



e-ISSN 2084-1043 p-ISSN 2083-6635
Published online: 15.03.2024

ARGUMENT
BIANNUAL PHILOSOPHICAL JOURNAL
Vol. 13 (2/2023) pp. 267-278
www.argument-journal.eu

O filozofii subiektywnie

Jacek MIGASIŃSKI*

ABSTRACT

About philosophy subjectively: The starting thesis of the article is the assertion of the cultural dominance of science in the modern world. Therefore, the question is considered as to whether the role of philosophy in the relationship with science is only an auxiliary role (inspiration, interpretation, methodology), or whether philosophy constitutes a separate subject and set of methods from science. Giving an affirmative answer to the latter, a thesis is put forward that metaphysics in a non-classical sense can play just such a role. This metaphysics is discussed. For illustration, as examples of such “new” metaphysics, several variants of phenomenology are presented (Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Luc Marion, Emmanuel Lévinas) and a philosophical position opposed to this tradition, so-called speculative materialism (Quentin Meillassoux).

KEYWORDS

science; the object and method of non-classical metaphysics; phenomenology; speculative materialism

* Prof. dr hab., prof. emerytowany, Wydział Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.
E-mail: j.migasinski@uw.edu.pl.

Korzystając z zaproszenia Redakcji do refleksji nad dzisiejszą sytuacją filozofii w różnych kontekstach — kulturowym, historycznym, dziedzicznym, wiedzotwórczym, instytucjonalnym — przedstawiam poniżej zarys tego, co po odpowiednim dopracowaniu mogłoby być moją osobistą „teorią” na temat właściwego przedmiotu, metod i statusu filozofii w dzisiejszym świecie.

W punkcie wyjścia przyjmuję naturalnie to ograniczenie, jakie niesie ze sobą słówko „dziś”: chodzić będzie o to, jaką funkcję wobec innych dziedzin życia intelektualnego pełnić może filozofia aktualnie, a nie o jej historyczne postacie czy powiązania; wiadomo przecież, że niegdyś występowała w roli nauki *tout court*, a jej podstawową dyscypliną była metafizyka uzgadniająca lepiej lub gorzej swoje enuncjacje z panującą teologią. Otóż od kopernikańsko-galileuszowo-newtonowskiej rewolucji naukowej po czasy współczesne narastał proces autonomizacji nauki posługującej się metodologią empiryczno-eksperymentalną i zmatematyzowanym językiem (z późniejszą metodologiczną odroślą nauk humanistycznych) jako najbardziej uprawomocnioną, czy nawet jedyną prawomocną, dziedziną wiedzy o świecie, różną od filozofii. Przed filozofią stanęło zadanie samookreślenia się wobec tego dominującego kulturowo fenomenu, jakim jest nowożytna i współczesna nauka. Zadanie to jest szczególnie istotne właśnie dziś — to efekt cywilizacyjnego rozkwitu różnych dziedzin nauki, którego nie mogą powstrzymać rozmaite ideologiczne nadinterpretacje czy teorie „płaskoziemców”. To pierwszy punkt tego mojego zarysu: żyjemy w erze kulturowej dominacji nauki i to wobec nauki powinno się dzisiaj ustalać właściwy przedmiot, zadania i metody filozofii — o ile takowe będzie można ustanowić. Związki ze sztuką, literaturą czy sferą egzystencjalnych rozterek lub społecznych programów to dla mnie jakby marginesy tej najistotniejszej powinności filozofii — oczywiście nadające jej swoistego kolorytu i zbliżające ją do praktyk życia codziennego.

Filozofia w swej istocie, właściwie od zawsze, jest jednak spekulacją na wysokim poziomie abstrakcji (a czasami aprioryczną) nad statusem i strukturą rzeczywistości, w której żyjemy, nad możliwościami i prawomocnością jej poznawania, nad sensem indywidualnym i zbiorowym ludzkiego życia w świecie — co dawało się zamknąć w klasycznej formule dążenia do Prawdy, Dobra i Piękną. Jak wobec tego uzgodnić tego rodzaju spekulację z konstatacją współczesnej kulturowej dominacji nauki i jej technologicznych efektów? Jedną z możliwych do odegrania w tej sytuacji ról filozofii jest inspiracja. Filozof, nie zapuszczając się na tereny właściwych badań naukowych (bo na ogół nie ma wystarczających kompetencji), ale akceptując uzgodnione przez światową społeczność uczonych ich wyniki, może stawiać uniwersalne pytania, na które nauka nie zna jeszcze odpowiedzi — tym samym zachęcając uczonych do penetracji nowych obszarów (przykłady: kosmologia, inżynieria genetyczna, badania nad sztuczną inteligencją). Inną, symetrycznie przeciwstawną rolą filozofii byłaby interpretacja *ex post* ogłaszanych osiągnięć naukowych, interpretacja przyjmująca postać mniej

