

Od opisu do egzystencji

Istnieje, przywracający spokój zdrowemu rozsądkowi, sposób przedstawiania fenomenologii jako botaniki umysłu. Tradycyjna spekulacja miałaby przeskakiwać etapy badań, pomijając opis, klasyfikację, ustalanie pojęć. Jako zaproszenie do systematycznego i cierpliwego, chociaż wstępnego opisu, „powrót do rzeczy samych” stanowiłby niekwestionowany wkład fenomenologii, użyteczny dla pozytywistów i dla metafizyków, byłby koniecznym punktem wyjścia każdego idealizmu i każdego realizmu, które dla wielu umysłów pozostają jakby współrzednymi myślenia.

Czy takie zdroworozsądkowe zalecenie, tak naprawdę praktykowane przez wszystkich filozofów przeszłości godnych tego miana, wyjaśnia wrażenie nowości, jakiego doznajemy od pierwszego kontaktu z fenomenologią i wypływającymi z niej doktrynami? Czy zwykła metoda może zająć miejsce filozofii? Nie sądzimy. Ale byłoby rzeczą pożyteczną pokazać, jak metoda odsyła do filozofii; jak ta ostatnia skrywa się w samym „stylu” fenomenologicznego badania i nawet w jego procedurach. Fluktuacja poszczególnych twierdzeń czy ich ewolucja, kuszące przedwczesnego historyka, nie powinny więc przeszkadzać w uzyskaniu jasnej wizji ruchu i jego przeznaczenia.

I

Fenomenologowie położyli nacisk na opis. W pierwszej części *Badań logicznych* polemika z psychologizmem wyczerpała wszystkie zasoby fenomenologicznej argumentacji. Względnie łatwą lekturę książki wyjaśnia dbałość o nadanie argumentom formy, o dowodzenie i dedukowanie po to, aby obalić. Poczynając od drugiego tomu

(z wyjątkiem *Badania II*, które ma jeszcze tok polemiczny) metoda nabiera charakterystycznej formy i zrywa z rozumowaniem. Spójniki typu „dlatego, że” zadowolają się ustalaniem pierwszeństwa jednego fenomenu w stosunku do drugiego, opisywaniem porządku fenomenów. Nie wznoszą się nigdy ponad fenomen. „Dlatego że” synteza spostrzeżenia zmysłowego nigdy się nie kończy, istnienie świata zewnętrznego jest względne i niepewne. Dowód nie prowadzi do tezy posiadającej znaczenie niezależne od streszczanego przez nią opisu. Relatywność i niepewność świata zewnętrznego nie oznaczają nic innego, jak tylko niedokończony charakter syntezy spostrzeżenia zmysłowego. Ideał absolutnego istnienia, w porównaniu z którym istnienie świata ukazuje się jako relatywne, jest z kolei zapożyczony z opisu *adaequatio rei ad intellectus* w wypełnianiu (*Erfüllung*) intencji przez intuicję i z opisu wewnętrznego spostrzeżenia refleksji. Konkluzja jest streszczeniem. Nie dociera ona, jak w scholastycznych i Kartezjańskich dowodach – a nawet jak u Kanta, na przykład w *Odparciu idealizmu* – dzięki połączeniu rozumowej zasady i tego co dane, do jakiejś najwyższej prawdy. Nawet nie do intuicji w sensie Bergsonowskim, wychodzącej poza opis ku prawdzie przeczuwanej najpierw w kontakcie z faktami i wyrażanej znaną formułą „tout se passe comme si” („wszystko dzieje się tak, jakby”, „wszystko wskazuje na to, że”), zanim nie stanie się bezpośrednią daną świadomości w wyjątkowej chwili. Bergsonowska intuicja zachowuje charakter czegoś wyjątkowego, pozostaje czymś mistycznym, możliwością przekraczania ludzkiej kondycji. W fenomenologii „powrót do rzeczy” jest stałą odmową odrywania się od nich. Nie tylko „*zu den Sachen Selbst*”, lecz także „*nie von den Sachen weg*”.

Byłoby łatwo pokazać, jak we wszystkich Husserlowskich analizach każda oczywistość ciągnie za sobą wszystkie oczywistości, których jest wynikiem, którymi jest obciążona. Intuicja istot jest na wskroś powiązana z intuicjami zmysłowymi, podobnie jak „intuicja kategorialna”; przedmiot nauki nie wprowadza nas w wyższą sferę, w prawdziwą rzeczywistość, w której rozum oddychałby innym powietrzem; pozostaje on związany ze spostrzeżeniami zmysłowymi, które umożliwiły jego konstrukcję, bez nich jest niezrozumiały, narażony na paradoksy i nonsensy, na kryzysy nauki. Cała fenomenologia wydaje się powołana właśnie do odnajdywania w tych chwiejnych oczywistościach wszystkich oczywistości zapomnianych, które je podtrzymują.

W filozofii klasycznej analiza poznania kończyła się opisem granic tego poznania, ale wyjaśniała ją nostalgia za poznaniem absolutnym. Dana filozofowi idea doskonałości pozwalała na opis skończoności. Fenomenologiczny opis poszukuje znaczenia tego co skończone w samym tym skończonym, w taki sposób, że niedostatki poznania, zamiast rozmijać się z namierzonym przedmiotem, właśnie go określają. Stąd szczególny styl opisu. Za każdym razem kiedy filozofia klasyczna kładzie nacisk na niedoskonałość jakiegoś fenomenu poznawczego, fenomenologia nie zadowala się zawartą w tej niedoskonałości negacją, lecz uznaje tę negację za konstytutywną dla fenomenu. Jeśli uczucie jest mrocznym lub mętłym faktem życia psychicznego, opis fenomenologiczny uzna tę mroczność albo tę mętność za pozytywną charakterystykę uczucia: jest ono mroczne nie w odniesieniu do ideału jasności; przeciwnie, mroczność konstytuuje je jako uczucie. Jeśli przypomnienie jest zawsze modyfikowane przez terażniejszość, w której powraca i przez wiedzę, jaką mamy na temat tego, co było jeszcze przyszłością w momencie, kiedy powstawało wspomnienie, lecz co w terażniejszości, w której je przywołujemy, jest już przeszłością – fenomenologia nie będzie mówiła o wspomnieniu zafalszowanym, lecz uczyni z tego przekształcania istotową naturę wspomnienia. „Nawet dla Boga” – to znaczy dla podmiotu świadomości, którego nie krępują empiryczne i przypadkowe braki człowieka. Jeśli trwoga nie ma przedmiotu, to ta nieobecność przedmiotu, ta nicość – staje się pozytywnym określeniem trwogi jako uprzywilejowanego „doświadczenia” nicości.

