

## *Cezary Woźniak*

### Postmodernizm a nihilizm

Egzystencja człowieka ma charakter czasowy. W szerszym, ponadindywidualnym wymiarze mówimy o dziejach czy historii. O dziejach myślimy zazwyczaj w kontekście wydarzeń historycznych, wojen bądź odkryć naukowych, które wywierają przemożny wpływ zarówno na życie społeczeństw, jak i na egzystencję jednostek. Dzieje próbujemy przemyśleć, staramy się wskazać to, co odróżnia jeden ich fragment od drugiego, wyodrębnić w nich pewne okresy, które potem określimy poprzez wydobycie tego, co im właściwe. Celem tych procedur jest rozumienie dziejów. Różne mogą być perspektywy owego rozumienia. Według Martina Heideggera, najszerszym, najbardziej fundamentalnym wymiarem dziejów jest historia samego rozumienia słowa „jest”, inaczej – dzieje bycia.

Przeszłość przynosi już ukształtowane pojęcia i sensory, za pomocą których pojmujemy siebie i świat. Owe kształty myśli trwają w czasie – niezmienione, poddawane interpretacjom bądź przeciwnie – przyjmujące nowe formy. Rozumiejąc przeszłość, możemy rozumieć współczesność, co wydaje się mieć niebagatelne znaczenie. Jak uczy nas bowiem hermeneutyka, bycie i jego rozumienie przynależą do siebie nawzajem: „rozumienie to pierwotny charakter ontologiczny ludzkiego życia”<sup>1</sup>. Skoro egzystujemy, tedy rozumienie jest już wpisane w naszą egzystencję, zawsze już jakoś rozumiemy świat i samych siebie.

Co można powiedzieć o sytuacji współczesnego człowieka, o jego rozumieniu samego siebie, o jego rozumieniu świata? Jak możemy pojmować naszą teraźniejszość, uwzględniając również dziejowy aspekt tego rozumienia? Jeżeli przyjąć tezę o okcydentalizacji i glo-

---

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 252.

balizacji współczesnego świata, pytania te nabierają jeszcze bardziej uniwersalnego charakteru.

Powszechnie wskazuje się na dwa źródła kultury Zachodu – antyczną myśl grecką i chrześcijaństwo. To kultura starożytnej Grecji wypracowała większość toposów, które do dziś kształtują nasze rozumienie świata i nas samych, by wymienić tu choćby takie pojęcia, jak kosmos, byt, prawda, człowiek. Whitehead miał kiedyś stwierdzić, że cała filozofia Zachodu jest jedynie „przypisem” do Platona. Heidegger, który chyba najgłębiej przemyślał tradycję Zachodu, powiada zaś, że dzieje myśli na Zachodzie zdecydowały się właśnie wtedy, w starożytnej Grecji, w dziełach kilku jej największych filozofów.

Cóż miało się wówczas zdecydować? W roku 1927 Heidegger opublikował *Sein und Zeit*, (*Bycie i czas*), książkę, która okazała się jednym z najważniejszych dzieł filozoficznych XX wieku. Zamierzeniem tej rozprawy było postawienie na nowo pytania o sens bycia. W *Sein und Zeit* Heidegger stwierdza bowiem, że pytanie o bycie popadło w zapomnienie już w starożytnej Grecji.<sup>2</sup> Najogólniej mówiąc, wydarzyło się to wówczas, gdy w metafizyce przestano myśleć o byciu z perspektywy niego samego, ale poprzez byt. Korzenie owego zapomnienia bycia tkwią w ambiwalencji samego pojęcia „byt”, które jako imiesłów czasu teraźniejszego czasownika *εἶναι* można rozumieć rzeczownikowo (to, co bytuje, *Seiendes*) bądź czasownikowo (bycie, *Sein*). Różnicę między tym, co jest (bytem), a byciem tego, co jest (bycie), Heidegger nazywa *różnicą ontologiczną*.

Metafizyka, która zapomina o różnicy ontologicznej, ujmuje byt jedynie jako byt, nie myśląc procesu, dzięki któremu byt może dopiero stać się bytem. Heidegger wskazuje tu na postać Arystotelesa, którego system filozofii pierwszej, z jego pytaniem o sam byt wraz z jego istotnymi składnikami, miałby zdecydować o utożsamieniu bycia z bytem. Filozofia grecka, a chodzi tu dokładnie o presokratyków, w czasie swych narodzin i kształtowania pojęć miała jeszcze dostęp do źródłowego doświadczenia bycia. Później – głównie miałyby się do tego przyczynić filozofia Parmenidesa, Platona i Arystotelesa – kostnieje ona w tradycję, która niezdolna do myślenia bycia, pod tą czy inną postacią wiedzie swój żywot poprzez całe dzieje filozofii Zachodu.

---

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1976, s. 2.

