

**feno
meno
logia**

Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego
Nr 11/2013



Wydawnictwo Nauka i Innowacje
Poznań 2013

Fenomenologia

Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego

Nr 11/2013

Redaktor naczelny

Andrzej Przytycki

Redakcja

Łukasz Czajka (sekretarz redakcji), Andrzej Gniazdowski, Anna Grzegorzczak, Wiesław Małecki (sekretarz redakcji)

Rada programowa

A. Bronk (Lublin), P. Dybel (Warszawa), F. Fellmann (Münster), T. Gadacz (Warszawa), Cz. Głombik (Katowice), M. Grossheim (Rostock), S. Judycki (Lublin), A. Klawiter (Poznań), Z. Krasnodębski (Brema), I. Lorenc (Warszawa), P. Łaciak (Katowice), M. Maciejak (Warszawa), J. Migasiński (Warszawa), R. Piłat (Warszawa), W. Płotka (Gdańsk), Th. Rolf (Chemnitz), A. Póltawski (Kraków), S. Sellmer (Poznań), J. Sidorek (Warszawa), W. Stróżewski (Kraków), B. Waldenfels (Bochum), A. Węgrzecki (Kraków), Z. Zwoliński (Warszawa)

Redakcja „Fenomenologii”, przygotowując pismo, korzysta z opinii ww. osób.

Copyright © by Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne, 2013

Copyright © by Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2013

Projekt okładki: Jacek Grzeškowiak

Redaktor: Piotr Jakubowski

Redaktor techniczny: Dariusz Wierzbicki

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

ISBN 978-83-63795-44-3

ISSN 1731-7541

Wydawcy:

Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne

ul. Nowy Świat 72, PL-00-330 Warszawa

pok. 227, tel.: +48 – 22 657 27 60

www.facebook.com/pages/Polskie-Towarzystwo-Fenomenologiczne/231571536946617

oraz

Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk

Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydawnictwo Nauka i Innowacje

ul. Rubież 46, A/216

61-612 Poznań

Tel. 61 622-69-61, fax 61 622-69-62

wni@ppnt.poznan.pl www.wni.com.pl

Spis treści

Wprowadzenie

Od Redakcji 7

Rozprawy

ANDRZEJ LISAK

Projekt transcendentnej i realistycznej fenomenologii zorientowanej noetycznie. Wokół dyskusji nad transcendentnym pojęciem świadomości 11

CEZARY WOŹNIAK

Podmiot i obecność. Studium relacji w nawiązaniu do poglądów Husserla, Heideggera, Derridy i Žižka 45

ŁUKASZ PRZYBYLSKI

Kinestezy w strukturze aktu percepcyjnego. U źródeł ucieleśnionego poznania. 57

WITOLD PŁOTKA

Wokół herezji „zwrotu teologicznego” w fenomenologii: o problemie immanencji i transcendencji 79

WOJCIECH STARZYŃSKI

Miłość erotyczna jako paradygmat doświadczenia Innego w fenomenologiach Michela Henry’ego i Jeana-Luca Mariona 93

KATARZYNA GURCZYŃSKA-SADY

Ludzkie ciało i perspektywizm 107

MONIKA MURAWSKA

Ku jakiej fenomenologii zmierzamy? Fenomenologiczne inspiracje Henri Maldineya 121

MAGDALENA KOZAK

Stawanie się podmiotem w ujęciu Emmanuela Lévinasa 151

KATARZYNA DWORAKOWSKA

Podmiot jako dzieło sztuki w twórczości Michela Foucaulta 163

PIOTR PASTERCZYK

Fenomenologiczna kategoria *rzeczowości* w antropologii Hansa Eduarda Hengstenberga 175

Przekłady

MAURICE MERLEAU-PONTY

Prymat percepcji i jego konsekwencje filozoficzne 189

PIOTR KARPIŃSKI

Recenzje i omówienia

MACIEJ POTĘPA

WITOLD PŁOTKA

ŁUKASZ CZAJKA

MICHAEL GUBSER

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI

Kronika

WITOLD PŁOTKA

MONIKA MURAWSKA

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI

TOMASZ WIŚNIEWSKI

WITOLD PŁOTKA

HENNING NÖRENBERG

STEFFEN KLUCK

MARTYNA ZIMMERMANN

Maurice Merleau-Ponty: Filozofia percepcji
in nucleo (komentarz do przekładu) 207

Jana Hartmana metafizyka woli 221

Problematyka horyzontu w fenomenologii
według Geniusasa 247

Arendt i Heidegger o banalności
miłości 252

The Far Reaches: Ethics, Phenomenology,
and the Call for Social Renewal in
Twentieth-Century Central Europe 257

Herder jako inicjator hermeneutycznej
filozofii życia 263

„Powroty podmiotu. Fenomenologia
a humanistyka współczesna”. XII
Konferencja Polskiego Towarzystwa
Fenomenologicznego 275

Panel PTFen na Zjeździe Filozofii Polskiej
w Wiśle 281

„Fenomen mądrości” – sprawozdanie
z konferencji Centrum Badań im. Edyty
Stein 285

Konferencja „Husserl Circle” w Boston
College 289

„Begriffene Erfahrung”. Tagungsbericht
des XXI. Symposions der Gesellschaft für
Neue Phänomenologie 292

„Jedna czy wiele fenomenologii?
Fenomenologia w filozofii współczesnej”.
Ogólnopolska konferencja naukowa
w Gdańsku 296

Wprowadzenie

Od Redakcji

Oddajemy w ręce Czytelników jedenasty numer „Fenomenologii”. Po dziesięciu latach istnienia Naszego Pisma możemy stwierdzić, iż dobrze osadziło się ono na rynku polskich czasopism filozoficznych. Świadczy o tym utrzymanie wysokiej punktacji ministerialnej, co wobec zaostrożonych rygorów ostatniego konkursu nie udało się wielu innym pismom. „Fenomenologia” inspiruje i dokumentuje badania fenomenologiczne w kraju i za granicą. Podejmuje trud recenzowania publikacji z tego zakresu.

Od niniejszego numeru następuje zmiana wydawcy i formuły. Pismo przechodzi do poznańskiego Wydawnictwa Nauka i Innowacje. Staje się półrocznikiem, którego wersja on-line i wersja papierowa są równoważne. W wersji on-line (*open access*) pismo ukazywać się będzie w rytmie półrocznym, wersja papierowa pozostanie – z powodów finansowych – rocznikiem, wydawanym pod koniec roku kalendarzowego, zbierającym w całość dwa numery. Dokonały się też pewne zmiany w Redakcji i Radzie Programowej. W redagowaniu Pisma pomogą mi będą dwaj sekretarze redakcji: dr Wiesław Małecki oraz dr Łukasz Czajka, członkowie nowo powstałej (w Instytucie Kulturoznawstwa UAM) Pracowni Hermeneutyki Kultury. Z Rady Programowej zniknęły nazwiska ludzi, których nieodpowiedzialne zachowania i wypowiedzi kompromitują fenomenologię.

Ruch fenomenologiczny w naszym kraju nie słabnie. Jego dynamikę dokumentuje, także w tym numerze, dział „Kronika”. Nasze pismo stawia na umiędzynarodowienie, tzn. stara się w każdym numerze zamieszczać teksty w językach kongresowych. Ich ilość będzie rosła wraz z kolejnymi numerami. W tym miejscu chciałbym podziękować panu dr. Witoldowi Płotce, młodemu fenomenologowi z Uniwersytetu Gdańskiego, który podczas swych pobytów zagranicznych zachęca kolegów z innych krajów do publikowania w „Fenomenologii”. Byłoby znakomicie, gdyby inni członkowie PTFen poszli w jego ślady. Międzynarodowy charakter Pisma pozwolił Redakcji wystąpić do MNiSW z wnioskiem o podwyższenie jego statusu. Polskie pisma filozoficzne, do których przysyłają swe teksty (oryginały) znani badacze zagraniczni, to nadal duża rzadkość.

Już od poprzedniego numeru Pismo poszerzyło formułę o prace z zakresu hermeneutyki (w szczególności fenomenologii hermeneutycznej). Zapraszam do lektury. Oraz do nadsyłania prac naukowych celem ich publikacji w „Fenomenologii” (warunki określone na końcowych stronach Pisma).

*Prof. zw. dr hab. Andrzej Przyłębski
Instytut Kulturoznawstwa UAM, wiceprezes PTFen*

■
■ **Rozprawy**
■

■ Andrzej Lisak

■ **Projekt transcendentnej i realistycznej fenomenologii zorientowanej noetycznie.**
■ **Wokół dyskusji nad transcendentnym pojęciem świadomości**

Słowa kluczowe: fenomenologia, Husserl, filozofia transcendentna, świadomość, szkoła marburska
Keywords: Phenomenology, Husserl, transcendental philosophy, consciousness, Marburg School

Artykuł niniejszy jest wstępną, bardzo wybiórczą próbą zarysowania projektu fenomenologii, która będzie zarazem transcendentna i realistyczna¹. Punkt odniesienia stanowi tu fenomenologia Edmunda Husserla, a więc filozofia transcendentna i idealistyczna. Czy da się transcendentny idealizm przekształcić w transcendentny realizm? Chcemy pokazać, że fenomenologia realistyczna i nietranscendentna nie jest właściwym modelem fenomenologii, a mówiąc inaczej: nie rozwiązuje problemu samej fenomenologii. Chodzi tutaj o projekt transcendentnej realistycznej fenomenologii pozbawionej husserlowskich sprzeczności i ambiwalencji pojęciowych. Paradoksalnie, dla samego Husserla idealizm transcendentny miał być drogą do realizmu. Stwierdził on: „Idealizm transcendentny zawiera w sobie realizm naturalny” (w *Phänomenologische Psychologie*)². W pozostawionej spuściźnie, nawiązując do słynnej wypowiedzi Kanta z *Krytyki czystego rozumu* o możliwości uzgodnienia idealizmu transcendentnego z realizmem empirycznym, stwierdził natomiast: „żaden zwykły realista nie był nigdy tak realistyczny i konkretny jak ja, fenomenologiczny idealista”³.

¹ Tekst ten jest częściowym tylko zdaniem relacji z wyników osiągniętych w pracy *Filozofia transcendentna między Hegłem a Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii* (Gdańsk 2012). Idea fenomenologii została tam przedstawiona tylko w horyzoncie analiz transcendentnego pojęcia świadomości. Jej pełne przedstawienie wymaga osobnej pozycji książkowej, czego ten tekst winien stanowić zapowiedź.

² Nietłumaczone na język polski pisma Husserla cytuję według edycji Husserliana ze skrótem edycji (Hua), numerem tomu (np. 5) i po przecinku numerem strony.

³ Hua, Dokumente III/7, s. 370.

Istota omawianego tu przekształcenia polega na przyjęciu zupełnie nowego modelu świadomości i tylko ten model da się konsekwentnie teoretycznie powiązać z samym projektem fenomenologii jako filozofii – tylko przy tym modelu fenomenologia może uniknąć wspomnianych tu wewnętrznych sprzeczności i ambiwalencji cechujących myśl Husserla. Filozofia Husserla bazuje na kartezyjskim, zupełnie fałszywym, pojmowaniu świadomości. Świadomość w tym modelu jest w zasadzie utożsamiana z przeżywającym podmiotem. Jeśli świadomość w filozofii transcendentalnej jest fenomenem pierwotnym, czymś, co jest przed samą relacją podmiotowo-przedmiotową, to nie można jej utożsamiać z podmiotem. Świadomość jest analogonem bytu. Gdzież może bowiem być nam dany świat, włącznie z nami samymi jako jego częścią? Wszystko, co jest, jest jej biegunem, konstytuuje się w jej polu. Świadomość zatem, w sensie transcendentalnym, niczego nie konstytuuje, ale jest polem, gdzie można zobaczyć, jak konstytuuje się byt. Zatem punktem wyjścia transcendentalnej refleksji nie jest ani przedmiot, ani podmiot, lecz coś, co poprzedza samą relację podmiotowo-przedmiotową, w której to podmiot i przedmiot konstytuują się jako jej korelaty. Badanie świadomości w sensie transcendentalnym nie jest pozostawianiem w obrębie podmiotu i jego przeżyć, nie ma nic wspólnego z próbą wnikania głęboko w naszą psychikę. Takie jej pojęcie uniemożliwia egologicznie zorientowaną refleksję, umożliwiając natomiast pełne otwarcie na głos fenomenu. W treści tej świadomości badający widzieć winien korzenie, jakie w niej zapaściła przedmiotowość i podmiotowość, co powinno nam pozwolić zrekonstruować drogę tego, jak coś się dla nas staje sensem. W nastawieniu naturalnym widzimy przedmiotowość, odcinając ją od jej podmiotowych źródeł. Błędem jest wyodrębnianie podmiotu i traktowanie go, jakby był czymś danym w odosobnieniu. Nie musimy przystępować do wyprowadzania świata z ja ani ja ze świata. Wyłaniają się one wspólnie, skorelowane z sobą.

Dla Husserla istnieje różnica między sposobem, w jaki przedmioty przestrzenno-czasowe są dane świadomości, a samą świadomością. Można sobie wyobrazić istnienie podmiotu bez świata, ale nie świata bez podmiotu (słynny § 49 *Ideii*). Podczas gdy świat może się tylko przejawiać podmiotowi, to subiektywność nie potrzebuje świata do swego istnienia, i to w ten sposób świadomość rozumiana jako subiektywność staje się dla Husserla niezależnym regionem bytu. Fenomenologia Husserla rozwija się jednak wbrew jej własnym dogmatycznym założeniom, co nie może tu być niestety, ze względu na rozmiary tekstu, dostatecznie pokazane. Husserl sam stwierdza, że pozostaje wielką zagadką, jak świadomość transcendentalna może być czymś absolutnym i zarazem zjawiać

się jako część tego świata. Przy proponowanej tu koncepcji świadomości jest ona absolutna w tym sensie, że stanowi absolutny horyzont odniesienia, w jej polu konstytuuje się zarówno realny podmiot, jak i świat. Kartezjusz i Husserl wychodzą od podmiotu, utożsamiając go zasadniczo ze świadomością, czyniąc z niej, w przeciwieństwie do świata, absolutny region bytu. Jednak to, że Ja ma świadomość, nie znaczy, że Ja jest świadomością. Filozofia transcendentalna nie dokonuje się w obszarze badania relacji między empirycznie osadzonym podmiotem i jego światem, a więc dwoma konstytuującymi się w polu świadomości bytami, ale zajmuje się samym procesem konstytucji. Filozofia transcendentalna musi więc wychodzić od świadomości jako fenomenu pierwotnego. Kant wychodzi od podmiotu, co już stwarza nieprzewycięzalne trudności, o ile nie pojmujemy relacji podmiotowo-przedmiotowej relacyjnie właśnie. Możemy bowiem pojmować relację podmiotowo-przedmiotową na kształt relacji empirycznej, co u Kanta wiąże się z trudnością rozumienia związku podmiotu z rzeczą samą w sobie, oczywiście gdy stosunek podmiotu do przedmiotu nie jest warunkowany nieprzyczynowo. Musiałoby bowiem dochodzić tu do pobudzenia podmiotu przez rzecz samą w sobie, a pobudzenie to można rozumieć już tylko na gruncie empirycznie ukonstytuowanych bytów (z fenomenologów trudność tę u Kanta dostrzegali w Polsce choćby Roman Ingarden).

Współczesna dyskusja dotycząca możliwości transcendentalnego, względnie realistycznego rozumienia fenomenologii Husserla rozgrywa się głównie od czasów tekstu Føllesdala *Husserl's Notion of Noema*⁴ w świecie anglosaskim. Przybrała ona kształt dyskusji między interpretacją z Zachodniego Wybrzeża (szkołą kalifornijską: Føllesdal, Dreyfus, Miller, Smith, McIntyre) i interpretacją ze Wschodniego Wybrzeża (Sokolowski, Drummond, Cobb-Stevens). Pierwszą interpretację można nazwać fregowską. Utożsamia ona noemat z „przedmiotem takim, jak jest intendowany”, i odróżnia od „przedmiotu, który jest intendowany”. Noemat jest wyraźnie odróżniany od aktu, jak i od przedmiotu, stanowi idealne znaczenie, które zapośrednicza relację poznawczą między aktem a przedmiotem. Fregowskość tego ujęcia polega na tym, że intencjonalność jest tu ujmowana analogicznie do odniesienia wyrażen językowych. Sens determinuje odniesienie, czyli referencja dokonuje się przez sens. Jak to ujmują Smith i McIntyre: „teoria intencjonalności nie jest teorią przedmiotu, ale teorią pośrednika [...] dla Husserla akt jest skierowany na przedmiot *via*

⁴ W: „Journal of Philosophy” 1969, nr 66, s. 680-687.

pośredniczący «intencjonalny» byt, noemat aktu⁵. Dla szkoły ze Wschodniego Wybrzeża intencjonalność jest fundamentalną cechą świadomości. Noemat to przedmiot spostrzeżony jako spostrzeżony, „przedmiot-tak-jak-jest-intendowany” jest „przedmiotem-który-jest-intendowany”. Między jednym a drugim zachodzi różnica, ale jest to strukturalna różnica wewnątrz noematu, a nie różnica między dwoma ontologicznie odrębnymi bytami⁶. Jak to ładnie ujmuje Drummond: intendujemy przedmiot poprzez jego sens, ale „poprzez” nie w znaczeniu wychodzenia poza niego, ale „poprzez” w sensie przebijania się przez niego⁷. I oczywiście taka tylko interpretacja jest zgodna z fenomenologią pojmowaną transcendentally. W autoryzowanym przez Husserla ujęciu Finka różnica między noematem a przedmiotem stanowi wewnętrzną różnicę w obrębie noematu⁸. Husserl sam wyraźnie rozróżnia między świadomością (refleksją) światową i transcendentally, i to ta druga właśnie nie jest bezpośrednio dostępna, ale wymaga pewnej metodycznej refleksji. Pierwsza zakłada refleksję na gruncie naturalnego nastawienia, druga refleksję transcendentally. Husserl zatem interesuje się świadomością, o ile stanowi ona pole czy miejsce, gdzie świat się przejawia. Świadomość pojętą jako właściwość psychofizycznie ukształtowanego podmiotu, a więc podmiotu realnego, określać będziemy zatem jako świadomość empiryczną. Jako taka może ona być badana metodami psychologii jako nauki empirycznej, stąd też, ze względu na metodę poznawania i dostępu do niej, używamy takiej nazwy. Husserl pisze zarówno o podmiocie transcendentally jako podmiocie w swej prymarnej konstytutywnej funkcji, jak i o podmiocie empirycznym. To ten sam podmiot, ujęty i zinterpretowany jako ukonstytuowany byt światowy. Podmiotowość, jako proces psychofizyczny zachodzący w psychofizycznym bycie istniejącym w świecie, nie dostarcza nam jednak dostępu do konstytuującego, transcendentally wymiaru świadomości⁹. W jednym i drugim wypadku Husserl wiąże jednak świadomość z podmiotem: podmiotowi empirycznemu odpowiada świadomość empiryczna (światowa), transcendentally – transcendentally. Transcendentally pojęta świadomość zawiera to

⁵ D.W. Smith, R. McIntyre, *Husserl and Intentionality*, Dordrecht 1982, s. 87.

⁶ Zob. J.J. Drummond, *An Abstract Consideration: De-ontologizing the Noema*, w: *The Phenomenology of Noema*, J.J. Drummond, L. Embree (ed.), Dordrecht 1992, s. 108-109.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Zob. E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, pierwotnie w: „Kantstudien” 1933, nr 38, s. 363-364 (przedrukowane w: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-A. Schwarz. Freiburg, München 1976).

⁹ Zob. Hua 6, s. 255; 7, s. 269; 8, s. 71; 17, s. 290.

wszystko, co świat, czy inaczej – to wszystko, co mieści się w pojęciu świata, tylko w inny sposób. Świadomości według zarysowywanej tu koncepcji nie można utożsamiać z Ja (podmiotem), czyli z tym, co jest jednym z jej biegunów. Jeśli tworzymy pojęcie Ja (czy podmiotu) transcendentally, wówczas staje się ono synonimem świadomości, ale jednocześnie fałszywie akcentuje w niej jeden tylko moment – moment podmiotowy. Koncepcja świadomości w *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913) obarczona już jest błędnym punktem wyjścia, bowiem chodzi tu Husserlowi o sztukę zapytywania o samą podmiotowość świadomości. Przyjmuje więc on za oczywiste istnienie pierwotnej identity świadomości z podmiotowością.

Możemy rozumieć zatem pojęcie świadomości dwojako: albo na gruncie naturalnego nastawienia – wtedy świadomość musi być osadzona już w cielesnie ukonstytuowanym Ja i do niego odniesiona, albo na gruncie nastawienia będącego osiągnięciem teoretycznej refleksji – wtedy i sam świat, i ludzki podmiot są czymś, co się konstytuuje w jej polu. Na gruncie naturalnego nastawienia pojmować można świadomość tylko w ten pierwszy sposób. Taką świadomość możemy charakteryzować tylko w odniesieniu do już ukonstytuowanego czasoprzestrzennie świata. Widzimy więc, że: „naprawianie” fenomenologii Husserla idzie tymi dwiema drogami: albo przez urealnienie sytuacji poznawczej, a więc traktowanie jej na gruncie już ukonstytuowanego świata, albo jako próba zachowania transcendentally płaszczyzny refleksji.

W myśli Romana Ingardena kroczącą pierwszą drogą, dla przykładu, świadomość stanowi trzecią podstawową warstwę człowieka, obok ciała i psychiki. Istnieje ona zatem tylko w swym odniesieniu do ciała (do podmiotu obdarzonego cielesnością). Ciało jest bowiem czymś żywym, przeżywającym pewne stany, i świadomość związana jest właśnie z tym przeżywaniem (*Durchleben*), a dokładniej – świadomościowym przeżywaniem. Strumień świadomości jest więc całością składającą się z ciągów czasowych przeżyć. Świadomość, choćby mgliście, wie o sobie samej, a pierwotną formę tej samowiedzy stanowi właśnie przeżywanie – „świadomość siebie samą przeżywa”¹⁰. Świadomość jest bytem, „który dla siebie samego istnieje i w swym czystym istnieniu posiada pewną wiedzę o sobie samym”¹¹. Zakłada to już, że świadomość może na siebie samą skierować odrębny kierowany wolą akt spostrzeżenia (refleksję – co Husserl

¹⁰ R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971, s. 369.

¹¹ *Ibidem*, s. 368-369.

określa jako spostrzeżenie immanentne). W zależności od jasności i wyrazności świadomości istnieje cały szereg odmian świadomościowego przeżywania – od czegoś mrocznego, niejasnego, po absolutnie niepowątpiewalną i adekwatną intuicję przeżywania. Przeżycia te mogą się różnić też stopniem bierności i aktywności: od pasywnego doznawania dat wrażeńowych, po akty, w których udział bierze wola. Świadomość zatem jest ciągiem przeżyć, aktowych i nieaktowych, z organicznie związanym z nimi podmiotem – Ja. Podmiotem świadomości jest Ja doświadczane jako żyjące, „identyczne czyste Ja, które utrzymuje się jako to samo w rozwijającej się ciągle mnogości przeżyć”¹².

Ingarden szczegółowo przeanalizował całe bogactwo świata przeżyć aktowych. W ścisłym sensie świadomością jest dla niego jedynie szeroko pojęta noetyczna strona aktu, mocno powiązana z podmiotem, a więc np. odczuwanie dat wrażeńowych, doznawanie wyglądków, sama intencja aktu. Bytem odrębnym od świadomości są transcendentne rzeczy bądź też same daty wrażeńowe i doznawane wyglądy (inaczej więc niż u Husserla, gdzie los przedmiotów zewnętrznych jest bardziej skomplikowany, bowiem muszą one być wprawdzie transcendentne wobec aktu, ale zarazem jako powiązane z fenomenem do aktów należą, a data wrażeńowe stanowią efektywny składnik świadomości). Myśl Ingardena wydaje się dobrą ilustracją koncepcji świadomości na gruncie naturalnego nastawienia (nie musimy przypominać, że jego koncepcja nie ma oczywiście nic wspólnego z naiwnościami psychologizmu czy bezkrytycznym przyjmowaniem zależności świadomości od tak zwanego „zewnętrznego świata”, a więc przyjmowaniem obiektywności spostrzeżenia zewnętrznego przed jej wykazaniem, co musi prowadzić do błędu *petitionis principii*, dodajmy też, że według Ingardena w obrębie świadomości oczyszczonej z wszelkich włączających ją w realny świat ujęć panują nie związki przyczynowo-skutkowe, a prawa asocjacji i motywacji). W koncepcji tej mamy zatem ciało człowieka powiązane z realnym podmiotem psychicznym i mamy świat zewnętrzny; powiązana, względnie połączona z podmiotem świadomość łączy te dwa światy. Istotą tak charakteryzowanej na gruncie naturalnego nastawienia sytuacji poznawczej jest świadomość przeżycia, zakładająca już uprzednią konstytucję świata. Musimy bowiem wiedzieć, że jesteśmy czasoprzestrzennie ukonstytuowaną cielesnością, która **ma** przeżycie już pierwotnie ukonstytuowanego świata zewnętrznego, i że to przeżycia dopiero dają nam dostęp do świata. Świadomość natomiast w jej

transcendentalnym ujęciu nie jest pośrednikiem między dwoma biegunami: przedmiotowym i podmiotowym, ale zawiera już w sobie świat w całości, gdzie strona podmiotowa i przedmiotowa konstytuują się jako bieguny tak pojmowanej świadomości.

W Polsce badacze w „naprawianiu” Husserla podążają raczej, za Ingardenem, realistycznym śladem. Skoro związek między podmiotem i przedmiotem jest czymś pierwotnym, to świadomość (w sensie empirycznym) nie obiektywizuje, a tylko odzwierciedla to, co zostało zobiektywizowane. Podmiot dysponujący ciałem potrzebuje komunikacji ze światem, komunikacji podmiotu jako całości z całością świata. Wtedy świadomość jest odbiciem, odbiciem tego, co obiektywne, przenikniętym pojęciową treścią i wiążącą tę treść z całą naszą wiedzą o świecie. Bycie świadomym oznacza wówczas dysponowanie osobistym modelem świata. Ów model pozwala na orientację i działanie w świecie: „podstawowym pretendencem do miana świadomości w znaczeniu przymiotnikowym – pisze Andrzej Półtawski – byłby właśnie model czy obraz świata taki, jaki zawdzięczamy naszej wiedzy i doświadczeniu”¹³. Husserlowski związek intencjonalnych sensów, ujmowany przez podmiot z jego habitualnościami i umożliwiający mu orientację w świecie, stawałby się wtedy modelem rzeczywistości, którym dysponuje Ja:

Ów model świata nie zawiera się oczywiście w świadomości jako obecności naocznej, lecz tkwi niejako za kulisami, aby stamtąd umożliwić przytomną obecność podmiotu i jego rozumienie danych, dostarczonych przez zmysły¹⁴.

¹³ A. Półtawski, *Człowiek i świadomość (w związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”)*, w: *idem, Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Warszawa 2011, s. 253. W tym kierunku reinterpretacji myśli Husserla zdążyła właśnie „krąg” Profesora Andrzeja Półtawskiego. Główne źródło inspiracji stanowi w nim klasyczna praca Henri Ey’a *La conscience* (2. wyd.), Paris 1968 (istnieje też jej przekład niemiecki). Jak pisze Ey: „Byt psychiczny [...], będąc świadomy i stając się świadomy to przeżywać szczegółowość swego własnego bytu, przenosząc ją w ogólność swej wiedzy” (s. 1); „Być świadomym to dysponować osobistym modelem świata” (s. IX); „Być świadomym to przeżywać szczegółowość swego własnego bytu, przenosząc ją w ogólność swej wiedzy” (s. 1); „Być świadomym to dysponować osobistym modelem świata” (s. 36; cytaty w przekładzie Półtawskiego). Idee te znajdziemy w tle wielu tekstów Półtawskiego (tytułem przykładu: *Problematyka doświadczenia „zewnętrznego” w filozofii Romana Ingardena* czy niżej cytowany; oba w zbiorze *Po co filozofować?*). Do kręgu tego należy zaliczyć Marka Maciejczaka (np. *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*, Warszawa 2001) i Roberta Piłata (np. *Umysł jako model świata*, Warszawa 1999).

¹⁴ A. Półtawski, *Świat a ontologia Ingardena*, w: *idem, Po co filozofować?*, *op. cit.*, s. 81.

¹² *Idem, Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 2, Warszawa 1987, s. 170.

Interpretacja taka pozostaje w duchu realizmu Ingardena, jak i interpretacji z Zachodniego Wybrzeża. Przedstawiane tu pojęcie świadomości (transcendentalne) to zupełnie odmienne pojęcie od powyższego.

Problematyka filozofii transcendentalnej jest zatem problematyką konstytucji (być może należy rzec – pierwotnej konstytucji), nie można więc mówić o relacjach w obrębie tego, co ukonstytuowane, ale o tym, jak to, co jest, się konstytuuje. Z punktu widzenia transcendentalnej świadomości konstytucja winna być pojmowana jako proces tworzenia sensów¹⁵. W filozofii transcendentalnej przedmiot nie może być bytem odrębnym od świadomości (rozumianej transcendentalnie), ponieważ dopiero w niej się konstytuuje. Świadomość nie może należeć do podmiotu, bowiem to w jej polu musi być dopiero wykazane, jak konstytuuje się realny cielesny podmiot obdarzony przeżyciami świata (a więc świadomością nie w sensie transcendentalnym, a mundalnym). Taka świadomość, w sensie zobiektywizowanym, a więc pojmowana jako coś, co otwiera już ukonstytuowaną cielesnie podmiotowość na świat, może stać się przedmiotem badania wszelkich nauk empirycznych. Psychologia zatem, jak i wszelkie inne nauki kognitywne, ma przedmiot zupełnie inny niż filozofia transcendentalna. Mylić oba przedmioty to mylić świadomość, w której polu wszystko się dopiero konstytuuje, ze świadomością, która sama dopiero się tworzy jako własność (warstwa) podmiotu konstytuującego się jako cielesność (a więc jako należącego do ukonstytuowanego świata). Wbrew dogmatycznym założeniom sam Husserl zdaje się rozumieć świadomość jako pole, przez które możemy ujrzeć proces konstytucji (w artykule z *Brytannica* pisze, że świadomość to „pole samodoświadczenia”¹⁶).

Filozofia może więc zajmować się albo światem już ukonstytuowanym, światem rzeczy, albo tym, jak świat się dopiero konstytuuje – tym polem, miejscem, w którym możemy śledzić ten proces, jest pojmowana transcendentalnie świa-

¹⁵ Pojęcie konstytucji u Husserla omawia dokładniej Roman Ingarden w odczycie *Zagadnienie konstytucji i sens rozważania konstytutywnego u Edmunda Husserla* (wygłoszonym na III Międzynarodowym Colloquium Fenomenologicznym w Royaumont w 1957 roku). Tekst polski w: R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 516-549 (tekst francuski w: *Cahiers de Royau Mont, Philosophie III, Husserl*, Paris 1959, s. 242-264). Ingarden wyróżnia tam trzy znaczenia pojęcia „konstytucja” u Husserla: (1) jej ujęcie statyczne jako sensu przedmiotu określonego przez mnogość wyglądów i intencji aktów, (2) jako proces tworzenia takiego sensu i (3) jako wzrastanie przeżyć w przebiegu faz pierwotnego płynięcia świadomości. Trzeci sens, jako zorientowany noetycznie, musi być przez nas odrzucony, podobnie ujęcie statyczne, pozostaje zatem ujęcie drugie, a więc ujęcie genetyczne.

¹⁶ Hua 9, s. 294.

domość. Nieprzewycięzalną trudnością wszelkiej realistycznie zorientowanej filozofii, która odrzuca możliwość refleksji transcendentalnej, jest niemożliwość wyjaśnienia samej relacji podmiotowo-przedmiotowej w przypadku, gdy wychodzimy od świadomości jako warstwy już ukonstytuowanej cielesnej podmiotowości. Obdarzony świadomością cielesny podmiot sam już należy do tego, co jest podmiotowe i przedmiotowe zarazem. Ujmując to najprościej: z punktu widzenia tego, co już ukonstytuowane, nie można zrozumieć samej konstytucji. Filozofia uprawiana w naturalnym nastawieniu zajmuje się światem, abstrahując od jego podmiotowego ujęcia. Fizyk czy stolarz nie musi w obrębie swoich zainteresowań wiedzieć, jak w polu świadomości konstytuuje się stół i każdy inny obiekt fizyczny. Filozofia transcendentna zajmuje się sposobem, w jaki byt dany jest w polu świadomości (bada byt w *modi* „jak” dania świadomości), z samej istoty zajmuje się więc problematyką konstytucji. Nie może tu jednak chodzić o dogmatyczne pytanie, z góry przesądzające o idealizmie: „Jak świadomość (= podmiotowość) konstytuuje byt?”, ale o rzeczywiście krytyczne pytanie: „Jak w polu świadomości konstytuuje się byt?” Świadomość nie jest wówczas jakimś bytem, ale punktem, w którym ujawnia się sposób, w jaki świat jest dany dla podmiotu. Dla Husserla jako tego, który zamyka projekt fenomenologii w ciasnych karczańskich ramach, „świadomość w sobie samej posiada sobie właściwy byt (*Eigensein*), którego w jego istocie nie trafia fenomenologiczne wyłączenie”¹⁷. Filozofia transcendentalna jako filozofia świadomości jest rodzajem filozoficznej strategii poznawczej ujawniającej aktywność podmiotu. W tej strategii bytem może być jedynie to, co posiada status bycia ukonstytuowanym w polu świadomości. Istota filozofii transcendentalnej jako filozofii świadomości polega na tym, że nie może ona abstrahować od podmiotowego sposobu, jak są nam dane rzeczy, co dotyczy też konstytucji w polu świadomości samego podmiotu. Z tej przyczyny nie można mówić o istnieniu rzeczy transcendentnych wobec świadomości, bowiem oznaczałoby to, że sama świadomość już z góry i bezkrytycznie została zredukowana i cofnięta do sfery subiektywności. Z tego punktu widzenia świadomość jako własność, warstwa psycho-cielesnego podmiotu, sama konstytuuje się w polu pierwotnej świadomości (rozumianej transcendentalnie), jako coś, co posiada swoją swoistość, swoje zindywidualizowane własności.

¹⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził Roman Ingarden, Warszawa 1975, s. 59 (dalej jako *Idee I*, z numerem strony).

Rozważmy kolejną podstawową kwestię, kwestię przeżyciowego modelu świadomości: świadomość to strumień przeżyć. Posłużmy się przykładem z prac Jean-Paula Sartre'a. Oglądam wspaniały zachód słońca. Świadomość kieruje się całkowicie ku temu przedmiotowi intencjonalnemu, nie ma tu miejsca na *ego*. Nie ma zatem tu samoświadomości w potocznym tego słowa znaczeniu, ponieważ *ego* nie zostało tu założone jako przedmiot. *Ego* istnieje, *ego* jest, ale jest skoncentrowane na noemacie. Możemy powiedzieć, że *ego* jest w cieniu – zgodnie z etymologią języka: „przed” dany jest przedmiot, podmiot jest „pod”. To, co jest „pod”, nie może być „przed”. Jedynie zachód słońca może być założony jako przedmiot. Zakładanie *ego* odbywa się na poziomie świadomości nie pierwotnej, a refleksyjnej, krócej: na poziomie refleksji. Wtedy to, według Sartre'a, samą świadomość przekształcamy w przedmiot intencjonalny i wtedy zostaje założone *ego*, co oznacza, że wyłania się moje ja jako przedmiot świadomości refleksyjnej. Pierwotnie świadomość jest więc noetyczna. Oczywiście, oglądając zachód słońca, na poziomie świadomości pierwotnej mam też samoświadomość zachodu słońca, ale jest ona niepozycjonalna, względnie nietetyczna wobec *ego*. Podstawą fenomenologii według Sartre'a jest ta przedrefleksyjna świadomość (a więc w używanym tu języku: świadomość w sensie transcendentalnym), w której nie pojawia się *ego* świadomości refleksyjnej. Nie „widzimy” więc przeżyć. W naszym modelu zatem mówimy o fenomenologii noematycznej, a nie noetyczno-noematycznej. Pierwotnie dane są nam noematy, sensory. Nie wychodzimy od świadomości rozumianej jako strumień przeżyć, od danej nam pierwotnie noezy, do przedmiotów. Ja jako posiadające przeżycia musi się konstituować w polu świadomości pojmowanej transcendentalnie jako psychofizyczny podmiot, a więc jako podmiot dysponujący ciałem. Nie „widzimy” więc przeżyć, ale możemy je rekonstruować. Co najwyżej zatem możemy mówić o fenomenologii noematyczno-noetyczno-rekonstruującej. Zaznaczmy jeszcze, że zdaniem Sartre'a, nie można wyprowadzać ani świata z Ja, ani Ja ze świata, bo istnieją one tylko we wzajemnej korelacji. Błędem jest wyodrębnianie podmiotu i traktowanie go, jakby był czymś danym w odosobnieniu – zatem kartezjański punkt wyjścia jest dla Sartre'a niemożliwy. Absolutna świadomość jest dla niego bezosobowa i pozbawiona podmiotu. Ja i świat same są przedmiotami tej absolutnej świadomości¹⁸.

¹⁸ Zob. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, „Recherches philosophiques” 1936-1937, nr 6, s. 85-123. Zob. także: *idem*, *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. P. Beylin, Warszawa 1970.

Proponowany tu model świadomości nie jest wymysłem autora tego tekstu, jest rezultatem długiego rozwoju poheglowskiej filozofii transcendentalnej, był rozwijany zwłaszcza w obrębie neokantyzmu przez takich myślicieli, jak Alois Riehl, Hermann Cohen czy Paul Natorp. Zwłaszcza warto tu przypomnieć koncepcję świadomości szkoły marburskiej, koncepcję, której wartość teoretyczna wskutek jej uwikłania w skrajnie idealistyczny system po dzień dzisiejszy jest nierozpoznana. Szkoła marburska zajmuje się, jak to się określa, „faktem kultury”, a więc obiektywizacjami ludzkiej aktywności przybierającymi zwłaszcza postać nauki, moralności, sztuki i religii. Świadomość jest w jej właściwym sensie pojmowana jako obiektywizująca. Gdyby zadać pytanie, przykładowo, Kartezjuszowi i Cohenowi, „Co to znaczy, że jesteśmy zamknięci w klatce świadomości?”, to padłyby dwie diametralnie różne wypowiedzi. Dla Kartezjusza może to znaczyć, że jesteśmy zamknięci, uwięzieni w klatce swoich przeżyć i problemem jest, jak się z niej wydostać, żeby dostać się do tego, co obiektywne. Dla marburczyków odwrotnie, żyjemy w świecie już zawsze zobiektywizowanych sensów, obiektywnym porządku świata, twórców obiektywizującej świadomości, i wydostać się z niego, dotrzeć do bezpośredniości przeżycia, to tylko nieosiągalne marzenie. Tam, gdzie znajduje się Kartezjusz, tam, zdaniem Cohena i Natorpa, nie możemy się w ogóle dostać.

W trakcie lektury pism twórcy szkoły marburskiej, Cohena, widzimy, jak bezustannie polemizuje on z filozofami, którzy wracają do subiektywności, do tego, co psychiczne, do samoświadomości, z myślicielami, którzy mieszają to, co czysto psychologiczne, z tym, co transcendentalne. Myśl Cohena nie jest zwrócona na myślący podmiot, na *cogito*, tak jak jest ono pojmowane w kartezjańskiej tradycji, formy poznawcze nie stanowią żadnego uposażenia podmiotu, a tym bardziej nie mogą być wrodzone. Świat, który bada Cohen, jest autonomiczny wobec podmiotu, jest to rozum zobiektywizowany, jest to świat kultury. To, co transcendentalne, nie ma nic wspólnego z podmiotem, lecz ze świadomością. A świadomości absolutnie nie można utożsamiać z podmiotem. Świadomość jest czymś pierwotnym i to w jej polu konstituuje się i przedmiotowość, i podmiotowość. Podmiotowość konstituowana przez transcendentalną świadomość sama nie może być transcendentalna, lecz musi być empiryczna, i poznający podmiot może być co najwyżej przedmiotem empirycznej psychologii. Bój się toczy o to, czy mamy pozostać zamknięci w klatce interpretowanej egologicznie świadomości i pozostaniemy w świecie jedynie subiektywnie ujmowanych sensów, czy też potrafimy się przedostać do świata obiektywnie (a więc intersubiektywnie) ukonstituowanych przedmiotów. Ten obiektywistyczny zwrot jest widoczny w samej terminologii. Cohen odróżnia pytanie o jedność świadomości (*Bewusstsein*) od

fizjologiczno-psychologicznych badań, w których tematyzowana jest, nazwijmy to, naturalna czy też empiryczna świadomość, *Bewusstheit*, a więc taka świadomość, która może być badana metodami empirycznymi przez np. psychologa czy psychiatrę. Cohen zastanawia się nad pytaniem, jakby to było badać sposób, w jaki w umyśle Mozarta powstają jego słynne melodie. I komentuje: pytanie takie jest „niedojrzałością”, jest „niewdzięcznością wobec nauki”¹⁹. Tylko analiza partytur czy zjawisk dźwiękowych może dopiero umożliwić zrozumienie tej muzyki. Gdybyśmy nawet mogli znaleźć się w umyśle Mozarta i „widzieć” proces powstawania jego muzyki, nic by z tego nie wynikało. To, co subiektywne, by mogło stać się przedmiotem poważnego badania, musi być już obiektywizowane. Oczywiście w muzyce mamy do czynienia z tym, co najbardziej subiektywne, intymnymi uczuciami, emocjami, ale dane jest to nam jako to, co obiektywizowane. To, co się nie obiektywizuje we właściwy dla każdej dziedziny sposób, jest poza obszarem filozofii transcendentalnej. Natorp przytacza znowuż słowa Schillera, doskonale oddające trudność dotarcia do pierwotności przeżycia, i komentuje je dalej:

„Dusza mówi, tak mówi, ach, to już nie dusza”: te słowa poety pojmowane w wąskim sensie wyrażają, ujmując dosłownie i w ogólności, sytuację psychologii, która ma za zadanie *psyche* dać *logos*, duszy język. [...] Dla badania psychologicznego to, że odczuwam, nie jest wystarczającą daną – to, co odczuwam, musi być w jakiś sposób wypowiedzialne. Każda wypowiedź jest już więc określeniem, sprowadzeniem, poprzez subsumpcję do gotowych już pojęć, na przykład: „to jest czerwone”: tutaj „czerwone” i „to” są bez wątpienia pojęciami ogólnymi nawet wyższego stopnia²⁰.

Przeżycie jest zatem czymś najbardziej źródłowym, ale i niejawnym, jest nam dane, ale zarazem skryte. Możemy powiedzieć, że Ja, ukonstytuowane jako psychofizyczne Ja, ma przeżycia, bo stwierdzenie to jest uznaniem, że psychika jest w pewnym ciełe (przeżycia musi mieć coś), ale sama świadomość jako fenomen pierwotny nie może być rozumiana jako przeżycie Ja, bo taki sposób mówienia z góry zakłada postawę obiektywizującą. Innymi słowy, nie można nijak utożsamiać Ja ze świadomością. Psychologia Natorpa chce analizować tę pierwotną świadomość czy też pierwotną sytuację świadomości. Analizując sens świadomości, wyróżnia on trzy jej momenty: 1. coś, co jest uświadamiane; 2. ten,

¹⁹ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1918, s. 422.

²⁰ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Ersts Buch. Objekt und Methode der Psychologie*, Tübingen 1912, s. 98.

kto jest tego świadomy; 3. związek między tymi momentami (*dass irgend etwas irgend wem bewusst ist*)²¹. Te trzy momenty nazywa Natorp odpowiednio: pierwszy – treścią (*Inhalt*), w zasadzie nieodróżnialną od przedmiotu, drugi – Ja (*Ich*) lub podmiotem (równoważne w zasadzie z przeżyciem), a trzeci – uświadamianiem czy, jak to też pierwotnie określał Cohen, świadomością empiryczną (*Bewußtheit*). Te trzy aspekty mogą być wyróżnione *in abstracto*, w rzeczywistości bowiem są ściśle powiązane. „Coś mi jest dane, to znaczy w akcie świadomości odniesione do mnie (Ja), Ja odnosi się w akcie świadomości do czegoś, czego jest świadome – dopiero ten wzajemny związek można określić aktem świadomości”²². Pojęcie świadomości jest zatem całościowym ujęciem tych trzech momentów. Dla Natorpa pytanie o to, czym jest sam ten związek, nie ma sensu, związek ten jest podstawowym rysem świadomości, czymś ostatecznym (*ein Letztes*), co nie wymaga już dalszego wyjaśnienia czy redukcji.

Widać tu wyraźnie, jak różny jest omawiany tu model świadomości od wszelkich prób jej autoreferencyjnego pojmowania. Uprzedmiotowanie siebie oznacza, że to, co posiada funkcję podmiotu, który jest czegoś świadomy, samo staje się przedmiotem, którego ma się świadomość. Zwróćmy też uwagę na pozycję źródłowego Ja – nie jest ono według autora ani faktem, ani fenomenem, ani czymś istniejącym. Zasadniczo stanowi ono tylko *relatum* relacji, któremu przeciwstawia się treść świadomości. Można metaforycznie powiedzieć, że Ja jest zanurzone w tym, od czego się oddziela, ale przy wszelkiej próbie jego uprzedmiotowienia przestaje nim być. „Świadomość – pisze Natorp – nie może sama być świadoma we właściwym sensie, ale tylko niejako przez swoje odbicie w treści”²³. I Ja, i świadomość zostają uznane za coś nieprzedmiotowego, względnie uprzedmiotowanego: „Ja nie pozwala się w swej źródłowości uczynić przedmiotem [...]”²⁴. Szczególne znaczenie ma to zwłaszcza w przypadku samoświadomości, która również nie poddaje się obiektywizacji. Moment Ja można więc uchwycić tylko negatywnie: „jest podstawą wszelkich faktów, podstawą wszelkiej egzystencji, wszelkiego dania, wszelkiego zjawiania”²⁵. Najmniej analizuje Natorp trzeci moment świadomości, uświadamianie – *Bewusstheit*, który jest, jak też sama świadomość, istnością relacyjną. Jego jednak też nie można

²¹ *Ibidem*, s. 24.

²² *Ibidem*, s. 26.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, s. 32.

²⁵ *Ibidem*.

uczynić przedmiotem: „Być świadomym (*Bewusst*) znaczy: być przedmiotem dla jakiegoś Ja; to bycie-przedmiotem nie pozwala się samo uczynić ponownie przedmiotem”²⁶.

Trójczłonowy fundamentalny schemat Ja, treści i uświadamiania pozwala, zdaniem Natorpa, rozwiązać wiele wcześniejszych wątpliwości i nieporozumień, takich jak rozdzielanie aktu i treści, co powodowało fałszywe i zbyt techniczne ujęcie czynności świadomości, czy rozdzielanie treści i przedmiotu. Ostrze argumentacji jest tu skierowane przeciwko takim ujęciom świadomości, gdzie światem, w którym przebywa Ja, jest immanencja świadomości (a więc przeżycia). W niej dopiero szukamy ścieżek, które mogą nas doprowadzić do tego, co transcendentne. Model Natorpa pokazuje natomiast coś odwrotnego: jesteśmy już zawsze bezpośrednio przy rzeczy (treści), a Ja (przeżycie) się skrywa i musi być dopiero wtórnie rekonstruowane.

Podstawowa relacja *Ich – Bewusstheit – Bewusstseinhalt* określa zadanie psychologii, jak i całej filozofii. To, co możemy napotkać, to zawsze treść świadomości lub też przedmiot, czyli to, co się konstytuuje poprzez treści świadomości – przedmiot jest z punktu widzenia relacji poznawczej powiązaniem momentów treści. Ja jako to, co coś przeżywa, jest w zasadzie dla Natorpa z przeżyciem identyczne. Od strony przedmiotu *Bewusstheit* wskazuje na treść, od strony podmiotu wskazuje na przeżycie. To, co jest naprzeciwko przeżycia, to treść świadomości. Przeżycie jest czymś niejawnym, ale najbardziej źródłowym, mówi się o „absolutnej źródłowości przeżycia”²⁷. Przeżycie jest nam zatem dane, ale niejawne, skryte. To, co inni myśliciele utożsamiają ze świadomością, jest samo tylko niejawnym, ale najbardziej źródłowym jej elementem – przeżyciem. To jednak, z czym mamy bezpośrednio do czynienia, to druga strona, to, co jest nam w przeżyciu dane, świadome coś, noemat, a nie samo przeżycie. To, co jest w fenomenologii traktowane jako punkt wyjścia refleksji i opisu, nie może być dla nas jawne, aczkolwiek sama świadomość w sensie natorpowskim jest nam dana jako jedność jej trzech momentów. Model tej myśli to, jak widzimy, model filozofii transcendentalnej zorientowanej noematycznie, a nie noetyczno-noematycznie.

Problem kartezjański polega na tym, jak od tego, co mentalne, dojść do tego, co realne. To, czym jest fenomenologia Husserla, jest w zasadzie określone przez jej kartezjański motyw. Kartezjanizm ten przybrał u Husserla postać transcen-

²⁶ *Ibidem*, s. 29.

²⁷ *Ibidem*, s. 32.

dentalnej fenomenologii noetyczno-noematycznej. Wydaje mi się, że jedynym teoretycznie konsekwentnym modelem fenomenologii może być tylko fenomenologia czysto noematyczna. Kartezjanizm zawiera dwa podstawowe przekonania: po pierwsze, uznanie dualizmu bytu i świadomości jako dwóch odmiennych rodzajów substancji i, po drugie, uznanie prymatu świadomości – jest ona nam bliższa, lepiej znana i pewniejsza. W takim modelu faktem pierwotnym jest przeżycie, a rzeczy są mi dane przez przeżycia (są dane w przeżyciach). Czy stojąc przy stole, mam do czynienia z przeżyciem stołu, w którym (względnie przez które) jest mi dany stół, czy mam do czynienia po prostu ze stołem? Przecież widzę stół, a nie przeżycie. Przeżycie jedynie **domniemuje**, ponieważ wiem, że istnieję jako ukonstytuowane w przestrzeni ciało, dla którego dana rzecz istnieje zewnętrznie wobec niego. Przeżycia nie są dane, ale domniemane (a w aspekcie teoriopoznawczym, jakby powiedział Natorp, wtórnie rekonstruowane). O ich posiadaniu mówimy tylko przy obiektywizacji samej sytuacji poznawczej – mówimy i wiemy, że je posiadamy, ale ich nie „widzimy”. Istnieję tak, że są mi dane same rzeczy, związek między podmiotem a światem jest pierwotny i bezpośredni i nie ma tu kartezjańskiego podwojenia rzeczywistości, dwóch światów: świata świadomości, *res cogitans*, i świata rozciągniętych przedmiotów, *res extensa*, gdzie z jednego muszą się wydostać do drugiego. Stanowisko kartezjańskie utrzymuje ostre przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu i dlatego właśnie problem przejścia od podmiotu do przedmiotu musi pozostać tu nierozwiązywalny.

Skąd w takim razie przekonanie, dość powszechne w filozofii od czasów empiryzmu brytyjskiego, że pierwotnie dane są nam przeżycia? Jest ono rezultatem postawy obiektywizującej. Wiem mianowicie, że tu przede mną jest stół, wiem, że mam ciało i to ciało ma umysł, a umysł posiada myśli i przeżycia. Taki błąd, błąd introjeksji czyli rzutowania do wewnątrz, jest projekcją myślenia topologicznego, polega on na wkładaniu tego, co widziane, a więc tego, co mentalne, we wnętrze człowieka, a więc sytuowaniu go w obrębie relacji przestrzennej – dokładnie błąd ten analizował już Avenarius, autor tego terminu. To, że mamy mózg i myślenie, nie oznacza, że mózg ma myśli. Ciało i mózg zajmują miejsce w już ukonstytuowanej przez naszą świadomość, nasze myślenie przestrzeni. Samo myślenie nie ma rzeczywistego miejsca. Nie jest tak, że istnieją rzeczy fizyczne w zewnętrznym świecie, a rzeczom tym odpowiadają ich psychiczne obrazy w świadomości i wiedzę o tym, co zewnętrzne, zawdzięczamy tym psychicznym obrazom. Doświadczamy tylko rzeczy, które sami rozdajemy na rzeczy i ich obrazy. Zakładamy bowiem, że rzeczy nie mogą być w naszym umyśle, ale są na zewnątrz nas, w naszym umyśle są zaś tylko ich obrazy. Tak

naprawdę to rzeczywista sytuacja jest niekartezjańska: pierwotnie dane są nam rzeczy, ich przeżycia są domniemane. O przeżyciach mogę mówić po dokonaniu się już w świadomości tej pierwotnej obiektywizacji, natomiast sama świadomość nie składa się z przeżyć. Moje ciało, moje ludzkie świadome ciało, ma przeżycia, a nie świadomość. Paradoksalnie, cała Husserlowska fenomenologia dokonuje się zatem w nastawieniu naturalnym, naiwnie realistycznym, a więc dogmatycznym, pozostaje więc w sprzeczności z własnymi założeniami. Świat jest świadomości bezpośrednio dany, a nie wyłania się dopiero z naszych przeżyć. Model noetyczno-noematycznej fenomenologii jest fałszywy. Bezpośrednio dane są nam rzeczy, akty naszej świadomości nie mogą być nam bezpośrednio dane, ale co najwyżej rekonstruowane poprzez analizę noematów. Natorp ma rację, przeżycie mogą jedynie wtórnie rekonstruować. To widząc sam stół, uświadamiam sobie wtórnie, że jest on dany przez wyglądy, uświadamiam sobie czasowy przebieg jego dania itd., a więc wtórnie uświadamiam sobie noetyczne momenty aktu świadomości. Świat nie jest włożony w naszą jaźń, byśmy dopiero z niej i poprzez nią musieli docierać do świata.

Na tym polega kartezjańskie więzienie przeżyć – nie obcujemy ze światem, ale jesteśmy zamknięci, uwięzieni w więzieniu własnych przeżyć, klatce własnej świadomości (teza po niemiecku nieraz określana jako *Satz des Bewusstseins*²⁸). Mamy tu do czynienia z zapomnieniem tego, jak wygląda elementarna sytuacja poznawcza. Sytuacja ta *a priori* ma i musi mieć charakter obiektywizujący. Wygląda ona tak, że to, co widzę, widzę bezpośrednio, a nie poprzez przeżycia: widzę teraz np. stół i **nie jest mi dane przeżycie** stołu. Ja oznacza tu też coś obiektywnego. Nie oznacza zatem żadnej jakiejś subiektywności, która jest tylko subiektywnością. Oznacza też to, co widzę. A co widzę? Widzę na stole, na klawiaturze laptopa swoje ręce, czuję swoje ciało, ujmuję korelację między stanami psychicznymi tego Ja, które stanowią, a ruchami mych rąk, np. między chęcią sięgnięcia po łyk herbaty a wyciągnięciem mojej ręki. Jednym zdaniem: jestem dany sam sobie jako coś równie zobiektywizowanego, jak krzesło, na którym siedzę, i stół, przy którym siedzę. Jak więc mają się przeżycia do podmiotu, którym jestem? Nie są one mi dane bezpośrednio, **ale są domniemane** jako przynależne do konstytuującej się cielesnej bryły. Redukowanie świata do więzienia przeżyć, do jaskini Ja, a zwłaszcza sugerowanie, że to Ja samo ma demiurgiczną moc tworzenia, zafałszowuje rudymenarną sytuację poznawczą. Świadomość,

²⁸ Zob. R. Ingarden, *Studia z teorii poznania*, Warszawa 1995, s. 10.

że mamy przeżycia, może być dana tylko wtórnie, zakłada mianowicie świadomość, że istniejemy jako ciała w czasoprzestrzennym świecie. Sama ta związana z podmiotem świadomość jest świadomością empiryczną, musi być rozumiana na poziomie już tak a nie inaczej ukonstytuowanej rzeczywistości, jest powiązana z umysłem – aparatem wytwarzającym wewnątrz cielesnej bryły obraz, reprezentację świata. Świadomość w takim jej rozumieniu – świadomość empiryczna – jest tylko narzędziem naszej cielesności. Mamy zatem dwa równouprawnione pojęcia świadomości: (1) jako pierwotności, poprzez którą (względnie w której – na tym poziomie związki topologiczne nie mogą jeszcze istnieć) coś jest dopiero dane (pojęcie transcendentne), i (2) jako to, co już ukonstytuowane i co stanowi właściwość (własność, warstwę) ukonstytuowanej cielesnie podmiotowości. Możemy te dwa pojęcia określać jako pojęcie świadomości empirycznej i pojęcie świadomości w sensie transcendentnym. Różnica między nimi jest różnicą między samym aktem dania świata a wytwarzaną wtórnie świadomością jego dania. Zewnętrzny świat, jak i sama podmiotowość są nam dane bezpośrednio, ale obiektywizacja tej sytuacji wymaga uznania istnienia cielesnego podmiotu uposażonego w organy, poprzez które świat jest dany. Jesteśmy więc „nositelami” dwóch świadomości: świadomości jako pierwotności, przez którą jestem sam sobie dany i przez którą dany mi jest świat, oraz świadomości jako zobiektywizowanej własności ukonstytuowanego czasoprzestrzennie podmiotu. Stosunek jednej do drugiej musi być taki, że jestem świadomy tej świadomości empirycznej, co oczywiście wskazuje na pierwotność świadomości w sensie transcendentnym (co najlepiej unaocznia model Natorpa). Nie przeczy to też pierwotnej intuicji tego, czym jest świadomość, a wręcz ją umacnia. Bycie świadomym zakłada bowiem świadomość bycia świadomym. I nie chodzi tu o możliwość stworzenia n-elementowego łańcucha kolejnych uświadczeń sobie tego, co uświadomione. Odwrotnie, to opisywana tu sytuacja jest wzorcowa, można rzec paradygmatyczna, jeśli chodzi o model świadomości rozumianej jako świadomość tego, co świadome. Inaczej mówiąc – „świadomość jest siebie świadoma” oznacza pierwotną świadomość (świadomość w sensie transcendentnym) tego, że jesteśmy świadomi tego, że jesteśmy ukonstytuowaną w polu tej świadomości cielesnością obdarzoną świadomością (świadomością w sensie empirycznym). Świadomość z istoty zatem ma własność przekraczania własnej pozycjonalności, a więc właśnie własność obiektywizacji, zwłaszcza obiektywizacji samej sytuacji poznawczej – i to jest warunkiem istnienia świadomości w sensie transcendentnym. Rozumieć głębiej i szerzej to znaczy szukać coraz głębszych warstw w polu świadomości, gdzie się konstytuuje byt.

U Husserla wszelkie przeżycia (i właśnie jako przeżycia) w odniesieniu do transcendentalnej subiektywności mają ten sam przeżyciowy status: zarówno coś, co jest dane w naoczności, jak i to, co przypomniane, wyobrażone. Byt jest bowiem ujmowany u Husserla *via* przeżycie, gdy natomiast z punktu widzenia transcendentalnej świadomości sprawy się mają zupełnie inaczej. Świadomość bowiem jest tym miejscem, gdzie ujawnia się bezpośrednio bycie świata. Przeżycia ma jedynie to, co się konstytuuje w polu świadomości, mianowicie realna podmiotowość. To, co wyobrażone czy przypomniane, nie należy do bytu, ale stanowi uposażenie realnego podmiotu (który sobie coś wyobraża, coś przypomina) i jako takie ma status w transcendentalnej świadomości przeżycia (przeżycia, które posiadają konstytuujące się w polu świadomości cielesne podmioty), podczas gdy naoczna więź ze światem nie może być dana transcendentalnej świadomości przeżyciowo (dana jest tak tylko z perspektywy empirycznie ukonstytuowanych podmiotów). Traktowanie pierwotnego doświadczenia świata jako przeżycia cofa świadomość w sferę immanencji, a świadomość ma być pierwotnym punktem oparcia refleksji jeszcze przed wszelkim podmiotowo-przedmiotowym rozróżnieniem. To zatem, co bezpośrednio dane w naoczności, konstytuuje się w świadomości na zupełnie innym pięttrze konstytucji niż to, co stanowi przedmiot fantazji, przypomnienia, wyobrażenia itd.

Dla Husserla oczywiście rzeczy są nam dane bezpośrednio – dany jest mi stół, a nie jego obraz. Stąd jesteśmy zamknięci w klatce przeżyć, ale nie oznacza to, że obcujemy z nimi, przeżyciami, bezpośrednio. Takie obcowanie wymaga kolejnego aktu świadomości, mianowicie spostrzeżenia immanentnego. Kieruje się ono na akty (przeżycia) i dane w nich przedmioty: „**Sposobem bycia przeżycia jest to, że jest ono zasadniczo spostrzegalne w refleksji**”²⁹. Dla Husserla „to, jak można poznać immanencję, jest zrozumiałe, to, jak można poznać transcendencję, jest niezrozumiałe”³⁰. A jest przecież, jak staramy się pokazać, zupełnie odwrotnie, nie jesteśmy zamknięci w immanencji przeżyć, bo podstawowa nasza sytuacja poznawcza jest obiektywizująca. Świadomość filozoficzna Husserla jest z gruntu kartezjańska. Fenomenologia transcendentalna jest postrzegana przez samego Husserla jako neokartezjanizm. Jakiej by jednak teoretycznej zawartości

²⁹ Idee I, s. 84.

³⁰ E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski; Warszawa 1990, Wykład V, Dodatek III, s. 97.

filozofii Kartezjusza Husserl nie odrzucił, to łączy ich jedno: samozrozumiałość tego, że jesteśmy w świecie immanencji, i kłopot z tym, jak dotrzeć do tego, co transcendentne. Husserl przyjmuje model kartezjańskiego dualizmu, przeciwstawia sobie byt świadomości i świata. Byt świata jest przypadkowy i względny, byt świadomości – konieczny i absolutny³¹. A przecież to w świadomości konstytuuje się świat jako dany nam jasno i wyraźnie, natomiast gdy chcemy ująć świadomość w języku rzeczowo konstytuującego się świata, pozostaje ona dla nas czyś zgoła zagadkowym, niejasnym i trudnym do uchwycenia (na co taki nacisk kładł Natorp). Kartezjanizm zafałszowuje sposób, w jaki dane nam jest to, co przedmiotowe. Tylko to, co przedmiotowe, jest jasne i wyraźne. Jasne i wyraźne może być tylko to, co jest naprzeciw (przed, stąd przedmiot), to, co nie jest naprzeciw, nie może być jasne, bo świadomość jest właśnie obiektywizująca.

Jak się ma proponowane tu pojęcie świadomości w sensie transcendentalnym do pojęcia czystej świadomości (czy – jak ją później określał Husserl – absolutnej subiektywności)? Dana ona jest nam według niego w spostrzeżeniu immanentnym. Dalej, „musi być uważana za pewną **w sobie zamkniętą powiązaną całość bytu, za całość bytu absolutnego**, w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wymknąć”³², więcej: „**byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo *nulla 're' indiget ad existendum*. Z drugiej strony świat transcendentnych 'res' jest całkowicie zdany na świadomość, i to mianowicie nie na logicznie wymyśloną, lecz na świadomość aktualną**”³³ – nie potrzebuje świadomość do istnienia niczego więcej poza nią samą. Czysta świadomość staje się czymś pozaświatowym, czymś, w czym konstytuuje się wszystko to, co realne, sama należąc do tego, co irrealne.

Z perspektywy proponowanego tu ujęcia, w sensie absolutnym istnieje byt. Zachodzi jednak istotna różnica między istnieniem bytu a jego ujęciem (a więc i ujęciem jego istnienia). Nie ma, jak pokażemy dalej, jedno-jedynego dostępu do bytu, ale dwie podstawowe strategie jego rozumienia. Obszar czystej świadomości to ten sam zatem obszar, który określamy jako byt. Obszar czystej świadomości nie może być cofnięty w subiektywność (jako obszar absolutnej subiektywności). Czystość świadomości polega na tym, że, zgodnie ze stanowiskiem Husserla, w świadomości wszystko się dopiero konstytuuje. Nie oznacza to jednak tego, że

³¹ Zob. Idee I, s. 93.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, s. 92.

to świadomość cokolwiek konstytuuje, bowiem w polu świadomości jest nam dana zarówno pasywność doznawania, jak i podmiotowa aktywność konstytuującego się w jej obrębie empirycznego podmiotu. Aktywność nie jest nigdy aktywnością świadomości, ale aktywnością ukonstytuowanego w polu świadomości podmiotu – podmiotu ukonstytuowanego jako podmiot dysponujący ciałem. Tak pojęta czysta świadomość nie może być czymś samodzielnym wobec realnego podmiotu. Więcej, przy tak pojmowanej świadomości jako od-podmiotowo pojętej całości bytu należy się zastanowić, czy w ogóle postulować istnienie czystego podmiotu, czy nie wystarczy pokazać sposobu, jak w realnym podmiocie konstytuuje się podmiot teoretyczny, pozostający z pierwszym w funkcjonalnej jedności. Czyste Ja to Ja pierwotnej świadomości, bowiem czyste Ja to nie Ja empiryczne. Czyste Ja to zatem podmiot teoretyczny – fenomenolog, który chce śledzić drogę konstytucji, a ma przecież do czynienia zawsze z tym, co ukonstytuowane. Czysta świadomość w Husserlowskim sensie musi być uznana za dziedzinę przedmiotową, a nie pojedynczy przedmiot – stanowi to warunek transcendentalnego idealizmu. Czystej świadomości nie da się pojąć jako czegoś pozaświatowego, co istniałoby mocniej niż byt realny. Według analiz Ingardena czysta świadomość może istnieć jedynie niesamodzielnie wobec realnego podmiotu, w jakiejś funkcjonalnej z nim jedności. Stanowi więc pojedynczy przedmiot, który jako taki nie może wyznaczać nowej dziedziny przedmiotowej³⁴. Przy proponowanym tu pojęciu świadomości możemy jednak mówić o pewnej zupełnie nowej dziedzinie przedmiotowej.

Czym zajmuje się Husserlowska fenomenologia transcendentalna, skoro pole świadomości jest cofnięte do subiektywności? Program fenomenologii Husserla to powrót do rzeczy samych, powrót do bezpośredniego źródłowego doświadczenia, do źródłowej naoczności. Jeśli warunkiem badania fenomenologicznego jest redukcja bytu do pola świadomości, a ta dla Husserla oznacza absolutną subiektywność, to co ma badać fenomenolog? Skoro dostęp do świadomości umożliwia nam „spozstrzeżenie immanentne”, to, co określane jest też jako „odniesienie się wstecz (*Rückbeziehung*) do wcześniejszego przeżycia”³⁵, to czy dostęp do rzeczy samych mielibyśmy zawdzięczać spozstrzeżeniu immanentnemu? Transcendentalna fenomenologia przybiera postać egologii:

³⁴ Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, wyd. 3, t. II, cz. II, Warszawa 1987.

³⁵ E. Husserl *Medytacje Kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1982, s. 49 (dalej jako MK, z numerem strony).

Jest rzeczą oczywistą, że tak jak transcendentalno-opisowa egologia, tak również i *czysta psychologia wnętrza* (*Innenpsychologie*) wyrosła opisowo (i rzeczywiście całkiem wyłącznie) na gruncie doświadczenia wewnętrznego, że również ona, ta dziedzina, która ma być zrealizowana jako niezbędna psychologicznie dyscyplina podstawowa, nie może mieć innego punktu wyjścia niż *ego cogito*³⁶.

W takim razie jednak możemy mówić tu co najwyżej o pośrednim, a nie bezpośrednim odniesieniu do bytu. Ale takiego odniesienia nie można przecież nazywać doświadczeniem³⁷. Przy takim Husserlowskim ujęciu świadomości pojawiają się w jego fenomenologii i inne nieusuwalne aporie. Przypomnijmy analizy Natorpa dotyczące możliwości ujęcia pierwotnej świadomości, formułowane w jego *Allgemeine Psychologie*. Powtarza je zresztą w recenzji z Husserlowskich *Idei*. Refleksja (Natorp na oznaczenie „spozstrzeżenia immanentnego” używa pojęcia *Reflexion*) jako akt doświadczenia przeżycia jest aktem drugiego stopnia skierowanym na oryginalne akty. Akty nasze kierują się na przedmioty, ale akty refleksji nie kierują się na przedmioty, lecz intencjonalnie na same akty, przez które są one dane – przedmiotami stają się same akty³⁸. Refleksja jest przeżyciem drugiego stopnia, uchwytyjącym to pierwsze. Akty refleksji mają odsłonić nieskończone pole absolutnych przeżyć. Takie uchwytywanie strumienia świadomości zmienia już jednak jego charakter. Ważne jest tu samo słowo „strumień” (*Strom*). Dla Husserla związek przeżyć tworzy strumień. Słowo „strumień” wiąże się z czymś płynącym w czasie. Poznanie jednak musi ten strumień zatrzymać, pojęciowo utrwalić, więc zmienić jego charakter: „strumień w swoim płynięciu jest czymś innym od tego, co z niego zostaje uchwycone przez refleksję i zatrzymane”³⁹. W ogóle Natorp boryka się z problemem bezpośredniości

³⁶ MK, s. 55.

³⁷ Stanowisko takie zajmuje np. Stephan Strasser: odniesienia się wstecz do wcześniejszego przeżycia, a więc odniesienia pośredniego, nie sposób nazwać doświadczeniem, a nie sposób budować filozofii na doświadczeniu wewnętrznym; zob. S. Strasser, *Welt im Widerspruch. Gedanken zur Phänomenologie als ethischer Fundamental-philosophie*, *Phenomenologica*, t. 124, Dodrecht-Boston-London 1991.

³⁸ „Akten, Intentionen richten sich unweigerlich auf „Gegenstände”; richtet also der Akt der Reflexion sich nicht auf die transzendenten Gegenstände, sondern auf die Akte, durch die diese gesetzt werden, so macht sie damit diese Akte selbst sich zum Gegenstand, sie ist auf sie „intentional” gerichtet, d.h. gerichtet als für die Erkenntnis erst fraglich, erst festzustellen, nicht voraus schon feststehend”, P. Natorp, *Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie”*, „Logos”, t. 7 (1917/18); przedrukowane w antologii tekstów o Husserlu: *Husserl*, hrsg. von H. Noak, Darmstadt 1973 (seria: „Wege der Forschung” XL), s. 50.

³⁹ *Ibidem*.

doświadczenia. Na czym miałyby ona polegać? Wszelkie uchwycenie czegoś jest obiektywizacją. Co to w ogóle znaczy? Nie chodzi tylko o przeżywanie naszego przeżywania. Potrzebna jest jego obiektywizacja, a do tego potrzebna jest jakaś metoda, a więc nauka. Czy bezpośredniość ujęcia nie staje się wtedy fikcją? „Z pewnością przeżywanie nie jest samym doświadczaniem przeżywania, z pewnością doświadczanie przeżywania musi być czymś innym niż przeżywanie. Tamto jest «bezpośrednie», «absolutne», to zaś z konieczności **zapośredniczone**” – pisze Natorp⁴⁰. To, co miało być dane bezpośrednio, nie może być już jako bezpośrednie dane i rozpoznane: „Myli się tu, jak się wydaje, rozszczenie do przedstawienia czystej świadomości z tym, co może być przedstawione w rzeczywistym poznaniu”⁴¹. Samoobserwacja zmienia to, co obserwowane⁴².

Między stanowiskiem Natorpa i Husserla zachodzi, jak stwierdza Natorp, „radikalna różnica”. Dla Husserla czysta świadomość jest dana w wyniku redukcji transcendentalnej w sposób absolutny, świat zostaje tu „wprowadzony” w świadomość (określaną też jako „absolutna subiektywność”), zredukowany do intencjonalności świadomości, obiektywność jest zatem zredukowana do subiektywności. Dla Natorpa nie można opuścić tego, co obiektywne. Dla niego to, co subiektywne, poprzez co dany jest nam świat obiektywizujących się sensów, samo nie może być nam dane bezpośrednio, a jedynie wtórnie, przez te właśnie zobiektywizowane sensory. To, co jest podmiotową, aktową stroną świadomości, co dla Husserla jest świadomością po prostu, nie może być bezpośrednio dane, ale może być tylko zrekonstruowane na podstawie tego, co zobiektywizowane – ujmując to w języku Husserla: nozę możemy jedynie zrekonstruować na podstawie badania noematów i noematycznych związków⁴³. Wspólnym przekonaniem

⁴⁰ *Ibidem*, s. 49-50.

⁴¹ *Ibidem*, s. 50.

⁴² „Es ist im Grunde der alte Einwurf: ob nicht die ‚Selbstbeobachtung‘ als solche das Beobachtete verändere” (*ibidem*, s. 53). Zwróćmy uwagę, że Ingarden zdawał sobie sprawę z tych trudności i wprowadził u siebie pojęcie *Durchleben*. Spostrzeżenie immanentne jest odrębnym aktem wiążącym się w całość z przeżyciem, na które jest skierowane, natomiast *Durchleben* ma być czymś w rodzaju bezpośredniej intuicji przeżywania; zob. na ten temat Andrzej Póttawski, *Świat a ontologia Ingardena*, w: *idem*, *Po co filozofować?*, *op. cit.*, szczególnie s. 71-72 (test pierwotnie opublikowany po niemiecku – *Romans Ingarden Ontologie und die Welt*, następnie w „Kwartalniku Filozoficznym” 2006, z. 1).

⁴³ „Dagegen scheint zwischen uns – bis jetzt – der radikale Unterschied zu bleiben, dass für Husserl das reine Bewusstsein ‚absolut‘ gegeben, daher durch eine einfache «Reduktion», eigentlich durch bloße Unterlassen des gegenständlich setzenden Aktes, als selbstverständliches «Residuum» herauszustellen ist, während nach meiner Behauptung es zu «rekonstruieren» eine

Natorpa i Husserla jest, jak pisze Natorp, że „świadomość ze swej istoty jest obiektywizująca”⁴⁴ – co w języku Husserla oznacza „intencjonalna”. Każde nasze przeżycie ma stronę subiektywną i obiektywną. W postawie fenomenologicznej husserlowska świadomość jest skierowana od Ja i zarazem w przeciwnym kierunku, do Ja. Powrót do źródłowej czystej świadomości to dla Husserla spostrzeżenie immanentne, refleksja. Dla Natorpa natomiast z tego, że się coś przeżywa, nie wynika, że się to przeżycie uchwytuje, ma „na oku”. Czy można zobiektywizować tę po husserlowsku pojętą świadomość? Dla Natorpa obiektywizacja świadomości oznacza tworzenie, konstytuowanie przez nią przedmiotów. W takim akcie świadomości to, co jest pojmowane przez Husserla jako świadomość, a więc czysta subiektywność, jest dla Natorpa właśnie tym, co zawsze się ukrywa w każdym naszym akcie świadomości, a co można jedynie zrekonstruować na podstawie obiektywizacji świadomości. Co zatem widzi i opisuje Husserl? Czy widzi on i opisuje noetyczną zawartość świadomości? Dla Natorpa jest to niemożliwe. Zdanie, w którym to stwierdza, opatruje wykrzyknikiem: „Jednak to, co się brało za analizę aktową, za to, co noetyczne, byłoby tak naprawdę opisem noematycznych struktur!”⁴⁵ – trudno się tu z Natorpem nie zgodzić. **Husserlowska świadomość teoretyczna jest po prostu fałszywa**: to, co on sam uważa za analizę aktową, za badanie noetycznych treści, jest w rezultacie niczym innym jak opisem struktur noematycznych i dopiero wtórnie na ich podstawie rekonstrukcją aktów.

To, co widzę wokół siebie w pokoju, to zobiektywizowana treść świadomości, nie da się tego cofnąć w subiektywność. Takie przekonanie jest wynikiem kartezyjańskiego błędu. Jest ono ugruntowane nie na pojmowaniu świadomości w sensie transcendentalnym, ale empirycznym, jako czegoś należącego do Ja. Ale wtedy i samo Ja musi być pojmowane jako Ja cielesne, dysponujące ciałem, w którym świadomość stanowi pewną warstwę. Dopiero wtedy mogę się zastanawiać, jak od subiektywności mogę przejść do obiektywności. Husserl nie „widział” żadnej aktowej strony świadomości, tylko wytwory tychże aktów. To, co pisze o noezie, jest zawsze rekonstrukcją. Weźmy jako przy-

eigene und schwere Aufgabe ist, die eine eigene Methode fordert; eine Methode, die zu der Objektivierung im Verhältnis genauer Umkehrung, daher auch strengster Korrespondenz stehen muss und gleich dieser einen *Weg ins Unendliche* eröffnet”, P. Natorp, *Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie”*, *op. cit.*, s. 49.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 54.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 59.

kład operację łączenia w parę, „parowania” (*Paarung*), opisaną w *Medytacjach Kartezjańskich*, która stanowi asocjacyjnie konstytutywny składnik doświadczenia innych podmiotów. Tylko moje ciało może być ukonstytuowane pierwotnie jako żywe ciało, inne żywe ciało „sens tego żywego ciała może uzyskiwać wyłącznie poprzez **aperceptywne przeniesienie ze sfery mojego własnego żywego ciała** [...]”⁴⁶. Podobieństwo innego ciała do mojego służy „za fundament motywacji do *analogizującego* ujęcia tamtej bryły jako innego żywego ciała”⁴⁷. Ta „upodobniająca apercpepcja” nie jest ani wnioskowaniem przez analogię, ani żadnym innym aktem myślenia, „ego i *alter ego* dane są zawsze i z koniecznością w akcie pierwotnego łączenia w parę”⁴⁸. Ta pierwotność oznacza, że łączenie w parę jest praformą tego rodzaju pasywnej syntezy, którą, w przeciwieństwie do pasywnej syntezy identyfikacji, określamy jako asocjację. To, co obce, jest ujmowane jako analogon tego, co moje własne. Zastanówmy się, jak fenomenolog taki jak Husserl „widział” to „łączenie w parę”. Samo to pojęcie jest pojęciem wysoce abstrakcyjnym, jest pewną intelektualną konstrukcją, którą najprościej byłoby określić teoriomnogościowo. Czy Husserl „widział” łączenie w parę w pierwotnym strumieniu świadomości, i co w ogóle znaczy tu „widzieć”? Czy w ogóle ta pierwotność doświadczenia może odpowiadać wysoce abstrakcyjnym pojęciom, których konstruowanie zakłada wyższe poziomy konstytucji, w tym wypadku konstytucji wysoce teoretycznych pojęć? Lektura tego fragmentu pokazuje wyraźnie coś przeciwnego. Mechanizm funkcjonowania podmiotowości jest rekonstruowany na podstawie analizy noematycznych związków. Na pewno nie jest to ogląd „kuchni” podmiotu, lecz po natorpowsku pojęta rekonstrukcja życia podmiotu. Fenomenologia Husserla dokonuje przesunięcia tego, co jest treścią świadomości, w subiektywność, czyni z niej to, co jest tworzone, budowane przez subiektywność, a nie to, co poprzedza samo rozróżnienie na subiektywne i obiektywne. Tak naprawdę w tym, co stanowi treść świadomości, zanurzona jest z jednej strony obiektywność, a z drugiej subiektywność, przy czym pamiętać należy, że byt podmiotu też konstytuuje się w końcu jako pewna obiektywność. Inaczej powstaje problem, który, jak widzimy, jest pozorny: jak w subiektywności rodzi się obiektywność.

⁴⁶ MK, s. 163.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 165.

Świadomość w jej ujęciu realnym, jako empirycznie uchwytywalna, nie wyczerpuje całości wnętrza człowieka – jest porównywana do wierzchołka góry lodowej wystającego nad powierzchnię morza, względnie do wyspy na oceanie podświadomości. Już samo to winno przesądzać o noematycznej orientacji fenomenologii. Więcej chyba można się dowiedzieć o wewnętrznym świecie podmiotu na podstawie naszych noematycznych tworów – konstytuowanych sensów, niż wychodząc od uświadamianej sobie, wbrew mniemaniu Kartezjusza, niejasno i niewyraźnie, subiektywności. Świadomość w sensie transcendentalnym nie oznacza zatem przepastnych głębi podmiotu, lecz to, co daje się uświadomić, gdy kierujemy uwagę na to, co zobiektywizowane. Należy więc przez świat konstytuowanych sensów starać się ujrzyć noematyczne sprawstwo podmiotu, a więc odtwarzać, rekonstruować bogactwo duszy na podstawie bogactwa sensów ludzkiego świata. Droga rekonstrukcji wydaje się bardziej płodna niż Husserlowska droga od subiektywności do obiektywności. W badaniu noetyczno-noematycznych struktur świadomości to, co noetyczne, jest rekonstruowane, ale oczywiście nie znaczy to, że badania te nie są już badaniami noetyczno-noematycznymi. Są, ale fenomenologię taką należy nazwać noematyczną, bo bezpośredni naoczny dostęp mamy tylko do tego, co jest w przeżyciu dane, a nie do niego samego.

Odnosnie do opisowego charakteru *Badań logicznych* nie ma wśród interpretatorów żadnych wątpliwości. Po przejściu Husserla na stanowisko transcendentalnej fenomenologii genetycznej sprawa już nie jest taka prosta. To, co pokazujemy – refleksja, nigdy nie zdoła uchwycić funkcjonującego życia świadomości, bo jest zawsze wtórna. Podważa to oczywiście źródłowość zasady wszystkich zasad: źródłowo prezentująca naoczność nie może być źródłem wszelkiej wiedzy. Refleksja nigdy nie zdoła uchwycić funkcjonującego życia. W dyskusji zamieszczonej w pracy *Linguistic Analysis and Phenomenology*⁴⁹ po referacie Ernsta Tugendhata *Description as the Method of Philosophy* odrzuca on sugestie P. Hartmanna mówiące, że konstytucja Husserlowska zakłada metodę wyjaśniającą. Pytania Husserla brzmią nie „dlaczego?”, ale „jak?” (jak przedmioty takiego a takiego rodzaju są nam dane?). Nie możemy więc mówić o wyjaśnieniu w sensie nauk przyrodniczych, ale Tugendhat zgadza się, że nie ma dysjunkcji między opisem i wyjaśnieniem rozumianym jako szukanie *a priori*⁵⁰. Fenome-

⁴⁹ *Linguistic Analysis and Phenomenology*, W. Mays, S.C. Brown (ed.), London and Basingstoke 1972.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 289-291.

nologia wyjaśnia i to, co jej dane, i samą siebie. Sommer pisze, że fenomenologia nie mówi „to jest białe”, ale opisuje, jak dochodzi do tej wypowiedzi. W opisie nie mamy gotowych rezultatów, ale działania, poprzez które te rezultaty są osiągalne. Tekst fenomenologii ma sens preskryptywny, jest wyjaśnieniem tego, co pierwotnie dane. Dokładniej, jak zaznacza Sommer, wzajemna gra zdań opisowych i preskryptywnej mediacji powtarza na gruncie języka nierozwiązywalne napięcie między tym, co płynne, i tym, co zestalone, napięcie, które daje refleksji fenomenologicznej oddech i powoduje, że cała fenomenologia jest komentarzem, „permanentnym samodementi” do właściwego tekstu „patrz!”⁵¹

Dlatego możemy mówić u Husserla i o opisie, i o wyjaśnieniu (Husserl używa wyrażen *zur Klarheit bringen, aufklären*, ale i *erklären*), i o rozjaśnianiu (rozjaśnianiu horyzontów dania). Stawia to oczywiście w nowym świetle polaryzację stanowisk Husserla i Natorpa, polaryzację między metodą opisową a metodą rekonstrukcji – nie możemy mówić ani o czystym opisie, ani o czystej rekonstrukcji.

Jeśli możemy zatem mówić o opisie fenomenologicznym, to na poziomie opisywania najprostszych struktur istotnościowych, ale fenomenologia jako filozofia jest poza przeciwstawieniem opisu i konstrukcji. Opis nie przeczy konstrukcji, ale i opis, i konstrukcja mają swoje istotne miejsce w całości dyskursu filozoficznego. Opis, zgodnie z wynikiem poprzednich rozważań, nie jest przeciwieństwem interpretacji, lecz sam jest interpretacją; fenomenologia jest opisem, ale opis też jest pewną formą wyjaśnienia. Analizy fenomenologiczne, jak to określał Merleau-Ponty, są w służbie „fenomenologicznego rozumienia”. Również intuicja nie jest przeciwieństwem refleksji. Jak to ujmują Fink: „Intuicja jest już refleksyjna i refleksja jest oglądem świadomości”⁵². W samym słowie „opis” nie chodzi o statyczne ujęcie czegoś jako przedmiotu, ale o ujmowanie istotnych związków, a więc sieci relacji – tego, co samo nie jest czymś zupełnie niezapśredniczonym.

Nie tylko Husserl, ale i cała tradycja fenomenologiczna nie potrafiła przyjąć za dobrą monetę argumentacji Natorpa. Argumenty Natorpa przeciwko Husserlowskiej koncepcji świadomości w *Ideach* wydają się całkiem przejrzyste. Nie mogą one przemówić, o ile nie widzimy samej sytuacji poznawczej, którą przedstawiają. Jest to wynikiem samego nowożytnego paradygmatu postrzegania tejże sytuacji

poznawczej, paradygmatu, najogólniej ujmując, kartezjańskiego. Paradygmat ten nie jest wymysłem Kartezjusza, ale jedynie u Kartezjusza znajduje swój wyraz, charakteryzując nowożytny sposób widzenia świata. Dystans do niego zachowuje, w różny zresztą sposób, jedynie garstka myślicieli Zachodu, żeby wymienić tu przykładowo Spinozę, Thomasa Reida, Richarda Avenarius, Aloisa Riehla, Hermann Cohena, Paula Natorpa, Donalda Davidsona czy Martina Heideggera.

Podsumowując, transcendentalna koncepcja świadomości, traktująca świadomość jako analogon bytu, jako pierwotność, w polu której konstytuuje się dopiero przedmiotowość i podmiotowość, wiąże się z przekonaniem o zasadniczo noetycznym charakterze świadomości. Drugim takim przekonaniem wiążącym się z transcendentalnym pojmowaniem świadomości jest teza (zmodyfikowana) o paralelizmie psychofizycznym. Jest to przedmiot drugiej części naszych rozważań.

Świat może być nam dany na dwa sposoby. Po pierwsze, można rzec, odprzedmiotowo, jako już ukonstytuowany świat czasoprzestrzennych rzeczy, łącznie z ukonstytuowanym obdarzonym ciałem podmiotem, poprzez które ujawniają się wszelkie fenomeny. Po drugie, odpodmiotowo, jako konstytuujący się w polu świadomości świat sensów. Możemy wyróżnić dwa podstawowe typy dyskursu: dyskurs uprawiany w języku przedmiotowym, rzecz można – po husserlowsku, w języku naturalnego nastawienia, oraz dyskurs, gdzie czymś pierwotnym, punktem wyjścia pozostaje świadomość. Oba języki są, po spinozjańsku, teoretycznie równoprawne. Nie można zatem redukować jednego języka do drugiego. W spinozjańskim monizmie byt jest tylko jeden. Dwa atrybuty, które według Kartezjusza konstytuują dwie substancje, są tożsame z jednym bytem, a mimo to są niezależne jako dwa sposoby jego przejawiania się. Każdy byt jest ciałem i ideą, przy czym ciało i idea są bytowo tą samą rzeczą i dają się rozdzielić tylko przez abstrakcję. We współczesnej filozofii stanowisko takie znajdziemy np. u Donalda Davidsona (stanowisko swoje określa on mianem monizmu anomalnego). Odróżnia on zdarzenia mentalne od fizycznych. Zdarzenia mentalne (postrzeżenia, decyzje, działania) to takie, których opisu nie da się zredukować do zdarzeń fizycznych⁵³. Są to zdarzenia, których własnością jest intencjonal-

⁵¹ M. Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt am Main 1985, końcowe uwagi tego dzieła, s. 306-310.

⁵² E. Fink, *Bewusstseinsanalytik und Weltproblem*, w: *idem, Nähe und Distanz, op. cit.*, s. 282.

⁵³ Zdarzenia mentalne „nie dają się uchwycić w nomologiczną sieć teorii fizycznej”; D. Davidson, *Zdarzenia mentalne*, w: *idem, Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1992, s. 163. Samo wyrażenie „zdarzenie mentalne” nie wydaje się najbardziej fortunate, bo nosi piętno tego, co subiektywne, tak jak „zdarzenia fizyczne” noszą piętno tego, co obiektywne. Natomiast oba języki mają być „obiektywne”, choć jeden język ujmuje tę obiektywność od strony przedmiotu (odprzedmiotowo), a drugi od strony podmiotu (odpodmiotowo).

ność. Nie można podać czysto fizykalnego wyjaśnienia zdarzeń mentalnych (tak, żeby skomponowanie *Kunst der Fuge* było niczym więcej, jak złożonym zdarzeniem zachodzącym w układzie nerwowym), bo są to dwie różne sfery, choć odnoszące się do jednego świata. Między tym, co mentalne, a tym, co fizyczne, zachodzi różnica kategorialna i używa się tam innego języka⁵⁴. Zdarzenia są mentalne czy fizyczne ze względu na ich sposób opisywania, bo nie mamy tu dwóch światów, ale dwa zasadnicze sposoby wglądu w jeden świat. Nasz wkład polegać ma na pokazaniu, że jedynym konsekwentnym z teoriopoznawczego punktu widzenia językiem opisu rzeczywistości w kategoriach nierzeczowych, nieprzedmiotowych, jest język refleksji transcendentalnej. Zdarzenia mentalne, mówiąc po davidsonowsku, dają się też doskonale ujmować za pomocą pojęć fizykalnych, ale samej relacji podmiotowo-przedmiotowej – relacji poznawczej – nie da się ująć w takim języku. Naturalnym językiem naszej refleksji jest język rzeczowy, wychodzący od czasoprzestrzennie ukonstytuowanej rzeczywistości, język używany w świecie naturalnego nastawienia. Specyfiką tego języka jest tworzenie kolejnych pięt urzeczawianej rzeczywistości (kolejnych klas pojęć). Urzeczawianej znaczy tu: redukującej wszystko do związków między czasoprzestrzennymi rzeczami. Dajmy kilka przykładów. Mam dłoń. Zaciśnięta dłoń staje się pięścią. Zaciśnięcie dłoni (w pięść) jest tylko pewną na niej dokonywaną funkcją. Ale nikt nie powie, że pięści nie istnieją. Pięści istnieją, tak jak istnieje wiatr, melodie, umysły czy wolność i sprawiedliwość. Wszystko to określamy w relacji do pewnych danych czasoprzestrzennie rzeczy, czy wychodząc od pewnych rzeczy. Wiatr jest pędzącym powietrzem, chociaż muzyka już nie jest tylko rozedrganym powietrzem – *flatus vocis*. Relacja między identyfikowanym czasoprzestrzennie tym, co myśli (mózgiem), a umysłem jest czymś jeszcze trudniejszym do ujęcia (bo relacja mózgu do myśli nie jest taka, jak wątroby do wydzielanej żółci, jak sądzili wulgarni materialści), wolność jest relacją dwuczłonową (x jest wolne w dziedzinie y), a sprawiedliwość trójczłonową (x jest sprawiedliwe wobec y względem jakiegoś z). Kiedy wyjdziemy jednak od pierwotnego faktu świadomości, wszystko jest już konstytuującym się w niej sensem, świat nie jest wtedy światem rzeczy, ale światem sensów. Wtedy drzewa, stare buty, miłość, rodzina są dla nas sensami. Sensy istnieją dla nas tak samo mocno, jak i rzeczy,

⁵⁴ Problem semantyki i kategorii semantycznych takiego języka to osobne obszerne i trudne zagadnienie. Davidson, zdając sobie z tego sprawę, sam pisze: „Zasygnalizowanej przed chwilą analogii między usytuowaniem tego, co mentalne, pośród tego, co fizyczne, a miejscem, jakie zajmuje to, co semantyczne w świecie składni, nie powinniśmy posuwać zbyt daleko” (*ibidem*, s. 177).

rzeczy rozumiane jako czasoprzestrzennie ukonstytuowane całości, ponieważ z perspektywy fenomenologicznej sens jest niczym innym niż właśnie bytem. W słynnym autoryzowanym przez Husserla przedstawieniu jego myśli Eugen Fink pisze: „O ile psychologiczny noemat jest znaczeniem związanym z aktualną intencjonalnością, którą trzeba oddzielić od samego bytu, do którego się odnosi, o tyle transcendentalny noemat jest samym bytem”⁵⁵. Pamiętajmy też, że Husserl korelat noematyczny w szerokim tego słowa znaczeniu nazywa sensem⁵⁶. Zatem używamy tutaj opozycji rzecz – sens w nieco uproszczony sposób. Chodzi tu bowiem o dwie perspektywy, z jakich są nam dane rzeczy. Stół jest rzeczą, ale jest i sensem, w zależności od języka, w jakim go ujmujemy. Stół jest oczywiście wykonany z jakiegoś tworzywa, materii, ale z punktu widzenia świadomości sama materialność może się konstytuować jako sens. Sensy bowiem możemy określać też poprzez relacje rzeczowe, ale nie zrozumiemy nigdy, czym jest sens, pozostając w obrębie relacji rzeczowych. Nie można obu języków refleksji mieszać. W szkole badeńskiej mówiono, że rzeczy są, a wartości obowiązują. Nic bardziej błędnego – szkoła ta chciała w jednym dyskursie połączyć dwa języki. Można powiedzieć, że i stoły są, i wartości są (na kolejnych piętach urzeczawiania), ale można też powiedzieć, że wartości obowiązują i stoły „obowiązują”, bo stół jest czymś, co może być symbolem (dostatku czy kultury), czymś, co jednoczy rodzinę, czymś, co odsyła do pewnych być może ważnych sposobów bycia (np. stolik kawiarniany – o roli kawiarni w kulturze europejskiej można by dużo powiedzieć), nie wspominając już o jego wartości użytecznościowej. Innymi słowy: nie da się ani rzeczy obłąpić z wartości, ani istnienia wartości uwolnić z ich rzeczowych związków. W fenomenologii nie ma konstytutywnego dla neokantyzmu, a zwłaszcza neokantyzmu badeńskiego, tak mocnego napięcia między tym, co faktyczne (faktycznością), a sferą ważności (*Geltung*). Wartości jako sensy tak samo istnieją, jak wszelkie inne noematyczne twory, takie jak stoły i krzesła. Podsumowując, wartości są realne podwójnie: jako własności rzeczy (a więc jako ujmowane od strony relacji rzeczowych) oraz ze względu na to, że cały świat ludzki dany jest nam jako świat sensów. Wartości nie można zredukować do związków rzeczowych, jak i tego, co realnie doświadczane, nie da się zredukować do intencjonalnie danych struktur sensów (twardość jest niewątpliwie sensem, ale twardości ściany napotkanej przez moją głowę nie mogą niestety zre-

⁵⁵ E. Fink, *op. cit.* s. 117.

⁵⁶ Por. Hua 3, s. 203.

dukować do sensu słowa „ból”, bo jest ten ból rzeczywistym bólem, aczkolwiek oczywiście istnieje on dla mnie poprzez sens słowa „ból”). Język przedmiotowy wychodzi od przedmiotu do podmiotu, język refleksji transcendentalnej szuka podmiotowych korzeni przedmiotowości. Stoimy zatem na stanowisku nie kartezyjskim, a spinozjańskim. Oba rodzaje refleksji są uprawnione, ale relacji przedmiotowo-podmiotowej nie da się zredukować do opisu w języku rzeczowym, tak jak i tego, co rzeczowe, nie da się zredukować do aktywności podmiotu. Tak pojęty sposób uprawiania refleksji filozoficznej zrywa ze starym przekonaniem, że filozofia ma jakby bezpośredni, a nie zapośredniczony przez metodę refleksji dostęp do bytu, względnie, że istnieje jedna i jedyna metoda dostępu do bytu, a wszystkie inne są fałszywe.

Husserl rozróżnia świadomość światową i transcendentalną⁵⁷. Dziedzina, którą ma badać refleksja transcendentalna, nie jest bezpośrednio dostępna, ale wymaga pewnej metodycznej refleksji. Refleksja ta przybiera postać redukcji transcendentalnej. Przyjęcie tezy, że naturalne nastawienie to przekonanie o istnieniu rzeczywistości niezależnej od umysłu, to kartezyjski błąd, bo nie ma rzeczywistości umysłu, ale jedna rzeczywistość. Prawidłowe postawienie tezy o zawieszeniu naturalnego nastawienia brzmi: spojrzeć na świat nie od strony ukonstytuowanej już rzeczywistości (bo wtedy tkwimy w naiwnym obiektywizmie), ale ujrzyć, jak przebiega jej konstytucja w świadomości. Na tym polega uwolnienie się od nastawienia naturalnego, od dogmatycznych metafizycznych i naukowych przesądów, od zdroworozsądkowych naiwności. *Epoché* zakłada zmianę nastawienia wobec rzeczywistości, a nie jej wykluczenie. Takie fenomenologiczne widzenie jest trudne, wymaga ono metodycznych technik, służących temu, by sfera fenomenów byłby coraz lepiej widoczna. W odróżnieniu od nauk pozytywnych, które mogą od razu wkraczać na swoje obszary badawcze, dziedzina fenomenologii nie jest bezpośrednio dostępna. Żeby móc rzeczywiście ująć i opisać to, co jest, potrzebna jest fenomenologia. W tym sensie fenomenologia nie jest jeszcze jedną techniką filozoficzną, dzięki której mogę filozoficznie doświadczać świata, ale jest synonimem samej dostępności świata dla filozofii. Jest ona synonimem tego, że to byt jest w stanie nam się sam ujawnić. Mówić o możliwości ontologii to to samo, co dyskutować możliwość fenomenologii. Pytanie o fenomenologię (a zgodnie z tym, co zostało już powiedziane – o transcendentalną filozofię) musi być radykalizowane: jest to pytanie o to, w jaki sposób filozofia – nauka, która

⁵⁷ Zob. Hua 7, s. 262; 1, s. 72.

nie jest przecież nauką empiryczną – zdobywa dostęp do bytu, do rzeczywistości. Oczywiście, patrząc na rozwój filozofii współczesnej, patrząc na rozwój ruchu fenomenologicznego, który często przybierał postać wręcz *Husserlsphilologie*, widzi się fenomenologię jako tylko jeden z kierunków filozofii. Pytanie o fenomenologię zawiera już pytanie o możliwość ontologii, jest pytaniem o sposób dostępu filozofii do bytu, o filozoficzny sposób dostępu do bytu, odmienny od sposobu nauk empirycznych. Nie chodzi tu więc tylko o pytanie, jak naprawić filozofię Husserla, ale o pytanie, jak filozofia może zapewnić sobie dostęp do bytu.

To pytanie zaprzęta fenomenologię Hermanna Schmitza, pokazującego sukcesy reifikującego ujmowania bytu, gdzie dominuje metafizyczny priorytet ciała stałego, wykładanego substancjalnie, jako podmiotu mierzalnych cech. Właściwym obiektem np. percepcji wizualnej stają się pewne dane optyczne (kolory), a wszystko pozostałe treści empiryczne są nadbudowywane w formie interpretacyjnej działalności podmiotu. Podejście fenomenologiczne sprowadza ideę odmienności danych zmysłowych do sposobów odmienności dania. Tylko język fenomenologiczny może ujrzyć takie fenomeny, jak: aura, nimb, zmierzch, noc, mgła, wiatr, krajobraz, głęboka cisza, cudze spojrzenie, świąteczna atmosfera malująca się na twarzach, jak i wyczuwalna w przestrzeni. Są to zjawiska, które cechuje właśnie niekorpuskularność, amorficzność. Niebieskie niebo, liście widoczne z oddali na niebie tworzą znowu chaotyczną mnogość – różnorodność, w której nie da się uchwycić elementów tej różnorodności, rozplývają się one jakoś w sobie. Fenomeny te nie mają mentalnej rzeczywistości, ale transcendentalną: są one odczuwane we własnym ciele, ale nie jako stan własnego ciała. Jak je opisać? Jak opisać głęboką ciszę? Na pewno nie prywatnie, jako brak dźwięku. Schmitz opisuje ją jako „atmosferyczną”, do głębi ogarniającą rozległość, tworzącą rodzaj przestrzennego, całościowego fenomenu, który cechuje się „szerokością”, „ciężarem” a nawet pewną „materiałowością”.

