

Grzegorz A. Dominiak

Metafizyka nowożytna a zadanie historiografa

1. Dwie rzeczy nieodparcie skłaniają do rozważenia związku między metafizyką nowożytną a nauką historii.

Pierwsza dotyczy filozofii ponowoczesnej (tzw. postmodernizmu) i jej permanentnego podważania tradycyjnego sposobu uprawomocnienia nauk, w tym również nauk historycznych, przez „wielkie opowieści metafizyczno-historycystyczne” o proveniencji oświeceniowej, idealistycznej, ale zarazem pozytywistycznej i scjentystycznej¹. Postmodernizm, próbując unieważnić „wielkie opowieści metafizyczno-historycystyczne” w ich istocie, próbuje zarazem podważyć proponowane przez nie uwiarygodnienie nauk, w tym także historii. Negacji poddane zostaje przede wszystkim powszechne przeświadczenie o adekwatnym poznaniu przez naukę tego, co jest w rzeczywistości. W stosunku do historii uprawianej według nowożytnego projektu nauki podważa się przekonanie, że poznawanie byłego dziania udostępnia całą prawdę o przeszłości i minionych zdarzeniach. Postmodernizm uważa za nieuzasadnione roszczenie nauki do wyłączności w poznawaniu prawdy, a w konsekwencji podważa również podjęte przez historyków roszczenie do wyłączności w poznawaniu prawdy byłego dziania (dziejów).

Innym skutkiem postmodernistycznego destruowania sposobu uwiarygodniania nauki historii jest uznanie uprawianych przez historyków badań i sposobu prowadzenia narracji za zdarzenia równie przygodne, jak wszystko inne, co się wydarza w dziejach. Proponowane zaś przez postnowoczesność doświadczanie byłego dziania (przeszłości) miałyby być bogatsze, niż dotychczas uprzywilejo-

¹ Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997; W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.

wane poznawanie i opisywanie dziejów w perspektywie relacji podmiotowo-przedmiotowej. Stąd niedaleko już od postnowoczesnej krytyki do sugestii, że historię należałoby uwolnić zarówno od dotychczasowego uwiarygodnienia, jak i zmienić dominujący, o nowożytnej proveniencji, sposób jej uprawiania na postnowoczesne propozycje fragmentarycznego doświadczenia dziejów z dodaniem ideologicznego skierowania ku mniejszościom politycznym, obyczajowym i językowym.

Natomiast drugą rzeczą godną uwagi i rozważenia jest uporczywe uprawianie historii przez większość akademickich historyków na sposób właściwy nowożytnemu projektowi nauki². Ich zdaniem tylko historia jako nauka miałaby gwarantować poznanie byłego i już przeszłego dziania zgodnie z tym, jak się ono rzeczywiście wydarzało. Tylko taki sposób uprawiania historii jest w przekonaniu historyków jak najbardziej miarodajny, gdyż zapewnia poznaniu historycznemu odkrycie prawdy przeszłości. Dlatego nowożytny projekt uprawiania historii obowiązuje nawet wówczas, gdy zakres poznawanego przedmiotu zostaje rozszerzony – jak gdyby w zgodzie z postulatami postmodernizmu – o dziedziny dotychczas nie badane. Mimo zachęt i podnoszonych racji, historycy akademicki pozostają w swej zdecydowanej większości niechętni lub przynajmniej obojętni na postmodernistyczne namowy i nie stosują się do ich propozycji. Powszechnie jest natomiast wśród nich przekonanie o „nienaukowym” charakterze historiografii uprawianej według postnowoczesnych wskazań, co ich zdaniem, dyskredytuje jej wartość poznawczą, zgodnie z przyjętą i utrwalaną przez nich miarą naukowości³.

Niechęć akademickich badaczy do uprawiania historii jako nauki w sposób odbiegający od utrwalonego, można tłumaczyć przyczynami mentalnymi, jak np. przywiązaniem do tradycyjnych norm i dyrektyw badawczych jako naukowych, lub przyczynami socjologicznymi takimi, jak uleganie presji środowiska w sprawie sposobu uprawiania historii zgodnie z powszechnie przyjętą normą, ale z powodów innych niż poznawcze (np. struktury instytucjonalne uprawiania nauki historii, potrzeby polityczne czy chociażby akceptowane przez społeczności uczonych kryteria uzyskiwania stopni naukowych i drogi kariery naukowej). Takie uzasadnienia są jednak niewystarczające, gdyż *p o p i e r s z e*, ujmują postępowania poznawcze historyków jako przygodne, a warunkowane równie przygodnymi

² Mówiąc o nowożytnym projekcie uprawiania nauki historii, odwołujemy się do zmiany na przełomie XVIII i XIX w. w pojmowaniu badań historycznych i ich przedmiotu, która była przejawem istotniejszych przemian w obrębie dziedzictwa europejskiego. Por. np. G.G. Iggers, *The German Conception of History*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut 1968 (rozdz. III i IV); wyrażenie „nowożytny projekt uprawiania nauki historii” w dużej mierze nawiązuje do określenia „historiografia klasyczna” (v. W. Wrzosek, *Historia – kultura – metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*, Leopoldinum, Wrocław 1995)

³ Por. J. Topolski, *Historia jako nauka po postmodernizmie*, przeł. E. Domańska, w: *Pamięć, etyka i historia. Anglo-amerykańska teoria historiografii lat dziewięćdziesiątych*, pod red. E. Domańskiej, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, ss. 31-36.

i zmiennymi okolicznościami. Psychologiczne czy socjologiczne wyjaśnienia pozwalają wprawdzie na ujawnienie i rozważenie dominujących wśród historyków przekonań lub „metod” badawczych, lecz one same niewiele mówią o tym, co w istotny sposób – a zatem konieczny i stąd decydujący – warunkuje kultywowanie tradycyjnych badań przez historyków wbrew i na przekór np. propozycjom postmodernistycznym. Nie ma powodu sądzić, że postępowania poznawcze historyków są z konieczności motywowane takimi a nie innymi przekonaniem teoriopoznawczymi lub równie konieczne powodowane przygodnymi okolicznościami towarzyszącymi ich pracy badawczej. Historyk akademicki, poznając zgodnie z miarą nowożytnego projektu uprawiania nauki, stosuje się do niej tak, jakby został już uprzednio przymuszony i to niezależnie od tego, czy jest w pełni tego świadomy.

Dodajmy, że również wyjaśnienia psychologa lub socjologa podlegają nowożytnej mierze uprawiania nauki i to w ten sam uprzednio przeznaczony sposób, co poznawcze postępowanie historyka. Dlatego też – i to po drugie – tego rodzaju wyjaśnienia (psychologiczne i socjologiczne), nie zdając sprawy z własnego uprzedniego uwarunkowania nowożytną miarą nauki, nie zapewniają również poznania tego, co w istotny i konieczny sposób warunkuje postępowanie badawcze historyków.

O koniecznym, a w tym sensie istotnym, warunkowaniu postaw poznawczych historyków nie można również mówić, biorąc pod uwagę postnowoczesne propozycje unieważnienia wiarygodności nowożytnych „metaopowieści” i postulaty odmiennego od dotychczasowego (czyt. nowożytnego) sposobu uprawiania historii. Ich wpływ na postępowanie poznawcze historyków był i nadal jest znikomy. O ile zachodzi, to nosi znamiona przygodności i nie określa go w sposób konieczny. Spotykane próby uprawiania historii na sposób proponowany przez postmodernizm (rozszerzenie przedmiotu poznania, uwzględnianie odmienności kulturowej, społecznej, politycznej, itd.) odbywają się często jedynie deklaratywnie⁴.

