

A n d r z e j L e d e r

Poza metafizykę

W książce Hanny Buczyńskiej-Garewicz przeplatają się stale dwa wątki, łączące rekonstrukcje poglądów poszczególnych myślicieli. Pierwszy, na pozór bardziej oczywisty, to powracająca polemika z linearnym, wyrastającym z przyrodoznawstwa pojmowaniem czasu. „Czas zegara”, w którym punktowe chwile następują po sobie, jedna za drugą, nie łącząc się w żaden sposób, a jednocześnie tworząc nić, na którą nanizane są wydarzenia, jak przekleństwo przewija się przez kolejne strony pracy, stanowiąc ciągle wyzwanie dla prób takiej konceptualizacji, w której czas człowieka łączy teraźniejszość, przeszłość i przyszłość.

Drugi wątek, określający intelektualne tło wszystkich rozważań, to obrona metafizyki, rozumianej jako całościowe odniesienie do bytu, do tego, co jest. Obrona metafizyki jako przeciwstawienie się redukcjonizmowi we wszelkiej postaci.

Związek między tymi dwoma wątkami sięga samych korzeni myślenia filozoficznego. Nie tylko dlatego, że linearna wizja czasowości, wyrastająca z pozytywistycznej koncepcji nauki, a więc też poznania, przynależy do nurtu antymetafizycznego w filozofii, nurtu, który od czasu Koła Wiedeńskiego próbuje wmówić ludziom myślącym, że wszelkie pytania wychodzące poza sądy o faktach są nieprawomocne. Problem jest dużo starszy. Ujawnia się on w całkowicie klarowny sposób już w pamiętnym rozmyślaniu Augustyna, od którego Buczyńska-Garewicz rozpoczyna swoje badanie. Czas uchwycony umysłem, jako rzeczywistość, zawsze rozpada się na przeszłość, której w sensie faktycznym nie ma, przyszłość o podobnym statusie i teraźniejszość – ulotny łącznik dwóch niebytów. Ta aporia stoi w tak rażącej sprzeczności z podstawowym, przeddyskursywnym doświadczeniem, że sam Augustyn zdaje nam z niej relację, zapisując pamiętne zdanie: kiedy nie jestem pytany, wiem. Ale kiedy mnie pytają – nie wiem. Jak można przekroczyć tę paradoksalną sytuację?

Autorka *Metafizycznych rozważań o czasie* zwraca się w stronę Husserla. Wydaje się, że rzeczywiście w jego filozofii szukać można ważnych wskazówek, pozwalających wyjść z impasu. Być może warto ich poszukiwać nie tylko w sferze Husserlowskich rozważań o czasie, ale w jądrze samej metody fenomenologicznej. Wiadomo, że Husserl był myślicielem sfery tego, co możliwe, interesowało

go przede wszystkim badanie warunków możliwości zjawisk, ich realne istnienie traktował z pewnym lekceważeniem, biorąc je „w nawias”. W jego myśli wszystko, co może być przedmiotem świadomości, jest – jako fenomen – dane. To pozwala oderwać się od pytania o rzeczywistość, o aktualne istnienie zjawisk, także tych przeszłych, unaocznianych przez pamięć, czy przyszłych – przewidywanych. Można porzucić przygnębiające pytania o to, gdzie jest teraz przeszłość, i czym, jeśli nie granicą dwóch nicości, jest teraźniejszość.

W świetle przenikania się kategorii modalnych, wychodzących poza to, co tylko realne, przyszłość, teraźniejszość i przeszłość są stale współobecne. A przecież właśnie oderwanie od dyktatu faktów przyrodniczych, dyktatu „fizyki” jako tego, co realne, stanowi filozoficzny sens pozornie przypadkowego – jak wiadomo wywodzącego się z układu ksiąg Arystotelesa – pojęcia „meta-fizyki”.

