

w osiemnastym wieku rozumiano ważny dla Herdera fragment *Kratylosa*” (s. 316). Upodabniając bowiem poznanie intelektualne do zmysłowej percepcji, Ficino sformułował decydujący dla XVIII wieku (w tym Herdera) „argument, pozwalający przyznać jakiemuś zmysłowi – jakkolwiek by ten zmysł nazwać: dotykem, okiem, *sensus communis* czy *sensorium commune* – zdolność rozpoznawania tego, co istotne. Konsekwencje dla teorii języka są oczywiste. Za upodobnieniem zmysłów do intelektu idzie upodobnienie słowa do pojęcia, tzn. rzeczy samej. Dzieje recepcji Platońskiego pojęcia idei pokazują, że interpretatorzy skłonni są uznawać Platońską zdolność poznania za bierną. Za naturalną konsekwencję takiej interpretacji należy zatem uznać przekład *anathrein* na *suscipere* (zamiast *contemplare*) w tłumaczeniu *Kratylosa* z 1821 roku, dokonany przez Friedricha Asta” (s. 326–327).

Seweryn Blandzi

Wątpienie jest źródłowe

Barbara Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005, 199 s.

Ostatnią książkę Barbary Skargi niełatwo jest rozszyfrować. Pod wieloma względami – jak się wydaje – wypracowuje nowy punkt widzenia i język, a wręcz stanowi dzieło przełomowe – i to nie tylko na tle imponującego dorobku filozoficznego autorki. Jednocześnie jednak jakby sama to maskuje, sprawiając, że to, co nowe, jawi się jako subtelne przesunięcie akcentów. Być może zresztą najbardziej niezwykle jest tutaj to, że owa przemiana nie tyle wiąże się z wprowadzeniem odmiennych od dotychczasowych elementów treściowych czy struktur argumentacyjnych, ile raczej z całościową rekonfiguracją sensów, ich nieustannym migotaniem, przechodzeniem od jednego *gestaltu* do innego. Już sam tytuł może prowadzić do nieporozumień, sugeruje bowiem, że metafizyka zostanie potraktowana w formie bardziej literackiej niż filozoficznej, że zamiast szczegółowo uargumentowanych rozpraw czytelnik napotka błyskotliwe i „nonszalanckie”, polegające na niewinnej zabawie intelektualnej, eseje. Rzeczywiście, mamy do czytania z tekstem niezwykle błyskotliwym i erudycyjnym, ale zgoła pozbawionym nonszalanckiej i niewinności, a zabawa eseistyczna występuje tu jako „gra działania” czy „działanie gry”, zgodnie zresztą z etymologią słowa „esej”, które wywo-

dzi się od łacińskiego „agere”, co znaczy m.in. „próbować”, „działać”, „grać rolę”, a także „udawać” (stąd „agens”). Rzecz jest zatem poważna, skoro w ową grę wchodzi swoista agenturalność metafizyki, a przeplatanie wątków, cięcia i przeskokki służą w istocie pozyskaniu jej *źródeł*. Stąd też to, co wzięło się „z działania” metafizycznego, w czasach (przynajmniej pozornie) postmetafizycznych nie może w pełni się ujawnić. Zresztą nie o to tylko chodzi. Jak w *Słowie wstępnym* zauważa autorka, „tego rodzaju eseistyka może sprawiać uczucie niedosytu, ale sama metafizyka nigdy nie przynosi pełnej satysfakcji, zawsze pozostaje w niej coś niedokończonego, niedookreślonego w prezentowaniu nawet najważniejszych problemów. Sądzę więc, że pozostałam jej duchowi wierna”. Forma eseju przeto nie wiąże się wyłącznie z tym, że „dzisiaj” nie da się już inaczej ontologicznie (a nie jedynie o ontologii) pisać. Myślenie metafizyczne z natury jest na swój sposób eseistyczne, podziemne, skryte, źródłowe, a właśnie źródłowość stanowi oś przewodnią książki.