Ponadto, z racji przynależności do dziedzictwa Zachodu, postmodernizm jest nacechowany określonymi słabościami wewnętrznymi. Czynią go one tym bardziej bezsilnym na powszechne wśród historyków postawy poznawcze, a także wskazują na jego niesamoistność i istotną zależność od tego, co próbuje znieść lub przeinaczyć. Zgłaszane postulaty przeformułowania tradycji nowożytnej/nowoczesnej, jej krytyka, szukanie dróg przekroczenia, ominięcia lub wykroczenia poza dotychczasowy racjonalizm i poza nowoczesność (nowożytność), pochodzą z tego dziedzictwa – do niego przynależą i nadal odbywają się w jego horyzoncie. Nawet krytyka nowożytności, jak pokazał Heidegger, jest w swej istocie metafiz-

⁴ Por. np. historię wypraw krzyżowych arabskiego historyka A. Maaloufa, napisaną w języku francuskim z wykorzystaniem źródeł arabskich i widzianą z perspektywy arabskiej, ale przedstawioną zgodnie z obowiązującymi regułami akademickich historyków (A. Maalouf, *Wyprawy krzyżowe w oczach Arabów*, przeł. K.J. Dąbrowska, Czytelnik, Warszawa 2001).

zyczna⁵ i dlatego nie może tego dziedzictwa znieść, a tym bardziej przekroczyć. Nie można bowiem przekroczyć krytykowanej nowożytności w taki sposób, jak uwalniamy się od błędu lub jak pozbywamy się przygodnego ograniczenia, które nam może się przydarzyć. Dziedzictwo, którego jesteśmy spadkobiercami, nie jest błędem i dlatego nie może zostać przekroczone poprzez krytykę. Wprawdzie krytyka koryguje dziedzictwo i do pewnego stopnia zmienia, lecz zawsze czyni to w jego ramach, gdyż do niego z konieczności przynależy. Gdy zatem okazuje się, że „wyjście” poza utrwalone dziedzictwo nie jest możliwe lub jest co najmniej problematyczne i wątpliwe, wtedy inaczej zaczyna się jawić bezsilność postnowoczesnych propozycji przemiany, a także inaczej jawi się przywiązanie historyków akademickich do nowożytnego projektu uprawiania historii jako nauki.

Niechęć historyków do zmiany sposobu uprawiania historii, a także wewnętrzna słabość postnowoczesnych propozycji, wskazują na skrytą „siłę”, której jedni i drudzy ulegają. Poddani jej „mocy” zostają niejako skazani na powiązania, które jednych – historyków – utrzymują w uprzedniej istotnej konieczności bycia w ich dotychczasowym poznawczym nastawieniu wobec byłego dziania, a drugich – postmodernistów – pozbawiają ostrza ich krytyki, też z racji dziejowo jej przypisanej konieczności, czyniąc postnowoczesne propozycje mało wiarygodne i stawiane na wyrost.

Czym jest jednak to, co w sposób tak przemożny i konieczny warunkuje i określa negatywną postawę historyków akademickich wobec „nienaukowych” propozycji postnowoczesności? Czym jest to, co trwale przywiązuje do nowożytnego projektu uprawiania historii jako nauki? Czy to, co określa postawę historyków jest tym samym, co czyni propozycje postnowoczesne również mało wiarygodne?

2. Wstępnie, a zarazem jeszcze bardzo ogólnie, możemy powiedzieć, że tym, co włada i w czyjej mocy pozostaje zarówno uprawianie historii, wyjaśnianie psychologii i socjologii – uprawianie wszelkiej nauki, ale także w czyjej mocy pozostaje możliwość przekroczenia jej samej jako władającej – jest europejskie dziedzictwo nazywane metafizyką, które dla czasów najnowszych dookreśla się mianem metafizyki nowożytnej.

Metafizyka „daje podłoże epoce [G.A.D.] w jej istotnym kształcie. Jest [podłoże metafizyczne] [...] dominantą we wszystkich zjawiskach, które [...] epokę wyróżniają. I odwrotnie, uprzytamniając sobie te zjawiska w dostatecznej mierze, nieuchronnie rozpoznaje się ich metafizyczne podłoże”⁶. Z tego też po-

⁵ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954 (*Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002); idem, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953 (*Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, dalej cyt.: *Wdm*).

⁶ M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, przeł. K. Wolicki, w: *idem, Drogi lasu*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1997, s. 67.

wodu, poznanie naukowe, zjawisko charakterystyczne dla nowożytności, jest formą dominującego i już utwierdzonego w dziejach Zachodu myślenia metafizyki⁷.

Podłoże o piętnie metafizycznym włada nad naukami, warunkując ich rygoru poznawcze i wytyczając możliwy obszar bytu, w którym z konieczności i jedynie może zachodzić i zachodzi poznawanie naukowe. Wszelkie nauki są pochodne względem metafizycznego podłoża i pozwalają się mu przyporządkować.

Dlatego też możemy utwierdzić się w przekonaniu, że między metafizyką nowożytną a historią jako nauką istnieją powiązania, które tym bardziej zasadnie pozwalają postawić kwestię stanowienia zadania historiografa przez dziedzictwo metafizyczne. Zwróćmy jednak uwagę, że gdy godzimy się na ujmowanie metafizyki jako niezbywalnego fundamentu/podłoża, na którym wspiera się epoka nowożytna i dominujący w niej sposób ustosunkowania się do jakiegokolwiek bytu, to wówczas zadanie historiografa nie jest czymś zadanym do zrealizowania w tym znaczeniu, że jego wykonanie jest zależne od jego woli lub od tego, czy historiografa będzie można przekonać do podjęcia oczekiwanych działań np. poznawczych. Zadanie, a zarazem sposób jego realizowania przez historiografa/historyka (ale także przez historię jako naukę), są swego rodzaju dziejową koniecznością (losem, przeznaczeniem), na którą historycy zostają skazani przez udzielającą się dziejowo nowożytną metafizykę i jej epokowe władanie nad naukami. Nie bez znaczenia dla dalszych wywodów pozostaje też fakt, że wskazane relacje między podłożem metafizycznym a nauką pozwalają na ujęcie konkretnych koncepcji filozoficznych, a także poszczególnych dokonań nauk historycznych, jako przejawów utrwalonego i panującego dziedzictwa metafizyki. Uzasadnione pozostaje również traktowanie wybranych dokonań filozofów lub historyków jako ujawniających władanie podłoża metafizycznego epoki nowożytnej.

3. Aby jednak przybliżyć zadanie udzielone historiografowi/dziejopisowi/historykowi i realizowane przez niego w specyficznym spojeniu z dominującym podłożem metafizycznym epoki nowożytnej, powinniśmy: po pierwsze – dookreślić pojęcie metafizyki i znaczenie, jakie należałoby przypisać wyrażeniu „metafizyka nowożytna”. Po drugie – wykładni domaga się charakter i rodzaj władania „pańskiej” metafizyki w epoce nowożytnej. Wreszcie po trzecie, trzeba zdać sprawę z tego, co w najwyższym stopniu określa spojenie historiografa/historyka z podłożem metafizycznym epoki nowożytnej, a tym samym rozstrzyga uprzednio (u podstaw) zarówno o sposobie uprawiania historii jako nauki, jak i o przydzielonym z konieczności (z „metafizycznego przeznaczenia”) zadaniu do spełnienia przez historiografa/historyka.

⁷ Por. *Wdm*, s. 29.

