

Bartosz Jastrzębski: „Postprawda” jako nihilizm teoretyczny w filozofii Vittorio Possentiego

Jeśli Boga nie ma – wszystko wszak wolno; a jeśli w ogóle „nie ma niczego”, to wszystko wolno po stokroć, bo to dopiero wola (czy wole – bo jest ich wiele, „legion” jest ich imię), jeśli istotnie mocarna, władna jest stwarzać świat, wiele, nieskończenie wiele zantagonizowanych lub – przeciwnie – zupełnie rozłącznych i nieprzecinających się światów – pisze Bartosz Jastrzębski.

Truizmem już stało stwierdzenie, iż żyjemy w czasach „post”: postmetafizyki, postmodernizmu, posthumanizmu; w erze postreligijnej, postpatriarchalnej, postprzemysłowej, postkolonialnej; w sztuce teatralnej jest to znowu period postdramatyczny, w malarskiej natomiast postfiguratywny. W stosunkach międzyludzkich zaś – chronos „postpłciowy”. Jeszcze niedawno, całkiem poważnie, mówiono o okresie posthistorii i postpolityki (dopiero ostatnia dekada, w której tak silnemu rozchwianiu uległy „płyty tektoniczne” światowego ładu politycznego, potem wciąż trwająca, pandemia, a w największym bodaj stopniu napaść Rosji na Ukrainę) ostudziły emfaticzne deklaracje w odniesieniu do tych dwóch sfer). Współcześnie zaczyna się nawet mówić o postdemokracji; listek figowy tej formy rządów okazał się bowiem zdecydowanie zbyt skąpy i „prześwitujący”, by nie dostrzec, iż nieudolnie tylko próbuje on ukryć fakt jedynie deklaratywnej władzy demosu, w rzeczywistości niemal całkowicie zależnej od posunięć wielkich, ponadnarodowych korporacji finansowych i medialnych, względnie światowych mocarstw lub krajów do takiego tytułu

aspirujących: zatem tych, które dysponują stosownymi zasobami zarówno soft, jak i hard power, by dosiąć się do stolika realnej, zglobalizowanej polityki. Jedną jedyną chyba rzeczą nie jest jak dotąd „post”: ja przynajmniej nigdzie nie spotkałem się z diagnozą (i użyciem takiego pojęcia), że oto żyjemy w czasach „postekonomii”. Nie zmienia to jednak faktu, iż możnaby jeszcze długo wymieniać owe „postpojęcia”, lecz - koniec końców – wszystkie one sprowadzają się do „objawienia” czyli kairosu sztandarowej i naczelnej w tym pochodzie bogini: „Postprawdy”. Stała się ona prawdziwie „złotym cielcem” i bożkiem współczesności. Podczas gdy nieliczni „Mojżesze” starają się przywrócić dzisiejszemu człowiekowi kontakt z Transcendencją, to zdecydowana większość stworzyła sobie – zniecierpliwiona, niechętna do pokory, wyrzeczeń i realizacji wyższych wartości – „postcielca”, czy też „neocielca”, który już nawet nie jest złoty, ale siermiężny, pospolity, słomiany na zewnątrz a pusty w środku, a przy tym niechlujnie, szkaradnie i byle jak sklecony. Trudno by dziś w ogóle wskazać jakąkolwiek dziedzinę kultury i życia społecznego (wraz ze wszystkimi fundującymi w tych obszarach tożsamość europejską pojęciami – i związanymi z nimi sferami życia), w której by nie dodawano z nabożną niemal czcią owego wszechwładnego przedrostka: „post”, będącego czołobitnym hołdem owej „Pani Postprawdy” – by posłużyć się tak chętnie ongiś stosowaną personifikacją terminów abstrakcyjnych. Należy przy tym zauważyć na wstępie tych rozważań jedną istotną rzecz: omawiany tu przedrostek jest formą, może „łagodną”, rzekłbym nawet „paliatywną”, ale jednak postacią negacji. To znaczy, iż jego użycie oznajmia, że (już) nie ma tego, co kiedyś było: istniało realnie lub przynajmniej za takie było przez ogół uważane. Jeśli teraz powrócimy do tych wszystkich terminów, które obecnie poprzedza się owym pandemicznie, agresywnie pleniącym się przedrostkiem, to dopiero wówczas ukazuje się, jak wielu desygnatów przywoływanych wyżej pojęć (znowu: już) „nie ma”, stały się i „są” nicością – nihil. O co by więc nie zapytać, to usłyszymy –

nihil. Być może o tym właśnie nihil, o którym w swym Prologu do Ewangelii mówi św. Jan (J, 1,3): omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est[1]. Trzeba zatem pamiętać, że ilekroć posługujemy się owym przedrostkiem, w jakimś sensie mówimy o nicości, negacji, niebycie tego, co po nim następuje. Jest to szczególnie istotne, w kontekście omawianej tu, za Vittorio Possentim, tezie, zakładającej, że pojęcie „postprawdy” ściśle łączy się z konkretnym stanowiskiem filozoficznym, które włoski filozof określa mianem „nihilizmu teoretycznego”, a której to koncepcji zamierzamy się tutaj bliżej przyjrzeć.