II

Kiedy ujmujemy metodę Heideggera, narzuca się podstawowe rozróżnienie. Trzeba na nie położyć nacisk, aby uniknąć powszechnego mylenia filozofii Heideggera z filozoficznym antropologizmem czy filozofią egzystencji, która stanowi tylko jeden jej aspekt. Jest to pomyłka tym bardziej powszechna, że do dzisiaj jedynie ten ostatni aspekt dzieła Heideggera wywarł dominujący wpływ na współczesną spekulację, w szczególności na egzystencjalizm francuski.

Filozofia Heideggera nie zajmuje się człowiekiem dla niego samego. W punkcie wyjścia interesuje się byciem. Chodzi jej zresztą, jak

wszyscy teraz wiedzą, nie o *byt*, nawet absolutny, z którym filozoficzna tradycja myślała bycie, lecz o bycie czasownikowe, o bycie-*Sein*, a nie o *byt-Seiendes*. Otóż pytanie „co to znaczy być?” ma pewien warunek: samą możliwość ujawniania się, odsłaniania się bycia. To pierwotne odsłonięcie bycia, warunek każdego z nim stosunku, jest prawdą bycia. Prawda nie jest więc dla Heideggera czymś, co przychodzi do bycia z zewnątrz, czynem człowieka, lecz wydarzeniem bycia. Egzystencja ludzka albo *Dasein* jako transcendencja, jako ekstaza, urzeczywistnia prawdę. Zatem to dlatego, że jest prawda, jest myśl i człowiek znajduje się w sercu filozoficznego problemu. Sytuacja, przynajmniej w tym punkcie, skłania do myślenia o Platonie: „nieprawdą [skoro] sama konieczność chce, żeby rzeczy (idee) istniały, nasze dusze istnieją także...a gdyby nie istniały, to nasze dusze również” (*Fedon*, 76e). Prawda, współczesna byciu, nie wynika ze stosunku między umysłem a światem.

Bycie i czas, które rozwija tę konieczną współzależność między byciem a rozumieniem bycia, początkowo nie interesuje się więc antropologią. Poszukuje warunków myśli, prawdy jako warunku myślenia. Dopiero w tej perspektywie pojawia się ludzka egzystencja. Nie chodzi o opisanie ludzkiej natury, świadomości albo podmiotu, lecz o ontologiczne wydarzenie prawdy, jakim jest człowiek. Od tej perspektywy zależą szczegóły analizy.

Ale *Sein und Zeit* jest również antropologią. Ponieważ rozumienie bycia, które się spełnia w *Dasein*, nie ma struktury teoretycznego myślenia. Nie, żeby myślenie nie mogło podolać zadaniu i żeby trzeba je było dopełniać przez to patetyczne, uczuciowe i zatrużone życie, które tytu autorów nazywa egzystencją. Jeśli myślenie nie dociera do rozumienia bycia, to dlatego, że dąży do przedmiotu, prowadzi do czegoś, do pewnego bytu; tymczasem rozumienie bycia powinno utrzymywać związek z byciem bytu, o którym nie można powiedzieć, że ono jest, i które w tym sensie jest nicością. Egzystencja przeciwstawiona myśleniu – znaczy właśnie to rozumienie bycia bytu. Jednak w tej mierze, w jakiej myślenie bytu zakłada rozumienie bycia bytu, każde myślenie zakłada egzystencję. Jak spełnia się egzystencja albo rozumienie bycia, które myślenie już zakłada? Metoda fenomenologiczna, którą Heidegger przejmuje od Husserla, pozwala to wyartykułować. Już bowiem u Husserla zostają zebrane wszystkie istotne dane, które kierują filozofię ku pojęciu egzystencji.

III

Na pierwszy rzut oka metoda fenomenologii Heideggera wydaje się prowadzić dalej niż u Husserla. Heidegger użył kiedyś śmiałego określenia „fenomenologiczna konstrukcja”. W ten sposób zdaje się on wychodzić poza zwykły opis. Kiedy pojęcie troski okazuje się warunkiem *bycia-w-świecie*, kiedy czas okazuje się warunkiem troski, to w tym cofaniu się od tego co warunkowane do warunku mamy do czynienia już z rozumowaniem. Charakterystycznym rysem takiej dedukcji jest jednakże to, że nie polega ona nigdy na odnoszeniu racji do danych. Przejście pozostaje konkretnym wydarzeniem ludzkiej egzystencji. Dedukcja filozoficzna nie staje się nigdy wydarzeniem intelektualnym, zachodzącym ponad egzystencją; przypomina raczej wydarzenie historyczne, które nie unieważnia żadnego ze swych powiązań z wydarzeniami, z których wyrasta. Sytuacja całkowicie przeciwna tej, którą ukazuje *Fedon*, kiedy filozof umiera dla ciała, wyrzekając się części swego człowieczeństwa. U Heideggera droga od egzystencji nieautentycznej do egzystencji autentycznej – równoznaczna z filozoficznym wznoszeniem się, z samym dziełem filozofii – urzeczywistnia się już przez tę nieautentyczną egzystencję, a powrót do egzystencji autentycznej zachowuje wszystkie możliwości upadku, które niezmiennie naznaczają samo wznoszenie się.

Możliwość filozofii pozostaje wewnętrznie związana z jej niemożliwością i jej porażką. Ta sprzeczność nie stanowi po prostu impasu, do którego – według artykułu P. Koyré z „Critique” nr 1 i 2 – miałyby prowadzić Heideggerowska koncepcja prawdy, lecz podkreśla zasadniczą oryginalność ducha fenomenologicznego. Już u Husserla, niedowierzającego wyzwolającej rzekomo roli dedukcyjnego rozumu, wyzwolenie pochodziło z fenomenologicznej redukcji jako totalnej władzy refleksyjnej. U Heideggera człowiek nie posiada żadnego narzędzia, które mogłoby go uwolnić od jego doli. Rozum w żaden sposób nie potrafi wziąć na siebie tej funkcji. Człowiek nie znajduje w sobie absolutnego punktu, z którego władałby całością swego losu, z którego mógłby rozważać siebie z zewnątrz, w którym mógłby przynajmniej, jak u Husserla, pokrywać się ze swym własnym początkiem. Cofanie się do warunku jest wciąż dziełem bytu warunkowanego, bytu, który wcale nie umarł dla czegoś i nie zerwał swych łańcuchów, jak u Platona. Tak jak u Husserla żadnego pojęcia

nie da się oddzielić od jego opisu, ani od jego genezy, tak u Heideggera żaden krok myślenia nie odrywa się od ludzkiej kondycji. Stąd pierwsza możliwość usytuowania fenomenologii względem idealizmu i realizmu, pod warunkiem oddzielenia tych pojęć od ich szkolnego znaczenia.