Przy rozważaniu podniesionych kwestii cały czas będziemy mieli na względzie zarówno przytoczoną wcześniej uwagę Heideggera o ufundowaniu wszelkich zjawisk w podłożu metafizycznym tradycji europejskiej, jak też inne jego rozważania wokół metafizyki Zachodu czynione podczas namysłu nad przewodnim i podstawowym problemem jego filozofowania – problemem bycia. Rozważania Heideggera będziemy traktowali jako nośne interpretacyjnie wskazanie, nie roszcząc zarazem pretensji do wyczerpującego opisanie bogactwa jego propozycji.

(Ad 1) O metafizyce mówimy w trzech, jeżeli nie więcej, zasadniczych znaczeniach.

Raz jako o obszernym dziale filozofii, który tematem swego namysłu czyni byt o wyróżnionym transcendentnym statusie istnienia. Przewyższa on swoimi własnościami inne byty i z tej racji jest najbardziej godny poznania, które spełnia tak rozumiana metafizyka (Arist. *Met.*, A 2, 982b 7).

W drugim znaczeniu metafizyka jest filozofią pierwszą i kontuuje Arystotelesowski, a nawet Platoński projekt⁸. Filozofia pierwsza pyta w sposób najogólniejszy o cały byt w ogóle i o jego istnienie. Ogólność, o której tutaj się mówi, jest formalna. Dzięki niej metafizyka jako filozofia pierwsza zapewnia podstawowym zasadom myślenia i uzasadniania powszechną prawdziwość.

W zapytywaniu o byt w ogóle metafizyka ustanawia zdystansowanie względem tego, o co pyta i względem bytu poszczególnego, o który nie pyta. Zdystansowanie nie tylko znaczy tutaj ‘odstęp’, ‘stanie w oddaleniu’, niejako ‘z boku’, ‘opodal’ bytu w całości, ale wskazuje również na różnicę, która zachodzi między metafizyką a bytem w całości. Dla metafizyki w pierwszym znaczeniu kwestia ta nie jest w najwyższym stopniu problematyczna, gdyż kieruje się ona w swoich rozważaniach przede wszystkim na „transcendentny byt” i wokół niego koncentruje uwagę.

Zapytanie o byt w ogóle jest również pytaniem o podstawę, dzięki której wyłania się byt i do której wraca to, co bytuje – to, co jest. Metafizyka pyta w ten sposób o to, na jakiej podstawie jest byt – pyta o racje jego istnienia. Gdy zaś metafizyka pyta o byt w ogóle, wtedy nie tylko uwidacznia byt, jego podstawę, związek między nimi, ale uwidacznia również własne powiązanie z tym, o co pyta. Zapytywanie metafizyki jest o t w a r t o ś c i ą , w której byt ujawnia siebie i swą podstawę, a metafizyka wchodzi w osobliwe spojenie, dzięki któremu uczestniczy zarazem w tym, co tak zostaje odkryte, co tak ujawnia i w czym wszystko się utrwała.

Istotne jest to, że metafizyka w tym drugim rozumieniu, jak i częściowo w pierwszym, stając naprzeciw bytu w całości i czyniąc wspomnianą otwartość („przestwór otwarcia”) swym zapytywaniem, występuje z bytu w całości, jakkolwiek nigdy nie w pełni. To bowiem, czego dotyczy zapytywanie metafizyki,

⁸ Por. S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.

co obdarowuje ją zarazem otwartością, w której ujawnia się i utrwała w swym wyglądzie każdorazowy byt, rzutuje na nią samą i na jej zapytywanie, gdyż metafizyka jako przynależna do bytu w ogóle i jego bycia, bytuje i uczestniczy w nim, a nie obok, ponad czy też przy bycie.

Czy byt w ogóle jest uprzednią podstawą, która określa metafizykę i jej zapytywanie, czy też raczej uprzednie jest bycie owego bytu, które miałyby stanowić ostateczne ugruntowanie i źródło, i warunek „odskoku” metafizyki od bytu w całości, tego teraz nie rozpatrujemy. Natomiast możemy przyjąć, że relacja uprzedniości, w którą wikła się metafizyka – niezależnie od jej postaci – nie jest czymś przypadkowym co do swej istoty i również nie jest czymś przygodnym co do swego wydarzania. Zarówno istota tego związku, jak i fakt jego zachodzenia są przydzielone metafizyce z konieczności i na nich spoczywa ufundowanie metafizyki z jej władztwem.

Czy konieczność ta jest dziejowa, czy też innego rodzaju, mówi o tym metafizyka w trzecim znaczeniu – bodaj czy nie najważniejszym. Metafizyka jest wtedy rozumiana jako dziejowa rzeczywistość tradycji europejskiej i do takiego określenia metafizyki nawiązujemy przede wszystkim w niniejszych rozważaniach.

Wykładnię metafizyki jako dziejowej rzeczywistości znajdujemy już w pismach Fryderyka Nietzschego. Tak rozumianą metafizykę Nietzsche nazywał „platonizmem”. Jej źródło i początek znajdował w przemianie mitycznej relacji między życiem a faktycznie zachodzącym każdorazowo ludzkim myśleniem i jego wytworami (te ostatnie, na sposób dziewiętnastowiecznej filozofii, określał mianem „wartości”). Według autora *Also sprach Zarathustra*, w czasach wczesnogreckich „wartości” miały nadawać chaosowi pojawów życia mityczny sens i być „wiednym” wyrazem ludzkiego losu. Faktyczna, każdorazowo wydarzająca się ocena chaosu zjawisk, była też wtedy jednoczesnym ich mocnym utwierdzeniem w życiu. Wraz z filozofowaniem Sokratesa i Platona miało dokonać się ostateczne odwrócenie relacji zachodzących między życiem a „wartościami”. Doprowadziło ono do osobliwej deprecjacji życia względem „wartości”, polegającej na negowaniu „wartości” samego życia. „Wartości”, zdaniem Nietzschego, uzyskały status poprzednio im nie przysługujący – status bardziej rzeczywistego bytowania niż życie. Wtedy też stały się transcendentną miarą względem życia i jego prawdziwą wykładnią, w sensie prawdy „istni istnie istnej” (*Phaidros* 247 c) danej poznaniu rozumowemu i możliwej do wypowiedzenia w rozmowie lub przekonaniach (sądach), tak jak u Arystotelesa.

Urealnione i prawdziwie istniejące „wartości” dzięki filozofii Platona uzyskały pierwszeństwo w poznawaniu. Doświadczane zmysłami pojawy życia, którym ludzie w mitycznych czasach przypisywali każdorazowo inny sens, są od tej pory wskazaniem świata naprawdę istniejącego – świata Platońskich idei, który udostępnia się jedynie rozumowi. Prawda-*aletheia* jako związek skrycia i jawności,

dana w micie, a niedostępna rozumowi, przekształca się w prawdę jego poznania. To, co chroni życie – instynkt, intuicja – którym służyło faktyczne każdorazowe użycie rozumu, zostają jemu przyporządkowane i podporządkowane (poddane jego władzy).

