

---

## MYŚL DRUGIEJ POŁOWY XX WIEKU

### I

Nienowa to prawda, że ludzkie poczucie czasu teraźniejszego jest mało elastyczne. Potwierdza ją także samoświadomość intelektualna naszej epoki. Na przykład wciąż zbyt łatwo ulegamy pokusie, by to, co uważamy za nasze czasy, określać po prostu jako niezróżnicowany i jednorodny „wiek XX”. Otóż dziś widać już coraz wyraźniej, że określenie takie nie tylko nie ma żadnej wartości poznawczej, ale wręcz zaczyna tracić swą przydatność do najprostszej orientacji. Perspektywa jakiejś ogólnie dwudziestowiecznej jedności i ciągłości naszego świata okazuje się złudna, a jej stosowanie coraz bardziej przesłania nam rzeczywistą dynamikę czasu, w którym żyjemy. Pora bowiem uświadomić sobie, że oto żyjemy nie w XX wieku w ogóle, lecz najwyraźniej już w drugiej jego połowie. I adekwatna samowiedza naszej współczesności musi zawierać w sobie ten różnicujący dystans wobec potocznego określenia, które z upływem czasu stało się nazbyt abstrakcyjne i mylące.

Dotyczy to także, a może nawet przede wszystkim, obszaru świadomości filozoficznej. Nie ulega wątpliwości, że istotne przemiany, jakie zachodzą tu mniej więcej od lat dwudziestu, pozwalają zasadnie mówić o jakościowo nowym etapie myślenia, niesprowadzalnym już po prostu do obiegowego hasła „filozofii XX wieku”. W tym sensie trzeba przyjąć, że oto na naszych oczach kształtuje się dziś filozofia drugiej połowy tego stulecia, którą od myślenia z jego połowy pierwszej dzieli coś znacznie bardziej istotnego niżli wszystko, co ją z nim łączy.

Innymi słowy, jesteśmy dziś świadkami rzeczywistego przełomu teoretycznego w filozofii. Rozpoczął się on zapewne gdzieś w początku lat sześćdziesiątych, jakkolwiek granicę tę można wytyczyć tylko w orientacyjnym przybliżeniu. Z pewnością bowiem główne tendencje nowego etapu ujawniły się w pełni dopiero później, podobnie jak z drugiej strony niektóre jego zapowiedzi wystąpiły nieporównanie wcześniej. Jednakże moment zwrotny o zasadniczym znaczeniu wydaje się przypadać właśnie na tamto dziesięciolecie. To wtedy z pojedynczych prób, dotąd odosobnionych i idących pod prąd głównego nurtu panującej świadomości filozoficznej, zaczyna tworzyć się jakiś w miarę zwarty ruch myślowy, który w coraz większym stopniu zdobywa sobie pozycję pierwszoplanową i dziś bez wątplenia nadaje już ton całej rzeczywistości współczesnej filozofii. Idzie tu oczywiście nie o jakiś zwrot gwałtowny, dokonany w jednorazowym skoku, lecz raczej o stopniowo narastający proces zasadniczego przekształcania całej rzeczywistości teoretycznej, w jakiej obracało się myślenie pierwszej połowy stulecia. Filozofia wytwarza w nim nie tylko nowy „przedmiot” i nową „metodę” swego postępowania, lecz także nowe stanowisko poznawcze, nowy punkt myślowego „widzenia”; krótko mówiąc, wytwarza całościową strukturę nowego pola filozoficznej teorii.