Twierdząc, że świat zewnętrzny istnieje tylko dla myśli, idealizm nie chciał zapewne zaprzeczać danym naszego codziennego doświadczenia, ale tylko odkryć ich znaczenie. Odrzuca on wszelką wspólną miarę umysłu i rzeczy: umysł okazuje się punktem odniesienia każdej rzeczywistości, która nawet w swoich najsurowszych przejawach odpowiada na jego pytania; pytania niewyrażone, ale które analiza transcendentálna wydobywa pod nazwą warunków albo form *a priori* świadomości. Stwierdzając uprzedniość umysłu wobec rzeczy, idealizm jest, koniec końców, doktryną ludzkiej godności.

Ale ta godność, na mocy której człowiek nie mógłby zająć miejsca pomiędzy rzeczami, niezależnie od wszelkich relacji, jakie go z nimi wiążą, określa się przez rozum. Rozum odgrywa tu centralną rolę, nie tylko jako narzędzie zaspokajania ludzkiej ciekawości i dostarczania gwarancji pewności, ale jako władza w pewien sposób umieszczająca człowieka poza nim samym. Jeśli realizm stwierdza zewnętrżność świata w stosunku do człowieka, to można by powiedzieć, że idealizm stwierdza zewnętrżność człowieka w stosunku do siebie. Dlatego idealizm nieuchronnie skłania się do szukania w myśleniu naukowym autentycznego związku umysłu z bytem, bo nauka chroni absolutną zewnętrżność człowieka w stosunku do niego samego. Uczony umieszcza się bowiem na zewnątrz rzeczywistości, którą bada. Względem tego co najbardziej wewnątrznie z nim samym związane, jak jego ciało czy jego namiętności, przyjmuje postawę obserwatora nieangażującego się w wydarzenia, na które kieruje swój wzrok. Zachowuje możliwość wycofania się. Paradoksalne! Idealizm, który wychodził od człowieka, zawsze potrzebował – nawet w swych empirystycznych przejawach – jakiejś zasady *a priori*, bez której człowiek może rozumieć świat, lecz nie może rozumieć siebie. Zakładał zawsze rozum, w mocnym znaczeniu terminu, nie tylko jako „zasadę” wytworzona przez doświadczenie dla doświadczenia, ale jako zasadę wznoszenia się, ruchu „rozumowania”, wstępowania. Idealizm jest z gruntu platoński i kartezjański: punkt wyjścia mieści się w człowieku, ale człowiek panuje nad sobą o tyle, o ile sam odnosi się do idei doskonałości, która, chociaż znajduje się w człowieku, chociaż ma dla niego

znaczenie, pozwala mu wyjść z immanencji jego znaczenia. W ten sposób rozumiany dowód ontologiczny określa transcendencję i pozostaje kamieniem węgielnym idealizmu.

W filozofii Heideggera brakuje rozumu w tym sensie, brakuje go w ogóle w fenomenologii. Fenomenologia jest paradoksalnym idealizmem bez rozumu. Idealizmem, gdyż człowiek nie nabiera tu sensu, wychodząc od świata bez człowieka. Ale w przeciwieństwie do idealizmu, który posiada narzędzia konieczne do zapanowania nad samym człowiekiem, Heidegger przedstawia (*pose*) człowieka jako byt nie mogący całkowicie siebie osiąść. *Geworfenheit* wytycza granicę rozumienia. W człowieku pojawia się rdzeń nie do rozwikłania, który przekształca idealistyczną świadomość w egzystencję. Świat nabiera sensu dzięki człowiekowi, ale człowiek nie ma w całości sensu. W ten sposób powraca u Heideggera tradycyjny temat realizmu: temat rzeczywistości niepoddającej się rozumieniu. Dla Husserla, chociaż dąży on do zupełnej zrozumiałości człowieka dla niego samego – a możliwość fenomenologicznej redukcji obiecuje tę zrozumiałość – nie wychodzi ona poza *zbieżność* z początkiem. I tego początku nie można wypowiedzieć poza opisem, którego wszystkie terminy nabierają znaczenia dzięki konkretnemu życiu w łonie świata. Idealizm Husserlowski obywa się bez rozumu: nie ma on zasady pozwalającej wyzwolić się z konkretnej egzystencji, umieszczając nas na zewnątrz niej. Wyzwolenie nie jest tu przypomnieniem, nie jest wykorzystaniem zawiązków wrodzonego rozumu, pochodzących zresztą, w każdym przypadku, z samego życia w świecie – ale jest opisem. Akt „rozumu” nie polega na „oderwaniu się” – jak to się dzisiaj mówi – lecz na pokrywaniu się z początkiem; na odtwarzaniu świata, a nie na umieszczeniu się poza sobą i poza światem przez akt przypominający platońską śmierć. Filozofia nie wybuchą w ludzkiej egzystencji, ona z tą egzystencją się pokrywa. Nie ma zasady światła, którą człowiek dysponuje i w świetle której widzi światło, nie ma światła warunkującego światło oczywistości. To podporządkowanie oczywistości *cogito* nieskończonemu światłu, na którym kończy się trzecia *Medytacja* Descartes'a, to „*valde credibile est...illam similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior...*”¹ – nie wystę-

¹ [„(...) jest bardzo wiarygodne (...) że to podobieństwo, które zawiera idee Boga, ujmuję przy pomocy tej samej zdolności, przez którą ujmuję siebie samego.” René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, PWN 1958, s. 68, przełożyli z łacińskiego oryginału Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie. Przyp. tłum.].

puje w Husserlowskiej filozofii. Filozofia nie zrywa z życiem w uprzywieleżowanej chwili, ale z nim się pokrywa, jest istotnym wydarzeniem życia, lecz życia konkretnego, życia, które nie przekracza swych granic. Nie można już powiedzieć *primum vivere deinde philosophari*, ani tych terminów odwrócić. Sama filozofia jest egzystencją i wydarzeniem. W ten sposób dochodzi do głosu jeden z głównych tematów filozofii egzystencji. Trzeba będzie tylko pokazać, jaka jest struktura aktu filozoficznego, kiedy nie zaczepia się on już o ideę doskonałości.