Natomiast przywoływany Heidegger ujmuje metafizykę jako dzieło w rzeczywistość tradycji europejskiej poprzez namysł nad dziejami zapomnienia bycia. Dla autora *Einführung in die Metaphysik* metafizyka jest realizującym się sensem bycia w epokach zdominowanych przez różne konfiguracje założonego fundamentu, danej podstawy, mocnego gruntu, takich, jak: *arche*, *Grund* lub *subiectum*, które pretendują do bycia stałymi i niezmiennymi („wiecznymi”) strukturami bytu, rozumu oraz poznawania. Wydarzenie metafizyki w postaci epokowego dziania nie może być przeciwstawione (i u Heideggera nie jest) stałej i jedynie „prawdziwie istniejącej” strukturze bytu, gdyż „już sam byt nie pozwala się rozumieć [jedynie – G.A.D.] za pomocą kategorii całkowitej wyjaśnionej własnej obecności, a i sama kategoria [obecności – G.A.D.] jest tylko jedną z form dziejowości”⁹. Metafizyki nowożytne w swej konkretnej i dziejowo (tj. przygodnie) przybranej postaci (takich jak np. metafizyka Suareza¹⁰, Kartezjusza¹¹, Leibniza¹² czy Wolffa¹³) nie warunkują bezpośrednio treści ani formy badań historycznych. Poszczególne metafizyki nie stanowią *organonu* konkretnych nauk. Historie, gdy są pisane pod ich dyktando, stają się co najwyżej historiozofiami, które to, co się wydarzyło, wpisują we własne, najczęściej filozoficznie konstruowane oczekiwania. Historycy zaś słusznie niejednokrotnie widzieli w nich sprzeniewierzenie się aspiracjom poznawczym historii jako nauki.

Metafizyki nowożytne również nie organizują w sposób bezpośredni (jednoznacznie określony) zadań i reguł pracy historyków. Nie skutkują zatem w postaci konkretnych dzieł i prac historycznych, nawet wówczas, gdyby taką zależność świadomie postulowały. Mogą natomiast określać granice prawomocności poznania naukowego, tak jak czyni to np. metafizyka Kanta¹⁴.

⁹ G. Vattimo, *Postnowoczesność i kres historii*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybrał, opracował i przedmową opatrzył R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998, ss. 136-137.

¹⁰ W jego pojęciu metafizyka jest bliska teologii naturalnej, gdyż zajmuje się ponadzmysłowym *objectum*, który dla poznania sytuuje się po rzeczach uchwytanych zmysłami, a jako byt jest „rodzajem wspólnym wszystkim rzeczom” (E. Berti, *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. D. Facca, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, ss. 13-14).

¹¹ Według Kartezjusza metafizyka zajmuje się substancjami duchowymi – *res cogitans*.

¹² Leibniz określał metafizykę jako zajmującą się substancją i siłą, którą rzecz w sobie posiada i która odpowiada jej istocie.

¹³ Ch. Wolff utożsamiał *metaphysica generalis* z ontologią.

¹⁴ Kant definiował metafizykę jako „badanie tego, co kiedykolwiek może być poznane *a priori*, jak i przedstawienie tego, co stanowi system czystych poznań filozoficznych tego rodzaju” (*Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. II, s. 586 (A 842 B 870)); por. *Uwagi o metafizyce*, w: I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*, przeł., opr. i wstępem opatrzył A. Banaszkiewicz, „Biblioteka Principia”, Aureus, Kraków 2003, ss. 81-134).

Jeśli zaś chodzi o wyrażenie ‘metafizyka nowożytna’, to chcielibyśmy mu przypisać sens najszerszy bez powoływania się na poszczególnych filozofów, kierunki i tendencje w filozofii. Wtedy podejmuje ono Nietzscheańsko-Heideggerowskie pojmowanie metafizyki i w tym znaczeniu mówimy tutaj o metafizyce nowożytnej, podążając w dużej mierze za Heideggerowską wykładnią.

Według Heideggera metafizyka nowożytna jest krańcowym „zapomnieniem bycia”. Jej źródłem autor *Sein und Zeit* (podobnie jak Nietzsche) poszukiwał u zarania dziejów starożytnej Grecji, kiedy to sprzeniewierzono się niedocieczonej tajemnicy bycia na rzecz pojęciowego i logicznego wyjaśnienia tego, co bytuje i ujawnia się jako stale obecne. Przez wieki metafizyka Zachodu utrwałała i utwierdzała się w tej wykładni bycia, by ostatecznie ukazać swoją rzeczywistą istotę w czasach nowożytnych.

W perspektywie Heideggerowskiego zapytywania o bycie okazuje się, że metafizyka nowożytna wytycza i organizuje ujawnienie wszelkiego bytu wokół subiektywności (jaźni – Kartezjańskiego *res cogitans*), która spełnia się bezpośrednio w obiektywnym poznawaniu. „Bytu jako obiektu można doświadczać dopiero tam, gdzie człowiek stał się podmiotem, który w uprzedmiotawianiu tego, co napotyka, jako w jego opanowaniu, doświadcza swego podstawowego stosunku do bytu”¹⁵ – pisze Heidegger. W innym miejscu dodaje, że w epoce nowożytnej „dla podmiotu (*Subjekt*) wszystko staje się przedmiotem (*Objekt*)”¹⁶. Byt – to, co napotykanie i ukazujące się, i odkryte w obszarze wytyczonym przez aktowość (czyn) podmiotu; to, co do niego w ten sposób „dostawiane” (*zugestellte*) – staje się „w samym sobie przedmiotem”¹⁷. Byt ujawnia się jako przedmiot i jest ujmowany przez podmiot jako przedstawiany.

Dominujący sposób przedstawiania wyrasta z Platońskiej wykładni bytu. „Wprowadzenie „*ιδέα* jako *κοινὸν* ustanawia *χωρισμὸς*”¹⁸ jako poniekąd byt, ten zaś jest źródłem »transcendencji« w jej różnych postaciach [...]. Tu także tkwi korzeń przedstawienia tego co *a priori*”¹⁹.

W przedstawianiu obiektu (przedmiotu) subiektywność ustawicznie wykracza poza siebie – transcenduje w stronę innego bytu, dążąc do rozszerzenia w przedstawianiu tego, co tak dane do przedstawiania. Za Leibnizem Heidegger dopowie: „*Monas*, czyli subiektywność to *perceptio* i *appetitus*”²⁰. Jaźń, podmiot

¹⁵ M. Heidegger, *Znaki drogi*, przeł. J. Sidorek i inni, Biblioteka ALETHEIA, Warszawa 1995, s. 271.

¹⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, i inni, opr. C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, t. 2, s. 288.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ W j. greckim *χωρισμὸς* znaczy oddzielenie dwóch różnych rodzajów bytu: ciała i duszy – tak u Platona, ale znaczy również ‘wydzielanie się’, ‘rozdział’ (tak u Teofrasta) i ‘abstrahowanie’ (tak u Plotyna).

¹⁹ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera; przedmowa J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 205.

²⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 289.

(*subiectum*) dąży do poznawania wszelkiego bytu jako przedmiotu (*obiectum*) znajdującego się przed nim. *Appetitus* subiektywności jest możliwy do realizowania z tej racji, że podmiot ustawia wszelki byt jako obecny niejako przed sobą i wobec siebie – jako byt stojący naprzeciw i doświadczany jako coś opornego, trwałego, stale obecnego.

Nowożytnie teorie poznania uważają przedstawianie przedmiotu jedynie za zabieg poznawczy. Natomiast w Heideggerowskiej wykładni transcendowanie subiektywności w stronę bytu-przedmiotu w przedstawianiu jako akcie poznawania jest zarazem splecione z transcendowaniem „ontologicznym”, które polega na tym, że w najwyższym stopniu uobecniona dla siebie subiektywność, wraz ze swoim bytowaniem, otwiera zarazem – ale przed poznaniem jakichkolwiek treści danych w doświadczeniu – obszar możliwego współuobecniania i przedstawiania innych bytów. Obszar pozwalający uobecniać się bytom jest wytyczony przez subiektywność już zawsze uprzednio.

