

Maciej Potępa

## Kryzys pojęcia podmiotu w filozofii postmodernistycznej

### 1. Kryzys pojęcia podmiotu w filozofii nowożytnej

Hasło „poza podmiotem” odnosi się do kręgu problemów, jakie znalazły się w centrum uwagi filozofii neostrukturalizmu i postmodernizmu. Chodziło w nich o radykalne zakwestionowanie pojęcia podmiotu, jednego z najistotniejszych fundamentów i jednej z najważniejszych zasad filozofii nowożytnej. Radykalne zakwestionowanie sensowności posługiwania się w filozofii pojęciem podmiotu zostało zainspirowane re-lekturami Nietzschego, Freuda, Heideggera i Adorna. Można przypuszczać — zasadnie, jak mi się wydaje — że krytyka subiektywności, przynajmniej częściowo, jest także krokiem w przetworzeniu rozczarowania, jakie współczesność zgotowała człowiekowi. Niewątpliwie należy ona do „świata pokopernikańskiego”, w którym, jak powiedział Nietzsche, „człowiek stoczył się z centrum w kierunku X”<sup>1</sup>. Krytyka subiektywności należy do stale wzmagającej się w pokopernikańskim świecie krytyki kultury, cywilizacji i techniki ze wszystkimi jej instrumentami panowania. Krytyka ta ma swoje oparcie w ogólnie rozpowszechnionym doświadczeniu wystawienia jednostki na wpływ niekontrolowanych, anonimowych procesów w społeczeństwie, polityce i gospodarce. Ma więc u swych podstaw doświadczenie beziły jednostki. Motywowana przez nie krytyka (fałszywie rozumianej) subiektywności jest przede wszystkim krytyką rzekomej władzy podmiotu w świecie współczesnym. Ale trzeba również przyznać, że postmodernistyczna krytyka subiektywności nie tylko jest motywowana na sposób socjologiczno-polityczny, ma bowiem także swoją istotną filozoficzną komponentę.

W świetle postmodernistycznej krytyki podmiotu można by postawić pytanie: Czy mowa o „Ja” zawiera jeszcze jakiś potencjał rozumności czy też jest w ogóle bezrozumna? Czy „Ja” wraz z koncepcją „Ja” jest czymś, co w ogóle daje się uratować czy też jest czymś ostatecznie zwyciężonym — *finis hominis*?

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtziger Jahre*, w: *Werke in 3 Bänden*, hrsg. v. K. Schlechta, München 1954, t. III, s. 882.

Należy na wstępie zauważyć, że pytania te nie są czymś nowym czy też wyłącznym odkryciem myśli postmodernistycznej: należą bowiem do centrum filozofii nowożytnej.

Już przecież Hume twierdził, że jedność „Ja” ze względu na wielość zmysłowych wrażeń, jaka dana jest w doświadczeniu, jest iluzją. Refleksja jednostki nie znajduje wśród danych zmysłowych czegoś takiego, jak substancjalna jedność podmiotu, która mogłaby być fundamentem zmieniającej się w czasie różnorodności wrażeń zmysłowych.

Idea tożsamości podmiotowej, dana rzekomo na podstawie doświadczenia przez jednostkę swojego substancjalnego substratu przeżyć, okazuje się być już w oczach Hume’a wymysłem filozofów. Hume kwestionując pojęcie tożsamości podmiotowej, opartej na fundamencie substancji, zwrócił się przeciwko kartezjańskiej koncepcji podmiotu jako samoświadomości, ujętej jako *res cogitans*.

Jednak krytyka Hume’a pozostawiła nienaruszonym samo pojęcie samorefleksji — przez które rozumiano zdolność jednostki do stawania się w poznaniu swoim własnym przedmiotem poznania. Wszystkie próby, które po krytyce Hume’a podejmą zadanie odbudowania autorytetu podmiotu i w jego ramach zmierzać będą do uczynienia nauki godnym zaufania instrumentem orientacji człowieka w świecie, wspierają się na pojęciu samorefleksji. Pewność naszej wiedzy, jej zastosowanie i legitymizacja naszego działania mogą zostać należycie ocenione tylko na podstawie wglądu we własne procesy poznawcze — a to właśnie gwarantuje samorefleksja. Był tego w pełni świadom Kant, który jako pierwszy w filozofii rozwinął tzw. refleksyjny model podmiotowości.

Kant ujmuje „Ja” w akcie, w którym podmiot odwraca się od przedmiotów należących do świata (zewnętrznego — *red.*) i zwraca się ku sobie, zachowując tym samym jedność z samym sobą. Tę transcendentalną samowiedzę nazywa Kant transcendentalną apercepcją. Integralnym składnikiem wszelkiej świadomości jest nie tylko przedmiot, lecz również świadomość przedmiotu, która zawiera w sobie (dla Kanta) potencjalną samowiedzę. Kant mówi o tym na początku § 16 *Krytyki czystego rozumu* w słynnym sformułowaniu: „Przedstawienie „Myślę” musi móc towarzyszyć wszystkim mym przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby coś we mnie przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane” (B 131). Transcendentalna apercepcja, którą Kant nazywa (§ 16) „pierwotną syntetyczną jednością apercepcji” nie jest ani jednością różnorodności danych naocznych, ani jednością kategorii, umożliwiającą powiązanie czystych kategorii w jedność sądu na poziomie poznania intelektu. Bez „pierwotnej jedności syntetycznej apercepcji” nie jest więc możliwe ani wiązanie w jedność nieokreślonej wielości danych naocznych, ani wiązanie kategorii przedmiotowych w jedność sądu na poziomie intelektu. Ta transcendentalna najwyższa jedność jest przedmiotowym warunkiem wszelkiego poznania<sup>2</sup> i należy ją odróżniać od „podmiotowej jedności świadomości stanowią-

---

<sup>2</sup> O. Höffe, *Immanuel Kant*, Warszawa 1994, s. 101.

cej określenie zmysłu wewnętrznego" (B 139), która jest dana w empirycznie określonym czasie. Transcendentalna apercepcja pełni u Kanta funkcję Ja — ostatecznie fundującego poznanie. Nie jest to „Ja” ujęte, jak u Kartezjusza, jako substancja myśląca (*res cogitans*). Kantowskie „Ja” jako najwyższy warunek poznania samo nie może zostać poznane, ponieważ dopiero funduje warunki poznania kategorialno-fenomenalnego. Owo „Ja” może zostać tylko pomyślane.

Kantowskie przedstawienie ujmuje istotę Ja jako refleksję. Ta teoria o istocie Ja wychodzi od podmiotu myślenia i podkreśla, że podmiot stale znajduje się w pewnym odniesieniu do siebie. To odniesienie polega na tym, że podmiot za pomocą refleksji uchwytuje siebie jako przedmiot; zdolność do konstytuowania przedstawień, która pierwotnie odnosi się do przedmiotów, odnoszona jest do siebie samej, i w ten sposób, w jednym przypadku świadomości, nie można od siebie oddzielić myśli i tego, co pomyślane, aktywności i tego, co z niej wypływa. Jeśli podmiot jest przedmiotem wiedzy, to właśnie na mocy swojej aktywnej subiektywności.

Teoria ujmująca Ja jako refleksję porusza się stale po kole. U podstaw refleksyjnego modelu wyjaśniania samoświadomości leży wiara w to, że samoświadomość powstaje poprzez stosunek samoodniesienia, który ma miejsce wtedy, kiedy samoświadomość odwraca się od świata i zwraca się ku sobie samej ujmując siebie w formie przedmiotu. Jednak zagadka samoświadomości nie daje się w ten sposób niejako *quasi*-automatycznie rozwiązać: wikła się ta teoria w beznadziejne trudności, znane w literaturze przedmiotu pod mianem „trudności z identyfikacją” świadomości<sup>3</sup>.

Otóż jeśli przyjmiemy, że „Ja” uzyskuje poznanie swojej podmiotowo-przedmiotowej jedności dopiero poprzez zwrócenie się świadomości, za pomocą refleksji, ku samej sobie, to wtedy identyfikacja jej nie jest możliwa, ponieważ podmiot nie zna tego, czego powinien szukać. Podmiot na drodze refleksyjnego zwrócenia się ku sobie nie jest w stanie wyjaśnić własnej tożsamości, albowiem żeby tego dokonać, należałoby wykazać, że „Ja ujmujące” jest tym samym, co „Ja ujmowane”. Jeśli natomiast przyjmiemy, że podmiot jest już w posiadaniu wiedzy o swojej podmiotowo-przedmiotowej jedności, to wtedy co prawda identyfikacja owej jedności nie nastręcza żadnych trudności, ale teoria porusza się po kole, ponieważ już na początku rozumowania zostaje założony jej wynik.

Fichte zwrócił jako pierwszy uwagę na to, że podstawowy błąd refleksyjnej teorii podmiotu polega na tym, że przedstawia ona „Ja” tylko w formie przedmiotu, znajdującego się „obok” innych przedmiotów. Nie jest więc w stanie ująć „Ja-podmiotu” w nim samym (i dla niego samego), żeby w ten sposób rzeczywiś-

---

<sup>3</sup> Tradycyjny model świadomości przedstawił jako pierwszy D. Henrich w swoim artykule *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, w: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für W. Cramer*, Frankfurt a/M 1966; później także K. Gloy analizowała szczegółowo ten problem w artykule *Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses*, w: *Fichten-Studien*, t. 1.

cie przenieść się w perspektywę takiego podmiotu, który konstytuowałby sam siebie za pośrednictwem wiedzy o sobie. To zadanie podejmuje Fichte.

Można zasadnie twierdzić, że stadia w rozwoju Fichteańskiej „teorii wiedzy” (*Wissenschaftslehre*) pokrywają się z różnymi próbami wyjaśnienia przez Fichtego tajemnicy samoświadomości. Ale właściwie nigdy nie udało się mu wypracować w sposób jasny i wyraźny zadowalającej teorii samoświadomości. Mowa Fichtego o Ja, które samo siebie ustanawia<sup>4</sup> (*Das Ich, das sich selbst setzt*), jest negatywnym obrazem refleksyjnego modelu samoświadomości, którego braki Fichte w pełni rozpoznał już w *Wissenschaftslehre* z roku 1794. Podstawowa myśl Fichtego zmierza do tego, by pokazać, że żadne Ja podmiotu nie poprzedza samoświadomości. Podmiot wkracza na scenę dopiero wraz z pojawieniem się na niej świadomości Ja=Ja. Wychodząc od Ja-podmiotu, nie można z niego wyprowadzić samoświadomości. Kiedy Fichte mówi o samoustanawianiu się Ja, to ma na myśli tę bezpośredniość, w której Ja, jakby za jednym razem w całości, wyłania się z mroków.