O przełomowym znaczeniu tego procesu świadczy już jego powszechność oraz wybitnie ponaddoktrynalny charakter. Najpierwszym objawem nowego stanu rzeczy jest tu bowiem coraz wyraźniej postępujące zanikanie „nurtowego” i „dziedzinowego” statusu refleksji filozoficznej. Samoistne, zamknięte w sobie szkoły i kierunki przestają być znaczącymi punktami orientacji na obszarze filozoficznej problematyki. Etykieta przynależności do określonego nurtu w coraz mniejszym stopniu wyraża jakiegokolwiek rzeczowe sensy czy treści. Fenomenologia, psychoanaliza, strukturalizm, marksizm, hermeneutyka – wszystko to są określenia coraz mniej dziś mówiące. Albowiem tradycyjne podziały, dokonywane zawsze wzdłuż doktrynalnych granic oddzielających od siebie poszczególne „izmy”, ustępują teraz miejsca podziałom nowym, które najczęściej biegną właśnie w poprzek tych granic. Fenomenologia Landgrebego czy Schütza więcej ma wspólnego z marksizmem Lukácsa, Goldmanna lub Habermasa niż z fenomenologią szkoły Ingardena. Podobnie dialektyczny marksizm Lukácsa i Goldmanna bliższy jest na przykład Heideggerowskiej filozofii historyczności niż

popularnemu marksizmowi „filozoficznych antropologów” lub teoretyków „materialnej przyrody”. Słowem, topografia nowej przestrzeni myślenia jest zasadniczo niewspółmierna z dawną siatką doktrynalnych różnicowań na szkoły i kierunki.

Nie jest też współmierna z tradycyjnym rozczłonkowaniem problematyki. To również trzeba uznać za ważny objaw zewnętrzny przełomu: coraz wyraźniej tracą tu swą dotąd niekwestionowaną odrębność zarówno wszelkie działy czy dziedziny problemowe w łonie samej filozofii (ontologia, teoria poznania, etyka, filozofia społeczna itp.), jak i rozmaite filozofie „czegoś” (na przykład nauki, życia, sztuki, kultury, historii itp.). Także w odniesieniu do tych podziałów refleksja filozoficzna zaczyna pracować nie wzdłuż, lecz w poprzek ich granic. Problematyki dotychczas ściśle oddzielone i autonomiczne przenikają się nawzajem, podobnie jak odnajdują siebie dawniej odrębne i nieprzekładalne „style” czy „języki” filozofowania. Uformowani w tradycji pozytywizmu filozofowie nauki coraz częściej, sięgają po instrumenty pojęciowe dialektycznej i hermeneutycznej filozofii kultury. Z drugiej strony na przykład fenomenologowie, badający funkcjonowanie pierwotnych form i struktur sensotwórczych w Husserlowskim „świecie życia codziennego”, wciąż natrafiają na problematykę nauki i naukowo-technicznej konstytucji świata. Podobnie strukturaliści, u których pewna filozofia historii i życia społecznego od początku spleciona jest jak najściślej z bardzo już rozbudowaną refleksją logiczno-metodologiczną i metanaukową. Pod tym względem nowy stan rzeczy przejawia się więc najpełniej w tym, że o ile jeszcze przed dwudziestu laty można było sensownie mówić o dychotomicznym podziale wszystkich filozofów na czytelników Wittgensteina i czytelników Heideggera, niemających żadnej płaszczyzny porozumienia między sobą, to dziś sytuacja ta uległa całkowitej odmianie. Zachowując całą symbolikę tych dwóch nazwisk, można powiedzieć, że obecnie Wittgensteina i Heideggera czytają zazwyczaj właśnie ci sami ludzie, co więcej, niektórzy z nich twierdzą, że obaj ci autorzy w dwóch różnych językach mówili mniej więcej to samo.