Z zapomnieniem bycia wiąże się kwestia prawdy. Parmenides przyjmuje, że „tego [...] co nie istnieje, nie możesz ani poznać, ani wyrazić w słowach”<sup>3</sup>. Poznanie niebytu jest więc niemożliwe, możliwe jest natomiast poznawanie bytu, ale ono jest tu już pojmowane w określony sposób, który będzie miał ogromne znaczenie dla dalszych dziejów myśli zachodniej. Mianowicie Parmenides utożsamia poznanie bytu z myśleniem i wysławianiem. Inaczej rzecz ujmując, następuje tu rozgraniczenie bytu z prawdą od niebytu z fałszem. Rzeczywistość w myśli Parmenidesa zostaje więc niejako sprowadzona do stale obecnego bytu. Ten moment można rozumieć jako zarys konceptualnego, dyskursywnego poznawania rzeczywistości, co stanie się wyznacznikiem tradycji Zachodu.

Klasyczna definicja prawdy – *adaequatio intellectus et rei* – zostaje więc osadzona na metafizycznych fundamentach: rzeczywistość ma charakter bytu, który jest dostępny intelektowi człowieka.

Jakiego bowiem początku miałbyś szukać dla bytu? – zapytuje dalej Parmenides. Jak i skąd mógłby on wziąć swój wzrost? Nie pozwolę ci mówić ani myśleć, że powstał z tego, co nie istnieje. Nie da się bowiem ani pomyśleć, ani powiedzieć, że nie istnieje. Jaka konieczność mogłaby go zmusić, by przedej czy później powstał i wzrastał, zaczynając od tego, co nie jest? Dlatego musi albo koniecznie istnieć, albo nie istnieć wcale.<sup>4</sup>

Zatem tylko byt jest poznawalny, możliwa jest też zgodność między nim a intelektem. Ta konceptualna odpowiedniość to prawda.

Owo utożsamienie bycia i bytu wraz z dążeniem do odkrycia prawdy o owym bycie w zasadzie ukształtowały myśl Zachodu. Bycie czy też to, co potocznie nazywamy rzeczywistością, będą teraz przede wszystkim ujmowane jako byt, pewna bytowość, stała obecność, które człowiek może intelektualnie, *via idea*, prawdziwościowo rozumieć. Ten metafizyczny *modus* podejścia do rzeczywistości odsyła nas dalej, w kierunku innych rozstrzygnięć. Jednym z nich będzie kwestia metafizyki jako ontoteologii, która poszukuje pierwszej zasady, podstawy czy też przyczyny pojawienia się wszelkiego bytu. Jeszcze w starożytności Arystoteles wskaże na Boga jako na Pierwszego nieruchomego poruszyciela bytu. Innym rozstrzygnięciem będzie plato-

---

<sup>3</sup> Cyt. za: J. Legowicz (red.), *Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1968, s. 86.

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 86 n.

nizm wyodrębniający dwie sfery rzeczywistości, „dwa światy” – prawdziwy świat nadzmysłowy i nieprawdziwy świat zmysłowy. Podsumowując, w myśli Zachodu zarysowuje się troiste rozumienie bytu – byt jako Bóg, świat i człowiek.

To rozumienie odnajdujemy także w filozofii Kartezjusza, która otwiera epokę nowożytną w dziejach filozofii. U Kartezjusza dokonuje się zwrot w kierunku subiektywizmu czy też filozofii podmiotu, pod znakiem której będą stały dalsze losy nowożytnej filozofii. Subiektywizm ten należy jednak rozumieć jako nowożytną postać metafizyki. Szukając podstawy wiedzy pewnej, Kartezjusz znajduje ją w rzeczy myślącej, podmiocie myślącym – *cogito*. Gwarantem prawdziwości owej wiedzy czyni on jednak jeszcze Boga, na którego istnienie przedstawia dowód. Subiektywizm Kartezjusza ma jeszcze jeden aspekt. Podmiot przedstawia sobie przedmiot, rzecz myśląca myśli rzecz rozciągłą, przyrodę – oto istota dualizmu psychofizycznego. Jednocześnie przedstawiając sobie byt, człowiek staje się miarą bytu, określa, co jest, a co nie jest bytem. Byt jest do opanowania i jest opanowywany przez człowieka. Poszukiwanie wiedzy pewnej, której modelem dla Kartezjusza jest matematyka, zaowocuje wnet wyłonieniem się nowożytnej nauki i techniki.

Subiektywizm zapoczątkowany przez filozofię Kartezjusza będzie kontynuowany przez Kanta, którego filozofia transcendentalna może być postrzegana jako dalsze pogłębienie podmiotowej orientacji w myśli Zachodniej. Kantowski podmiot ze swą aprioryczną strukturą nie tyle już przedstawia sobie przedmiot, co dzięki transcendentalnej syntezie wręcz go ustala, umożliwia. Bycie przedmiotu jest teraz określane jedynie poprzez jego relację do podmiotu. Świat ma swą podstawę w aktywności podmiotu, w jego aktach transcendentalnej apercepcji. Jak zauważa Ingarden:

Filozofia, która wyszła od Kanta [...] wierzyła, że jedyną możliwością odpowiedzialnego uprawiania filozofii jest filozofia aprioryczna (w sensie Kantowskim), przy czym owo *a priori* związane było z Kantowską teorią apriorycznych form naoczności i kategorii. U Kanta doprowadziło to, niestety, do powstania między nami a rzeczywistością ściany – kategorii i form naoczności – tak iż rzecz sama w sobie pozostawała w zasadzie niedostępna<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 września – 17 listopad 1967)*, przeł. A. Póltawski, Warszawa 1974, s. 48.