Tę fundamentalność fenomenologii jako metody filozofii zdecydowanie podkreśla np. Jean-Luc Marion: „W istotnej części, fenomenologia przejmuje w naszym wieku samą rolę filozofii”⁵⁸. Podejmuje on także podstawowy problem bycia danym. Same fenomeny są traktowane jako „byty dane”, a więc będące w nieustannym, aktywnym procesie zjawiania się i ujawniania w świadomości (a dokładniej, w języku Mariona: na „ekranie” świadomości, co, zwróćmy uwagę, zbliża jego pojmowanie świadomości do tu przedstawianej), zgodnie z ich charakterystyką Heideggerowską, z własnej inicjatywy i bez ograniczeń. Marion

⁵⁸ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, Paris 1989, s. 7.

przyjmuje i pogłębia tezę Heideggera o onto-teologicznym charakterze metafizyki. Tylko fenomenologia jest w stanie uwolnić myślenie od onto-teologicznych (a więc metafizycznych) założeń. A nie jest wolne od nich i myślenie Heideggera. Tak jak, według Mariona, Husserl sprowadza fenomen do jego kontrolowanej epistemologizacji, tak Heidegger redukuje go jedynie do rozmiarów bycia. W swym podstawowym dziele o intrygującym tytule *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*⁵⁹, Marion pokazuje centralne znaczenie kwestii „dawania się fenomenowi” w fenomenologii. To dawanie się fenomenowi (w języku Mariona *donation*, słowo, które w językach europejskich począwszy od starożytnej greki ma ścisły związek z pojęciem daru), zastępuje używane w tradycji fenomenologicznej słowo „prezentacja”. Rzeczywiście, pierwotną figurą bycia danym jest fenomen obrazu, ale przecież danie czegoś związane jest też z fenomenami nieprezentującymi, jak nicość lub śmierć. W perspektywie myśli Husserla szczególnie ważne jest u Mariona odwrócenie Husserlowskiego schematu intencja – i jej wypełnienie. Schemat ten daje prymat fenomenom, w których pojęcie odpowiada całkowicie naocznosci, a występuje to w wypadku fenomenów ubogich w naocznosc. Łatwo się domyśleć, że Marion daje prymat fenomenom cechującym się nadmiarem prezentującej je naocznosci, „w których naocznosc dawałaby *więcej*, czy nawet *bez porównania więcej*, w stosunku do tego, co intencja kiedykolwiek mogłaby domniemywać lub przewidywać”⁶⁰, a więc których nie daje się domniemywać (fenomenom zwanym przez autora fenomenami przesyconymi albo paradoksami), które narzucają sobie właściwą logikę; ich przykłady to np. wzniosłość, czas, cielesność, objawienie. Celem ostatecznym powyższych rozważań jest zatem rozpatrzenie takiego modelu filozofii uprawianej transcendentnie, który spełniałby Husserlowskie zawołanie „Do rzeczy samych!”. Chodzi o taką filozofię, która jest najbardziej otwarta na sam „głos fenomenowi” (by posłużyć się tytułem klasycznej pracy Derridy), a więc filozofię nastawioną nieegologicznie, która potrafi wyjść z klatki własnych przeżyć podmiotu i dotrzeć do bytu, do bezpośredniości doświadczenia – zaspokoić „głód bytu”. Filozofią taką może być fenomenologia, posiadająca odpowiednie, właśnie nieegologicznie rozumiane, a więc niekartyezjańskie, pojęcie świadomości. Taka fenomenologia jest właśnie konsekwentnym projektem docierania do świata w języku sensów. Projekt taki należy traktować

⁵⁹ J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, Warszawa 2007.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 242.

jako unifikujący, odsłaniający jedność doświadczenia filozofii uprawianej jako fenomenologia.

Co blokuje stworzenie jednej koherentnej koncepcji filozofii transcendentnej? – niech będzie to uwaga na zakończenie. Fenomenologia właśnie ujawnia niezbywalną trudność wszelkiej refleksji filozoficznej. Fenomenologicznie ujmując istotę sporu o świadomość, należy powiedzieć, że nie jest to tylko spór na argumenty, ale rozgrywka o widzenie. W filozofii nie wystarczy spekulatywny talent ani talent do analizy, bowiem w pierw trzeba umieć widzieć to, co się analizuje. Z tym zaś jest wielki kłopot, ponieważ: „Fenomenologia jest widzeniem. Kto nie widzi, nie widzi tego, że nie widzi” – formułę tę Hans Rombach umieścił niegdyś w wyliczeniu podstawowych fenomenologicznych przykazań⁶¹. Bazą filozofii, w przeciwieństwie do nauki, gdzie mamy przede wszystkim do czynienia z zobiektywizowaną metodami nauki rzeczywistością, jest otwarcie na to, co jest, to znaczy jest takie, jakie jest, a co wymaga intuicji widzenia, nie tylko zaś spekulatywnego talentu. Właśnie to „niewidzenie” jest główną przyczyną, źródłem wielości filozoficznych szkół i dyskursów. Oczywiście słowa mają tę moc, żeby otworzyć nas na widzenie, ale nie jest to moc absolutna.

Project of a Transcendental, Realistic and Noematically Oriented Phenomenology

Summary

The article shows that there exists a possibility of realistic and at the same transcendentally oriented phenomenology, free from dogmatic assumptions made by Husserl and Descartes. The project of such phenomenology is possible provided that non-egological concept of consciousness is introduced, in which consciousness is not identified with subject (therefore transcendental subject cannot exist) and where consciousness is not an entity but a field. Within this field both object and specific subject are being constituted (consciousness itself cannot constitute anything). This particular stance is substantiated by comparing it with Paul Natorp's and Marburg School philosophy, where for the first time the non-egological project of transcendental philosophy was introduced, with analytic philosophy (Davidson) and whole phenomenological tradition (Sartre, Ingarden, Heidegger, Schmitz, Marion). Such phenomenology possesses above all noematic character: initially the world is given as something already constituted whereas the noesis is hidden and can be merely reconstructed.

⁶¹ H. Rombach, *Erfahrungs- und Trivialsätze über Phänomenologie*, w: *Verite et Verification*, La Haye 1974.

■ Cezary Woźniak

■
■
■ **Podmiot i obecność. Studium relacji
w nawiązaniu do poglądów Husserla,
Heideggera, Derridy i Žižka**

Słowa kluczowe: fenomenologia, metafizyka, podmiotowość, obecność, czas, doświadczenie

Keywords: phenomenology, metaphysics, subjectivity, presence, time, experience

Kwestie podmiotowości i obecności należą do najważniejszych problemów, którymi zajmuje się fenomenologia czy też inne nauki zgłębiające status i fundamenty ludzkiej kondycji. Spróbuję tu przemyśleć ich relację, sięgając do poglądów Husserla, Heideggera, Derridy i Žižka. Poglądy tej czwórki dość dobrze zakresłają pole oraz przemiany tego wciąż trwającego dyskursu o podmiotowości i obecności.

U Husserla i Heideggera zamierzenie destrukcji tradycyjnej ontologii wiązało się z zamiarem dotarcia do „źródłowych doświadczeń”. Husserl rozumiał fenomenologię jako badanie podmiotowości transcendentalnej, co według niego byłoby zarazem badaniem konstytucji sensu wszelkiej przedmiotowości. Jak jednak zauważa Patočka, cały projekt Husserla, zmierzający do zbudowania fenomenologii jako nauki o czystych fenomenach, nie tylko nawiązuje do ideału nowożytnych nauk pozytywnych, ale w swojej istocie byłby nawet kontynuacją zabiegów metafizyki o uzyskanie pojęcia bytu, ale bez jasnego, wyraźnego wytyczenia ontologicznej różnicy między byciem a bytem. Także i **Heidegger** dostrzegał problematyczność źródłowości postulowanego przez Husserla doświadczenia samobecności, jak również jej idealistyczno-metafizyczny rys, na co później będzie także wskazywał Derrida w swoich analizach prac Husserla. **Derrida** starał się wykazać, że cały **projekt Husserla** przenikają napięcia, których zasadniczą przyczyną było połączenie w nim dwóch perspektyw badawczych: transcendentalnej i empirycznej. Jednym z takich napięć jest prowadzenie przez Husserla **analiz dwóch typów, analiz strukturalnych i genetycznych**, które mają już zajmować się „fundamen-

talnym poziomem” doświadczenia. Z tych pierwszych Husserl miałby, według Derridy, w pewnym momencie zrezygnować na rzecz tych drugich, co oznacza jednak unieważnienie „zasady zasad”, bowiem nie rozciąga się ona już na całość pola doświadczenia. Husserl musiał bowiem w pewnym momencie **zrezygnować** częściowo z idei naoczności jako „źródła prawomocności poznania”, gdyż fenomenologia docierała do poziomu fenomenu „niekonstytuowanego”. Staje się to szczególnie widoczne w jego analizach innego Ja, a zwłaszcza **w analizie świadomości czasu**. Zatrzymajmy się przy niej, bowiem z jednej strony **tradycyjna ontologia zostaje podważona** przez podjęcie kwestii czasu, z drugiej zaś to tu fenomenologia Husserlowska dociera do granic swej metody.

Fenomenologia Husserla przynosi przełom w rozumieniu czasu. *Novum* Husserlowskiego ujęciu czasu jest jego rozpatrywanie w powiązaniu ze świadomością, czyli badanie świadomości czasu, sposobu, w jaki czas jawi się świadomości, jak jest przez nią doświadczany, jak może być konstytuowany, przy zawieszeniu, przynajmniej u wczesnego Husserla, kwestii czasu obiektywnego. Świadomość nie wychwytuje obiektywnego trwania i następstwa, ale konstytuuje je. **Czas** byłby formą płynięcia strumienia świadomości. Kwestia czasu stanie się jednym z kluczowych tematów badań Husserla, badań konsekwentnie utrzymywanych w perspektywie transcendentalnej subiektywności. Będą się one koncentrować wokół trzech zagadnień: podstawy czasu obiektywnego, czasu immanentnego oraz źródła czasowości świadomości w ogóle¹. Teoria czasu immanentnego, konstytuowanego w strumieniu świadomości, poprowadzi go zaś do centrum problematyki związanej z transcendentalną subiektywnością, gdyż miała ona dotyczyć ostatecznego, fundującego wymiaru tej subiektywności.

Osnową poglądów Husserla na czas jest przyjęcie przez niego nowej koncepcji źródłowej punktowości „teraz”. **Husserlowskie „teraz”** tym różni się od „teraz” wcześniejszych, obiektywnych teorii czasu, że jako terażniejszość byłoby ono pewną **uniwersalną, stałą i nieprzemieszczającą się strukturą**, strukturą właściwą świadomości transcendentalnej, która konstytuowałaby czas. „Teraz” w ujęciu Husserla byłoby **centrum**, jądrem struktury czasowości, co w *Wykładach* przyrównuje on do głowy komety.

Husserl określa punkt źródłowy, od którego rozpoczyna się „wytwarzanie” obiektu trwającego, jako praimpresję. **Praimpresja** przechodzi w retencję, która

¹ Zob. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, s. 61.

sprawia, że zostanie ona uświadomiona w nowym „teraz”. Retencja jest pierwotnym, pierwszorzędnym przypomnieniem (*primäre Erinnerung*) najbliższej przeszłości, co byłoby właściwe strukturze „teraz” jako terażniejszości w sensie najmniejszej jednostki czasotwórczej. Punkt ciężkości Husserla koncepcji czasu znajduje się więc w przeszłości.

Ostatecznie Husserl dotrze do koncepcji **absolutnego, przed-przedmiotowego przepływu przeżyć** jako pozaczasowej – bo niekonstytuowanej już czasowo – immanencji, która byłaby źródłem konstytucji immanentnych przedmiotów czasowych. Przepływ ten konstytuowałby immanentne przedmioty czasowe, sam nie będąc już czymś czasowo konstytuowanym, co Husserl określa jako „wszelką nie zobiektywizowaną obiektywizację”². Wypływu każdego „teraz” nie możemy uchwycić inaczej, jak przez uprzedmiotowienie tego, co w nim się konstytuuje. Źródło tego płynięcia pozostawałoby poza czasem. Husserl będzie podkreślał nieczasowość absolutnego przepływu właściwego świadomości absolutnej. Świadomość jako absolutne źródło czasu jawi się w swym podłożu jako aczasowa. Prowadzi to jednak do niezwykle trudnych pytań o możliwość uchwycenia tego przepływu, skoro nie jest on przedmiotem czasowym, co wiąże się też dalej z problemem ujęcia pozaczasowej podmiotowości określanej przez ten przepływ.

Dalsze analizy doprowadzą Husserla do **pojęcia *nunc stans*** jako określenia absolutnej, pozaczasowej terażniejszości, która jako nieukonstytuowana byłaby źródłem ukonstytuowanego czasu. Husserl przeprowadza wówczas redukcję, która doprowadza go do konkluzji: „Mamy więc, w «konkretnej» terażniejszości wyróżnioną fazę płynięcia, która nie zawiera nic z tego, co właśnie minione i nadchodzące, lecz zawiera czystą terażniejszość”³. **Czysta terażniejszość** byłaby „stojącą” terażniejszością, terażniejszością stałego płynięcia, co miałoby charakter pozaczasowy. W tym sensie byłaby to beczasowa stałość. Pierwotność Ja ostatecznej redukcji można rozumieć jako nielocalizowaną w żadnym miejscu czasowym, ciągłą obecność tego Ja⁴. Ja ostatecznej redukcji byłoby **Ja anonimowym**. „Stojące” płynięcie terażniejszości musi Husserl uznać za pierwotnie pasywne, gdyż przypisanie mu charakteru aktywnego prowadziłoby tu

² E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, cyt. za: A. Półtawski, *Słowo wstępne*, w: E. Husserl, *Wykłady z wewnętrznej świadomości czasu*, przełożył J. Siodorek, Warszawa 1989, s. XIX.

³ *Idem*, *Rękopis C 3 I*, cyt. za: S. Judycki, *op. cit.*, s. 73.

⁴ Zob. S. Judycki, *op. cit.*, s. 73.

do nieskończonego regresu: aktywne Ja samo znajdowałoby się „już” w czasie. Pasywne, pierwotne płynięcie pozaczasowej terażniejszości modyfikuje czy też „rozpada się” na retencję i protencję, a dalej następuje uczasowienie (konstytucja) strumienia przeżyć jako pierwszej transcendencji, którego obiektywizacja zachodzi już dzięki aktywności Ja, w czym Husserl będzie już w latach trzydziestych upatrywał źródła wszelkiej konstytucji czasowej. Byłby to zapewne także moment jakiegoś wytwarzania podmiotowości w oparciu o zasadę czasu. Dalszym etapem byłaby konstytucja czasu obiektywnego, druga transcendencja. Źródłem całego tego procesu jest jednak pozaczasowe Ja jako „stojąca” terażniejszość⁵. Husserl dochodzi tu już do nieprzekraczalnej granicy swych analiz transcendentalnych.

Według Póltawskiego filozofia Husserla pozostaje pod wpływem „metafizyki obecności”, starając się sprowadzić naszą wiedzę do tego, co prezentuje się bezpośrednio i naocznie⁶. Same konkluzje Husserlowskiej teorii czasu zdają się już jednak podważać tę możliwość, inaczej mówiąc: możliwość źródłowego „teraz”, a to choćby z powodu faktycznej niemożności określenia charakteru obecności w perspektywie aczasowych „głębin świadomości”, absolutnego przepływu. Redukcja transcendentalna, która miała odsłonić sferę immanentną, spełniając przy tym wymóg pewności względem absolutnie prezentujących się danych, osiąga swój kres, gdy Husserl dociera do poziomu aczasowego przepływu, inaczej – Ja ostatecznej redukcji, inaczej jeszcze – pozaczasowej terażniejszości *nunc stans*. **Refleksja zatrzymuje się na tym poziomie:** próby uchwycenia przez nią pierwotnego Ja natrafiają zawsze tylko na rezultaty działalności tego Ja. Stojąco-płynąca terażniejszość jako miejsce, w którym realizuje się ideał adekwatnego i apodyktycznego poznania, okazuje się obszarem nie do uchwycenia dla tej refleksji⁷. Inaczej jeszcze: obecność okazuje się nie do uchwycenia.

Derrida mówi, że ratunkiem dla obecności u Husserla stanie się idealność. Idealność przynosi ratunek dla obecności, jest jej gwarantem, daje możliwość zapanowania nad nią. **Obecność** wydarzająca się w intuicji ejdetycznej, w swej czystości nie byłaby jednak obecnością czegoś, co *istnieje* w świecie, lecz byłaby skorelowana z idealnymi aktami powtórzeń⁸.

⁵ *Ibidem*, s. 73 i 74.

⁶ Zob. *ibidem*.

⁷ Zob. *ibidem*.

⁸ Zob. J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 17-18.

Derrida w trakcie swej lektury Husserla pokazuje, że opisując samotne życie podmiotu, **Husserl redukuje mediację językową**, eliminując wskazywanie i komunikację w imię utrzymania bliskości tożsamości monologującej podmiotowości. Derrida sięga do *Badań logicznych*, w których Husserl, rozpatrując problem wyrażania językowego w kontekście samotnego życia psychicznego podmiotu, powiada, że w „mowie samotnej” akty „wchodzące w grę” są przeżywane i przedstawiane sobie „w tym samym momencie” (*im selben Augenblick*) przez podmiotowość – nie są jednak wskazywane i komunikowane, gdyż, jak twierdzi Husserl, byłoby to bezcelowe. Według Derridy, ta bezcelowość, o której mówi tu Husserl, oznacza „nie-odmienność, nie-różnicę w tożsamości obecności jako obecności dla siebie”⁹. Derrida twierdzi, że takie pojęcie obecności zawiera nie tylko zagadkę zjawiania się bytu w absolutnej bliskości siebie, ale wyznacza również czasową istotę tej bliskości. Obecność dla siebie przeżycia powinna się wytworzyć w tym, co byłoby obecne jako „teraz”, czyli w niepodzielnej jedności tego, co obecne czasowo, i to bez wskazywania i powiadamiania siebie, tak by „nie mieć nic do podania do wiadomości w zastępstwie znaku”¹⁰. Derrida dochodzi do konkluzji, że nieredukowalna nieobecność innego „teraz” niweczy wszelką możliwość tożsamości, wszelką możliwość obecności.

Ogólnie mówiąc, w fenomenologii Husserla Derrida odnajduje motyw „zatarcia znaku” jako zniesienia różnicy między znaczoną a znaczącą, tendencję do uczynienia znaku czymś pochodnym i przezroczyście w stosunku do zakładanej źródłowej obecności jako źródła sensu czy znaczenia. Według Derridy, byłoby to wynikiem tego, że Husserl ujmuje język na sposób metafizyczny, co z kolei byłoby już elementem szerszego uwikłania fenomenologii Husserla w metafizykę. Akcentując performatywność powtarzania znaku, Derrida powiada już wbrew Husserlowi: „Obecność-tęgo-co-obecne wywodzimy z powtórzenia, a nie na odwrót”¹¹.

Dekonstrukcja Derridy jest uważana za dalszą radykalizację destrukcji metafizyki, którą rozpoczął Heidegger. W dekonstrukcji, destrukcji ulegają wszystkie sensory ufundowane na metafizyce obecności. Podmiot („rozumiany jako tożsamość ze sobą albo jako świadomość takiej tożsamości, świadomość siebie”) jest, według Derridy, wpisany w język i podległy różnicującemu „prawu różni”, a więc nie jest

⁹ *Ibidem*, s. 99.

¹⁰ *Ibidem*, s. 101

¹¹ *Ibidem*, s. 88

możliwy „przed i poza znakiem, poza wszelkim śladem i wszelką różnią”¹². Powiada Derrida: „Każde doświadczenie buduje się tylko na śladach i gdy patrzymy na stronę podmiotu czy przedmiotu, odnotujemy ślad, którego nic nie poprzedza”. Pojęcie podmiotu należy poddać dekonstrukcji, gdyż przynależy ono do metafizycznej pojęciowości, będąc przedstawieniem ludzkiej obecności jako tożsamości, która dałaby się bezpośrednio odnieść do siebie, ując w jakimś samopoznaniu czy też stać się pełną świadomością (w pracy *Głos i fenomen* czytamy: „świadomość to nic innego, jak tylko możliwość obecności dla siebie, tego, co obecne w żywej obecności”¹³). Uprzywilejowanie świadomości – tak jak to czyni choćby Husserl – oznacza według Derridy uprzywilejowanie obecności, co byłoby „określeniem” i „skutkiem” metafizyki obecności, inaczej – „systemu obecności”. **Zamiast hipostazowania podmiotu**, jak czyni to w różnych postaciach zachodnia metafizyka, podmiot należy ujmować z perspektywy różnicującego „systemu różni”, którego to systemu podmiot byłby wytworem. Ruch różni nie zdarza się podmiotowi transcendentalnemu, ale go wytwarza. Uobecnianie się podmiotu byłoby ruchem różnicowania różni, ruchem, który byłby „odwleczeniem, obejściem, opóźnieniem, poprzez jakie intuicja, percepcja, konsumpcja, jednym słowem relacja do obecności, odniesienie do rzeczywistości obecnej, do bytu są zawsze odwleczone”¹⁴.

Reasumując: Derrida mówi o „efekcie podmiotowości” jako o pewnym internalizowanym, realizowanym jednostkowo momencie pisma, czyli reprezentacji językowej, co inaczej określa on też mianem inskrypcji w tekst ogólny języka-pisma¹⁵. Każde doświadczenie podlega systemowi różni, jej „logice”.

Zdaniem Derridy, nie ma „żywej, czystej, prostej obecności” w sensie pierwotnej tożsamości: wszystko podlega „**prawu różni**”, nieredukowalnej grze odwlekania i antycypacji sensów. Sama temporalizacja byłaby rozsunieniem prapisma, które nie może jawić się doświadczeniu obecności, niemożliwa zatem jest i jej redukcja. Negacja możliwości czystej, źródłowej obecności, przeprowadzona przez Derridę na gruncie dekonstrukcji metafizycznie rozumianego znaku, oznacza niemożliwość źródłowej świadomości i *a fortiori* niemożliwość doświadczenia źródłowego. Nie ma też obecności, którą filozofia mogłaby odzyskać.

Lévinas twierdzi, że myśl Derridy ustanawia się poprzez prostą negację metafizyki obecności, będąc tym samym jej potwierdzeniem¹⁶. Według Lévinasa, w obecności – choć zawsze odroczonej – można by się dopatrywać telosu różni, a jedyny sens, jaki zna Derrida, to sens konstytuowany przez negację, sens będący wynikiem zdecentrowania poznawczo-teoretycznego sensu filozofii, sensu ufundowanego na obecności. Lévinas zarzuci też Derridzie „negatywną zależność od krytykowanego przedmiotu: nie znając innej podmiotowości prócz refleksyjnej, Derrida zrównuje ją z podmiotowością *tout court*”¹⁷. **Filozofia Derridy** może być rozumiana **jako pewne potwierdzenie metafizyki obecności** także i z innych powodów. Jako dekonstrukcja metafizyki obecności wciąż bowiem odwołuje się do kwestionowanej logocentrycznej racjonalności, negując zarazem możliwość wyjścia poza jej perspektywę, obwieszczając brak dla tej racjonalności jakiegokolwiek alternatywy.

Jeśli tak, to o podmiocie można mówić tylko w sensie relatywnym i relacyjnym, performatywnym, byłby on momentem, wydarzeniem, wytworem języka. Tak też ujmuje podmiot Žižek, który tłumaczy, że zawsze rozczepiony, niestabilny podmiot jest podmiotem braku, pustki. Sięgając do psychoanalizy Lacana, twierdzi on, że przestrzeń symboliczna umożliwia podmiot, ale czyni to poza możliwością jego tożsamości i identyczności, bowiem nie da się wytyczyć granicy między podmiotem a umożliwiającą go przestrzenią symboliczną jako *quasi-transcendentalnym* warunkiem tej podmiotowości. **Jaźń w rozumieniu Žižka** to „środek narracyjnej ciężkości”¹⁸. Jedyna nieprzekraczalna podmiotowość to podmiotowość pragnienia i braku, podmiotowość zamknięta w przestrzeni symbolicznej, podmiotowość, którą określałaby niemożność doświadczenia siebie samej, bowiem podmiot jest pusty, nie-zjawiskowy. Podmiotowość ludzka to luka między pustym podmiotem a fantazją językową.

Podmiot uwikłany w porządek symboliczny może wykonać jednak pewien czyn, czysty czyn, co stanowiłoby punkt dojścia analizy. Czyn to chwila absolutnej, otchłannej wolności – całkowite zawieszenie związków z porządkiem symbolicznym, który wcześniej determinował podmiot, gwarantował mu symboliczną tożsamość, określał jego miejsce w strukturze społeczno-symbolicznej.

¹² J. Derrida, *Różnia*, przeł. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Warszawa 1978, s. 392, 394.

¹³ *Idem*, *Głos...*, *op. cit.*, s. 17.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Idem*, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louise Houdebinem, Guy Scarpettą*, przeł. A. Dziadek, Bytom 1997, s. 81.

¹⁶ Zob. P. Pieniążek, *U kresu obecności. Derrida a Lévinas* w: *Derridiana*, wybrał i opracował B. Banasiak, Kraków 1994, s. 201.

¹⁷ *Ibidem*, s. 171.

¹⁸ Slavoj Žižek, *The Cartesian Subject versus Cartesian Theater*, w: *Cogito and the Unconscious*, Slavoj Žižek (ed.), Durham – London, 1998, s. 261.

Ta transgresywna, symboliczna kenoza byłaby chwilą nieuwarunkowanej, niezapśredniczonej, otchłannej wolności, a według Žižka wręcz przejściem podmiotu w odmienny modus bycia, może wręcz w absolutny modus bycia. Abstrahując od *quasi*-mistycznej retoryki Žižka, mielibyśmy tu do czynienia z czynem, który w jakiś sposób powinien zmienić podmiot i istniejącą przestrzeń symboliczną.

Czy jednak taki czyn, skok w nieuwarunkowane, da się w ogóle pomieścić w pojęciowym horyzoncie ukształtowanym przez psychoanalizę, czy nie byłby to po prostu jej fantazmat? Więcej nawet, czy taki modus podmiotowości w ogóle da się pomyśleć w horyzoncie zachodniej metafizyki, gdyż chodzi tu chyba o doświadczenie źródłowe, doświadczenie nieredukowalne do porządku symbolicznego?

Žižek powiada: czyn cechuje otwartość i nieokreśloność, podmiot nie może jednak zaplanować, nie może przewidzieć, jak zmieni to jego konstrukcję. Sens czystego czynu sprowadzałby się zatem jedynie do otwarcia możliwości zresetowania przestrzeni symbolicznej, do pewnej pauzy czy wyrwy w niej. Odkrywałby może fantazmat przestrzeni symbolicznej, ale byłby indyferentny wobec tej przestrzeni. Jeśli miałoby być inaczej, czysty czyn nie tyle otwierałby przestrzeń symboliczną, co ją determinował czy określał, byłby też wtedy gruntowaniem podmiotu, dotarciem do transcendentnego źródła sensu, a wszystko to odbywałoby się zapewne na poziomie czystego popędu, w wymiarze czystej i pustej podmiotowości, o ile w ogóle można by było tu mówić jeszcze o jakiejś podmiotowości. Czy takie gruntowanie jest w ogóle możliwe w ramach horyzontu tej pojęciowości? Chyba nie.

Według Derridy, choć metafizyka byłaby czymś niedorzecznym, jest ona zarazem czymś nieuchronnym, bowiem nie ma wyjścia poza metafizykę. Jedyne język, jakim dysponujemy, to język metafizyki z wpisaną weń obecnością, obecnością „wślizgującą się” we wszelkie próby jej przewyższenia.

Heidegger twierdzi, że dzieje zachodniej filozofii zostały określone już w antyku, gdy w metafizyce przestano myśleć bycie z perspektywy niego samego, ale poprzez byt, co było już zapomnieniem bycia. Różnicę między tym, co jest (byt), i byciem tego, co jest (bycie), Heidegger nazwie różnicą ontologiczną. Różnica ta byłaby pierwotna względem wszelkiego pytania o obecność. Metafizyka, która zapomina o różnicy ontologicznej, ujmuje byt jedynie jako byt, nie myśląc procesu istoczenia się, dzięki któremu byt może dopiero stać się bytem. Później kostnieje ona w tradycję, która przy braku namysłu nad nią, pod tą czy inną postacią, toczy swój żywot w dziejach filozofii Zachodu. Podjąwszy za Husserlem ideę destrukcji metafizyki, Heidegger podda ją w *Sein und Zeit* nadzwyczajnemu wstrząsowi.

Analizy *Sein und Zeit*, choć popadają w impas, wydobywają według Heideggera źródłowy wymiar bycia *Dasein*, esktatyczny horyzont pierwotnej czasowości. Heidegger twierdzi, że jej horyzontu nie powinniśmy utożsamiać z żadnym bytem ani też nie lokalizować go w podmiotowości. Horyzont ten nigdzie się nie znajduje, nie jest żadnym określonym bytem, nie jest ani czasowy, ani przestrzenny w potocznym rozumieniu tych terminów. **Ekstatyczna czasowość**, „wcześniejsza” niż wszelka obecność, nie „jest”, lecz czasuje się – powiada Heidegger. W ten sposób Heidegger wstrząsa podstawami zachodniej metafizyki. Ten horyzont, jako *quasi*-warunek wszelkiego uobecniania się fenomenów, jest jednak przeważnie zakryty w codziennej egzystencji, w której dominuje hipostazowanie obecności, zarówno podmiotu, jak i zewnętrznych względem niego obiektów. Heidegger wskazuje na **możliwość modyfikacji sposobu bycia poprzez relację do tego horyzontu** jako nieskrytości, prześwitu czy Otwartego, macierzy wszelkich relacji, czym zdaje się sugerować, że możliwe jest źródłowe, niemetafizyczne doświadczenie będące prymarnym momentem kognitywnym, momentem transcendującym obecność, czas, podmiotowość, ogólnie: wszystkie kategorie metafizyczne, momentem, który byłby czymś w rodzaju pustej, świeżej kognicji.

Derrida, choć przejmuje od Heideggera rozumienie zachodniej filozofii jako metafizyki, będzie uważał, że filozofia Heideggera jest najgłębszą i najsilniejszą obroną tego, co nazywa on „myślą obecności”. Według Derridy: „Można by wykazać, że wszelkie określenia fundamentu, zasady lub centrum zawsze oznaczały inwariant jakiejś obecności (*eidōs, arche, telos, energeia, ousia* [istota, egzystencja, substancja, podmiot], *aletheia*, transcendentalność, sumienie, Bóg, człowiek, itd.)”¹⁹. Zarazem „stojące w centrum, źródłowe lub transcendentalne *signifié* nie jest nigdy obecne poza pewnym systemem różnic”²⁰.

Ta **nieuchronność metafizyki** ma według niego swą przyczynę w pragnieniu obecności, które byłoby nieodłączne od dyskursu metafizyki, dążącego do odzyskania czy uobecnienia obecności. Pragnienie obecności byłoby zaś czymś koniecznym, nieuchronnym i niezniszczalnym. Jak tłumaczy Derrida, rozsuniecie pisma czyni podmiot nieobecnym i nieświadomym, jednak dzięki ruchowi jego dryfu emancypacja znaku odtwarza pragnienie obecności. W rozmowie z Christianem Descampesem Derrida tak mówi o pragnieniu obecności:

¹⁹ J. Derrida, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 485.

²⁰ *Ibidem*, s. 483.

W jakiz sposób można by zniszczyć pragnienie obecności? To istota pragnienia. Tym jednak, co je pobudza, dając oddech i konieczność – która istnieje i którą należy przemyśleć – jest coś, co nie uobecnia się w obecności tego, co obecne. Różnię, w której ślad się uobecnia, i owo prawie nic tego, co się nie uobecnia, filozofowie ciągle usiłują zacierać²¹.

Według Derridy, **pragnienie obecności** jest koniecznością, która jest pobudzana przez różnię, a w zasadzie przez to, co nigdy się w niej nie uobecnia, przez brak obecności, przez nieobecność. Przynajmniej według wczesnego Derridy, transcendencja ku temu, co inne, nie jest możliwa, bowiem filozofia, nie negując samej siebie, nie jest w stanie wyjść poza to, co racjonalne, w kierunku tego, co inne. Czym zresztą miałyby być to inne, skoro wszystko jest jedynie grą różni, nieredukowalną grą znaczących, bez transcendentnego znaczonego, bez możliwości ostatecznego sensu, bez podstawy? Dekonstrukcji ulegają tu wszystkie sensory ufundowane na metafizyce obecności, a takie **zdekonstruowane pojęcia, jak podmiot, osoba, prawda, kultura, osuwają się niejako w bezpodstawną otchłań**. Derrida sięga tu po metaforę pustyni²². Oto *horror metaphisicus*: pusty, zdekonstruowany podmiot pragnie obecności, a inne nie jest, nie ma obecności, do której mógłby on dotrzeć. Pragnienie to byłoby oparte na koniecznym, nieusuwalnym braku obecności, na niemożliwości jego usunięcia.

Jednak właśnie ta niemożliwość innego będzie według późnego Derridy uruchamiała myślenie, czyli pragnienie niemożliwego jako innego, któremu wszakże mamy pozwolić teraz być innym, bez jego metafizycznego zawłaszczania, bez pragnienia jego uprzedmiotowienia. Powinniśmy być wolni od takiego pragnienia, ale zarazem trwać w pragnieniu, co byłoby zapewne jedną z Derridiańskich aporii: pragnienie niemożliwego jest niemożliwością pragnienia. Dekonstrukcja nie jest biernym oczekiwaniem innego, ale jest twórcza w sensie inwencji, wynajdywania, także w sensie zdarzenia rozrywającego horyzont Tego Samego. Powinniśmy więc **trwać w pragnieniu uruchamianym przez niemożliwe**, a to otwiera na inne, na wydarzenie się inności, na jej nadejście. To, co zupełnie przekracza horyzont możliwości, staje się „innym-mesjanicznym”, nieprzewidywalnym i nieidentyfikowanym, bo nadchodzącym wraz z tym, co nieznanne – przyszłością, ale rozumianą poza metafizycznym zamknięciem, który postuluje jakiś jej docelowy punkt.

²¹ J. Derrida, *Pozycje...*, *op. cit.*, s. 15.

²² *Idem*, *Chora*, przeł. M. Gołębiowska, Warszawa 1999.

Docieramy tu wraz z Derridą i Žižkiem do **fundamentalnej aporii metafizyki**, która polegałaby na połączeniu w jednym dyskursie tego, co da się pomyśleć, z tym, co jednocześnie zostaje przez ten dyskurs określone jako to, czego nie da się pomyśleć. Po wydarzeniu dekonstrukcji metafizyki obecności przechodzimy w tym miejscu z płaszczyzny deskryptywnej na płaszczyznę preskryptywną, co polega na utożsamieniu metafizyki z etyką, inaczej rzecz ujmując, upatrujemy teraz źródła etycznego w nieprzedstawialnym, pozasemantycznym Innym (Lévinas i późny Derrida) czy Realnym (Žižek).

Pozostajemy jednak dalej w kręgu metafizyki, tyle że określanym teraz przez nieobecność. Być może otwiera to jednak jakąś możliwość jakiegoś nowego ugruntowania podmiotowości. Gdybyśmy jednak chcieli ten krąg opuścić, musielibyśmy zapewne przyjąć optykę Heideggera, który powiada: „ponieważ metafizyka jest w ogóle tym, czym jest, jedynie z racji kłopotów z Byciem (*Sein*), tedy ani *ten* związek, ani nawet jego poprawne ujęcie nigdy nie wejdą w zakres jej kompetencji”²³. A w innym miejscu: „Metafizyka nigdzie (...) nie odpowiada na pytanie o prawdę bycia, ponieważ nigdy tego pytania nie stawia. Nie stawia, gdyż bycie przemyśliwa, tylko przedstawiając sobie byt jako byt”²⁴. Chodziłoby więc o to, by odstąpić od metafizycznej subiektywności z jej przedstawieniowym sposobem myślenia i wdać się w bycie, co byłoby modyfikacją relacji człowieka do bycia, nieutożsamianego już z obecnością. O czymś takim chyba mówi Heidegger w swym późnym tekście *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, postulując niemetafizyczne doświadczenie źródłowości jako doświadczenie prześwitu Otwartego.

Subject and Presence. A Study of Their Relation in Connection in Reference to Husserl, Heidegger, Derrida and Žižek

Summary

This paper offers a condensed study of relationship between subjectivity and presence in Continental Philosophy. Thinking about subjectivity seems to be unavoidable and fundamentally bound with the very question of presence. The article is mainly based on the texts of key

²³ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996, s. 459.

²⁴ *Idem*, *Czym jest metafizyka – Wprowadzenie*, przeł. K. Wolicki, w: *idem*, *Budować, mieszkać, myśleć*, wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski, Warszawa 1977, s. 62.

figures of modern philosophical thought, such as Husserl, Heidegger, Derrida and Žižek, what gives a foundation for the exposition of complex concepts of subject and presence. The study provides a comprehensive interpretation of their strategies and approaches to thinking these two key philosophical concepts and explores how they are rooted in the basic problems of Western thought, with its limits and aporias generated by metaphysics.

Łukasz Przybylski

Kinestezy w strukturze aktu percepcyjnego. U źródeł ucieleśnionego poznania.

Słowa kluczowe: fenomenologia, kognitywistyka, ucieleśnienie, poznanie ucieleśnione, kinestezy.

Keywords: phenomenology, cognitive science, embodiment, embodied cognition, kinesthesia.

Wprowadzenie

Powszechnie uznaje się, że idea ucieleśnionego poznania ma swoje filozoficzne korzenie w fenomenologii Merleau-Ponty'ego. Jego opracowana z ogromnym rozmachem koncepcja percepcji eksponuje rolę ciała w spostrzeganiu i stara się dookreślić, na czym polega udział ciała w procesach percepcyjnych. Warto tu zwrócić uwagę na specyfikę fenomenologii Merleau-Ponty'ego. Sam termin 'fenomenologia' sugeruje, że głównym źródłem inspiracji dla francuskiego filozofa jest myśl Edmunda Husserla. Tak też rozumie to wielu komentatorów i interpretatorów jego *Fenomenologii percepcji*. Tymczasem fenomenologia Merleau-Ponty'ego ma dwa, równie dla niego ważne, źródła intelektualne. Są to: filozofia fenomenologiczna Husserla oraz filozofia egzystencjalna Heideggera¹. Ten pierwszy przywołany jest przede wszystkim dlatego, że Merleau-Ponty trafnie zauważa, iż fenomenologia autora *Idei* skupia się głównie na świadomości i na tym, jak powstają (Husserl powiedziałby „konstituowane są”) jej obiektywne korelaty, czyli jej intencjonalne odniesienia. Według Husserla, cały świat nasze-

¹ Co bardziej radykalni interpretatorzy mogliby nawet utrzymywać, że Merleau-Ponty dokonuje Heideggerowskiej reinterpretacji koncepcji Husserla i to, co nazywa on fenomenologią, bliższe jest rozumieniu jej przez Heideggera niż przez Husserla. Wsparciem dla takiego stanowiska są rozmaite uwagi rozsiane po *Fenomenologii percepcji*. Wskażmy tu choćby na to, że intencjonalność rozumie on nie po Husserlowsku, ale Heideggerowsku (por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 141, przypis 55). Nie wdaję się w dociekania, czyje dziedzictwo było dla Merleau-Ponty'ego ważniejsze. Poprzestaję na przyjęciu, że jego własna koncepcja jest próbą uzgodnienia myśli obydwu jego filozoficznych mistrzów.

go życia codziennego², z wszystkim przedmiotami i zdarzeniami w nim zachodzącymi, jest wytworem naszego świadomego doświadczenia, w szerokim sensie słowa „doświadczenie”. Do świata tego w szczególności należą przedmioty naszego doświadczenia zmysłowego, czyli percepcji. Koncentrując swoją uwagę na przedmiotach świata życia codziennego jako korelatach doświadczenia, Husserl faktycznie pomija to wszystko, co wiąże się z Ja, a więc z podmiotowymi uwarunkowaniami świadomości³. Sądzę, że Merleau-Ponty dostrzegł ten brak i uznał, że zamiast rozbudowywać pochodzącą od Husserla ideę Ja transcendentalnego i pokazywać, jak uwzględnić rolę Ja w konstytucji przedmiotów *Lebensweltu*, lepiej pójść drogą Heideggera i zaczerpnąć od niego ideę podmiotu jako „bycia-w-świecie”⁴. Nic zatem dziwnego, że kiedy czytamy rozważania Merleau-Ponty’ego o ciele, cielesności czy też ruchu podmiotu, nie znajdujemy odwołań do Husserla, napotykaemy natomiast odwołania do Heideggera. Zrozumiałe, że myśliciel francuski nie mógł odwoływać się do litery koncepcji Husserla, bo nie były jeszcze wówczas znane teksty, w których twórca fenomenologii pisał o uwarunkowaniach podmiotowych, a dokładniej o roli ciała w percepcji. Mógł jednak spróbować odwołać się do ducha tej koncepcji i ekstrapolować idee Husserla tak, aby na ich podstawie dało się powiedzieć coś więcej o podmiotowych uwarunkowaniach świadomości w ogóle, a percepcji w szczególności. Wybrał jednak inną drogę i postanowił odwołać się do ducha koncepcji Heideggera. Podmiotowa luka w fenomenologii Husserla została więc wypełniona intuicjami zaczerpniętymi z *Bycia i czasu* oraz faktami i pomysłami teoretycznymi wziętymi przede wszystkim z prac z psychologii percepcji i psychopatologii.

² Początkowo określał go Husserl mianem świata naturalnego, czyli tego wszystkiego, co uznajemy za istniejące, kiedy jesteśmy w nastawieniu naturalnym. W późniejszych pracach, Husserl wyodrębnił pewną sferę w obrębie świata naturalnego, którą nazwał światem życia codziennego (*Lebenswelt*) i na niej przede wszystkim skupił swoją uwagę. To, co spostrzegamy, to obiekty należące do świata życia codziennego. Przedmioty przyrody, którymi zajmują się nauki przyrodnicze, należą – według Husserla – do świata naturalnego, nie są jednak składnikami *Lebensweltu*.

³ Tezę, że fenomenologia Husserla skoncentrowana jest na przedmiotowym aspekcie świadomości, a pomija aspekt podmiotowy, stawia i uzasadnia Wioletta Dziarnowska w pracy *Podmiot a świadomość. Problem subiektywnego aspektu stanów mentalnych*, niepublikowana rozprawa doktorska, 2002.

⁴ Por. „Prawdziwe *Cogito* nie określa istnienia podmiotu przez jego myślenie o istnieniu, nie przekształca pewności świata przez znaczenie «świat». Przeciwnie, uznaje, że samo moje myślenie jest niezbywalnym faktem, i odrzuca wszelkiego rodzaju idealizm, odkrywając mnie jako «bycie w świecie»” (M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, s. 11).

W niniejszych rozważaniach przyjmuję odmienną perspektywę niż Merleau-Ponty. Akceptując jego diagnozę, iż w głównych pracach Husserla trudno dopatrzeć się systematycznie budowanej koncepcji podmiotowych uwarunkowań percepcji (ogólniej: wszelkich przeżyć), nie przyjmuję jego terapii. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, jesteśmy w znacznie bardziej komfortowej sytuacji niż Merleau-Ponty, gdyż opublikowane zostały teksty Husserla, w których *explicite* rozważa on podmiotowe, w tym przede wszystkim cielesne, uwarunkowania procesu percepcji. Można więc rozbudować koncepcję Husserla, korzystając z jego własnych sugestii, bez odwoływania się do ujęcia Heideggera, które jest wyraźnie wobec niej konkurencyjne, a nie dopełniające. Po drugie, naukowe, zarówno empiryczne, jak i teoretyczne wsparcie, do którego odwoływał się Merleau-Ponty, ma dzisiaj charakter historyczny. Rozwój psychologii, powstanie nauk kognitywnych (*cognitive science*) i neuronauki sprawiły, iż współczesna, naukowa wiedza o percepcji odsłania to, czego nie było widać wcześniej, i w pełniejszy sposób wyjaśnia funkcje ciała w procesach percepcyjnych. Kwestię tę najlepiej ilustruje zjawisko kinestez – szczególnego rodzaju doznań współtworzących akt percepcyjny, które można interpretować jako wyraźnie podmiotowy, cielesny aspekt poznania, tak dowartościowywany przez dominujące obecnie w kognitywistyce trendy ucieleśnionego poznania⁵.

Charakterystyka przeżycia percepcyjnego w odniesieniu do ciała własnego podmiotu

W pracach Husserla jednym z fundamentalnych pojęć jest „konstytucja”. Najogólniej rzecz biorąc, konstytucja to proces powstawania i utrwalania przedmiotu, do którego odnosi się przeżycie (tzw. *cogitatum*). Proces ten polega na integrowaniu jednostek powstałych na różnych poziomach rozwijającego się przeżycia w jedną całość oraz nadawaniu tej całości cech trwałości i faktycznego dania w przeżyciu. Tak ukonstytuowane przeżycie staje się częścią świadomości podmiotu⁶. Konstytucja przedmiotu nie polega jednak tylko na

⁵ Zob. P. Calvo, T. Gomila, *Handbook of Cognitive Science. An Embodied Approach*, San Diego, Oxford, Amsterdam 2008.

⁶ Termin „konstytucja” u osób nieobytych z terminologią fenomenologiczną budzi często wiele, nie zawsze trafnych, skojarzeń. Być może warto w odniesieniu do tego procesu używać słowa „ustanawianie”, „osadzanie się” przedmiotu. W kontekście percepcji konstytuowanie się przedmiotu w świadomości ma poniekąd postać stopniowego osadzania się przedmiotu, na kolejnych

komponowaniu mentalnej reprezentacji obiektu w oparciu o dane wrażeniowe ani tym bardziej na stwarzaniu przedmiotu w świadomości⁷. Ustanawianie przedmiotu (np. bryły przestrzennej) w świadomości polega na wydobywaniu określonych, ważnych w konkretnym przeżyciu, aspektów przedmiotu. Mówiąc inaczej, świadomość przypisuje znaczenia tym, a nie innym aspektom rzeczy, które są jej dane w aktualnie spełnianym przeżyciu. Konstytucja, czyli ustanawianie obiektu, ma zawsze charakter jednorazowy, odnosząc się każdorazowo do konkretnych aspektów rzeczy doświadczanej w świadomości. Narzędziem do opisu tego złożonego procesu jest analiza fenomenologiczna. Pozwala ona prześledzić, w jaki sposób w świadomości konstytuują się treści przeżyć, takich jak np. spostrzeżenie, wyobrażenie czy przypomnienie. Spośród wszystkich przeżyć Husserl najwięcej miejsca poświęca analizie spostrzeżenia zewnętrznego. W pewnym uproszczeniu można przyjąć, że spostrzeżenie zewnętrzne stanowi analogon aktu percepcji. Można przyjąć, że konstytucja rzeczy przestrzennej realizowana w akcie spostrzeżenia zewnętrznego stanowi paradygmatyczny opis, do którego można sprowadzić Husserlowskie analizy dotyczące konstytucji⁸. Konstytucja przedmiotu danego w spostrzeżeniu zewnętrznym stanowi, według mnie, istotne źródło informacji o strukturze i przebiegu aktu percepcji.

Kolejnym terminem, który należy objaśnić, gdyż stanowi on również niezbędny element dalszych rozważań, jest termin „ciało”. W fenomenologii Husserla mamy do czynienia zasadniczo z dwoma sposobami rozumienia „ciała”: (1) ciało (*Körper*) rozumiane jako bryła fizyczna, której przypisywane są określone własności fizyczne, takie jak: rozmiar, ciężar, barwa, twardość, gładkość etc.⁹, oraz (2) ciało (*Leib*), rozumiane jako ciało istoty żywej (dlatego też nazywane ciałem ożywionym). Tak rozumiane ciało ożywione posiadają organizmy biologiczne. Ma je zarówno podmiot spostrzegający, jak i istoty żywe, które on spo-

etapach tego procesu, w świadomości. Proces ten nie ma charakteru absolutnego. Ten sam, dany np. w spostrzeżeniu przedmiot może być na różny sposób ustanawiany, osadzany w świadomości. Prześledzenie owego osadzania się przedmiotu w świadomości jest możliwe tylko na gruncie metaanalizy, jaką umożliwia podejście fenomenologiczne.

⁷ Por. S. Crowell, *Husserlian phenomenology*, w: *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, H.L. Dreyfus, M.A. Wrathall (ed.), Oxford 2006.

⁸ Por. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1996.

⁹ W języku polskim pojęciu *Körper* odpowiada wyrażenie „ciało fizyczne”.

strzega¹⁰. Ciało ożywione stanowi centrum wszelkich aktów i miejsce lokalizacji czuć, czyli wrażeń odnoszących się do ciała podmiotu.

Standardowo, w akcie spostrzeżenia ciało perceptora jest obecne na sposób ciała ożywionego (*Leib*). Rozróżnienie na ciało – bryłę fizyczną i ciało ożywione jest niezwykle ważne z punktu widzenia analiz dotyczących aktu spostrzeżenia (percepcji). O aktywnym udziale ciała w akcie percepcji, w postaci lokalizowania czuć czy generowania, przy udziale ruchu ciała, wrażeń kinestetycznych, można mówić tylko w odniesieniu do ciała ożywionego (*Leib*)¹¹. Kiedy w dalszej części rozprawy używać będę terminu ‘ciało’, rozumieć go będę jako ‘ciało ożywione’.

Już pobieżna analiza etapów konstytucji przyrody istot żywych pozwala stwierdzić, że Husserl wprowadza ciało ożywione (*Leib*) jako element, poprzez który ustanowiony zostaje konkretny przedmiot psychiczny¹². Ciało ożywione, z jednej strony, traktowane jest jak każda inna rzecz materialna. Posiada rozciągłość, w obrębie której rozpoznać można różnorakie własności, takie jak: barwa, własności struktury ciała, własności termiczne etc¹³. Traktowane jako rzecz rozciągła¹⁴, ciało podmiotu spostrzegającego nie różni się od innych, danych w spostrzeżeniu, rzeczy fizycznych. W przeżyciu percepcyjnym, w którym kierujemy

¹⁰ Dodajmy, że współczesnym nawiązaniem do wprowadzonego przez Husserla odróżnienia jest dystynkcja między ruchem fizycznym a ruchem biologicznym. Dystynkcja ta jest szczególnie ważna w przypadku procesów percepcyjnych. Jak wiadomo, w obrębie kory wzrokowej istnieje „podział pracy” pomiędzy obszarami wyspecjalizowanymi w percepcji ruchu fizycznego oraz tymi, które wyspecjalizowane są w percepcji ruchu biologicznego. Pokazuje się (zob. np. E.D. Grossman, R. Blake, *Brain Areas Active During Visual Perception of Biological Motion*, „Neutron” 2002, vol. 35, nr 6), że za percepcję ruchu biologicznego odpowiedzialne są obszary tylnej górnej bruzdy skroniowej (STSp), natomiast ruch fizyczny przetwarzany jest w obszarze górnej przyśrodkowej kory skroniowej (MST).

¹¹ Specjalnym przypadkiem jest sytuacja autopercepcji, kiedy to podmiot uposażony w ciało ożywione (*Leib*) może spostrzegać np. dotykowo fragment własnego ciała. Wówczas przedmiot spostrzeżenia może być rozpatrywany wyłącznie w kategoriach fizykalnych, na sposób bryły fizycznej (*Körper*).

¹² Jest to zatem zupełnie niestandardowe ujęcie ciała, które można zaadaptować do kognitywnych badań nad ucieleśnieniem umysłu. Obok funkcji przedmiotowej, związanej z rolą ciała w percepcji, podkreśla się jego funkcję podmiotową – współkonstytuowanie w przeżyciu percepcyjnym samego podmiotu tego przeżycia. Świadomość własnego ciała jest jednym ze stanów umysłu. We współczesnych badaniach kognitywistycznych przyjmuje się nawet, że ja-cieleśne stanowi najbardziej fundamentalną postać świadomego umysłu (por. A.R. Damasio, *Tajemnica świadomości*, przeł. M. Karpiński, Poznań 2000, s. 143-179).

¹³ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 2, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 205.

¹⁴ Dla Husserla rozciągłość była istotą materialnej rzeczy fizycznej.

się na własne ciało¹⁵, staje się ono dla nas źródłem rozmaitych wrażeń, które pochodzą ze wszystkich modalności. Z drugiej strony, kiedy kierujemy naszą uwagę na przedmiot z otoczenia i odbieramy bodźce docierające do nas ze środowiska, w ten np. sposób, że dotykamy tej rzeczy fizycznej – w szczególnym przypadku może to być nawet nasze własne ciało¹⁶ – rozpoznajemy nie tylko jego „rociągliwości” własności, takie jak szorstkość, gładkość, ciepło, zimno, ale odnajdujemy także we własnym ciele wrażenia dotknięcia, ucisku, ciepła na skórze etc. Podmiot posiada zdolność przełączania uwagi z wrażeń pierwszego typu, skorelowanych z własnościami spostrzeganego przedmiotu, na wrażenia drugiego typu, skorelowane z własnościami jego ciała. Przełączanie to może odbywać się wielokrotnie i przebiegać w obie strony. Zwykle w percepcji istotniejsze są wrażenia pierwszego typu, gdyż dostarczają ważnych informacji o tym, co dzieje się w otoczeniu. Natomiast wrażenia drugiego typu, niosące informacje o ciele perceptora, stają się jak gdyby przezroczyste, co pozwala lepiej wyeksponować cechy percypowanego przedmiotu. Zdawać by się mogło, że zmiana kierunku uwagi – z cech przedmiotu na własności ciała perceptora lub z własności ciała na cechy przedmiotu – ma charakter dowolny i zależy jedynie od woli i świadomej decyzji perceptora. W rzeczywistości w wielu sytuacjach zmiana kierunku uwagi dokonuje się automatycznie i natychmiastowo. Dzieje się tak np. w przypadku nieoczekiwanego poparzenia. Wówczas cechy obiektu wywołującego te, przekraczające tolerancję czuciową, wrażenia schodzą na dalszy plan, natomiast cała uwaga skoncentrowana jest na poparzonej obszarze ciała podmiotu.

Pola wrażeń i pola czuciowe

W odniesieniu do ciała własnego mówić możemy zawsze o wrażeniach obu rodzajów. Dlatego Husserl wprowadził, nie zawsze zresztą ściśle respektowany przez siebie¹⁷, podział na pola wrażeń i pola czuciowe. Pierwsze związane są z roz-

¹⁵ Mowa tu o ciele własnym podmiotu spostrzeżenia.

¹⁶ Jak w słynnym Husserlowskim przykładzie analizowanym w *Ideach II*, gdzie opisuje on wrażenia towarzyszące percepcji ręki dotykanej przez drugą rękę.

¹⁷ W paragrafie 36 II tomu *Idei (Konstytucja ciała jako nosiciela zlokalizowanych wrażeń [czuć] [Empfindnisse])* Husserl wprowadza, bardzo istotne moim zdaniem, rozróżnienie na czucia i wrażenia. Dla objaśnienia problemu przytaczam stosowny przypis Danuty Gierulanki, tłumaczki polskiego wydania *Idei*: „W polskiej terminologii psychologicznej traktuje się na ogół zamiennie terminy ‘wrażenie’ i ‘czucie’ (przy czym ‘czucie’ coraz częściej wychodzi już z użycia). W przekła-

ciągłościowym aspektem ciała jako bryły fizycznej. Drugie wiążą się z aspektem lokalizacji. Aspekt lokalizacji dotyczy wrażeń umiejscowionych w ciele podmiotu, które nie pochodzą od ciała, a jednocześnie pozostają w jego obrębie, wypływając, jak pisze Husserl, z faktu oddziaływania ciała z innymi obiektami materialnymi, w tym także z ciałem własnym, ale ujmowanym jako ciało fizyczne¹⁸. Można zatem ciało przedstawić w dwóch aspektach. Ciało rozpatrywane jako rzecz rozciągnięta i przynależne jej pola wrażeń oraz ciało rozpatrywane jako rzecz odczuwająca i przynależne do niej pola czuciowe. Wrażenia (*Empfindungen*) odnoszą się do własności rzeczy spostrzeganego, zatem pole wrażeń to obszar przestrzeni, z którego zbierają pobudzenia receptory z danej modalności zmysłowej. W zależności od tego, jakiej modalności zmysłowej używam, odpowiednie pola wrażeń (np. wzrokowe lub dotykowe) znajdowałyby różnego rodzaju lokalizacje¹⁹ (np. na powierzchni przedmiotu, na jego krawędziach itd.). Czucia z kolei (*Empfindnisse*) odnoszą się do tego, co w wyniku kontaktu ciała z zewnętrznym względem niego przedmiotem²⁰ jest odczuwane jako własność stanu części ciała perceptora, która aktualnie kontaktuje się z przedmiotem. Pole czuciowe może, w zależności od rodzaju bodźca, znacząco modyfikować swoją wielkość. Stosunkowo niewielkie pole wrażeń może, na przykład, wzbudzić w ciele spostrzegającego dotykowo podmiotu nieporównanie większe pole czuciowe. Dzieje się tak chociażby w sytuacji, kiedy obejmujemy dłonią kubek z gorącym płynem. Niewielkie pole wrażeń, z którego zbierana jest informacja o temperaturze dotykanego przedmiotu, generuje w tym przypadku pobudzenie pola czuciowego, które może rozlewać się na rękę, a nawet całe ciało w czuciu wszechobjmujące-

dzie tym odróżniono rygorystycznie te dwa terminy: „wrażenie” jako odpowiednik niemieckiego *Empfindung*, „czucie” – *Empfindnis*, przy czym wykorzystano to zabarwienie, jakie termin ‘czucie’ posiada w języku potocznym. Niestety – idąc wiernie za tekstem niemieckiego oryginału – muszę to odróżnienie terminologiczne stosować niezupełnie konsekwentnie z punktu widzenia merytorycznego. Odnosi się to nie tylko do początkowych opisów tego paragrafu, gdzie nie pojawia się ono jeszcze w tekście niemieckim, co jest w pewnej mierze usprawiedliwione tym, że mogłoby ono jeszcze być niezrozumiałe dla czytelnika. Ale nawet wtedy, kiedy po wyjaśnieniach czytelnik nabrał już przekonania o konieczności odróżnienia ‘wrażenia’ (konstituującego własności części ciała stanowiącej przedmiot poznawany) od ‘czucia’, autor wydaje się czasem o nim zapominać” (E. Husserl, *op. cit.*, przypis nr 1, s. 203).

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 205-206.

¹⁹ Posługując się terminologią zaczerpniętą z badań nad percepcją, należałoby powiedzieć, że pole wrażeń stanowi sumę pól recepcyjnych zbierających informacje o przedmiocie w obrębie danej modalności zmysłowej.

²⁰ W szczególnym przypadku może to być także część tego samego ciała.

go ciepła. Husserl zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny aspekt pól czuciowych. Mogą one być, mianowicie, aktywne długo po ustaniu działania bodźca, który je pobudził²¹. Tak jak w powyższym przykładzie: odczuwanie ciepła w ciele może się utrzymywać nawet po ustaniu kontaktu dotykowego dłoni z gorącym kubkiem. Ciało jako rzecz odczuwająca posiada czucia jako pierwotnie w niej zlokalizowane. Jest także wstępnym warunkiem wystąpienia wszelkich innych wrażeń (wzrokowych, akustycznych), które jednak nie posiadają w nim (rozumianym jako rzecz odczuwająca) – mówiąc językiem Husserla – pierwotnej lokalizacji²².

W tym kontekście, uprzywilejowaną pozycję pośród modalności zmysłowych posiada dotyk. Tylko w sferze dotykowej może się pierwotnie konstituować ciało²³. Żadna inna modalność nie posiada takich właściwości, by realizować podwójne ujęcie, tak jak to dzieje się w przypadku sfery dotykowej: bycia jednocześnie dotykającym (zbierającym wrażenia) i dotykanym (doznającym czuć)²⁴. Lokalizacja czuć pojawiających się w dziedzinie dotykowej ma zasadnicze znaczenie dla tworzenia się całościowej świadomości ciała.

Reinterpretacja Husserlowskiej fenomenologii ciała – szkic problemu

Husserl nie sformułował koncepcji, którą można by nazwać fenomenologią ciała. W jego pracach nie ma też wyraźnych wskazówek, które pokazywałyby, jak postępować, aby nadać intuicjom o roli ciała w percepcji wyrazistszą i bardziej

²¹ Analizując czucia, pisze Husserl: „Występują one wówczas, gdy ciało zostaje dotknięte, naciśnięte, uklute itd., i występują tam, gdzie zostaje ono dotknięte itd. w tym czasie, kiedy się to dzieje; w pewnych tylko okolicznościach trwają nadal jeszcze długo po dotknięciu” (E. Husserl, *op. cit.*, s. 206); i dalej: „Poznaję wtedy w doświadczeniu dotykowo gładką powierzchnię szklaną, ostrą krawędź szklaną. Jeżeli jednak zwracam uwagę na rękę, *resp.* na palec, to posiada on wrażenia dotknięcia, które jeszcze [niejako] pobrzmiwają, gdy oddaliłem rękę” (*ibidem*, s. 207).

²² „Pierwotnie – nie znaczy tu nic czasowo-przyczynowego, chodzi o pewną pra-grupę obiektów, które się wprost konstituują naocznie” (*ibidem*, s. 210).

²³ Zob. *ibidem*, s. 213.

²⁴ Por.: „W dziedzinie dotykowej mamy konstituujący się dotykowo zewnętrzny obiekt i drugi obiekt: ciało [żywe], również dotykowo się konstituujący, np. dotykający palec, a nadto mamy palec dotykający ten [pierwszy] palec [...] to samo wrażenie dotykowe ujęte jako cecha «zewnętrznego» obiektu i ujęte jako wrażenie [czucie – dop. ŁP] tego obiektu-ciała [...]. A w tym przypadku, gdzie jedna część ciała staje się zarazem zewnętrznym obiektem dla drugiej, mamy podwójne wrażenia (każda ma swoje wrażenie) i podwójne ujęcie jako cechy jednej albo drugiej części ciała jako fizycznego obiektu. Czegoś podobnego nie mamy przy obiekcie konstituującym się czysto wzrokowo” (*ibidem*, s. 208).

systematyczną postać. Niemniej jednak, w szeregu spisanych bądź opracowanych przez samego Husserla prac, jak również wydanych pośmiertnie dzieł, odnaleźć można liczne uwagi dotyczące ciała, które mają postać oryginalnych spostrzeżeń i sugestii, rozwijanych zresztą później przez niektórych z jego uczniów bądź kontynuatorów tradycji fenomenologicznej. To, iż sam Husserl nie stworzył fenomenologii ciała ani nie zostawił wskazówek, jak można by ją budować, nie znaczy, że zadania takiego podejmować nie warto. Niniejsza praca jest właśnie próbą jego podjęcia i wykorzystania intuicji Husserla do naszkicowania fenomenologii ciała. Ze względu na wskazane wyżej okoliczności, będzie ona Husserlowska raczej z ducha niż litery. Przystępując do tego zadania, należy najpierw zrekonstruować to, co na temat ciała znaleźć można u samego Husserla.

Problematyka ciała w odniesieniu do fenomenologii Husserla rzadko, o ile w ogóle, staje się przedmiotem analiz. Utało się już wiązanie kwestii ciała z pracami fenomenologów francuskich, zwłaszcza Merleau-Ponty'ego i Sartre'a. W obszernym wprowadzeniu do fenomenologii i egzystencjalizmu, zredagowanym przez wybitnych znawców tych koncepcji filozoficznych²⁵, rozdział poświęcony ciału (*The Body*) koncentruje się wyłącznie na omówieniu tej kwestii w oparciu o prace Merleau-Ponty'ego i Sartre'a. Pokazuje to, w jak niewielkim stopniu rozpoznane zostały dokonania Husserla w tej dziedzinie. Nie mam wątpliwości, że podstawy fenomenologii ciała, a także najciekawsze inspiracje dla dalszych badań, znaleźć można właśnie w pracach filozoficznych Husserla.

Poruszane przez Husserla zagadnienia dotyczące ciała pogrupować można w trzy klasy, a każda z nich reprezentowana jest przez jeden podstawowy problem.

(i) Pierwszy z nich to problem **kinestez**. Pojawia się on przede wszystkim w wykładach Husserla o rzeczy z 1907 roku przy okazji analiz dotyczących percepcji rzeczy przestrzennej.

(ii) Drugi to problem **ciała jako warunku procesu percepcji**. Problem ten dotyczy funkcji ciała w percepcji obiektów świata zewnętrznego, ale już w sensie ogólniejszym. Husserl podtrzymuje swoje ustalenia odnośnie do kinestez, ale pojawiają się tu także takie kwestie, jak np. zorientowanie, funkcje ciała jako narządu zmysłowego. Najwięcej uwag odnoszących się do tego zagadnienia sformułował Husserl w części I *Ideii II* poświęconej konstytucji materialnej przyrody.

²⁵ Chodzi o wydane w 2006 roku *A Companion to Phenomenology and Existentialism* pod redakcją Huberta L. Dreyfusa i Marka A. Wrathalla, z górą sześciusetstronicowe kompendium wiedzy na temat filozofii fenomenologicznej i egzystencjalnej.

(iii) Wreszcie problem trzeci dotyczy **roli ciała w powstawaniu tego, co psychiczne**. Mówiąc językiem fenomenologii, chodzi tu o konstytuowanie się przedmiotu psychicznego. Zagadnieniu temu poświęca Husserl obszerne fragmenty części II *Ideii II*, w której dokonuje charakterystyki konstytucji przyrody istot żywych, omawiając to, co nazywa „konstytucją realnego przedmiotu psychicznego poprzez ciało”.

W proponowanej tu rekonstrukcji poglądów Husserla mamy zatem do czynienia z trzema fenomenologicznymi problemami ucieleśnienia: (1) ciało i ruch – o roli kinestez, (2) ciało jako warunek percepcji, oraz (3) ciało jako warunek konstytucji podmiotu.

Ciało jako warunek percepcji i konstytucji podmiotu

Ciało w fenomenologii może być analizowane co najmniej w dwóch przybliżeniach. W pierwszym ujęciu ciało ujmowane jest jako narząd spostrzegania. Każde spostrzeżenie zakłada treści wrażeniowe, których doświadczamy w przebiegu aktów odbierania wrażeń. Tym aktom towarzyszą zawsze szeregi wrażeń kinestetycznych jako motywujących, wywołujących akty wrażeniowe. Kinestez jako ciągi wrażeń motorycznych płynących z ciała własnego podmiotu są zatem obecne przy wszelkiego typu przeżyciach percepcyjnych. Husserl mówi tutaj o rozgrywającym się w tle wszystkich spostrzeżeń ciągłym przebiegu przynależnych kompleksów wrażeń kinestetycznych²⁶. Każdemu ujęciu obiektu w spostrzeżeniu towarzyszą okoliczności tego ujęcia. Owe okoliczności są jednym z przejawów uwikłania spostrzeżeń w ciało żywe (*Leib*). Każda rzecz spostrzegana, ciało fizyczne (*Körper*), zostaje przez podmiot spostrzeżenia ujęta jako konkretny schemat zmysłowy, a w następnej kolejności jako zunifikowany percept, czyli zespół schematów zmysłowych. Dzięki zapośredniczeniu spostrzeżenia przez ciało podmiotu (*Leib*), można mówić o różnych fantomach rzeczy, determinowanych określoną modalnością zmysłową²⁷. Pomimo tego, że w realnym przeżyciu wszystkie te schematy są współ-dane, tworząc aperceptywną jedność, można analizować każdy z nich z osobna, np. pod kątem cech przedmiotów, które ujawniają się za sprawą wyłącznie określonej modalności zmysłowej.

²⁶ Por. E. Husserl, *op. cit.*, s. 181.

²⁷ *Ibidem*, s. 55.

Ciało stanowi także zerowy punkt zorientowania dla każdego aktu spostrzeżeniowego. Każda rzecz, która się ukazuje, jest już zorientowana względem ciała podmiotu spostrzeżenia. Dotyczy to nie tylko rzeczy faktycznie się pojawiających, ale wszelkich w ogóle przedmiotów mogących się zjawić, również w przedstawieniach imaginatywnych.

Ciało jest wreszcie narządem, który uczy się rozpoznawać standardowe warunki doświadczenia, np. normalne oświetlenie, i uczy się jednocześnie reagować na zmiany tych warunków. Zmiana widzenia przez zastosowanie jakiegoś ośrodka pośredniczącego, np. barwnych okularów, dotyczy wszystkich widzianych rzeczy i jest rozpoznawalna jako jednolity typ zmiany. Podobnie pęcherz na palcu zmienia wszystkie dotykowo dane własności rzeczy.

Wszystkie te wspomniane powyżej własności ciała, rozumianego jako narząd spostrzegania, ukazują funkcję ciała w konstytucji wszelkiego typu przedmiotów, tj. rzeczy materialnych. W fenomenologii istnieje także drugie przybliżenie problemu ciała, mówi się w tym przypadku o funkcji ciała w konstytucji podmiotu. Pisze bowiem Husserl, że wszelkie zdarzenia cielesne zostają zawsze ujęte jako własności tego podmiotu²⁸. Przynależność ciała do podmiotu jest zarazem innego rodzaju związkiem aniżeli przynależność rozmaitych dóbr czy narzędzi, które również pozostają ściśle związane z podmiotem. Ich własności jednak, w odróżnieniu do zdarzeń cielesnych, podmiot nigdy nie traktuje jako „swoich” własności²⁹. Wchodzimy tym samym na obszar niezwykle ciekawych intuicji, które tradycja fenomenologiczna może zaproponować współcześnie prowadzonym badaniom nad ucieleśnieniem umysłu w ramach nauk kognitywnych, w szczególności dotyczących problematyki subiektywności i podmiotowości.

Ciało i ruch – o roli kinestez³⁰

Smail Rapic, autor wprowadzenia do wykładów Husserla z 1907 roku o rzeczy, określa występujące w nich pojęcie kinestezy mianem pojęcia relacyjnego³¹. Znaczy to, że przypisuje on Husserlowi niestandardowe pojmowanie kinestezy.

²⁸ *Ibidem*, s. 136-137.

²⁹ *Ibidem*, s. 137.

³⁰ Problematyka kinestezy została szerzej omówiona w innym miejscu: Ł. Przybylski, *Fenomenologiczne źródła problematyki ucieleśnienia*, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki” 2014, t. 10, nr 3. Niniejszy paragraf jest jedynie skróconą i zmodyfikowaną wersją tego tekstu.

³¹ Por. E. Husserl, *Ding und Raum*, Hamburg 1991, s. XXVIII.

Rozumienie standardowe sprowadza się do traktowania kinestezy jako zmysłu dostarczającego informacji o położeniu, ruchu, a także ciężarze ciała i/lub jego części. Husserla nie interesują odczucia towarzyszące swobodnym, nieuwarunkowanym ruchom ciała. Chodzi mu przede wszystkim o takie ruchy i ich odczucia, których wykonanie jest niezbędne do realizacji procesu percepcyjnego. Tak pojmowana kinesteza ma charakter relacyjny, gdyż jest to – by tak rzec – kinesteza percepcyjna, czyli taka, bez której nie byłaby możliwa prawidłowa percepcja. Do kinestez tego rodzaju należą np. ruchy oczu w percepcji wzrokowej czy ruchy dłoni i palców w percepcji dotykowej.

Takie rozumienie kinestezy odsyła do związku między „subiektywnie wykonywanym ruchem a sposobem, w jaki zjawiają się przedmioty”. W bodaj pierwszym, a w literaturze przedmiotu jednym z nielicznych tekstów poświęconych problemowi kinestez³² nazywa się je zdolnością, umiejętnością perceptora polegającą na poruszaniu siebie (swego ciała) bądź organów swego ciała zaangażowanych w procesy percepcyjne (oczu, głowy, tułowia etc.) w przestrzeni, w odniesieniu do spostrzeganego obiektu. Każdy akt percepcji jest rezultatem szeregu przedstawień spostrzeganego przedmiotu, które z kolei są generowane szeregiem kinestez. Drummond wykorzystuje teorię kinestezy do objaśnienia tego, w jaki sposób dochodzi do uwspólnienia szeregu tychże zjawień w jednolity, odnoszący się do jednego i tego samego przedmiotu akt percepcyjny. Proponowane przez mnie ujęcie kinestez wiąże się w większym stopniu z funkcją, jaką pełnią one w procesie percepcji jako przejawy ruchu ciała perceptora, będąc zarazem wskaźnikami wiedzy o „pozamotorycznych” własnościach ciała (ciężar, położenie względem podłoża, ulokowanie punktu ciężkości itp.), jaką wykorzystuje perceptor w akcie percepcyjnym.

Włączenie terminu i pojęcia kinestezy do języka fenomenologicznego sprawia, że tradycyjne fenomenologiczne opisy procesu konstytucji przedmiotu okazują się nietrafne i wymagają radykalnej modyfikacji. Niestety, niekiedy nawet wytrawni fenomenolodzy nie rozpoznali właściwie rezultatów badań Husserla nad kinestezą, przez co nie włączyli ich do fenomenologicznych opisów procesu percepcji. Wiele, także współczesnych, opracowań i analiz fenomenologicznych pomija problem kinestezy i jej roli w spostrzeganiu. A przecież w zamyśle samego Husserla zagadnienie to stanowić miało wstęp do fenomenologicznej teorii

³² Por. J.J. Drummond, *On Seeing a Material Thing in Space: The Role of Kinaesthesia in Visual Perception*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1979, vol. 40, nr 1.

spostrzeżenia³³. Uważam, że dociekania Husserla nad kinesteżą nie tylko istotnie wzbogacają fenomenologię spostrzeżenia, ale antycypują też niektóre współczesne podejścia z kręgu nauk kognitywnych. To właśnie uwzględnienie w niebanalny sposób roli ciała w procesach percepcyjnych pokazuje, jak głęboką intuicję i wyczucie tego, co doniosłe poznawczo, miał Husserl, i jak umiejętnie wbudował doznania kinestetyczne w model procesu spostrzegania przedmiotu.

Podjmując związaną z kinesteżą kwestię ruchu, Husserl nawiązał do fenomenologicznych analiz przestrzenności. Dla uniknięcia nieporozumień zaznaczyć trzeba, że przedmiotem jego zainteresowania nie była przestrzeń fizyczna, rozumiana tak, jak w naukach przyrodniczych. Zajmował się on doświadczeniem przestrzeni i tym, w jaki sposób przestrzeń obecna jest w doświadczeniu, a przede wszystkim w doświadczeniu percepcyjnym. Tak rozumiana przestrzeń posiada dwa istotne komponenty.

(1) Jest wypelniona. Fenomenologiczna analiza spostrzeżenia nie może być oparta na mającym fizyczny rodowód pojęciu przestrzeni pustej. Pusta przestrzeń, czyli tzw. przestrzeń geometryczna, jest wynikiem zastosowania procedury idealizacji do przestrzeni cielesnej. Dopiero Galileusz pokazał, jak odnieść ten konstrukt teoretyczny, jakim jest przestrzeń geometryczna, do świata przyrody³⁴.

(2) Jest egocentryczna. Ten jej komponent posiada dwa aspekty: zorientowanie i determinację kinestetyczną. W pierwszym przypadku chodzi o to, że obiekty w przestrzeni są zawsze zorientowane w stosunku do podmiotu, który staje się centrum wszelkich odniesień przestrzennych. Determinacja kinestetyczna natomiast odnosi się do motoryki ciała samego podmiotu, który w ciągu ruchów, a zatem podejmując określony wysiłek kinestetyczny, rozpoznaje relacje przestrzenne. Podobne intuicje, tyle że opracowane i rozwinięte, znaleźć można w pracach klasyków psychologii rozwojowej³⁵.

³³ Por.: „Z dotykowym spostrzeżeniem stołu [...] związane jest w sposób konieczny spostrzeżenie ciała z przynależnym do niego wrażeniem dotknięcia. Ten związek jest z konieczności związkiem pomiędzy dwoma możliwymi ujęciami: odpowiednio jednak przynależy do niego związek dwu konstytuujących się rzeczy [stołu i ciała dotykającego – dop. Ł.P.] [...] Możliwość wyobrażenia sobie świata przez niewidomego od urodzenia dowodzi empirycznie, że wszystko może rozegrać się w sferze pozawzrokowej, że tutaj da się tak uporządkować apercpeje, iż mogą się ukonstytuować te odpowiedniości” (E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 207-208).

³⁴ Zob. *Idem*, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987.

³⁵ Por. J. Piaget, *Narodziny inteligencji dziecka*, przeł. M. Przetacznikowa, Warszawa 1966; J. Piaget, B. Inhelder, *Psychologia dziecka*, przeł. Z. Zakrzewska, Wrocław 1993.

Wskazane wyżej komponenty przestrzeni, wraz z rozciągłością przysługującą obiektom, pozwalają wyróżnić w obrębie przestrzenności³⁶ dwie istotne procedury: odkształcanie i zmianę położenia. Odkształcanie determinuje klasę kształtów możliwych ze względu na fizyczne cechy obiektu. Zmiana położenia determinuje z kolei klasę ruchów. Możliwość zmiany położenia stanowi punkt wyjścia dla analiz dotyczących roli kinestezji w procesach percepcyjnych.

Podczas percepcji to, co przestrzenne (w odniesieniu do przedmiotów), i to, co ruchowe (w odniesieniu do podmiotu), są ze sobą wzajemnie powiązane. Z jednej bowiem strony, motoryka ciała podmiotu może być realizowana tylko ze względu na wyróżnione już wcześniej aspekty przestrzeni. Z drugiej strony, w obrębie procesów poznawczych przestrzenność jest rozpoznawana, a tym samym konstytuowana, poprzez ruch. Przestrzeń jest zawsze dana dzięki ruchowi³⁷. Warunkuje to możliwość spostrzegania rozciągłości obiektów. Uwikłanie aktów percepcji w przestrzenność, dzięki wdrożeniu procedur ruchu tak po stronie podmiotu, jak i obiektu, umożliwia zatem uchwycenie ważnych – z percepcyjnego punktu widzenia – cech przedmiotu. Obok własności rozciągłościowych są to takie cechy, jak: barwa, własności termiczne, zapachowe czy inne, rozpoznawane w rozmaitych modalnościach percepcyjnych.

Obiekt musi się obracać, przechylać, ale również ja, jako podmiot, muszę zmieniać położenie oczu, poruszać kończynami (np. kucając lub wspinając się na palce, osłaniając ręką oczy przed nadmiernym światłem lub chwytając przedmiot po to, aby go przybliżyć do oczu i lepiej zobaczyć), kręcić szyją, tułowiem, a w efekcie zmieniać położenie całego ciała. Czynię to po to, aby – jak to ujmował Husserl – lepiej spostrzegać przedmiot w różnorodności jego zjawień się³⁸. Spostrzeganie ufundowane jest zatem na przestrzenności. Odnosi się to do wszelkich modalności percepcyjnych, choć naczelnym miejscem wśród nich przysługuje wzrokowi i dotykowi³⁹ (). Można zatem mówić o schematach percepcyjnych, według których rzecz jest dana w spostrzeżeniu. Mamy zatem schemat wzrokowy, dotykowy, słuchowy itd. Schematy te dopełniają się i na kolejnych etapach procesu percepcji są scalane

³⁶ „Przestrzenność” rozumiem tu jako pewną własność przysługującą (analogicznie jak rozciągłość obiektom) relacjom między obiektami względem siebie oraz względem perceptora. Zdolność do rozpoznawania tych relacji jest kompetencją, którą np. człowiek nabywa w toku rozwoju. Przestrzenność byłaby więc konsekwencją tego, że tak obiekty, jak percypujący je podmiot umiejscowione są w przestrzeni.

³⁷ E. Husserl, *Ding und Raum*, op. cit., s. 154.

³⁸ *Ibidem*, s. 155-157.

³⁹ Zob. E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 55.

w jeden zunifikowany percept, który odbierany jest jako przedmiot spostrzegany. Rezultat procesu scalania, zunifikowany percept, nie jest prostym połączeniem schematów składowych. Zwykle jeden ze schematów (albo wzrokowy, albo dotykowy, albo któryś z pozostałych) pełni rolę podstawową. Ponieważ u ludzi podstawową modalnością jest widzenie, przeto i schemat wzrokowy najczęściej pełni rolę podstawową. Zależy to jednak od okoliczności, rodzaju przedmiotu czy wreszcie celu, dla którego realizowany jest proces percepcyjny. W odniesieniu do kinestezji zasadne jest wyróżnienie dwóch podstawowych modalności: wzrokowej i dotykowej. Tworzą one w obrębie aktów percepcyjnych rodzaj specyficznego zmysłu przestrzennego. Mimo jednak tak ścisłej współzależności sfera dotykowa posiada szczególną własność, która sprawia, że, jak pisze Husserl: „mamy tu do czynienia z podwójnym ujęciem”⁴⁰. Doznanie dotykowe odnosi się bowiem zarazem do cech zewnętrznego obiektu, jak i do drugiego obiektu, jakim jest ciało perceptora. Na podstawie informacji dotykowej dowiaduję się o cechach przedmiotu (twardość, gładkość, kształt itp.), a także o cechach mojego ciała (np. fakturze skóry, odczuciu ciepła lub zimna, wielkości poszczególnych części ciała). Te pierwsze są składnikami schematu dotykowego przedmiotu, te drugie – składnikami schematu własnego ciała podmiotu. Pytanie, czy i w jakim stopniu udział innych modalności konstytuuje ciało podmiotu, to odrębna, intrygująca kwestia. Nie została ona jednak szczegółowo rozpatrzona przez Husserla.

⁴⁰ Por.: „Znajdujemy oto pewną uderzającą różnicę pomiędzy sferą wzrokową a dotykową. W dziedzinie dotykowej mamy konstytuujący się dotykowo zewnętrzny obiekt i drugi obiekt: ciało [żywe], również dotykowo się konstytuujący, np. dotykający palec, a nadto mamy palec dotykający ten [pierwszy] palec. Mamy tu do czynienia z owym podwójnym ujęciem: to samo wrażenie dotykowe ujęte jako cecha «zewnętrznego» obiektu i ujęte jako wrażenie tego obiektu-ciała. A w tym przypadku, gdzie jedna część ciała staje się zarazem zewnętrznym obiektem dla drugiej, mamy podwójne wrażenia (każda ma swoje wrażenie) i podwójne ujęcie jako cechy jednej albo drugiej części ciała jako fizycznego obiektu. Czegoś podobnego nie mamy przy obiekcie konstytuującym się czysto wzrokowo. Mówi się wprawdzie niekiedy, że «oko, spoglądając na obiekt, jakby go obmacuje». Ale natychmiast spostrzegamy różnicę. Oko nie przejawia się wzrokowo i nie jest tak, żeby w przejawiającym się wzrokowo oku pojawiały się zlokalizowane jako wrażenia (a mianowicie zjawiska zlokalizowane wzrokowo odpowiednio do swych różnych wzrokowych części) te same barwy, które w ujęciu widzianej rzeczy zewnętrznej zostają przypisane temu przedmiotowi, zostają mu [...] przyobiektywizowane jako cechy. Podobnie również nie posiadamy tego rodzaju rozpościerającego się oka (*ausgebreitete Augenhaftigkeit*), żeby posuwając się naprzód oko mogło przesuwając się wzdłuż oka i żeby mógł powstać fenomen podwójnego wrażenia; nie możemy też rzeczy widzieć jako widzianej przez widzące oko, [oko] w sposób ciągły «dotykające», idące po niej, tak jak możemy rzeczywiście dotykającym narządkiem, np. powierzchnią ręki, wodzić po przedmiocie i przedmiotem po powierzchni ręki” (*ibidem*, s. 208-209).

Daty czuciowe

Proponuję na gruncie wprowadzonego przez Husserla podziału na pola wrażeniowe i pola czuciowe dokonać dystynkcji także w obrębie doznań. Mielibyśmy zatem, zaproponowane przez Husserla, daty wrażeniowe umożliwiające dostęp do cech danych w spostrzeżeniu obiektów oraz daty czuciowe umożliwiające dostęp do cech ciała własnego podmiotu spostrzeżenia. Daty czuciowe to rezultaty doświadczeń związanych z odczuwaniem własnego ciała. Są to doznania o charakterze dotykowym, proprioceptywnym, kinestetycznym, termicznym i bólowym. Problematyka dat czuciowych na gruncie rozważań fenomenologicznych pojawia się przy okazji analiz Husserla dotyczących konstytucji ciała⁴¹. Z punktu widzenia neurofizjologii, proces spostrzegania własnego ciała, np. w percepcji dotykowej, i spostrzegania obiektów zewnętrznych posiada takie samo zakonstytucjonowanie w receptorach skórnych. Na poziomie aktualnie realizowanego aktu percepcyjnego bardzo trudno jest odseparować wrażenie dotykania czegoś, np. szorstkiej powierzchni, od odczuwania (czucia), że skóry dotyka coś szorstkiego. W jednym, jak i drugim przypadku mamy do czynienia z percepcją realizowaną na poziomie wrażeniowo-czuciowym. W jednym i drugim przypadku medium pośredniczącym na tym etapie percepcji jest ciało podmiotu. Jednak w przypadku wrażenia, ciało odgrywa rolę kategoryzującą (mówimy np. o wrażeniu wzrokowym, słuchowym itp.), a niekiedy także specyfikującą (mówimy np. o oślepiającym świetle, ogłuszającym dźwięku itp.). Kategoryzująca rola ciała polega na tym, iż to ze względu na nie wyodrębniamy rodzaje wrażeń (wzrokowe, słuchowe, dotykowe itp.). Natomiast rola specyfikująca polega na tym, że w danym rodzaju wrażeń możemy wyodrębnić gatunki ze względu na wpływ wrażenia na określoną część lub aspekt ciała. Zatem nie czyste, odcieleśnione wrażenie, lecz wrażenie odniesione do ciała partycypuje w powstawaniu perceptu i to ono odbierane jest jako spostrzegana cecha tego obiektu.

Natomiast w przypadku czucia, docelowym obiektem tego spostrzeżenia jest ciało własne podmiotu. Husserl mówi o równoczesności tych doświadczeń odnoszących się tak do obiektów fizycznych, jak i cielesnych⁴². Najbardziej ja-

⁴¹ Por. *ibidem*, s. 202-228.

⁴² „I w ten sposób w ogóle moje ciało, wchodząc w związek fizyczny z innymi rzeczami materialnymi (uderzenie, nacisk, zderzenie itd.), daje nie tylko doświadczenie fizycznych zdarzeń, odniesionych do ciała i rzeczy, lecz także zdarzeń specyficznie cielesnych tego rodzaju, które nazywamy czuciami” (*ibidem*, s. 206).

skrawym przykładem tak rozumianego rozdzielenia dat czuciowo-wrażeńiowych jest znany Husserlowski przykład podwojonych wrażeń w sytuacji dotknięcia, uszczypnięcia, naciśnięcia czy uderzenia jakiejś części ciała inną częścią ciała⁴³. W tym przypadku, Husserl mówi o różnej lokalizacji wrażeń i czuć towarzyszących takiej sytuacji. Zarówno wrażenie związane z typowo fizyczną charakterystyką ciała jako bryły fizycznej, jak i czucie zlokalizowane „w” lub „na” ciele, są przejawami ciała. Tak scharakteryzowane sposoby przejawiania ciała stanowią jednak rzadki przypadek w percepcji. Znacznie częściej ciało własne podmiotu, konstytuujące się w szeregu czuć, zaangażowane jest w proces percepcji obiektów zewnętrznych. Wówczas ciało jako medium odbierające wrażenia koduje informacje o cechach obiektów danych w spostrzeżeniu, posiadając równocześnie zlokalizowane w obrębie tegoż samego ciała i do niego się odnoszące czucia, które wywoływane są kontaktem ciała z rzeczami materialnymi⁴⁴. Możliwe jest zatem przełączanie uwagi z jednego aspektu tego doświadczenia na drugi, z wrażeń na czucia, i odwrotnie. Zdolność podmiotu percepcji do przechodzenia z jednego typu doświadczenia do drugiego, z wrażeń do czuć, pozwala postawić, narzucające się w tym kontekście, pytania o tryb korzystania przez perceptora z obu typów doświadczeń przy tworzeniu perceptu. Husserl wprowadził bardzo rygorystyczne rozróżnienie pomiędzy rozciągłością i lokalizacją⁴⁵. Rozciągłość pozwala na stosowanie określeń materialnych w stosunku do rzeczy, natomiast lokalizacja odnosi się do charakterystyki ciała. O czuciach zatem nie można powiedzieć, że posiadają aspekt rozciągłościowy. One się jedynie rozpościerają⁴⁶, podczas gdy wrażenia, odnosząc się do charakterystyk materialnych rzeczy, rozprzestrzeniają się⁴⁷.

W fenomenologicznym modelu percepcji materialne własności rzeczy konstytuują się poprzez mnogości wyglądów nadbudowanych na wrażeniach i schematach zmysłowych⁴⁸. Husserl twierdzi, że czucia nie mogą być dane w analo-

⁴³ Zob. *ibidem*, s. 205.

⁴⁴ „To samo wrażenie nacisku przy ręce leżącej na stole [zostaje] ujęte [jako] spostrzeżenie powierzchni stołu (właściwie małej części tej powierzchni) a przy „innym skierowaniu uwagi”, w aktualizacji innej warstwy ujęciowej, daje wrażenia [tj. czucia – ŁP] naciśnięcia palca” (*ibidem*, s. 207).

⁴⁵ *Ibidem*, s. 211.

⁴⁶ Zarówno rozpostarcie, jak i rozprzestrzenianie mają swój udział w lokalizacji i uprzestrzelenianiu przedmiotu spostrzeganego (perceptu).

⁴⁷ E. Husserl, *Idee...*, *op. cit.*, s. 211.

⁴⁸ *Ibidem*.

giczny sposób. Etapy percepcji, jakimi są powstawanie wyglądów i schematów rzeczy, są domeną wyłącznie charakterystyk materialnych, fundowanych na wrażeniach. Z drugiej strony, ciało będące fundamentem, a niekiedy przedmiotem spostrzeżenia, również w jakiś sposób konstytuuje się dla podmiotu⁴⁹. Generalnie rzecz biorąc, daje się wyróżnić dwa szlaki takiej konstytucji ciała: jako „widzianego” (dokładniej: odczuwanego i spostrzeganego) od wewnątrz i jako oglądane-go z zewnątrz⁵⁰. W szczególności funkcja ciała jako narządu motoryki i miejsca lokalizacji czuć daje się dobrze uzgodnić ze współczesnymi podejściami do badania percepcji w paradygmacie poznania ucieleśnionego.

Kinestezy jako daty czuciowe

W porządku doznań o charakterze dat czuciowych szczególne miejsce przysługuje kinestezom. Daty czuciowe kinestetyczne odnoszą się do wprowadzonego na gruncie fenomenologii przez samego Husserla pojęcia kinestezy. Pojęcie to było już wcześniej omówione. Jak się wydaje, zgodnie z intencją samego Husserla, jak również współczesnych komentatorów i interpretatorów jego myśli, klasa doznań kinestetycznych posiada zupełnie innego typu charakterystykę aniżeli, również związane z funkcją ciała, doznania dotykowe czy proprioceptywne⁵¹.

O ile w przypadku zmysłu dotyku i propriocepcji dadzą się one analizować z punktu widzenia neurofizjologii percepcji, o tyle w przypadku kinestez mamy do czynienia przynajmniej z dwoma typami charakterystyk: neurofizjologiczną i fenomenologiczną. Z jednej bowiem strony kinestezy czy, mówiąc współcześnie, kinestezja stanowi coś, co Alain Berthoz nazywa szóstym zmysłem, zapomnianym w tradycyjnym opisie modalności zmysłowych zmysłem ruchu⁵². Kine-

⁴⁹ *Ibidem*, s. 217-228.

⁵⁰ „Widziane od «wewnątrz» – w «nastawieniu na wewnątrz» – jawi się ono jako swobodnie dający się poruszać narząd (*resp.* jako układ takich narządów), za pośrednictwem którego podmiot doświadcza otaczającego świata; nadto jako nosiciel wrażeń, a dzięki ich posplataniu z całą resztą życia psychicznego, jako tworzący z duszą pewną konkretną jedność. (2) Oglądane z zewnątrz – w «nastawieniu na zewnątrz» – występuje jako pewien przedmiot realny (*Realität*) swoistego rodzaju; mianowicie [...] jako rzecz materialna o szczególnych sposobach przejawiania się, która jest «włączona» pomiędzy resztę materialnego świata a sferę «subiektywną» [...]. To, co ukonstytuowane w nastawieniu na zewnątrz, i to, co w nastawieniu na wewnątrz, jest obecne jedno razem z drugim: współobecne (*kompräsent*)” (*ibidem*, s. 227-228).

⁵¹ Por. D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, Evanston 1999, s. 94.

⁵² Zob. A. Berthoz, *The Brain's Sense of Movement*, Cambridge-London 2000.

stezja w tym rozumieniu jest wynikiem kooperacji wielu sensorów zmysłowych rozlokowanych w ciele, dzięki którym mózg może zrekonstruować ruch ciała, uwzględniając warunki środowiskowe. Jeżeli owej koherencji zabraknie, mogą pojawić się rozmaite zakłócenia motoryczne i percepcyjne. Pomijanie w charakterystyce modalności zmysłowych zmysłu ruchu może mieć dwojaki rodzaj przyczyny. Po pierwsze, kinestezy mają w przeważającej większości nieuświadomiony przebieg. Zmysł ruchu pełni w procesach percepcyjnych rolę służebną. Nadmierna koncentracja uwagi na doznawaniu ruchu mogłaby nawet w znacznej mierze zakłócić proces percepcji. Dlatego w analizie procesów percepcyjnych zwykle pomija się kinestezy. Po drugie zaś, kinestezja nie dysponuje działającymi wyłącznie na jej potrzeby receptorami. Powiedzieć można, że jest ona zmysłem międzymodalnym (ang. *cross-modal*). Dodatkowo jeszcze receptory, które aktywowane są w doznaniach kinestetycznych, są głęboko ukryte⁵³.

Z drugiej strony, w tradycji fenomenologicznej kinestezom przypisuje się szczególnego rodzaju charakterystykę, która odróżnia je od wszelkich innych doznań zmysłowych⁵⁴. Kiedy rozważa się kwestię konstytucji przedmiotu (w języku współczesnej nauki o percepcji odpowiada temu tworzenie się pełnego perceptu rzeczy), to stawia się pytanie o to, w jaki sposób rozmaite aspekty, wyglądy czy też sposoby dania obiektu unifikowane są w jeden i ten sam przedmiot spostrzeżenia. Odpowiedzią na to pytanie miała być właśnie Husserłowska koncepcja kinestez, które uposażają zmieniające się ujęcia rzeczy spostrzeganej w cechę umożliwiającą utrzymanie tożsamości percypowanego przedmiotu. Najlepiej objaśnić to na przykładzie. Stojąc w odległości kilku lub kilkudziesięciu metrów przed dużym budynkiem, tym, co aktualnie spostrzegam, jest fragment jego fasady. Nie są mi obecnie dane ani boki tegoż budynku, ani jego tylna strona, a bliska odległość sprawia, że nie jestem nawet w stanie w jednym ujęciu objąć całości fasady. Dostępny jest mi więc zatem jeden, określony wygląd tego przedmiotu. Jednocześnie posiadam doznania związane z aktualnym położeniem i ułożeniem mojego ciała względem tego budynku. Oczywiście aktualne ujęcie, czyli dany mi wygląd tego budynku, to tylko jeden z klasy jego wyglądów. Jeśli zmienię moje

⁵³ Jak pisze Berthoz: „It seems normal to us to recognize the movement of our arm or vertical direction, but nothing indicates that we have receptors for stretch and force in our muscles, for rotation in our joint, for pressure and friction in our skin, and that in each inner ear we have five receptors (the utricle, the saccule, and the three semicircular canals) that specifically detect movements of the head” (*ibidem*, s. 26-27).

⁵⁴ Por. J.J. Drummond, *op. cit.*; D. Zahavi, *op. cit.*

położenie, oddalając się od budynku, to zmieni się też jego wygląd. Jako podmiot spostrzegający wiem, że dostępne są mi także inne wyglądy, ukazujące jeszcze inne aspekty budynku – ściany boczne, jego tylną stronę, a także, przy odpowiednim skierowaniu głowy w górę, niewidoczną aktualnie część fasady. Zdolność do spostrzeżenia wszystkich tych wymienionych, a także wielu innych, wyglądów zakłada, że jestem ich w jakiś sposób świadomy, a spostrzeżenia, w których mogę ich doznać, należą do horyzontu moich przeżyć, mimo że aktualnie pozostają nieobecne. Te nieobecne, ale pozostające w horyzoncie spostrzeżenia „potencjalne” pozostają w określonej relacji do aktualnie danego spostrzeżenia. Mogą się one zaktualizować pod warunkiem wdrożenia określonych ruchów ciała. Odniesienia, jakie tworzą, z jednej strony, ułożenie mojego ciała względem aktualnie danego wyglądu budynku, z drugiej – ułożenia mojego ciała względem pozostających w horyzoncie wyglądów, tworzą razem *system kinestez* warunkujący zachowanie tożsamości spostrzeganego przedmiotu. Wyglądy przedmiotu pozostające w horyzoncie nie mogłyby być uświadomione, a w konsekwencji zrealizowane, gdybym jako podmiot nie posiadał swoistej „kinestetycznej wiedzy” o swoim ciele, która umożliwia planowanie i realizację określonych ruchów ciała otwierających drogę do, pozostających dotąd w horyzoncie, wyglądów spostrzeganego przedmiotu.

Dlatego właśnie kinestezy, oprócz istotnego wpływu na sposób percepcji rzeczy (zewnętrznej względem perceptora), posiadają każdorazowo odniesienie do sposobu percepcji ciała (własnego). Co więcej, można powiedzieć, że ich związek z percepcją ciała ma charakter pierwotniejszy w stosunku do percepcji rzeczy. Jest rodzajem uprzedniej wiedzy o ciele własnym podmiotu percepcji, na bazie której realizować się może dopiero proces percepcji. Jest to idea, która legła u podstaw nowoczesnego podejścia do badań nad poznaniem (*embodied cognition*), a której źródła upatrywać można w pracach Edmunda Husserla.

Kinesthesia in the Structure of the Perception Act. Towards the Origins of the Embodied Cognition

Summary

Contemporary cognitive science challenges the idea of the importance of the body, for our way to understand perception. Theories about embodied character of our cognition have implied that notions like: body, move and action have gained renewed scientific interest.

There are important coincidence between findings in cognitive science and phenomenological tradition, such as Husserl's contributions about kinesthesia. The paper focuses on the main phenomenological intuition about the role of the body in cognition.

■ Witold Płotka

■ **Wokół herezji „zwrotu teologicznego”
w fenomenologii: o problemie immanencji
i transcendencji¹**

Słowa kluczowe: absolut, świadomość, immanencja, transcendencja, redukcja, Husserl, Janicaud
Keywords: the absolute, consciousness, immanence, transcendence, reduction, Husserl, Janicaud

Nie trzeba być wytrawnym filozofem, aby móc stwierdzić, że fenomenologia jest nauką o fenomenach. Same wyrażenia „nauka”, jak i „fenomen” rozumie się jednak w tym kontekście w sposób, który odbiega od ich utartych, potocznych znaczeń, albowiem o ile nauka oznacza przede wszystkim ejdetycznie zorientowaną metodę opisu i w ogóle nie ma do czynienia z jej powszechnym rozumieniem jako procedury o charakterze wyjaśniającym i argumentacyjnym, o tyle również fenomen oznacza tutaj jedynie to, co się ukazuje, lecz nie samo ukazywanie. Fenomenologia – opisowa nauka o fenomenach – dotyczy zatem tego, co się przedstawia i jedynie w tych granicach, w jakich się przedstawia. Wobec podobnego sformułowania fenomenologii, nie powinno dziwić, że jej sztandarową zasadę wyraża się w haśle: „Z powrotem do rzeczy samych!” Ogromny potencjał metodologiczny przywołanego postulatu znajduje odzwierciedlenie w niesłabnącej popularności nurtów filozoficznych zaliczanych do szerokiego ruchu fenomenologicznego. Pomimo jednak wspólnego punktu wyjścia, drogi teoretyczne tych nurtów prowadzą w różnych, często przeciwnych kierunkach, które w rezultacie znajdują zwieńczenie w sprzecznych wnioskach. Różne reinterpretacje fenomenologii dotyczą tych samych haseł, chociaż, jak sądzę, ich przekroczenie i radykalizacja wydają się właściwą realizacją „otwartego systemu” filozofii Edmunda

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/B/HS1/00559.

