

Teksty Drugie 1998, 1-2, s. 207-222



Ostateczne rozstrzygnięcie wszystkich kwestii filozoficznych

Jan Hartman

Jan Hartman

Ostateczne rozstrzygnięcie wszystkich kwestii filozoficznych

Nie wolno wyobrażać sobie, że wyrabianie sobie poglądu na kształt ostatniej myśli filozoficznej może zastąpić dochodzenie do niej, a więc podążanie za kolejną rzeczą w materii filozoficznej. Wyobrażenie końca jest przydatne o tyle tylko, o ile jest komplementarne w stosunku do wyobrażenia początku i źródła. Wszakże, jeśli myślenie przedstawia się jako rozpoczynające w pewnym punkcie, to zobowiązane jest mieć na uwadze to, iż wraz z ideą początku przyjmuje ideę końca i musi nadać jej jakąś rangę. Nie oznacza to, że powstające zagadnienie punktu wyjścia w filozofii jako sprzężone z zagadnieniem punktu dojścia koniecznie musi przyjąć jakąś wyróżnioną rolę w dyskursie filozoficznym – znaczy jedynie, że jeśli myślenie wyraża już jakąś nadzieję na spełnienie, nadając nazwę abstrakcyjnej hipostazie tego spełnienia – nazwę filozofii – to powinno pozostać, najdłużej jak to możliwe, wierne temu formalnemu przedstawieniu spełnienia, a więc w jakiejś mierze toczyć się z uwagi na swój ostateczny cel, a nie tylko z uwagi na wymagania stwarzane przez najbliższe pojęcia i argumenty, jakie akurat przychodzi mu rozważać w okolicznościach wywołanych przez takie czy inne, bardziej lub mniej przypadkowe, pytanie. Stawiam więc postulat: zadajmy nieprzypadkowe pytanie odnoszące

się do celu, pytanie nie powodowane czystą możliwością jego postawienia, do której dołącza się bodziec zaciekawienia. I zarazem sugeruję, że takim pytaniem nieprzypadkowym, o ile odpowiednio nieprzypadkowo, a więc i odpowiednio fundamentalnie potrafimy je postawić, jest pytanie: czego możemy spodziewać się po filozofii?

Odpowiedź tautologiczna brzmi: możemy się spodziewać tego, co myśleniu właściwe, co należy do jego właściwości jako takiego; możemy się spodziewać tylko tego, co leży w samych granicach myślenia. A czy możliwe jest, aby było to coś, z czym dotychczas nie jesteśmy zaznajomieni? Otóż nic takiego nie może mieścić się w granicach myślenia – przez myślenie bowiem nie określa się niczego, co jeszcze nie myślane. Doskonałość, absolutność tkwiąca w każdym akcie świadomościowym, jego wystarczalność dla siebie wyklucza, abyśmy kiedykolwiek z myślenia byli niezadowoleni. O cóż więc chodzi? Skąd uczucie niespełnienia i nadzieja, że ono nastąpi? Otóż ta nadzieja i to uczucie nie jest rzeczą myślenia – jest rzeczą woli, jest przejawem, właściwego żywej istocie, chcenia rządzącego jej aktywnością, chcenia spacyfikowanego przez intelekt i sprowadzonego do woli prawdy. W takich warunkach pojęciowych i psychologicznych znajduje się filozof. I dlatego z wielkim zażenowaniem odnosi się on do myśli, myśli koniecznej i konsekwentnej, że myślenie ma coś do zrobienia, czego jeszcze nie dokonało. Takiej wiary, że odkryje coś nowego, jakiś pozytywny sens, który na razie jest nawet nie przeczuwany, że dojdzie do jakiejś pozytywnej prawdy, której nawet nie dosięga jeszcze mglistym wyobrażeniem – myślenie się wstydzi. Dlatego wiarę taką wyszydza i nazywa naiwnością, a w szczególności naiwną pychę rozumu wyobrazającego sobie ideę prawdy absolutnej i ostatecznej, przekonanego, że jest ona w jego zasięgu. Obrażenie tego zawstyżenia myślenia przed samym sobą jest konieczne dla nieprzypadkowego postawienia pytania o to, czego możemy spodziewać się po filozofii. Dlatego tytuł tej pracy mógł być tylko taki – zawstyżenie to wywołujący.

Pojęcie filozofii jest nad wyraz przejrzyste. Jego sens wyczerpuje się w ustanowieniu formalnej idei spełnienia zadania myślenia w ogóle, a ściśle – ustanowienia jej jako idei celu, a więc łącznie z domniemaniem trafnej drogi ku kresowi myślenia. Czysta idea filozofii jako celu i spełnienia ma sens formalny, czyli regulatywny, co oznacza w szczególności, że nie jest ideą realną – nie towarzyszy jej realna nadzieja na

to spełnienie. Czysta idea celu służy swemu korelatowi – idei *drogi myślenia* – za prosty i logiczny warunek możliwości; przedstawienie celu umożliwi przedstawienia myślenia jako drogi, czyli uporządkowanego postępu w jednym kierunku. W istocie, to właśnie droga myślenia określana jest mianem filozofii, a nie czysta idea spełnienia, która, gdy tylko potraktować ją realnie – jako możliwy cel realny – natychmiast zostaje zagrożona w swej regulatywnej funkcji. Proste powołanie się na ideę celu myślenia jako celu realnego, a więc podjęcie zadania zakończenia myślenia, budzi najżywszy niepokój o *status quo* filozofii jako permanentnego zmierzania do idealnego celu i zostaje z całą gwałtownością ukarane jako zdrada lub szaleństwo. Etymologiczny sens słowa „filozofia” dokładnie oddaje tę dialektykę, niosąc też przestrożę dla obrazoburców i pyszałków, którzy chcieliby być *sophoi*, będąc zaledwie *philosophoi*.