Równocześnie kwestia istnienia bądź nieistnienia Boga zostaje zawieszona, a w jej miejsce, w ramach transcendentalnej dialektyki, pojawia się rozumienie Boga jako idei regulatywnej. W tym sensie Kantowski podmiot obywateli już bez Boga jako podstawy samego siebie i świata.

U Hegla subiektywizm, zapoczątkowany dwa wieki wcześniej przez Kartezjusza, przybiera postać absolutną jako absolutna subiektywność, samowiedza. W tym sensie – według Heideggera – filozofia Hegla to szczyt subiektywizmu. Jego kresem jest zaś filozofia Nietzschego. Jeżeli uwzględnimy to, że subiektywizm jest postacią metafizyki, to myśl Nietzschego będzie wyznaczała również kres metafizyki.

W jakim sensie myśl Nietzschego wyznacza kres subiektywizmu, to jest metafizyki? Dla Nietzschego dzieje europejskiej filozofii to rozwój i zapanowanie nihilizmu, rozumianego jako zanik wartości zakorzenionych w „prawdziwym”, nadmysłowym świecie metafizyki. W tym sensie nihilizm jest dla Nietzschego konsekwencją, spełnieniem, a zarazem kresem metafizyki. Panowanie nihilizmu wyraża znana maksyma Nietzschego „Bóg umarł”. Obwieszcza ona nastanie nowej ery, w której Bóg nie skupia już na sobie uwagi człowieka, nie ma już też platońskiego rozszczepienia dwóch światów. Jedynym światem jest teraz świat zmysłowy. Uznane zostaje przemijanie, doczesność. Odpowiedzią na nihilizm metafizyki ma być przewartościowanie wszelkich wartości i hodowla nadczłowieka, który doświadcza upływu czasu jako wiecznego powrotu tego samego. Choć filozofia Nietzschego wymierzona jest w metafizykę jako nihilizm, to o ile nadczłowiek ustanawia wartości i kształtuje byt, o tyle jawi się on równocześnie jako krańcowa kontynuacja nowożytnego subiektywizmu. Jednocześnie klasyczny model prawdy Nietzsche zastępuje modelem interpretacyjnym. Rzeczywistość jest wielowykładalna, jedna interpretacja odsyła do następnej. Filozofia staje się teraz filozofią interpretacji. To właśnie pozwala upatrywać w Nietzsche prekursora postmodernizmu.

\* \* \*

Nasza współczesność to czas postmodernizmu. Postmodernizm nie jest jednolitym kierunkiem filozoficznym, zbiegają się w nim różno-

rodne wątki: od filozofii Nietzschego, Heideggera, psychoanalizy, do strukturalizmu czy feminizmu. Za najważniejszą cechę myślenia postmodernistycznego możemy chyba uznać kwestionowanie metafizyki obecności. Trzeba tu przede wszystkim wskazać na filozofię Jaques'a Derridy.

Jego filozofię dekonstrukcji uważa się za dalszą radykalizację destrukcji metafizyki, którą podjął w swym myśleniu Martin Heidegger; w pewnym sensie Derridę można też uważać za krytycznego kontynuatora filozofii Emanuela Lévinasa. Według Derridy, dziejom filozofii właściwy jest „gest logocentryczny”, w którym rzeczywistość zostaje podporządkowana logosowi jako stale obecny, dany byt. Rozum produkuje mit obecności, w którym to, co jest, ma się nam przedstawiać jako zawsze obecne, bezpośrednio dane. To w imię tej obecności rozum narzuca swój dyktat Temu, co inne, pragnąc uczynić z niego nieodmienne To samo. Zdaniem Derridy, nic nie jest obecne, wszystko podlega „prawu różni” – grze odwlekania i antycypacji sensów. Różnia (*différance*) to główne pojęcie operacyjne Derridy, które według jego krytyków zastępuje tradycyjne kategorie metafizyki: prawdę, tożsamość, źródło. Jednak, jak uważa Derrida, różnia „nie jest pojęciem ani słowem”<sup>6</sup>. Ujmuje ona

dzianie się różnicy pomiędzy znaczącymi; jako nieredukowalna (nie istnieje pierwsze *znaczone*) różnia nie daje się uobecnić, a zatem znieść w dialektycznym ruchu, w którym byłaby tylko środkiem logocentrycznej rekonstrukcji Tego-samego i jego powrotu do własnej tożsamości [...] Różnia jest grą obecności i nieobecności, pracą nieobecności w sercu każdej obecności i tożsamości: obecność, zakładając swój aktywny i nieredukowalny korelat jest obecnością na zawsze odroczoną, nie-obecną<sup>7</sup>.