Husserla². Przykładem tego typu sytuacji jest żywa dyskusja nad stanem współczesnej fenomenologii francuskiej i jej zainteresowaniem transcendencją.

Na rozumienie teoretycznego tła i implikacji fenomenologii francuskiej w literaturze przedmiotu ogromny wpływ miała wydana w 1991 roku praca Dominique'a Janicauda pt. *La tournant théologique de la phénoménologie française*. Francuski filozof argumentuje, że współcześnie „Fenomenologię wykorzystuje się jako trampolinę dla poszukiwania boskiej transcendencji”³. Ruch ten nie przedstawia jednak trwałej cechy fenomenologii francuskiej, ponieważ, twierdzi Janicaud, początkowo Jean-Paul Sartre czy Maurice Merleau-Ponty orędownali za ateistyczną interpretacją metody fenomenologicznej, a dopiero później grupa filozofów coraz wyraźniej skłaniała się ku fenomenologii „duchowej”⁴, skupiając się na tematach, które znacząco wykraczają poza pole problemowe pierwotnie nakreślone przez Husserla; analizowali oni bowiem zagadnienia transcendencji, donacji czy pra-źródła, jednak – stwierdza Janicaud w wydanej w 1998 roku *La phénoménologie éclatée* – same te pojęcia są fenomenologiczne tylko z nazwy, a to znaczy nie mają charakteru opisowego⁵. W rzeczywistości ta nowa tematyka jest natury metafizycznej, a zaskakujące podobieństwo jej przedmiotu do problematyki teologii negatywnej prowadzi francuskiego filozofa do identyfikacji opisanego ruchu jako „zwrotu teologicznego” w fenomenologii⁶.

Przywołując określenie innego francuskiego filozofa, Paula Ricoeura, nie stoi na przeszkodzie, aby „zwrot teologiczny” określić herezją wobec idei

² „Szkolę Husserla łączyły postulaty, a dzielił sposób ich realizacji, co zaowocowało różnymi koncepcjami filozofii fenomenologicznej”. H. Kiereś, *Fenomenologia*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2002, s. 397.

³ D. Janicaud, *Phenomenology and the „Theological Turn”*. *The French Debate*, J.-F. Courtine (ed.), New York (NY) 2000, s. 70. Zob. także J. Migasiński, *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”*, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinęcia*, wybór tekstów pod red. J. Migasińskiego i I. Lorenc, przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera, Warszawa 2006, s. 7-29.

⁴ Zob. D. Janicaud, *op. cit.*, s. 16-17.

⁵ Zob. *Idem*, *Phenomenology „Wide Open”*. *After the French Debate*, trans. by C.N. Cabral, New York (NY) 2005, s. 14. W odniesieniu do przemian we współczesnej fenomenologii francuskiej zob. także: H.-D. Gondek, L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin 2011.

⁶ Na marginesie warto dodać, że Janicaud widzi w rozważaniach metafizycznych wyraz dążeń do bycia „filozofią pierwszą” i w zamian proponuje fenomenologię minimalistyczną. „Minimalizm” tej filozofii nie oznacza bynajmniej rezygnacji z fenomenologicznego charakteru dociekań, lecz krytyczne zawężenie obszaru problemowego do przede wszystkim opisu. Zob. D. Janicaud, *Phenomenology „Wide Open”* ..., *op. cit.*, oraz J. Migasiński, *op. cit.*, s. 26.

Husserla⁷. Twórca fenomenologii – można następnie argumentować – w opublikowanych za życia pracach nie przedstawia jakiegokolwiek próby fenomenologii Boga i religii. Co więcej, w § 58 *Ideii I* (1913) wyraźnie podkreśla konieczność wyłączenia problematyki Boga z zakresu dociekań fenomenologicznych, ponieważ, jak stwierdza autor, Bóg jest transcendensem⁸. Wbrew deklaracjom Husserla, późniejsza filozofia, czerpiąca z jego osiągnięć, uczyniła z Boga główny przedmiot rozważań właśnie dlatego, że jest On transcendensem. W tym miejscu należy wskazać na kilka wątpliwości. Jeżeli bowiem w *Ideach I* rzeczywiście postuluje się redukcję transcendensu Boga, fenomenolog musi już wstępnie dysponować pewnym zrozumieniem, czym jest ta transcendencja. Innymi słowy, Bóg jest w jakiś sposób ukonstytuowany dla świadomości. Dlatego należy podjąć zasadniczy problem, a mianowicie, jak konstytuuje się fenomen Boga? Fenomen Boga rozumie się tutaj możliwie szeroko jako przejawy absolutnego bytu i samej boskości.

Zasadniczym celem tego artykułu jest udzielenie odpowiedzi na postawione pytanie, co jednocześnie oznacza, że przedstawione rozważania pośrednio dotyczą pokrótce zarysowanej „herezji” teologicznej w fenomenologii współczesnej. W tej pracy argumentuję za tezą, że konstytucja Boga jest zrozumiała jedynie w świetle dialektyki pojęć immanencji i transcendencji. Ponadto wykazuję, że „zwrot teologiczny” w fenomenologii w pewnej części opiera się na opacnym zrozumieniu immanencji w relacji do transcendencji. Niemniej jednak, samego „zwrotu” nie należy rozumieć jako „herezji”, ponieważ Husserl pozostawia otwartą możliwość ujęcia Boga w sposób fenomenologiczny jako teleologii, chociaż zasadność tego ujęcia może budzić wątpliwości. W pierwszej kolejności bliższego przyjrzenia się wymaga jednak samo pojęcie konstytucji.

Pojęcie konstytucji a problem Boga

Kwestia właściwego zrozumienia konstytucji w fenomenologii jest niezwykle złożona chociażby z tego powodu, że obecnie dysponujemy imponującą literaturą na ten temat, której recepcja w rezultacie doprowadziła do istotnych, lecz zbyt

⁷ Zob. P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1987, s. 9.

⁸ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967, s. 187-189.

często bagatelizowanych przesunięć terminologicznych⁹. Mając to na uwadze, należy dodać, że na rozumienie konstytucji w polskiej literaturze filozoficznej ogromny wpływ miała myśl Romana Ingardena, który widział w zagadnieniu konstytucji kamień węgielny idealizmu transcendentnego fenomenologii¹⁰. Jak podkreśla getyński uczeń Husserla, mówienie o konstytucji jest wieloznaczne. Może oznaczać zarówno „strukturę” przedmiotu, określony sens przedmiotowy, proces tworzenia sensu, jak i stawanie się przeżycia, przejście od mnogości do jedności¹¹. Co ciekawe, Ingarden dodaje, że w fenomenologii nieprzypadkowo zastępuje się konstytucję przez „wytwarzanie” (*Erzeugen*). Okazuje się mianowicie, stwierdza autor *Sporu o istnienie świata*, że uchwycenie jednostki sensu w świadomości jest procesem, który świadczy o „wytwarzaniu bytu” przez świadomość, co jest szczególnie widoczne na poziomie świadomości czasu. Niemniej jednak mówienie o „wytwarzaniu” przemycia możliwe przesunięcie terminologiczne ku wolitywnemu rozumieniu procesu konstytucji, jakoby świadomość „wytwarzała” to, co „chce”, budowała przedmioty w sposób analogiczny do fantazji¹². Jakie konsekwencje ma Ingardenowska interpretacja „konstytucji” dla pytania o konstytucję Boga?

W pierwszym momencie wydaje się, że „wytworzenie” Boga, będąc jedynie subiektywnym aktem, prowadzi do pozornego uchwycenia transcendentnego bytu. Piszę o „pozornym uchwyceniu”, ponieważ skoro Bóg jest „wytwarzany”, nie może być w rzeczywistości transcendentny. W tym miejscu trzeba jednak poczynić uwagę natury ogólnej. Bezspornym faktem jest, że w fenomenologii rozumienie konstytucji następuje z szeregu problemów interpretacyjnych, ponieważ Husserl faktycznie nie poświęca osobnego studium temu problemowi, a jednocześnie pojęcie to pojawia się w różnych, teoretycznie odległych kontekstach, jak konstytucja znaczenia sądu, konstytucja Ja, świata, intersubiektyw-

⁹ Bez wątpliwości, rozstrzygnięciu wspomnianych przesunięć terminologicznych nie pomaga wieloznaczność samego Husserla w tej kwestii. Jak podkreśla Dan Zahavi: „Jednak, ponieważ Husserl nie zdołał zdefiniować statusu fenomenologii i powstrzymał się przed wyjaśnieniem relacji między zjawiskiem i rzeczywistością, metafizyczne implikacje pojęcia konstytucji pozostają dla nas niewiadome, czyniąc niemożliwym rozstrzygnięcie tego, czy wczesne pojęcie konstytucji oznacza produkcję czy tylko epistemiczną reprodukcję przedmiotu” (D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świątek, Kraków 2012, s. 58).

¹⁰ Zob. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 550-622.

¹¹ Zob. *ibidem*, s. 543-546.

¹² D. Kot, *Krytyka zarzutów Romana Ingardena dotyczących idealizmu transcendentnego Edmunda Husserla*, „Logos i Ethos” 2002, nr 2, s. 163-164.

ności czy też przedmiotu percepcji i przedmiotu czasowego. Bez wątpliwości rekonstrukcja tych kontekstów, a co za tym idzie – wyczerpujące przedstawienie pojęcia konstytucji wykracza poza ramy tego opracowania. Zaznaczmy jednak kilka momentów fenomenologicznego rozumienia konstytucji.

W *Ideach I* Husserl łączy zagadnienie konstytucji z transcendencją bytu w ten sposób, że podkreśla związek nadania określonego sensu bytowi właśnie jako transcendentnemu¹³. Z tego powodu, kontynuuje autor, świadomość ma charakter absolutny, ponieważ to, co transcendentne, ma taki sens tylko w relacji do niej. Używając słownika *Idej I*, należy zauważyć, że transcendencja jest noematem. W rezultacie konstytucja rzeczywiście dotyczy uchwycenia jedności sensu jako noematu, ale sens ten nie tyle jest „wytwarzany”, co po prostu dany. Innymi słowy, konstytucja nie jest i w ogóle być nie może *creatio ex nihilo*, dotyczy bowiem porządku sensu¹⁴. Tezę o wytworzeniu bytu jako jednostki sensu można interpretować co najwyżej jako pozór transcendentny. Noezy – rozumiane tutaj szeroko jako osiągnięcia konstytuujące – kształtują zatem noemat¹⁵. Ten ostatni zaś jest korelatywnie obecny dla świadomości, ale nie jest „wytwarzany” z „woli” świadomości.

W innych pracach Husserl skłania się ku rozumieniu konstytucji jako jednej z podstawowych funkcji życia subiektywności. W *Kryzysie nauk europejskich* (1937) autor ujmuje życie transcendentne subiektywności jako ciągłą „konstytucję świata”, która jako korelat ma wciąż obecny, czy raczej konstytuujący się, „byt świata”¹⁶. To, co ukonstytuowane, nie jest zatem wytworzone, lecz po prostu „dane”. Potwierdzają to analizy konstytucji rzeczy i przestrzeni. W wykładach, które Husserl poświęcił temu tematowi, zauważa się, że ruch konstytuuje przestrzeń w ten sposób, że jest ona dana podmiotowi z różnych perspektyw¹⁷.

Przekonanie, że konstytucja noematyczna nie ma charakteru kreacjonistycznego, w szczególności w odniesieniu do problematyki Boga, nie jest powszechnie akceptowane. Warto zauważyć, że w polskiej literaturze nie podziela go chociażby Halina Perkowska, autorka *Boga filozofów XX wieku*. Autorka przeczy korelatywnemu odczytaniu konstytucji na rzecz interpretacji kreacjonistycznej. Perkowska, idąc

¹³ Zob. E. Husserl, *op. cit.*, s. 175.

¹⁴ Zob. D. Zahavi, *op. cit.*, s. 99.

¹⁵ Zob. E. Husserl, *op. cit.*, s. 362.

¹⁶ Zob. *idem*, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, herausg. von W. Biemel, Den Haag 1976, s. 275.

¹⁷ Zob. *idem*, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, herausg. von U. Claesges, Den Haag 1973, s. 154.

nawet dalej, podkreśla, że Bóg jako byt ukonstytuowany w ogóle nie jest transcendentny, a co najwyżej pozostaje immanentnym *tworem* czy też *wytworem* rozumu teoretycznego: „Poznawczy rozum jako kwintesencja świadomości, nie pozostawiając niczego na zewnątrz siebie, a mówiąc dokładniej, tworząc dopiero sens podziału na zewnętrzną i wewnętrzną, musi również Boga rozpoznać jako jedno z własnych ukonstytuowań”¹⁸. Autorka przytoczonych słów wskazuje na fakt, że noetyczne ukonstytuowanie Boga przeczy jego transcendencji; ponadto, idąc za Perkowską, transcendencją Boga zostaje pomyłona wówczas z ukonstytuowaniem świadomości, którym, jak przekonuje autorka, transcendencja ta być nie może. Redukcja transcendencji Boga i zrelatywizowanie jej do świadomości jest uzasadnione wobec tego, że z fenomenologicznego punktu widzenia Bóg rozumiany jako korelat odpowiednich aktów noetycznych, a dokładniej – aktów wiary, jest jedynie immanentnym noematem, który z kolei jest „dziełem” rozumu¹⁹. W świetle wcześniejszej rekonstrukcji pojęcia konstytucji nie sposób przystać na przedstawioną argumentację.

Wbrew przekonaniu Perkowskiej, należy podkreślić, że noemat określa przedmiot odniesienia aktu w „jak” jego dania, a więc w sposobie ujęcia jego treści, ale – podkreślmy raz jeszcze – noemat nie jest nim samym. Z tego powodu można, jak sądzę, skutecznie bronić stanowiska o zachowaniu odrębności transcendencji Boga wobec immanencji świadomości. Można zauważyć pewną analogię pomiędzy Bogiem i światem; podobnie jak świat – pomimo możliwości bycia horyzontem odniesień noetycznych – nie przestaje być transcendensem, także Bóg musi być transcendensem, pomimo bycia przedmiotem odpowiedniego aktu świadomości. Teza o transcendencji Boga nie mówi więc, że transcendencja nie może być przedmiotem aktów świadomości jako noemat, lecz wskazuje na konieczność odróżnienia aktu świadomości, treści i samego przedmiotu aktu. Nawet intuicja ejdetyczna Boga ma na celu uchwycenie *istoty* aktów wiary²⁰ oraz

¹⁸ H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa-Poznań 2001, s. 173.

¹⁹ „W świetle Husserlowskiego projektu filozoficznego byt transcendentny nie mógł ostatecznie być niczym innym jako noematem, czyli suwerennym «dziełem» rozumu, uchwytyjającego ejdetycznie jedno ze swych własnych ukonstytuowań” (*ibidem*, s. 176).

²⁰ Na marginesie warto nadmienić, że podstawą fenomenologicznego badania aktów wiary jest ogólna zasada fenomenologiczna, zgodnie z którą „Każdemu przeżyciu psychicznemu na odpowiada zatem na drodze redukcji fenomenologicznej czysty fenomen, ukazujący jego immanentną istotę (wziętą jednostkowo) jako daną absolutną”. E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1990, s. 55.

noematu, ale nie samego Boga. Ponadto, nie należy zapominać, że już samo posługiwanie się pojęciem Boga, dajmy na to jako transcendensu, jest odnoszeniem się – *mutatis mutandis* – do noematu. Mając zatem na uwadze zrekonstruowane znaczenie konstytucji, jeszcze przed tym, jak powrócimy do pytania o konstytucję Boga, należy bliższej przyjrzeć się pojęciom immanencji i transcendencji.

O immanencji i transcendencji w fenomenologii

Fenomenologiczna analiza obu pojęć – immanencji i transcendencji – znajduje punkt wyjścia w kartezjańskim dążeniu do zapewnienia niezawodności i „ściśłości” poznania filozoficznego. O ile bowiem celem Kartezjusza było określenie „archimedesowego punktu”²¹ dla całej filozofii, o tyle również Husserl również dążył do zbudowania „filozofii pierwszej”. Wyrazem tych dążeń są na płaszczyźnie fenomenologicznej, po pierwsze, „zasada bezzałożeniowości badań teorio-poznawczych” (przedstawiona w *Badaniach logicznych*), po drugie, postulat redukcji (sformułowany pomiędzy 1903 a 1905 rokiem) oraz, po trzecie, „zasada wszelkich zasad” (zawarta w *Ideach I*). Chociaż bliższego przyjrzenia się wymagają wszystkie wymienione elementy, w tym miejscu skupmy uwagę na ostatniej zasadzie, która mówi, że „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, [...] wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”²². W świetle przytoczonych słów, fenomenolog powinien się kierować ku „źródłowej samoprezentacji” tego, co się jawi w „naoczności”. W propozycji autora *Idei I*, należy opisywać to tylko, co się prezentuje, jednocześnie dbając o to, aby do tej prezentacji nie dodać nic „z zewnątrz”, a więc transcendensów. Formułując kwestię jeszcze inaczej, przedmiotem intuicji jest „to oto”: „[...] domniemuję właśnie to oto, nie w jego odniesieniu transcendentnym, lecz w tym, czym ono samo w sobie jest i jako co jest dane”²³. „To oto” jest obecne dla podmiotu w swej pełni i zarazem wyklucza

²¹ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, t. I, przeł. M. i K. Ajdukiwiczowie, Warszawa 1958, s. 30.

²² E. Husserl, *Idee...*, *op. cit.*, s. 78-79.

²³ *Idem*, *Idea fenomenologii...*, *op. cit.*, s. 56.

wszelką transcendencję; innymi słowy, „to oto” dane jest jako niepowątpiewalne. Czym jest jednak w tym kontekście transcendencja?

W *Idei fenomenologii* (1907) wyróżnia się dwa znaczenia pojęcia transcendencji, przeciwstawiając im dwa korelatywne znaczenia immanencji. Pierwsze z pary znaczeń Husserl czerpie z filozofii Kartezjańskiej, mówiąc o immanencji jako podstawie wszelkiego poznania w ogóle, a w szczególności – poznania teoriopoznawczego²⁴; chodzi tutaj przede wszystkim o immanencję jako efektywną część aktu poznawczego, *cogitatio*. Transcendencja oznacza zaś przedmiot aktu, który nie zawiera się efektywnie w akcie. Biorąc pod uwagę akt poznawczy, dajmy na to – akt poznania jadącego samochodu – to, że widzę samochód, efektywnie buduje sam akt, z kolei przedmiot – samochód – nie zawiera się w akcie i dlatego jest transcendentny w tym pierwszym, zrekonstruowanym sensie. Druga para znaczeń immanencji i transcendencji znacząco wykracza poza intuicje kartezjańskie i stanowi właściwy fenomenologiczny sens obu pojęć. Jak czytamy w *Idei fenomenologii*: „Ale istnieje jeszcze całkiem **inna transcendencja**, której przeciwieństwem jest całkiem inna immanencja, mianowicie **absolutna i jasna prezentacja, samoprezentacja w sensie absolutnym**. Ta wykluczająca wszelkie sensowne wątpliwe prezentacja, będąca po prostu bezpośrednim oglądaniem i uchwytowaniem samego domniemanego przedmiotu, i to takiego, jakim on sam jest, ta prezentacja stanowi rzetelne pojęcie oczywistości i to rozumianej jako oczywistość bezpośrednia. Wszelkie poznanie nie-oczywiste, domniemające wprawdzie przedmiot bądź go uznające, **ale samo [go] nie oglądające**, jest transcendentne w tym drugim sensie. W każdym przypadku wykraczamy w nim **poza to, co w prawdziwym sensie dane, co można obejrzeć i uchwycić wprost**”²⁵. W przytoczonym *in extenso* cytacie czytelnik otrzymuje nowe pojęcie immanencji, w którym podkreśla się rozumienie jej jako określonego sposobu poznania, a dokładniej – jako oczywistości. W tym znaczeniu dla pozytywnego zrozumienia immanencji nie musimy dysponować opozycją wewnętrzną i zewnętrzną, lecz raczej obecności i nieobecności.

Słowem podsumowania dotychczasowych rozważań nie sposób pominąć tego, że pojęcia immanencji i transcendencji są pojęciami relacyjnymi, które określają stosunek pomiędzy dwoma elementami. W tym najogólniejszym ujęciu, immanencja jest to „[...] relacja jakiegoś przedmiotu (w szerokim sensie) do

²⁴ Zob. *ibidem*, s. 44.

²⁵ *Ibidem*, s. 46.

innych przedmiotów, polegająca na byciu zawartym w czymś, niewykraczaniu poza coś”²⁶. Kierując się zasadą przeciwieństwa, można kontynuować, że „relacją opozycyjną jest transcendencja”²⁷. Podobne sformułowania mogą być jednak mylące, sugerują bowiem, że immanencję i transcendencję należy rozumieć przez pryzmat przestrzenności. Jak pokazują dotychczasowe rozważania, jest to tylko jedno z możliwych znaczeń omawianych pojęć, które *mutatis mutandis* można odnieść do przeciwieństwa efektywnych i nieefektywnych elementów aktu świadomości. Istotniejsza, przynajmniej z fenomenologicznego punktu widzenia, jest bez wątpienia druga grupa znaczeń obu pojęć, w której podkreśla się odniesienie do tematyki *modus* świadomości. W *Medytacjach kartezjańskich* (1931) z całą mocą Husserl podkreśla, że: „Transcendencja jest w każdej ze swych postaci immanentnym, konstytuującym się w obrębie *ego* charakterem bytowym”²⁸. Transcendencja nie redukuje się zatem wyłącznie do takiego znaczenia, zgodnie z którym jest czymś zewnętrznym wobec świadomości, lecz raczej oznacza, że transcendencja nie jest dana lub nie jest obecna dla świadomości w sposób absolutny, nie prezentuje się w ten właśnie sposób; wyrażając się jeszcze inaczej, można zauważyć, że transcendencja nie jawi się w sposób oczywisty.

Bóg jako transcendencja

Mając na uwadze dwa zrekonstruowane znaczenia immanencji i transcendencji, zapytajmy o fenomenologiczne rozumienie Boga jako transcendensu. Fakt bowiem, że Husserl pojmuje Boga jako transcendencję, jest bezsporny. Świadczy o tym postulowana w § 58 *Idei I* redukcja Boga. Co dokładnie oznacza tutaj transcendencja i redukcja?

Na wstępie należy zaznaczyć, że redukcja nie oznacza „zniszczenia” czy też „sprowadzenia” transcendencji Boga do immanencji świadomości. Innymi słowy, bezcelowe jest operowanie pojęciami zewnątrz i wewnątrz, argumentując, że redukcja polega na zastąpieniu tego pierwszego przez drugie, jak gdyby Ja „zawładnęło” obiektem poznania, „uprzedmiotawiając” to, co uprzedmiotowione być nie może ze swej istoty. Podobna argumentacja mija się z intuicjami fenome-

²⁶ S. Judycki, *Immanencja*, w: *Encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 776.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1982, s. 117.

nologicznymi, ponieważ pozostaje na poziomie rozumienia immanencji i transcendencji jako efektywnych elementów świadomości. Redukcję należy rozumieć raczej jako „wyłączenie” problemu Boga, na co Husserl wskazuje *expressis verbis* w § 58 *Idei I*²⁹. Można zapytać, dlaczego fenomenolog powinien wyłączyć Boga?

Okazuje się, że mówiąc o Bogu, Husserl zachowuje rozumienie boskości jako transcendensu, ale – mówiąc dokładnie – transcendensu w drugim zrekonstruowanym powyżej znaczeniu. Z tego powodu Bóg jest transcendensem, który nie może stać się przedmiotem absolutnego poznania, nie można więc transcendencji Boga uchwycić w oczywistości czy też – formułując kwestię jeszcze inaczej – nie może być ona przedmiotem bezpośredniej naoczności. To, co jest absolutnie poznawalne, nie jest Bogiem, ale sferą immanencji *ego*³⁰. W rozpoznaniu autora *Idei I*, idea Boga byłaby, żeby się tak wyrazić, „absolutnym transcendensem”, i w tym też sensie wypada zgodzić się z Karolem Tarnowskim, który stwierdza, że „dla Husserla Bóg jako «absolutny transcendens» jest całkowicie wyłączony z badań fenomenologicznych”³¹. Chybiony jest więc zarzut, że w fenomenologii świadomość transcendentalna może „zawładnąć” transcendencją Boga. Wręcz przeciwnie, albowiem Bóg musi być wyłączony, *dlatego* że jest transcendensem, i z tego powodu nie jest także poznawalny we właściwym fenomenologicznym sensie.

W świetle zrekonstruowanego znaczenia transcendencji Boga, nie powinno dziwić, że na samym początku § 58 *Idei I* znajdujemy następującą charakterystykę: „Zrezygnowawszy z naturalnego świata, natrafiamy na inny transcendens, który nie jest jak czyste Ja bezpośrednio dany wraz ze zredukowaną świadomością, lecz do którego poznania dochodzimy bardzo pośrednio, transcendens stojący jakby na przeciwnym biegunie w stosunku do transcendensu, jakim jest świat”³². Husserl, jak sądzę, doskonale zdawał sobie sprawę, że transcendensu

²⁹ Zob. E. Husserl, *Idee...*, *op. cit.*, s. 189.

³⁰ Rudolf Boehm podkreśla możliwość utożsamienia absolutnej świadomości z Bogiem: „Tam, gdzie ustawia on [Husserl – W.P.] absolutną świadomość jako jedyną substancję w ogóle, ta absolutna świadomość jest dla niego tym samym co Bóg” (R. Boehm, *Das Absolut und die Realität*, w: *idem, Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag 1968, s. 84). Należy dodać jednak, że pojęcie „absolutu” w fenomenologii Husserla jest szerszym pojęciem niż pojęcie Boga. W sprawie wieloznaczności terminu „absolut” w fenomenologii zob.: J.N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*, New Haven (CT), London 2008, s. 361.

³¹ K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 254.

³² E. Husserl, *Idee...*, *op. cit.*, s. 187-188.

Boga nie można poznać, że przekracza on możliwości poznawcze *ego*. Zauważa jednak, że można go poznać „bardzo pośrednio”. Rzecz w tym, że poprzez określenie świadomości jako sfery absolutnego poznania pośrednio ujmuje się także transcendens Boga jako sam absolut, można powiedzieć, ujmuje się go jako transcendens absolutny.

Świadomość określa się z fenomenologicznego punktu widzenia jako absolut, ponieważ kreśli ona granice oczywistego poznania. Świadomości przeciwstawia się świat jako transcendens w pierwszym znaczeniu transcendensu, a więc jako nieefektywną cześć aktów poznawczych. Myśl o książce nie jest przecież samą książką. Jak należy w tym kontekście rozumieć Boga? Husserl podkreśla, że transcendencja Boga jest „na przeciwnym biegunie w stosunku do transcendensu, jakim jest świat”, co oznacza, że transcendencję tę należy odczytywać w inny sposób, niż ma to miejsce w odniesieniu do świata. W tym miejscu stajemy przed kilkoma możliwymi interpretacjami. Po pierwsze, można wnioskować, że Bóg jest transcendensem w drugim znaczeniu, a więc nie może stać się przedmiotem oczywistego poznania; co więcej, jest transcendensem absolutnym, ponieważ **do istoty Boga należy niepoznawalność**. Po drugie, pozostaje możliwość ujęcia Boga jako „transcendensu w immanencji”³³, który nie jest dany bezpośrednio (jak czyste Ja), ale pozostaje (analogicznie do czystego Ja) niekonstituowany, co oznacza, że *już zawsze* jest obecny jako niepoznawalny. Po trzecie wreszcie, można argumentować, że Bóg jest absolutną teleologią. Chociaż ta ostatnia możliwość zbliża nas do metafizyki, to właśnie tą drogą poszedł Husserl w swojej późniejszej filozofii³⁴. Z uwagi na metafizyczny, a więc zewnętrzny wobec fenomenologii charakter tej interpretacji, na wadze zyskują dwie pierwsze interpretacje.

W świetle pierwszej interpretacji, Bóg jest transcendencją, która przekracza możliwość oczywistego poznania. Zgodnie z tą interpretacją, transcendencja Boga nie może stać się przedmiotem poznania w sensie fenomenologicznym,

³³ „Jeżeli jako *residuum* fenomenologicznego wyłączenia świata i przynależnego doń empirycznego podmiotu pozostaje nam czyste Ja (i wtedy dla każdego strumienia przeżyć pewne zasadniczo inne), to w jego postaci pojawia się szczególnego rodzaju – nie konstituowany transcendens – transcendens w immanencji” (*ibidem*, s. 187).

³⁴ Na marginesie można zapytać, dlaczego transcendencja Boga jest transcendencją w immanencji? Wydaje się, że absolutna transcendencja charakteryzuje się teleologią; jeżeli tak, wówczas ogół celowości przekracza to, co jest dane w immanencji, a więc intencjonalność świadomości. Powszechnej celowości nie można ująć w całości. Temat ten wydaje się wykraczać poza ściśle fenomenologiczny zakres analiz, prowadząc do problemu teleologii.

a zatem nie można uchwycić istoty transcendencji. Niemniej jednak, transcendencja Boga jako niepoznawalna kreśli granice możliwego poznania i z tego powodu jest **pojęciem granicznym** w fenomenologii. Jak podkreśla Husserl, „**Idea Bóg** jest pojęciem granicznym, koniecznym w rozważaniach epistemologicznych, *resp.* jest niezbędnym wskaźnikiem dla konstruowania pewnych pojęć granicznych, bez których nie mógłby się obejść także filozofujący ateista”³⁵. A zatem transcendencję Boga, którą uchwytuje się jako jedynie ideę, rozumie się – w świetle przedstawionej interpretacji – jako teoretyczną możliwość, która służy celom dydaktycznym, pokazuje bowiem mechanizm tworzenia pojęć granicznych w refleksji fenomenologicznej.

W świetle drugiej interpretacji Bóg jest „transcendencją w immanencji”. Czemu służy podobne określenie Boga? Okazuje się, że ta druga interpretacja posiada wysoką wartość heurystyczną dla określenia świadomości. Posługując się słownikiem fenomenologicznym, można zauważyć, że transcendencja Boga w tej drugiej interpretacji jest pojęciem operacyjnym, za pomocą którego pełniej rozumie się naturę świadomości transcendentalnej. Zgodnie z przedstawionymi rozważaniami, redukcja jest problematyzacją transcendencji i dlatego otwiera drogę do sformułowania problemu transcendencji w ogóle, a w szczególności transcendencji Boga. Redukcja Boga umożliwia w rezultacie pośrednie zrozumienie immanencji świadomości. Jest to możliwe, ponieważ „«Ostateczny i prawdziwy absolut» – jak podkreśla Rudolf Boehm – Bóg jest [...] «absolutem i transcendencją» – w przeciwieństwie do absolutnego bytu, który jako świadomość jest po prostu «immanentnym bytem»”³⁶. Innymi słowy, transcendencja absolutnego Boga pośrednio określa, czym jest świadomość jako byt absolutny i immanentny zarazem³⁷.

³⁵ *Ibidem*, s. 262.

³⁶ R. Boehm, *op. cit.*, s. 103.

³⁷ W sprawie różnych znaczeń „absolutu” w fenomenologii Husserla zob.: J.N. Mohanty, *op. cit.*, s. 361, oraz D. Zahavi, *Husserl and the „Absolute”*, w: *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, C. Ierna, H. Jacobs, F. Mattens (ed.), Dordrecht 2012, s. 71-92.

Wnioski

Podsumowując, nie sposób zaprzeczyć temu, że pojęcia absolutu, transcendencji i immanencji są obciążone w fenomenologii licznymi ekwiwokacjami. Dlatego ujęcie tego, jak konstytuuje się fenomen Boga, musi z konieczności uwzględniać liczne związki znaczeniowe tych pojęć. Gdy twierdzi się, że świadomość jest absolutem, bynajmniej nie należy jej rozumieć w znaczeniu, w którym orzeka się o Bogu. Jeżeli z kolei Boga określa się jako transcendencję, to na pewno nie zrównuje się jej z transcendensem, jakim jest świat. Redukcja Boga, eksponując te zależności, pokazuje zarazem, dlaczego Bóg nie może stać się przedmiotem poznania we właściwym fenomenologicznym sensie, zgodnie z którym źródłem prawomocności poznania jest źródłowo prezentująca naoczność. W innym miejscu argumentowałem, parafrazując końcowe fragmenty *Medytacji kartezjańskich* Husserla, że „należy stracić Boga, aby móc go odzyskać”³⁸. Przedstawione rozważania wspierają tę tezę, ponieważ dowodzą, że redukcja Boga, a więc wyłączenie tematu Jego transcendencji, w rezultacie może prowadzić do trafniejszego ujęcia świadomości i pośrednio do ujęcia Boga. W redukcji nie chodzi o sprowadzenie transcendencji Boga do immanencji świadomości, nie jest zatem tak, że to, co zewnętrzne, staje się wewnętrzne. Metaforyka „wnętrza” i „zewnątrza” jest w temacie Boga myląca. Dla Husserla przeciwieństwo transcendencji i immanencji nie odsyła do przestrzeni, ale raczej do obecności. Z punktu widzenia fenomenologii, Boga nie można uczynić przedmiotem oczywistego widzenia, czyli nie można Go poznać, dlatego należy wyłączyć absolutną transcendencję. Z tego powodu podmiot ma jedynie pośrednie poznanie Boga, a mianowicie dzięki dookreśleniu immanencji absolutu świadomości, czy – mówiąc dokładniej – sfery oczywistości, dostrzega, że o Bogu nic nie można powiedzieć, bo przekracza to możliwości *ego*. Należy zatem zgodzić się z Dorionem Cairns, że: „Tylko gdy natura świadomości transcendentalnej jest zrozumiała, może być rozumiała transcendencja Boga”³⁹.

Czy zatem – można na końcu zapytać – wyłączenie Boga nie zamyka fenomenologom dalszej drogi rozważań nad Bogiem? Z punktu widzenia filozofii Husserlowskiej, odpowiedź nie jest jednoznaczna. Jak już zaznaczyłem, w póź-

³⁸ Zob. W. Płotka, *O fenomenologii Boga i religii w projekcie filozoficznym Edmunda Husserla*, „Filo-Sofija” 2009, nr 1(9), s. 131.

³⁹ D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, ed. by the Husserl-Archives in Louvain, with a foreword by R.M. Zaner, The Hague 1976, s. 47.

niejszej filozofii Husserla można odnaleźć rozważania *par excellence* metafizyczne nad Bogiem (powszechną teleologią). Należy do tego dodać dociekania nad rozumieniem Boga jako porządku etycznego. Tymi dogami podążają zresztą znakomici kontynuatorzy Husserla, jak Eugen Fink, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas czy Michel Henry, żeby wskazać tylko kilku filozofów⁴⁰. Z tego powodu rozważania nad problemem Boga nie są *herezją* wobec filozofii Husserlowskiej. W *Ideach I* czytamy, że: „Nasze bezpośrednie zamierzenia nie kierują się ku teologii, lecz ku fenomenologii, chociaż pośrednio może ona mieć wielkie znaczenie dla teologii”⁴¹. Niemniej jednak, pomylenie ze sobą różnych znaczeń absolutu, immanencji i transcendencji jest błędem, który – niestety – występuje we współczesnej filozofii⁴². Poznanie Boga jest zatem tylko jedną z dróg prowadzących do absolutu, być może jest to droga wyróżniona, ale to przypuszczenie wymagałoby odrębnego studium.

About the “Theological Turn” Heresy in Phenomenology: On the Problem of Immanence and Transcendence

Summary

The article concerns the French interpretation of Edmund Husserl's phenomenology as a point of departure for “theological,” i.e., metaphysical, investigations. Author argues that one cannot understand this interpretation as a heresy, because Husserl's philosophy enables questioning about God, and, moreover, about teleology. As author claims, the crucial role play here concepts of constitution, immanence and transcendence. Constitution is understood as a process of grasping of sense; for this reason, constitution has not a creative character. In result, constitution of the God transcendence is possible (1) as a non-evident phenomenon of the conscious act, or (2) as „transcendence in immanence”, or (3) as a teleological structure.

⁴⁰ Zob. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007.

⁴¹ E. Husserl, *Idee...*, *op. cit.*, s. 166.

⁴² Przykładem mętnego użycia pojęcia immanencji jest filozofia Henry'ego. Jak pisze Monika Murawska: „Henry powtarza wielokrotnie, że w opisie immanencji jako samodoznającej nie chodzi mu o logiczną tożsamość $A=A$, lecz o to, co określa mianem «przybycia do siebie». W tej fenomenologii nie chodzi o pojawienie się w świecie, o przybycie na świat, ale o przybycie do siebie, w siebie – *venu en soi*. Jest to objęcie (*l'êtreinte*) siebie przez siebie. Jest to doświadczenie siebie przez siebie. Immanencja doświadcza siebie, odnosi się do siebie i to stanowi jej istotę. Negując wszelkie zewnątrz, czyli świat, ustanawia ona samą siebie” (M. Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*, Wrocław 2011, s. 104).

Wojciech Starzyński

Miłość erotyczna jako paradygmat doświadczenia Innego w fenomenologiach Michela Henry'ego i Jeana-Luca Mariona

Słowa kluczowe: fenomenologia Erosa, intersubiektywność, afektywność, erotyzm

Keywords: phenomenology of Eros, intersubjectivity, affectivity, eroticism

Problem miłości erotycznej pojawia się w dziełach Michela Henry'ego dwukrotnie: najpierw w napisanej w latach 1948-49 fenomenologicznej interpretacji myśli Maine de Birana *Philosophie et phénoménologie du corps*¹ i wiele lat później w tekście *Incarnation*². Opis interesującego nas fenomenu w pierwszym przypadku zostaje dokonany w konkluzji książki, pełniąc funkcję zilustrowania różnych znaczeń tego, czym jest skończoność. Niedawna publikacja ineditów młodego Henry'ego³, pochodzących z tego samego okresu końca lat czterdziestych i początku pięćdziesiątych, pokazuje, że problem fenomenu erotycznego nie pojawia się tam przypadkowo, a odgrywa ważną rolę, zwłaszcza gdy chodzi o jedną z najistotniejszych kwestii fenomenologii, jaką jest **problem Innego**. Wchodząc w polemikę z tezami Husserla, Sartre'a, Merleau-Ponty'ego i Schellera, Michel Henry zarysowuje tam własne rozwiązanie problemu, stwierdzając, że fenomen Innego stanowi niczym nie zapośredniczone **doświadczenie źródłowe**, odbywające się na poziomie pozarefleksyjnym i bez udziału zmysłowej percepcji, uzależnione od doświadczenia, które Henry nazywał **ontologicznym**. Jednym z **argumentów** na rzecz tej tezy okazał się właśnie **fenomen relacji erotycznej**, w obrębie której Inny jawi się pewnej podmiotowości w formie przeżyć afektywnych decydujących o tym, że egzystencja tegoż Innego nie podlega

¹ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1965 (dalej jako PhC, z numerem strony).

² *Idem*, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000.

³ *Michel Henry. Textes inédits sur l'expérience d'autrui*, „Revue internationale Michel Henry” 2011, nr 2 (dalej jako EA, z numerem strony).

żadnej wątpliwości. W konsekwencji tak dokonywanej **redukcji erotycznej**, jak to nazwie później Jean-Luc Marion, tworzy się sytuacja – skądinąd odwrotna względem opisu Sartre'a – że pewne *ego* transcendentalne jawi się na sposób afektywny innemu *ego* bez konieczności jego uprzedmiotowienia. To doświadczenie opiera się, zdaniem młodego Henry'ego, na specyficznej intencjonalności, dającej Innego jako osobę obdarzoną transcendentalną cielesnością (zwaną później ciałem żywym, *la chair*), a tym samym w pełni zindywidualizowaną: „ciało, które pojawia się w miłości, nie jest w niczym tym ciałem, które bada lekarz, jest ono transcendentalne, a zatem indywidualne w najwyższym stopniu”⁴. Tak utrzymywana przez *ego* relacja nie jest, albo przynajmniej nie musi być, jednostronna, a zawiera w sobie możliwość wzajemności, konstytuując tym samym erotyczną strukturę chiazmatyczną. Mamy zatem dwie podmiotowości, albo raczej dwie podmiotowe intencjonalności, które posiadają możliwość wzajemnego skrzyżowania, umożliwiając wzajemne obdarzanie się odpowiadającymi sobie doświadczeniami, które jednak pozostają zawsze w pełni rozłączne i do siebie niesprowadzalne. Michel Henry podkreśla w tym punkcie, że nie chodzi tu o jakąkolwiek afektywną fuzję dwóch podmiotów, o jakiej zdawał się mówić Scheler⁵, ani o rzekomy dostęp do autentycznych przeżyć doznawanych przez Innego, lecz przeciwnie, o to, że każdy z podmiotów dysponuje wciąż własnymi przeżyciami niesprowadzalnymi i nieporównywalnymi z przeżyciami drugiego. „Tym, co ważne, nie jest wcale doświadczenie tego, co doznaje Inny, lecz doświadczenie Innego doznającego tej lub innej rzeczy”⁶. Inny jest zatem źródłowo doznawany przez podmiot jako niesprowadzalna subiektywność, co wzorcowo ukazuje relacja erotyczna. Henry stwierdza w jednej ze swoich notatek, że „akt seksualny jest aktem metafizycznym nie w swym znaczeniu, lecz w swej istocie”⁷, przez co właśnie stara się podkreślić jego pierwszorzędne znaczenie ontologiczne.

Co dokładniej rozumie Michel Henry przez ów **erotyzm**? Jak powiedzieliśmy, chodzi o relację cielesną w znaczeniu ciała transcendentalnego (przeżywanego),

⁴ EA, s. 82.

⁵ Henry polemicznie nawiązuje do tezy głoszącej, że istotą miłości erotycznej jest „fenomen stopienia i odczucia jedności”, por. M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 179; por. także: „[pratworząca tendencja wszechzycia], która w ludzkim akcie płciowym, poprzez ten akt, pragnie się zmanifestować [...], daje o sobie znać i się poznać w uczuciu jedności i stopienia” (*ibidem*, s. 181).

⁶ EA, s. 87.

⁷ *Ibidem*, s. 79.

która wedle przytaczanych przykładów opierałaby się **głównie na dotyku**. W notatkach Henry'ego, w kontekście rozważań ogólnych, tj. ontologicznych, gdzie erotyzm jest rozumiany jako paradygmatyczna struktura relacji z Innym, fenomenolog wprowadza jedynie dwa konkretne przykłady. Najpierw pisze o dłoni, która dotyka i pieści dłoń drugiej osoby, następnie mowa o pieszczotach kobiecych, jak można się domyślać, piersi. Pierwszy przykład istotnie modyfikuje jego pierwowzór merleau-pontyjski, kładąc nacisk na specyficzność erotycznej relacji polegającą na podzieleniu bezpośredniego i afektywnego doświadczenia, które dokonuje się, nie zależąc od percepcji i umiejscowienia w światowej przestrzeni. W tym duchu Henry pisze: „świat miłości radykalnie inny; dłoń pieszcząca moją i którą ja pieszczę – to akt pieszczenia, który pieszczę”⁸. Drugi przykład przybliża nieobiektywny charakter Innego, jawiącego się na sposób intensywnie rosnącego odczuwania i doznawania: „trzeba uznać tę subiektywność, jej ważność dla «percepcji» innego (ciało innego, którego doświadczam przykładowo w miłości seksualnej, nie jest w ogóle przedmiotem [...], piersi, które głaszczę, są tym, co subiektywne dla mojej kochanki, są one aktem transcendentalnym, który ujmuje [...]”⁹, i w kolejnych zdaniach: „w dłoniach kochanka kobiecie piersi w żadnym razie nie są tym oto bytem w żywiole bycia i ogólności; są one czymś, co rośnie, powiększa się i intensyfikuje”⁹.

Pojawia się w tym momencie pytanie, czy jednak Henry nie ograniczył się do dość banalnych i, by tak rzec, punktowych przykładów dla określenia fenomenu erotycznego jako takiego? Dodatkowo trzeba zasygnalizować, że pozytywne opisy relacji erotycznej pojawiają się dość rzadko w notatkach młodego filozofa, oddając stopniowo pola mnożącym się obrazom erotyzmu zdegradowanego. **Autentyczna miłość** polegałaby wedle Henry'ego na wzajemnym dzieleniu się przeżywaną w afektywnym chiazmie intencjonalnością, a dokładniej dla pełnego oddania najwyższej jej możliwości filozof mówi o miłości czystej, którą opisuje najpierw negatywnie: „erotyzm, cielesność jako element obiektywny kompletnie ginie, oto czystość”¹⁰. Czy takie określenie miłości czystej jest wystarczające? Oczywiście, nie. Henry jednak dodaje, że w relacji erotycznej polegającej na tym, że dwie podmiotowości doświadczają dwóch odniesionych do siebie intencjonalności, to właśnie owa intencjonalność jest czymś kluczowym. Dla jej scha-

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, s. 80.

rakteryzowania należy zwrócić się ku innemu, pozytywnemu określeniu miłości, które Henry ukazuje, powołując się kilkakrotnie na autorytet Rilkego. Zgodnie z tym motywem, Michel Henry przytacza wersy z drugiej *Elegii duinejskiej*:

Gdyż ogarnięci uczuciem spalamy się, ach, zawsze
ulatniamy się z naszych oddechem; od drwa płonącego do drwa
wydajemy woń coraz słabszą¹¹.

W notatkach Henry'ego Rilkeński opis miłości zdaje się wyznaczać paradoks, zgodnie z którym z jednej strony miłość otwiera możliwość przekroczenia logiki uprzedmiotowienia Innego (przekraczając tym samym logikę resentymetu), choć z drugiej strony miłość jako taka okazuje się poddana skończoności wyrażającej się swym ograniczonym trwaniem. W ten sposób „kochankowie Rilkego wymykają się zazdrości, resentymetowi. Bowiem nie ma w nich nic poza ich czystą miłością”¹², a jednak „w miłości gesty, na których ona polega, mogą okazać się poddane temu twardemu prawu, które uczyni z nich już nie samą substancję naszej egzystencji, lecz zwykłe obiekty naszej świadomości w ten sposób, że tam, gdzie wcześniej znajdowało się życie, teraz jest już miejsce tylko dla śmierci”¹³. Życiodajna i nieuprzedmiotawiająca miłość polegać będzie zatem na intencjonalności, którą w swym wariacie pozytywnym Henry określa w enigmatyczny sposób jako „sakralny charakter gestu”, precyzując następnie, że „owa intencjonalność, ów gest nie będzie tym, czym jest, o ile nie będzie gestem ku Innemu, i wraz z nim”¹⁴. Pozornie te same gesty mogą zatem poświadczać intencjonalność czystej miłości albo przeciwnie, mogą stać się oznaką relacji uprzedmiotowienia.

Tej ostatniej, właściwej dla erotyzmu relacji uprzedmiotowienia, młody Henry poświęca znacznie więcej uwagi, przedstawiając studentom w roku 1953/54 jej bardziej systematyczny wykład. A w nim nakreśla **kilka figur** czy lepiej – scenariuszy egzystencjalnych erotycznej relacji uprzedmiotawiającej, tym razem w kontekście własnej debaty z dialektyką heglowską i jej wykładnią sartr'owską. Henry traktuje jako wyjściową sytuację **potrzeby bycia kochanym** przez Innego, doznawaną przez Ja, które tym samym ugruntowuje swoje własne bycie. By tego dokonać, podmiot przyjmuje strategię uwodzenia, by zostać przyjętym i uznanym, by, jak

¹¹ R.M. Rilke, *Elegie duinejskie* cyt. za: EA.

¹² EA, s. 93.

¹³ PhC, s. 293.

¹⁴ EA, s. 81.

powiada Henry, stać się dla Innego wartością absolutną. Gdy to się dzieje, Inny staje się przedmiotem, którego wolność zostaje przeze mnie „zamrożona”, i od tego momentu przestaje mnie on „interesować”. Układ sił odwraca się, teraz Ja staje się „panem”, dla którego „niewolnik” ukazuje się na sposób znudzenia i znużenia, jako ktoś proszący o zbyt wiele, jako ktoś, kto ogranicza moją wolność.

Drugą figurą miłości uprzedmiotowionej jest **miłość w zawieszeniu**, która polega na tym, że Inny dla zachowania swojej wolności utrzymuje wobec mnie dystans. Pilnuje tego, by nie wyznać nigdy zbyt wiele, by pozostać w granicach wyznaczonej przez siebie tajemniczości, dzięki czemu pozostaje pociągający, pozostawiając również w nieokreśloności przyszłość relacji. Ta wolność „może w każdej chwili odnowić ów kult, jakim [Inny] mnie darzy, choć równie dobrze może przestać uznawać mnie za wartość absolutną”, co może doprowadzić tylko „do ruiny mojego bycia ufundowanym na Innym”¹⁵.

Trzecią figurą jest **masochizm**, w którym już od początku podmiotowość zrzuca się miłości, uznając ją za niemożliwą, a jednocześnie oddając się Innemu jako przedmiot. W ten sposób „pozbywam się na rzecz Innego troski egzystencji”. A jednak uprzedmiotowienie nie jest w takim wypadku nigdy pełne: podmiotowość, która nawet z własnej woli jemu się poddaje, pozostaje podmiotem, który, co więcej, w jakiś sposób instrumentalizuje Innego, redukując go do pozycji przedmiotu – który jedynie spełnia swą funkcję bycia podmiotem. „Pozostaję podmiotem, pozostaję wolny; to dla niego jestem przedmiotem; dla mnie muszę spełniać ów sposób bycia, w którym próbuję ufundować siebie jako przedmiot dla Innego”¹⁶. Henry'ego lista dialektycznych postaci erosa uprzedmiotowionego zamyka się **figurą przywłaszczenia wolności**, która dokonuje się w sposób najbardziej jawny w **sadyzmie**. Filozofowi chodzi o próbę apropiacji wolności Innego poprzez jego uprzedmiotowienie, dokonujące się w najbardziej cieleśnie możliwy sposób: „tak, aby wolność ustąpiła wobec cierpienia, tzn. zmieszała się ze swym ciałem i przestała być tym ciałem, które błaga o łaskę”¹⁷. Taka próba nie osiąga jednak nigdy swego celu w tej mierze, w jakiej jedno zwykłe spojrzenie Innego, którego podmiot chce uprzedmiotowić, ma moc przerwania i zniszczenia wszelkiej satysfakcji seksualnej osiągniętej tą drogą. „Wystarczy, że spojrzy na swego oprawcę; spojrzenie równa się podmiot; oprawca staje się już tylko przed-

¹⁵ *Ibidem*, s. 170.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

miotem, ukonstytuowanym jako oprawca”. Ostatnia figura miłości uprzedmiotawiającej zostaje ujęta w opisie seksualnego pożądania, którego celem jest, wedle Henry’ego, sprawienie, by „Inny pożądał mnie, tzn. by jego wolność ogarnęła jego ciało, bym w pełni objął to ciało i wolność wraz z nim”¹⁸.

Możemy wywnioskować na podstawie powyższych rozważań, że Henry’ego analiza erotyzmu wychodzi od jego znaczenia ontologicznego (jako modelu relacji intersubiektywnej), przechodząc ku jego sensowi egzystencjalnemu, w znaczeniu różnych egzystencjalnych możliwości, które jawią się podmiotowości, lecz również zapowiadają rozwiązania na planie moralnym i, jak się okaże, religijnym. Tym samym przy okazji wypowiedzenia tezy, że to tylko „dwie podmiotowości kochają się”¹⁹, Henry rozważa **status rozkoszy aktu seksualnego**, kwalifikując go jako **kontyngentny**, a zatem **ogarnięty skończonością**. Pracując nad wywodem odpowiadającym fragmentowi poświęconemu erotyzmowi w *Philosophie et phenomenologie du corps*, Henry odkrywa w seksualnej rozkoszy **iluzję absolutu**. Jest tak, ponieważ, zdaniem filozofa, ów absolut pojawiający się w miłości seksualnej okazuje się ostatecznie zupełnie niedostępny, prowadząc jedynie do „powtarzania próżni i kłęski, bowiem przyjemność i rozkosz jest czymś transcendentnym, nie mogę się w niej całkowicie roztopić, pozostaje względem niej wciąż oddzielony”²⁰. W konsekwencji, fakt istotnej niemożności spełnienia pożądania i przyjemności seksualnej i wpływający stąd fenomen konieczności jej powtarzania zostają zinterpretowane na planie moralnym i religijnym **jako kult składany temu, co skończone**. Ów kult, będący dla Henry’ego adorowaniem świata transcendencji i żywiołu skończoności, sprowadza się do skupienia się na swym obiekcie, tj. na seksualnym cielem, który staje się odtąd magiczny. Jak powiada Henry w swej pracy z 1965 roku: „Seksualność (*le sexe*) nie wyda nigdy swej tajemnicy, gdyż w nagim świetle transcendencji jest tylko tym oto bytem bez żadnego sekretu. Kłęska, do jakiej doprowadza tym samym intencjonalność seksualna odpowiadająca temu opisowi, nie przynosi w konsekwencji zwykłego usunięcia tej intencjonalności, staje się raczej zasadą jej powtórzenia w aktach w sposób nieograniczony ponawianych. W głębokim powiązaniu owej kłęski i powtórzenia odnajdujemy fundament seksualnej obsesji ludzkości”²¹. Nie jest więc dziwne, że **stwierdzenie kłęski doświadczenia erotycznego zostaje** następnie w jakiś sposób uogólnione i **zabsolutyzowane** jako „marność fundamentalnego projektu człowie-

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 80.

²⁰ *Ibidem*, s. 81.

²¹ PhC, s. 298.

ka”, którego jedynym wyjściem okaże się droga religijna doświadczenia Innego *par excellence*, tj. Boga. Koniec końców, sakralny charakter gestu intencjonalnego, o którym wspomnieliśmy powyżej, może jedynie sugerować swoje spełnienie w relacji boskiej miłości, która przekracza, a tym samym odcina się od poziomu miłości seksualnej, przynajmniej tej, której zasadą jest obsesyjne poszukiwanie rozkoszy.

W skrócie zrekonstruowaliśmy rysy i zasadniczy wywód problemu miłości erotycznej u młodego Henry’ego. Problematyka ta jest od początku prowadzona w kontekście postawionej przez filozofa kwestii Innego. Zauważyliśmy, że opis tego fenomenu w jego wariacie pozytywnym jest dość skromny, by znacząco rozwinąć się w sytuacji przeciwnej, tj. miłości erotycznej rozumianej jako uprzedmiotowienie Innego, jako skończony modus egzystencji. Stwierdziliśmy ostatecznie, że skończoność nieodwołalnie powiązana z erotyzmem zdaje się otwierać przez kontrast przeciwieństwa wymiar zbawczy, w którym Henry ściśle widzi jedyną możliwość kompensacji ograniczeń czy kłęski miłości seksualnej. Czy moglibyśmy stąd wywnioskować, że rola erotyzmu sprowadzałaby się jedynie do dostarczenia doraźnych argumentów dla rozwiązania kwestii Innego, by następnie pokazać swe granice i w ten sposób znieść swą doniosłość, otwierając wymiar przyszłościowy ciała zmartwychwstałego, o czym również Henry mówi w swej fenomenologii?²²

By nie popaść w pokusę uproszczenia i zbytnej teologizacji stanowiska Henry’ego, powróćmy jeszcze do kwestii statusu miłości erotycznej, rozpatrując ją tym razem w powiązaniu z doświadczeniem religijnym. Miłość erotyczna pozostaje z pewnością czymś niejednoznacznym, ponieważ najpierw służy pozytywnie za modelowy przykład cielesnego i afektywnego doświadczenia Innego. Następnie, przechodząc z analiz ontologicznych na egzystencjalne, Henry wskazuje na granice właściwe dla erosa, dzięki czemu początkowy wzorzec zostaje zrównoważony przez model konkurencyjny doświadczenia inności, z jakim podmiotowość ma do czynienia w doświadczeniu religijnym. Nie można jednak stwierdzać, że w ten sposób to, co erotyczne, zostaje odrzucone na rzecz tego,

²² Warto w tym kontekście przytoczyć interesujący fragment odróżniający ciało skończone i nieskończone jako odrębne modusy egzystencji: „[Nasze transcendentne ciało obiektywne] ujawnia się w pewnych przypadkach wraz z tajemniczym określeniem seksualności, sprawując wtedy swą nieskończoną władzę. *Nieskończona władza określenia, oto na czym zasadza się skończoność w znaczeniu chrześcijańskim*. «Ciało» tradycji chrześcijańskiej odnosi się istotnie do takiej skończoności. Ma ona wyraźne znaczenie egzystencjalne, w małym stopniu odnosząc się do ciała rozumianego jako rzeczywistość ontologiczna [...], w tej mierze, w jakiej owo ciało zgodnie z przyobiecany mu zmartwychwstaniem może być podłożem radykalnie innych modusów egzystencji” (PhC, s. 301).

co religijne, nawet jeśli hierarchia porządków zostaje dokładnie pokazana. Bez wątpienia istnieje jednak więź łącząca obydwa modele, a stanowi ją odczucie jedności z absolutem doznawanym cieleśnie w **immanencji subiektywności**. I właśnie tę jedność Henry jako fenomenolog podziwiał w erotyzmie najbardziej – poczucie jedności z osobą kochaną bez odwoływania się do jakiegokolwiek refleksji. W charakterystycznym dla siebie hiperbolicznym stylu stwierdzał jednakże całkowitą klęskę drogi erotycznej, co skądinąd prowadziło młodego filozofa do nierozwijania tego tematu w sposób autonomiczny.

Poprzez stwierdzenie specyficzności doświadczenia erotycznego, Henry zmusza nas do postawienia w ramach konkluzji dwóch pytań, które nasuwają się w horyzoncie jego tez. Najpierw rodzi się pytanie o miejsce różnicy płciowej w **erotyzmie transcendentnym**: z jednej strony, Henry dokonuje wszystkich deskrypcji jako mężczyzna opisujący kobiece atrybuty, z drugiej zaś, czy poprzez swą krytykę przyjemności seksualnej nie deklaruje on, że miłość polega jedynie na transcendentnym doświadczeniu dwóch subiektywności, na pojawieniu się struktury chiazmatycznej, gdzie dwa podmioty „dotykają się” bez wydania jakiegokolwiek treści dotyczącej swej płci, co mogłoby sugerować, że pozaświatowe dotknięcie, które było w centrum analizy, przekraczałoby transcendentne określenie płci?

Drugie pytanie, zamykające pierwszy etap naszej analizy dotyczącej statusu tego, co erotyczne, u M. Henry’ego, dotyczy granic zastosowania właściwego mu (temu, co erotyczne) przywileju wydania Innego jako takiego. W ramach problematyki zarysowanej przez Henry’ego należy zastanowić się nad możliwością uściślenia tezy dotyczącej intencjonalności określonej jako gest sakralny. Czy koniecznie wywodzi się on z poziomu erotyki, czy też spełnia się w szerszym zakresie, włączając przykładowo fenomen religijny? Pytanie jest zasadne w tej mierze, w jakiej nie jest jasne, czy afektywne i cielesne doświadczenie Innego nie zostało zawężone do granic erosa? Albo przeciwnie, czy dokonuje się w jego obrębie tylko asymptotycznie, rozkwitając w pełni w kontekście religijnym? Styl filozofowania właściwy dla Henry’ego koncentruje się na wskazaniu przykładów granicznych, pozostawiając w ten sposób bez określenia takie w pełni afektywnie przeżywane fenomeny, jak przyjaźń czy nawet zwykła sympatia, co wydaje się, że powinno dopełnić ten wywód²³.

²³ W ramach tego artykułu pomijamy analizę koncepcji fenomenu erotycznego dokonaną przez Henry’ego wiele lat później w *Incarnation*, uznawszy, że w zasadniczym zarysie nie uległa ona zmianie. Na ten temat por. Natalie Depraz, *Eros et intersubjectivité*, w: *La parole de vie*, red. J. Hatem, Paris 2003, s. 167-180.

Pozostawmy tymczasem zadane właśnie pytania, biorąc pod uwagę, że chodzi o koncepcję ledwie naszkicowaną, której Henry nigdy nie dopracował w sposób systematyczny, nawet jeśli potwierdzał ją częściowo w innych swoich dziełach. Tym bardziej wydaje się nam interesujące i znaczące, że wiele rysów tej myśli znalazło swoje przedłużenie i oddźwięk w medytacjach o fenomenie erotycznym. Chodzi o projekt Jeana-Luca Mariona, który w odróżnieniu do M. Henry’ego, przeprowadził go całościowo, wydając książkę pod tym tytułem²⁴. Tym, co upoważnia nas do przeprowadzenia takiego zestawienia i próby porównania obydwu myślicieli, mimo licznych różnic ich dzielących, jest filozoficzna decyzja wprowadzenia tematyki fenomenu erotycznego w kontekście kwestii Innego. Jean-Luc Marion czyni to wyraźnie w konkluzji *Będąc danym*, gdzie podsumowując uzyskane rezultaty fenomenologii donacji, do których – i to jako jeden z zasadniczych – należy **wyprowadzenie nowej podmiotowości**, domaga się jej opisu, wedle którego fenomen Innego zostanie wyjaśniony zgodnie z jego donacją dokonującą się „oddaniem”. Odsuwając rozwiązanie Husserlowskie, opierające się na interobiektywności, a także Lévinasowskie, oparte na etyce, Marion widzi problem w opisaniu Innego w jego indywidualności, co ujmuje jako postulat tego, aby „dotrzeć do jego niezastępowalnej wyjątkowości, w której ukazuje się jako nikt inny. Taka indywidualizacja nosi imię: miłość”²⁵. W konsekwencji to właśnie tak rozumianą miłość Marion zamierza opisać fenomenologicznie, rozpoznając ją i uściślając, że chodzi tu o fenomen erotyczny. Praca fenomenologa koncentrować się będzie w tym przypadku nie tylko na opisie jakiegoś pojawiającego się fenomenu, lecz chodzi o rozwinięcie jego wewnętrznej logiki w całej jej złożoności. Oczywiście nie będziemy tu rekonstruować całej tej drogi, ale raczej wskażemy na kilka punktów, które wydają się korespondować z próbami młodego Henry’ego. Należy najpierw zauważyć, że Marion znacząco poszerza zasięg obowiązywalności fenomenu erotycznego, opisując nie tyle chwilę odczuwanej przez *ego* jedności aktu seksualnego, lecz koncentrując się raczej na opisaniu, z pozycji pierwszej osoby, relacji miłosnej rozwijającej się w sobie właściwej czasowości. **Logika fenomenu erotycznego** oznaczać będzie zatem historię przeżywaną przez podmiotowość, a wyznaczoną przez istotne dla niej momenty. W kontekście procesu fenomenalizacji miłości trzeba uznać najpierw istotną rozbieżność pomiędzy dwoma myślicielami co do punktu wyjścia. Przypomnijmy,

²⁴ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris 2003 (dalej jako PhE, z numerem strony).

²⁵ *Idem*, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. 386.

że Henry, idąc śladami Schelera, stwierdza bezpośrednio doświadczenia Innego, stosując je do relacji erotycznej jako przykładu wzorcowego. Tym samym dostęp do Innego zostaje zapewniony na poziomie ontologicznym, dokonując się w strukturze erotycznej dwóch subiektywności zjednoczonych we wzajemnym dotknięciu transcendentnym. U Marion, nawet jeśli interesujący nas fenomen spełnia się w sytuacji przecięcia się dwóch żywych cielesności, droga wiodąca do tej pierwotnej dla Henry'ego sytuacji jest znacznie dłuższa. Wedle opisu Marion, początkową sytuacją podmiotu jest jego **samotność**, która wyraża się przez zniechęcenie siebie, a następnie przez doświadczenie rosnącej potrzeby bycia kochanym, wyrażającej się pytaniem „czy jestem kochany?” Z tej sytuacji bez wyjścia subiektywność może znaleźć jedyne rozwiązanie przez rodzaj zwrotu, konwersji, w której zamiast zapytywania o bycie kochanym, podmiot przyjmuje postawę zdecydowania i podjęcia ryzykownego pytania „czy mogę kochać ja jako pierwszy?” Począwszy od tej radykalnej zmiany nastawienia, podmiotowość wypowiada innemu podmiotowi „oto jestem”, by następnie dać mu swą „przysięgę miłości”.

Aż dotąd opisywany proces dokonuje się na poziomie sensów i znaczeń jednocześnie wspólnych, choć wciąż nieokreślonych i abstrakcyjnych. Ten, kto decyduje się kochać jako pierwszy, wypowiada swe słowa miłości w próżni, którą jedynie po fakcie doświadczenie cielesności Innego może wypełnić i nasycić. Wydaje się, że w tym punkcie Michel Henry odwróciłby ten porządek, mówiąc, że doświadczenie źródłowe Innego, a w szczególności fenomen przecięcia się cielesności będzie warunkiem poprzedzającego język działania afektu. Ciekawe jest jednak, że pomimo tej zasadniczej różnicy, w Marionowym opisie decydującego momentu współ-dotknięcia żywych cielesności spełniających intersubiektywną relację, wymiar językowy zdaje się całkowicie oddawać pole czuciu i odczuwaniu, co przybliżyła na nowo obydwu myślicieli. Czy można powiedzieć, że opis struktury dwóch cielesności czujących i odczuwających się doprowadzałyby do porównywalnych wyników? Odpowiedź jest twierdząca o tyle, o ile Jean-Luc Marion od początku zaznacza, że nie może tu chodzić o fuzję afektywnych przeżyć dwóch podmiotów, co prowadziłoby do zaniknięcia Innego stapiającego się w ten sposób ze mną samym. Jeśli bowiem istnieje jedność pomiędzy dwoma podmiotowościami, to jest to „jedność pośrednia (zachodząca pomiędzy dwoma nieredukowalnymi cielesnościami), która pozostaje natychmiastowa (jedność jednego przecięcia, gdzie każdy odbiera siebie z cielesności innego)”²⁶.

²⁶ PhE, s. 216.

Po drugie, doświadczenie to odbywa się poza światem. Tym razem Marion obiera strategię opisową, porównywalną do Henry'ego, który pokazuje ów fenomen w opozycji do zjawiskowości świata fizycznego. Tym samym jeśli cielesność doznaje rzeczy światowych w postaci oporu, to w przypadku cielesności Innego przeciwnie, będzie chodziło o brak oporu otwierający i wypełniający rejestr przyjemności kulminujący się w rozkoszy i orgazmie. Wedle Marion, **pozaświatowość erotyzmu** polega na tym, że nie można odróżnić ani zmysłów, ani poszczególnych organów ciała, które byłyby uprzywilejowane w dostępie do Innego. W procesie erotyzacji cielesności uczestniczy cała subiektywność afektywna i staje się nią przepełniona i ogarnięta. Dokonywałby się tu rodzaj fenomenologicznej redukcji, który stopniowo marginalizowałby udział zmysłowego dotyku czy seksualnych atrybutów. Tym samym dla ocalenia fenomenu pieszczoty należałoby, zdaniem Marion, „uwolnić ją od wszelkiego [fizycznego] kontaktu celem porzucenia jej wszelkiej światowej przestrzenności i pomyślenia jej na podstawie tego, co czyni ją możliwą – nieodróżnialności pomiędzy czuciem i odczuwaniem mojej cielesności, która odczuwa nie tylko wzajemne odczuwanie, ale samo odczuwanie innego ciała. Tak jak to odczuwanie nie należy już do świata i mnie z niego wyprowadza, moja cielesność nie dotyka już niczego, gdyż cielesność Innego nie stanowi żadnej rzeczy”²⁷. Pomimo tej tendencji, która widoczna jest również w Henry'ego tezie o niewidzialności cielesności, Marion wprowadza jednak do swojej deskrypcji współprzecięcia się cielesności momenty wyznaczone przez zseksualizowane ciało, uznając, że „organy seksualne odgrywają rolę uprzywilejowaną w procesie erotyzacji”, co jednak „niczego nie dowodzi” z tego względu, że „nie wywołują one erotyzacji, która często wciąż jest żywa pomimo ich niedoskonałości czy nawet ich zużycia”²⁸.

Waloryzacja cielesnej seksualności znajduje także swoje potwierdzenie w interpretacji francuskiego **czasownika *baiser***, gdzie jego podwójne znaczenie zostaje przez Marion oddane tranzytywnie jako droga od znaczenia pierwszego, oznaczającego całowanie, akt ust, w którym można dopatrywać się początkowego stadium procesu erotyzacji, rozprzestrzeniającej się na całe ciało, by w drugim znaczeniu mówić już w sposób wręcz brutalny czy wulgarny o stosunku seksualnym. „Nie chodzi już tylko o rozszerzenie całowania poza usta całujące i całowane, by wszystko z Innego i ze mnie się ucieleśniło. Chodzi o erotyzację

²⁷ *Ibidem*, s. 203-204.

²⁸ *Ibidem*, s. 208.

wszystkiego, włącznie z tym, co zdawałoby się z punktu widzenia medycznego czy spekulatywnego w najmniejszym stopniu moim, moim żywym ciałem – wraz z organami seksualnymi”²⁹. Proces erotyzacji żywego ciała nie dokonuje się jednak poprzez seksualne, afektywne ogarnięcie całego ciała, lecz w dość zadziwiający sposób – poprzez pojawienie się twarzy Innego, twarzy w pełni zindywidualizowanej, która jaśnieje swą chwałą, koncentrując w sobie całą cielesność. „Widzę w niej spełnioną transcendencję Innego przez co na zawsze i od zawsze różni się ode mnie – swą cielesnością w chwale”³⁰.

Pozostaje nam podjąć ostatni moment erotycznej relacji, która wedle Henry’ego nieuchronnie powiązana jest ze skończonością, co decyduje o porażce czy nawet klęsce tego doświadczenia, ustanawiającego tragiczny los człowieka w ogóle, który odtąd, pozostając związany obsesją seksualności, próbuje za wszelką cenę osiągnąć erotyczną przyjemność. W *Fenomenie erotycznym* Marion, podobnie jak Henry, wskazuje na ów **kluczowy moment** wyznaczony przeżyciem **orgazmu**. „Erotyczny dialog, polegający na tym, by nigdy nie wypowiedzieć konkluzji, będzie zmuszony nieodwołalnie do zakończenia się (co nie oznacza wygranej, ale przegranej)”³¹. Fenomenolog konstatuje, że własnością fenomenu erotycznego jest „nieustanne ustawianie”, i to właśnie w tym aspekcie rozgrywa się jego skończoność. Orgazm, jako doznanie maksymalnego poziomu przyjemności, w tym samym momencie brutalnie ogłasza jej koniec, „otwierając pustkę, w którą nagle się wpada”³². Konsekwencje owego doznania pustki czy, inaczej mówiąc – marności seksualności, są ogromne, i dla Marion wyrażają się najpierw przez fenomen określony jako automatyzm żywego ciała. Ów fenomen polega na tym, że żywe ciało adoptuje rozmaite strategie czy schematy dla osiągnięcia przyjemności, zgodnie z figurami kłamstwa, gwałtu i perwersji. Czy w tym miejscu autor *Fenomeny erotycznej* bliski jest Michelowi Henry’emu stwierdzającemu, że rozkosz prowadzi do erotyzmu uprzedmiotowienia? Z pewnością tak, choć spośród wielu figur negatywnych potwierdzających porażkę i skończoność erotyzmu pojawia się także możliwość przekroczenia automatyzmu żywego ciała zwana przez filozofa erotyzacją zechcianą i wolną (*l'érotisation volontaire et libre*). Pod tą nazwą filozof francuski zestawia liczne fenomeny, postawy czy figury: najpierw należy wspomnieć o postawie wierności,

²⁹ *Ibidem*, s. 211.

³⁰ *Ibidem*, s. 215.

³¹ *Ibidem*, s. 223.

³² *Ibidem*, s. 228.

interpretowanej jako wybiegające zdecydowanie podmiotowości, która tym samym konstytuuje trwalsze uczasowanie erotyzacji. Następnie zechciana i wolna erotyzacja spełniałaby się poprzez nadejście trzeciego w osobie **dziecka**, które ze swej strony miałoby wzmacniać i podtrzymywać trwałość erotycznej relacji. Jego pojawienie wprowadza bowiem „stałą widzialność, [która] odtwarzałaby i tym samym zapewniałaby niestałą widzialność naszej przysięgi poddanej [konieczności] powtórzenia”³³.

Marion konstatuje jednak, że pomimo podtrzymania stałości afektywnego związku dwóch żywych cielesności, status dziecka jako trzeciego, umacniającego ich relację, jest przejściowy i w ten sposób ograniczony. Dziecko bowiem w swoim czasie odchodzi. Po odejściu dziecka otwiera się jednak pole dla ujawnienia **wymiaru eschatologicznego**, gdzie podmiot w pierwszej osobie, zdobywający się na decyzję kochania, odkrywa w pełni erotyczny charakter przyjaźni, a następnie, i przede wszystkim, odkrywa kochanka *par excellence*, który „praktykuje logikę redukcji erotycznej tak jak my i wraz z nami, wedle tego samego rytuału i zachowując ten sam rytm, do tego stopnia, że możemy się zapytywać, czy nie nauczyliśmy się jej od niego i nikogo innego. Bóg kocha w tym samym znaczeniu jak my. Z tą nieskończoną różnicą, że gdy Bóg kocha (i w istocie nigdy nie przestaje kochać), po prostu kocha nieskończenie lepiej od nas [...]. W końcu nie odkrywam jedynie, że Inny kochał mnie, zanim go pokochałem, ale [...] zwłaszcza, że ów pierwszy kochanek od zawsze nazywał się Bogiem”³⁴.

Konkludując, można stwierdzić, że epopeja Marionowego fenomenu erotycznego okazała się zbieżna z opisem młodego Henry’ego w co najmniej trzech punktach: że relacja z Innym dokonuje się wzorcowo w relacji erotycznej wzajemnego przecięcia dwóch żywych cielesności, że rozkosz, będąc kulminacyjnym punktem relacji, decyduje zarazem o jej klęsce i skończoności, i wreszcie że radykalne poszukiwanie miłości erotycznej prowadzi podmiotowość do odkrycia kochającego w sposób pełny i doskonały. Przywołując postawione powyżej dwa pytania, trzeba zaznaczyć, że Marion przez uznanie jednoznaczności miłości erotycznej znacznie poszerza jej zakres, otwierając w jej obrębie możliwość cielesnego odczuwania Innego w osobie dziecka czy przyjaciela, choć ich pojawienie się w okolicznościach miłości wyczerpanej, już nieodczuwanej i wygasłej, wydaje się mało przekonujące.

³³ *Ibidem*, s. 327.

³⁴ *Ibidem*, s. 368-369.

Druga kwestia, dotycząca statusu i roli różnicy płciowej po redukcji erotycznej, nie wydaje się rozwiązana, choć zamiast popadnięcia w banalny zarzut androcentryzmu, czyż nie należałoby najpierw krytycznie przebadać tezy podzielanej przez obydwu filozofów o jednoznaczności orgazmu jako miejsca wyczerpania i porażki, które z konieczności wprowadzałyby relację erotyczną w nieszczęśliwy scenariusz uprzedmiotowienia wraz z towarzyszącymi mu, uprzednio nakreślonymi, rolami do odegrania?

Erotic Love as the Paradigm of the Experience of the Other in the Phenomenologies of Henry and Marion

Summary

Our task will be to examine the phenomenological positions concerning the phenomenon of eroticism formulated by Michel Henry and Jean-Luc Marion. They perceive in this phenomenon the very possibility to find a solution for the classical problem of the phenomenology of intersubjectivity, while maintaining a "strong" concept of subjectivity, defined as the center of constant auto-affection. In both cases the thinkers conclude a finitude or a limitation which is proper to sexual relationship, that leads them to enrich the domain of eroticism with such phenomena as friendship, parental love, and finally and most of all, the phenomenon of God.

Katarzyna Gurczyńska-Sady

Ludzkie ciało i perspektywizm

Słowa kluczowe: ciało, dusza, perspektywizm, nicłość, *ego cogito*, język
Keywords: body, soul, perspectivism, nothingness, *ego cogito*, language

Trudno nie ulec zarówno wielowiekowej tradycji, jak i głosowi zdrowego rozsądku, które każą ciało ludzkie postrzegać jako jedną z rzeczy przyrodniczych. Koncepcja ciała jako bytu obecnego pomiędzy innymi bytami w przyrodzie wydaje się trudną do zakwestionowania. Wątpliwości budzić może **udział** cielesności w tym, co **ludzkie**, „proporcje” jej obecności w tym, co człowiekiem się zowie, ale nie sam jej status. Ten wydaje się dość oczywisty: ciało jest czymś materialnym w człowieku. Stanowi mierzalny przedmiot nauk przyrodniczych. Rozpatrywane w ten sposób, uznawane jest za organizm biologiczny. Jest ciałem zwierzęcia, które co prawda posiada swoją specyfikę i, być może, **związane** jest z czymś, co czyni je wyjątkowym w stosunku do innych organizmów, niemniej jednak, tak jak i one pozostaje „zanurzone” w przyrodzie. Poddane jest bowiem tym samym prawom fizyki i chemii.

Wobec powyższego, tradycyjnego ujęcia, pojawienie się koncepcji ciała, w której nie jest ono rzeczą – a taka pojawia się w pismach dwudziestowiecznych myślicieli – jest wielkim szokiem. Poza wieloma swoimi dotychczasowymi atrybutami traci ono największy z nich: przestaje być substancjalne. Jego pojęcie przechodzi w swoje przeciwieństwo – rozumiane zostaje jako nicłość, nie-rzeczowość właśnie. Bo tak jak w tradycyjnej wizji ciało ludzkie ujęte zostało jako pewien **konkretny** przedmiot w świecie, tak w koncepcjach filozofów współczesnych, ulegając swoistej desubstancjalizacji, ze świata zostaje usunięte. Dwudziestowieczna filozofia mówi o nim jako o nieobecnym w świecie.

Jak to w ogóle możliwe? Czy zaprzeczenie, jakoby ciało było jedną z rzeczy przyrodniczych, ma w ogóle jakikolwiek sens? Czy można jeszcze mówić o ciele, skoro jego desygnat zdaje się mieć nijak do tego, co z pojęciem tym, w sposób niebudzący żadnych wątpliwości, się kojarzy? Czy filozofowie nie narażają się na śmieszność, kiedy w swoich analizach dokonują tak gruntownej redefinicji pojęcia, że wydaje się ono nie mieć nic wspólnego z tym, o czym w ogóle jest mowa?

Otóż **take gruntowne przeformułowanie**, żeby nie powiedzieć przenicowanie, danego pojęcia jest możliwe i broni się przed śmiesznością wtedy, gdy rzeczona zmiana dokonuje się na gruncie zmian o szerszym zasięgu. A zatem wtedy, kiedy redefinicja poszczególnego pojęcia włączona jest w szerszy zabieg przeformułowania pojęć logicznie z nim związanych. I tak właśnie dzieje się w przypadku pojęcia ciała. W wieku dwudziestym zmiana rozumienia tego, czym jest człowiek, pociągnęła za sobą zmianę rozumienia tego, czym jest ludzkie ciało. Jej kierunek można uznać za tradycyjny. Kiedy Kartezjusz kreślił obraz istoty ludzkiej jako dualnej, starał się, by pojęcie ciała odpowiadało tej ogólnej wizji (co oczywiście nie wyklucza tego, że już wcześniej był przekonany, iż jest ono ciałem zwierzęcia).

Aby zatem scharakteryzować ciało w owej nowej postaci, należy wyjść od ogólnego obrazu człowieka właściwego dla dwudziestowiecznej filozofii. I tu nasuwa się pewna trudność. Czy taki istnieje? Cóż bowiem miałyby oznaczać wyjście od ogólnej koncepcji podmiotowości, skoro mając na myśli czasy współczesne, musimy liczyć się z ich, owych koncepcji, mnogością? Wiek dwudziesty, jeśli chodzi o refleksję nad człowiekiem, należy do najbardziej płodnych okresów w historii filozofii. Czy daje się wyłowić portret człowieka, który byłby reprezentatywny dla całego tego okresu?

Bez względu na to, jaka padłaby odpowiedź na powyższe pytanie, przedstawienie ogólnej, charakterystycznej dla całego wieku wizji podmiotowości wykracza zdecydowanie poza ramy artykułu takiego jak ten. A wobec tego zadanie powyższe – zarys nowego sposobu rozumienia tego, czym jest ciało ludzkie – zrealizowany być może wyłącznie, gdy koncepcję podmiotowości, traktowaną jako podłoże omawianej zmiany, zawęzi się do pewnego jej rysu. Jakiego? Tego, który odegrał największą rolę przy krystalizacji nowego pojęcia cielesności. Twierdzić będziemy, że rysem owym jest **perspektywiczność podmiotu**.

Ze względu na potrzebę wyjaśnienia, co pod tym wyrażeniem się kryje, analizy nasze rozpoczniemy od charakterystyki podmiotu określonego jako perspektywiczny, by dopiero potem przejść do próby nakreślenia zarysu nowej koncepcji cielesności jej odpowiadającej.

Najbardziej ogólnym, a zarazem negatywnym rysem podmiotu, o którym mowa, jest to, iż stanowi on rewers podmiotowości kartezjańskiej. A zatem podmiot ten to nie bezcielesne, pozaświatowe *ego*. Określenie to ma charakter wyłącznie negatywny, trzeba więc dodać pozytywne. Zbudować go można na zasadzie kontrastu wobec pierwszego. Co zatem można powiedzieć o podmiocie, który nie jest *ego cogito*?

Podmiot perspektywiczny jako rewers podmiotowości kartezjańskiej jawi się przede wszystkim jako podmiot, którego szukać należy nie poza światem, a w świecie. Jego dusza tam właśnie zostaje umieszczona. Jako pozbawiony fundamentu w sobie samym, określony zostaje mianem **podmiotowości rozproszonej**. Nie posiada zatem ani tego, co nazwalibyśmy własnym wnętrzem, prywatną sferą człowieka, ani tak zwanej stałej natury. Gdzie zatem szukać człowieka poza własną duszą?

Istnienie *ego cogito* większość filozofów współczesnych uznała za mit, a wraz z tym podjęto liczne próby skonstruowania pojęcia człowieka no nowo. Poszukiwania skierowano tam, gdzie, jak dotąd sądzono, duszy ludzkiej nie ma, a zatem w świecie. Krokem tym towarzyszyła **krytyka introspekcji** pojętej jako droga docierania do siebie: kiedy odkryto, że introspekcja samopoznania nie daje, jest drogą ślepą, bo niesprowadzającą Ja przed Ja, zrezygnowano z niej na korzyść próby odnalezienia człowieka w tym, co wykraczałoby poza niego samego. Wraz z tym posunięciem **nowa** „substancja” podmiotu przeniesiona została w świat. Jaką przybrała tam postać?

Wbrew oczekiwaniom, postać owa nie zmieniła się radykalnie. Człowiek bowiem nadal pozostał duchem, tyle że nie własnym. W dwudziestowiecznych koncepcjach podmiotowości zasadniczym rysem **nowego** podmiotu jest utrata sfery czysto prywatnej na rzecz „rozpuszczenia” człowieka w sferze publicznej. Dawne *ego cogito* rozproszone zostało w powszechności. Tym samym wszystko to, co kojarzono z procesem zachodzącym w ludzkim wnętrzu, a co u Kartezjusza miało formę czasownika w pierwszej osobie liczby pojedynczej, wszelkie **myślę, czuję, doznaję, chcę, nie chcę** itd., przyjęło formę bezosobową. Już nie **myślę**, a **myśli się**, nie **doznaję**, ale **doznaje się** itd. Podmiot „włączony” został w życie duchowe, o którym nie można powiedzieć, że toczy się w czymś wnętrzu. Myślenie, do tej pory uznawane za czynność ze wszystkich najbardziej prywatną, zaklasyfikowano jako czynność społeczną, wykraczającą poza twórcze zdolności jednostki.

„Wpierw” człowiek żyje bardziej w *innych* niż w *sobie samym*, bardziej we wspólnocie niż w swoim indywiduum. [...] Idee, uczucia, kierunki dążenia, jakimi żyje dziecko, są początkowo – abstrahując od tak ogólnych [spraw] jak poczucie głodu, pragnienia itd. – całkowicie ideami, uczuciami, kierunkami działania jego otoczenia, rodziców, krewnych, starszego rodzeństwa, wychowawców, stron rodzinnych, narodowościowych itd.¹

¹ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 369.

Jednym słowem, podmiot pozbawiony sfery prywatnej wyłania się ze sfery publicznej i istnieje jako odniesiony do niej, od niej zależny. Sfera owa, co warto podkreślić, będąca nową duszą człowieka, w charakterystyce, jakiej nadaje jej filozofia dwudziestego wieku, zyskuje pewien rys szczególny – ma postać języka.

Odwrot od prywatności skupił uwagę na tym, co jednostka dzieli z innymi. A tym czymś, w najszerszym zakresie, okazuje się język. Nie będąc uniwersalnym, ma znamieny rys powszechności. Trudno bowiem uznać go za to, czym jednostka włada samotnie. I jeśli tylko zrezygnować z jego rozumienia jako zestawu środków, za pomocą których ta wyraża własne myśli, on właśnie okazuje się tym, dzięki czemu podmiot w ogóle jakieś myśli posiada. Myśli nie należą bowiem do jednostki, są zaś tym, czego człowiek uczy się, **powtarzając** po innych. Kiedy zaś się nauczy, traktuje je jako swoje własne. W ten sposób sfera, uchodząca z punktu widzenia jednostki za transcendentną, jest swojska, jej własna. Zyskuje tym samym poszukiwany przez dwudziestowiecznych myślicieli rys: ma charakter to, co wykracza poza jednostkę, a mimo tego ta identyfikuje się z nią.

W ten oto sposób pojawia się podmiot, o którym można powiedzieć, że wydana jest na pastwę powszechnego „myśli się” i „mówi się”, choć on ze swego punktu widzenia myśli i mówi we własnym imieniu. Będąc „się”, sądzi, że jest Ja. Jego myśleniu brak zarówno samodzielności, jak i prywatności. Ma to istotne konsekwencje: podmiot pozbawiony sfery immanentnej nie jest podmiotem poznającym.

Ego cogito to podmiot, który ze względu na swą konstytucję zmuszony był, by tak rzec, nawiązać stosunki ze światem. Pozaświatowe Ja musiało opuścić swe wnętrze i „dotrzeć” do przedmiotu swego poznania. Dokonywało tego, myśląc. Tym samym prymarnym stosunkiem do świata, jaki wobec niego przejawiał podmiot, pozostawało myślenie o nim. Wraz z „likwidacją” sfery immanentnej związek, jaki łączył podmiot ze światem, musiał również ulec unicestwieniu, co oznaczało, że zaczęto konstruować go na nowo i w nowej postaci. Co łączyć będzie zatem nowy podmiot i świat? By na to pytanie odpowiedzieć, przyjrzyjmy się raz jeszcze na moment temu, co odrzucono.

Zakwestionowanie autonomii myślenia wiązało się z tym, że słowo „myśle”, wyrażone w taki właśnie sposób, czyli w pierwszej osobie liczby pojedynczej, uznano za pewien zwrot gramatyczny, którego nie należy brać za filozoficzną tezę i to przynajmniej z dwóch powodów. Pierwszym jest wspomniana izolacja podmiotu myślącego: kartezyjański podmiot myślał, by tak rzec, na osobności. Cały świat wraz z innymi ludźmi mógłby nie istnieć, a ów i tak czyniłby to, wiedząc w dodatku, że to robi. Myśląc, pozostawałby sam na sam ze sobą, poza jakąkolwiek wspólnotą nawet podobnie myślących podmiotów.

Drugim powodem, dla którego zrezygnowano z tezy, iż Ja myśli w sposób opisany przez Kartezjusza, jest nieakceptowalna dla dwudziestowiecznych filozofów wykładnia tego, na czym ów proces polega. Nowożytni pojmowali myślenie jako odwzorowanie świata. Poznać znaczyło zatem reflektować, przedstawiać, odzwierciedlać. Myślący powinien był wydobyć prawdę rzeczywistości.

Rezygnacja z podmiotu pojmowanego jako posiadającego wnętrze każe spojrzeć na myślenie inaczej. Przede wszystkim **znika jego funkcja mostu**: myślenie nie przenosi podmiotu w świat. Tej „mocy” mieć już nie musi, gdyż jednostka, by znaleźć się w świecie, nigdzie nie musi się wybierać. Mówiąc, już w nim jest. I właśnie fakt utraty przez podmiot statusu przybysza, to, iż staje się „ziemianinem”, ma wielkie znaczenie, jeśli chodzi o nakreślenie nowego związku, jaki łączy go ze światem. By to wyjaśnić, posłużmy się pewną metaforą.

Jeśli wyobrazić sobie, w symboliczny sposób, stosunek *ego cogito* do rzeczywistości, nasuwa się obraz widza oglądającego rozgrywający się przed nim spektakl, którego on sam nie jest uczestnikiem. Będąc wykluczonym z rozgrywania się przed jego oczami zdarzeń, pozostaje bezstronny. Jego zaangażowanie ogranicza się do refleksji. Jest myślącym umysłem, samą duszą. Tym, co ulega zmianie w owej metaforze, jeśli chodzi o postać nowego podmiotu, jest jego usytuowanie. Podmiot przestaje pełnić rolę widza. W koncepcjach współczesnych myślicieli **staje się aktorem**. Z bezstronnego obserwatora przeobraża się w **stronniczego** uczestnika. Wraz z tym słowem zbliżamy się powoli do odpowiedzi na pytanie o podmiot perspektywiczny. Wcześniej jednak odpowiedzmy na posiłkowe pytanie dotyczące związku, jaki łączy go ze światem.

Dla podmiotu jako ziemianina świat nie jest ani epistemologicznie, ani ontologicznie obcy. Dla *ego cogito* był obcy w obu sensach. W pierwszym – bo wyjściowo mu nieznany, w drugim – bo „zbudowany” z innej substancji niż on. Dlaczego nie jest obcy w żadnym z tych znaczeń podmiotowi określonymu jako stronniczy?

Świat, w którym „rozproszony” został podmiot myślącego w nim bezosobowego My, określiliśmy mianem sfery publicznej. Sfera ta, jak zostało to już powiedziane, jest „środowiskiem” swojskim dla Ja. Stanowi coś w rodzaju **organicznej tkanki podmiotu**. Owa tkanka, z której jest **utkany**, zostaje **ujęta jako sens**. Można powiedzieć, że człowiek, żyjąc w świecie, ma z nim do czynienia jako z określonym sensem.

Twierdzenie to ma swoją historię. Dzieje filozofii dwudziestego wieku do pewnego stopnia można opowiedzieć jako historię świata, który tracił charakter bycia przedmiotem poznania. Historii tej w żadnym razie więc nie można uznać

za opowiedzianą ustami jednego tylko myśliciela. Jej dzieje to stopniowa radykalizacja pewnego stanowiska. Jakie to stanowisko i jaka to historia?

Stanowisko owo wyraża się w twierdzeniu, iż nie istnieje jedna prawda na temat rzeczywistości. Jeśli człowiek, reflektując rzeczywistość, tworzy teorię, to teoria ta będzie zawsze jedną z wielu możliwych, równie „prawdziwych”. Twierdzenie to u progu dwudziestego wieku głosi Nietzsche, choć oczywiście nie jako pierwszy i nie jako ostatni.

Twierdząc, że nie istnieje prawda obiektywna, Nietzsche przeczy stanowczo temu, jakoby człowiek pozostawał odniesiony do bytu w ten sposób, iż ów byt „kopiuje”. Tworzeniu teorii przyświecają inne cele niż uzyskanie zgodności obrazu ze swym prototypem: budujemy teorie ze względu na ich przydatność dla nas, choć niekoniecznie praktyczną. Przyjmujemy te, które w ten lub inny sposób służą naszemu życiu, szkodliwe dlań zaś odrzucamy. Ich przyjęcie nie zależy od ich „przystawiania” do rzeczywistości, ale od tego, co ludzie uznali dla siebie za ważne. W ten sposób **akceptacja danej teorii jest równoznaczna z kreacją rzeczywistości**. Teorie nadają wykreowanemu światu znaczenie, bez którego w ogóle nie mógłby się on pojawić. Jeśli zatem coś odzwierciedlają, to nie rzeczywistość, lecz hierarchię wartości, która zdecydowała o przyjęciu danej wykładni jako obowiązującej w danym momencie historycznym.

Co teraz nazywamy światem, jest rezultatem mnóstwa błędów i fantazyi, które zwolna powstały w ogólnym rozwoju istot organicznych, powrastały w siebie wzajemnie i przez nas zostały odziedziczone teraz **jako nagromadzony skarb całej przeszłości** – jako skarb: gdyż *wartość* naszego człowieczeństwa na tym *polega*.²

W ten sposób człowiek zyskuje miano tego, który **tworzy znaczenie swego świata**. Teza ta do jakiegoś stopnia może wydać się banalna, ale rozwinęła się w kierunku, w którym przestała mieć cokolwiek wspólnego ze zdrowym rozsądkiem.

Twórczego rozwinięcia wątków, które zakiełkowały u Nietzschego, podjął się Gadamer. Również on dostrzegł w człowieku tego, kto mając do czynienia z bytem, ma do czynienia z pewnym – możliwym – jego znaczeniem. Podmiot odnosi się do świata nie jako do nieznanego, który ma poznać, ale jako do tego, który coś dla niego znaczy. Tezy te głosi Gadamer w postaci słynnej formuły mówiącej, że rzeczywistość ma postać języka. Co ma na myśli?

² F. Nietzsche, *Ludzkie arcyłudzkie*, przekł. K. Drzewicki, Warszawa 1908, s. 34 (kursywa oryginalna, podkr. K.G.-S.).

Zwracając się do bytu, choć pozostajemy tego nieświadomi, zwracamy się do niego jako omówionego, tego, o którym mamy coś do powiedzenia. Ta jego językowa postać nie rzuca nam się w oczy, gdyż tak bardzo zaabsorbowani jesteśmy „co” ukazującego się, że jego „jak” – w postaci językowej szaty – uchodzi naszej uwadze. Nie zauważamy zatem, że byt jako owo „co”, z którym mamy do czynienia, zawsze już został dla nas opowiedziany. Stykamy się z tym, co ma dla nas takie lub inne znaczenie.

Mówiąc o językowym charakterze rzeczywistości, Gadamer jest świadom trudności związanej z taką tezą. Języków jest przecież wiele i różnią się one między sobą. Tymczasem o każdym można powiedzieć, iż wpisana jest weń pewna wizja rzeczywistości. Dzięki każdemu dochodzi do prezentacji rzeczywistości, tyle że za każdym razem jawi się ona inaczej. Jeśli więc zgodzić się z tezą, że rzeczywistość ma postać języka, to wydaje się, że trzeba będzie przystać na to, że jest wiele światów. Tymczasem Gadamer stanowczo temu przeczy, twierdząc, że choć mamy do czynienia z wieloma językami, rzeczywistość jest jedna.

Choć krok, który dzięki swoim wyjaśnieniom czyni, dotyczy ontologii, uznać go należy za miłowy w historii podmiotowości. Wbrew myślicielom nowożytnym Gadamer dostrzega w pluralizmie prezentacji rzeczywistości walor. Ba, mówi wręcz, iż ta prezentować się może wyłącznie przy założeniu wielości owych prezentacji. Tym samym twierdzi, że odwzorowanie świata nie tylko nie jest możliwe, ale że jako takie nie przyniosłoby spodziewanego rezultatu. Percypowanie świata z pozycji, w której świat jawiłby się takim, jakim jest (czyli prawdziwie), nie tylko nie jest możliwe – gdyż perspektywa taka nie istnieje – ale przede wszystkim nie skończyłoby się spotkaniem z rzeczywistością.

Każdy ogląd świata zakłada byt w sobie tego świata. Ogląd ten jest całością, na której opiera się językowo uschematyzowane doświadczenie. Rozmaitość takich światopoglądów nie oznacza „relatywizacji” świata. Raczej to, czym sam świat jest, nie różni się od obrazów, w postaci których się prezentuje³.

Rzeczywistość, jak twierdzi Gadamer, pojawia się postaci swych obrazów. Do spotkania z bytem dochodzi przy założeniu, iż żaden z nich nie jest jedynym. I taki właśnie byt, byt w postaci wielorakiego sensu, **potrzebuje** podmiotu, który sens – jako wieloraki – wydobyć może. Podkreślmy to: **potrzebuje nie podmiotu poznającego**, który percypowałby jeden, adekwatny Sens rzeczywistości, lecz ta-

³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, s. 601.

kiego, który wydobędzie sensory różne. Podmiotem tym jest **podmiot stronniczy**, czyli ten, który nie zajmuje uprzywilejowanej względem rzeczywistości pozycji „widza spoza spektaklu”. Byt w postaci różnorodnego sensu potrzebuje podmiotu, który może rzecz zobaczyć z określonego punktu widzenia: jako taką a nie inną.

[J]ęzykowe uwarunkowanie naszego doświadczenia świata nie oznacza żadnej wyłączonej perspektywy [...]. Nawet jeśli wyposażeni w samoświadomość historyczną zdajemy sobie zasadniczo sprawę z historycznego uwarunkowania wszelkiego ludzkiego myślenia o świecie, a więc i z własnego uwarunkowania, to nie zajmujemy przez to jakiegokolwiek absolutnego stanowiska⁴.

I w ten sposób doszliśmy do odpowiedzi na zadane przez nas pytania zarówno o związek, jaki łączy nowy podmiot ze światem, jak i o rys charakterystyczny podmiotu zwanego perspektywicznym. Podmiot ten nie myśli o świecie, lecz wyzwala różnorakie jego sensory. Pozostając uwarunkowany zajmowaną pozycją, będąc stroną w przedstawieniu (świecie jako przedstawieniu), wyzwala pewien sens rzeczywistości. Tworzy zatem perspektywę możliwej prezentacji bytu. W tym znaczeniu jest podmiotem perspektywicznym.

Wraz z pojawieniem się wyzwoliciela różnorodnego sensu odchodzi w zapomnienie wielka i nośna **metafora lustra** ilustrująca poznawcze nastawienie podmiotu wobec świata. Jaka metafora ją zastąpi?

Lektura pism współczesnych filozofów pozwala stwierdzić, że metaforą odpowiadającą owemu **nowemu** zadaniu, jakie postawione zostało przed człowiekiem, jest metafora bytu w postaci bezdennej kotły, z którego czerpie się jego zawartość. Zawartością ową jest sens, czerpiącym zaś podmiotem perspektywicznym. Duch owej metafory, w której świat jawi się jako bogactwo niewyczerpywalnego sensu do wydobycia, unosi się nad całą drugą połowę dwudziestego wieku.

Przypomnijmy, że charakterystyka podmiotu perspektywicznego miała umożliwić stworzenie zarysu nowej koncepcji ludzkiej cielesności. Ucieleśniony w **nowy** sposób jest właśnie podmiotem perspektywicznym. Zaczniemy od pytania, dlaczego podmiot określony jako wyzwoliciel sensu jest cielesny?

Odpowiedź jest krótka: dlatego, że sam rozum sensu wyzwolić nie może. Operacja zwana tu wydobywaniem sensu wymaga czynnej roli ciała. Dlaczego?

Wyjaśnienia rozpocznijmy od analizy „pozycji”, jaką wobec świata zajmował podmiot kartezjański. Cudzość w poprzednim zdaniu nie jest przypadko-

⁴ *Ibidem*, s. 603.

wy. Jak się rzekło, ta, którą podmiot ów zajmował, była wyjątkowa. Można ją określić jako superpozycję, pozycję ponad pozycjami: pozycję ponad światem. Takie usytuowanie *ego cogito* ściśle wiązało się z ideą czystości i bezstronności percypowanego sensu. Rozum ludzki wyniesiony poza świat nie był narażony na **zmienne** warunki swego poznania. Jego pozycja była priorytetowa wobec usytuowanego w świecie ciała i jego zmysłów.