Tak więc nie istnieje to, co ustanawiające (*Setzendes*), które pojawiałoby się po samym ustanawianiu (*Setzen*). Ja jest tym ustanawianiem, poprzez które powstaje jego „bycie dla siebie” (*Fürsichsein*). To, co w sposób absolutny (*schlechthin*) ustanawia samo siebie, jednocześnie ustanawia swoje „bycie dla siebie”. Fichte mówi w tym kontekście o „Ja absolutnym”, które ma tę właściwość, że „ustanawia siebie samo”. Owo Ja jest dlań największą zasadą wiedzy. Nie jest ono rozumiane jako Ja empiryczne, lecz jako szczególnie rodzaj absolutnego podmiotu, który podlega określonym, właściwym sobie prawidłowościom, mianowicie jest ono tym momentem w naszej wiedzy, który jest w sposób bezwarunkowy ustanowiony przez siebie samego. W owym Ja to, co ustanowione, jest tożsame z tym, co ustanawiające (*Im Ich sind Gesetztes und Setzendes identisch*).

W Fichteańskiej konstrukcji „Ja absolutnego” ważne są zwłaszcza dwa momenty: po pierwsze, owo „Ja absolutne” pomyślane jest jako źródło wszelkiej realności, a więc także realności każdego empirycznego „przedmiotu” (Nie-Ja) i wszelkiej „przedstawiającej go empirycznej świadomości”. Po drugie, co jest dla badań nad teorią podmiotu szczególnie ważne, samo Ja absolutne jest tożsame z czystą aktywnością (*Tätigkeit*), „siłą” (*Kraft*), dzięki której ono samo siebie wytwarza i określa cały swój „byt”, który ma zarazem charakter absolutnego przedmiotu.

Czy Fichtego wyjaśnienie powstania samoświadomości unika trudności, w jakie popada refleksyjna teoria samoświadomości? W przypadku ustanawiania owo działanie świadomości jest ujęte jako realny produktywny akt świadomości, zaś produkt tej aktywności jako wiedza o nim. Wprawdzie twierdzi się, że aktywność byłaby niczym, jeśli nie wyłaniała z siebie produktu, ale przecież aktywność,

<sup>4</sup> J.G. Fichte, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. J.H. Fichte, Berlin 1845, t. 1, s. 96.

poprzez którą Ja samo siebie ustanawia, musimy umieć odróżnić od jego produktu, którym w tym przypadku jest świadomość Ja już ukonstytuowanego. I właśnie tym produktem aktywności świadomości może być jedynie wiedza, podczas gdy aktywność można pomyśleć jako podstawę wiedzy, jeśli ująć także tę podstawę jako aktywność „dla siebie”. Teoria „Ja, które ustanawia samo siebie” unika wprawdzie błędnego koła, w które wikała się refleksyjna teoria samoświadomości, ponieważ nie zakłada „Ja”; faktycznie jednak nie prowadzi ona do wiedzy o „Ja”, lecz jedynie przyjmuje dogmatycznie, że problem wiedzy „o sobie samym” został definitywnie rozwiązany.

Niezadowoleniu z produkcyjnego modelu podmiotowości jako pierwsi dali wyraz romantycy: Schleiermacher, Novalis, Hölderlin. Należą oni do myślicieli, którzy przeprowadzili krytykę refleksyjno-produkcyjnego modelu samoświadomości. Wysunęli polemiczne w stosunku do niego pojęcie „bezpośredniej samoświadomości” (*unmittelbares Selbstbewusstsein*)<sup>5</sup>. Wedle Schleiermachera, na przykład, wskazuje ono na to, że podmiot nie jest w stanie zapośredniczyć swojego bytu za pomocą refleksji. Absolutna władza podmiotu załamuje się na faktyczności niedostępnego dlań samozapośredniczenia. Niedostępność bytu podmiotu dla jego refleksyjnego ujęcia, absolutna zależność władzy refleksji od założonego w niej myślenia „innego” (w naszej bezpośredniej samoświadomości jest zawsze założona transcendentna podstawa) zmusza nas, twierdzi Schleiermacher, do przekroczenia obszaru refleksji — rozwijanej monologicznie przez podmiot — i skierowania się w stronę interpretacji obecności w nas „transcendentnej podstawy”. Brak jedności samoświadomości w refleksyjnym ujęciu podmiotu jest warunkiem otwarcia się podmiotu na świat i drugi podmiot.

Romantyczne rozbicie koncepcji refleksyjno-produkcyjnego podmiotu przyjął w swojej hermeneutycznej filozofii H.G. Gadamer. Również dla niego, jak dla romantyków, samoświadomość nie jest „punktem archimedesowym” — absolutną podstawą wiedzy o świecie. Dobitnie wychodzi to na jaw już w samym określeniu zadania hermeneutyki w *Wahrheit und Methode*, zgodnie z którym ma ona za cel posuwać się tak daleko w odwrotnym kierunku po drodze heglowskiej fenomenologii, póki nie wykaże w każdej subiektywności określającej jej substancjalności<sup>6</sup>. Na miejsce samoświadomości wkracza u Gadamera nasze uczestnictwo w życiu, proces stawania się sensu. Rolę heglowskiego zapośredniczenia pełni tu tradycja (dokładniej: *das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*). W tym sensie tradycja stale jest obecna za plecami partnerów komunikacji i zapośrednicza ją w sposób nie zawsze przez nich uświadamiany. Chodzi tu przede wszystkim o to, że w każdej rozmowie, w każdym rozumieniu, niezależnie od tego, czy mamy świadomość tego oddziaływania, obecny jest wpływ dziejów.

<sup>5</sup> F. Schleiermacher, *Dialektik*, Hrsg. v. R. Odebrecht, Leipzig 1942, s. 287, 290.

<sup>6</sup> H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, s. 286. Por. wyd. pol. *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Interesse, Kraków 1993, s. 287.

We wszelkim myśleniu i działaniu jesteśmy określani, twierdzi Gadamer, przez dzieanie się (*Geschehen*) przekraczające wymiar pojedynczego podmiotu<sup>7</sup>. W hermeneutyce Gadamera pojedynczy podmiot nie jest zakładany dla siebie jako nośnik procesu rozumienia. Właściwym podmiotem jest wyartykułowana w języku tradycja, z którą prowadzą rozmowę komunikujące się ze sobą indywidua. Ale czy w takiej sytuacji podmiot nie ulega anihilacji? Rzeczywiście! U Gadamera podmiot rozplywa się w języku. Język nie jest więc aktywnością podmiotu, lecz jest raczej procesem, w trakcie którego same rzeczy wychodzą na jaw.

Rzeczywistość języka — zdaniem Gadamera — polega na rozmowie. Język obecny w rozmowie unaocznia stawanie się samych dziejów<sup>8</sup>. Ten dziejowy charakter języka nie podlega już relatywizacji, ponieważ język wszystko w sobie zawiera. Modelem ontologicznym języka — a więc modelem jego sposobu bycia — jest dla Gadamera gra. Podstawową cechą gry stanowi fakt, że jej podmiotem nie jest grający, lecz sama gra. Grający jedynie włącza się w nią, podejmuje ją; kto gra, jest także grany. Sposobem bycia gry jest — jak powiada Gadamer — samoprezentacja. Język jest więc grą, która sama siebie grając przejmując u Gadamera rolę absolutnego podmiotu. Jeśli to twierdzenie usytuujemy w perspektywie historii filozofii, to okazuje się, że ruch od Schleiermachera, Hegla, przez Diltheya i Heideggera, do współczesnej hermeneutyki jest konsekwentny. Różwój filozofii od Hegla, przez Heideggera, do współczesnej hermeneutyki polega na coraz radykalniejszym ujmowaniu bytu w aspekcie dziejowości. W rezultacie tego przewyciężeniu filozofii subiektywności w hermeneutyce odpowiada — w paradoksalny sposób — spełnienie się jej do końca<sup>9</sup>.

Podmiot stopniowo rozplywa się, nie jest dla siebie samego zakładany, a tylko odgraniczony od tego, co inne i jako takie zanegowane. Konkretnie: u Hegla podmiot historii, duch, daje się jeszcze oddzielić od dziania się; duch znosi w sobie to dzianie się jako dzianie, obejmuje sobą historię jako coś od niego różnego, co jako różne należy zanegować. U Diltheya podmiot rozplywa się w życiu (czy w duchu), albowiem u podstaw modelu rozumienia Diltheya, który na miejsce naiwnej teorii wczucia (*Einfühlen*) przyjmuje metodologiczny związek przeżycia, przedstawienia i rozumienia (*Erleben, Vorstellung, Verstehen*), leży model filozofii życia: życie ducha polega na tym, że się eksterioryzuje w obiektywizacjach i jednocześnie powraca do siebie za pośrednictwem refleksyjnego ujęcia tych eksterioryzacji życia. Podmiot dziejów Heideggera — bycie — można jeszcze w mniejszym stopniu niż ducha u Hegla oddzielić od dziania się. Bycie nie jest u niego zakładane dla siebie, ponieważ wtedy byłoby bytem. U Heideggera nie możemy w ogóle mówić o byciu jako podmiocie dziejów, określeniu „podmiot” nie przysługuje tu żadne pozytywne znaczenie.

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 340.

<sup>8</sup> H.G. Gadamer, *Die Kontinuität der Geschichte und Augenblick der Existenz*, w: tegoż, *Kleine Schriften*, Tübingen 1967, s. 159.

<sup>9</sup> W. Schulz, *Anmerkungen zur Hermeneutik Gadammers*, w: *Hermeneutik und Dialektik*, t. 1, Tübingen 1970, s. 314.