Byłoby jednak złudzeniem sądzić, że ten zanik doktrynalnego i dziedzicznego charakteru refleksji filozoficznej jest po prostu efektem czysto zewnętrznego przemieszania stanowisk i problematyk, które zachodziłoby na przykład według tak modnego dziś schematu interdyscyplinarności czy

integracji wiedzy. Schemat ten może ma swą ważność w odniesieniu do nauk szczegółowych, lecz filozofia, czymkolwiek jest, na pewno nie jest w tym sensie nauką. Od nauki dostatecznie odróżnia ją nie tylko owa ponoć zawsze w filozoficznym projekcie obecna warstwa profesji, która nadaje mu charakter myślenia totalizującego, nigdy do końca nieprzekładalnego na wymierne i porównywalne kryteria naukowości. Bo także jako teoria, jako dyskursywna i intersubiektywnie przekazywalna wiedza pewnego rodzaju różni się przecież filozofia czymś istotnym od właściwych nauce form poznawczego dyskursu. W każdym razie jej swoista teoretyczność ma odmienną strukturę i podlega innym prawidłom rozwoju niż poznawcze postępowanie empiryczno-teoretycznych nauk szczegółowych. I wydaje się, że objawy, o których była mowa, są właśnie symptomami takiego swoiście filozoficznego procesu teoriiotwórczego. Zaczerpnięte z nauk szczegółowych pojęcie integracji jest tu mylące już choćby dlatego, że zakłada w każdym razie jakąś jednolitą strukturę myślowego pola (na przykład dziś w naukach mówi się często o jedności metody) i dopiero na gruncie tej wspólnej struktury wskazuje styki lub pogranicza rozmaitych dziedzin problemowych. Natomiast w filozofii mamy do czynienia z zupełnie innym procesem. Owo zacieranie granic oddzielających poszczególne stanowiska i problematyki jest tylko zewnętrznym, wtórnym przejawem pewnych głębokich przekształceń wewnętrznych, jakim ulega samo teoretyczne pole myślenia w swej całościowej strukturze.

## II

Właściwy kierunek i sens tych przekształceń jest może najłatwiej uchwytny w bezpośrednim odniesieniu negatywnym: mianowicie w odniesieniu do struktury starej, do kształtu i formy tego pola myślowego, które w nich właśnie ulega rozbiciu. Otóż tutaj można już dość dokładnie wskazać główne punkty takiego odniesienia. Uderza na przykład fakt, że cały współczesny przełom w filozofii dokonuje się najwyraźniej kosztem obu skrajnych, a zarazem najbardziej wpływowych prądów myślowych pierwszej połowy stulecia: neopozytywizmu i filozofii egzystencjalnej. (Nazw tych użyjemy w szerokim sensie haseł oznaczających pewne idealne typy świadomości filozoficznej, a nie tylko ściśle historyczną tożsamość szkół Koła

Wiedeńskiego czy francuskiego egzystencjalizmu lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Idzie raczej o całościowe formacje intelektualne, które w tych szkołach znalazły tylko swój najpełniejszy i najbardziej radykalny wyraz: powiedzmy, że z jednej strony będzie to w ogóle ruch pozytywistycznego scjentyzmu, reprezentowany w XX wieku przez rozmaite nurty analitycznej filozofii nauki, z drugiej zaś cała personalistyczna tradycja antropologii filozoficznej i humanizmu, również występująca w wielorakich odmianach dwudziestowiecznej filozofii człowieka i ludzkiego życia).

Otóż, po pierwsze, na obie te formacje możemy dziś spojrzeć z perspektywy historycznej. Obie należą bowiem do przeszłości. Można powiedzieć, że filozofia nauki i filozofia człowieka, których opozycja jeszcze przed trzydziestu laty wyznaczała jedną z głównych osi organizujących całość istotnej problematyki filozofowania, są już dziś na równi nieaktualne. I jest to nieaktualność w sensie teoretycznym, a nie tylko czysto historycznym. Tak egzystencjalistą, jak i logicznym pozytywistą nie sposób dziś być w filozofii mniej więcej z tych samych powodów, z jakich niepodobna wyznawać na przykład bergsonizmu czy kartezyjanizmu: są to stanowiska teoretycznie minione, przynależne do nieistniejącej już konfiguracji sensów i problematyk istotnej rzeczywistości myślenia. W tej właśnie mierze można o nich powiedzieć, że są to stanowiska już nierzeczywiste.