Bezwarunkowość poznania – wyjątkowa pozycja poznającego – odpowiadała wyobrażeniu idealnego badacza, którego namysłu nad rzeczywistością nie mąci nic, co jest w świecie: ani stan, w jakim on sam się znajduje, ani warunki, w jakich dokonywana jest obserwacja. Poznanie bezcielesnego obserwatora nie mogło być błędne. I taki obraz podmiotu – idealnego obserwatora – współcześni poddali druzgocącej krytyce.

Zasadniczym błędem wielu rozważań z dziedziny teorii poznania jest (mniej lub więcej jawnie) operowanie symbolicznym podmiotem epistemologicznym, zwanym „duchem ludzkim”, „badaczem” lub po prostu „człowiekiem” („Jan”, „Sokrates”), który nie ma żadnego konkretnego stanowiska życiowego, zasadniczo nie ulega zmianom nawet w ciągu stuleci i reprezentuje każdego „normalnego” człowieka bez względu na środowisko i epokę. Ma on więc być absolutny, niezmienny i powszechny⁵.

Wiek dwudziesty przynosi zmiany w obrębie ukutych przez tradycję ideałów. Pozaświatowa pozycja podmiotu okazuje się mitem, a bezstronność podmiotu utraciła walor. Od podmiotu nie wymaga się „czystości” odbioru, gdyż przy jej zachowaniu, nawet gdyby była możliwa, nie doszłoby do spotkania z bytem. Podmiot musi być stronniczy, a skoro bezstronność (*ego cogito*) łączono z jego bezcielesnością, to w cielesności właśnie, zgodnie z regułą kontrastu, dostrzeżono gwarantowaną stronniczość potrzebną do tego, żeby do prezentacji sensu w ogóle doszło. **Podmiot perspektywiczny należało ubrać w ciało.**

Ciało zatem wyłania się jako niezbędny element spotkania człowieka z rzeczywistością. Stanowi coś w rodzaju czynnika uzmienniającego wydobywanie sensu: prezentacji rzeczywistości w coraz to nowych odsłonach. Posługując się przywoływaną metaforą oka i pola widzenia, można powiedzieć, że w przypadku podmiotu perspektywicznego pole ukazuje się nie wtedy, gdy widzi je jakieś oko, lecz wtedy, gdy głowa, w której jest osadzone, może się kręcić. **Nie oko rozumu jest zatem potrzebne, ale oko umieszczone w ciele człowieka.**

⁵ L. Fleck, *Psychosocjologia poznania naukowego*, Lublin 2006, s. 232.

Kiedy Kartezjusz sytuuje *ego cogito* poza światem, czyniąc je bezcielesnym, waloryzuje, jak się rzekło, poznanie czysto-rozumowe, wolne od błędów wprowadzonych przez zmysły. Takie Ja jest niczym Tomaszowy anioł, który pozbawiony balastu ciała, poznaje w sposób niedostępny dla każdej cielesnej istoty. Dlatego też poznanie empiryczne, zakładające udział zmysłów, jest według nowożytnego myśliciela tym, które ma mniejszą wartość, narażone jest na błąd i jako takie podlega rozumowej weryfikacji.

[N]ie ujmuje niczego z dobroci Boga to, że natura człowieka jako złożenie duszy i ciała jest taka, że musi być czasami omylna i zwodnicza⁶.

Odrzucenie tego modelu, przeniesienie Ja w świat powoduje, że epistemologiczny fundament sytuuje się w samym w ciele. Ono staje się **otwierającym** rzeczywistość w opisywanym powyżej znaczeniu: wyzwala określony sens. Powstaje pytanie, jaką postać przyjmuje w tej nowej dla siebie roli? Czym jest ciało, które wydobywa różnorodny sens?

W odniesieniu do ludzkiej cielesności, takiej, jaka pojawia się na kartach dwudziestowiecznej filozofii, pytanie to jest źle postawione: ciało bowiem nie jest czymś, jakąś rzeczą. Ulega, jak się rzekło, swoistej desubstancjalizacji. **Otwiera** świat, ale samo w owym świecie nie pojawia się jako rzecz wśród rzeczy. Dlaczego? Pozwalając owym rzeczom jawić się, samo jako tego fundament pozostaje nie-rzeczowe. Jest matrycą pojawiającego się sensu i jako takie – sensorodne – nie występuje w żadnym znaczeniu, które wydobywa. Co to jednak konkretnie oznacza, iż wyzwala ono znaczenie?

Wyobrażenie ciała jako matrycy znaczeń nie nastęrcza wielkich trudności nawet najbardziej zagorzałym przeciwnikom uczynienia z niego epistemologicznego fundamentu. Wszyscy bowiem, bez większych oporów, zgodzą się z tym, że ciało coś zawsze wyraża. Wydaje się wręcz, że w to, co określilibyśmy mianem jego fizyczności, „wpisane” są określone znaczenia. Człowiek wykonuje gesty, które mają charakter parajęzykowy: stanowią prototyp tego, co przyjmuje formę artykułowaną. Mówimy o języku ciała, które „mówi” nie tylko przy użyciu ust. Patrząc na fizjonomię człowieka, jego twarz, wiemy coś, czego słowa często są tylko niedoskonałym dopełnieniem.

Spojrzenie na ciało jako na pełne gotowego już sensu pozwala rozumieć je jako matrycę znaczeń związanych z tak zwanymi stanami duszy: smutku, cier-

⁶ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. J. Hartman, Kraków 2002, s. 95.

pienia, radości, tęsknoty, złości, zniecierpliwienia itd. Jednak krok, który czynią dwudziestowieczni filozofowie, jest dużo bardziej radykalny. Ciało w ich ujęciu jawi się jako fundament wszelkich znaczeń, nieskończonego ich łańcucha. Jak to sobie wyobrazić?

Ujmując ciało jako sensorodne, zwracają uwagę, że ciało jest ekspresyjne nie tylko dzięki mimice czy fizjonomii, ale również przez gesty: określone zachowanie. Dalej zwracają też uwagę, że gesty, które wykonuje ciało, nie są pantomimiczne, nie dzieją się w próżni. Są gestami wobec kogoś lub czegoś. I właśnie jako takie rodzą znaczenie. Gestykulacja „wobec” jest wyzwaniem sensu *in concreto*.

Aby to wyjaśnić, odwołajmy się do prostych przykładów. Weźmy pod uwagę kamień, o którym można powiedzieć, że jest czymś, co można rzucić, czym można coś rozbić lub zatkać. Pełni on zatem kolejno funkcję pocisku, rozbijaka i korka. Fakt, że pojawia się w takim a nie innym sensie, jako to lub co innego, uzależniony jest od „gestu”, jaki wobec niego zostaje wykonany. Słyszac to jednak, ktoś może powiedzieć, że kamień, bez względu na wykonany wobec niego gest, tak czy inaczej pozostaje kamieniem. W ten sposób wyraża przekonanie, iż istnieje jakieś znaczenie niezależne od wykonywanych gestów. Ale czy tak jest rzeczywiście?

Mogłoby się wydawać, że takie znaczenie istnieje: o kamieniu, w takim znaczeniu nadrzędnym, można by powiedzieć, iż jest kawałkiem np. skały wapiennej. Ale czy owo znaczenie rzeczywiście jest nadrzędne, to jest niezależne od wykonywanych wobec niego – sensorodnych – gestów? Jako skała pochodzenia wapiennego jawi się w taki sposób dla wykonującego określone czynności geologa. Skałą wapienną będzie wobec **sposobu podejścia** badacza skał, nie będzie nią dla tego, kto utyka dziurę w parkanie.

Jednym z zarzutów, jaki można postawić wobec powyższego rozumowania, jest to, że sens, który określa się jako wyzwolony przez ludzkie ciało, pozostaje sensem rzeczy konkretnych, takich właśnie jak na przykład kamień, nie dotyczy zaś bytów abstrakcyjnych, niedających się ująć w „ludzkie ręce”. Jeśli bowiem ów symboliczny fakt posiadania dwóch rąk pozwala na wydobycie określonego sensu, to wydaje się, że może on być wyłącznie użytkowy.

Broniąc tej odważnej koncepcji cielesności, wskazuje się na istnienie gestów symbolicznych, które rodzą znaczenie dużo szersze od tego związanego z użytkową stroną rzeczy. Przykładem może być gest uklęknięcia, który w drewnianej figurze „wyzwala” **postać świętego**. W zależności bowiem od zachowania wobec tego, co moglibyśmy nazwać rzeźbionym kawałkiem drewna, przedmiot ów

może jawić się jako wieszak na kapelusze lub święty posążek. Bez określonych gestów „świętość” – to, co ponad-użytkowe – nie zostaje w tej figurze odkryte, choć człowiek religijny wierzyć będzie, że tkwi tam w sposób obiektywny, niezależny od aktów adoracji.

Warto też dodać, że wyzwalać sensu nie odbywa się na poziomie ciała jednostki. Ciało, wbrew nowożytnym zapewnieniom i zdrowemu rozsądkowi, nie jest czymś, co stanowi jej własność. W ujęciu współczesnych **jest ciałem społecznym**, gdyż jego zachowania pełne kreatywnej mocy usankcjonowane są przez **kryteria wspólnotowe**. Charakterystycznie dla określonej wspólnoty **konstytuuje ono świat pewnej kultury**, przenikając się ze światami innych kultur na zasadzie wspólnych lub przejmowanych zachowań.

Konkludując, można powiedzieć, że różne sensory, jakie można przypisać rzeczom, wiążą się ściśle „z podejściem do nich” – gdy podchodzącym jest ciało ludzkie. Wiedza o tym, czym jest dana rzecz, tkwi w nim. A wręcz można powiedzieć, że ono samo jest rodzajem wiedzy praktycznej: wiedzy, jak postąpić wobec danej rzeczy, konstytuując w ten sposób jej znaczenie jako takie lub inne. Ludzką cielesność można zatem ująć jako **agregat interpretacyjnych możliwości**, źródło znaczeń. Centralny punkt świata, w którym żyje jednostka.

Ciało własne jest źródłem wszystkich innych przestrzeni, samym ruchem ekspresji, tym, co rzutuje znaczenia na zewnątrz, udzielając im miejsca, tym, co sprawia, że zaczynają one istnieć jako rzeczy, pod naszymi rękami, przed naszymi oczami⁷.

Koncepcja ucieleśnionego podmiotu, którego zadaniem jest wyzwalać sensu, jest równocześnie koncepcją, w której **ciało jawi się jako fundament wszelkiej rzeczowości w świecie**, samo będąc nie-rzeczą. Ujęcie ciała jako nicości, tego, co się nie ukazuje, dopełnia w ten sposób dwudziestowieczny obraz człowieka jako pustki, nicości, bytowej nieokreśloności. Jeśli się bowiem rozejrzemy po świecie, jak okiem sięgnąć żadnego ucieleśnionego Ja zobaczyć nie zdołamy.

Moje ciało jest jednocześnie współrozciągnięte ze światem, rozproszone całkowicie w rzeczach i jednocześnie zebrane w jednym punkcie, który wskazuje wszystkie rzeczy, i którego nie jestem w stanie poznać⁸.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2007, s. 166.

⁸ J.-P. Sartre, *Byt i nicość*, przeł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Kraków 2007, s. 406.

Human Body and Perspectivism

Summary

The concept of the body as a being present among other beings in nature seems to be difficult to challenge. Thus, for centuries remains as valid. The revolutionary changes occurs in the XX century when the body loses its status of material being. It becomes to be understood as nothingness, non-objectivity, it is removed from the world. Twentieth-century philosophy speaks of it as absent in the world. This change is made on the basis of changes in a wider range. Redefining of the concept of the body is involved in a broader reformulation of the concepts logically related: the concept of human being (human soul), being and what they have in common. The article is a brief history of this evolution of concepts.

Monika Murawska

Ku jakiej fenomenologii zmierzamy? Fenomenologiczne inspiracje Henri Maldineya

Słowa kluczowe: fenomenologia sztuki, zjawianie się, dzieło sztuki, donacja, intencjonalność

Keywords: phenomenology of art, appearance, work of art, donation, intentionality

Henri Maldiney jest jednym z tych współczesnych postfenomenologów francuskich, którzy, podążając tropem Husserla, nieustannie zbaczają z drogi, otwierając tym samym nowe perspektywy badawcze. W jednym ze swoich artykułów francuski myśliciel zadaje pytanie, które z narastającą wprost siłą zdaje się niepokoić współczesnych myślicieli, zastanawiających się nad stanem badań i interdyscyplinarnością fenomenologii: ku jakiej fenomenologii zmierzamy? To pytanie pociąga za sobą następne. Czy istnieje jedna fenomenologia, czy może fenomenologie, których mnogość nasuwa na myśl sztukę współczesną z jej pluralizmem i wieloznacznością? Czy fenomenologia ma bronić ideału monodyscyplinarności i hermeneutycznej koherencji, czy zasadniczo się im przeciwstawić? Czy jest bardziej teorią, czy praktyką badawczą? Czy powinna skoncentrować się na analizach tekstów klasyków, zamykając się tym samym w kręgu badań *stricte* historycznych? Czy jest w stanie opisywać współczesną rzeczywistość? Warto podkreślić, że fenomenologia Henri Maldineya jest jedną z prób odpowiedzi na te pytania. Okazuje się także zgodna z intuicją Natalie Depraz, która zakłada, że fenomenologia owocnie czerpie z innych dyscyplin, bowiem to właśnie dzięki nim potrafi się odnawiać i zanim stanie się lekturą oraz interpretacją tekstu, jest przede wszystkim badaniem doświadczenia i opisowym sprawozdaniem dokonywanym przez jednostkowy podmiot¹.

Propozycja Maldineya jest złożona i wielowątkowa, dlatego skoncentruję się tutaj wyłącznie na pokazaniu jej fenomenologicznych inspiracji. Podążę za Mal-

¹ N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2010, s. 3.

dineyem, który wyraźnie wskazuje te elementy fenomenologii Husserla i Heideggera, jakie są dla niego najpłodniejsze. Maldiney zdaje się też doskonale wpisywać w tendencję posfenomenologii francuskiej, zgodnie z którą filozofia Husserla i Heideggera zostają włączone do rozważań z jednej strony jako źródło inspiracji, z drugiej natomiast – poddane surowej krytyce. To, co odróżnia jego propozycję od „koncepcji” Merleau-Ponty’ego, Lévinasa, Henry’ego, Richira, Escoubas czy Mariona, to, z jednej strony, znaczenie przypisywane dziełu sztuki, na którym koncentrują się i do którego sprowadzają się ostatecznie jego rozważania, oraz, z drugiej strony, specyficzny styl jego filozofii. Nie analizuje on dogłębnie tekstów swoich mistrzów. Nie ma tam erudycji i wyrafinowania pism wczesnego Derridy, dogłębności analiz Lévinasa, Mariona, Richira czy trafności krytyki Henry’ego. Maldiney prowadzi wojnę podjazdową. Dotyka, kąsa, by zaraz się wycofać i przejść do innego tematu. Wątki są tu rozproszone i dotyczą wyłącznie tych tekstów, które okazują się mu potrzebne. Jego prace to wymykające się akademickiemu dyskursowi kłaczka. Niemniej jednak, brak systematyczności wywodu nie przeszkadza Maldineyowi generować opisów, które wydają się niezwykle trafne.

Z tego właśnie względu celem niniejszego szkicu jest nie tylko próba uchwycenia specyfiki nowej fenomenologii tworzonej przez Maldineya, ze szczególnym uwzględnieniem tak ważnej dla niego kategorii jawienia się, ale chodzi w nim o wskazanie jego fenomenologicznych inspiracji. Będzie to więc podążanie wyłącznie arbitralnie wybranymi korytarzami gmachu, jaki stanowi fenomenologia w ujęciu Husserla i Heideggera, oraz próba ukazania oryginalności fenomenologicznych opisów, jakie składają się na dzieło Maldineya. Wyłonią się z nich podstawowe kategorie tej fenomenologii, takie jak: otwarcie, pustka, nicłość, transpasywność, odczuwanie, „tutaj”, których znaczenie zostanie jednak wyłącznie zarysowane, a nie poddane krytycznej analizie.

II

Niewątpliwie głównym punktem odniesienia jest dla Maldineya zarówno wczesna, jak i późna filozofia Heideggera. Wydaje się, że niekiedy Heidegger i jego wypowiedzi stają się *porte-parole* francuskiego fenomenologa². Cytu-

² Maldineyowi można postawić pytanie o jego związki z filozofią Heideggera. W jakim sensie Heidegger jest tu wyłącznie inspiracją, a w jakim Maldiney podejmuje po prostu w swoich

jąc, jednocześnie jednak przekształca on je i przepracowuje. Maldiney przyjmuje więc, że pierwszym znaczeniem kategorii „fenomen” jest sens greckiego słowa *phainesthai* oznaczającego „jawienie się”. W często cytowanym przez fenomenologów francuskich, w tym także przez Maldineya, paragrafie siódmym *Bycia i czasu* Heidegger stwierdza, że w fenomenologii chodzi przede wszystkim o „jak” ukazowania się, a więc o sposób podejścia do tego, co chcemy zbadać, o metodę. Z tego punktu widzenia fenomenologia pozwala zobaczyć to, co ukazuje się samo w sobie. Fenomen jako to, co jawi się samo w sobie, okazuje się tu jednak skryty (*unentdeckt*). Fenomenologia ma go więc odsłonić, „sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje”³. Także Michel Henry, odwołując się do tego fragmentu *Bycia i czasu*, przyjmuje, że fenomen oznacza to, co się pokazuje – pokazujące się, ukazywanie, a więc ukazujące się⁴. Otóż to na pozór mało znaczące przejście do imiesłowu prowadzi do decydującej, chociaż ukrytej, substytucji. Jedynie po jej uwzględnieniu dochodzimy do sedna fenomenologii. Nie jest nim już teraz fenomen, czyli to, co się jawi, ale sam akt jawienia się. Fenomenologia Maldineya wyznacza sobie w ten sposób zadanie przestudiowania nie tyle treści fenomenów, co ich istoty, czyli tego, co czyni każdy z nich fenomenem – jawienia się, w którym fenomeny się ukazują, a więc ostatecznie jawienie się jako takie. Dlatego też dla Maldineya, jak i innych postfenomenologów we Francji, tak ważne okazało się zawołanie szkoły marburskiej: „Tyle bytu, ile jawienia się”. To pojawianie się, jawienie, samoukazywanie się jako takie staje się teraz przewodnim tematem fenomenologicznych rozważań. Celem, jaki powinna postawić sobie fenomenologia, jest więc zdanie sprawy z fenomenu, wychodzące od jego donacji, by posłużyć się terminem Mariona. Francuska kategoria donacji jest przełożeniem niemieckiej kategorii *die Gegebenheit* – tłumaczonej na język polski jako prezentacja. Ma ona oznaczać Husserlowską bierność intuicji, ale w fenomenologii Mariona

rozważaniach wątki poruszone i wypracowane przez niemieckiego filozofa? Trudno jednak odpowiedzieć na to pytanie, nie wikłając się natychmiast w zawiłą i niezmiernie długo już trwająca polemikę na temat zapożyczeń francuskiej filozofii czy raczej zadłużenia się jej u Heideggera. Temat ten porusza chociażby Marek Kwiek w swojej książce *Dylematy tożsamości. Wokół autowizurunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Poznań 1999. Warto w tym kontekście wspomnieć także książkę Luca Ferry’ego i Alaina Renauda *La pensée 68. Un essai sur l’anti-humanisme*, Paris 1985, zarzucającą francuskim filozofom po prostu wulgarnie powtórzenie myśli niemieckiej.

³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2006, s. 55.

⁴ M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000, s. 135.

radykalizuje się i jest już nie tylko jawieniem się fenomenowi, ale jawieniem się, które zanika, umyka, nie daje się uprzedmiotowić, nie daje się objąć⁵. Maldiney także szuka pojawiania się, które dopiero funduje pojawianie się czegokolwiek, szuka źródłowego jawienia się, które samo nie może już pojawić się na sposób przedmiotu.

Z tej perspektywy jawienie się wyłania się w taki sposób, że nic go nie poprzedza, nic go nie warunkuje. W *L'art, l'éclair de l'être* Maldiney ujmuje tę kwestię następująco: „Jawienie się jakiejś rzeczy nie może wynikać z żadnego «przed». Jawienie się – *phainesthai* – nie ma też żadnego «poza». Przynosi i unosi ono ze sobą swój własny początek. Ujawnia się w powiązaniu z nicością”⁶. To właśnie w ten sposób, według Maldineya, wyłania się góra św. Wiktorii na obrazach Cézanne’a. Nie ma bowiem żadnego miejsca, z którego mogłaby się wyłonić, żadnego „gdzie”, do którego mogłaby wcześniej należeć. Pojawia się nie wiadomo skąd, z nicości. Zaskakuje, jest spotkaniem z tym, co inne, nieprzejrzyste, stawiające opór. Staje się widzialna, ale jednocześnie czyni widzialnym pewien niewidzialny wymiar rzeczywistości. W tym punkcie Maldiney okazuje się uważnym czytelnikiem Merleau-Ponty’ego, ponieważ dla niego widzialne również zawsze okazuje się powiązane z niewidzialnym. To właśnie dlatego jawienie się w sztuce wyklucza czasowość chronologiczną, zakładającą występowanie elementów jeden po drugim, wyklucza też przyczynowość. Dzieło sztuki, jak mawiał Paul Klee, odsłania sam akt widzenia, a nie tylko to, co zostaje w nim dane. Odsłania dynamiczny proces powstawania świata „na oczach” podmiotu wraz z tym, co do tej pory pozostawało zakryte, bo niepotrzebne w praktycznej, codziennej relacji z rzeczami. W dziele sztuki, dzięki formie uchwycony zostaje moment „narodzin świata”, wyłaniania się, u-jawniania, w którym widz może uczestniczyć. Jawienie się nie jest jednak czystym istnieniem, w tym sensie, że nie można sprowadzić go do czegoś substancjalnego, namacalnego. Jest tym, co nie daje się wprost. Jest zarazem wyglądem danej rzeczy i jej podstawą, jawieniem się i tym, co się jawi. Dzieje się tak, ponieważ tam, gdzie wydaje się, że nie ma nic, odsłania się jednak coś, to znaczy jawienie się. To jest właśnie znaczenie „fenomenu” według podążającego tropem Heideggera, Maldineya. Fenomen się wydarza.

⁵ P. Grosos, *Une phénoménologie de l'origine*, w: *Henri Maldiney: phénoménologie et sciences humaines*, red. F. Félix i P. Grosos, Lausanne 2010, s. 248.

⁶ H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, Paris 2012, s. 35.

Maldiney powraca też do tezy Heideggera, zgodnie z którą ontologia jest możliwa wyłącznie jako fenomenologia. Co więc unaocznia fenomenologia? Co czyni widzialnym? Na czym się koncentruje? A przede wszystkim: jakie jest zadanie fenomenologicznej redukcji, która staje się udziałem fenomenologa? Tutaj Maldiney oddaje głos Heideggerowi: „Dla Husserla redukcja fenomenologiczna, którą po raz pierwszy wyraźnie przedstawił w *Ideach* (1913), jest metodą odwracania fenomenologicznego spojrzenia od naturalnego nastawienia człowieka żyjącego w świecie rzeczy i osób ku życiu transcendentalnej świadomości i jego noetyczno-noematycznym przeżyciom, w trakcie których konstytuują się obiekty jako korelaty świadomości. Dla nas redukcja fenomenologiczna oznacza odwracanie fenomenologicznego spojrzenia od jakkolwiek określonego przedmiotu ku rozumieniu bycia”⁷. Wydaje się, że w swojej interpretacji znaczenia redukcji Maldiney podąża jeszcze dalej, zmierzając raczej ku redukcji absolutnej, ujętej jako jedno z ważniejszych elementów fenomenologicznej metody. Maldiney nie pisze tego wprost, ale można przyjąć, że hasło Mariona: „Im więcej redukcji, tym więcej donacji”⁸, jest mu bliskie. *Dasein* pozostaje wprawdzie zawsze byciem-w-świecie, ale spotkanie z fenomenem jako wydarzeniem prowadzi nas ku specyficznemu doznaniu, ku swoiście tu rozumianej transpasywności, bierności podmiotu, która wydaje się odsłaniać czysty wymiar źródłowości, stając się początkiem wszystkich sposobów bycia. Tym samym redukcja fenomenologiczna jawi się jako podstawowa metoda właściwa fenomenologii, polegająca na zniesieniu naturalnego przekonania o wzajemnej niezależności podmiotu i przedmiotu, ujawniając prymat relacji między nimi, ujawniając względność terminów „subiektywny” czy „obiektywny”, odsłaniając jawienie się⁸.

Maldiney podkreśla również zmiany, jakie zaszły w odniesieniu do tego tematu najpierw w pracach samego Husserla, a następnie Heideggera. Nawet jeśli założymy, że dla obu filozofów ontologia możliwa jest tylko jako fenomenologia, to istota fenomenologii w ich ujęciu okazuje się zupełnie inna⁹. Co innego znaczy dla nich tym samym kategoria fenomenu. Próbując zastanowić się nad tym, jakie

⁷ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 57.

⁸ Powyższe uwagi implikują pytanie o stosunek tak opisywanego jawienia się do bycia. Czy są one tożsame, czy właśnie, jak w fenomenologii Henry’ego, zostają od siebie zasadniczo oddzielone, a bycie okazuje się podporządkowane jawieniu się? Kategoria bycia w ujęciu Maldineya wydaje się też przyjmować nieco inne znaczenie niż w ujęciu Heideggera. Na rozwinięcie tych problemów nie ma tu, niestety, z oczywistych względów, miejsca. Warto je jednak zasygnalizować.

⁹ H. Maldiney, *op. cit.*, s. 249.

znaczenie nadaje jej Maldiney, trzeba przypomnieć, że jego koncepcja wpisuje się w tak zwany „zwrot estetyczny” w fenomenologii¹⁰. To doświadczenie estetyczne staje się doświadczeniem *par excellence*; ma ono ściśle fenomenologiczny charakter. Estetyka odsłania obszary poprzedzające podmiotowo-przedmiotowe dychotomie, stoi u źródeł logosu, gdzie wszelkie formy mogą wyłonić się dopiero ze sfery pierwotnego i zmysłowego kontaktu człowieka ze światem¹¹. Wpisując się w ten tok rozumowania, Maldiney stwierdza, że to sztuka wydaje się dziś najpłodniejszą glebą dla współczesnej fenomenologii. Fenomenologia jest bowiem podzielona, niezdecydowana zarówno co do przedmiotu swoich badań, jak i kierunku poszukiwań, który ma jej umożliwić odkrycie własnych podstaw. Z tego względu fenomenologia Maldineya jest fenomenologią dzieła sztuki. To z rozważań o sztuce wyłania się na gruncie jego refleksji sedno zawsze odnoszącej się do świata podmiotowości. Jest to ostatecznie próba budowania fenomenologicznej ontologii, ale punktem wyjścia pozostaje tu pojedyncze i konkretne dzieło sztuki. Jak się wydaje, Maldineyowi chodzi bowiem o odpowiedź na pytanie, na ile w doświadczeniu estetycznym ujawnia się coś z istoty sposobu, w jaki w ludzkim spojrzeniu zjawia się bycie¹². Jeśli fenomenologia chce szukać istoty fenomenów, począwszy od nich samych, i odnajdywać to, co samo pojawianie funduje, to właśnie dzieło sztuki wydaje się najdoskonalszym punktem odniesienia dla realizacji tego projektu¹³.

Zarówno Husserl, jak i Heidegger zastanawiają się nad statusem dzieła sztuki. Jednak nawet tutaj znajdujemy ważne i głębokie różnice w ich podejściu do badanego tematu. Dla Maldineya różnica ta opiera się przede wszystkim na tym, że dla jednego „rozumieć to widzieć”, dla drugiego z kolei „widzieć to rozumieć”. Te dwa zdania wyznaczają kierunek, w jakim będzie podążał Maldiney, interpretując myśl obu niemieckich filozofów.

¹⁰ M. Saison, *Le tournant esthétique de la phénoménologie*, „Revue d'esthétique” 1999, nr 36, s. 125-140.

¹¹ I. Lorenc, *Ścieżki ku rzeczom samym współczesnej fenomenologii*, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Warszawa 2006, s. 61.

¹² P. Dybel, *Malowanie ciałem, czyli filozofia malarstwa Merleau-Ponty'ego*, Zeszyt Wydawniczy 05, ASP w Gdańsku, Gdańsk 2012, s. 37.

¹³ H. Maldiney, *op. cit.*, s. 252.

III

Czym jest według Husserla zjawisko w sensie czysto fenomenologicznym? – pyta Maldiney. Chodzi o odsłonięcie tego, co pokazuje się w sobie samym. Jednak, jak wiemy, fenomen może odsłonić się przed nami tylko po dokonaniu *epoché* i fenomenologicznej redukcji. Pozwalają nam one abstrahować od transcendencji i skoncentrować się na transcendentnych przeżyciach podmiotu z jednej strony, a na przedmiocie transcendentnym z drugiej. Husserl opisuje też, w jaki sposób funkcjonuje intencjonalność, która stanowi sposób odnoszenia się podmiotu do świata i do siebie samego. Intencjonalność oznacza więc obecność wobec rzeczy, która jest transcendentna w odniesieniu do podmiotu. Życie intencjonalne polega tym samym na urzeczywistnieniu potencjalności, które skrywa fenomen. Fenomen nie jest więc dany w postawie naturalnej. Musimy dokonać redukcji i wtedy odsłoni się przed nami przedmiot utkany z intencjonalnych sieci, w które musi zostać schwytyany, żeby zaistnieć, a więc musi zostać ukonstytuowany. Doświadczenie to umożliwia nam, w ujęciu komentowanego przez Maldineya Husserla, przede wszystkim nasza zdolność widzenia.

W analizowanej przez Maldineya *Logice formalnej i logice transcendentalnej* Husserl pisze o niepewności naszego doświadczenia, niepewności, którą znoszą poszczególne akty widzenia, „zapewniając” nas tym samym o prawdziwości doświadczenia. Szukamy w ten sposób oczywistości, która urzeczywistnia naszą relację z rzeczami. Do oczywistości należy jednak właśnie swoistego rodzaju niepewność, a więc możliwość złudzenia; nie jest to stan absolutnej apodyktyczności¹⁴. Oczywistość stanowi funkcję intencjonalną samodawania czy samoprezentacji, a więc jest wyróżnioną postacią intencjonalności. Pramodusem samodawania jest, jak wiemy, postrzeganie. Znajdujemy się w ten sposób przy przedmiocie (idealnym bądź realnym), czy, jak ujmuje to Husserl, przy przedmiotowości uświadamianej w modusie czegoś samoujmowanego i samowidzianego (tłumacz oddaje ten stan także słowem „samomienie”)¹⁵. Husserl dokonuje rozróżnienia między różnymi typami oczywistości: mamy oczywistość apodyktyczną (niepowątpiewalną), adekwatną (wyczerpującą) czy nieadekwatną (częściową) i niedopuszczalne jest przenoszenie wymagań stawianych oczywistości w jednym obszarze na

¹⁴ E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna*, przeł. G. Sowiński, Warszawa 2011, s. 154-155.

¹⁵ *Ibidem*, s. 159.

oczywistość z innego obszaru. Nasz wgląd w pewne związki matematyczne można uznać za wyczerpujący i niepowątpiewalny, natomiast nie da się tego powiedzieć o spostrzeżeniu, którego rezultaty są przecież prowizoryczne i korygowalne. Oczywistość w obu tych przypadkach należy właśnie do odrębnych obszarów.

Według Maldineya tu właśnie kryje się problem. Oczywistość jest w ujęciu Husserla uniwersalną, odnoszącą się do całego życia świadomościowego postacią intencjonalności, niezależnie od rozmaitych jej form. Sformułowanie Husserla „intencjonalność samodawania” pozostaje dla Maldineya problematyczne. Pamiętając, że prezentacja (niemieckie słowo *Gegebenheit*) w języku francuskim tłumaczona jest jako *donation* – donacja, uświadamiamy sobie, że nie powinna ona zależeć od tego, co intencjonalne. Widzenie staje się więc w tej perspektywie czymś, co zostaje wchłonięte przez struktury konstytucyjne aktu postrzegania, tracąc swoją spontaniczność. Intencjonalność zapewniałaby widzeniu integralność, skazywałaby je jednak na konieczność uprzedmiotawiania. Maldiney krytykuje więc Husserlowską intencjonalność, podobnie zresztą jak Lévinas czy niezwykle konsekwentny w tym względzie Michel Henry. Nasuwa się tu jednak pytanie, czy syntezy pasywne opisywane przez Husserla lub też jego rozważania odnośnie do afektów w *Badaniach logicznych* nie stanowią już pewnego rodzaju kroku ku wyrwaniu podmiotowości z siatki schematu intencjonalnego¹⁶? Samo pojęcie intencjonalności ewoluuje zresztą w pismach Husserla i można zastanowić się, na ile rozważania Husserla na temat chociażby nastroju zacierają już granicę między tym, co intencjonalne, a tym, co nieintencjonalne; ostatecznie zastępują ją różne stopnie jasności intencji¹⁷. W swoim wprowadzeniu do fenomenologii Dan Zahavi podkreśla, że Husserl twierdził, iż intencjonalność stanowi istotną cechę świadomości i akty intencjonalne należą do nadrzędnej grupy przeżyć, ale nie wszystkie podlegają jej schematom. Uczucia szczęścia, mdłości, oszołomienia, niepokoju wymykają się jej władzy, co skrupulatnie opisywali fenomenolodzy francuscy, wybierając do opisu przeżyć właśnie mdłości, jak to czyni Sartre czy Lévinas, rozkosz, o której rozpisывał się Henry, lub nudę, o której pisał Marion. Warto więc podkreślić, że krytykowana przez Maldineya intencjonalność jest bardziej pewnym uogólnieniem czy schematem myślowym skonstruowanym na bazie filozofii Husserla niż konkretną, dogłębnie przeanalizowaną kategorią.

¹⁶ R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris 1994.

¹⁷ Problem ten rozważa w jednym ze swoich artykułów Marek Pokropski: *Husserl i Henry – spór o intencjonalność*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, nr 3(34), s. 247.

Ostatecznie jednak, w *Logice formalnej i logice transcendentalnej* oczywistość byłaby dla Husserla fundamentem poznania intencjonalnego, a intencjonalność byłaby podstawą naszej relacji ze światem. To dzięki niej dosiegamy przedmiotu w akcie widzenia. Jednakże widzenie nie jest kontemplacją naiwnie przyjmowanego świata w sobie. I to właśnie dlatego, sugeruje Maldiney, jego status wydaje się problematyczny, a nawet sprzeczny. Widzenie jest jedynym sposobem dotarcia do rzeczy samych i jednocześnie jedynym sposobem ich prezentacji. Postrzeganie rzeczy zostaje utożsamione z samym aktem, jak i tym, co w tym akcie staje się dostępne, z tym, co jest widziane. Widzenie nakierowuje się na coś i to coś otwiera się przed nami, stając się widoczne. W ten sposób widzenie jest intencją i naocznością jednocześnie. Intencjonalność staje się aktem objaśniającym, ale pozostaje aktem przypadkowym i tymczasowym. Życie intencjonalne byłoby w ten sposób przebudzeniem świadomości w świecie, w którym wcześniej przebywała. Jednakże oczywistość, której poszukuje Maldiney, opiera się na zupełnie innych podstawach, a akt widzenia zostaje zastąpiony specyficznym przez niego rozumianym „spotkaniem” z rzeczywistością. Doznanie rzeczywistości jako doświadczenie wydarzenia-nadejścia (*événement-avenement*) ma być doznaniem całościowym, doznaniem, w którym oba człony relacji podmiot-przedmiot oddziałują na siebie. Można uznać, że doznanie to byłoby porównywalne do zanurzania się w wodzie, gdzie sieci intencjonalne zostałyby rozpuszczone i nie mogłyby już niczego uchwycić, bowiem nie byłoby punktu, na który mogłyby się nakierować. Doznanie zalewałoby nas jak woda. Zdaniem Maldineya, uchwytujemy wprawdzie rzeczywistość w schemacie noetyczno-noematycznym, ale, tak jak choćby Merleau-Ponty czy Michel Henry, filozof ugruntowuje relację z nią na doświadczeniu, które jest nieintencjonalne. Celem byłoby tu znalezienie takiego doświadczenia, które poprzedza tematyzację świata i, jak ujmuje to często cytowany przez Maldineya Merleau-Ponty, o uchwycenie momentu, w którym świat wytryskuje¹⁸. Najpierw jesteśmy bowiem w świecie, a dopiero później odnosimy się do niego w akcie poznawczym. Na pierwszych stronach *Fenomenologii percepcji* zadaje on powtórzone przez Maldineya pytanie: „Czy można usunąć te sprzeczności, odróżniając fenomenologię Husserla od fenomenologii Heideggera? [...] Całe *Sein und Zeit* wyrosło z pewnej wskazówki Husserla i w sumie jest tylko objaśnieniem i rozwinięciem owego *natürlichen Weltbegriff* albo *Lebenswelt*, które pod koniec życia Husserl uważał za pierwotny

¹⁸ H. Maldiney, *op. cit.*, s. 252.

temat fenomenologii, toteż sprzeczność odradza się w filozofii samego Husserla¹⁹; odradza się tym samym napięcie między nastawieniem naturalnym a transcendentnym, byciem w świecie a donacją istot należących do świata przedmiotów.

Jesteśmy w świecie, a obrazy rzeczy pojawiają się, kiedy mamy do czynienia z formowaniem się formy, jak to ujmuje Maldiney, formowaniem, w którym naszkicowują się poszczególne aspekty, a więc wyglądy świata. Husserl podkreśla, że rzeczy nie dają się jako idealne, ale poprzez serie wyglądków w horyzoncie swoistego niedokończenia. Kiedy spoglądam na przedmiot, mogę odróżnić to, co się zjawia, i samo zjawisko, ponieważ przedmiot nigdy nie prezentuje mi się w całości, lecz z pewnej ograniczonej perspektywy. Według Husserla tym, co dane w naoczności, nie jest przecież całe krzesło razem z jego frontem, tyłem, spodem czy wnętrzem, ale pojedynczy wygląd, jedna z jego stron. Nakierowujemy się jednak na przedmiot, a nie wygląd. Jest to możliwe, ponieważ naszej naocznej świadomości obecnego wyglądu towarzyszy intencjonalna świadomość przedmiotowego horyzontu wyglądków nieobecnych. Przedmiot może jawić się jako naocznie dany, jako transcendentny tylko w tym zawieszeniu między obecnością, a więc naocznie danym wyglądem, a nieobecnością, a więc mnogością wyglądków, które nie są w danej chwili dane naocznie. Ta gra między obecnością a nieobecnością jest ważna dla rozważań Maldineya, jako że nieobecność staje się w jego ujęciu podstawą konstytucji przedmiotu. W ten sposób w obecność musi zostać wpisana nieobecność i status naszej relacji z przedmiotami w świecie okazuje się tym samym nieco inny niż w ujęciu Husserla. Akcent położony zostaje na nieobecność. Stąd również zaskoczenie jako konstytutywny element doświadczania świata. Gdy Husserl mówi o transcendentnych, a więc idealnych przedmiotach doświadczania, które dane są nam poprzez wyglądy, nie chodzi mu o obiekty, które stanowią części naszej świadomości, a więc reprezentacje przedmiotów. Nie można ich także zredukować do przeżyć, w których są nam dane. Chodzi mu o przedmioty, które mogą pojawiać się jako inne niż oczekiwaliśmy, ponieważ wyłaniają się jako serie wyglądków. Konstytuujemy przedmioty jako jedności, mając do czynienia, by posłużyć się określeniem Marca Richira, z ich „migotaniem”, oscyłowaniem między tym, co ujawnia się w nastawieniu naturalnym, a tym, co ujawnia się w nastawieniu transcendentnym. Percepcja wyglądków ma charakter cieniowania czy szkicowania. Jak opisuje to Natalie Depraz: „fenomenologia jest propozycją za-

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. J. Migasiński, M. Kowalska, Warszawa 2001, s. 5.

chowania postawy otwartości, kiedy to sens nie jest dany, lecz zawieszony w nieodecydowaniu, i wciąż pozostaje możliwość, że się go wcale nie nada²⁰.

Ujmując to inaczej, można odwołać się do *Idei I*, gdzie Husserl pisze o naoczności, która dostarcza istot niedokładnych, tzw. morfologicznych, związanych z naukami czysto opisowymi. Ideacja w ich przypadku okazuje się procesem niedokończonym, swoistym ideałem, do którego zmuszeni jesteśmy dążyć, nie mogąc go jednak nigdy uchwycić i zrealizować w pełni:

Owa ideacja, która daje wyidealizowane istoty (*Idealwesen*) jako idealne «granice», jakich zasadniczo nie da się znaleźć w żadnej zmysłowej naoczności, do jakich się odpowiednie morfologiczne istoty więcej lub mniej «zblizają», nie dosięgając ich nigdy; ta ideacja jest czymś z gruntu innym niż uchwycenie istoty przez prostą «abstrakcję», w której «moment» wydobyty na tle innych zostaje wyniesiony do poziomu dziedziny istot jako coś zasadniczo nieostrego²¹.

Maldiney podkreśla, że przedmioty empiryczne i sposób ich uchwytowania zostają jednak w *Ideach* podporządkowane doświadczaniu przedmiotów naukowych, przede wszystkim matematycznych. Okazuje się więc mniej doskonały. Niemniej jednak, warto podkreślić, że Husserl z mocą stwierdza, że fenomenologia transcendentna jako opisowa nauka dotycząca istoty należy do innej klasy nauk ejdetycznych niż nauki matematyczne²². Zachowuje więc swoją specyfikę i wartość. Wydaje się, że Maldiney również chciałby uchwycić istotę danego zjawiska, dotrzeć do jego podstawy, ale zawsze jest to podstawa rozdarta, wymykająca się uchwyceniu, niedająca się do końca zatrzymać, przesycona nieobecnością.

Powyższe rozważania prowadzą nas do pytania, czy tak ujęty wgląd w istotę może nam rozjaśnić status, a zarazem sposób istnienia obrazów rzeczy, które znajdujemy w dziełach sztuki? W żaden sposób – odpowiada Maldiney²³. Z perspektywy fenomenologii Husserla przedmioty dane na obrazach, jak drzewa, domy czy skały, są odcięte od przedmiotów, jakie znajdujemy w naturze. Ich istota nie jest nawet morfologiczna. Pojawiają się więc jako kalekie i skazane na pewien brak, niepełność, niedoskonałość. Nie są nawet niezaktualizowanymi potencjami, nie zyskują też statusu niewypełnionej intencji. Jednak ich sposób

²⁰ N. Depraz, *op. cit.*, s. 10.

²¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 233.

²² *Ibidem*, s. 237.

²³ H. Maldiney, *op. cit.*, s. 260.

jawienia się, jak sugeruje Maldiney, jest przecież wyjątkowy, a zarazem okazuje się rozjaśniać nasze bycie w świecie wyraźniej niż sposób prezentowania się przedmiotów empirycznych, takich jak opisywane przez Husserla krzesło, stół czy drzewo.

Ostatecznie więc, aby dotrzeć do podstawy doświadczenia, trzeba opisać dzieło sztuki. Pojawienie się figur jako składowych dzieła sztuki nie polega jednak po prostu, jak chciał tego Husserl, na naśladowczym powtórzeniu ich w obrazie. Stanowią one momenty świata, zanim staną się obrazami rzeczy, i zarazem dane są w momencie wyłonienia się dzieła, które jednocześnie ustanawia i przekracza „co” ich jawienia się. Struktura tych figur nie wiąże się ze świadomością wyobrażeniową. Powstają dzięki rytmowi czy, jak ujmuje to Maldiney, dzięki momentowi rytmicznemu²⁴. To w rytmie i poprzez ten rytm, a nie na poziomie istot i stosunków ejdetycznych formy obrazu komunikują się czy współgrają ze sobą. W tym niejawnym wymykaniu się w stronę prozy świata rytm nie przestaje działać. Jest wydajny, łącząc ze sobą poszczególne wyglądy w przestrzeni dzieła, które urzeczywistnia. Ich przypadkowość, podtrzymywana przez wewnętrzną konieczność rytmu, znajduje w nim swoją podstawę. Tutaj fenomenologia Husserla i fenomenologia sztuki Maldineya okazują się całkowicie rozbieżne.

Trzeba podkreślić raz jeszcze, że przed widzeniem, pojedynczą konkretną percepcją, przed konstytucją, a więc tematyzacją świata, znajdujemy już świat, znajdujemy też swoje „tutaj”, które stanowi jeden z ważniejszych elementów opisu naszego bycia w świecie w ujęciu Maldineya. Znajdujemy je w odczuwaniu (*le sentir*). To w odczuwaniu istnieje Ja i świat, to poprzez odczuwanie Ja okazuje się powiązane ze światem. Doświadczenie dzieła sztuki jako relacja estetyczna wypływa właśnie z tego „w” świecie, ze skierowania „ku” niemu, które czynią te dwa elementy: Ja i świat, niemożliwymi do oddzielenia. Pozostają one nierozłączne zarówno, gdy rozważamy estetykę w sensie szeroko rozumianej zmysłowości, jak i wtedy, gdy rozważamy ją jako estetykę odniesioną do dzieł sztuki. To zmysłowe powiązanie ze światem staje się w ujęciu Maldineya podstawą opisu relacji podmiot-przedmiot. Według Maldineya, Husserl słusznie wyklucza intencjonalność z danych hyletycznych konstytuujących warstwę zmysłową kontaktu ze światem, a więc z właściwego wymiaru odczuwania. Jednak, co podkreśla w swoich komentarzach na ten temat także Michel Henry, niemiecki filozof podporządkowuje ostatecznie wymiar hyletyczny formie, to znaczy ży-

²⁴ *Ibidem*.

ciu intencjonalnemu. A to przecież wymiar hyletyczny staje się w fenomenologii Maldineya prymarny²⁵. To czysta wrażeniowość, niepodporządkowana jeszcze *morfé*, a więc wymiarowi intencjonalności, staje się kluczem do wyjaśnienia podmiotowości. W ten sposób przeznaczeniem i spełnieniem odczuwania, ale także miejscem jego zatraty, okazuje się percepcja, w której ujmujemy coś jako przedmiot. Dane hyletyczne w dziele sztuki wymykają się jednak, według Maldineya, percepcji. Dzieło sztuki nie jest po prostu przedmiotem percepcji. Nie jest w ogóle żadnym przedmiotem. Estetyka w znaczeniu artystycznym nie jest jednym z elementów estetyki rozumianej jako zmysłowość. Nie jest jej uszczegółowieniem i swoistym upamiętnieniem. Jest prawdą. Sztuka, a nie postrzeganie staje się prawdą odczuwania. W sztuce i w naszej z nią relacji odsłania się wymiar doznaniowy, ważny dla naszego bycia w świecie, ponieważ stanowiący jego podstawę. Nie ma tu ani obiektywizacji, ani uprzedmiotowienia.

Husserl pisze o hyletycznych, a więc czysto wrażeniowych danych, takich jak przeżycia, dziedziny barw, dotyku, dźwięku, których nie należy mylić z przejawiającymi się momentami rzeczy: barwnością czy szorstkością. Te ostatnie mogą być dane za pośrednictwem tych pierwszych. Także wrażenia bólu czy rozkoszy należą do czystej wrażeniowości. W ten sposób „z tego, co zmysłowe, co w sobie nie ma nic z intencjonalności, właśnie powstaje konkretne intencjonalne przeżycie”²⁶. W skład hipertroficznego *hyle* wchodzi także uczucia i popędy. Czysta hyletyka ma zresztą charakter zamkniętej w sobie dyscypliny i jako taka okazuje się wartościowa sama w sobie. Maldiney podkreśla, że na gruncie fenomenologii Husserla materia wrażeniowa dostarcza jednak intencjonalnej tkaninie jedynie osnowy²⁷. Z tego względu w *Ouvrir le rien. L'art nu* Maldiney odwołuje się także do *Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* Husserla, gdzie czyste wrażeniowe daty stają się wytworem spontanicznym. Zacytujmy znany fragment *Wykładów*: „Praismpresja jest absolutnym początkiem tej wytwórczości, prairródłem, tym, z czego wszystko inne ciągle się wytwarza. Sama jednakże nie jest wytwarzana, nie powstaje jako coś wytworzonego, lecz przez *genesis spontanea*, jest prastworzeniem (*Urzeugung*). Nie wyrasta (nie ma żadnego zarodka), jest prastworzona”²⁸. Jawienie się zostaje więc zainaugurowane przez impresję,

²⁵ *Ibidem*, s. 261.

²⁶ E. Husserl, *op. cit.*, s. 286.

²⁷ *Ibidem*, s. 295.

²⁸ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 147.

a tym samym prezentuje się jako impresja źródłowa, która powstaje sama z siebie jako swoisty zryw samopobudzenia. To w impresji źródłowej, w praimpresji dostrzega Maldiney możliwość innej interpretacji podmiotowości. To właśnie opierając się na *Urimpression*, na pra-impresji jako absolutnym początku i *genesis spontanea*, opisuje naszą relację z dziełem sztuki. Istota podmiotowości byłaby bowiem w ujęciu Maldineya, podobnie zresztą jak dla Lévinasa czy Michela Henry'ego, czystą wrażeniowością Husserlowskiej pra-impresji. Urzeczywistnienie pra-impresji, jej samonarodziny, samoródtwo stają się tym samym jej otwarciem. Jest ona źródłową kreacją, bowiem nie ma zarodka, sama dla siebie stanowiąc początek. Ten początek okazuje się więc nieuchwytny. Można go dotknąć, wyłącznie zwracając się ku sztuce, która jako jedyna odsłania nam wymiar wrażeniowy, permanentnie do niego odsyłając²⁹.

Co więcej, Maldiney krytykuje też znane analizy Husserla odnoszące się do ryciny Albrechta Dürera zatytułowanej *Rycerz, śmierć i diabeł*. Obraz, który widzimy na rycinie, zostaje według Husserla uchwycony przez fantazję i zneutralizowany. Postrzegając dzieło Dürera, wyróżniamy przede wszystkim odbitkę miedziorytniczą z zarysowanymi na niej postaciami. Jednak w postrzeżeniu jesteśmy zwrócenii ku zobrazowanym, „realnym” przedmiotom. Musi tu dojść do neutralnościowej modyfikacji spostrzeżeń, abyśmy uznali je za „realne”. To, co jawi się na obrazie, istnieje w neutralnościowej modyfikacji istnienia; obiekt należący do obrazu, taki jak rycerz na przykład, jest przed nami, ale nie można uznać go ani za istniejący, ani za niestniejący. W taki sposób według Husserla istniałoby dzieło sztuki. Maldiney nie zgadza się z tym opisem. Jego fenomenologia wydaje się z tej perspektywy bliższa interpretacjom Sartre'a z *Wyobrażenia*, który ostatecznie radykalizuje pomysły Husserla i ujmuje dzieło sztuki jako nicość³⁰. Dla Maldineya istnienie dzieła sztuki także przesyczone jest nicością, pęknięciami. Gdybyśmy z opisów sztuki wykluczyli nicość, ujętą przez Maldineya za pomocą kategorii *le rien* (nic), by odróżnić ją od Sartreowskiej *le néant* (nicość), wykluczilibyśmy tym samym samo jawienie się. Dzieło sztuki zakorzenia się bowiem w sferze „między” oczekiwaniem a zaskoczeniem. Między oczekiwaniem a zaskoczeniem nie ma nic. A więc „jest” nic. I właśnie w tak ujętej nicości może otworzyć się dzieło sztuki³¹. Ostatecznie najważniejsze jest to, że okazuje

²⁹ H. Maldiney, *Ouvrir le rien. L'art nu*, Paris 2010, s. 59.

³⁰ Por. rozdział *Dzieło sztuki*, w: J.-P. Sartre, *Wyobrażenia. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni*, przeł. P. Beylin, Warszawa 2012.

³¹ H. Maldiney, *Ouvrir le rien, op. cit.*, s. 57.

się ono tożsamy z egzystencją. Dzieło egzystuje. Ontologicznie dzieło sztuki ma status nieporównanie ważniejszy niż zwykły przedmiot. Maldiney jest fenomenologiem, więc można przyjąć, że ma ono taki status tylko w powiązaniu z doznającą go podmiotowością. W tym ujęciu ważne jest jednak także nawiązanie do Heideggera i wezwanie bycia, na które podmiot zmuszony jest odpowiedzieć. W ten sposób podmiot odpowiada na apel płynący ze strony dzieła, na wydarzenie. Ostatecznie więc, konkretne dzieło sztuki, którego doświadczam, nie jest według Maldineya po prostu neutralizacją tego, co postrzeżone.

Warto podkreślić również uwagę Maldineya odnośnie do często powtarzanego cytatu z Horacego: *Ut pictura poesis*. Jego zdaniem rozprzestrzenia on chorobę, mogącą zniszczyć zarówno malarstwo, jak i poezję, ponieważ traktuje je jako system czy szereg obrazów. Sugeruje bowiem, że poezja jest mówiącym malarstwem, a malarstwo widzialną poezją, a obie sztuki łączy podobny sposób naśladowania natury. Maldiney nie zgadza się z takim ujęciem³². W obrazie nie ma znaków, nie znajdujemy tam *signifiant*, które odnosi się do jakiegoś *signifié*; formy znaku, który odnosi się do znaczenia. Tak samo jak Dufrenne, Maldiney zakłada, że dzieło sztuki nie jest językiem, ponieważ forma staje się tu treścią, to znaczy, że sposób przedstawienia okazuje się tu tak samo ważny jak to, co przedstawione³³. Również z tego powodu opis ryciny Dürera, jaki znajdujemy w *Ideach*, jest błędny. Zresztą według Husserla fantazja jako zobrazowanie czegoś zachowuje zawsze strukturę intencjonalną i uprzedmiotawiającą. Może nam udostępnić wyłącznie przedmioty, obiekty, które są nierzeczywiste. Jeśli zwracamy się ku światu obrazu z takim nastawieniem, z nastawieniem, że jest to świat fantazji, mamy dostęp tylko do nie-rzeczywistości: świadomość wyobrażeniowa daje nam tylko świat, który jest wyobrażony. Wymiar wyobrażeniowy sztuki figuratywnej zaciemnia jej wymiar formalny, formę jako taką, która jako jedyna, z perspektywy Maldineya, nie jest intencjonalna. Nie mamy tu do czynienia z przedmiotami, które są nierealne, ale z rzeczywistością niemożliwą do zobiektywizowania. To tu kryje się właśnie prawda odczuwania, w której dana jest nam sama rzecz. Jednak tym razem jest to rzecz zakwestionowana, sproblematyzowana; nie jest to przedmiot czy obiekt, ale dzieło jako dzieło otwierające się w sobie i egzystujące w tym otwarciu. Można uznać, że intencjonalność zostaje z relacji

³² Teksty poświęcone temu tematowi zebrane zostały w tomie *Ut pictura poesis*, red. M. Skwara, S. Wysłouch, Gdańsk 2006.

³³ Por. M. Dufrenne, *Czy sztuka jest językiem?*, w: *Antologia współczesnej estetyki francuskiej*, red. I. Wojnar, Warszawa 1980.

dzieło sztuki-podmiot wykluczona lub że jej kierunek zostaje odwrócony. Jednak „bycie ku” dzieła sztuki nie jest tym samym, co świadomość czegoś, świadomość pozycjonalna czy neutralizująca. Przebywanie w jego obecności, jak ujmuje to Maldiney, podczas gdy ono samo jest także obecne, to otwieranie się na jego bycie dziełem. Otwarcie tego rodzaju tożsame jest z egzystowaniem, a więc istnieniem w swoim i swoim „tu” (*là*).

IV

Maldiney podkreśla, że fenomenologia Heideggera nie jest już fenomenologią widzenia. Dla Heideggera „zasada wszystkich zasad” wydaje się po prostu problematyczna: czy rzeczywiście jest tak, że to, co dane w naoczności, jest jedynym wyznacznikiem tego, co prawdziwe? Nie. Akt postrzegania, w którym dana jest jakaś rzecz, nie ma w ujęciu Heideggera wyłącznie charakteru naoczności. Dotyczy to także doświadczenia estetycznego. Gdy staramy się dotrzeć do sedna doświadczenia jakiejś rzeczy, przedstawienie tej rzeczy i jej konstytucja okazują się drugorzędne. Dają nam one uniwersum, angażując otwarcie *Dasein*. To otwarcie jest właściwym określeniem naszej relacji ze światem. Heidegger, powtarza wielokrotnie Maldiney, nazywa je rozumieniem³⁴.

Maldiney przypomina także, że w *Phänomenologische interpretationem zu Aristoteles* Heidegger posługuje się jeszcze kategorią życia. Świat i troskę znajdujemy w życiu, ponieważ myśl, która je pojmuje, odnosi się do życia uchwytującego siebie u samych swych źródeł. Tam, gdzie Heidegger pisze początkowo o życiu, w *Byciu i czasie* pojawia się już kategoria *Dasein*. Chodzi mu bowiem o znalezienie innego „gdzie”. Życie nie pociąga za sobą jawienia się, nie tłumaczy go, nie otwiera tego otwarcia, które konstytuuje *Dasein* jako rozumienie³⁵. Rozumieć byt to znajdować jego sens, a sens oznacza, że dany *Dasein* byt zostaje wpisany w określone miejsce systemu możliwości. Ten system jest pewną konfiguracją zawdzięczającą realność światu, który nie jest wyłącznie stanem

³⁴ H. Maldiney, *L'art, L'eclair de l'etre*, op. cit., s. 252.

³⁵ Kategoria życia staje się niezwykle istotnym komponentem rozważań francuskich fenomenologów. Kategoria samodoznającego się życia okazuje się kluczowa dla złożonej i niezwykle oryginalnej koncepcji Michela Henry'ego, staje się jednak ważna także dla postfenomenologii rozwijanej ostatnio przez filozofa młodszego pokolenia – Renauda Barbarasa; zob. R. Barbaras, *La vie lacunaire*, Paris 2011.

rzeczy, ale, jak określa to Maldiney, podążając tropem Heideggera, staje się wydarzeniem, a więc nadejściem bycia-w-świecie. Wydarzenie-nadejście jest w tym ujęciu jawieniem się, jawieniem, które samo już się nie pojawia.

Maldiney ujmuje podmiotowość jako Heideggerowskie *Dasein*, któremu chodzi w byciu o własne bycie³⁶. *Dasein*, jak wiemy, jest otwarciem, które jest tu oto, jawi się. Pierwszy sens jawienia się, wskazany przez cytowanego przez Maldineya w *Regard, Parole, Espace* Eugena Finka, nie jest jednak zdaniem francuskiego filozofa jego sensem pierwotnym: „Wyrażenie «jawić się» ma wiele znaczeń – pisze Fink – o enigmatycznej wręcz głębi. Znaczy przede wszystkim wyłanianie się bytu, jego przyjście w otwarcie rozpościerające się między niebem a ziemią [...]. Jednakże jawienie się może także znaczyć ekspozycję, która wystawia byt już ujawniony [...]. Jawienie się znaczy teraz dla bytu utrzymywanie relacji z innymi bytami”³⁷. Wyłanianie się bytu w sferze „między” niebem a ziemią, w interwale czasu i przestrzeni, zakłada, że to „między” pojawia się w tym samym momencie, w którym ujawnia się byt. Wytwarzają się w ten sposób relacje „między” poszczególnymi elementami. Jednak granice, które oddzielają je od siebie, nie dotyczą sfery „między”. Nie jest ona rozumiana jako coś, co zawiera się właśnie po-„między” jakimiś elementami, ale jako otwarcie, w którym bycie tu oto może się pojawić. Kluczem do zrozumienia jestestwa i jego relacji ze światem okazuje się więc z perspektywy Maldineya owo „między”, które jest konstytutywne dla jawienia się jako takiego. Jawienie się to pojawianie się w otwarciu, „między”. Jawić się w taki sposób oznacza otworzyć się w przestrzeni rozdarcia własnej nieprzejrzystości. *Dasein* ma więc zdolność otwierania się w sobie samym na siebie, jak pisze Maldiney, wyrzuca się ono ku i otwiera się w ten sposób także na samo otwarcie. Jawienie również tworzy się w otwarciu, a otwarcie tworzy się w jawieniu. W potocznym rozumieniu otwarcie odsyłałoby do opozycji między wewnątrz a zewnątrz. Wnętrze otwierałoby się, wpuszczając do środka coś z zewnątrz. Jednak to przeciwstawienie zostaje tu zawieszane. *Dasein*, które się otwiera na otwarcie, zarazem jest otwarciem i egzystuje, a więc jest

³⁶ Warto w tym kontekście przywołać koncepcję Mariona, który w *Będąc danym* również „przejmuje” Heideggerowskie *Dasein*, czyniąc z niego element własnej koncepcji. Koncepcja *Dasein* w ujęciu Mariona zostaje jednak przeformułowana. Z tego względu jego ujęcie podmiotowości można uznać za dużo bardziej oryginalne. Na ten temat por. U. Idziak, *Dar. Spór między Jeanem-Lukiem Marionem a Jacquesem Derridą*, Kraków 2009.

³⁷ E. Fink, *Problemes actuels de phenomenologie*, cyt. za: H. Maldiney *Regard, parole, espace*, Paris 1994, s. 132.

byciem ku; jego bycie jest jego własną możliwością. Rozumienie jako nasz stosunek do świata nie jest więc naocznością. Naoczność to poznanie, które tworzy swój przedmiot, widzenie uchwytujące widziane. Naoczność tematyzuje więc, oddalając się tym samym od specyficznie i po Heideggerowsku rozumianego świata. Natomiast egzystencja jest rozumiana współzróżdłowo, jako nieodłącznie powiązana ze światem w otwarciu. Jednak jeśli otwarcie się jest rozumieniem, jak twierdzi Maldiney, wykorzystując pojęciowość Heideggera do własnych celów, to dzieło sztuki staje się w ten sposób organem i aktem rozumienia. Ujmując to inaczej, sztuka odsłania ostatecznie to, co ją umożliwia, swoje korzenie, źródło, podstawę, a więc to, co skrywa się w jej głębi, odsłania to, że świat światuje. Egzystująca swoim „tutaj” obecność dzieła sztuki zawsze wykracza ku światu, który nadaje jej sens bycia. Analiza dzieła w jego byciu dziełem sprawia, że odkrywamy w nim ustanawianie się świata, w którym byt odkrywa swoje bycie.

Tutaj Maldiney wydaje się powoływać na dwa niezwykle istotne teksty. *Explicite* nawiązuje do krótkiego, nieopublikowanego za życia Husserla tekstu zatytułowanego po francusku *La Terre ne se meut pas (Ziemia się nie porusza)*, stanowiącego zresztą inspirację dla wielu fenomenologów francuskich, na przykład dla Merleau-Ponty'ego³⁸. Husserl rozwija w tym tekście bardziej pierwotny sens Ziemi niż ten związany z rozumieniem jej jako planety poruszającej się w Układzie Słonecznym; Ziemia jest tu glebą, pierwotną kolebką nadającą sens temu, co rozumiemy przez ruch i spoczynek. Ona sama pozostaje w spoczynku w znaczeniu tego, na czym spoczywa wszystko, co jest, włączając w to sam ruch. Ziemia jest absolutnym i niemożliwym do zobiektywizowania „tutaj”, od którego nie możemy się oderwać nawet wówczas, gdy oddalamy się od ziemi fizycznej. Dzieje się to w taki sposób, że zwielenokrotnienie miejsc-gruntów, powiada Husserl, z koniecznością sprowadza je do jednego miejsca-centrum. Ponieważ tak rozumiana Ziemia nie znajduje się w przestrzeni, stanowiąc dopiero grunt dla konstytucji przestrzeni, nie może zostać ujęta jako ciało, ale wszystkie ciała się w niej spotykają³⁹. W ten właśnie sposób można rozumieć Maldineyowskie absolutne „tutaj”, które nie może przemienić się w żadne „tam”, nie jest bowiem określeniem miejsca, w którym znajduje się dane ciało, ale definiuje podstawę podmiotowości, jej punkt wyjścia, i to dopiero na tle tego „tutaj” może poja-

³⁸ R. Barbaras, *Od fenomenologii ciała do ontologii żywej cielesności*, przeł. M. Murawska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, nr 3(34), s. 282.

³⁹ E. Husserl, *La Terre ne se meut pas*, przeł. D. Franck, D. Pradelle, J.-F. Lavigne, Paris 2011, s. 21.

wić się jakiegokolwiek miejsce; zawiera ono w sobie wszystkie „tu” i wszystkie „tam”. To, co jest „tutaj”, emanuje z pierwotnej głębi. Jest od zawsze, jednak jest wieczną nocą, której nie da się w pełni odsłonić. To głębia, którą nic nie istnieje, ale bez której zarazem nic nie może istnieć. To *il y a*, istnienie, w którym najważniejsze okazuje się w ujęciu Maldineya „y”, a więc to „tutaj”, odsyłające do niezgłębionej otchłani⁴⁰. Niezwykłość, jaka emanuje z tej głębi, to inność, inność dzieła sztuki. Jest to inność, która promienieje, otwierając przed nami przestrzeń swojego promieniowania, zaskakując nas i zadziwiając.

Explicite natomiast jego punktem wyjścia pozostaje wielokrotnie komentowany już tekst Heideggera *Źródło dzieła sztuki*. Odwołując się do znanego motywu zaczerpniętego z tego właśnie tekstu, o współegzystujących ze sobą ziemi i świecie, Maldiney przypomina, że w przeciwieństwie do zasklepionej w sobie ziemi świat jest miejscem odkrycia, gdzie wszystko otrzymuje sens bycia w horyzoncie projektu. Byt dzieła sztuki musi przechowywać, skupiać w sobie, musi być ziemią, a więc musi być bytem, który zachowuje wymiar bycia, ale go nie odsłania. To świat może je odsłonić. Bycie implikowane jest w fałdzie, w wycofaniu się bytu. Ziemia i świat przeciwstawiają się sobie, ale też wzajemnie siebie potrzebują. Pozostają w ciągłym, twórczym konflikcie. Bycie dziełem dzieła sztuki jest tą właśnie walką, w której otwierająca możliwość bycia ściera się z oporem materiału. Materiał narzędzia jest materią, która znika w ostatecznym produkcie. Dzieło sztuki, wystawiając świat, sprawia, że materia znika i wyłania się w inny sposób w otwarciu świata, którego dokonuje dzieło. Jak ujmuje to Gerard Granel, według Heideggera, za którym podąża Maldiney, dzieło sztuki jest tylko tam, gdzie powraca do rzeczy postrzeżonej w formalnej i materialnej nagości, w której skrywa formę świata, zarazem ją jednak odsłaniając. Nie tylko wyklucza znaczenie, ale także użyteczność. Forma świata może się ukryć w rzeczy, ponieważ nie chodzi tu o zawartość sensu, ale o „otwarcie”⁴¹. Dzieło sztuki może więc ujawnić się wyłącznie w niespodziewanych pojawach, które umożliwia gra tego, co niepojawialne; gra podporządkowana jednak materialności.

Materia, o której tu mowa, wydaje się jednak, paradoksalnie, tożsama z tym, co Maldiney będzie określał mianem formującej się formy. Na wyższym poziomie okazuje się bowiem, że opozycja między formą a materią staje się nieistotna. Formy w obrazie nieustannie się formują i nigdy nie osiągają stanu uformowa-

⁴⁰ H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, op. cit., s. 257.

⁴¹ G. Granel, *Études*, Paris 1995, s. 117.

nego. Mamy po prostu do czynienia wyłącznie z podstawą podziału na materię i formę, z „wołą formy”, jak pisał cytowany przez Maldineya Alois Riegl, z tym, z czego obie się wywodzą i dzięki czemu mogły zaistnieć. Dlatego Maldiney, powołując się na kategorię Arystotelesowskiej materii pierwszej, mówi, że materia znajduje się u początków wszystkich bytów. Jest nieprzejrzysta, nieprzenikniona, możemy ją dzielić na fragmenty, ale każdy z nich i tak będzie posiadał tę samą nieprzejrzystość, przyrównywaną przez Maldineya do kamienia z Mekki, który od wieków wchłania w siebie grzechy pielgrzymów składających hołd Allahowi. Materia, nawet podzielona na kawałki, pozostaje bowiem całością. A sztuka odsłania właśnie materię. Jak powie później znany uczeń Maldineya – Georges Didi-Huberman: „Najważniejsze jednak, że tym, co ukazuje malarstwo, jest jego przyczyna materialna, czyli farba”⁴². To materia leży bowiem u podstaw dzieła sztuki, ale taka materia, w której podział na materię i formę zostaje zniesiony, ujęta teraz jako swoistego rodzaju formująca forma, ruch zmysłowego formowania. Sztuka ma więc tworzyć formy, które nie „opowiadają”, lecz „wypowiadają” rzeczywistość⁴³.

W odróżnieniu od narzędzia, dzieło sztuki nie przekształca materii w prosty materiał, w którym jakości zmysłowe zostają odrzucone czy uznane za nieistotne w imię funkcji użytkowych. Dzieło ukazuje to, co je wyjaśnia, a zarazem funduje, a co w codziennym doświadczeniu zostaje przemilczane. W codziennym życiu odczuwanie zostaje zastąpione przez postrzeganie, nie uchwytyjemy wtedy bycia koloru czy jednego z jego złożonych wymiarów jak odcień, tonalność, walor czy tekstura w ich bezinteresowności czy, jak określa to język francuski, w ich *sans pourquoi* (bez dlaczego). Nie postrzegamy wtedy koloru jako powiązanego z innymi danymi zmysłowymi, jako owianego nimi, otoczonego przez nie po to, by rozjaśnić przedmiot, którego stanowią część; samo jawienie jako takie wymyka się, odsłaniając wyłącznie dany przedmiot.

⁴² G. Didi-Huberman, *Przed obrazem. Pytania o cele historii sztuki*, przeł. B. Brzezicka, Gdańsk 2011, s. 159.

⁴³ M. Salwa, *Forma i fenomen. Estetyka fenomenologiczna a interpretacja dzieł sztuki*, w: *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna. Założenia/Zastosowania/Konteksty*, red. I. Lorenc, M. Salwa, P. Schollenberger, Warszawa 2012, s. 219.

V

Według Maldineya, fenomenologia to praktyka opisowa, dlatego do istoty danego zjawiska dotrzeć można wyłącznie, szczegółowo je opisując. Z tego względu kategoria jawienia się wymaga oddania konkretnych doświadczeń. Francuski filozof stara się uchwycić jej istotę, poetycko opisując wyłanianie się przed podróżnikiem góry Mont Cervin (Matterhorn) – niezwykle urokliwego, położonego w Alpach Zachodnich szczytu górskiego sięgającego wysokości 4478 metrów. Opis doświadczenia jawienia się tej góry staje się dla Maldineya doskonałą okazją do opisu fenomenu doznawania. Mont Cervin – fragment natury – nie jest dziełem sztuki, ale jak w Kantowskich opisach wzniosłości okazuje się pełnić podobną funkcję. W ujęciu Maldineya nasza relacja z rzeczywistością nie opiera się bowiem na postrzeżeniu, ale doznawaniu. Postrzeżenie, jak była już o tym mowa, wiąże się bowiem z intencjonalnością i z podporządkowaniem sobie przedmiotu. Doznaniowość wymaga z kolei swoistego otwarcia, postawy pasywnej, trans-pasywnej, jak określa to filozof. Góra Cervin wyłania się, jawi się w swojej nagiej obecności, przestając być po prostu jedną z wielu, przestając być jednym z elementów pejzażu. Nie rozróżniamy w niej poszczególnych cech. Doznanie, o którym mowa, jest doznaniem pewnej całości. Zmysłowe impresje, w których to, co doznawane, się ujawnia, nie są powiązane z obiektywną, ukonstytuowaną przestrzenią, ale z przestrzenią operacyjną, tą, która roztacza się przede mną i w której działam, z którą jestem nierozzerwalnie związany. Otwarcie przestrzeni i pojawienie się góry stanowią jedno. Mont Cervin się daje, wydarza.

Fenomen tego typu może nam odsłonić wyłącznie fenomenologia. Chodzi tu bowiem o wyjątkowego typu transcendencję. Pojawienie się góry nie jest pojawieniem się przedmiotu, jakiegoś bytu, który przekraczamy, zmierzając w stronę świata. Pojawianie się góry jest fenomenem, który odsłania swoje bycie, oświetla sam siebie. Niemożliwe jest rozróżnienie tutaj dania od donacji, danej od sposobu dania, a więc ostatecznie tego, co dane, i sposobu, w jaki jest dane, w jaki się prezentuje. Pojawianie się poprzedza podział na czasownik i rzeczownik, na proces i rzecz, akt i przedmiot⁴⁴. W ten sposób *phainesthai* nie oznacza, że nadajemy czemuś znaczenie, a *phainomenon* nie oznacza surowego bytu, który na to znaczenie czeka. Są one wewnętrznie powiązane; pojawianie się jest dla tego, co się pojawia, tym, czym bycie jest dla bytu, a więc jego wymiarem formal-

⁴⁴ H. Maldiney, *Ouvrir le rien*, *op. cit.*, s. 35.

nym, wymiarem, który prowadzi ku temu, że formuje się, tworzy, rozpościerając jednocześnie swoją istotę⁴⁵. Pojawianie się Mont Cervin nie ma nic wspólnego ze skończoną prezentacją tego, co się ukazuje. Nie jest czymś, co po prostu nadeszło. Jej wyłanianie się nie oznacza, że znajduje się między niebem a ziemią; nie da się jej porównać do wertykalnej linii wiążącej ze sobą dwa elementy – górę i dół. Przestrzeń góry, a więc ona sama, staje się bowiem owym „między”, w otwarciu którego niebo, ziemia i to, co je łączy, może w ogóle zaistnieć⁴⁶. Tak więc jej sposób bycia, jej „tutaj” należą do zupełnie innego porządku. Doznanie, w którym jest dana, nie ma więc w sobie nic z projektu w Heideggerowskim znaczeniu tego terminu. Jej jawienie się jest jej ukazywaniem się w otwarciu. W ten sposób fenomen pojawia się w sobie. Wszelka manifestacja tworzy się w otwarciu, tym bardziej że ono otwiera się dzięki niej. Ta źródłowa tożsamość pojawiania się i otwarcia nie należy do porządku przedstawienia, nie odsyła do czegoś poza sobą. Otwarcie nie jest bowiem kategorią transcendentną czy kognitywną. Jest egzystencją⁴⁷.

Jeśli jawienie się Mont Cervin zostanie przez nas uchwycone do tego stopnia, że całkowicie się w nim zanurzymy, ogarnie nas i pochłonie, to wtedy będzie to właśnie tożsamość „tu” i „tam”, które według Maldineya charakteryzuje jawienie się czystego fenomenu przed ukonstytuowaniem w polu intencjonalnym. Nie chodzi o to, że mamy stanąć naprzeciw góry jak naprzeciw zjawiska. Całe moje ciało ma zostać ekstacytycznie wystawione na czyste „gdzie” (*où*)⁴⁸. Jest to jednak „gdzie”, które nie jest konkretne czy usytuowane, ono jest raczej wszędzie. Chodziłoby tu o przestrzeń bardziej pierwotną, o wstrząs, o przestrzeń związaną z zawrotem głowy, o przestrzeń *vertigo*. Kiedy pojawia się *vertigo*, nie ma wspinania się, schodzenia, wędrowania czy też powrotu. Pojawienie się góry wywołuje zawrót głowy, który paradoksalnie przywraca utraconą równowagę, ponieważ pozwala się odnaleźć „tu i teraz”. Jest to zawrót głowy pojawiający się w momencie, gdy mamy do czynienia z nieuchwytną przestrzenią, z przepaścią, której dno pozostaje niezgłębione, niewidoczne. Wtedy też pojawia się zaskoczenie i zdziwienie, które pociągają za sobą pytanie. Spojrzenie ustanawia wtedy umykającą przestrzeń, której tkanka implikuje pytanie o swój sposób bycia, tak mocno powiązany z moim własnym.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 36.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 37.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 40.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 39.

Mont Cervin wymyka się więc wszelkim relacjom topologicznym, jeśli „topos”, a więc miejsce ma być tu rozumiane dosłownie, jako konkretna przestrzeń. Relacje topologiczne są możliwe tylko tam, gdzie mamy do czynienia z przedmiotami, z którymi możemy coś zrobić, którymi możemy się posługiwać. Jednak odczuwanie nie działa w taki sposób. Pociąga za sobą to, co zaciemnione, marginalne, pociąga za sobą momenty, które już nie są aktualne, a także cały potencjał naszej egzystencji – momenty, które mogłyby dopiero zaistnieć. Przedmiot, który postrzegamy przed nami, jest tylko przedmiotem intencjonalnym bez ciała, jeśli nie wyłania się w nim tło świata, z którym jesteśmy związani. Jeśli pole tego, co widzimy, pozostaje na marginesie naszego spojrzenia, zdaje się ono emanować jak aura. Rozbrzmiewa w nim odgłos rzeczywistości. Wyłanianie się góry Cervin, które opisuje Maldiney, aktualizuje właśnie to, co marginalne w stanie czystym. Absolutyzuje je. Spojrzenie, które ona otwiera, nie zatrzymuje się na niczym, ale nie gubi się też w otaczającym horyzoncie. W ten sposób nawiedza ono przestrzeń wysokich przestworzy, „których niedosięgnięta bliskość zostaje zawieszona w otwarciu równie niedostępnej nam dali”⁴⁹.

Mont Cervin nie daje się nam jako piękno natury, przedmiot, który wzbudza jakieś afekty. Doznajemy ekstazy jej jawienia się. Rytmiczne impulsy jej wyłaniania się określają krzywizny i tkankę przestrzeni, konstytuują ją, a ona uprzestrzenia się w rytmie tego jawienia się. Oglądając jakiś pejzaż, zazwyczaj zapominamy o sobie. Oglądając Mont Cervin, nie możemy o sobie zapomnieć, ponieważ w pełni siebie doświadczamy. Pojawienie się jej wrywa nas z zapomnienia, przeżywamy. W odróżnieniu od percepcji, która prowadzi nas do zagubienia się w przedmiocie, odsłania nam ona poziom rzeczywistej i niemożliwej do przewidzenia egzystencji.

W taki sposób wydarza się także dzieło sztuki. To ono stanowi doświadczenie *par excellence*, dlatego warto odwołać się, w ramach podsumowującego propozycję Maldineya zakończenia, do jednego z kunsztownych opisów dzieł sztuki, które stanowią ważną część jego fenomenologicznych rozważań. Zauważa on, że niekiedy z serii rysunków, sztychów, obrazów czy zdjęć jedno z nich wzywa nas, stając się miejscem, a zarazem przedmiotem pewnej metamorfozy. Z całości wielu konfiguracji, które wydają się takie same, wyłania się jedna, która przyciąga naszą uwagę. Nakłuwą nas, by posłużyć się określeniem Barthesa, w przestrzeni, którą ustanawia, i w której pojawia się otwarcie. Tej zaskakującej metamorfozy,

⁴⁹ *Ibidem*.

tego nakłucia doświadczamy, według Maldineya, na przykład gdy stajemy przed XII-wieczną ryciną zatytułowaną *Niebiańskie Jeruzalem*. Zdobi ona manuskrypt Pisma Św., należącego niegdyś do św. Hildegardy z Bingen. Według Maldineya, *Niebiańskie Jeruzalem* odsłania przed nami właśnie to, że bycie dziełem jest tożsame z jego jawieniem się. Przestrzeń tego jawienia się, tej manifestacji (*manifestation*) okazuje się „tajemniczą oczywistością”. Uprzeźrzenia się w głębi, jaką ustanawia. Nie jest to jednak głębia perspektywy, sztucznie wytworzona za pomocą matematycznego wykresu⁵⁰.

Opisując tę rycinę, Maldiney, znawca psychopatologii, wykorzystuje pojęcia z szeroko rozumianej teorii *Gestalt*. Chodzi o figurę i tło. W tym ujęciu nie są to tylko pojęcia związane z estetyką, ale odnoszą się one do sposobu postrzegania rzeczywistości w teorii *Gestalt*. Całe otoczenie, w którym funkcjonujemy, jest tłem, to zaś, na czym w danej sekundzie koncentrujemy uwagę, staje się figurą i wysuwa się na plan pierwszy. Figura plastyczna przedstawiona na rycinie działa w niej w ten sposób jako swoisty rodzaj powierzchni, kiedy, poprzez grę swoich napięć, staje się miejscem akcji i uprzeźrzenia się, wypełniając całość ryciny. Taka przestrzeń nie jest już perspektywiczna, nie jest wolumenem, nie udaje, że przedstawia trójwymiarowe bryły. Nie tworzy iluzji, jak przestrzeń budowana przez perspektywę. Jest to szczególnie przypadek tego, co nazywamy „iluzją wizualną”, ponieważ iluzja tego typu nie ma mylić widza czy naśladować trójwymiarowej rzeczywistości. Zostaje tu silnie zaznaczony rozdźwięk między tym, co dane w zjawisku, a więc tym, co objawia rycina, a systemem fizycznym (rzeczywistością).

W sztuce Zachodu, począwszy od renesansu, horyzont otwarty na jawienie się rzeczy, horyzont, w którym rzeczy się pojawiają, zostaje ukonstytuowany właśnie przez perspektywę zbieżną, stanowiącą projekt całości bez zewnątrz, całości całkowicie zamkniętej. Przestrzeń dzieła ujęta zostaje w ramy, które ustanawiają jej granice: jedną jest przedni plan, który funkcjonuje jako witryna czy wręcz szyba, przez którą widzimy poszczególne elementy dzieła, drugim zaś plan dalszy, konstytuujący tło i zawierający w sobie linie ucieczki⁵¹. Zbiegające się linie pionowe na przednim planie mają zawierać w sobie wielkości i odległości. Stosunki, które się ustalają w obrazie, zastępują w ten sposób napięcia dal-bliiskość, które należą do naturalnego doświadczenia. Perspektywa zbieżna

⁵⁰ H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, op. cit., s. 269.

⁵¹ *Ibidem*.

odpowiada ideałowi posiadania i uwięzienia przestrzeni: posiadania i uwięzienia świata. Maldiney twierdzi, że dla sztuki ustalanie takich relacji, które zakładają, że przestrzeń i forma mają się do siebie jak zawartość do tego, w czym coś jest zawarte, okazuje się niebezpieczne. Uniemożliwia to formie wytyczenie własnej drogi i zmusza do poszukiwania przestrzeni idealnej. Z tego względu wielcy malarze, którzy tworzyli perspektywę i zostawali jej mistrzami, przestawali o nią walczyć w tym samym momencie, w którym ją ustanawiali. Dostrzegali niebezpieczeństwo, jakie pociąga za sobą panowanie w obrazie perspektywy, dlatego w rycinach Dürera, ilustrujących rzeczywisty proces ustanawiania perspektywy (używanie kraterki), formy konstytuujące figury tworzą inną przestrzeń niż perspektywiczna. Ustanawiane z mozołem zasady perspektywy są więc świadomie łamane już przez jej pierwszych twórców. Maldiney podkreśla, że widać to wyraźnie we freskach Pierra Della Francesca w Arezzo, gdzie przestrzeń perspektywiczna zostaje zawieszona, otwierając przestrzeń zrodzoną z rytmu, a więc z tego, co dla sztuki prawdziwie ważne. Jest to rytm immanentny genezie form, jest to też swoisty rytm światła.

Widzimy więc, że Maldiney wdaje się tu w toczoną od dawna polemikę. Podobnie jak Merleau-Ponty, krytykuje on założenia perspektywy malarskiej i samą perspektywę jako sztuczny konstrukt, nieoddający głębi i złożoności naszego doświadczenia świata. Zarazem jednak Maldiney zdaje się sugerować, że sami artyści, nie wspominając o historykach sztuki, byli od samego początku świadomi konwencjonalności czy umowności tego środka wyrazu. Warto przypomnieć w tym kontekście klasyczny tekst Erwina Panofsky'ego zatytułowany *Perspektywa jako „forma symboliczna”*, który nie zostaje wprowadzie przez Maldineya przywołany, ale zarazem oddaje w pełni jego myśl. Panofsky uznaje obraz perspektywiczny za taki, który nie odpowiada rzeczywistości czy obrazowi wzrokowemu. *Costruzione legittima* Brunelleschiego i Albertiego stawiają sobie za zadanie „ureczywistnienie w przedstawieniu owej jednorodności i nieskończoności przestrzeni, które są nieznanne w jej bezpośrednim przeżywaniu; niejako przekształcenie przestrzeni psychofizjologicznej w matematyczną”⁵². Następuje tu więc obiektywizacja subiektywnego. Rzeczywistość zostaje w ten sposób zniekształcana w obrazie; perspektywa porządkuje rzeczywistość, odwołując się do innego sposobu ujmowania przestrzeni. Byłaby więc kulturą konwencją,

⁵² E. Panofsky, *Perspektywa jako „forma symboliczna”*, przeł. G. Jurkowlanec, Warszawa 2008, s. 71.

która umożliwiła artystom nadanie dziełom odpowiedniej, często religijnej treści w formie, która wywoływałaby efekt niemożliwy do osiągnięcia za pomocą innych środków. Już Merleau-Ponty, podobnie jak później Maldiney, niezależnie od toczących się na ten temat nieustannych sporów⁵³, uznał tezy Panofsky'ego za bezdyskusyjne, a perspektywę za formę symboliczną, a więc konstrukt kulturowy, podlegający nieustannym modyfikacjom.

Forma w sensie estetyczno-artystycznym nie może zostać jednak podporządkowana przestrzeni perspektywicznej, a więc włączona w przestrzeń, która by ją poprzedzała, ponieważ to specyficznie tu rozumiana forma stanowi element konstytutywny każdego dzieła; jest ona formą formującą siebie i przestrzeń zarazem. Zamieszkuje przestrzeń, którą ustanawia. Forma, o której tu mowa, to nie tyle *Gestalt*, jak podkreśla wielokrotnie Maldiney, ale *Gestaltung*, a więc forma w ruchu, forma zdynamizowana. Tak jak ciężar jest według Kartezjusza wymiarem, który sprawia, że ciała są ciężkie, tak wymiar formalny jest wymiarem, który sprawia, że forma się formuje. Forma toruje swoją własną drogę, jest ekstatyczna, nieustannie przekształca sama siebie. Przestrzeń, która towarzyszy jej narodzinom, jest także nieustannym przekształceniem. Wzajemne powiązanie ze sobą formy i przestrzeni wyklucza, zdaniem Maldineya, metodologiczny postulat *Gestalttheorie*, zgodnie z którym przestrzenność zostaje zainaugurowana przez stosunek figury do tła. Dzieło jest sztuką z zupełnie innych względów. Figura i tło nie przeciwstawiają się sobie, figura i tło tworzą formującą się, zrytmizowaną i dynamiczną formę.

Moment pojawiania się, o którym tu mowa, znajduje się więc poza zasięgiem perspektywy, nie chodzi tu ani o konstytuowanie przestrzeni, ani o konkretną i namacalną przestrzeń. Chodzi o moment dostępny tylko w fenomenologicznym opisie. Maldiney stara się więc stworzyć taki opis. Pyta wprawdzie, jaki jest stosunek przestrzeni zbudowanej na rycinie do figur, które przestrzeń ze sobą wiąże? Odpowiadając na to pytanie, odwołuje się do Heideggera, twierdząc, że świat jest możliwością jawienia się bytu we wszystkim⁵⁴. „Wszystko” nie jest ani bytem, ani całością bytów i wyraża się w sztuce za pomocą przestrzeni, w której rzeczy się jawią, przyjmując daną formę. Rycina z rękopisu św. Hildegardy jest manifestacją tej właśnie tajemnicy. Maldiney przypomina, że francuskie słowo *appa-*

raitre (jawić) jeszcze w XVII wieku było czasownikiem zwrotnym – brzmiało *s'apparaître* (jawić się). *S'apparaître* jako jawienie się byłoby więc jawieniem się w sobie, ale zarazem jawieniem się w otwarciu, a więc otwierającym na coś, ekstatycznym. Ujęte w taki sposób jawienie się jest w pewnym sensie całościowe. Jest bardziej „jak” niż „co”. Jako kontrprzykład można tu odwołać się do figury, którą odcinamy od otoczenia, obramowując ją konturem. Jej sposób jawienia zmienia się wtedy diametralnie. Nie trwa już ona na zewnątrz siebie samej. Przestaje istnieć. Nie daje się już jako powiązana z przestrzenią, jako rozprzestrzeniająca się. Pozbawiona swojego diastolicznego napięcia, taka figura zapada się. Jest rozprężona. Zanika⁵⁵. Wprowadzenie do obrazu konturu powoduje więc negatywne zmiany. Doznanie przestrzeni zostaje zmienione; komunikacja, powiązanie między figurą a tłem znikają. Powodem tej straty jest przemiana spojrzenia w widzenie intencjonalne. Spojrzenie nie otwiera się już na całość ryciny. Koncentruje się na konturze. Zostaje w ten sposób ustanowiona granica między bielą a czernią; figura i tło należą od teraz do dwóch różnych powierzchni, których poziomy zostają określone przez wymiary przestrzenne koloru: czarne występują do przodu, jaśniejsze się wycofują. Dzieło tworzy całość, ale rozbitą. Traci jedność. Widzenie analityczne zakłada i materializuje to odcięcie od siebie poszczególnych plam, wszystko zostaje pocięte i oddzielone.

Na opisywanej przez Maldineya rycinie pojawia się kontur, ale jest na tyle kunsztowny, że udaje mu się nie zepchnąć tego konkretnego dzieła, jak ujmuje to francuski filozof, na granice zatraty⁵⁶. Ujawniając się, prezentując się w jawieniu, rycina daje się tu natychmiast i bezpośrednio. Spaja się, artykułując biele i czernie, które należą do niej jako źródło⁵⁷. Wymiana czerni i bieli, ich jedność nie zachodzi na linii konturu. Miejszem ich spotkania jest cała powierzchnia figury, a głębia i otwarcie, określone przez rytm napięć powierzchniowych, wiążą się z przenikaniem do przodu, a zarazem zwijaniem się tła. Komunikacja zachodzi w każdym miejscu obrazu, wszędzie. Każdy punkt jest bądź figurą, bądź tłem i sąsiaduje ze wszystkimi punktami jednocześnie. Każdy z tych obszarów staje się otwarciem. Spotkanie otwarcia z otwarciem samo jest przeciw otwarciem. Jednak otwarcie, o którym tu mowa, jest paradoksalne, ponieważ nie istnieje za-

⁵³ *Ibidem*, s. 272.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 275.

⁵⁷ Oryginał opisywanej przez Maldineya miniatury jest kolorowy. Jednak francuski filozof dysponował wyłącznie jej czarno-białą reprodukcją i dlatego jego analizy skupiają się wyłącznie na czerni i bieli.

⁵³ Spory na temat znaczenia i interpretacji tez zawartych w książce Panofsky'ego komentuje Grażyna Jurkowlaniec w tekście: *Perspektywa jako forma symboliczna – od Erwina Panofskiego do Hansa Beltinga*, w: E. Panofsky, *Perspektywa jako „forma symboliczna”*, op. cit.

⁵⁴ H. Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, op. cit., s. 270.

mknięcie, które można byłoby mu przeciwstawić. Realizuje pełnię, zupełność. To w tej przestrzeni zachodzi komunikacja. Przestrzeń ryciny staje się figurą i tłem jednocześnie. Figura i tło angażują się we wzajemną wymianę. Przechodzą w siebie nawzajem. Następuje zamiana elementów, które są wobec siebie opozycyjne. Nie mogłyby mieć miejsca, jeśli skoncentrowałyby się wyłącznie na sobie, skupiły w sobie. Muszą powstawać jednocześnie, powołując nieustannie do życia przestrzeń. Uprzeźrzenie powierzchni musi tu współgrać z powrotem do miejsca, gdzie nie ma już granic. W ten sposób rozbłyśkuje przestrzeń *Niebiańskiego Jeruzalem*. Paradoksalność otwarcia, które nie znajduje dopełniającego go zamknięcia, znajduje tu estetyczne rozwiązanie. Dopełnieniem tego otwarcia okazuje się pustka. Nie pusta powierzchnia, ale pustka jako taka: nic. Pustka jako taka jest nieprzedstawialna, nie może wystawić się i być tym samym oglądaną, ale tylko z niej może wyłonić się obraz. Implikuje ją wydarzenie, które jest nadejściem przestrzeni wyłaniającej się z nicości. Ta pustka, czy ta nicość, do której przestrzeń dzieła powraca jako do swojego źródła, jest tym, przez co i w czym docieramy do otwarcia na bycie dziełem sztuki⁵⁸. To biel impastów w obrazie, które pozwalają mu „oddychać”, biel niedokończenia, która przypomina o materialności samego dzieła, biel płótna czy kartki, która poprzedzała obraz i pozwoliła mu się wyłonić. Możemy tę pustkę tylko przyjąć, nigdy nie pretendując do zawarcia jej w swoim dziele. Jak sugeruje Maldiney, potwierdzają to wszystkie sztuki, od ceramiki po architekturę.

Czy udało się nam ostatecznie zarysować odpowiedź na pytanie: ku jakiej fenomenologii zmierzamy? Prawdę mówiąc, uległo ono przeformułowaniu i brzmi teraz: na czym polega fenomenologia sztuki, jaką proponuje Maldiney? Na rozjaśnieniu doświadczenia, w którym, współrodząc się wraz z dziełem sztuki, istniejąc wspólnie z nim, stajemy wobec własnego źródła. Źródło, które odnajduje Maldiney, okazuje się jednak przesycone pustką, rozproszone, niestabilne i kruche, a obecność, o której pisze, powiązana zostaje z nicością. Jest ona bliska

⁵⁸ Konstytywne dla fenomenologii Maldineya kategorie pustki, nicości i otwarcia wymagają odrębnego omówienia i krytycznej analizy, na które nie ma tutaj miejsca. Warto jedynie zaznaczyć, że są ściśle powiązane z filozofią Heideggera, ale zarazem trzeba podkreślić, iż nie dają się one do niej sprowadzić. Komentarze na temat tych kategorii można znaleźć w: S. Brunel, *De l'an-historicité de l'expérience esthétique à l'aperturalité de l'oeuvre d'art*, w: *Henri Maldiney: phénoménologie et sciences humaines*, op. cit.; C. Combe, *L'efficace du vide, l'écoute de blancs dans la parole*, w: *Henri Maldiney: penser plus avant...*, red. J.-P. Charcosset, Paris 2012; M. Murawska, *Samo źródło źródłowości. Kategoria jawienia się w fenomenologii Michela Henry'ego i Henri Maldineya*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2012, nr 3(34).

obecności, o której pisze także Lyotard. Lyotard również reanimuje tę kategorię, w pewnym sensie wygrywając ją przeciwko niej samej. Obecność to dla niego „wydarzenie zmysłowe”⁵⁹, „przejaśnienie, odcień”⁶⁰. „Wymaga ona exodusu, który nie jest drogą prowadzącą ku wyjściu, ale wyjściem poza wszelkie drogi”⁶¹. Iwona Lorenc trafnie komentuje ten stan rzeczy: „Jest to gra «resztkami» metafizycznej obecności, uczuciami towarzyszącymi niemożliwości jej restytuowania, gra w wycofywanie się metafizyki i zarazem w niemożność jej całkowitego wycofania”⁶². By opisać doświadczenie, potrzebujemy więc dzieła sztuki, ponieważ tylko jego radykalność i specyfika odsłaniają przed nami ambiwalencję samego doświadczenia, a zarazem doświadczonego podmiotu. Postfenomenologia jest dla Maldineya docieraniem do obecności, która stanowi pewien splot. Osnową tego splotu, składającego się na doświadczenie świata, jest zbawienna nicość (*le rien*), a jego wątkiem twórcze otwarcie. Fenomenologia powinna więc zmierzać do ich ujęcia i opisania.

What Phenomenology We Are Striving On? Phenomenological Inspirations of Henri Maldiney

Summary

This essay is not only an attempt to capture the specificity of Maldiney's new phenomenology, in particular the category of appearing repeatedly emphasized by him, but also to point out the phenomenological inspirations of this thinker. It is therefore only a journey along the arbitrarily selected corridors of the edifice of Husserl's and Heidegger's phenomenology, and attempt to showcase the originality of phenomenological descriptions that form Maldiney's work.

⁵⁹ J.-F. Lyotard, *Que peindre? Adami Arakawa Buren*, Paris 2008, s. 16.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 30.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² I. Lorenc, *Estetyczne uzgodnienie jako temat współczesnej fenomenologii francuskiej* w: *Fenomen i przedstawienie*, op. cit., s. 91.

■ Magdalena Kozak

■ **Stawanie się podmiotem w ujęciu**
■ **Emmanuela Lévinasa**

Słowa kluczowe: podmiot/podmiotowość, inność, relacyjność, przekraczanie/transcendencja, *il y a*, bycie winnym, odpowiedzialność, prześladowanie, substytucja

Keywords: subject/subjectivity, otherness, relationality, transcendence, *il y a*, being-guilty, responsibility, persecution, substitution.

*Podmiotowość [...] jest oderwaniem-od-siebie-dla-innego
w odrywaniu-sobie-chleba-od-usr¹.*

Kiedy podmiot staje się podmiotem? Czy śledząc myśl Emmanuela Lévinasa, jesteśmy w stanie wskazać konkretny moment, w którym istniejący zyskuje miano dojrzałego podmiotu? Pytanie zasadnicze, jakie chciałabym postawić w poniższym artykule, brzmiałoby: który moment na całej drodze kształtowania podmiotowości u Lévinasa jest szczególnie i najważniejszy? Czy na drodze wszystkich przemian, przez które przechodzi istniejący, możemy wskazać jeden (lub kilka) momentów decydujących dla uzyskania podmiotowości?

Próbując znaleźć odpowiedź na przedstawiony problem, przypomnijmy sobie w skrócie, jaką drogę pokonuje istniejący, poszukując swojej podmiotowości. Przyglądając się wizji, którą przed czytelnikiem zarysowuje francuski filozof, na samym początku ukazuje się nam tajemniczy stan *il y a* – stan pierwotnej, całkowitej nicości. Sięgając do Heideggerowskiego rozróżnienia na byt i bycie (*Seiendes* i *Sein*), Lévinas pragnie wskazać nam pierwotny stan oderwania istniejącego od jego istnienia, akcentując wyraźnie anonimowość tego stanu. Zanim pojawił się istniejący, wszystko było zalane strumieniem anonimowego bycia – jak tłumaczy filozof. Tak więc pojawienie się istniejącego poprzedzone jest najbardziej ogólnym, niesprecyzowanym, nieosobowym istnieniem, a doświad-

¹ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 238.

czanie tego stanu zostaje przyrównane przez Lévinasa do doświadczania mroków (ciemności) nocy. Ale oto z tego zaborczego, zniewalającego, zagarniającego dla siebie apodyktycznego istnienia wyłania się nagle światełko nadziei. Pojawia się szczelina, pęknięcie, które przynosi przełom, wydarzenie, które wprowadza ujednostkowienie istnienia, wyodrębnienie poprzez ukonkretnienie. „Hipostaza, pojawienie się rzeczownika, nie oznacza wyłącznie pojawienia się kategorii gramatycznej. Oznacza zawieszenie anonimowego *il y a*, pojawienie się domeny prywatnej, rzeczownika. Na gruncie *il y a* wyłania się byt. Dzięki hipostazie anonimowe bycie traci swój charakter *il y a*. Byt – to, co jest – jest podmiotem czasownika być”² – tak Lévinas opisuje ten moment. Czasownikowa forma przestacza się w rzeczownikową, z istnienia wyłania się istniejący, anonimowość zostaje przełamana na rzecz konkretności. Czy to jest już ten moment, w którym możemy powiedzieć o pojawieniu się podmiotu? Komentatorka Lévinasa precyzyjnie odpowiada na to pytanie: „Tam, gdzie uprzednio nie było nikogo, gdzie nawet nie było mowy o żadnym «uprzednio», ponieważ dla czasowych odniesień nie było podstawy – teraz zaczyna się podmiot [...]. Hipostaza to początek podmiotu, istniejącego”³. A więc jeszcze nie podmiot, ale dopiero początek podmiotu, początek jego drogi kształtowania swojej tożsamości. Póki co nastąpiło tylko (aż?) „ściągnięcie na siebie swego istnienia”⁴, zarysowała się korelacja między istniejącym a jego własnym istnieniem, wyodrębnienie wewnętrzności z zewnętrzności. To wydarzenie wyraża całkowity początek narodzin, podobny niemal do *creatio ex nihilo*. Grecki termin *hypostasis* tłumaczy się jako „podstawę”, „rzeczywistość”, co znaczyłoby, że mamy do czynienia tylko z podłożem tego, co się dopiero wydarzy, z gruntem, na którym coś się dopiero ukształtuje.