IV

Porzucenie transcendencji warunkowanej przez ideę doskonałości prowadzi do transcendencji charakteryzowanej przez intencjonalność. Dostrzegamy tu nowy rys fenomenologicznego opisu, zapowiadający jego nieuchronną ewolucję w kierunku filozofii egzystencji. W idealizmie Kartezjańskim możliwość pogodzenia, w obrębie ludzkiego podmiotu, jego skończoności z tym co nieskończone, w którym podmiot bierze udział wychodząc, w pewien sposób, poza swoją skończoność, opiera się na radykalnym rozróżnieniu między bytem podmiotu a jego Ideami. Chociaż Descartes zdefiniował substancję myślącą wyłącznie przez myślenie i uznał, że przestając myśleć, Ja przestaje być, to Ja nie jest po prostu myślą. Jak bowiem substancja myśląca mogłaby posiadać ideę nieskończoności, sama nie będąc nieskończona, gdyby istnienie i myślenie pokrywały się ze sobą? Myśl zakorzenia się w abstrakcji przez ideę doskonałości, ale istnienie myśli zakorzenionej w abstrakcji jest czymś *mniej* niż absolut, jest tylko myślą, niczym poza myślą. – Albo, jeśli przez ideę doskonałości istnienie myśli ugruntowuje się w bycie, to fakt bycia ugruntowanym nie jest tożsamy z faktem bycia, który zachodzi niżej, w sferze, gdzie istnieją granice. Warunek istnienia różni się od samego istnienia. Jeden jest nieskończony, a drugie skończone. Ważne, że skończone istnienie nie zostało u Descartes'a odcięte od nieskończoności i że więź jest zapewniona przez myślenie; że myślenie, które stanowi całe istnienie *cogito*, jest jednak dodatkiem do tego istnienia, łącząc je z absolutem. Przez to ludzkie istnienie nie jest myślą, ale rzeczą myślącą.

Fenomenologiczna koncepcja *intencjonalności* polega w zasadzie na utożsamieniu myślenia i istnienia. Myślenie nie przysługuje świa-

domości jak istotny atrybut rzeczy, która myśli, świadomość jest, jeśli tak można powiedzieć, substancjalnie myśleniem. Jej czyn bycia polega na myśleniu. To w odniesieniu do zanalizowanej właśnie Kartezjańskiej koncepcji myślenia, gdzie myślenie, otwarte na ideę doskonałości, jest w skończonym bycie naddatkiem w stosunku do tego, co pozostaje jego ściśle skończonym bytem, można ocenić radykalizm Husserlowskiego pojęcia intencjonalności. Kiedy Husserl zaprzecza, iż można powiedzieć, że świadomość istnieje najpierw, a następnie zmierza ku swemu przedmiotowi – naprawdę twierdzi on, że samo *istnienie* świadomości polega na myśleniu. Myślenie nie ma ontologicznego warunku; myślenie samo jest ontologią. Husserlowskie zastrzeżenia wobec Kartezjańskiego przejścia od *cogito* do idei „rzeczy myślącej” nie wypływają więc jedynie z troski o uniknięcie „naturalizacji” i „reifikacji” świadomości. Chodzi także o zakwestionowaniu poglądu, że ontologiczna struktura świadomości odsyła do jakiegoś fundamentu, do jakiegoś jądra, służącego za podporę intencji; chodzi o to, by nie myśleć świadomości jako rzeczownika.

Mówić, że akt myślenia jest dla podmiotu jednoznaczny z aktem istnienia – a Husserlowska koncepcja jest w tym punkcie jasna – to przekształcać samo pojęcie bytu. Myślenie nie jest tylko istotnym atrybutem bytu; być to myśleć. Odtąd akt bycia charakteryzuje przechodnia struktura myślenia. Tak jak myślenie jest myśleniem czegoś, tak i czasownik „być” ma zawsze dopełnienie bliższe: *jestem* moim bólem, *jestem* moją przeszłością, *jestem* moim światem. Jest oczywiście, że w tych sformułowaniach czasownik „być” nie odgrywa roli łącznika. Nie wyraża stosunku predykcji, nawet takiej, przy której predykat pokrywałby się z całością podmiotu, utożsamiając się z nim. Tym, co chce się wyrazić, podkreślając w tych zdaniach słówko *jest* (jak to się często dzieje we współczesnej literaturze egzystencjalistycznej), jest przechodni charakter czasownika, analogia, jaką czasownik „być” ma wykazywać z czasownikiem „myśleć”. Od tej chwili akt istnienia rozumie się jako intencję. Co prawda przechodniość nie jest dla Husserla jedyną właściwością myślenia, które odtąd określa istnienie. Wszystkie osobliwości życia teoretycznego ukazują się u Husserla jako struktura bytu. Ale to właśnie przechodniość wprowadzona w pojęcie bytu pozwoliła przygotować takie pojęcie egzystencji, jakiego się używa od czasu Heideggera, a we Francji od czasu Sartre’a.

V

Znana jest trudność związana z definiowaniem „egzystencjalizmu”. Wielkie grono czytelników powieści chętnie utożsamia egzystencjalizm z pewną pesymistyczną wizją człowieka. Filozofia egzystencji miałyby się chorobliwie wiązać z tak zwanymi niższymi formami życia i zachwalać jakiś neonaturalizm.

Jest oczywiste, że nawet z czysto literackiego punktu widzenia sąd ten jest prostacki. Podczas gdy Zola pozostaje niewzruszonym świadkiem natury i daje świadectwo, które przeciwstawia się tylko mieszczańskim konwencjom i optymizmowi idealistycznej mistyfikacji, Sartre nie zadowala się jasnością obrazu bez iluzji, ale wnosi niepokój i metafizyczny zawrót głowy. Skatologia egzystencjalistycznej literatury prowadzi do eschatologii.

Wybór literackich tematów narzuca się egzystencjalizmowi nie wskutek dbałości o wierne naśladowanie natury, która odpowiada na wszystkie pytania. Kieruje nim pojęcie egzystencji, oddzielonej od wszelkiego warunku, która jednak pozostaje transcendentna jako myślenie. Stąd z jednej strony obfitość sytuacji patetycznych: śmierć, samotność i trwoga. Ale stąd także znaczenie nadawane formom egzystencji, które naturalizmowi wydawały się czysto cielesne. Opisywane przez ten ostatni w całej swej brutalności, pozwalały one umieszczać postaci w istniejącym na zewnątrz nich świecie, który je obejmował i wyjaśniał. Dla egzystencjalizmu te formy egzystencji stanowią – w samym swoim urzeczywistnieniu się – pewien sens; nie dostarczają tylko przykładu lub konkretyzacji jakiejś zasady kosmologicznej czy naukowej – ale ziszczaają samo wydarzenie, przez które pewne ontologiczne struktury sytuują się w bycie.

