

# Mieczysław Jagłowski

---

## «Poiesis» czy «creatio»? : rzecz o dwóch drogach metafizyki

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 7, 228-233

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## **POIESIS CZY CREATIO? RZECZ O DWÓCH DROGACH METAFIZYKI**

Adam Bastek: *Mit homo creatora. Rzecz o złudzeniach nowożytnego humanizmu*.  
Wyd. UWM, Olsztyn 2000, ss. 175.

Tworzyć! – tworzyć! Tworzyć – bo twórczość nobilituje! Tworzyć więc za wszelką cenę, być kreatywnym, choćby nawet smażyć „wieśmaka” u McDonald’sa. A jeżeli to zbyt skomplikowane – uznać, że trawienie to także twórczość, zebrać jego efekt w puszkę i wystawić w galerii sztuki. Twierdzicie, że brzydki was to, co napisałem, nie wspominając o chęci obejrzenia wysmakowanej artystycznie rzeczowej ekshibicji? Że moje pisanie wywołuje w was odruch, o którym nie wolno wspomnieć w dobrym towarzystwie? Nie hamujcie się, pozwólcie odruchowi, niech się zrealizuje – bądźcie twórczy! A ja wówczas będę miał chwilę twórczego triumfu i zadowolenia, bo twórczość powinna poruszać (to jedna z właściwych jej miar) – was samych albo przynajmniej coś w was.

Początek niepoważny, a sprawa zasługuje na większą uwagę. Sprawa jest ważna i poważna, bo dotyczy istoty nowożytnej kultury europejskiej. Na jaw wydobywa ową istotę Adam Bastek, autor niezwykle wnikliwej, napisanej pięknym filozoficznym językiem pracy pt. *Mit homo creatora. Rzecz o złudzeniach nowożytnego humanizmu*. Tytuł książki oraz poprzedni, niepoważny i nie licujący z jej atmosferą akapit, wskazują dość jednoznacznie, iż istota nowożytnej kultury wiąże się jakoś z twórczością i humanizmem. W rzeczy samej, autor zauważa, że od czasów renesansu zarówno w życiu codziennym, jak i w humanistyce wzrasta amok używania kategorii „twórczość” do opisu tego, co czyni człowiek. Od czasów odrodzenia w Europie rośnie niepamięć o kontemplacyjnej postawie wobec świata – której istotą jest odkrywanie – wraz z przeświadczeniem o potrzebie ustanawiania wszystkiego, co godne pożądanego, własnym „twórczym” wysiłkiem. A godne pożądanego stało się nie to, co odkryte, lecz to, co „nowe”, wytworzone, ustanowione przez nas – to, czego jeszcze nie było. Żyjemy we wzrastającym przeświadczeniu, że świat, w którym żyjemy, jest tym cenniejszy, im bardziej staje się światem ludzkim – im bardziej staje się artefaktem, dziełem twórczości, która z nicości

powołuje to co „nowe”. Wartością samą w sobie i dla siebie staje się w związku z tym ludzka kreatywność.

W swojej pracy Adam Bastek przekonuje nas, iż użycie pojęcia „twórczość” jest dubeltowym nadużyciem: po pierwsze dlatego, że powszechny użytek tej kategorii opiera się na założeniu, iż jest ona samozrozumiała, oczywista, jasna i wyraźna, a w rzeczywistości jest zupełnie inaczej – jest ona notorycznie wieloznaczna; po drugie zaś dlatego, iż przeświadczenie o tym, iż człowiek jest twórcą, jest filozoficznie bezpodstawne. Wobec wieloznaczności pojęcia, powodującej utratę przez nie jakiegokolwiek znaczenia, autor określa swoje pierwsze zadanie: wykazanie *differentia specifica* tworzenia, ściśle „nakreślenie konturów twórczości, a zatem odgraniczenie jej od tego, czym ona nie jest” (s. 11). Drugie jego zadanie ma charakter jeszcze bardziej fundamentalny: odpowiedzieć na idące pod prąd powszechnych przekonań i oczywistości pytanie, czy „twórczość w horyzoncie ludzkiej egzystencji jest w ogóle możliwa” (s. 11).