Program założony w samym pojęciu filozofii wyznacza ściśle zręby filozoficznej pojęciowości. Cel myślenia nazwany zostaje Prawdą, trafna droga – słuszną filozofią bądź nauką (*episteme*), manowce trafnej drogi – błędem. Korelat ostatecznej Prawdy, czyli to, *czeg o* jest prawdą lub *o czym* jest prawdą, zostaje określony jako byt, natomiast myślenie zapośredniczone, to znaczy nie będące myśleniem siebie, lecz odnoszące się do swego korelatu – tego o czym jest myśleniem – i dopiero poprzez to odniesienie odnajdujące się w sobie jako Prawda siebie samego (własna Prawda myślenia), nazwane zostaje poznaniem. Już tych kilka rażąco spekulatywnych kroków, które Grecy uczynili na samym początku zainicjowanej przez siebie gry w filozofię, pokazuje jasno, do jakiego stopnia dyskurs filozoficzny zniewolony jest przez konieczność naśladownictwa w swej fundamentalnej strukturze konceptualnej spekulatywnej struktury wyznaczonej przez program wyjściowy, streszczony w samym pojęciu filozofii i związanym z nim patetycznym etosie. Sądzę, że kluczowym aktem tego odzwierciedlenia jest ustanowienie pojęcia bytu. Absolutyzm pojęcia filozofii, które ma odnosić się do absolutnej wiedzy o absolutnie wszystkim, co jest godne wiedzy i nosi w sobie Prawdę (a więc jest – to kolejny przykład spekulatywnej genealogii pojęcia filozoficznego – istotne), znajduje odzwierciedlenie w absolutyzmie pojęcia bytu. Radykalne pojęcie bytu, łączące pojęcie absolutu z pojęciem form ułomnych i naśladowczych (byty przygodne, stworzone) jest kalką pojęcia filozofii, łączącego pojęcie absolutnej mądrości z pojęciem form ułomnych i naśladowczych mądrości, zwanych filozofiami.

Czy możemy wyzwolić się z zakłętego kręgu spekulacji wyrastającej ze źródłowego konceptu filozofii? Czy możemy uwolnić się od szantażu idei filozofii regulatywnej, która wiąże nas z wyobrażeniem celu, zakazując jednocześnie myślenia o osiągnięciu tego celu na serio? Innymi słowy: czy możemy wreszcie filozofować poza filozofią, wywinąć się przebiegłym fortelom naszych greckich panów? Taka jest dzisiejsza postać pytania o ostateczne rozstrzygnięcie: jak skończyć z filozofią?

Jest to pytanie prześmiewcze i przewrotne. Nikt bowiem nie myśli o tym, by skończyć z filozofią używając jej własnych środków, a więc filozoficznie – równałoby się to wszakże osiągnięciu jej świetlanego celu, czego filozofia surowo zakazuje i do czego nigdy nie dopuści, skoro nie jest w jej interesie, by kiedykolwiek zakończono jej chlubną historię. Sceptyczne echo z dawien dawna gderliwie rezonuje wszystkie patetyczne deklaracje etosu filozofii. Pytanie: jak skończyć z filozofią rezonuje patetyczne pytanie: jak osiągnąć mądrość. Wzniosły mit o aporetyczności filozofii i nieustannym zwracaniu się ku źródłom i „pierwszym pytaniom” powraca w obrazku psa kręcącego się wokół własnego ogona; mit o nieosiągalnym ideale Prawdy, ku któremu niewzruszenie dążą pokolenia szlachetnych filozofów, powraca w ponurych sceptycznych bajkach, o szaleństwie i politycznej zbrodni, która czeka na horyzoncie filozofii, przebrana za Prawdę.

Pytanie: jak skończyć z filozofią, zostało już dawno postawione i nie jednemu udało się już dążenie do Prawdy przedzierzgnąć w dążenie do unicestwienia filozofii szyderstwem; grozi za to śmierć nietzscheańska – ze śmiechu. Cóż zatem można zrobić z etosem filozofii i zawartym w nim zakazaniem powołaniem do ostatecznego rozstrzygnięcia wszystkich kwestii filozoficznych, skoro ani nie wolno ogłaszać rozstrzygnięcia, ani się nie opłaca skazywać na niebyt intelektualny, w który spychani są zatwardziali sceptycy i prześmiewcy? Chciałbym wskazać tu drogę odpowiedzi na to pytanie, która jest zarazem drogą postawienia pytania: czego możemy się spodziewać po filozofii? – w sposób nieprzypadkowy, a więc z punktu widzenia całkowitego i bez reszty uwikłania w los filozofii, który przyjmuje się za los własny.

Po pierwsze, muszę pogodzić się z warunkami, jakie nakłada na mnie obywatelstwo państwa filozofii, które nie jest państwem wolnych duchów, za jakie chce uchodzić wobec obcych. Państwo filozofii jest bowiem państwem wyznaniowym – kto nie wierzy w Prawdę i w Absolut, ten musi się gęsto tłumaczyć i znosić różne przykrości. Ponadto, pań-

stwo to nie pozwala swoim obywatelom na opuszczanie swych granic – rozciąga je tak daleko, jak daleko są oni w stanie dojść.