Możemy wreszcie postawić pytanie, które nas tu głównie interesuje, mianowicie: co nowego wnosi postmodernizm do ujęcia problematyki podmiotu? Czy mamy tu do czynienia z jeszcze radykalniejszym zakwestionowaniem pojęcia podmiotu, niż miało to miejsce do tej pory w tradycji filozofii nowożytnej? A może chodzi tu w ogóle o całkowitą anihilację tego pojęcia?

Chciałbym odpowiedzieć na te pytania na podstawie tekstów autora, którego dorobek zgoda inaczej niż Derridy czy Lyotarda, prawie w ogóle jest w Polsce nieznany. Chodzi tu o Gianni Vattimo i jego poglądy wyłożone przede wszystkim w książkach: *Al di là del soggetto (Poza podmiotem)*. *Nietzsche — Heidegger e l'ermeneutica (Nietzsche — Heidegger i hermeneutyka)* oraz w zbiorze esejów filozoficznych, opublikowanych w Niemczech pod tytułem *Das Ende der Moderne*<sup>10</sup>.

## 2. Nihilizm — kryzys idei humanizmu — technika — przewyżczenie metafizyki w filozofii G. Vattimo

Vattimo wychodzi od filozofii Nietzschego i Heideggera, próbując przy ich pomocy powiązać spójnie nie zawsze koherentne koncepcje postmodernistyczne, żeby w ten sposób nadać im, jak sam mówi; „ściśłość i filozoficzną godność”<sup>11</sup>. Z jednej strony, konstytuuje Vattimo w niezwykle oryginalny sposób pomost pomiędzy filozofią Nietzschego a filozofią Heideggera, po tzw. „zwrocie”, z drugiej zaś, pokazuje w jakim stopniu myśl postmodernistyczna wywodzi się z filozofii Nietzschego i Heideggera.

Jeśli chodzi o Nietzschego, to za kluczowe pojęcie jego filozofii, z punktu widzenia stanowiska postmodernistycznego, uznane zostaje pojęcie nihilizmu. Vattimo poświęca temu problemowi esej pod wymownym tytułem *Apologia nihilizmu*<sup>12</sup>. „Nihilizm”, o którym mówi Nietzsche, nie jest wedle Vattimo pojęciem. Jest on przede wszystkim wydarzeniem historycznym, czy ciągiem takich wydarzeń. Nihilizm to proces historyczny — „to rzeczywistość”<sup>13</sup>. O jakiego rodzaju wydarzenie historyczne tu chodzi? Co się stało, że dzieje nabrały wokół nas nihilistycznego sensu?

Bóg umarł; oto, co się stało, mówi Nietzsche. Dla Nietzschego cały proces nihilizmu daje się ująć poprzez śmierć Boga czy poprzez to, co nazywa on „odwartościowaniem najwyższych wartości”<sup>14</sup>.

Co to znaczy, że „najwyższe wartości tracą wartość”, że zostają odwartościowane? Dzieje się tak — odpowiada Nietzsche — gdy „wartości najwyższe”

<sup>10</sup> G. Vattimo, *Al di là del soggetto Nietzsche; Heidegger, e l'ermeneutica*, Milano 1984. Tłum. niemieckie *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*, Wien 1986; tegoż, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart 1990.

<sup>11</sup> G. Vattimo, *Das Ende der Moderne. Einleitung*, dz. cyt., s. 5.

<sup>12</sup> G. Vattimo, *Apologie des Nihilismus*, w: *Das Ende der Moderne*, dz. cyt., s. 23–26.

<sup>13</sup> Tamże, s. 23.

<sup>14</sup> Tamże, s. 24.

tracą swą funkcję porządkującą, gdy rzeczywistość im się wymyka; gdy już nie organizują, nie porządkują świata. Nietzschemu nie chodzi o to, że nie wierzymy już w istnienie jakiejś nadprzyrodzonej czy pozaświatowej istoty. Śmierć Boga nie jest w tym sensie wydarzeniem. „Śmierć Boga” znaczy, że nie mają już sensu i że w ogóle nie są potrzebne próby szukania w otaczającym nas świecie ostatecznego sensu: czy będzie się to dokonywało poprzez szukanie „prawdy w sobie”, „ostatecznego celu dziejów”, czy ukrywającego się za światem stawania się „jedynie prawdziwego świata” itp. „Nihilizm” to zatem przede wszystkim sytuacja historyczna, w której „świat wydaje się bez wartości”; kiedy to nie ma ucieczki przed faktyczną rzeczywistością — a jednocześnie wszelkie próby uporządkowania go za pomocą „celu” czy „całości” zawodzą.

Ale nihilizmem możemy także zasadnie nazwać proces historyczny, który doprowadził do takiej sytuacji. Dlatego też Vattimo może powiedzieć, idąc za Nietzsche, że nihilizm i jego konsekwencje dotyczą czegoś całkiem innego niż tak „po prostu” tylko człowieka<sup>15</sup>. Nihilizm nie jest więc poglądem, którego fałszywość czy moralna niesłuszność mogłaby zostać odkryta przez zwolenników innych, nienihilistycznych poglądów. Vattimo widzi powiązanie pomiędzy Nietzscheańskim rozumieniem nihilizmu a jego ujęciem przez Heideggera, który definiuje nihilizm jako proces, w którym „odrzucaamy bycie jako zasadę (*Grund*) bytu”<sup>16</sup>. Definicja Heideggera nie odnosi się tylko do zapomniania przez człowieka o byciu, jak gdyby nihilizm był tylko następstwem pewnego błędu w poznaniu, któremu można by przeciwstawić solidną strukturę bycia, jaka wprawdzie została „zapomniana”, ale nie została ani unieważniona, ani w ogóle nie zniknęła<sup>17</sup>.

Ale wbrew temu, co mogłoby się wydawać z punktu widzenia przedstawionego w *Sein und Zeit* — w którym to dziele Heidegger stawia przed myśleniem zadanie podjęcia na nowo problemu sensu bycia, i to w sposób alternatywny do tego, co było przez stulecia treścią metafizyki, która zapomniała o byciu — nie ma tam czegoś takiego, jak solidna struktura bycia. Vattimo akcentuje w interpretacji *Sein und Zeit*, w kontekście problemu nihilizmu, tzw. destrukcyjną historię ontologii, zauważając przy tym, że rozwój myśli Heideggerowskiej po przełomie z lat trzydziestych doprowadzi w końcu do tego, że zadanie myślenia coraz bardziej będzie identyfikowane z destrukcją czy lepiej się wyrażając, dekonstrukcją<sup>18</sup>.

Etapy dróg, jakimi podążała myśl Heideggera, przybliży Vattimo, w bardzo klarowny i sugestywny sposób, do dróg, jakimi podążała myśl Nietzschego. Nihilistyczny rezultat „samorozkładu” pojęcia prawdy i zasady u Nietzschego ma odpowiednik, jego zdaniem, w Heideggerowskim „odkryciu” „epokowego” chara-

<sup>15</sup> Tamże, s. 24.

<sup>16</sup> Por. M. Heidegger „*Zeit und Sein*”, w: M.H., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976, s. 6.

<sup>17</sup> G. Vattimo, *Apologie des Nihilismus*, dz. cyt., s. 24.

<sup>18</sup> G. Vattimo, *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, w: *Das Ende der Moderne*, dz. cyt., s. 189.



kteru bycia; także u Heideggera bycie nie może funkcjonować jako zasada, i to ani jako zasada rzeczy, ani jako zasada myślenia<sup>19</sup>.

W interpretacji Vattima skutek nihilistycznej konkluzji „Bóg umarł” filozofia Nietzschego pozostawia poza sobą stanowisko nowoczesności<sup>20</sup>. Bóg umarł, zabity przez „wołę do prawdy”, którą wierni zawsze w sobie kultywowali i która teraz prowadzi ich do tego, że odtąd muszą się obejść bez Boga. Ponowoczesność to okres w dziejach, w którym można żyć w przekonaniu, że wartości najwyższe nie porządkują już świata i widzieć w tym „moment pozytywny”. Bóg „umarł” — zabity przez religijność, przez wolę do prawdy — oznacza więc, że w epoce ponowoczesności „pojęcie prawdy nie ma więcej żadnej wartości”<sup>21</sup>, a samo pojęcie fundamentu nie jest już więcej nośne. Epoka nihilizmu, którą jest dla Vattima ponowoczesność, nie pozostaje w stosunku do nowoczesności w relacji „przewycięzenia” (*Überwindung*) krytycznego. „Nie można nowoczesności przekroczyć na drodze przewycięzenia krytycznego, byłby to bowiem krok pozostający jeszcze całkowicie wewnątrz nowoczesności”<sup>22</sup>.

Posłuchajmy jeszcze, co Vattimo ma nam do powiedzenia na ten kluczowy dla zrozumienia pojęcia ponowoczesności temat: „Z tego wynika w sposób jasny, że musimy poszukać innej drogi. Jest to moment, który można by nazwać narodzinami ponowoczesności (*postmodernità*) w filozofii; zdarzenie, z którego znaczenia i konsekwencji — jak również z zapowiedzianej w aforyzmie 125 *Wiedzy radosnej* śmierci Boga — jeszcze długo nie będziemy w stanie sobie w pełni zdać sprawy. Pierwszą i najbardziej znaczącą konsekwencją — jaka zapowiedziana jest w tym samym dziele, w którym Nietzsche po raz pierwszy mówi o śmierci Boga, mianowicie w *Wiedzy radosnej* — jest idea wiecznego powrotu tego samego, co *nota bene* oznacza koniec epoki przewycięzenia, a więc epoki bytu pomyślanej pod znakiem *novum*”<sup>23</sup>. Dlatego też ponowoczesność nie może być krytycznym przewycięzeniem nowoczesności, ponieważ mogłoby tak być tylko przy założeniu istnienia jakiejś nowej zasady, jakiejś nowej idei prawdy, która leżałaby u podstaw epoki ponowoczesnej. A przecież w epoce ponowoczesnej podważone zostaje samo pojęcie prawdy i zasady.

