

METAFIZYKA DZIŚ

Daniel Roland Sobota
Polska Akademia Nauk

/// Metafizyka i kultura

Zaspokojenie metafizycznego pragnienia rozpoznania Tego-Co-Jest-Na-prawdę – pragnienia stanowiącego oś **czysto filozoficznego doświadczenia pytalności świata** – że jest, a nie: nie jest, choć może przecież nie być, z perspektywy którego wszystko, co jakoś istnieje, zyskuje swój ostateczny sens, wartość i podstawę, kończy się sytuacją kulturowego prze-sytu, a niekiedy nawet mdłości. Akt metafizycznego spełnienia, którego wynikiem jest **kolejna** wielka idea i system filozoficzny, skutkuje niepożądaną – z perspektywy celu wysiłku metafizycznego – iryzacją i multiplikacją historycznych form kulturowych. Pragnienie odnalezienia Prawdy jako jednoczącej wszystko Zasady (ἀρχή, λογός, *principium*, *ratio*, *Grund*, *Sinn* itd.) tworzy w trakcie swej realizacji konkretną formację intelektualno-kulturową, która staje się częścią rozległego obszaru różnorodnych, ale też izostenicznych odpowiedzi.

Z perspektywy metafizyki kultura jest sprzecznością między tym, czego człowiek szuka, a tym, co znalazł. Świadczy o jego jednoczesnej wielkości i porażce. A może i o wielkości porażki? Z pewnością wielkość danej kultury **można** mierzyć jej metafizycznymi aspiracjami i ich niepowodzeniami. Rozkwit kultury, multiplikacja form kulturowych dopuszcza, a nawet zakłada takie wewnętrzne rozdarcie, w którym jednowymiarowość żywiołu metafizycznego stanowi o wielowymiarowości przestrzeni kulturowej. Kultura, której dumą jest metafizyczne poszukiwanie absolutnej miary, a która u szczytu swego wzrostu stanowi panoptikum filozoficznych wzorców i projektów, staje się największym dla tej miary zagrożeniem. Kul-

tura żyje bowiem różnorodnością, zmiennością i względnością form, z kolei metafizyka, mimo że zabiega o to, by być fundamentem różnorodności kulturowej, domaga się tylko jednej jedynej jej Postaci. Rozkwit kultury jest niejako kryzysem metafizyki. Z perspektywy metafizyki tak rozumiany rozkwit kultury jest jej upadkiem, bo rozmienia na drobne to, co miało mieć walor Prawdy i Jedności. Parafrazując słowa Nietzschego: „wielkie momenty kultury były zawsze, mówiąc słowami metafizyki, czasami korupcji” (1910–1911: 408).

Rzeczywiste znaczenie mają tu relacje czasowe. Dzieje Zachodu, które toczy spór metafizyki z kulturą (krytyki z kryzysem) – spór, którego istotą jest rozróżnianie i rozstrzyganie (*krinein*) – są wewnętrznie rozdarte i przesunięte względem własnej osi. Historyczny spór między metafizyką a kulturą toczy się o miarę samej historii jako miarę powstawania czy wyłaniania się z absolutnego fundamentu tego, co jest przezeń fundowane. Dzieje jako ruch zjawiania się tego, co nowe, a więc ostatnie, które ma być w oczach metafizyka jednocześnie tym, co najstarsze, a więc pierwsze, odsłania nieusuwalne rozstrojenie, które zmusza czas, aby wbrew swemu „naturalnemu” porządkowi biegł niejako w dwóch kierunkach jednocześnie.

Miara biegu historii nie jest na miarę czasu. Ta czasowa niemiarowość (jak mówił Nietzsche: *Unzeitgemessenheit*) rodzi problem samoodniesienia, a więc refleksji, która odzwierciedla czasowość wolności. Jak można być momentem różnorodności i jednocześnie tę różnorodność obejmować? Jak można obejmować różnorodność, nie będąc samemu przez nią obejmowanym? Jak z punktu widzenia części można mówić o punkcie widzenia całości, nie popadając przy tym w ideologię (Waldenfels 2002: 181)? Czy świadomość nieusuwalnej różnorodności kulturowej nie jest również świadomością totalną? Najważniejsze pytanie dla metafizyka brzmi: jak ująć całość, nie stając się jej częścią? Przewodnym pytaniem dla krytyka kultury jest natomiast: jak ująć część, nie stając się całością (Rorty 1996: 153–155)?

Krytyk kultury, mówiąc o momentalności teorii (metafizycznej), wskazuje jednocześnie na momentalność swojego położenia, przez co stara się umieścić w różnorodności, a nie poza nią; metafizyk z kolei, który rozpoznał i „naprawił” błędy przeszłości, umieszcza siebie poza różnorodnością, puentując, że prawda została ujęta w całości, a historia dobiegła kresu. Kulturowy relatywista umieszcza siebie w różnorodności kulturowej, metafizyk poza nią, a jednak relatywista wie, że metafizyk *de facto* należy do tej różnorodności.

Na czym jednak polega tu *factum*? Dualizm faktu i idei należy przecież do metafizyki. Kiedy relatywista umieszcza własną teorię w środowisku

kultury, czyni to tylko dzięki krytycznej refleksji, której odmawia metafizykowi. Refleksja wszak ma zawsze taki punkt, który nie poddaje się już refleksji, ale nad nią panuje. Ten ultrapunkt jest nieokreślony i nieobecny, jest całkowicie „poza” – i dlatego też należy do **meta**-fizyki. Relatywista odmawia tej radykalnej refleksyjności metafizykowi, lecz jak długo w ogóle wymaga się refleksji – zwłaszcza refleksji totalnej – tak długo pozostaje się na gruncie metafizyki. Dla relatywisty metafizyk dysponuje „świadomością bezpośrednią”, świadomością niższego stopnia, nie wie, że jego filozoficzny system nie ujmuje całości tego, co jest, i w związku z tym nie może być ostatnim. Relatywista ma tego świadomość, co jednak powoduje, że dysponuje początkiem bardziej początkowym niż metafizyk. „Prawdziwym” kresem metafizyki byłby koniec refleksyjności, a więc koniec problemu samoodniesienia. Wszak byłby to również koniec historii i koniec myślenia, jako że świadomość filozoficzna jest zawsze ruchem od siebie, ponad sobą i z powrotem do siebie.

Ów problem samoodniesienia jest zatem ściśle związany z metafizycznym problemem możliwości zasypania przepaści między faktem a ideą, zjawiskiem a istotą, a także czasem a wiecznością, językiem a tym, co pozajęzykowe, słowem – między fundamentem a względnością fundowanego (Rorty 1996: 146). Przypomnijmy, że owo charakteryzujące myślenie metafizyczne rozdarcie, które już w czasach Augustyna przybrało charakter problematyki dziejów, wraz z próbą utwierdzenia możliwości jego likwidacji – po to, aby można było rozpuścić się w upragnionej Jedni – zostało po raz pierwszy odkryte i po mistrzowsku opisane w pismach Platona. Od razu przyjęło dwie równoległe postaci, które mają wspólne – formalne – rozwiązanie. Na przykład w *Menonie* ów problem fundowania przyjmuje zrazu postać wątpliwości dotyczącej **teoriopoznawczej** możliwości przejścia (transcendencji) od nieznanomości rzeczy do wiedzy o niej. Poznanie Platon definiuje jako szukanie, w związku z czym człowiek staje się poszukiwaczem. To rodzi paradoks (Platon 1999a: 474 (80e); 1999b: 222 (293a)), którego rozwiązanie prowadzi do znanej konkluzji: nie istnieje nic takiego jak niewiedza; niewiedza jest co najwyżej zapomnieniem, zakryciem (*lethe*) tego, co już na zawsze wiemy. Na tym polega aprioryczność (niewczesność) wiedzy. Pamięć niczym wosk nosi ślady, odciski wcześniejszego oglądu.

Z kolei w warstwie **ontologicznej** przejściu między niewiedzą a wiedzą odpowiada teoria partycypacji rzeczy w ideach. Rzeczy naśladują idee, noszą ślady pierwowzorów, które odcisnęły się w **chorze**. Przejście (*metabasis*) dokonuje się więc na drodze naśladowania (*mimesis*). Wynika stąd, że „istotą” przejścia, owego „bycia-w-środku-między” (*metaksy*) ideą a rzeczą,

są obraz i ślad jako to, co odcisnięte podczas przenoszenia (*metaphora*) widoku idei. Pytanie o miarę jako pytanie o to, co pierwsze, i wynikający z niego rozdzźwięk między fundamentem a fundowanym kulminuje się w pytaniu o trzecie. To, co trzecie, staje się *imago*¹ filozofii.

Pytanie o trzecie okazuje się zatem **w praktyce** pierwszym pytaniem filozofii. Dopiero wraz z problemem *imago* metafizyczne pytanie o miarodajny fundament zyskuje formułę, która określi wysiłki przyszłej filozofii. Perspektywy teoriopoznawcza i ontologiczna zyskują swe **egzystencjalne** dopełnienie. W *Sofistice*, konstruując definicję „tytułowego bohatera” – przy okazji pojęcia naśladownictwa – Platon dochodzi do obszaru problemowego, o którym stwierdza, że jest „trudny ze wszech miar. Bo to, żeby coś mogło wyglądać i wydawać się czymś, a nie być, i żeby można mówić coś, ale prawdy nie – to wszystko jest pełne kłopotów zawsze, i dawniej, i teraz” (1999b: 460 (263d–e)). Pojęcie obrazu jest kłopotliwe, ponieważ przedstawia coś, co nie jest tym, czym jest. Czy obrazowość jako taka jest w ogóle możliwa? Jak to możliwe, że byt i niebyt łączą się tu ze sobą? Należy rozstrzygnąć, czy to, co jest obrazem, jest czy nie jest. Rozstrzygnięcie to przywołuje „kryzys” w wyłożonym wcześniej sensie. Kryzys jest pytaniem o *imago*, co w języku Platona i Parmenidesa oznacza również pytanie o sens ruchu (czasu i dziejów).

Tak rozpoczynają się dzieje filozofii. Są to dzieje poszukiwania miary między fundamentem a fundowanym, dzieje problemu ostatecznego fundowania (dawania fundamentu i racji, ugruntowywania, uprawomocnienia). Szukanie miary nie kieruje się bezpośrednio ku fundującemu, ale ku możliwości przyjęcia tego, co fundowane. Filozofia przesuwając prawdopodobne miejsce ukrycia miary z fundującego na owo „bycie-w-środku-między” fundującym i fundowanym. Ponieważ to „bycie-w-środku-między”, w którym filozofia się porusza, jest przestrzenią niepohamowanego działania się, filozofia definiuje siebie poprzez własne dzieje. Jeżeli metafizyka w tak rozumianej przez siebie przestrzeni znajdowania zdaje się odkrywać właściwą miarę, przy czym odkrycie to mierzy się niepamięcią o tym, co było wcześniej, oraz mocą obietnicy, że jest właśnie tak, jak jest, to dalsze – nieuprawomocnione z perspektywy ostatecznego odkrycia – poszukiwanie miary wygląda na zapomnienie i niedotrzymanie obietnicy. Poszukiwanie staje się oszukiwaniem...

¹ *Imago* znaczy tyle co: 1. obraz, 2. postać dorosła, 3. projekcja.