Po drugie, dopiero ta historyczna perspektywa pozwala niejako z zewnątrz dostrzec coś, co dla egzystencjalizmu i neopozytywizmu było na równi niewidoczne od wewnątrz, z punktu widzenia ich własnych stanowisk i problematyki: pełną komplementarność teoretyczną obu tych formacji, łączącą je ścisłą więź wzajemnego wykluczania się i dopełniania, słowem, ich jedność w biegunowej opozycji. Co więcej, perspektywa taka ujawnia również rzeczywistą podstawę tej jedności: jest nią tożsamość wspólnego pola teorii, w jakim filozofie nauki i filozofie ludzkiego życia mogły w ogóle pojawić się i wyodrębnić jako człony filozoficznie znaczącej alternatywy. Zasadniczą strukturę tego pola wyznacza właśnie sama różnica między Nauką a Życiem jako dwoma oddzielnymi i przeciwstawnymi obszarami rzeczywistości dostępnej myśleniu. Otóż różnica ta – odbita potem i zwielokrotniona w całej siatce obiegowych dystynkcji (na przykład fakt–wartość, poznanie–przeżycie, opis–ocena, wyjaśnianie–rozumienie, obiektywna prawda–subiektywny sens, przyrodoznawstwo–humanistyka itp.) – wyraża

pewien całościowy typ ontologicznej konstytucji świata, któremu zarazem odpowiada pewien ściśle określony horyzont możliwej orientacji w tym świecie i wiedzy o nim. Inaczej mówiąc, tworzy ona swoisty paradygmat filozoficznego myślenia, który wstępnie wyznacza zarówno formę przedmiotowości – realnej lub możliwej – obiektów uznanych za znaczące, jak i poznawcze schematy teoretyczno-praktycznej racjonalności, w jakich cały ów świat obiektów tak właśnie wyróżnionych może być skutecznie przyswojony i udostępniony ludzkiemu rozumieniu.

52 Nauka i Życie są dwoma przeciwległymi biegunami tego paradygmatu, które nawzajem do siebie odsyłają i na siebie wskazują. Rozpościerające się pomiędzy nimi pole możliwych figur i napięć myślowych ma również tę samą binarną strukturę: realne sensy czy problemy, jakie mogą się w nim wyartykułować, istnieją zawsze na sposób relacyjny, czyli tylko poprzez odniesienie do swych nie-sensów i nie-problemów. Naukowa racjonalizacja świata, która zawsze wszak jest zarazem jego dezantropomorfizacją, czyli także swoistym odpodmiotowieniem, z konieczności pozostawia za sobą i jakby usamodzielnia wszystko to, co stanowi jej własny negatywy czy rewers: mianowicie całą sferę znaczących działań i przeżyć ludzkiej subiektywności w jej bezpośrednim doświadczeniu siebie samej. Dlatego też i odwrotnie cała egzystencjalna problematyka podmiotu i jego życia rozpoznaje siebie przede wszystkim jako „tamtą stronę” zobiektywizowanego porządku racjonalności naukowej. Zwrotne sprzężenie, jakie wiąże ze sobą obie te bliźniacze figury, działa z nieubłaganą mocą zwłaszcza wtedy, gdy na którejkolwiek z nich próbuje się budować całościowy projekt filozoficzny; wówczas sama logika ich różnicy – czyli właśnie logika wspólnego im obu pola myślowego – nieodparcie narzuca figurę przeciwstawną, która dlatego musi towarzyszyć tamtej pierwszej jako jej cień, jej nice. Związek, jaki łączy pozytywistyczne ideologie Nauki i filozofii naukowej z antropologicznymi ideologiami Życia i filozofii człowieka, ma więc charakter nie tylko historyczny czy psychologiczny, lecz przede wszystkim strukturalnie teoretyczny. Obydwa te typy filozoficznej ideologii niejako produkują siebie nawzajem, gdyż obydwie powstają i funkcjonują tylko w polu działania tej konstytuującej je różnicy.