Ponowoczesność nie powraca w tym sensie do zasady czy źródła, które nowoczesność w jakiś sposób zaniedbała czy zakryła. W tej perspektywie to właśnie filozofia modernistyczna jako filozofia nowoczesności powracała do „pojęcia źródła, operując stale koncepcją krytycznego «przyswojenia» na powrót (*Wiederaneignung*) tego, co zostało utracone w rezultacie rozwoju historycznego. Z tej perspektywy filozofie Marksa, Blocha i Adorna (myślicieli należących do epoki nowoczesności) mają jeden punkt wspólny, mianowicie mówią one o zagrożeniu istoty człowieczeństwa, o zagrożeniu specyficznie ludzkich wartości,

<sup>19</sup> Tamże, s. 190.

<sup>20</sup> Tamże, s. 182.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, s. 40.

jakie zostały zakwestionowane czy to w wyniku procesu alienacji pracy (Marks), czy to przez przybierający na sile w historii życia społecznego proces racjonalizacji, który prowadzić ma, wedle Adorna, do społeczeństwa totalnie zorganizowanego, czy to, jak u Blocha, przez wykorzenienie człowieka nowoczesnego, które ma zostać przezwyciężone na drodze realizacji religijno-politycznej utopii<sup>24</sup>.

Wymienieni wyżej filozofowie reprezentują dla Vattimo rdzeń humanizmu tradycyjnego, który zostaje w epoce ponowoczesnej w sposób radykalny zakwestionowany.

Co rozumie Vattimo przez pojęcie idei humanizmu? W jej centrum znajduje się idea człowieka jako bytu nieredukowalnego do niczego innego, niepowtarzalnego i szczególnego, którego ośrodkiem jest idea wolności, przejawiająca się w zdolności człowieka do podejmowania rozstrzygnięć i w nieprzewidywalności jego zachowań<sup>25</sup>. W sposób najklarowniejszy ideę humanizmu — zdaniem Vattimo — wyraził Husserl w *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, który kryzys humanizmu wiąże z zagubieniem się ludzkiej subiektywności w mechanizmach obiektywności naukowej i technologicznej. Proces ten doprowadził do ogólnego kryzysu cywilizacji.

Z kryzysu cywilizacji można wydostać się tylko na drodze ponownego odbudowania centralnych funkcji podmiotu; podmiotu, który nie ma w dalszym ciągu żadnych wątpliwości co do swojej prawdziwej natury. Współczesny kryzys humanizmu jest dla Husserla oznaką tego, że coś się nie zgadza w strukturze podmiotu. Vattimo zalicza Husserlowską próbę ratowania podmiotu, obok prób Marksa, Blocha i Adorna, do „nostalgiczno-restauracyjnych lektur kryzysu humanizmu”<sup>26</sup>. Nie zaprzecza przy tym temu, że kryzys humanizmu — zgodnie z doświadczeniami wieku XX — wiąże się z gwałtownym rozwojem techniki i z procesami racjonalizacji życia społecznego. Cechą charakterystyczną tych projektów, zakładających możliwość przezwyciężenia kryzysu humanizmu, a więc tym samym i przezwyciężenia nihilizmu, jest w taki sposób reagowanie na zagrożenia, jakie niesie za sobą świat techniki, że albo przeciwstawia się mu świat własności specyficznie ludzkich, albo, jak w przypadku marksizmu, postuluje się praktyczne odzyskanie na powrót utraconej istoty gatunkowej człowieka na drodze rewolucyjnych zmian społecznych.

Wszystkie „nostalgiczno-restauratywne” ujęcia kryzysu humanizmu nie kwestionują w zasadzie humanizmu tradycyjnego, w tym sensie, że kryzys ten nie dotyczy samych treści ideałów humanistycznych, lecz podaje się w wątpliwość samą szansę realizacji tych ideałów w nowych warunkach życia współczesnego<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> G. Vattimo, *Die Krise des Humanismus*, w: *Das Ende des Moderne*, dz. cyt., s. 43.

<sup>25</sup> Tamże, s. 40.

<sup>26</sup> Tamże, s. 41.

<sup>27</sup> Tamże.

W perspektywie postmodernistycznej przezwyciężenie kryzysu idei humanizmu nie może polegać ani na porzuceniu niesłusznych poglądów czy postaw na rzecz słusznych, ani też na powrocie do życia zgodnego z wartościami tradycyjnymi — tj. tymi, które tracą dziś swe dawne znaczenie dla życia jednostki czy społeczeństw. Kryzys humanizmu jest patologią życia, a nie postaw czy poglądów. Nie możemy przekroczyć kryzysu idei humanizmu (czy nihilizmu) żyjąc wedle starych wartości (np. dążenia do prawdy absolutnej, bezwarunkowo ważnego dobra itp.) i widząc świat przez ich pryzmat. Wręcz przeciwnie, czyniąc tak, wchodzimy na drogę z konieczności prowadzącą do nihilizmu i kryzysu idei humanizmu.

Przezwyciężenie kryzysu humanizmu nie może też polegać na tym, że na miejsce starych wartości prawdy, dobra i piękna postawimy tzw. wartości niższe. Vattimo sądzi, że jedynie właściwą interpretację kryzysu humanizmu, która jest równocześnie podzielana przez stanowisko postmodernistyczne, dał Heidegger, który dyskusję nad nim przeprowadził w aspekcie rozważań nad kryzysem metafizyki. Z Heideggerowską krytyką metafizyki koresponduje krytyka metafizyki przeprowadzona przez Nietzschego. Autor *Ludzkie, Arcyludzkie* poddał logicznemu rozkładowi w tzw. „analizie chemicznej” myślenie w filozofii o fundamencie jako normie uzasadniającej pojęcie prawdy. Pojęcia fundamentu, zasady, prawdy, podmiotu, źródła nie tylko ulegają rozkładowi pod względem spełniania przez nie funkcji ostatecznego uzasadniania poglądów filozoficznych, ale w ogóle tracą na znaczeniu<sup>28</sup>.

Vattimo powołuje się przy określaniu filozofii postmodernistycznej na sąd Nietzschego z *Jutrzenki*, że „wraz z wglądem w źródło wzrasta jego brak znaczenia”<sup>29</sup>.

Wskazuje przy tym, że konsekwencją utraty znaczenia w filozofii pojęcia „źródła” jest rozkład pojęcia prawdy i uzasadniania (*Begründung*). Postmodernista wyciąga z tego wniosek, że „stopniowo to, co wokół nas nam najbliższe (...) zaczyna okazywać barwę, piękność i zagadkowość, o jakiej nawet dawniej ludzkość nie śmiała śnić”<sup>30</sup>.

Kryzys metafizyki jest ściśle związany z kryzysem humanizmu (wyrażając to w języku Nietzschego: z nihilizmem). Vattimo zwraca uwagę na to, że Heidegger nie mówi w swoich pracach o „przezwyciężaniu” (*Überwindung*) kryzysu humanizmu czy kryzysu metafizyki, ale używa w tym kontekście pojęcia „zwinięcia” (*Verwindung*). Pojęcie „Verwindung” uważa Vattimo za kluczowe w określeniu istoty filozoficznej ponowoczesności. O co właściwie chodzi Heideggerowi w pojęciu „Verwindung”?

<sup>28</sup> G. Vattimo, *Einleitung*, w: *Das Ende der Moderne*, dz. cyt., s. 7.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Morgenröte*, Księga I, aforyzm 44, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, t. 3, München, Berlin, New York 1980, s. 52.

<sup>30</sup> F. Nietzsche, *Morgenröte*, dz. cyt., s. 52.

Chociaż Heidegger nie daje nam nigdzie — sędzi Vattimo — wyczerpującej analizy tego pojęcia, to można zorientować się, że wskazuje ono na rodzaj niewłaściwego przezwyciężenia, którego nie należy ani rozumieć w zwyczajowo przyjętym znaczeniu, ani w sensie pojęcia dialektycznego *Aufhebung*<sup>31</sup>.

Pojęcie „*Verwindung*” pojawia się u Heideggera w kontekście pojęcia „*Ge-Stell*” (zestaw). *Ge-Stell* oznacza całość technicznego „ustanawiania” (*Setzen*), „zapytywania” (*Befragen*), „urządzania” (*Einsetzen*) „wyzwania” (*Herausfordern*), które stanowią o historycznej istocie świata techniki<sup>32</sup>. Istota świata techniki nie jest czymś różnym od istoty metafizyki; wręcz przeciwnie: jest ona spełnieniem się do końca jej istoty, a to z tego względu, że metafizyka bycia ujmowała je zawsze jako fundament, zasadę (*Grund*)<sup>33</sup>. W swoim dążeniu do powiązania wszystkiego, co istnieje, w sieć przyczynowo-skutkowych, dających się skalkulować i opanować relacji, technika jest najwyższym rozwinięciem metafizyki. Dlatego też nie jest możliwe przeciwstawianie techniki tradycji metafizycznej; chodzi tu przecież o różne momenty tego samego procesu.

Nie powinniśmy mieć złudzeń co do tego, że humanizm przedstawia alternatywne wartości względem świata techniki. To, że technika jest dla „metafizyki i humanizmu zagrożeniem, jest tylko pozorem”<sup>34</sup>. Tożsamość istoty metafizyki i humanizmu nie była w ogóle przez humanizm dostrzegana — pozostawała dlań jakby „w zakryciu”. A przecież odsłaniające to „zakrycie” rozwinięcie jest dla metafizyki i humanizmu momentem zasadniczym — punktem najwyższym i jednocześnie początkiem kryzysu. Kulminacja metafizyki i techniki nie jest rezultatem jakiegś historycznej konieczności. Nie chodzi tu o odkrycie logiki w historii, zastosowanie znanych skądinąd kryteriów racjonalności, kryteriów rozumienia do procesu historycznego. Tezy o kulminacji techniki w metafizyce nie daje się ani zredukować do logiki klasycznej (nie mamy tu przecież do czynienia z twierdzeniami, z których jedno wynika, bądź nie, z drugiego i których prawdziwość bądź fałszywość mielibyśmy udowodnić), ani do psychicznych prawidłowości (nie mamy tu także do czynienia z postawami, z których jedna motywuje, bądź nie, drugą, których słuszność byłaby przedmiotem naszego zainteresowania). „Logika”, z jaką mamy tu do czynienia, to logika historii, a nie twierdzeń czy uczuć. Chodzi tu o to, żeby zrozumieć teraźniejszość; moment, w jakim się teraz znajdujemy, jako brzemienno przyszłością, i żeby zrozumieć przyszłość, jako nieusuwalny element tego momentu. Pytamy tu o historyczność samego procesu historycznego, o tak trudno zrozumiały fakt, że historia w ogóle się „toczy”. A historyczność samego procesu historii nie daje się uchwycić niezależnie od wiedzy o historii jako takiej. Historię możemy zrozumieć tylko przez odwołanie

<sup>31</sup> G. Vattimo, *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, dz. cyt., s. 187.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, w: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 19 i n.