Uprzedniość, na którą tutaj wielokrotnie wskazujemy, nawiązuje w swym znaczeniu do greckiego *πρότερος*, które to określenie u Arystotelesa wskazywało, że „wcześniejsze jest zawsze to, co pozostaje z czymś innym w jakimkolwiek stosunku i jest bliższe pewnego określonego początku” (*Kat.* 14 a 34). To, co uprzednie, jest wcześniejsze ze względu na przeszłość, a dalsze ze względu na przyszłość.

Arystotelesowski stosunek uprzedniości oddaje właściwe dla całej tradycji metafizycznej rozróżnienie dwóch rodzajów porządków: bytu i logosu. To, co uprzednie, w rozróżnieniu „onto-logiki” ma pierwszeństwo dla poznawania i jest najbardziej jego godne. Arystoteles określa to, co uprzednie i wywyższone w rozróżnieniu pomiędzy „tym, co wcześniejsze z natury” a „tym, co wcześniejsze dla nas”. Pierwsze jest według Stagiryty ogólne i samo przez się ważniejsze dla poznania. Drugie natomiast jest tym, co szczegółowe i bliższe zmysłom. Z tej przyczyny jest dla poznających, czyli dla nas, czymś wcześniejszym i bardziej znanym²¹. Zestawienie przez Arystotelesa pierwszeństwa i wyższości „tego, co ogólne”, „wcześniejsze z natury” z „tym, co szczegółowe”, co z porządku zmysłowego zjawiania się zawiera w sobie ważną dla utrwalającej się metafizyki Zachodu zasadę, że „poznanie wiedzie od tego, co wcześniejsze dla nas do tego, co wcześniejsze z natury, a zatem od zjawisk (faktów) do zasad, od zmysłowego ujęcia rzeczywistości do tego, co w tej rzeczywistości istotne i intelligibilne”²². Zasada pokazuje jak bytowi w ogóle jest przyporządkowane myślenie. W porządku istnienia byt poprzedza myślenie, natomiast w procesie poznawania wydaje się, że uprzednie względem bytu jest myślenie.

²¹ Por. Aryst., *Poetyka* 1451 b; *An. wtóre* 71 b 33; *Met.* 1018 b 32.

²² Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, *Słownik terminów Arystotelesowych*, ułożył K. Narecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 103.

W epoce nowożytnej zaś uprzednia ontycznie i poznawczo w stosunku do innych bytów jest subiektywność, która apriorycznie warunkuje możliwość doświadczania bytów i to w taki sposób, „iż warunki możliwości przedstawiania tego, co przedstawione, są [...] warunkami możliwości tego, co przedstawione”²³. Gdy u Stagiryty uprzedniość bytu względem poznania została pomyślana z perspektywy bytu w ogóle, to dla filozofii nowożytnej subiektywność istnieje jako podstawa aprioryczna i samoistnie warunkująca doświadczenie, która przed poznaniem czegokolwiek najpierw, z racji tego, że jest stale obecna, wytycza możliwy horyzont „przedstawialności”, w którym byty są dane jako przedmioty przedstawiania, a subiektywność utwierdza samą siebie w swej uprzedniości bytowej i poznawczej.

Rozpoznana w refleksji subiektywność staje się dla siebie na wskroś przejrzysta i pewna tego, że nic jej nie warunkuje. Pewność siebie samej jest dla subiektywności²⁴ jej miarą i takąż miarą staje się dla doświadczanych przez nią bytów. Pewność subiektywności samej siebie stanowi nowożytną miarę i warunek prawdy.

Epokę, w której rozum jako subiektywność (podmiot) osiąga pozycję metafizyczną – bezwarunkową i prawomocną w przedstawianiu siebie oraz bytu w ogóle; epokę, w której obszar możliwego doświadczenia został był uprzednio i apriorycznie wytyczony przez aktowość subiektywności i w horyzoncie którego zachodzi rozpoznawanie bytów jako przedmiotów przedstawiania na miarę pewnej siebie i stale obecnej subiektywności, taką epokę określamy mianem epoki metafizyki nowożytnej.

(Ad 2) W czasach nowożytnych władanie metafizyki zrząda się przedstawianiem stale obecnej subiektywności oraz możliwością przedstawiania tego, co już napotykanne jako trwale uobecnione²⁵.

Mówienie o tym, że w przedstawianiu jest już napotykanne byt przysposobiony niejako z konieczności do możliwości przedstawiania wskazuje również na pozostawanie i uczestniczenie subiektywności w określonej tradycji wcześniejszych rozstrzygnięć metafizyki. Wskazanie to jest jednoczesnym utwierdzeniem się w żywionym tutaj przekonaniu, że nie można zasadnie myśleć o władaniu subiektywności bez uwzględnienia trwale dziedziczonych rozwiązań natury metafizycznej, które owo władanie uprzednio przygotowały i zagwarantowały.

Filozofie nowożytne – podążając w tym względzie za Descartes’em – odrzucają autorytet tradycji²⁶. Zabieg ten miał być dla nich gwarancją uzyskania

²³ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, s. 221.

²⁴ Pewność subiektywności uwidacznia się m.in. w pojęciu ducha absolutnego u Hegla czy w Husserlowskim ego transcendentálním; metafizyka Kanta jeszcze opiera się ostatecznemu rozwiązaniu, chociaż rozum jest już w niej uznanym prawodawcą.

²⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, ss. 286 i n.

²⁶ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 9.

wiedzy pewnej i oczywistej, w której prawdziwość się już nie wątpi. Z tego też powodu rozpoznają i badają subiektywność przede wszystkim jako istniejącą udzielnie, bezwarunkowo i będącą pewną siebie w prawomocności poznawania. Dopiero pewna siebie w najwyższym stopniu subiektywność, zarówno bytowo, jak i w aktach poznawczych, sprowadza wszystko do wymiaru istnienia w ludzkim przedstawianiu, by tym bardziej pewność tę sobie zapewnić i w niej się utwierdzać.

Przedstawianie, chociaż jest tylko ramowym sposobem badania i odbierania bytu uobecnionego w horyzoncie możliwej „przedstawialności”²⁷, rozstrzyga u podstaw o możliwości poznawania na sposób nowożytnej nauki, gdyż jak stwierdza Heidegger, to ono rozstrzyga najpierw o „bytości bytu”, czyli o jego możliwości bycia przedstawianym. „Przedstawiające sobie” przedstawianie podmiotu ustanawia dla wszelkiego bytu „prawo bycia” (*Gesetz des Seins*)²⁸ przedmiotem poznawania. W ten sposób przedstawianie (*perceptio*) subiektywności zapewnia jej władanie nad bytem w określonych ontologicznie warunkach, które zresztą ona sama ustanawia, a one decydują o możliwym sposobie poznawania właściwym epoce nowożytnej²⁹.

Człowiek jako *subiectum*, skoro rozstrzyga o byciu bytu w przedstawianiu, staje się poręką wszelkiej prawdy. Podmiot jako dany sobie w pewności siebie, sam z siebie i dla siebie, rozstrzyga o tym, co może wiedzieć i czego może być pewien, będąc przede wszystkim w najwyższym stopniu pewnym istnienia samego siebie. Pewna siebie subiektywność określa pewność prawdy bytu³⁰, przedkładając wszelki byt jako przedmiot uobecniony w przedstawianiu (tj. jako obiekt) i w tym przedłożeniu pozbawiając go „prawdy tego, co rzeczywiste”³¹. W zamian człowiek-podmiot sprowadza wszystko do wymiaru przedmiotu-objektu, pozostającego w dyspozycji przedstawiającego. Dlatego też, wedle Heideggera, przedstawianie jest władczym czynem subiektywności³², który wstępnie, a zarazem uprzednio, przysposabia wszelki byt w jego bytowaniu do poznania, ale zarazem do dyspozycji i manipulacji człowieka współczesnego³³.