/// *Theatrum mundi*

Przywołana relacja między kulturą i metafizyką, choć uruchamia i definiuje ruch dziejów, największe napięcie osiąga w każdorazowej aktualności, w której dzieje nie zaczęły być jeszcze „historią”, lecz właśnie dzieją się, żywo i dotkliwie, zbierając i konfrontując w sobie różne wymiary czasu. Najżywszy spór między kulturą i metafizyką toczy się w każdorazowym „dzisiaj” i „tutaj”. Ich współczesność mierzona jest **naszym** aktualnym byciem. „Dzisiaj” i „tutaj” są bowiem zawsze w pierwszej kolejności tam, gdzie **my** jesteśmy.

Ale co jest **teraz**? Co **się dzieje**? Kim **my** jesteśmy?

Od kilku dekad panuje gorzkie rozpoznanie. Oto diagnoza: żyjemy w „społeczeństwie spektaklu”, w którym „spektakl wyznacza dominujący model życia społecznego” (Debord 2006: 34). Świat stał się „globalnym performansem” (McKenzie 2011), którym „zawładuje filtr przemysłu kulturalnego” (Horkheimer, Adorno 2010: 128). Globalny rynek przypomina *entertainment corporation* na modłę filmowej branży Hollywood (Florida 2010: 47), a społeczeństwo funkcjonuje niczym Disneyland (Baudrillard 1998: 174). „Autorem spektaklu jest dzisiejsza kultura, tak jak głównym autorem kultury jest dziś spektakl” (Chyla 1999: 64). Człowiek żyje w świecie zapośredniczonym przez aparaty, których stał się funkcjonariuszem (Flusser 2015: 53).

Spektakl jest formą organizacji i obrazową, nierealną treścią rzeczywistości społecznej, która uległa wewnętrznemu pęknięciu na rzeczywistość i jej przedstawienie: „rzeczywistość przejawia się w spektaklu, a spektakl jest rzeczywisty” (Debord 2006: 35). Jedynym zadaniem spektaklu jest ukazywać się i pokazywać, co nie zawsze oznacza, że jego realizacja odbywa się w „spektakularny” sposób. Poza przestrzenią czystej rozrywki, w porządku dnia codziennego, na przykład w pracy, objawia się raczej przyrostem reguł, standardów, nadmierną formalizacją i biurokratyzacją – tak jakby istniał jakiś niekwestionowalny wymóg, aby wszystko, co zaistnieje w toku społecznego działania, było dublowane w postaci jego odbicia, obrazu, zapisu, dokumentu czy świadectwa². O ile jeszcze w pierwszej części swego dzieła

² Na przykład praca nad niniejszym artykułem, choć być może mało reprezentatywna dla przeważających dzisiaj sposobów pracy, przebiega w ścisłym związku z wytwarzaniem całej serii własnych „obrazów”, które ją poprzedzają, trwają razem z nią i po niej następują, a ostatecznie nawet zastępują. Chodzi między innymi o poprzedzający pracę naukową projekt – zarówno ten zarysowany wewnątrz (mentalny, jak pomysł czy idea), jak i ten spisany na papierze w celu przedłożenia go na przykład redakcji czasopisma – następnie wszelką działalność sprawozdawczą, dokumentacyjną, popularyzatorską etc. Biorąc pod uwagę techniczne środki realizacji artykułu, które umożliwiają,

(1967) Guy Debord widział źródło spektaklu w historycznych konfliktach społecznych, które go przekraczają i które poddane rewolucyjnej walce klas dają nadzieję na przerwanie jego (o)blędu – spektakl jest „widoczną negacją życia” (Debord 2006: 36) – o tyle w pisanych 20 lat później *Rozważaniach* nie ma złudzeń: „Rzeczywistość przestała się więc przeciwstawiać spektaklowi jako obcej sile. [...] Spektakl wymieszał się z całą rzeczywistością, jak gdyby ją napromieniowując” (Debord 2006: 153). Odzyskanie „bogactwa ludzkich doświadczeń prespektakularnych” jest niemożliwe (Debord 2006: 168). Można by rzec za Heideggerem, że dopiero teraz epoka nowożytna osiągnęła najwyższy stopień przedstawienia bytu. Świat stał się bez reszty obrazem i sceną przedstawiania, a dzieje – rozumiane jako pełne napięcia wydarzenie spotkania kultury i metafizyki w Obrazie (*imago*) – osiągnęły swoje spełnienie (Heidegger 1997: 79)³.

Nie dziwi więc, że w społeczeństwie spektaklu i obrazu, które określa **nasze** położenie **dzisiaj**, główną rolę odgrywa kwestia medialności – tego, co zapośrednicza. Szal spektaklu potrzebuje wszak prężnego medium, które jest w stanie sprostać nieskończonemu głodowi przedstawiania. Pismo, które od czasów Gutenberga funkcjonowało jako potężny i wszechobecny system organizacji życia społecznego, religijnego, politycznego, edukacyjnego, naukowego i ekonomicznego, a nawet życia osobistego i fizycznego, okazało się niewydolne i zbyt ograniczone, by dać upust powszechnemu pragnieniu pokazywania się, obrazowania i „bycia obecnym”. Współczesna epoka przedstawienia detronizuje medium pisma, któremu bądź co bądź zawdzięcza swoje powstanie, na rzecz środków medialnych, adresujących swój przekaz do bardziej przyrodzonych zdolności obrazowania, takich jak percepcja, wyobraźnia i pamięć. Epoka spektaklu jest jednak nie tyle zmierzchem, ile raczej dialektycznym dopełnieniem epoki pisma (McLuhan 2021). „Zwrot piktorialny” (Mitchell 2009), który zapoczątkowuje wynalazek aparatu fotograficznego, zmienia cały nasz sposób odniesienia do świata, stawiając w jego centrum wytworzony na gruncie pisma Obraz. Jego cyfryzacja stoi u podstaw przemiany popkultury w cyberkulturę (Zawojski 2018). W ten sposób to, co wirtualne, „nie przeciwstawia się temu, co rzeczywiste. Samo z siebie posiada pełną realność” (Deleuze 1997: 293–294).

Jeśli wedle wielu znaczących diagnoz właśnie w ten sposób wygląda współczesny świat, oznaczałoby to, że nie było w dziejach bardziej metafi-

bez najmniejszej utraty treści, elektroniczne kopiowanie i powielanie, nie wiadomo w istocie, co w tym opracowaniu jest tak zwanym oryginałem. Na tym polega zasada działania symulakrum.

³ Co nie oznacza oczywiście, że nie istnieją już żadne niespektakularne zachowania. Nawet jednak jeśli istnieją, ich funkcja, sens i wartość są wyznaczone miejscem w porządku globalnego spektaklu (na przykład jako jego kulisy).

zycznej epoki niż obecna. Dominujący dziś kulturowy kraj-**obraz** uprawdopodobnia twierdzenie, że jako Spektakl jest on uobecnioną w rzeczywistości odwrotną stroną, wytworem – a może właśnie spektaklem? – wielowiekowych metafizycznych poszukiwań miary jako Obrazu (*imago*) – realizacją metafizycznego snu *à rebours*.

Ta samocharakterystyka najnowszej epoki w dziejach świata, mimo właściwej jej spektakularności, która odbija w formie głoszoną treść, do złudzenia przypomina – a przypominać coś do złudzenia jest przecież wyzwaniem tejże epoki – w nieskończoność powtarzaną, przez co wyraźnie zużyta, metaforę *theatrum mundi*. Historia tej metafory jest znana od czasów starożytnych (Balthasar 2005: 121–151; Goźliński 2005: 29–83). W ciągu dziejów doczekała się ona wielu najróżniejszych interpretacji, wśród których Dariusz Kosiński (2007: 136–137) wyróżnia cztery główne „warianty znaczeniowe”:

1. *theatrum mundi* jako stworzony przez Boga teatr kosmiczny;
2. jako gra iluzji, po zakończeniu której w dniu Sądu Ostatecznego ujawni się „cała prawda”;
3. jako igrzysko Boże dla marionetek;
4. jako komedia odgrywana przez ludzi i dla ludzi.

Wszystkie te interpretacje teatru świata zakładają na wskroś teologiczną wizję rzeczywistości (Balthasar 2005), w której formowaniu Bóg raz bierze – bardziej lub mniej – czynny udział, a drugim razem zostawia świat ludzkim wyczynom i „wybrykom”.

Jeśli świat jest teatrem, to prawda jest do odkrycia tylko w przestrzeni nieprawdy, która jest **naszą** przestrzenią. Paradoks tej sytuacji jest wyraźny, dokładnie jednak taki sam, jaki przedstawili swego czasu Nietzsche, Husserl czy Heidegger. Ogłaszając koniec transcendentnej, boskiej prawdy, Nietzsche zwywał do jej odnalezienia w samym pozorze. Natomiast Husserl, wskazując na zagubienie prawdy przez naukę racjonalność, próbował ją odnaleźć w projekcie filozofii jako „ściślej nauki”. Heidegger zaś uważał, że autentyczne bycie jednostki jest modusem bycia nieautentycznego⁴. Podobną figurę myślową można odnaleźć u Adorna, Derridy czy Agambena (Geulen 2012: 144–145). Za każdym razem chodzi o prawdę, która nie leży gdzieś tam, hen daleko, w zaświatach, lecz jest momentem wszechobecnej nie-prawdy. Jeśli świat jest „teatrem” i nie ma poza nim nic więcej, to prawda może znajdować się tylko w nim. Jak mówi Debord za

⁴ Ten schemat rozumowania powtarza się u Heideggera także w późniejszym okresie jego twórczości. Jak choćby wtedy, kiedy prawdę uznaje za sposób bycia nieprawdy czy wyzwolenie od przemocy technonauki widzi w namyśle nad jej istotą.

Heglem: „w świecie rzeczywiście odwróconym na opak prawda jest momentem fałszu” (Debord 2006: 35). Chodzi o teatr prawdy w „teatrze” pozoru, który obnaża i kwestionuje swój pozorny kontekst, który wywraca na nice samą zasadę gry i udawania. W ten sposób wywalczona myślą i czynem prawda wewnątrz nie-prawdy nie jest jednak czymś trwałym, co daloby się zatrzymać i zachować po wsze czasy. Prawda jest wydarzeniem jednorazowym, żywym, przemijalnym, kruchym – ostatecznie także wątpliwym, jako że należącym do nie-prawdy, związanym z nią i niemożliwym do bezdyskusyjnego oddzielenia.

W (z)użytej metaforze *theatrum mundi* łączy się kilka istotnych problemów filozoficznych, na które ta metafora wskazuje tylko *implicitie*. Jest to motyw walki prawdy i fałszu, kwestia relacji Boga do świata, pytanie o stosunek człowieka do prawdy, zagadnienie bycia sobą, pytanie o wolność i sens ludzkiego działania. Splot tych kwestii kształtuje sens podstawowego pytania filozofii jako pytania o *imago*. „Teatr świata” jest rozumieniem prawdy-i-nieprawdy albo też prawdy-w-nieprawdzie jako sposobu jawienia się świata w jego relacji do (boskiego i/lub ludzkiego) podmiotu.