A warto i należy to uczynić, ponieważ – wbrew pozorom - nieczęsto można spotkać się z dogłębnymi i celnymi analizami tego, skąd się owo „post” wzięło, na jakich myślowych i teoretycznych podstawach jest posadowione, co zakłada i czym skutkuje - zarówno na płaszczyźnie bios theoretikos, jak i na polu życiowej praksis - gdy poddać je solidnej, wnikliwej analizie. Jednym z nielicznych współczesnych myślicieli, który się tego zadania odważnie podjął i – w moim przekonaniu – zrealizował je znakomicie, jest właśnie współczesny włoski filozof Vittorio Possenti.

Possenti to myśliciel rzetelny, poważny i staranny, o nadzwyczaj szerokich zainteresowaniach poznawczych – dzięki czemu jest znany i ceniony. Stąd jego postaci i dorobku nie trzeba, jak sądzę, szczegółowo przedstawiać, a przypomnieć dla porządku, jedynie podstawowe fakty: ów włoski filozof, profesor w Katedrze Filozofii Polityki na Uniwersytecie w Wenecji, zajmuje się filozofią moralną i metafizyką. Jest członkiem Narodowego Komitetu Bioetyki, Papieskiej Akademii Nauk Społecznych i Papieskiej Akademii Św. Tomasza z Akwinu. Spośród jego dwudziestu pięciu książek, na język polski, jak dotąd,

przetłumaczono sześć[2]. W niniejszym artykule odwoływał się będę przede wszystkim, choć nie tylko, do jego pracy Nihilizm teoretyczny i ‘śmierć metafizyki’.

Już na wstępie wyżej wymienionej książki Possenti kreśli szerokie – i dlatego niedookreślone, jeszcze niejasne – współczesne pole semantyczne pojęcia nihilizmu. Przygląda się zatem licznym i różnorodnym znaczeniom, jakie mu się dziś przypisuje oraz kontekstom, w których się go używa, by uchwycić jakiś wspólnych ich mianownik, coś, co pozwoliłoby określić jego prawdziwą treść i istotę. Powiada on zatem:

„Należy najpierw zauważyć, że przez nihilizm rozumie się dzisiaj zazwyczaj twór filozoficzno-kulturowy, który charakteryzują przynajmniej niektóre z następujących elementów: 1) rozkład wszelkich fundamentów (twierdzenie Nietzschego, że ‘Bóg umarł’, wyraża właśnie rozkład fundamentu i sensu); 2) zaprzeczenie jakiegokolwiek celowości w kosmosie i w człowieku, z racji którego rzeczywistość jawi się jako zmienna sekwencja pozbawionych sensu perspektyw: egzystencja nie ma celu, energia życiowa nie zmierza do niczego, stawanie się nie ma ostatecznego kresu; 3) redukcja podmiotu do czystej funkcji; 4) jednakowa wartość logiczna wszystkich sądów aksjologicznych, co równa się twierdzeniu, że żaden sąd o wartości nie jest prawdziwy. Inaczej mówiąc: wartość nie ma żadnego związku z bytem, lecz wypływa z nieprzeniknionego wnętrza wolności podmiotu. Istnieją zatem różne postaci nihilizmu, a ostatnia jego forma, nihilizm moralny, który wydaje się panować w kulturze jako konsekwencja przyjęcia filozofii Webera – czy to w wersji umiarkowanej, wedle której

wartości moralne są subiektywne i wybiera się je na podstawie własnych preferencji - czy to w wersji radykalnej, wedle której każdy czyn moralny ma taką samą wartość”[3].