Jak powiada Derrida, różnia jest tym, co „*nie jest*, nie istnieje, nie jest żadnym bytem [...] nie ma ani istnienia, ani istoty”<sup>8</sup>.

Filozofia Derridy (czy też szerzej – postmodernizm) nazywany jest niekiedy filozofią końca filozofii. Z jednej strony dekonstrukcja jest jeszcze filozofią, jeśli demaskuje niekrytyczną i dogmatyczną metafizykę obecności, pokazując strukturę fundujących ją opozycji,

<sup>6</sup> J. Derrida, *Positions*, Paris 1972, s. 54.

<sup>7</sup> P. Pieniążek, *U kresu obecności. Derrida a Lévinas*, w: *Derridiana*, wybrał i opracował B. Banasiak, Kraków 1994, s. 160.

<sup>8</sup> J. Derrida, *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, w: M. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 378 n.

ujawniając antylogocentryzm pisma, a nawet wskazując na własne swe uwikłania w metafizykę itp. Z drugiej jednak strony jest już kresem filozofii, gdy podważa samą możliwość dyskursu filozoficznego fundowanego na metafizycznej, logocentrycznej podstawie. Zauważmy, destrukcji ulegają tu równocześnie wszystkie sensy ufundowane na metafizyce obecności, a takie zdekonstruowane pojęcia, jak podmiot, osoba, prawda, kultura, osuwają się niejako w bezpodstawną otchłań. Derrida sięga tu po metaforę pustyni.<sup>9</sup>

Jeżeli uznać, że tak filozofia, jak i cała kultura Zachodu posługują się tym samym, metafizycznym językiem, to konsekwencje „odkryć” postmodernizmu nie mogą się ograniczyć do samej tylko filozofii jako dyscypliny akademickiej. Faktycznie postmodernistyczne myślenie wykracza poza obszar dysputy filozoficznej. Od dawna w kulturze obecne są takie zjawiska, jak postmodernistyczna literatura, postmodernistyczna architektura i film, w muzeach i galeriach można oglądać postmodernistyczną sztukę. Kwestia postmodernizmu pojawia się też w debatach politycznych i społecznych. Postmodernizm wydaje się więc *zeitgeistem* naszej epoki. W Polsce debata o postmodernizmie ma nawet i momenty humorystyczne. Cezary Wodziński pisze:

zmora „postmodernizmu” błąka się po krakowskim rynku i okolicach. A to zerknie w okna redakcji *Tygodnika Powszechnego*, zatrzyma się na chwilkę przed wrotami *Czasu*, a to zajrzy do szacownego gmachu uniwersyteckiego na Grodzkiej, już to przemknie w pobliżu kurii biskupiej, tej i owej. I wszędzie, jak to zmosfera, strasznie straszy...<sup>10</sup>

Jeżeli postmodernizm aż tak dalece określa nasz czas, to zgodnie z odpowiednością rozumienia i egzystencji, postmodernizm określa też istotnie naszą współczesną kondycję. Czy skazani jesteśmy więc na rozumienie naszego czasu poprzez Derridiańskie metafory pustyni bądź różni rozpleniałą sensy? Czy rację mają krytycy postmodernizmu, dla których jest on nihilizmem?

Powtórzmy raz jeszcze diagnozę Heideggera: dzieje bycia toczą się zapomnieniowo w metafizyce. Byt, obecność, ontoteologia, pod-

---

<sup>9</sup> Zob. J. Derrida, *Wiara i wiedza*, w: J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*, przeł. Paweł Mrówczyński, Warszawa 1999.

<sup>10</sup> C. Wodziński, „W trybach zmyślenia. O polskich krytykach postmodernizmu uwag kilka”, w: idem, *Pan Sokrates. Eseje trzecie*, Warszawa 2000, s. 82.

miot zostały przez postmodernizm zdekonstruowane, gdyż były dogmatycznie, niekrytycznie ufundowane na metafizyce. Reasumując, postmodernizm odkrywa fikcje metafizyki. W tym sensie nie jest on nihilizmem, a realizuje wręcz terapeutyczne powołanie filozofii, o którym mówi Wittgenstein. Postmodernizm, widziany jednak z perspektywy metafizyki, może się jawić jako nihilizm rozsadzający myślenie według wartości. Co jednak pozostaje po owym postmodernistycznym zabiegu terapeutycznym?