Pytanie o twórczość jest fundamentalne, bo sięga metafizycznych warunków twórczości. Otwiera ono obszerne pole najważniejszych problemów, które odwiecznie podejmuje metafizyka – jest pytaniem o byt i niebyt, o możliwość niebytu jako warunku wyłonienia nowości. Samego pytania o twórczość nie może on jednak uznać za rówieśnika metafizyki, ponieważ w starożytności nie pojawiało się ono i pojawić się nie mogło. Szacowna starożytność i jej metafizyka są dla autora niewzruszoną podstawą w jego dążeniu do uzyskania odpowiedzi na pytanie o twórczość. Zwraca on zwłaszcza uwagę na tezę Parmenidesa o jedności myślenia i bytu, spójne ze starogreckim pojęciem *poiesis*, odpowiadającym nowożytnemu pojęciu twórczości. Starożytni Grecy, a nawet Rzymianie, byli o wiele skromniejsi od ludzi nowożytnych i od nas, ludzi dzisiejszych, i na myśl im nie przyszło, że człowiek może uczynić coś z nicości. Owszem, dostrzegali, że świat się zmienia, że człowiek jest w stanie coś zrobić, ale pojmowali owo „robienie” nie jako powoływanie czegoś do bytu z nicości, lecz jako wydobywanie z tego, co jest. *Poiesis* za Heideggerem A. Bastek tłumaczy właśnie jako „wydobywanie”.

Grecy byli pokorni wobec doskonałego, pięknego, mądrego i boskiego Kosmosu, a ludzie średniowiecza byli pokornymi spadkobiercami greckiej pokory. Oni także nie przyznali człowiekowi roli rzeczywistego twórcy – ta, jako możliwość niemożliwego, była zarezerwowana tylko dla Boga. Dopiero renesans przyjął założenie, iż człowiek jest Bogu podobny i że powoływanie rzeczy nowych najlepiej świadczy o jego godności. Najpierw dokonało się to pierwsze „odkrycie”, później odbył się „powrót” do starożytnych źródeł, co sprawiło, iż greckie *poiesis* pojęto jako „tworzenie”, jako powoływanie do bytu czegoś, co wcześniej nie istniało, a nie jako wydobywanie czegoś z tego, co już jest. Nowożytność nie ma już żadnych wątpliwości, iż tak właśnie jest – że tworzenie to powoływanie rzeczy nowych. Człowiek na trwałe staje się już – we własnym przeświadczeniu – *homo creatorem*. Parmenides wykluczał jakąkolwiek potencjalność bytu, ludzie nowoży-

tni zaś i dzisiejsi są przeświadczeni, że źródłem potencjalności może być przede wszystkim nicność, a nie byt.

Jak autor przekonuje, przeświadczenie o ludzkich możliwościach powoływania nowego z niczego jest nie tylko jednym z ważniejszych składników ideologii artystycznej awangardy oraz potocznego, zdrowego rozsądku, lecz – co ważniejsze – jest fundamentem nowożytnego i współczesnego myślenia filozoficznego i właśnie ono dostarcza uzasadnień zdrowemu rozsądkowi i awangardzie. Dlatego właśnie przede wszystkim filozofia i jej dzieje stają się obiektami namysłu autora rozprawy. Jako zasadniczy dla utrwalenia się przeświadczenia o możliwości ludzkiej kreatywności wskazuje on akt, jaki dokonał się za sprawą Kartezjusza: redukcję pola refleksji filozoficznej do świadomości, do immanencji. Tak oto myśl wycofała się z uczestnictwa w świecie, odcinając dla siebie możliwość odkrywania tego, co w nim. To, ku czemu może się ona teraz odnieść, jest już tylko jej tworem – „redukcja do immanencji [...] okazuje się zawsze redukcją do kreacji” (s. 59). Od tego momentu zasadą funkcjonowania człowieka w świecie i jego myślenia staje się twórczość – twierdzi autor. Na mocy tej zasady prawda przestaje być odkrywana, lecz jest podług naszej woli ustanawiana – wiemy i cenimy tylko to, co sobie stworzymy – a rzeczywistość staje się tylko jej obrazem, powołanym do istnienia przez myśl.