lub bardziej kompletnych teorii na temat struktury świata i miejsca zajmowanego w nim przez człowieka (przykłady: dyskusje wokół determinizmu, natury czasu, realności mechanizmów dziejowych, antroposfery). W obu tych rolach filozofia miałaby postać raczej skromnej racjonalnej ontologii (uzupełnianej refleksją aksjologiczną) lub zarysu jakiejś minimalistycznej historiozofii. Przy czym przedmiot tak pozycjonowanej filozofii nie różniłby się od przedmiotu nauki: byłyby nim ostatecznie rzeczy i zdarzenia zachodzące w świecie fizycznym, społecznym i w sferze krążenia idei (tu adekwatną nauką byłby odpowiedni dział historiografii); różnica tkwiłaby w zasobie pojęciowym, w bardziej lub mniej precyzyjnym i jednoznacznym lub refleksyjnym i spekulatywnym sposobie wysławiania swoich tez. Jeszcze inną, ważniejszą może od dwóch już wspomnianych ról filozofii wobec kulturowej dominacji nauki jest rola (którą czasami wypełniają sami uczeni) polegająca na budowaniu teorii dotyczącej metod osiągnięcia prawdziwej wiedzy o rzeczywistości i skutecznej weryfikacji tej wiedzy. Rolę tę pełni epistemologia — tyle że w zależności od stopnia sympatii lub antypatii do spekulacji może ona przyjmować albo postać bogatej teorii epistemologicznej, uwzględniającej interakcje między czynnikami podmiotowymi i przedmiotowymi analizowanych doświadczeń, albo postać teorii metodologii stosowanych we współczesnej nauce, lub też w najskromniejszej postaci ogranicza się do logicznej analizy języka nauki. W skrajnym przypadku nieufności do zasobu pojęciowego filozofii spektrum tych obopólnych relacji prowadzi do hasła „końca filozofii” — głoszonego zresztą najczęściej perwersyjnie przez samych filozofów. W obszarze epistemologii, a może już na jego granicach mieści się też jednak na przykład ambitne zadanie rozstrzygnięcia, w jakim stopniu struktura ludzkiego myślenia zależy od struktur języka, w którym się ono wyraża, albo czy i jak logiczne prawa myślenia odwzorowują się w strukturze samej rzeczywistości. Jeśli chodzi o przedmiot takich różnych postaci epistemologii, to znajdowałby się on na metapoziomiu w stosunku do standardowego przedmiotu nauki, jakim są rzeczy i zdarzenia, ale ze względu na samoświadomość metodologiczną uczonych przedmioty tych dziedzin po prostu często zachodzą na siebie i krzyżują się¹.

Czy na tym modelu ściślejszej lub luźniejszej współpracy z grubsza wyczerpywałyby się funkcje filozofii jako spekulatywnej otoczki rosnącego gmachu nauki? Czy filozofia nie może aspirować również dzisiaj do jakiejś bardziej suwerennej (bardziej niż autonomiczne obszary inspiracji, interpretacji, epistemologii, analizy logicznej i metafizologii) autonomii? A co z metafizyką? Jest oczywiste, że uprawianie dzisiaj metafizyki w jej najbardziej klasycznej formule jako „nauki” badającej byt jako byt i przysługujące mu atrybuty, ale także osadzającej

¹ Inspirujące rozważania na temat relacji między filozofią, teologią i nauką, a ostatecznie także w kwestii rozumienia przedmiotu metafizyki można znaleźć w artykule Marcina Poręby „O filozofii, nauce i metafizyce” (Poręba, 2017a).