Filozofia egzystencji oznacza wreszcie wprowadzenie nowej kategorii. Istnienie przestaje ukazywać się jako nieruchoma sfera (wtedy zresztą myli się z substratem, który *jest*); ale nie jest też rozumiane jako taka relacja, którą w *Parmenidesie* podsuwa platońska dialektyka. Istnienie nie tkwi w myślanej relacji, na swój sposób nieruchomej, ponieważ panuje ona nad czasem. Platońska relacja nie jest w rzeczywistości istnieniem; ona w pewien sposób istnieje, bycie jest do niej dodane. Idea przechodniości wprowadzona do bycia przez filozofię egzystencji konkretyzuje się o wiele lepiej w stosunku czasowym raczej niż w „stawania się”, które, począwszy od *Parmenidesa*, Platon wpro-

wadza do świata idei. Ideą tą operuje już Bergson. Dla niego chwila nie odnosi się jedynie do drugiej chwili, ale w pewien sposób nią *jest*, chociaż nie utożsamia się z nią. Teraźniejszość brzemienią przyszłością jest naprawdę teraźniejszością, która *egzystuje* przyszłością. Nieco ogólnikowa krytyka Bergsona przeprowadzona przez Heideggera w *Sein und Zeit*, wydaje się więc całkowicie nieuzasadniona, nie tylko dlatego, że jedynym cytowanym dziełem Bergsona jest jego łacińska teza „*Quid Aristoteles de loco senserit*” i dlatego, że w sposób absolutnie niewytłumaczalny Heidegger przypisuje francuskiemu filozofowi tezę, według której czas jest przestrzenią – ale i dlatego, że Bergson posiada już, pod pojęciem życia albo trwania, pojęcie egzystencji, które, jak nam się wydaje, jest wzorowane na przechodności myślenia, i które, według nas, stanowi wielki wkład filozofii fenomenologicznej i egzystencjalnej w szerokim sensie terminu do filozofii.

Rozumiemy już zatem otwierające się przed filozofią możliwości objęcia przez analizę egzystencji wszystkich „właściwości” ludzkiego bycia. Wszystko, co należało do ludzkiej konstytucji, wszystkie „istotne” i nawet przypadkowe własności człowieka stają się modalnościami jego egzystowania, sposobami bycia tymi własnościami; analiza przekształca się w badanie intencji, które są przez te własności wypełnione lub nie. Atrybuty „istotne” człowieka i cała jego konkretna „natura” stanowią samo egzystowanie (*l'exister*) człowieka; nie rezultatem czy elementem jego definicji, ale samo dziełem jego bycia.

VI

W planie kategorii nowość filozofii egzystencji ukazuje się nam w odkryciu przechodniego charakteru czasownika „istnieć”, „egzystować”. Nie tylko myśli się coś, istnieje się czymś. Egzystencja jest transcendencją nie na mocy własności, w którą byłaby wyposażona czy przybrana; jej egzystowanie polega na transcendowaniu. Takie użycie czasownika „istnieć” charakteryzuje to wszystko, co w literaturze wiąże się z filozofią egzystencji. Odkrycie możliwości mówienia i myślenia w ten sposób stanowi filozoficzne odkrycie nieskończenie bardziej doniosłe niż nawet analizy, które ta możliwość pozwala przeprowadzać i które różnią się odtąd w zależności od talentu pisarzy. Dlatego wydaje nam się, że Heidegger jest najwięk-

szym myślicielem w filozofii egzystencji, nawet jeśli treść jego analiz można pogłębiać czy modyfikować. Można być w stosunku do niego tym, czym Malebranche lub Spinoza byli w stosunku do Descartes'a. To już nieźle, ale nie jest to miejsce Descartes'a.

Nie chcemy oczywiście powiedzieć, że Heideggerowskie pojęcie egzystencji jest odkryciem gramatycznym czy stylistycznym. Nowy język, który ono wprowadza, niewątpliwie wyraża pewną intuicję bycia i wiąże się metafizycznie z różnicą między czasem a każdą relacją odnoszącą się do nieskończoności. Albo z analogią między strukturą myślenia i strukturą egzystencji.

Ale czy filozofia Heideggera nie leży na antypodach tej koncepcji? Czy jej nowość nie polega właśnie na podporządkowaniu wyznawanej przez idealizm potęgi myślenia warunkom ontologicznym; na pokazaniu, że bycie określa świadomość i że myślenie zderza się w swojej praktyce z przeszkodą wewnętrzną jeszcze radykalniej, niż tego chce realizm, uznający tylko zewnętrzne przeszkody myśli?

Zapewne. Ale w myśleniu jest przechodniość i jest chwytnie nieskończoności. Czasem myślenie teoretyczne, z którym zazwyczaj utożsamiamy myślenie w ogóle, podporządkowuje się u Heideggera czemuś, co nie jest myśleniem teoretycznym. Wydaje się, na pierwszy rzut oka, że myślenie traci w ten sposób swój bezinteresowny charakter, że akcent pada tu na elementy uczuciowe i aktywne, w których ono się pogrąża, i na napięcie, które jest jakby pochodną uczuciowości i aktywności. To napięcie zwykle po prostu utożsamia się z egzystencją i wyobraża się sobie, że filozofia egzystencji sprowadza się do uwypuklenia konkretnego, mozolnego i zatroskanego charakteru naszego życia. Bierze się pod uwagę patetyczny, poruszający charakter troski czy trwogi raczej niż oryginalność kategorii bycia, którą posługuje się ta nowa filozofia. I oczywiście to wszystko sprawia, że egzystencjalizm jest w modzie i odpowiada dzisiejszym gustom.

Naprawdę niewzruszoność teoretycznej myśli wynika z jej związku z nieskończonością. Teoretyczne myślenie jest niewzruszone nie dlatego, że nie jest działaniem, ale dlatego, że oderwało się od swojej kondycji i znalazło się, jeśli tak można powiedzieć, za samym sobą. W tym sensie myślenie skończoności jest już myśleniem nieskończoności. Descartes ma rację. Każde uświadomienie jest określeniem, to znaczy apercpepcją nieskończoności. Właściwością filozofii egzystencji nie jest *myślenie* skończoności bez odnoszenia się do nieskończoności – co byłoby niemożliwe; ale ustalenie takiej relacji ludzkiego

życia ze skończonością, która właśnie nie jest myśleniem. Relacji, która nie jest stosunkiem między skończonością a nieskończonością, ale samym wydarzeniem się końca – umieraniem. Tą relacją ze skończonością, która nie jest myśleniem – jest egzystencja. Stąd w całej filozofii egzystencjalnej i już w fenomenologii Husserla refleksja nie polega na rozważaniu definicji ludzkich faktów, ani na ustalaniu stosunku między tymi faktami w związku z tą definicją, ale na analizie intencji, która te fakty ożywia. Fakt nie jest już oznaką, ani symptomem jakiegoś ontologicznego procesu, ani weryfikacją kosmicznego, uniwersalnego prawa – jest on samym tym procesem, jest tym wydarzeniem.

Stąd wreszcie ten szczególny sposób analizowania pojęć, wprowadzający do analizy same te pojęcia. Na przykład egzystować to rozumieć egzystencję. Stąd sposób określania pojęcia przez samą niemożliwość jego definicji. Te zabiegi wyrażają tylko odnoszenie się każdego pojęcia do skończonej egzystencji. Ale odnoszenie się, które nie może być intelektualne, które polega na spełnianiu myśli; tak jak śmierć nie jest ideą końca, ale faktem kończenia się. Chodzi więc o skończoność, która nie jest ilościowa, co zakładałoby nieskończoność, ale w pewien sposób jakościowa, nie dana, lecz spełniana przez wydarzenie się końca; „intencja końca”, która nie jest ideą, ale egzystencją.