To bardzo ogólne i niejasne sformułowanie wymaga krótkiego wyjaśnienia. Z pewnością w „teatrze świata” „teatr” nie jest bytem pośród innych bytów, lecz sposobem rozumienia i bycia świata, takim mianowicie, który odnosi się do (nie)prawdy i podmiotu. „Teatr świata” należy odróżnić od pozostałych formalno-objektywnych określeń świata, znanych z tradycji Zachodu: *kosmos, pan, physis, universitas creaturarum, universum, omnitudo entis, totalitas, Ganzheit, Totalität der Bedingungen* (Kant), *Verweisungsganzheit* (Heidegger) itd.⁵ Określenie świata jako teatru nie podkreśla tego, że świat jest formalną **całością tego, co jest**, lecz wydobywa pewien – konkretny i materialny – rys **dziania się** tej formalnej całości, jej dynamicznej organizacji. Określenie „teatr świata” nie odnosi się do bytów w świecie ze względu na to, że są one całością, lecz do tego, co jest całością, ze względu na jego prawdę i (skończone lub nieskończone) podmioty.

Cała ta metafora nie ma – jak w przypadku wymienionych określeń świata – charakteru teoriopoznawczego czy formalno-ontologicznego. „Teatr świata” nie jest formalną całością, którą trzeba dopiero wypełnić bytami. Prawda nie oznacza tu wartości sądu, a podmiot nie jest transcendentnym Ja. Prawdy bądź nieprawdy teatru świata nie mierzy się jakąś wobec niego transcendentną miarą. „Teatr świata” to również nie światopogląd. „Teatr świata” ma pozytywny lub negatywny stosunek do prawdy, którą podmioty w pierwszej kolejności nie tyle oglądają, ile **czynią**. Ogląd

⁵ Na temat historii pojęcia świata zob. Heidegger 1999: 128–140.

prawdy zakłada w tym wypadku jej czynienie. „Teatr świata” w sensie negatywnym znaczy coś więcej niż tylko to, że byty są zjawiskami w sensie pozoru, który zasłania neutralną wobec zjawisk, spoczywającą w sobie, absolutną prawdę. W „teatrze świata” prawda i nieprawda się wydarza, dzieje, jest tym, co się czyni (*alethurgia*).

Wydaje się, że tym, co odróżnia współczesny „spektakl” od wskazanych wcześniej interpretacji „teatru świata” i dlatego domaga się rozszerzenia stworzonej przez Kosińskiego listy czterech znaczeń, jest to, że ów spektakl nie ma ani podmiotu, ani przedmiotu poza samym sobą, że innymi słowy, zarówno aktorzy, widzowie, reżyser, fabuła, scena, jak i ewentualny przedmiot, o którym ów spektakl miałby opowiadać – wszystko to jest w równej mierze wytworem spektaklu. Współczesny spektakl wytwarza sam siebie, każdy jego element jest jego własnym spektakularnym dziełem, które nie ma ani początku, ani końca, które nie posiada żadnej odwrotnej strony, żadnego bycia poza własną spektakularną „rzeczywistością”, które jest stałym zapośredniczeniem. Pytanie zasadnicze brzmi zatem następująco: czy i jak w tym nieskończonym zapośredniczeniu możliwe jest jednak to, co bezpośrednio i ostateczne, które stanowi o zadaniu każdej metafizyki? Czy i jak możliwa jest metafizyka w kulturze spektaklu?

Spektakl to jawienie się i pokazywanie tego, co jest, które łączy w sobie – interpretowany przez Platona jako pozór – obraz i ruch. Spektakl to obraz w ruchu, to połączenie bytu i niebytu, które przekracza łańcuch przyczyn i skutków i definiuje radykalną pytajność wszystkiego, co się jawi (Weischedel 1998). Meta-fizyczność tego spektaklu nie polega na całkowitym przekroczeniu fizyczności, lecz na jej wciągnięciu i zebraniu w wymiar Obrazu, który tworzy z natury część dzisiejszej kultury (antropocen). Jest wielką, ale niezamierzoną zasługą Davida Hume’a, że swoimi analizami związku przyczynowo-skutkowego wprawdzie wyraźnie osłabił ambicje klasycznej metafizyki, ale zrobił też miejsce dla jej współczesnej postaci: pomiędzy przyczyną a skutkiem – zauważa szkocki filozof – istnieje każdorazowo szczelina, którą wypełniają alternatywy, niedające się rozstrzygnąć ani na drodze analizy pojęć, ani w zmysłowym doświadczeniu. Mimo panującego w przeszłości porządku w każdej chwili może wydarzyć się wszystko. Każde rozdzielające przyczynę i skutek „teraz” jest prawdziwym początkiem. Wydarzenia dzieją się i mają sens, ale nie sposób ich uchwycić inaczej niż poprzez odwołanie się do przeszłości, która ustala pewną postać sensu zgodnie z wykształconym nawykiem lub poczuciem regularności (Hume 2004: 64). Zawsze stoimy przed alternatywą, której nie da się ujrzeć w całości: „Kto z zewnątrz obserwuje wydarzenia, zawsze widzi tylko to, że

one już były i że zawsze są tym samym. Kto jednak spogląda z wnętrza, ten wie, że wszystko jest nowe” (Jung 2019: 157). Sens staje się uchwytny i czytelny wtedy, gdy żywe, cielesne działanie zastyga w schemat, który z góry rozstrzyga, co jest i będzie, zamykając oczy na metafizyczną wyrwę w porządku fizycznego dziania się.

Tak oto prawda i nieprawda łączą się ze sobą w działaniu. Coś się dzieje, ale nie wiadomo co. Sens wydarzeń zmienia się, zanim uda się ustalić jego kształt. Kiedy to się dzieje, jest już „po wszystkim”, a przedstawienie dalej trwa. Za każdym razem stoimy przed wyborem: albo zatrzymamy działanie i ustalimy, co się dzieje, ale wtedy właśnie już nic się nie dzieje – a obecny świat staje się historią – albo, wychodząc poza nasze przyzwyczajenia, pozwalamy plenić się coraz to nowszym sensom, których niestety nie rozumiemy. Owszem widać, jak na powierzchni rysują się jakieś kształty, które mają znajomymi formami, po chwili jednak znikają w nowych konstelacjach znaczeń. I tak bez końca. To właśnie w tej niewidzialnej szczelinie między przyczyną i skutkiem rozgrywa się teatr świata jako nigdy nierozstrzygnięta pytałość.

Chociaż to właśnie filozofia w dużej mierze odpowiada za powstanie i żywotność metafory „teatru świata” – zanim stała się ona ograny topos literackim – daleka jest ona od rozpoznania bogactwa zawartego w niej sensu. Dzieje się tak z powodu samego teatru, którego (nie)prawda rozgrywa się w porządku wyznaczonym przynajmniej dwoma skrajnymi pozycjami zajmowanymi wewnątrz przedstawienia: aktorów i widzów. Niestety filozofowie zwykle brali pod uwagę jedynie postawę widzów, stąd ich sposób rozumienia Spektaklu był zawsze mocno jednostronny. Po świadectwo tego stanu rzeczy trzeba się jednak zwrócić już nie do filozofii, ale do tych, którzy „czynią” teatr:

Krytycy, teatrologowie, teoretycy, a nawet filozofowie, tacy jak Hegel czy Sartre, próbowali tłumaczyć procesy twórcze aktorów, wychodząc z założenia, że wiedzą, o czym mówią. W rzeczywistości zaślepiali ich etnocentryzm widzów. Często po prostu wymyślali proces, który w rzeczywistości stanowił dokonaną *a posteriori*, złudną projekcję efektów, jakie aktorzy wzbudzali w głowach widzów. Opierali się na domysłach, fragmentarycznych świadectwach, impresjach widza. Próbowali zrobić wiedzę z czegoś, czego obserwowali rezultat, nie znając jednak dopełniającego aspektu – logiki procesu. Mówili i pisali o procesie urojonym tak, jakby dokonywali opisu naukowego opartego na danych empirycznych. (Barba 2007: 73)

Tej odbiorczej i pasywnej interpretacji teatru, która bez wyjątku była prowadzona przez filozofów w medium słowa i pisma, towarzyszyła często powtarzana, przynajmniej od czasów Arystotelesa, jednak zupełnie fałszywa, myśl, że teatr jest realizacją dzieła literackiego. Była i jest to w filozofii bardzo częsta praktyka rozumienia teatru (dosłownie i jako metafory) właśnie jako prezentacji dramatu, a więc tekstu. Między innymi to właśnie w ten sposób, mianowicie jako Tekst, rozumie się dziś Spektakl. Podobnie do innych metafor początkowo korzystająca z naturalnych i żywych zdolności oraz zasobów percepcji, pamięci i wyobraźni metafora „teatru świata”, która organizuje jeszcze myślenie filozofów greckich, staje się pod wpływem upowszechniania i politycznego wzrostu znaczenia pisma „toposem” literackim, którego treścią jest teatr rozumiany już nie jako żywe spotkanie, lecz lektura tekstu.

„Teatr świata” jest wręcz wzorcowym przykładem tego, jak cechy medium wpływają na treść przekazu, wypaczając jego pierwotny sens. Zamiast więc „wytrzymać w pytaniu” i badać aktywnie wzmiankowaną przez Barbę „logikę procesu” teatralnego, która tworzy „teatr świata”, filozofowie chętnie przyjęli rolę skrybów, którzy wczytują się w „księgę świata”, „pismo natury” czy „teksty kultury”. Być może jednak wraz ze współczesnym wyeksponowaniem spektakularności świata i krytyką prymatu pisma przyszedł czas na zrozumienie świata jako teatru, tym razem jednak uwzględniając „logikę procesu”, który dzieje się w każdorazowej terażniejszości.

/// Metafizyka dziś

Pytanie o dzisiejsze możliwości metafizyki – przez samo swe postawienie – zdradza epokowe miejsce, do jakiego przynależy niniejsza próba. Jest to wspólne miejsce, które od czasów inauguracji epoki nowożytnej zajmują wszyscy ci, którzy krytycznie pytają o to, co się **teraz** dzieje i kim **my** jesteśmy. Jest to pytanie filozoficzne, które ma inny sens niż pytanie o wiedzę. Choć ma ono własny potencjał krytyczny, przynależy do innej tradycji. Jak mówi Foucault:

ta inna tradycja krytyczna nie pyta o warunki możliwości prawdziwego poznania, lecz o to, czym jest aktualność, jak wygląda aktualne pole naszych doświadczeń, aktualne pole możliwych doświadczeń. Nie chodzi tu o analitykę prawdy, tylko o coś, co można by określić mianem ontologii terażniejszości, ontologii aktualności albo nowoczesności – ontologii nas samych. (Foucault 2018: 41)

Stąd wyrasta określone rozumienie filozofii:

Filozofia jako płaszczyzna wylaniania się aktualności, jako pytanie o filozoficzny sens aktualności, do której sama należy, jako zadawane przez filozofa pytanie o „my”, do którego należy i w stosunku do którego się sytuuje – oto co charakteryzuje, moim zdaniem, filozofię jako dyskurs nowoczesności, jako dyskurs na temat nowoczesności. (Foucault 2018: 32)

Jeśli tak rozumianą filozofię i jej zadanie Foucault określa mianem nowoczesnej, to nie może dziwić, że także w otwierających słowach *Bycia i czasu* – jednym z najważniejszych dzieł filozoficznych XX wieku – Heidegger dwukrotnie wskazuje na związek metafizyki z nami i tym, co jest dzisiaj (vûn, *heute*). Jako motto najpierw przytacza w oryginale znane słowa z Platońskiego *Sofisty*, następnie je tłumaczy i komentuje:

δηλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσε σημαί νειν ὀπόταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾧόμεθα, νῦν δὲ ἠπορήκαμεν. „Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck **seiend** gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen”. Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort „seiend” eigentlich meinen? Keineswegs.