ów byt w perspektywie „transcendentalistów” i pozaświatowego absolutu, umożliwiającej racjonalną teodyceę, byłoby jawnym anachronizmem. Właściwie takimż anachronizmem byłby dzisiaj brany na poważnie (jeszcze całkiem niedawno) spór między idealizmem a realizmem metafizycznym — nikt (a szczególnie uczeni) przecież nie zastanawia się, czy dostępna nam rzeczywistość istnieje realnie, czy też jest treścią jakiejś (ewentualnie pozaświatowej) świadomości — choć problem prawomocności wypowiedzi o rzeczywistości wyprzedzającej w czasie pojawienie się jakiegokolwiek możliwości wypowiedzania się (prehistoria, rozmiary kosmosu) jest problemem rzeczywistym (prowadzącym, być może, w stronę nowej metafizyki). Na gruncie samej filozofii to krytyka kantowska, ustalająca formalne warunki możliwości budowania empirycznie weryfikowalnej i powszechnie ważnej wiedzy o świecie, a więc uzależniająca sensowność jakichkolwiek twierdzeń od prawomocności własnego dyskursu, była chyba tym historycznie najważniejszym wydarzeniem, które podcinało korzenie takiej tradycyjnej, dogmatycznej metafizyki. Od pojawienia się tej krytyki samo istnienie problematyki metafizycznej zostało uzależnione od skłonności (uznawanych za aberracyjne albo za usprawiedliwione pozateoretycznie) podmiotów ludzkich do przyznawania sensu prawdziwościowego wypowiedziom pozbawionym możliwości empirycznego potwierdzenia. Ów proces podcinania korzeni wyrastał też z nasilającego się, samoistnego, sprzężonego z dobrodziejstwem zastosowań technicznych rozwoju nauk „pozytywnych”, odrzucających metafizyczne ufundowania. Miały jeszcze oczywiście miejsce różne propozycje metafizycznych systemów, odmiennych od klasycznej postaci, bo uwzględniających w jakiejś mierze przewrót kantowski — takie na przykład, jak filozofia Hegla, występująca w roli wszech nauki ogarniającej całość rzeczywistości w różnych modalnych aspektach w horyzoncie nieskończoności, jak filozofia Arthura Schopenhauera, godząca trzeźwe analizy praktyk wiedzytwórczych i życiowych człowieka z metafizyką woli kosmicznej, czy filozofia Henriego Bergsona, proponująca irracjonalną intuicję „trwania” jako właściwą drogę dostępu do głębokiej natury rzeczywistości; można i należy je podziwiać jako imponujące wykwitki filozoficznego geniuszu, ale nie można ich dzisiaj wyznawać (co nie znaczy, że nie można z ich studiowania wydobywać wartościowych inspiracji). Zaryzykowałbym twierdzenie, że w połowie XX wieku nie funkcjonował już w poważnym filozoficznym obiegu — poza neotomizmem, ale tu grają rolę instytucjonalne, a więc pozateoretyczne, powiązania z panującą w cywilizacyjnie ważnym kręgu kulturowym religią — żaden całościowy system metafizyczny. Czy wobec tego należy odrząbić koniec metafizyki? Otóż nie sądzę.

Myślę, że metafizyka nadal stanowi fundamentalną dziedzinę (sposób bycia?) filozofii, tyle że inaczej niż dotychczas na ogół należy rozumieć jej przedmiot i metodę; dla zachowania niezbędnej jej autonomii jako pewnej swoistej dziedziny wiedzy winny one się różnić od przedmiotu i metod nauki. Z pomocą w tego rodzaju poszukiwaniach przyszła mi pewna myśl Martina Heideggera. Oto ona:

„Im większe dzieło myśliciela, które bynajmniej nie pokrywa się z objętością i ilością jego pism, tym bogatsze jest to, co w tym dziele niepomyślane, tzn. to, co dopiero i jedynie to dzieło podnosi jako jeszcze-nie-pomyślane” (Heidegger, 2001: 98). Inaczej mówiąc: historyczne znaczenie (czyli „wielkość”) danej koncepcji filozoficznej polega na jej potencjalnej zdolności do dostrzeżenia i ewentualnie artykułowanego wyłożenia jako istotnego problemu tego, w czym poprzednicy nie dostrzegali żadnej problematyczności. Zazwyczaj dzieje się to na skutek wystąpienia trudności z utrzymaniem koherentnego obrazu świata konstruowanego przy pomocy pojęć będących w dotychczasowym użytku. Warto zauważyć, że takie ujęcie nadaje myśleniu filozoficznemu ukierunkowaną dynamikę: filozofia rozwija się w miarę odkrywania przed sobą nowych problemów do namysłu — co z konieczności wymaga samowiedzy dotyczącej własnej historii, choć nie umożliwia przewidywania konkretnych kierunków tego rozwoju. To połączenie samowiedzy historycznej z nowatorstwem problemowym i pojęciowym wydaje mi się właśnie cechą istotną dla nowego, nieklasycznego rozumienia przedmiotu i metod metafizyki.

Zgodnie z takim szerokim zakresowo ujęciem metafizyka nie miałaby jakiegось odrębnego „bytowo”, ontycznie przedmiotu: „przedmiotem” jej pytań i rozstrzygnięć może być dowolna dziedzina wiedzy (może nawet dowolna dziedzina rzeczywistości), poddana nowatorskiemu spojrzeniu; tyle tylko, że owo spojrzenie (a więc metoda), dla zachowania właśnie odrębności jej „przedmiotu”, nie może być spojrzeniem tożsamym ze spojrzeniem nauki. Na czym więc ta różnica polega? Podchodząc do sprawy na maksymalnym poziomie ogólności, a zarazem w jak najprostszych słowach, powiedziałbym, że nauka traktuje rzeczy, zdarzenia i idee właśnie w kategoriach przedmiotowych, przedstawia je sobie, myśli o nich w kategoriach reprezentacji. Metafizyka zaś, odstawiając to, co „jeszcze-nie-pomyślane”, deliberuje nad prawomocnością i sensownością takiej reprezentacji — nie nad jej „co”, lecz nad jej „jak”. Starając się eksplorować przestrzeń pomiędzy tym, co jest nam zawsze jako skończone, w jakiejś ograniczonej postaci dane, a tym, jakie to ma dla nas znaczenie, czyli jego funkcją, metafizyka wypracowuje pojęciowe zasoby uzasadniające nasz projektujący dostęp do rzeczywistości, naszą jej reprezentację. A ponieważ ta jest historycznie, dzięki rozwojowi nauki, zmienna, owe zasoby są więc potencjalnie nieskończone — metafizyka jest poszukiwaniem i testowaniem nowych pojęć, tłumaczących nie tylko prawomocność naszego poznawczego dostępu do świata, ale też jego funkcjonalność, wynikającą z naszych działań².