<sup>33</sup> G. Vattimo, *Die Krise des Humanismus*, dz. cyt., s. 46.

<sup>34</sup> Tamże, s. 47.

się do niej samej. Staje się zrozumiała tylko od „wewnątrz”, a zatem: tylko z perspektywy uczestnika, do którego docierają przesłania (*Überlieferung*) bycia (*Sein*). Kulminacja techniki w metafizyce, co jednocześnie oznacza koniec metafizyki i humanizmu (nastanie epoki nihilizmu), nie jest wyrazem konieczności historycznej, rezultatem procesu „sterowanego” przez obiektywną dialektykę.

Heidegger mówiąc o dokonaniu się metafizyki w technice, mówi o udzielającym się nam darze bycia (*Gabe des Seins*), który istnieje dla nas tylko dzięki „przesłaniu” (*Sendung*), „przekazaniu” (*Schicken*), „oznajmianiu się” (*Ankündigung*). I dlatego też kryzys humanizmu nie jest w ostateczności żadnym przewycięzeniem, lecz „*Verwindung*” — apelem, w którym człowiek jest nawoływany do tego, żeby „wyzdrowieć od humanizmu”<sup>35</sup>.

Humanizm, który jest częścią i aspektem metafizyki, istnieje w definicji człowieka jako *subiectum*. Dominacja techniki nie dlatego prowadzi do kryzysu humanizmu, że pełny tryumf racjonalizacji neguje wartości ludzkie, ale ze względu na to, że reprezentując spełnienie się do końca metafizyki, jednocześnie nawołuje do przewyciężenia humanizmu, dokładniej mówiąc: do jego „zwinienia”. Apel ten jest zrozumiały tylko przy założeniu, że istota techniki nie leży w tym, co techniczne. I jest zrozumiały z perspektywy tego, co Heidegger mówi o *Ge-Stell*. Heidegger mówi o *Ge-Stell* w pierwszej części *Identität und Differenz* (1957), tj. o świecie nowoczesnej techniki jako całości złożonej ze „*Stellen*” (zestawienia), „uporządkowania” (*Anordnen*), „nakładania” (*Auferlegen*) itp., i tam także twierdzi, że to, czego doświadczamy w zestawie, jest prologiem do tego, co nazywa się „wydarzeniem” (*Er-äugnis*). *Gestell* nie jest tylko momentem, w którym metafizyka i humanizm zbliżają się do swojego końca, w sensie ich zniknięcia i zakończenia, jak tego chce „nostalgiczno-restauratywna” interpretacja kryzysu humanizmu, ale jest ono także, jak pisze Heidegger „pierwszym rozbłyśnięciem wydarzenia”<sup>36</sup>.

Vattimo sądzi, że słowo „*Verwindung*” pozwoli nam bliżej określić to, co należy do istoty filozoficznej ponowoczesności. Gdy Heidegger mówi o *Verwindung* metafizyki, to nie ma na myśli jej krytycznego przewyciężenia, lecz chodzi mu bardziej o jej przekroczenie (*oltrepassamento*), które zawiera w sobie cechy przyjęcia czegoś i jego pogłębienia. Vattimo zaznacza, że leksykalne znaczenie słowa *Verwindung* w słowniku niemieckim zawiera jeszcze dwa inne wskazania: wskazuje na powrót do zdrowia (*eine Krankheit verwinden* — przewyciężyć chorobę) i na przekręcenie (znaczenie dosyć marginalne, związane ze słowem *winden* — skręcać, wykręcać — w znaczeniu pogorszenia, pogłębienia się odchylenia, wykolejenia)<sup>37</sup>. Słowo *verwinden* można odnieść nie tylko do choroby (w sensie przewyciężenia choroby), można także przeboleć (*verwinden*) stratę albo jakiś ból.

<sup>35</sup> Tamże, s. 46.

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 27.

<sup>37</sup> G. Vattimo, *Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie*, s. 187.

Jeśli te informacje słownikowe odnieść z powrotem do sformułowań „*Verwindung des Ge-Stells*” lub do „*Verwindung der Metaphysik*”, to odkrywamy — sądzi Vattimo — że „możliwość zmiany, która prowadzi nas do początkowego *Ereignis* — względnie poza czy na drugą stronę metafizyki” — związana jest z pojęciem *Verwindung*. Pojęcie to odniesione do metafizyki oznacza więc, że z „metafizyką nie można skończyć jak z jakimś poglądem. Nie można jej pozostawić poza sobą, jak teorii, w którą się więcej nie wierzy i której się więcej nie reprezentuje”<sup>38</sup>. To, co Heidegger mówi o „*Verwindung der Metaphysik*”, ma uderzająco podobną strukturę do tego, co Nietzsche mówi o nihilizmie. Przecież w procesie przezwyciężenia nihilizmu nie chodziło Nietzschemu o zastąpienie jednego zestawu wartości (zbioru reguł) innym. Nie chodzi o to, by po śmierci Boga wprowadzić na jego miejsce coś innego: „człowieka” na przykład, „naturę” bądź „życie”. „Przewartościowanie wartości”, o które chodzi Nietzschemu, to zmiana sposobu ich tworzenia (uzasadniania), radykalna zmiana ich genezy: wartości mają być teraz, po „przewartościowaniu”, stanowione w oparciu o życie i po to, by mu służyć.

Zarówno pojęcie nihilizmu u Nietzschego, jak i pojęcie *Verwindung* u Heideggera mają podwójną strukturę. Nie są one pojęciami tylko negatywnymi. Nihilizm to przecież dla Nietzschego nie tylko pogląd, że wszystko nie ma sensu, ale przede wszystkim to określona sytuacja historyczna, a także historia jako taka, jej wewnętrzny motor, motor jej nieustannej zmiany, która wyłania z historii epokę „przezwyciężenia nihilizmu”.

Nihilizm jako sytuacja historyczna oznacza postępującą dezintegrację, rozpad. Ale to tylko jedna strona zjawiska. „Kryzys”, o którym mowa, ma przecież także pozytywne, twórcze znaczenie. Jest warunkiem swego własnego przezwyciężenia; przewartościowania wszystkich wartości. Nihilizm to zmierzch tradycyjnych wartości najwyższych, ale także droga wyzwolenia od nich. Jednak to wyzwolenie od wartości najwyższych nie jest u Nietzschego równoznaczne z ich krytycznym przezwyciężeniem, tj. odrzuceniem jako niesłuszných poglądów czy postaw na rzecz słuszných.

Vattimo przerzuca w niezwykle oryginalny sposób pomost pomiędzy Heideggerowskim pojęciem *Verwindung* a Nietzscheańską „filozofią poranka”, która jest bliska postawie postmodernistycznego odnoszenia się do tradycji metafizycznej. Nietzsche określa ideę „filozofii poranka” w *Ludzkie, Arcyludzkie*, ale także w *Jutrzence* i w *Wiedzy radosnej*. „Myślenie poranka” jest takim myśleniem, które nie jest skierowane na źródło albo fundament, ale na to, co najbliższe. To myślenie „najbliższej bliskości” (*die nächste Nähe*). Mogłoby ono zostać określone — sądzi Vattimo — jako „myślenie o błędzeniu”, żeby w ten sposób uwypuklić fakt, że nie chodzi o myślenie tego, co, nieprawdziwe, ale o „obserwowanie” „falszywych” konstrukcji metafizyki, moralności, religii i sztuki w ich

<sup>38</sup> M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, w: M.H. *Vorträge und Aufsätze*, t. 1, Pfullingen 1954, s. 68.

powstawaniu i przemijaniu — a więc całej tkanki błędów, które jedynie konstytuują bogactwo czy, prościej mówiąc, byt rzeczywistości<sup>39</sup>.

Jeśli dla Nietzschego „prawdziwy świat stał się baśnią” i jeśli przez to uległ rozkładowi świat „pozorny”, to wszystkie te błędy myślenia metafizycznego są raczej błędzeniami. Są więc takimi formami życia duchowego, których jedyną regułą jest zachowanie pewnej ciągłości bez „jakiegokolwiek odniesienia do prawdy fundamentalnej”. Faktycznie nie chodzi w filozofii postmodernistycznej — twierdzi Vattimo — o zdemaskowanie błędów po to, żeby je przezwyciężyć, ale o to, żeby „zobaczyć je jako właściwe źródło bogactwa, które nas tworzy i które budzi nasze zainteresowanie światem nadając mu barwę i byt”<sup>40</sup>.

„Myślenie poranka” przebiega „historycznie” błędne drogi metafizyki i moralności — mówi Vattimo za Nietzschem — nie mając przy tym na celu rozkładania krytycznego, a kierując się raczej celem dekonstrukcyjnym. Nietzsche posługuje się często metaforami „fizjologicznymi” i mówi o człowieku, który jest zdolny do filozofii poranka, jako o człowieku o „dobrym temperamencie”. Ten sam sens mają aluzje o charakterze biograficznym do zdrowia, mówienie „o powrocie do zdrowia”. Znajdujemy się tu znowu wobec problemu możliwości wyjścia z metafizyki, które nie jest związane — jak w drugim z *Niewczesnych Rozważań* — z zamiarem krytycznego przezwyciężenia metafizyki. W „myśleniu poranka” nie chodzi więc o odwołanie się do „ponadhistorycznych” wartości czy sił, ale o to, „żeby przeżyć tak głęboko, jak to możliwe, doświadczenie konieczności popętnienia błędów i żeby wznieść się na jeden moment ponad ten proces albo przeżyć błędzenia z odmiennym nastawieniem”<sup>41</sup>.