Wreszcie, po trzecie, należy zauważyć, że owa dwoista figura egzystencjalizmu i neopozytywizmu – wraz z całym tym osobliwym typem konstytucji

świata w radykalnej różnicy między Nauką a Życiem, jaki wyznacza strukturę wspólnego im obu pola teorii – nie jest bynajmniej wynalazkiem naszego stulecia, lecz najwyraźniej stanowi tylko swoiście dwudziestowieczną odmianę jednego z podstawowych schematów myślowych filozofii nowożytnej: mianowicie ontologicznego przeciwstawienia sfer przedmiotowości i podmiotowości jako dwóch odrębnych i już z góry rozdzielonych dziedzin możliwej problematyki filozoficznej. Człowiek i przyroda, Ja i świat zewnętrzny, świadomość i byt rzeczowy, subiektywność przeżycia i obiektywność naukowej wiedzy – wszystko to są rozmaite kształty jednej i tej samej opozycji wyjściowej, w której czysta podmiotowość myślenia, refleksyjnie wyodrębniając siebie jako realność samoistną, ustanawia zarazem i usamodzielnia również czystą formę przedmiotowości. Pierwovzór tego typu konstytucji świata można więc odnaleźć już w kartezjańskim *cogito*: myślenie – właśnie dlatego, że staje się bezpośrednio czymś „dla siebie”, usiłując w akcie samowiedzy jak najwierniej uchwycić swą własną tożsamość – zarazem całkowicie przestania sobą tę pierwotną, prerefleksyjną więź, jaka łączy je z jego przedmiotem; wskutek tego myślący podmiot ujmuje siebie już tylko jako czystą i samo-przejrzystą Świadomość, przedmiot zaś jawi mu się z kolei jako prosta negacja tej Świadomości, w charakterze obiektywnego i substancjalnego Bytu, który wobec podmiotu jest całkowicie zewnętrzny i „stoi-naprzeciw” niego.

Otóż ta kartezjańska formuła konstytucji świata w metafizycznym dualizmie czystej Podmiotowości i absolutnego Przedmiotu odcisnęła głębokie piętno na całej myśli nowożytnej, wykazując przy tym niezwykłą żywotność i trwałość. Dowodzi tego jej niewątpliwa dominacja także w filozofii wieku XIX oraz pierwszej połowy XX. Formuła ta – pomimo doniosłych prób jej rozbicia lub przynajmniej zakwestionowania, rozpoczętych już przez Kanta, a potem na rozmaite sposoby kontynuowanych przez Hegla, Marksa, Nietzschego, Freuda czy Husserla – wciąż jeszcze jest naczelną przesłanką teoretyczną dziewiętnastowiecznych pozytywizmów i naturalizmów różnej maści, podobnie zresztą jak można ją również później odnaleźć u podstaw całego tak zwanego antynaturalistycznego przełomu, jaki nastąpił u progu naszego stulecia w modernistycznych filozofiach życia. Neopozytywizm i egzystencjalizm – owe dwa bieguny filozoficznej *episteme* pierwszej połowy wieku XX – raz jeszcze formułę tę odtwarzają, a zarazem w pewien określony sposób doprowadzają do końca jej najważniejsze konsekwencje.

Można powiedzieć, że w tych właśnie dwóch nurtach osiąga ona swą kulminację, która jednak bezpośrednio przechodzi w nieuchronny kryzys.