Żeby niniejsze uwagi sprowadzić z dotychczasowego nadmiernego poziomu ogólności do pewnych konkretów, posłużę się dwoma przykładami (których bynajmniej nie należy traktować jako kanonicznych). Jednym z nich niech

² Zgadzam się w tym miejscu z wieloma punktami analiz Marcina Poręby, zawartych w artykule „Pragmatyzm, czyli metafizyka” (Poręba, 2017b).

będzie fenomenologia, przypomniana tu nie tyle w całym jej skomplikowanym metodologicznym instrumentarium, co raczej w pewnych, wybranych z jej różnych wersji wątkach czy tendencjach. U Edmunda Husserla, z jego programowym, antymetafizycznym wobec klasycznej, dogmatycznej postaci metafizyki nastawieniem, właściwa dziedzina badań fenomenologii zostaje od razu uznana również za odrębną od dziedziny badań naukowych w „zwyczajnym” sensie. Po zastosowaniu kolejnych zabiegów redukcji fenomenologicznej, transcendentalnej i ejdetycznej dziedziną tą mają być fenomeny czystej świadomości, którym przysługuje „przedmiotowość irrealna” — co przecież nie oznaczało zanegowania realności świata dostępnego w postawie naturalnej, lecz jedynie „wzięcie w nawias” jego istnienia, ale też nie oznaczało pozostawania w obszarze treści psychicznych, podlegających badaniom psychologii. Ów szczególny typ przedmiotowości to nie rzeczy i zdarzenia należące do świata postawy naturalnej (czyli również nauki), lecz sensory tych rzeczy dla nas, czyli ich funkcjonalne powiązania, uznane przez Husserla jako zagadnienia „funkcjonalne” za zagadnienia „największe” (Husserl, 1967: 292–296). Odstanianie istoty (*eidos*) tych powiązań jako bezwzględnie koniecznej struktury naszej orientacji w świecie miało uczynić z fenomenologii „ściłą naukę” (*strenge Wissenschaft*) — w innym jednak znaczeniu niż nauki „pozytywne”, ścisłe i nieścisłe. To, że ostatecznie fenomenologia taką „ściłą nauką” się nie stała, wynikało z pewnej aporetyczności właściwej postawie Husserla: z jednej strony ideał apodyktyczności (bezwzględnej pewności) uzyskanych wyników, z drugiej, ciągła krytyczna ich rewizja, związana z ideałem adekwatności opisu (wierności doświadczeniu) niekończącego się napływu fenomenów. Sprawiać to mogło wrażenie nieustannego „kręcenia się w kółko” — co Husserl czasami konstatował — które uniemożliwiało jego fenomenologii osiągnięcie kształtu skończonego systemu, ale to właśnie zbliżało ją do naszkicowanej wyżej nowej postaci metafizyki (symboliczne wyznaczenie: „Dla tego wszystkiego brak nam słów” [Husserl, 1989: 111]). Dalsze poszukiwanie przez Husserla coraz to innych, poza „czystą”, transcendentalną świadomością, obszarów źródłowo ugruntowujących naszą wiedzę o świecie, obszarów „konstytucji przedteoretycznej” — takich jak żywe ciało (*Leib*), wyposażone dzięki samoporuszaniu się w szczególny rodzaj „czuciowej” wrażliwości zmysłowej, umożliwiającej przerzucenie pomostu od solipsyzmu do intersubiektywności (Husserl, 1974: 110–127, 228–244), czy takich jak świat życia codziennego (*Lebenswelt*), pozwalający odstąpić nowy, dziejowy sens filozofii w praktycznym, egzystencjalnie przeżytym przewartościowaniu jej historycznego dziedzictwa (Husserl, 1999: 9–21) — coraz bardziej uwypuklało różnicę przedmiotów i metod między naukami pozytywnymi a filozofią; odkrywane tak obszary nie mieszczą się z pewnością w ramach przyrody materialnej ani rzeczywistości psychologicznej czy społecznej (ani jakiegos tradycyjnego „działu” filozofii, jak na przykład epistemologia), zaś ich penetrowanie można uznać za praktykowanie metafizyki (w zarysowanym wyżej sensie).

