałą postacią tej filozofii — i w ogóle postacią dla niej „paradygmatyczną”! — jest Tomasz z Akwinu. Dopełnia tę epokę — chronologicznie zewnętrzna wobec niej — analiza neotomistów egzystencjalnych, zwłaszcza Maritaina i Krapca, gdzie wątkiem zapewniającym obiektywizm i realność poznania, a także stałą łączność człowieka z rzeczywistością, jest wątek egzystencjalny, wątek istnienia, czy mówiąc bardziej technicznie: pewien dynamizm transcendentny istnienia w rzeczywistości. Osobne miejsce w tej formacji filozofowania zajmuje Karol Wojtyła, który w *Osobie i czynie* i w innych tekstach wychodzi co prawda od płaszczyzny refleksyjnej („doświadczenie osoby”), jednak nie traci kontaktu z bytem; filozofię tę można określić jako odnajdywanie bytu realnego w perspektywie osoby ludzkiej.

Podsumowując tę epokę trzeba stwierdzić, że byt jest tutaj rozumiany jako pierwotny ontycznie, epistemologicznie i genetycznie. Jest fundamentem obiektywizacji i realizmu świata, swoistą istotnością zewnętrzną i niezależną w swojej istotnej funkcji fundowania (rzeczywistości, poznania i filozofii) od podmiotu ludzkiego. Różnica podstawowa dla filozofii, czyli byt — myślenie, i wszelkie inne różnice z niej wynikające znajdują się tutaj w horyzoncie bytu, który zapewnia filozofii wszelką jedność. Jedność człowieka ze światem, jedność poznania, wiedzy; następuje zniwelowanie — w aspekcie realizmu — wszelkich różnic, które występują w tej filozofii³. Jak w punkcie wyjścia byt jest określany jako

² Por. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu. Refleksja in actu exercito i jej funkcja w poznaniu metafizycznym*, Lublin 1984, s. 58–66.

³ Na przykład różnica: byt — myślenie jest różnicą od strony podmiotu myślącego. W aspekcie bytowym zostaje umorzona, albowiem myślenie jest także bytem.

zasada jedności, jako element, który łączy różnorodność danych (poznawczych, ontologicznych itd.), tak w punkcie dojścia metafizyki odpowiednikiem bytu jest Bóg, a ściślej mówiąc Absolut dający pełne wyjaśnienie i pełną jedność w tej filozofii.

Swoistą „katastrofą” w sensie René Thoma w tej linii filozofowania stała się filozofia refleksji, rozpoczynająca od Descartesa epokę filozofowania w nastawieniu podmiotowym. O ile w poprzednim etapie myśl i pochodne myślenia spoczywały w horyzoncie bytu, o tyle tutaj odwrotnie: wszelkie dane związane z bytem, dane przedmiotowe tkwią w horyzoncie myślenia czy ogólniej — samoświadomości. Pierwotna filozoficznie jest samozwrotność poznania, myślenie siebie samego, czyli samomyślenie. Punktem wyjścia jest w tym nurcie refleksja, która nie jest rozumiana w sensie potocznym — jako namysł czy rozważanie — lecz definiuje się ją jako odniesienie do samego siebie (za Heglem: „*Beziehung auf sich selbst*”). „Odniesienie do samego siebie” — nie wyklucza również ontologicznego rozumienia refleksji. Jednak zasadnicza dla drugiego etapu filozofii jest refleksja poznawcza, a także w pewnej części emocjonalna, czy wolitywna⁴.

Głównym trendem na tym etapie filozofowania jest rodzaj pograżenia się w sobie myślenia. Analizując kolejne następujące po sobie stanowiska, odnotowuje się odsuwanie, redukcję i wyzbywanie się z poznania elementów bytu w sensie przedmiotowości, a koncentrowanie się na elemencie poznawczych warunków ujmowania przedmiotowości lub umysłowych czynników, które sprzyjają temu ujmowaniu. Mówiąc metaforycznie, myślenie na tym etapie wpada w pułapkę refleksji. Realizm staje się zbędny. Klasyczna koncepcja prawdy, co za tym idzie, traci swoją efektywność. Kant definiuje wprost prawdę jako „zgodność myślenia ze sobą”. W filozofii — i nie tylko — zaczyna dominować koherencyjna koncepcja prawdy.

Egzemplifikując kilkoma nazwiskami ten etap filozofowania, należy rozpocząć od Descartesa i jego *cogito*, które jest pierwszym metodycznym wyrazem postawy refleksyjnej. Ale trzeba zaznaczyć od razu, że zarówno Descartes, jak Spinoza oraz Leibniz pozostają co do istoty filozofowania w dawnym paradygmacie filozofii przedmiotowej, tzn. nadal posługują się intelektem teoretycznym i dążą do pewnej jedności świata i człowieka w horyzoncie bytu, czyli ostatecznie Boga. Można więc powiedzieć, że siłą rozpędu wbrew swej metodzie respektują przejęty z dawnego etapu filozofii paradygmat klasyczny. Wspomnianą jedność człowieka ze światem osiągają zresztą z wielkim trudem i nadzwyczajnymi środkami, przy pomocy tezy o prawdomówności Boga (Descartes) czy niezwykle skomplikowanej i nienaoczej struktury systemu (Leibniz).