Owa „literackość” nie powinna zatem przesłaniać faktu, że kwintet eseistyczny (na który składają się teksty zatytułowanych kolejno: *O źródle i źródłowości, W poszukiwaniu źródłowego czasu, Zło, Doświadczenie, Źródła metafizyczności*) dotyczy samej struktury ludzkiego bycia i mówi – w swojej podstawowej intencji – *de re*, a nie *de dicto*. W ten sposób podważa styl filozofowania wywodzący się jeszcze z tzw. warszawskiej szkoły historyków idei – a której Barbara Skarga jest przecież jednym z najznamienszych przedstawicieli – polegający, mówiąc w stenograficznym skrócie, na obwarowanym antyontologicznymi restrykcjami historyzmie i hermeneutycznej otwartości, przeradzającej się w relatywizm bądź też, chcąc takiej konsekwencji uniknąć, w (quasi-sceptyczne, a częściowo pragmatystyczne – kwestia to wciąż niejasna) odwoływanie się do pojęć takich jak kulturowe inwarianty, antropologiczne potrzeby, nieusuwalne (choć irracjonalne) założenia i wartości. Książka przekracza świadomość historyczną zadowalającą się stawianiem problemów i pytań, a unikającą odpowiedzi w obawie przed naruszeniem rzekomej swoistości i niepowtarzalności dziejowych horyzontów rekonstruowanych struktur teoretycznych, każdorazowo zresztą paradoksalnych (słowo „paradoks” zrobiło wśród warszawskich historyków wręcz perwersyjną furorę). Nie oznacza to, oczywiście, powrotu do jakiegoś niekrytycznego dogmatyzmu, posługiwania się gotowymi formułkami czy skostniałymi definicjami. Wręcz przeciwnie – poszukiwanie źródeł to praca *pograniczna*, dokonująca się na obrzeżach logicznej przestrzeni racji i uzasadnień, a do pewnego stopnia przedpredykatywna, „brak bowiem możliwości ich weryfikacji” (s. 9). Jednak operowanie na granicy możliwych związków pojęciowych, badanie ich istotowych zależności – to coś całkiem innego niż eksploracja antropologiczno-kulturowej niezbędności utopii i mitów w hipotetycznym modusie typu „jeśli Boga nie ma...”. Przytoczmy znamieny fragment, który rozważania o koncepcji czasu źródłowego podsumowuje tak oto:

Można się z tą konstrukcją zgadzać lub nie. Można ją poddać krytyce i odrzucić. Można uznać samo dążenie do źródłowości jako puste. Puste chyba jednak nie jest. Kiedy bowiem wracam do tekstów starożytnych i jednocześnie śledzę współczesne filozoficzne propozycje, nie mogę się pozbyć wrażenia, że oto same pojęcia, choć formułowane w zgoła innym języku i w zgoła innych kontekstach, zachowują coś, jak gdyby naturalne powiązania z innymi pojęciami, tworząc pewne układy wzbogające znaczenie. Te układy nieraz się rozsypują lub konstruują na nowo w zmienionych konstelacjach, ale bywa i tak, że nawet po wiekach coś z tych starych konstelacji powraca, świadcząc o tym, że powiązanie było silne, nieprzypadkowe, chciałoby się powiedzieć: źródłowe (s. 62–63).