„Wszelkie możliwe pytania o możliwości poznawcze można w zasadzie zredukować do alternatywy: tworzenie albo odkrywanie” – pisze A. Bastek (s. 99). Tak oto w jego pracy pojawia się rozróżnienie dwóch zasadniczych postaw, jakie charakteryzują ogólne nastawienie filozofii: poznawanie świata jako odkrywanie, pokornie oczekujące na płynące z niego prawdy, cechujące myśl starożytną i średniowieczną oraz właściwe filozofii nowożytnej i współczesnej poznawanie świata jako niepokorne w stosunku do prawdy i rzeczywistości jego tworzenie w immanentnej sferze podmiotu. Autor zdecydowanie opowiada się za pierwszą opcją. Decydującą rolę w jej wyborze odgrywa argumentacja Parmenidesa: że „byt jest i nie może nie być, nie ma i nie może nie być niebytu”, tzn. byt jest granicą, której myśl przekroczyć nie może (Grek pisze o drogach badania, które „można jedynie pomyśleć”); a więc to, co się pojawia za sprawą człowieka, może być tylko wydobyte z będącego, a nie powołane do istnienia z niebytu, jak to roi sobie nowożytna filozofia.

Dochodząc do tego momentu książki, pozwolę sobie na wstydlive wyznanie: nie potrafię do końca pojąć Parmenidesa. Oto powiada, że nie można przekroczyć myślą bycia, że można myśleć i wypowiadać się tylko o bytującym, a przecież w tej samej frazie sobie zaprzecza, mówiąc wszak o nicości, o której pomyśleć i powiedzieć czegokolwiek niepodobna. Czy Parmenides-wydobywca-z-bytu, wypowiadając się o niebycie, wydobywa go z bytu? Czy w potencjalnościach bytu zawiera się niebyt? Parmenides twierdzi, że nie. Dlaczego jest więc możliwe mówienie Parmenidesa o nieistniejącym – skoro można mówić i myśleć tylko o istniejącym?

Czy to, co Parmenides wypowiada, rzeczywiście wydobywa z bytu, czy też raczej ze swego umysłu? Przecież nie wnioskuje o cechach umysłu z właściwości rzeczywistości, lecz przeciwnie – rozważając moc umysłu wnioskuje o rzeczywistości. Bo czyż podstawą jego twierdzeń o byciu i niebyciu (bycie i nicości) nie jest ocena „mocy twórczej” umysłu? Czy to nie moc stwarzania logicznych konstrukcji decyduje u niego o określeniu tego, co jest i co nie jest? I pytanie ważniejsze: czy dla Parmenidesa umysł jest czymś co bytuje, czy też raczej czymś, co nie bytuje? Jeśli umysł bytuje – taka zdaje się być przynajmniej rozsądna, jeśli nie całkiem właściwa odpowiedź – to jest tożsamy (jak wszystko, co bytuje) ze sobą, ze swoją treścią, ze swoją aktualną nieruchomą kontemplacją swoich niezmiennych prawd (jak później u Arystotelesa *Deus otiosus*), bo to, co bytuje, u Parmenidesa nie może być źródłem żadnej potencjalności i żadnej zmiany. Świat Parmenidesa jest światem pozbawionym możliwości, światem pełni istnienia, niemożliwości zmiany (właśnie głównie na ruchu, na zmianie, skupiają się argumenty Zenona), doskonałej tożsamości tego, co bytuje z sobą samym. Jeśli więc umysł jest tym, co bytuje, to na czym polega odkrywczość tożsamego ze sobą, niezmiennego umysłu? Wydaje się, że na gruncie tej filozofii zmieniający się rozum – rozum, którego treść wraz z każdym odkryciem jest inna niż była przed nim – w tej perspektywie okazuje się pozorem, nicością, a odkrywczość waży tyle co twórczość. Czy zatem Parmenides, mówiący o zmieniającym się, odkrywającym – nietożsamym ze sobą samym – umyśle, kroczy jeszcze szerokim gościńcem prawdy, czy też już zбочzył na ścieżynę Heraklitejskiego mniemania i pozoru?