Należy zwrócić uwagę, do jakiego stopnia ten sposób odrywania relacji z egzystencją od pretendowania do zajęcia istotnego miejsca w absolicie został już wskazany przez Kanta, do którego filozofia egzystencji zwraca się nieprzypadkowo. Intelpekt oddzielony od rozumu jest pierwszą intuicją dotyczącą myślenia, które nie odnosi się do nieskończoności; a pojęcie rozumu praktycznego i prawd tylko praktycznych zapowiada już pojęcie prawd egzystencjalnych, prawdy dokonującej się, różnej od prawdy teoretycznej. Co prawda Kantowska moralność prowadzi do rzeczywistości nieskończonej i tym samym nie ustanawia egzystencji na nicości – niemniej jednak stałe rozróżnianie prawd tylko praktycznych i prawd teoretycznych – przy czym te pierwsze wcale nie wywodzą się z myślenia „mniejszego” niż te drugie – przynosi już takie pojęcie myślenia, które nie ma struktury myślenia Kartezjańskiego.

Zapożyczające od myślenia swą przechodniość, ale odrzucające jego roszczenie do nieskończoności – takie wydaje się nam egzystencjalne pojęcie egzystencji. Jakie jest metafizyczne znaczenie tej rewolucji w krainie kategorii? Egzystencja pozbawiona wszelkiej

możliwości umieszczenia się poza sobą dzięki myśleniu, pozbawiona jakiegokolwiek relacji ze swoją podstawą, jakiegokolwiek idealistycznego substytutu idei stworzenia, nie istnieje również jako materia czy rzecz, nie spoczywa spokojnie w swej teraźniejszości. Jest możliwością. Lecz to, że egzystencja jest możliwością, byłoby zrozumiałe w byciu, które dzięki myśleniu mieści się już w doskonałości i nieskończoności. Jaki sens może mieć pojęcie możliwości (*du pouvoir*), jeśli się je oddziela od pojęcia myśli? Jak egzystować może znaczyć móc, skoro egzystować to nie móc się umieścić za egzystowaniem? Niezdolna zwrócić się ku absolutowi, niezdolna do wykonania aktu, dzięki któremu wznosiła się do swego warunku, to znaczy który w zasadzie stanowił ekwiwalent ruchu ku przeszłości i poza tę przeszłość – (a to co absolutne w samej swej ponadczasowości znaczy „już” – odsyła do jakiegoś miejsca usytuowanego za przeszłością, cofa się ku zasadzie), który był z istoty reminiscencją dotyczącą „głębokiego kiedyś, nigdy dość dawnego”, egzystencja jest ruchem ku przyszłości. I ten ruch ku przyszłości, który zachowa przechodność myślenia, będzie negacją myślenia w tej mierze, w jakiej właśnie sama ta przyszłość będzie negacją tego co absolutne będzie niebytem, będzie nicością. *Możliwość, która nie jest myślą – to śmierć.* Możliwość bytu skończonego – to możliwość śmierci. Bez przechodności ku śmierci filozofia egzystencji stawałaby się nieuchronnie filozofią myślenia. „Coś”, co jest punktem dojścia jego transcendowania się, może uobecnić się tylko na nieskończonym tle, od którego się odcina, jak wiadomo od czasu Descartes’a. Przyszłość byłaby tylko aktualizacją pewnej potencji, podtrzymywana, jak u Arystotelesa, przez preegzystującą aktualność aktu. Czyli przyszłość byłaby przeszła. Nawet Bergsonowskie pojęcie nowości i nieprzewidywalności nie wystarczyłoby do tego, by ją przed tym uchronić. Filozofia Bergsonowska, w której pojęcie egzystencji jest już przeczuwane, zakłada jeszcze ramy Kartezjańskie. Dąży ona jeszcze do zastąpienia myślenia oddzielnego od bytu myśleniem, które się z nim utożsamia, do zastąpienia myślenia, które w bycie skończonym jest tylko myślą o bycie nieskończonym, przez myślenie, które pozwala pokryć się z tym bytem. Heidegger natomiast rozwija do końca Kantowską tezę, która ustanawiała myślenie na nieodwracalnej skończoności egzystencji.

Pozostaje to w radykalnej opozycji do Platona, zwłaszcza do *Fedona*. Filozofia w *Fedonie* jest zwycięstwem myślenia nad śmiercią; a jeszcze lepiej, jest to koncepcja śmierci jako warunku myślenia.

Zakłada ona, że człowiek może umrzeć dla swego ciała; że coś może w nim umrzeć i człowiek może oderwać się od swej kondycji. Człowiekowi dostępna jest zasada wyższa od człowieka i dlatego śmierć nie jest samobójstwem, nie jest możliwością człowieka. To, co na początku *Fedona* wydaje się przedstawionym w formie mitycznej potępieniem samobójstwa, jest jego niemożliwością – jeżeli samobójstwo oznacza sforsowanie wrót nicości. Zasady zachowują swą władzę nad myśleniem – w gruncie rzeczy myśl nie może oderwać się od kontemplacji idei, to znaczy od bytu. Zadać sobie śmierć, to nadal brać na siebie wszystkie obowiązki egzystencji, wystawiać się na niebezpieczeństwa nieprzygotowanego życia po życiu (*une survie*) i dlatego filozofia jest posłuszeństwem wobec najwyższej instancji, władzy Idei. Śmierć pasywna jest prawdziwą i dobrą śmiercią. Prawdziwa śmierć nie jest dla Platona nicością. Śmierć jest przeciwieństwem życia, a nie czymś sprzecznym z życiem. Jest ona wciąż byciem. Przyszłość śmierci jest już momentem cyklicznego ruchu, to znaczy, w pewnym sensie, przeszłością. Transcendencja ku nicości jest fundamentalną charakterystyką filozofii egzystencji. To dzięki niej istnienie swoim bólem, istnienie swoim głodem albo istnienie swoją radością nie znaczy ani myślenia swego bólu, swego głodu czy swej radości, ani ich uświadamiania sobie, ani utożsamiania się z nimi, ale transcendowanie się w nich, to znaczy umieranie w nich i wreszcie możliwość władania nimi, a raczej w nich i przez nie. Myśleniu, które odrywa się od skończonego bytu postrzegając swój warunek, przeciwstawia się egzystencja, która odrywa się od swojej skończoności, urzeczywistniając ją w śmierci. To dlatego Heideggerowskie sformułowanie „śmierć jest możliwością niemożliwości” jest cudownie ściśle i nie powinno się go mylić z twierdzeniem, że śmierć jest niemożliwością możliwości. Pierwsze uznaje, że nicość jest warunkiem możliwości człowieka, drugie, po prostu, że niszczy ona ludzką wolność.