Widac tu wyraźnie, że poszukiwanie źródłowości (w sensie tekstów, początku, istotowości) w systemach pojęciowych metafizyki w żaden sposób nie zmierza do redukcji złożoności, nie każe negatywnie wartościować i pozbywać się wszystkiego, co zbyt splecione, wieloznaczne i otwarte, nie odrzuca też formułowania myśli w postaci zdań mentalnych w rodzaju „mam wrażenie, że *p*”, „sądzę, że *p*”. Zresztą takie zdania pojawiają się w książce często, wyrażając zarówno poglądy autorki, jak i Platona, Plotyna, Kanta, Heideggera, Husserla czy Lévinasa, by wymienić tylko najważniejszych i najbliższych jej interlokutorów, z którymi prowadzi nieustanny dialog, a czasami gorący spór (to ostatnie spotyka przede wszystkim Heideggera). Może prowadzić to do kolejnego nieporozumienia, jakoby chodziło o sprawozdanie dotyczące możliwych, a przez to arbitralnych (historycznofilozoficznych) rozstrzygnięć problemów i konfliktów pojęciowych zgoła „nierozstrzygalnych”. Czy da się wszakże inaczej mówić o samych warunkach sensownej, a to przede wszystkim znaczy: przedmiotowo odniesionej, mowy? Czy źródła tak rozumianej sensowności – powiedzmy – mogą być sensowne w *tych* samym sensie? Kto z punktu widzenia wąsko rozumianej filozofii języka chciałby w takich granicznych (przed-)kon-tekstach stawiać zarzut niezobiektywizowanej „mentalizacji”, ten nie czytał lub nie zrozumiał (lub po prostu nie zapamiętał) np. Wittgensteina, nie wspominając nawet o Robercie B. Brandomie. Z filozofią języka Barbara Skarga ma zresztą pewien kłopot. W pierwszym eseju pisze następująco:

[...] filozof koncentruje się na źródle – wytrysku, na tym wytrysku, którym jest filozofia, a zatem ludzkie myślenie. Chodzi mu o odsłonięcie jej podstaw, podstaw samego myślenia i warunków jego prawdziwości. Dziś to źródło dostrzegł w języku [...]. Filozof żywi bowiem przekonanie, że w języku zachowały się ludzkie doświadczenia przenieszone z pokolenia na pokolenie, zawierające coś niezmiennie cennego, a nawet że sam język, ten warunek kultury, a może i myślenia, wskazuje na to, co istotne, co z samego źródła płynie. Można się zastanawiać nad tym, skąd, na jakich podstawach rodzi się *wiara w język* [podkreślenie – J.O.], tak charakterystyczna dla współczesnej filozofii. Czyżby na takiej oto, że coś, co niesie fałsz, musi zostać obnażone i odrzucone, że tylko prawda broni się w biegu różnych wydarzeń? Słaba to wiara i nie podlega procedurom argumentacji, ale nie wiem, czy można zaufać innej. Jest oczywiste, że w takim wypadku źródło przestaje być tylko metaforą, że przeciwnie, wyraża ono dążenie do prawdy o najgłębszym filozoficznym znaczeniu (s. 11–12).

Słowa powyższe pozwalają wnosić, że filozofia języka – a może też tradycja analityczna – jest czymś Barbarze Skardze bliskim, o ile tylko zwrot lingwistyczny nie wyradza się w dogmatyzm związany z korespondencyjno-epistemologiczną koncepcją prawdy, o ile schodzi na poziom analizy skierowanej przede wszystkim nie na „fakty” językowe, ale na warunki ich możliwości. Sama możliwość mowy i związanego z nią działania (choćby doświadczenia) zależy od poprzedzającego każdą faktyczność (i bezpośrednio) ustrukturalizowania pewnego pola sensu. Pojęcie źródłowości w jego właściwym sformułowaniu wywodzi się więc, zdaniem autorki, od transcendentálnego przełomu Kanta (w tej kwestii Husserl i Heidegger sformułowali jedynie – choć niekiedy bardzo ważne i reinterpretujące – przypisy). To właśnie odwołanie się do Kanta, a nie Husserla czy Heideggera, pozwala na uchylenie poststrukturalistycznego zarzutu o esencjalizm źródłowych poszukiwań filozofii. Jednak także transcendentálna argumentacja ma swoją „wiarę”, swoje *granice*: pytać o warunki możliwości samego zapytywania o warunki możliwości, to runąć w *Abgrund*, otchłań bez-podstawności, przez co Kantowska „procedura poszukiwania źródła może być uznana za hipotetyczną i nie dającą się udowodnić” (s. 19).