Wszystkie wymienione wyżej przez Possentiego wstępne określenia nihilizmu już we wstępnym przeglądzie ujawniają swoje główne, tylko słabo skrywane wspólne założenie – mianowicie nieusuwalną, fundamentalną nieadekwatność bytu i umysłu, co oczywiście skutkuje niemożnością orzekania prawdy o czymkolwiek, przynajmniej jeśli przyjąć klasyczną (korespondencyjną) jej definicję: *verum est adaequatio intellectus et rei*. Nihilizm zakłada przeto, że pomiędzy umysłem a bytem „nie ma żadnych mostów”, a on sam – ów umysł – pozostaje ową słynną Leibnizjańską „monadą bez drzwi i okien”. Podmiot poznający jest więc skazany na swą nieuleczalną subiektywność, czyli brak możliwości „wyjścia z siebie” w akcie poznawczym, który by docierał do pozapodmiotowej, obiektywnej rzeczywistości, a zatem, posługując się sformułowaniem włoskiego myśliciela, umożliwiał „intencjonalne utożsamienie się z innym jako innym”[4]. Efektem tego założenia jest przekonanie, iż w żadnych okolicznościach nie poznajemy rzeczy samych, a jedynie swoje własne, podmiotowe transcendentalne struktury i mechanizmy konstytucji przedmiotów świadomości (tworzone przez nieświadome „ja transcendentalne” formy poznawcze). Krótko mówiąc, umysłowi jedynie wydaje się, że poznaje świat – w rzeczywistości poznaje tylko przez samego siebie kreowane, acz nieświadomie, fenomeny. Biorąc pod uwagę powyższe, można przyjąć rozwiązanie ściśle Kantowskie – świat obiektywny wprawdzie istnieje, ale nie jest nam nigdy dany inaczej niż przez „okulary” czystych apriorycznych formy zmysłowości oraz czystych apriorycznych kategorii intelektu. Zatem rzecz sama w sobie, *noumen*, jest i musi pozostać dla nas „x” – niewiadomą. Można też pójść jeszcze dalej – w kierunku idealizmu subiektywnego czy wręcz

solipsyzmu – i twierdzić, iż poza treściami naszej świadomości nie istnieje w ogóle jakikolwiek obiektywny „świat”. Bo przecież jeśli „świat” ów, czyli obiektywny Byt, na zawsze i z konieczności pozostaje „x”, to orzekanie o jego istnieniu, a tym bardziej własnościach, musi pozostać jedynie nefalsyfikowalną hipotezą, którą można przyjąć lub nie, wedle wiary. A radykalni idealisci wysnują z tego wnioski, że skoro noumen nieuchronnie zanurzony jest w nieprzeniknionej chmurze niepoznawalnego, to przyjmowanie jego istnienia do niczego się nie przydaje i stanowi tylko całkiem zbędny relikwyt dawnych, „naiwnych” ontologii realistycznych. Słynna zasada „brzytwy Ockhama” nie tylko pozwala, ale wręcz nakazuje pozbyć się przeto tak beztreściowego, a zatem i bezużytecznego pojęcia – co też i po Kancie jako pierwszy bodaj uczyni Fichte[5]. Tym samym jednak, jak zauważa Possenti, zostaje zanegowana sama możliwość klasycznie rozumianej filozofii, albowiem:

„Zadanie filozofii, stojące przed nią nieustannie od czasów starożytnych, streszcza się w próbie odpowiedzenia na pytanie: czym jest byt? [...]. Stawiając pytanie o byt szukamy jego prawdy w tym sensie, że pierwotna i fundamentalna istota prawdy jest odsłanianiem się bytu”[6].

W nihilizmie zaś, w świetle tego, co wyżej powiedziano, nie może odsłonić się (lub właśnie odsłania się tylko) Nic.

Aporia nieuniknionej subiektywności nie pojawiła się jednak dopiero wraz z Kantowską krytyką czystego rozumu. Wielu badaczy jako głównego jako „winowajcę”, „grabarza europejskiej filozofii” wskazuje Kartezjusza. Nie miejsce tu na streszczanie całej filozofii autora

Medytacji, lecz warto przypomnieć tych kilka jego stwierdzeń, które potężnie wstrząsnęły gmachem klasycznej metafizyki. Jego sceptycyzm metodologiczny wyraża się – jak wiadomo – właściwie w jednym fundamentalnym zdaniu: „Będę odsuwał od siebie mianowicie to wszystko, co najmniejszą choćby dopuszcza wątpliwość, zupełnie tak samo, jak gdybym stwierdził, że jest to zgoła fałszem”[7]. Posługując się ową metodą Kartezjusz – ze względu na liczne przypadki wprowadzania nas w błąd przez zmysły[8] – najpierw odrzuca poznanie empiryczne:

„Zakładam więc, że wszystko to, co widzę, jest fałszem, wierzę, że nie istniało nigdy nic z tego, co mi kłamliwa pamięć przedstawia, nie posiadam wcale zmysłów. Ciało, kształt, rozciągłość, ruch i miejsce są chimerami. Cóż zatem będzie prawdą? Może to jedno tylko, że nie ma nic pewnego. Lecz skądże wiem, że poza tym, co już wymieniłem, nie ma nic innego, o czym wątpić najmniejszej doprawdy nie ma przyczyny? Czyż może istnieje jakiś Bóg, czy jakiegokolwiek mam nadać miano temu, kto te właśnie myśli we mnie wzbudza? Lecz dlaczego mam to przypuszczać, jeśli może sam jestem ich sprawcą? [podkr – B.]] [9]