Istotnym przełomem refleksyjnym w tym nurcie jest przełom Kanta (przygotowany przez filozofię psychologistyczno-krytyczną Locke’a i Hume’a). Kant jest,

⁴ W tym znaczeniu, w jakim ktoś „kocha kochać” lub jakie Wyspiański wkłada w usta Czepca w *Weselu* (akt I, scena 1): „Ino oni nie chcom chcieć”.

jak się wydaje, najkonsekwentniejszym filozofem w tej epoce. Wychodząc z przesłanek refleksyjnych, wykazuje, że czysty intelekt, czyli to, co było dotychczas podstawą filozofowania teoretycznego, nie zajmuje się niczym innym, jak tylko sobą; że intelekt teoretyczny *de facto* nie ma dostępu do danych przedmiotowych, do danych świata. Piszę wprost w *Krytyce czystego rozumu* B 718), że czysty intelekt — czyli „*die reine Vernunft*” — „*ist in der That mit nichts als mit sich selbst beschäftigt*” („w rzeczywistości nie zajmuje się niczym innym, jak tylko sobą”). To, co stało się najistotniejsze w tej epoce filozofowania, jest autorstwa Immanuela Kanta. Zadał on decydujący dla nowożytności cios wszelkiemu myśleniu teoretycznemu. Nastąpiła mianowicie u niego zamiana intelektu teoretycznego na praktyczny. Od Kanta, filozoficznie rzecz biorąc, człowiek nie poznaje rzeczywistości metafizycznej, ostatecznie Boga, lecz myśli w sposób postulatyczny.

Okres zamykający tę epokę to okres idealistów niemieckich. Zwłaszcza ważna jest tutaj filozofia Hegla, który próbował restytuować metafizykę, a w rzeczywistości dokonał ontologizacji refleksji. Refleksja, która była dotychczas związana z człowiekiem lub podmiotem filozofowania, od G.W.F. Hegla (jako refleksja spekulatywna, absolutna lub refleksja totalna — to są nazwy, których Hegel używa w swojej logice) staje się po prostu bytem. Refleksja przestaje być władzą poznawczą o strukturze samoodnoszenia. Następuje depersonifikacja refleksji, a co za tym idzie, likwidacja problemu: byt — myślenie lub myślenie — byt, który stymulował dotąd myślenie metafizyczne. Właściwie wraz z Heglem następuje koniec filozofii refleksji. Hegel zamyka tę epokę niwelując, umarzając samą refleksję (w sensie: problemu refleksji) za pomocą konstrukcji nazwanej refleksją absolutną, która zawiera w sobie element dialektyki i ontologiczny element ducha. Problem refleksji przestaje istnieć w tym sensie, że jej podstawową funkcją jest unicestwienie (znoszenie) samej siebie i odkrywanie tym samym żywiołu absolutnego jako jądra rzeczywistości. Żywiołem tym jest wolność rozumiana ontologicznie.

Warto w tym miejscu — tytułem dygresji — uczynić pewną uwagę odnoszącą się bezpośrednio do tezy Berlińczyka, jednak ukazującą również perspektywę metodologiczną całego prezentowanego podziału dziejów filozofowania. Fakt, że Hegel zamknął merytorycznie filozofię refleksji, nie oznacza, że nie ma kontynuatorów tego nurtu, że na przykład dzisiaj nie uprawia się filozofii refleksji. Podobnie fakt, że Kant odegrał swoją rolę w tym nurcie, nie oznacza, że dzisiaj nie uprawia się kantyzmu czy neokantyzmu. Oczywiście, istnieje wielu kontynuatorów tych myśli i filozofów, którzy odegrali znaczącą rolę w dziejach i spełnili pewną rolę w logice filozofowania.⁵ Jednak ci kontynuatorzy nie

⁵ Można nawet zaryzykować twierdzenie, że paradygmat przeważający w dzisiejszym filozofowaniu to filozofia refleksji. Nie brak głosów upatrujących w tym zjawisku przyczyn kryzysu, jaki dotyka wielu dziedzin kultury współczesnej. Jak pisze na przykład

rozwijają paradygmatu, który został określony wcześniej przez Descartesa, Kanta czy Hegla. Rozwijają się jego akcydentalne wątki, poboczne drogi, łączy się ten paradygmat z innymi, tworząc rozmaite mariaże lub po prostu korzysta się z niego dla innych (niefilozoficznych) celów.

Trzecia epoka filozofowania to postawy próbujące przezwyciężyć filozofię refleksji, a ściślej biorąc, przezwyciężyć aporie, które narzuciła filozofia refleksji filozofii (od strony przedmiotu) i filozofowaniu (od strony metody). Aporia notorycznych dualizmów u Kanta, problemu całości i różnorodności, paradoks samoodniesienia (będący jednym z głównych wątków książki *Horror metaphysicus* L. Kołakowskiego) czy aporia identyczności i różnicy — to w większości owoce filozofii refleksji. Główną cechą ostatniej epoki filozofowania będzie więc usiłowanie przekroczenia perspektywy refleksyjnej, czy też podmiotowej, bez wracania na pozycje metafizyki klasycznej. Charakterystyczny dla tej epoki jest pewien pluralizm paradygmatów. Filozofowie, którzy kształtują tę epokę, próbują — każdy „na swoją rękę” — ustanowić nowy paradygmat filozofowania. Stąd widoczna w naszych czasach trudność dialogu filozoficznego, koncentrowanie się na języku, komunikacji pomiędzy systemami i w szczególności na języku filozoficznym. Paradygmaty nie są rozwijane; brak jest wymiany myśli, jedynie się monologizuje. Kilka wielkich nazwisk i kręgów z nimi związanych zastygło i żyje właściwie problematyką immanentną. Filozofia w XX wieku jak gdyby stanęła przed ścianą, w martwym punkcie. Mówi się nawet o destrukcji filozofii, o jej śmierci.