Tę tendencję, coraz wyraźniejszą w stosunku do ciągle jeszcze „klasycznych” horyzontów Husserla, można dostrzec w licznych późniejszych wariantach fenomenologii. Dla przykładu, przypomnijmy bez wchodzenia w znane szczegóły pewne elementy koncepcji Heideggera, Emmanuela Lévinasa czy Jeana-Luca Mariona. Heidegger, na pierwszym etapie swych poszukiwań, w *Byciu i czasie*, dzięki wprowadzeniu różnicy ontologicznej, sprowadza fenomenologię do „nauki o byciu bytu”, czyli swoistej ontologii, w której jednak chodzi nie o przedstawienie jakiejś przedmiotowej struktury ontologicznej, ale o prześledzenie „rozumiejącego” odnoszenia się takiego wzorcowego bytu, jakim jest *Dasein*, do „skrytego” ze swej istoty fenomenu, jakim jest bycie — bowiem bytowi temu chodzi właśnie o odślonięcie sensu swego przeznaczenia, czyli „losu”, którego urzeczywistnienie ma w wyniku egzystencjalnej decyzji podjąć; w tym tkwi dziejowy interes *Dasein*. Tak przeformułowana fenomenologia ukazuje funkcjonalistyczne, pragmatyczno-egzystencjalne (a nie reprezentacjonalistyczne) oblicze. W późniejszej swej twórczości Heidegger, porzucając ontologiczną ornamentykę, medytuje na przykład nad współprzynależnością do siebie czasu i bycia oraz ustala, że o byciu nie należy mówić, za Parmenidesem, że ono „jest”, lecz raczej, że „ono daje” (*es gibt*) — co pociąga za sobą problematykę darowywania, będącego dziełem czasu, który przecież jako taki „nie jest” (bo ciągle się zmienia); żeby to adekwatnie wyrazić (czyli odstąpić od mówienia o zmianach „w czasie”), trzeba wprowadzić pojęcie wydarzania (*Ereignis*), przy którym należy „zrezygnować z wypowiedzi orzekających” i przyznać się do „niemożności dorzecznego myślenia”, poprzestając na tautologicznej formule: „wydarzanie wydarza” (Heidegger, 1999: 5–76). Wysiętek pojęciowego wyrażenia tego, co „jeszcze-nie-pomyślane”, aż nadto widoczny.

Ten ostatni trop podejmuje w swojej fenomenologii donacji Marion. Donacja to ostateczny, źródłowy poziom dostępu do fenomenów, uzyskiwany dzięki procedurze fenomenologicznej redukcji, bo: „im więcej redukcji, tym więcej donacji”. Nie oznacza to, iż to, co ostatecznie nieredukowalne, musi tkwić w sferze świadomości (nawet transcendentalnej), że musi sprowadzać się do granic oglądowego wypełnienia, bo na tym źródłowym poziomie występują jednak nie tylko fenomeny jako przedmiotowe przedstawienia, lecz także (i przede wszystkim) takie, które nie są podporządkowane jakimkolwiek horyzontowi bycia. Te pierwsze to ukonstytuowane w przeżyciach świadomości ukazujące się przedmioty, te drugie to nie-konstytuowane „wydarzenia”, które „się dają”, choć się nie ukazują w sferze widzialności. Wszystko, co się ukazuje, musi najpierw „się dawać”, ale nie wszystko, co „się daje”, musi się bez reszty ukazywać (Marion, 2012: 101–116; Marion, 2007). Fenomenologia Mariona, poświęcona badaniu (czy raczej medytacji) tej tajemniczej sfery niewidzialnej, ale niewyczerpanej obfitej, obdarowywującej donacji jest skupiona na sposobie „fenomenalizowania się” (*mode de la phénoménalité*) jako pewnego jak fenomenów, a nie na poszukiwaniu czegoś danego jako „ontoteologicznego”