Tu bodaj po raz pierwszy pojawia się myśl – dziś już, przynajmniej przez postmodernistów, relatywistów, radykalnych lingwistów oraz hermeneutów traktowana niemal jako dogmat, choć wówczas była jeno prowokacyjną, filozoficzną hipotezą – że ja, i tylko ja jestem twórcą mej rzeczywistości (odczuć, doznań, przeżyć, działań, percepcji, emocji), a zatem także – wszelkich moich „prawd”. Następnie, posługując się słynną hipotezą demona zwodziciela, autor Rozprawy o metodzie poddaje wątpieniu – a zatem, w podług swych epistemologicznych założeń, odrzuca – także poznanie rozumowe, w najczystszej formie przejawiające się w geometrii i arytmetyce:

„Jednakowoż znajduje się w moim umyśle pewne dawne, silnie wkorzone mniemanie, że istnieje Bóg, który wszystko może i który stworzył mnie takim, jakim jestem, Skąd jednak wiem, że On nie sprawił tak, iż w ogóle nie ma żadnej ziemi, ani nieba, ani żadnej rzeczy rozciągłej, żadnego kształtu, żadnej wielkości, ani miejsca, a że mimo to, wszystko przedstawia mi się tak, jak teraz, jako istniejące? Skąd wiem, że tak jak o innych niekiedy sądzę, że się mylą w takich sprawach, o których – jak im się wydaje – posiadają doskonałą wiedzę, że tak samo ja sam nie ulegam złudzeniu, gdy dwa do trzech dodaję lub liczę boki kwadratu, albo gdy wykonuję coś jeszcze łatwiejszego, jeśli coś takiego da się pomyśleć?”[10]

Tak to i nawet nauki formalne, uważane wówczas (a po części i dziś) za najwiarygodniejsze, wzorcowe dla wszelkich innych dziedzin wiedzy (w tym filozofii), wzięte same w sobie, nie dają żadnej absolutnej pewności. Pewniki logiczno-matematyczne mogą bowiem – nie sposób wykluczyć tej możliwości – informować jedynie o sposobach działania i ograniczeniach poznawczych ludzkiego rozumu, nie zaś o własnościach Bytu samego. Kartezjusz dobrze to pojął i dlatego w swych pismach nieustrudzenie dowodzi istnienia Boga. Bez Niego nawet przysłowiowe „dwa plus dwa równe jest cztery” nie jest pewne, o istnieniu obiektywnego Bytu nawet nie wspominając. Bez Boga nic nie jest – i nie może być – nieodparcie oczywiste. Albowiem: czy z faktu, iż nie jestem w stanie pomyśleć, figury płaskiej, która miałaby równocześnie wszystkie własności geometryczne koła i kwadratu wynika niezbicie, że taka figura nie istnieje? Czy – tautologicznie – tylko tyle, że nie jestem władny jej pomyśleć, tak jak nie jest w stanie, powiedzmy, mrówka, pojąć prostego, logicznego rachunku zdań? Tyle o Kartezjuszu, niech to wystarczy. Poświęciłem mu tu więcej miejsca

ponieważ przychyliam się do zdania tych, którzy od niego właśnie poczynają liczyć erozję klasycznego, grecko-rzymskiego paradygmatu myślenia (nie ujmuje mu to, rzecz jasna geniuszu, ale obciąża go pewną dwuznacznością). Sądzę bowiem, że łatwo można dostrzec – zwłaszcza z perspektywy ponad trzystu osiemdziesięciu lat, jakie zbiegły od pierwszego wydania jego Medytacji – jak potężny „ładunek wybuchowy” (choć z opóźnionym zapłonem), podłożył on pod same fundamenty gmachu klasycznej metafizyki. Dalsza sekwencja dziejowego ruchu myśli była po tych uwagach Kartezjusza – jak się wydaje – już nieunikniona: idealizm subiektywny Berkeley’a z jednej strony, z drugiej zaś sceptycyzm Hume’a, który z kolei obudził Kanta z „dogmatycznej drzemki”, podczas, gdy ten ostatni – obudziwszy się w końcu – ogłosił „przewrót kopernikański” w filozofii. Przypomnijmy jak ów przewrót pojmował Filozof z Królewca. Zaraz na wstępie do swojej Krytyki czystego rozumu, podziwiając dynamiczny rozwój nauk, stwierdza – z nie pozbawioną patosu satysfakcją – w kontekście ówczesnych badaczy i filozofów, iż:

„Zrozumieli, że rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu (Entwurf) wytwarza [podkr – B.], że kierując się stałymi prawami winien z zasadami swych sądów iść na czele i skłonić przyrodę do dania odpowiedzi na jego pytania, nie powinien zaś dać się tylko jakoby wodzić przez nią na pasku”[11].