Symptomy prób przekroczenia filozofii refleksji, które warto tytułem przykładu wymienić, to przede wszystkim Husserl — próba określenia prerefleksyjnych podstaw transcendentalnej subiektywności; Heidegger — próba stworzenia nowej metafizyki Bycia, również transcendującej postawę refleksyjną; czy wreszcie dekonstruktywizm Jacquesa Derridy — dekonstrukcja poststrukturalistyczna dotycząca przede wszystkim formalnych związków refleksyjnych w językowym wymiarze świata⁶.

W referowanej obecnie interpretacji klasycznej ostatniego, współczesnego etapu filozofowania jawi się on jako swoisty okres przejściowy. Anarchizm, chaos,

W. Brandmüller w artykule *Teolodzy i Kościół — nowy kryzys?*, „Teologia katolicka w niemieckim obszarze językowym znalazła się w kryzysie dotyczącym naukowego rozumienia samej siebie, (...) kryzys ten szybkimi krokami zmierza do punktu kulminacyjnego” (tłum. H. Ordon, „Ethos”, 1991, nr 3/15). Por. W. Chudy, *Refleksja wolności w perspektywie kultury nowożytnej*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 1987, nr 3-4, s. 81-92.

⁶ Książka poświęconą antyrefleksyjnemu charakterowi dekonstruktywizmu jest Rodolp-hu Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Mass. 1986. „Tain” jest staroangielskim słowem oznaczającym podbicie lustra, staniół, cynfolię, która nałożona na tył tafli szkła umożliwia odbijanie się promieni światła. *The Tain of the Mirror* oddaje metaforycznie zamiar Derridy stworzenia filozofii, która przezwycięzyłaby paradygmat myślenia refleksyjnego sięgając do warunków („the tain”) samej refleksyjności.

izolacjonizm koncepcji, negatywizm filozofii tego okresu lub jej zagubienie wskazują w pewien sposób na „bóle porodowe”, symptomy czy sygnały pojawienia się czegoś nowego, konieczność przejścia do nowego paradygmatu filozofowania albo paradygmatów filozofowania. W każdym razie w tej koncepcji podziału filozofii, zakładającej — jak stwierdziliśmy na wstępie — dzieje filozofowania jako proces dialektyczny „wierności” bytowi i „zdrady” sfery przedmiotowej bytu, wyraźna jest otwartość myślenia filozoficznego na nowe rozwiązania. Otwartość ta wynika z imperatywu przezwyciężenia perspektywy refleksyjnej, wtórnej w stosunku do perspektywy otwarcia na byt realny.

W związku z aspektem ogólnokulturowym tego artykułu (zwłaszcza istotnym przy drugim poniżej prezentowanym podziale), można by wskazać na zjawiska czy dzieła kultury odpowiadające poszczególnym etapom podziału. I tak, jeśli chodzi o etap filozofii bytu, można wskazać na przykład powieść realistyczną (jak *Don Kichote* Cervantesa) lub powieść wyraźnie zorientowaną aksjologicznie (m. in. Dostojewskiego); w przypadku dzieł plastycznych malarstwo przedstawiające lub w ogóle zorientowane przedmiotowo.

W odniesieniu do etapu filozofii refleksji można wskazać na reprezentatywny dla tego paradygmatu charakter dzieł skoncentrowanych na samym akcie twórczym lub tworzywie artystycznym. Należałyby tutaj powieści od Flauberta *Pani Bovary* po XX-wieczne powieści będące wyrazem „kłopotów z narratorem” (Barth, Pynchon i inni), w plastyce zaś malarstwo od impresjonistycznego po sztukę konceptualną.

Trzeciemu etapowi „prób przezwyciężenia opcji refleksyjnej” odpowiadałyby zarówno gry literacko-kulturowe Cortazara, jak i „nouveaux roman” Robbe-Grilleta, Sarraute i innych. „Ducha epoki” jednak oddaje w sposób szczególnie adekwatny twórczość V. Nabokova łącząca (na przykład *Zaproszenie na egzekucję*) element gry metaliterackiej z próbą powrotu do wartości egzystencjalnych, moralnych czy estetycznych w powieści.

Przyporządkowania te jednak nie są bynajmniej oczywiste i stanowią raczej propozycje stworzone *ad hoc* na użytek tego przedstawienia. Zasadniczo podział klasyczny dotyczy filozofowania i dyskusja jego sprzężeń i odpowiedników w szerzej rozumianej kulturze jest sprawą osobną.