Treść „myślenia poranka” jest właśnie błędzeniem metafizyki, rozpatrywanym z punktu widzenia człowieka o „dobrym temperamencie”. Chodzi w tej postawie o to, żeby nie przyjmować ani własnych błędów metafizyki, ani przekraczającej te błędy krytyki, która w rzeczywistości te błędy tylko kontynuuje. Vattimo sądzi, że w opisie nastawienia, które Nietzsche ujmuje za pomocą metafor „powrotu do zdrowia” i „dobrego temperamentu”, musi się sięgnąć po Heideggerowskie pojęcie „Verwindung”. „Verwindung”, rozumiane jako przekraczanie, zawiera w sobie cechy przyjęcia i pogłębienia. Pojęcie to rozumiane we wszystkich tych znaczeniach określa charakterystyczne dla Heideggera ujęcie filozofii w jej kształcie metafizycznym w epoce techniki.

Podobnie jak u Nietzschego, myślenie to nie ma żadnego innego „przedmiotu”, jak tylko błędzenia metafizyki „przypomniane” w postawie, która nie jest ani krytycznym przekraczaniem, ani przyjęciem, które byłoby ponownym podjęciem czy kontynuacją. Vattimo widzi podobieństwo między pojęciem „przypominania” (*Andenken*), które uzyskuje szczególne znaczenie w post-metafizycznym myśleniu

<sup>39</sup> G. Vattimo, *Nihilismus...*, dz. cyt., s. 184.

<sup>40</sup> Tamże, s. 185.

<sup>41</sup> Tamże, s. 186.

Heideggera, a „filozofią poranka” Nietzschego. Przypominanie rozumiane jest tu jako „wznowienie”, „ponowne przemyślenie”. Wprawdzie wydaje się, że Heidegger podejmuje na nowo w *Sein und Zeit* problem sensu bycia, i to w sposób alternatywny do tego, co było przez stulecia treścią metafizyki, która zapomniała o byciu, jednak tego zapomniania o byciu, które konstytuuje metafizykę, nie można pomyśleć jako błędu ludzkości, z którego można by się wyzwolić na mocy aktu woli... „Metafizyka nie tylko jest naszym przeznaczeniem w tym sensie, że należy do nas i nas konstytuuje, i że to my jedynie możemy ją *verwinden*; lecz także jest zapomnianiem o byciu, przynajmniej w pewnym sensie, w jakim to zapomnianie należy do samego bycia (nawet zapomnianie nie należy do nas)”<sup>42</sup>.

Vattimo podziela z Heideggerem sąd, że w metafizyce bycie nie może funkcjonować jako zasada; nie da się go już pomyśleć w pojęciach, lecz tylko w formie „przypominania” (*Andenken*), jako „śląd” (*Spur*), jako „zjawisko” (*Erscheinung*) — nigdy jednak nie jest ono nam dane w sposób absolutny. „Pomyślane tak bycie uwalnia nas” — pisze Vattimo — „od nakazów ewidencji i wartości, od wszystkich «całości», które wyśniła sobie tradycyjna metafizyka i które wszystkim autorytarnym systemom stale służyły jako maska i legitymizacja”<sup>43</sup>.

### 3. Kryzys podmiotu i koncepcja „bytu słabego” w postmodernistycznej filozofii G. Vattimo

Vattimo zamierza w dziele *Al di là del soggetto...* hermeneutycznie ugruntować dzieje. Przy czym dzieje są tu rozumiane jako „przekaz językowych przesłań, w których byt wydarza się (*sich ereignet*), wzrasta (*wächst*)”<sup>44</sup>. To odniesienie do bytu ujętego jako „stawanie się” określa Vattimo jako „ontologię upadku” (*Ontologie des Verfalls*) i przeciwstawia ją dialektycznemu ujęciu bytu. „Ontologia upadku” jest w mniejszym stopniu opisem niż wskazaniem na pewną koncepcję bytu, orientującego się na życie, ujęte jako gra wykładania sensu (*Auslegungsspiel*)<sup>45</sup>, wzrost (*Wachstum*) i śmiertelność (*Sterblichkeit*). Vattimo uważa, że „taka koncepcja bytu, jako życiowo-upadająca, tzn. śmiertelna (...), lepiej oddaje znaczenie doświadczenia w świecie, w którym, tak jak w naszym, nie ma już w żadnym stopniu rozróżnienia między pozorem a bytem. Nasz świat zawiera jedynie (...) grę zjawisk, istotności, które pozbawione są wszelkiej substancjalności tradycyjnej metafizyki”<sup>46</sup>. Dlatego też odrzuca on filozoficzną dialektykę, ponieważ myśli ona jeszcze o możliwej „doskonałej, ostatecznej i całkowitej obecności bytu”. Przypo-

<sup>42</sup> Tamże, s. 189.

<sup>43</sup> G. Vattimo, *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*, dz. cyt., s. 34.

<sup>44</sup> Tamże, s. 11.

<sup>45</sup> Tamże, s. 33.

<sup>46</sup> Tamże.



minanie bytu, o którym Vattimo mówi w koncepcji „ontologii upadku”, charakteryzujące jego koncepcję „bytu słabego” (*schwachen Seins*), bazuje na sensie tego pojęcia wypracowanego przez Heideggera w filozofii po tzw. „zwrocie”.

Po „zwrocie” myśl Heideggera przechodzi, jak wiadomo, od płaszczyzny, na której istnieje wyłącznie człowiek (jak w humanistycznym egzystencjalizmie w typie Sartre’a), na płaszczyznę, na której znajduje się na pierwszym miejscu bycie — jak o tym sam mówi w *Liście o humanizmie* z roku 1946. Przypominanie, o którym mówi Heidegger i do którego nawiązuje Vattimo w swojej postmodernistycznej koncepcji „bytu słabego”, nie prowadzi nas do ujmowania bycia jako przedmiotu znajdującego się przed nami. W relacji do metafizyki przypominanie odnosimy do bycia, jako do tego, co nie jest już więcej obecne. Ten powrót do metafizyki nie prowadzi nas do żadnego stanowiska, poza przypominaniem sobie bycia, jako czegoś, z czym już dawno rozstaliśmy się. Bycie dane jest tu w postaci przesłania (*Geschick*) i jako przekaz (*Überlieferung*).

Vattimo tę samą myśl wyraża też w terminach filozofii Nietzschego: „W (przypominaniu) myślenie nie podąża z powrotem do źródła, by nad nim zapanować, nie czyni właściwie nic innego, jak tylko jeszcze raz przebiega koleiny błędzenia, w którym leży jedyne bogactwo i jedyne nam dane bycie”<sup>47</sup>. Przypominanie sobie bycia polegać ma na niczym innym, jak na ponownym przemyśleniu historii metafizycznych błędzeń z punktu widzenia przesłania (*Geschick*), które tworzy nas i bycie ujęte w formie przesłań (*Überlieferung*). Takie przypominanie zawiera już zawsze w sobie moment *Verwindung*, który znaczy, że powtórzenie metafizyki nie służy celowi przyjmowania jej taką, jaką ona jest: „na przykład myśląc na powrót o Platonie nie rozważamy tego, czy teoria idei jest prawdziwa czy też nie, lecz zabiegamy o przypomnienie sobie tego prześwitu (*Lichtung*), tego przekazanego otwarcia, wewnątrz którego może w ogóle pojawić się coś takiego jak teoria idei”<sup>48</sup>. Takie nastawienie do metafizyki ma skutek wyzwalający (Heidegger mówi o tym w *Satz vom Grund*); rozważane z perspektywy przesłania bycia oznacza ono „zaufanie okazane wobec powiązania z przekazem”<sup>49</sup>.

W nastawieniu przypominania, charakteryzującego filozofię postmodernistyczną Vattimo, przyjmujemy tezy metafizyki jako *Geschick* — czyli jako przesłanie, jako historyczny przekaz, który uwalnia metafizykę od bycia czymś ogólnie obowiązującym. Wedle stanowiska Vattimo, nie ma w filozofii czegoś takiego jak zasada i ostateczna prawda — istnieją tylko historycznie określone i przesłane „otwarcia bytu”, który się tylko w tych otwarciach, dzięki nim w ogóle sobie uświadamia. Innymi słowy: historia otwarć, w jakich uświadamia się nam byt, nie jest „tylko” historią błędów, która z perspektywy jakiejś innej dostępnej nam zasady mogłaby zostać zdekonstruowana, lecz oznacza, że „sam byt jest tą

<sup>47</sup> G. Vattimo, *Nihilismus...*, dz. cyt., s. 190.

<sup>48</sup> Tamże, s. 191.

<sup>49</sup> M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, s. 187.

historią” — i to stanowi, jak trafnie wyraził to Nietzsche poprzez metaforę „dobrego temperamentu”, zasadniczą różnicę<sup>50</sup>.

Przypominanie i zwinienie wskazują, zdaniem Vattimo, na to, że hermeneutyka w dobie filozofii postmodernistycznej musi zostać określona jako hermeneutyka ontologiczna w znaczeniu, jakie zostało temu pojęciu nadane przez Heideggera: a więc nie jako teoria technicznej interpretacji, jak u Schleiermachera, ani także jako metoda nauk humanistycznych, jak u Diltheya, ani jako metoda interpretacji ludzkiej egzystencji — ale w sensie jak najbardziej ontologicznym. I Vattimo dodaje: „Byt nie jest niczym innym, jak przekazywaniem historycznie przesłanych otwarć, które konstytuują dla każdej poszczególnej historycznej ludzkości, zawsze jej najbardziej prawłasną możliwość dostępu do świata. Poświadczenie bytu jako doświadczenie przyjmowania tych przekazów i odpowiedzi na nie — zawsze jest już *Andenken* i *Verwindung*”<sup>51</sup>.

Filozofia w dobie postmodernistycznej, która jest ontologią „słabego bytu”, ujętego jako *Andenken* i *Verwindung*, musi w końcu odpowiedzieć na pytanie: czy jesteśmy w stanie żyć bez neuroz w świecie, w którym „Bóg umarł”, w którym stało się czymś jasnym, że nie istnieją żadne trwałe, zabezpieczone, istotne struktury, lecz w zasadzie tylko konwencje, ustanowienia (*Justierungen*). Vattimo oczekuje od tych ludzkich „ustanowień” orientacji w świecie: „tradycja, przekaz, które wykrystalizowane docierają do nas w języku, w różnych «językach», także w zastosowanych technikach, w ramach ludzkiego doświadczenia, zakreśla ją zawsze pewien obszar rozstrzygnięć, kryteriów racjonalności, czy, lepiej to formułując, rozumności”<sup>52</sup>.