Przedstawianie – ów władczy akt subiektywności – zgodnie z Heideggerowską nauką oznacza wtedy: „wychodząc samemu z siebie postawić coś przed sobą a tak postawione jako takie gwarantować” („*von sich her etwas vor sich*

²⁷ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2., s. 286.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Ibidem, t. 2, s. 26.

³¹ M. Heidegger, *Budować, Mieszkać, Myśleć. Eseje wybrane*, wybrał, opr. K. Michalski, przeł. K. Michalski, K. Pomian i inni, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 284.

³² M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, ss. 350 i n.

³³ Por. ibidem, t. 2, ss. 302 i n.

*stellen und das Gestellte als ein solches sicherstellen*³⁴), dodajmy – w jego byciu przedstawianym. Podmiot (*subiectum*) jest tym, który, będąc obecnym, „wychodzi” z siebie i stawia niejako przed sobą także w obecności wszelki byt i w tym właściwym mu sposobie uobecniania jest jednocześnie gwarantem stałej i trwałej obecności przedmiotu jako przedstawianego wobec podmiotu. Podmiot, „stawiając” przed sobą w stałej obecności przedmiot, przesądza o *modi* jego istnienia, jako uobecnionego mocą przedstawiania i tak dany byt odbiera – zarazem jako „uobecnijącą się trwałość” i oporność³⁵. Subiektywność posiada pierwszeństwo i uprzedniość bycia przed tym, co w przedstawianiu zaistniało i jest poznawane. Dlatego w epoce nowożytnej to subiektywność (a nie byt w ogóle jak np. u Arystotelesa i tradycji doń nawiązującej) jest wywyższona jako podstawa i źródło uobecniania, która jednocześnie warunkuje charakterystyczne dla nowożytności poznawanie podmiotowo-przedmiotowe.

Subiektywność, oprócz bycia (1) podstawą i źródłem możliwego obszaru uobecniania, w którym zachodzi właściwe nowożytności poznawanie podmiotowo-przedmiotowe, rozstrzyga również (2) o koniecznym powiązaniu w jej przedstawianiu tego, co dane w horyzoncie podmiotowego/subiektywnego uobecniania.

Funkcje uprzedmiotawiające subiektywności, które dany byt konstytuują jako przedmiot i dzięki którym za taki może on uchodzić, określają zarazem charakter i rodzaj władania metafizyki w epoce nowożytnej. Subiektywność, jeżeli włada (jako podstawa, grunt, metafizyczne podłoże i jako warunkująca powiązanie tego, co dane w horyzoncie uobecniania), to utwierdza swe panowanie ze względu na siebie samą. Będąc samoistną, nieuwarunkowaną miarą tego panowania, nadaje epoce nowożytnej własne piętno. Subiektywne piętno metafizyki nowożytnej niemal na sposób *fatum*, przydzielonego losu czy przeznaczenia dookreśla wszelkie zjawiska epoki. Pozwala rozpoznać udzielone przez subiektywność „metafizyczne podłoże” nowożytności. W tym „piętnowaniu” nie tylko upewnia siebie, ale także stanowi o modusie istnienia wszelkiego bytu jako przedmiotu i określa warunki koniecznego, płynącego z istoty władania subiektywności w epoce nowożytnej, powiązania pojawów bytów w jej przedstawianiu.

Uzyskawszy określenie charakteru i sposobu władania subiektywności w epoce nowożytnej, możemy spróbować odpowiedzieć na ostatnie pytanie o to, co w najwyższym stopniu określa relację historyografa/historyka z władającym podłożem metafizycznym epoki nowożytnej i w takim samym stopniu rozstrzyga o sposobie uprawiania historii jako nauki i realizacji zadania historyka/historyografa z „metafizycznego przeznaczenia”.

(Ad 3) Świadomość, z jej uprzedmiotawiającą funkcją w określaniu tego, co jest, funduje w ogóle możliwość poznawania, a w szczególności m o ż l i w o ś ć

³⁴ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, w: idem, *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, s. 100.

³⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, ss. 285-287.

łączenia w przedstawianiu tego, co dane w horyzoncie jej przedmiotowego uobecnienia. Funkcjonowanie subiektywności w jej apriorycznej możliwości powiązania przedmiotów przedstawiania bada filozofia transcendentálna. Jednak nie widzi ona w tym jeszcze wydarzającej się dziejowej rzeczywistości³⁶, natomiast rozpoznaje aprioryczną strukturę aktów świadomości jako nieuwarunkowaną i *a-dziejową*.

W transcendentálnym samoodniesieniu świadomość, subiektywność, jaźń – jak ją kiedyś nazywano – może wejść ze sobą w relację tak zażyłą, że w ostateczności jest dana sobie bezpośrednio i absolutnie, i tak samo siebie rozpoznaje. Dzieje się tak, gdy transcendentálne filozofowanie zostanie potraktowane z najdalej idącą konsekwencją, tj. zgodnie z Kantowskim projektem, jako „poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”³⁷.

Do początków XX w. „przedmiotowy” sposób istnienia rzeczy (bytów) był rozumiany jako zależny od funkcji poznawczych podmiotu. Kwestionowanie zaś, przede wszystkim przez filozofie idealistyczne, realnego podłoża „fenomenów”, przyczyniło się do tego, że „obiektywność fenomenalna” rzeczy „utraciła swój sens »tylko zjawiskowy«, osiągnęła pełną realność i »zrozumienie«, że da się pojąć jako produkt logicznej, dialektycznej czy innej pokrewnej funkcji subiektywności”³⁸. Jednocześnie sama subiektywność zatracala coraz bardziej swą konkretność i była pojmowana tylko w swej absolutnej ogólności, np. w filozofii Hegla. Nawet wówczas, gdy – jak np. w neokantyzmie – pozbawiono filozofię transcendentálną jej spekulatywnego wydźwięku, to subiektywność nadal była rozpoznawana i określana przede wszystkim w swej zdolności uprzedmiotawiania. Dopiero w transcendentálnizmie Husserla subiektywność – wskutek przeprowadzonej redukcji transcendentálnej – została dana bezpośrednio, jako czyste ja transcendentálne: ogólna aprioryczna i czysta struktura intencjonalnych aktów świadomości, która każdorazowo określa sens istnienia świata i wszystkich bytów w nim bytujących. Wtedy też strona przedmiotowa odniesienia świadomości została pozbawiona dotychczasowego znaczenia.

Jednak w dziejach filozofii subiektywność była najczęściej rozpoznawana przez transcendentálnizm w funkcji uprzedmiotawiającej. Dlatego też, o ile zgodzimy się z wcześniej przyjętym – za Heideggerem – przekonaniem, że wszelkie zjawiska są przejawem podłoża metafizycznego, a te, które się wydarzają w epoce nowożytnej, są przejawem metafizycznej pozycji subiektywności i jej władania,

³⁶ Przynajmniej do czasów „wczesnego” filozofowania Heideggera z okresu *Sein und Zeit* o „quasi-transcendentálnej” strukturze „oto-tu” bycia Dasein oraz późnej filozofii Husserla.

³⁷ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 86 (B 25, A 11).

³⁸ J. Ożarowski, *Kontynuacja strony czynnej w idealizmie niemieckim (Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer)*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1978, s. 12.

jeżeli przyjmiemy dalej, że władanie subiektywności zrząda się w jej funkcji uprzedmiotawiającej, którą z kolei rozpoznaje filozofia transcendentálna zarazem ufundowana również w metafizycznym podłożu, to wówczas – aby zdać sprawę z tego, co w najwyższym stopniu rozstrzyga o sposobie uprawiania historii jako nauki oraz realizacji przez historyka/historiografa zadania przydzielonego z „metafizycznego przeznaczenia” – należałoby najpierw uwidocznic czas jako podstawę, która umożliwia przedstawianie tego, co się ongiś wydarzyło na sposób nowożytnego projektu uprzedmiotawiającego poznawania realizowanego przez subiektywność.