Po drugie, zamierzam być lojalnym obywatelem – filozofii nie da się uprawiać nielojalnie wobec roszczeń filozofii, bo tworzy się w ten sposób filozofię, która będzie musiała być oceniona jako zła. A przecież nikt sam nie tworzy kryteriów dobrej i złej filozofii i wobec tego nie może ich ignorować, ogłaszając, że te, które mu nie odpowiadają, są nieważne.

Po trzecie, pozostając lojalnym obywatelem państwa filozofii, postanawiam, w zgodzie z panującym tu prawem, szukać enklaw wolności, w których dyskurs filozoficzny będzie względnie niezależny od dominującego dyskursu wyznaczającego wielki projekt i etos filozofii.

Te założenia decydują o tym, że podejmując się uczynienia czegoś dla filozofii poprzez rozważenie, co może ona uzyskać w ogóle z refleksji kierowanej pytaniem o ostateczne rozstrzygnięcie wszystkich zagadnień filozoficznych, podporządkowuję się zasadzie radykalnej immanencji. Znaczy to, że przestaną na wystawianiu ruchu pojęć filozoficznych, a więc na spekulacji, nie pretendując – jak Hegel – do powoływania do życia w dziedzinie pojęcia nowych „faktów”, wobec których coś w tej dziedzinie – na przykład idea filozofii – staje się istotnie nie takie, jakim było wcześniej. A ściśle mówiąc, zamiast pretendować do realnej zmiany w dziedzinie Pojęcia, skorzystam z niezbywalnego prawa, jakie daje mi filozofia, prawa do formalnego założenia w Pojęciu nowego *modus*. Zakładam więc pustą formę absolutnego spełnienia roszczeń filozofii, wziętego jako pewna domniemana treść teoretyczna. Nazwę ją nie tak, jak się ona tradycyjnie nazywa – filozofią lub systemem – ale mianem odnoszącym się do tej pustej formalności, którą chcę wyświetlić. Niech mianem tym będzie słowo *neutrum*. Dokonane w ten sposób założenie w Pojęciu z zasady nie zawiera żadnego przesądzenia – nawet takiego, że absolutne spełnienie i cel myślenia miałyby być czymś w sobie określonym. Neutrum jest funkcją pojęciową, odnoszącą się do wszystkiego, co spełnia oczekiwania, jakie stawiać można ostatecznemu celowi myślenia. Można dlatego powiedzieć, że nie ma żadnych określeń „własnych”. Nie jest to jednak wystarczające, zważywszy, że podstawiając pod neutrum zmienne określenia w zdaniach o formie „neutrum jest”, będziemy im nadawać rangę określeń równoważnych, równie uprawnionych jak to, za pomocą którego pojęcie neutrum tutaj wprowadziłem, a więc jak to, że neutrum jest pustą formą

spełnienia roszczeń filozofii, domniemaną jako wypełniona treścią, która nie jest nam jeszcze znana. Dlatego można by powiedzieć, że neutrum jest abstrakcyjnie założonym czynnikiem jedności wszystkich uprawnionych ogólnych określeń ostatecznego celu myślenia, ale należy przy tym pamiętać, że również i niniejsze określenie wpisuje się w szereg równoprawnych określeń będących podstawieniami funkcji pojęciowej, jaką jest neutrum. Ta równoprawność, proste pozostawianie obok siebie tych określeń, jest korelatywne względem tego określenia neutrum, zgodnie z którym jest ono funkcją pojęciową. Z całkiem innego punktu wiedzenia można jednak potraktować pustą formalność neutrum jako *quasi*-określenie odnoszące się do absolutnie wyzbytego pozytywnej treści elementu ruchomego struktury pojęciowej – „logemu” – który, na podobieństwo pustej przegródki, wywołuje ruch Pojęcia, uzyskując zarazem czysto kontekstualne określenia, uzależnione od każdorazowej, przyjmowanej przez siebie, pozycji. Idea takiego elementu ruchomego jest fundamentalna dla myślenia strukturalistycznego. Oto więc dzięki instaurowaniu pojęcia neutrum może odsonić się przed nami związek między absolutystyczną ideą pustej formy ostatecznego spełnienia roszczeń rozumu (domniemanego jako pewna pozytywna treść) a radykalną ideą czystej nie-tożsamości, różnicy. Naturalnie, związek ten wyraża się właśnie w radykalizmie obu tych pojęć i można go oddać za pomocą określenia zapośredniczającego oba koncepty, mianowicie, że neutrum to wszelka postać absolutu, czyli po prostu absolut. Również i to określenie jest wszakże jednym z wielu, a jego roszczenie do szczególnej trafności i ogólności jest unieważniane przez każde inne określenie.

Jeśli te przykłady dyskursu stosującego pojęcie neutrum umożliwiły choćby wstępne zrozumienie jego specyficznego i bardzo abstrakcyjnego charakteru, to możemy przejść do zastosowania go w kwestii ostatecznego rozstrzygnięcia.