Tak więc ontologizm filozofii egzystencji zachowuje w egzystencji przeciwstawionej myśleniu funkcję możliwości, która charakteryzuje myślenie. Dlatego rozumienie jest tym, co Heidegger odkrywa w głębi wszystkich struktur ludzkiego bycia. Te ontyczne struktury – struktury bytu – ukazują się jako ontologiczne, jako fakty rozumienia bycia. Rozumienie jest składową bycia nie dlatego, że zderza się z oporem przedmiotu, ani nawet – co sprowadza się do tego samego – dlatego, że myślenie wspiera się na rzeczy, którą myśli – lecz dlatego, że egzystencjalny element myślenia znajduje się na tym samym po-

ziomie co myślenie w jego skończoności. Egzystencja, bezsilna wobec początku, spełnia się w rozumieniu śmierci. Podstawa ontologiczna „myślenia-rozumienia” nie znajduje się w idei tego co nieskończone, ale w skończoności, która nie jest już ideą i nie jest, prawdę mówiąc, fundamentem, ale naznacza wszystkie kroki filozofii. Powiedzieliśmy to wyżej, omawiając ideę warunkowania u Heideggera i ideę opisu u Husserla. Możliwa siła egzystencji nie polega na przewycięzeniu jej bezsilności wobec początku, przez cofanie się w akcie przypomnienia poza ten początek, ale na posiadaniu możliwości w łonie tego co skończone, na możliwościach skończonych. U Heideggera ekstaza przyszłości ma przewagę nad dwoma innymi. I ta ekstaza jest ekstazą skończonego bycia – Heidegger stwierdza jej wyższość, równocześnie kładąc nacisk na fakt, że mimo to trzy ekstazy są tak samo źródłowe, to znaczy, że ekstaza przyszłości nie przewycięża skończonego charakteru *Geworfenheit*, ale pozwala tylko wziąć go na siebie dzięki możliwości śmierci.

VII

W studium tym nie chodzi o uzasadnienie, ani o obronę przed krytykami stanowiska filozofii egzystencji; usiłowaliśmy tylko z niej wydobyć jej podstawowe dążenie. Istnieje jednak zarzut wysuwany pod jej adresem, pod różnymi postaciami, przy którym chcielibyśmy się na koniec zatrzymać.

Jeśli pojęcie egzystencji zastępuje dawne pojęcie myślenia – takie, jakie począwszy od Platona dominuje w filozofii i które polega na sytuowaniu bytu skończonego względem nieskończonego albo względem tego co doskonale – to czy filozofia egzystencji nie zaprzecza sobie samej w tej mierze, w jakiej jest filozofią, to znaczy dyskursem na temat egzystencji? Czy nie odrywa się, przynajmniej przez ten dyskurs, od tego istnienia, wkraczając do tego, co absolutne? Gdyby tak było, to powracalibyśmy do sytuacji krytykowanej w I tomie *Badań logicznych* Husserla. Jesteśmy zmuszeni właśnie do przywołania argumentów z tej książki, kiedy zarzucamy filozofii egzystencji sprzeczność polegającą na absolutnym odrzuceniu tego co absolutne albo, jak to czyni p. Koyré w swym artykule zamieszczonym w przeglądzie „Critique” (1 i 2), kiedy zarzucamy Heideggerowi dążenie

do odkrycia tej prawdy, że trzeba porzucić nadzieję na prawdę, bo zawsze już jest ona pomieszana z kłamstwem.

Myślmy, że filozofia egzystencji mogłaby najpierw odrzec, iż ta sprzeczność nie jest tożsama z taką, która pozbawia wartości myślenie skierowane na przedmiot. Nie powstaje tu ona z dwóch aktów myślenia skierowanych na dany przedmiot, lecz przeciwstawia myślenie refleksji nad tym myśleniem. Wycofanie refleksji nie jest w filozofii egzystencjalnej po prostu aktem teoretycznym, lecz samo pozostaje przykute do egzystencji jako wydarzenie czasowe, a zatem stanowi nowy etap troski, która może w ten sposób zakwestionować siebie i przyjąć swą porażkę, a koniec końcem swoją śmierć. Sprzeczność staje się zatem znakiem ludzkiej skończoności. Filozofia – dyskurs egzystencji, który nie posiada już miejsca w absolicie, który nie jest już myśleniem w sensie Kartezjańskim – rozwija się jak spirala, która na próżno usiłuje ogarnąć samą siebie i nie może się domknąć. W rzeczywistości filozofia egzystencji nie zna refleksji, która sytuowałaby ją w absolicie, a refleksja jest dla niej jeszcze jednym krokiem, który stawia ona jako egzystencja, to znaczy, że sam ten ruch odchylenia czy wycofania zachowuje sens czasowy. Heidegger nie mówi zresztą o refleksji. Filozofia jest dla niego jawnym (*explicite*) sposobem transcendowania, bazującym na ukrytej (*implicite*) transcendencji prefilozofii czy preontologii, jaką jest sama egzystencja, i dlatego powiązania jawnej filozofii z egzystencją czy z upadkiem w codzienność, jako możliwość, nie zostają nigdy zerwane, a samoujawnianie – przechodzenie od niejawności do jawności – zachowuje egzystencjalne, to znaczy czasowe znaczenie; nie jest to skok w absolut, nie jest to powrót do myślenia w nakreślonym powyżej sensie.

Wydaje nam się, że filozofia pragnąca wydobyć się z egzystencji nie powinna powracać do myśli będącej przypomnieniem ani do egzystencji związanej z nieskończonością przez myśl. W ten sposób nie bralibyśmy bowiem pod uwagę bezsilności myślenia wobec egzystencji, nieskuteczności rozumu wobec duszy, porażki *Fedona*, który chciał odnieść triumf nad lękiem przed śmiercią.

Śmierć, która dla Heideggera jest tym absolutnie nowym pojęciem, koniec końcem sprzecznym z myśleniem albo z logosem *przyszłości* – pozostaje myślana w tej mierze, w jakiej jest rozumieniem, to znaczy możliwością. To ostatecznie w terminach rozumienia – jego porażek i jego sukcesów – Heidegger opisuje egzystencję. Relacja egzystującego bytu z byciem jest dla niego ontologią – rozumieniem

bycia. W ten sposób jedna się on z filozofią klasyczną. I idealizm i realizm są wciąż ontologiami. Uczestniczyć w byciu to myśleć je albo je rozumieć. Idealizm jest całkowitym rozumieniem. Dla realizmu być to nie poddawać się rozumieniu. Tego negatywnego sensu nie uzupełnia jednak żadne pozytywne znaczenie. Byt realisty uzyskuje głębię i swoją wagę jedynie przez stosunek do poznania.