Postmodernizm można w pewnym sensie pojmować jako kontynuację metafizycznego zapomnienia bycia. Chodzi tutaj o to, że postmodernizm – przy całym jego wkładzie w destrukcję metafizyki z jej logocentryzmem – dalej uwikłany jest w metafizykę, choćby poprzez to, iż musi formułować swe sądy za pomocą języka, który jest językiem metafizyki. W równym stopniu problem ten dotyczy i innych niepostmodernistycznych krytyków metafizyki, by wspomnieć tu Heideggera czy Lévinasa. Terapeutyczny zabieg postmodernizmu jest więc skazany na perspektywę logocentryczną. Choć logocentryzm zostaje zdemaskowany, filozofia postmodernistyczna siłą rzeczy zasada się na medium językowym. Nie różni się w tym od modernizmu czy od jeszcze wcześniejszych okresów filozofii europejskiej. Przy całym otwarciu postmodernizmu na problematykę pozafilozoficzną, horyzont postmodernizmu określa konceptualizm. I tak mówienie o nieobecności podmiotu jest tylko pewnym mówieniem, pewnym teoretyzowaniem. Doświadczenie tej nieobecności wydaje się już czymś innym. Ten zarzut można zresztą odnieść prawie do całej filozofii Zachodu, choć może w pewnym sensie wyjątkiem jest tu fenomenologia i egzystencjalizm. W pewnym sensie, gdyż na przykład transcendentalne ego Husserla bardziej chyba jest tworem pojęciowym niż czymś, czego można się bezpośrednio doświadczyć.

Sytuację współczesnego człowieka zdaje się więc kształtować w przemożny sposób pewien stan rzeczy: mianowicie od chwili wyłonienia się subiektywizmu w dziejach europejskiej filozofii, subiektywność w naszej kulturze była pojmowana jako pewne tożsame, myślące „ja” (Kartezjusz), pewien proces mentalny czy strumień świadomości, który następnie został sfragmentaryzowany i zrelatywizowany, by w końcu można było ogłosić śmierć podmiotu. Te ustalenia filozofii, psychoanalizy czy strukturalizmu pozostają jednak

w sprzeczności z naszym codziennym doświadczeniem. Jeżeli faktycznie jest tak, że „ego” jest strumieniem świadomości czy też nawet pewną iluzją, to brak konkretnego doświadczenia tego sprawia, że żyjemy wówczas w świecie, który jest jedynie zbiorem pewnych nieweryfikowalnych empirycznie konceptów na temat tego, kim lub czym jesteśmy. Ta ostatnia, krytyczna konstatacja dotyczy także i tego, co w filozofii lub psychologii określa się mianem introspekcji.

Czy nauka może być pewnym remedium na ten relatywizm ludzkiej podmiotowości? We współczesnym świecie daje się zauważyć rosnące napięcie między światem naszego codziennego doświadczenia a nauką. Nauka mówi nam coraz więcej o nas samych i otaczającym nas świecie, by przywołać tu choćby badania dotyczące ludzkiego genotypu i genomu. O ile nauka przysparza nam jednak wiedzy obiektywnej, o tyle jest ona oparta na redukcjonizmie, który zakłada jej procedury poznawcze. Ten model poznania bardzo trudno jest odnieść do fenomenu naszej subiektywności. Jak stwierdza Searle,

standardowy model obserwacji po prostu nie sprawdza się w wypadku świadomej subiektywności. Model ów nie stosuje się do świadomości innych ludzi; nie stosuje się także do naszych własnych świadomości<sup>11</sup>.

Wpływ nauki i techniki jest jednak tak olbrzymi, że zaczynają one wypierać bądź wręcz podważać świat naszego codziennego doświadczenia. Dobrym przykładem może tu być zanikanie granicy między światem naszego potocznego doświadczenia a tak zwaną rzeczywistością wirtualną, cyberprzestrzenią, co w jeszcze większym stopniu relatywizuje nasze poczucie podmiotowości i zdomowienia w świecie.

Podsumowując, po zdestruowaniu czy zdekonstruowaniu metafizyki, myśl Zachodu dociera do idei bezpodstawności rzeczywistości. Nauka zaś – jak zauważa Hilary Putnam –

jest niezrównana w eliminacji metafizycznych pytań, niczego jednak w zamian nie oferując. Nauka usuwa wszelkie fundamenty, nie dając jednak niczego, co by je zastępowało. Czy tego chcemy czy też nie, stawia nas w sytuacji, w której musimy żyć bez podstaw. Byłem kiedyś wstrząśnięty tym, co powiada Nietzsche, lecz dziś to już nikogo nie bulwersuje; *nasze historyczne*

---

<sup>11</sup> J. R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, przeł. T. Baszniak, Warszawa 1999, s. 139.

położenie jest teraz takie – a nie widzę tu na horyzoncie żadnej zmiany – że musimy filozofować bez „podstaw”<sup>12</sup>.

Musimy więc filozofować bez podstaw, musimy nauczyć się żyć bez podstaw. Z perspektywy zachodniej, logocentrycznej tradycji, bezpodstawność ta może faktycznie wyznaczać już kres filozofii, o czym mówi Derrida, lub też, jak sugeruje Rorty, zadanie filozofii będzie się teraz sprowadzało do „kontynuacji dyskursu Zachodu”<sup>13</sup>. Dyskursu – podkreślmy to. Bezpodstawność oznacza tu nihilizm. Doświadczenie to jest udziałem świadomości dualistycznej, spolaryzowanej podmiotowo-przedmiotowo, która pozostaje taką nawet mimo jej dyskursywnego zdekonstruowania czy zdecentrowania.