[„Od dawna bowiem, rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli, używając wyrażenia **bytujący**. My wszakże, którzy swego czasu sądziliśmy, że je rozumiemy, popadliśmy teraz w kłopot”. Czy dysponujemy dziś odpowiedzią na pytanie, co właściwie rozumiemy pod słowem „bytujący”? W żadnym razie nie].

Nawiązując dalej do tego fragmentu, rozpoczyna własne rozważania od przypomnienia pytania o bycie: „Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die «Metaphysik» wieder zu bejahen” [„Pytanie to popadło dziś w zapomnienie, chociaż uznanie na nowo «metafizyki» epoka nasza poczytuje sobie za postęp”] (Heidegger 1967: 1–2; 2004: 2–3). Bytujące (ὄν, *Seiendes*) „my” i „dzisiaj” zostają w tych kilku zdaniach powiązane ze sobą nierozdzielalną więzią. Anonsują trzy wielkie tematy Heideggerowskiej filozofii czy

po prostu filozofii jako takiej: byt jako taki, czyli bycie (*Sein*), *Dasein* – a więc byt (*Seiendes*), którym „my sami zawsze jesteśmy”, oraz czas.

Wydaje się, że dokonując tej – słusznej skądinąd – transpozycji: nas w człowieka, dzisiaj w czas i bytu w bycie, przechodzimy na inny poziom rozważań, na którym jednocześnie coś się zyskuje i traci. Zyskuje się z pewnością tak bliską filozofii uniwersalność. Wspomniana transpozycja poświęca jednak konkretną rzeczywistość, a mianowicie życiowe odniesienie do nas, a więc do tych, którzy są *hic et nunc*, zanurzeni i uwikłani w tym świecie, w tym miejscu i w tym czasie.

W tej potrójnej, dalekiej od oczywistości, transpozycji odzwierciedla się to samo napięcie, jakie opisaliśmy w przypadku relacji między metafizyką i kulturą. „Metafizyka dziś” jest formułą targaną wewnętrznymi napięciami, dynamiczną i wieloznaczną. Można wyróżnić co najmniej cztery sposoby jej rozumienia.

Po pierwsze, „metafizyka dziś” może być pytaniem o to, jak dzisiaj wygląda metafizyka. Tego typu interpretacja inspiruje do przygotowania historycznej prezentacji współczesnych systemów filozoficznych, które wykazują metafizyczne „zacięcie”. Słowem, przy takim odczytaniu chodziłoby o stworzenie obszernej, syntetycznej historii współczesnej metafizyki. Zadanie z pewnością nieblahe i jak najbardziej przydatne, niemniej dalekie od angażowania się w „logikę procesu”.

Po drugie, hasło „metafizyka dziś” może zachęcać do zastanowienia się, jakiej metafizyki potrzebuje dzisiejsza kultura. Wychodząc od rozpoznania zasadniczych cech współczesnego świata – na przykład jedną z takich cech jest błyskawiczny postęp w dziedzinie technologii cyfrowych, inną: coraz szybsza degradacja środowiska naturalnego – można by pokusić się o stworzenie metafizyki tejże kultury (*genitivus obiectivus*). Byłaby to metafizyka, która trzyma się blisko palących problemów współczesności, stara się na nie reagować i być „przydatną”. Byłaby to więc wciąż metafizyka, która podejmuje tradycyjne problemy filozoficzne, ale czyni to w taki sposób – na przykład poprzez użycie języka technicznego czy wykorzystanie wyników badań naukowych – który pozostaje „na czasie” i w ogólnej zgodności z tym, co się dzisiaj dzieje. W ramach tak uprawianej metafizyki mieściłyby się też chociażby próby czytania Platona, Tomasza z Akwinu czy Kanta w nawiązaniu do ewolucjonizmu, neuronauk czy teorii systemów. Byłaby to stara metafizyka stworzona na miarę dzisiejszej kultury⁶.

⁶ Najbardziej chyba reprezentatywnymi kierunkami filozofii współczesnej, próbującymi w ten sposób uprawiać „metafizykę dziś”, byłyby te, które próbują myśleć o nowoczesnym świecie, restaurując

Po trzecie, „metafizyka dziś” to metafizyka dzisiejszej kultury. Inaczej niż w przypadku poprzedniej strategii nie chodzi już o podjęcie w nowym kontekście tych samych problemów, które znane są w historii filozofii pod hasłem „metafizyki”, ale o podjęcie na sposób „metafizyczny” – cudzysłów jest tu ważny, jako że „metafizyka” dla współczesnej kultury wydaje się słowem cudzym – tych problemów, które tworzą dzisiejszą kulturę. Byłaby to więc nie tyle metafizyka inspirowana zjawiskami współczesnego świata, ile raczej „metafizyka” współczesnej kultury (*genetivus subiectivus*). Zamiast rozważać problem pierwszej przyczyny czy relację duszy i ciała, co czyniła tradycyjna metafizyka, „metafizyka dziś” dokonywałaby dekonstrukcji tradycyjnej metafizyki, wychodząc od wcześniej nieznanymi zjawisk kulturowych, takich jak technonauka, kapitalizm, demokracja liberalna, zniszczenie środowiska, problem płci etc. Tak rozumiana „metafizyka” nie stroniłaby również od „metafizycznej” wykładni wyników nauk szczegółowych. Byłaby to „metafizyka”, która chciałaby, aby brano ją pod uwagę we współczesnych sporach o politykę, kryzys klimatyczny czy aktualną kondycję życia religijnego – jednak nie na zasadzie głosu rozstrzygającego, jaki miała wcześniej, lecz w roli mowy doradczej i okazjonalnej. W dobie antymetafizycznego charakteru współczesnej epoki, która żyje w „cieniu nihilizmu” i wydarzenia „śmierci Boga” – czy można bardziej negatywnie z perspektywy metafizyki scharakteryzować rozkwit kultury spektaklu? – „metafizyka dziś” może być tworzona jedynie w formie słabej, aluzyjnej i incydentalnej.

Dwie ostatnie strategie uprawiania „metafizyki dziś”, choć atrakcyjne i wielce obiecujące, mają swoje ograniczenia, które nie pozwalają wejść całkowicie we wspomnianą „logikę procesu” i doświadczyć napięcia, jakie wytwarza się w spotkaniu metafizyki z kulturą. Wymienione jako drugie rozumienie „metafizyki dziś” często ogranicza się w praktyce do aplikacji metafizycznych rozwiązań do problemów współczesnego świata, tak jakby te ostatnie były tylko pewnymi historycznymi konkretyzacjami tego, co da się odnaleźć w porządku wieczności. Innymi słowy, rozwiązanie to redukuje to, co swoiste dla danej kultury, do tego, co ponadczasowo metafizyczne; próbuje dokonać swoistej syntezy, ale jest to synteza sztuczna. Trzecie rozumienie „metafizyki dziś”, odwrotnie do drugiego, próbuje z kolei niejako zawęzić metafizykę do danej kultury i przyznać metafizyce wartość o tyle tylko, o ile ma coś do powiedzenia na temat dzisiejszej kultury – jest jakby jej filozoficznym „odciskiem”. O ile drugie podejście nie doszacowu-

znane z tradycji rozwiązania i nazywając siebie określeniami dawnych kierunków, poprzedzając je jedynie przedrostkiem „neo-”.

je metafizycznej odmienności naszych czasów, o tyle trzecie ją przecenia. Proponuje „metafizykę” w cudzysłowie, uprawianą po końcu metafizyki – postmetafizykę, to znaczy w praktyce metafizyczny post (od metafizyki)⁷.

Istnieje jednak jeszcze jedno rozwiązanie, które w naszym przekonaniu „wytzymuje w pytaniu” o metafizykę dziś i umożliwi wejście w logikę spektakularnego procesu. Mianowicie, po czwarte, „metafizyka dziś” może być rozumiana jako metafizyka dnia. Potocznie traktuje się „dzień” jako jednostkę czasu, ale w kontekście hasła „metafizyka dziś” „dzień” to kategoria filozoficzna, która wskazuje z jednej strony na zagadnienie czasu, z drugiej – na obecność, aktualność, rzeczywistość. „Metafizyka dziś” to zatem nic innego jak metafizyka tego czasu i/lub metafizyka obecności/aktualności.

Oczywiście tego rodzaju formuły przywodzą na myśl filozofię Heideggera i jego krytykę tradycyjnej metafizyki, która jego zdaniem rozumiała bycie (*Sein*) jako „stałą obecność” (*beständige Anwesenheit, Vorhandenheit, Gegenwärtigkeit*). Głównym grzechem takiego sposobu rozumienia według niemieckiego myśliciela jest zapominanie o „różnicy ontologicznej” i podkładanie pod bycie (*Sein*) tego, co jest (*Seiendes*), myślenie o byciu na modłę czegoś, co znamy ze świata.

Jest to wszak tylko jedno ze znaczeń, jakie da się „wysłyszeć” w tym obiegowym sformułowaniu. Jest jeszcze inna interpretacja „metafizyki dnia”, którą chcielibyśmy podjąć i uczynić hasłem przewodnim współczesnych poszukiwań filozoficznych.

Wspomnianą wcześniej ambiwalencję metafizyki dnia jako – z jednej strony – metafizyki tego, co obecne (w heideggerowskim znaczeniu), oraz – z drugiej – metafizyki obecności (w znaczeniu szerszym, które zaraz wyjaśnimy) znakomicie rozumie Platoński *Parmenides*, w którym pojawia się porównanie bytu do dnia: „jak dzień, który będąc jednym i tym samym, w wielu miejscach jest równocześnie, i zgoła nie jest dzięki temu oddzielony sam od siebie” (1999b: 60 (131b)). „Dzień” jest tu metaforą bytu rozumianego jako idea, którą można interpretować tak, jak czynił to Heidegger, mianowicie jako jeden z dziejowych sposobów rozumienia bycia jako trwałej obecności. Otwiera ona ontologiczną serię, której kolejnymi punktami są substancja, Bóg, zasada, podstawa, podmiot, monada, duch absolutny, wola mocy, materia, fakt, świadomość, życie itd. Z pewnością takie odczytanie sensu idei charakteryzuje się jednak pewną jednostronno-

⁷ O ile więc próby tworzenia metafizyki w ramach modelu wskazanego jako punkt drugi określa się chętnie, wstawiając przedrostek „neo-”, o tyle trzeci sposób rozumienia „metafizyki dziś” szuka identyfikacji, używając przedrostka „post-”.