Stąd też moje kolejne pytania: czyż nie jest Parmenides wzorem dla Kartezjusza i jego następców – z Heglem i Husserlem włącznie – w sposobie określania (wydobywania) cech świata? I czy rzeczywiście byli oni tak naiwni, by chcieć zamiast odkrywania (wydobywania), konstruowania jakiegokolwiek obrazu rzeczywistości, po to tylko, by później naiwnie uznać, że odpowiada on światu rzeczywistemu? Czy nie szło im o to, by rozumem rozum przechytrzyć, by przedrzeć się przez potoczne, naiwne oczywistości, by zaskoczyć rzeczywistość *in flagranti*, by właśnie „wydobyć” z podejrzanych oczywistości prawdę o niej?

Tak, to prawda, filozofowie nowożytni byli przeświadczeni o tym, że umysł ma pewną moc twórczą, że jest zdolny do konstruowania czegoś, co nie jest zgodne z rzeczywistością; dlatego klasyczna teoria prawdy wydawała się im niewystarczająca, pozbawiona kryterium adekwatności. Wydaje się jednak – i to uznają za ich zasługę – że byli oni mniej naiwni, mniej niewinni niż Parmenides. Bo jak mi się wydaje, grecki filozof właśnie naiwnie wierzył, że skoro – jak sądził – umysł myśli tak jak myśli, to rzeczywistość jest taka, jak on myśli: głosił przecież słynną tezę o tożsamości myślenia i bytu. Natomiast filozofowie nowożytni i współcześni, poważnie traktując tę tezę, bo przecież przyjęli myśl jako źródło wiedzy o świecie, są jeszcze ponadto krytyczni i sceptyczni (świat Kartezjusza roił się od sceptyków, z największym z nich – Michelem z Montaigne): podejrzewają, że myśl sama

z siebie jest twórcza i może nie tylko po prostu wiernie – jak sądził Parmenides – odzwierciedlać świat, lecz także rodzi złudy i fantasmagorie. Ponadto dostrzegali, iż jest ona powiązana z wodzącą ją na pokuszenie błędu – ograniczającą ją zatem – nieograniczoną wolą. Nieprzypadkowo tuż przed Heglowską *Fenomenologią ducha*, ostatnim wielkim dziełem epoki nowożytnej, pojawiają się trzy *Krytyki* Kanta. Narodziny w nowożytnej Europie przeświadczenia o ludzkich możliwościach twórczych nie prowadziły, w moim przekonaniu, jedynie do wypaczenia czy zatracenia prawdziwego powołania filozofii. Nie potrafię przypisać filozofom, których cenię i lubię, tego co im zarzuca autor omawianej książki – świadomej rezygnacji z odkrywania rzeczywistości i chęci zastąpienia odkrywania czczym tylko konstruowaniem, tworzeniem jej obrazów.

Moja polemika z A. Bastkiem ma sens tylko w odniesieniu do pewnego, chociaż znacznego fragmentu jego książki. Jej dramaturgia jest taka, iż daje czytelnikowi szansę przeżycia intelektualnego wzburzenia – takiego jak to moje, wyrażonego w wielu pytaniach. Lektura książki prowadzi do ujawnienia się naszych utrwalonych przekonań o logice dziejów myśli filozoficznej. Pozwala na to, byśmy się z nimi zderzyli. Ale daje także szansę przeżycia *katharsis*. Oto bowiem na stronie 128 czytamy, że nowożytne tworzenie jest „w swej istocie odkrywaniem na sposób *creatio*, czyli odkrywaniem nieświadomym odkrywania”. Niezależnie zatem od tego, jak metafizyk pojmuje to, co czyni – czy to jako wydobywanie, czy to jako tworzenie – zawsze odkrywa. I inaczej przecież nie można tego ująć (nie pozwala na to logika), jeżeli poważnie traktuje się twierdzenie Parmenidesa o tożsamości myślenia i bytu. I w tym duchu autor pisze: „Niezależnie od sposobu odkrywania, jaki dominuje w danej epoce, metafizyka jest odkrywaniem takich lub innych przejawów bycia. Niezależnie od sposobu ujmowania własnego odkrywania, metafizyka jest odkrywaniem takich lub innych przejawów bycia. Nie możemy zatem przyjąć, skonkludujmy, że metafizyka odkrywa, a metafizyka nowożytna kreuje. Różnica między jej dziejowo oddalonymi postaciami polega »jedynie« na ujmowaniu własnego odkrywania: metafizyka starożytna jest świadoma własnego odkrywania i nie inaczej je ujmuje, nowożytna natomiast jest wyrazem zapomnienia o odkrywaniu; ujmuje własne odkrywanie jako tworzenie” (s. 140-141).