O roli czasu w przedstawianiu subiektywności również tego, co się wydarzyło, mówi Kantowska nauka o czasie. Przywołujemy ją tutaj jedynie jako przykład takiego filozofowania o czasie, które wskazuje na metafizycznie wyróżnioną pozycję subiektywności w przedstawianiu tego, co się przejawia w czasie.

Wedle tej nauki podstawą, która umożliwia poznającemu podmiotowi (subiektywności) kierowanie się w stronę przedmiotu poznania (obiektu) – w stronę tego, co obecne poza podmiotem i wobec niego się przejawia – jest czas jako forma naoczności zmysłu wewnętrznego transcendentálnego Ja. Wszystko, co się wydarzyło w przeszłości, co się wydarza równocześnie i co się wydarzy w przyszłości, przejawia się tylko dlatego, że w ramach systemu apercepcji Ja transcendentálnego istnieje czas jako forma naoczności. Do istoty tak pojętego czasu należą: „trwanie (*Beharrlichkeit*), następowanie po sobie i istnienie równoczesne” – są to, wedle określenia Kanta, „sposoby istnienia w czasie” (*modi der Zeit*)³⁹. Każde określenie czasowych stosunków pomiędzy zjawiskami, tj. ich przedstawienie w obrębie wytyczonego apriorycznie możliwego doświadczenia świata, poprzedzają podmiotowe „prawidła dotyczące wszelkich czasowych stosunków między zjawiskami”⁴⁰. Ze względu na możliwość poznawania przez podmiot, również uprzednie i konieczne jest założenie, że poza przedstawieniem, które jest stanowione mocą intelektu, istnieje coś, co jest trwale obecne. Idea czasowej zmiany – następowania po sobie w czasie oraz następowania czegoś po czymś w czasie, tak jak np. następowanie historyka po wydarzeniach, które przedstawia, dotyczy zawsze tylko „przedstawień pojawiających się w intelekcie”. Także „równoczesne istnienie w czasie” dotyczy przedstawiania przez podmiot. Zarazem również źródłowo jak pozostałe stosunki w czasie ustalone zostaje coś, co trwa i powoduje podmiotowe określenie „mojego istnienia w czasie”, gdyż jako coś trwałego, co istnieje poza przedstawieniem subiektywności, jest ono warunkiem możliwości obecności zmiany w przedstawieniu.

³⁹ Ibidem, t. 1. ss. 336-337.

⁴⁰ Ibidem, t. 1, s. 337.

Czytamy u Kanta:

„Jedynie dzięki temu, co trwa [z założenia – G.A.D.], wszelki byt w różnych częściach szeregu czasowego uzyskuje po kolei pewną wielkość, którą nazywamy trwaniem (*Dauer*). Tylko bowiem w samym następowaniu po sobie [w obrębie przedstawienia – G.A.D.] byt stale znika i poczyna się i nie ma nigdy [w przedstawieniu – G.A.D.] najmniejszej nawet wielkości. Bez [założenia – G.A.D.] czegoś, co trwa, nie ma więc żadnego stosunku czasowego. Czas jednak sam w sobie nie daje się spozrzeć; to, co [założone, że – G.A.D.] trwa w zjawiskach, stanowi przeto p o d ł o ż e [G.A.D.] wszelkiego czasowego określenia, a w następstwie i w a r u n e k m o ż l i w o ś c i [G.A.D.] wszelkiej syntetycznej jedności spozrzeżeń, tzn. doświadczenia. I na tym czymś, co trwa [tak założone – G.A.D.], można wszelki byt i wszelką wymianę w czasie uważać tylko za m o d u s [G.A.D.] istnienia tego, co pozostaje i trwa [w swej trwałości, jako tak założone – G.A.D.]”⁴¹.

Z racji uznania przez Kanta czasu za formę naoczności zmysłu wewnętrznego transcendentального Ja (subiektywności), kategoria trwania (*Beharrlichkeit*) oznacza niezbędne w tym przypadku założenie tożsamości przedmiotu z samym sobą, pomimo jego zmienności w czasie, tj. zmienności jego przejawiania się w przedstawianiu. Założona tutaj tożsamość przedmiotu oznacza „trwałość i substancjalność idealną”, tj. – zdaniem Kanta – „substancję [ujęta] w idei, a nie [występującą] w rzeczywistości (*in der Realität*)”⁴², którą z konieczności, jak sądzi Heidegger, da się ustalić empirycznie jako „coś obecnego, co trwa »poza mną«”⁴³.

Kwestia realności istnienia rzeczy poza świadomością kieruje w stronę tego, co interpretatorzy Kanta nazywają „nie-czystymi sędziami syntetycznymi *a priori*” i pokazuje nie tylko paradoksalność takiego wyrażenia, ale również paradoksalność charakterystyczną dla sytuacji subiektywności, w jakiej znalazła się ona za własną sprawą.

„Nieczystość” sądów syntetycznych *a priori* pochodzi z domniemywania i zakładania przez podmiot (subiektywność) istnienia tego, co jest poza nim, na zewnątrz jego „czystej” i apriorycznej struktury. Zakłada się tutaj taki sposób istnienia subiektywności, jakby „czysty” podmiot byłby już uprzednio w sposób nieczysty (tj. „empiryczny”) w coś uwikłany, a mimo to pozostawał nadal uprzednio

⁴¹ Ibidem, t. 1, ss. 345-346. W nawiązaniu do przytoczonego fragmentu Heidegger w § 43 *Sein und Zeit*, zatytułowanym „Dasein, Weltlichkeit und Realität”, kiedy interpretuje Kantowski „dowód” na istnienie rzeczy poza świadomością, pisze: „Określenie czasowe zakłada jednakże coś trwale // obecnego. To coś nie może być »w nas«, »ponieważ właśnie moje istnienie w czasie może być określone dopiero przez owo coś, co trwa« ([...] B 275). Wraz zatem z empirycznie ustaloną obecną / zmianą »we mnie« zostaje z konieczności empirycznie ustalone coś obecnego, co trwa »poza mną«. To coś trwałego jest warunkiem możliwości obecności zmiany »we mnie«. Doświadczenie bycia-w-czasie przedstawień ustala w jednakowo źródłowy sposób coś zmiennego »we mnie« i coś trwałego »poza mną«” (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1976, ss. 203-204, cyt. dalej: *SuZ*; pol. wyd. *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, ss. 287-288, cyt. dal.: *BC*).

⁴² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, s. 61.

⁴³ *SuZ*, s. 204; *BC*, s. 288.

(z góry), tj. apriorycznie wobec przedmiotu, którego trwałe istnienie założył i empirycznie („nieczysto”) doświadcza. Jednak w założeniu o trwałej obecności czegoś w co już jako świadomość (podmiot) jesteśmy uprzednio i czasowo uwikłani, upewniamy się co do tego, że to, w czym już uczestniczymy, samo jest uprzednie również względem też jakby już uprzedniej, tj. czystej i apriorycznej struktury subiektywności, jaźni⁴⁴.