Nieco dalej zaś wyraża się jeszcze dobitniej:

„Spróbujmy więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmujemy, że to przedmioty muszą dostosowywać się do naszego poznania [podkm

– B. J]. Zgadza się to już lepiej z wymaganą możliwością poznania ich a priori, które ma coś utalić o przedmiotach, zanim nam one są dane [podkr B.]” [12].

Zgodnie z życzeniem królewieckiego Mistrza spróbowaliśmy – i to nie raz - a w końcu zaczęliśmy to robić nawet jakby kompulsywnie i „politpoprawnie” - całkowicie odwrócić poznawczą perspektywę i kazać rzeczom (przyrodzie) dostosowywać się „grzecznie i układnie” do naszych podmiotowych struktur percepcyjnych. Mało tego, wedle rady autora Krytyki czystego rozumu, gotowiliśmy się stali orzekać o przedmiotach „zanim nam one są dane”. Skoro zaś „rozum wnika w to tylko, co sam wedle swego pomysłu (Entwurf) wytwarza”, to tym samym Kant zamknął ludzi szczelnie w świecie jedynie przez nich samych uczynionych fenomenów. Może wszyscy ludzie kreują je tak samo lub bardzo podobnie – co nie zmienia faktu, że są one tylko ludzkim (gatunkowo) wytworem. Tak czy inaczej, odrzwią wiodące nas ku bezpośredniemu i kontemplacyjnemu doświadczeniu Bytu prawdziwego zatrzasnęły się ze złowieszczym - bo definitywnym - zgrzytem. A jeśli nie mamy dostępu poznawczego do realnego Bytu – cóż nam pozostaje? No właśnie nic – a ściśle biorąc: „prawie” nic. Dlatego Possenti stwierdza:

Termin ‘nihilizm’ odsyła do nicości, a może jeszcze dokładniej do ‘unicestwienia’. W nihilizmie teoretycznym unicestwiona zostaje przede wszystkim prawda bytu. Nihilizm teoretyczny jest zatem procesem unicestwiania prawdy bytu, procesem, który może przybrać różne formy aż do całkowitej negacji prawdy. Nihilizm rozpoczyna się zawsze od zapomnienia o bycie, które związane jest z podważaniem lub odrzucaniem realistycznego poznania, to znaczy z paradygmatem antyrealistycznym: szczytem tego kryzysu

wyduje się być kryzys nauki o poznaniu bądź poznania jako episteme, a także zastąpienie wolności skierowanej na kontemplację, której celem jest poznanie, wolą mocy i korzyści”[13]

Oto odsłania nam się tu owo „prawie nic” nihilizmu, jego mroczne podglebie, a jest nim zastąpienie pragnienia poznania - wolą mocy, wolą samowładnego ustanawiania tego, co ma stać się rzeczywiste. Jeśli nie ma żadnej prawdy ontologicznej, epistemicznej czy moralnej, to „na wierzch” niejako wypływa, osnuta z dzisiejszej perspektywy ponurą sławą, właśnie wola mocy. Jeśli Boga nie ma – wszystko wszak wolno; a jeśli w ogóle „nie ma niczego”, to wszystko wolno po stokroć, bo to dopiero wola (czy wole – bo jest ich wiele, „legion” jest ich imię), jeśli istotnie mocarna, władna jest stwarzać świat, wiele, nieskończenie wiele zantagonizowanych lub – przeciwnie – zupełnie rozłącznych i nieprzecinających się światów. Żadne odniesienie do ontologicznej prawdy Bytu, prawdy poznawczej czy prawdy moralnej jej nie ogranicza i do niczego nie zobowiązuje. Bo to i tak wola dopiero, podług jedynie siebie samej jedynie, wysnuwa z siebie ustanawia rzeczywistość.

Dlatego też powiada dalej Possenti:

„Ostateczną miarą myśli jest to przed czym myśl staje. Istnienie wobec bytu, oparcie się na jego poznaniu to istota realizmu; jego przeciwieństwem jest nihilizm teoretyczny. Początek wszelkiej katastrofy poznawczej [...] polega właśnie na niedotarciu do bytu. [...]. Jeśli nihilizm, zapomnienie o bycie i antyrealizm stanowią triadę, której jeden element pociąga drugi, to należy bliżej określić

proces noetyczno-ontologiczny, w którym realizuje się ich wzajemny związek i w którym okazuje się, że byt, najwyższe dobro intelektu, nie zostaje ujęty. Wydaje się, że płynie to z dewiacji w sposobie rozumienia poznania i relacji myśl-byt (a zatem ostatecznie istoty prawdy), polegającej na zapoznaniu skierowania intelektu ku przedmiotowi, który jest jego prawdziwą ojczyzną. Wraz z odniesieniem do pojęcia prawdy dotykamy sedna nihilizmu, ponieważ jego punkt szczytowy polega właśnie na porzuceniu pojęcia prawdy jako zgodności z rzeczami, na idei, że z powodu nieprzekraczalnej przepaści między myślą a bytem nie istnieje żadna struktura rzeczy, którą mogłaby się kierować myśl. Tego kroku dokonał Nietzsche, a powtórzył go Heidegger”[14].