Co się dzieje dalej? Lévinas pisze o „pracy tożsamości”, o „wchodzeniu w związek ze swoim istnieniem”⁵, o wychodzeniu z siebie i wracaniu do siebie, czyli o pewnym sposobie zagospodarowania własnego istnienia. Hipostaza bowiem – jak się okazuje – nie wyraża żadnego stanu stabilizacji, pewności, stateczności czy trwałości. Wręcz przeciwnie: istniejący balansuje między możliwością powrotu, ponownego zapadnięcia się w stan anonimowego istnienia *il y a*, a możliwością kształtowania swojego istnienia, możliwością dalszego kon-

² *Idem, Istniejący i istnienie*, przeł. J. Margański, Kraków 2006, s. 133-134.

³ M. Chmura, *Zanim umrze Iwan Iljicz. Perypetie podmiotu w filozofii E. Lévinasa*, Warszawa 2007, s. 50.

⁴ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 36.

⁵ *Ibidem*, s. 36-37

stytuowania siebie. Okazuje się, że własne bycie – zobowiązuje. Nie wystarczy go posiąść, mieć i trzymać się go. Trzeba z nim dalej coś zrobić. Jak pisze filozof: „ja (*je*) nie jest początkowo jakimś istniejącym, lecz samym *sposobem istnienia*”⁶. Okazuje się, że dopiero co wyłoniony początek podmiotowości już na początku drogi skazany jest na nieustającą konfrontację z *il y a*, które ciągle mu zagraża. Lévinas pokazuje, że przejęcie siebie samego oznacza w praktyce obciążenie siebie swoim istnieniem, nieustanne dbanie o swoje bycie i niemożność uwolnienia się od niego choć na chwilę. Od własnego istnienia nie można więc odpocząć. Początek kształtowania się podmiotowości Lévinas rysuje więc jako konieczność odnoszenia się do *il y a* stanowiącego groźbę utraty siebie, jako balansowanie między tym, co było, a tym, co jest, jako konieczność zabiegania o siebie, by ponownie nie zatracić się w anonimowości. Istnienie jest ciężarem dla hipostazy. Zarysowująca się podmiotowość musi się zmagać z własnym, nie-szczęśliwym istnieniem. Na jakie sposoby zмага się najczęściej?

Lévinas omawia trzy modusy samotnego istnienia, które pokazują owy sposób istnienia jako zmagania się z własnym byciem. Wszystkie trzy Lévinas pokazuje jako sposoby **odmowy istnienia**, jako cofanie się przed istnieniem. Znużenie, zmęczenie i lenistwo to z jednej strony przykłady zmagania się ze swoim istnieniem, a z drugiej – odsłony kształtowania się podmiotowości. „Znużenie może dotyczyć wszystkiego i wszystkich, nade wszystko jednak jest znużeniem samym sobą”⁷ – pisze Lévinas. Znużenie swoim istnieniem to jakby wyrzeczenie się go. Ale to także w jakiś sposób kształtuje moją podmiotowość. Jestem znużony zabieganiem o moje istnienie, wahadłowy ruch między *il y a*, które ciągle czyha, a uczynieniem czegoś z moją egzystencją może mnie tak znużyć, że odmawiam dalszego zabiegania o kształt swojego istnienia.

Zmęczenie wynika z wcześniejszego **znużenia**. Hipostaza jest zmęczona pokonywaniem ciężaru podjętego istnienia. Podejmowany trud własnego, konkretnego istnienia nie kończy się, bo *il y a* czyha na mnie cały czas. Dlatego też hipostaza popada w stan zmęczenia, bo wie, że jej walka nigdy się nie skończy i nie przyniesie oczekiwanych rezultatów.

I wreszcie: **lenistwo**, do którego przybliża hipostazę wcześniejsze znużenie i zmęczenie. Lenistwo to pokusa dla walczącej ciągle hipostazy, to prośba o stan zawieszenia w dbałości o kształt swojego istnienia. Ale to także stan, który

⁶ *Ibidem*, s. 39.

⁷ E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, *op. cit.*, s. 30.

kształtuje podmiotowość. Oznacza bowiem nasze nastawienie wobec działania. To niemożność przystąpienia do działania albo zaniechanie wcześniejszego działania. To porzucenie wysiłku w kształtowaniu siebie. To trochę jakby wycofywanie się z siebie, rezygnacja z modelowania swojej podmiotowości.

W kontekście omawiania podmiotowości Lévinas zwraca tu uwagę na ukierunkowanie lenistwa na przyszłość. Pamiętajmy, że hipostaza to dopiero zaczątek podmiotowości, grunt pod jej przyszły kształt. Skoro więc już na początku hipostaza popada w stan rezygnacji, to rzutuje to na jej dalsze działanie. Dlatego Lévinas powie, że lenistwo to powstrzymywanie się od przyszłości⁸, to jakby zaniechanie przyszłej podmiotowości. Czy więc te momenty wycofania się, odmowy udzielonej podjętemu istnieniu, byłyby decydujące dla dalszego kształtu podmiotowości? Co innego mogłoby być tutaj szczególnie ważne?

Lévinas odpowiada: „Swą tożsamość «ja» zawdzięcza temu, iż jest **świadomością**”⁹, i dalej: „Szukaliśmy co prawda hipostazy, a nie świadomości, ale natrafiliśmy na świadomość. Hipostaza, ten, kto istnieje, to świadomość, a to dlatego, że jest ona umiejscowiona i ma pozycję, i będąc dla siebie punktem wyjścia, poprzez nietranscendujący akt zajmowania pozycji, sama z siebie dochodzi do bycia i od razu chroni się w sobie przed byciem w sobie”¹⁰. Świadomość zdaje się rozumiana przez filozofa jako specyficzny moment hipostazy, kiedy „kiełkujący” podmiot zaczyna znajdować dla siebie grunt do osadzenia się, fizyczną podstawę do spoczynku w swojej cielesności. Świadomość pozwala hipostazie sprawować władzę nad swoim istnieniem. Świadomość to umiejętność identyfikowania siebie, więc może ten właśnie moment przebudzenia byłby tym kluczowym dla podmiotowości, którego poszukujemy? Ale Lévinas ostrzega: „Skoro ten, kto istnieje, wyłania się dzięki świadomości, to podmiotowość – jako wyższość podmiotu nad byciem – nie oznacza jeszcze wolności”¹¹. Hipostaza jest świadoma, ale to nie znaczy, że jest wolna. Dlaczego?

Jak już wiemy, hipostaza jest więźniem czyhającego *il y a*. Ale nie tylko ono odbiera jej wolność. „[Ja] na zawsze przykute do istnienia, jakie bierze na siebie”¹², i „podmiot tożsamy jako czyste samoodniesienie jest oczywiście wolny względem przyszłości, pozostaje jednak wasalem samego siebie [...]. Bycie Ja oznacza przy-

⁸ *Ibidem*, s. 38.

⁹ *Ibidem*, s. 140.

¹⁰ *Ibidem*, s. 134.

¹¹ *Ibidem*, s. 135.

¹² *Ibidem*, s. 135.

wiązanie do siebie, niemożność odcepiania się od siebie. Podmiot oczywiście dystansuje się do siebie, lecz tego rodzaju oddalenie nie oznacza uwolnienia. Tak jak w przypadku więźnia, któremu poluzowano postronek, nie zrywając go”¹³. Ja staje się więźniem samego siebie. Hipostaza uwięziona jest w ruchu zabiegania o własne istnienie, niby jest wolna, bo wyrwała się z objęć *il y a*, ale nie jest wolna, bo ciągle musi tego *il y a* przestrzegać. Tym sposobem wyłaniająca się podmiotowość jest skupiona tylko na sobie. Na tej drodze będzie się dalej kształtować materialność – „ów sposób zajmowania się samym sobą”¹⁴. Lévinas zdefiniuje ją jako „przywiązanie do siebie, konieczność zajmowania się sobą”. Materialność to ważny moment w kształtowaniu się podmiotowości, to przepełnienie samym sobą: „towarzyszy ona w sposób konieczny wyłonieniu się podmiotu w jego wolności istniejącego”¹⁵. Ale czy prawdziwa wolność ma polegać na kształtowaniu swojej i tylko swojej materialności? Jak powie Lévinas:

Wolność Ja i jego materialność występują łącznie. Pierwsza wolność, wiążąca się z faktem, że w anonimowym istnieniu wyłania się istniejący, pociąga za sobą jakby pewną cenę: ostateczną nieodwołalność «ja» przykutego do samego siebie. Ta nieodwołalność istniejącego, stanowiąca tragizm samotności, to materialność. Samotność jest tragiczna nie dlatego, że jest utratą kogoś innego, lecz dlatego, że jest zamknięta w niewoli swej tożsamości¹⁶.

Filozof rysuje przed nami pewien tragiczny związek: pierwotnej wolności (która ostatecznie okaże się jednak niewolą), materialności i samotności. Wolność, która miałaby oznaczać dbanie o swoją materialność, nie jest wolnością, tylko samotnością. Więc być może w tym miejscu należałoby dopatrywać się kluczowego momentu w kształtowaniu się podmiotowości? Dopóki Ja nie uświadamia sobie, że przywiązanie do siebie i niemożność oderwania się od siebie jest zniewoleniem, że hipostaza zamknięta w świecie Ja jest istnieniem samotnym, dopóty Ja nie przebudzi się. „I na tym polega jego tragiczność: podmiot stanowi oparcie dla siebie, a zarazem jest przeciwko sobie” – ostrzega dobitnie filozof. Czy wyłaniająca się podmiotowość jest skazana jedynie na tragiczną wegetację w świecie swojej samotnej materialności? Czy stać nas tylko na taką podmiotowość, która w swej istocie jest przeciwko sobie samej?!

¹³ *Ibidem*, s. 142.

¹⁴ E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, op. cit., s. 43.

¹⁵ *Ibidem*, s. 45.

¹⁶ *Ibidem*, s. 45.

„Jedyną drogą wyjścia z tego swoistego przekleństwa samotności monady zamkniętej w kręgu swej materialności, a przez to zajmującej się tylko sobą, jest spotkanie z prawdziwą transcendencją, to znaczy z prawdziwą innością. Takim spotkaniem jest spotkanie z drugim człowiekiem”¹⁷. Wydarzenie spotkania z drugim człowiekiem niewątpliwie jest momentem przełomowym dla samotnie egzystującego Ja, które kroczy drogą budowania swej podmiotowości. W książce pt. *Inaczej niż być lub ponad istotą*, która z tekstów Lévinasa najpełniej oddaje sens spotkania z drugim człowiekiem, trudno nawet zliczyć, ile razy filozof sięga do terminu „podmiot” i „podmiotowość”. Można odnieść wrażenie, że cała książka jest uzasadnieniem tezy autora, którą najkrócej można by zawrzeć w słowach: „Inny buduje podmiotowość Toż-samego”. Ten Inny, Drugi, którego napotykam na swej ścieżce, przychodzi do mnie z zewnątrz, to ten, który wyrwa mnie z mojego zamkniętego świata egoizmu i imperializmu Ja. Inny zakłóca mój świat, budzi mnie i niepokoi, prowokuje i inspiruje. Takie spotkanie musi w jakiś sposób kształtować moją podmiotowość. Szukając dalej momentów zwrotnych w budowaniu owej podmiotowości, spróbujmy wskazać na te, które dla wydarzenia spotkania z innością wydają się kluczowe.

Podmiotowość jako inny w toż-samym – jako natchnienie – jest kwestionowaniem wszelkiej afirmacji «dla siebie», wszelkiego egoizmu odradzającego się nawet w tym cofaniu się. Podmiotowość podmiotu jest odpowiedzialnością lub byciem-zakwestionowanym jako całkowite odślonięcie się na zniewagę policzka nadstawionego w stronę tego, który uderza¹⁸.

Lévinas jest przekonany, że podmiot staje się podmiotem dzięki obecności Innego w Toż-samym, to znaczy, jak sam filozof tłumaczy: Toż-samy jest dla Innego¹⁹. Ja staje się sobą dzięki Innemu. Im bardziej staje się sobą dzięki niemu, tym bardziej jestem dla niego. Jak to się odbywa w praktyce: w jaki sposób Inny kształtuje podmiotowość Toż-samego i w jaki sposób Toż-samy jest dla Innego?

Lévinas wielokrotnie posługuje się czasownikiem „kwestionować”, najczęściej w kontekście kwestionowania mojej podmiotowości przez Innego. Inny mnie kwestionuje, tzn. podważa mój egoizm, moje zabieganie o własne istnienie. Pojawienie się Innego w moim świecie nie jest więc łagodnym i spokojnym

¹⁷ M. Jędraszewski, *Homo: Capax Alterius, Capax Dei*, Poznań 1999, s. 100.

¹⁸ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, op. cit., s. 187.

¹⁹ Por. *ibidem*, s. 246.

wydarzeniem, ale przełomem, wyzwaniem i rozbiciem mojej dotychczasowej podmiotowości, „jest miejscem rozerwania istoty”²⁰. W jaki sposób dokonuje się owo rozerwanie? Jeden-za-drugiego – odpowie Lévinas. Drugi człowiek niejako wkracza we mnie, w moją kształtującą się cały czas podmiotowość, i zajmuje miejsce, w którym do tej pory umieszczałam tylko siebie. Rozerwanie dotychczasowej mojej podmiotowości przez Innego jest więc natury etycznej. Chodzi o skupienie się na Innym, a nie na sobie. „Węzeł zawiązany w podmiotowości [...] oznacza oddanie się Toż-samego Innemu [...]. Jest to dotknięcie przez Innego, którego nie znam”²¹.

Opisując stan jeden-za-drugiego jako z jednej strony kwestionowanie mnie przez Innego, a z drugiej moją gotowość otwarcia się na niego, Lévinas zwraca uwagę na **wrażliwość** jako rdzeń podmiotowości. „Podmiotowość jest podatnością na zranienie, podmiotowość jest wrażliwością”²². A więc pojawienie się Innego wymusza na mnie otwartość rozumianą właśnie jak cytowane powyżej nadstawienie policzka temu, kto uderza, jako wystawienie siebie, absolutne odślonięcie się. „Oto wrażliwość posunięta do swoich ostatecznych granic. Wrażliwość jako podmiotowość podmiotu”²³. „Podmiotowość podmiotu to podatność na zranienie, wystawienie na cierpienie, wrażliwość, bierność bardziej bierna niż wszelka bierność [...], otwarcie, które powinno się wciąż otwierać i wyrażać”²⁴.

Zapytajmy więc filozofa, jak się ma wyrażać ta wrażliwość, która w swej istocie oznacza absolutną podatność i otwarcie na Drugiego?

Podmiotowość jest od razu **substytucją, zakładnikiem** ofiarowanym w miejsce innego [...], wcześniejszym niż rozróżnienie na wolność i zniewolenie: bez-miejscem, w którym natchnienie przez Innego jest zarazem ekspiacją za Innego²⁵.

Jesteśmy w centrum rozważań filozofa dotyczących kształtującej się podmiotowości. Substytucja i bycie zakładnikiem – można znowu odnieść wrażenie, że to terminy kluczowe dla powstawania podmiotowości. Podmiotowość JEST substytucją, JEST zakładnikiem – Lévinas określa wprost. Moja wrażliwość na inność Innego oznacza już nie tylko otwartość na drugiego. Kondycja zakładnika

²⁰ *Ibidem*, s. 26.

²¹ *Ibidem*, s. 47.

²² *Ibidem*, s. 96.

²³ *Ibidem*, s. 31.

²⁴ *Ibidem*, s. 88.

²⁵ *Ibidem*, s. 244.

i stan substytucji to coś więcej. Mam być gotowy do ofiarowania siebie za Innego. Jeden-za-drugiego, jak cytowaliśmy wcześniej. Jakie ma to znaczenie dla kształtowania się podmiotowości? Otóż nie ma możliwości, by stać się podmiotem bez obecności drugiego człowieka. I więcej: nie stanę się nigdy podmiotem, jeśli nie będę gotów na każdym kroku oddać siebie za Innego, ofiarować siebie w miejsce Innego. „Podmiotowość jako zakładnik”²⁶ – pisze Lévinas. Jesteśmy powiązani ze sobą w sposób nierozzerwalny i niezastępowalny. Zmienia się perspektywa w stosunku do tej, z którą mieliśmy do czynienia na samym początku. Ja odkrywa, że samotność własnego istnienia trzeba porzucić. Hipostaza nie jest już tylko balansowaniem i poszukiwaniem, bo odnalazła na swojej drodze sens stawania się: to bycie dla i za Innego. „Owa koincydencja w *toż-samym*, której ja byłoby źródłem – lub odnalezieniem źródła dzięki pamięci – owa obecność zostaje od razu rozbita przez Innego. Podmiot spoczywający w sobie i wspierający się na sobie zostaje wyrwany z siebie przez milczące oskarżenie [...]. Samo ustanowienie podmiotu jest jego przesunięciem, rozerwaniem; nie *conatus essendi*, ale od razu substytucja zakładnika”²⁷. Staję się podmiotem dzięki Innemu i poprzez niego. To właściwe on czyni mnie podmiotem, umożliwiając mi zastąpienie go i ofiarowanie się za niego. Lévinas sięga tu po mocne słownictwo: rozbicie (mojej tożsamości przez Innego), wyrwanie z siebie, rozerwanie starając się wyrazić jak najlepiej traumatyczność tej sytuacji. Warto może już w tym momencie postawić zasadnicze pytanie: na ile stawanie się podmiotem oznacza u Lévinasa zaparcie się samego siebie? Wyrzeczenie się siebie, porzucenie siebie, zanegowanie siebie? Wydaje się, że wszystkie te terminy oddają intencje filozofa wyrażone w terminach substytucji, jeden-za-drugiego i stanu zakładnika.

Kim jest **zakładnik**? To według filozofa ten, który jest **prześladowany** i przyjmuje owe prześladowanie jako zbawienie samego siebie. Bycie zakładnikiem to „stawianie pod znakiem zapytania swojej tożsamości”²⁸, a więc kwestionowanie jej i podważanie. Prześladowanie nie jest naddatkiem, treścią dodaną do podmiotowości. Ono jest kierunkiem, wektorem stawania się podmiotem. W prześladowaniu, Ja niejako wycofuje się, robiąc miejsce dla Innego i tym samym tworząc swoją podmiotowość. Staję się podmiotem, będąc za Innego. Lévinas pisze o „cofaniu się do siebie wobec nieodpartego wymogu stawianego

²⁶ *Ibidem*, s. 216.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 31.

mi przez Innego”²⁹, o kurczeniu się, które staje się coraz bardziej zapominaniem o sobie i odrywaniem się od troski o samego siebie.

Substytucja jest więc stanem, w którym tożsamość zostaje odwrócona, w którym podmiot uwalnia się od samego siebie³⁰. Jak według filozofa odbywa się to odwrócenie tożsamości i na czym polega w praktyce owa substytucja?

Lévinas odpowiada: „Podmiotowość albo sama pod-ległość, samo pod-danie pod-miotu – polega na opętaniu **odpowiedzialnością** za uciskanego, którym jest ktoś inny niż ja”³¹. Tym sposobem w centrum stawania się podmiotem Lévinas umieszcza pojęcie odpowiedzialności. Jeden-za-drugiego, bycie zakładnikiem, substytucja – wszystkie wspomniane terminy odnoszą się do tego centralnego: odpowiedzialności. Substytucja, czyli rozbicie Ja w ustępowaniu miejsca Innemu, realizuje się poprzez branie odpowiedzialności za Innego. Jeden-za-drugiego w swej istocie oznacza „oddanie [siebie] jako odpowiedzialność Toż-Samego za Innego, jako poprzedzająca wszelkie pytanie odpowiedź na bliskość Innego”³². Drugi człowiek pojawił się na mojej drodze. Wydarza się spotkanie – twarzą w twarz. Ja nie mogę przejść obojętnie. Obecność Innego – sama przez siebie – już mnie zobowiązuje, od razu czyni mnie pod-danym, pod-ległym, pod-miotem. W momencie zetknięcia z Innym jestem zobowiązany do odpowiedzi Innemu, który zawsze pyta mnie, podważając moje istnienie, kwestionując moje samotne i egoistyczne bycie. Odpowiedź udzielana Innemu ma być nieustająco podejmowaną odpowiedzialnością za niego. W owym przyjmowaniu na siebie i podejmowaniu odpowiedzialności kształtuje się moja podmiotowość.

Filozof pisze, że wydarzenie spotkania „polega na wyznaczeniu mnie przez drugiego człowieka, na odpowiedzialności w stosunku do ludzi, których nawet nie znam”³³. Jeżeli więc dojrzewanie podmiotowości dokonuje się w ruchu prześladowania mnie przez Innego, to Lévinas ma na myśli prześladowanie natury etycznej: nieustanne domaganie się odpowiedzi, które stawia przede mną drugi. Prześladowanie w oczekiwaniu odpowiedzialności wymusza na mnie postawę zaangażowania i odsuwa tym samym postawę obojętności i egoizmu. Lévinas precyzuje ten proces:

²⁹ *Ibidem*, s. 183.

³⁰ Por. *ibidem*, s. 193.

³¹ *Ibidem*, s. 97.

³² *Ibidem*, s. 47.

³³ *Ibidem*, s. 168.

Odpowiedzialność za drugiego człowieka [...] nie czekała na wolność, dzięki której zostałoby podjęte zaangażowanie wobec drugiego człowieka. Nic nie zrobiłem, a zawsze byłem wzywany, oskarżany, pociągany do odpowiedzialności: zawsze byłem prześladowany. Słowo *Ja* oznacza *oto jestem* (*me voici*), odpowiadając za wszystkich i za wszystko. Odpowiedzialność za innych nie była powrotem do siebie, ale niepowstrzymanym kurczeniem się, którego nie były w stanie powstrzymać granice tożsamości. Cofanie się do siebie staje się tożsamością, przerywając granice tożsamości, rozsadzając zasadę bycia we mnie³⁴.

Czy więc to byłby ten kluczowy dla podmiotowości moment, którego szukamy? Czy właśnie w podejmowaniu odpowiedzialności za Innego człowiek określa siebie jako podmiot? Filozof wprost pisze o kurczeniu się, o wycofywaniu siebie na rzecz miejsca dla drugiego – czy to właśnie tutaj decyduje się podmiotowość?

Warto jednak zwrócić uwagę na **charakter odpowiedzialności**, o której pisze Lévinas. Podejmowanie jej za Innego bynajmniej nie wypływa z aktu mojej wolnej woli. Lévinas w wielu miejscach³⁵ pisze wprost o tym, że odpowiedzialność poprzedza wolność. Że jestem zobowiązany, zanim jestem wolny. Że to Inny wybiera mnie, zanim ja zdążę wybrać jego. Wskazując więc na odpowiedzialność jako rozbijającą granice mojej wcześniejszej tożsamości, Lévinas pokazuje ją jako coś koniecznego: odpowiedzialność jest nie do odrzucenia. Inny, kwestionując moje istnienie, domaga się i niejako wymusza na mnie ustąpienie mu miejsca poprzez podejmowanie odpowiedzialności za niego. Ja nie mogę nie odpowiedzieć wzywającej mnie twarzy. Ja nie mogę przemilczeć apelu, wezwania i oskarżenia płynących z oblicza Innego, bo one są skierowane właśnie do mnie. Czy więc człowiek jako podmiot kształtuje się najpełniej dopiero pod wpływem przymusu, konieczności etycznej, której nie może ani wybrać, ani odrzucić? Czy to czynnik, który mogę tylko przyjąć i zaakceptować, czyni ze mnie pełnoprawny podmiot? Czy Lévinas chce podmiotowości, która nie wybiera, nie dysponuje wolną wolą i jedyna jej aktywność sprowadza się do przyjmowania odpowiedzialności: odpowiedzialności bezwarunkowej, nie do odrzucenia

³⁴ *Ibidem*, s. 192.

³⁵ Por. *ibidem*, s. 195: „Odpowiedzialność, której pojawienie się w byciu nie może być związane z wyborem”, i dalej: „dostrzegamy w nawiedzeniu odpowiedzialność, która nie opiera się na żadnym swobodnym zaangażowaniu”; w innych miejscach filozof pisze o „odpowiedzialności poprzedzającej wolność” (s. 210), o „odpowiedzialności za drugiego człowieka – nieograniczonej odpowiedzialności, która nie mieści się w rachunku tego, co wolne i niewolne” (s. 211). Wcześniej Lévinas zauważa, że „bliźni obchodzi mnie, zanim mogę o tym zadecydować, zanim podejmę jakiegokolwiek zaangażowanie albo zanim się z niego wycofam” (s. 145).

(*indéclinable*), bezwzględnej³⁶? Cóż to za podmiotowość, która kształtuje się pod wpływem odpowiedzialności działającej jak fatum?

Co więcej, Lévinas pisze o odpowiedzialności, która nigdy się nie kończy i nigdy się nie wyczerpuje. To właściwie odpowiedzialność bez końca, bez kresu. „Podmiot jest tym bardziej odpowiedzialny, im bardziej odpowiada, jak gdyby odległość między nim i Innym wzrastała wraz z zacieśnianiem się bliskości”³⁷. Znaczenie jeden-za-drugiego nigdy się nie wyczerpuje i nie spełnia. „Odpowiedzialność rośnie w miarę, jak jest podejmowana [...]. Dług wzrasta w miarę, jak jest spłacany”³⁸. Mowa jest więc o odpowiedzialności, która już na zawsze będzie wymuszała na mnie poczucie winy, gdyż nigdy nie będzie tej odpowiedzialności wystarczająco, nigdy dość. Oznaczałoby to, że osią podmiotowości kształtującej się pod wpływem podejmowanej odpowiedzialności staje się poczucie winy. Być podmiotem znaczy tyle, co być winnym (i to winą nie do zmazania, nie do odkupienia).

I ostatnie słowo odnośnie do natury podejmowanej odpowiedzialności: nie dość, że nie mogę wypełnić tego zobowiązania (którego nawet świadomie i dobrowolnie nie wybrałem), to na dodatek nie mogę go przekazać komuś innemu ani się nim podzielić. „Tożsamość podmiotu opiera się bowiem na niemożliwości uchylenia się przed odpowiedzialnością, przed zobowiązaniem wobec innego”³⁹ – przestrzega autor. Chcesz być podmiotem? Nie ma więc ucieczki od bezkresnej odpowiedzialności, której nawet nie wybrałeś sam.

Droga, którą musi przejść podmiot, aby stać się podmiotem, jawi się nam jako trudna i wymagająca, żeby nie powiedzieć wprost: **heroiczna**. To podmiotowość, która rodzi się między dwoma skrajnościami: z jednej strony jest możliwość istnienia tylko dla siebie (samotna, egoistyczna hipostaza, zabiegająca na każdym kroku tylko o własne bycie, skupiona na wolności ontologicznej jest więc istnieniem nieszczęśliwym). Z drugiej strony, alternatywą dla niej jest tylko całkowite oddanie siebie Innemu w absolutnym akcie poświęcenia i ofiarowania siebie za Innego. Jeżeli chcesz dojrzeć jako podmiot, musisz godzić się na prześladowanie w nieustannym i nieskończonym wymogu ponoszenia odpowiedzialności za drugiego człowieka. Rdzeniem takiej podmiotowości staje się więc **idea męczeństwa**: substytucji, a więc ofiary ponoszonej z siebie dla i za Innego.

³⁶ Por. *ibidem*, s. 211.

³⁷ *Ibidem*, s. 234.

³⁸ *Ibidem*, s. 26.

³⁹ *Ibidem*, s. 29.

I na koniec moich rozważań – ostatnia kontrowersja: skoro podejmowanie odpowiedzialności nigdy się nie kończy, bo jest to odpowiedzialność bez końca, to czy w ogóle jest jakiś moment u Lévinasa, w którym podmiot staje się ostatecznie podmiotem?

Emmanuel Lévinas' Becoming of a Subject

Summary

When, according to Lévinas, subject becomes a subject? And how this process of maturation is going on? And what way has to be done by the Him-Self to be a subject? Could he/she be a full subject already on the level of loneliness, described by Lévinas as the “ontological freedom”? Or is he/she a real subject only if he/she gets in touch with the Others? These are the crucial questions of the article presented above. According to Lévinas the door for the maturation of the subject opens only due to the intentionality (understood differently from Husserl). The subject becomes itself in trespassing him/her/self. The true life begins there.

Katarzyna Dworakowska

Podmiot jako dzieło sztuki w twórczości Michela Foucaulta

Słowa kluczowe: estetyka egzystencji, podmiot, władza, *askēsis*, troska o siebie

Keywords: an aesthetics of existence, the subject, power, *askēsis*, the care of the self

Foucault uważany był – i nadal jest – przez wielu badaczy przede wszystkim za teoretyka mechanizmów władzy. Pod koniec życia autor *Słów i rzeczy* stwierdził jednak, z właściwą sobie przewrotnością, że to nie władza, a podmiot był zawsze naczelnym tematem jego prac. „Moim celem – pisał w *The Subject and Power* – było stworzenie historii różnych sposobów poprzez które, w naszej kulturze, istoty ludzkie czyniono podmiotami”¹. Pytaniem, od którego zatem nie sposób uciec, badając twórczość² Foucaulta, jest pytanie o relację między podmiotem a władzą. Odpowiedź na to pytanie nie jest jednak zadaniem łatwym i wciąż dostarcza komentatorom nowych powodów do dyskusji. Tym bardziej że mamy do czynienia z myślicielem, który w swojej ciągłej zmianie masek zdaje się podążać Nietzscheańskim śladem i zastawia sidła na „nieostrożne ptaki”³, pozornie pograżając się w zaprzeczaniu własnym słowom.

Interpretatorzy filozofii Foucaulta – zwłaszcza ci, którzy dopatrują się zerwań wewnątrz jego dzieła – wyodrębniają trzy odrębne okresy w jego myśli. Byłby to, przypomnijmy: okres archeologiczny, poświęcony analizie dyskursu; genealo-

¹ M. Foucault, *The Subject and Power*, w: H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1983, s. 208, drugie wydanie zawierające postówie Foucaulta oraz wywiad z Foucaultem (oba pierwotnie w języku angielskim).

² Pojęcia twórczości w odniesieniu do dzieła Foucaulta używam z całą świadomością jego pełni znaczeń i konsekwencji wynikających z tych znaczeń. Foucault, chociaż odżegnywał się od haseł postmodernizmu, zrównujących w mocy oglądu filozofię i literaturę, niejednokrotnie sam obsadzał się w roli zaledwie opowiadacza pewnych historii.

³ F. Nietzsche, *Przedmowa*, w: *idem, Ludzkie, arcyłudzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2003, s. 5.

giczny, w którym na plan pierwszy wybija się tematyka władzy, oraz ostatnia faza twórczości, której patronuje zagadnienie podmiotowości. Przy czym ten ostatni okres pozostaje najbardziej problematyczny, stawiając przed komentatorami wciąż nowe wyzwania. Niektórzy z nich prezentują tę fazę filozofii Foucaulta jako moment zerwania z dotychczasową koncepcją i zwrot w stronę atakowanego wcześniej antropologicznego punktu widzenia. Przy takim ujęciu sprawy, autor *Nadzorować i karać* jawi się jako nawrócony humanista, który wycofuje się ze stanowiska pozwalającego mu wieścić „śmierć człowieka”. Tadeusz Komendant pisze wręcz o przemianie libertyna w liberała⁴. Lata osiemdziesiąte miałyby także przynieść rezygnację z analizy mechanizmów opresji i skupienie się na badaniu uwarunkowań, które czynią jednostkę wolną.

Wydaje się jednak, że owe cięcia wyznaczające odrębność trzech okresów są pozorne. Argumentem przemawiającym za takim stwierdzeniem jest to, że w każdej z wymienionych faz twórczości Foucaulta obecna jest problematyka władzy. Z tą tylko różnicą, że w okresie archeologicznym oraz „podmiotowym” władza jest rozumiana inaczej niż w okresie genealogicznym. Różnica między tymi dwoma rodzajami władzy zostanie omówiona szczegółowo w dalszej części artykułu. Można więc przyjąć, że kiedy Foucault twierdził, że właściwym celem jego myśli zawsze był podmiot, nie oznacza to unieważnienia wcześniejszych treści, a jedynie to – co znajduje potwierdzenie w jego innych wypowiedziach – iż podmiot jest nierozzerwalnie związany z władzą. Potwierdza to Michał Herer, który pisze, że „nie sposób mówić o podmiocie, nie mówiąc zarazem o relacjach władzy/wiedzy, w ramach której jest on każdorazowo konstruowany”⁵.

Inną ważną kwestią wymagającą rozstrzygnięcia jest wprowadzenie rozróżnienia – które sugeruje sam Foucault – między „człowiekiem”, „istotą ludzką” a „podmiotem”. Foucault nie trzyma się jednak sztywno tej terminologii, podobnie jak to się dzieje w przypadku terminologii pozwalającej na rozróżnienie dwóch fundamentalnych ujęć władzy. Czym jest zatem „podmiot”? Wydaje się, że to, co autor *Historii seksualności* nazywa podmiotem, można określić jako zasklepione oddziaływanie sił oraz wpływów społecznych, kulturowych i politycznych, uformowane i wyartykułowane na mocy obowiązujących dyskursów. Foucaultowski podmiot jest zatem zawsze uwarunkowany historycznie. Między

podmiotowością występującą w praktykach starożytnych Greków a współczesną podmiotowością istnieje przepaść nie do pokonania. Można zaryzykować stwierdzenie, że jedyną niezmienną Foucaultowskiej podmiotowości pozostaje jej zależność od praktyk dyskursywnych i pozadyskursywnych; podmiot jest przecież zawsze poddanym. W przywoływanym już *The Subject and Power* Foucault przypomina dwa znaczenia pojęcia podmiotu: poddany komuś innemu poprzez kontrolę i zależność oraz przywiązany do własnej tożsamości poprzez świadomość i samowiedzę. „Oba znaczenia sugerują formę władzy, która podporządkowuje i czyni przedmiotem”⁶ – pisze Foucault⁷.

„Człowiek” – czy też raczej figura człowieka – byłby „obliczem z piasku”⁸, jedną z historycznych masek podmiotu, które przywdziewa on w trakcie gry w „człowieczeństwo” uprawianej za pomocą nauk humanistycznych. Figura człowieka ma zarówno swój historyczny początek, jak i koniec, choć, jak przyznał później autor, koniec ten nie nastąpi tak szybko, jak mu się wcześniej wydawało. Tej myśli sformułowanej w 1966 roku w *Słowach i rzeczach* Foucault nie porzuci także później, kiedy jego uwaga skupi się na zagadnieniach związanych z biowładzą. W wykładach z lat 1977-1978, noszących tytuł *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, myśliciel określa człowieka mianem „pewnej figury populacji”⁹, stwierdzając: „[...] temat człowieka, tak jak występuje on na gruncie nauk humanistycznych, które analizują go jako istotę żywą, pracującą jednostkę i podmiot mówiący, wiąże się ściśle z wyłonieniem się populacji jako korelatu władzy i przedmiotu wiedzy”¹⁰.

Więcej trudności przysparza uchwycenie tego, czym miałyby być „istota ludzka”. Przypisywane jej tradycyjnie funkcje, na czele z funkcją poznawczą, w twórczości Foucaulta zostały przejęte przez „podmiot”. Zamknięcie „istoty ludzkiej” w schemacie czysto biologicznym wydaje się jednak zbyt dużym

⁶ M. Foucault, *The Subject and Power*, op. cit., s. 212.

⁷ Język polski nie jest w stanie oddać pełni znaczenia angielskiego oryginału, gdyż rozdziela semantycznie trzy obszary znaczeniowe, które zarówno w języku angielskim, jak i francuskim zlewają się w jedno, a mianowicie: podmiot-przedmiot-poddany. Próbę rozwarstwienia polskiego pojęcia „podmiot” w takim znaczeniu, w jakim jest współcześnie używany, a więc jednoznacznie pozytywnym, podjął K. Okopień w książce *Podmiot czyli podrzutek* (wydanej przez WFiSUW, Warszawa 1997). Przypomniał on, że pierwotnie podmiot oznaczał właśnie podrzutka, bękarta, kogoś, kto podstawa się w miejsce nienależące do niego.

⁸ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 347.

⁹ *Idem*, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja. Wykłady w Collège de France 1977-1978*, przeł. M. Herer, Warszawa 2010, s. 101.

¹⁰ *Ibidem*, s. 100.

⁴ T. Komendant, *Przedmowa: Testament Michela Foucaulta*, w: M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Warszawa 1995, s. 9.

⁵ M. Herer, *Ostatni Foucault – myśl nieoswojona*, „Orgia myśli”, magazyn on-line, www.orgiamysli.pl (dostęp: 20.11.2012).

uproszczeniem. Chociaż takie ujęcie sugeruje powracający wielokrotnie w twórczości Foucaulta wątek ciała. Ciała w jego czysto fizycznym wymiarze, a zatem tego, które poddawane jest kaźni, czy tego, które ginie na wojnie. Być może jednak należałoby wprowadzić tu rozgraniczenie między biologicznością a zewnętrżnością. Foucault nazywa duszę więzieniem ciała¹¹ nie po to, aby ustanowić odwrócenie w binarnym układzie cielesności i duchowości, ale po to, aby dokonać depotencjalizacji wewnętrzności. Zgadza się on tutaj z Nietzschem¹², który w *Genealogii moralności* opisuje powstanie duszy: „Wszystkie instynkty, które nie wyładowują się na zewnątrz, **zwracają się do wewnątrz** – nazywam to **uwewnętrżnieniem** człowieka: dopiero dzięki temu uwewnętrżnieniu instynktów wzrosło w człowieku to, co później będzie nazywane jego «duszą»”¹³. Istota ludzka byłaby zatem ciałem, ale ciałem będącym czymś więcej niż tkanki i krew, rządzone prawem natury.

Rozróżnienie to pozwala stwierdzić, że oczekiwanie na „śmierć człowieka” oznacza „śmierć” podmiotu w jego ustalonym przez Kartezjusza kształcie, nie zaś unicestwienie samego zagadnienia podmiotu. Innymi słowy, dopiero „śmierć człowieka” – na gruncie przygotowanym przez Nietzschego – umożliwia zapytanie na nowo o podmiot. Wspominana już różnica między greckim a współczesnym rozumieniem podmiotu nie jest tylko różnicą między greckim *hypo-keimenon* a kartezjańskim *cogito*. Zasadza się ona przede wszystkim na sposobie konstruowania podmiotowości.

W swoich wcześniejszych dziełach, zwłaszcza tych z okresu genealogicznego, Foucault przedstawia podmiot jako rezultat oddziaływań władzy. Podmiot jest „robiony” przez techniki władzy, a proces upodmiotowienia zawsze jest tu związany z opresją. W jaki jednak sposób zagadnienie wytwarzania podmiotowości jest obecne w ostatnim etapie twórczości francuskiego filozofa? W owym czasie Foucault analizuje historię starożytnych Greków i Rzymian, wydobywając z niej ideał „troski o siebie” jako naczelną postulat, który towarzyszył starożytnym. Pojawia się także – będąc zarazem odpowiedzią na zadane wcześniej pytanie – koncepcja estetyki egzystencji, związana z tym ideałem, a oparta na koncepcji podmiotu, który kształtuje własne życie, czyniąc z niego dzieło sztuki. Zmiana w sposobie konstruowania podmiotowości jest wyraźna. Nie oznacza

¹¹ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa 2009, s. 31.

¹² Zbieżność tę podkreśla także T. Komendant; por. *Testament Michela Foucaulta*, op. cit., s. 7.

¹³ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 90.

ona jednak unieważnienia wcześniejszych myśli, a jedynie pewne przesunięcie. Potwierdzeniem mogą być tutaj słowa samego Foucaulta, który w wywiadach wyjaśniał, że nie zmienił perspektywy, a jedynie dodał nowe wątki, a także że wcześniej zajmował się „podmiotem pasywnym”, który jest wytwarzany przez techniki dominacji, a teraz interesuje go podmiot, który sam wytwarza siebie za pomocą technik siebie¹⁴. We *Wprowadzeniu do Użytku z przyjemności*, Foucault stwierdza, że aby analizować to, co zwie się „podmiotem” – „należało szukać form i modalności stosunku do siebie, dzięki którym jednostka konstytuuje się i uznaje siebie za podmiot”¹⁵. Na podkreślenie zasługuje to, że w obu przypadkach – tzn. w przypadku podmiotu pasywnego, jak i aktywnego – mamy do czynienia właśnie z pojęciem technik, którego to pojęcia Foucault używa konsekwentnie. W wywiadzie zatytułowanym *Strukturalizm i poststrukturalizm* przyrównuje on, pod względem ich racjonalności, starożytne techniki siebie do technik produkcji¹⁶.

Przy takim ujęciu zagadnienia podmiotowości powraca pytanie o władzę, o to, czym jest władza. To pytanie stawia sam sobie Foucault w wykładach *Trzeba bronić społeczeństwa* z 1976 roku i zaraz dodaje, że nie może i nie chce na nie jednoznacznie odpowiedzieć, ponieważ taka odpowiedź zwięzłaby i zamknęła całość jego dzieła, i dlatego zamiast podawać definicje, woli skupić się na „jak” władzy¹⁷. Jednocześnie w pochodzącej z tego samego roku *Woli wiedzy* pisze o potrzebie nowej analityki władzy, która zrywałaby z modelem jurydycznym, czyli takim, który rozlokowuje na dwóch przeciwległych biegunach figurę suwerena i jego poddanych. Model ten koncentruje się na samym wypowiedaniu prawa i na działaniu zakazu. Tymczasem pomija to, co jest niejawne i „produkcyjnie efektywne”¹⁸. Pomija zatem ten rodzaj władzy, która zamiast, w blasku swej jawności, mówić „nie”, mówi „tak”, odżegnując się jednocześnie od jakichkolwiek związków z tym, co zwie się władzą. „Przynajmniej w naszym społeczeństwie – pisze Foucault – ogólną formą możliwości zaakceptowania władzy jest jej poj-

¹⁴ M. Foucault, *Sexuality and Solitude*, w: *idem, Ethics. Essential Works of Foucault 1954-1984*, vol. I, P. Rabinow (ed.), London, 2000, s. 177.

¹⁵ *Idem, Historia seksualności*, op. cit., s. 146.

¹⁶ Wywiad *Strukturalizm i poststrukturalizm*, w: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa-Wrocław 2000, s. 304.

¹⁷ *Idem, Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France 1976*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 25.

¹⁸ *Idem, Historia seksualności*, op. cit., s. 78.

mowanie jako czystego ograniczenia wolności”¹⁹. Tymczasem władza udająca, że władzą nie jest, wydaje się o wiele bardziej niebezpieczna właśnie poprzez swoją skrytość. Nowa analityka władzy, którą proponuje Foucault, wychodzi od postulatu, który filozof formułuje następująco: „[...] przestańmy o niej myśleć w kategoriach prawa, zakazu, wolności i suwerenności”²⁰. Czym jest zatem władza? Foucault zaznacza, że nie ma na myśli ani zespołu instytucji państwowych, ani jednostki czy grupy osób panujących nad innymi. Władza jest raczej grą wielości stosunków siły, które organizują daną dziedzinę życia. Takie jej ujęcie pozwala na stwierdzenie, że władza jest wszechobecna, ale jej wszechobecność nie polega na potędze jedności, która narzuca samą siebie, ale na wytwarzaniu się w każdej chwili i w każdym punkcie. Jeżeli władza jest wszędzie – zapewnia filozof – to nie dlatego, że obejmuje sobą wszystko, ale dlatego, że zewsząd się wyłania²¹. Władza jest zatem rodzajem sieci, czymś bezosobowym, czymś, czego nie można mieć, a co jedynie przechodzi przez nasze ciała²².

Wydaje się także, że pojęcie władzy w myśli Foucaulta przybiera – co zostało już zasygnalizowane na początku – dwojaką postać. W okresie archeologicznym i „podmiotowym” władza oznaczałaby każdą konfigurację stosunków siły, która organizuje przestrzeń gry. W takim ujęciu opór – który jest ważnym elementem w myśli filozofa – byłby integralną częścią władzy, stanowiąc równoważną część gry. Tak rozumiana władza nie zostawiałaby także żadnej wolnej od siebie przestrzeni. Zwycięstwo tego, co stawia opór, nie oznaczałoby wprowadzenia nowych zasad gry, a jedynie rekonfigurację sił. W okresie genealogicznym natomiast władza utożsamiona byłaby z dominacją. W tym przypadku opór oznaczałby przeciwieństwo władzy obecnej w przestrzeni, do której ona nie dosięga, byłby zatem siłą zewnętrzną i obcą wobec tego, co dominuje. Wprowadzenie tego rozróżnienia pozwala zrozumieć tak odmienne stanowiska interpretacyjne dotyczące późnych dzieł Foucaulta, w których *de facto* nieobecne są praktyki władzy dyscyplinującej.

Scharakteryzowane tu dwa ujęcia władzy odpowiadają dwóm poziomom, na których rozgrywa się myśl Foucaulta. Pierwszy byłby poziomem ontologicznym. Poziomem założonym, którego Foucault nie rozpatruje, ale który pozwala dostrzec ciągłość i spójność jego myśli. Wskazówką umożliwiającą przyje-

¹⁹ *Ibidem*, s. 79.

²⁰ *Ibidem*, s. 82.

²¹ *Ibidem*, s. 84.

²² M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, op. cit., s. 38 i n.

cie tego poziomu byłyby deklarowany przez Foucaulta nietzscheanizm. Drugim poziomem byłyby zaś poziom społeczno-polityczny, stanowiący swego rodzaju warstwę praktyk, które są historycznie uwarunkowane i które rozgrywają się na powierzchni. Władza dyscyplinująca jest jedną z rozgrywek władzy, jedną z jej strategii, tak jak władza suwerena czy biowładza.

Zatem nieobecność władzy dyscyplinującej nie oznacza nieobecności władzy organizującej przestrzeń gry, która to, będąc subtelna i dyskretna, pozostaje jednak władzą. Czym jednak jest owa siła organizująca przestrzeń gry? We *Wprowadzeniu do Użytku z przyjemności* Foucault całą swoją twórczość charakteryzuje następująco: „Tak oto po zbadaniu gier prawdy na przykładzie pewnej liczby nauk empirycznych w XVII i XVIII wieku, a następnie gier prawdy w relacjach z władzą na przykładzie praktyk karnych wyłoniło się nowe zadanie: badanie gier prawdy w relacji jednostki do siebie i ustanawianie samego siebie jako podmiotu [...]”²³. Cała jego twórczość to zatem badanie gier prawdy, gier prawdziwości i fałszywości, „poprzez które – jak stwierdza filozof – byt konstytuuje się historycznie jako doświadczenie, to znaczy jako coś, co może i musi podlegać myśleniu”²⁴. Można zatem powiedzieć, że to właśnie prawda jest ową władzą organizującą przestrzeń gry. Nie bez znaczenia byłyby tu także słowa Nietzschego, który wolę prawdy i wiedzy współczesnych mu nazywa wolą panowania, a zatem, na bardziej źródłowym poziomie, wolą mocy. Jego Zaratustra poucza:

Ale wszystko ma się wam poddać i ugiąć przed wami!
Tego chce wasza wola: by stało się gładkie i posłuszne
duchowi, jako jego zwierciadło i odzwierciedlenie.
Oto cała wasza wola, najmędrsi, wola mocy, choćbyście
mówili o dobru i złu, i o poważnych wartościach²⁵.

Co sprawia jednak, że to właśnie prawda, a nie kłamstwo czy fałsz, jest uprzywilejowaną siłą? Z pewnością wpisana w nią konkluzywność, a także pewna zasada jawności. Być może zatem prawda jest ogólną formułą porządku i obecności zasad tego porządku, które czynią ludzką grę zrozumiałą, a przez to możliwą.

Wracając jednak do starożytnych technik siebie i towarzyszącej im estetyki egzystencji, czyli do tego punktu, w którym niektórzy komentatorzy pism

²³ M. Foucault, *Historia seksualności*, op. cit., s. 146.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra*, przeł. S. Lisiecka, Z. Jaskuła, Łódź, (brw.), s. 123.

Foucaulta dopatrują się wolnej od władzy przestrzeni²⁶, należy powiedzieć, że na temat samej estetyki istnienia Foucault nie wypowiada się zbyt szczegółowo. Jest ona jednak bardzo silnie wpleciona w całość praktyk upodmiotawiania. Technikami siebie, które były związane z realizacją zadania „troski o siebie”, Foucault nazywa sposoby oddziaływania istoty ludzkiej na samą siebie. Filozof opisuje je jako techniki pozwalające jednostkom, za pomocą własnych środków albo przy pomocy innych ludzi, dokonywać pożądanых zmian na własnych ciałach, myślach, zachowaniach oraz sposobie bycia. Celem tak rozumianych zabiegów było osiągnięcie pewnego ideału doskonałości²⁷. Techniki siebie związane były ze sferą moralności i regulowania aktów seksualnych, dotyczyły konstytuowania się podmiotu moralności. Przy czym Foucault przeciwstawia tu moralność obecną u starożytnych – moralności, która pojawiła się wraz z chrześcijaństwem. Różnica dotyczyła jednak nie treści moralnych, ponieważ te, zdaniem Foucaulta, były do siebie zbliżone, ale samego sposobu konstruowania podmiotu moralnego. „Foucault – pisze Herer – nieustannie podkreśla różnicę między «ujarzmieniem», jakiemu przyjemności cielesne zostają poddane w Grecji, a podejściem charakterystycznym dla świata chrześcijańskiego. [...] W grę wchodzi nie tyle przesunięcie granicy zakazu, ile całkiem inna problematyka²⁸. Starożytna etyczność kładła nacisk przede wszystkim na formy stosunku jednostki do siebie, a zatem właśnie zabiegi pozwalające przekształcać samego siebie. Sens stosunku jednostki do samej siebie wyrażał się w ideale *askēsis*²⁹, a zatem ideale nieustannego ćwiczenia się w sztuce życia. Istotą tych „zabiegów koło siebie” było panowanie nad sobą w duchu wstrzemięźliwości, nie zaś wyrzeczenie się aktów seksualnych³⁰. Na gruncie moralności chrześcijańskiej reguła wstrzemięźliwości wiązała się z rezygnacją, w myśli starożytnej była zaś pewną „sztuką użytkowania”. Sztuką, która pozostawiała jednostce swobodę co do wyboru konkretnych środków, mających pomóc w jej urzeczywistnieniu. Moralna refleksja starożytności zmierzała zatem ku stylizacji zachowania i estetyce egzystencji. Foucault w *Historii seksualności* wyjaśnia tę różnicę następująco: „[...] ograniczenie aktywności seksualnej przedstawia się jako rodzaj

²⁶ Za taką interpretacją opowiada się między innymi U. Zbrzeźniak w książce *Michel Foucault. Ku historycznej ontologii nas samych*, Warszawa 2010.

²⁷ M. Foucault, *Techniki siebie*, w: *idem, Filozofia, historia, polityka*, *op. cit.*, s. 249.

²⁸ M. Herer, *op. cit.*

²⁹ Ideał ascezy został później przejęty i zmodyfikowany przez chrześcijaństwo.

³⁰ M. Herer, *op. cit.*

otwartego wymogu, co można łatwo stwierdzić – ani medycy udzielający porad co do sposobu życia, ani moralisci wymagający od męża respektowania małżonki, ani ci wreszcie, którzy udzielają wskazówek, jak trzeba się zachowywać przy kochaniu chłopców, nie powiedzą nigdy zbyt dokładnie, co należy robić, a czego robić nie należy, gdy chodzi o akty czy praktyki seksualne³¹. Powodem tego milczenia nie był jednak – jak zapewnia filozof – wstyd czy rezerwa wobec tych zagadnień, a przekonanie, że ćwiczenie się w umiarze oznacza ćwiczenie się w wolności. Przy czym wolność oznacza w tym przypadku panowanie człowieka nad samym sobą. Przejawia się ono w sposobie zachowania się podmiotu, w sposobie, który wyznacza jego stosunek do siebie w ramach stosunku do innych. Ocenie moralnej podlegała zatem postawa jednostki wobec przyjemności seksualnych, nie zaś one same.

W wywiadzie udzielonym Dreyfusowi i Rabinowowi Foucault przyznawał, że tym, co uderzyło go w greckiej etyce, był nacisk położony przede wszystkim na konduktę, na relację ze sobą i z innymi, nie zaś na religijne zagadnienia. Pytania o charakterze eschatologicznym czy też dotyczące natury bogów były dla Greków nie tylko mało istotne, ale także nie wiązały się bezpośrednio z zagadnieniami etycznymi. Etyka nie była także wpleciona w żaden instytucjonalny system. Konstytutywną kwestią dla greckiej etyczności – podsumowuje Foucault – była natomiast właśnie estetyka egzystencji³².

Obok estetyki egzystencji, związanej ze starożytnymi technikami siebie, w twórczości Foucaulta – a do tej zaliczyć należy zarówno jego wykłady w Collège de France, jak i liczne wywiady, których udzielał – obecny jest także wątek bardziej osobisty, który sam autor określa mianem estetyzacji, a który związany jest z jego pisarstwem i postawą życiową. Jednym z pytań, które nasuwają się w tym miejscu, jest pytanie o to, czy owa estetyzacja w obu przypadkach jest jednym i tym samym sposobem czynienia z siebie dzieła sztuki? Niektórzy badacze tak właśnie ją traktują³³. Jednak przyjęcie takiego punktu widzenia oznaczałoby, że Foucault nie wystrzegł się czegoś, co można by nazwać „błędem źródła”, czyli założeniem, że istnieje w przeszłości jakiś wzorotwórczy punkt odniesienia, jakieś domostwo bardziej wolnego sposobu istnienia, które to, w tym konkretnym przypadku, zostało zniszczone przez chrześcijaństwo poprzez

³¹ M. Foucault, *Historia seksualności*, *op. cit.*, s. 232.

³² Wywiad z M. Foucaultem z kwietnia 1983 r., w: H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *op. cit.*, s. 231.

³³ Do takiego stanowiska zdaje się przychylić między innymi M. Kwiek w książce *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, Poznań 1999.

zastąpienie estetyki istnienia hermeneutyką podmiotu. Jest to jednak mało prawdopodobne, chociażby dlatego, że właśnie ten błąd Foucault dostrzegał zarówno u Nietzschego, jak i u Heideggera, myślicieli, którzy – jak sam przyznawał – wywarli duży wpływ na jego filozofię i którzy „lepsze wczoraj” dostrzegali w kulturze presokratejskiej. Foucault zdecydowanie nie podzielał ich fascynacji światem antycznym, twierdząc, że Grecy byli „całkiem przeciętni”, „ani zachwycający, ani godni naśladowania”³⁴.

Argumentem przemawiającym za tym, że mamy jednak do czynienia z dwiema różnymi estetykami (choć niewątpliwie łączą je pewne wątki i pojęcia), jest niemożność oddzielenia starożytnej estetyki istnienia od kształtującego ją kontekstu historycznego. Wydaje się zatem, że starożytny sposób konstytuowania podmiotu poprzez stylizację istnienia nie jest zaferowanym przez autora przykładem do naśladowania, który stanowiłby remedium na problemy współczesności. Zdaniem Foucaulta, nie można dokonać prostego przełożenia i zastosować formułę wypracowaną w danym kontekście historycznym do innej rzeczywistości społecznej. „To, czym chcę się zajmować – deklarował Foucault – to nie historia rozwiązań [...]. Chciałbym stworzyć genealogię problemów, genealogię *problématiques*. Nie chodzi mi o to, że wszystko jest złe, ale że wszystko jest niebezpieczne, a to nie jest to samo”³⁵. Grecka podmiotowość byłaby zatem nie członem alternatywnym wobec współczesnego podmiotu, a raczej po prostu przykładem innej podmiotowości. Przykładem innego sposobu jej konstruowania. Najważniejsza jednak rola, jaką odgrywałby ten przykład, polegałaby na otwarciu przestrzeni – być może przestrzeni jedynej dostępnej jednostce wolności czy zmiany – niepokojącej świadomości istnienia owego „innego”.

Świadomość „innego” powraca w pojęciu estetyzacji, którą Foucault wiąże ze swoją pracą intelektualną i przekształcaniem siebie. Jej zasadą nie jest jednak umiar, towarzyszący starożytnej koncepcji estetyki istnienia, a raczej ciągłe próbowanie, spełniające rolę modyfikującego doświadczenia siebie w grze prawdy. Wyjaśniając przyczyny podejmowania badań uwzględniających wciąż nowy punkt widzenia, Foucault tłumaczył, że główną siłą motywującą go do tych poszukiwań była „ciekawość pozwalająca uciec od samego siebie”³⁶. „Cóż byłby wart upór wiedzy – pisał dalej Foucault – gdyby zapewniać miał tylko przyrost

³⁴ Cyt. za: M. Herer, *op. cit.*

³⁵ Wywiad z M. Foucaultem z kwietnia 1983 r., w: H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *op. cit.*, s. 231.

³⁶ M. Foucault, *Historia seksualności, op. cit.*, s. 148.

poznania, a nie – w pewien sposób i najlepiej jak można – zatracenie się poznającego? Są takie chwile w życiu, gdy koniecznie trzeba sprawdzić, czy można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzegać inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać”³⁷. W zgodzie z tą wypowiedzią pozostaje także definiowanie samej filozofii jako przemieszczania i transformacji ram myślenia, modyfikacji zastanych wartości, aby myśleć i działać inaczej, aby stać się kimś innym niż do tej pory³⁸.

Wydaje się, że tym, od kogo Foucault chciałby uciec, jest figura i podmiotowość autora – Michela Foucaulta. W jednym z najczęściej cytowanych fragmentów *Archeologii wiedzy* ujawnia on, że pisze po to, by nie mieć twarzy, a jakiegokolwiek pytania o to, kim jest autor, czy też żądania, aby pozostał niezmienny, nazywa moralnością stanu cywilnego, która powinna rządzić jedynie naszymi dokumentami. Istotą owych zmian jest deesencjalizacja tożsamości podmiotu. Zmiany masek, w których Foucault ćwiczy zarówno siebie, jak i swojego czytelnika, wskazują na to, że zawsze mamy do czynienia z dziełem nieskończonym oraz, co ważniejsze, że istota owej estetyzacji nie leży w dziele, ale w ciągłym ruchu próbowania, transgresji, rozbijania, rozszczepiania jedności prawdy, przede wszystkim tej, która definiuje naszą tożsamość, nie zaś, jak w przypadku starożytnych technik siebie, wypełnia jej postulat. Jeśli zatem Nietzsche twierdził, że nie możemy skończyć pocieszeni, nie możemy pozwolić się ukołysać metafizycznej pocieszce, to Foucault z pewnością zgodziłby się ze stwierdzeniem, że nie możemy skończyć upodmiotowieni. Czy jednak ten ciągły ruch wstrząsający podmiotem i zagrażający mu nieustannie nie jest tak samo niebezpieczny dla istoty ludzkiej? Język podpowiada, że jest i że nie może być inaczej, skoro zadaniem jest utrzymanie się w nie-istocie.

W jednym z wywiadów Foucault prowokacyjnie wyznał, że wiedza nie może dla nas nic zrobić, że nie jest ona w stanie zmienić świata. Po czym dodał:

„Nie jestem zainteresowany akademickim statusem tego, co robię, ponieważ moim problemem jest moja własna przemiana. To jest także powód, dla którego, kiedy ludzie mówią, „Myślałeś to parę lat temu, a teraz mówisz coś innego”, odpowiadam im: „Cóż, czy myślicie, że haruję przez te wszystkie lata po to, aby mówić to samo i pozostać niezmiennym?” Ta transformacja samego siebie przy wykorzystaniu

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Wywiad *Le philosophe masqué* udzielony „Le Monde” w kwietniu 1980, <http://libertaire.free.fr/MFoucault189.html> (dostęp: 25.11.2012).

własnej wiedzy jest, jak sądzę, dość bliska estetycznemu doświadczeniu. Po cóż malarz miałby pracować, gdyby nie przemieniało go jego malarstwo?³⁹

Wiedza, nierozzerwalnie związana z władzą, których to korelat ma moc konstytuowania podmiotu, staje się tu za ledwie narzędziem. Narzędziem nie „w ręku” władzy, ale narzędziem, którym posługuje się poddany, ten podmiot-przedmiot. Te przeobrażenia zawsze jednak oznaczają spotkanie z granicą. Te próby zawsze mają w sobie coś z prawdziwej próby ognia, która za każdym razem jest sprawą życia i śmierci.

Subject as a Piece of Art in the Philosophy of Michel Foucault

Summary

The aim of this essay is an attempt to analyze the issue of an aesthetics of existence in Foucault's thought. This required answering the question about relation between subjectivity and power as well as searching for definitions of these notions. There were pointed out two paths of thinking about power and the issue of the manner of producing the subject that is essential for question about the subject. The answer was an important indication that throws light on the problem of a change of Foucault's position toward the philosophy of the subject. The second part of the essay is devoted to examine the Greek care of the self and the idea of *askēsis* as well as the concept of aestheticism which is, in Foucault's writings, relevant to the work of this philosopher.

³⁹ Wywiad udzielony w języku angielskim przez M. Foucaulta 22 czerwca 1982 r., w: M. Foucault, *Ethics. Essential works of Foucault 1954-1984, op. cit.*, s. 131.

Piotr Pasterczyk

Fenomenologiczna kategoria rzeczowości w antropologii Hansa Eduarda Hengstenberga

Słowa kluczowe: byt ludzki, fenomenologia, ontologia, decyzja moralna, egzystencjalizm
Keywords: human being, phenomenology, ontology, moral decision, existentialism

W antropologicznej koncepcji Hansa Eduarda Hengstenberga skrzyżowały się dwie tendencje: fenomenologiczny punkt wyjścia oraz decyzja powrotu do ontologicznej formy refleksji o człowieku, wyznaczonej przez *philosophia perennis*¹. Hengstenberg był nie tylko najwybitniejszym uczniem jednego z inspiratorów ruchu fenomenologicznego – Maxa Schelera – ale także mimowolnym świadkiem pojawienia się najbardziej znaczących rozwiązań fenomenologicznych swego czasu, których autorami byli Edmund Husserl oraz Martin Heidegger. Fenomenologii zawdzięczał niezwykle kreatywny punkt wyjścia swojej filozoficznej antropologii, która w drugiej połowie dwudziestego wieku osiągnęła apogeum swojej popularności w niemieckiej przestrzeni językowej, doczekując się czterech wydań². Niemiecki antropolog rozwijał swoją myśl nie tylko w czysto fenomenologicznej przestrzeni pojęć wypracowanych przez Schelera i Husserla, ale, podobnie jak Heidegger, zdecydował się na powrót do ontologii. W odróżnieniu od twórcy ontologii fundamentalnej poszukiwał jednak, za pomocą narzędzi fenomenologicznych, jedynie nowej ścieżki dostępu do starych pojęć, wypracowanych przez metafizykę starożytną i scholastyczną. Jest to powrót kreatywny, naznaczony intensywną krytyką tak fundamentalnych pojęć klasycznej metafizyki, jak Arystotelesowska teoria aktu i możliwości, oraz próbą

¹ P. Pasterczyk, *Hengstenberg*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 332.

² Ostatnie wydanie miało miejsce w roku 1984, por. H.E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, München-Salzburg 1984.

fundacji nowej koncepcji ontologicznej, tzw. ontologii konstytucji³. Dlatego hermeneutyczna fenomenologia Martina Heideggera nie stanowi w tym kontekście jedynie historycznego tła dla zamierzenia Hengstenberga, ale jest jego kontrastem i normatywnym horyzontem. Głównym zamierzeniem obu niemieckich filozofów było bowiem wypracowanie współczesnego rozumienia pytania o sens bytu/bycia. Odpowiadając na to pytanie, Heidegger nie powraca do ustalonych historycznie ontologicznych form rozumienia rzeczywistości, ale raczej do pierwotnego greckiego pytania o byt jako taki. Jak pisał już Platon: „Od dawna bowiem, rzecz jasna, wiadomo wam, co macie na myśli używając wyrażenia bytu-jącego. My wszakże, którzy swego czasu sądziliśmy, że je rozumiemy, popadliśmy teraz w kłopot”⁴. Dlatego poniższa **analiza pojęcia rzeczowości** jako fenomenologicznego punktu wyjścia antropologii Hengstenberga będzie jednocześnie dyskusją tego filozoficznego stanowiska z punktu widzenia fundamentalnej ontologii Martina Heideggera.

1. Określenie pojęcia rzeczowości

Centralnym pojęciem fenomenologicznym, ukutym przez Hengstenberga na potrzeby swojego projektu filozoficznego, jest pojęcie rzeczowości (*Sachlichkeit*). Rzeczowość jest postawą człowieka, zwracającą się do przedmiotu z uwagi na niego samego, a nie z uwagi na korzyść, którą może on przynieść. Taka postawa obejmuje totalność ludzkich możliwości reagowania na świat, do których w klasycznej, przejętej przez Hengstenberga antropologii, należą intelekt, wola i emocje. Postawa rzeczowa ma raz charakter intelektualnego oglądu, raz praktycz-

³ Głównym projektem filozoficznym Hengstenberga pozostaje fenomenologiczna restauracja istoty ontologii wywodzącej się z przyrodniczo i naukowo naznaczonej myśli Arystotelesa. Jest to pewien paradoks, gdyż w swoich najważniejszych publikacjach Hengstenberg intensywnie polemizuje z Arystotelesem, zarzucając Stagirycie kauzalizm oraz przyrodniczy, a nie *stricte* filozoficzny punkt wyjścia; por. H.E. Hengstenberg, *Seinsüberschreitung und Kreativität*, Salzburg-München 1979, s. 61-62; *idem*, *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*, Dettelbach 1996, s. 87-99. Ta fenomenologiczna modyfikacja ontologii klasycznej oparta przede wszystkim na kategorii sensu jest analogiczna do heideggerowskiego pytania o sens bycia. Jednak to ostatnie stanowi już nie modyfikację, ale fundamentalnie nowy punkt wyjścia w filozofii, wypracowany w intensywnej polemice z najważniejszymi pozycjami filozofii od Parmenidesa do Kanta. Tego samego nie można powiedzieć o ontologii konstytucji Hengstenberga, której niewątpliwie początki można odnaleźć już w teorii duszy Platona.

⁴ Platon, *Sofista* 244 a.

nego działania, a raz emocjonalnego wartościowania, przy czym jako taka nie będzie ona nigdy samym aktem intelektu, samym działaniem czy też czuciem⁵. Już w tym wstępnym opisie postawy rzeczowej ukazuje się najważniejszy punkt ontologicznej myśli Hengstenberga, jaką jest jego teoria konstytucji. Wszystkie trzy momenty składające się na istotę człowieka – tak jak trzy elementy *psyche* u Platona – są momentami konstytuującymi całość i jedność ludzkiej osoby. Brak jednego z nich jest jednocześnie brakiem całości.

Rzeczowość jest zdolnością wyłącznie ludzką i stanowi charakterystyczną cechę odróżniająca człowieka od zwierząt. Typowe dla zwierząt „miejsce” przebywania określa Hengstenberg jako środowisko (*Umwelt*), odróżniając je wyraźnie od ludzkiej egzystencji, mającej charakter świata (*Welt*). Zwierzę nie jest w stanie przekroczyć granic swojego środowiska, szczelnie zamkniętego naturalną barierą instynktu, natomiast człowiek przekracza je siłą *logosu* transcendującego granice natury. Hengstenberg idzie w swoim rozumieniu środowiska jeszcze dalej, sugerując, że tak naprawdę **człowiek nigdy nie jest w środowisku**, w sensie życiowej przestrzeni charakterystycznej dla zwierząt, gdyż od początku jest w świecie, będącym typowym wyłącznie dla niego⁶. Przestrzenią przebywania człowieka nie jest ani świat, jako naturalna kategoria przedmiotów, z którymi może on fizycznie obcować, ani nie jest po części tylko jego świat, a po części typowe dla zwierząt środowisko⁷. Człowiek przebywa w świecie, który jest dla

⁵ M.E. Hengstenberg, *Anthropologie, op. cit.*, s. 9.

⁶ *Ibidem*, s. 10-11.

⁷ Hengstenberg posługuje się w swoim opisie *rzeczowości* odniesieniem do pojęć *Welt-Umwelt*, które nawiązują do fenomenologicznej interpretacji świata u Maxa Schelera oraz Martina Heideggera. Szczególnie ciekawa jest w tym przypadku zawarta *implicite* w tekstach Hengstenberga dyskusja z Heideggerem, bazującym na pojęciach *Welt* i *Umwelt* jako na pojęciach w analogiczny sposób wyjaśniających (odkrywających) strukturę *In-der-Welt-Sein*. Heidegger rozróżnia stosunek do świata u przedmiotów materialnych, zwierząt oraz człowieka, sugerując stopniowość takiej relacji (przynajmniej w przypadku zwierząt i ludzi), czemu radykalnie sprzeciwia się w swojej antropologii Hengstenberg. W swoim fryburskim wykładzie z semestru zimowego 1929/30 przeprowadza Heidegger fenomenologiczną analizę świata, wyróżniając bycie kamienia jako bezświatowości (*Weltlosigkeit*), zwierzęcia jako światowe ubóstwo (*Weltarmut*) oraz człowieka jako kształtowanie świata (*Weltbildung*); por. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt a. M. 1992, s. 263. Człowiek według tej fenomenologicznej analizy nie jest częścią świata, ale jego panem i sługą o tyle, o ile jest on wobec niego w stosunku posiadania (w języku niemieckim: *er hat die Welt*). Zwierzę jest natomiast w świat ubogie, co oznacza pewien stopień posiadania, który różny od ludzkiego, wyróżnia się także w stosunku do materialnego przedmiotu takiego jak kamień. Heidegger wskazuje tym samym na **fenomen życia** jako centralny fenomen interpretacji świata, do którego przynajmniej w pewnym sensie mają dostęp także zwierzęta. Nie jest to pogląd nowatorski, ale raczej tradycyjny w sensie nawiązania

niego przestrzeni sensu. Dlatego *rzeczowość* jest w bardziej przybliżonym ujęciu **konspiracją** (*con-spirare*) z przedmiotem, czyli połączeniem się podmiotu i przedmiotu więzią wspólnego rytmu przypominającego fizyczny proces oddychania⁸. Hengstenberg określa to jako spełnienie się przedmiotu (*Mitvollzug*) w relacji do podmiotu i do korespondującej z nim struktury sensu. Ulubionym przykładem rozjaśniającym pojęcie *konspiracji* jest dla niemieckiego antropologa fenomen uczonego badania rzeczywistości, które nie jest ani efektem czystej ciekawości, ani wyrachowanej kalkulacji, tylko spontanicznym oddechem badającego umysłu z sensem ukrytym w badanej przez niego rzeczywistości⁹. *Rzeczowość* nie jest zwykłym fenomenem przypominającym wielość fenomenów towarzyszących ludzkiemu byciu w świecie, ale tzw. **fenomenem pierwotnym** (*Urphänomen*). Tym mianem określa Hengstenberg fenomenalną rzeczywistość niesprowadzalną do żadnej innej fenomenalnej rzeczywistości, co w przypadku rzeczowości oznacza, że jest to **ludzka postawa *sui generis***, której nie sposób zredukować do czegokolwiek innego¹⁰.

2. Kategoria rzeczowości w odniesieniu do fundamentalno-ontologicznego projektu Bycia-w-świecie (*In-der-Welt-Sein*)

Wpływ na pojawienie się fenomenologicznej kategorii rzeczowości w antropologii Hengstenberga miał niewątpliwie Max Scheler ze swoim oryginalnym określeniem istoty ducha oraz duchowego aktu¹¹. Jednak z uwagi na fakt, że fenomenologiczne *curriculum* pojęcia rzeczowości służyło Hengstenbergowi jako wprowadzenie do – opartej na ontologii konstytucji – interpretacji istoty

do Arystotelesowskiej koncepcji duszy jako źródła życia (*psyche*) w jego potrójnym: wegetatywnym, sensorywnym oraz intelektualnym wymiarze. W odróżnieniu od Heideggera, akcentującego pojęcie środowiska (*Umwelt*) jako charakterystyczne określenie opisujące *Dasein* w jego formach bycia przy wewnątrzświatowych bytach, ujmuje Hengstenberg środowisko jako rzeczywistość adekwatną wyłącznie dla opisu zachowania zwierząt. Człowiek od samego początku znajduje się już w swoim świecie i dlatego jest w nim na sposób radykalnie różny od bycia zwierząt w środowisku. Hengstenberg nawiązuje w ten sposób *expressis verbis* do interpretacji świata u Maxa Schelera, w której istotną rolę pełni skierowana na przestrzeń sensu ludzka wolność; por. M. Scheler, *Der Formalismus In der Ethik Und die materiale Wertethik*, Bern 1980, s. 392.

⁸ M.E. Hengstenberg, *Anthropologie*, op. cit., s. 11.

⁹ *Ibidem*, s. 12.

¹⁰ *Ibidem*, s. 13.

¹¹ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Berlin 1956, s. 40.

człowieka, zostanie ono tutaj przedstawione w odniesieniu do opisu człowieka przedstawionego przez Martina Heideggera w *Sein und Zeit*¹². Sam Hengstenberg intensywnie polemizuje z Heideggerem w swoim najbardziej znaczącym dziele wypracowującym ontologię konstytucji¹³. Natomiast świadome odniesienie do Heideggera w kontekście wypracowania pojęcia rzeczowości dotyczy wspomnianego w eseju *Was heisst Denken* określenia bytu jako obecności (*Anwesen-de*) w kontekście rozumienia prawdy jako nieskrytości¹⁴. Powstaje wrażenie, że odniesienie przez Hengstenberga genezy pojęcia *rzeczowości*, jako najbardziej autentycznej formy relacji między człowiekiem i bytem, do egzystencjalnego pojęcia prawdy jest powierzchowne i nie trafia w sedno tego związku. Sam esej *Was heisst Denken* nie jest bowiem poświęcony ogólnemu przedstawieniu prawdy i obecności, ale raczej analizie tożsamości i różnicy ukazującej się w filozofii, nauce i poezji¹⁵. Określeniu Heideggera, na które powołuje się Hengstenberg: *man muss das Seiende sein lassen*, jako postawie *Dasein* oddającej istotę rzeczowości, można przeciwstawić klasyczne pojęcie analityki *Dasein*, a mianowicie pojęcie *Eigentlichkeit* i łączące się z nim nieodłącznie *Uneigentlichkeit*. Wprowadzone przez Heideggera w dziewiątym paragrafie *Sein und Zeit* jako swoisty wstęp do analityki *Dasein*¹⁶, i tłumaczone przez Bogdana Barana na język polski jako **właściwość** i **niewłaściwość**, są sposobami bycia *Dasein* określającymi jego egzystencjalną istotę¹⁷. Istotą *Dasein* jest jego **mojość** (*Jemeinigkeit*), czyli odniesienie tego, co klasycznie ujmowano poprzez treść bytu, do wyłącznie indywidualnej „treści” zawierającej się pod zaimkami osobowymi *ja* lub *ty*¹⁸. Jest nią jego najbardziej własna możliwość, dzięki której *Dasein* może w swoim byciu siebie wybierać w sensie zyskiwania bądź utraty. Komentarz Heideggera do właściwego i niewłaściwego sposobu bycia *Dasein* zwraca uwagę, że w przypadku *niewłaściwego* sposobu nie chodzi w nim o faktyczną utratę czegoś konstytutywnego dla *Dasein*, ale o pełny sposób ukonkretnienia jego zajęć, emocji i zainteresowań¹⁹. Sama para słów: właściwy – niewłaściwy sugeruje jakąś for-

¹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986, s. 41-72.

¹³ M.E. Hengstenberg, *Autonomismus und Transzendenzphilosophie*, op. cit., s. 287-294.

¹⁴ *Idem*, *Anthropologie*, op. cit., s. 23. Por. M. Heidegger, *Was heißt Denken*, Stuttgart 1954, s. 136.

¹⁵ *Ibidem*, s. 127-135.

¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., s. 42-43.

¹⁷ *Idem*, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2005, s. 54.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

mę wartościowania i z pewnością dlatego czasami przypisywano jej sens tego, co zawarte jest tradycyjnie w filozoficznej etyce.²⁰ Takiej konotacji zaprzecza sam autor fundamentalnej ontologii, odgradzając znaczenie swoich egzystencjalnych opisów człowieka od wszelkiego rodzaju antropologii, teologii, psychologii, biologii czy też dotychczasowej szkolnej filozofii²¹. Przedstawione przez Heideggera w trzydziestym ósmym paragrafie *Sein und Zeit* fenomeny: gadania (*Gerede*), ciekawość (*Neugier*) i dwuznaczność (*Zweideutigkeit*) nie opisują w sposób wartościujący *Dasein*, ale dokumentują jeden z niewłaściwych sposobów bytowania *Dasein*, jakim jest tzw. upadanie (*Verfallen*)²².

3. Rzeczowość a moralność

Proponowana przez Hengstenberga kategoria rzeczowości, podobnie jak egzystencjalne sposoby bycia *Dasein* u Heideggera, nie odnoszą się wprost do postaw moralnych. Rzeczowość jest postawą przedmoralną i dlatego nieuwikłaną w wartościujące rozróżnienie między dobrem a złem oraz w spór światopoglądowy. Jednak w odróżnieniu od właściwego i niewłaściwego sposobu bycia *Dasein* u Heideggera, rzeczowe stanowisko wobec świata i wewnątrzświatowych bytów jest dla Hengstenberga wyraźnym zaproszeniem do budowania stosunku moralnego. W swojej opublikowanej po raz pierwszy w 1969 roku *Grundlegung der Ethik* Hengstenberg wyraźnie przesuwając akcenty w rozumieniu rzeczowości w stosunku do publikowanej dziesięć lat wcześniej *Philosophische Anthropologie*, interpretując rzeczowość nie tylko jako stojący poza moralnym dobrem i złem fenomen pierwotny, ale wskazując na jej załączkowy moralny charakter²³. Jest to

możliwe w przypadku, kiedy rozróżniamy między rzeczowością naiwną a rzeczowością wypróbowaną (*bewährte Sachlichkeit*), której owocem jest trwała postawa życiowa, odnosząca się do pewnego rodzaju „obiektywności” ludzkiego poznania jako kategorii opisującej przejście od poznania naiwnego i spontanicznego do poznania metodycznego i teoretycznego²⁴. Hengstenberg polemizuje, oczywiście krytycznie, z teoretycznym terminem obiektywności wykorzystywanym przede wszystkim w przestrzeni wiedzy naukowej, wykluczając ją z filozoficznej interpretacji człowieka jako postawę unicestwiającą możliwość rzeczowego podejścia do świata. Jednak w pewnej analogii do obiektywności można mówić o nie-naiwnej postawie rzeczowej jako swego rodzaju obiektywności praktycznej, której sensem jest wzięcie odpowiedzialności za otaczającą nas rzeczywistość²⁵. W rzeczowym procesie konspiracji ze światem zapada decyzja świadomej o niego troski, której niewątpliwą konsekwencją jest postawa moralnie dobra. Z tego też powodu formalne podobieństwo egzystencjalnych możliwości bycia *Dasein* i pary pojęć rzeczowość – nierzeczowość posiada swoją naturalną granicę w pytaniu o ich charakter wartościujący. Podczas gdy Heidegger na podstawie analityki *Dasein* nie stworzył nigdy żadnej fundamentalnej etyki, czy też jakiegokolwiek wartościującej interpretacji ludzkich postaw, Hengstenberg w wyraźny sposób informuje swoich czytelników, że postawa rzeczowa powinna być załączkiem czynów moralnie dobrych, a postawa nierzeczowa – złych:

Rzeczowość – ewentualnie jej brak, jakim jest nierzeczowość – jest formalną podstawową strukturą każdego ludzkiego stosunku do świata. Pojęciu rzeczowości podporządkowana jest także postawa moralnie dobra [...]. Każda postawa moralnie dobra jest postawą rzeczową, natomiast nie każda postawa rzeczowa jest automatycznie moralnie dobra²⁶.

W powyższym kontekście rzeczowość ukazuje swoją znaczeniową ambiwalencję jako pojęcie z jednej strony odpowiadające egzystencjalnej charakterystyce egzystencjalnej właściwości, ale jednocześnie, z drugiej strony, wyraźnie ciężące ku perspektywie wartościującej. Dwa wybrane przez Hengstenberga przykłady postawy przedmoralnej, będące zarazem typowymi przykładami postawy rzeczowej, są kompatybilne z poziomem analityki *Dasein*. Pierwszy przykład to

²⁰ W sporze o interpretację Heideggerowskiej myśli nawiązującej do wartości nie brak autorów wyrażających przekonanie o możliwości zbudowania etyki na podstawie fundamentalno-ontologicznego paradygmatu; por. A. Kuhn, *Das Wertproblem In den Frühwerken Martin Heideggers und Sein und Zeit*, München 1968; L.J. Hatab, *Ethics and Finitude: Heideggerian Contributions to Moral Philosophy*, „International Philosophical Quarterly” 1995, nr 4, s. 403-417; F.A. Olafson, *Heidegger and the Ground of Ethics. A Study of Mitsein*, Cambridge 1998. Jednak, jak trafnie sugeruje to Krzysztof Stachewicz, Heidegger, nie negując problemu moralności jako takiego, zdecydowanie występował przeciwko etyce opartej na kategorii wartości, negując wprost możliwość ontologicznie rozumianego aksjologicznego fundowania etyki; por. K. Stachewicz, *Problem ugruntowania moralności*, Warszawa 2006, s. 89-90.

²¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 57-64.

²² *Ibidem*, s. 214-230.

²³ H.E. Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik*, Würzburg 1989, s. 36.

²⁴ *Ibidem*, s. 42-53.

²⁵ *Ibidem*, s. 43.

²⁶ *Ibidem*, s. 17.

bawiące się dziecko, drugi to tzw. postawa techniczna (*technische Haltung*)²⁷. Podobnie jak Nietzsche w *Also sprach Zarathustra*, także Hengstenberg w swojej filozoficznej antropologii wskazuje na **dziecko** jako na manifestację wybranej przez siebie kluczowej postawy ludzkiej²⁸. Bawiące się dziecko jest bowiem całkowicie skoncentrowane na przedmiocie swojej zabawy nie z uwagi na jakąś korzyść, z powodu moralnego obowiązku lub z uwagi na jakąś kulturową obligację. Ta koncentracja jest rzeczowa w sensie stopienia się dziecka, przedmiotu jego zabawy i samej zabawy w jedną całość Bycia-w-świecie. **Postawa techniczna** to dla Hengstenberga coś więcej niż zabawa, to radosne stopienie się dziecka – ewentualnie dorosłego człowieka – ze sprawnie funkcjonującym przedmiotem, to spontaniczna radość z funkcjonowania²⁹. Niemiecki antropolog mówi tu nie o dzisiejszej technice jako takiej, której funkcjonowanie bardziej wyobcowuje człowieka z niego samego i zamienia go w część maszyny, ale raczej ma na myśli to, co w fundamentalnej ontologii wyrażone zostało egzystencjalną kategorią **poręczności** (*Zuhandenheit*)³⁰. Byt w sensie rzeczy nie jest nim sam w sobie, ale o tyle, ile jest dla człowieka, który się nim posługuje. W ten sposób u Heideggera jawi się struktura bytu rzeczy jako znajdującego się w świecie, którego jądrem jest *Dasein*. Postawa techniczna, o której mówi Hengstenberg, jest odbłaskiem takiego pierwotnego zespolenia się przedmiotu-narzędzia z człowiekiem nim się posługującym.

Podobnie jak możliwość właściwości jest zawsze związana z możliwością niewłaściwości, tak rzeczowości zawsze towarzyszy nierzeczowość, będąca jej symetryczną odwrotnością. Jak u Heideggera pozwolenie bytowi na bycie realizuje się na dwa egzystencjalne sposoby, tak u Hengstenberga najbardziej adekwatne zwrócenie się do przedmiotu jest logicznie związane z możliwością relacji najmniej adekwatnej. **Postawa nierzeczowa** polega na bezinteresownym zwróceniu się do przedmiotu nieuwzględniającym tego przedmiotu w jego istocie. Przykładem takiej postawy może być pierwszy odruch, przekształcający się w bezinteresowną ludzką nienawiść, kłamstwo lub postawa badacza, który swoje badania jednostronnie wybiera i tłumaczy w taki sposób, aby odpowiadały one z góry założonej tezie. W każdym z powyższych przypadków przedmiot jest wykorzystany i pogwałcony w swojej najgłębszej istocie przez postawę nierzecz-

²⁷ *Ibidem*, s. 17-18.

²⁸ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, München 1999, s. 29-31.

²⁹ M.E. Hengstenberg, *Anthropologie*, op. cit., s. 18.

³⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., s. 69.

wą³¹. Analizując postawę nierzeczową, Hengstenberg dotyka fenomenu tzw. zła bezinteresownego, polegającego na tym, że ktoś bez żadnej korzyści dla siebie oraz bez żadnej racjonalnej motywacji dokonuje dzieła zniszczenia³². Obie postawy są w równym stopniu jakimś fenomenem pierwotnym *sui generis* i nie dają się wyprowadzić z siebie. W równym stopniu rzeczowość i nierzeczowość są efektem podstawowej ludzkiej spontaniczności, od której zaczynają się wszelkie konkretne postawy i działania człowieka. Analogia rzeczowości i nierzeczowości do egzystencjalnego rozróżnienia na właściwość i niewłaściwość nie jest jednak doskonała. Alternatywa rzeczowości i nierzeczowości nie wyczerpuje bowiem wszystkich możliwych pierwotnych postaw człowieka, do których Hengstenberg zalicza także postawę **użyteczną**, będącą zwróceniem się do przedmiotu z uwagi na korzyść podmiotu³³. Przykładem tej postawy będzie zabijanie zwierząt w celu przygotowania posiłku dla człowieka. Zwierzę traktowane jest w tym przypadku nie nierzeczowo, ale użytecznie, gdyż jego śmierć nie jest efektem bezsensownego aktu gwałtu, ale aktu rozumnego, przynoszącego korzyść temu, kto zabija.

4. Decyzja pierwotna (*Vorentscheidung*)

Pierwszorzędną konotacją rzeczowości i nierzeczowości jest wskazanie decyzji, która nie ma ani charakteru czysto intelektualnego, ani czysto wolitywnego, ani czysto emocjonalnego. Wymienione postawy charakteryzują wtórny sposób analizy ludzkich decyzji, oparty już na teoretycznych założeniach filozoficznych lub psychologicznych. Decyzję odnośnie do rzeczowości lub nierzeczowości opisuje Hengstenberg językiem Heideggera, jako o wiele bardziej pierwotną (*viel anfänglicher*) od zwykłych codziennych decyzji i wyborów³⁴, a odnosząc się z kolei do pojęciowości wypracowanej przez Schelera, mówi o tzw. przed-decyzji lub **decyzji pierwotnej** (*Vorentscheidung*)³⁵. Ona sama nie jest jeszcze żadnym działaniem, natomiast jej pierwotny charakter określa wszystkie faktyczne ludzkie działania jako jej konsekwencje. Decyzja pierwotna jest jakimś wydarzeniem w sensie wyznaczenia kierunku przynależącego już do całości działania, gdyż

³¹ M.E. Hengstenberg, *Anthropologie*, op. cit., s. 31.

³² *Ibidem*, s. 27.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, s. 45.

³⁵ *Ibidem*, s. 43.

nie można jej, według Hengstenberga, od tego działania realnie wyodrębnić. Sugestywna ilustracja powyższego stanu to odcinek A – B, oznaczający dowolne działanie ludzkie, które zaczyna się zawsze decyzją pierwotną, umiejscowioną na punkcie A, wyznaczającą co prawda kierunek biegu odcinka, ale jeszcze do niego samego nieprzynależącą³⁶. Piszący z perspektywy interpretacji człowieka jako podmiotu – w znaczeniu, jakie temu pojęciu nadaje filozofia scholastyczna – Hengstenberg nie do końca jest w stanie połączyć w spójną całość fenomen pierwotnej decyzji z obiektywizującą perspektywą czegoś, co jest, jako substancja, nosicielem konkretnych cech. Z drugiej bowiem strony, podmiotu ujętego w perspektywie nietranscendentalnej (odcinek) nie można skleić z jakimś rodzajem postawy transcendentalnej, sugerując niemożliwość ich realnego od siebie wyodrębnienia.

5. Rzeczowość a powrót do podmiotu

Wyrażenie „powrót do podmiotu” posiada swoją konkretną treść między innymi z uwagi na przyczynki fenomenologii XX wieku, które świadomie wycofały się z mówienia o człowieku jako podmiocie (*subiectum*) oraz z mówienia o stosunku człowieka do świata jako stosunku podmiotowo-przedmiotowym. Takim przyczynkiem jest ontologia fundamentalna Heideggera, wprowadzająca w konstelację Bycia-w-świecie, w której *Dasein* nie tylko nie posiada struktury typowej dla tego, co tradycyjnie określone zostało jako *subiectum*, ale nie jest już także podmiotem dla przedmiotów. Niepodmiotowe *Dasein* jest elementem egzystencjalnej całości Bycia-w-świecie, której tożsamość nie ma wiele wspólnego z metafizyczną tożsamością podmiotu. W ontologicznej interpretacji podmiotu, którą stanowczo poddaje krytyce Heidegger, zawiera się pojęcie *subiectum* odnoszące podmiot do substancji jako nosiciela przypadłości. To scholastyczne rozróżnienie było także eksploatowane na sposób teoriopoznawczy poprzez parę pojęć podmiot – przedmiot, określającą typowe dla filozofii scholastycznej rozumienie poznania. „Subiektywny” i „obiektywny” odnoszą się do sposobów, w jakich coś może znajdować się w intelekcie³⁷. Hengstenberg świadomie wybiera

³⁶ *Ibidem*, s. 44.

³⁷ S.K. Knebel, „Subjekt/Objekt”, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 10, Darmstadt 1998, s. 402.

język klasycznej filozofii, przez co jego powrót do konstelacji podmiotu i przedmiotu ma o wiele bardziej reaktywny charakter od nawiązania ponownej łączności z nowożytnym wyrazem filozofii podmiotu u Kartezjusza czy też w niemieckim idealizmie. Opisując decyzje i działania ludzkie za pomocą kategorii rzeczowości i nierzeczowości, używa Hengstenberg języka pierwotnej ontologii podmiotu, mówiąc o zwróceniu się do przedmiotu, o obiektywnym uchwyceniu, przez rzeczowość, bytu jako jej przedmiotu, a przede wszystkim używając pojęcia „kspiracji z przedmiotem”³⁸. Rzeczowość jest bowiem ludzką postawą odpowiadającą na analogiczną do niej strukturę sensu zawartą w przedmiocie objawiającą się tym, co Hengstenberg określa mianem kspiracji z przedmiotem (współlistnienia, zjednoczenia, zatopienia). Jej przykładem jest wspomniane wcześniej bawiące się dziecko lub **rzeczowe badanie naukowe** niemające charakteru utylitarnego. Istnieje takie badawcze zwrócenie się do przedmiotu, które nie pochodzi ani z ciekawości, ani nie jest inspirowane techniczną użytecznością lub też korzyścią samego przedmiotu, ale jest prostym zwróceniem się do tego przedmiotu wyłącznie z uwagi na niego samego. Taka kspiracja, będąca wyrazem rzeczowości, jest możliwa z uwagi na wspomnianą wcześniej analogię bytu przedmiotu i podmiotu. W niej to w sposób wyraźnie widoczny ujawnia się restauracja metafizycznego myślenia podmiotowo-przedmiotowego, zupełnie nieuwzględniająca nie tylko tego, co o ontologicznej różnicy zostało powiedziane przez Heideggera, ale także Kartezjańskiej różnicy między podmiotem jako *res cogitans* a przedmiotem w sensie *res extensa*, do której Hengstenberg w ogóle nie nawiązuje. Podkreśleniem podmiotowego rozumienia człowieka jest inny, często używany przez Hengstenberga przykład na rzeczową kspirację, jakim jest miłość. **Miłość** otwiera na współlistnienie nie z dowolnym przedmiotem, będącym do ludzkiej dyspozycji jako obiekt badawczy lub narzędzie, ale z drugim człowiekiem. Rzeczowość objawia się w akcie miłości w tym, że taki akt z gruntu nie może być utylitarny, ale jest wolnym zwróceniem się do drugiej osoby wyłącznie z uwagi na nią. To, że Hengstenberg wskazuje na stosunek ja – ty jako na możliwy stosunek współlistnienia z przedmiotem, potwierdza w sposób oczywisty tendencję redukującą podmiot do struktury przedmiotowej, nawet jeśli niemiecki antropolog zauważa także, że ludzka osoba nie jest niczym tylko po prostu danym (*bloss Vorhandenes*). Mimo tak wyraźnego wskazania ontologicznego na podmiot jako *subiectum*, fenomenologiczne pojęcie rzeczowości

³⁸ M.E. Hengstenberg, *Anthropologie*, *op. cit.*, s. 12.

wykracza poza scholastyczną terminologię w duchu, jaki parze pojęć właściwy – niewłaściwy wyznaczył Heidegger. Rzeczowość nie utożsamia się bowiem z pojęciem obiektywności ujęcia poznawczego³⁹.

Die phänomenologische Kategorie der Sachlichkeit in der Anthropologie von Hans Eduard Hengstenberg.

Zusammenfassung

Der Artikel setzt sich mit dem von Hans Eduard Hengstenberg verfassten phänomenologischen Begriff „Sachlichkeit“ auseinander. Der deutsche Anthropologe denkt die Sachlichkeit als eine menschliche Haltung, die sich einem Gegenstande um seiner selbst willen zuwendet, ohne Rücksicht auf einen Nutzen. Die Sachlichkeit bildet eine phänomenologische Einführung in die Ontologie der menschlichen Person, die Hengstenberg als Ontologie der Konstitution versteht. Die hier vertretene These verbindet die Sachlichkeit nicht nur mit der Lehre über den geistigen Akt bei Max Scheler, sondern sie weist auch auf die Verbindung zwischen dem Sachlichkeitsphänomen und dem existenzialen Begriff der Eigentlichkeit in der heideggerschen Daseinsanalytik hin. Diese Analogie versucht den eigentlichen Sinn der Sachlichkeit zu erklären, aber sie bleibt nur eine Analogie. Wenn Heidegger mit der ethischen Auslegung der existenzialen Modi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit niemals rechnete, entscheidet sich dagegen Hengstenberg klar für Sachlichkeit als eine Grundlegung der Ethik.

³⁹ *Ibidem*, s. 16.

■ Maurice Merleau-Ponty

■ **Prymat percepcji i jego konsekwencje
filozoficzne¹**

Oto tezy, jakie M. Merleau-Ponty przedstawił przed Francuskim Towarzystwem Filozoficznym²:

1. Percepcja jako oryginalna modalność świadomości

Badanie percepcji, podejmowane bez uprzedzeń przez psychologów, kończy się odkryciem, że świat postrzegany nie jest sumą przedmiotów, w naukowym sensie tego słowa, że nasza relacja z nim nie jest relacją tego, kto myśli, z przedmiotem myśli, i że wreszcie jedność rzeczy postrzeganej, na podstawie której zgadzają się różne świadomości, nie daje się utożsamiać z jednością twierdzenia uznawanego przez licznych myślicieli, tak jak istnienie postrzegane nie daje się sprowadzić do istnienia idealnego.

Nie możemy w dalszym ciągu stosować wobec percepcji klasycznego rozróżnienia na materię i formę ani też pojmować podmiotu postrzegającego jako

¹ Podstawa przekładu: M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, précédé de Projet de travail sur la nature de la perception 1933 et La Nature de la perception 1934*, Verdier, Lagrasse 1996, s. 39-72 [wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza].

² Prezentowany tekst to wystąpienie M. Merleau-Ponty'ego wygłoszone przed Francuskim Towarzystwem Filozoficznym (*Société française de Philosophie*) 23 listopada 1946 roku. Zawiera ono zasadnicze tezy jego *Fenomenologii percepcji*, która została opublikowana rok wcześniej. Po *exposé* filozofa nastąpiła debata, w której uczestniczyli: Bréhier, Bauer, Beaufret, Césari, Hyppolite, Lenoir, Lupasco, Merleau-Ponty, Parodi, Prenant, Roire, Salzi. Tekstu debaty jednak nie zamieszczamy ze względu na jej obszerny rozmiar. Wystąpienie Merleau-Ponty'ego po raz pierwszy zostało opublikowane w *Bulletin de la Société française de Philosophie* 1947, nr 4, t. XLI, s. 119-153. Autor dokonał autoryzacji zapisu.

świadomości, która „interpretuje”, „odgaduje” lub „zarządza” materią zmysłową, a której prawa idealne jakoby posiadała. Materia jest „brzemienna” w formę (*est prégnante de sa forme*)³, co właśnie zostało ukazane w ostatniej analizie, że każda percepcja ma miejsce w pewnym horyzoncie i w „świecie” – obecnych dla nas, mimo iż nie do końca nam danych i poznanych, wreszcie, że ta organiczna relacja między postrzegającym podmiotem i światem zawiera z zasady sprzeczność immanencji i transcendencji.

2. Uogólnienie powyższych rezultatów

Czy te wyniki mają wartość jedynie opisu psychologicznego? Byłoby tak, gdybyśmy na świat postrzegany mogli nałożyć świat idei. Jednak w rzeczywistości idea, którą akceptujemy, jest słuszna jedynie w czasie naszego życia lub w pewnym okresie historii kultury. Dowód nie jest nigdy apodyktyczny ani myśl bezczasowa, chociaż istnieje postęp poznania przedmiotowego, a myśl ma wartość zawsze trochę dłużej, niż przez moment. Pewność idei nie tworzy pewności percepcji, ale opiera się na niej, w miarę jak doświadczenie percepcji poucza nas o przejściu od jednego momentu do drugiego i zapewnia jedność czasu. W tym sensie wszelka świadomość jest świadomością percepcyjną, także świadomość nas samych.

3. Konsekwencje

Świat postrzegany byłby zatem zawsze z góry zakładaną podstawą wszelkiej racjonalności, każdej wartości i każdej egzystencji. Koncepcja tego typu nie niszczy ani racjonalności, ani absolutu. Usiłuje jedynie sprowadzić je na ziemię.

³ Wyrażenie to trudno oddać po polsku. Materia, zdaniem Merleau-Ponty'ego, jest „brzemienna” w swoją formę, tzn. już ją w sobie zawiera. W ten sposób Merleau-Ponty odrzuca Arystotelesowską koncepcję materii pierwszej jako absolutnie czystej, pozbawionej formy.

Sprawozdanie z posiedzenia

Posiedzenie rozpoczęło się o godz. 16.30, pod przewodnictwem D. Parodiego.

Maurice Merleau-Ponty: Punktem wyjścia tych uwag mogłoby być twierdzenie, że świat postrzegany zawiera relacje i, ogólnie rzecz biorąc, pewien typ organizacji, który nie jest klasycznie rozpoznany przez psychologię lub filozofię.

Jeśli rozważamy jakiś przedmiot, który spostrzegamy, a w nim jedną ze stron, której nie widzimy, albo jeśli rozważamy przedmioty, które nie są w tym momencie w naszym polu widzenia, albo to, co dzieje się za naszymi plecami, w Ameryce lub na Antypodach – w jaki sposób będziemy musieli opisać istnienie tych przedmiotów nieobecnych lub niewidocznych fragmentów przedmiotów obecnych?

Czy powiemy, jak to często czynią psycholodzy, że wyobrażamy sobie niewidoczną stronę lampy? Jeśli mówię, że te niewidziane strony są wyobrażone, zakładam domyślnie, że nie są one pojęte jako aktualnie istniejące, bo to, co jest wyobrażone, nie jest tutaj oto przed nami i aktualnie tego nie postrzegamy. Są one co najwyżej możliwe. Tak więc boki lampy nie są wyimaginowane, ale usytuowane poza tym, co widzę (wystarczyłoby trochę się poruszyć, by je zobaczyć), nie mogę więc powiedzieć, że są wyobrażone.