II

Drugi podział to nieklasyczny albo modernistyczny podział dziejów filozofii. Jak w poprzednim wartością wyróżnioną była postawa otwarcia na byt, który w sposób przedmiotowy narzuca się człowiekowi, tak w tej koncepcji punktem odniesienia jest od początku refleksja, samorefleksyjny intelekt. Nawet treści metafizyczne teogonii Hezjoda są tutaj interpretowane refleksyjnie, czyli poprzez fakt, że przedstawiają pewien stosunek filozofii do jedności intelektu ludzkiego. Wyróżnikiem zmian w tej koncepcji podziału filozofii jest stosunek

intelektu jednostkowego lub zbiorowego do siebie samego, jego autoharmonia lub autorozpad. Podstawowe problemy filozoficzne zakładane są tu niejako przez samo kryterium periodyzacji filozofii. Są to m.in. identyczność a różnica, jedność a wielość intelektów, stopień racjonalności a jej zanik. Siłą rzeczy dziedzina tego podziału i jego kryteria mają charakter kulturowy; podstawowe odniesienie do intelektu ludzkiego z punktu ustawia tę segmentację w perspektywie kultury. Podział ten, niezwykle popularny w filozofii Zachodu (do tego stopnia, że nawet publicystyka posługuje się tymi terminami), jest podziałem bardzo prostym: dzieje filozofii lub ogólnie rzecz biorąc dzieje kultury posiadają następujące etapy: 1. premodernizm. 2. modernizm i 3. postmodernizm⁷. Częściowo korzystam tu z propozycji zamieszczonej w dwóch książkach Heriberta Boedera (ucznia Heideggera, co jest dość istotne dla zrozumienia „nerwu” tego podziału)⁸.

Warto już na wstępie zwrócić uwagę na centralne miejsce *m o d e r n i z m u* w tym podziale. Okresy poprzedzający i następujący odniesione są do tego „środkowego” tylko przedrostkami (pre- i post-). To bardzo charakterystyczne dla współczesnego myślenia zachodniego o dziejach filozofii, że punkt odniesienia, a więc i wartościowania — przynajmniej w metodologii — wiąże się z rezultatem myśli i postawy kartezjańskiej, a więc z gruntu refleksyjnej. Modernocentryzm relatywizuje w ten sposób wszystkie inne style filozofowania do — jak się to pokaże dalej — modusu, nie jednolitego bynajmniej, intelektu w kulturze. Źródłem takiego ujęcia jest *cogito* Descartesa, a więc podmiotowy (refleksyjny) zwrot w dziejach filozofowania. Oczywiście, przy takim punkcie widzenia ginie przedmiotowa, obiektywizująco-bytowa specyfika koncepcji wcześniejszych (na przykład Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu). Specyficzność tych ujęć klasycznych (oczywistość przedmiotowa) zostaje scedowana na płaszczyznę podmiotową, na

⁷ Rzecznicy tego podziału powołują się na Charlesa Baudelaire’a jako na tego, który pierwszy wprowadził do literatury pojęcie modernizmu („la modernité” w *L’art romantique*).

W dziedzinie malarstwa pierwszym reprezentantem tej postawy byłby Cezanne. Jednak pierwszą filozoficzną rozprawę z modernizmem zauważa się u Nietzschego (*Kritik der Modernität*, w: *Poza dobrem i złem*). Zob. H. Boeder, *Das Vernunft-Gefrüge der Moderne*, Freiburg-München 1988, s. 10–12. Występujące w naszym artykule szerokie znaczenie „modernizmu”, spopularyzowane, także w filozofii, w ciągu ostatnich dziesięcioleci, trzeba odróżnić od „modernizmu” w znaczeniu wąskim, występującego zwłaszcza na terenie teorii sztuki i literatury. W wąskim znaczeniu modernizm to jedna z nazw (obok dekadentyzmu, symbolizmu, neoromantyzmu; u nas Młodej Polski) tendencji nowatorskich w literaturze i sztuce przełomu XIX i XX wieku, wiązanych z twórczością Ch. Baudelaire’a, J.A. Rimbauda, P. Verlaine’a, S. Mallarmégo, J.K. Huysmansa i innych. Obydwa znaczenia „modernizmu” częściowo się pokrywają, jednak pojemniejsze z nich cechuje wyraźna „ekstrapolacja” filozoficzna i ogólnokulturowa momentów znaczeniowych.

⁸ *Topologie der Metaphysik*, Freiburg 1980 oraz wymienione w przypisie poprzednim *Intelektualne spojenie modernizmu*. Pozycje te odnoszą się do dwu pierwszych segmentów referowanego podziału. Boeder nie uznaje etapu postmodernizmu, twierdząc, iż jest to formacja submodernistyczna.

przykład mądrości wewnętrznej lub wiary religijnej, a tym samym umieszczona na tej samej planszy poznawczo-metafizycznej, co *cogito* Descartesa czy intelektu Kanta. (Jest tak m.in. u H. Boedera, który zresztą stroni od obiegowego terminu premodernizmu, choć potwierdza go swoją optyką epistemologiczną.) Postawy przedkartezyjańskie wyróżnia tu tylko element bezkrytyczności.