ścią i niezycliwością wobec interpretowanego tekstu i zamiast mówić coś oryginalnego, naśladuje jedynie krytykę, którą pod swoim adresem przeprowadził już sam Platon: jeśli porównuje się ideę do dnia, to niesłusznie myśli się o niej przestrzennie jako o „rozpiętym ponad wieloma ludźmi jednym żaglu” (1999b: 60 (131b)). Platońską metaforę dnia, rozumianą jako metafizykę obecności, można też odczytywać inaczej, na przykład tak, jak czyni to Hans-Georg Gadamer:

był dnia nie ma tu ilustrować (*demonstriert*) przemijających tylko istnień, lecz niepodzielną obecność (*Anwesenheit*) i parując **tego samego**, pomimo że dzień jest wszędzie inny. Czy wczesnym myślicielom rozważającym byt (*Sein*), tzn. obecność (*Anwesenheit*), to, co było im współczesne (*Gegenwart*), zjawiało się (*erschienen*) w świetle (*im Lichte*) religijnej komunii, w której ukazuje się (*sich zeigt*) boskość? [...] Tego charakteru czasu nie da się uchwycić od strony zwykłego doświadczenia następstwa czasowego. (Gadamer 1993: 139; 1990: 125–126)

Nagromadzenie przez Gadamera w tak niewielkim fragmencie tak wielu słów wskazujących na jasność, obecność, jawność, pokazywanie się, a przy tym odsyłających do kwestii Boga i religijnej komunii, która wydarza się jako czas świąteczny, przypomina jeszcze inny fragment Platońskiego korpusu, a mianowicie znane porównanie idei dobra do światła słonecznego. Stało się ono źródłem neoplatońskich, gnostyckich i mistycznych teozofii, które z pasją opowiadały o kosmicznych walkach Dnia i Nocy. Sam Platon był w tym względzie zdecydowanie o wiele bardziej wyważony. Światło jako synonim dnia jest dla niego tym trzecim, który łączy wzrok i widzialność (Platon 1999c: 213 (507c–e)). Dzień jako środek absolutny jest tym, w czym ukazuje się, pojawia, pokazuje się i zjawia wszystko to, co się jawi i co może być zobaczone. Mądrość języka, na przykład polskiego czy niemieckiego, wyraża ów „fenomenalny” aspekt dnia w takich zwrotach, jak „przywieść coś na światło dzienne” (*etwas an den Tag bringen*) czy „ujrzeć światło dnia” (*ans Tageslicht kommen*). Oba zwroty wskazują na ruch ku jasności, jakby z ciemności ku światłu, z nocy w dzień.

Przy tak ujętym dniu „metafizyka dnia” dotyczyłaby obecności, ale nie obecności rozumianej na podobieństwo jakiegokolwiek przedmiotu, który zawsze jest, lecz obecności, która przybywając dopiero z nocy, czyni jawnym wszystko, co obecne. Jawienie, jaśnienie, świtanie i dnienie są ruchem wprzód i wstecz. Nie jest to pusta forma czasu, zwyczajowa jednostka cza-

su mierzonego godzinami, dniami i tygodniami, lecz żywy czas (**paruzja**), a więc powrót, który działa i spełnia się, który ma swoją gęstość i energię. Dzień jest zawsze dniem przychodzącym ponownie, lecz także przyby- szem i otwarciem nowego czasu po nocy. Łączy się w nim to, co doznało rozdzielenia i nieciągłości, które wprowadziła noc. Tak rozumiany dzień najlepiej uwidoczni swoją istotę w dniu szczególnym, jakim jest święto, podczas którego działanie przybiera charakter rytuału. Chodzi więc nie tyle o „dzień powszedni”, ile raczej o święto (*holiday*), które byłoby tu wyda- rzeniem zjawiania się jako powrotu tego, co się jawi, żywej obecności, „sło- necznego oka”, które zarazem widzi i czyni widzialnym, jawności, pokazy- wania się rzeczy, ich zjawiskowości i fenomenalności – słowem, spektaklu. Przy takim rozumieniu dnia „metafizyka dziś” to metafizyka fenome- nologiczna albo – jeśli metafizyka jest wyróżnioną postacią filozoficznego mówienia (λέγειν) i myślenia (νοεῖν) o tym, co się jawi (φαινόμενον, εἶναι) – to po prostu fenomenologia.

/// Fenomenologia stosowana

Mówiąc dziś o fenomenologii, mówiąc o fenomenologii dziś, ma się zwy- kłe na myśli wybrany kierunek filozofii współczesnej, którego twórcą jest Edmund Husserl. Sytuując się od razu w owym „pomiędzy”, o którym mó- wiliśmy w pierwszej części, gdzie konfrontowaliśmy metafizykę z kulturą, można jednak potraktować fenomenologię nie tyle jako wstępną postać filozoficznej wiedzy⁸, ewentualnie bardziej historycznie jako „fenomenolo- giczny ruch”, ile raczej spekulatywnie czy nawet spektakularnie jako ruch samej rzeczy (*Sache selbst*). Zgodnie ze sławnym wezwaniem Husserla: „zu- rück zu den Sachen selbst!” (1967: 64), kiedy to rzeczy nie są czymś, do czego fenomenologia winna powrócić (*zurück*) w takim sensie, jakby fe- nomenologia była tu, a rzecz tam – gdzie tej pierwszej obecnie nie ma, ale gdzie była niegdyś – lecz ów kolisty ruch fenomenologicznego powracania jest samą rzeczą (*parousia*).

Powrót metafizyki dziś, rozumianej jako metafizyka dnia (fenomeno- logia), oznaczałby więc powrót rzeczy samych, których ontologiczny status przypomina nie tyle substancję, ile raczej – by odwołać się do popularnej w kulturze spektaklu kategorii – widmo (Marzec 2015). Jak mówi Derri- da, „widmo jest zawsze tym, co powraca [...], ponieważ zaczyna ono od

⁸ Przypomnijmy, że zanim słowo „fenomenologia” przyłgnęło w XX wieku do pewnego kierunku filozofii współczesnej, było używane także poza filozofią na oznaczenie wstępnych badań, polegających na rozpoznaniu i opisie fenomenów (na przykład przyrodniczych).

powrotu” (2016: 32). Na tym polega właśnie cykliczna czasowość dnia, że jest to czas, który powraca. Tym samym również samą metafizykę można uznać nie za jakąś oddzieloną od świata rzeczy wiedzę-o (*logos apophantikos*), lecz za wyróżniony sposób jawienia się tego, co się jawi (*metaphysica naturalis*), a więc ucieleśnioną w rzeczy wiedzę-jak (*logos hermeneutikos*).

Spekulatywno-spektakularny ruch odsłaniania się rzeczy nie ma w tym wypadku jednak nic wspólnego z dawną metafizyczno-teoretyczną **spekulacją**, ale jego sens wyznacza to, co Natalie Depraz (2004) nazywa w fenomenologii „zwrotem praktycznym” (*tournant pratique*). Trzeba mieć się na baczności, aby nie przecenić modnej dziś tendencji ogłaszania co chwilę kolejnych zwrotów w humanistyce. Trwały kierunek zmian obserwowany w fenomenologii nie jest jednak kwestią ostatnich lat czy nawet dekad – jego początki sięgają wystąpień pierwszych głównych przedstawicieli „szkoły”. Rozumiana przez pryzmat „zwrotu praktycznego” w fenomenologii „metafizyka dziś” byłaby filozofią praktyczną, w której to nie widz, ale aktor spektaklu miałby decydujący głos. Zgodnie z tym poznanie nie jest już biernym oglądaniem, lecz czynieniem całym sobą, podczas którego odsłania się wskazana przez Barbę „logika procesu”.

Chodzi tu o najgłębszy sens doświadczenia: zamiast rozpatrywać je jako **dana**, która się biernie ukazuje świadomości tej lub innej osoby przeżywającej wydarzenia, stopniowo zaczynamy sobie zdawać sprawę, że doświadczenie jest nade wszystko tym, co się z nim czynnie **robi**. (Depraz 2010: 69)

Według Depraz fenomenologia jest pewną umiejętnością, „robieniem”, „operacją, działaniem, *praxis*, prawdziwym dokonaniem” (2010: 10). To wszystko winno przebiegać w atmosferze otwartości – jako działanie o charakterze przygody, testowania, eksperymentowania, wypróbowywania różnych dróg i możliwości. Działanie w tym ujęciu jest niczym pytanie skierowane do rzeczywistości (Depraz 2010: 11–12), które otwierając się na nowe możliwości, kwestionuje utarte schematy, uprzedzenia, założenia etc. „Chodzi przede wszystkim o szczególną, starannie kultywowaną gotowość na przyjęcie tego, co nieprzewidywalne, o przekształcenie codziennych wydarzeń w ciąg niespodzianek” (Depraz 2010: 14).

Ten wymóg zmiany doświadczenia i wraz z nim tego, kto doświadcza, ma czynić z fenomenologii nie tyle wiedzę w sensie *mathesis*, ile działanie autotransgresywne. Dana w doświadczeniu fenomenologiczna istota „nie jest przedstawieniem, ale tym, co **sprawia**, że **działa** określony sens” (De-

praz 2010: 17). Jak mówi Depraz: „epistemologia jest bowiem nieodłączna od praktyki, w jaką nas angażuje. [...] Poznawać to dowiadywać się, jak działać na rzeczywistość w szczególnej realnej sytuacji. [...] sam proces poznawczy okazuje się praktyką *par excellence*” (2010: 17–18). To nakierowanie na działanie zbliża fenomenologię do pragmatyzmu. Depraz mówi o postawie fenomenologa-praktyka, a także o fenomenologii w działaniu, w którym fenomenologia, sama niczego własnego nie posiadając, pozwala czemuś, co nią nie jest, aby zagościło na jej terenie (Depraz 2010: 22). Jest to oryginalne rozwinięcie idei fenomenologii jako ksenologii (Waldenfels 2002: rozdz. 4).

To, że fenomenologia jest konkretną praktyką i spełnia się jedynie w żywym doświadczeniu, nie znaczy, że staje się ona treścią tego doświadczenia, tym, co w tym doświadczeniu „empiryczne”. Stanowi ona raczej cienką, przezroczystą warstwę, która może rozwinąć się na doświadczeniu niczym jego subtelna ochronka, ozdobna aura czy poświata. Jest jak dzień świąteczny w stosunku do dnia powszedniego. I choć warstwa ta jest bardzo wrażliwa na to, co się rzeczywiście wydarza, i może występować w najbardziej codziennych doświadczeniach naszego życia, ma ona w sobie coś szlachetnego, archaicznego i źródłowego. Ponieważ jest to warstwa, która pokrywa działanie jako to, co się zjawia, nie będąc tym samym co samo zjawisko, ale też nie będąc od niego całkowicie różne, warstwa ta ma charakter **meta**-fizyczny. Jest właśnie tym, co nadbudowuje się na (*meta*) fizycznym, „empirycznym” (przyczynowo-skutkowym) wymiarze działania, dokonuje się razem (*meta*) z nim, jest jakby jego następnym (*meta*) i ostatnim zarazem momentem, jego spełnieniem i wykonaniem.

/// Metafizyka dziś jako fenomenologia performatywna

Naszkiecowana właśnie propozycja fenomenologii „stosowanej” ma być w zamyśle jej autorki próbą rozwinięcia kierunku badań filozoficznych, który jest przeciwwagą dla „teorii”, w tym fenomenologii „teoretycznej”, uprawianej z perspektywy widza. O ile ta ostatnia koncentruje się przede wszystkim na stworzeniu systemu wiedzy powszechnie ważnej (*mathesis universalis*), do której prowadzi niezawodna metoda wydobywania na jaw i poznawania transcendentálnych zasobów podmiotowości, o tyle fenomenologia stosowana ma być postacią faktycznego, jednostkowego i wspólnotowego życia; nie tyle **poznawaniem** prawdy, ile jej **praktykowaniem**, ćwiczeniem się w prawdzie, aletheiczną autopoezją. Rozumienie metafizyki jako wiedzy naukowej nie da się już dziś w żadnym sensie obronić.

Mówiąc za Michélem Foucaultem, nie chodzi już o metafizykę rozumianą jako filozofia posłuszna starożytniej zasadzie *gnōthi seauton*, która ostatecznie przyjmuje postać „motywu kartezjańskiego”, lecz o metafizykę, która w nawiązaniu do dziewiętnastowiecznej filozofii pozauniwersyteckiej próbuje podążać drogą pokrewnej, choć nieco szerszej, również starożytniej zasady *epimelesthai heautou* (2012: 191). Chodzi o metafizykę jako parezja-styczną pracę nad sobą, dokonywaną w kontakcie ze światem i Innymi.