Wspólne dla neopozytywizmu i filozofii egzystencjalnej pole myślowe, rozpięte na konstytutywnej różnicy między obszarami przedmiotowej Nauki i podmiotowego Życia, dopiero tu, w tym współlistnieniu dwu formacji dokładnie przecież komplementarnych, ale zarazem już dla siebie nawzajem hermetycznie zamkniętych i w żadnym punkcie nieprzenikalnych, jawi się w postaci czystej. Zarazem jednak właśnie w tej czystej postaci ukazuje z wolna całą swą złudność i poznawczą niemoc. Zmieniennym tego objawem są zadziwiająco zbieżne losy obydwu formacji, z których każda wszak zabrnęła w jakiś filozoficzny impas. Pozytywistyczni orędownicy filozofii naukowej, po burzliwych a bezowocnych debatach nad zasadami naukowej weryfikowalności oraz innych kryteriów demarkacji między nauką a nienauką, prędzej czy później musieli natknąć się na takie pytania, które nie dadzą się już sformułować w kategoriach metodologii czy logicznej analizy języka po prostu dlatego, że są właśnie filozoficznymi pytaniami o naukę: o jej istotę, o warunki jej możliwości, o podstawy jej roszczeń do przedmiotowej ważności poznawczej. Ale przyjęcie tę prawdziwie filozoficzną problematykę poznania naukowego znaczy odrzucić cały gorset pozytywistycznej ideologii Nauki jako wiedzy absolutnej, samouzasadniającej się i wyłącznej. A tego właśnie pozytywizm, także logiczny, uczynić nie chce ani nie może. Filozofowie nauki znaleźli się więc na rozdrożu między filozofią a mitem Nauki. Dylemat ten, bez względu na jego wynik, stanowi najlepsze potwierdzenie praktyczne tego, co Husserl trafnie dostrzegł już przed siedemdziesięciu laty: że sama nauka nie potrafi zrozumieć ani uprawomocnić siebie, że potrzebuje do tego filozofii, że wreszcie filozofia ta nie może już być po prostu filozofią naukową, która samą naukę i jej rezultaty zakłada z góry jako oczywistą faktyczność, lecz przeciwnie, musi zacząć od pytań – dla pozytywizmu zawsze metafizycznych – o przednaukowe podstawy i racje nauki, a więc o jej pierwotne i dla niej samej niejawne zakorzenienie w panującym modelu racjonalności poznawczej, w indywidualnym i społecznym doświadczeniu życia codziennego, w procesie historycznym, w kulturze.

Z drugiej strony jednak także egzystencjaliści znaleźli się w ślepych zaułku. Jak wiadomo, daremnie czekali na „drugie tomy” obu klasycznych dzieł Heideggera i Sartre’a, w których upatrywali filozoficznego wykładu



swej doktryny. Dalszy ciąg nie nastąpił, okazało się bowiem, że właśnie u obu tych autorów – na dobrą sprawę jedynych, jakimi tak zwany egzystencjalizm mógł wykazać się na właściwym obszarze filozofii – cała tradycyjnie egzystencjalna problematyka ludzkiej subiektywności i jej osobowego życia ulega zasadniczym i nieodwracalnym przekształceniom wskutek tego, że już od początku zostaje umieszczona w uniwersalnym horyzoncie myślowym fenomenologicznej ontologii. Otóż ta filozofia okazała się tu zabójcza dla egzystencji i jej subiektywistycznego mitu – już choćby z tej racji, że odstaniała nieuchronne uwikłanie ludzkiej podmiotowości w historyczność, z jej na wskroś intersubiektywnymi strukturami sensu, komunikacji, społecznego współżycia i współdziałania ludzi. Opuszczony przez filozofię egzystencjalizm mógł szukać oparcia już tylko w ruchach artystyczno-literackiej awangardy, w politycznej kontestacji, w etyczno-religijnej ekspresji subiektywnych przeżyć i postaw. Ale i tu nie mógł przecież zadomowić się trwale; albowiem, próbując już choćby tylko w tych niefilozoficznych i często wręcz niedyskursywnych formach wyrazić ową zgoła jednak niewyraźną intymność czystej egzystencji, nurt ten nigdy nie zdołał wywikłać się ze swego podstawowego paradoksu, który najzwięźlejš streszcza znane i wielce trafne spostrzeżenie, iż konsekwentny filozof egzystencjalista może jedynie milczeć.