Dopiero w horyzoncie tak nakreślonej metafizycznej perspektywy mogę zająć się problemem, który w całej książce wydaje mi się najbardziej ważki, problemem afirmacji pełni czasu, a więc też pełni istnienia. Przywołując Nietzscheańską koncepcję wiecznego powrotu, Buczyńska-Garewicz stawia problem: Jeżeli cała przyszłość i przeszłość spotykają się w człowieku, to jak może on przyjąć ten ciężar? Jak można uwolnić przeszłość od jadu resentymentu, jadu, który przez negację rozpuszcza przeszłe zdarzenia i unicestwia ich sens? Czy nie jesteśmy skazani na Sartre'owską „ucieczkę do przodu”, owo całkowite zaprzeczenie tego, co było, i – przez rozumienie człowieka jako istotowej nicości – otwarcie drogi do w pełni swobodnego wyboru, wręcz ustanowienia tego, co chciane, poza wszelkim depozytem znaczeń?

Problem ten odzwierciedla się w niezwykle istotnej – nie tylko dla filozofii, ale dla całej współczesnej humanistyki – dyskusji. Czy interpretacja ma prowadzić do harmonizacji znaczeń, czy też zawsze musi oddać hołd „zadrze”, która wszelką interpretację obala i pozbawia spójności? I w jaki sposób to „oddanie hołdu” miałoby wyglądać? Wbrew pierwszemu wrażeniu pytania te ściśle związane są z problemem afirmacji czasu.

Autorka przytacza jedną ze współczesnych odsłon tej dyskusji, nawiązując do sporu Hansa Georga Gadamera i Jacques'a Derridy. Ten pierwszy chce, by interpretacja zawsze odsyłała do tekstu samego, którego nie likwiduje i nie zastępuje, lecz który pragnie zrozumieć. Ten drugi postuluje taki sposób interpretowania, w którym proces rozumienia jest jednocześnie budowaniem nowego tekstu, zastępującego stary. Nazywa ten sposób myślenia dekonstrukcją. Buczyńska-Garewicz pisze:

Ponieważ interpretowany tekst jest zawsze przeszłością wobec interpretacji, mamy tu do czynienia także z kwestią relacji między przeszłością a przyszłością. Derrida prezentuje ten sam nihilistyczny stosunek do przeszłości, jaki znaleźliśmy u Sartre'a¹.

¹ Hanna Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie*. Wydawnictwo Universitas 2003, s. 238.

Można ten konflikt rozumieć jako spór dwóch hermeneutyk, jednej, która zakłada spójność sensu w procesie interpretacji, i drugiej, odnajdującej leżącą zawsze u podstaw zjawisk sprzeczność, niesprowadzalną do żadnej mediatyzującej figury, sprzeczność, która zmusza do rozerwania jawnej tkanki tekstu. Na początku XX wieku najklarowniej ta różnica strategii interpretacyjnych ujawniła się w myśli Diltheya z jednej strony, a Freuda – z drugiej. Wiąże się ją ze zderzeniem dwóch wielowiekowych tradycji czytania Pisma Świętego. Jedna to myśl protestancka, której kontynuatorami mają być Dilthey i Gadamer, druga wywodzi się z żydowskiego mistycyzmu, którego ślad odnaleźć można w najgłębszych założeniach psychoanalizy.

Jest to jednocześnie odsłona najbardziej fundamentalnego filozoficznego sporu o rolę sprzeczności w bycie. Czy zjawisko zawsze określone jest przez konflikt sprzecznych ze sobą motywów, *polemos*, jak chce Heraklit, czy też, za Parmenidesem, nicości nie można myśleć, a więc wszystko ostatecznie da się sprowadzić do przejrzystej harmonii tego, co jest?

Czy można interpretować Nietzschego w duchu Parmenidesa? Abstrahowanie od destrukcji, obecnej w jego dziele, nie jest typowe. W tym tkwi wielka oryginalność proponowanego przez Buczyńską-Garewicz rozumienia koncepcji wiecznego powrotu. Nietzsche jako myśliciel afirmujący pełnię czasu, pełnię ludzkiego doświadczenia, przeciwstawiony Sartre'owi jako nihilistcie, zaprzeczającemu depozytowi przeszłości. Autorka staje po stronie tak rozumianego Nietzschego. Czy nie pozostawia to cienia wątpliwości?