Zgodnie z przedstawionym rozumieniem metafizyki jako fenomenologii jej podstawowym zadaniem jest ujawnianie tego, co się jawi. Fenomen w sensie fenomenologicznym ma jednak dwuznaczny sens: może zarówno być tym, co się jawi, a więc jakimś dowolnym bytem (Heidegger: *Seiendes*), oraz samym sposobem jego jawienia się, czyli tym, co autor *Bycia i czasu* określił mianem bycia (*Sein*). Jeśli przez fenomen w sensie fenomenologicznym rozumiemy przede wszystkim jawienie się tego, co się jawi – to ostatecznie zaś pozostawiając innym formom poznania (na przykład naukom) – to uznamy, że *logos* fenomenologii polega na otwieraniu owego jawienia się tego, co się jawi, tak aby ukazało się ono „samo z niego samego”. Chodzi więc o ujawnienie jawienia się tego, co się jawi. To fenomenologiczne ujawnienie nie może przychodzić do jawienia się tego, co się jawi, z zewnątrz, jako że wówczas owo jawienie się byłoby czymś na modłę odkrywanego w poznaniu przedmiotu. To jawienie się musi raczej być takim działaniem, które swój cel ma w sobie – tak właśnie Arystoteles rozumiał *praxis* – a więc musi ujawniać się samo z siebie, musi być autojawieniem się tego, co się jawi.

Należałoby zapytać, gdzie i jak coś takiego można osiągnąć. Powszechnym i uprawomocnionym zwyczajem metodologicznym fenomenologów jest wskazywanie na pewien wyróżniony obszar, w którym dokonuje się takie samojawienie się. Husserl wskazywał na świadomość, Heidegger – na życie i egzystencję, Merleau-Ponty – na ciało, Levinas – na Inne, Henry – na cielesność jako immanencję życia, Marion – na donację etc. Wbrew często powtarzanemu przekonaniu, że jawienie się jest tym, co samo się nie jawi, co trzeba wydobywać gwałtem z ciemności (Heidegger), twierdzimy przeciwnie, że jawienie się – jak dzień – jest obecne wszędzie i dla każdego i nie potrzebuje do swego ujawnienia się żadnych gwałtownych gestów. Potrzeba jednak pewnej świątecznej transformacji, którą niektóre fenomeny ukazują w sposób paradygmatyczny.

Takim wyróżnionym fenomenem, który w świecie jako spektaklu ukazuje samo jawienie się, który jako świąteczne działanie („rytualne”) jest samojawieniem się tego, co się jawi, jest działanie o charakterze perfor-

matywnym albo, krótko mówiąc, po prostu performans. Choć w kontekście „klasycznej” fenomenologii słowo to może wydawać się arbitralnym wtrętem, przypomnijmy, że właśnie w ten sposób – niemieckie: *Leistung* – Husserl określał wszelkie dokonania transcendentalnej świadomości: jej efektywność, dzięki której konstituowany jest świat. Spektakl świata jawi się najmocniej i najbardziej przykładowo w działaniu, którego sensem jest pokazywanie tego, co się jawi. Performans to działanie, które ukazuje samo siebie lub też ściślej: które zwraca uwagę na sposób samego działania (Carlson 2007: 40). Jest to więc działanie, które pokazuje siebie nie tyle ze względu na to, **co** ono robi, ile **jak** to robi. Jest samopokazywaniem się, ujawnianiem swego „jak”. To właśnie owym „jak” mierzy się skuteczność działania performatywnego i to właśnie owo „jak” jest tym, co stanowi temat fenomenologii (Heidegger 2004: 35).

Skojarzenie podstawowego tematu fenomenologii z performansem ustanawia horyzont rozważań, w którym wspomniany zwrot praktyczny okazuje się częścią tak zwanego zwrotu performatywnego. Jest on jednym z tych, które w naszym przekonaniu najsilniej określają współczesną humanistykę, próbującą zorientować się w spektaklu współczesności. Biorąc pod uwagę główne znamiona tego zwrotu: 1. ruch od tekstu do wydarzenia; 2. ruch od kontemplacji do działania; 3. ruch od antropocentryzmu do posthumanizmu (Domańska 2007: 52–53), „metafizykę dziś” można scharakteryzować następująco.

Po pierwsze, wybierając performans jako fenomen uprzywilejowany, zwracamy uwagę, że ta funkcja samojawienia się zostaje wypełniona nie w jakichś głębinach, które „zrazu i zwykle” są zakryte i które trzeba wydobywać z ciemności, lecz właśnie na powierzchni. Metafizyka dziś jest metafizyką powierzchni, metafizyką powierzchniową. Parafrazując słowa Hegla, można by powiedzieć, że praca fenomenu sprowadza się do jego „efektywności”, a prawda jest w swej istocie dochodzeniem do rezultatu. Moglibyśmy też za Foucaultem, z pewnymi poprawkami, określić tę metafizykę powierzchni w taki sam sposób, w jaki uczynił on to wobec filozofii zdarzenia Gilles’a Deleuze’a (Foucault 2000: 57–58).

Sam Deleuze odkrycie wymiaru filozoficznej powierzchni przypisywał Nietzsche, który miał się inspirować w tym względzie Grekami. Pasją filozofii nie są ani wysokości nieba, penetrowane w locie przez boskie oko Platona, ani otchłanie nieukształtowanej materii, badane przez presokratyków, lecz cynickie i stoickie zamilowanie powierzchni (Deleuze 2011: 181). „Idzie tu o przeorientowanie całej myśli i tego, co znaczy myślenie: oto **nie ma już ani głębi, ani wysokości**” (Deleuze 2011: 181); „Filozof nie

jest już człowiekiem podziemi ani duszą czy ptakiem, jak u Platona, lecz płaskim zwierzęciem powierzchni, kleszczem, pchłą” (Deleuze 2011: 185). Tę nową sztukę powierzchni Deleuze określa mianem „perwersji”, co my ze swej strony chętnie nazwalibyśmy **sztuką performansu**.

Po drugie, mówiąc o powierzchni, chcielibyśmy za Nietzszchem odwrócić tradycyjny porządek metafizyczny. Jawienie się tego, co się jawi, nie jest czymś, co jako źródło, substancja, idea, przyczyna, bycie czy dawanie wyprzedza to, co się jawi w jego rzeczywistości. Jawienie się jest tym, co jawiące się „wytwarza” w sobie, na sobie i wokół siebie, choć nie wiadomo, czy z siebie i co właśnie jest jego rzeczywistością, tym, co zdziałane. Słowo „performans” nie oznacza tylko szczególnego działania czy zdarzenia, które wystawia się na pokaz, a więc które pokazuje siebie, lecz wskazuje również na pewnego rodzaju skuteczność, efektywność i efektywność, spełnienie, realizację, aktualizację – jawienie się tego, co się jawi, nie jest możliwością, lecz rzeczywistością.

Jeden z zasadniczych problemów klasycznej fenomenologii polega na tym, że wciąż porusza się ona w schemacie **dawnego** myślenia metafizycznego, które odwraca porządek **rzeczy**. Nie zadowolając się, że rzeczy się jawią na swej powierzchni, nieustannie szuka głębi, jakiegoś innego wymiaru, immanencji lub transcendencji, prawdziwego bytu, źródła, prawdy, racji, możliwości, które tłumaczą i usprawiedliwiają nieznośną z punktu widzenia filozofii bezczelność, szaleństwo, przypadkowość i bezsilność rzeczy. Jak mówi w imieniu całej szkoły fenomenologicznej Jan Patočka, „rzecz, można by powiedzieć[,] nie potrafi sama z siebie **być** samą sobą. [...] Tak więc jawienia się należy szukać w jego źródle poza bytem” (1987: 177).

Dokładnie tej samej opinii jest Michel Henry, który powiada, że „jawienie się, które jaśniej w każdym fenomenie, jest zasługą jawienia się i tylko jego” (2012: 63). Brzmi to paradoksalnie w kontekście znanego wezwania Husserla, aby powrócić do „rzeczy samych”. Niechżeby tylko owe „rzeczy” nie były rzeczami! Tymczasem dlaczego by nie pozostać przy tej zwyczajnej intuicji, że to rzeczy się jawią i pokazują? „Czy na pewno ukazywanie się jest **fundamentem** wszystkiego, co się ukazuje? Czy samo nie powinno być uzasadniane przez to, co się ukazuje?” – pytał już Levinas (2000: 114). Dlaczego rzecz nie miałaby być rzeczą fenomenologii, a fenomenologia – fenomenologią **rea**-listyczną, która nie ucieka w wymiar istot, struktur czy źródeł, lecz pozostaje przy rzeczach, które tworzą święto jawienia?

Po trzecie, proponowana tu metafizyka powierzchni sytuuje się wzdłuż linii oddzielającej podmiot i przedmiot, wewnątrz i zewnątrz, immanencję i transcendencję, bycie i byt, dawanie i dar, kulturę i naturę, teorię i prakty-

kę. Oznacza to, że nie ma uprzywilejowanej perspektywy, z której jawienie się jawi. Jeżeli fenomenologia ujmuje fenomen w granicach, w jakich się jawi – o czym mówi sławna Husserlowska „zasada wszystkich zasad” – to proponowana tu fenomenologia jest metafizyką granicy i progu (*limes*). Dotykamy tu czegoś szczególnego, albowiem to bycie na granicy, która jest fenomenalnością rozumianą jako obecność jawienia się, nie może oznaczać porzucenia rzeczy. Choć między jawieniem się a tym, co się jawi, istnieje różnica, w działaniu performatywnym są one nieodróżnialne. Jawienie się tego, co się jawi, przypomina w tym sensie świetlisty refleks – widmo, którego bezsporne jawienie się okazuje się w pierwszej chwili tak bliskie i namacalne, że niemal można wyciągnąć do niego rękę, by w następnej chwili doświadczyć jego przezroczystości i ulotności.

Po czwarte, rozwijając ideę fenomenologii stosowanej i przekraczając jej ograniczenia, proponowana tu fenomenologia performatywna jako filozofia powrotu rzeczy jest metafizyką żywego ciała (*Leib*) i działania liminalnego, jednak nie w znaczeniu *genetivus objectivus*, lecz *genetivus subjectivus*. To działanie jest podmiotem fenomenologicznej metafizyki. Nie chodzi już nawet o metafizykę działania, ale o działanie metafizyki, metafizykę działającą, czynną, ucieleśnioną. Oznacza to, że metafizyka nie przychodzi do swego przedmiotu, który jest gdzieś tam, na zewnątrz niej, lecz jest swym „przedmiotem”, a mianowicie samym jawieniem się tego, co się jawi. Metafizyka performatywna jest zarazem metafizyką performującą: czyniąc swój „przedmiot”, czyni siebie; ujawniając go, ujawnia samą siebie. Metafizyk **jest** performerem. To samostwarzanie się fenomenologii wraz ze swym tematem było być może lepiej zrozumiałe, kiedy jawienie się sytuowano w świadomości – w końcu wiedza, obojętnie jaka, jest wytworem świadomości, a więc pochodzi z tego samego obszaru, który jest sceną jawienia się – albo w ciele, którego kończyny dotykają się nawzajem i w ten sposób konstituują to, co wewnętrzne i zewnętrzne. Nie inaczej działa to jednak w przypadku, gdy jawienie się ma charakter performatywny. Mówimy zatem o metafizyce na wskroś cielesnej, fizycznej. Nie jest to jednak metafizyka nieruchomego ciała, lecz ciała w ruchu, ciała aktywnego, działającego, podejmującego wysiłek jako „pierwotny fakt” bycia (Maine de Biran). To aktywistyczne rozumienie fenomenologii nie zapomina jednak o dobrze już zdiagnozowanych zagrożeniach wynikających z aktywizmu typu instrumentalnego.