fundamentu rzeczywistości. Ta rozpisana na wiele dalszych szczegółowych analiz medytacja, programowo zrywająca z ontologicznym dyskursem posługującym się kategorią bycia, ma niewątpliwie charakter metafizyczny, w sensie, o który nam chodzi. Równie niewątpliwie takież charakter ma filozofia Lévinasa, choć wyraża się to w całkiem różnym od Mariona inspirowaniu się fenomenologią. Lévinas, porzucając jeszcze bardziej radykalnie płaszczyznę ontologii, poszukuje ugruntowania sensu tego, co dane (a więc fenomenów z wszelkich poziomów życia ludzkiego) w sferze radykalnej inności, sferze „inaczej niż być”. Sens ten odśłania się w spotkaniu z twarzą Innego, będącą tak radykalną transcendencją (ostatecznie zatartym śladem Boga), że nie da się jej ani percepcyjnie uchwycić, ani skonceptualizować. A spotkanie to urzeczywistnia się w pełni dopiero w praktycznej odpowiedzi na niesprawiedliwość i cierpienie doznawane przez bliźniego, odpowiedzi polegającej na bezwarunkowym poświęceniu się (aż po śmierć włącznie) za niego. Przestaje tu obowiązywać imperatyw „być”. Tego typu relacja wiąże się z rewoltującą koncepcją czasu: wezwanie do odpowiedzialności za Innego płynie z „niepamiętnej przeszłości”, którą rządzi diachronia „odporna na wszelką synchronizację”, niepoddająca się jakiegokolwiek re-prezentacji (uobecnieniu) i antycypacji, niewywodliwa z jakiegokolwiek *arche* (początku i zasady), czyli an-archiczna. Teoretyczne, deskryptywne procedury filozofii zostają zastąpione przez preskryptywną, performatywną etykę nazywaną wprost — jakby ironicznie, bo w sensie dokładnie przeciwnym Arystotelesowskiemu — „filozofią pierwszą”, czyli metafizyką³. Jej przedmiot i „metoda” — jak choćby metaforyczny, emfatyczny, redundantny język łamiący utrwalone związki frazeologiczne (Kaczmarek, 2016) — były niewątpliwie nowatorską próbą. Poza wspomnianymi tu dwoma ostatnimi wariantami fenomenologii, związanymi z oskarżaniem jej francuskiej odnogi o „zwrot teologiczny” (Janicaud, 1991), można skonstatować, że również autorzy reprezentujący zadekretowany przez Maryvonne Saison „zwrot estetyczny” w fenomenologii francuskiej (Saison, 1999) wykazują zbieżność doświadczenia estetycznego („anty-logocentryczna” istota tego, co się jawi) ze źródłowym doświadczeniem fenomenologicznym i tym samym zgłaszają aspiracje estetyki do roli „filozofii pierwszej”, ujawniając właściwie metafizyczny charakter tego zwrotu.

Drugim przykładem, który chcę tu przytoczyć jest „spekulatywny materializm” głoszony przez Quentina Meillassoux (Meillassoux, 2015). Przykład tym bardziej frapujący, że stanowisko filozoficzne tego autora sytuuje się jakby na antypodach tradycji transcendentalizmu zainaugurowanego na dobre przez rewolucję kantowską, na którego gruncie wyrosła na przykład fenomenologia. Otóż Meillassoux wypowiada się jak apologeta nauki (przede wszystkim

³ Przy tak skrótowym i sumarycznym przywołaniu filozofii Lévinasa — wobec dostępności u nas przekładów większości jego prac i licznych opracowań — rezygnuję z konkretnych wskazań tekstowych.

zmatematyzowanej), ubolewający nad dziejowym błędem filozofów nowożytnych, którzy pod wpływem „katastrofy kantowskiej”⁴ zredukowali poznawanie świata do aktualnej sytuacji człowieka, zaprzeczając tym samym rezultatom rewolucji kopernikańsko-galileuszowej. Jednocześnie akceptując efekty kantowskiej krytyki, Meillassoux zdecydowanie odrzuca prawomocność klasycznej postaci dogmatycznej metafizyki wypowiadającej się o koniecznym istnieniu jakiegoś absolutnego bytu. Jego wywód, którego tylko punkty węzłowe tu przytoczę, ma niezwykle oryginalny charakter. Problemem wyjściowym jest pytanie o tak zwaną *ancestralność*, czyli rzeczywistość wcześniejszą od pojawienia się gatunku ludzkiego, a nawet od wszelkich form życia na Ziemi, czyli mówiąc wprost, pytanie o prawomocność nauki dotyczącej „praskamieniałości”, o to, jak należy zinterpretować twierdzenia na przykład o stanie naszej planety przed czterema miliardami lat — skoro twierdzenia te są dopiero nam współczesne, a więc mające sens dopiero dla nas, skoro „donacja bytu” nie może być wcześniejsza od samej donacji, czyli terażniejszego przejawiania się czegokolwiek; inaczej mówiąc: czy można pomyśleć coś, co nie jest zależne od domniemanego podmiotu konstytuującego? Otóż na to ostatnie pytanie filozofia po Kancie (i to zarówno fenomenologia, jak też analityczna filozofia języka) odpowiada na ogół negatywnie, a Meillassoux nazywa takie stanowisko korelacionizmem, który odrzuca wszelką substancjalizację przedmiotu poznania w obiektywny byt istniejący sam z siebie, poza świadomością. Korelacionizm ostatecznie wyrażałby się w różnego rodzaju idealizmach (na przykład subiektywnym i transcendentnym) i w całkowitym „upodmiotowieniu” rzeczywistości. Żeby jednak zbyt łatwo nie ułatwiać sobie zadania takim nieco „ideologicznym” potraktowaniem korelacionizmu, trzeba na poważnie rozważyć argumenty stanowiska transcendentnego — i nasz autor to robi, prezentując jako wynik analizy tezę, że podmiot transcendentny jest z istoty swej skończony (inaczej jego świat, a i on sam byłby Absolutem). Ten wynik prowadzi z kolei do konstatacji, że taki podmiot, dysponując jakimś względny tylko punktem widzenia, musi zajmować jakieś miejsce, musi, będąc wcielony w jakieś ciało, tkwić „wewnątrz świata”. Nasz autor nazywa tę sytuację „retrotranscendentnym warunkiem podmiotu poznania” — co sprowadza się do stwierdzenia „ancestralnego” charakteru przestrzeni i czasu, będących warunkami nauki wyrwanej właśnie z kleszczy korelacionizmu. Wydawać się może, że mamy tu do czynienia z tezą klasycznego realizmu metafizycznego, ale nic z tego. Bo oto do głosu dochodzi (sądzę, że w tym punkcie Meillassoux reprezentuje swoisty platonizm) wiedzotwórcza rola matematyki: w ślad za Kartezjuszową koncepcją *mathesis universalis* wolno twierdzić, że wszystko, co podlega matematyzacji, może być pomyślane