Cytowane słowa możemy, jak miemam, uznać za skrót odpowiedzi na pytanie o możliwość twórczości „w horyzoncie ludzkiej egzystencji”. Pojawia się jednak pytanie: czy to, co autor nazywa świadomością odkrywania, obecną u metafizyków starożytności, nie jest tylko przeświadczeniem pewnego ludu żyjącego w konkretnym miejscu i czasie, dającym metafizykowi monopol na prawdę, niezależnie od tego, co powie? Jeśli rzeczywiście świadomość metafizyka nowożytnego jest świadomością *homo creatora*, to czy jej treścią nie jest także poczucie odpowiedzialności za to, co on tworzy? I – jeśli zgodzić się z autorem, że metafizyka nowożytna dokonuje się w otocze przeświadczenia o kreacji, a nie odkrywania

– być może nieprzypadkowo nowożytna filozofia „odkryła” (na sposób *creatio*, jakżeby inaczej) wartości. Być może to właśnie one miały wskazywać, że i za co ma być odpowiedzialny twórca światów, w których – przynajmniej w jednym z nich – trzeba przecież żyć. Pojawienie się wyznaczającego dziedzinę praktycznego rozumu namysłu nad wartościami może oznaczać, że nowożytny metafizyk, który odkrył twórczą, konstruktywną moc myśli, zapragnął wyznaczyć granice, poza które metafizyczna konstruktywność rozumu bez jakkolwiek rozumianego uszczerbku dla człowieka wykroczyć nie może. Prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym (prymat celu myślenia nad „twórczą” sprawnością manipulowania pojęciami) zostaje w pełni uświadomiony i zadekretowany u Kanta, którego krytyczna myśl, obejmująca metafizykę nowożytną jako autonomiczną dziedzinę ducha, jest w istocie metametafizyką – jej samoświadomością. Refleksja nad ustanawianiem wartości jako istotna część filozofii nowożytnej i współczesnej w tej perspektywie może być zatem pojęta jako wyraz poczucia odpowiedzialności i czujnej ostrożności metafizyków, którzy dostrzegli, iż umysł ma nie tylko moc odzwierciedlania rzeczywistość, lecz że tą samą mocą może także kreować jej fałszywe obrazy. W moim przekonaniu dostrzeżenie twórczego charakteru metafizyki przez nią samą nie wiedzie filozofów do pychy i nie kończy się przyznaniem sobie prawa do wypowiedzania czegokolwiek z przeświadczeniem, że na mocy tożsamości myśli i bytu każda wypowiedź jest prawdziwa. Przeciwnie – to fundamentalne spostrzeżenie prowadzi do ustanowienia określonych celem myślenia aksjologicznych reguł metafizycznej gry, które obligując filozofów do ich zachowania, obligują ich także do podjęcia odpowiedzialności za myśl i słowo, właśnie ze względu na ten cel. A cel myślenia w rozbłysku samoświadomości nowożytnej metafizyki ukazał się jasno i wyraźnie – Kant zdefiniował go w trzech pytaniach, które sprowadził ostatecznie do jednego.

Autor zauważa, że współcześnie, w postnowoczesnym myśleniu, pojawia się przeświadczenie o niemożliwości powoływania do istnienia czegoś nowego. Lecz jego zdaniem, to nie twórczość się wyczerpała – bo nigdy nie była możliwa – a mniemanie o niej (s. 166), co przyjmuje jako kres metafizyki odkrywającej na sposób *creatio*. Ów koniec – zauważa – implikuje także porzucenie oczekiwania na „nowe” w filozofii, co nie oznacza, że nie jest możliwe pojawienie się jej „innej” postaci. Można więc zasadnie oczekiwać przeistoczenia końca metafizyki w początek „innej”. Warunek tego przeistoczenia autor dostrzega w porzuceniu nowożytnej drogi metafizyki, a słowa kończące jego pracę są obiecującą jej zapowiedzią. Sądząc po tym, co nam autor dał do czytania i przemyślenia, można spodziewać się jej spełnienia.

Mieczysław Jagłowski