Czy powiem, że te niewidoczne boki są w jakiś sposób antycypowane przeze mnie, jak postrzeżenia, które powstawałyby koniecznie, jeśli bym się poruszył, zważywszy na reguły tego przedmiotu? Jeśli przykładowo spoglądam na sześciąt, to znając strukturę sześciąt, jak ją definiuje geometria, mogę przewidywać spostrzeżenia, które dałby mi ów sześciąt podczas obracania się wokół niego. Według tej hipotezy, niewidoczne boki byłyby poznane jako konsekwencja pewnego prawa rozwoju mojej percepcji. Lecz jeśli odnoszę się do samej percepcji, nie mogę jej tak interpretować, gdyż taka analiza daje się ująć w formułę: prawdą jest, że lampa ma tył, że sześciąt ma inny bok. A formuła „prawdą jest, że” nie odpowiada temu, co jest mi dane w percepcji, gdyż ta nie daje mi twierdzeń, jak geometria, lecz obecność.

Boki niewidoczne są pojęte przeze mnie jako obecne i nie twierdzę, że tył lampy istnieje w takim sensie, jak kiedy mówię: „rozwiązanie problemu istnieje”. Ukryty bok jest obecny na swój sposób. Jest on w moim sąsiedztwie.

Tak więc nie muszę mówić, że niewidziane strony przedmiotów są po prostu spostrzeżeniami możliwymi, ani też że są one koniecznymi wnioskami rozumowania geometrycznego. To, co mi daje niewidziane boki przedmiotu, wraz

z jego stroną widoczną, ta synteza, która prowadzi od tego, co dane, do tego, co nie jest aktualnie dane, nie jest syntezą intelektualną, która stawia dowolnie cały przedmiot, lecz raczej syntezą praktyczną: mogę dotknąć lampy i to nie tylko od mojej strony, ale także innego jej boku; wystarczy tylko, że wyciągnę rękę, by ją uchwycić.

Klasykzna analiza percepcji niweluje całe nasze doświadczenie, stawiając je tylko na płaszczyźnie tego, co osądzone, na podstawie odpowiednich przesłanek, jako prawdziwe. Natomiast przeciwnie, kiedy rozważam otoczenie mojej percepcji, odsłania mi ono inną modalność, która nie jest bytem koniecznym i idealnym geometrii ani też prostą próbą wrażeń, *percipi*, a która pozostaje nam teraz do przestudiowania.

Jednakże powyższe uwagi odnośnie do otoczenia tego, co postrzegane, pozwalają nam lepiej zobaczyć to, co postrzegane. Widzę przed sobą drogę albo dom, ale widzę je czymś naznaczone: droga jest traktem albo drogą krajową, dom jest chatą albo wiejskim domkiem. Te właśnie utożsamienia sprawiają, że odnajduję prawdziwą wielkość przedmiotów, tak różną od tej, która jawi mi się w punkcie, w którym aktualnie jestem. Mówi się często, że przywracamy prawdziwą wielkość, wychodząc od wielkości jawiącej się, poprzez analizę i domysł. Jest to o tyle niedokładne, że wielkość jawiąca się nie jest nam dana. To bardzo znaczący fakt, że ludzie nieobeznani nie zakładają perspektywy i że potrzeba było wiele czasu i refleksji, by ludzie wpadli na myśl o perspektywicznej deformacji przedmiotów. Nie ma zatem rozwiązania, wnioskowania pośredniego, od znaku do oznaczonego, ponieważ tzw. znaki nie są mi dane oddzielnie.

W taki sam sposób nie jest prawdą, że dedukuję prawdziwy kolor przedmiotu na podstawie koloru otoczenia czy oświetlenia, które przez większość czasu nie są mi dane. W godzinie, w której jesteśmy, ponieważ światło dnia wchodzi jeszcze przez okno, postrzegamy żółtą barwę sztucznego oświetlenia, która zmienia kolory przedmiotów. Ale kiedy zapadnie zmierzch, ten żółty kolor nie będzie już postrzegany i zobaczymy rzeczy niemalże w prawdziwych barwach. Kolor prawdziwy nie jest więc wydedukowany, zważywszy na oświetlenie, ponieważ pojawia się on dokładnie wtedy, gdy oświetlenie znika.

Jeśli te uwagi są słuszne, do jakich wyników nas prowadzą? I jak należy rozumieć owo „ja postrzegam”, do ujęcia którego zmierzamy?

Stwierdzamy, że niemożliwe jest rozłożenie percepcji na części, uczynienie zeń zbioru elementów bądź wrażeń, ponieważ całość w niej jest wcześniejsza niż części, a jednocześnie ta całość nie jest całością idealną. Znaczenie, które ostatecznie odkrywam, nie jest z porządku pojęciowego: gdyby odsłaniało po-

jęcie, od razu rodziłoby się pytanie, jak mógłbym je rozpoznać wśród danych zmysłowych; musiałbym wstawić pomiędzy pojęcie a wrażenie jakiegoś ogniwa pośrednie, które dalej wymagałyby kolejnych ogniw pośrednich między sobą, i tak dalej. Trzeba zatem, by tak znaczenie, jak i znaki, tak forma, jak i materia percepcji były od początku pokrewne i by materia percepcji była „brzemienna” w formę (*prégnante de sa forme*).

Mówiąc inaczej, ta synteza, utworzona przez zespół przedmiotów postrzeganych i udająca w pewnym sensie dane spostrzeżeniowe, nie jest syntezą intelektualną: powiemy za Husserlem, że jest to „synteza przejściowa” – antycypując niewidoczny bok lampy, bo mogę tam sięgnąć ręką – albo „synteza horyzontu”: niewidoczna strona zapowiada mi się jako „widzialna gdzie indziej”, jednocześnie obecna i tylko bliska. Tym, co nie pozwala mi na potraktowanie percepcji jako aktu intelektualnego, jest fakt, że ująłby on przedmiot jako byt możliwy bądź konieczny, a nie jako „realny”, jak to jest w percepcji. Synteza percepcyjna musi być więc dopełniona przez taką, która może ograniczyć w przedmiocie pewne aspekty perspektywiczne – a tylko te są aktualnie dane – i jednocześnie je przewyciężyć. Podmiotem, który przyjmuje pewien punkt widzenia, jest moje ciało jako pole percepcyjne i praktyczne, jako moje gesty, które mają pewien określony zakres możliwości i które wyznaczają zestaw znanych mi przedmiotów jako mój obszar. Percepcja jest tutaj pojęta jako odniesienie do pewnej całości, która z zasady jest uchwytana tylko poprzez swoje pewne części czy niektóre aspekty. Rzecz postrzegana nie jest jednością idealną, którą posiadał umysł jak pojęcie geometryczne, jest ona całością otwartą na horyzont nieskończonej liczby spojrzeń perspektywicznych, które kształtują się według pewnego stylu, zdefiniowanego przez tę rzecz.

Percepcja jest więc paradoksem i sama rzecz postrzegana jest paradoksalna. Istnieje ona tylko wtedy, gdy ktoś może ją postrzegać. Także nie mogę sobie choć na moment wyobrazić rzeczy samej w sobie. Jak mówił Berkeley, jeśli próbowałem wyobrazić sobie miejsce w świecie, gdzie nigdy nie byłem, sam fakt, że je sobie wyobrażam, czyni mnie obecnym w tym miejscu; nie mogę więc pojąć miejsca postrzegalnego, w którym nie jestem osobiście obecny. Jednakże same miejsca, w których się znajduję, nie są mi nigdy całkiem dane, rzeczy, które widzę, są rzeczami dla mnie tylko pod warunkiem wycofania się poza aspekt ich uchwytności. Tak więc istnieje w percepcji paradoks jednoczesnej immanencji i transcendencji. **Immanencji**, gdyż to, co postrzegane, nie będzie nigdy obce dla tego, kto spostrzega; **transcendencji**, gdyż kryje się ono zawsze poza tym, co jest aktualnie dane. Te dwa elementy percepcji nie są, ściśle mówiąc, sprzeczne, gdyż

jeśli rozważymy pojęcie perspektywy, jeśli odtworzymy w myśli jej doświadczenie, zobaczymy, że dowód właściwy tego, co postrzegane, wygląd „jakiejś rzeczy”, wymaga nieodłącznie obecności i nieobecności.

Wreszcie sam **świat**, który jest na pierwszy rzut oka całością rzeczy spostrzegalnych i rzeczą wszystkich rzeczy, musi być pojęty nie jako przedmiot, w sensie jaki matematycy czy fizycy mogliby dać temu słowu, to znaczy jako jedyne prawo, które zasłaniałoby wszystkie fenomeny cząstkowe, albo jako fundamentalna relacja potwierdzona we wszystkim, lecz **jako uniwersalny styl każdej możliwej percepcji**. Należałoby tutaj **wyjaśnić pojęcie świata**, służące za przewodnią zasadę wszelkiej dedukcji transcendentnej u Kanta, który wskazuje na jego pochodzenie. „Jeśli świat musi być możliwy” – mówi on kilkakrotnie, jakby myślał przed światem, asystował przy jego genezie i mógł, *a priori*, postawić mu warunki. W rzeczywistości, jak to Kant sam stwierdził, możemy myśleć o świecie tylko dlatego, że w pierw go doświadczamy i dzięki temu doświadczeniu możemy mieć ideę bytu, a przez nią słowa racjonalne i rzeczywiste zyskują jednocześnie sens.

Jeśli rozważam teraz już nie problem, w jaki sposób rzeczy istnieją dla mnie albo w jaki sposób mam to spójne i jedyne doświadczenie percepcyjne, lecz problem, w jaki sposób moje doświadczenie łączy się z doświadczeniem innych, dotyczącym tych samych przedmiotów, percepcja jawi się ponownie jako fenomen paradoksalny, poprzez który mamy dostęp do bytu.

Jeśli rozważam **moje spostrzeżenia jako proste wrażenia**, wówczas jawią się one **jako prywatne**, tylko moje. Ale jeśli potraktuję je **jako akty umysłu**, jeśli percepcja jest badaniem ducha, a przedmiot postrzegany – ideą, wówczas mówimy o tym samym świecie, wy i ja, a **komunikacja jest prawem pomiędzy nami**, gdyż świat przeszedł do istnienia idealnego i jest tym samym w nas wszystkich, jak twierdzenie Pitagorasa. Ale żadna z tych dwóch formuł nie zdaje sprawy z naszego doświadczenia. Jeśli wraz z przyjacielem znajdę się przed jakimś krajobrazem i będę usiłował pokazać mu coś, co widzę, a czego on jeszcze nie widzi, nie możemy wówczas opisywać tej sytuacji, mówiąc, że ja widzę coś w moim świecie dla mnie i usiłuję poprzez przekazy werbalne wzbudzić w świecie mojego przyjaciela percepcję analogiczną; nie ma dwóch światów liczebnie odróżnionych i jakiegoś pośrednictwa językowego, które łączyłoby nas samych. Istnieje natomiast, i dobrze to czuję, jeśli się niecierpliwie, pewien **wymóg**, by to, co jest widziane przeze mnie, było także widziane przez niego. Ale w tym samym czasie **komunikacja** ta jest pożądana przez samą rzecz, którą widzę, przez odbicie słońca na niej, przez jej kolor, przez jej oczywistość zmysłową. Rzecz nie narzuca się jako prawdziwa każdemu umysłowi, ale jako realna każdemu podmiotowi, który dzieli moją sytuację.

Nigdy nie będę wiedział, w jaki sposób ktoś widzi czerwień, ani ten ktoś nie będzie wiedział, jak ja ją widzę; ale to rozdzielenie świadomości można uznać tylko po porażce komunikacji, a naszym pierwszym ruchem jest uwierzyć w niepodzielony byt między nami. Nie ma potrzeby, by tę **pierwotną komunikację** traktować jako iluzję – jak to czyni sensualizm – ponieważ, z tego samego powodu, stałaby się niewytlumaczalna. I nie ma też powodu, by opierać ją na naszej wspólnej partycypacji w tej samej świadomości intelektualnej, gdyż byłoby to zniesieniem wiarygodnej wielości świadomości. Trzeba więc, abym przez doświadczenie drugiego znalazł się w relacji z innym Ja, które byłoby w zasadzie otwarte na te same prawdy, co ja, w relacji do tego samego bytu, co ja. I kiedy percepcja ta dokonuje się, ze środka mojej subiektywności widzę, jak pojawia się inna subiektywność, obdarzona równymi prawami, ponieważ w moim polu percepcyjnym rysuje się zachowanie drugiego, to zachowanie, które rozumiem, słowo innego, myśl, którą popieram, i ponieważ ten inny, zrodzony w środku moich fenomenów, przywłaszcza je sobie, traktując je w sposób typowy, którego ja sam mam doświadczenie. Podobnie jak **moje ciało**, jako system moich ujęć w świecie, tworzy jedność przedmiotów, które spostrzegam, tak i **ciało drugiego**, jako nośnik zachowań symbolicznych i zachowania się prawdy, odrywa się od kondycji jednego z moich fenomenów, proponuje mi zadanie prawdziwej komunikacji i nadaje moim przedmiotom nowy wymiar bytu intersubiektywnego lub obiektywności. Takie są, krótko mówiąc, elementy opisu świata postrzeganego.

Niektórzy z kolegów, którzy zechcieli na piśmie skierować do mnie swoje spostrzeżenia, zgadzają się ze mną, że wszystko to jest słuszne jako inwentarz psychologiczny. Jednakże dodają oni, że pozostaje świat, o którym mówimy, że jest prawdziwy, to znaczy świat poznania, świat zweryfikowany, świat nauki. Opis psychologiczny dotyczy jedynie małego wycinka naszego doświadczenia i nie ma powodu – myślą oni – by nadawać tym opisom doniosłość ogólną; nie dotyczą one bytu samego, ale jedynie osobliwości psychologicznych percepcji. Opisy te, dodajmy, są o tyle mniej dopuszczalne z samej definicji, że napotykają na sprzeczności w świecie postrzeganym. W jaki sposób, ciągnijmy dalej, uznać sprzeczności jako ostateczne? Doświadczenie percepcyjne jest sprzeczne, gdyż jest nieprzejrzyste; trzeba je przemyśleć; kiedy je przemyślimy, jego sprzeczności rozproszą się w świetle umysłu. Wreszcie, mówił mi jeden z korespondentów, jesteśmy wezwani do przeniesienia nas w świat postrzegany, taki, jaki przeżywamy. Oznacza to, że nie ma potrzeby refleksji czy myślenia i że percepcja wie lepiej od nas, co robi. Jak to wyparcie się refleksji mogłoby być filozofią?

Jest słuszne, że kiedy opisujemy świat postrzegany, popadamy w sprzeczności. Ale słuszne jest także, że jeśli istnieje jakaś myśl niesprzeczna, to wyklucza ona świat percepcji jako zwykłe jawienie się. Problemem jest jedynie wiedzieć, czy istnieje jakaś myśl logicznie koherentna lub myśl czystego bytu. To pytanie, które Kant sobie stawiał, natomiast obiekcja, którą właśnie przedstawiłem, jest obiekcją przedkantowską. Czyż jednym z odkryć Kanta, z którego jeszcze nie wyciągnęliśmy do końca konsekwencji, nie jest to, że nasze doświadczenie świata jest w całości utkane z pojęć, które prowadzą do nieprzewidywanych sprzeczności, jeśli je wziąć w sensie absolutnym albo przenieść je do czystego bytu, a które jednak tworzą strukturę wszystkich naszych fenomenów, wszystkiego, co może istnieć dla nas? Długo by mówić o tym, że filozofia kantowska sama nie zrobiła wystarczającego użytku z tej zasady, że jej badania doświadczenia pozostają cząstkowe, podobnie jak i jej krytyka dogmatyzmu, jest to zresztą dobrze znane. Chciałem tylko zasygnalizować, że zarzut sprzeczności nie jest rozstrzygający, o ile powszechnie uznawana sprzeczność jawi się jako sam warunek świadomości. To w tym sensie Platon i Kant, by wspomnieć tylko tych dwóch, podjęli sprzeczności, których Zenon czy Hume nie chcieli przyjąć. Istnieje pusta sprzeczność, która polega na popieraniu dwóch wzajemnie wykluczających się twierdzeń w tym samym czasie i w tym samym odniesieniu. Ale istnieją też takie filozofie, które ukazują sprzeczności obecne w samym sercu czasu i w sercu wszelkich odniesień. Istnieje czysta niesprzeczność logiki formalnej i usprawiedliwione sprzeczności logiki transcendentalnej. Obiekcja, którą się zajmujemy, wydawałaby się do przyjęcia tylko wtedy, gdybyśmy mogli, ze względu na świat postrzegany, uwolnić system prawd wiecznych od ich sprzeczności.

Chętnie przyznajemy, że opis świata spostrzeganego, tak jak go ukazaliśmy, nie może być wystarczający, i że tak długo, jak zostawiamy go nietkniętym obok idei świata prawdziwego, myślanego przez rozsądek (*entendement*), przyjmuje on postać osobliwości psychologicznej. Prowadzi nas to do drugiego punktu, który zaproponowaliśmy do zbadania: jaki jest stosunek świadomości intelektualnej i świadomości percepcyjnej?

Zanim tym się zajmiemy, powiedzmy jeszcze słowo o innej obiekcji, którą zechciano do nas skierować: powraca Pan do tego, co nieświadomione (*l'irréfléchi*); rezygnuje zatem Pan z refleksji (*réfléchir*). Prawdą jest, że napotykamy na to, co nieświadomione. Ale to nieświadomione, do którego powracamy, nie jest tym samym, co sprzed filozofii czy sprzed refleksji. To nieświadomione jest jakoś pojęte, już zdobyte przez refleksję. Refleksja pozostawiona sama sobie zapomina o sobie i ignoruje swoje własne spełnienie. Będąc jak najdalej od

tęgo, by filozofia jawiła się nam jako nieprzydatne powtórzenie życia, jest ona dla nas – przeciwnie – tą instancją, bez której życie miałoby szansę rozpląnąć się we własnej ignorancji albo w chaosie. Ale to nie znaczy, że refleksja musi zajmować się sama sobą ani też udawać, że ignoruje swoje początki. To właśnie płosząc te trudności, nie wypełniałaby ona swoich zadań.

Czy musimy teraz uogólnić, powiedzieć, że to, co jest prawdziwe dla percepcji, jest prawdziwe także w porządku intelektualnym, i że w jakiś ogólny sposób całe nasze doświadczenie, cała nasza wiedza, zawierają te same struktury fundamentalne, tę samą przejściową syntezę, ten sam rodzaj horyzontów, które spodziewaliśmy się znaleźć w doświadczeniu percepcyjnym?

Idei tej przeciwstawimy bez wątpienia prawdę absolutną albo dowód wiedzy naukowej. Ale wydaje się nam, że osiągnięcia filozofii nauki potwierdzają prymat percepcji. Czyż prace Szkoły Francuskiej z początku tego wieku i całe dzieło Brunschvica nie pokazują, że wiedza naukowa nie potrafiłaby się zamknąć w sobie, że jest zawsze wiedzą aspektową i że polega ona na wyjaśnianiu świata przednaukowego, którego analizowanie nigdy nie ma końca? Relacje fizyko-matematyczne nabierają sensu fizycznego tylko w miarę, jak my jednocześnie przedstawiamy sobie rzeczy zmysłowe, do których ostatecznie te relacje się stosują. Brunschvicg zarzucał pozytywizmowi, jako iluzję dogmatyczną, przekonanie, że prawo jest bardziej prawdziwe niż fakt; jest ono – dodawał – całkowicie pojęte, by fakt uczynić zrozumiałym. **Wydarzenie spostrzegane** nie może być nigdy wchłonięte przez całość wyraźnych relacji, które inteligencja tworzy „z okazji” tego wydarzenia. Ale, jeśli tak rzeczywiście jest, filozofia nie jest jedynie znajomością owych relacji, ona jest także znajomością tego niejasnego terminu i tej „nierelacyjnej podstawy”, na której one się tworzą – w przeciwnym razie nie wypełnia ona swojego zadania wyjaśniania uniwersalnego. Kiedy myślę o twierdzeniu Pitagorasa i gdy uznaję je za prawdziwe, jasnym jest, że ta prawda nie jest chwilowa. Tymczasem przyszły rozwój wiedzy pokaże, że już nie chodzi o ostateczny dowód, bezwarunkowy, i że jeśli twierdzenie Pitagorasa i system Euklidesa mogły uchodzić za tak oczywiste, samo to jest znakiem pewnej epoki kultury, i że nowy rozwój musiał je, jeśli nawet nie anulować, to przynajmniej umieścić na swoim miejscu prawdy cząstkowej i jeszcze abstrakcyjnej; w ten sposób tutaj jeszcze nie mamy do czynienia z prawdą ponadczasową, lecz raczej z powtórzeniem pewnego czasu przez inny czas, jak, na poziomie percepcji, nasza pewność rzeczy nie pozwala nam schronić się w zaprzeczaniu doświadczenia czy uwolnić się od szerszego doświadczenia. Należałoby tutaj oczywiście wprowadzić rozróżnienie pomiędzy prawdą idealną i prawdą postrzeganą. Jednakże nie tym ogrom-

nym zadaniem proponuję zająć się obecnie. Usiłuję jedynie **uczynić widzenie organicznym** – by się tak wyrazić – **połączeniem percepcji i pojmowania**. Tak więc niezaprzeczalnym jest, że panuję nad przebiegiem moich stanów, że nawet ignoruję ten przebieg w momencie, gdy myślę albo jestem w idei, że nie jestem podzielony na momenty mojego życia. Ale równie niezaprzeczalne jest i to, że to panowanie czasu, które urzeczywistnia się przez myśl, jest zawsze o kilka stopni bardziej iluzoryczne. Czy mogę na serio, myśląc to, co mówię, utrzymywać, że moje obecne myśli są myślami na zawsze? Czyż nie wiem, że za sześć miesięcy, za rok, nawet jeśli formuły końcowe, do których prowadzę, są niemal takie same, zmieniają one lekko sens? Czyż nie wiem, że **istnieje życie idei**, tak jak istnieje sens wszystkiego, co przeżywam, i że każda z najbardziej przekonujących moich myśli potrzebować będzie uzupełnienia, a w następstwie będzie, nawet jeśli nie zburzona, to przynajmniej zintegrowana z inną całością? Jedynie **ta koncepcja poznania** nie jest mitologiczna, lecz **naukowa**.

Tak więc w percepcji i w myśli wspólne jest to, że jedna i druga zawierają pewien horyzont przyszłości i pewien horyzont przeszłości, i że jawią się sobie nawzajem jako czasowe, chociaż nie przepływają one z taką samą prędkością i nie w tym samym czasie. Należy więc stwierdzić, że w każdej chwili nasze idee wyrażają zarówno prawdę, jak i naszą zdolność osiągnięcia chwili obecnej. Sceptycyzm rozpoczyna się od skonkludowania tutaj, że nasze idee są zawsze fałszywe. Ale tak można uczynić tylko przez odwoływanie się do idola poznania absolutnego. Należy stwierdzić przeciwnie, że **nasze idee**, nawet tak ograniczone, że dane byłyby tylko przez moment, **wyrażają zawsze nasz kontakt z bytem i z kulturą** i są one wyczulone na prawdę, jeśli tylko utrzymujemy je otwartymi na pole natury i kultury, które muszą wyrażać. Stąd to wyjście jest nam zawsze dane, dokładnie dlatego, że jesteśmy uczasowieni. Idea zmierzania prosto do celu nie jest ideą mocną, gdy o niej pomyśleć. To, co jest dane, to droga, doświadczenie, które samo się rozjaśnia, ulepsza i toczy dialog z samym sobą i z innym. Tak więc tym, co nas wyrzywa z rozproszenia chwili, nie jest wcale **rozum**, lecz – jak to zawsze twierdzieliśmy – **światło naturalne**, nasza otwartość **na coś**. Ocala nas możliwość nowego rozwoju i nasza władza czynienia prawdziwym także tego, co fałszywe, poprzez ponowne przemyślenie tego, co fałszywe, i zastąpienie go przez obszar prawdy.

Ale w końcu, powiedzmy, w czystej refleksji i dokładnie poza percepcją pojmuję siebie już nie jako podmiot percypujący, przywiązany przez swoje ciało do systemu rzeczy, ale jako podmiot myślący, radykalnie wolny wobec tych rzeczy i wobec tego ciała. Jak w naszej perspektywie to doświadczenie siebie, to *cogito*, jest możliwe i jaki kryje ono sens?

Pierwszy sposób rozumienia *cogito* jest następujący: twierdzenie, że skoro pojmuję samego siebie, to ograniczam się do odnotowania, by tak rzec, faktu psychicznego: ja myślę. Jest to konstatacja natychmiastowa i pod warunkiem, że to doświadczenie nie przedłuża się, zgadzam się bezpośrednio z tym, że myślę, i w konsekwencji nie mogę w to wątpić. Jest to *cogito* psychologów. Takie właśnie chwilowe *cogito* miał na myśli Kartezjusz, gdy mówił, że jestem pewien istnienia w czasie, w którym myślę. Taka pewność jest ograniczona do mojej egzystencji i do mojej czystej i nagiej myśli. Jak tylko chciałbym je doprecyzować w jakichś myślach szczegółowych, odniósłbym porażkę, gdyż, jak wyjaśniał Kartezjusz, każda myśl szczegółowa posługuje się nieaktualnymi przesłankami. Pierwsza prawda pozostaje jedyną prawdą. A raczej nie może ona także sformułować się jako prawda, ona próbuje się w chwili i w ciszy. *Cogito* tak pojęte – na sposób sceptyczny – nie zdaje sprawy z naszej idei prawdy.

Istnieje drugi sposób rozumienia *cogito*: jako uchwycenie nie tylko faktu, że ja myślę, ale także przedmiotu, ku któremu to myślenie się kieruje, i jako dowód nie tylko własnej egzystencji, ale także rzeczy, o których myślę, przynajmniej jako myślanych. W tej perspektywie *cogito* jest niczym innym jako *cogitatum*. Mamy tutaj dowód idealny. Kartezjusz kilkakrotnie tak zaprezentował *cogito*, na przykład w *Regulae*, kiedy najprościej udowadniał własną egzystencję (*se esse*). Zakłada to, że podmiot dla samego siebie jest doskonale przejrzysty, jak istota, a jest niezgodny z ideą hiperbolicznego wątpienia, które sięga także istot.

Istnieje jednakże trzeci i jedynie rzetelny sens *cogito*: akt wątpienia, przez który dotykam niepewności wszystkich możliwych przedmiotów mojego doświadczenia, który pojmuję się sam przez swoje dzieła i stąd nie może wątpić w samego siebie. Sam fakt wątpienia zamyka wątpienie. Pewność, którą dysponuję odnośnie do siebie samego, jest tutaj prawdziwą percepcją: pojmuję się **nie** jako konstytuujący podmiot, przejrzysty dla siebie, który odsłania całość przedmiotów myślanych i możliwych doświadczeń, ale jako pewna szczególna myśl, **myśl w akcie**, i z tego tytułu jestem pewien samego siebie. Myśl jest dana samej sobie; jestem w pewien sposób rzucony w myśl i zdaję sobie z tego sprawę. Z tego tytułu jestem pewien istnienia myśli tego czy tamtego, jak i myślenia w ogóle. Mogę zatem opuścić *cogito* psychologiczne i nie rozważać siebie jako uniwersalny podmiot myślący. Nie jestem wydarzeniem po prostu ukonstytuowanym, nie jestem uniwersalną substancją (*naturant universel*), jestem myślą, która pojmuję się jako już obdarzona ideałem prawdy, którego nie może ona za każdym razem dostarczać wszystkim rozumom, i która jest horyzontem swoich działań. Tę myśl, która dotyka się raczej, niż siebie widzi, która szuka raczej jasności, niż

ją ma, i która raczej tworzy prawdę, niż ją znajduje, w słynnym kiedyś tekście opisywał Lagneau. Trzeba znosić życie czy je tworzyć? – pytał. I odpowiadał: „Raz jeszcze, to nie inteligencja podnosi pytanie: jesteśmy wolni i w tym sensie sceptycyzm jest prawdą. Ale odpowiedzieć «nie», to uczynić nierozumnym świat i siebie, to zarządzać chaos i go wpraw w sobie ustanawiać. Chaos jest niczym. Być czy nie być, siebie i wszystkie rzeczy, trzeba wybierać” (*Cours sur l'Existence de Dieu; Célèbres leçons et fragments*, P.U.F., 1964). Odnajduję u tego autora, który całe życie myślał o Kartezjuszu, Spinozie i Kancie, ideę – czasami uważaną za barbarzyńską – myśli, która pamięta, że się urodziła, która poprawia się niezależnie i w której spotykają się fakt, rozum i wolność.

Zastanówmy się w końcu, czym w tego rodzaju koncepcji stały się racjonalność i praktyka, wraz z tym, co może być jej absolutnym potwierdzeniem, zawsze zastosowanym w praktyce.

Fakt, że moje doświadczenia zgadzają się między sobą, i że potwierdzam zgodność moich doświadczeń z innymi, nie jest żadnym kompromisem przez to, co właśnie powiedzieliśmy, skoro jest wyraźnym sprzeciwem wobec sceptycyzmu. Jakaś rzecz przedstawia mi się, podobnie jak innemu, i te fenomeny, zakreślające dla nas granice wszelkiego bytu myślnego czy zrozumiałego, jako takie są pewne. **Istnieje sens**. Racjonalność po prostu nie jest zagwarantowana ani jako całkowita, ani jako bezpośrednia. Jest ona w pewnym sensie otwarta, to znaczy zagrożona.

Niewątpliwie skutkuje to tym, że koncepcja tego rodzaju napotykałaby na podwójną krytykę: ze strony psychologii i ze strony filozofii.

Sami psychologowie, którzy opisali świat postrzegany tak, jak ja uczyniłem to na początku, teoretycy form w Niemczech (Gestaltyści), nigdy nie wyciągnęli z tych opisów konsekwencji filozoficznych. Pozostawali wobec tego w projekcie klasycznym. Struktury świata postrzeganego są przez nich rozważane ostatecznie jako prosty rezultat pewnego procesu fizycznego i fizjologicznego, który przebiega w systemie nerwowym i tworzy z wszystkich części formy i doświadczenie form. Organizm i sama świadomość są funkcjami zewnętrznych zmiennych fizycznych. Ostatecznie tym, co jest prawdziwe, jest świat fizyczny, taki, jak go zawsze rozumiano, a który daje początek samej naszej świadomości.

Jednakże chodzi o to, by wiedzieć, czy po wykonaniu tej pracy, jaką wykonała, to znaczy po zwróceniu uwagi na fenomeny i świat postrzegany, *Gestalttheorie* może powrócić do klasycznego pojęcia bytu i obiektywności i opakować świat form w byt w klasycznym sensie tego słowa. Jednym z największych osiągnięć tej teorii było bez wątpienia przekroczenie klasycznej alternatywy między

psychologią obiektywną i psychologią introspektywną. Psychologowie ci przekroczyli alternatywę, pokazując, że przedmiotem psychologii jest **struktura zachowania**, do której dostęp możliwy jest zarówno z zewnątrz, jak i z wewnątrz. Köhler w swojej książce o szympanсах (*L'Intelligence des singes supérieurs*, Alcan, 1927), zastosował tę ideę, pokazując, że kiedy opisujemy zachowanie szympansa, by je scharakteryzować, musimy posłużyć się takimi pojęciami, jak „suity melodyczna” zachowania, pojęciami antropomorficznymi, ale które jednak nadają się do zastosowania obiektywnego, skoro jesteśmy zgodni co do zachowania „melodycznego” lub „niemelodycznego”, co do „dobrych rozwiązań” i „złych rozwiązań”. Psychologia naukowa nie tworzy się więc poza światem ludzkim, ale jest dokładnie właściwością ludzkiego świata, który zawiera rozróżnienie prawdy i fałszu, tego co obiektywne, i tego, co fikcyjne. Kiedy następnie teoria form, pomimo swoich własnych wyników, próbuje zasłaniać się ontologią naukową lub pozytywistyczną, dzieje się to za cenę wewnętrznej sprzeczności, za którą nie musimy podążać. Powracając do świata postrzeganego, jak to właśnie uczyniliśmy, **odnajdując fenomeny** i przykładając do nich miarę naszej koncepcji bytu, nie poświęcaliśmy żadnej obiektywności na rzecz życia wewnętrznego, jak to zarzucaliśmy Bergsonowi, skoro, jak to pokazała teoria form, **struktura, Gestalt, znaczenie** nie są mniej widoczne w zachowaniach rozważanych obiektywnie niż w doświadczeniu nas samych, oby tylko to, co obiektywne, nie było pomieszczone z tym, co da się zmierzyć. Czy jest to rzeczywiście obiektywne odnośnie do człowieka sądzić, że można go rozważać jako przedmiot mogący być wyjaśnionym przez skrzyżowanie się procesów, przyczyn, czy raczej [obiektywne jest] gdy usiłujemy, przez opis typowych zachowań, ustanowić prawdziwą naukę o życiu ludzkim? Czy jest to obiektywne, gdy stosujemy do człowieka badania dotyczące jedynie abstrakcyjnych zdolności, czy raczej kiedy, nadal za pomocą badań, próbujemy uchwycić zajęcie pozycji człowieka wobec świata i innych?

Psychologia jako nauka nie musi obawiać się ani powrotu do świata postrzeganego, ani też filozofii, która wyciąga konsekwencje z tego powrotu. Przeciwnie, nastawienie to, dalekie od tego, by szkodzić psychologii, uwydatnia filozoficzne znaczenie swoich odkryć. Skoro nie ma dwóch prawd, nie ma psychologii indukcyjnej i psychologii intuicyjnej. Indukcja psychologiczna jest niczym innym, jak tylko środkiem metodycznym postrzegania pewnego typowego zachowania; a jeśli indukcja zawiera w sobie intuicję, to odwrotnie – intuicja nie dokonuje się w próżni, lecz działa na faktach, materiałach, fenomenach zrodzonych przez badania naukowe. Nie ma dwóch poznań, lecz dwa różne stopnie wyjaśnienia tego

samego poznania. Psychologia i filozofia karmią się tymi samymi fenomenami, tyle tylko, że na poziomie filozofii problemy są bardziej sformalizowane.

Być może właśnie filozofowie powiedzieliby, że robimy tu zbyt wiele miejsca psychologii, że kompromitujemy racjonalność, opierając ją na zgodności doświadczeń, jaka ujawnia się w doświadczeniu percepcyjnym. Jednakże albo wymóg racjonalności prawa jest jedynie życzeniem, osobistym wyborem niemającym nic wspólnego z filozofią, albo w swoich podstawach nasz punkt widzenia równie dobrze lub lepiej niż inny czyni mu zadość. Jeśli filozofowie chcą ukryć rozum przed historią, nie mogą tak po prostu zapominać o tym wszystkim, czego o uwarunkowaniu ludzkich zachowań nauczyły nas psychologia, socjologia, etnografia, historia i patologia umysłu. Byłaby to romantyczna postawa bardziej miłowania rozumu aniżeli utwierdzenia jego panowania nad wątpliwościami naszego poznania. Jedyne, czego mogą oni prawomocnie wymagać, to by człowiek nigdy nie był podporządkowany nieuchronności natury, czy jakiejś zewnętrznej historii, ani pozbawiony własnej świadomości. I z tego powodu taka perspektywa, jak nasza, jest satysfakcjonująca. Mówiąc o prymacie percepcji, nigdy nie chcieliśmy, co zrozumią, powiedzieć (co byłoby powrotem do twierdzeń empiryzmu), że nauka, refleksja, filozofia to przetworzone wrażenia albo rozróżnione i obliczone wartości przyjemności. Za pomocą tych terminów wyrażaliśmy, że **doświadczenie percepcji** stawia nas ponownie w obecności tego momentu, gdzie konstytuują się dla nas rzeczy, prawdy, dobra, że **daje nam** ono **logos w stanie narodzin**, że poucza nas ono, poza wszelkim dogmatyzmem, o prawdziwych warunkach samej obiektywności, i że przypomina nam ono o zadaniach poznania i działania. Nie chodzi o to, by zredukować ludzką wiedzę do odczuwania, ale o to, by **towarzyszyć narodzinom tej wiedzy**, by uczynić ją dla nas równie wyczuwalną (*sensible*) co wrażenie zmysłowe (*le sensible*), by na nowo odzyskać świadomość racjonalności, którą gubimy, wierząc w jej oczywistość, a którą odnajdujemy, pozwalając jej uwidocznić się na dnie nieludzkiej natury. Praca, będąca okazją do tego wystąpienia, jest z tego względu wstępna, ponieważ mówi jedynie o zmartwieniach kultury i historii. Na przykładzie percepcji – uprzywilejowanej, skoro postrzegany przedmiot jest z definicji obecny i istniejący – usiłuje ona określić sposób podejścia, który daje nam byt obecnym i istniejącym, a który musiałby być następnie zastosowany do stosunku człowieka z człowiekiem w języku, poznaniu, społeczności i religii, tak, jak to było w stosunku człowieka do natury zmysłowej czy w stosunku człowieka do człowieka na poziomie zmysłowym. Przywołujemy tę pierwszorzędną warstwę doświadczenia, by zaznaczyć, że cała reszta nie pochodzi od niej na drodze transformacji czy ewolucji (powie-

dzieliśmy wyraźnie, że **człowiek percypuje inaczej niż jakiegokolwiek zwierzę**), ale w tym sensie, że ujawnia ona stałe dane problemu, który kultura usiłuje rozwiązać. Jeśli nie związaliśmy podmiotu z determinizmem zewnętrznej natury, a jedynie umieściliśmy go na swoim miejscu w „kołyse” wrażeń, które przetwarza, nie porzucając ich, to tym bardziej nie podporządkowalibyśmy go jakiejś historii w sobie: **historia to inni**, to stosunek wymiany z nimi, poza którym nasz ideał jest rozważany jako alibi.

Prowadzi nas to – przepraszam, że przedłużam – do wyciągnięcia kilku konsekwencji z tego, co to poprzedza, a co dotyczy praktyki. Jeśli przyznajemy, że nasze życie jest nieodłączne od świata postrzeganego i od świata ludzkiego, choć je stwarza i przyczynia się do ich powstania, to i moralność nie może zawierać się w prywatnym przyjęciu pewnych wartości: **zasady** są mistyfikacjami, o ile nie przechodzą przez praktykę; potrzebne jest, by ożywiały one nasze relacje z innymi. Nie możemy więc pozostawać obojętni na postać, jaką przyjmują nasze czyny w perspektywie innego, i pytanie, jakie się pojawia, brzmi – czy intencja wystarcza do usprawiedliwienia? Oczywiście aprobatą dla tej czy innej grupy niczego nie udowadnia, skoro poszukując jej, wybralibyśmy nasze oceny, co sprostawa się do stwierdzenia, że myślelibyśmy ponownie „według nas”. Wynika to z samego wymogu racjonalności, która każe nam działać w taki sposób, by nasze czyny nie mogły być przez nikogo rozważane jako agresywne, lecz przeciwnie, by spotykały się wspaniałomyślnie w tym, co w ich sytuacji szczególne. Tak więc od momentu, w którym w moralności bierzemy pod uwagę konsekwencje działania dla drugiego (jak tego nie czynić, jeśli **uniwersalność aktu** ma być czymś więcej niż tylko słowem?), wydaje się możliwe, że nasze relacje z innym zahaczają o nieśmiertelność, jeśli przypadkiem nasze perspektywy są niezgadnialne, jeśli na przykład uprawnione korzyści jednego narodu są nieprzystające do interesów innego. Nic nam nie gwarantuje, żeby moralność była możliwa, jak to krótko mawiał Kant, a czego sensu jeszcze nie wyczerpaliśmy. Lecz żaden fatalizm nie daje nam nic więcej jak tylko to, że moralność nie jest możliwa. Stwierdzamy ją w doświadczeniu, które jest percepcją innego i, by przywołać ciężące na niej zagrożenie, jakim jest pluralizm świadomości, jesteśmy bardziej świadomi tego, że jest ona niespodziewana, trudna i cenna. Podobnie jak percepcja jakiejś rzeczy otwiera mnie na byt, urzeczywistniając paradoksalną syntezę nieskończoności aspektów percepcyjnych, tak i percepcja innego tworzy podwaliny pod moralność, urzeczywistniając paradoks *alter ego*, pewnej wspólnej sytuacji, przywracając mnie, moje perspektywy i moją niekomunikowalną samotność w pole widzenia drugiego i wszystkich innych. Tutaj, jak wszędzie, pry-

mat percepcji – uznanie, w samym sercu naszego najbardziej indywidualnego doświadczenia, owocnej sprzeczności, która poddaje ją spojrzeniu innego – jawi się jako remedium na sceptycyzm i pesymizm. Jeśli przyjmujemy, że zmysłowość jest zamknięta sama w sobie, i **jeśli szukamy komunikacji** z prawdą i z innym tylko na poziomie rozumu **bez ciała**, to nie na wiele można liczyć. Nie ma nic bardziej pesymistycznego i sceptycznego, jak ten słynny tekst, gdzie Pascal, zastanawiając się, co to znaczy kochać, zauważa, że nie kocha się kobiety za jej przemijającą urodę, ani za jej umysł, który może stracić, i konkluduje nagle: „Nie kochamy tedy nigdy osoby, ale jedynie przymioty”⁴. Pascal postępuje tu jak sceptyk, który się zastanawia, czy świat istnieje, i zauważa, że ten oto stół jest jedynie sumą wrażeń, krzesło inną sumą wrażeń, i konkluduje: nie widzimy nic, widzimy jedynie wrażenia. Przeciwnie natomiast, jak wymaga tego prymat percepcji, **jeśli światem nazywamy to, co spostrzegamy, a osobą to, co kochamy**, istnieje rodzaj wątplenia w człowieka i taka podłość, które stają się niemożliwe. Oczywiście, świat, który odnajdujemy, także nie jest absolutnie pewny. Ceniemy odwagę miłości, która obiecuje coś więcej, niż wie, która chce być wieczna, choć być może zniszczy ją choroba czy nieszczęście. Ale jest prawdą, w chwili tej obietnicy, że ona kocha coś więcej niż przymioty, niż ciało, coś więcej niż chwile, nawet jeśli nie można kochać bez przymiotów, bez ciała, bez chwil. To Pascal, by odnaleźć jedność tego „czegoś więcej”, z upodobaniem fragmentaryzuje życie ludzkie i redukuje osobę do serii nieciągłych stanów. Absolut, którego on szuka poza naszym doświadczeniem, jest uwikłany w nie samo. Tak samo jak ujmując czas poprzez teraźniejszość jako obecny, tak i postrzegam drugiego poprzez moje pojedyncze życie, dążąc do doświadczenia, które je przekracza.

Nie ma więc tutaj **żadnej destrukcji absolutu czy racjonalności**, a jeśli tak, to tylko oddzielonych. Prawdę mówiąc, już **chrześcijaństwo polegało na zastąpieniu oddzielnego absolutu przez absolut w człowieku**. Nietzscheańska idea śmierci Boga jest już zawarta w chrześcijańskiej idei śmierci Boga. Bóg przestaje być zewnętrznym obiektem, by wmieszać się w życie ludzkie; i życie to nie jest prostym powrotem do aczasowego rozwiązania: Bóg potrzebuje historii ludzkiej; jak mówi Malebranche, świat jest niedokończony. Nasze podejście różni się od chrześcijańskiego o tyle, że chrześcijanin wierzy w lewą

⁴ Cyt. za: B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Żeleński (Boy), w układzie J. Chevaliera, Warszawa 1997, s. 306.

stronę rzeczy, gdzie spełnia się to „odwracanie racji za i przeciw”⁵. W naszym odczuciu to odwracanie dokonuje się przed naszymi oczami. Być może także niektórzy chrześcijanie zgodziliby się, że lewa strona rzeczy musi być już widoczna w otoczeniu, w jakim żyjemy. Wysuwając tezę o **prymacie percepcji**, czujemy, że proponujemy nie tyle nowość, ile doprowadzamy do konsekwencji prace naszych przodków.

Z języka francuskiego przełożył: Piotr Karpiński

⁵ Por. *ibidem*, s. 126.

■ Piotr Karpiński

■ **Maurice Merleau-Ponty: Filozofia percepcji**
■ ***in nucleo* (komentarz do przekładu)**

Prezentowany polski przekład tekstu Maurice'a Merleau-Ponty'ego (1908-1961) *Prymat percepcji i jego konsekwencje filozoficzne*¹ powinien zainteresować i ucieszyć zarówno znawców myśli wybitnego francuskiego fenomenologa, jak i tych, którzy pragnęliby się nim zainteresować, a nie mają możliwości czasochłonnego studium jego dość trudnych prac. Podczas gdy ci ostatni otrzymują panoramiczny i przystępny wykład, pozwalający zapoznać się z centralnym tematem filozofii Merleau-Pontiańskiej, jakim jest zagadnienie percepcji, ci pierwsi, przez uchwycenie samego rdzenia tej problematyki i jej sformułowania niejako *in nucleo*, w zarodku, zechcą z całą pewnością odnotować ewolucję poglądów filozofa, zwłaszcza w porównaniu z analizami zawartymi w dziele *Fenomenologia percepcji*². Dzięki temu sens zapoznawania polskiego czytelnika z jednym z mniej znanych tekstów filozoficznych Merleau-Ponty'ego przekracza wymiar czysto historyczny, a tkwi w dostarczeniu materiału tyleż badawczego, co wprowadzającego, i w efekcie w pogłębieniu rozumienia Merleau-Pontiańskiej filozofii percepcji. Tłumacz uznał za stosowne nakreślenie tych kilku uwag w charakterze wprowadzenia do lektury, by wyjaśnić genezę tekstu, jego kontekst historyczny, a także by zasygnalizować główne wątki filozoficzne w nim zawarte.

¹ M. Merleau-Ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques, précédé de Projet de travail sur la nature de la perception 1933 et La Nature de la perception 1934*, Lagrasse 1996, s. 39-72.

² *Idem, Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945. Przekład polski: *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.

1. Kontekst historyczno-filozoficzny

Maurice Merleau-Ponty należy, wraz z J.-P. Sartrem, do pokolenia, które w latach 30. XX wieku dokonało głębokiej odnowy filozofii francuskiej. Polegała ona z jednej strony na polemice z dotychczasowymi mistrzami, jak Bergson czy Brunschvicg, z drugiej zaś na zwróceniu się ku fenomenologii, zarówno w wersji samego Husserla, jak i jego uczniów, zwłaszcza Heideggera. Tradycyjna filozofia francuska pozostawała wówczas rozdarta pomiędzy filozofię nauki a filozofię ducha. Młodym filozofom, takim jak Merleau-Ponty, chodziło także o taką odnowę filozofii, by podkreślić jej wymiar egzystencjalny i praktyczny. W taki sposób narodził się egzystencjalizm, do którego Merleau-Ponty będzie przynależał przez jakiś czas. Odnowa filozofii francuskiej lat 30. XX wieku opiera się zatem na dwóch filarach: na zwróceniu uwagi na egzystencję człowieka oraz na fenomenologii. Ta ostatnia będzie dominować we Francji do połowy lat 50., kiedy to zacznie być kontestowana, głównie przez strukturalistów. Do tego czasu Merleau-Ponty jest głównym przedstawicielem fenomenologii francuskiej.

By zrozumieć dzieło filozoficzne Merleau-Ponty'ego, należy dobrze uchwycić jego punkt wyjścia. Od samego początku borykał się on z pewnym problemem, który w tradycji filozoficznej ma dość długą historię, ale który na powrót zaznaczył się w XIX wieku. Wiele nauk szczegółowych, jak fizyka, chemia, biologia, psychologia czy medycyna, wyodrębniło się wówczas w osobne dyscypliny, dodatkowo dążąc do uniezależnienia się także od filozofii. Zjawisko to, znane jako pozytywizm, odrzucało dążenie filozofii do całkowitego wyjaśnienia rzeczywistości, podważało możliwość metafizyki, dopuszczając jedynie „myślenie naukowe”, czyli filozofię nauki, refleksję nad poznaniem naukowym. Można powiedzieć zatem, że XIX-wieczny pozytywizm wprowadził silny antagonizm pomiędzy nauką a filozofią i ta właśnie sytuacja staje się punktem wyjścia filozofii Merleau-Ponty'ego.

Konsekwencją pozytywizmu było ukształtowanie się dwóch zupełnie odmiennych sposobów wyjaśniania świata i człowieka: z jednej strony tradycyjna filozofia, z drugiej zaś nauki szczegółowe. W perspektywie filozoficznej, przyjmującej w nowożytności postać filozofii podmiotu, człowiek był pojmowany jako zdolny do refleksji o sobie samym, czyli do bezpośredniego wglądu w samego siebie. Podkreślano nie tylko niezależność świadomości i podmiotu myślącego od uwarunkowań zewnętrznych, ale wręcz prymat świadomości. Świadomość jest pierwotna i źródłowa, gdyż to ona nadaje sens wszelkim faktom postrzeganym przez podmiot. Zupełnie inaczej rzeczywistość wyglądała z perspektywy naukowej. Nauki szczegółowe, chcąc wyjaśnić człowieka, traktowały go jak każdą inną rzecz w świecie,

a jego zachowania, myśli itd., usiłowały powiązać nie ze świadomością, lecz z różnymi czynnikami zewnętrznymi: historycznymi, społecznymi, psychologicznymi, fizjologicznymi itp. Różnicę pomiędzy podejściem filozoficznym a naukowym dobrze widać na następującym przykładzie. Oto psycholog utrzymuje, że nie da się pomyśleć świadomości człowieka bez mózgu, że to mózg i jego operacje są kluczowe dla funkcjonowania świadomości. Aby wyjaśnić świadomość, należy więc badać mózg. Ale filozof odpowie na to, że badanie mózgu nie jest niczym innym, jak użyciem świadomości, że trzeba mieć wpierw świadomość mózgu, stąd ta ostatnia jest pierwsza i źródłowa, i nie da jej się zredukować do żadnego faktu materialnego.

Celem Merleau-Ponty'ego było przewyżczenie powyżej nakreślonego konfliktu, który uznawał zresztą za dość sztuczny. Zgodzimy się, że jest to program niezwykle maksymalistyczny, który koniec końców sprowadzałby się do zniesienia opozycji między tym, co subiektywne, i tym, co obiektywne. Z drugiej strony, by go zrealizować, nie można oprzeć się ani na nauce, ani na filozofii, lecz trzeba poszukać zupełnie innego punktu wyjścia.

Pierwszą dziedziną, na której Merleau-Ponty próbował się oprzeć, była psychologia. W połowie lat 30. redaguje on swoją pierwszą poważną pracę naukową, zatytułowaną *La structure du comportement*³. Analizuje w niej dwie ważne teorie naukowe: psychologię postaci (niem. *Gestalttheorie*, fr. *théorie de la forme*) oraz behawioryzm, z których wyciąga nowatorskie wnioski filozoficzne: ludzką psychikę należy rozpatrywać ponad lub poza alternatywą podmiot-przedmiot. Psychologia naukowa jakby przewycięża samą siebie, wskazując na ułomność pojmowania bytu ludzkiego jako rzeczy wraz z jej mechanicznymi relacjami z otoczeniem. Widać to bardzo wyraźnie na przykładzie zachowania: nie jest ono jedynie mechanicznym procesem, reakcją na bodziec, lecz wykazuje tendencję do pewnego własnego „stylu”. Organizm odpowiada na bodźce, ale nie zawsze w taki sam sposób, otoczenie ma dlań znaczenie, a zachowanie przybiera konkretną, właściwą danemu organizmowi postać.

Wnioski te, zbieżne z niemiecką teorią postaci, Merleau-Ponty aplikuje następnie do percepcji, która odtąd będzie go zajmować na dobre. Dotąd percepcję pojmowano również w sposób mechanistyczny, miała ona polegać na odbieraniu pojedynczych wrażeń, których suma następnie rekonstruowała daną rzecz w umyśle podmiotu percypującego. Teoria postaci pokazała jednak, że percepcja jest cało-

³ *Idem, La Structure du comportement*, Paris 1963. Od wydania drugiego z 1949 roku dzieło jest wydawane z artykułem *Une philosophie de l'ambiguïté* A. de Waelhens.

ścią, postacią właśnie, że u jej podstaw leży jakaś forma, że w percepcji przedmiot postrzegany „daje się” podmiotowi cały, znacznie przekraczając dane jedynie zmysłowe. Przedmiot percepcji jest całością zorganizowaną, mającą znaczenie, będącą w relacji do środowiska, czyli tzw. pola percepcyjnego. W percepcji zaś centralną rolę odgrywa ciało człowieka, wprowadzając go w pierwszy kontakt ze światem.

Ten psychologiczny, czyli *de facto* naukowy punkt wyjścia musiał zostać uzupełniony o filozoficzne narzędzie poznawcze. Dotychczasowa filozofia refleksyjna, jak wspomniano powyżej, została zanegowana i to z dwóch powodów. Po pierwsze, stawiała ona w centrum poznania świadomość refleksyjną, tymczasem w percepcji wiele się dzieje na poziomie przedrefleksyjnym. Po drugie, dysponowała ona wadliwą koncepcją cielesności, a ta ostatnia w percepcji jest niezwykle ważna. Z tych powodów Merleau-Ponty oparł się na fenomenologii, dzięki której luźne niejako refleksje naszego autora mogły stać się prawdziwą filozofią percepcji. Z całej teorii Husserla dwie kwestie wydają się dla Merleau-Ponty’ego kluczowe: po pierwsze to, że fenomen jest nośnikiem sensu, znaczenia, oraz, po drugie, że percepcja jest doświadczeniem źródłowym, intuicyjnym dostępem do rzeczy.

Merleau-Ponty przyjął na tej bazie zupełnie nową koncepcję filozofii, która sytuuje się pomiędzy opisem a spekulacją. Doszedł do wniosku, że wychodząc od przestudiowania percepcji, łatwo można zauważyć, że byt ludzki nie może być sprowadzony ani do czystej subiektywności, ani do czystej obiektywności. Studia psychologiczne wykazały bowiem, że percepcja nie jest ani jedynie pracą samej świadomości, ani też nie da się jej utożsamić tylko z procesami mechanicznymi i materialnymi. Tezę tę wzmacniała następnie fenomenologia, która przyznała fundamentalną rolę percepcji i ukazała nową jakość, jaką jest świadomość percepcyjna.

W taki sposób, w kontekście filozofii francuskiej z lat 30. i polemiki ze scjentyzmem oraz z filozoficznym intelektualizmem, zaczyna się klarować oryginalna myśl Merleau-Ponty’ego, która za najważniejszą kwestię do przemyślenia i zbadania stawia sobie problem percepcji. Nie jest to zagadnienie czysto teoriopoznawcze, lecz ma na celu bardziej adekwatny opis ludzkiej egzystencji, która jest egzystencją wcieloną i przebywającą w świecie.

2. Geneza utworu

Zagadnieniu percepcji Merleau-Ponty poświęcił swoje główne dzieło, *Fenomenologię percepcji*, która ukazała się w lipcu 1945 roku. Praca ta była drugą rozprawą, napisaną pod kierunkiem Émila Bréhiera, na podstawie której uzyskał on

stopień doktora (*docteur ès lettres*). Jednakże już w latach 30. ukazały się pomniejszych teksty, zapowiadające centralny temat percepcji. W 1933 Merleau-Ponty publikuje tekst *Projet de travail sur la nature de la perception*, zaś w 1934 *La nature de la perception*. Pierwszy z nich to zarys planowanej pracy badawczej nad percepcją, który filozof zaprezentował przed *Conseil supérieur de la recherche scientifique* – organ ten przyznał mu na jej podstawie stypendium badawcze. Przez rok Merleau-Ponty prowadzi badania z pogranicza percepcji (M. Pradines, J. Lachelier, J. Lagneau, L. Lavelle), fenomenologii (E. Husserl, E. Fink), psychologii (A. Gelb, K. Goldstein) i neurologii (C. von Monakow, R. Mourgue, H. Piéron). Drugi ze wspomnianych tekstów to sprawozdanie z realizacji stypendium i jego prolongata, które świadczyły dodatkowo o rodzących się zainteresowaniach psychologią dziecka (J. Piaget, R. Meili, K. Koffka). Te dwa teksty stanowią otwarcie pola badań nad percepcją. Zostały one opublikowane jako dodatek do pracy Théodore’a F. Geraetsa *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*⁴.

Do tego ciągu prac poświęconych zagadnieniu percepcji należy także prezentowany tekst *Prymat percepcji i jego konsekwencje filozoficzne*. Jest to zapis wystąpienia, które Merleau-Ponty wygłosił przed *Société française de Philosophie* 23 listopada 1946 roku. Prelegent jest już po rozległych studiach nad omawianym zagadnieniem i po publikacji swojej największej pracy, *Fenomenologii percepcji*. Wystąpienie przed Towarzystwem ma charakter syntezy dotychczasowych studiów i wskazuje na najważniejsze elementy jego myśli. Całość została opublikowana w roku następnym, w 45 numerze *Bulletin de la Société française de Philosophie* (październik-grudzień 1947). Należy jednak mieć na uwadze, że są to wciąż idee nowe, do których niełatwo jest przekonać ówczesny francuski świat akademicki, zdominowany przez neopozytywizm. Widać to dobrze w debacie, która miała miejsce po wystąpieniu, a której ze względu na obszerny rozmiar nie dołączamy. Prelegent stara się odeprzeć ataki, często złośliwe i ośmieszające, ze strony czcigodnego gremium. Właściwie tylko jedno pytanie, jakie wówczas padło, Merleau-Ponty uznał za warte dłuższego zatrzymania się: chodziło o wybór fenomenologii Husserlowskiej lub Heideggerowskiej. Niestety, nie doczekało się ono odpowiedzi, gdyż prowadzący posiedzenie Dominique Parodi przerwał dyskusję i zakończył posiedzenie. Poza walorem czysto filozoficznym i narodzinami

⁴ T.F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la «Phénoménologie de la perception»*, La Haye 1971.

nowych idei uzyskujemy także mini-socjologię świata akademickiego, na podstawie której czytelnik może wyrobić sobie pogląd o panującej w niej atmosferze i stosunkach w połowie XX wieku.

3. Podstawowe zagadnienia filozofii percepcji

Wystąpienie Merleau-Ponty'ego przed Towarzystwem Filozoficznym to tekst gęsty i syntetyczny, podejmujący dużą liczbę ważniejszych problemów jego filozofii. W pierwszej kolejności jest to poszukiwanie natury percepcji i próba ustalenia statusu świadomości percepcyjnej. Następnie pojawia się zbadanie konstytucji intersubiektywności. W jednym i drugim zagadnieniu ogromną rolę odgrywa ciało, stając się podstawowym „narzędziem” percepcji, polem fenomenalnym i sposobem bycia człowieka w świecie. Sporo miejsca poświęca autor relacjom między świadomością intelektualną a świadomością percepcyjną. Chodzi tutaj o wykazanie, że fenomenologia percepcji nie jest zapoznaniem refleksji, lecz że ta ostatnia jest możliwa jedynie na bazie doświadczenia percepcyjnego. Wreszcie podjęty zostaje epistemologiczny problem granic między nauką i filozofią, psychologią i fenomenologią. Głównym *leitmotivem* jest tutaj dyskusja z tradycją kartezjańską i pokazanie percepcji jako sposobu przełamania skrajnego dualizmu duszy i ciała. Wykład kończy się poszukiwaniem etyki, za pomocą której każda filozofia człowieka powinna zostać zweryfikowana, a także pewnymi uwagami w kierunku Boga jako bytu absolutnego.

Mówiąc o filozofii percepcji Merleau-Ponty'ego, od samego początku należy mieć na uwadze, że jego myśl nie jest czystą teorią poznania, grzęznącą w badaniu problemów na ogół technicznych. Poznanie jest zawsze ludzkim poznaniem, a zatem jego badanie dąży do zrozumienia człowieka, stając się antropologią filozoficzną. Percepcja jest dla Merleau-Ponty'ego najbardziej fundamentalnym i źródłowym doświadczeniem, w świetle którego można zrozumieć człowieka w świecie, dlatego też fenomenologia percepcji raz po raz przechodzi w fenomenologię ludzkiej egzystencji.

Natura percepcji

Merleau-Ponty opis natury percepcji rozpoczyna od stwierdzenia, że nie jest ona adekwatnie ujęta ani przez naukę, zwłaszcza psychologię, ani przez dotychczasową filozofię, i od razu wprowadza słuchaczy w pewien eksperyment myślowy. Otóż w spostrzeżeniu jakiejś rzeczy nigdy nie jest ona nam dana w całości,

lecz widzimy tylko jej fragment. W jaki sposób poznajemy tę część, której nie widzimy? Dotychczasowe stanowiska mówiły albo o wyobrażaniu sobie (np. psychologia), albo o antycypowaniu na podstawie idealnych praw rządzących danym przedmiotem (np. geometria). Merleau-Ponty odrzuca je jako niwelujące właściwie doświadczenie percepcji. Wyobrażenie może odnosić się do czegoś potencjalnie istniejącego, możliwego, a podstawową daną percepcji jest obecność właśnie. Z kolei antycypacja, przewidywanie danej części rzeczy jako konsekwencji prawa nią rządzącego, np. tył sześcianu wyprowadzony z reguł geometrii, również jest nie do przyjęcia, gdyż sama percepcja takich praw nie dostarcza, a jedynie obecność. Jest to obecność szczególnego typu, która rozpościera się poza tym, co widziane w danym momencie – wystarczy poruszyć się albo obrócić rzecz, by ją zobaczyć. Już te wstępne i proste analizy prowadzą Merleau-Ponty'ego do prostego wniosku: percepcja różni się od zwykłego postrzegania i jest praktyczną syntezą, „która prowadzi od tego, co dane, do tego, co nie jest aktualnie dane”.

Kolejnym elementem w opisie percepcji jest zastosowanie znanego już pojęcia horyzontu. Rzecz percypowana nigdy nie jest dana jako sama tylko, wyizolowana i oddzielona od innych rzeczy, lecz jawi się nam zawsze w jakimś horyzoncie, w powiązaniu z innymi rzeczami. Percepcja zatem od razu wprowadza człowieka w świat, jest jego pierwszym i źródłowym odniesieniem wobec świata. Co więcej, horyzont pozwala lepiej poznawać same rzeczy. Dom może być pałacem albo wiejską chatą, droga może być autostradą lub polną dróżką. Pewne jakości rzeczy, jak wielkość czy kolor, są nie do uchwycenia przy pominięciu oddziaływania otoczenia. Nie da się ich także wydedukować za pomocą rozumowania pośredniego, lecz są one dane od razu w percepcji, która dzięki poznawaniu rzeczy w konkretnym otoczeniu może je bezbłędnie uchwycić.

Wspomniane elementy: aspektowość, fragmentaryczność percepcji oraz perspektywiczność, wyznaczają paradoks percepcji. Paradoks ten polega na jednoczesnym występowaniu w niej immanencji i transcendencji. Immanencja oznacza, że percepcja nie istnieje inaczej, jak tylko gdy istnieje podmiot percypujący, innymi słowy, nie da się wyobrazić jakiegokolwiek miejsca w świecie bez percepcji, gdyż samo wyobrażanie zakłada percypowanie tego miejsca. Każde miejsce jest immanentne, tzn. jakoś mi dane. Jednocześnie nie jest mi dane w pełni, lecz fragmentarycznie, czyli jakoś mnie przekracza, transcenduje. Percepcja zatem zawiera w sobie jednocześnie immanencję i transcendencję, tzn. obecność i nieobecność rzeczy, i jako taka jest paradoksalna.

Merleau-Ponty podkreśla także, że percepcja nie jest wiązką wrażeń zmysłowych, lecz pewną całością. Nie ma ona też w punkcie wyjścia charakteru intelektualnego. Gdyby tak było, mówiłaby ona o rzeczach możliwych, a tymczasem daje nam ona od razu dostęp do świata realnego. Doświadczenie percepcyjne jest pierwotną całością, która dopiero w toku dalszych analiz intelektualnych może być rozebrana na pomniejszych składniki. Jak stwierdza filozof: „całość jest w niej wcześniejsza niż części”.

Status świadomości percepcyjnej

W percepcji nie chodzi o tzw. obiektywne badanie rzeczy jako przedmiotów. Chodzi w niej raczej o sposób pojawiania się rzeczy w świadomości. Świadomość jest tą instancją, wobec której rzeczy się pojawiają i która nadaje sens temu, co postrzegane.

Pomimo tego fenomenologia percepcji nie prowadzi nas do tzw. czystej świadomości w sensie Husserlowskim. Dokładnie rzecz biorąc, prowadzi nas ona do przeżycia percepcyjnego. Jest to taki akt świadomości, w którym świadomość „przyjmuje” rzecz pochodzącą ze świata i jednocześnie nadaje jej sens. Nie jest to świadomość idealna, czyste wnętrze podmiotu unoszące się ponad światem i je kontemplujące, lecz inny rodzaj świadomości: świadomość percepcyjna właśnie, która byłaby nie do pomyślenia w oderwaniu od rzeczy, przedmiotów, od istniejącego świata. Z tego też powodu Merleau-Ponty twierdzi, że świadomość percepcyjna to fenomen najbardziej fundamentalny, nasze pierwsze odniesienie się do świata, nasz pierwszy kontakt z bytem. Nie da się jej już dłużej opisywać ani z czysto obiektywnego, ani z czysto subiektywnego punktu widzenia. Świadomość percepcyjna jest przed-obiektywna i przed-subiektywna.

Jaki charakter ma świadomość percepcyjna? Widzieliśmy, jak Merleau-Ponty podkreśla, że w percepcji rzecz nie jest dana w całości, lecz poprzez kolejne płaszczyzny, niejako w zarysie. Dzieje się tak dlatego, że percepcja jest czynnością bytu skończonego, ograniczonego, który ma ciało. Świadomość percepcyjna jest świadomością cielesną. Co to znaczy mieć ciało? To znaczy być usytuowanym w czasie i przestrzeni i odnosić się do świata tylko na sposób czasowy i przestrzenny. Świadomość percepcyjna, jako wcielona, wymaga czasu. Nigdy nie ma całościowego oglądu rzeczy, lecz poznaje jakąś stronę rzeczy, która z kolei przywołuje następną. Inaczej mówiąc, świadomość percepcyjna zostaje wezwana, by przekroczyć to, co widzialne, i iść ku temu, co niewidzialne w danym momencie. Z kolei usiłować iść poza, to realizować ruch, który implikuje czas i przestrzeń. Widzimy tutaj realizm percepcji, w której świat postrzegany nigdy nie jest bytem

idealnym. Świadomość percepcyjna jest wcielona, gdyż z postrzeganym światem nie ma innego kontaktu, jak tylko za pośrednictwem ciała.

Widać tedy wyraźnie, że percepcja nie jest procesem czysto fizjologicznym, gdyż skutkuje ona czymś, z czego fizjologia nie może zdać sprawy, mianowicie świadomością percepcyjną. Nie jest to świadomość idealna, intelektualna, kontemplująca świat w czystym oglądzie, lecz świadomość wcielona, a przez to ograniczona i skończona. Jej wcielony charakter skutkuje tym, że ma ona tę samą naturę, co postrzegane rzeczy, a co Merleau-Ponty zawarł w trudnym do przełożenia na polski zdaniu: *la matière est „prégnante” de sa forme*. Jest to zerwanie z klasyczną koncepcją materii pierwszej. Zdaniem autora, materia już zawiera w sobie formę, jest brzemienista w swoją formę. Dzieje się tak dlatego, że rzeczy i świadomość percepcyjna mają tę samą cielesną naturę.

Można powiedzieć, że Merleau-Ponty przekroczył tutaj problem kartezjańskiego dualizmu duszy i ciała. Kartezjusz uznawał ciało i duszę za dwie zupełnie różne od siebie substancje, choć doświadczenie podpowiadało mu, że występują one połączone, zwłaszcza w bycie ludzkim. Nie potrafił jednak tego połączenia wyjaśnić. Merleau-Ponty utrzymuje, że w punkcie wyjścia nie ma dwóch odrębnych substancji, lecz jedno fundamentalne doświadczenie, doświadczenie świadomości percepcyjnej, cielesnej. Samo pojęcie świadomości cielesnej przełamuje z gruntu kartezjański dualizm.

Ciało własne

Zdążyliśmy się już zorientować, jak ważną rolę w percepcji odgrywa ciało. Sama świadomość percepcyjna została określona jako cielesna. Należy jednocześnie dobrze zrozumieć, o jakie ciało tutaj chodzi. Na pewno w świadomości percepcyjnej nie chodzi o ciało jako rzecz, tzn. takie, jak je usiłują opisywać nauki szczegółowe, zwłaszcza medycyna. Nie chodzi o ciało, które opisywane jest od zewnątrz, lecz o ujmowane od wewnątrz, poprzez refleksję. Merleau-Ponty określa je jako ciało własne (*corps propre*). Można również powiedzieć, że jest to ciało myślące albo ciało-podmiot. Tak jak poprzednio Merleau-Ponty przekroczył kartezjański dualizm ciała i duszy, tak teraz przewyciężony zostaje dualizm nauki i filozofii. Ciało nie jest tylko obiektem, jak utrzymują nauki szczegółowe, ale też i dotychczasowa filozofia nie miała racji, twierdząc, że refleksja daje jedynie czysto duchową, idealną świadomość. Dla francuskiego filozofa pierwotne jest doświadczenie percepcyjne, a zatem rozwija on refleksję, która prowadzi go do pewności świadomości cielesnej, do ciała własnego, zaangażowanego w świat.

Świadomość intelektualna a świadomość percepcyjna

Choć świadomość percepcyjna różni się od świadomości intelektualnej, to jednak samo doświadczenie percepcyjne może być poznawczo ujęte tylko za pomocą refleksji. Rodzi się zatem pytanie o relację między świadomością percepcyjną a intelektualną, czyli między percepcją a refleksją. Jest to o tyle ważne, że członkowie Towarzystwa Filozoficznego, przed którym Merleau-Ponty występował, zarzucali mu, że popada w to, co nierefleksyjne, nieświadome (*irréfléchi*), że zapoznaje refleksję, przez co jego poglądy nie mogą uchodzić za prawdziwą filozofię. Zdaniem naszego autora, doświadczenie percepcyjne jest po prostu podstawowe, czyli bardziej pierwotne, wcześniejsze niż jakakolwiek refleksja. Jest ono podstawą, dzięki której możliwe są wszelkie inne doświadczenia. Można powiedzieć, że percepcja jest fundamentalnym warunkiem możliwości wszelkich aktów życia ludzkiego, tak praktycznych, jak i poznawczych. Skoro tak, to i nauka opiera się na percepcji, a ujęcie naukowe jest wtórne. Zarzut, jaki Merleau-Ponty stawia nauce (a krytyka intelektualizmu to osobny i niemały rozdział jego filozofii), jest taki, że opierając się na doświadczeniu percepcyjnym, okalecza je, usiłując za wszelką cenę dojść do obiektywizmu, wyrzucając wszelką subiektywność. Francuski fenomenolog nie twierdzi, że nauka jest błędem, lecz pokazuje, że prawdy naukowe są wtórne, skonstruowane, wypracowane, słowem: że są rezultatem prawd bardziej podstawowych. Nauka sama nie jest w stanie odkryć tych prawd podstawowych, gdyż się na nich opiera. To dlatego nauka nie może być jedynym punktem widzenia w wyjaśnianiu świata i człowieka, lecz powinna znaleźć swoje dopełnienie w filozofii, która jest w stanie pokazać, jak prawdy naukowe, zawsze częściowe, są zakotwiczone w doświadczeniu bardziej źródłowym i bardziej pierwotnym, jakim jest percepcja.

Merleau-Ponty konkluduje, że refleksja odbywa się w samym świecie i nie powinna usiłować ująć go od zewnątrz. Refleksja nie jest niczym innym jak tylko wariantem doświadczenia percepcyjnego. Uprawiać refleksję nie znaczy wracać do czystej świadomości, odłączonej od świata, lecz prowadzić badania i poszukiwania w nim, w łonie samego świata. By dobrze zrozumieć naturę refleksji, warto przytoczyć jako ilustrację doświadczenie zawarte w *Fenomenologii percepcji*, które filozof nazwał eksperymentem *touchant-touché*. Lewą ręką dotykam prawej, czyli dotykam siebie samego, mam poczucie siebie samego. Lewa ręka jest czynna, dotykająca, prawa zaś bierna, dotykana. Jednakże lewa ręka nie jest czystym podmiotem, lecz jest ciągle ciałem, zaś prawa nie jest czystym przedmiotem, lecz czuje się dotykana, a więc jest także świadomością. Prawa ręka, jako dotykana, natychmiast chce się uwolnić od swojej przedmiotowej kondycji

i zaczyna dotykać ręki lewej. Cała ta dialektyka – czy, bardziej w terminologii Merleau-Ponty’ego, cykliczność, kolistość – się powtarza. Oto, co znaczy uprawiać refleksję: to wracać do siebie i być natychmiast wypuszczanym w stronę jakiejś innej rzeczy, bez której czucie samego siebie nie byłoby możliwe. I na odwrót, odnosić się do zewnętrżności ciała, to być odsyłanym do siebie samego. Ten nieskończony ciąg Merleau-Ponty nazywa wieloznacznością (*ambiguïté*).

Konstytucja intersubiektywności i etyka

Wiemy już, na czym polega prawdziwa refleksja filozoficzna, która uwzględni doświadczenie percepcyjne. Chce ona wyjaśnić człowieka jako żyjącego w świecie (*être-au-monde*). Praca ta, zwłaszcza konstytucja świata, nigdy się nie kończy. Doświadczenie percepcyjne jest tak bogate, że aż niewyczerpane. Świat przeżywany, którego dostarcza percepcja, to świat bogaty i otwarty, a patrzenie nań trzeba stale poszerzać i korygować. Wynika to przede wszystkim z faktu, że jest to świat zamieszkały także przez innych ludzi. Stąd nasz częściowy ogląd należy nieustannie poszerzać o punkt widzenia innych, co prowadzi Merleau-Ponty’ego do zagadnienia intersubiektywności.

Świat dany w percepcji, czyli świat przeżywany, jest ujęty od wewnątrz, nie od zewnątrz, pośród innych ludzi, którzy także nadają mu sens ze swojej perspektywy. Dlatego też niemożliwe jest, zdaniem francuskiego filozofa, ostateczne ujęcie świata jako istoty czy substancji. Takie dążenie, które, jak wiadomo, charakteryzowało metafizyki od starożytności, jest nawet szkodliwe, gdyż grozi jakimś totalnym sprowadzeniem wszystkiego do jednego. Metafizyka unicestwia wszelkie różnice, czyli całe bogactwo i wielorakość świata przeżywanego. Ten ostatni zawsze przekracza jakiegokolwiek unifikujące idee, w których chcielibyśmy go streścić. Jedyną właściwą drogą jest otwarcie się na punkt widzenia innego człowieka i poszerzenie o niego własnego punktu widzenia, połączenie mojego doświadczenia świata z doświadczeniem innych. Intersubiektywność jest zatem ważnym elementem Merleau-Pontiańskiej krytyki filozofii refleksyjnej.

Merleau-Ponty wskazuje na dwa błędne ujęcia problemu intersubiektywności. Określmy je jako sensualizm i transcendentalizm. W pierwszym przypadku spostrzeżenie zostaje utożsamione z prostymi wrażeniami, które są tylko moje, a wszelka komunikacja z innym jest uznawana za iluzję. W drugim zaś przypadku, charakterystycznym dla fenomenologii Husserla, spostrzeżenie jest aktem świadomości, a postrzegana rzecz staje się bytem idealnym; osoby mogą się komunikować, ale komunikacja ta oznacza partycypację w jednej idealnej świadomości intelektualnej, w Ja transcendentalnym. Obydwa stanowiska są nie do zaakcepto-

wania dla naszego autora, gdyż w punkcie wyjścia nie ma jakiejś jednej świadomości idealnej, lecz różne świadomości percepcyjne, pomiędzy którymi znajduje się jeden realny byt. Intersubiektywność polega na zbudowaniu relacji z innym Ja, które pozostaje w relacji do tej samej rzeczy, co ja. Jak to jest możliwe?

By na to pytanie odpowiedzieć, należy wprawdzie przyjrzeć się w jaki sposób możliwe jest w ogóle doświadczenie drugiego człowieka. Według Merleau-Ponty'ego pomiędzy moim ciałem własnym, czyli wcieloną świadomością, a ciałem innego istnieje taka relacja, że ciało drugiego jawi mi się dokładnie jako takie samo, to znaczy również jako obecność jego świadomości. Obecność ta nie jest wydedukowana z rozumowania przez analogię, lecz jest ujęta bezpośrednio. Doświadczenie drugiego staje się niemożliwe w przypadku Ja ujętego jako *cogito*, jako czysta świadomość. Wówczas wszystko, co nie jest mną, jest przedmiotem, a więc także drugi człowiek. Merleau-Ponty rozwiązuje tę trudność dzięki swoim badaniom nad ciałem własnym. Moje ciało jest czymś więcej niż jednostką substancji rozciąglej, jest podmiotem zachowania, jest wektorem mojej egzystencji, ono się wyraża i uobecnia mój styl życia. Z tego powodu każde ciało uznaję bezpośrednio za ciało drugiego. Ciało, jako rzeczywistość zewnętrzna, nie wyklucza uobecnienia pewnej formy wewnętrzności, nawet jeśli pozostaje ona w pewnym stopniu anonimowa, wskutek czego nigdy nie poznam innego człowieka do końca.

Jednocześnie aby inny pokazał mi się jako inny niż ja, to znaczy aby mnie przekroczył, potrzeba także, by i świat mógł mnie transcendować. Jest to możliwe tylko dlatego, że nie jestem czystą świadomością, która buduje swoje własne pole przedmiotowe, lecz egzystencją wcieloną, która nie pojmuje siebie inaczej, jak tylko przekraczając się w stronę świata i czując się przekraczaną przez niego. To samo dzieje się w przypadku innej percepcji niż moja, dzięki czemu może się pojawić zachowanie drugiego. Po ukonstytuowaniu się intersubiektywności przedmioty, które są postrzegane przeze mnie i przez innego, zyskują nowy status – bytów intersubiektywnych, czyli inaczej mówiąc: obiektywnych.

Doświadczenie drugiego wprowadza następnie w krąg zagadnień etycznych, którymi Merleau-Ponty kończy swoje wystąpienie. Relacje z drugim człowiekiem to najbardziej uprzywilejowana sfera praktyczna, w której weryfikacji podlegają najbardziej ogólne zasady, a z kolei prawdziwa moralność to taka, która „ożywia nasze relacje z innymi”. Dopiero wejście w relacje z innym, w ten pluralizm świadomości, wyzwala człowieka ze sceptycyzmu i pesymizmu, co więcej, nadaje naszemu życiu charakter nieśmiertelny. W doświadczeniu drugiego pełnię osiąga sama percepcja, realizując ideał prawdziwej racjonalności.

Recenzje i omówienia

Jana Hartmana metafizyka woli

1. Co to jest sceptycyzm optymistyczny?

W swojej ostatniej książce *Wiedza, Byt, Człowiek. Z głównych zagadnień filozofii*¹ Jan Hartman postawił sobie niezwykle ambitne zadanie sceptycznego podważenia całej tradycji metafizyki zachodniej, począwszy od Platona, Arystotelesa, Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, klasycznego idealizmu niemieckiego Kanta, Fichtego, Schellinga, filozofii Hegla, aż po fenomenologię Husserla, hermeneutykę fenomenologiczną oraz dekonstruktywizm Derridy. Nie jest to praca *sensu stricte* historyczna. Jej głównym celem, oprócz dekonstrukcji metafizyki, jest zbudowanie na jej zgliszczach własnej metafizyki, którą w nawiązaniu do Kanta określa autor jako metafizykę woli.

Niełatwo byłoby podjąć się trudniejszego zadania. Trzeba przyznać, że jeszcze nikt spośród filozofów polskich nie wykazał się taką heroiczną intelektualną odwagą. Wprawdzie w literaturze światowej mamy dość liczne przykłady prac, w których autorzy podważają tradycje metafizycznego myślenia, ale najczęściej są to prace pisane z punktu widzenia filozofii analitycznej. W przypadku Hartmana mamy do czynienia ze zgoła innym przypadkiem. Poza sceptycyzmem, nie sympatyzuje on z żadnym kierunkiem filozoficznym. W celu realizacji swojego przedsięwzięcia posłużył się tylko jego metodą.

Nie jest to przy tym znany z tradycji filozoficznej tzw. radykalny sceptycyzm, który podważa prawdziwość każdej tezy głoszonej przez filozofa. Hartman wprowadził pojęcie „sceptycyzmu optymistycznego”. W odróżnieniu od zwykłego sceptycyzmu, w którym na plan pierwszy wysuwa się aspekt krytyczny, ma on także zawierać aspekt pozytywny. Na czym on polega? Jego celem nie jest wyłącznie dekonstrukcja tradycyjnej metafizyki, lecz przede wszystkim zbudowanie

¹ J. Hartman, *Wiedza, Byt, Człowiek. Z głównych zagadnień filozofii*, Wyd. Universitas, Kraków 2011.

własnej metafizyki, która byłaby wolna od starych błędów i lepiej odpowiadałaby „losowi człowieka współczesnego”. Aspekt dekonstrukcyjny sceptycyzmu optymistycznego ma na celu wyzwolenie nas od „paradoksów idealizmu”, od „obsesji ostatecznego uprawomocnienia”, od idei „wiedzy prawdziwej”, od tzw. „wiecznych pytań” leżących u podstaw wielkiej filozofii (s. 85).

Hartman spodziewa się po filozofii sceptycyzmu bardzo wiele. „Filozofować sceptycznie to filozofować wszechstronnie, nie bardziej konstrukcyjnie niż analitycznie, sprawnie i elastycznie w posługiwaniu się zasobami pojęć i terminów samej filozofii, jak i języka potocznego, ze znanstwem w zakresie wewnętrznej logiki (heurezy) rozmaitych znanych sposobów myślenia i rozumowania” (s. 85). Pełna realizacja krytycznego sceptycyzmu ma prowadzić do mądrości, która polegać będzie na „budowaniu i praktykowaniu inteligencji”. O powodzeniu w uprawianiu filozofii mają, wedle Hartmana, decydować akty samego umysłu, który stosując metodę sceptyczną, umacnia się w myśleniu. Filozofia ta może w końcu przyczynić się poszerzenia i doskonalenia ludzkiego języka, zarówno potocznego, jak i teoretycznego (s. 85). Jako postawa rozważająca oraz jako sztuka myślenia filozofia sceptyczna propaguje jedynie „inteligentne myślące życie”, (s. 85) wyzwala nas od ignorancji i głupoty. Nie przysługuje jej status wiedzy. Sceptycyzm optymistyczny ma być „konstruktywny i twórczy” (s. 83), i jako taki jest niezbędny w uprawianiu poważnej filozofii.

Filozofia sceptycyzmu jest więc „czynnością życia samego, nie zaś jej transcendentnym produktem”. Filozofia jako sztuka myślenia prowadzi nas do „zdobycia prawdy o sobie samym” (s. 85). Jest ona więc „prawdą ludzkiego rozumu”. Filozofia sceptycyzmu nie daje się wyartykułować w tezach prawdziwych; jest ona raczej „swoistym doświadczeniem, polegającym na kształtowaniu tej «częstki i postaci życia», która dociera do naszej świadomości i w niej się rozgrywa. Filozofując – bardziej jestem” – deklaruje Hartman. „Uprawiając filozofię z innymi – bardziej jesteście. Pamiętajmy: tak filozofuje się młotem” (s. 86).

Przyjrzyjmy się bliżej, na czym polega to sceptyczne filozofowanie młotem u Hartmana?

2. Czy istnieją w filozofii tzw. wieczne pytania?

Rezultaty analiz autora z czterech pierwszych rozdziałów dają się streścić w stwierdzeniu, że nie ma sensu posługiwanie się w filozofii pojęciem wiedzy prawdziwej, a nawet samym pojęciem wiedzy częściowej. Pojęcie wiedzy jest redundantne i przez to nieprzydatne w filozofii (s. 51).

W rozdziale „Poznanie jako stawianie pytań i dawanie odpowiedzi” porusza autor interesującą dla epistemologii i metafizyki kwestię istnienia tzw. pytań podstawowych. Hartman polemizuje ze stanowiskiem, że metafizyka to dzieje kilku podstawowych pytań, na które padają w niej różne odpowiedzi. Posuwa się nawet tak daleko, że w ogóle neguje teoretyczną sensowność pytań w filozofii. Wedle niego „wszystkie pytania filozoficzne są tylko zagajeniami [...]” (s. 62). Stanowisko swoje podbudowuje stwierdzeniem, że pytania można w zasadzie wyeliminować z języka, zastępując je twierdzeniami. Proponuje przeprowadzenie eksperymentu myślowego, w którym konstruujemy język bez pytań. Jest on możliwy do przeprowadzenia, chociaż trudny ze względów pragmatycznych. I tak każde pytanie można by zastąpić twierdzeniem. Na przykład pytanie: „jaki jest dziś dzień tygodnia?”, można by zastąpić twierdzeniem: „dzisiaj jest piątek” – oczekując potwierdzenia lub zaprzeczenia. Zdaniem Hartmana, język nie znajduje się we władaniu pytań. O wiele ważniejsze są w nim stwierdzenia.

Odnosząc się krytycznie do tej tezy Hartmana, należy zauważyć, że pytania, które stawia filozofia, nie mają struktury pytań typu: „jaki dziś jest dzień tygodnia?”. Nie dotyczą bowiem empirycznych faktów, lecz pojęć, idei i możliwych między nimi relacji. Wbrew autorowi uważam, że w filozofii mamy do czynienia z kilkoma podstawowymi pytaniami, które stale, z bliżej nie znanych powodów, są ciągle na nowo stawiane w filozofii, i na które stale otrzymujemy różne, nigdy nas w pełni nie satysfakcjonujące odpowiedzi. Proces ten wydaje się niezakończony i jest przez nas permanentnie ponawiany. Sądzę, że w sposób istotny charakteryzuje on kondycję człowieka, stale wymagającą nadawania różnego sensu swojej egzystencji.

Bliski jest mi w związku z tym pogląd Heideggera, że każde pytanie zakłada, iż w pewien sposób rozumiemy już to, o co pytamy. Z tego zaś wynika, że w procesie każdego rozumienia, a więc nie tylko rozumienia bycia, zadanie pytanie odgrywa podstawową rolę. Postawienie sensownego pytania, które zawsze określone jest przez kontekst językowo-historyczny, warunkuje zrozumienie tekstów, przekazów kulturowych i wszelkiej tradycji. Pytania odgrywają podstawową rolę w filozofii. Są niczym słupy milowe w procesie organizacji teorii filozoficznej oraz rozumienia jej przekazu. Czy w ogóle można w sposób sensowny na przykład wyeliminować z filozofii takie pytania, jak: „skąd jestem”, „kim jestem” czy „dokąd zmierzam”? Są to podstawowe pytania o sens naszego życia i o nasze miejsce w świecie. Nie można z nich zrezygnować, nie rezygnując jednocześnie z próby rozumienia ludzkiego losu oraz tego, na czym polega godność człowieka.

Uważam również za fałszywą krytykę metafizyki przeprowadzoną w tym rozdziale przez Hartmana. Wykorzystuje on do tego charakterystykę języka jako systemu stale niezakończonych, w którym do użytych już wyrażeń stale musimy dodawać kolejne (s. 58). Hartman zwraca uwagę na to, że forma zdania nigdy nie istnieje w postaci wyizolowanej. Każde zdanie należy zawsze do pewnego kontekstu, a pośrednio nawet do zbioru wszystkich zdań możliwych. Niewątpliwie, w celu krytyki zdań metafizycznych autor posiłkuje się twierdzeniami zaczerpniętymi z tradycji filozofii analitycznej bądź hermeneutycznej (niestety, nigdzie się na nie nie powołując). Wedle niego znaczenie zdań metafizyki jest w tym sensie absolutne, że odwołuje się do kontekstu uniwersalnego. A to znaczy, że ich sens określony jest przez kontekst zbioru wszystkich zdań możliwych. W ten sposób autor próbuje podważyć twierdzenie o posiadaniu przez zdania metafizyki jakiegokolwiek znaczenia, ponieważ zdanie może wyłącznie mieć sens w kontekstach lokalnych. W jego opinii zdania metafizyki nie są ani prawdziwe, ani fałszywe.

Sądzę, że mimo tego, iż teorie filozoficzne często roszczą sobie pretensje do uniwersalnej ważności, to sens ich twierdzeń ustalany jest wyłącznie w kontekście głoszonej teorii filozoficznej. Tylko w obrębie określonej teorii zdania metafizyki mają w ogóle sens. Ze względu na strukturę języka kontekst zdań metafizyki jest zawsze lokalny, a nie uniwersalny. Można to unaocznic chociażby na takim przykładzie. To samo może znaczyć coś innego w zależności od określonego kontekstu teorii filozoficznej. Na przykład znaczenie zdania „wolność to uświadomiona konieczność” zawarte w *Etyce* Spinozy znaczy zgoła coś innego niż to samo zdanie zawarte w teorii społecznej Marksa. Fakt ten odpowiadałby przekonaniu żywionemu przez współczesną hermeneutykę, że filozofia nie jest filozofią problemów, dla których poszukujemy ostatecznych rozwiązań, ponieważ ze względu na różne konteksty językowe nie potrafimy jednoznacznie zidentyfikować tego samego problemu w różnych teoriach filozoficznych, pomimo identycznych sformułowań językowych. Te same zdania mają odmienny sens w różnych teoriach filozoficznych.

3. Czy spór idealizmu z realizmem jest definitywnie zakończony?

Swoje sceptyczne podejście do poznania jako stawiania pytań i udzielania odpowiedzi przenosi Hartman na metafizykę. W rozdziale „Spór realizm – idealizm i pozorne przewyciężenie sceptycyzmu metodą transcendentálną” w centrum stawia on problem możliwości orzekania na podstawie subiektywności o ze-

wewnętrznej rzeczywistości. W idealizmie samo poznanie ustala zasady przejścia od świadomych przedstawień do bytu. Subiektywność i jej kategorie są warunkami możliwości konstytuowania sensu obiektywności i jej kategorii ontycznych. Według Hartmana, systemy idealistyczne nie oddaliły widma sceptycyzmu. Postawiły tylko „mur” między subiektywnością a rzeczywistością. Mur ten w oczach autora jest „pozorny”. Istnieje tylko w wyobrażeniach przeciwstawiających subiektywność temu, co względem niej transcendentne. Autor określa to jako tzw. problem immanencji i wiąże z kwestią ostatecznego uprawomocnienia poznania. Dokonuje się tego zazwyczaj na drodze „cofania się do uniwersalnego źródła sensu: do jaźni transcendentálnej, reguł języka lub do dziedziny intersubiektywności”. Przy czym udowadnia się realność świata, jego „obiektywność” i zarazem „możliwość wiedzy intersubiektywnie ważnej” (s. 70).

Zdaniem Hartmana, spór z idealizmu z realizmem, który neguje tezy idealizmu, jest pozorny. Pokazał to jasno Kant, udowadniając, że „idealizm jest empirycznym realizmem”. Wszystkie metody „przebijania muru subiektywności” zostały w sposób wyczerpujący już przedyskutowane. W filozofii nie ma sensu podział na „idealistów” i „realistów”. (s.70). Kontrowersja „realizm – idealizm” jest tylko „grą określeń”, bo „zdanie realisty” i „zdanie idealisty” współistnieją w tym samym dialektycznym dyskursie. Wedle Hartmana, z tej dialektyki nie wynika żadna mądrość ontologiczna. Ostateczne przewyciężenie „idealizmu subiektywnego” na drodze „idealizmu transcendentálnego” czy też „idealizmu absolutnego” albo ugruntowanie realizmu w drodze wykluczenia idealizmu są wyłącznie pewnymi „wariantami werbalizacji paradoksów związanych z pojęciami takimi jak immanencja (subiektywność)” czy „absolutna prawomocność” (s. 73).

Idealiści mylili się co do tego, że rehabilitując obiektywność na gruncie filozofii krytycznej, wybawią nas od sceptycyzmu. Udowadniając tezę, że świat realny istnieje, zarazem mylnie uznali, że możliwe jest adekwatne poznanie świata. Zdaniem Hartmana, z tezy „istnieje świat” nie wynika zdanie „wiedza jest możliwa”. Odmawianie realności światu nie ma sensu, ale nie jest tak z tezą „wiedza jest pozorem”.

Hartman odrzuca wszelkie dowody na realność świata. Szczególnie za przedmiot krytyki obrał sobie dowód wyprowadzający istnienie świata na podstawie pojęcia Boga. Istnienie w ogóle nie może być przedmiotem dowodzenia, ponieważ nie jest żadną właściwością czegokolwiek. Wszelkie dowody na istnienie Boga czy świata są, wedle niego, ustaleniami pewnej reguły językowej. W tym sensie zdanie „Bóg nie istnieje” jest pogwałceniem reguły językowej nakazującej mówić o Bogu dobrze.

Odnosząc się krytycznie do konstatacji autora, uważam, wbrew jego stanowisku, że spór „idealizm – realizm” nie został definitywnie zakończony i stale jest w filozofii aktualny. Nie dotyczy on wyłącznie kwestii istnienia świata realnego, ale również tego, czy w poznaniu mogę wykroczyć poza subiektywność i orzec coś w sposób adekwatny o rzeczywistości. Także sam sposób istnienia subiektywności i jej relacje z rzeczywistością należą do tego sporu. Hartman ujmując w sposób schematyczny nie tylko sam spór, ale także pojęcia idealizmu i realizmu. W tradycji mamy przecież do czynienia z różnymi idealizmami, które w sposób odmienny podchodzą do tego sporu. I tak istnieje zasadnicza różnica między fenomenologicznym idealizmem transcendentальnym Husserla a idealistyczną filozofią Kanta, Fichtego i Schellinga. Również w samym idealizmie niemieckim istnieją różnice między filozofią Kanta a Fichtego.

Według różnych filozofii transcendentálnych, Ja-podmiot jest najwyższym punktem filozofii. I na tym właściwie kończą się podobieństwa. Bowiem pojęcie transcendentalnej jedności apercpcji u Kanta to nie to samo, co pojęcie Ja, które samo siebie zakłada, u Fichtego. Według Fichtego, Ja, wytwarzając siebie w spontanicznej aktywności, jednocześnie ustanawia sferę Nie-Ja (tzn. świata). Jak wiadomo, Fichte tę aktywność określa jako *Tathandlung*. Z niczym podobnym nie mamy do czynienia u Kanta. Trudno byłoby powiedzieć, że Ja transcendentalne Kanta konstytuuje świat, jak to ma miejsce u Fichtego. Również w transcendentalnym idealizmie fenomenologii Husserla podmiotowi transcendentalnemu – czystej świadomości – nie można przypisać takiej absolutnej aktywności. Ja transcendentalne w idealizmie fenomenologicznym zajmuje stanowisko bezstronnego obserwatora w stosunku do przeżyć *ego*. Natomiast całkiem inaczej postępują idealisci: tym, co ich interesuje, jest przede wszystkim stosunek podmiotu do absolutu, wobec którego nie można zająć postawy bezinteresownego obserwatora. To dzięki odniesieniu podmiotu do absolutu zostają u Fichtego wyjaśnione struktury samoświadomości.

Również problem istnienia świata realnego nie został w tym sporze przez autora właściwie ujęty. Idealisci wykazali, jego zdaniem, że świat realny istnieje. Takie postawienie sprawy budzi zdumienie. Przecież już Kant wprowadza ideę świata do swojej filozofii. Jest ona ideą rozumu, a więc, zgodnie ze statusem idei, nic jej nie odpowiada w zmysłowym doświadczeniu. Od Kanta zaczęło się określać ideę świata jako horyzont, w obrębie którego usytuowane jest ludzkie doświadczenie. Ten punkt widzenia przejął od Kanta Husserl, rozwijając ideę świata jako pojęcia „horyzontu horyzontów”. Świat założony jest w formie metafizycznej idei jako ideał i posiada znaczenie idei regulatywnej w sensie filozofii

Kanta. W tym sensie jest „bytem-dla-nas”. W odróżnieniu od niego tylko subiektywność może być w prawdziwym i absolutnym sensie „dla siebie”. Subiektywność nie jest, jak świat, zdana na proces nadawania sensu. Jak wiemy, w *Medytacjach kartezjańskich* Husserl przeprowadził dowód na istnienie świata realnego. Czymś uderzającym jest w nim to, że jest on możliwy do przeprowadzeniu dopiero na gruncie rozwiązanego przez niego problemu intersubiektywności. Jest to prawdziwe *novum* w filozofii idealistycznej.

Hartman twierdzi, że zdanie „świat nie istnieje” narusza nasze reguły językowe (nie bardzo wiem dlaczego). Natomiast Husserl (krytykowany przez niego za przyjęcie w fenomenologii metody bezpośredniej fenomenologicznej intuicji jako kryterium prawdy) rozważa w wykładzie z 1929 roku możliwość bycia świata innym, niż jest, a nawet możliwość jego nieistnienia. Przyjmuje więc teoretycznie możliwość, że świat doświadczenia może rozpaść się w nicłość. Husserl wysuwa hipotezę, że istnienie świata jest transcendentalnym pozorem. Dopuszcza możliwość, że harmonia strumienia spostrzeżeń zmienić się może w nieuporządkowany splot zjawisk. Tę możliwość określa jako „ontologiczną schizofrenię” i będzie ona przez niego rozważana jako argument za nieapodyktycznym istnieniem świata.

4. Co wynika z zasady *Cogito ergo sum*?

W rozdziale „Cogito a sceptycyzm” Hartman „rozprawia się” z koncepcją podmiotu u Kartezjusza. Jego celem jest wykazanie, że zasada *cogito ergo sum* nie jest kardynalną zasadą ani epistemologii, ani ontologii. Z krytyką tej zasady pośrednio wiąże się podważenie subiektywności jako niepowątpiewalnej podstawy filozofii. Zdaniem Hartmana, twierdzenie *myślę, więc jestem*, nie ma żadnych konotacji metafizycznych. Jest ono wprawdzie niepowątpiewalne, ale nie przysługuje mu status wiedzy. Nie ma ono bowiem żadnej treści, którą można by zanegować. Według autora, w konstatacjach typu „myślę”, „jestem”, „widzę, co widzę” dokonujemy jedynie afirmacji samego siebie, ale nie stwierdzamy niczego, co mogłoby być elementem wiedzy (s. 76.).

Ze zdania *cogito ergo sum* – twierdzi Hartman – Kartezjusz fałszywie wydedukował zdanie „jestem rzeczą myślącą”. Świadomość siebie, zdaniem autora, nie zawiera z konieczności żadnego ustalenia co do sposobu istnienia siebie. W zdaniach typu „myślę”, „jestem” występuje podmiot gramatyczny „ja”. Ale nie można z tego wyciągnąć żadnych konsekwencji metafizycznych. Zdanie „ja

istnieję” jest prawdziwe z mocy samego wypowiedzenia go, ale zdaniu „jestem substancją myślącą” nie przysługuje taki sam status.

Z rozważań Hartmana wynikają wnioski co do tego, jak rozumie on problem subiektywności (podmiotu) w filozofii. Jego zdaniem, sfera tzw. czystej immanencji nie jest obszarem niepowątpiewalnego poznania. Sądzi on, że zamknięcie się w sferze czystej immanencji, które zapoczątkowane było w filozofii wraz z Kartezjuszem, było w epistemologii błędem. Powoływanie się na pewność zasady *cogito ergo sum* nie jest solidną zaporą przed błędami poznawczymi i wątpliwościami sceptycyzmu.

Odnosząc się krytycznie do tych twierdzeń, uważam, że Hartman w sposób niewłaściwy interpretuje sens zasady *cogito ergo sum*. Jego dekonstrukcja tej zasady jest nieudana. Wedle niego, jej sens daje się jedynie sprowadzić do zdania „jestem istotą świadomą”. Hartman zapomina o tym, że z zasadą *cogito ergo sum* związany jest oryginalny dowód przeprowadzony za pomocą refleksji: wyprowadzenia z samoświadomego myślenia tego, że istnieję. Moje istnienie nie jest mi dane w sposób bezpośredni, lecz na drodze pośredniej, czyli refleksyjnej. Można nie zgadzać się w tym punkcie z Kartezjuszem, lecz nie sposób nie dostrzegać przełomowego znaczenia w filozofii nowożytnej tego sposobu dowodzenia własnego istnienia.