⁴ Relacjonując stanowisko Meillassoux, przy dosłownych cytatach — ze względu na ich fragmentaryczny charakter i niezbędne usytuowanie w całości wywodu książki — rezygnuję z podawania odpowiednich stron.

jako niezależne od podmiotu myślącego, że nie jest redukwalne do korelatu myślenia. Zanim jednak przejdzie się do zastosowania tej matematyzacji, trzeba jeszcze od innej strony naruszyć zamknięte „koło korelacji”.

Otóż korelacionizm, skoro neguje absolutność swoich członów, wiąże się z przyznaniem ontycznie ważnej roli faktyczności w opisywanych stanach rzeczy (na przykład również Kantowskie formy zmysłowości mają faktyczny charakter). W swej wersji „mocnej” wszelako korelacionizm przyznaje charakter faktyczności (czyli nieabsolutności) zarówno stanom rzeczy, jak również formom logicznym. A to prowadzi do uznania, że nie tylko świat jest pozbawiony racji (metafizycznej gwarancji), ale że także pozbawiona jest racji sama zasada niesprzeczności. Zgubny charakter „dezabsolutyzacji” zasady niesprzeczności ujawnia się dzisiaj — sędzi Meillassoux — w „ogólnym ureligijnieniu myślenia”, we wzroście irracjonalizmu, w powrocie ideologii i fideizmu. Wobec tych procesów cywilizacyjnych trzeba jednak w myśleniu „odnaleźć nieco absolutu”, trzeba ocalić taką „konieczność”, która nie będzie koniecznością rzeczywistą jakiegoś absolutnego, ewentualnie zsubstancjalizowanego bytu. I tu znowu z pomocą przychodzi refleksja nad faktycznością zadekretowaną przez korelacionizm — tym razem jednak w wersji „słabej” (reprezentowanej na przykład przez Immanauela Kanta). Bowiem z radykalizacji zasady faktyczności można wyprowadzić nie tylko tezę, że świat jest pozbawiony racji (czyli że nie może istnieć byt konieczny), ale też, nie naruszając „inwariantów myślenia”, tezę, że może on stać się faktycznie innym światem — czyli tezę o przygodności (będącej jedną z odmian faktyczności) tego, co jest. Różnica przygodności i faktyczności uwidacznia się w twierdzeniu, że „jest absolutnie konieczne, by każdy byt mógł nie istnieć” — twierdzeniu spekulatywnym i zarazem niemetafizycznym w dogmatycznym sensie. Absolutna przygodność, wyrażająca się w paradoksalnej formule: „absolutna konieczność niekonieczności wszystkiego”, prowadzi jednak do możliwości panowania „hiper-Chaosu”; jak na takim fundamencie oprzeć dyskurs nauki uwolnionej tym sposobem z korelacji? Odpowiedzi udziela matematyka, a ściślej, teoria mnogości wykraczająca poza skończoność podmiotu uprawiającego naukę. Otóż interpretacja twierdzenia Cantora, dająca się wyrazić w zdaniu, że „Całość” tego, co do pomyślenia, jest liczbowo nie do pomyślenia, pozwala potraktować sferę „pozaskończoności” jako niepoddającą się jakiegokolwiek totalizacji. Wszystko jest zatem absolutnie możliwe, ale przy obowiązywaniu zasady niesprzeczności, nic w tej sferze nie może być dziełem irracjonalnego przypadku (ślepego losu) — może natomiast, a właściwie musi być absolutnie przygodne. Stąd paradoksalna formuła: „tylko przygodność tego, co jest, sama nie jest przygodna”; formuła wyrażająca logiczną konieczność przygodności praw przyrody. I tak oto, choć domniemanym „Chaossem” nie rządzi żadna rzeczywista, immanentna konieczność, w rezultacie przeprowadzonych analiz można ustanowić jako konieczny, wstępny warunek uprawiania nauki o przyrodzie (ancestralnej i współczesnej) twierdzenie, że prawa fizyki