Stąd też zarysowana już w pierwszym eseju strategia *Kwintetu metafizycznego* polega na tym – z jednej strony – by w tym, co źródłowe, a więc stanowiące ramy czy warunki brzegowe wszelkiej pojęciowości (*resp.* fenomenalności), odnaleźć niejako niemożliwość samej tylko możliwości, granice wszelkiego typu (tak modnego dziś) afirmowania różnorodności. Z drugiej natomiast – by wciąż na nowo, wracając do początków i reinterpretując je (bo każdy powrót jest zarazem reinterpretacją), owe granice przekraczać, skoro ich niejednoznaczna modalność sprawia, że nie są one konieczne w sensie czegoś z góry już „raz na zawsze” ustalonego. Jest tak, gdyż pytanie o źródłowość ma charakter nie teoriopoznawczy, ale metafizyczny. Pytanie o *możliwość* warunków możliwości przekracza horyzont aktów intencjonalnych, złożonych struktur noezy i noematu, czy też – precyzyjniej – nie tyle przekracza, ile samo ów horyzont stanowi. Źródłowość tego, co obecne i dające się uchwycić w ramach podmiotowo-przedmiotowej struktury poznania, nie jest obecnością, przez co zresztą w nastawieniu epistemologicznym nie daje się w strumieniu fenomenów wychwycić, zidentyfikować fenomenowi źródłowego. W kontekście analizy Husserlowskiej „prezentującej naoczności” czytamy: „[...] czy tak sformułowane określenie da się zastosować np. do jakiegoś fenomenu? Które fenomeny są źródłowe, jak je wyróżnić? Czy są one tymi, które się świadomości prezentują, tu, przed, w obecności? Bynajmniej. Tak się prezentują wszelkie fenomeny jako przedmioty poznania, ale fenomen źródłowy nie jest zwykłym fenomenem, jakąś rzeczą daną w spostrzeżeniu”. Toteż „kiedy pytamy o źródłowość fenomenu, natychmiast przechodzimy z płaszczyzny źródłowej do ontologii; tu nie chodzi o poznanie, o pewność wiedzy ludzkiej, lecz o jakąś hierarchię bytu” (s. 16). Owo przechodzenie do ontologii oznacza porzucenie sztyw-

nych kryteriów poznającego intelektu i sprawia właśnie, że niewyczerpalne źródło myślenia metafizycznego to zarazem granica, na ostrzu której dokonuje się ludzkie bycie i która jest nieustannie przekraczana; „niewyczerpalność” znaczy tu „samozwrotność” – myślenie metafizyczne, odniesione do ludzkiego sposobu bycia, samo jest doń przynależne. Mamy zatem do czynienia z płynnością (źródłowych) granic, bo ontologia, mówiąc słowami Foucaulta (który, *notabene*, dość wstrzemięźliwie traktowany jest przez Barbarę Skargę), to zawsze „ontologia nas samych”.