Paradoksalność relacji poznawczej i ontycznej (ich wzajemnego spojenia), z którą mamy tutaj do czynienia, a w jakiej znajduje się podmiot względem wytyczonej przez siebie apriorycznie możliwości doświadczenia przedmiotu, jest w ostateczności, u swych podstaw, warunkowana charakterystycznym dla metafizyki Zachodu „onto-logicznym” rozróżnieniem między świadomością (logiką) oraz tym, co bytowo realne i od niej niezależne (bytem). Natomiast w epoce metafizyki nowożytnej rozróżnienie to jest ufundowane na metafizycznie „wywyższonej” subiektywności, a dokładnie rzecz ujmując – jest ufundowane w jej sposobie czasowienia i w tym, co z istoty przynależy do czasu jako podstawy, podłoża warunkującego przejawianie się bytów w czasie. Z jednej strony *modi* czasu umożliwiają przejawianie się bytów w przedstawianiu subiektywności (np. w następstwie czasowym w obrębie przedstawienia). Z drugiej zaś, z racji czasowienia subiektywności, zostaje założona trwała i stała obecność tego, co się przejawia w czasowym przedstawianiu (jako trwanie tego samego mimo zmienności w czasie), chociaż to, co jest realne u podłoża przedstawiania, posiada realność „idealnie substancjalną”, jak mówi Kant.

Możemy zatem powiedzieć: tym, co w najwyższym stopniu rozstrzyga o sposobie uprawiania historii jako nauki i o realizacji przez historyka/historiografa zadania przydzielonego z „metafizycznego przeznaczenia” epoki nowożytnej, jest „czasowanie” subiektywności w *modi* czasu, jakim jest trwałość (przywołane tutaj Kantowskim terminem *die Beharrlichkeit*), niezbędne i konieczne założenie stałej obecności i trwałej tożsamości przedmiotu, który posiada „idealnie substancjalną” realność. Niezbędne i konieczne przy czasowieniu założenie o trwałości bytu zmieniającego się w czasie umożliwia przedstawianie tego, co się ongiś „realnie” wydarzyło w określeniach na sposób nowożytnego projektu uprzedmiotawiającego poznawania realizowanego przez subiektywność w *perceptio* i *appetitus*.

Dla utwierdzonego w nowożytności podłoża metafizyki Zachodu przedmiot jest „poza”, „na zewnątrz” świadomości, a ona sama jest wobec niego w zdystansowaniu stanowionym przez jej „czasowanie”. Zdystansowanie podmiotu do przed-

⁴⁴ Por. P. Łaciak, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, cz. I. W swych propozycjach interpretacyjnych odwołuje się do pracy K. Cramera, *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*, Heidelberg 1985.

miotu poznawanego wymaga następstwa czasowego w sensie następujących po sobie wydarzeń, czego najlepszym przykładem jest poznanie historyczne wymagające czasowego następstwa z racji uczestniczenia w czasowym przemijaniu tego, co się wydarza (dzieje).

Skoro historia jako nauka, będąc zjawiskiem epoki nowożytnej, również uwydatnia przypisane jej podłoże metafizyczne, możemy w jej przypadku zasadnie domniemywać, że żywione przez dominującą większość historyków akademickich przekonanie o istnieniu zewnętrznego przedmiotu ich badania w postaci realnie wydarzających się dziejów, jest warunkowane założeniem o trwałości bytu zmieniającego się w czasie wynikającym z epokowo przydzielonej metafizycznej pozycji nauce historii a także historykowi jako „podmiotowi” poznającemu to, co się rzeczywiście w przeszłości wydarzyło. Stąd też wywodzi się widoczne w badaniach historycznych z jednej strony nieustanne w poznawaniu dystansowanie się historii jako nauki i historyków wobec obiektu poznania, z drugiej zaś – skazanie na uczestnictwo w realnych dziejach, ale w poznawczej wobec nich uprzedniości i w tym sensie, w stanowionym przeznaczeniu metafizyki nowożytnej uprzywilejowaniem w spojeniu z nimi.

Dopiero w tak stanowionym przez czasowienie subiektywności zdystansowaniu poznawczym i ontycznym może spełniać się *appetitus* subiektywności, a zarazem jej *perceptio*. Dlatego historyk/historiograf realizuje jedno i drugie oczywiście na swój sposób jako zadanie podjęte z przeznaczenia, na które jest skazany z metafizycznego podłoża epoki nowożytnej. Dlatego też Wilhelm von Humboldt, określając w rozprawie z 1822 r. pt. „O zadaniu historiografa” („Über die Aufgabe des Geschichtschreibers”) zadanie historyka, mógł po prostu napisać: „Die Aufgabe des Geschichtschreibers ist die Darstellung des Geschehenen” („Zadaniem historiografa jest przedstawienie tego co się działo”)⁴⁵. W podobnym tonie wypowiedział się Leopold von Ranke, gdy w pracy z 1824 r. pt. *Geschichten der romanischen und germanischen Volker von 1494 bis 1535*⁴⁶ formułował zadanie historii – „pragnie

⁴⁵ *Wilhelm von Humboldts Werke*, herausgegeben von A. Leitzmann, Berlin 1905, Bd. 4, s. 35. Przytoczone zdanie B. Andrzejewski przekłada: „Zadaniem historiografa jest przedstawienie tego, co się zdarzyło” (idem, *Wilhelm von Humboldt*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1889, s. 251), natomiast E.M. Kowalska w wydanym zbiorze tekstów niemieckiego filozofa tłumaczy, że zadaniem historiografa „jest opisać dzieje” (W. Humboldt, *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, wybór, przekład i opracowanie E.M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 28). Jedna i druga wykładnia sformułowania Humboldta nie zmienia jednak istoty zadania historiografa/historyka, które realizuje się przy zdaniu na uprzednie rozstrzygnięcia „onto-logiczne” metafizyki nowożytnej w proponowanym tutaj znaczeniu. Por. A.F. Grabski, *Dzieje historiografii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003, ss. 465-467; G. Iggers natomiast oddaje niemieckie ‘Darstellung des Geschehenen’ w j. angielskim jako ‘to depict what has happened’ (op. cit., s. 60), czym oddaje zarówno przedstawianie, opis i odmalowanie przez historyka tego, co się wydarzyło.

⁴⁶ L. von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Volker von 1494 bis 1535*, Leipzig und Berlin 1824, Erster Band, *Vorrede*, s. VI.

ona tylko powiedzieć, jak to właściwie było” („*er bloß will sagen, wie es eigentlich gewesen*”)⁴⁷.

⁴⁷ Ściśle rzecz ujmując jest to końcowy fragment wypowiedzi niemieckiego historyka zawartej w przedmowie do wspomnianej pracy: „Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: so hoher Uemter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloß sagen, wie es eigentlich gewesen” (op. cit., ss. V-VI). Wielokrotnie przywoływane przez historyków w XIX i XX w. jako zdanie mówiące o zasadach i celach poznania historii jako nauki. Poddawano ów fragment takiej wykładni, w wyniku której określano przede wszystkim właściwy przedmiot zainteresowań historyka oraz sposób postępowania mający zagwarantować bezstronny i obiektywny charakter badań historycznych. W drugim wydaniu „Historii narodów germańskich i romańskich” Ranke zamiast *sagen* ‘mówić, powiadać, powiedzieć, rzecz’ użył słowa *zeigen* ‘pokaz-ać -ywać, wskaz-ać -ywać, okaz-ać -ywać; dowieść, dać dowód’, co oczywiście nie zmieniło z istoty metafizycznego podłoża zadania stawianego historii (i historykowi), gdyż nadal pozostawała ona jako nauka w dwoistej relacji do dziejów, a niezbędne zdystansowanie poznawcze wobec dziejów dla uzyskania „obiektywnej” wiedzy nadal pozostawało, chociaż zmieniał się charakter odniesienia poznającego do przeszłości, byłego dziania).