Zgodnie z tym proponowana tu metafizyka wpisuje się w jeszcze inny zwrot, mianowicie w „zwrot antropotechniczny”, który określa istnienie człowieka i jego kultury jako ćwiczenie siebie, troskę o siebie, technikę sie-

bie czy kulturę siebie (Foucault 2012; Sloterdijk 2014). Wydaje się, że rozumienie człowieka jako istoty horyzontalnej, która otwiera i buduje świat na drodze ćwiczenia siebie, jest szersze niż rozumienie go jako istoty rozumnej. Wyprzedza także tradycyjne rozumienie człowieka jako istoty religijnej, etycznej czy też istoty pracującej, wytwarzającej etc. W roli *homo exercitus* chętniej jednak widzielibyśmy *homo performativus*. W obrębie samej fenomenologii natomiast nasza próba odwołuje się nie tylko do prac przedstawicieli jej egzystencjalnego nurtu, ale ma w pamięci jakże znaczące, choć nie we wszystkim trafne, idee Maxa Schelera na temat ascezy filozoficznej (1987: 241–303).

Jego pomysł, aby rozpatrywać istotę danej formy wiedzy poprzez wgląd w istotę typu osobowego, który tę wiedzę uprawia, na powrót zakorzenia filozofię w jej żywych, podmiotowych źródłach i charakterystycznej dla nich aktowości. Albowiem tak jak filozofia nie bada jakiejś szczególnej dziedziny przedmiotów, lecz ich „całość”, tak samo przeprowadzony pod jej kierownictwem egzystencjalny „zwrot” nie dotyczy tylko jakiegoś szczególnego zachowania, lecz przenika człowieka „w całości”. Innymi słowy, robienie fenomenologii (*doing phenomenology*) wymaga nie tylko zmiany nastawienia, ale w pewnym sensie wiąże się z wymogiem odwrócenia (*epistrophe*) życia, które zaczyna się od wejścia na negatywną drogę (*via negativa*) wyzbywania się zahamowań i uprzedzeń. Wymaga to oczywiście odpowiedniego przygotowania (*paraskene*) (Foucault 2012: 316) i ćwiczenia, którego celem jest otwarta i wolna transgresja, przemiana życia, oświecenie.

W tym sensie filozofia jako działanie performatywne jest bliska działaniu rytualnemu, zwłaszcza temu, które jest związane z tak zwanymi rytuałami przejścia (Van Gennep 2006; Turner 2010). Wspólnota metafizyczna jako wspólnota liminalna (*cummunitas*) (Sobota 2018: 44–49)? Niewykluczona. Z pewnością, jeśli metafizyka dziś jest wyróżnioną formą performansu, to nie może dziwić, że największe inspiracje czerpie ona ze spotkania z naukami performatywnymi, antropologią (filozoficzną, kulturową, teatralną, widowisk itp.), religioznawstwem, socjologią czy etnografią.

Po piąte, proponowana tu fenomenologia próbuje zerwać z apofanycznym czy nawet apofanaticznym i tekstualistycznym zacięciem poznania filozoficznego, które obecne jest jeszcze we wczesnej fenomenologii. Nie chodzi rzecz jasna o porządek gramatyczny wypowiedzi, lecz logiczny. Idąc za Heideggerem, jako wzorcową formę wypowiedzi, która odpowiada poszukującemu, otwartemu, wystawionemu na próbę i perypetię myśleniu, wybieramy nie sąd (*apophansis*), lecz pytanie (*erotesis*). Zwróćmy uwagę, że zmiana ta ma daleko idące konsekwencje filozoficzne. Jeśli określimy

podstawową rzecz filozofii jako jedność mówienia, myślenia i bytu, a więc prawdę, to uznanie, że najwłaściwszą formą mówienia jest sąd, wyznacza sens pozostałych momentów tej werytatywnej konfiguracji. Jeśli mianowicie przez wzorcowe mówienie rozumieć twierdzące zdanie oznajmujące, dyskurs naukowy, któremu na poziomie myślenia odpowiadają serie syntez łączących podmiot oraz orzeczenie i konstruowanych na podstawie sztywno określonych reguł wnioskowania, skutkujących ostatecznie budową teorii i wiedzy w sensie *mathesis universalis*, to ich ontologicznym odpowiednikiem będzie albo substancja opatrzona atrybutami, której mnogość tworzy świat, rozumiany jako uporządkowany zbiór obiektów, albo relacje pomiędzy tymi substancjami. Całość konfiguracji przyjmie wówczas postać albo korespondencyjnie, albo koherencyjnie rozumianej prawdy. Język jest tu wyrazem myśli, które są wyrazem tego, co spostrzegamy. To ostatnie jest bytem, który jest pełny, skończony, gotowy, zamknięty, określony i trwały. Jest to więc taki sposób rozumienia bytu, który Heidegger ochrzcił mianem metafizyki obecności.

Zobaczmy teraz, co się stanie, gdy w miejsce sądu wstawimy pytanie. Nie chodzi rzecz jasna o prostą podmianę; nie jest przecież tak, że będziemy teraz tworzyć zdania w formie pytań. Poza tym przyznanie pytaniu prymatu nie oznacza wstawienia go w miejsce sądu, lecz chwyt ten powoduje głęboką restrukturyzację całej werytatywnej korelacji. Nie wchodząc teraz w szczegóły, możemy jedynie powiedzieć, że skoro pytanie jest domeną wolności, otwartości i nieokreśloności, analogiczne cechy będą przysługiwać myśleniu i bytowi. Myślenie jest pełne perypetii, a więc zgodnie z Arystotelesowską wykładnią tego ostatniego w jego *Poetyce*, nagłych i nieoczekiwanych zwrotów, przede wszystkim jednak jest to myślenie, które nie zmierza do jakiegoś celu w postaci teorii, systemu prawd, gmachu wiedzy etc. Raczej stale bierze ono pod uwagę swoją tymczasowość, ograniczoność, swoją niewiedzę, której nigdy nie przetopi w system wiedzy. Choć ma ono metodyczny charakter (nie jest przecież luźnym kojarzeniem), to jednak ma ono świadomość, że metoda winna służyć ostatecznemu rozbrojeniu, a nie uzbrojeniu. Zgodnie z tym byt bądź to, co się jawi, nie jest już przedmiotem czy substancją, w której nie ma żadnych luk i nieokreśloności, lecz właśnie odwrotnie – jako korelat pytania, jako eroteryczny noemat – byt lub zjawisko ma w sobie dużą dozę nieokreśloności, otwartości i niezdecydowania.

Po szóste wreszcie, odejście od prymatu sądu w poznaniu i wezwanie do poznania uczestniczącego w świecie zbiega się z krytyką filozoficznej kultury literackiej, rozumienia poznania jako pisania i czytania (w przeno-

śni i dosłownie) oraz bytu jako księgi, tekstu etc. Proponowana tu fenomenologiczna metafizyka dnia wychodzi naprzeciw odkrytemu w XX wieku żywiolowi oralności⁹, który zachodzi w żywym spotkaniu, rozmowie, śpiewie, tańcu, ucztowaniu – słowem, w sytuacji pozacodziennej, świątecznej. Nie tylko chodzi o poszukiwanie nowych rozwiązań literackich (gramatycznych i stylistycznych), o kontrtekstualne pisanie (Kaczmarek 2016), które zapoczątkowali Nietzsche i Heidegger, a z upodobaniem kontynuowali i kontynuują myśliciele francuscy – nie chodzi więc tylko o „inne pisanie”, lecz o „inaczej niż pisać”.

Być może rozpoznane współcześnie ograniczenia dotychczasowej metafizyki wynikają stąd, że u zarania dziejów filozofia „zdecydowała się” na uprzywilejowanie tylko jednej formy wyrazu doświadczenia filozoficznego, jakim jest słowo i pismo. Inaczej niż inne zjawiska doniosłe kulturowo (polityka, religia, a zwłaszcza sztuka) filozofia, która rości największe pretensje do uniwersalności, ograniczyła się w swym wyrazie do jednej jedynej formy. Tymczasem zwrot komunikacyjny w humanistyce uformował świadomość, że kształtowanie treści nie jest wolne od udziału formy, że forma przekazu sama jest przekazem, w związku z czym to, jak się wyrażamy, ma wpływ na zawartość komunikatu. Mimo wyraźnego uprzywilejowania słowa i pisma historia filozofii nie wprost poświadcza tę prawdę, rozwijając sztukę filozoficznego życia. Właściwie dopiero w XX wieku, w którym filozofia stała się bez reszty zajęciem akademickim, zawodem, pracą i instytucją, filozofia stała się już tylko pismem i niczym więcej. Co gorsza, pismem o ściśle określonym formacie. Zgodnie z powszechną polityką naukową, której filozofia bezwolnie się podporządkowała, dopuszcza się właściwie tylko jeden, określony administracyjnie, monokulturowy standard edytowania zapisu filozoficznego doświadczenia (artykuł i monografia). Jeżeli proponowane tu myślenie metafizyczne wzywa do poszukiwania różnych form wyrazu tego doświadczenia, a więc tego, co ze swej strony chcielibyśmy określić mianem **performansu filozoficznego**, to realizacja tego wezwania oznacza *de facto* rewolucję. Rewolucję nie tylko w filozofii, ale w całej humanistyce.

⁹ Ów kolejny zwrot, do którego teraz się odwołujemy, a mianowicie zwrot ku oralności, najlepiej opisują prace publikowane w serii „*Communicare* – Historia i Kultura”, wydawanej przez Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Zakończenie

Pytanie o „metafizykę dziś” ma dość niejednoznaczny status. Dlatego odpowiedź na nie porusza się chwiejnym krokiem w wymiarze wyznaczonym między tym, co jest, a tym, co powinno być, to znaczy między diagnozą i programem. Stąd trudność w wyborze właściwej formy wypowiedzi nawet na poziomie gramatycznym: metafizyka dziś jest, powinna być, może, mogłaby...? Tak jakby metafizyka dziś charakteryzowała się – paradoksalnie – swego rodzaju nieobecnością i nieuchwytnością. Celem niniejszych rozważań nie był przecież ani opis tego, jak wygląda stan metafizyki dzisiaj, ani tego, jak powinna być ona dziś kształtowana. Pierwsze podejście grzeszy historyzmem, drugie – utopijnością. Myślenie o metafizyce musi przede wszystkim brać pod uwagę to, jak w każdorazowym dziś jawi się to, wobec czego czuje się ona jako metafizyka zobowiązana odpowiedzieć, a najpierw o to zapytać: co jest teraz? Co się dzieje? Kim my jesteśmy?