Keji Nishitani, japoński uczeń Heideggera, wskazuje, że Zachodni nihilizm niejako zatrzymuje się w tym miejscu, nie rozwijając filozoficznych i doświadczalnych konsekwencji z odkrycia bezpodstawności.<sup>14</sup> Istnieje bowiem także inna, nienihilistyczna możliwość jej doświadczenia.

Możliwość ta wymaga jednak pewnego wyjścia poza perspektywę Zachodnią. Zachodowi brak właściwie tradycji pracy poznawczej, która zasadałaby się na konkretnym, bezpośrednim doświadczeniu. Wyjątkiem są tu może niektóre nurty mistyki chrześcijańskiej. Psychologia i psychoanaliza nie są zaś w stanie głęboko przetransformować naszej świadomości.

Tradycja poznawcza, która odwołuje się do konkretnego, bezpośredniego doświadczenia, istnieje w Azji, by wymienić tu choćby klasyczną jogę indyjską, buddyzm czy taoizm. Z braku własnej tradycji musimy sięgnąć do metod pracy ze świadomością, jakie od wieków wykorzystuje się w Azji, co może prowadzić do wyjścia poza dualizm podmiotowo-przedmiotowy, w kierunku bezpośredniego, głębokiego doświadczenia rzeczywistości. Również nasza własna tradycja filozofowania powinna zostać skonfrontowana z osiągnięciami tamtejszej myśli.

Takie próby były już podejmowane w przeszłości. Przypuszcza się, że Platon lub jeszcze wcześniejsi filozofowie greccy zetknęli się

---

<sup>12</sup> H. Putnam, *The Faces of Realism*, LaSalle, Illinois: Open Court 1987, cyt. za: F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch (eds.), *The Embodied Mind, Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge – London 1999, s. 218.

<sup>13</sup> R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979, s. 394.

<sup>14</sup> Zob. Keji Nishitani, *Religion and Nothingness*, Berkley 1982.

z myślą indyjską. Znany jest dialog króla Menandra, władcy hellenistycznego państwa z II wieku p.n.e., z buddyjskim mnichem Nagaseną. Leibniz interesował się filozofią konfucjańską oraz *Księgą przemian*. Jest to zapewne pierwszy przykład poważniejszego zainteresowania się myślą orientalną w nowożytnej Europie. Hegel uważał, że myśl wschodnią cechowała pewna niedojrzałość, choć doceniał jej niektóre przejawy. Żywe zainteresowanie myślą orientalną wykazywał Artur Schopenhauer, który porównywał odkrycie przez dziewiętnastowieczną Europę sanskrytu i *Upaniszad* do odkrycia tradycji antycznej przez kulturę zachodnią w renesansie. Buddyzmem interesował się też Nietzsche, przy czym jego stosunek do tej tradycji był ambiwalentny.

W swym eseju *Kryzys i odnowa* również Mircea Eliade nazywa dziewiętnastowieczną recepcję myśli orientalnej w Europie „drugim renesansem”; renesansem, który okazał się jednak bankrucstwem.<sup>15</sup> Dlaczego tak się stało? Eliade uważa, że w wypadku „pierwszego renesansu” nastąpiło szerokie, poważne przejęcie tradycji antycznej przez filologów, filozofów, teologów i literatów. Bankrucstwo „drugiego renesansu” polega zaś na tym, że otwarcie na myśl wschodnią ograniczało się do wąskiego kręgu filologów, orientalistów i historyków oraz skoncentrowało się bardziej wokół kwestii językowych niż merytorycznych. Podejmowane były wprawdzie usiłowania waloryzacji myśli wschodniej, próby komparatystyki dorobku wschodniej kultury z zachodnią, ale były one nieliczne i mało znaczące. I tak na przykład Paul Deussen, który pod koniec XIX wieku opublikował kilka książek poświęconych *Upaniszadom* i *Wedom*, próbował wskazać w nich, że niektóre idee Kanta i Hegla można już w zarodkowej formie odnaleźć w myśli staroindyjskiej.

Pewną zmianę stosunku do dziedzictwa myśli azjatyckiej przynoszą filozofie Maxa Schelera i Karla Jaspersa. Scheler wycofuje się ze swojego projektu uczynienia z ducha grecko-europejskiego paradygmatu ludzkości i mówi o bliżej nieokreślonej równowadze pomiędzy kulturą filozoficzną Azji i Europy<sup>16</sup>. U Jaspersa odejście od

---

<sup>15</sup> Zob. M. Eliade, *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*, Frankfurt am Main 1989, ss. 81-104.