Pierwszy jest więc okres p r e m o d e r n i z m u. Wyróżnikiem tego okresu jest jedność intelektu ludzkiego jako władzy, sprawności człowieka i tego, co jest temu intelektowi dane. To, co dane intelektualnie, jest traktowane na tym etapie jako dar. Dar, *Gabe*, pochodzi w języku niemieckim od „*es gibt*”, czyli to, co istnieje będąc dane (intelektowi ludzkiemu). Intelekt w tej koncepcji rozpoznaje siebie wraz z zawartością w refleksji jako pewien dar. Intelekt rozumiany jest w tym okresie jako władza naturalna, rozum przynależny każdemu człowiekowi (w odróżnieniu od intelektu w sensie technicznym, na przykład u Kanta). Stanowi on jedność ze światem, ale szczytem jego działalności i naturalną funkcją jest określenie różnicy, która jest zaszyfrowana w nim samym. Mianowicie chodzi o określenie różnicy między tym, czym człowiek jest, a czym być powinien, czyli czym jest, a czym ma się stać. Na tym polega istotna funkcja daru: określenie tożsamości człowieka w świetle jego zadania jako człowieka. Przez to człowiek, podmiot intelektu, określa swoją istotę.

Zaskakująco wielki jest obszar czasowy, który obejmuje okres premodernizmu. Rozciąga się od teogonii Hezjoda (VII wiek przed Chrystusem) aż do Hegla (XIX wiek). Ten ogromny obszar dzieli Boeder na trzy podetapy. Pierwszy okres, w którym człowiek rozpoznaje swój intelekt jako dar natury i tak samo — jako naturę — interpretuje świat. Mieszczą się tutaj tacy filozofowie, jak Homer, Pitagoras, Arystoteles, aż do stoików. Drugi etap, w którym człowiek rozpoznaje w intelekcie czy też świecie cechę daru Boga Stwórcy. To jest okres średniowiecza i przedśredniowiecza: Plotyn, Augustyn, Tomasz są największymi filozofami. I wreszcie trzeci okres, kiedy człowiek rozpoznaje w intelekcie przejaw Logosu duszy: jest to okres filozofii nowożytnej rozpoczęty przez Descartesa, a zakończony przez Hegla. W tych trzech etapach — mówi Boeder — człowiek określa swoją istotę, czyli różnicę pomiędzy tym, czym jest, a czym ma się stać: w pierwszym — istotę bohatera, herosa; w drugim — świętego; i w trzecim — obywatela.

Różne filozofie, które składają się na ten ogromny obszar filozofowania w paradygmacie intelektu naturalnego, są to metafizyki oparte na różnych intelektach, posiadających każdorazowo rdzeń naturalny (na przykład rdzeń przyrodniczy, teologiczny czy samoświadomościowy). W odróżnieniu od jednej metafizyki bytu rozumianej w podziale klasycznym filozofowania jako filozofia pierwsza, te należałoby w liczbie mnogiej nazwać metafizykami ujęć bytu. Element ujęcia poznawczego, odniesienia intelektualnego w tej interpretacji zawsze wchodzi w grę przy określaniu kategorii bytu. Zawsze w tej opcji jest on prymarny, zawsze ów element intelektualny wychodzi na plan pierwszy jedności intelektu ze światem.

Gdyby pokusić się o przyporządkowanie okresowi premodernizmu pewnych cech i przejawów kultury w ogóle, zwłaszcza sztuki, należałoby wskazać przede wszystkim na zbieżność koncepcji dzieła sztuki z takim paradygmatem filozofowania. Cechy kultury w ogóle i sztuki w szczególności, które wyróżniają ów okres, to jedność wizji, centralny punkt odniesienia (na przykład narratora w powieści), ciągłość dzieła sztuki, jego linearność, następstwo w czasie, zasada wynikania, rola jednostki w literaturze, itp. Ponadto wskazuje się na zaangażowanie dzieła sztuki w wartości i ich system, rolę namiętności twórcy i odbiorcy dzieła. Ogólnie sztuką rządzi jedność i porządek. Wymienia się takie typowe przykłady premodernistycznych dzieł kultury, jak katedra w architekturze, prace Leonarda da Vinci i Rembrandta w plastyce i powieści Balzaka i Prousta (*W poszukiwaniu straconego czasu* nazywa się ostatnią premodernistyczną powieścią). Owe właściwości dzieła sztuki odpowiadają jedności intelektu naturalnego, na której koncentruje się myślenie w pierwszej epoce tego podziału filozofowania.