W tej krótkiej prezentacji metafizyki dziś, która winna być traktowana jako dokument działania, nie da się jednak ostatecznie uniknąć ani historyzmu, ani elementów utopijnych. Gwoli podsumowania wcześniejszych rozważań spróbujmy zwięźle przedstawić najważniejsze cechy „metafizyki dziś” jako fenomenologii performatywnej, zestawiając je z tymi, które charakteryzują tradycyjną metafizykę. Zestawienie to nie powinno oznaczać mocnej opozycji, lecz raczej spotkanie na granicy. Tradycyjna metafizyka winna stanowić tu rodzaj krzywego zwierciadła, w którym może się przeżyć proponowana metafizyka fenomenologiczna.

Fenomenologia performatywna to zatem metafizyka tego, co jawne, w opozycji do metafizyki tego, co ciemne i mroczne; to metafizyka żywej obecności w miejsce tego, co nigdy bezpośrednio nieobecne; to metafizyka ruchu w miejsce metafizyki tego, co trwale i niezmiennie; metafizyka różnicy w przeciwieństwie do metafizyki tożsamości lub dialektycznej sprzeczności; metafizyka doświadczenia w miejsce metafizyki pojęć; metafizyka powierzchni w przeciwieństwie do metafizyki głębi; metafizyka rzeczy w przeciwieństwie do metafizyki zasad; metafizyka święta zamiast metafizyki powszedniości; metafizyka zabawy w kontrze do metafizyki powagi; metafizyka działania w miejsce metafizyki oglądu; metafizyka sytuacyjna i historyczna zamiast metafizyki uniwersalistycznej; metafizyka otwartości w kontrze do metafizyki jako zamkniętego systemu wiedzy; metafizyka pytania w opozycji do metafizyki sądu; metafizyka wspólnoty zamiast metafizyki monologizującej jednostki; metafizyka działania performatywnego zamiast metafizyki słowa i pisma; metafizyka ciała, a nie metafizyka ducha

czy świadomości; metafizyka zachwytu i zaufania w miejsce metafizyki rozpaczy, zwątpienia czy nieustannych podejrzeń.

Bibliografia:

/// Balthasar H.U. von. 2005. *Teodramatyka*, t. 1: *Prolegomena*, tłum. M. Mijsalska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Wydawnictwo M.

/// Barba E. 2007. *Canou z papieru*, tłum. L. Kolankiewicz, Instytut im. J. Grotowskiego.

/// Baudrillard J. 1998. *Ameryka*, tłum. R. Lis, Wydawnictwo Sic!

/// Carlson M. 2007. *Performans*, tłum. E. Kubikowska, PWN.

/// Chyłą W. 1999. *Kultura audiowizualna*, Fundacja Humaniora.

/// Debord G. 2006. *Spoleczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, tłum. M. Kwaterko, PIW.

/// Deleuze G. 1997. *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR.

/// Deleuze G. 2011. *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Depraz N. 2004. *Le tournant pratique de la phénoménologie*, „Revue philosophique de la France et de l'étranger” 129, nr 2, s. 149–165.

/// Depraz N. 2010. *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretna*, tłum. A. Czarnacka, Oficyna Naukowa.

/// Derrida J. 2016. *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, PWN.

/// Domańska E. 2007. „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 48–61.

/// Florida R. 2010. *Narodziny klasy kreatywnej oraz jej wpływ na przeobrażenia w charakterze pracy, wypoczynku, społeczeństwa i życia codziennego*, tłum. T. Krzyżanowski, M. Penkala, Narodowe Centrum Kultury.

/// Flusser V. 2015. *Ku filozofii fotografii*, tłum. J. Maniecki, Wydawnictwo Aletheia.

- /// Foucault M. 2000. *Filozofia – historia – polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Foucault M. 2012. *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Foucault M. 2018. *Rządzenie sobą i innymi*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Gadamer H.G. 1990. *Gesammelte Werke*, t. 1: *Hermenitik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- /// Gadamer H.G. 1993. *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Inter esse.
- /// Gennep A. van. 2006. *Obrzędy przejścia*, tłum. B. Biały, PIW.
- /// Geulen E. 2012. *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, tłum. M. Ratajczak, Wydawnictwo Sic!
- /// Goźliński P. 2005. *Bóg aktor. Romantyczny teatr świata*, słowo/obraz terytoria.
- /// Heidegger M. 1967. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag.
- /// Heidegger M. 1997. *Drogi lasu*, tłum. zbiorowe, Fundacja Aletheia.
- /// Heidegger M. 1999. *Znaki drogi*, tłum. zbiorowe, Spacja.
- /// Heidegger M. 2004. *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Henry M. 2006. *Fenomenologia nie-intencjonalna*, tłum. J. Migasiński, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznanie/interpretacje/rozwiniecie*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 418–437.
- /// Henry M. 2012. *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Homini.
- /// Horkheimer M., Adorno T.W. 2010. *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- /// Hume D. 2004. *Badanie dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Zielona Sowa.
- /// Husserl E. 1967. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, PWN.

- /// Jung C.G. 2019. *Czerwona księga*, tłum. J. Prokopiuk, J. Korpanty, Vis-à-vis Etiuda.
- /// Kaczmarek O. 2016. *Inaczej niż pisać. Levinas i antropologia postmodernistyczna*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- /// Kosiński D. 2007. *Histrioni i aktorzy*, „Ethos” 77–78, s. 136–137.
- /// Levinas E. 2000. *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia.
- /// Marzec A. 2015. *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna*, Fundacja Bęc Zmiana.
- /// McKenzie J. 2011. *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, tłum. T. Kubikowski, Universitas.
- /// McLuhan H.M. 2021. *Epoka Gutenberga*, tłum. A. Wojtasik, Narodowe Centrum Kultury.
- /// Mitchell W.J.T. 2009. *Zwrot piktorialny*, tłum. M. Drabek, „Kultura Popularna” 23, nr 1, s. 4–19.
- /// Nietzsche F. 1910–1911. *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Nakład Jakóba Mortkowicza.
- /// Patočka J. 1987. *Co to jest fenomenologia?*, [w:] tegoż, *Świat naturalny a fenomenologia*, tłum. J. Zychowicz, PAT, s. 5–139.
- /// Platon. 1999a. *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Antyk.
- /// Platon. 1999b. *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Antyk.
- /// Platon. 1999c. *Państwo. Prawa (VII ksiąg)*, tłum. W. Witwicki, Antyk.
- /// Rorty R. 1996. *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popkowski, Spacja.
- /// Scheler M. 1987. *O istocie filozofii i moralnym warunku poznania filozoficznego*, tłum. A. Węgrzecki, [w:] tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. A. Węgrzecki, S. Czerniak, PWN, s. 241–303.
- /// Sloterdijk P. 2014. *Musisz swe życie odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Sobota D.R. 2018. *Problemy z fenomenologią*, [w:] *Wybrane problemy wczesnej fenomenologii*, zebrał D.R. Sobota, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 7–62.

/// Turner V. 2010. *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, tłum. E. Dżurak, PIW.

/// Waldenfels B. 2002. *Topografia obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa.

/// Weischedel W. 1998. *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, tłum. G. Sowinski, „Znak”, nr 6 (469), s. 15–31.

/// Zawojski P. 2018. *Cyberkultura. Syntopia sztuki, nauki i technologii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

/// **Abstrakt**

Wedle wielu potwierdzających się nawzajem diagnoz, które zaczęły pojawiać się od drugiej połowy XX wieku, żyjemy obecnie w „społeczeństwie spektaklu”. To spektakl wyznacza bowiem dominujący model życia społecznego. Rozwój mediów cyfrowych dokonał daleko idącej radykalizacji tej sytuacji, nie zmieniając zasadniczo jej prawdy: wirtualizacja wszechobecnego spektaklu potęguje jego ogólną omnipotencję.

Ta autocharakterystyka najnowszej epoki w dziejach świata przywołuje, ale też radykalizuje znaną skądinąd metaforę *theatrum mundi*. Pytanie zasadnicze artykułu brzmi następująco: jeśli rzeczywistość jest teatrem, to znaczy grą i nieprawdą, czy i jak możliwa jest dziś jeszcze metafizyka, która z założenia ma być domeną prawdy? Zwrot „metafizyka dziś” można rozumieć wszak wielorako. Jednym z jego znaczeń jest metafizyka tego, co daje (się) widzieć, to znaczy metafizyka dnia. Byłaby ona metafizyką zjawiania się i pokazywania, metafizyką fenomenalności, słowem – metafizyką fenomenologiczną. Powodem wyróżnienia przez autora podejścia fenomenologicznego jest, po pierwsze, to, że głównym tematem fenomenologii jest jawienie się i pokazywanie tego, co się jawi, a po drugie, coraz częściej powtarzane przekonanie, że to jawienie się należy badać nie czysto „teoretycznie”, lecz poprzez pełne uważności i zaangażowania, konkretne działanie, które unieвозмоżliwia poznającemu zajmowanie li tylko biernej pozycji widza (jak było dotychczas). Poznawanie to sprawa czynienia. Dlatego to właśnie fenomenologia, rozumiana tutaj jako specyficzne działanie performatywne, wydaje się według autora najlepiej przygotowana do podjęcia metafizycznego wyzwania rzuconego przez spektakularną naturę współczesnej rzeczywistości.

Słowa kluczowe:

metafizyka współczesna, fenomenologia, performans, społeczeństwo spektaklu, *theatrum mundi*

/// Abstract

Metaphysics Today

According to the large number of mutually confirming diagnoses that began to appear in the second half of the twentieth century, we live today in a “society of the spectacle” in which the spectacle determines the dominant model of social life. The development of digital media has radicalised this situation to a far-reaching extent, without fundamentally changing its truth. Today we are only participants in a virtual show. This self-characterisation of the latest era in world history invokes, and radicalises too, the metaphor of the *theatrum mundi*. The central question of the article is whether, if the world is all game and untruth, metaphysics – which is supposed to be the domain of truth – is possible (and how). Today’s metaphysics can be variously understood, including ultimately as a metaphysics of the spectacle, in other words, as a metaphysics of the day. This could be a metaphysics of appearing and showing, a metaphysics of phenomenality, of the word, or phenomenological metaphysics. The reason I have highlighted the phenomenological approach is, first, the fact that the main theme in phenomenology is the appearance of that which appears and, second, the increasingly recurrent conviction that this appearance should be examined not purely “theoretically” but through specific, fully attentive and involved action that prevents the knower from assuming merely the passive position of a spectator (as was the case before). Knowing is a question of doing. This is why I see phenomenology, understood in this context as specific performative action, as best suited for addressing the metaphysical challenge of the spectacle-based nature of contemporary reality.

Keywords:

contemporary metaphysics, phenomenology, performance, society of the spectacle, *theatrum mundi*

/// **Daniel Roland Sobota** – doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN; absolwent Instytutu Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autor kilkudziesięciu artykułów oraz trzech książek: dwutomowej monografii *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie* (Bydgoszcz 2012–2013), pracy o początkach ruchu fenomenologicznego i istocie fenomenologii *Narodziłiny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch* (Warszawa 2017, wyd. nie-

mieckie: Würzburg 2022) oraz próby z filozofii dziejów *Esej z filozofii dziejów* (Warszawa 2018). Jego zainteresowania filozoficzne obejmują: filozofię niemiecką przełomu XIX i XX wieku, filozofię Heideggera, fenomenologię, filozofię pytania, filozofię teatru Jerzego Grotowskiego i teorię performansu. Związany z Bydgoszczą lokalny animator kultury teatralnej; twórca performansów filozoficznych. Ideę przewodnią jego myślenia wyznaczają trzy zagadnienia: pytania, fenomenu (jawienia się) i performansu.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4603-6346>

E-mail: dsobota@ifispan.edu.pl