To samoodniesienie metafizyki staje się motywem przewodnim ostatniego eseju zatytułowanego *Źródła metafizyczności*. Możliwość przesuwania *każdorazowo* koniecznych granic zostaje tu wywiedziona już z samego pojęcia granicy – tego, co oddziela, ale i łączy, wskazuje na to, co leży po drugiej stronie, co inne – „kiedy się mówi o granicach, to tym samym już się je przekracza, już się dostrzega to, co jest poza, choćby to coś miało być iluzją czy pozorem”. Owa możliwość bierze się zarazem stąd, że tkwi w nas „to dziwne uczucie nie uznające granic, przeciwnie – zachęcające do ich przekraczania” (s. 188–189). Nie powinno wprowadzać w błąd słowo „uczucie”, które zgoła nie ma tu subiektywistycznych konotacji. Autorka prowadzi z Kantem i Heideggerem – niejako wygrywając jednego przeciw drugiemu, by zarysować własne stanowisko – grę działania metafizycznego (gdyż działanie, jego najpierwotniejsza, egzystencjalna – jak czytamy na stronie 163 – postać, stanowi stawkę tej gry). A to właśnie Kant sformułował *pojęcie* metafizyczności – czyli pozapoznawczej podstawy, na której opiera się metafizyka w znaczeniu poznania zmierzającego do zupełności i pewności, tj. prawdy *par excellence*. Uczucie (metafizyczne) ma więc tu sens ogólnego egzystencjału, zbiorczej kategorii dotyczącej sposobów ludzkiego bycia. Pozostaje to w ścisłym związku z tym, że problem źródeł metafizyczności, podstawy wszelkich podstaw, rozpatrywany jest z perspektywy reinterpretacji Kanta dokonanej przez Heideggera w duchu jego „ontologii fundamentalnej”. Ma to pozwolić na znalezienie „szczeliny”, poprzez którą można wydobyć się z „zamkniętego kręgu” (s. 163) myślenia, paradoksu (chyba jednak pozornego) przynależności pytań i odpowiedzi dotyczących metafizyczności do samej metafizyki. Autorka przeprowadza rozróżnienie między uprawianiem ontologii a badaniem jej źródeł, źródeł ostatecznie czysto egzystencjalnych. Owa procedura wszakże przypomina schodzenie po szczeblach drabiny (wybrakowanej przez karkołomne wspinaczki Heideggera kuszone obietnicą paruzji *niehumanistycznego* bycia) po to, by następnie ją odrzucić. „Rezultat tych Heideggerowskich rozważań” – czytamy – „daje się zamknąć w powiązaniu trzech fenomenów właściwych ludzkiej egzystencji: źródła metafizyki tkwią w rozumieniu bycia, czasowości i projektującej wyobraźni, ale wszystkie trzy prowadzą do konieczności akceptacji skończoności ludzkiego bycia, która nie jest jakąś własnością, lecz »nieustannym, zwykle skrytym drżeniem wszystkiego co egzystuje«. To skończoność i lęk przed śmiercią są najgłębszą podstawą metafizyki” (s. 178–179).

Tym samym jednak ów Heideggerowski „rezultat” nie wyczerpuje problemu źródeł metafizyczności. Nie pozwala go nawet właściwie sformułować. Niejako co innego *explicite* mówi, a co innego *implicite* „robi”. Dotyczy bowiem nie tyle metafizyczności, ile raczej metafizyki jako pewnej postaci *o-graniczonego* poznania. Ponownie przytoczmy precyzyjny, a jednocześnie subtelny wywód Barbary Skargi:

Kant miał rację, pisząc, że cała tajemnica metafizyczności kryje się w człowieku i rozświećla przez te trzy podstawowe pytania: co mogę wiedzieć, co powinienem czynić, czego mogę się spodziewać (K[CzR], 2, 804a)? Sama forma tych pytań, jak pokazał Heidegger, miała wskazywać na skończoność człowieka. Ale nie tylko na nią. Już mówiłam o czystym rozumie i jego mocy myślenia bez granic. Drugie i trzecie pytanie nie dotyczą w ogóle możliwości wiedzy ani myślenia, lecz działania i czegoś, co nie da się określić inaczej niż nadzieja (s. 191).

A przecież bez odniesienia do nieskończoności nie można mówić (choćby regulatywnie, ale i konstruktywistycznie) o wiedzy, wolnym i odpowiedzialnym działaniu, które z kolei odsyłają do nadziei (zorientowanej religijnie i eschatologicznie bądź ukierunkowanej na to, co temporalnie absolutnie inne: przyszłość tych, którzy przyjdą po nas i za których los jesteśmy w wymiarze gatunkowym odpowiedzialni). Stąd też autorka odchodzi od Heideggerowskiej retoryki skończoności, czasowości, bycia ku śmierci (emfatycznie transponującej, *notabene*, maksymę skromności *memento mori*) i zwraca się ku pojęciom nieskończoności, wieczności i nadziei (pragnienia): „metafizyczność jest w nadzieję wpisana, bo to nadzieja daje nam moc bycia i pozwala przezwycięzać czas”, a także „otwiera przed nami perspektywy nieskończoności” (s. 195). Czy mamy zatem do czynienia z przejściem od (ugruntowanej w fenomenologii hermeneutycznej) ontologii skończoności i czasowości do (klasycznej) metafizyki nieskończoności i wieczności? Otóż książka – bez piętujących się narracji i metanarracji, nawarstwiających się form mowy zależnej (co częste zwłaszcza w dyskursach historycznofilozoficznych) i autoreferencyjnych negacji – odsłania nie tylko praktyczną konieczność, ale i teoretyczną możliwość myślenia metafizycznego, myślenia (i wypowiedzania) *de re*, co ostatecznie znaczy: rzeczy samej. A zarazem takiego myślenia prawdy, które *jest* krytyczne i wątpliwe, bo samo staje się prawdą i sposobem bycia, tak jak droga do źródeł – czymś źródłowym. O tyle też perspektywa wypracowana przez autorkę nie oznacza powrotu do zorientowanej na przedmiotowość metafizyki klasycznej. W tym sensie metafizyczność jest równoważna ze swoistą postawą metateoretyczną, która okazuje się heurystycznie efektywna (a jednocześnie efektowna).