Ostateczna konkluzja Vattimo da się wyrazić w ten sposób: nie powinniśmy popadać w zwątpienie, o ile jesteśmy zdolni w obecnej sytuacji przyjąć postawę, którą Nietzsche określił jako postawę „dobrego charakteru”, charakteryzującą się „zdolnością znoszenia przez egzystencję stanu «chwijnego» (*Schwindungs-Zustand*) oraz gotowością pogodzenia się z sytuacją — co jest u Vattimo nawiązaniem do Heideggera — własnej śmiertelności, «bycia ku śmierci» (*Sein zum Tode*)”<sup>53</sup>.

Dla hermeneutyki w dobie filozofii postmodernistycznej wynikają z rozważań Vattimo następujące wnioski. Po pierwsze: nie istnieją żadne wieczne struktury rozumu, tylko — jak to Vattimo sformułował — „akty słowa”, „przekazy tradycji”, które docierają do nas z przeszłości, z dawnych „kultur”, którym w momencie przeżywanego doświadczenia nadajemy sens poprzez naszą na nie odpowiedź. A więc filozofia istnieje tylko jako hermeneutyczna ontologia, która wychodząc od Nietzscheańskiej koncepcji „nadczłowieka” pojmując byt jako „grę wykładania sensu, którą jest nasz świat”. Vattimo mówi też w tym kontekście o „myśleniu

<sup>50</sup> G. Vattimo, *Nihilismus...*, dz. cyt., s. 190.

<sup>51</sup> Tamże, s. 192.

<sup>52</sup> G. Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, dz. cyt., s. 34.

<sup>53</sup> Tamże, s. 35.

użycia” (*des Genusses*)<sup>54</sup> jako jednej z trzech cech podstawowych myśli postmodernistycznej, obok „myślenia kontaminacji” i „myślenia zestawu” (*des Gestells*). Myślenie „użycia” obcuje przy emancypacyjnej nośności „przypominania”, w której nie chodzi o apolegetyczne powtórzenie tradycji metafizycznej (ze wszystkimi implikacjami, także praktycznymi, jakie stąd się wywodzą).

Vattimo jest przekonany, że hermeneutyczna ontologia pociąga za sobą etykę, którą w opozycji do etyki imperatywów można określić jako etykę dóbr. „Przypominanie” albo „myślenie użycia” wymaga porzucenia „funkcjonalistycznej” koncepcji myślenia. Od tego momentu „przypominanie” nie ujmuje żadnej zasady — i dlatego nigdy nie może służyć jako podstawa praktycznego przekształcania rzeczywistości. „Przypominanie albo używanie”, również w znaczeniu estetycznym form życia duchowego należących do przeszłości, nie pełni funkcji przygotowującej do czegoś innego, lecz wykazuje samo w sobie oddziaływanie emancypacyjne. I Vattimo dodaje: „Począwszy od tego momentu, można by etykę ponowoczesną przeciwstawić etyce metafizycznego «rozwoju», wzrostu i tego, co nowe — jako najwyższych wartości”<sup>55</sup>.

Po drugie: filozofia nie powinna wskazywać celu, lecz tylko pokazać, jak „żyć w warunkach bycia w drodze donikąd” i pomóc nam w tym. Nie jest to filozofia pesymistyczna, albowiem jej ostrze jest tylko wymierzone w „platońskie oszustwo”, w „platońską mistyfikację”. Vattimo mówi w tym kontekście o drugiej podstawowej własności myśli postmodernistycznej, mianowicie: „myśleniu kontaminacji”<sup>56</sup>. Nawiązuje tu do zdania wyrażanego przez Heideggera w artykule *Das Ende der Philosophie und Aufgabe des Denkens*: „zadanie myślenia nie polega na porzuceniu dotychczasowego myślenia przy określeniu rzeczy samego myślenia”<sup>57</sup>. Główną treścią „myślenia kontaminacji” jest metafizyka i jej błędzenia. Nie prowadzi ono na drugą stronę metafizyki. Raczej zmierza poprzez jej błędzenia w kierunku Nietzscheańskiej filozofii poranka i podkreśla jej nihilistyczną cechę.

„Zwinięcie” błędów metafizyki nie oznacza jej przewyżczenia i nie prowadzi do miejsca znajdującego się poza nią. Dokonuje się na drodze jakiegoś powtórzenia i „przekręcenia” (*Verdrehung*) metafizyki<sup>58</sup>. Pojęcie kontaminacji bazuje na pojęciu *Verwindung*, które zakłada owo powtórzenie i „przekręcenie” metafizyki. W tym też kierunku przebiegał rozwój hermeneutyki po Heideggerze, w szczególności w hermeneutyce Gadamera. Hermeneutyka ta wskazuje dobitnie, że nie ma żadnej drugiej strony metafizyki, ponieważ myślenie przyjmuje do

<sup>54</sup> G. Vattimo, *Nihilismus...*, dz. cyt., s. 192.

<sup>55</sup> Tamże, s. 193.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, w: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, s. 80.

<sup>58</sup> G. Vattimo, *Nihilismus...*, dz. cyt., s. 194.

świadości, iż „byt, który może zostać zrozumiany, jest językiem”. I Vattimo dodaje przy tym: „i niczym innym”<sup>59</sup>.

Vattimo zgadzając się zasadniczo z Gadamerowską wykładnią bytu poprzez język, zwraca uwagę, że w filozofii postmodernistycznej, tej, którą on uprawia, chciałby uniknąć niebezpieczeństw, jakie zagrażają hermeneutyce Gadamera, mianowicie: ponownego przywrócenia jedności doświadczenia w pojęciach języka potocznego albo zdrowego rozsądku. *Logos* kanonizuje w ujęciu Gadamera faktycznie istniejące reguły języka wobec każdej możliwości nowego otwarcia i przemieszczenia — zachodzącego w języku. Niezależnie od tego perspektywa hermeneutyki Gadamera otwiera nowe sugestywne możliwości dla rozwoju filozofii ponowoczesnej, w sensie, jaki Vattimo nazywa kontaminacyjnym. „Chodzi o to, żeby wysiłek hermeneutyczny nie tylko skierować na przeszłość i jej przekazy, ale żeby stosować go do różnorodnych treści współczesnej wiedzy, zaczynając od nauki o technice i sztuce, aż po ową «wiedzę», z jaką mamy do czynienia w massmediach i żeby zawsze od nowa doprowadza je do jedności. Taka — uzyskana w tej wielości wymiarów — jedność nie miałaby już w sobie nic z jedności dogmatycznego systemu filozoficznego, (...) i która zgodnie z tym byłaby zakorzeniona na płaszczyźnie «słabej» prawdy, której słabość mogłaby się powołać na dwuznaczność zasłaniania i odsłaniania właściwą Heideggerowskiemu «Lichtung»<sup>60</sup>.

Po trzecie: jest czymś narzucającym się — co wynika już z tytułu dzieła Vattimo: *Poza podmiotem* — że filozof postmodernistyczny ma awersję do posługiwania się pojęciem podmiotu, rozumianym jako samoświadomość, która „godząc się ze sobą samą na powrót wkracza w posiadanie swego Ja”. Pomyślany jako samoświadomość podmiot „jest po prostu korelatem metafizycznego bytu, scharakteryzowanego jako obiektywność, tj. jako ewidencja, stabilność, jako nie dająca się naruszyć pewność”<sup>61</sup>. Pojęcie podmiotu jest „przestarzałe” — sądzi Vattimo — o ile jest ono aspektem myślenia, które zapomina o byciu, na rzecz obiektywności i jej ujęcia w formie „obecności” (*Anwesenheit*).

Vattimo nawiązuje w swojej krytyce pojęcia podmiotu do Heideggera, który naszkicował teorię „dziejów bycia” (*Seinsgeschichte*), rozumiejąc ją w sposób aktywistyczny, jako przemianę samej „istoty” prawdy. Te dzieje prawdy wychodzą od zrozumienia bycia jako nieskrytości (*aletheia*) i przebiegają poprzez platońskie podejście jako prawdy o idei. Przy pomocy nazwy „przedstawienie” (*Vorstellung*) ujmując Heidegger dzieje bytu w nowożytną myśl. Podstawową rzeczywistość stanowi w niej „podmiot przedstawiający” (*das vorstellende Subjekt*), a więc taka instancja, która przedstawia sobie rzeczy i zmusza do wciągania ich poprzez ich określenia w orbitę swojej władzy. Przedstawienie (*Vorstel-*

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Tamże, s. 195.

<sup>61</sup> G. Vattimo, *Die Krise des Humanismus*, dz. cyt., s. 49.

lung) i zasada racji (*Satz vom Grund*) są istotnymi określeniami, które myśl o podmiocie wprowadzają na drogę, która nie wychodzi od bycia, ale daje się zrozumieć jedynie od strony skończonego człowieka, który ten świat, aż po jego zasadę, ba, aż po myślenie o jego źródle, stawia przed sobą i próbuje sobie podporządkować. Świat podmiotu, który Heidegger pierwotnie wiąże z Kartezjuszem, manifestuje się w końcu w świecie nowożytnym w „istocie techniki”, ujętej jako zestaw (*Ge-Stell*).

Właśnie w tym miejscu otwiera się, wedle Heideggera, możliwość gnostycznej przemiany, tego rodzaju, że na nowo rozbłyскуje „wydarzenie bycia” i dzięki temu zaczyna się proces, który otwiera stan tzw. „bycia chwiejnego” (*Schwindungsbereich des Seins*), z którego wychodząc być może to, co do tej pory w myśleniu było tylko przeczuwane, może stać się teraz czymś realnym. Myślenie dochodzące do głosu w takiej sytuacji poświęca bycie jako zasadę — „porzuca (*fahren läßt*) bycie jako zasadę”, jak dosłownie wyraził się Heidegger<sup>62</sup>.