nie mają koniecznego charakteru. Nie ma chyba wątpliwości, że ten odwołujący się do pewnych narzędzi naukowych (na przykład twierdzenie Cantora), ale zanurzony w filozofii nowożytnej i współczesnej (dyskusje z Kartezjuszem, Davidem Hume'em, Gottfriedem Wilhelmem Leibnizem, Kantem) wywód Meillassoux nie ma przedmiotu tożsamego z przedmiotem nauki; nie mieści się również w obszarze metodologii nauki. Tym bardziej dyskurs zastosowany w tym wywodzie ma charakter ściśle filozoficzny: autor uważa się za przedstawiciela „racjonalności spekulatywnej”, która odżegnuje się od dogmatycznych tez metafizycznych, ale jednocześnie utożsamia się z filozofią, która jest „wynajdywaniem niezwykłych argumentacji, graniczących z sofistyką” i niemających wzorca w naukach pozytywnych. Jak o tym wyżej była mowa, te właśnie charakterystyki — dopuszczając oczywiście ich nieostateczność — chciałbym uznać za dystynktywne cechy metafizyki w nowym, nieklasycznym rozumieniu.

Kończąc niniejszy zarys podjętej problematyki, przypomnę w największym skrócie kilka jej punktów. Filozofia ma wobec dominującej dzisiaj cywilizacyjnie nauki zadania nie tylko pomocnicze — inspiracyjne, interpretacyjne, metodologiczne. Ma też zadania autonomiczne, i to już nie tylko wobec nauki, lecz również wobec innych dziedzin życia. Autonomia ta wynika z odrębności jej przedmiotu i metod dyskursywnych, zaś zadania te wypełnia filozofia najwłaściwiej, kiedy występuje w postaci metafizyki w nowym, opisanym wyżej sensie. Przytoczone przykłady kilku wersji fenomenologii czy postfenomenologii oraz spekulatywnego materializmu (skupiające się raczej na ich oryginalności niż na ocenie wartości zawartych tam analiz) pokazują, że przedmiotem nowatorskiego metafizycznego namysłu mogą być różne obszary wiedzy czy rzeczywistości, zaś stosowane dyskursy mogą być idiomatyczne. Jedno je wszelako łączy: kiedy wkraczają na teren tak rozumianej metafizyki, to wzorcowo tu potraktowani na przykład Husserl i Heidegger, Lévinas i Marion oraz Meillassoux nie opisują rzeczywistości w jej przedmiotowych aspektach, ale raczej rozważają, jak uzasadnić właściwy do niej dostęp, jak rozumieć prawa, które nią rządzą, jak się z nią obchodzić, jak się w niej znajdować. A spektrum możliwych odpowiedzi, wymagających czasem egzystencjalnego zaangażowania, jest nieskończone.

BIBLIOGRAFIA

- Heidegger, M. (1999). *Czas i bycie oraz Protokół z seminarium na temat wykładu* (s. 5–76). (Przeł. J. Mizera). W: M. Heidegger. *Ku rzeczy myślenia*. Warszawa: Aletheia.
- Heidegger, M. (2001). *Zasada racji*. (Przeł. J. Mizera). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Husserl, E. (1967). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. (Przeł. D. Gierulanka). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, E. (1974). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*. (Przeł. D. Gierulanka). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Husserl, E. (1989). *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. (Przeł. J. Sidorek). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl, E. (1999). *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. (Przeł. S. Walczewska). Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Édition de l'Éclat.
- Kaczmarek, O. (2016). *Inaczej niż pisać. Lévinas i antropologia postmodernistyczna*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Marion, J.-L. (2007). *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*. (Przeł. W. Starzyński). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Marion, J.-L. (2012). Remarques sur l'origine philosophique de la donation (*Gegebenheit*). *Les Études Philosophiques*, 1, 101–116.
- Meillassoux, Q. (2015). *Po skończoności*. (Przeł. P. Herbich). Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Poręba, M. (2017a). O filozofii, nauce i metafizyce (s. 15–45). W: M. Poręba. *Wolność i metafizyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Poręba, M. (2017b). Pragmatyzm czyli metafizyka (s. 118–159). W: M. Poręba. *Wolność i metafizyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Saison, M. (1999). Le tournant esthétique de la phénoménologie. *Revue d'Esthétique*, 36, 125–140.