Druga epoka, to epoka modernizmu. Boeder w *Das Vernunft-Gefüge der Moderne* twierdzi, że po Kancie, kiedy nastąpiła zamiana intelektu teoretycznego na praktyczny, i Heglu, kiedy intelekt został zobiektywizowany i zabsolutyzowany, rozpadł się paradygmat naturalnego intelektu człowieka. Człowiek stracił intelekt jako podstawę swojego określenia. Intelekt stał się pewną istnością obiektywną (u Hegla), sferą świata; stał się swoistą jednością zewnętrzną wobec człowieka. Umysł naturalny, ludzki rozum będący dotąd podstawą intelektu w sensie metafizycznym stracił kontakt ze światem jako całością. Stąd, mówi Boeder, idee podstawowe dla metafizyki: dusza, Bóg i świat, podlegają „umorzeniu co do swej naturalności”⁹. Nie mają już prostego odniesienia do ludzkiego intelektu naturalnego. Człowiek nie jest w stanie określić się w sobie — i to stanowi granicę premodernizmu. Istotą modernizmu, według Boedera, jest jednak także intelekt, ale intelekt, który „przeniósł” się do świata. Widać tu proveniencję heglowską bardzo wyraźnie: intelekt ukryty w świecie, który jednakowoż nie jest światem obiektywnym lub naturą, lecz światem zinterpretowanym, a więc światem kultury. Ten świat nie stanowi już takiej jedności, jak to było w średniowieczu czy nawet u Descartesa lub Spinozy. Jest to „świat splekany”, stracił bowiem punkt oparcia w samoświadomości intelektu ludzkiego. Boeder pisze o spojeniu (*das Gefüge*) intelektualnym moderny: „Modernizm to zinterpretowany świat”¹⁰, a intelekt to całość, *das Ganze* — świat scalony intelektualnie.

Intelekt, który przeniósł się do świata, ujawnia się w szczególnych punktach koncentracji, czyli owych punktach spojenia świata modernistycznego. Są to: świat, czy raczej aspekt świata w postaci nauki i techniki, świat życia i jego praktyki, i wreszcie świat produktywnej istoty ludzkiej. (Jak widać, w tych

⁹ *Das Vernunft — Gefüge der Moderne*, dz.cyt., s. 17.

¹⁰ Tamże, s. 15.

punktach spójenia świata mieści się zarówno intelekt teoretyczny, jak i intelekt praktyczny.) Boeder wymienia wiele nazwisk, które określają owe spójenia świata, choć zastrzega się, że to tylko przykłady i przejawy „intelektu w ogóle”, który w okresie współczesności utrzymuje świat w całości zinterpretowanej. Tak więc filozofami typowymi dla świata nauki są Frege, Schlick i Kuhn; świat życia wyrażają Dilthey, Husserl i Wittgenstein, a świat istoty człowieczeństwa kulminuje w poglądach Marksa, Nietzschego i Heideggera. Najważniejszym z tych spojeń, *Kern-moderne*, czyli jądrem modernizmu jest to spójenie, w którym człowiek uświadamia sobie swoją istotę. Po pierwsze, uświadamia sobie swoją istotę tkwiącą w dziejach (Mars), po drugie, odkrywa ją w stwarzaniu tego świata (Nietzsche ze swoim okrzykiem „Bóg umarł”) i po trzecie, uświadamia sobie tę istotę poprzez język budujący człowieka (Heidegger). We wszystkich tych przykładach zatem człowiek nie uświadamia już siebie swojej istoty w sobie, lecz poprzez świat, poprzez pewną oczywistość kulturową, jak to nazywa Boeder, przez uprzytomnienie *Besinnung* modernizmu. Człowiek odnajduje swoją identyczność w historii, świecie i języku — na zewnątrz siebie.

W sztuce modernizmu istnieją klasyczne dzieła odpowiadające temu wyzbyciu się człowieka samego siebie, splekaniu świata czy próbom „klejenia” rzeczywistości. Są to na przykład *Ziemia jałowa* Eliota, *Ulysses* Joyce’a, *Guernica* Picassa, prace Kandinsky’ego oraz dzieła, tworzone przez całe formacje, jak kubizm lub futurizm. Główną cechą kultury w tej epoce jest podważona i zrekonstruowana jedność. Jedność dzieła sztuki jeszcze istnieje, lecz ma już zupełnie inny charakter niż w epoce premodernizmu. Na pewno nie jest to jedność naturalna w dawnym znaczeniu, ale raczej jedność skonstruowana, eklektyczna, oparta na zasadzie szoku, zderzenia opozycji, kwestionowania wszelkich ciągłości itd. Typową formą dzieła sztuki w tym okresie są *collages*.

Postmodernizm to okres ostatni tego podziału. W tym okresie dochodzi do kulminacji owego nastawienia refleksyjnego zakładanego od początku nieklasycznego podziału filozofii i podziału kultury (chodzi o podmiot głównych etapów rozwoju). Jak mówi amerykański filozof społeczny i zarazem filozof kultury Todd Gitlin, „Modernizm podarł jedność na strzępy, a postmodernizm się nimi bawi”¹¹.

Termin postmodernizm jest przede wszystkim terminem teorii sztuki, zwłaszcza teorii architektury. Około trzydzieści lat temu określono nim pewną tendencję w architekturze. Obecnie używa się go zwłaszcza na Zachodzie powszechnie jako nazwy najnowszej formacji kulturowej. Dlatego dobrze omawiać tę epokę wychodząc właśnie od tej płaszczyzny rzeczywistości, jaką jest kultura i sztuka. Postmodernistyczne dzieła sztuki cechuje eklektyzm kulturowy, pastisz, konstrukcja i samokwestionowanie, ironia dzieła sztuki, pustka treści, czysta forma,

¹¹ *Życie w postmodernistycznym świecie*, „The Wilson Quarterly”, 1989 (przedruk „Ameryka”, 1991, nr 238, s. 12-18, cytuję według paginacji przedruku), s. 16.

zabawa formalna, dowolność zestawień, samozwrotność i samooutumanienie, mieszanie gatunków oraz wartości kulturowych, jak na przykład elitarności i powszechności¹².