<sup>16</sup> M. Scheler, „Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg (1915)”, w: idem, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, s. 154.

europocentryzmu łączyło się z jego koncepcją czasu osiowego, w ramach której głosił on równoczesność narodzin trzech centrów myśli filozoficznej – w Chinach, Indiach i Grecji około VI wieku p.n.e.<sup>17</sup> Uważał on także, że powstanie tego, co nazywał *filozofią świata*, jest nieodzownym zadaniem dla XX stulecia.<sup>18</sup> Husserl, w opublikowanym w 1923 roku tekście *O mowach Gautamy Buddy*, pisał, że losową koniecznością jest azjatycką filozofię, kulturę i religię „rozumiejąco przeżyć i z tego ich rozumienia doświadczyć ich żywotnego oddziaływania”<sup>19</sup>.

Myślicielem, który bardziej niż jakikolwiek inny filozof podjął dialog z myślą azjatycką, jest Martin Heidegger. W 1969 roku Uniwersytet Hawajski zorganizował z okazji osiemdziesiątych urodzin Heideggera międzynarodową konferencję pod hasłem „Heidegger a myśl azjatycka”. W liście przesłanym do jej organizatorów Heidegger napisał: „podjęcie dialogu z myślicielami świata wschodniego zawsze wydawało mi się czymś nie cierpiącym zwłoki”<sup>20</sup>. Myślenie Heideggera, które myśląc bycie chce opuścić obszar metafizyki, w wielu swych momentach nawiązuje dialog z myślą wschodnią.<sup>21</sup> Prace tego filozofa były nawet w Azji przyjmowane z większym zrozumieniem niż w Europie. Już wczesna filozofia Heideggera, z okresu *Sein und Zeit*, pomimo swego rysu subiektywistycznego, zawierała takie wątki, które stwarzały szansę na recepcję tej filozofii na Wschodzie. Będące-już-w-świecie Heideggerowskie bycie-tu czy też jęstwo (*Dasein*), czasując się ku śmierci, odkrywa głębsze, bardziej źródłowe wymiary egzystencji. W pracy *Czym jest metafizyka?* (1928) Heidegger podejmuje między innymi kwestię nicości, przeciwstawiając się jej pejoratywnemu rozumieniu w metafizyce:

Nicość jest warunkiem, który umożliwia ujawnienie się wobec ludzkiej przytomności (*Dasein*) bytu jako takiego. Nicość nie tworzy po prostu pojęcia

<sup>17</sup> K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1983, s. 76.

<sup>18</sup> H. Saner, *Jaspers*, Hamburg 1970, s. 105.

<sup>19</sup> E. Husserl, „Über die Gotamo Buddhos”, *Zeitschrift für Kunst und Literatur*, 2 Jg., 1. Heft, München 1923, s. 18. Cyt. za: R. A. Mall, „Zur vergleichenden Kultur und Philosophie”, *Kalgenfurter Beiträge zur Technikdiskussion*, Heft 49, s. 20.

<sup>20</sup> Cyt. za: *Heidegger and Asian Thought*, red. G. Parkes, Honolulu 1987, s. 7.

<sup>21</sup> Zob. C. Woźniak, „Martina Heideggera dialog ze Wschodem”, *Kwartalnik Filozoficzny* 1994, T. XXII, z. 1–2, ss. 93–102.

przeciwstawnego do pojęcia bytu, ale leży u źródła samej istoty. W byciu bytu dokonuje się nicościowanie nicości.<sup>22</sup>

Można tu zauważyć pewne podobieństwo do słynnej formuły z buddyjskiej *Sutry serca*: „Forma jest pustką, pustka jest formą”. W liście do Takehiko Kojimy Heidegger zali się, że opublikowane już w 1930 roku japońskie tłumaczenie *Czym jest metafizyka?* przyjęto ze zrozumieniem, podczas gdy w Europie rozprawę kojarzono z nihilizmem<sup>23</sup>. Nie będziemy się tu wgłębiać w rozumienie nicości przez Heideggera. W *Le Thor*, pod koniec swej drogi myślenia, Heidegger powie: „Nicość jest określeniem bycia”<sup>24</sup>. „Bycie: Nicość: To Samo”<sup>25</sup>. Kitaro Nishida, założyciel filozoficznej szkoły Kioto, powiada zaś: „Bycie jest nicością, nicość byciem”<sup>26</sup>.

W 1958 roku Heidegger spotkał się z japońskim mistrzem Zen, a zarazem filozofem ze szkoły Kioto, Schinichi Hisamatsu. Wspólnie przewodniczyli oni kolokwium. Oto jego fragment:

Hisamatsu: •ródło jest na Zachodzie jakimś bytem, czymś, co ma jakąś postać. W Zenie źródło jest tym, co bezformne, nie-bytem. To „nie” nie jest jednakże czystą negacją. Ta nicość jest wolna od wszelkich form, jako całkowicie bezformna może się ona poruszać zupełnie swobodnie, może się przemieszczać zawsze i wszędzie.

Heidegger: Ta pustka nie jest negatywną nicością. Jeżeli rozumiemy pustkę jako pojecie odnoszące się do przestrzeni, musimy wówczas powiedzieć, że pustka tej przestrzeni jest właśnie tym, co pomieszczone, tym, co gromadzi wszystkie rzeczy<sup>27</sup>.