Jeśli śledzić historię bycia aż do teorii techniki, jako „Ge-Stell”, to wtedy staje się czymś jasnym, że w technice jako jej najpełniejszej postaci i jej najdoskonalszym sensie, także metafizyka dotarła do swojego końca; i że właśnie przez to, i w tym, że podmiot rozciągnął swoje panowanie aż do końca, jednocześnie także wydarzył się koniec podmiotu. Fragmenty z *Platona nauki o prawdzie* Heideggera, na które powołuje się Vattimo, przekazują myśl, że nawet to, co przedstawiamy sobie jako specyficznie ludzkie, nie zależy od nas samych, ale od obejmującego nas przekazu (*Geschick*) bycia. Istota człowieka, którą u Heideggera w istotny sposób określa stosunek człowieka do przesłania prawdy, sama jest podporządkowana temu działaniu się prawdy. Heidegger: „Cokolwiek dzieje się z człowiekiem historycznym, każdorazowo wynika to z jakiegoś uprzedniego i odeń niezależnego rozstrzygnięcia co do istoty prawdy. Już na mocy tego rozstrzygnięcia zostaje zawsze przesądzone to, co w świetle ustalonej prawdy jest poszukiwane i zatrzymywane jako coś prawdziwego, ale zarazem i to, co odrzucone i pomijane jako nieprawdziwe”<sup>63</sup>.

Pod tym względem humanizm tradycyjny, ujmujący człowieka jako *animal rationale*, jest niezrozumieniem samego siebie. Ale mimo tego jest on pod pewnymi względami poglądem słusznym, ponieważ jest samozrozumieniem człowieka, zgodnym z przesłaniem prawdy, opartej na przedstawieniu i pojęciu zasady, których nie dało się w dziejach metafizyki obejść. Europejski humanizm jest metafizycznym przedstawieniem człowieka. Ale człowiek ujęty jako podmiot jest tylko momentem w dziejach bycia i dlatego Heidegger może polemizować z roszczeniami humanizmu; z tej perspektywy także ci postmoderniści, którzy odrzucają w filozofii pojęcie istoty człowieka — można pomyśleć tu na przykład

<sup>62</sup> M. Heidegger, *Zeit und Sein*, w: M.H., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, s. 6.

<sup>63</sup> M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“*, Bern 1947, s. 50. Por. tłum. S. Blandzi, w: *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 127.

o Foucault czy Derridzie — w paradoksalny sposób negują istotę człowieka, „ad majorem hominis gloriam”. Humanizm nie jest w stanie — jak wyraźnie dowodzi Heidegger w *Liście o humanizmie* — uratować prawdziwej istoty człowieka. Ratunku można tylko oczekiwać od przemiany „zestawu” w „zdarzenie”, o takim ratunku zresztą mało mają do powiedzenia myśliciele, a wiele więcej poeci.

„Myślenie zestawu” jako trzecia cecha myślenia postmodernistycznego jest myśleniem „Gestell” w jego dwuznaczności. I właśnie do tej dwuznaczności odwołuje się pojęcie *Verwindung*. Można by powiedzieć, że przedmiotem „Verwindung” jest w pierwszej linii „Ge-Stell”. W rzeczy samej to w nim dokonuje się metafizyka, w jej najwyższej rozwiniętej formie, jako totalna organizacja Ziemi za pomocą techniki. A to znaczy, że zwinięcie metafizyki dokonuje się jako zwinięcie zestawu.

Vattimo sądzi, że Heidegger nie wypracował wszystkich konsekwencji tej tezy<sup>64</sup>. Także tu, uważa Vattimo — jak w przypadku kontaminacji, o której mowa była wyżej — znajdujemy się wobec wskazówki, która myślenie na sposób zwijający (*verwindend*) skierowuje na świat nauki nowoczesnej i technologii, a nie tylko tam, gdzie hermeneutyce przypisuje się wyłącznie powołanie humanistyczne — czyli: na obszar tradycji i przekazów przeszłości. Należy zwrócić się do „Gestell”, z zamiarem „zwinięcia” go w kierunku początkowego *Ereignis* (Heidegger mówi *das Er-äugnis*) — co jest możliwe, ponieważ istota techniki nie jest dla Heideggera czymś „technicznym”. Chodzi tu więc o to — przekonuje nas Vattimo — żeby odkryć i przygotować pojawienie się ultra- czy pometafizycznej szansy technologii planetarnej. Chodzi także o to, żeby odnowić i odtworzyć ciągłość pomiędzy technologią a minioną zachodnią tradycją, i to w znaczeniu wskazanym w tezach Heideggera o technice, jako kontynuacji i spełnieniu się w technice metafizyki zachodniej.

Czego można spodziewać się — pyta Vattimo — od tego odnowionego powiązania techniki z zapominaniem o byciu, które przygotowało ją w historii myśli europejskiej?<sup>65</sup>. Pewnym załączkiem odpowiedzi może być wskazówka, jaką dał Heidegger w *Identität und Differenz*, gdzie *Ge-Stell* niesie przesłanie „pierwszego rozbłyśnięcia wydarzenia”. „Wydarzenie” to jest sferą chwiejną, przez którą, jak pisze Heidegger, „człowiek i byt dochodzą do swojej istoty, uzyskują swoją istotowość, w której gubią one owe określenia, jakie przypisała im metafizyka”<sup>66</sup>. Określenia, jakie przypisała człowiekowi i bytowi metafizyka, to przede wszystkim określenie podmiotu i przedmiotu. To one konstytuują stosowne ramy pojęcia rzeczywistości.

Vattimo solidaryzuje się w pełni z Heideggerowskim programem krytyki subiektywności, dokonując jego oryginalnego rozwinięcia. W przenikliwy sposób

<sup>64</sup> G. Vattimo, *Nihilismus...*, dz. cyt., s. 196.

<sup>65</sup> Tamże, s. 197.

<sup>66</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, s. 26.

wydobywa na jaw to, że podmiot nie jest w stanie poradzić sobie z pytaniem o prawdę. Prawda pomyślana jako nieskrytość (*aletheia*) pozostaje uwikłana już u Platona w odniesienie do oglądania, myślenia i wyrażania. Ale także żadna inna próba ugruntowania istoty „nieskrytości” w „rozumie”, w „duchu”, w „myśleniu”, w „logosie” czy jakiegokolwiek „subiektywności” nie może uratować istoty nieskrytości. Ponieważ to, co w tych przypadkach ugruntowujące, istota samej nieskrytości, nie jest zapytywana przy tym w sposób wystarczający.

Stale tylko wyjaśniamy następstwo różnych istot, za którymi skrywa się niepojęta istota nieskrytości prawdy. Wobec pytania o prawdę — tak brzmi *facit* — zawodzi pojęcie podmiotu. Pojęcie subiektywności nie może więcej niczego ugruntować. Vattimo twierdzi, że jeśli człowiek i byt tracą metafizyczne określenia podmiotu i przedmiotu, to wtedy wkraczają do „obszaru chwiejnego” (*Schwingender Bereich*), który należy sobie przedstawić jako świat rzeczywistości „lekkiej” (*erleichterten*), w której rozróżnienia między tym, co prawdziwe, a tym, co fikcyjne, informacją a obrazem stają się mniej ostre. Wymownym przykładem na to może być świat totalnej medializacji (*medializzazione*) naszego doświadczenia, w jakim się już od dawna znajdujemy. W świecie totalnej medializacji ontologia staje się faktycznie hermeneutyką, a pojęcia metafizyczne podmiotu i przedmiotu, rzeczywistości i prawdy, ujęte jako fundament, tracą na znaczeniu<sup>67</sup>. W tej sytuacji należałoby mówić o „słabej ontologii” (*schwache Ontologie*) jako jedynej możliwości wyjścia z metafizyki, która nie ma więcej w sobie nic z krytycznego przezwyciężenia, które cechowało nowoczesność<sup>68</sup>.

Podstawowym motywem filozoficznej hermeneutyki jest opowiedzenie się przeciwko podmiotowi ujętemu jako „Ja”. Vattimo odrzuca przede wszystkim podmiot, czy Ja ujęte jako dusza czy substancja. Dalej odrzuca także podmiot jako instancję porządkującą poznanie, wyposażoną w pozaczasowe wskaźniki. Przede wszystkim zakwestionowany zostaje podmiot jako „Ja absolutne”, który funkcjonuje systematycznie i metodycznie jako podstawa wyjaśnienia albo model pojmowania bytu, natury i historii.

Podsumowując można powiedzieć, że wotum nieufności Vattimo, który szuka drogi „poza podmiotem”, jest skierowane przeciwko pojęciu Ja, ujętemu w sposób spekulatywny, czy też dialektyczny; jest ono opozycją w stosunku do Ja, pisanego dużą literą. Odrzucona zostaje, zasadnie jak sądzę, koncepcja absolutnej subiektywności, która obiecuje nam ostateczne rozwiązanie zagadki dziejów.

Pytanie, jakie narzuca się w związku z rozważaniami Vattimo, brzmi: czy odrzuca on koncepcję podmiotu pisanego małą literą, ujętego jako skończona samoświadomość podmiotu, odnoszącego się do siebie samego, zdolnego do refleksji, który rozumie świat i samego siebie? A w szczególności: czy mówienie o podmiocie jako krytycznej instancji stało się czymś zbędnym w filozofii? Jeśli

<sup>67</sup> G. Vattimo, *Nihilismus...*, s. 197.

<sup>68</sup> G. Vattimo, *Jenseits vom Subjekt*, dz. cyt., s. 12.

odpowiedź Vattimo byłaby twierdząca, to wydaje się, że jego krytyka podmiotu idzie za daleko i grozi obróceniem w niwecz podstaw jego własnej filozofii. Jeśli zaś zgadzałby się na przyjęcie w filozofii podmiotu pisanego małą literą, to powstaje pytanie, jakie znaczenie przypisać w filozofii temu „skończonemu” podmiotowi. Jeśli odrzucilibyśmy w filozofii pojęcie podmiotu, to natychmiast rodzą się krytyczne pytania: 1) jak pomyśleć roszczenie do prawdy w koncepcji „słabego bytu” Vattimo? 2) jak ma być ugruntowane z jednej strony ludzkie poznanie, a odpowiedzialność ludzkiego działania z drugiej; jak można uzasadnić bez odwołania się do koncepcji podmiotu krytykę totalitarnego ujęcia historii i polityki, na której tak zależy Vattimo? Czy odrzucenie podmiotu filozofii nie wystawia ze swojej strony filozofii na niebezpieczeństwo nowego totalitaryzmu?