Czytana przez nią myśl Nietzschego jest patetyczną próbą oderwania się od destrukcyjnego, negatywnego aspektu ludzkiej egzystencji, aspektu, który on sam nazywa *resentymentem*. Czy jednak owa krucjata nie jest zdeterminowana właśnie głębokim doświadczeniem owego *resentymentu*? Czy Nietzsche nie zmaga się stale z czymś, co intymnie zna, z własnym, dramatycznie bolesnym i natrętnym poczuciem rozpadu i nicości życia? Czy idealizowaniu antycznego człowieczeństwa nie towarzyszy wybuch nienawiści wobec prawie wszystkiego, co współcześnie tego tragicznego myśliciela otacza? I czy wobec tego afirmatywne odczytanie mitu wiecznego powrotu nie pomija czegoś istotnego, co w owym przesłaniu jest zawarte?

Heglowskim sposobem rozwiązywania tego dylematu było uczynienie negacji pełnoprawnym członem triady dialektycznej. Umieszczając konstrukcję Hegla w polu fenomenologicznym, Sartre uzyskał narzędzie, które pozwoliło mu abstrahować od tego, co dane, i w nicości, jako istocie świadomości, poszukiwać warunków wolności. Buczyńska-Garewicz widzi w tym nihilizm, który odrzuca wszelką determinację, wszelką konieczność, a więc wszelką przeszłość. Sądzę jednak, że w swojej interpretacji chce połączyć akt, w którym człowiek uznaje ciężar swojej przeszłości, uznaje więc determinację przez to, co już się stało, z innym aktem, w którym przeszłość afirmuje, a więc w jakiś sposób utożsamia ją ze swoją wolą.

Mówi „tak, tego chciałem” zamiast „było”. Afirmując pełnię czasu, afirmuje byt, a następnie czyni siebie samego tego bytu sprawcą. A przecież to dwa różne gesty.

Czy można w ogóle w pełni afirmować byt? I jeśli ów byt wiąże się z horyzontem wszystkich możliwych czasów, to czy można, w duchu tak czytanego Nietzsche, w pełni afirmować czas przeszłości? Obejmować aktem woli to, co przyniósł los? Autorka wielokrotnie odwołuje się do metaforycznego obrazu „bramy czasu”, w którym Nietzsche zapisuje koncepcję spotkania przeszłości i przyszłości. W bramie tej leży pasterz, duszony przez węża. Zaratustra mówi: trzeba wypłuć węża! Ma to oznaczać odrzucenie resentymentu – pozwolić pasterzowi podnieść się i iść. Ale czy pasterz może zapomnieć czas, w którym wąż go dusił? Czy może powiedzieć: tak, leżałem wieczność całą zatruty przez resentment, tak, tego chciałem? W imię czego miałby to powiedzieć?

Dostojewski pisze, że dopóki jedno dziecko płacze, nic nie jest zbawione. Nawiązując do Heraklita, Emmanuel Levinas ujmuje tę myśl w języku filozofii: „Myśleniu byt jawi się pod postacią wojny”². Myśl musi więc stale i w każdej chwili celować poza istnienie, w absolutną Inność. A właściwie zdawać wobec Innego sprawę. W doświadczeniu czasu oznacza to niemożność wiecznego powrotu. Jednak z innego względu, niż o tym pisze, pod wpływem psychoanalizy, Pierre Klossowski. Dla Levinasa bytu jako całości afirmować nie można. Myśl musi bowiem przeciwstawiać się beżmiernemu cierpieniu, które istnieniu towarzyszy. Inaczej jej roszczenia, pragnienie jedności i zrozumienia jawią się jako zabawna iluzja. Wtedy zaś zabieg harmonizacji jest uzurpacją tryumfującej woli. Woli, która chce usprawiedliwić przeszłe cierpienia i zaprzeczyć swojej zależności od wezwania Innego. W każdej chwili, spoza teraźniejszości, przeszłości i przyszłości, dochodzi to wezwanie, na które myśl odpowiada. Dlatego w doświadczeniu chwili zawsze dokonuje się przekroczenie metafizyki w stronę etyki. Etyki, która stale musi rozważać swoją pozycję pomiędzy afirmacją niepopadającą w tryumf a negacją, która nie staje się nihilizmem.

² Emmanuel Levinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 4.