W odczycie Heideggera *Nauka i namysł* (1958) znalazło się zdanie, że dialog Wschodu i Zachodu jest nieunikniony. Według niego, dialog z myślą Dalekiego Wschodu może przyczynić się do ratowania człowieka przed zagrożeniem płynącym z faktu, że charakter

<sup>22</sup> M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, w: idem, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, pod red. K. Michalskiego, Warszawa 1997, s. 95.

<sup>23</sup> List Martina Heideggera do Takehiko Kojimo z 2 sierpnia 1963, w: *Japan und Heidegger*, Hartmut Büchner (Hg.), Sigmaringen 1989, ss. 173-181.

<sup>24</sup> M. Heidegger, *Seminar in Le Thor, 1969*, Frankfurt am Main 1977, s. 366.

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 363 n.

<sup>26</sup> Kitaro Nishida, *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunktaus gesehen*, Berlin 1939, Bd. 19, s. 12; cyt. za: R. May, *Ex Oriente Lux, Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Stuttgart 1989, s. 44.

<sup>27</sup> *Japan und Heidegger*, dz. cyt., s. 213.

jego bytowania określany jest przez istotę techniki. Przypomnijmy, że dla Heideggera dzieje bycia zaczynają się w starożytnej Grecji. U Platona bycie przybiera postać idei i rozpoczyna niejako swój żywot w dziejach zachodniej metafizyki, popadając w coraz większe zapomnienie, które osiąga swe apogeum we współczesnej technice. W technice, zdaniem Heideggera, zakrycie pierwotnej nieskrytości bycia jest największe, pojawia się możliwość odcięcia nieskrytości, w czym Heidegger upatruje największego zagrożenia dla istoty człowieka. Jednocześnie postępuje to, co nazywa on „całkowitą europeizacją Ziemi i człowieka”.

Wydaje się jednak, że dziś trudno jest jeszcze mówić o żywotnym oddziaływaniu myśli wschodniej na filozoficzną kulturę Zachodu. Z drugiej jednak strony coraz większa znajomość orientalnego dziedzictwa myśli na Zachodzie, a myśli zachodniej na Wschodzie i związana z tym konieczność zrozumienia czy też konkordancji pojęć właściwych obu tradycjom oraz ogólne przemiany kulturowe osłabiły europocentryczne widzenie dziejów myśli. W związku z tym pojawiają się w humanistyce takie terminy, jak „filozofia interkulturowa”, „hermeneutyka interkulturowa”.<sup>28</sup> Zakres obu tych dziedzin wydaje się pokrywać, obydwie bowiem pragną być pewnym ruchem zbliżenia, aktem komunikacji pomiędzy różnymi światami kultury, z zasobami właściwych im pojęć i całych struktur myślowych, których przekładu musimy się podjąć. Czynnikiem rozumienia nakierowanego na to, co obce własnej tradycji filozoficznej, czy też szerzej – kulturowej, moment hermeneutyczny, zdają się czymś nieodzownym dla dialogu różnych światów myśli.

Pracujący w Europie indyjski filozof Mall opracował koncepcję hermeneutyki filozofii świata.<sup>29</sup> Oto jej główne założenia: Hermeneutyka filozofii świata nie jest żadną konkretną filozofią czy też tradycją; nie jest europejska, azjatycka czy też afrykańska. Nie jest także jakimś eklektycznym zlepkiem różnych filozoficznych tradycji ani też żadną formalną konstrukcją. Według Malla, hermeneutyka filozofii świata nie przyjmuje punktu wyjścia w jakiejś konkretnej kulturze filozoficznej, nie przypisuje żadnej tradycji absolutnego statusu. Jest ona raczej określeniem pewnej postawy,

<sup>28</sup> Np. F. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Wien 1990.

<sup>29</sup> Zob. R. A. Mall, *Zür vergleichenden Kultur und Philosophie...*, op. cit.

refleksyjno-medytatywnego nastawienia, którego celem jest rozumienie, objaśnianie i wykładnia różnych tradycji filozofowania. Istotnym elementem tego nastawienia badawczego powinno być, zdaniem Malla, otwarcie na możliwość przenikania, wzajemnej infiltracji różnych kultur filozoficznych, które to kultury są jednocześnie postrzegane jako elementy pewnej ogólnoświatowej wspólnoty myśli. Ważna rola w owych przejściach między różnymi tradycjami filozoficznymi przypada temu, co można by nazwać komparatystyką filozoficzną. Respektując różnice pomiędzy strukturami i pojęciami właściwymi poszczególnym tradycjom, hermeneutyka filozofii świata powinna pracować nad ich przeniesieniem w inne środowisko myśli filozoficznej, dążyć do wypracowania pewnej konkordancji tych pojęć i struktur czy też nawet umożliwić ich wymianę.

Hermeutyka filozofii świata Malla może stanowić alternatywę dla Rorty'ego „kontynuacji dyskursu Zachodu”. Jej realizacja może spowodować, że współczesny człowiek będzie doświadczał bezpodstawności inaczej niż pod postacią nihilizmu.

*Cezary Woźniak*

---