Przyporządkujmy dyskursom spolegliwym w stosunku do źródłowego projektu filozofii właściwe im podstawienia neutrum:

Pierwotny projekt ustanawia filozofię jako bezinteresowne dociekanie ostatecznej prawdy o wszystkim co ważne; dociekanie przybierające formę nieodpartej i jasnej argumentacji, zmierzającej do ostatecznych i wyczerpujących tez składających się łącznie na mądrość filozoficzną. Teleologia wyznaczona przez tę postać projektu filozofii posługuje się

następującymi ideami absolutnymi, które podstawiają (służą za określenia) neutrum ze strony związanego z nimi dyskursu: Prawda absolutna (zwana wieczną), mądrość (Prawda jako znajdująca się w posiadaniu człowieka) i dowód (będący wystawieniem Prawdy poprzedzonym apodyktycznym i niepodważalnym dyskursem).

Ten pierwotny projekt od początku, ale bardziej wyraźnie w późnej starożytności i w średniowieczu, korygowany był w sposób pozwalający pewniej zabezpieczyć regulatywny charakter idei teleologicznej. Utożsamiano bowiem Prawdę z boskim Absolutem, przez co filozofia uzyskiwała dwuznaczny status stanowiący podstawę do odróżniania jej ortodoksyjnych i wypaczonych postaci. Poprawność polegała na uznaniu transcendencji celu filozofii, a więc zarazem jej niezdolności do samodzielnego jego osiągnięcia, które zostało scedowane na kontemplację mistyczną, wspartą teologią. Niepoprawność – odpowiednio – polegała na immanencji celu filozofii, a więc aprobowaniu autonomii i wolności spekulacji (zwanej dialektyką). Neutrum w tej sytuacji występuje oczywiście jako Absolut wraz z przysługującą mu serią doskonałości, wyznaczoną już przez starożytny dyskurs teodycealny: Jedno, Prawda, Dobro, Piękno, Akt czysty, *Primus Motor*, *Ens a se*, *Prima causa*. Jedyną absolutną ideą heurystyczną w ramach immanencji filozofii pozostał dowód i jego zasady formalne (prawa logiki) oraz ostateczna zasada przedmiotowa: *adequatio ad rem*. Prawda zupełna, absolutna i całkowita zostaje zupełnie oddzielona od dyskursu i utożsamiona z aktem intelektualnym Boga, tożsamym z Jego aktem istnienia i istotą.

Epoka klasyczna przynosi nową modyfikację dyskursu fundującego projekt filozofii. Zachodzi tu znów rozdzielenie zasady teleologicznej. Pierwsza idea celu ostatecznego zostaje wyznaczona jako idea regulatywna wiedzy ludzkiej w ogóle, w stosunku do której filozofia jest jedynie częścią. Jest to idea pełni wiedzy pozytywnej o naturze, rzeczach ludzkich i Boskich, idea systemu nauk. Ta idea jest wprawdzie ideą regulatywną, lecz zarazem ideą realną, bo ziszczalną *sub speciae aeternitatis*. Neutrum określa się oczywiście względem tej idei jako założona postać jej realizacji, a więc jako pełnia wiedzy. Gdy chodzi natomiast o samą filozofię, to jej absolutne roszczenie zostaje zmodyfikowane w ten sposób, że wprawdzie jej nowo określony cel – ufundowanie niewzruszonych podstaw nauk – nie jest już ostatecznym celem

poznawczym w ogóle, lecz za to warunkiem możliwości realizacji tego celu nieabsolutnego czyni się osiągnięcie immanentnego celu filozofii, którym jest określenie absolutnego początku (punktu wyjścia) wiedzy. Zadanie to zostaje znowóż pojęte jako zadanie realne – absolutną podstawę wszystkich nauk, pierwszą fundatorską Prawdę, na której oprze się cały system nauki, filozof odkrywa i wyjawia realnie i całkowicie. Wśród wielu podstawień neutrum odnoszących się do fundatorskiego absolutu immanencji filozofii wyróżnia się *cogito*, Ja absolutne i Ja transcendentalne jako postacie absolutnej zasady subiektywności, oraz Metoda, Pierwsza Zasada i Pierwsze Zdanie jako postacie absolutnej zasady obiektywizacji rozumu w wyartykułowanym dyskursie.

Gwałtownego kryzysu doznaje projekt filozofii u schyłku epoki klasycznej, gdy regulatywny charakter ostatecznego rozstrzygnięcia zostaje *explicite* ogłoszony właśnie jako regulatywny, natomiast teleologia absolutnego punktu wyjścia zostaje sprzęgnięta i do pewnego stopnia uzależniona w swym powodzeniu od perspektyw realizacji ostatecznego rozstrzygnięcia. Zgodnie bowiem z Kantowskim projektem krytycznym, ufundowanie nauk w określeniu ich transcendentalnych warunków możliwości odbywa się w tym samym dyskursie, który prowadzi do oceny perspektyw ostatecznego pozytywnego rozstrzygnięcia kwestii istnienia Boga i duszy nieśmiertelnej. Wynik jest dla filozofii niekorzystny: *telos* filozofii, ostateczne rozstrzygnięcie nie jest jej domeną; jest domeną życia, rozumu praktycznego. Filozofia musi zadołować się rolą instancji, która ogłasza, że życie wydaje w kwestiach metafizycznych werdykt po myśli człowieka (Bóg istnieje i dusza nieśmiertelna istnieje) i wyjaśnia, dlaczego rozum praktyczny tak właśnie stanowi. Neutrum Kantowskie określa się następująco: idea dokonanej krytyki rozumu teoretycznego, praktycznego i władzy sądenia; system warunków możliwości wszelkiej nauki i metafizyki; system metafizyki. Tak przedstawiają się u Kanta *modi* neutrum, odnoszące się do *telos* filozofii. Inne idee, zawierające moment absolutny u Kanta, a więc z pewnością dające się podstawić pod neutrum, to przede wszystkim: rzecz sama w sobie oraz Bóg, dusza i świat jako idee rozumu.