Widzimy tedy, iż nieprzypadkowo u tych filozofów, którzy odrzucili możliwość jakiegokolwiek poznawczego kontaktu między myślą a Bytem, do rangi problemu naczelnego urasta problem woli, zastępującej czy wręcz tworzącej dopiero jakąś prawdę[15]. Jak słusznie zauważa włoski filozof, ma to miejsce w myśli tak autora Wiedzy radosnej, jak i twórcy Bycia i czasu; jednak formuły Nietzschego są niewątpliwie bardziej dobitne, niejednokrotnie wręcz agresywne. Przywołajmy kilka z nich, bo też one stanowią będą oś dalszych analiz Possentiego. I tak, w Woli mocy czytamy:

„Najbardziej krańcową postacią nihilizmu byłoby przeświadczenie, że każda wiara, każde wierzenie w prawdziwość czegoś są koniecznie fałszywe: ponieważ świata prawdziwego wcale nie ma. A więc: pozór perspektywiczny leży w nas samych”[16].

A w innych miejscach:

„Jest to tylko moralny przesąd, iż prawda jest warta więcej niż złudzenia”[17].

„Wola prawdy – wolą mocy”[18].

„A wiecież wy, czym jest dla mnie ‘świat’? [...]. Ten świat jest wolą mocy - i niczym innym! I także wy sami jesteście tą wolą mocy i niczym innym”[19].

„Przemyślmy tę myśl w jej formie najbardziej przeraźliwej: istnienie takie, jakie jest, jest bez sensu ni celu. Ale nieuchronnie powracające, bez finału w nicości: ‘wieczny powrót’. Oto skrajna forma nihilizmu: nicość (‘bezsens’) wiecznie!”[20]

Tako rzecze Nietzsche. Porzuciwszy prawdę, afirmujemy tylko wolę mocy: subiektywną, egoistyczną i ekspansywną. Ona ma dopiero stwarzać kosmosy znaczeń – słabsze lub bardziej krzepkie i długowieczne - oraz stosowną do nich, niezliczoną ilość „prawd”. Ale musi ku temu stosowne mieć narzędzie, i ma - język. To on wyraża, ucieleśnia, obiektywizuje napęd jednostkowej woli i daje jej moc narzucania się innym. On właśnie umożliwia jej działanie, on uwodzi i zniewala. Nie sięga poziomu jego siły jakakolwiek represja fizyczna. Moc, jaką posiada, zdaje się nie mieć granic. Dlatego też poszukiwanie prawdy zostaje zastąpione badaniem języka, czyli ontologia, epistemologia oraz etyka – szeroko rozumianą hermeneutyką. Autor Trzeciego zęglowania przenikliwie przygląda się owej „intronizacji” języka (jako właściwego pola i najważniejszego – bo też ostatecznie

jedyne - przedmiotu filozofii), która, w pierwszej połowie dwudziestego wieku zaowocuje tzw „zwrotem językowym” czy „przełomem lingwistycznym”:

„Interesująca byłaby próba zrozumienia motywów, dla których w pewnym momencie rozwoju filozofii nowożytnej i współczesnej za niezbędne uznano wysunięcie problemu języka. Możemy tu najwyżej zasugerować, w jakim kierunku mogłaby zmierzać odpowiedź na to pytanie. A zatem: jeśli w realizmie relacja między myślą a rzeczywistością nie jest relacją reprezentacji, lecz intencjonalnego utożsamienia się z innym jako innym, to w filozofii nowożytnej od czasu Kartezjusza, wraz z pojawieniem się problemu idei jako ‘pośrednika’ między umysłem a rzeczmi, porzucono klasyczną odpowiedź, wedle której akt poznawczy nie zatrzymuje się na fenomenach psychicznych, lecz w pojęciu (przez pojęcie) ‘dotyka’ rzeczy. W konsekwencji pytanie, jak idee mogą reprezentować rzeczy i prowadzić do ich poznania, stało się pytaniem palącym. Znamy różne rozwiązania tego problemu, aż po kantowski dualizm fenomenu i noumenu oraz kantowskie kategorie a priori. To make short a long story można powiedzieć, że część filozofii nowożytnej – po przejściu drogi reprezentacji i stwierdzeniu, że idee reprezentują nie rzeczy, lecz same siebie (negując w znacznym stopniu uobecniający rzeczywistość charakter pojęcia) – obrała w końcu drogę języka, aby sprawdzić, czy za pomocą języka nie wejdzie w lepszy i bardziej bezpośredni kontakt z rzeczami”[21].