Oto w esejach poświęconych źródłowości czasu, zła i doświadczenia – esejach niejako rozpościerających się między źródłowym początkiem a metafizycznością źródeł – pojęcia te zostają zontologizowane, co wytwarza zgoła nową to-

pografię poznawczą. Nie ma tu miejsca, by choćby z grubsza omówić owe misternie skonstruowane, wielowątkowe teksty. Jedyne wskaźmy więc np. na metafizyczną reinterpretację kosmologicznej teorii czasu u Platona (a oznacza to w rezultacie m.in. nowe usytuowanie i ustrukturuowanie ontologii czasowości w myśli Heideggera), krytykę koncepcji banalności zła u Hannah Arendt i odwrócenie Lévinasa (nie dobro, ale zło rodzi się w intersubiektywnych relacjach Ja–Ty) na podstawie tezy o pierwotności zła („Dobro to tylko moment przejaśnienia, jakby to ono było raczej nieobecnością zła aniżeli odwrotnie”, s. 106) czy też na ujawnienie ukrytego wymiaru – związanego z pojęciem doświadczenia jako nawrócenia (*metanoia*) – Heideggerowskiego rozumienia sumienia i winy. Choć rozważania tego typu generują konfuzje w ramach tradycyjnych map pojęciowych metafizyki, a ostatecznie „dekonstrukcyjnie” odsłaniają niezwerbalizowane semantyczne deficyty, przesunięcia i zniekształcenia, to jednocześnie wychwytyją regularności tego, co ambiwalentne; regularności zgoła ontologiczne, skoro „dają się związać z byciem ludzkim jako takim” (s. 151).

Kwintet metafizyczny to utwór niezwykle i zaskakujący. Trzeba się więc cierpliwie wsłuchać i powoli, nie bez wysiłku, smakować, by u kresu, w konstelacji kontekstów i sensów, w mrocznej głębi kontrapunktu móc pojąć zdanie, które pada już na początku: „Prawda jest źródłowa” (s. 8).

Janusz Ostrowski

Wygaśnięcie demograficzne ludzkości

Christian Godin, *Koniec ludzkości*, tłum. Zofia Pająk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, 205 s.

Christian Godin w książce *Koniec ludzkości* przedstawia pesymistyczny obraz przyszłości gatunku ludzkiego. Jest to praca z gatunku futurologicznych czy, jak nazywają niektórzy tego typu rozważania – „sięgająca za horyzont”. Godin należy bowiem do grona intelektualistów, którzy nie biorą serio opinii K. Poppera przestrzegającego przed tworzeniem futurystycznych wizji z powodu niemożności naukowego określenia dziś tego, co poznamy dopiero jutro.

Spróbujmy przyrzec się tej intrygującej wizji demografa, który analizuje znaki towarzyszące wygaśnięciu ludzkości.

Godin powtarza za H. Jonasem, iż pierwszym imperatywem ludzkości, imperatywem kategorycznym, a nie hipotetycznym, jest stwierdzenie: „ludzkość musi