Modernizm powraca początkowo, za sprawą Fichtego, do bezpośredniego i realnego *telos* filozofii w postaci Ja i absolutnej Zasady, a u Hegla następuje już radykalny powrót do źródłowego projektu fi-

lozofii. Absolutna jedność wiedzy zostaje znów proklamowana i jako totalność znów zostaje określona mianem filozofii. Pojęcie filozofii zostaje jednak wzmocnione swoimi modyfikacjami odpowiadającymi różnym aspektom spekulacji. Te *modi* to system, Idea, Prawda, Duch Absolutny, a także inne, na przykład określenia systemu: Nauka logiki i Fenomenologia ducha. Ostateczne rozstrzygnięcie zostało przywrócone immanencji filozofii jako jej wewnętrzny *telos*, choć zarazem zostało określone jako *telos* dziejów, religii i sztuki. Wszystkie pojęcia Heglowskie delegowane do użytku absolutnego i w sposób nieograniczony refleksyjne, jak Pojęcie, Idea i Byt, stanowią oczywiście całą gamę podstawień neutrum.

Późny modernizm przynosi dekadencję projektu filozofii, którego wszakże nie zdecydowano się podważyć, a co najwyżej po prostu porzucić, na przykład dla całkowitego oddania się naukom. Ostateczne rozstrzygnięcie próbowano traktować na podobieństwo celów religijnych, a więc w ramach konformistycznego dyskursu poprawności politycznej. Podobnie jak o wierze religijnej, o idei ostatecznego rozstrzygnięcia mówiło się jako o pożytecznym, bo inspirującym marzeniu, pięknej iluzji, metaforze albo nieziszczalnym celu, do którego jednakże warto dążyć, bo takie dążenie odróżnia człowieka – istotę wzniosłą – od wszelkiego bydła. Oportunizm oświeconych przedstawicieli oświecenia i pozytywizmu, którzy tym różnili się od nieoświeconych przedstawicieli oświecenia, że nie pozwalali sobie na niepotrzebne zatargi w tak delikatnych sprawach, jak religia i metafizyka, wytworzył całą obrzędowość intelektualną, która tak brzydziła nieco przewrażliwionego Fryderyka Nietzschego. Oportunizm intelektualny wyzywa się *telos* myślenia pod pretekstem wyrzeczenia się metafizyki, utożsamiając go z takimi *modi* neutrum, jak ostateczny cel egzystencjalny człowieka, Transcendencja, najgłębsza potrzeba emocjonalna, tajemnica ludzkiego losu, i wieloma innymi świeckimi bądź religijnymi określeniami. Generalnie rzecz biorąc, w warunkach dominacji pozytywizmu i nauk projekt filozofii powrócił do stanu średniowiecznego, tyle że ranga „transcendentnych rozważań” czy też dywagacji „literatów i marzycieli”, zwanych potocznie filozofią, metafizyką lub mistyką, które to terminy są w tym kontekście bliskoznaczne, jest w tych czasach zupełnie inna niż ranga teologii zawłaszczającej *telos* filozofii w średniowieczu.

Modernizm przenoszący *telos* myślenia poza horyzont preferowanego przez siebie typu publicznego życia intelektualnego otoczył go pewnego rodzaju fałszywym szacunkiem, a w istocie zwulgaryzował jego ideę.

Jednocześnie, jak już wspominaliśmy, niemal każdy *modus* idei ostatecznego rozstrzygnięcia wywołuje uczucie wstydu, tym bardziej, że potoczna edukacja każe w niej widzieć coś całkowicie anachronicznego, staromodnego i naiwnego. Jak to pisał Hegel o mentalności nowoczesnej (*Wykłady z historii filozofii*, t. I, s. 40): „z czymś takim jak prawda już skończyliśmy, już załatwiliśmy się. Jesteśmy jak najdalsi od pretensji do poznania prawdy, wiemy, że nie wypada nawet o tym mówić. Mamy to już za sobą”. Zarazem jednak nowożytna kultura intelektualna, w szczególności w swej części zwanej oświeceniem, wydała wiele radykalnych idei metafizycznych, jak „człowiek”, „ludzkość”, „społeczeństwo wyemancypowane i wolne”, „wolność polityczna”, „demokracja”, „dzieje”, które oddziaływały tym silniej, że w potocznej świadomości pisarzy i uczonych nie zostały podporządkowane jednej idei regulatywnej, wyznaczającej ramę ogółowi wysiłku myślenia i zamykającej je w immanencji filozofii jako pewne jej pojęcia. Jest rzeczą naturalną, że zażenowanie, jakie wywoływały w szerokiej publiczności w ciągu ostatnich dwóch stuleci aspiracje filozofii, przeniosło się na wszelkie radykalne pojęcia metafizyczne, jakich mnóstwo powstawało w tym samym okresie. Ten stan rzeczy wywoływał, nadal wywołuje, charakterystyczną konfuzję i miotanie się pomiędzy żywiołowym dyskursem metafizycznym a uczoną wzdargą dla wszelkiej metafizyki i innych herezji, którym zdążono już nadać mnóstwo samooskarżycielskich określeń, jak platonizm, kartezjanizm, racjonalizm, oświecenie, metafizyka obecności, żeby wymienić tylko kilka z nich. Przyjęło się od początku XIX wieku nazywać ten stan konfuzji „kryzysem” bądź „kryzysem kultury”, natomiast w odniesieniu do filozofii praktycznej i myśli politycznej nazywa się go „dialektyką oświecenia”. Stan zupełnego zobojętnienia na dramaturgię tego chronicznego kryzysu, którym szczyci się współczesna kultura, i wynikającą stąd skłonność do nawykowego ironizowania, pogodnego sceptycyzmu, niefrasobliwego synkretyzmu, a czasem nieodpowiedzialności i nawet nihilizmu w twórczości intelektualnej, literackiej i artystycznej nazywa się nieraz „postmodernizmem”. Jest to zresztą nazwa o tyle bałamutna, że akurat zamówienie do nazywania epok jest charakterystyczne właśnie dla mo-