Spoglądając na ten okres działalności intelektualnej i artystycznej z punktu widzenia logiki funkcjonowania refleksji, odkryć można pewną ekstremalność jej drogi. Po epoce umysłu refleksyjnie utożsamiającego się z przedmiotem, dalej — epoce refleksji zewnętrznej, poprzez człowieka odnajdującej siebie w świecie, historii itd. — teraz refleksja jak gdyby „zerwała się z łańcucha”. Refleksja została sama z sobą po zerwaniu więzi zarówno z przedmiotem, jak i podmiotem. Istota epoki jawi się jako ironiczna gra pozorów lub wyczerpanie kultury, która nie ma żadnych stabilnych podstaw i zasadza się jedynie na grze refleksji z samą sobą. Odpowiada temu szczególnie cytat z artykułu Elżbiety Wolickiej pod tytułem *Wizerunki kapryśne*, w którym opisując wystawę w Centre-Pompidou konstatuje, iż dzieło sztuki „włącza się w nieskończony proces nakładających się na siebie, spiętrzonych interpretacji”¹³. Dzieło sztuki i teoria dzieła sztuki stają się jedną wzajemnie przenikającą się zbitką.

Odpowiednia do tej formacji kulturowej tendencja filozoficzna artykułuje negatywne uwarunkowania zjawisk postmodernistycznych. Najwyraźniej czyni to filozofia poststrukturalistyczna, szczególnie dekonstruktywizm Derridy. Oprócz Jacquesa Derridy i Michela Foucaulta zaliczają się do tego nurtu inni filozofowie francuscy, tacy jak Bataille, Klossowski, Lacan, Lyotard, Deleuze i Sollers. Wszyscy oni eksplorują aspekty formalne różnych dziedzin rzeczywistości i podkreślają radykalność wyników swych badań. Na przykład mówi się o tych, którzy „rozebrali” filozofię i stanowią już *Non-philosophie*¹⁴.

Negatywizm Francuzów widać wyraźnie na przykładzie filozofii człowieka. Herbert Boeder odnośnie do modernizmu twierdził, iż istotę człowieka określa się tam przez trzy centra zewnętrzne stanowiące o sensie bytu ludzkiego jako całości:

¹² T. Gitlin zestawia (s.16) takie typowe dzieła postmodernistyczne, jak: gmach AT and T (chippendale połączony z pseudoklasycyzmem) w Nowym Jorku autorstwa P.H. Johnsona i J. Burgee; cyrk Oz z Australii będący szokującym połączeniem kultury „wysokiej” z „niską” oraz „studentkę, która wraca do mojego gabinetu ubrana w zielony sweter, pomarańczową spódnicę i czarne rajstopy”. Inne przykłady dzieł wcielających w życie nieraz w sposób dość szokujący zasady postmodernizmu to: willa „Dom Stokrotki” zbudowana na planie odwzorowującym organy płciowe (projekt S. Tigermana ze stanu Indiana); prace Andy Warhola, Roberta Rauschenberga i Josefa Beuysa; powieści W. Burroughsa i T.M. Thomasa oraz filmy Davida Lyncha (m.in. znany w Polsce serial telewizyjny nakręcony przez niego wraz z Markiem Frostem *Miasteczko Twin Peaks*)

¹³ „Znak”, 1991, nr 7, s. 56.

¹⁴ Na temat filozoficznej adekwatności deklaracji postmodernistycznych zob. T. Todorov, *Postmodernizm*, tłum. E. Wolicka, „Kresy”, 1991, nr 6, s. 126–128, S. Morawski, *Trzy i pół refleksji o filozoficznym postmodernizmie*, w: J. Mizińska, T. Szkołut (red.), *Czy kryzys wartości?*, Lublin 1992, s. 63–90 oraz T. Szubka, *Postfilozofia czy filozofia? Rorty — Lyotard — Derrida*, „Przegląd Powszechny”, 1991, nr 4, s. 140–153.

społeczeństwo komunistyczne Marksa (człowiek odnajduje swoją istotę w społeczeństwie); człowieka tworzącego samego siebie — *Übermensch*, i poprzez to, co śmiertelne, horyzont śmiertelności — *Das Sterbende* Heideggera. Dekonstruktywiści powiedzą, że te trzy koncentracje intelektu, będące w świecie i określające istotę człowieka z zewnątrz, są również pewną fałszywą totalnością intelektu, podobną do tej totalności, która występowała w epoce totalności metafizycznej: Plotyna, Tomasza i Hegla. Stąd teza: nie ma istoty człowieka, struktury, w której człowiek mógłby się odnaleźć. Czyli dekonstruktywiści po śmierci Boga ogłoszonej przez Nietzschego głoszą śmierć człowieka jako ostoji metafizyki. Nie ma intelektu ani w świecie, ani w człowieku — twierdzą. Istnieje tylko kultura jako język. Stąd poststrukturalizm to jak gdyby filozofia kulturowego nadmiaru; jak Derrida mówi, „tekst jak okiem sięgnąć”. Po rozebraniu tego tekstu jednak nic się za nim nie kryje. Jest pustka. Jak pisze Gitlin, „z modernizmu wyodrębniły postmodernizm rozmiary samoświadomości i poczucie wyczerpania”¹⁵.