Ponadto, z Kartezjańską zasadą *cogito ergo sum* wiąże się w filozofii podstawowy problem: czy można zacząć w niej wszystko od początku (znany jako problem możliwości przeprowadzenia całościowego wątplenia, inaczej tzw. redukcji)? Czy w ogóle ma sens poszukiwanie pierwszej, niepowątpiewalnej zasady, z której można wyprowadzić wszystkie twierdzenia pochodne systemu filozoficznego? Właśnie z tymi problemami wiąże się odkrycie przez Kartezjusza subiektywności (samoświadomości) jako niepowątpiewalnej podstawowej zasady filozofii. Sprowadzając podmiot Kartezjański do podmiotu gramatycznego, Hartman dokonał jego daleko posuniętej banalizacji i zasadniczej deformacji. Czyni on odkrycie z tego, że ze zdania *cogito ergo sum* nie wynika zdanie „jestem substancją myślącą”. Nietrudno zauważyć, że nie jest to żadne *novum*, ponieważ zarzut ten postawili Kartezjuszowi już współcześni mu filozofowie. Na ten temat pisał również Husserl, który zarzucił Kartezjuszowi popełnienie błędu substancjalizacji *cogito*.

Hartman lekceważy fakt, że ujęcie podmiotu jako samoświadomości wywarło ogromny wpływ na dzieje filozofii. Jak wiadomo, do kartezjańskiego paradygmatu podmiotu nawiązywali Kant, Fichte, Husserl i Heidegger. Krakowski filozof nie dostrzega złożonego procesu, jaki w filozofii związany jest z pojęciem subiektywności jako samoświadomości. Uważam to za poważny brak jego książ-

ki. Całą filozofię Fichtego można przecież interpretować jako ciągle ponawiane próby przewyciężenia tzw. refleksyjnego modelu podmiotu (który reprezentuje model kartezjański). Dzieje transcendentalnego przewyciężenia kartezjańskiego modelu podmiotowości prowadzą przez Fichtego, Schleiermachera, romantyzm niemiecki (Schlegla, Novalisa, Hölderlina) i swoje zwieńczenie znajdują dopiero w filozofii Schellinga i Hegla, którzy statyczne pojęcie podmiotu jako autonomicznej samoświadomości nie tylko zdynamizowali, pytając o jego genezę, ale w zasadzie podważyli model kartezjański, pokazując, że podmiot jest wpisany w plan od niego szerszy, mianowicie w przyrodę (Schelling) i w dzieje idei absolutnej oraz w realną historię społeczno-polityczną (Hegel).

5. Czy transcendentalizm jest jałowy?

W rozdziale „Jałowość transcendentalizmu. Niemożliwość i możliwość metafizyki” rozwija Hartman aspekt destrukcyjny sceptycyzmu. Tym razem na linii strzału znajduje się filozofia transcendentalna. Wedle autora „próbuję ona uzasadnić «dostojeństwo nauki», dostarczając mocnych podwalin – w postaci transcendentalnej krytyki, ontologii fundamentalnej i ogólnej metodologii bądź «logiki nauki»” (s. 90). Ponadto jest ona posądzona o „hipokryzję i sofistyczną mechanikę” (s. 92). Podstawową sprzeczność, w jaką zdaniem Hartmana popada filozofia transcendentalna, przedstawia on w formie dwóch przeciwstawnych stanowisk. Pierwsze stanowisko uznaje byt rzeczywisty jako posiadający tylko znaczenie dla nas. Dlatego nie ma dlań sensu idea bytu samego w sobie jako „ostatecznej rzeczywistości”. Akceptujemy zdanie „świat istnieje naprawdę”, a odrzucamy zdanie „istnieją rzeczy same w sobie”. Zgodnie ze stanowiskiem przeciwstawnym refleksja ma na celu „świat sam w sobie”. Stanowisko to afirmuje ideę „rzeczy samej w sobie”. W konsekwencji nie tylko afirmuje rzecz samą w sobie, ale również ideę Boga, a następnie przyjmuje zdanie „Bóg istnieje” za prawdziwe oraz ideę wolności jako spontaniczną aktywność podmiotu. Zdaniem Hartmana przeciwstawianie się sobie tych różnych stanowisk świadczy o tym, że „w obrębie filozofii transcendentalnej istnieje historyczny klincz” (s. 92), który kompromituje całą tradycję transcendentalną.

Filozofię transcendentalną rozpatruje Hartman jako jedną ze strategii przywracania nadwątlonego w ostatnich stuleciach autorytetu filozofii. Obok niej wymienia także drugą strategię „przetrwania filozofii”, polegającą na tym, że „uprawia się ją na modłę historii bądź filologii, a więc przy akceptacji ich me-

tod i warsztatu naukowego i kryteriów awansu naukowego” (s. 90). W związku z tym Hartman zwraca uwagę na dokonujący się proces „filologizacji bądź historycyzacji filozofii”, której produktami są hermeneutyka i neokantowska filozofia wartości. Tym ostatnim autor zarzuca zresztą autotematyczność i konserwatywny sentymentalizm oraz narcystyczne przywiązanie do kultu „rosnącej liczby «klausyków filozofii»” (s. 90).

Nietrudno zauważyć, że przedstawiony przez autora obraz filozofii transcendentalnej jest schematyczny i jednostronny. Świadczy to moim zdaniem o braku jej głębszej znajomości.

Po pierwsze, autor nie dostrzega różnych form filozofii transcendentalnej. Zasadniczo sprowadza je do dwóch, mianowicie do tych, które akceptują pojęcie rzeczy samej w sobie, i tych, które je odrzucają. Jest to teza, która nie tylko niezwykle upraszcza, ale do tego także deformuje obraz filozofii transcendentalnej. W rzeczywistości sam spór o istnienie lub nieistnienie rzeczy samej w sobie był w idealizmie transcendentalnym w pewnym okresie wewnętrznym motorem jego rozwoju, a nie bezproduktywną sprzecznością. Poza tym są także takie transcendentalizmy, jak fenomenologia Husserla czy hermeneutyka transcendentalna Heideggera, w których problem rzeczy samej w sobie w ogóle nie odgrywa żadnej roli.

Po drugie, sądzę, że celem filozofii transcendentalnej nie było dostarczenie mocnych ontologicznie podwalin nauce, czy to w formie transcendentalnej krytyki, czy metodologii lub logiki nauki. Przecież celem *Krytyki czystego rozumu* Kanta nie było uzasadnienie fizyki Newtona, której twierdzenia Kant podziwiał. Właściwy jej cel polegał na wyjaśnieniu na drodze refleksji możliwości jej uprawiania, czyli wyjaśnienie tego, jak jest możliwe zastosowanie apriorycznej matematyki do aposteriorycznej sfery empirycznego doświadczenia. Kant nie pouczał Newtona, jak ma on uprawiać fizykę. Takie roszczenie filozofii transcendentalnej byłoby absurdem, ponieważ filozofia ta nie ma po temu żadnych sensownych narzędzi. Trudno posądzać więc Kanta o zarozumiałość i swoistą arogancję. Oczywiście jest tak, że taka refleksja nad naukami przyrodniczymi i matematyką doprowadziła Kanta do wypracowania systemu samej filozofii transcendentalnej, której sercem była zarówno metafizyka przyrody (o czym Hartman w ogóle zapomina), jak i metafizyka moralna. W ten sam sposób, co Kant, zadanie filozofii transcendentalnej pojmował Husserl. Badanie transcendentalne korelacji między noematami i noezami w różnych dziedzinach nauk miało w fenomenologii na celu zrozumienie możliwości ich uprawiania. To, że na tej drodze Husserl wypracował transcendentalną teorię korelacji, doprowadziło go do ujęcia filozofii transcendentalnej jako nauki ścisłej, ścisłej w innym sensie niż matematyka.

Po trzecie, Hartman nie dostrzega różnic między transcendentalizmami Kanta, Fichtego, Schellinga oraz Hegla. A przecież różnice są znaczące: idealizm krytyczny Kanta, narzucający na podmiot i doświadczenie kategorialne ograniczenia, poza które rozum ludzki nie może wykroczyć, to zasadniczo inny transcendentalizm niż transcendentalizm absolutny Fichtego czy Hegla, którzy odrzucają pojęcie rzeczy samej w sobie i postulują możliwość poznania absolutu (Hegel), czy też, jak Fichte, wykazują racjonalnie jego niemożliwość na drodze dyskursywnej. Należy również zauważyć, że u podstaw idealizmu krytycznego Kanta, idealizmu absolutnego Fichtego czy Hegla leży idea rozumu, który poszukuje warunków możliwości wiedzy i moralnego działania. Ale samo pojęcie rozumu jest u nich różne. Kant mówi o jego niezmiennych strukturach, a Hegel i Schelling dynamizują pojęcie rozumu, pytając o jego genezę i szerszy plan umożliwiający jego rozwój w czasie.

Po czwarte, próbę ujęcia tzw. procesu filologizacji i historycyzacji jako daremnej strategii przywracania utraconego w ostatnich czasach autorytetu filozofii również uważam za nietrafną. Trudno zaprzeczyć temu, że hermeneutyka jak rezultat tego procesu była przed Schleiermacherem i Diltheyem uprawiana w ramach filologii, ale już u Schleiermachera została wyzwolona z tych okowów, a u Diltheya stała się uniwersalną metodą nauk humanistycznych (a więc podstawą nie tylko filologii i nauk historycznych). Późniejszy rozwój hermeneutyki fakt ten tylko jeszcze dobitniej potwierdził. U Heideggera hermeneutyka stała się sercem filozofii, bowiem to sama filozofia stała się hermeneutyczna. Dokonało się więc przejście od filozoficznej hermeneutyki Diltheya do filozofii hermeneutycznej Heideggera i Gadamera.

Mam również zastrzeżenie do tezy Hartmana, że dokonała się historyzacja filozofii. Przecież Dilthey nie przenosi metod uprawiania historii do filozofii. Interesuje go specyfika postępowania naukowego nauk humanistycznych, a nie wyłącznie specyfika rozwoju nauk historycznych. Refleksja nad statusem nauk historyczno-społecznych sama nie musi podlegać regułom myślenia historycznego.

6. Co nam dała lekcja metafizyki moralnej Kanta?

Wiemy już, że nasz autor odrzuca metafizykę uprawianą jako teoria świata, która pretendowałaby do jego opisu. Metafizyka nie może naśladować nauki, bowiem w tym skazana jest na klęskę. Na tej podstawie odrzuca się metafizykę substancji Arystotelesa i Tomasza z Akwinu jako pretendujące do wyjaśnienia istoty bytu.

Stopniowo autor przechodzi do analizy filozofii moralnej, ponieważ to tylko w niej, twierdzi, a nie w metafizyce „ludzkość może uzyskać wytłumaczenie, czym ostatecznie jest, czy jeszcze stać się może” (s. 174).

Na początek w centrum sceptycznej analizy Hartman stawia filozofię moralną Kanta. Czyni tak z tego powodu, że ceni jego przekonanie, że właściwą formą etyki jest metafizyka moralności. Jest mu ono bliskie, ponieważ uważa, iż formą wewnętrznego życia moralnego jest metafizyka. „Kant odkrył metafizyczną istotę życia moralnego, jego fundamentalną nieempiryczność” (s. 184). Aprobata autora znajduje również jej autonomiczny charakter, zwłaszcza w stosunku do religii. Zasługa Kanta na polu metafizyki moralnej polega na wykształceniu poczucia, które zostało przyjęte przez filozofię współczesną, że moralności nie można zredukować ani do prawa, ani do psychologii.

I na tym właściwie kończą się pochwały wysuwane pod adresem Kanta. Jednak sumaryczna ocena jego etyki jest negatywna. Werdykt brzmi: Kant poniósł porażkę. Zdecydowało o niej przed wszystkim jego marzenie „o wynalezieniu niezawodnej metody moralnie słusznego postępowania, takie podejście na długo zepchnęło moralny dramat ludzkiego losu i ludzkich wyborów moralnych na dalszy plan” (s. 176).

Wedle Hartmana, winne jest temu przed wszystkim nadanie przez Kanta nakazowego charakteru etyce, najpełniej wyrażonego w pojęciu imperatywu kategorycznego (s. 176). Zgodnie z tym, prawo moralne określa Kant w postaci formalnych reguł, które mają bezwyjątkowy charakter. Pojęcie imperatywu kategorycznego kwalifikuje jako moralne jedynie takie postępowanie, które domaga się posłuszeństwa wobec obowiązku i sumienia. Celem Kanta jest osiągnięcie moralnej doskonałości, a przecież – kontynuuje Hartman – jest ona w życiu nieosiągalna. A ten, „kto byłby zawsze zadowolony ze swojego postępowania jako posłusznego obywatelowi i sumieniu [...] ten jeszcze wcale nie stałby się nawet istotą moralną” (s. 176). Hartman ze zgrozą nawet konstatuje, że człowiek, który nie przestrzegałby imperatywu kategorycznego i podążał za swoimi skłonnościami, byłby „bestią godną pogardy”. Ma on za złe Kantowi, że podejmuje próbę „wyjaśnienia raz na zawsze tego, co dobre, a co złe, i jak należy postępować”. Kant nigdy nie ma wątpliwości. Dlatego cechuje go pewność siebie, która w parze idzie z konserwatyzmem (s. 175), najpełniej dochodzącym do głosu w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*. W jego oczach Kant to myśliciel, który przez swoją etykę „uwierzył surową purytańską moralność wraz z jej przesadami, śmiesznościami i moralną ślepotą w wielu dziedzinach, jak prawa kobiet i dzieci” (s. 175). W swojej krytyce metafizyki moralności posuwa się nasz autor nawet tak daleko, że wobec *Krytyki czyste-*

go rozumu i Metafizyki moralności stawia zarzut, iż „uciekają od dramatycznych dylematów i całego tragizmu życia moralnego, wyrażającego się w nieuchronności moralnej winy i dokonywaniu niedoskonałych wyborów moralnych” (s. 176).

Hartman wysuwa również zarzut, że etyka Kanta ma formalistyczny charakter. Dodatkowo jeszcze wzmacnia swoją krytykę, twierdząc, że podejście formalistyczne, wbrew założeniom, połączone zostaje u Kanta z ambicjami o wybitnie materialnym charakterze. Również za mocny zarzut należy uznać stwierdzenie Hartmana, że Kant całkowicie wyrugował z etyki uczucia, temperament, postawy, konflikty sumienia, które wykluczają możliwość, aby jakkolwiek abstrakcyjny system pojęć etycznych mógł przystawać do życia i mieć znaczenie dla żywej moralności. Wedle Hartmana, formalistyczne stanowisko etyki Kanta wywarło w dziejach negatywne skutki. Powoływanie się na prawo moralne służyło przez wieki za ostateczne wyjaśnienie wszystkich nakazów i zakazów. W ten sposób ucinana była jakakolwiek dyskusja. Sformułowanie „tak ma być” stanowi, według Hartmana „najgłębszą istotę kantowskiej moralności”. Kant z okresu *Krytyki czystego rozumu i Uzasadnienia metafizyki moralności* to autor kaznodziejsko apodyktycznych prac metaetycznych, których znakiem firmowym jest słynny imperatyw kategoryczny. Z tego powodu metafizyka moralności Kanta należy do lamusa historii. Zdaniem Hartmana, Kant posunął się tak daleko, że posłuszeństwo wobec prawa moralnego nazwał wolnością. W tym dostrzega Hartman nawet przewrotność Kanta. Miałaby ona polegać na tym, że wolność ma się ujawniać w tym, że dobrowolnie podporządkowuje się prawu moralnemu.

Na tym zakończmy rekonstrukcję opinii Hartman o filozofii moralnej Kanta. Uważam, że jego analiza jest nietrafna, powierzchowna i w zasadniczych punktach deformuje zarówno etykę, jak i metafizykę moralności Kanta. Operuje najczęściej utartymi schematami interpretacyjnymi, które nie są oparte na rzetelnej analizie tekstów. Prowadzi to do głębokiego niezrozumienia filozofii moralnej Kanta.

Najpierw odniosę się do zarzutu formalizmu. Jak wiadomo, Hegel jako jeden z pierwszych postawił ten zarzut wobec etyki Kanta. Hartman w ogóle nic o tym nie wspomina. W swojej interpretacji opiera się wyłącznie na sformułowaniu imperatywu kategorycznego – „Postępuj tak, aby maksyma twego postępowania mogła być prawem powszechnym” – natomiast ani słowem nie odnosi się do drugiej jego wersji, której nie można zarzucić formalnego charakteru. Przypomnę, że brzmi ona następująco: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy jako środka”. Prawo moralne ma obowiązywać w sposób bezwzględny. A to znaczy,

że człowiek we wszystkich sytuacjach ma kierować się zasadą, iż człowieczeństwo w jego osobie musi być czymś nietykalnym. I bynajmniej nie chodzi tutaj o zakaz instrumentalnego traktowania człowieka. Uznanie człowieczeństwa (godności osoby) jest u Kanta nierozdzielnie związane z uznaniem człowieka nie tylko za istotę rozumną, ale przede wszystkim za istotę zdolną do moralnego działania i ponoszącą za nie odpowiedzialność.

Zarzut Hartmana, że imperatyw kategoryczny ma bezwzględnie nakazowy charakter, wynika z niezrozumienia dualistycznej struktury życia człowieka w świetle etyki Kanta. Polega ona na tym, że człowiek jest istotą zmysłową, kierująca się w działaniu celami partykularnymi, na których nie da się zbudować ogólnie ważnej etyki. Imperatywny charakter prawa moralnego wynika z napięcia, jakie stale panuje między człowiekiem a zmysłowością. Nie na darmo Schiller w nawiązaniu do etyki Kanta mówił o odbywającej się w człowieku walce między tymi pryncypiami. Miało to wedle niego świadczyć o wzniosłym charakterze jego istnienia. Reasumując: zarzut formalizmu można postawić tylko w kontekście pierwszego sformułowania imperatywu. Ma on charakter formalny w tym sensie, że rzeczywiście nie można z niego wydedukować żadnych materialnie określonych norm moralnych. Ale Hartman w ogóle nie dostrzega tego, że imperatyw kategoryczny ma pełnić w etyce zasadniczo inną rolę. Jest on w niej przede wszystkim instancją krytyczną (dlatego formalną), która na drodze refleksji pozwala przeprowadzić badanie, czy możliwy jest proces uogólnienia danej maksymy postępowania jako zgodnej z prawem moralnym. Niewątpliwie mamy tutaj do czynienia z zupełnie innym podejściem do moralności niż u Hegla. Niektórzy badacze filozofii zwracają uwagę, że koncepcja moralności Kanta odpowiada tylko ekstremalnym momentom życia moralnego człowieka, natomiast koncepcja Hegla, zakorzeniająca moralności w etyczności, bardziej odpowiada jego istocie. Spór na ten temat jest wciąż aktualny i prowadzony współcześnie między tzw. liberałami a komunitarystami, wbrew temu, co na temat etyki Kanta sądzi Hartman. Wystarczy także wspomnieć o ożywionej w USA i w Zachodniej Europie debacie na temat koncepcji tzw. „dobrego życia”. Kant stale pojawia się niejako partner Arystotelesa i Hegla. Z tego punktu widzenia stwierdzenie, że etyka Kanta należy do lamusa historii, jest po prostu niepoważne.

Również twierdzenie, że Kant wyrugował z etyki wszelkie uczucia, jest sądem nieprawdziwym. Przeciwnie pobudką do urzeczywistnienia prawa moralnego jest w etyce Kanta uczucie „szacunku do prawa”. Nie jest to wprawdzie skłonność empiryczna, lecz uczucie moralne wywoływane przez samo przedstawienie w rozumie prawa moralnego. Bez uczucia szacunku dla prawa nie byłoby możliwe bezpośrednie skłonienie woli do działania na podstawie prawa moralnego.

Samo przedstawienie prawa moralnego nie prowadzi automatycznie do jego realizacji w działaniu. Natomiast prawdą jest, że uczucia zmysłowe zostały w etyce Kanta zepchnięte na drugi plan. Wynika to z tego, że nie mogą być one podstawą ogólnie ważnego prawa moralnego. Kant nie ma złudzeń co do tego, że człowiek kieruje się w życiu partykularnymi uczuciami, za którymi często podąża.

Również twierdzenie Hartmana, że u Kanta człowiek niepostępujący zgodnie z imperatywem kategorycznym jest „bestią godną pogardy”, polega na całkowitym niezrozumieniu filozofii moralnej Kanta. Problem ten został poruszony przede wszystkim w rozprawie o religii. To dopiero w tej rozprawie Kant wykazał, że człowiek może użyć swojej wolności w niezgodzie ze swoim powołaniem moralnym. Zdaniem Kanta, „skłonność do radykalnego zła” tkwi w każdym człowieku. Człowiek jest istotą wewnątrznie pękniętą – rozdartą między pryncypium dobra i zła.

Pogląd, że Kant posiadał dogmatyczną wiedzę o dobru i złu, także jest nieporozumieniem. Kant określił tylko warunki transcendentalne dobra i zła odniesionego wyłącznie do osoby ludzkiej, zakorzeniając je w wolności jako kategorii ontologicznej. Jest to, jak sądzę, niezwykle głębokie ujęcie genezy dobra i zła. Hartman w ogóle tego nie dostrzega. Jego pogląd, że utopijnym celem etyki Kanta było osiągnięcie przez człowieka doskonałości i że przez to jego etyka jest daleka od rzeczywistych problemów współczesnego człowieka, jest całkowicie niedorzeczny. Kant był bowiem świadomy tego, że człowiek nie jest istotą świętą i że nigdy w życiu nie osiągnie doskonałości moralnej właśnie ze względu na tkwiącą w nim „skłonność do radykalnego zła”.

Na koniec chciałbym odnieść się do twierdzenia Hartmana, że etyka Kanta ma wyłącznie charakter nakazowy, przez co niejako wymusza podporządkowanie się człowieka prawu moralnemu (zarzut ten, niczym czerwona nić, przewija się przez całą książkę Hartmana). Sądzę, że nie jest to interpretacja prawdziwa. Wydaje się mi, że trafniejsza jest taka, która wskazuje na apelatywny charakter imperatywu kategorycznego. Apelatywny – a więc nie nakazowo-rygorystyczny – charakter etyki Kanta uzyskuje także potwierdzenie w jego rozprawie o religii. Zdaniem Kanta, religia wyraża nadzieję, że dobre pryncypium ostatecznie zwycięży w walce człowieka ze złem.

7. Nowa metafizyka woli

Hartman odrzuca zarówno metafizykę substancji, jak i metafizykę pojęć, którą reprezentuje dlań *Logika* Hegla. Metafizyka pojęć nie opisuje rzeczywistości, lecz bazuje na sztuce spekulowania pojęciami. Przy tym wikła się w dowolne

konstrukcje, które są naszymi wytworami dalekimi od prawdy (s. 169). W swojej koncepcji metafizyki Hartman proponuje odwrócić się od złudzeń rzeczywistości prawdziwego bytu oraz prawdy samej i poszukiwać „tego samozrozumienia, w którym przeżywamy siebie samych jako ważnych poza bytem, w rozdarciu pomiędzy dwiema bezpośredniościami: życia i Idei” (s. 170). I dalej kontynuuje: „tam, w zupełnej nie-rzeczywistości, poza życiem, poza ludzką egzystencją dokonuje się bądź nie własne wewnętrzne dzieło człowieka” (s. 170).

Tak pomyślana metafizyka woli odcina się również od filozofii życia. Krytyka filozofii życia Diltheya, Bergsona bazuje u Hartmana na twierdzeniu, że samo pojęcie życia jest metafizyczną hybrydą, zakładającą różne opozycje: podmiot-przedmiot i wolność-jedność (s. 189). Odwołuje się ona do pojęcia wartości i ma strukturę metafizyczną. Krytyka ta skierowana jest przede wszystkim przeciwko filozofii życia Diltheya. Jej błąd polegać miałyby na tym, że na miejsce starej, metafizycznej prawdy postawiła życie jako wartość – propagując przy tym „kult życia i tworzenia, kult pracy i postępu, kult człowieka” (s. 143). Nietrudno dostrzec, że i w tej interpretacji autor rozmija się z prawdą. Filozofia życia, odkrywając sferę wewnętrznych przeżyć człowieka jako ekspresję samego życia, była bowiem wymierzona w metafizykę Kanta i w filozofię ducha absolutnego Hegla. Hartman zapomina o tym, że życie, według Diltheya, obiektywizuje się w różnych formach: państwie, prawie, filozofii, nauce i sztuce, a więc przejawia się nie tylko w wartościach. Wartość jest tylko jednym z elementów przeżycia, obok znaczenia i struktury teleologicznej. Filozofia życia nie jest filozofią wartości.

Również sąd Hartmana na temat filozofii egzystencjalnej, która funkcjonuje w tym związku jako negatyw dla jego metafizyki woli, jest zupełnie nieprawdziwy i do tego niezwykle powierzchowny. Zdaniem Hartmana, filozofia egzystencji, która wyrasta z pojęcia życia, ostatecznie jest „czystą subiektywną fenomenologią, czyli wykładaniem przeżyć i nastrojów” (s. 190). Nie chcąc wdawać się w tym miejscu w głębszą dyskusję z tezami Hartmana, chciałbym tylko zauważyć, że byłbym bardzo ciekaw tego, w jaki sposób udowodniłby on, iż formalna hermeneutyka struktur *Dasein* Heideggera ma coś wspólnego z wyrażaniem przeżyć i nastrojów. Zresztą jego sąd nie powinien nas dziwić, bo w innym miejscu swojej rozprawy pisze sumarycznie o filozofii woli Nietzschego, Bergsona i Heideggera w ten oto bezpretensjonalny sposób: „wszyscy oni byli w swoich wysiłkach ostatecznie nudni i wszyscy doczekali się opinii filozofów jednej myśli” (s. 187). Naprawdę trudno poważnie dyskutować z opinią o filozofach, którzy w sposób zasadniczy wpłynęli na dzieje filozofii współczesnej, wyrażoną w tak arogancki sposób i do tego niepopartą jakimkolwiek argumentem.

Jednym z kluczowych pojęć metafizyki woli jest pojęcie Idei. Nasz autor stwierdza, że „żyjąc duchowo jesteśmy równocześnie poza życiem, a więc poza znanym nam bytowaniem”, które utożsamia on z przeżyciami (s. 167). Hartman nie definiuje pojęcia Idei. Posługuje się najczęściej opisem negatywnym, a w części pozytywnej – metaforami. Jedną z nich jest sformułowanie: „myślenie wyraża Ideę”, a drugą: „zakorzenie myślenia i życia w Idei” (s. 167).

Celem Hartmana jest wykazanie, że „nie jesteśmy strumieniem przeżyć” i dlatego „musimy odnaleźć [...] ową bezpośredniość Idei, której nie tłumaczy samo przeżywanie życia.” Zwróćmy uwagę na to, że posługuje się on liczbą pojedynczą słowa Idea, a nie jego liczbą mnogą. Jest to dla niego ważne, ponieważ Idea to nie transcendentalne idee metafizyki Kanta ani idee Platona. Idea Hartmanowska nie jest zlokalizowana w sferze poznania ani nie wysuwa roszczenia do transcendentalnej ważności. Jej celem jest wykroczenie poza życie. Ale co to właściwie znaczy „wykroczyć poza życie”? Otóż sugeruje on, że „moje życie ma swoje metafizyczne, a nie tylko abstrakcyjne Inne” (s. 142).

Jego metafizyka życia nie ma mieć nic wspólnego z przeżywaniem życia. Jej fundamentem jest przeciwstawienie myślenia życiu. Myślenie nie jest przeżywaniem, czyli utrwalaniem czy wyrażaniem przeżyć, reprezentowaniem i komunikowaniem, lecz jest samo przez się i bez pośredników. Myślenie nie jest żadną ideą metafizyczną, „bytującą w obłokach [...], lecz czystą ideą poza wszelkim sposobem istnienia i wszelką formą” (s. 149). Jeśli myśl jest Ideą, to filozofia jest „drugim życiem poza życiem, sama jest substancjalna i ważna” (s. 149). Filozofia jest „przejawem Idei w przeżyciach myślącego Ja”. Nie jest wiedzą prawdziwą, nie jest opisem rzeczywistości (s. 149). Nie możemy powiedzieć, że bytujemy w Idei, bo Idea nie bytuje (s. 168). Wedle Hartmana, tylko w myśleniu filozof jest u siebie. W newralgicznym miejscu nasz autor określa Ideę przy pomocy skomplikowanego sformułowania: „istnieje Idea, czyli myślę, żywię myśl nieprzeżywaniowo poza granicami możliwości doświadczenia” (s. 148). Negatywny stosunek Hartmana do „wymysłów klasycznej metafizyki: substancji, materii, idei, zjawiska, Boga” (s. 146) sprawia, że właściwie nie możemy z sensem zapytać o samo istnienie Idei, bo nie jest ona żadnym bytem ani przedmiotem, substancją, pojęciem czy bytem idealnym. Żeby ułatwić czytelnikowi zrozumienie, o co tutaj chodzi, Hartman odwołuje się do Hegla, twierdząc, że jedynie on zrozumiał pojęcie Idei. Chodzi tutaj o konstelację pojęć związanych z bezpośredniością, w której byt zrównuje się z niebytem, istnienie z nieistnieniem. W tym sensie Idea stanowi proste „samowyłożenie sensu, bez żadnego zapośredniczenia” (s. 147).

Uważam, że powoływanie się w tym związku na Hegla jest nietrafne i niewiele pomaga w zrozumieniu pojęcia Idei. Zaczynając w *Logice* od analizy bytu

jako pojęcia, w którym nie można odróżnić istnienia od nieistnienia, określić od ich zupełnego braku, Hegel wyraził tylko swój sceptycyzm wobec tradycji filozoficznej, która w filozofii na głównym miejscu stawiała pojęcie bytu. Należy jednak pamiętać o tym, że mimo tego idea w formie bytu zawiera w sobie potencjalnie całe bogactwo swoich określeń, które w dialektycznym ruchu rozwoju myśli zostaną z niej rozwinięte. Z niczym takim nie mamy do czynienia w Hartmanowskiej „Idei”.

Ponadto zastrzeżenia budzi sam status myślenia i jego powiązanie z Ideą. Nasuwają się pytania o sens przeciwstawiania myślenia życiu. Hartman nie zauważa, że już u Husserla, a później u Heideggera, myślenie nadające sens (znaczenie) strumieniowi świadomości jest czymś innym niż życie. Nawet u późnego Husserla sens świata życia ma transcendentálny charakter, czyli jest konstytuowany przez myślenie. Świadczy to o specyficznym, fenomenologicznym powiązaniu myślenia z życiem, a nie o rozerwaniu wszelkiej między nimi relacji. Jeszcze mocniej ten związek da się stwierdzić w Heideggera hermeneutyce *Dasein*. U Hartmana mamy do czynienia wyłącznie z przeciwstawieniem myślenia życiu, bez żadnych prób mediacji. Nie jest również jasny sam status myślenia. Nie wiadomo, o jakie myślenie tutaj chodzi, czy chodzi tutaj wyłącznie o myślenie Idei, czyli o myślenie w sensie Hartmana? Z kontekstu książki wiadomo, że autor odrzuca myślenie transcendentálne Kanta i Husserla, myślenie bycia Heideggera, niejasny jest natomiast jego stosunek do filozofii analitycznej. Wiadomo jedynie, że myślenie przeciwstawione jest wiedzy. Czy więc według niego nauka nie myśli? Na wszystkie te wątpliwości nie znajdujemy w książce odpowiedzi.

Filozofia uprawiana na poważnie to, zdaniem Hartmana, jedynie metafizyka moralności. I w tym miejscu autor przechodzi do kluczowej konkluzji swojej książki, mianowicie do ujęcia myśli jako ukształtowań woli, wyrażającej dobre i złe zamiary. „Jeśli wykładamy się nie tylko w przeżywaniu, lecz również w Idei, jeśli potrafimy żywić nasze myśli niepostrzeżeniowo, to tylko jako ukształtowania woli, a więc jako dobre i złe zamiary” (s. 170). Jest to całkowicie zaskakująca czytelnika konkluzja. Nie bardzo wiadomo, dlaczego sfera myślenia zostaje zredukowana do „uksztaltowań woli wyrażającej dobre i złe zamiary”. Jak wiadomo, o powiązaniu myślenia praktycznego z aktami woli sporo dowiedzieliśmy się w idealizmie niemieckim (Kant, Fichte, Schleiermacher). Ale nie sądzę, żeby autor na tej filozofii się wzorował.

W centrum rozważań książki znajduje się teraz „ustalenie stanu faktycznego naszej świadomości moralnej i sposobu, w jaki przedstawiamy sobie nasz los, nasze życie i ostatecznie jego cele” (s. 191). Metafizyka moralna nie ma medytować

nad tym, jak jest, lecz „nad określeniem się dobra w woli istoty rozumnej, nad jej władzą stanowienia siebie poza prostym przeżywaniem życia, poza siłami natury, w irrealności Idei” (s. 191).

Hartman przechodzi następnie do krytycznej analizy pojęcia dobrej woli. Analiza ta nie jest spekulacją, ponieważ ta prowadzi zawsze, wedle autora, do „miałkich i trywialnych rezultatów” (s. 221). Krakowski filozof dostrzega konieczność analizy związków logicznych i znaczeniowych występujących w pojęciach związanych z pojęciem dobrej woli. To, co zaskakuje, to używanie przez niego pojęć metafizycznych, takich jak: bezpośredniość, prostota, niepodzielność, doskonałość, samoistość, istotność. Okazuje się, że dozwolone jest skorzystanie w analizie z pewnych pojęć metafizycznych, jeśli tylko pozbawi się je ich „substancjalnego znaczenia”. A to oznacza, iż autor zakłada, że posiadają one własne, nie-metafizyczne znaczenie. Prowadzi to do zrobienia użytku z obecnych w metafizykach „gramatyczno-logicznych” gier „z różnymi trafnymi intuicjami językowymi, które prowadzą do wartościowych spostrzeżeń i dostarczają ciekawych argumentów” (s. 222-223).

Nie muszę w tym kontekście nadmieniać, że czytelnik nie bardzo rozumie, jak można pewne pojęcia i argumentacje wyrwać z ich pierwotnego kontekstu metafizycznego i dostrzegać w nich jedynie „gramatyczno-logiczne gry językowe”. W analizie woli najważniejsze wydaje się stwierdzenie, że sama nie ma charakteru empirycznego, ale jako bezpośrednio żywiona określa się w momentach empirycznych, takich jak potrzeba, żądanie, marzenie, projekt, upór itd. Wola jest ponadto autonomiczna i wolna, czyli jest wolą uwewnętrzną. Wola po przyswojeniu staje się wolą moją, która wraz z działaniami wypełnia się treścią empiryczną, czyli staje się wolą egoistyczną mojej osoby (s. 224). Za każdym pragnieniem stoi wola. Wola jest w tym sensie wolna, że jest przewyciężeniem przymusu zewnętrznego i staje się wolą przymuszoną przez samą siebie.

Odzyskana w ten sposób wolność przejawia się w nas jako „wolny autonomiczny przymus” (s. 225).

Kluczowe w tym związku jest twierdzenie, że wola jest wolą dobra. Określenie to podpowiada intuicja języka potocznego, zgodnie z którą działanie niewymuszone jest dobrowolne. Słowo „dobro” jest określeniem przedmiotu woli, który przedstawia się konkretnie w doświadczeniu. Autor stwierdza: „jeśli czegoś chcę, to wydaje się to dla mnie dobre” (s. 226). Bezpośredni przymus woli i dobrowola są jednym i tym samym. Wola w tym aspekcie jest wolą niewinną, jest ona czymś obojętnym pod względem aksjologicznym, jest bowiem tylko przejawem wolnej woli jako dobrowoli, czyli jest zjawiskiem życia. „Wola chce

przeze mnie samej siebie i we mnie określa się jako wolna i dobrowolna. Są to wszystko określenia egologiczne i immoralne” (s. 228). Działając w sposób wolny i dobrowolny, człowiek nie jest jeszcze istotą moralną. Według Hartmana, człowiek nie jest ukierunkowany, stale walczy o to, żeby aktywność przez niego rozwijana była aktami dobrowolnymi i wolnymi.

Zasadniczym problemem jest jednakże to, czy na gruncie egotycznej dobrej woli może ukonstytuować się dobra wola w ogóle. Jest czymś jasnym, że to uogólnienie egotycznej dobrej woli do woli ogólnej możliwe jest tylko na drodze rozważenia intersubiektywności, czyli odniesienia mojej woli i mojej korzyści do innych podmiotów dobrej woli. Zdaniem Hartmana, analiza intersubiektywności (spotkania dwóch jaźni) obraca się w pojęciach należących do jurydycznej perspektywy oświeceniowej filozofii prawa, na czele z kantyzmem oraz z dialektyką utożsamiania i różnicowania się jaźni, którą opracował Fichte (s. 234). Głównym pojęciem jest tu uznanie, czyli potwierdzenie statusu myślącej i wolnej podmiotowości w drugim człowieku jako warunku własnego człowieczeństwa. Nurt ten przechodzi w filozofii dania daru, w której dobro jest wydarzeniem sprawionym przez ludzkie postawy. Hartman nawiązuje do tej etyki daru w swojej metafizyce woli.

Nietrudno zauważyć, że Hartman niezwykle upraszcza i zarazem deformuje teorię intersubiektywności Fichtego i Hegla. Teorię intersubiektywności zapoczątkował właściwie w filozofii praktycznej Kant w teorii imperatywu kategorycznego, przyjmując, że obliuguje on każdą istotę rozumną. Fichte powiązał teorię intersubiektywności z konstytucją podmiotowej samoświadomości. Punktem wyjścia jest tutaj samowola jednostki, pod której adresem inna jednostka wysuwa jakieś żądanie. To ono sprawia, że jednostka, pod adresem której wysuwane jest żądanie, ogranicza swoją samowolę i zarazem uznaje drugiego za istotę rozumną i wolną. Mamy tu do czynienia z ruchem wzajemnego uznawania się istot rozumnych. Wbrew opinii Hartmana uważam, że teoria ta nie ma nic wspólnego z jurydycznymi koncepcjami oświecenia. Jeszcze dobitniej widać to w teorii intersubiektywności Hegla, w której samoświadomość wyłania się w walce na śmierć i życie między panem i niewolnikiem. Mimo istotnych różnic między Fichtem a Heglem, można uważać, że teorię intersubiektywności, bazującą na wzajemnym uznawaniu się jednostek jako istot samoświadomych i wolnych, przeniósł Hegel z poziomu filozofii praktycznej na poziom filozofii społeczno-politycznej.

Hartman zaznacza, że dla procesu uogólnienia woli niezwykle ważny jest etap odseparowania od siebie dwóch jaźni i dwóch wól. Bowiem od tego momentu następuje odróżnienie woli egologicznej od woli egoistycznej. Ten etap

określa on jako walkę o sprawiedliwość, czyli o utrzymanie rozdzielności dwóch jaźni, ich woli i ich dóbr. Z nim też związane jest wytworzenie systemu norm i praw gwarantujących sprawiedliwe stosunki (s. 233). Dopiero na tym etapie może rozpocząć się „nowa walka onto- i filogenetyczna egzystencji ludzkiej” (s. 233). Najlepiej wyraża ją pojęcie cesji. Trzeba od razu zaznaczyć, że pojęcie to należy do kluczowych w jego metafizyce woli.

Cesja jest niewytłumaczalnym aktem, w którym odstępuję dobro-dla-mnie Innemu. Nie chodzi więc tutaj o cesję w rozumieniu aktu prawnego. Zrzeczenie się dobra-dla-mnie przekonuje mnie w sposób empiryczny, że mogę trwać bez niego. Jest to początkiem mojego bytowania poza przeżywaniem (s. 236). Poprzez akt cesji przekonuję się, że Inni są przecież inni niż ja. Zdaniem Hartmana, niewytłumaczalna cesja podnosi mój świat przeżywany do rangi metafizycznego bytu posiadającego metafizyczną ważność. Odtąd w obieg mojego życia wkracza metafizyka woli. Nie muszę opuszczać mojego przeżywanego istnienia, aby bytować nieprzeżywaniowo (s. 235). Akt cesji jest tylko fundamentem moralności, jednakże sam w sobie nie jest jeszcze aktem moralnym. Jest ważny, ponieważ po raz pierwszy uzyskuję w nim moralną podmiotowość. Akt ten jest jeszcze ważny z tego względu, że dochodzi w nim do abstrakcyjnej afirmacji dobra-dla-Innego.

Dobro dla mnie nie jest tożsame z dobrem dla Innego. Jest to jedna z podstawowych, przewodnich idei teorii moralności Hartmana. Według niego, stosunki moralne polegają nie na uznaniu podobieństwa między ludźmi, lecz na uznaniu inności innych ludzi i ich wolnej woli. Początek etyczności stanowi zdaniem autora to, że wyrzekam się pożądanego rzeczy, co do której wydawać by się mogło, iż byłaby dobra-dla-mnie. To stanowi początek etyczności, „owej metafizyki moralności, owego bytowania poza przeżywaniem” (s. 237).

W codziennym postępowaniu zawłaszczający stosunek do rzeczy spotyka się z wciąż dokonującą się cesją. To w nim, zdaniem omawianego autora, konstytuuje się zarówno nasza wewnętrzna metafizyka moralna, jak i fałszywa świadomość moralna, fałszywa etyczność (s. 247).

Na tezie, że akty cesji są przygodne i niewytłumaczalne, opiera Hartmann swoją zażartą krytykę wszelkich teorii sprawiedliwości (s. 238). Dobro-dla-mnie i dobro-dla-Innego nigdy nie są tym samym. Nie ma żadnej abstrakcyjnej rzeczy, która byłaby dobrem w ogóle czy dobrem obiektywnym. Dlatego żaden system sprawiedliwości nie może być całkowicie wiarygodny (s. 237). Nie da się bowiem ustalić ludzkich potrzeb, a nawet i tego, bez czego ludzie nie mogą się obyć. Zdaniem Hartmana, to sama wola określa należne jej dobro, a nie syste-

my sprawiedliwości. To ona jest tutaj właściwą miarą, a nie sąd sprawiedliwości (s. 238). Wynika to z tego, że tylko sama wola zdolna jest rozdzielić osoby i należne im dobra, nigdy zaś nie uczyni tego żadna prawna reguła podziału. Każdy system sprawiedliwości jest arbitralny. I dlatego jest notorycznie i fundamentalnie niesprawiedliwy, ponieważ nie daje się ustalić, co się komu należy.

Dobro nie może wystąpić jako wycenione dobro, ponieważ decyduje o tym subiektywna wola i jej wolność ustanawiania sobie przedmiotu. Tym samym Hartman nie chce włączać cesji w system ideałów sprawiedliwości jako pewną wartość i cnotę. Nie chodzi mu o głoszenie konieczności ograniczenia potrzeb, wyrzeczenia się egoizmu czy o krzewienie ideału hojności. Premoralnej woli nie da się uczynić czymś etycznym poprzez włączenie określeń (wag) dobra w uniwersalny system norm prawa i zasad redystrybucji. Cesja jest zjawiskiem pospolitym. Nie jest tym samym, co ofiara (s. 242).

Problematyka cesji prowadzi w metafizyce woli do pojęcia daru. Leży ono w jej centrum. W każdym przypadku dar zawiera w sobie cesję – ma taką samą jak ona bezwarunkowość. Cesja jest wstępem do daru, jego warunkiem możliwości. Według Hartmana, dar i ofiara, jeśli są aktami miłości, to są wzniosłe, jeśli nie, to zbliżają się do cesji. Analiza daru, którą autor przedstawia w ostatniej części książki, jest moim zdaniem ciekawą, fenomenologiczno-hermeneutyczną próbą wyjaśnienia tego fenomenu określającego stosunki między dwoma osobami. Oczywiście metafizyczne znaczenie, jakie przypisuje Hartman temu zjawisku w życiu człowieka, daleko wykracza poza tę perspektywę. Przyjrzyjmy się krótko jego analizie.

Dar nie podlega żadnej wycenie i nie jest żadną transakcją. Wdzięczność nie odpłaca daru, lecz rodzi się z niego, jest jego przejawem (s. 243). W darze moja wola określa się w pragnieniu innej osoby. W darze wyzwalam się od mego *ego*. Neguję sam siebie, oddając się drugiemu razem z ofiarowaną rzeczą. To sprawia, że indywidualna dobrowola przeistacza się w realną, ogólną wolę dobra (s. 247). Wola dobra zwraca się wprost ku osobie człowieka jako podmiotowi. Tym samym traci na znaczeniu rzecz, a powstaje całość ty i ja, w której rozszczępienie na podmiot i przedmiot zostaje przezwyciężone. Dzięki aktowi darowania przechodzę w irrealność bytowania nie samemu-w-sobie, lecz bytowania razem-w-dobru.

Analizy Hartmana zmierzają do tego, żeby wykazać, iż dobrowola dzięki oderwaniu się od prostej subiektywności staje się abstrakcyjną wolą dobra, która uzyskała swoją ogólność. Nasz autor sądzi, że należy używać określenia wola dobra (lub wola dobrego), a nie dobra wola. Wola dobra nie działa według planu czy projektu. Nie szuka Dobra Najwyższego. Wola ogólna jest wolą bezpodmio-

ową (s. 246). Wola dobra nie rządzi się logiką pomnażania zasobów. Nie określa się także według wartości. W przeciwieństwie do dobrowoli, nie jest zamknięta w egoizmie podmiotu. Jako taka jest wolą szczęśliwą, podczas gdy prymitywna dobrowola była jeszcze wolą szczęścia. Dlatego w woli dobra wolność pełniej dochodzi do głosu niż w dobrowoli. Wola dobra jest więc stwarzaniem – nie wedle planu, lecz wedle nadziei (s. 249).

Hartman wiąże pojęcie woli dobra z pojęciem nadziei. Jest to kluczowy moment w jego metafizyce woli. Podobnie jak miało to miejsce w przypadku daru, przeprowadza fenomenologiczno-hermeneutyczny opis nadziei. Ostatecznie na celu ma on powiązanie nadziei z dobrem. Nadzieja nie pochodzi od Boga, lecz czerpię ją z samego siebie – siebie zdolnego do cesji daru. To w niej człowiek odnajduje „metafizyczny zaczyn wartości”. Nadzieja nie jest oczekiwaniem określonego dobra albo stanu. Nadzieja jest sama przez siebie „nadzieją-na-lepszość”. To ona kieruje mnie ku dobru, poza moją dobrowolę wraz z jej egoistycznymi planami. Podobnie jak w darze, w nadziei wykraczam poza własną wolę. Nie walczę już o własną wolność i uznanie przez innych. Powiązanie daru z nadzieją polega na tym, że w darze, stając się dobrem dla Innego, wyzwalam się ku ogólności, w której „bytuję z nadzieją i wiarą [...] w tej irrealnej i wysokiej dziedzinie” (s. 250). W świetle nadziei jawi się Dobro, które nie jest już określonym przedmiotem ani stanem rzeczy, „nie jest też cieniem Dobra Najwyższego, lecz samym utrzymaniem się w swobodzie i nieuwarunkowaniu Idei” (s. 250).

W ten sposób wola dobra „przybiera kształt nadziei-na-lepszość” (s. 250). Jego wyrazem jest „pojednanie z samym sobą i z innymi, na gruncie wspólnej etyczności” (s. 250), leżącej poza systemami umownej sprawiedliwości. Hartman wręcz obsesyjnie kontrastuje prawdziwą etyczność, związana z darem i nadzieją, z dziedziną fałszywej etyczności, która nieodmiennie wskazuje na konstelacje empiryczno-metafizycznych instancji sprawujących kontrolę nad życiem człowieka.

W świetle tej metafizyki woli, wyrażającej się „w nadziei na lepszość” i wykraczającej poza „przeżywane życie”, świat przeżywany wraz „z całą jego fałszywą metafizyką i fałszywą etyką [...] zapada się w nicłość” (s. 250). Następuje wlot ku „irrealnej ogólności” (s. 251). Teraz już w życiu „wykładam swój byt nieprzeżywaniowo”, bytując w nim metafizycznie, pogrążając się w „znieczuleniu tego, co poza życiem – w samej Idei”. Jest w koncepcji metafizyki Hartmana czymś charakterystycznym, że choć wola dobra i nadzieja działa w sposób przypadkowy i często nieskuteczny, ale mimo tego jest w stanie nadać tym „działom znamię tej lepszości, w której obcuje z innymi przez nadzieję, dar, miłość” (s. 251). W sposób niedający się w pełni racjonalnie zrozumieć, wola sama przez

się uobecnia mnie w dobru. Zło tutaj jest już nieobecne, ponieważ nie toczą już walki o uznanie „wraz z całym jej metafizycznym i etycznym arsenałem kłamstw i złudzeń” (s. 251). Nadzieja o nic określonego się nie stara. Trwanie w dobru jest szczodre i alogiczne. Wola dobra zna jeden imperatyw: niech będzie lepiej! Nie mnie, nie tobie, nie nam – niechaj w ogóle będzie lepiej (s. 252).

Hartman wielokrotnie podkreśla, że nadzieja nie jest nadzieją zbawienia, a wola dobra nie ma nic wspólnego z Dobrem Najwyższym. Wszystko to są iluzje ludzkiego umysłu, którego wytworami są fałszywa świadomość etyczna i metafizyczna. Wola dobra „nie pragnie żyć jak najdłużej ani nie wyczekuje śmierci [...], zadowala się czymkolwiek, czemu tylko zdolna jest nadać kształt dobra, czyli zamienić w dar, przemienić w irrealną wartość” (s. 252). Stale „odradza się możliwość daru i miłości”, która „wciąż na nowo wypełniać się może dziełami wartości” (s. 251). Człowieka wyzwolonego od metafizycznych iluzji „rzeczywistości”, „zbawienia” i „sprawiedliwości”, człowieka żyjącego z miłością i nadzieją określa autor jako człowieka wolnego, „swobodnego” (s. 252). Człowiek taki nie jest nastawiony na powodzenie w świecie widzialnym, lecz nie stroni od tego, jeśli „skończone formy rzeczy” może uczynić „symbolem i nośnikiem lepszości”. W ten sposób to, co było tylko dobrem człowieka swobodnego, przestacza się „w dobro hojne, a więc dla każdego” (s. 252).

Hartman nie przeciwstawia woli dobra życiu. Wręcz przeciwnie: uważa, że to dzięki niej jest człowiek u siebie także w życiu codziennym. Na planie empirycznym obiektywnego dobra wola dobra musi posługiwać się miarą ustalającą różnicę między tym, co dobre, i tym, co lepsze (s. 252). Hartman odrzuca bezwzględne miary zła i dobra. Punktem wyjścia każdego działania jest pewne zło, które mamy nadzieję pomniejszyć. Mamy nadzieję, że będzie lepiej – na tym polega zwycięstwo dobra. Nigdy nie jest ono ostateczne. Zawsze natomiast jest ono w tym świecie tymczasowe i iluzoryczne. Dobro może jedynie zwyciężyć w Idei. Dlatego nadzieja jest zawsze (s. 252). Działanie dobre symbolicznie zapośrednicza ideę w przeżywanym życiu, tzn. właśnie takim, które objawia się jako lepsze od innego. W praktycznym życiu jedynie obcujemy z wymiernymi śladami Idei (s. 254).

Istotę koncepcji etyki Hartmana można by wyrazić w sformułowaniu, że działanie nasze nie dlatego jest etyczne, „że wiemy, co czynimy, czy czynimy to, co powinniśmy, lecz dlatego, że wybieramy coś lepszego niż znamy dotychczas” (s. 253). Dzieje się to za sprawą daru, nadziei i miłości, „dzięki którym wykraczamy poza własną dobrowolę ku wspólnemu i ogólnemu lepszemu, na przekór oczywistości zła” (s. 252). Powtarzana jak mantra krytyka i epitety pod adresem etyki powinności i etyki opartej na prawie naturalnym właściwie opierają się na

przekonaniu autora, że w dziedzinie życia „dobre jest zawsze «lepszym», a to, co lepsze, jest zawsze oddaleniem pewnego zła” (s. 254).

Swoją książkę kończy Hartman rozważaniami na temat dobra. Jego zdaniem dobro nie jest nigdy pozytywnie osiągnięte ani realizowane. Jest tylko powoływane do życia w imię tego, co poza życiem – w imię Idei. Dlatego można powiedzieć, że jest irrealne, czyli że nie da się go zobaczyć ani jakoś inaczej doświadczyć. W planie codziennego życia ujawnia się jako lepszość (s. 254). Dobro, będąc dziełem i dokonaniem woli dobra, nie jest ani widzialne, ani nawet określone. Można jedynie mówić o jego śladach odcisniętych w woli dobra. „Dobro objawia się niespodziewanie i przygodnie jako epifania spowita nadzieją” (s. 254).

Na zakończenie chciałbym postawić wobec metafizyki woli Hartmanna **dwa zarzuty**. Pierwszy dotyczy jego ostrej krytyki pojęcia sprawiedliwości, w świetle której wszelkie systemy sprawiedliwości są arbitralne, a więc fundamentalnie niesprawiedliwe. Cały wywód autora opiera się na przesłance, że nie ma tzw. dobra obiektywnego i że nie można ustalić katalogu ludzkich potrzeb, ba, nawet tego, bez czego ludzie mogą się obyć. W myśl tego stanowiska dobro-dla-mnie i dobro-dla-Innego nigdy nie są tym samym. Zasadzie sprawiedliwości autor przeciwstawia wolę dobra, bo tylko ona może rozdzielić osoby i należne im dobra. Uważam, że **problem sprawiedliwości** nie na tym polega. Świadczy o tym chociażby bardzo ciekawa dyskusja tocząca się ostatnio między zwolennikami liberalizmu politycznego a tzw. komunitarystami. Notabene, w książce nie ma nawet jej śladu. (Na marginesie warto odnotować, że Hartmanowska krytyka teorii sprawiedliwości Rawlsa jest całkowicie niepoważna). Problem polega bowiem na tym, czy zasady sprawiedliwości można używać jako neutralnej instancji pośredniczącej między skonfliktowanymi wartościami i światopoglądami w systemie politycznego liberalizmu i odróżniać ten system od niepolitycznych, kulturowo usytuowanych przedstawień dobra (zachowanie tzw. prymatu zasady sprawiedliwości nad dobrem), czy też same zasady liberalnego społeczeństwa, na czele z zasadą sprawiedliwości, są już dobre same w sobie i uznawane przez obywateli dla nich samych? Sądzę, że nie jest możliwe zdefiniowanie zasady sprawiedliwości całkowicie neutralnie, tj. nie odwołując się do kulturowych kontekstów i bez odniesienia do określonej koncepcji człowieka. Można bowiem – jak komunitaryści – twierdzić, że zasada sprawiedliwości wraz z kryteriami podziału dóbr określona jest przez zwyczaje i obyczaje powszedniego dnia – po prostu wyrasta z kontekstu przeżywanego praktyki życia (zachowanie prymatu dobra nad sprawiedliwością). Powstaje jednak tutaj ważne pytanie o to, czy można zrezygnować z ustalania kryteriów sprawiedliwości ważnych dla wszystkich społeczeństw.

Dokonana przez Hartmana krytyka zasady sprawiedliwości nosi wyraźnie antymodernistyczne cechy, co zbliża ją do postawy postmodernistycznej, **destruującej pojęcie rozumu**. Świadczy o tym jego wyraźne antyświeceniowe nastawienie. Autor w ogóle nie dostrzega zdobyczy oświecenia, które polegają na emancypacji jednostki spod fałszywych autorytetów oraz na coraz powszechniejszym udziale jednostek w kształtowaniu woli politycznej i w podejmowaniu politycznie ważnych decyzji. Widoczne to jest w rozwoju demokracji parlamentarnej, we wzroście szans kształcenia, w procesach daleko posuniętej instytucjonalizacji polityki, w racjonalizacji biurokracji i w rozwoju wiedzy i techniki.

Mój drugi zarzut należy do poziomu krytyki immanentnej i tylko pośrednio wiąże się z pierwszym. Otóż celem autora jest to, by poprzez analizę woli dobra, daru powiązanego z nadzieją, odsłonić prawdziwe **jądro metafizyki woli**. Jednakże powstaje pytanie: jeśli nasz autor w tak obsesyjny sposób fałszywej etyczności umownych systemów sprawiedliwości przeciwstawia prawdziwą etyczność woli dobra opartą na darze i nadziei, to w jaki sposób wyobraża sobie odnalezienie się w tych umownych systemach sprawiedliwości człowieka określanego przez niego jako wolnego i swobodnego? Przecież to, co lepsze, związane z darem, ma pomniejszyć zło związane zawsze z systemami sprawiedliwości. W jaki sposób człowiek swobodny ma wybrać to, co lepsze, jeśli nie istnieje żadna obiektywna miara dobra, a on sam tylko partycypuje w sposób bierny w wolności, która przekracza jego wolę partycypacyjną? Przecież metafizyka woli zakorzeniona w irrealnej Idee ma ambicję przekształcenia naszego życia w kierunku wybierania stale tego, co lepsze. Jak jest to możliwe – tego Hartman nie pokazał.

Nie udało się również autorowi pokazać tego, w jaki sposób ukonstytuowana przez realną wolę dobra i dar wspólnota „ja-ty” może przeistoczyć się we wspólnotę etyczną obejmującą wszystkich ludzi. A to przecież w końcu było jego celem. Dar jest wedle niego „czymś pospolitym” i ma być podstawą nowej prawdziwej etyczności. W jaki sposób wszyscy ludzie mogą bytować w sposób irrealny w dobru? Przygodny i niemożliwy do zaplanowania charakter daru nie może być skutecznym remedium na zło związane z niesprawiedliwością umownych systemów społeczno-politycznych i charakteryzującą je fałszywą etycznością. Wydaje się, że metafizyka woli Hartmana może być, co najwyżej, sensowną propozycją dla takiej formy egzystencji ludzkiej, którą sam autor zresztą określa jako wzniosłą. Być w życiu i jednocześnie poza nim – to jej filozoficzne *credo*. Tylko komu się to udaje?

Maciej Potępa

Problematyka horyzontu w fenomenologii według Geniusasa

Wiadomo, że Edmund Husserl posługuje się pojęciem horyzontu w wielu kontekstach, na przykład podczas analiz problemu znaczenia, percepcji, konstytucji ciała żywego innego podmiotu itd. Nie będzie przesadą, jak sądzę, uwaga, że pojęcie to jest jednym z najważniejszych w fenomenologii. Za Eugenem Finkiem, bezpośrednim uczniem Husserla i jego asystentem, można powiedzieć, że pojęcie horyzontu jest pojęciem operacyjnym, które służy zrozumieniu istotnych zagadnień fenomenologicznych. Niemniej jednak, brak było dogłębnego studium poświęconego temu zagadnieniu. Z tego powodu najnowsza książka Sauliusa Geniusasa – *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*¹, opublikowana jako 67 tom w prestiżowej serii wydawnictwa Springer pt. *Contributions to Phenomenology* – zdaje się przełomowa. Oczywiście istniały krótsze opracowania pojęcia horyzontu w fenomenologii (np. studia Helmuta Kuhna, Tze-Wan Kwana oraz Roberto Waltona, a w Polsce Piotra Łaciaka), jednak żadna z dotychczas opublikowanych pozycji nie kierowała się ku systematyzacji problemu horyzontu. W tym kontekście książka Geniusasa zdaje się wypełniać powstałą lukę, ponieważ obiecuje „[...] systematyczne dociekanie problematyki horyzontu w fenomenologii Husserla” (s. 1). Czy omawiana książka rzeczywiście spełnia postawiony cel? Co nowego proponuje Geniusas w swojej pracy? Zanim podejmę te pytania, na początku poczynię kilka uwag ogólnych.

The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology zawiera trzynaście rozdziałów – włączając *Wprowadzenie* oraz *Konkluzję* – które podzielono na trzy części. Książka zawiera niezwykle pomocny indeks, jednakże nie zawiera zbiorczej bibliografii na samym końcu pracy. Zamiast tego każdy rozdział kończy się krótkim wykazem prac (artykułów i książek) cytowanych w danej części. Podobna struktura uniemożliwia łatwe poznanie całej bibliografii, pozostawiając czytelnika z fragmentarycznymi informacjami na temat wykorzystanej literatury. Mimo że budowa bibliografii pozostawia wiele do życzenia, struktura argumentacyjna pracy jest jasna i przejrzysta. Podczas gdy w pierwszej części omawianej

¹ S. Geniusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht 2012.

książki (pt. *The Emergence of the Horizon*) autor śledzi, w jaki sposób horyzont staje się problemem dla fenomenologii, w szczególności dla fenomenologii, która posługuje się metodą statycznego opisu, w drugiej części (pt. *The Horizons of Transcendental Subjectivity*) Geniusas pogłębia analizę statyczną poprzez podjęcie pytań o naturze genetycznej o subiektywność transcendentalną. Trzecia część książki (pt. *The World-Horizon as the Wherefrom, Wherein, and the Whereto of Experience*) dotyczy problem horyzontalności doświadczenia świata. Każda część zawiera szczegółowe opisy oraz argumentacje, które dotyczą horyzontu jako **problemu fenomenologicznego**.

Ważny do odnotowania jest fakt, że książka Geniusasa zdaje się łączyć perspektywę historyczną z systematyczną. Autor rozpoczyna od ogólnych obserwacji na temat sposobów funkcjonowania horyzontu w życiu codziennym, a więc w doświadczeniu przedpredykatywnym. Zgodnie z tymi uwagami, horyzont rozumie się jako granicę odniesioną do subiektywności, która to granica zarazem określa każdy fenomen. Geniusas formułuje także ważną – z punktu widzenia pytania o rozwój fenomenologii Husserla – tezę, że powodem, dla którego wcześniejsze analizy niemieckiego filozofa (przedstawione w *Badaniach logicznych* oraz w *Ideach I*) są niepełne, jest w istocie uproszczenie problemu świata. Co więcej, ważnym wkładem Geniusasa do zrozumienia problemu horyzontalności jest pokazanie dalszych rozwinięć fenomenologicznych analiz horyzontu w innych kierunkach filozoficznych, na przykład w hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera. Dzięki temu czytelnik jest w stanie uchwycić historię filozofii raczej jako historię idei, niż tylko jako serię odizolowanych czy też solipsystycznych myślicieli. Aspekt ten stanowi silną stronę *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Książka bez wątpienia nie jest egzegezą pism Husserla. Raczej Geniusas skupia się na samym problemie horyzontalności, mianowicie na tym, jak się on przedstawia w świecie i w ludzkim doświadczeniu. Przyjrzyjmy się bliżej strukturze poszczególnych części.

Pierwsza część książki opiera się na krytycznej uwadze Husserla z *Logiki formalnej i logiki transcendentalnej*, że w *Badaniach logicznych* brak pojęcia horyzontu. Według Geniusasa, ta samokrytyka jest ważna z dwóch powodów. Po pierwsze, sugeruje ona, że należy na nowo przemyśleć kwestie podejmowane w *Badaniach* (przede wszystkim problem znaczenia i świadomości) w świetle pojęcia horyzontu. Po drugie, wcześniejsze dociekania Husserla mają ograniczony zasięg możliwego wykorzystania. Druga teza wiąże się z psychologicznym ujęciem horyzontu w filozofii Williama Jamesa. Jak twierdzi Geniusas, Husserl przełamuje tę interpretację poprzez wprowadzenie transcendentalnego sposobu badań

w *Ideach I*. Nawet jednak w tym dziele autor nie był w stanie określić fenomenologicznej wagi problemu horyzontalności. Najciekawsze w tym kontekście są powody, dla których – według Geniusasa – Husserl nie był w stanie jasno sformułować **problemu horyzontu**. Jak twierdzi autor *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Husserl posługuje się w tym okresie pojęciem świata rozumianym jako całość rzeczy, a nie jako horyzont (s. 81). Ograniczenie to wypływa z tezy, że w *Ideach I* autor korzysta przede wszystkim ze statycznych narzędzi metodologii fenomenologicznej, podczas gdy dla zrozumienia problemu horyzontalności w jego istocie konieczne jest wykorzystanie analizy genetycznej, która kieruje się ku „korzeniom sensu”.

Druga część *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology* jest poświęcona genetycznym analizom subiektywności i jej horyzontów. W tym miejscu Geniusas wyprowadza tezę, że problem horyzontów powstaje wraz z dociekaniami nad strukturami *ego* jako nad procesem konstytuowanym historycznie, który z kolei funduje habitualne zdolności subiektywności. Dla odkrycia horyzontu subiektywności należy posłużyć się redukcją, której *nie* należy jednak rozumieć na sposób kartezyjański, ponieważ ta zakłada fakt, że świadomość jest czasowa, a więc i horyzontalna. Z tego powodu redukcja rozumiana na sposób kartezyjański uniemożliwia dociekania nad horyzontem samym (s. 115). Geniusas odsyła przy tym do rozwoju filozofii Husserla w latach 20-tych, gdy autor *Ideii I* dokonuje krytycznego opracowania statycznych i genetycznych metod w fenomenologii.

Trzecią, ostatnią część omawianej książki należy uznać za najbardziej nowatorską i interesującą. Przede wszystkim należy zauważyć, że dotyczy ona późnej fenomenologii Husserla (zawartej także w nieopublikowanych manuskryptach, na które powołuje się Geniusas) z lat 30-tych, gdy niemiecki filozof koncentrował się na problematyce świata życia (*Lebenswelt*). Geniusas wprowadza trzy aspekty horyzontu doświadczenia, a mianowicie jego aspekt *skąd* (*wherefrom*), *w-czym* (*wherein*) oraz *ku-czemu* (*whereto*). *Skąd* horyzontu świata odsyła do faktu, że świat jest „podstawą” sensu, który buduje się na świecie życia (s. 183). *W-czym* horyzontu odpowiada opisowi świata jako „horyzontu wszystkich horyzontów” (s. 197), zaś *ku-czemu* horyzontu świata odsyła do „[...] wzbogacenia sensu, któremu poddaje się horyzont świata dzięki *modyfikacji* i *doświadczeniu niemyślowemu*” (s. 209). Przedstawione opisy horyzontu świata pokazują – jak przekonuje Geniusas – że analiza genetyczna uchwytuje swój przedmiot w jego konkretności. Należy podkreślić, że interpretacja horyzontu w świetle powyższych aspektów jest interesującą propozycją i stanowi autorski wkład *The Ori-*

gins of the Horizon in Husserl's Phenomenology do zrozumienia horyzontu w relacji do świata życia.

Wcześniej pytałem, czy Geniusas w swojej pracy spełnia cel systematycznej prezentacji problemu horyzontu. Przedstawiona rekonstrukcja zdaje się sugerować odpowiedź twierdzącą. W *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology* kompozycja treści uwzględnia rozwój filozofii Husserla, a dodatkowo autor nie stroni od twórczego rozwinięcia często przygotowywanych analiz z *Ideji I* lub innych dzieł. Wydaje się jednak, że założony cel osiąga się w tylko w pewnych wąskich granicach. Przede wszystkim należy zaznaczyć, że Geniusas zbudował swoją książkę w oparciu o tezę, że problematyka horyzontu jest ściśle związana z transcendentnymi analizami świata jako świata życia. To w świecie bowiem sens ma mieć strukturę wciąż na nowo tworzących się horyzontów. W tym miejscu należy jednak poczynić kilka uwag krytycznych, nie jest bowiem do końca jasne, co Geniusas rozumie pod pojęciem sensu, gdy twierdzi, że „[...] horyzont nie jest niczym innym jak przestrzenią pojęciową, która uzasadnia fenomenologiczne dociekanie źródeł tworzenia sensu” (s. 9). Użyty w tym kontekście metaforyczny język, który nawiązuje do przestrzenności, jest, jak sądzę, mylący, ponieważ sugeruje, że horyzont należy pojmować na sposób przestrzenny. Poważny problem powstaje, gdy w pierwszej części omawianego studium Geniusas rozpatruje problem wyrażeń okazjonalnych, co w zasadzie sprowadza się do zagadnień semantycznych. Czy zatem autor rozumie „sens” na sposób fregowski? Bez wątpienia nie jest to do końca uprawnione, gdyż horyzont pojawia się w kontekstach opisów świata i jego doświadczenia. Dlatego podejście fregowskie byłoby po prostu nie do zaakceptowania. Geniusas zdaje się odrzucać interpretację Fregowską, twierdząc, że pojęcie horyzontu **przeformułowuje** problem wyrażeń okazjonalnych, jednak ostatecznie nie przedstawia on rozwiązania problemu, a poprzestaje na zapowiedziach. Można twierdzić, że horyzont uchwytuje fenomen konstytucji sensu w przedpredykatywnym doświadczeniu; co to jednak znaczy? Wydaje się, że problem ten wymaga dalszych badań.

Horyzont, jak twierdzi Geniusas, nie może być zdefiniowany w sensie ścisłym; zamiast tego można go opisać fenomenologicznie. Cel ten autor *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology* realizuje w trzeciej części książki. Geniusas, jak widzieliśmy, wskazuje przy tym na powody, dla których Husserl nie był w stanie sformułować problemu horyzontalności w *Ideach I*. Wbrew jednak Geniusasowi, należy zauważyć, że niemiecki filozof posługiwał się pojęciem „horyzontu” (nie tylko jako zbioru rzeczy) podczas przygotowywania nowego wydania *Badań* (ostatecznie nieopublikowanego za życia filozofa) w lecie 1913

roku (czyli w roku wydania *Ideji I*)². Z tego powodu należy podejść do tezy Geniusasa z pewną rezerwą, co w rezultacie może doprowadzić do jej ograniczenia lub przynajmniej do jej doprecyzowania i do dalszych studiów.

Problematyka horyzontu oraz fenomenologiczna doniosłość tematyki horyzontalności bez wątpienia są nie do przecenienia w rozwoju filozofii Husserla. Problematyka ta jest przecież obecna na wielu poziomach analiz. Przesadą wydaje się jednak hipoteza sformułowana przez Geniusasa, że „[...] horyzont nie jest przypadkowo, lecz raczej **z konieczności wieloznaczny**” (s. 226). Stwierdzenie to sugeruje niemożliwość określenia horyzontu, ale w rzeczywistości należy je ujmować jako wezwanie do dalszych studiów różnych struktur horyzontalności. Nie można zapominać o rozszerzeniu rozumienia pojęcia horyzontu poza fenomen świata, co z kolei z przesadnym – jak sądzę – naciskiem forsuje Geniusas. Autor *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology* wydaje się iść za daleko, twierdząc, że „**Apodyktyczna niepowątpiewalność jako metodologiczny Leitprinzip, który domaga się, aby początki fenomenologii opierały się na absolutnej oczywistości, wyłącza fenomenalność horyzontu**” (s. 116). W moim przekonaniu oczywistość nie tyle wyłącza fenomenalność horyzontu, co raczej – wręcz przeciwnie – umożliwia dociekania nad horyzontalnością oczywistości. Zrozumienie i uchwycenie tego, czym jest horyzont, nie wyczerpuje się zatem na stwierdzeniu jego wieloznaczności, lecz na opisanu jego istoty na różnych poziomach konstytucji. Dlatego też należy zapytać o oczywistość analizy statycznej i opisać struktury *Evidenz*. Jednym słowem, należy uchwycić oczywistość jako strukturę horyzontalną. Dopiero takie szerokie analizy mogą pretendować do ujęcia problemu horyzontu jako badań systematycznych. Książka Geniusasa jest ważnym krokiem w tym kierunku.

Witold Płotka

² Zob. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, hrsg. von U. Melle, Dordrecht 2002, s. 68, 89, 155-169, 186-189, 249, 313.

Arendt i Heidegger o banalności miłości¹

Na przestrzeni wieków wielokrotnie przecinały się drogi teatru i filozofii. Gdy Arystoteles w swojej *Poetyce* budował, cenioną po dziś dzień, teorię teatru, Arystofanes w swojej komedii *Chmury* z zażartością atakował filozoficzną aktywność Sokratesa. Natomiast niezapomniane dialogi Platona same w sobie są dobrym materiałem nie tylko na przedstawienie teatralne, ale i na dzieło filmowe, co zostało dostrzeżone przez Alaina Badiou², który przygotowuje scenariusz filmowej adaptacji dialogów Platona, w której wziąć udział miałyby takie gwiazdy amerykańskiego kina, jak Sean Connery, Brad Pitt i Meryl Streep.

Filozofowie piszą o teatrze, a sztuki teatralne nierzadko zawierają wyrafinowane przemyślenia o charakterze filozoficznym. Wystarczy przywołać przykłady dramatów Samuela Becketta (*Czekając na Godota*) lub Stanisława Ignacego Witkiewicza (*Szewcy*). Co więcej, także sami filozofowie oddawali się tworzeniu scenicznych spektakli. Zwłaszcza francuski egzystencjalizm, reprezentowany przez takich myślicieli, jak Jean-Paul Sartre i Albert Camus, ma na polu teatralnym duże zasługi. Koniec końców nie można zapominać o intrygującej i jednocześnie niepokojącej idei, która przedstawia świat jako scenę, na której odbywa się tragikomedialne życie.

Podkreślając związki łączące teatr i filozofię, z entuzjazmem należy powitać inicjatywę Teatru Telewizji, który zdecydował się zaprezentować polskiej publiczności adaptację sztuki Sayvon Liebrecht, której tytuł *Rzecz o banalności miłości* odnosi się do pamiętnej książki Hanny Arendt o procesie Adolfa Eichmanna. Reżyserii spektaklu podjął się Feliks Falk, a w głównych rolach zobaczymy możemy Agnieszkę Grochowską i Teresę Budzisz-Krzyżanowską, wcielające się w rolę Hanny Arendt, oraz Piotra Adamczyka i Andrzeja Grabowskiego odgrywających rolę Martina Heideggera. Spektakl opowiada zawiłe losy romansu Arendt i Heideggera, który przedstawiany jest w szerszym kontekście wydarzeń II wojny światowej, nazistowskiego zaangażowania autora *Bycia i czasu* oraz

¹ Recenzja spektaklu teatralnego *Rzecz o banalności miłości* w reżyserii Feliksa Falka, na podstawie sztuki Sayvon Liebrecht.

² Zob. <http://critical-theory.com/alain-badiou-writing-script-movie-plato-brad-pitt-sean-connery/> (dostęp: 04.08.2013).

jerozolimskiego procesu Eichmanna. W ten sposób teatr staje się sceną dla filozoficznej konfrontacji i pytań o banalność miłości.

Od erosa do agape

Slavoj Žižek w jednej ze swoich efektownych wypowiedzi przyrównał miłość do kosmicznej siły wprowadzającej destabilizację we wszechświecie. Poza tym miłość jest dla niego bardzo brutalnym aktem wybrania jednego obiektu miłowania, który obdarzany jest uczuciem ponad wszystko inne³. Jednakże miłość niejedno nosi imię, a tą niebezpieczną miłością, o której wspomina Žižek, jest najprawdopodobniej miłość zwana erosem. To właśnie eros najczęściej kroczy ze swoją odwieczną towarzyszką, którą jest zazdrość. Niemiecka kultura dobrze zna niebezpieczeństwa i szaleństwa erosa, gdyż w mistrzowski sposób uchwycił je Goethe w swoim niezapomnianym dziele o *Cierpieniach młodego Wertera*. Jednakże to dekadentyzm, który stał się „na wspak odwróconym romantyzmem”, skonfrontował się z mrokami erosa do samego końca i zanurzył się w ich bezkresnej otchłani. Dlatego w poematach Charlesa Baudelaire’a lub Stanisława Koraba-Brzozowskiego to sama śmierć staje się najbardziej upragnioną oblubienicą.

Natomiast w sztuce Liebrecht/Falka eros łączący Arendt i Heideggera zostaje uznany za przemożną i irracjonalną siłę. To właśnie irracjonalność erosa „uczy cierpieć z pełną świadomością i być wdzięcznym za ból”. W historię romansu żydowskiej filozofki i niemieckiego myśliciela można wplątać św. Augustyna, który był bohaterem rozprawy doktorskiej Arendt. Jak bowiem w kontekście wspomnianego romansu można rozumieć słowa autora *Wyznań*, który głosił: „Kochaj i rób, co chcesz”. Czy oznacza to, że w imię subiektywnej prawdy miłości można przekraczać lub zawieszać obowiązujące normy obyczajowe? Czy w ten sposób ma się realizować, głoszony przez Heideggera, postulat dążenia do autentyczności egzystencji *Dasein*, które wymyka się osądowi tłumu? Czy w ten sposób można dokonać fuzji filozofii Augustyna i myśli Heideggera? Tym, co z łatwością można umknąć, gdy skupimy się na egzystencjalnym wątku „autentyczności miłości”, jest to, że sprawa romansu Arendt i Heideggera powinna stać się także obiektem analiz ze strony badaczy etyki zawodowej, w ramach której dokonuje

³ Zob. *Žižek!* (2005), reż. Astra Taylor.

się prób nakreślenia granic dopuszczalnych relacji łączących wykładowcę i jego studentkę.

Innym typem miłości jest *philia*, która rozumiana jest często jako miłość przyjacielska. To właśnie w ramach miłości przyjacielskiej powinna rozkwitać relacja łącząca mistrza i jego uczennicę. *Philia* nie jest bowiem gorszym rodzajem miłości. Także miłość przyjacielska potrafi być tak silna, że może prowadzić do heroicznego czynu oddania życia w imię przyjaźni. W omawianej sztuce miłością przyjacielską obdarza Arendt swojego najdroższego przyjaciela, Rafaela (Mateusz Grydlik), którym włada eros. W tym przypadku objawia się pewien możliwy tragizm miłości przyjacielskiej. Gdy z drugiej strony napotyka ona na gwałtowność i zaborczość erosa, to wszystkie piękne dary przyjaźni stają się bezwartościowe i nie mogą uleczyć cierpieniu odrzucenia.

Jeszcze innym typem miłości jest miłość, którą Grecy określali mianem *agape*, a św. Augustyn nazywał *caritas*. Dla chrześcijan *agape/caritas* odnosi się przede wszystkim do bezwarunkowej miłości, jaką Bóg obdarza wszystkich ludzi, ale jest to także uniwersalna miłość, którą chrześcijanie mają obdarzać każdego bliźniego. Ten rodzaj miłości pojawia się w sztuce Liebrecht/Falka w momencie, w którym syn Rafaela (Marcin Hycnar) przytacza słowa Gershoma Scholema, który zarzucał Arendt brak miłości do narodu izraelskiego. To spotkało się z odpowiedzią myślicielki, która odrzekła, że nie kocha narodu, kolektywu lub jakiejś abstrakcyjnej klasy społecznej, lecz kocha tylko przyjaciół i właśnie ku tej miłości do konkretnych ludzi stara się zwracać. Miłość w polityce jest bowiem niebezpieczna.

Miłość i polityka

Miłość w polityce może przybierać różne formy, z których warto szerzej rozważyć fanatyczną miłość do politycznego wodza oraz ślepią miłość do ideologii politycznej. Miłości do Führera uległ sam Heidegger, który odrzucając kamerdynerskie postrzeganie Hitlera, dzięki głębokiemu namysłowi przenikał poza powierzchowny fanatyzm i dostrzegał w liderze NSDAP szansę na odrodzenie wielkiego ducha Niemiec. W sztuce Liebrecht/Falka Heidegger obdarzał Hitlera i Arendt tym samym komplementem, stwierdzając, że oboje mają „piękne dłonie”. W jednej z ostatnich scen sztuki widzimy, jak po wojnie Arendt spotyka się z Heideggerem i stara się wydusić z niego słowa przeprosin za występki jego nazistowskiego zaangażowania. Wspomina także, że pracuje nad książką, w której bada wspólny mianownik nazizmu i komunizmu. Choć tego sztuka już nie

dodaje, to można zasugerować, że jednym z tych wspólnych mianowników jest fanatyczna miłość do wodza⁴. Czym bowiem różni się uwielbienie dla Hitlera od oblubieńczego kultu, jakim obdarzani byli Stalin, Castro, Che Guevara lub dyktatorska dynastia północnokoreańskich Kimów?

Nie ma fanatycznej miłości do wodza bez ślepej miłości do ideologii politycznej. Heidegger rozczarował się nazizmem, ale domagał się od Hitlera przeprosin za to, że ten zdradził wielkość i prawdę nazistowskiej rewolucji, która mogła przynieść odrodzenie niemieckiej kultury. Ślepej miłości do ideologii nie są w stanie przekonać nawet najbardziej oczywiste i okrutne fakty. Dlatego Magda Goebbels na gruzach Berlina zamordowała własne dzieci, gdyż była przekonana, że ich życie po upadku narodowego socjalizmu nie będzie już miało żadnego sensu, a to przecież ta ideologia zniszczyła Niemcy i prawie całą Europę. Takim samym ideologicznym zauroczeniem wykazywali się zachodni intelektualiści, którzy z pobożną czcią pielgrzymowali do Związku Sowieckiego i nie przyjmowali do wiadomości prawdy o zbrodniczości komunizmu⁵.

Emocje są groźne w polityce, ponieważ są związane z miłością, ta zaś jest irracjonalna, a w polityce powinien wadać rozum. W ciekawym fragmencie sztuki, Arendt stwierdza, że woli być określana jako teoretyk polityki, a nie filozofka. Dlaczego? Autorka *Korzeni totalitaryzmów* stwierdziła, że to historia rzuciła ją w wir polityki i uczyniła zwierzęciem politycznym. Jeśli w polityce ma wadać rozum, a nie emocje miłości, to może trzeba porzucić filozofię, którą jest także miłowaniem.

Miłość do niemieckiej kultury

Ostatnią formą miłości, która pojawia się w *Rzeczy o banalności miłości*, jest miłość Żydów do niemieckiej kultury. Wielu niemieckich Żydów wybrało drogę całkowitej asymilacji, która powiła się do tego stopnia, że część z nich przypo-

⁴ Komunizm nie zawierał w swoim ideologicznym manifestie postulatów prześladowania narodu żydowskiego, ale antysemityczne hasła i prześladowania nie są mu obce. Wątki antysemityczne pojawiały się już u samego Marksa, by później wypływać na powierzchnię np. w przypadku antysemitycznych czystek w Ludowym Wojsku Polskim przeprowadzanych przez generała Jaruzelskiego, które poprzedziły antysemityczną kampanię roku 1968.

⁵ Niedawno internetowe społeczności filozoficzne zostały rozpalone przez spór Slavoj Žižka i Noama Chomsky'ego. Słoweński filozof, zaatakowany przez Chomsky'ego, zarzucił mu ideologiczne zaślepienie, które doprowadziło do wybielania reżimu Czerwony Khmerów. Zob. www.openculture.com/2013/07/slavoj-zizek-responds-to-noam-chomsky.html (dostęp 04.08.2013).

mniała sobie o swoich żydowskich korzeniach dopiero w trwodze drogi do obozów śmierci. Liebrecht i Falk starają się poruszyć kwestię „żydowskich niewolników niemieckiej kultury”, którzy zakochali się w kulturze swoich prześladowców. Niewolnicą niemieckiej kultury miała być także sama Arendt, która była zafascynowana Heideggerem pomimo tego, że nazywał on jej najlepszego przyjaciela antysemitycznym określeniem – „mały żydek”. Mimo tego nadal podtrzymywała swoje zauroczenie filozofem, który nie przeprosił za swoje nazistowskie zaangażowanie, gdyż nie było to w jego stylu, czyli nie było zgodne z autentycznością egzystencji jego *Dasein*. W jednej z ostatnich scen sztuki widzimy, jak Heidegger niedowierza, że Arendt zdołała wyrwać swoje niemieckie korzenie i przyjąć ducha amerykańskiej kultury. Tym samym pokazuje, że dostrzegał w niej bardziej Niemkę niż Żydówkę, która w swej głębi skrywa duszę nomadki błądzącej po labiryntach świata. Ich teatralne spotkanie kończy się składaną przez Arendt obietnicą wydania pism Heideggera w Ameryce. Autor *Bycia i czasu* był przekonany, że tylko język niemiecki jest w stanie ująć i wyrazić prawdę jego myślenia Bycia. Tym samym Arendt podjęła się ambitnego zadania wyrwania Heideggerowskiej myśli z gruntu niemieckiej kultury i twierdzi niemieckiego języka.

Banalność miłości

Kontrowersyjna teza o banalności zła nie miała służyć umniejszeniu lub usprawiedliwianiu zła Holocaustu. Dotyczyła ona banalnej normalności pospolitych sprawców tej ludobójczej zbrodni, którym daleko było do opętanych ideologią demonów zła. Wielkiego zła mogą się dopuszczać także zwykli ludzie, którzy na co dzień potrafią być szarmanccy i chcą tylko dobrze wykonywać swoje obowiązki. Zło Holocaustu nie było banalne, banalni byli niektórzy sprawcy tej zbrodni. Dokonując refleksji nad banalnością miłości, można iść zaproponowanym przed chwilą tropem. W takim przypadku teza o banalności miłości wskazywałaby, że prawdziwa miłość nie jest uczuciem zarezerwowanym jedynie dla subtelnych artystów lub genialnych myślicieli, lecz prawdziwie doświadczać i przeżywać ją mogą także zwykli, przeciętni ludzie bez wielkich artystycznych predyspozycji lub filozoficznego odczytania. Jednakże w sztuce Liebrecht i Falka nie mamy do czynienia z tego typu osobami, lecz z elitą intelektualną Niemiec. Dlatego wydaje się, że trzeba podążać innym tropem. Być może w tym przypadku banalność nie odnosi się do zakochanych ludzi, lecz samej miłości, która sprawia, że najwybitniejsi intelektualności, będąc pod jej wpływem, zachowują

się jak zwykli ludzie, targani powszechnymi namiętnościami. Mędracy mieliby kochać rozumnie, ale kochając, zachowują się nierozumnie. Miłość ściąga ich z piedestałów, czyniąc banalnymi, czyli pospolitymi.

Telewizyjna adaptacja sztuki Liebknecht nie jest jedynym przejawem wzrastającego zainteresowania postacią Arendt. W 2012 roku powstał film *Hannah Arendt*, którego reżyserką jest Margarethe von Trotta. Coraz częściej relacja łącząca Arendt z Heideggerem ulega odwróceniu – to Arendt przykuwa zainteresowanie współczesnych twórców i to ona gra pierwsze skrzypce w opowieści o najgłośniejszym romansie w historii filozofii.

Łukasz Czajka

The Far Reaches: Ethics, Phenomenology, and the Call for Social Renewal in Twentieth-Century Central Europe

W najbliższym czasie ukaże się w USA interesująca książka dotycząca związków fenomenologii z kwestiami społecznymi. Poniżej prezentujemy informacje o jej zawartości.

Michael Gubser: *The Far Reaches: Ethics, Phenomenology, and the Call for Social Renewal in Twentieth-Century Central Europe*

Table of Contents

Introduction	1
Part 1: Austrian and German Phenomenology	
1. The Solicitude of the Father: Franz Brentano's Ethics of Social Renewal	27
2. A True and Better 'I': Edmund Husserl's Call for Worldly Renewal	47
3. Phenomenology without Reduction: The Realism of the Original Phenomenological Movement	71
4. The Blueprint of a New Heart: Max Scheler and the Order of Love	95
5. Philosophy <i>en plein air</i> : Interwar Social and Ethical Phenomenology	121

Part 2: Phenomenology in Eastern Europe

Introduction: Phenomenology and East European Dissidence	159
6. The Point of View of Life: Czechoslovak Phenomenology through the Prague Spring	164
7. The Far Reaches: Jan Patočka's Transcendence to the World	180
8. The Definitive No: Phenomenology and Czechoslovak Resistance to Impersonal Power	209
9. The Radiation of Humanity: Karol Wojtyła's Phenomenological Personalism	227
10. The Light of Values: Phenomenological Ramifications in Polish Dissidence	256
Conclusion	273

The first part of *The Far Reaches* traces the emergence of a worldly phenomenology in interwar Germany and Austria. It shows that prior to the well-known ethical turn among French thinkers, Central European phenomenologists had already produced a sustained and innovative set of insights regarding moral responsibility and social renewal that informed subsequent philosophical developments. An opening chapter on the Austro-German forefather of phenomenology Franz Brentano examines the relationship between his empirical psychology, ethics of intuitive certainty, and call for social and moral renewal through scientific philosophy. In the renowned *Psychology from an Empirical Standpoint* (1874), Brentano assigned to the nascent discipline of descriptive psychology an ethical mandate that extended far beyond its ostensible task of grounding science in the description of mental phenomena. He saw ethics as the ultimate justification of his pursuit, and expected psychological discoveries to launch a modern moral renaissance. His emphasis on intuitive ethical certitudes, his call for philosophy to lead a modern reform, and his demand for scientific responsibility all became central themes in his student Edmund Husserl's thought – and in the subsequent phenomenological tradition.

Chapter Two focuses on Husserl, the founder of phenomenology, whose examinations of value, scientific self-responsibility, and philosophy's role in moral and social renewal became touchstones for the school. Husserl's early ethical thought, developed in lecture seminars, attempted to elaborate a formal and practical moral taxonomy based on Brentanian premises. The traumas of World War I, however, transformed his project. What emerged in subsequent decades was a vision of philosophy that would spearhead European renewal, a call he articulated in articles published in 1923-4, in the *Crisis* book of his final years, and in

manuscripts from the 1930s. Husserl's increasing postwar concern for intersubjectivity and his attempt to embed phenomenology in a human lifeworld reflected the wider sense that philosophy needed to reestablish ties with concrete human experience and lead the reform of a modernity in crisis. Thus, he came to see phenomenology not simply in scientific and epistemological but also in ethical terms – a view implicit from the start of his career, but overt after 1918.

The third chapter considers Husserl's early phenomenological disciples, those galvanized by the 1900/01 publication of the *Logical Investigations*. It was this coterie, drawn primarily from students of the Munich philosopher and psychologist Theodor Lipps, that first applied Husserlian phenomenology to the analysis of ethical and social depths. Starting in the first decade of the twentieth century, they mounted a strong defense of phenomenological realism – the belief that phenomenology opened direct access the external world – against Husserl's transcendental turn, which suspended belief in the real world in order to investigate pure consciousness. The phenomenology of Adolf Reinach, perhaps the greatest of this early cohort, pioneered the analysis of social acts and legal right, directing early phenomenologists toward the worldly potential of the new method. The little-known Alexander Pfänder applied phenomenological analysis to the study of psychological motivation, helping to broaden the Husserlian logical subject into a person equipped with will and emotions. And several of Husserl's followers, foremost among them Roman Ingarden, later the conduit for phenomenology in Poland, launched an ontological defense of the real world against the founder's resurgent idealism. Thus, early phenomenologists expanded both the worldly reach and the anthropological insight of the new philosophy.

The fourth chapter examines the phenomenological ethics of Max Scheler, overlooked since his death but arguably the key figure in cinching phenomenology's early reputation as a social and ethical philosophy.¹ Scheler's work introduced many of the themes that came to characterize phenomenological ethics and social thought in subsequent generations: an emotional intentionality that revealed absolute moral values, a stress on concrete moral personhood, a stringent critique of the 'value distortions' that characterized modern civilization.

¹ Martin Kusch attributes phenomenology's Weimar German ascendancy as much to the Scheler as to the Husserl. M. Kusch, *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, London 1995, s. 211-271.

Distressed by the social crises of his day, Scheler enrolled phenomenology in the diagnosis of modern decline into capitalist *ressentiment* and individual anomie – and in the prescription of remedies: he called in particular for the recognition of absolute values and the renewal of Christian spirituality. In addition, Scheler is the most dramatic example of the widespread phenomenological turn toward faith and religion. His outspoken Catholicism attracted the young Karol Wojtyła (Pope John Paul II), through whom Scheler's thought gained influence in Poland.

The fifth and final chapter of Part 1 addresses lesser-known philosophers who enlisted phenomenology in explicitly ethical, social, and political projects. Influenced by Scheler though not a self-styled phenomenologist, Nicolai Hartmann wrote a three-part ethics, lauded in its day, that posited a hierarchical realm of absolute values designed to orient human action. Dietrich von Hildebrand and Aurel Kolnai used phenomenological value ethics as the basis of a Catholic personalist philosophy that became a springboard for their fervent criticism of National Socialism. Reinach's student and Husserl's assistant Edith Stein has won attention due to her Catholic conversion and murder at Auschwitz, but in her early career she penned phenomenological essays on empathy, ethics, and the state. And phenomenology's impact on philosophical anthropology and sociology, notably in the works of Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, and Alfred Schutz, reveals that it was considered a potent social and ethical philosophy by the end of the interwar period. The chapter concludes with a reflection on Heidegger's subordinate role in the story of phenomenological ethics and social thought.

The second part of *The Far Reaches* follows phenomenology into communist Eastern Europe, where its political implications step to the forefront. The dissident period marked the most public effort to realize a goal embedded in the phenomenological tradition from the start: the ethical reform of society. The dominant dissident positions of the 1970s and 1980s – Charter 77's rights program, Solidarity's call to moral rebirth, György Konrad's and Václav Havel's antipolitics – displayed a similar impulse to trump politics with an ethic of truth. They drew explicitly on calls for social and ethical rebirth issued by the phenomenologists Jan Patočka and Karol Wojtyła, as well as others steeped in the tradition. Patočka and Wojtyła, the two key figures in this section, spent much of their careers interpreting Husserl and Scheler, respectively, and their late renown as dissident and Pope built on these philosophical foundations. Czech and Polish dissidence, in other words, could trace a taproot to Husserlian thought.

Chapter Six considers the early ramifications of phenomenology in Czechoslovakia from the interwar period through the 1960s Prague Spring era. One of its central claims is that phenomenology enjoyed prominence in part because it resonated with other native philosophical schools. Accordingly, many of the figures considered in this section were not phenomenologists although they played a role in either its pre-World War II ramification or its post-Stalinist rehabilitation. An opening excursus on the philosopher and Czechoslovak president Tomáš Masaryk, lionized by Husserl, argues that his humanism helped to shape the Czech phenomenological reception. The chapter's mid-section considers interwar phenomenology, particularly the seminal role of the *Cercle philosophique de Prague pour les recherches sur l'entendement humaines* in disseminating phenomenological ideas and attracting its representatives to Prague. The chapter concludes by examining the importance of reform Marxists, particularly Karel Kosík, in reviving phenomenology during the 1960s.

The philosopher and Charter 77 spokesman Jan Patočka, the subject of Chapter Seven, stands at the crux of Czechoslovak philosophical discussions and in many ways the book as a whole. Patočka's call to freedom and responsibility, which grew from an encounter with Husserl's late thought and Heidegger's analysis of Being, shaped his seminal theory of human movement, his vision of a post-European future, and his hope for the renewal of modern society through a retrieval of the ancient practice of care for the soul. Indeed, it may ultimately have informed his political dissidence in the 1970s, an engagement for which he paid with his life.

Chapter Eight concludes the Czechoslovak section by considering the role of phenomenology in the Charter 77 dissident organization. The main figure in this chapter is the most renowned Czechoslovak dissident, the playwright and future president Václav Havel. Drawing on a phenomenological tradition that culminated in Patočka, Charter 77 signatories mounted a critique of Eastern and Western political systems, seeing in the former an extreme version of the rationalist and bureaucratic excesses of the latter. Despite the post-1989 tendency to see Charter 77 as a liberal vanguard, Czechoslovak dissidents sought to forge a new ethical society rather than adopt a ready-made Western mold. Phenomenology, with regional roots and a local humanist cast stretching back to Husserl's Crisis, helped to sustain this aspiration by providing both a critique of late modernity and a framework for renewing human autonomy and community. At the same time, as Patočka student Václav Bělohradský saw it, Charter 77 initiated one of the only attempts to enact the social and ethical mandate introduced by Husserl and

radicalized by Patočka. If, as the writer and Chartist Eva Kantůrková remarked, phenomenology was Charter 77's "main philosophical trend," we may also say that Charter 77 was one of phenomenology's clearest worldly fulfillments.

The other was the resistance movement in Poland, though here it was the Catholic Church rather than reform Marxists who ushered phenomenology into the public sphere. Accordingly, after a brief history of Polish phenomenology until the 1960s, Chapter Nine turns its attention to Karol Wojtyła, Cracow's archbishop and a philosophy professor in Lublin. Wojtyła's journey from priest to pope is legendary, as is the dedication of his early papacy to the liberation of Eastern Europe. Less well known is his intellectual development, especially the effort to model a Catholic ethics on Scheler's personalist premises. Despite an early rejection of phenomenology as ill-suited to a Christian ethic, Wojtyła produced several phenomenological treatises designed to reinforce the innovations of Vatican II by updating Church doctrine to fit contemporary life. By the 1970s, his phenomenology of human freedom and spirituality set him at odds with the regime, and a surprise papal appointment galvanized resistance activity in his homeland. Solidarity, it should be recalled, was a Wojtylian concept with phenomenological roots before it became a trade union name.

The final chapter of Part II concerns the ramifications of phenomenology in Polish resistance of the 1970s and 1980s. Father Józef Tischner, the chapter's main figure, studied under Ingarden and enjoyed the protection of Archbishop Wojtyła as he developed an unorthodox and anti-Thomistic phenomenology of human encounters with good and evil. Sermons in Cracow and Gdańsk established his reputation as a leading moral figure in the resistance, and he became closely affiliated with Solidarity as its semi-official chaplain. If Tischner's phenomenological commitments were deep and explicit, other activists articulated similar themes in diluted form. It is this reach that made phenomenology such a potent philosophy of social change in Eastern Europe.

Michael Gubser

Herder jako inicjator hermeneutycznej filozofii życia

Johann Gottfried Herder (1744-1803) był studentem Kanta w latach 1762-1764. Słuchał jego wykładów nie tylko z metafizyki, etyki, logiki czy matematyki, ale także z astronomii i fizjogeografii. Był wtedy pod olbrzymim wrażeniem osobowości i nauk królewieckiego mędrca. Pisał o tym później: „Z wdzięczną radością wspominam z młodych mych lat znajomość i nauki filozofa, który był mi prawdziwym nauczycielem humanizmu. [...]. Jego filozofia obudziła me własne myślenie, i nie potrafię sobie wyobrazić czegoś równie wybornego i efektywnego jak jego wykład”. Wysoce utalentowany, nie bez powodu uważał się za jego ucznia. W roku 1781 roku ukazała się, jak wiadomo, *Krytyka czystego rozumu*, inaugurując transcendentalno-idealistyczny zwrot myśli Kanta, który przesądził o jego miejscu w dziejach europejskiej filozofii. Otworzył jej też drzwi na nowe zadania. Był czymś, co sam Kant określał jako rewolucję kopernikańską w filozofii, czymś, co dogłębnie wstrząsnęło umysłami takimi jak Fichte, Hegel czy Heine. Od samego początku transcendentalny idealizm Kanta miał jednak swych poważnych przeciwników. Znana jest negatywna reakcja Jacobiego, sceptycyzm Schleiermachera czy Goethego. Nieco mniej znana jest reakcja Herdera, byłego już ucznia, a w chwili publikacji pierwszej krytyki już samodzielnego myśliciela, posiadającego własny profil myślowy.

A była to reakcja nadzwyczaj stanowcza i zarazem negatywna. Herder uznał *Krytykę czystego rozumu* (a potem następne dwie krytyki) za zdradę poprzedniej linii filozoficznej Kanta (zwanej dziś „okresem przedkrytycznym”). Zgodziłby się z tym pewnie sam Kant, zastępując ewentualnie słowo „zdrada” słowem „zwrot”. Herder idzie jednak dalej: atakuje krytycystyczną myśl Kanta jako błędną w swych założeniach i pełną niedociągnięć w samym wykonaniu. Swą krytykę wyraża w *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, dziele, które jego epoka odrzuciła, a do którego co jakiś czas wracają badacze dziejów niemieckiej filozofii w XVIII i XIX wieku. Znakomitym tego przykładem jest książka pod tytułem *Herdera „Metakrytyka”*. *Analizy i interpretacje*, zredagowana przez Marion Heinz, dokumentująca konferencję, która odbyła się w Siegen w dniach

od 10 do 12 lipca 2009 roku, na uniwersytecie, którego profesorem jest redaktorka tomu¹.

Praca składa się z trzynastu tekstów, podzielonych na trzy działy: 1. Byt i zmysłowość; 2. Język i rozum; 3. Kształtowanie jednostki i ludzkości. Całość wydało w 2013 roku renomowane wydawnictwo Frommann-Holzboog². Po krótkim omówieniu zawartości tekstów tam zebranych skupię się na jednym, by pokazać oryginalność wywodów zawartych w tej pracy.