dernizmu i tym samym niegodne ucziwego dekadenta. To jednak nie sami tzw. „postmoderniści” wymyślili tę nazwę i się nią posługują, lecz stojący za nimi szereg komentatorów i eseistów kibicujących tym poczynaniom. Cała ta sytuacja umysłowa naszych czasów jest już aż za dobrze znana i nader dokładnie opisana – zarówno przez podeksycytowanych współczesnych literatów, jak i przez wielkich filozofów – Hegla, Schopenhauera, Nietzschego. Dla filozofii ma ona niemałe znaczenie. Dyskurs teleologiczny współczesności, odnoszący się do immanencji filozofii, wydał w konsekwencji wspomnianych perturbacji przede wszystkim trzy idee ostatecznego rozstrzygnięcia. Pierwsza z nich to idea absolutnej nicości *telos*. Druga odniesiona jest do idei permanentnego kryzysu, w świetle którego *telos* jawi się jako tzw. „koniec”, czyli spełnienie lub upadek nowożytnych projektów poznawczych i politycznych: „koniec historii”, „koniec filozofii”, „koniec człowieka”. Trzecia idea *telos* filozofii polega na potraktowaniu ostatecznego rozstrzygnięcia jako pustego formalnego domniemania, wobec którego przyjmuje się postawę absolutnej obojętności i indyferencji – jest to *modus* neutrum bodajże najbardziej godny takiej nazwy.

To jednak jeszcze nie wszystko. Czasy nowożytne przyniosły wiele *modi* idei ostatecznego rozstrzygnięcia, kształtowanych w samej filozofii w zamiarze sformułowania kompromisu pomiędzy niewygodną w naszych czasach bezpośredniością w podejmowaniu ideału prawdy a różnymi wspomnianymi tu postawami, które naprawdę lub rzekomo zagrażają rozstrojem życia naukowego. Zasadą tego kompromisu jest na ogół jakaś kolektywizacja zadania myślenia i odcięcie ostatecznego rozstrzygnięcia od wszelkiego konkretnego podmiotu (ludzkiego lub absolutnego), który mógłby być jego nosicielem. Aby to osiągnąć, przedstawia się przestrzeń myślenia jako otwartą, pozbawioną jednolitej i wyraźnej struktury (która musiałaby przecież występować jako dogmat, co jest w najwyższym stopniu niepożądane). Podmiotom tej wyblakłej totalności myślenia odmawia się władzy konstytutywnej nad sensem, który też pozbawiony ośrodka konstytucji, choćby czegoś w rodzaju „wspólnoty uczonych”, dającej się pojąć na podobieństwo przestrzeni monad, pozostaje samopas i bez sensu. Przyczyną takiej degeneracji myślenia, szczyłającego się zresztą w tym stanie rzekomym zwycięstwem nad „władzą podmiotu”, jest ogromny rozrost życia akademickiego, którego uczestnicy na ogół bardzo chętnie uchylają się od

odpowiedzialności za sens, uważając się nic za nie znaczących obserwatorów, jeśli nie wręcz klientów świata myśli.

Najprostszym oportunistycznym sposobem zatarcia idei ostatecznego rozstrzygnięcia, respektującym zakaz bezpośredniego atakowania jej, jest zgoda na rozrzerzanie pojęcia myślenia w taki sposób, by mogło ono obejmować tak różne formy działalności umysłowej, że pojęcie jakiegoś ich wspólnego *telos* stałoby się zupełnie niemożliwe. Wszakże nic bardziej racjonalnego i zgodnego z duchem krytycyzmu „otwartej głowy” niż poszerzać „koncepcję racjonalności”. Tego rodzaju inklinacja wiąże się zazwyczaj z innymi pomysłami, wśród których największą karierę zrobił tak zwany fallibilizm. W świetle tej koncepcji idea ostatecznego rozstrzygnięcia pozostaje ważna jako idea regulatywna, a co więcej – jest ona ideą realną, z tym tylko, że myślenie, a w szczególności teoria naukowa, z natury nie może być prawdziwa (a więc okazać się ostatecznym rozstrzygnięciem), a tylko lepsza od dotychczasowych, postępowa. Jest kwestią gustu, a raczej stopnia oportunizmu, czy tę postępowość określi się (zbyt naiwnie, jak sądzi wielu) jako „zbliżanie się do prawdy”, czy też poprzestanie na określeniu kryteriów górowania jednej teorii nad drugą.