Nieklasyczny podział filozofii, który wyszedł od refleksji, czyli rozpoczął od punktu intencji kulturowej, doprowadził do wyczerpania tej płaszczyzny intencjonalnej. Kultura sama się wyczerpała, jak gdyby została spustoszona przez siebie samą. Obrazowo ujmując postmodernizm jako kres logiki dziejów filozofii, można by przeprowadzić linię od okresu naturalnego, kiedy człowiek odnajdował siebie w naturze, poprzez intelekt w kulturze (okres modernizmu), aż po zakwestionowanie wszelkiego intelektu, rozebranie go na części w epoce ostatniej.

Warto zamykając omawianie modernistycznego podziału dziejów filozofowania poruszyć sprawę kresu filozofii. Nawiązując do znanego zdania Heideggera („Filozofia — jest u kresu”), dekonstruktywiści głoszą zamknięcie ery filozofowania w dziejach myślenia. Śmierć podmiotu ma pociągnąć za sobą śmierć filozofii. Wydaje się, że teza ta — jak wiele twierdzeń poststrukturalistów — grzeszy pochopnością. W samej dekonstrukcji rozumianej jako filozofowanie ujawniają się — wbrew deklaracjom jej rzeczników — elementy pozytywne, punkty oparcia czy symptomy otwarcia się myślenia na kontynuację. Działania intelektualne Derridy można zinterpretować — w niektórych przynajmniej fragmentach — jako dążenie do uchwycenia czegoś, co określa grę „infrastruktur w przestrzeni inskrypcji”, będąc „poza” samą grą (jak wspomniany tu „staniol” transcenduje grę odbić od lustra). W analizach Bataille’a lub Foucaulta widać również dążenie do określenia wyróżników naturalnych egzystencji indywidualnej lub społecznej (jak naturalna religijność czy seks). U poststrukturalistów realizacja filozoficzna wydaje się przekraczać intencję i program. Wielu interpretatorów tego nurtu (m.in., jak wspominaliśmy, Boeder) podaje w wątpliwość zasadność wyodrębniania go z formacji modernizmu. Gitlin twierdzi, że postmodernizm jest ciągiem dalszym modernizmu: „określa się poprzez swoich poprzedników. Różni się od modernizmu jedynie przedrostkiem”¹⁶.

¹⁵ Tamże, s. 16.

¹⁶ Tamże, s. 16.

Powyżej zostały przedstawione dwa podziały dziejów filozofii, szerzej zaś — dziejów kultury. Pierwszy to podział klasyczny, który wychodzi od naturalnej, nierefleksyjnej postawy człowieka filozofującego i „na początku” poznającego byt obiektywny. Drugi podział — nieklasyczny — wychodzi od sytuacji poznawczej już zreflektowanej, od samoświadomości intelektu ludzkiego.

Istnieją oczywiście momenty zbieżne tych dwóch podziałów, jak na przykład akcent przełomu kartezjańskiego wyraźnie zaznaczony w obydwu ujęciach albo podkreślenie kresu pewnej epoki wraz z filozofią Hegla. Jednak pierwszy z tych podziałów upatruje w związku poznawczym człowieka z bytem rozumianym realistycznie i obiektywistycznie pewną stałą wartość filozofii, wartość, która winna zostać przechowana z okresu „naiwno-młodzieńczego” filozofowania, z okresu przedkrytycznego, kiedy podmiot poznający nie był jeszcze zaabsorbowany sobą. Podział klasyczny widzi w wejściu na ścieżkę refleksyjną filozofowania symptom choroby, samodegradacji umysłu filozofującego; choroby, którą najwłaściwiej należy ocenić jako chorobę przejściową, jako pewne okresowe uwikłanie się w pułapkę refleksyjną. Podstawą tego optymizmu dziejowego jest przekonanie, że jednak byt jest silniejszy od refleksji — również epistemologicznie.

Drugi podział przeciwnie: afirmuje walor refleksyjnej samoświadomości umysłu: krytycznej, kulturowej, „formalno-zabawowej” i stwierdza ostatecznie, że intelekt się wyczerpał, odkrył i zdemaskował do końca. Podział nieklasyczny wykazuje tu pewne skojarzenia z *fin-de-siècle* XX wieku.

Tytułowe pytanie: byt czy refleksja?, postawione w kontekście podziału dziejów filozofowania, nie jest jedynie pytaniem o decyzję filozofa opowiadającego się za jedną lub drugą koncepcją filozofii czy też wizją świata. Analiza bowiem kontekstu pytania ujawnia szereg implikacji i konsekwencji, logicznych związków między filozoficzno-dziejowymi antecedensami i następstwami, pozwala odkryć różne drogi filozofowania wytyczone przez różne punkty wyjścia. Nieodzownym horyzontem współczesnej teorii poznania i metafizyki jest rozumiejąca historia filozofii oraz metafizyka. Uprawianie metafizyki dziś to nie tylko ogląd bytu i konstrukcja struktur wyjaśniających, ale również analiza analogii historycznych i konsekwencji teoretycznych, aksjologicznych i etycznych, jakie zakłada metoda metafizykowania już na samym początku.