Nie wejdzie. Język jest bowiem systemem autoreferencyjnym – a przynajmniej jako taki jawi się większości filozofów nim się zajmującym w dwudziestym wieku – i/lub modusem działania, jak chcą

językowi pragmatyści. Do czego więc doszła współczesna filozofia języka? Otóż do tego, że nie zależy on – w swej głębokiej strukturze – ani od posługujących się nim podmiotów, ani nie jest inaczej niż tylko czysto konwencjonalnie związany ze światem rzeczy (o ile w ogóle przyjmuje się, że są jakieś rzeczy poza nim), nie uobecnia ich i nie uchwytytuje – dzięki procesowi abstrakcji – ich istoty, bo też i nie jest z rzeczami genetycznie (jako podstawa do tworzenia pojęć) związany. Język tedy – niczym Hegłowski Duch Absolutny – nie podlega nikomu i niczemu, natomiast wszystko jest zawisłe od jego struktur i użycia. Cóż pozostaje więc? Tylko hermeneutyka, pojęta jako próba wniknięcia w jego zawilosci, „wyciśnięcia” z owych splotów (lub raczej nadania im) jakiegoś sensu, który – choć daleki od obiektywności – czynił egzystencję choćby w najśłabszy sposób, ale jednak coś znaczącą i przynajmniej potencjalnie zrozumiałą. Ale, z konieczności, próżne to próby, marny duchowy pokarm. A to dlatego, że im bardziej wnikamy hermeneutycznie w struktury języka, tym bardziej oddalmy się od żywej, pulsującej spontanicznie rzeczywistości. Przyznać to musiał także późny Wittgenstein. I potwierdza Possenti:

„Akt hermeneutyczny nie potrzebuje fundamentu w rzeczywistości a podmiot interpretacji może w swobodny sposób tworzyć wizje rzeczywistości w ramach autoreferencyjnych gier językowych. Kiedy antyrealizm zawarty w tej wersji hermeneutyki przybiera swą formę szczytową, wówczas okazuje się, że nie istnieje nic poza tekstem i różnorodnymi kombinacjami językowymi, na które pozwala tekst; są one jednak relacjami znaków nie odsyłających do niczego ‘zewnętrznego’ [...]. W konsekwencji nie można już rozróżniać między zdaniem prawdziwym, które odpowiada faktom i zdaniem, które im nie odpowiada. Filozofia (jeśli jeszcze można o niej mówić) staje się ‘swobodnym dyskursem, którego nie

można oddzielać od innych stylów literackich. Problem relacji pomiędzy umysłem a światem lub językiem i światem, a ogólnie: problem reprezentacji, przestają być interesujące”[22].

Dlatego też Richard Rorty, sztandarowy – bo konsekwentny – postmodernista, tak oto podsumowuje naszą obecną sytuację poznawczą:

„Jeśli nie istnieją znaczenia do analizowania, jeśli istnieje tylko splątana masa zdań [...], wówczas w filozofii nie istnieją być może kwestie centralne bądź fundamentalne”[23].

A zatem znów: nieistnienie, semantyczna pustka, czyli nihilizm. Nie ma kwestii „centralnych”, nie ma żadnych fundamentów. Nieuchronnym losem „dorosłego” –

czyli odrzucającego pocieszne „baśnie” wszelkich mitów i religii – człowieka jest zatem egzystencjalna, metafizyczna i w końcu duchowa bezdomność. Poruszająco i arcytrafnie ujmuje to Krzysztof Tyszka:

„Co stanowi tedy ‘dom’ człowieka i na czym polega ów trwały brak zamieszkania? Dom to przede wszystkim świat wartości, norm i celów, które wyznaczają nasze życie i sprawiają, że ma ono jakiś sens. To ‘miejsce’, dzięki któremu nabieramy pewności co do tego, że nasza egzystencja nie jest przypadkowa, a nasza aktywność wpisuje się w odwieczny porządek świata. Z niego człowiek czerpie energię i zarazem przyczynia się do jego trwania i rozwoju. Dom

zatem jest miejscem życia właściwym tylko człowiekowi, gdyż jest on czymś znacznie więcej aniżeli tylko przestrzenią fizyczną, która ma zaspokoić czysto biologiczne potrzeby. Innymi słowy, świat jako taki nie jest domem człowieka. Potrzebuje on zakotwiczenia w jakiejś określonej przestrzeni. Zarazem pozostaje on nieustannie z tego domu 'wychylony' ku światu. [...]. U źródeł bezdomności leży niepewność, która z kolei wyrasta z zaniku oczywistości istnienia Boga"[24].