Bardziej zaawansowaną spekulatywnie wersję tej koncepcji prezentuje hermeneutyka, w której myślenie odzyskuje nawet podmiot, tyle że jest on ułomny (historyczny, językowo zależny itp.). Podmiot ten konstytuuje wprawdzie sens (w tak zwanej interpretacji), nadaje znaczenie „przekazowi tradycji” czy też „tekstowi”, ale potem musi przekazać swą moc następnemu – młodszemu – podmiotowi, itd., z pokolenia na pokolenie. Idea ostatecznego rozstrzygnięcia jako „prawdy na horyzoncie” przyświeca wszystkim tym dziejowym podmiotom w kolejnych pokoleniach, jak słońce trwające niewzruszenie na niebie, mimo że coraz to nowe oczy je oglądają – interpretując, reinterpreting, bez szkody dla jego masywnej tożsamości.

Oprócz tzw. „krytycznych racjonalistów”, którzy wymagają od nas tylko tego, abyśmy byli gotowi iść z postępem nauki i nie tkwili w starych przyzwyczajeniach, oraz oprócz hermeneutów, którzy nie chcą od nas niczego więcej ponad to, abyśmy kochali prawdę i ewentualnie (o ile to możliwe) odnosili się ze zrozumieniem do faktu, że byli i są na świecie kochający inaczej, mamy dziś jeszcze tzw. pragmatystów. Ci ostatni kierują się zdecydowanie bardziej liberalną maksymą, mianowicie: rób co chcesz, bylebyś nie przeszkadzał żyć innym i sam nie zginął. Kto

sobie radzi we wspólnocie akademickiej, a w dodatku jest dobrym kolegą i nie narzuca się innym ze swymi upodobaniami, ten już swój cel osiągnął. Pragmatyzm w takiej wersji jest najnowszym wynalazkiem odprężonych Amerykanów. Ma on jednak i swój europejski odpowiednik, bardziej zachowawczy, w którym pozostała z dawnego pragmatyzmu idea wzrastającej „orientacji w świecie” jako surogat ostatecznego rozstrzygnięcia. Czy to w swej postaci radykalnej, ocierającej się czasem o cynizm, czy to w postaci zbliżonej do popularnego w nowych czasach historyzmu jako uczonego znawstwa świata ludzkich idei, czy też wreszcie w wydaniu transcendentálním – pragmatyzm zamienia ostateczne rozstrzygnięcie każdej kwestii w absolutne rozstrzygnięcie tu i teraz, legitymujące się w „rzeczy samej” jako wyraz aktualnej *praxis* – wprawdzie pozbawione ważności poza nią, ale też odporne na wszelką krytykę ze strony tych, którzy w danym kontekście pragmatycznym, w danej sytuacji nie biorą udziału.

Idea neutrum, na której zbudowana jest koncepcja fallibilizmu to idea „aktualnie najlepszej teorii”, a więc tego, co absolutnie obowiązujące, lecz z zastrzeżeniem absolutnej konieczności utraty tego obowiązowania. Dlatego ta idea neutrum nie jest samodzielna; domaga się uzupełnienia ideą zasady bądź kryterium zmiany teorii. Każdorazowa konkretyzacja zasady zmiany teorii, a więc pewne określenie neutrum, prowadzi do realnej zmiany tego, co obowiązujące, a więc do nowego określenia neutrum jako tego, co obowiązujące.

Jeśli chodzi o myślenie hermeneutyczne, to założona w nim struktura określeń neutrum wymaga, by z jednej strony występowało ono jako czysto formalna i regulatywna Prawda (prawda tekstu, historii, prawdziwa interpretacja, prawdziwe znaczenie tekstu itp.), a z drugiej strony, by określało się ono bezpośrednio i niedyskursywnie w pewnego rodzaju prostych i absolutnych aktach: w akcie rozumienia, przeżyciu hermeneutycznym itp. Ponadto mamy tu do czynienia z serią neutrum jako totalności transcendentálních: dzieje, język, życie.

Pragmatyzm kieruje się ideą neutrum jako totalności *praxis*, „praktyki komunikacyjnej”, „wspólnoty badawczej”, wolnego społeczeństwa lub po prostu życia. Totalności te odgrywają rolę ostatecznego źródła prawomocności poznania (działania komunikacyjnego) jako neutrum w pozycji „rzeczy samej”, a więc absolutnego przedmiotu bezpośredniego odniesienia. O ile w hermeneutyce ośrodkiem legitymizacji jest np. akt rozumienia (czy raczej idea takiego aktu), to w pragmatyzmie

jest nim idea regulatywna, określająca formalnie neutrum jako „consensus” bądź „poszanowanie” (wolności, opinii albo interesów innych). Strukturalne podobieństwo hermeneutyki i pragmatyzmu dotyczy też właśnie występowania w obu systemach dyskursywnych idei neutrum jako „rzeczy samej”, będącej przedmiotowym warunkiem prawomocności poznania; w hermeneutyce „rzecz sama” to, zależnie od wariantu, przeżycie twórcze autora tekstu, ostateczny sens tekstu czy tradycja.