Tak więc myślowa figura czystej egzystencji okazała się filozoficzną problematycznością, a zarazem całkowitą jałowością poznawczą dla wszelkiej rzetelnej filozofii, dokładnie w tym samym stopniu i w ten sam sposób co bliźniacza figura czystej nauki. Podwójny impas neopozytywizmu i egzystencjalizmu stanowi tylko jawne świadectwo tego, że myślenie możliwe w ramach każdej z obu tych figur – a to znaczy także: w ramach całościowej struktury wspólnego im obu pola teorii – jest zasadniczo niezdolne nawet do uchwycenia zjawisk rzekomo przez siebie opisywanych w ich elementarnej tożsamości, nie mówiąc już o trafnym ujęciu ich rzeczywistej istoty. Tak właśnie ma się rzecz z filozofią nauki, która albo w ogóle przestaje być filozofią, zamykając się w kręgu logiczno-metodologicznej problematyki metanaukowej, albo też chybia swego celu jako filozofia nauki, gdyż przedstawia z gruntu fałszywy obraz istoty swego przedmiotu, zmystyfikowany obiektywizmem w duchu ideologii scjentyistycznej, a przez to z góry uniemożliwiający zrozumienie właściwej natury poznania naukowego jako

jednej ze swoistych form samoorganizacji ludzkiego doświadczenia w uspołecznionym świecie historyczności i kultury. Ale to samo dotyczy również egzystencjalnych filozofii ludzkiego życia, które stoją w obliczu podobnej alternatywy: albo przechodzą w bezpośrednią i czysto osobistą ekspresję czyjejs niepowtarzalnej indywidualności – a wtedy z punktu widzenia filozofii są tylko „milczeniem”, które nie ma zgoła żadnych walorów poznawczych; albo też, o ile próbują jednak na temat egzystencji jakoś filozofować, tworzą filozofię iluzoryczną, która w swej narzuconej przez tę samą strukturę myślowego pola czysto subiektywnej perspektywie całkowicie przeoczą najbardziej zasadnicze charakterystyki bytowe tego fenomenu, jakim jest rzeczywiste życie ludzkiej podmiotowości, zawsze społecznie uprzedmiotowionej w intersubiektywnym świecie znaczeń, stosunków i współdziałań.

Obydwie te teoretyczne klęski – neopozytywizmu i filozofii egzystencjalnej – trzeba więc uznać za wynik i objaw jednego procesu: mianowicie procesu destrukcji – lub raczej autodestrukcji – samego pola teorii, zbudowanego na konstytutywnej różnicy i opozycji między obiektywnością Nauki a subiektywnym Życiem ludzkiego podmiotu. Inaczej mówiąc, w zbieżnym krachu obu tych z pozoru tak rozbieżnych formacji nie tylko nastąpiło załamanie się każdej z nich z osobna, lecz także uległa ostatecznemu rozpadowi ich wspólna podstawa, czyli cały paradygmat myślowy filozofii pierwszej połowy XX wieku – i to zapewne wraz ze swym historycznym zapleczem, jakim jest właściwie cały pokartezjański model ontologicznej konstytucji świata w rozdwójeniu na samoistne sfery czystej podmiotowości Myślenia i absolutnej przedmiotowości Bytu. Nowe zaś pole teoretyczne, które dla filozofii powstaje w wyniku tego rozpadu i poniekąd jako jego konieczny produkt, jest właśnie macierzystym polem myśli współczesnej, myśli drugiej połowy stulecia.

### III

Odtwórzmy naprzód schematycznie typ pytania, który tę nową płaszczyznę myślową niejako inauguruje. Otóż mówiąc najkrócej, jest to pytanie o całościową strukturę i zasięg płaszczyzny poprzedniej. Pojawia się ono mianowicie wtedy, gdy filozoficzna refleksja zaczyna zrazu dotkliwie odczuwać, a potem także już coraz wyraźniej dostrzegać te konieczne wymiary