Postprawda, w swej istocie, to właśnie bezdomność.

Bartosz Jastrzębski

Przypisy:

[1] <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/biblia-sacra-vulgata/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/53/10001/19999/ch/9975d600eb8a30e7a2ba7b854a8a3383>

[2] Mianowicie: Nihilizm teoretyczny i "śmierć metafizyki" (PTTA 1998)

Filozofia po nihilizmie (PTTA 2003)

Filozofia i wiara (WAM 2004),

Religia i życie publiczne (PAX 2005),

Trzecie żeglowanie: filozofia bytu a przyszłość metafizyki (PTTA 2006)

Zarys filozofii polityki. Społeczeństwa liberalne na rozdrożu (PTTA 2012)

[3] V. Possenti, Nihilizm teoretyczny i śmierć metafizyki, przeł. J. Merecki SDS, Lublin 1998, s. 18.

[4] Tamże, s. 30.

[5] Takiego zdania jest Joseph Ratzinger, gdy powiada o Fichtem: „Myśliciel ten uważał, że każdy człowiek jest autonomicznym duchem, buduje siebie poprzez swe własne decyzje i w całości stanowi wytwór swych własnych postanowień. Człowiek nie jest zatem niczym więcej, jak tylko wolą i wolnością, która nie znosi niczego co nie-duchowe, lecz ustanawia siebie całkowicie w sobie samej. Fichteńska idea stwórczego ‘ja’ wypływa, łagodnie mówiąc, z pomylenia człowieka z Bogiem. Utożsamienie ich obu, którego tak naprawdę dokonuje Fichte, zarazem wyraża konsekwentnie, jego idee, jak i je zdecydowanie przekreśla. Człowiek bowiem nie jest Bogiem. Aby to wiedzieć, nie potrzeba zasadniczo nic więcej, jak tylko samemu być człowiekiem. Mimo absurdalności tego rodzaju idealizmu, jest on niestety wciąż głęboko zakorzeniony w europejskiej (a przynajmniej niemieckiej) świadomości”. J. Ratzinger, Sakrament i misterium, przeł. A. Głos, Kraków 2018, 40-41.

[6] V. Possenti, dz.cyt., s. 21.

[7] Descartes, Medytacje, t.I, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 30.

[8] „Otóż wszystko, co dotychczas uważałem za najbardziej prawdziwe, otrzymywałem od zmysłów lub przez zmysły; przekonałem się jednak, że te mnie nikiedy zwodzą, a roztropność nakazuje nie ufać nigdy w zupełności tym, którzy nas chociaż raz zwiedli”. Tamże, s. 21.

[9] Tamże, s. 30-31.

[10] Tamże, s. 26.

[11] Cyt. za: T. Kroński, Kant, Warszawa 1966, s. 78.

[12] Tamże, s. 80.

[13] V. Possenti, dz.cyt., s. 21-22.

[14] Tamże, s. 22-23. Do analogicznych wniosków dochodzi również Andrzej Maryniarczyk SDB. Powiada on bowiem: „Pod gruzami zniszczeń filozofii realistycznej umiera sam rozum. Stąd w wieku wielkich odkryć naukowych jesteśmy świadkami powrotu – zarówno w

filozofii, jak i w nauce – różnego rodzaju form gnozy, irracjonalizmów, astrologii, wróżbiarstwa, czarowników czy tzw cudotwórców-uzdrowicieli. Wszystko to znajduje podatny grunt w bezbronnej filozofii, wyjąłowanej postpozytywistycznym kultem rozumu, przejawiającym się w stawianiu go przed i ponad bytem. Tak pojęty rozum sam zwraca się do siebie, a w swoim działaniu i wytworach tego działania chce odkryć ostateczny cel swego życia i źródło prawdy”. A. Maryniarczyk SDB, Realistyczna interpretacja rzeczywistości, Lublin 2005, s. 22.

[15] W tym kontekście – patrz przypis 5.

[16] F. Nietzsche, Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studya i fragmenty), przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1910, s. 37-38.

[17] F. Nietzsche, Poza dobrem i złem, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 54.

[18] Tamże, s. 163.

[19] F. Nietzsche, Pisma pozostałe 1876-1889, przeł. B. Baran, Kraków 1994, s. 189-190.

[20] Tamże, s. 206.

[21] V. Possenti, Nihilizm teoretyczny..., dz. cyt. s. 30-31.

[22] V. Possenti, Nihilizm teoretyczny i 'śmierć metafizyki', przeł. J. Merecki SDS, Lublin 1998, s. 112.

[23] R. Rorty, La svolta linguistica, Milano 1994, s. 135.

[24] K. Tyszka, Samotność duszy. Dziedzictwo wiary i rozumu w (po)nowoczesności, Warszawa 2014, s. 149.