Tak przedstawia się przegląd tego, co uczyniono w filozofii z jej zadaniem ostatecznym, co uczyniono z ostatecznym rozstrzygnięciem. Jako jeden niepozorny *modus* neutrum, sprowadzone do roli zwykłej idei regulatywnej, ostateczne rozstrzygnięcie wpisuje się w długą serię określeń neutrum jako określeń czegoś absolutnego: prawda, wszystkość, pełnia, ekstaza, absolut, czyste ja, idea absolutna itd. Mogłem tu zapewnić jedynie krótki wgląd w fenomen zagmatwanego i niehierarchicznego powiązania ze sobą rozmaitych wyróżnionych pojęć dyskursów filozoficznych, idei tego co absolutne, kategorii formalnie ustanowionych dla pełnienia określonej funkcji w systemie myślowym – słowem, krótki wgląd w serię określeń, *modi*, podstawień itd. neutrum. Seria, do której należy idea ostatecznego rozstrzygnięcia, nie przedstawia się jako szczególnie imponująco: ostateczne rozstrzygnięcie odsyła do idei absolutnej zasady, uniwersalnej metody, bezwzględnie obowiązującego sądu, idealnej wypowiedzi filozoficznej, absolutnego i wszechogarniającego aktu poznawczego, całkowitego zaspokojenia roszczeń rozumu i ciekawości poznawczej, stanu ekstatycznej kontemplacji prawdy, a wreszcie do samej idei prawdy. Pełno tu odgałęzień do idei absolutu, idei czystego ja, idei rzeczy samej, punktu wyjścia w filozofii i wielu innych. Każde odesłanie jednego określenia neutrum do drugiego opiera się na jakiejś zasadzie; zasada ta znajduje sformułowanie jako kolejne określenie neutrum; zasada, że każda zasada fundowania kolejnych wyróżnionych pojęć systemu myślenia staje się kolejnym określeniem neutrum, tworzy jeszcze jedno określenie neutrum, mówiące, że neutrum to zasada myślenia polegająca na podstawianiu związku między pojęciami za same te pojęcia; to określenie jednak w niczym nie ustępuje temu, że neutrum to ogólne pojęcie pojęć przybierających w systemach myślowych pozycję wyróżnioną. Ta galopada nie jest świadectwem nędzy i bezużyteczności pojęcia neutrum – to poprzez to pojęcie właśnie ujawnia się szybko i wyraziście żywioł po-

jęciowy filozofii – to on odpowiada za tę galopadę. Nie możemy się spodziewać, że nastanie tu zbawienny porządek, który na zawsze wyniesie jeden *modus neutrum* ponad inne. Nie tego wolno nam się spodziewać w filozofii.

Jakże z tym więc? Istniejeż Bóg i dusza nieśmiertelna? – Filozofia może jedynie odpowiedzieć na pytanie, wpleść pytanie w dyskurs, w którym przetoczyć się może pojęcie Boga i duszy – ze znakiem plus lub minus, w takim czy innym sensie; myślenie może też ominąć pytanie i każde pojęcie, zadowolając się innymi pojęciami, bo nie ma w myśleniu pojęć niezastąpionych. Odpowiedź na pytanie leży w granicach myślenia i jest rzeczą myślenia. Jednakże zapytywanie, szczególnie zapytywanie metafizyczne, nie spodziewa się odpowiedzi, a więc czegoś pozostającego w granicach myślenia. Zapytywanie metafizyczne jest głosem trwogi: co z nami będzie? – wyraża trwogę, która wcale nie chce się ukoić i nie pozwoli się ukoić zwykłą odpowiedzią, zwykłym dowodem należącym do myślenia, przekonującym zapewnieniem, że można odetchnąć, bo „mamy dowody” na to, że Bóg istnieje. Kto się lęka, ten wciąż swój lęk podsyca i nie da posłuchu prawdzie, gdyby ta miała go uspokoić.

Gdy filozof powie: „Nie lękajcie się, Bóg istnieje”, głos jego nie tylko nie dojdzie do zatrwożonych serc pytających, ale też i zginie we wrzawie myślenia, które ma wiele spraw i wiele dobrych zdań do sformułowania, a jeszcze więcej do wymienienia na lepsze. Myślenie pragnąc końca, końca swego cierpienia, nie chce przecież końca, który by je unicestwił unicestwiając cierpienie, które ono stanowi. Tak samo zatrwożone życie pragnie końca trwogi i zarazem go nie chce, bo byłby to koniec jego samego.

Myślenie nigdy nie jest z siebie niezadowolone, wciąż dostarcza ostatecznych rozstrzygnięć i niemal nie zna niczego innego. Ono tylko pragnie się zakończyć – filozof pragnie uciszyć swe serce. Nie ma to nic wspólnego z odpowiedzią myślenia na pytania stawiane przez tych, którzy się lękają. Także i oni nie szukają o d p o w i e d z i, także i oni pragną końca, którego się zarazem boją. Czy po filozofii możemy się spodziewać końca, skoro ostateczne rozstrzygnięcia, których mamy pod dostatkiem, odpowiedzi myślenia, nim nie są? A czy ci, którzy się trwożą i bojąc się przestać się trwożyć, zadają bojaźliwe pytanie: czy jest Bóg i dusza, czy ci mogą spodziewać się końca? Mogą. *Perpetuum mobile* trwogi i *perpetuum mobile* myślenia ustaje w każdym z nas. Ko-

niec jest tylko jeden. Dla wszystkich. Możemy się go spodziewać, także po życiu najpełniej filozoficznym. Określenie neutrum w tym miejscu brzmi: *finis vitae*.

październik-listopad 1996