I tak: Angelica Nuzzo, współorganizatorka konferencji, podejmuje próbę porównania koncepcji zmysłowości obecnej w filozofiach Kanta i Herdera. Przedstawia w tym celu alternatywę dla Kantowskiej transcendentalnej estetyki, alternatywę, którą sam Herder określił mianem „fizjologii ludzkich zdolności poznawczych”. Jej istotą jest powiązanie ludzkich zdolności do odbioru sygnałów z zewnętrznego świata nie z transcendentalną logiką (teorią kategorii), lecz z antropologią, fizjologią, psychologią i historią. Petra Lehman zastanawia się nad relacją bycia i świadomości, obecną w *Metakrytyce*. Na podstawie analizy pojęcia „żywego istnienia” (*lebendiges Daseyn*) określa znaczenie tej relacji dla ówczesnych dyskusji na temat zasad architektury. Herderowskie przewyciężenie „zapomnienia języka” miało swój antecedens w postaci rozprawy Hamanna, niepublikowanej za życia autora, pod zbliżonym do pracy Herdera tytułem *Metakritik über den Purismus der Vernunft*, której znaczenie dla rozwoju myśli Herdera przypomina tekst Oswalda Bayera, zatytułowany *Przeciwko zapomnieniu języka w transcendentalnej krytyce rozumu*. To właśnie już w pracy Hamanna pojawia się teza, iż „cała zdolność do myślenia opiera się na mowie”. Wątek ten kontynuuje artykuł Violetty Stolz, który omówię niżej nieco szerzej.

Tekst Martina Bondeliego zatytułowany *Ohn' alle Erfahrung* poświęcony jest Herderowskiej krytyce Kantowskiego formalizmu. Autor bierze Kanta w obronę przed „nieco pochopnym zarzutem”, iż aprioryczność i czystość (kategorii) są równoznaczne z tym, że „pojęcie nie ma żadnego znaczenia” (rozumianego jako desygnat). Wątek ten kontynuuje Pierluigi Valeza, pokazując odmienność dróg,

¹ Marion Heinz jest jedną z najwybitniejszych w świecie znawczyń neokantyzmu, filozofii życia oraz klasycznej filozofii niemieckiej, zwłaszcza tej jej części, która powstała obok czy w cieniu Kanta. Ma na koncie świetną pracę na temat Herdera, ale także na temat Heideggera. Przed laty współorganizowała – wraz ze Z. Zwolińskim i M. Potęgą – konferencję poświęconą Herderowi, która odbyła się w Olsztynie.

² *Herders „Metakritik”. Analysen und Interpretationen*, hrsg. von M. Heinz wyd. Frommann-Holzboog, Stuttgart 2013, Seria Problematy nr 154.

jakimi w kierunku stanowiska realistycznego kroczyła myśl bliskich, wydawałoby się, myślicieli, jakimi byli Herder, Bardili i (późny) Reinhold. Autor stawia tezę, iż błędne jest w przypadku Herdera mówienie o prostym warunkowaniu myślenia przez język. Myśl jest wedle niego raczej rezultatem wielostopniowego przekształcania obrazów zmysłowych i wyobrażeń podsuwanych przez język. Natomiast dwaj wyżej wymienieni odwołują się raczej do logicznej (a nie metaforycznej) natury języka.

Andreas Arndt, wieloletni prezydent Międzynarodowego Towarzystwa Hegłowskiego, jest autorem tekstu *Herdera krytyka transcendentalnej dialektyki*. Autor dochodzi w nim do wniosku, iż problemy, które zgłasza Kant, nie dadzą się ominąć poprzez proste środki analizy językowej, które proponuje Herder (a za nim, wedle Arndta, Blumenberg). Redaktorka tomu zgłosiła do niego tekst poświęcony analizie Herderowskiej koncepcji rozumu. Ta ostatnia jest obroną jednośći rozumu, *ergo*: protestem przeciwko dokonaniem przez Kanta podziałowi na rozum i intelekt oraz rozum teoretyczny i rozum praktyczny. „Na gruncie swej neospinozjańskiej ontoteologii – stwierdza M. Heinz – udaje się Herderowi naskwicować pewną nową ideę systemowości i racjonalności”, wskazując zarazem drogę, którą potem poszedł Hegel. To niewątpliwie bardzo oryginalna konstatacja.

Filozofią religii, którą Herder także uprawiał, zajął się Marjus Barfuss. W tekście zatytułowanym „*A zatem protestantyzm jest meta-krytyką*”... *O Herderowskiej postteistycznej teologii religii* podejmuje on próbę pokazania teologicznego potencjału stanowiska wypracowanego przez Herdera, także w kontekście otwartej przez Jacobiego debaty na temat dychotomii między ateistyczno-panteistycznym spinozyzmem i porzucającą racjonalistyczne fundamenty teistyczną filozofią wiary z jednej strony, oraz etyczno-teologicznym teizmem w stylu Kanta, z drugiej. W kontekście tych dyskusji okazuje się, iż Herder, opierając się swej antropologicznej epistemologii, stworzył w swych pracach zarys metafizyki skończoności – tzn. rozumu, który w refleksji nad samym sobą uchwytuje swe własne założenia i swój rozwój – odnoszącej się do Boga jako konstytutywnej podstawy tak bycia/bytu, jak i poznania.

Najbardziej anty-herderowski w swej wymowie jest – poza Arndtem – artykuł Manfreda Bauma, który argumentuje na rzecz tezy, iż Herderowska krytyka stanowiska Kanta jest całkowicie chybiona. Tęsknota na utraconą jednością rozumu prowadzi Herdera do monizmu, który jednak nie rozwiązuje problemów, jakie postawił (i rozwiązał) Kant. Na inny, dotyczący teorii wychowania aspekt tej krytyki wskazuje Rainer Wisbert w tekście *Idea filozoficznego samokształcenia*. Herder atakuje wymowę dość jednostronnej troski o akademicką filozofię, wyar-

tykułowaną w Kanta *Sporze fakultetów*, której przeciwstawia ideę wspomagania jednostki w rozwoju wszelkich jej zdolności poprzez zaznajamianie jej z bogactwem kultury umysłowej zawartym w języku, dziejach i naukach pozytywnych. Z kolei na bliskość koncepcji Kanta i Herdera w ramach czegoś, co określić by można jako geoantropologię, wskazuje ostatni tekst tego tomu, zatytułowany *Człowiek i Ziemia. Herdera i Kanta geo-antropologiczna akcja równoległa*. Koncepcję swą Kant przedstawiał w wykładach, w których Herder uczestniczył, a potem rozwijał je samodzielnie w swych *Ideach*... w kierunku racjonalistycznej, ale z ducha antykantowskiej, filozofii życia, znajdującej oparcie w samoistnej wartości różnorodności form historycznych i kulturowych, w których przejawia się i dokonuje się ludzkie „bycie w świecie”.

Po tym krótkim przeglądzie całości, której celem jest zainteresowanie Czytelnika zawartością książki, chciałbym nieco obszerniej przedstawić tekst Violety Stolz zatytułowany *Nonsense metafizyki. Kant, Herder i Horne Tooke*. Czyni to także z uwagi na to, iż w kontekście nazwisk dwóch znanych i wybitnych myślicieli niemieckiego oświecenia pojawia się nikomu niemal nieznanemu – a z pewnością wart przedstawienia – angielski filozof języka.

Stolz zwraca, po pierwsze, uwagę na to, że Herder pisze nie anty-krytykę, lecz meta-krytykę, tzn. dzieło, które w oparciu o analizę ustaleń Kanta chce jego koncepcję transcendować: umieścić ją w nowych, bardziej adekwatnych ramach. I tak oto krytyka pominięcia znaczenia języka w formowaniu się poznania prowadzi go do wytworzenia własnego stanowiska. Język jest bowiem trzecim – obok oglądu i pojęcia, słusznie uwypuklonych przez Kanta – warunkiem poznania rzeczywistości. Pominięcie to skutkuje m.in. nadmierną władzą, którą królewiecki myśliciel przyznaje poznającej podmiotowości (subiektywności), „zabierając” tym samym rzeczywistości należną jej część.

Osią dyskusji czyni Stolz, po drugie, rozdział o amfibolii czystego rozumu z pierwszej *Krytyki* Kanta. Poddając go analizie, Herder odwołuje się do sporu, który miał miejsce w Anglii między angielskim filologiem i politykiem Horne Tooke’em i szkockim filozofem i jurystą Jamesem Burnettem (zwanym, od posiadanej nieruchomości, lordem Monboddou). Służy mu to do wyartykułowania własnego stanowiska. J.H. Tooke żył w latach 1736-1812. Jego rozważania na temat języka, wyrażone w *Epea pteroenta or the Diversions of Purley* (t. 1 w 1786 r., t. 2 w 1804 r.) miały podłoże polityczne: uważał, iż słowa pozbawione znaczeń, znaczenia niezrozumiałe oraz ekwiwokacje prowadzą do błędów w ocenie ludzkich czynów, a co za tym idzie: do zafałszowanej moralności. Sam stał się tego ofiarą, przegrywając ponoć sprawę z powodu oparcia się przez sędziego na nie-

właściwym rozumieniu znaczeń pewnych pojęć i błędnych wnioskach wywiezionych na tej podstawie. Dlatego zaatakował stanowisko, któremu wyraz dały rozważania J. Burnetta (1714-1799), wyrażone w pracy *Of the Origin and Progress of Language*, którą to pracę Herder polecił w swoim czasie przełożyć na niemiecki i poprzedził jej wydanie stosownym komentarzem.

Burnett wyprowadza język z nieartykułowanych dźwięków natury, poddając krytyce stanowisko epistemologicznego empiryzmu i opowiadając się za ontologią (neo-)platońską, zgodnie z którą poza światem dostępnym zmysłowo znajduje się obszar idei (względnie archetypów), dostępny jedynie dla ludzi wykształconych. Relacje ujmuje Burnett jako takie przedstawienia, które nie mogą być wyabstrahowane z form rzeczy zmysłowo danych, lecz istnieją jako czyste idee intelektu. Odróżnia przy tym prymitywną i rozwiniętą fazę ewolucji języka i twierdzi, że ludy pierwotne nie posiadają żadnych określonych przedstawień relacji, a ich języki – odpowiednich na nie wyrażen. Także syntaksa jest tu obecna jedynie w zarodku.

Tooke poddaje to stanowisko krytyce. Całe bogactwo słownika danego języka wywodzi z oznaczeń dla zmysłowych danych. Poznanie rzeczywistości jest możliwe tylko poprzez zmysły, którymi w równym stopniu obdarzeni są wszyscy ludzie. Mówienie o złożonych ideach relacji jest wedle niego mylące; idee są bowiem zawsze proste, jedynie pojęcia lub słowa mogą być kompleksowe. Filozofia języka to w swej istocie etymologia, docieranie do źródła pierwotnych, empirycznych znaczeń. I to ona odpowiada na pytania, z którymi na próżno biedzi się metafizyka. Jedyna „porządna” filozofia to filozofia oparta na zrozumieniu znaczeń języka w międzyludzkiej komunikacji: język to wyraz doświadczenia, a słowo to oznaczenie przedmiotowości, która jest nam dana. Oto Wittgenstein *in nuce*.

Tooke podkreśla „źródłową mądrość zwyczajnego użycia języka [...] oraz intelektualną pełnię kultur oralnych”, pisze Stolz. Języki prymitywne i języki wyrafinowane nie są odmienne – jak chce Burnett – istotowo, lecz jedynie co do stopnia swego rozwoju. Każdy, kto używa języka (słów), już w pewien sposób filozofuje, zauważa, niczym Heidegger, Tooke. „Język i znaczenie wyrażen języka zostają tu całkowicie zintelektualizowane i zhistoryzowane. Nie istnieją wieczne, niezmiennie prawdy logiczne. Trwałość znaczeń opiera się jedynie na stałości zmysłowych postrzeżeń” (s. 30).

Poglądy takie są Herderowi bliskie. Nie uznaje on bowiem efektywności Kantowskiej restytucji metafizyki poprzez filozofię transcendentálną. Odrzuca istnienie apriorycznych zdolności poznania niezależnych całkowicie od doświad-

czenia, odrzuca przeciwstawienie sobie fenomenów i noumenów (i niepoznawalność tych ostatnich), oraz podkreśla współzależność myślenia i języka. Nie ma, twierdzi Herder, intelektu dysponującego pojęciami całkowicie niezależnymi od rzeczywistości, która jest nam dana w aktach poznawczych. Zadaniem intelektu nie jest uprzedmiotawianie rozproszonych wrażeń zmysłowych, lecz „uznanie tego, co istnieje”. Intelekt nie może – w sposób prawomocny – wiązać z sobą tego, co w przyrodzie nie jest powiązane, nie może zatem, jako władza poznawcza, być rozpatrywany całkowicie w oderwaniu od doświadczanej rzeczywistości. Nie jest – jak niesłusznie twierdzi Kant – prawodawcą natury, lecz tworzy z nią organiczną jedność w ramach życia jako wszechogarniającej całości bytu. Intelekt konstytuuje się zatem w zmaganiach z rzeczywistością, którą transformuje do poznania pojęciowego jako sprzyjającego efektywności rozumienia i działania. Język jest tego śladem, jest miejscem, w którym zmysłowość „współdziała” z intelektem: istnieje coś takiego jak dialektyka ujęzykowania tego, co zmysłowe, i uzmysłowienia tego, co pojęciowe (i językowe). Oznacza to niedającą się pominąć obrazowość języka, której ubocznym skutkiem są metafizyczne nieporozumienia (błędy) oraz sofistyczna retoryka oparta na językowych nadużyciach.

Kant krytykuje, jak wiadomo, Leibniza za niewłaściwe ujęcie zmysłowości, oraz Locke’a za ten sam błąd w odniesieniu do roli intelektu w poznaniu. Sam zaś, wedle Herdera, ignoruje fakt, że świat jest ustrukturuwany przez pojęciowość języka. Dlatego Herder postuluje, by w miejsce epistemologicznej krytyki rozumu wprowadzić ontologię pojętą jako antropologicznie ugruntowana „fizjologia władz poznawczych”. Krytyczne prześwietlenie języka zapobiegłoby bowiem, jego zdaniem, błędom dotychczasowej metafizyki. Tej ostatniej jednak Herder nie odrzuca: metafizyka to wedle niego nauka o najogólniejszych pojęciach, oparta na przeświadczeniu, że obiektem rozumu może się stać wszystko, co objawia się nam poprzez znaki. Zmysłowość, intelekt i rozum kierują się tą samą zasadą: jest nią uznanie bytu poprzez „rozpoznanie jedności w wielości”. „Byt to podstawa wszelkiego poznania, a więc także zasadnicze pojęcie rozumu i jego odcisnięcia: ludzkiego języka”.

Herder zgadza się z Horne Tooke’em co do konstytutywnego znaczenia empirii (zmysłowości) oraz języka dla ludzkiego poznania. Łączy ich też przekonanie, że figury językowe mogą zwodzić ludzki intelekt. Różni ich jednak stosunek do metafizyki: Herder uznaje możliwość metafizyki oczyszczonej dzięki krytyce języka. To zaś oznacza, że Herder nie dopuszcza do – obecnej u Tooke’a – absolutyzacji języka: choć ludzki rodzaj poznania jest możliwy tylko dzięki językowemu zapośredniczeniu przyswajania (uznawania) rzeczywistości, to jednak rzecz,

pojęcie i słowo nie są jednym i tym samym. Intelekt tworzy sobie język jako środek utrwalania i artykulacji doświadczenia, a znak językowy to organon rozwijającego się rozumu. Znak językowy nie jest prostym „semiotycznym wystrzałem” w reakcji na rzeczywistość, lecz jest wytworem receptywności i spontaniczności rozumu. Zbliża to nieco Herdera do stanowiska Kanta, dla którego jednak język jest jedynie konwencjonalnym, epistemologicznie nieistotnym środkiem/wehikułem dla wyrazu myśli.

Nieobecność języka w splocie „doświadczenie zmysłowe – język – pojęcie”, owe „zapomnienie języka”, nie pozwala Kantowi, mimo dowartościowania zmysłowości, dostrzec zasadniczego odniesienia człowieka do „rzeczowości świata”. W pismach Horne Tooke’a znajduje Herder, w zarodku, właściwe myślenie o relacji doświadczenia i języka: mowa jest z jednej strony czymś zmysłowo uchwytnym (jako pismo i jako słowo wypowiedziane), z drugiej jednak – czymś duchowym. „Kant krytykuje Locke’a za nadużywanie pojęć refleksyjnych w roli pojęć poznawczych. Herderowskie odwołanie się do *Diversions* [Tooke’a – A.P.] może być na tym tle odczytane jako próba meta-krytycznego przelicytowania Kanta: jako krytyka metafizyki przy pomocy Tooke’a krytyki języka, poprzez pokazanie, że metafizyka jako nauka domaga się sprawdzenia pojęć nie tylko w sferze ich zastosowania, ale także ich genezy” (s. 100).

W tym kontekście Horne Tooke ukazuje się jako XVIII-wieczny antenat Wittgensteina. Filozofia (jako metafizyka) jest dlań wytworem błędnego rozumienia/używania języka i jako taka zostaje zdestruowana. Herder nie idzie tak daleko, chodzi mu raczej o de-konstrukcję, o znalezienie dla metafizyki właściwego jej miejsca, a nie jej całkowite odrzucenie w wyniku analiz lingwistycznych. Nie redukuje on bowiem poznawczych zdolności człowieka do utrwalania znaczeń w języku, nie traktuje go też jako umownego i dowolnego środka do wyrazu myśli, które powstają całkowicie niezależnie od języka. „Człowiek to nie tylko język, ale bez języka człowieka nie ma”, jak to zgrabnie ujmuje V. Stolz.

Wskutek tego Herder, mimo podkreślania znaczenia zmysłowości oraz konstytutywnej funkcji języka, odsłania możliwość metafizyki. Metafizyki, dla której człowiek jest żywą, organiczną całością, wykorzystującą w swym poznaniu rzeczywistości i w swym działaniu „zasadę jedności w wielości” (co można, jak sądzę, rozumieć jako poszukiwanie prawidłowości, regularności). Dlatego Herder odrzuca Kantowską (niepoznawalną) rzecz samą w sobie: w naturze nie ma niczego, co byłoby poza zasięgiem ludzkiego poznania. Rzeczywistość jest nam dana, w poznaniu człowiek tworzy sobie jedynie jej model, wedle możliwości odbiorczych swych władz poznawczych, uwarunkowanych kulturowo.

Herder dokonuje swego rodzaju syntezy stanowiska Kanta i Hooke'a: człowiek jest istotą cielesną (zmysłową), obdarzoną rozumem i językiem (rozumem, który realizuje się poprzez język). I jako taki właśnie „jest w świecie”, którego nie wytwarza, lecz jest jego częścią. I z którym cały czas się mierzy, by przetrwać. Kantowskiemu dogmatyzmowi władz poznawczych i Tooke'owskiemu dogmatyzmowi językowości przeciwstawia Herder podejście holistyczne, wolne od jednostronności, stanowisko, w którym „człowiek i świat, intelekt i język są częścią strukturalnie homologicznej całości”.

Antymetafizyczny program Tooke'a jest nierealizowalny z tych samych powodów, dla których „pękł” program Wittgensteina. Mimo iż zarówno Herder, jak Tooke uznają zasadę niepomijalności języka, to konsekwencje, które z niej wyprowadzają, są u nich odmienne. *A priori* językowości wskazuje, wedle Tooke'a, na źródłowość empiryczności (zmysłowych danych), poza którą nie sposób wykroczyć. Natomiast zdaniem Herdera, przed człowiekiem otwiera się dzięki językowi nowa, niedostępna dla innych organizmów sfera poznawcza, umożliwiająca ludziom nieznaną naturze sposoby istnienia. Wskazuje to nie tylko na olbrzymi potencjał tkwiący w filozoficznym podejściu Herdera, ale także na jego znaczenie dla hermeneutycznego zwrotu filozofii³. Bo choć nie ulega wątpliwości, że Kantowski aprioryzm otworzył filozofię na ideę pośredniczenia poznania (i doświadczenia) przez formy wcześniejsze od konkretnych aktów poznawczych, to dopiero historyzacja owego *a priori* (jako ukonstytuowanego kulturowo i językowo, co zresztą z hermeneutycznej perspektywy na jedno wychodzi) w adekwatny sposób zdaje sprawę z tego, „jak się rzeczy mają”.

* * *

Praca zredagowana przez M. Heinz jest publikacją nad wyraz udaną i bardzo potrzebną. Potrzebną z wielu względów. Choćby dlatego, że dziś umacnia się przekonanie, iż myśl Herdera otwiera nową linię w rozwoju filozofii niemieckiej (a przez to: światowej). Linię, którą w pewnym przybliżeniu określić można

³ O tej paradygmatycznej zmianie w obrębie europejskiej filozofii oraz o znaczeniu Herdera dla hermeneutycznego zwrotu filozofii pisałem obszernie w jednym z rozdziałów mej książki o takim właśnie tytule (Poznań 2004).

by mianem hermeneutycznej filozofii życia⁴. Stała się ona, dzięki kontynuatorom Herdera, takim jak von Humboldt, Schopenhauer, Nietzsche, Dilthey czy Heidegger, alternatywą dla nadto idealistycznych koncepcji pokantowskiego *mainstreamu*, od Fichtego i Hegla po Husserla, Cohena i Rickerta.

Dlatego uważam, iż książka o Herderowskiej metakrytyce *Krytyki czystego rozumu* powinna być dostępna w każdej polskiej bibliotece uniwersyteckiej. Więcej – praca Herdera, stanowiąca podstawę analiz przeprowadzonych w tej książce, powinna jak najszybciej zostać przełożona na polski i opatrzona krytycznym komentarzem. Nie da się bowiem dziś bronić dominującej w XIX wieku tezy, iż Herdera krytyka transcendentalnego idealizmu jest infantylna i opiera się na mało wnikliwej lekturze (interpretacji) przełomowych dzieł Kanta. Zarzuty Herdera są zbyt poważne, by można je zbyć tego rodzaju replikami, które twierdzą, że wszystko, o co się Herder upomina (i czego brak piętnuje), jest już *de facto* w *Krytykach* zawarte.

Andrzej Przyłębski

⁴ „Życia” dlatego, że nie „czysty rozum”, lecz skończony rozum człowieka, wyznaczony przez historię i cielesność, jest punktem wyjścia i odniesienia jego epistemologii. „Hermeneutyczna” zaś z tego powodu, że jako jeden z pierwszych podniósł Herder przeciwko Kantowi zarzut całkowitego „zapomnienia języka” (jak to ujmuje Gadamer), tzn. zapoznania konstytutywnej roli języka dla tworzenia się ludzkiej wiedzy i ludzkiego rozumienia.



Kronika

„Powroty podmiotu. Fenomenologia a humanistyka współczesna”. XII Konferencja Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego

Kolejna, dwunasta konferencja Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, której główny temat dotyczył pojęcia podmiotu, odnosiła się do ważnego zagadnienia związków między fenomenologią a współczesną humanistyką. Konferencja ta miała charakter międzynarodowy i była współorganizowana przez Instytut Filozofii i Socjologii PAN w ramach dwustronnych projektów badawczych PAN-FNRS *Affective subjectivity in Michel Henry's thought* oraz PAN-CAV *The relevance of subjectivity. Questions of the phenomenological approach to the topics of the humanities*. Z tego względu większość referatów gości z zagranicy poświęcona była właśnie problemom fenomenologii Michela Henry'ego. W konferencji wzięło udział blisko trzydziestu badaczy (nie tylko filozofów) z całej Polski, Czech i Belgii.

Konferencję uświetnił uroczysty wykład jednego z zaproszonych gości – profesora **Jeana Leclercqa**. Wystąpienie to zamykało pierwszy dzień obrad. Znany gość jest dyrektorem archiwum Michela Henry'ego na Université Catholique de Louvain-La-Neuve i jego tłumaczony na język polski wykład zatytułowany *Affectivité et subjectivité: Le projet de Michel Henry (Afektywność i subiektywność: Projekt Michela Henry'ego)* był próbą interpretacji najważniejszej kategorii filozofii Henry'ego, jaką jest życie. Leclercq skupił się na najbardziej kontrowersyjnych filozoficznie tezach Henry'ego. Fenomenologia życia, dowodził za Henrym, nie oznacza, że metoda fenomenologiczna zostaje po prostu zastosowana do fenomenu życia, lecz to, że samo życie się objawia, determinując w pewnym sensie metodę fenomenologiczną. Jak więc jest możliwe badanie życia w jego samo-objawieniu? Podstawowym pojęciem tego projektu jest afektywność, a zasadniczym celem – ujęcie cielesności jako na wskroś pasywnego obszaru czucia. Realizacja tak postawionego celu wymaga jednak przyjęcia, że istnieją dwa ciała: jedno postrzegane, czasoprzestrzenne, a więc ciało przedmiotowe, które każdy z nas odczuwa, oraz drugie, które to odczuwanie umożliwia. To drugie ciało, określane mianem żywej, czującej cielesności (*la chair*), jest „domostwem” życia.

Ze względu na niezwykle dużą liczbę wygłoszonych referatów, szerzej omówimy treść wykładów przedstawionych na czterech sesjach plenarnych, wymieniając jedynie tematy referatów przedstawionych drugiego dnia konferencji w dwóch równoległych sekcjach poświęconych problemom podmiotu ucieleśnionego oraz podmiotu w tradycji postmodernizmu.

Konferencję otwierał wykład **Marka Maciejczaka** (PW), który odniósł się do Husserlowskiej koncepcji *ego* jako stałego bieguna przeżyć. Koncepcja czystego *ego*, jak argumentował prelegent, jest w pełni uzasadniona, gdy weźmie się pod uwagę holistyczne pojmowanie świadomości w fenomenologii. Pomimo że początkowo (w *Badaniach logicznych*) Husserl utrzymywał, że świadomość bez żadnych przeszkód można pojmować jako zbiór przeżyć, charakteryzujących się intencjonalnością, które nie podlegają organizacji przez żadną ogólniejszą zasadę, już w *Ideach I* odszedł od tej teorii na rzecz koncepcji świadomości egologicznej. Zdaniem Maciejczaka, świadomość egologiczna w ujęciu fenomenologii przedstawia wielowarstwowy system, w którym poszczególne struktury konstytuują aktualne doświadczenie. Konstytucja ta, jak podkreślił referent, nie ma z góry ustalonego charakteru, lecz tworzy się w relacji do przedmiotu. **Cezary Woźniak** (UJ) wskazał z kolei na istotne aporie, do których prowadzi filozofia Husserla, i twierdził, że późniejsi myśliciele, w szczególności Heidegger, Derrida i Žižek, w pełni zrozumieli metafizyczne zaangażowanie fenomenologii. Husserl, dowodził Woźniak za Derridą, rozumiał język ontologicznie i dążył do uczynienia znaku przezroczystym. Projekt ten wyczerpał się, prowadząc ostatecznie do tezy o niemożliwości odzyskania obecności podmiotu; podmiot pozostaje raczej rozdarty lub po prostu nie istnieje. W rezultacie filozofowie podejmują próby zastąpienia podmiotu ujętego jako obecność – w przypadku Žižka – podmiotem utożsamionym z czystym czynem. W zgoła innym kierunku zmierzały tezy zawarte w referacie **Marii Gołębiewskiej** (PAN) pt. *Koncepcja podmiotu wcielonego Maurice'a Merleau-Ponty'ego – inspiracje i polemiki z kartezjanizmem*. Autorka broniła ciekawej tezy, że źródłem filozofii Merleau-Ponty'ego, przynajmniej w odniesieniu do krytyki Kartezjusza, jest filozofia Nicolasa Malebranche'a. Merleau-Ponty wydał zresztą swoje wykłady dotyczące tej tematyki w pracy zatytułowanej *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Zdaniem Gołębiewskiej, w tym kontekście należy w szczególności wskazać na monistyczne pojmowanie ciała i tezę, że człowiek prymarnie istnieje w świecie. Niemniej jednak, konsekwencją analizowanego stanowiska jest ontologizm, który należy rozumieć jako koncepcję, zgodnie z którą przedstawienia mentalne

w jakiś sposób poświadczają istnienie świata. Problematykę ciała podjął także **Marek Pokropski** (UW), skupiając się jednak przede wszystkim na zmianach w pojęciu czuć cielesnych u Husserla (od *Badaiń logicznych*, przez *Idee I*, aż po wykłady o pasywnych syntezach) oraz aplikacji tych rozważań do współczesnych ujęć tego problemu w kognitywistyce (Damasio). Jak przedstawił to w referacie prelegent, w miarę prowadzonych badań Husserl coraz większą wagę przywiązywał do momentu hyletycznego czucia, aż w *Ideach II* sformułował koncepcję ciała żywego (*Leib*). To właśnie ta koncepcja jasno pokazuje, że konstytucja ciała nie ma charakteru solipsystycznego. Pokropski zaproponował także rozumienie czucia cielesnego w kategoriach czasowości.

W ramach sekcji francuskojęzycznej, poświęconej w całości myśli Henry'ego, przedstawiono trzy referaty. **Grégori Jean** (UCL) skoncentrował się na wcześniejszych, opublikowanych właśnie po raz pierwszy tekstach Henry'ego, próbując zarysować jego koncepcję subiektywności. Henry przeciwstawia opisywaną przez siebie subiektywność tradycyjnej figurze podmiotu, zakładając, że dekonstrukcja i ostra krytyka tej kategorii przez filozofię współczesną odnoszą się do podmiotu monizmu ontologicznego, a subiektywność w formie źródłowej nie została jeszcze odkryta i opisana, co stanowi główny cel jego własnej fenomenologii. Henry przedstawia więc krytykę krytyki podmiotu. Prelegent wpisuje rozważania Henry'ego w debatę między Husserlem a Heideggerem na temat utożsamienia podmiotowości transcendentalnej z bytem. Dla Henry'ego to, co transcendentalne, okazuje się ostatecznie subiektywnością, a jawienie się staje się jej strukturą, utożsamioną z afektywnością. Radykalna teza Jeana, jaką implikują rozważania Henry'ego, jest taka, że jawienie się to niemożliwość śmierci. Żyjąca subiektywność nie może zerwać więzi, jaka łączy ją z nią samą, pozostaje więc nieśmiertelna. To świat i jego kategoryzacje umożliwiają zaistnienie śmierci, są z nią tożsame. **Beat Michel** (UK) zadał z kolei w swoim referacie pytanie o to, czy opisywana przez Henry'ego afektywność jest immanentna. Referent pokazał związki tak ujętej afektywności z materią w rozumieniu Husserlowskiej *hyle*. Ostatecznie doszedł do wniosku, że transcendencja afektywna czy materialna, tożsama z immanencją, zostaje u Henry'ego przeciwstawiona transcendencji intencjonalnej, których powiązanie funkcjonuje jako idea regulatywna. Skończył stwierdzeniem, zgodnie z którym jeśli transcendencja materialna jest rzeczywista, to tylko za cenę bycia nieinteligibilną (niepojmowalną), natomiast jeśli transcendencja intencjonalna jest inteligibilna (pojmowalna), to tylko za cenę bycia nierzeczywistą. Kontynuując rozważania nad francuską fenomenologią, **Wojciech Starzyński** (PAN) skupił się w swoim wystąpieniu na oryginal-

nej interpretacji filozofii Kartezjusza, jakiej dokonał Henry. Prelegent starał się pokazać, w jaki sposób Henry „zrekonstruował” filozofię Kartezjusza, traktując go jako twórcę nowożytnej koncepcji podmiotowości. Referent przekonywał, że francuski fenomenolog doszedł do punktu, w którym wykorzystuje tezy Kartezjusza, by, ostatecznie, skrytykować za ich pomocą koncepcję Husserla. Starzyński dogłębnie zanalizował pojęcie idei jasnych, wyraźnych, mętnych, a także ideę Boga, które zostały opisane przez Kartezjusza, by pokazać, jak zinterpretował, a także zniekształcił je Henry.

W sesji anglojęzycznej zaprezentowano dwa referaty. **Petr Kouba** (CAV) zaproponował nowatorską strategię interpretowania filozofii Patočki w kontekście poststrukturalistycznej myśli Deleuze’a i Guattariego. Zdaniem Kouba, gdy czeski filozof definiował życie jako sam ruch i nic poza nim, wyróżnił on trzy zasadnicze ruchy ludzkiego życia. Pierwszym jest faktyczność, drugim ustanowienie samego siebie, a trzecim wychylenie podmiotu ku temu, co przyszłe. Co zaskakujące, Deleuze i Guattari w swoim projekcie filozoficzno-psychologicznym także wyróżniali trzy, na pierwszy rzut oka analogiczne etapy realizacji ludzkiej egzystencji. Powstaje jednak problem, na który zwrócono uwagę podczas dyskusji, że podczas gdy czeski filozof charakteryzuje faktyczność jako harmonię, francuscy myśliciele określają ją jako chaos. **Martin Nitsche** (CAV) poświęcił swój referat pytaniu o możliwość wyjścia poza grecki model podmiotu jako fundamentu (*hypokeimenon*). Autor pytał o możliwość opisaną struktury perspektywiczności, dowodząc ograniczoności dwuelementowego systemu punktu i pola jako ujęcia – jak się wydaje – fundamentalnego zorientowania świadomości. Zdaniem referenta, model ten należy zawiesić i zastanowić się, w jaki sposób podmiot przestał być centrum subiektywnych odczuć. Prelegent dowodził, że pewną propozycję alternatywnego modelu można dostrzec u późnego Heideggera, gdzie „podmiot” zostaje pomyślany jako radykalnie eks-tatyczny, a więc jako paradoksalny, bo rozproszony, jako „podmiot” bez żadnego centrum.

Drugi dzień konferencji otworzył wykład **Jana Bierhanzla** (CAV) zatytułowany *Le corps maternel comme sens (non ultime) de l'humain chez le dernier Lévinas (Ciało matki jako sens (nieostateczny) bytu ludzkiego u późnego Lévinasa)*. Prelegent zadał trudne pytanie o to, w jaki sposób znaczenie etyczne można powiązać z ciałem matki jako figurą podmiotu, jeśli ma ono sens tylko w odniesieniu do mojego ciała własnego. Rozwiązaniem okazuje się tu odwołanie do metafory. W tym kontekście ważne staje się znaczenie stylu, a więc języka w filozofii Lévinasa. Chodzi więc o próbę przedstawienia rozumienia metafory i emfazy. To właśnie emfaza, według referenta, pozwala rozwiązać aporie, jakie pojawiają się,

gdy zaczynamy mówić o spotkaniu z Innym, które w swej radykalności wymaga posłużenia się innym językiem. **Andrzej Leder** (PAN) przedstawił z kolei Lévinasa jako filozofa polityki. Podmiot Levinasa konstytuuje się jako odpowiedź, czyli jako odpowiedź-ialność wobec Innego. Relacja ta okazuje się asymetryczna, podczas gdy w myśli modernistycznej podmiot polityczny zostaje pomyślany jako *ego* stojące wobec prawa. W jaki więc sposób przejść od podmiotu w ujęciu Lévinasa do podmiotu politycznego? Rozwiązanie tego problemu wymaga rozważenia złożonych idei trzeciego i sprawiedliwości, ale nie formalnej, z którą Lévinas polemizuje, tylko etycznej. Prelegent, podobnie zresztą jak jego przedmówca, sugerował tylko, że trzeba je interpretować, odnosząc się do języka, jakim się posługuje Lévinas, i przenieść kwestię etyczności relacji z Innym na poziom transcendentálny. **Karol Navotny** (CAV) podjął się porównania koncepcji cielesności z wczesnych prac Lévinasa z koncepcją ciała żywego Michela Henry’ego. Ciało jest tu bytem materialnym w sensie zmysłowej *hyle*, afektywnym i niepozycjonalnym, to znaczy konstytuuje się przed świadomością. Navotny rozważał złożoną strukturę cielesności, koncentrując się na kategorii *il y a*, ciała organicznego i życia.

Kolejną część obrad rozpoczęło wystąpienie **Nicolasa Monseu** (UCL): *Le projet d'une compréhension herméneutique de l'identité chez Ricoeur (Projekt hermeneutycznego rozumienia tożsamości u Ricoeura)*. Pojęcie tożsamości narracyjnej w ujęciu hermeneutyki Ricoeura, które stanowiło temat referatu, prowadziło prelegenta do wniosku, że rozumieć samego siebie to być zdolnym do opowiadania o sobie samym znaczących, akceptowalnych dla siebie, a zarazem inteligibilnych historii. Pierwsza część referatu została poświęcona rozważaniom Locke’a, uznanego tu za twórcę nowożytnej koncepcji podmiotu, na temat tożsamości osobowej i znaczenia pamięci w procesie jej konstytuowania. Druga była próbą wykazania, że tożsamość podmiotu jest ściśle powiązana z relacją między czasem a narracją, a także z relacją między *idem* i *ipse*. Trzecia z kolei stanowiła rozwinięcie kwestii koherencji opowiadanej o sobie historii, która nadaje życiu jego jedność. Referent odwołał się na zakończenie do *O sobie samym jako innym* i zawartej tam dyskusji Ricoeura z MacIntyre’em. Wniosek implikowany przez przedstawioną polemikę jest taki, że intryga narracji transcendentálnej wymaga specyficznych, opisanych przez Ricoeura, relacji między podmiotem i wydarzeniami, jakie składają się na jego życie. **Jan Černý** (UK) skoncentrował się w swoim wystąpieniu na kategorii wydarzenia w fenomenologii Henry’ego interpretowanej jako samopobudzająca się, afektywna podmiotowość. Subiektywność jako immanencja zostaje powiązana z ugruntowującym ją życiem, jest pasywna i okazuje się przybyciem życia do samego siebie. „Ja” zależy jednak od

życia. To życie okazuje się w tym kontekście prymarne. Pozwala też na włączenie w fenomenologię Henry'ego wymiaru religijnego, a więc tego, co referent określał trafnym mianem metaforyki chrześcijańskiej. **Witold Płotka** (UG), którego referat zamykał omawianą sesję plenarną, zestawiał ze sobą z kolei dwa pojęcia fenomenologii – kartezjańskiej i niekartezjańskiej, dowodząc, że to pierwsze sformułowanie ma przede wszystkim znaczenie dydaktyczne i jako takie jest nieodłączne od późniejszych, konkretnych analiz obecnego doświadczenia.

W sekcji poświęconej podmiotowi ucieleśnionemu i jego aplikacjom, swoje referaty wygłosili **Anna Ziółkowska** (UAM) *Cielesny wymiar podmiotu w fenomenologii Romana Ingardena*, **Dariusz Bęben** (UŚ) *Ludwig Binswanger i ruch fenomenologiczny*, **Marcin Moskalewicz** (UM w Poznaniu) *Podmiot choroby. Daseinsanalyse Ludwiga Binswanger*, **Paweł Malata** (UJ) *Warstwowa koncepcja podmiotu w świetle najnowszych prac Antonio Damasio i Merlina Donalda*, **Anna Alichniewicz** (UM w Łodzi) *Ekstremalne doświadczenia cielesności – trudności opisu* oraz **Dominika Brykajło** (UW) *Psychoza jako odcieleśnienie. Urojenia Capgrasa i Cotarda a koncepcja podmiotu ucieleśnionego*.

W sekcji poświęconej zagadnieniu podmiotu postfenomenologicznego i postmodernistycznego referowali: **Małgorzata Przanowska** (UW) *„Podmiot” jako przestrzeń pytania (Gadamer, Nancy)*, **Katarzyna Dworakowska** (UW) *Podmiot jako dzieło sztuki w twórczości Michela Foucaulta*, **Piotr Schollenberger** (UW) *Podmiot inwokacji. O Lyotardowskiej lekturze „Wyznań” Augustyna*, **Magdalena Kozak** (WSOSP Dęblin/UPJP2 Kraków) *Stawanie się podmiotem w ujęciu Emmanuela Lévinasa*, **Michał Podstawski** (UŚ) *Samotność fenomenologicznego podmiotu, czyli o de-konstrukcji jako re-konstrukcji*.

XII Konferencja Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego charakteryzowała się niezwykle bogactwem prezentowanych referatów, które bez wątpienia były ciekawe nie tylko dla filozofów, ale także dla przedstawicieli innych nauk humanistycznych. Zastanawiano się nad statusem podmiotu ujętego jako ciało nienormatywne czy podmiotu opisywanego przez psychopatologię. Pojawiło się też pytanie o znaczenie i przyszłość fenomenologii, która staje się dziedziną coraz bardziej interdyscyplinarną: czy fenomenologia skazana jest na uprawianie badań wyłącznie z zakresu historii filozofii, czy też, właśnie dzięki interdyscyplinarności, przepracowuje stare i otwiera nowe perspektywy badawcze, docierając do „rzeczy samych”? O zainteresowaniu omawianą tematyką świadczą chociażby żywe dyskusje, które niejednokrotnie wykraczały poza sztywne, chyba zawsze zbyt wąskie, ramy czasowe. Można jedynie żałować, że konferencja trwała tylko dwa dni, ponieważ szersze omówienie problemu powrotów podmiotu w feno-

menologii i we współczesnej humanistyce bez wątpienia domaga się kolejnych, dłuższych spotkań oraz ponownego przemyślenia.

Witold Płotka (Gdańsk)
Monika Murawska (Warszawa)

Panel PTFen na Zjeździe Filozofii Polskiej w Wiśle

W trakcie IX Zjazdu Filozofii Polskiej, który odbył się w ubiegłym roku w Wiśle, miał miejsce **panel fenomenologiczny**, którego patronem było Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne. Panel nosił tytuł: **Nowe drogi fenomenologii**. Poniżej jego program oraz abstrakty wystąpień. Niektóre z nich, rozbudowane do postaci artykułu, będą publikowane w *Fenomenologii* (bądź są, w niniejszym numerze). Z kronikarskiego obowiązku dodać należy, iż dr Sven Sellmer z powodów osobistych nie dojechał na konferencję. Panel przygotował i prowadził niżej podpisany.

Program	(Środa, 19.09.2012, 15.00-18.00)
15.00:	Wprowadzenie (prof. Andrzej Przyłębski, Inst. Kulturoznawstwa UAM)
15.10-15.40:	Dr Łukasz Przybylski (Inst. Psychologii UAM): Znaczenie fenomenologii dla kognitywistyki
15.40-16.10:	Dr Witold Płotka (Inst. Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, Uniw. Gdański): „Proszę mi wybaczyć wszystkie te herezje”. Próba hermeneutycznego przeformułowania fenomenologii
16.10-16.40:	Dr Sven Sellmer (Inst. Orientalistyki UAM): Nowa fenomenologia a interkulturowość
16.40-17.10:	Dr Wojciech Starzyński (IFiS PAN Warszawa): Znaczenie fenomenu erotycznego dla filozofii intersubiektywności (M. Henry, J.-L. Marion, N. Depraz)
17.10-17.40:	Prof. Andrzej Klawiter/Dr Dawid Wiener (Inst. Psychologii UAM/SWPS Poznań): Emocje w odbiorze dzieła sztuki. Ujęcie fenomenologiczne w parafrazie kognitywistycznej

17.40-18.10: Dr Andrzej Lisak (Politechnika Gdańska): Projekt fenomenologii czysto noematycznej – w kierunku nowej fenomenologii

Abstrakty

Dr Łukasz Przybylski (Inst. Psychologii UAM): Znaczenie fenomenologii dla kognitywistyki

Tradycja fenomenologiczna wydaje się tą, na którą najczęściej i najchętniej powołują się badacze z obszaru nauk kognitywnych podejmujący problem ucieleśnionego poznania czy szerzej, ucieleśnionego umysłu. W referacie przedstawię wybrane intuicje dotyczące tej kwestii, obecne w tradycji fenomenologicznej, przede wszystkim Husserlowskiej. Husserl nie pisze nigdzie wprost o ucieleśnieniu poznania, znaleźć jednak można w jego pracach liczne fragmenty odnoszące się do ciała, np. w kontekście konstytucji przedmiotu w spostrzeżeniu czy problematyki przestrzeni. Najogólniej rzecz biorąc, odnaleźć można w fenomenologii Husserla liczne, choć często przez niego nierozwinięte, sugestie dotyczące roli ciała w percepcji. Właśnie w tej perspektywie, ciała uwikłanego w procesy percepcyjne, fenomenologia stanowi niebanalne źródło inspiracji dla badań kognitywnych.

Dr Witold Płotka (Inst. Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, Uniwersytet Gdański): „Proszę mi wybaczyć wszystkie te herezje”. Próba hermeneutycznego przeformułowania fenomenologii

Celem referatu jest próba interpretacji fenomenologii w świetle niektórych postulatów hermeneutyki. Fenomenologię rozumie się przy tym szeroko, jako metodę badań filozoficznych. Czym jest zatem fenomen fenomenologii? W swoim referacie – przyjmując perspektywę metafizyczną – staram się sformułować hermeneutyczną odpowiedź na to pytanie i argumentuję, że zrozumienie fenomenologii już zawsze pojawia się w horyzoncie określonych „przesądów”. W tym kontekście można przywołać przekonanie, że filozofia fenomenologiczna przedstawia historię następujących po sobie „herezji” wobec klasycznej myśli Edmunda Husserla. Głosząc jednak tę tezę, należy żywić pewne „przesady” na temat głównych pojęć fenomenologii, przesady, które za Hansem-Georgiem Gadamerem można ująć jako „wstępne pojęcia” (*Vorbegriffe*). Fenomenologię ro-

zumie się wówczas przede wszystkim jako systemem filozofii o idealistycznych i – co za tym idzie – solipsystycznych implikacjach.

Teza referatu brzmi, że fenomenologia jako ruch filozoficzny jest możliwa *tylko* jako seria kolejnych „herezji”, przy czym wyrażenie „herezja” należy rozumieć jako „rozszerzenie” lub „przekroczenie”. Przede wszystkim eksponuję więc pojęcie fenomenologii jako metody. W tym celu niezbędne jest reinterpretowanie pojęcia redukcji, wykazujące, że redukcja nie jest negacją świata czy też negacją naszych codziennych mniemań, lecz raczej ma znaczenie praktyczne i wyraża permanentny postulat przeprowadzenia nie-naiwnych dociekań. Filozoficzny postulat zawieszenia naiwności wprowadza jednak fenomenologa w rodzaj „koła hermeneutycznego”, naiwność bowiem pozwala na zrozumienie przełomu redukcji, a sama redukcja urzeczywistnia się w „naiwnym” życiu wspólnoty filozofów. Rozumienie jawi się tym samym jako jedno z podstawowych pojęć fenomenologicznych.

Dr Sven Sellmer (Inst. Orientalistyki UAM): Nowa fenomenologia a interkulturowość

Badania interkulturowe borykają się z zasadniczym problemem: na jakim wspólnym gruncie owo „inter” ma się opierać. Podejście fenomenologiczne jest tutaj ważnym narzędziem – szczególnie dotyczy to Nowej Fenomenologii, która w sposób systematyczny stara się wyszukiwać i analizować pokłady doświadczeniowe głębsze od tych, które dają się opisać za pomocą codziennego języka. W mojej prezentacji zamierzam dokładniej przyjrzeć się tej właściwości metody neofenomenologicznej, odnosząc się do własnych badań na temat filozofii greckiej i indyjskiej.

Dr Wojciech Starzyński (IFiS PAN Warszawa): Znaczenie fenomenu erotycznego dla filozofii intersubiektywności (M. Henry, J.-L. Marion, N. Depraz)

Relacja erotyczna przykuwa uwagę fenomenologów już od czasów Husserla i Schellera, otrzymując szczególne przywileje w myśli francuskiej (Sartre, Lévinas). W moim wystąpieniu zamierzam poddać analizie mniej znane stanowiska fenomenologiczne, sformułowane przez Michela Henry’ego i Jeana-Luca Mariona. Ci dwaj fenomenolodzy, reprezentujący drugą generację fenomenologii fran-

cuskiej, w fenomenie erotycznym upatrują możliwość rozwiązania klasycznego dla fenomenologii problemu intersubiektywności, przy jednoczesnym utrzymaniu „mocnego” pojęcia subiektywności, określonej jako ośrodek nieustannej auto-afekcji. Obaj myśliciele konstatają skończoność lub ograniczenia właściwe dla relacji erotycznej, co prowadzi z kolei do konieczności poszerzenia domeny erotyki o takie przesycone afektem fenomeny, jak fenomen przyjaźni, miłości rodzicielskiej czy wreszcie – i przede wszystkim – fenomen Boga. Wykład uzupełni omówienie polemicznego stanowiska Natalie Depraz, która określa specyfikę fenomenu erotycznego poprzez jego relacyjną dynamikę.

Prof. Andrzej Klawiter/Dr Dawid Wiener (Inst. Psychologii UAM/SWPS Poznań): **Emocje w odbiorze dzieła sztuki. Ujęcie fenomenologiczne w parafrazie kognitywistycznej**

Referat zawiera próbę rozwinięcia Ingardenowskiego ujęcia roli emocji w odbiorze dzieła sztuki. Ujęcie Ingardena poddane zostaje parafrazie odwołującej się do opracowanej przez jednego z autorów (Dawid Wiener, *Antycypcja a procesy emocjonalne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009) koncepcji emocji jako antycypacji. Pokażemy, iż emocje estetyczne to szczególnego rodzaju emocje erzacowe. Argumentować będziemy, iż o przejściu do kolejnych etapów w procesie odbioru dzieła sztuki decyduje wystąpienie emocji odpowiedniego rodzaju.

Dr Andrzej Lisak (Politechnika Gdańska): **Projekt fenomenologii czysto noematycznej – w kierunku nowej fenomenologii.**

Konsekwentną teoretycznie fenomenologią, fenomenologią unikającą raf subiektywizmu i idealizmu, może być fenomenologia czysto noematyczna. Wymaga ona nowego, odmiennego od husserlowskiego pojęcia świadomości. Pojęcie to kształtowało się w obrębie poheglowskiej filozofii w transcendentale zorientowanym neokantyzmie, zwłaszcza w myśli Aloisa Riehla i szkoły marburskiej, a najpełniejszy jej wykład daje *Allgemeine Psychologie* Paula Natorpa. Świadomość staje się w tej filozofii pojęciem podstawowym i pierwotnym, czymś, co nie może być utożsamiane – jak u Kartezjusza, Kanta i Husserla – z podmiotem, ale pierwotnością, która wyprzedza samą relację przedmiotowo-podmiotową.

Oba człony relacji poznawczej mogą ukształtować się jedynie w polu świadomości. Filozofia wychodząca od świadomości w jej sensie transcendentale nie oznacza cofnięcia się w subiektywność, ale możliwość realistycznego ujęcia momentu przedmiotowego i podmiotowego w poznaniu. Nie oznacza również, że jest nam dana bezpośrednio subiektywność, która według Natorpa zawsze skrywa się za tym, co dane, i może być jedynie wtórnie rekonstruowana. Taki projekt fenomenologii konfrontowany jest z genetyczną fenomenologią Husserla oraz stanowiskami fenomenologii Heideggera, Schmitza, Waldenfelsa i Mariana. Pozwala to na nowo postawić takie kwestie, jak bezpośredniość doświadczenia, relacji między tym, co bezpośrednio dane, a językiem, konstytucji bytu ludzkiego itp., a także kwestię sporu realizm – idealizm.

Andrzej Przyłębski (Poznań)

Fenomen mądrości – sprawozdanie z konferencji Centrum Badań im. Edyty Stein

W dniach 21-22 listopada 2012 roku w Collegium Minus UAM w Poznaniu odbyła się kolejna, coroczna ogólnopolska konferencja naukowa organizowana przez Centrum Badań im. Edyty Stein. W tym roku sesja została poświęcona „Fenomenowi Mądrości”. Jak opisać mądrość? Oto przedmiot obrad. Sami organizatorzy konferencji przyznali, że mądrość onieśmiela. Mimo to podjęto próbę uchwycenia czegoś z jej istoty. W tym celu zaproszono prelegentów z rozmaitych orientacji specjalistycznych i światopoglądowych. Nie zabrakło wybitnych nazwisk, uczonych znanych nie tylko w skali kraju. Przyjrzyjmy się bliżej temu, jak przebiegła konferencja.

Konferencja rozpoczęła się wystąpieniem i przywitaniem gości przez Prorektora UAM prof. dr. hab. Marka Nawrockiego oraz Dyrektora Centrum Badań im. Edyty Stein prof. dr. hab. Annę Grzegorzczuk. Po uroczystym otwarciu nastąpiły pierwsze wystąpienia *sensu stricto*.

Jako pierwszy wystąpił abp prof. dr. hab. **Marek Jędraszewski** z tematem *O mądrości u świętego Ambrożego*. Prelegent wskazał na fundament myślenia

św. Ambrożego (kaznodziejskiego mistrza dla św. Augustyna), którym jest Duch Mądrości, a także na mądrościowe doświadczenie wpisane w bycie chrześcijaninem. Doświadczenie to skutecznia się w jednoznacznej obronie wartości, przede wszystkim wartości prawdy. Następnie prof. dr hab. **Władysław Stróżewski** zaprezentował temat *Piotr Skarga o mądrości*. Filozof, omawiając *Kazania Sejmowe Piotra Skargi* (rok 2012 został wyróżniony jak Rok Piotra Skargi), dokonał ich mistrzowskiej analizy historycznej, która posłużyła mu do przedstawienia modelu mądrości w płaszczyźnie wertykalnej (mądrość Boska), horyzontalnej (mądrość ziemna) i „głębi” (szlachetność i miłosierdzie), a także wyszczególnienia cech mądrości wraz z jej „przyprawami” (do których zaliczył prostotę, szczerłość, naukę z własnej pracy i modlitwę). Prof. Stróżewski przypomniał również myśl polskiego kaznodziei, według której mądrość nie powinna ufać samej sobie. Mogło to wprawić w pewne zakłopotanie uczestników konferencji.

Niemniej jednak, po krótkiej przerwie, nastąpiły kolejne wystąpienia. Prof. dr hab. **Elżbieta Adamiak** wygłosiła prelekcję *O paradygmatach mądrości biblijnych*. Teolożka zaproponowała cztery główne paradygmaty mądrości biblijnej, wykazując filologicznie, że każdorazowo mądrość ta jest żeńskiego rodzaju. Jednakże w trakcie dyskusji prof. Stróżewski z faktu istnienia biblijnych kobiet-kusicielek wysnuł – być może słuszny – wniosek, zgodnie z którym nie każda kobieta nadaje się na symbol mądrości. Następnie prof. dr hab. **Kazimierz Ilski** zaprezentował referat *Leczenie chorób hellenizmu. Przeciw tradycyjnej mądrości*. Jak sugeruje sam tytuł, wystąpienie dotyczyło w głównej mierze Teodoretą z Cyru. Grecki apologeta w swoim dziele starał się przekroczyć pewne aporie greckiej dialektyki w zrozumieniu teologicznych osobliwości chrystologicznych. Zdaje się, że tym samym, jeśli uznamy doktrynę chrześcijańską za doktrynę mądrą, choć nieprzystającą do zasady niesprzeczności, to pożądane byłoby studiowanie Teodoretą. Następnie dr **Izolda Topp** przedstawiła prelekcję *Mądrość, która tańczy. O Sofii – Mądrości Bożej w sztuce bizantyjskiej*. Wystąpienie to cechowało się wartym odnotowania bogactwem przywołanych analogii względem wyobrażeń wschodniej personifikacji mądrości, *Sofii*. Poprzestańmy na wymienieniu przypadku najbardziej sensoryjnego: kabalistycznej Szehiny. Jako ostatnia w tej części wystąpiła dr **Anna Loba**, która wygłosiła odczyt *Christine de Pizan i Philippe de Mézières: podróż w poszukiwaniu mądrości*. Słuchacze mieli okazję dowiedzieć się więcej o enigmatycznych tytułowych postaciach wystąpienia. Jak się okazało, były to nazwiska najbardziej znanych zawodowych literatów swego czasu (XIV-XV wiek). Dr Loba ukazała nam pewne paralelne schematy między poszukiwaniem mądrości u chrześcijańskich świętych a poszukiwaniem

antycznym, opisywanym przez Pierre Hadota w jego słynnej *Filozofii jako ćwiczeniu duchowym*.

Po dłuższej przerwie jako pierwszy zabrał głos ks. prof. dr hab. **Waldemar Szczerbiński** prezentujący referat *O racjonalności u Heschela*. W trakcie wystąpienia dowiedzieliśmy się jednak, że bliższy idei wystąpienia byłby tytuł „Ścieżki mądrości Heschela”. W każdym razie, wystąpienie zawierało zgrabną prezentację głównych idei jednego z najbardziej interesujących myślicieli żydowskich XX wieku. Czujemy więcej, niż potrafimy wysłować, powiada Heschel. A zatem niczego nie definiujemy i dystansujemy się od systemów-nauk; porzucmy scholastykę i otwórzmy się na niewysławialne poznanie *quasi*-mistyczne. Następnie przejął głos prof. dr hab. **Krzysztof Pawłowski** ze swoim wystąpieniem *Miłość mądrości jako atopos*. Tutaj przede wszystkim została przypomniana postać Sokratesa, wzorcowa, archetypowa postać mędrca. Profesor podkreślił znaczenie sokratejskiej myśli – analogicznej do przywoływanej już myśli ks. Skargi – by samego siebie i własną mądrość kwestionować nieustannie. Prof. Pawłowski wyartykułował również myśl, której nigdy dość powtarzać: biblioteki dysponują dziś najważniejszymi dziełami – nie pozostaje nam nic innego, jak tylko czytać i mądrość tym sposobem zdobywać. Prof. dr hab. **Jacek Kaczmarek** zaprezentował referat pt. *Mądrość jako rozumienie świata*. Wystąpienie to cechowało się autorskim wysiłkiem systematyzacji i uporządkowania problematyki mądrości. Przede wszystkim, zdaniem prof. Kaczmarka, mądrość to pewna postawa wobec świata. Zarazem jednak to dar, którym mądry pragnie dzielić się z innym.

Po krótkiej przerwie ks. dr **Manfred Deselaers** zastanawiał się nad granicami pamięci o Auschwitz. Do ich określenia znalazł dwa klucze: w filozofii Emanuela Lévinasa, czyli w spotkaniu z Drugim: człowiekiem i Bogiem, i w chrześcijaństwie, dla którego Jezus jest mądrością. Oba klucze odwołują się do korzeni mądrości, które tkwią w sercu człowieka. Po tym wystąpieniu uczestnicy konferencji mieli okazję obejrzeć film o abp. Antonim Baraniaku pt. *Zapomniane męczeństwo* w reżyserii Jolanty Hajdasz. Na tym zakończył się pierwszy dzień konferencji.

Drugi dzień zainaugurowała dr **Małgorzata Grzywacz** wystąpieniem *Gerharda Tersteegeną mądrość serca*. Słuchacze mogli zatem dowiedzieć się więcej o niestety nieznanym, nietłumaczonym zupełnie w Polsce wybitnym myślicielu protestanckim, którego wielce cenił choćby Sören Kierkegaard. Następnie głos przejął prof. dr hab. **Jan Grad** z wystąpieniem *O tzw. mądrości ludowej*. Mądrość ta wyrażała się i przechowywała przede wszystkim w przysłowiach, których powszechność może zadziwić: to samo przysłowie, choć funkcjonujące

w innym języku, etnografowie rejestrowali w Polsce i np. w Wietnamie. Profesor Grad przedstawił rozmaite późniejsze trawestacje znanych przysłów. Jeśli chodzi o najbardziej zapadające w pamięć, wymieńmy „Gość w dom, żona w ciąży”. Prof. dr hab. **Jacek Sójka** wygłosił prelekcję *Mądrość w zarządzaniu*. Profesor podkreślił przemożną rolę rozumu instrumentalnego w nowoczesnych przedsiębiorstwach. Mimo to, w trakcie dyskusji nalegał, byśmy nie demonizowali zbyt mocno świata biznesu. Ten świat jest bardziej skomplikowany, niż by się wydawało tym, którzy tego nie wiedzą.

Po krótkiej przerwie o. dr **Bernard Sawicki** przedstawił referat *Mnich świadkiem mądrości*. Zważywszy na fakt, że prelegent był mnichem, sam tytuł mógł wydać się przejawem pewnego rodzaju narcyzmu. Ale byłoby to przypuszczenie nieuzasadnione. Sama prelekcja miała coś z pokornej medytacji. Słuchacze otrzymali zgrabny przegląd dziejów monastycyzmu: od egipskich mnichów, przez buddyzm, po słynnego trapistę Thomasa Mertona. Odosobnienie, koncentracja – tam rodzi się mnisza mądrość, jeśli nie mądrość w ogóle. Następnie dr **Małgorzata Baranowska** przedstawiła referat *Droga do mądrości. Według Hanny Malewskiej i nie tylko*. Zrezygnowała jednak z „i nie tylko”. Wystąpienie w całości zostało poświęcone analizie powieści *Opowieść o siedmiu mędrcach*, gdzie wszystko właściwie sprowadza się do Heraklita i walki przeciwieństw. Starożytni powiedzieli już wszystko. **Piotr Jakubowski** wygłosił odczyt *Opowieść mądrości. Rzecz o narracyjnych zakończeniach*. Prelegent przypomniał moralizatorską, mądrościową funkcję końca opowieści, którą odnajdujemy choćby w bajkach Le Fontaine’a. Czasy późniejsze przynoszą jednak pewne narracyjne *novum*. Brakuje końca, a skoro tak, to brakuje mądrości. Niepewność decyzji – oto rezultat nie-skończonej współczesnej hipertekstualności. Dr **Zbyszek Dymarski** zaprezentował temat *Kłopot z mądrością. Leszka Kołakowskiego poszukiwanie mędrca ery nowożytnej*. Prelegent przedstawił charakterystykę intelektualisty obecną w pismach Kołakowskiego. Rozwagał też relacje między mędrcom a intelektualistą.

Prof. dr hab. **Anna Grzegorzczak** uroczystie zakończyła konferencję. Ograniczenia czasowe sprawiły, że nie mogliśmy wysłuchać jej wystąpienia *Dwa oblicza mądrości – św. Teresa z Avila i św. Edyta Stein* w całości. Prelegentka zarysowała nam jednak dwie wybitne postaci, które mimo różniących się biograficznie i historycznie dróg myślowo-egzystencjalnych wpisują się w monastyczny, a zarazem ponadkulturowy horyzont widzenia mądrości.

Podczas „Fenomeny mądrości” pojawiło się kilka stale powtarzających się motywów, które umożliwiają nam pewną skromną generalizację. A skoro tak,

to gdyby je wypunktować, otrzymalibyśmy pewne praktyczne wskazówki na to, jak osiąść mądrość. Oto one: przekraczać horyzont *ratio* i koncentrować się na „sercu”, „na myślach i pracy serca”; raczej na tym, co wewnętrzne, niż na tym, co zewnętrzne. Po wtóre, czytać, przede wszystkim Wielkie Dawne Księgi i równocześnie ćwiczyć się duchowo. Po trzecie, nawiązać relację z szeroko pojętą transcendencją. Problem natury tej transcendencji i tej relacji – oto możliwe uzupełniające problem mądrości tematy przyszłych sesji.

Tomasz Wiśniewski (Poznań)

Konferencja „Husserl Circle” w Boston College

Czterdziesta trzecia międzynarodowa konferencja „Husserl Circle” odbyła się w Boston College w dniach 6-9 czerwca 2012 roku¹. Ta prestiżowa, założona w 1863 roku prywatna uczelnia amerykańska może się poszczycić szerokimi związkami z tradycją fenomenologiczną. Pracownikami Boston College są John Sallis, doskonale znany interpretator myśli Platona i Heideggera, oraz Richard Cobb-Stevens, badacz związków fenomenologii z filozofią analityczną; przedstawicielem młodego pokolenia fenomenologów na tej uczelni jest zaś **Andrea Staiti**, który był jednocześnie organizatorem całego przedsięwzięcia. Należy dodać, że Staiti doskonale wypełnił nałożone na niego obowiązki. Dzięki niemu konferencja stała się wyśmienitą okazją dla prezentacji najnowszych kierunków badań przedstawicieli ruchu fenomenologicznego z całego świata. Warto w tym kontekście podkreślić fakt obecności na konferencji filozofów nie tylko ze Stanów Zjednoczonych i Europy, ale także z Kanady, Peru, a nawet z Tajwanu. Konferencje „Husserl Circle” zawsze odznaczają się wysokim poziomem merytorycznym prezentowanych referatów i chociażby z tego powodu warto odnotować ich zakres tematyczny.

Konferencję otworzył referat **Toma Nenona** (University of Memphis), który sprobmatyzował pojęcie *Umwelt* w filozofiach Husserla i Heideggera. Celem

¹ Udział w konferencji został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/B/HS1/00559.

wystąpienia Nenona było zarysowanie różnic pomiędzy oboma podejściami. Zmierzenie to jest tym istotniejsze, że w świetle analiz *Umwelt z Idei II* można podać w wątpliwość Heideggera krytykę fenomenologii jako przykładu przeteoretyzowania filozofii. Dla Husserla, jak dowodził Nenon, życie codzienne nigdy nie może być dane; raczej jest ono projektowane. Referent, podkreślając potrzebę opisania z perspektywy fenomenologicznej harmonii sensu w życiu człowieka, wykazywał, że *Umwelt* stanowi przed-teoretyczny horyzont ludzkich działań. Stąd zauważa się zaskakujące podobieństwo pomysłów Husserla z Heideggera koncepcją bycia-w-świecie. Niemniej jednak – twierdził Nenon – Heidegger zawęża szerokie analizy *Umwelt*, ponieważ skupia się przede wszystkim na aspekcie determinacji znaczeń rzeczy świata przez ludzką aktywność. Ciekawy referat komentujący wystąpienie Nenona przedstawił **Adam Konopka** (College of Mount St. Joseph). Badacz podkreślał metodologiczne trudności zestawienia fenomenologii transcendentalnej z ontologią fundamentalną. Konopka zresztą miał okazję następnie referować dyskusję Husserla z Rickertem na temat *Umwelt* i relacji tego pojęcia do świata życia.

Ważnym wydarzeniem pierwszego dnia konferencji była sesja książkowa na temat najnowszego, 41 już tomu serii *Husserliana*, który jest poświęcony Husserlowskim badaniom nad istotą i metodą wariacji egzystencjalnej. Podczas tej sesji referaty wygłosili **Smaranda Aldea** (Dartmouth College) oraz **Daniele De Santis** (Universita' di Roma II), **Claudio Majolino** (Université Lille III) zaś odpowiadał na trudności wskazane przez obu referentów.

Najciekawszy referat drugiego dnia konferencji wygłosił **Henning Peucker** (Universität Paderborn). Niemiecki fenomenolog zaprezentował problematykę związaną z koncepcją najwyższego dobra w późnej etyce Husserla. Peucker, nawiązując do filozofii Kanta, pokazywał, że odwołanie się do dobra jest ostateczną racją dla działania człowieka, który w obliczu beznadziejności życia traci wiarę we własne czyny i w siebie. Według Peuckera, wobec braku nadziei człowiek przeżywa egzystencjalny kryzys, który można przezwyciężyć tylko racjonalną reakcją. Ta zaś jawi się wówczas jako najwyższe dobro. **Dennis Skocz**, komentując propozycję Peuckera, podkreślił, że fenomenolog powinien na pierwszym miejscu opisać *przeżycie* beznadziejności życia, aby później mógł wysnuć ewentualne normatywne wnioski. Pozostałe referaty w tym dniu zaprezentowali **Marta Ubiali** (Husserl Archive – Katholieke Universiteit Leuven), zestawiając fenomenologię woli Husserla z propozycją Moritza Geigera, **Carmine Di Martino** (Universita' degli Studi di Milano), który starał się zarysować fenomenologiczne problemy związane z dystynkcją człowiek – zwierzę, oraz **Maxime Doyon**

(McGill University), który traktował o zagadnieniu obecności w postrzeżeniu, z perspektywy tak zwanej fenomenologii enaktywnej.

Niezwykle interesujący okazał się trzeci dzień konferencji, a to z dwóch powodów. Po pierwsze, obrady tego dnia otworzyła sesja poświęcona niedawno opublikowanej pracy **Sebastiana Lufta** (Marquette University) pt. *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Referaty **Nicolasa De Warren** (Husserl Archive – Katholieke Universiteit Leuven) i **Andrei Staitiego** (Boston College) oraz późniejsze odpowiedzi autora publikacji dały początek żywej i pełnej kontrowersji dyskusji niemal całego gremium. Komentatorzy podkreślali, że autor omawianej książki jest rozdarty pomiędzy esencjalistyczną i transcendentalną interpretacją fenomenologii Husserla. De Warren sugerował nawet, że Luft idzie za daleko, ujmując propozycję Husserla jako humanistycznie zorientowaną hermeneutykę, ponieważ – argumentował – fenomenologia jest w swej istocie filozofią *nie-humanistyczną*, przez co rozumiał wyeksponowanie transcendentalnego poziomu analiz fenomenologicznych.

Po drugie, w tym dniu konferencji swój referat o Husserla pojęciu wolności przedstawił **Philippe Merz** (Husserl Archive – Albert Ludwigs Universität Freiburg); referat uhonorowano nagrodą „The 2012 CARP Directors' Memorial Prize in Honor of José Huertas-Jourda”. Merz, ujmując wolność jako pojęcie operacyjne (w rozumieniu Finka), wskazał na trzy konteksty użycia tego terminu. Są to, po pierwsze, kontekst metodologiczny, po drugie, teoria historii oraz, po trzecie, kontekst transcendentalnej intersubiektywności. Autor, skupiając się na pierwszym z wymienionych kontekstów, pokazywał, w jaki sposób wolność dokonuje się w aktach samokrytyki. Zdaniem Merza, tak rozumiana wolność jest przejawem racjonalności, a można ją osiągnąć na gruncie fenomenologii transcendentalnej. **Dan Dwyer** (Xavier University) w swoim komentarzu do referatu Merza wskazał na brak w poziomie „wolności myśli”, który to poziom tłumaczyłby, dlaczego podmiot jest odpowiedzialny za to, co wydarza się pasywnie. Trzeciego dnia konferencji swoje referaty przedstawili także **Stefano Vincini** (University of Memphis), który wygłosił odczyt na temat psychologicznej interpretacji wczucia, oraz **Dan Dwyer**, analizujący pojęcia etycznej i epistemicznej wolności u Kanta i Husserla.

W ostatnim dniu konferencji zaprezentowano cztery referaty. Warto zwrócić uwagę na odczyt **Lestera Embree** (Florida Atlantic University), który referował treść nieopublikowanej do tej pory (lecz będącej na progu publikacji) rozprawy doktorskiej Doriona Cairns, ucznia Husserla i jednego z pionierów nauki fenomenologicznej w Stanach Zjednoczonych. Jak dowodził Embree, Cairns przedstawia w swojej pracy dotychczas nieznaną drogę, która prowadzi do redukcji. Ma to być

mianowicie droga przez ideał radykalnej nauki. Embree śledził to, w jaki sposób, wychodząc od popularnych obserwacji na temat nauki, wyraźnie dostrzega się potrzebę jej radykalizacji i rozpoczęcia opisowych analiz fenomenologicznych. Niemniej jednak, jak twierdził Embree, pytanie, czy dodatkowe redukcje są konieczne, musi pozostać otwarte. **Witold Plotka** (Uniwersytet Gdański) w referacie komentującym doprecyzował znaczenia terminów „motywacja” i „radykalny” w kontekście mówienia o redukcji. Czwartego dnia konferencji swoje referaty zaprezentowali także **Fabrizio Palombi** (Universita' della Calabria / MIT), który referował główne idee Gian-Carlo Roty, włoskiego matematyka inspirującego się pracą Husserla, **Michael Sigrist** (George Washington University) o fenomenologii śmierci oraz **Mirja Hartimo** (Uniwersytet Helsiński) o pojęciu normatywności w matematyce.

Konferencja „Husserl Circle” pokazała, że współczesna interpretacja fenomenologii nie stroni od tematów związanych z ogólnie pojętą praktyką. Chodzi tutaj nie tylko o tematy natury etycznej, ale także o teorię działania i pytanie o odpowiedzialność człowieka. Wraz z tą tendencją wyraźnie zaznacza się także dążenie do zrozumienia fenomenologicznego ujęcia racjonalności, której granice przekraczają jedynie teoretyczne rozważania i sięgają do obszarów praktyki. Zapewne jest to związane z najbliższymi planami wydania edycji krytycznych dzieł *Husserliana*, przygotowywanych w archiwum w Lowanium, które będą traktowały o woli i o szeroko pojętej egzystencji. Na pytanie, czy tendencja ta trwale określi rozważania fenomenologiczne, bez wątplenia odpowie następna konferencja, która odbędzie się w Austrii na uniwersytecie w Grazu.

Witold Plotka (Gdańsk)

„Begriffene Erfahrung”. Tagungsbericht des XXI. Symposiums der Gesellschaft für Neue Phänomenologie

Was ist Erfahrung und wie lassen sich Erfahrungen auf Begriffe bringen? In Rostock trafen sich im April dieses Jahres im Rahmen des XXI. Symposiums der Gesellschaft für Neue Phänomenologie zahlreiche renommierte Philosophen, um

diese für die gegenwärtige philosophische Besinnung fundamentalen Fragestellungen aus phänomenologischem Blickwinkel zu diskutieren. Die titelgebende „Neue Phänomenologie“ widmet sich dabei der Erneuerung des Husserlschen Impulses „Zu den Sachen selbst“, um die Konstrukte einer naturalistischen Metaphysik, mit denen unsere alltägliche Wahrnehmung überformt und verstellt ist, kritisch abzubauen und neue Erfahrungschancen freizulegen. Grundlegend für die „Neue Phänomenologie“ ist das vom Kieler Philosophen Hermann Schmitz herausgearbeitete Begriffssystem, mit dem so zentrale Phänomene der unmittelbaren Lebenserfahrung wie Leiblichkeit, Gefühle oder Situationen der philosophischen Reflexion erschlossen werden können.

Die bisherigen Symposien der Gesellschaft für Neue Phänomenologie hatten zumeist bestimmte Gegenstandsbereiche zum Thema, etwa Kultur, Ästhetik, Recht oder Religion, um nur einige wenige Beispiele zu nennen. Demgegenüber stand im Fokus der diesjährigen Tagung das Problem der Erfahrung selbst. Erfahrung gilt in der Philosophie nicht nur als zentrales Element der Erkenntnistheorie, sondern überhaupt als die Instanz, der gegenüber sich Geltungsansprüche ausweisen müssen. Dabei drückt bereits der Tagungstitel „Begriffene Erfahrung“ ein Spannungsverhältnis zwischen Erfahrung und deren begrifflicher Artikulation aus. Hier gibt es einen enormen Klärungsbedarf, der an das Fundament jedweder wissenschaftlichen Betätigung rührt. Daher wurden Vertreter aus verschiedenen philosophischen Traditionen eingeladen, ihre jeweiligen Verständnisse von Erfahrung samt deren Prämissen in die Diskussion einzubringen, miteinander zu konfrontieren und auf ihre Erklärungskraft hin zu befragen.

Statistik versus Lebenserfahrung?

Die kontrovers geführte Podiumsdiskussion am Beginn der Tagung bot einen interessanten und gehaltvollen Schlagabtausch über die Frage, inwiefern Statistik allgemein und besonders auf dem Feld der Medizin den Anspruch erheben kann, die Lebenserfahrung abzubilden. Vor allem Ingrid Mühlhäuser (Hamburg), die Vorreiterin einer evidence-based medicine, warb für die Möglichkeiten dieses speziellen Umgangs mit Erfahrung, während der Physiker Hans-Peter Beck-Bornholdt (Hamburg) dafür zu sensibilisieren suchte, dass statistische Verfahren wenig mit Erfahrung, aber viel mit Konstruktion zu tun haben. Ein Konsens konnte freilich nicht erzielt werden, die offensichtlichen Probleme sowohl lebensnaher als auch stärker begrifflicher Verfahren kamen jedoch deutlich zum Vorschein.

Der Fehlschluss der Empiristen

Der ins Tagungsthema einführende historisch kundige Beitrag von Hans-Jürgen Wendel (Rostock) problematisierte den Erfahrungsbegriff in der neuzeitlichen Erkenntnistheorie: Erkenntnistheorie, so Wendel, werde bis in die Ansätze der modernen Philosophie hinein weitgehend als Wissenschaftstheorie betrieben. Dies habe zur Konsequenz, dass das Erfahrbare auf jene Momente reduziert wird, die den Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnissicherung genügen. Demgegenüber habe der von Hermann Schmitz vorgeschlagene Phänomenbegriff – Phänomen ist, was jemand zu einer bestimmten Zeit als unbezweifelbar gelten lassen muss – den großen Vorteil, dass Erfahrung nicht erst durch ausgedachte Bedingungen „zurechtgemacht“ werde.

Schmitz selbst argumentierte in seinem Beitrag dafür, Erfahrung als leibliches Verstehen aufzufassen. Wendels Beobachtungen aufgreifend erklärte er die Prämisse, dass in der Erfahrung Einzelnes (Objekte oder Qualitäten) gegeben werde, zum Hauptproblem des neuzeitlichen Empirismus. Gegenüber dieser „Singularismusthese“ verteidigte er das Primat der Bedeutsamkeit, in der Einzelnes noch nicht als solches vorliege, sondern erst durch sprachliche Explikation gewonnen werden müsse. Der Ursprung des Verstehens von Bedeutsamkeit ist laut Schmitz das leibliche Spüren, das die signifikanten Aspekte einer Situation ganzheitlich erfasst.

Erfahrung und Artikulation – ein Spannungsverhältnis

Die weiteren Beiträge zum Symposium können hinsichtlich ihrer Thematik in zwei Hauptgruppen eingeteilt werden. Die Beiträge der einen Gruppe setzen sich vor allem mit den zuvor aufgeworfenen Problemen – dem Spannungsverhältnis zwischen Erfahrung und Artikulation sowie der „Singularismusthese“ – auseinander. So argumentierte etwa Volker Gadenne (Linz) für ein Verständnis von Erfahrung im Sinne einer starken „Singularismusthese“, wobei er den Gegenstandsbereich der Erfahrung allerdings auf eigene psychischer Zustände einschränkte. Er verglich drei gängige Modelle der *philosophy of mind* und unterstrich, dass diese nicht zureichen. Durch dieses Eingeständnis ließ er deutlich erkennen, dass die analytische Philosophie der phänomenologischen Ergänzung bedarf.

Gegenüber der von Schmitz behaupteten nachträglichen Explizierbarkeit einer zunächst ganzheitlich erfassten Bedeutsamkeit untersuchte Christoph Demmerling

(Marburg) das Spannungsverhältnis zwischen Erfahrung und Artikulation im Lichte der „Begrifflichkeitsthese“, die besagt, dass alle Erfahrung begrifflich strukturiert sei. „Begrifflichkeit“ wird hier einerseits in einem sehr weiten Sinne verstanden, so dass nicht jeder „Begriff“ bereits ein explizit sprachlicher sein müsse. Andererseits behauptet die „Begrifflichkeitsthese“, dass es für denkende Wesen keine blinde oder reine Erfahrung gebe, sondern diese stets innerhalb impliziter Wissensstrukturen gewonnen werde.

Schließlich ging Rolf Elberfeld (Hildesheim) dem Bedingungsverhältnis zwischen konkreten natürlichen Sprachen wie dem Griechischen oder dem Japanischen einerseits und entsprechenden Artikulationsmöglichkeiten von Erfahrung andererseits nach. Wie weit die natürlich-sprachlichen Artikulationsmöglichkeiten den tatsächlichen Erfahrungsvollzug mitbedingen, wurde anhand von klug ausgewählten Beispielen diskutiert. Insbesondere wurde deutlich, wie entscheidend für die Thematisierung des Spannungsfeldes von Begriff und Erfahrung die Mehrsprachigkeit (auch des Philosophen) ist.

Erfahrung als Korrektiv und Konstrukte von Erfahrung

Die übrigen Beiträge lassen sich hinsichtlich ihrer Thematik in einer weiteren Gruppe zusammenfassen, insofern sie nämlich verschiedene Beispiele für die begriffliche Artikulation von Erfahrung im Hinblick auf spezielle Gegenstandsbereiche untersuchten. So schlug Hilge Landweer (Berlin) begriffliche Differenzierungen für den Erfahrungsbereich der leiblichen Kommunikation nach Schmitz vor, um an die Collective-Intentionality-Debatte anzuknüpfen. Wertvolle Nuancierungen des Bewusstseinsbegriffs bot Gernot Böhme (Darmstadt) an, indem er in phänomenologischer Auseinandersetzung mit Zeugnissen von Meditationserfahrungen Strukturen eines nicht-intentionalen Bewusstseins herausarbeitete. Des Weiteren argumentierte Olaf Müller (Berlin) in seiner gelungenen Präsentation für eine philosophische Thematisierung von Emotionen, die sich einer einseitigen rationalistischen Funktionalisierung widersetzen. Auch er ließ erkennen, wie zuvor schon Gadenne, dass die analytische Philosophie der phänomenologisch fundierten Erweiterung ihres empirischen Fundaments dringend bedarf, will sie nicht lebensfern werden. Schließlich untersuchte Henning Nörenberg (Rostock), ob nicht in der scheinbar anti-reduktionistischen Alteritätsphilosophie (exemplarisch: Emmanuel Levinas) die Erfahrung des Anderen durch heimliche Funktionalisierungen und Konstruktionen „zurechtgemacht“ werde. Auffällig sei, dass die meisten Vertreter der Alteritätsphilosophie

auf Seiten des Subjekts ein übermäßig hohes Niveau an Selbst- und Weltentfremdung als Ausgangspunkt für die ‚echte‘ Erfahrung des Anderen ansetzen. Vor dem Hintergrund eines so voraussetzungsreichen Versuchsaufbaus kommen offenbar allein erschütternd-desaströse Erfahrungen wie die der katastrophalen Scham als Grundlage einer genuinen Beziehung zum Anderen in Frage, wodurch, so Nörenberg, viele andere mögliche Erfahrungsweisen des Anderen verstellt werden.

Das Problembewusstsein schärfen

Am Ende bleibt die Frage, welche Konsequenz angesichts der vorgestellten Probleme und theoretischen Lösungsansätze zu ziehen ist. Vielleicht wäre es im Angesicht der vorhandenen Dissonanzen bei den verschiedenen Perspektiven ein entscheidender Schritt, sich viel stärker noch als bisher auf eine vorthoretische phänomenologische Bestandsaufnahme einzulassen. Allzu oft wird über Erfahrung gesprochen, ohne dass eigentlich geklärt ist, was das sein soll. Dem Philosophen obliegt es, sensibler mit diesem so zentralen Problem umzugehen und stärker in den Blick zu nehmen, worauf er rekurriert. Erst dann wird sich erhelten lassen, ob und wie Begriffe den spezifisch menschlichen Weltzugriff voranbringen oder in die Irre führen.

Henning Nörenberg, Steffen Kluck (Rostock)

„Jedna czy wiele fenomenologii? Fenomenologia w filozofii współczesnej”. Ogólnopolska konferencja naukowa w Gdańsku

Czy i w jaki sposób można uzasadnić istnienie fenomenologii jako jednolitego nurtu filozoficznego? Czy należy ograniczyć ją jedynie do roli metody badawczej, czy może przyznać jej także rangę autonomicznej filozofii? Czy współcześnie można jeszcze mówić w ogóle o fenomenologii i jej stosowaniu, a także jaka jest jej przyszłość? Te i wiele innych zagadnień było przedmiotem filozoficznych

dociekań w trakcie ogólnopolskiej konferencji naukowej „Jedna czy wiele fenomenologii? Fenomenologia w filozofii współczesnej”, która odbyła się w dniach 26-27 września 2013 roku na Uniwersytecie Gdańskim. Konferencję zorganizował komitet, w skład którego wchodził: Krystyna Bembenek, Jakub Buźniak, Jarosław Dalke, Rafał Lewandowski, Witold Płotka (przewodniczący), Aleksandra Szulc (sekretarz) i Martyna Zimmermann. Za selekcję i ocenę abstraktów referatów odpowiedzialny zaś był Komitet Naukowy, złożony z wybitnych przedstawicieli fenomenologii w Polsce: prof. Jaromira Brejdaka (Szczecin), prof. Stanisława Judyckiego (Gdańsk), prof. Marka Maciejczaka (Warszawa), prof. Andrzeja Przyłębskiego (Poznań) i prof. Wojciecha Żelańca (Gdańsk), którzy także uczestniczyli w obradach konferencji w roli prelegentów. Dwudniowe obrady konferencji, na którą składało się łącznie 31 referatów, odbywały się w formie dwóch sesji plenarnych, a także sesji modułowych, złożonych z trzech równoległych sekcji.

W pierwszym dniu konferencji, po jej uroczystym otwarciu, odbyły się obrady plenarne prowadzone przez prof. dra hab. Stanisława Judyckiego (UG), w trakcie których wygłoszono cztery referaty. Jako pierwszy wystąpił prof. dr hab. **Andrzej Przyłębski** (UAM), przedstawiając odczyt *Jedna czy wiele fenomenologii? Casus filozofii hermeneutycznej*, Prelegent, wychodząc od etymologii słowa „fenomenologia”, poruszał problem stosunku filozofii hermeneutycznej do fenomenologii na podstawie analizy głównych myśli M. Heideggera, H.-G. Gadamera i P. Ricoeura. Prelegent skonstatował, że hermeneutyczny zwrot w filozofii ma bardzo silne oddziaływanie na kształtowanie się współczesnej filozofii głównie poprzez problematykę dziejowości, przygodności, faktyczności i historyczności ludzkiego życia, a także kultury. Z kolei wspólnej płaszczyzny dla fenomenologii i filozofii hermeneutycznej można upatrywać w ich nastawieniu na odsłonięcie sfery sensu poprzez analizę danych fenomenów. Drugi referat sesji plenarnej zatytułowany *Majeutyczna fenomenologia bycia* przedstawił prof. USz dr hab. **Jaromir Brejdak** (USz); w odczycie postawiono tezę – na podstawie analizy filozofii M. Schelera i M. Heideggera, a także majeutycznej fenomenologii bycia – zgodnie z którą fenomenologia, o ile dąży do autentycznego oglądu rzeczy, powinna dokonać zwrotu majeutycznego, by umożliwić doświadczenie bycia, w przeciwnym razie pozostanie jedynie filozoficzną abstrakcją. Jako następny swój referat pt. *Dlaczego „Werydyk” nie mówi prawdy, a „Kłamca” nie kłamie?* wygłosił prof. UG dr hab. **Wojciech Żelaniec** (UG). Prelegent twierdził, że to myśli, wyrażone w zdaniach jako ich treść, a nie same zdania są właściwymi nośnikami wartości logicznych, natomiast określenia typu „Werydyk” i „Kłam-

ca” nie generują paradoksów, gdyż brakuje im wartości logicznej. W trakcie ożywionej dyskusji po referacie podnoszono głównie kwestię znanego już rozróżnienia, autorstwa K. Twardowskiego, na treść aktu i treści myśli, a także zwrócono uwagę na obecność świadomości przedrefleksyjnej w formułowaniu sądów przez podmiot. Na koniec sesji plenarnej prof. dr hab. **Bogusław Żyłko** (UG) wygłosił odczyt w związku z promocją książki Gustawa Szpeta pt. *Wewnętrzna forma słowa. Etiudy i wariacje na temat Humboldta*; rosyjski fenomenolog, uczeń Husserla, sięga w niej po pojęcie „wewnętrznej formy słowa” Humboldta dla podważenia czysto umownej wizji języka, którą można znaleźć w *Kursie de Saussure’a*.

W trakcie obrad prowadzonych w równoległych sesjach swoje referaty przedstawili: dr hab. **Andrzej Kapusta** (UMCS) *Fenomenologia we współczesnej psychiatrii*, dr **Marek Pokropski** (UW) *Naturalizacja fenomenologii – główne kontrowersje*, mgr **Agata Borońska** (UWM) *Trzy okresy „pierwszej fenomenologii*, mgr **Jarosław Dalke** (USz) *Sartre’owska fenomenologia egzystencjalna w psychiatrii R. D. Lainga*, dr **Barbara Trybulec** (UMCS) *Fenomenologia a kognitywistyka. Perspektywa współpracy i problemy*, dr **Andrzej Gielarowski** (Akademia Ignatianum w Krakowie) *Figury fenomenologii Innego*, mgr **Bartosz Kuzak** (Akademia Ignatianum w Krakowie) *Między doświadczeniem negacji a negacją doświadczenia: próba rekonstrukcji egzystencjalno-fenomenologicznej (meta)psychopatologii R.D. Lainga*, mgr **Grażyna Kmita** (Akademia Ignatianum w Krakowie) *Koncepcja przedmiotu estetycznego w rozumieniu Romana Ingardena. Kognitywistyczna perspektywa teorii*, mgr **Monika Adamczyk** (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie) *Czucie wewnętrznym dynamizmem bycia człowieka. Twórczość neokantysty J.F. Friesa inspiracją dla fenomenologii M. Schelera i A. Reinacha*, dr **Tomasz Kąkol** (UG) *Spór o istnienie świata rozniecony na nowo? „Idee” I Husserla a (możliwa) przyszłość fenomenologii* dr **Paweł Piotrowski** (UWM) *Jedna, wiele, czy może żadna? Fenomenologia w badaniach edukacyjnych* oraz mgr **Martyna Zimmermann** (UG) *„Teoria aktów społecznych” Adolfa Reinacha jako przykład zastosowania metody fenomenologicznej w filozofii prawa*.

Drugiego dnia konferencji obrady plenarne prowadził prof. USz dr hab. Jaromir Brejdek, zaś jako pierwszy swój referat pt. *Filozofia i fenomenologia* przedstawił prof. dr hab. **Stanisław Judycki** (UG). Wykład ten prezentował tło historyczne oraz przyczyny powstania fenomenologii jako nurtu filozoficznego i jako metody filozoficznej, ukazując, że współcześnie terminu „fenomenologia” używa się na wyrost, by określić tym mianem grupę filozofów stosujących w swoich

badaniach metodę opisu i analizy, a czyni się tak głównie z uwagi na to, że trudno jest wyodrębnić fenomenologię jako jednolity nurt. Z kolei każde autentyczne filozofowanie, zdaniem prelegenta, odbywa się już w ramach klauzuli *epoché*. Prof. Judycki zwrócił także uwagę na to, by spróbować odczytać pierwotność danych jako postulat uzyskania maksymalnie teoretycznego fenomenu w kontekście współczesnego wątplenia co do możliwości dotarcia do czystych danych źródłowych. Prof. dr hab. **Marek Maciejczak** (PW) wygłosił referat pt. *O powodach przekształcenia analizy intencjonalnej w analizę egzystencjalną w fenomenologii M. Merleau-Ponty’ego*, w którym to zaprezentował wpływ, jak i krytykę Husserla w myśli M. Merleau-Ponty’ego; autor zwrócił uwagę przede wszystkim na problem redukcji fenomenologicznej, a także na motywy swoistego nastawienia fenomenologicznego. W trakcie dyskusji postawiono problem, dlaczego filozof powinien, według założeń fenomenologii, przejść od nastawienia naturalnego do nastawienia fenomenologicznego, na co prof. Maciejczak odpowiedział, że kluczem jest refleksja w świetle stawiania sobie pytania o podstawy myślenia; zdaniem autora referatu, E. Husserl w swojej filozofii przedstawił liczne techniki i metody prowadzące do analiz fenomenologicznych. Jako trzeci swój wykład wygłosił dr hab. **Andrzej Lisak** (PG) pt. *Jedność doświadczenia fenomenologicznego*; prelegent przedstawił model filozofii transcendentalnej i próbę usytuowania filozofii Husserla w jej ramach, w kontekście pytania o to, jak jest nam dany byt w doświadczeniu fenomenologicznym. Prelegent skonstatował, że fenomenologię można odczytać jako proces konstytucji fenomenów w świadomości podmiotu, zwracając uwagę na sposób, w jaki konstytuuje się ich sens. Jako następny wystąpił prof. dr hab. **Włodzimierz Lorenc** (UW), wygłaszając odczyt pt. *Fenomenologia jako filozofia skończoności i filozofia absolutu*. W referacie prelegent opowiedział się za wielością fenomenologii, ze względu na to, że fenomenologia Husserla jest niejednoznaczna, gdyż może stanowić punkt wyjścia dla dwóch różnych koncepcji (których egzemplifikacjami jest z jednej strony filozofia skończoności M. Heideggera, a z drugiej filozofia absolutu E. Lévinasa), jednakże jej siła oddziaływania nie wygasła, stąd też można tę niejednoznaczność odczytać jako pewnego rodzaju wartość. W trakcie dyskusji dopytywano o relację między filozofią W. Diltheya a E. Husserla, w odpowiedzi na co prof. Lorenc zauważył, że wspólne drogi tych filozofów rozeszły się wraz ze zwrotem transcendentalnym twórcy fenomenologii, a także sformułowaniem jego koncepcji filozofii jako nauki ścisłej. Ks. dr hab. **Jerzy Machnac** (PWr, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu) zakończył obrady sesji plenarnej referatem pt. *E. Stein – G. Walther. Od ateizmu do mistyki*, w którym, na przykładzie dwóch

uczennic Husserla, prelegent twierdził, że fenomenologia jest sposobem życia i swoistym odczytywaniem rzeczywistości w jej bezpośrednim doświadczaniu. Poza tym, prof. Machnac z wyrazem nadziei, że fenomenologia nie odejdzie w zapomnienie, gdyż ma do spełnienia ogromną rolę w filozofii z uwagi na to, że uczy, jak należy właściwie patrzeć na rzeczywistość.

W obradach modułowych swoje referaty przedstawili: dr **Piotr Schollenberger** (UW) *Interwał cielesności – sztuka, refleksja i problem filozofii Natury u Merleau-Ponty'ego*, dr **Dominika Jacyk-Manikowska** (UWr) *Psychologizm – husserłowska kontrowersja badawcza. Przypadek Jakoba Friedricha Friesa i Odo Marquada*, dr **Michał Piekarski** (UKSW) *Jaką fenomenologią była fenomenologia Ludwiga Wittgensteina?*, dr **Anna Alichniewicz** (Uniwersytet Medyczny w Łodzi) *Fenomenologia ciała niesprawnego*, mgr **Aleksandra Szulc** (USz) *Viktora E. Frankla fenomenologia cierpienia*, dr **Robert Rogoziński** (UG) *Faneroskopia Charlesa Sandersa Peirce'a*, mgr **Rafał Szopa** (PWr) *Czy fenomenologia jest filozofią przedmiotu? Przykład Jadwigi Conrad-Martius*, dr **Monika Murawska** (ASP w Warszawie, UW) *Ku jakiej fenomenologii zmierzamy? Fenomenologiczne inspiracje Henri Maldineya*, dr **Kinga Kiwała** (Akademia Muzyczna w Krakowie) *Rezonans Ingardena w polskiej refleksji nad strukturą dzieła muzycznego* oraz mgr **Krystyna Bembenek** (UG) *Ricoeur wobec fenomenologii Husserla – ku fenomenologii hermeneutycznej*.

Ogólnopolska Konferencja „Jedna czy wiele fenomenologii? Fenomenologia w filozofii współczesnej” w ciągu dwóch dni owocnych i bogatych w dyskusje obrad pozwoliła jej uczestnikom na unaocznienie problemu związanego ze statusem współczesnej, jak i historycznie pojętej fenomenologii. Podczas wygłoszonych referatów często zwracano uwagę na to, że już u samych źródeł swojego powstania fenomenologia nie była nurtem o jednolitym charakterze, w wyniku czego nieraz sami filozofowie, uznający się za przedstawicieli fenomenologii, zarzucali sobie nawzajem niewierność czy brak zrozumienia względem fundamentalnych tez E. Husserla. Z kolei współcześnie jej niejednorodność, a także złożoność i bogactwo metod badawczych można odczytać jako pewnego rodzaju wartość, która pozwala na stosowanie fenomenologii wraz z naukami szczegółowymi w momencie formułowania założeń i przeprowadzania badań, a także w trakcie próby interpretacji wyników badawczych. W trakcie konferencji padało także nieraz pytanie o oryginalność fenomenologicznych metod badawczych, zwracano uwagę na to, że były one i są nadal powszechnie stosowane przez wielu filozofów (zwłaszcza metoda opisu i analizy). Można jednak sformułować twierdzenie, że tym, co swoiście charakteryzuje, a także może najlepiej wyróżniać

reprezentantów fenomenologii, jest nastawienie fenomenologiczne, cechujące się zwróceniem ku temu, *co i jak* dane jest w swojej pierwotności i źródłowości. Z kolei postulat (próby uzyskania) maksymalnie ateoretycznych danych oraz zwrócenia się ku problemowi konstytucji sensów w świadomości jest zagadnieniem, wobec którego szanujący się filozof nie powinien pozostać obojętny w swoich rozważaniach. Można zatem uznać, że mimo swojego skomplikowanego statusu naukowego, jak i metodologicznego, fenomenologia ma szansę pozostać nadal żywą inspiracją dla obecnych, jak i przyszłych pokoleń filozofów. Warto również zwrócić uwagę na fakt, że dyskusja na temat fenomenologii będzie kontynuowana na forum międzynarodowym w czerwcu przyszłego roku na Uniwersytecie Gdańskim.

Martyna Zimmermann (Gdańsk)

Krótką charakterystyka pisma „Fenomenologia”

Fenomenologia to zrazu nazwa dla pewnej metody filozoficznego badania ludzkiego doświadczenia. Jej powstanie w dziełach Edmunda Husserla na początku XX wieku zrewolucjonizowało filozofię współczesną. Martin Heidegger, uczeń Husserla, dokonał zmian w paradygmacie teoretycznym swego mistrza, co otworzyło przed fenomenologią nowe, dodatkowe obszary badawcze, związane z tzw. światem przeżywanym, z możliwie niezapośredniczonym doświadczeniem rzeczywistości we wszelkich jej przejawach. Fenomenologia okazała się wskutek tego nie tylko niezwykle płodną metodą, ale także pewnym nurtem współczesnej filozofii, wychodzącym od starannego rozpoznania i opisu świata zjawiskowego, tego, jak jawi się nam, ludziom, rzeczywistość, w której żyjemy. Do dziś jest – obok tzw. filozofii analitycznej – wiodącą szkołą myślenia filozoficznego. Ilość dzieł pisanych w ramach tego paradygmatu badawczego jest ogromna. Roman Ingarden, polski uczeń Husserla, pozostawił po sobie szereg dzieł oraz wielu wybitnych uczniów (Stróżewski, Tischner, Półtawski), których wychowankowie założyli 13 lat temu Pol. Tow. Fenomenologiczne. Ono zaś powołało swój organ, pismo o nazwie „Fenomenologia”, które od 11 lat publikuje rozprawy z zakresu szeroko rozumianej fenomenologii, autorów krajowych i zagranicznych (w tym w językach kongresowych), informuje o nowych publikacjach oraz o konferencjach fenomenologicznych w kraju i za granicą. PTFen regularnie zaprasza wybitnych światowych fenomenologów na swe doroczne konferencje, zaś „Fenomenologia” publikuje ich wystąpienia. Pozostaje dzięki temu w ścisłym kontakcie z aktualnymi badaniami światowymi. Nie jest zatem pismem popularyzującym dawne, obce osiągnięcia, lecz ważnym czasopismem naukowym, platformą umożliwiającą zwłaszcza młodemu pokoleniu badaczy prezentację swych aktualnych badań oraz wejście w dialog z innymi badaczami. Pismo jest od lat w rankingu MNiSW (aktualnie: 7 pkt.), jest obecne w sieci (na platformie AMUR poznańskiego UAM). Obecnie jest rocznikiem, planowane jest jednak przejście na półrocznik. Oraz na wersję on-line, równoważną z wersją papierową.

Zasady, którym podlegają teksty nadsyłane do „Fenomenologii”

Teksty:

- a) powinny dotyczyć szeroko rozumianej fenomenologii, której istotnym współczesnym rozwinięciem jest hermeneutyka (filozofia hermeneutyczna);
- b) ich objętość nie powinna przekraczać 40.000 znaków (liczonych wraz ze spacjami);
- c) powinny być opatrzone angielskim i polskim streszczeniem (nie dłuższym niż jedna strona maszynopisu) oraz wykazem tzw. słów kluczowych (key words: od 3 do 8);
- d) powinny zostać napisane w programie Word for Windows (czcionka TNR 12, odstęp 1,5)

Adres redakcji: andrzej@przylebski.com

Nadsyłane teksty podlegają dwukrotnej anonimowej recenzji, która decyduje o ich publikacji w piśmie.