Lecz czy związek człowieka z byciem jest tylko ontologią? Rozumieniem albo rozumieniem nierozzerwalnie zmieszonym z nierozumieniem, panowaniem bycia nad nami w samym łonie naszego panowania nad byciem? Innymi słowy, czy egzystencja spełnia się w terminach panowania? Czy relacja, którą zawiera na przykład idea stworzenia, zostaje wyczerpana przez ideę przyczyny, jak myślano w filozofii średniowiecznej, zdominowanej jeszcze przez kosmologiczne zainteresowania starożytności – albo przez ideę niepojmowalnego początku, który pozbawia człowieka panowania nad światem i samym sobą? Czy człowiek jako stworzenie albo jako byt posiadający pleć nie utrzymuje z byciem jakiegoś innego stosunku niż stosunek władzy nad nim albo zniewolenia przez nie, aktywności albo bierności?

Nowe komentarze

Uwagi o „technice” fenomenologicznej¹

Filozofia nie stała się nauką ścisłą, o jaką zabiegała pewna ekipa badaczy, nie prowadzi do rozstrzygających rezultatów. Bardzo możliwe, że filozofia odrzuca taki sposób życia duchowego. Lecz niektóre nadzieje Husserla zostały urzeczywistnione. *Fenomenologia jednoczy filozofów*, chociaż nie w taki sposób, w jaki kantyzm jednoczył kantystów albo spinozizm spinozystów. Fenomenologowie nie przywiązują się do tez, wypowiedzianych formalnie przez Husserla, nie poświęcają się wyłącznie egzegezie czy historii jego pism. Zbliży ich sposób postępowania. Są zgodni co do tego, aby raczej podchodzić w pewien sposób do pytań niż przystawać na pewną liczbę ustalonych twierdzeń.

Przedstawianie Husserlowskiej fenomenologii jako metody byłoby zapewne rozwodzeniem się nad banałem. Nasz zamysł nie jest całkiem taki; chcemy po prostu zwrócić uwagę na kilka prawie technicznych zabiegów stosowanych niemal spontanicznie przez tych, którzy zostali chociażby częściowo uformowani przez Husserlowskie dzieło. Fenomenologia jest metodą w wybitnym sensie, ponieważ jest z istoty otwarta. Można ją praktykować w najróżniejszych dziedzinach, trochę tak, jak metodę fizyki matematycznej po Galileuszu i Descarcie, jak dialektykę po Heglu, a zwłaszcza Marksie, czy psychoanalizę po Freudzie. Można uprawiać fenomenologię nauk, kantyzmu, socjalizmu, podobnie jak fenomenologię samej fenomenologii. Sposób, w jaki była praktykowana od czasu *Badań logicznych*, które jej „dowodziły w marszu”, styl, który obierała, zwroty i nawroty, które narzucała myśleniu, nie zawsze zgadzają się jednak z tym, co Husserl

¹ Pierwotnie opublikowane w zbiorze: *Husserl, Cahiers de Royaumont, Philosophie*, No III, Editions de Minuit, 1959.

ściśle rozumie przez metodę. Nie wydaje się, aby w tym punkcie jego dzieło oddziaływało przez wypełniające je rozważania metodologiczne. Zresztą przeważnie wyrażały już one poglądy, były raczej odpowiedziami na problemy niż regułami sztuki zajmowania się nimi.

Nie chcemy przez to powiedzieć, że tezy te nie są istotne dla uprawiania metody. Ale teorie intuicji, idei, redukcji, intersubiektywności ukonstytuowanej i konstytuującej – bez których, według Husserla, analiza fenomenologiczna nie wzniosłaby się do godności filozoficznej – są tak naprawdę raczej elementami systemu niż drogą wiodącą do jego odkrycia. Dla metody mają taką wartość, jaką ma dla niej każde poznanie bytu. Gdy się je bierze za reguły metody, okazują się zbyt formalne.

Redukcja fenomenologiczna otwierałaby, za naiwnym widzeniem rzeczy, pole radykalnego doświadczenia – pozwalając ukazać się rzeczywistości w jej ostatecznej strukturze. Wystarczyłoby zatem przyjąć ją w takiej postaci, w jakiej się ukazuje. Zresztą filozofowie nie poszukiwali i nie obiecywali nigdy niczego innego niż wreszcie prawdziwej rzeczywistości, ukrytej za pospolitym i oderwanym doświadczeniem. To pole transcendentálnych faktów, które miałyby się otwierać wraz z widzeniem istot albo fenomenologiczną redukcją, wymaga pewnego sposobu traktowania pozwalającego ująć to pole w określony sposób. Dzieło Husserla dostarcza raczej prototypu tego sposobu niż technologii.

Chcielibyśmy z całą skromnością – mimo bogactwa analiz i głębi ujęć, jakie przyniosły po wojnie wybitne dzieła z zakresu fenomenologii we Francji, w Niemczech i gdzie indziej – wspomnieć o kilku z tych elementarnych ruchów myśli, które pochodzą z Husserlowskiego sposobu postępowania. Nie chodzi więc o wydawanie sądu o systemach poprzez ukazywanie ich faktury, a tym bardziej nie o stosowanie technicznej miary do oceny systemu Husserla, jaki ukazuje się w dziełach opublikowanych za jego życia i podlega ewolucji, o którym świadczy dzieło pośmiertne. Podobne postępowanie historyka, który próbuje być sprytniejszy od omawianego przez siebie autora, jest próżne i niegodne. Chciałbym po prostu odnotować szereg gestów, określających fizjonomię myśliciela dla obserwatora z zewnątrz i pokazać, że wiele spośród nich łączy rodzinne podobieństwo.

Nasze refleksje, pozbawione ducha systemu, dotyczą pojęć opisu, intencjonalności, zmysłowości i subiektywności. Niech mi czytelnik wybaczy nieuporządkowany charakter tych refleksji.

1) W fenomenologii już się nie dedukuje w matematycznym lub logicznym sensie tego terminu. Zresztą fakty odsłaniane przez fenomenologiczną redukcję nie są po to, by sugerować albo potwierdzać hipotezy. Ani dedukcja, ani indukcja. Fakty świadomości nie prowadzą do żadnej zasady, która je wyjaśnia. Spójniki „dlatego, że”, które pojawiają się w tekstach, poprzestają na ustalaniu prymatu jednego faktu w stosunku do innego; nie wznoszą się nigdy ponad fenomen. „Dlatego, że” synteza spostrzeżenia zmysłowego nie kończy się nigdy, istnienie świata zewnętrznego jest względne i niepewne. Ale względność i niepewność świata zewnętrznego oznacza tylko niedokończony charakter syntezy spostrzeżenia zmysłowego. Abstrakcyjne pojęcia, które wyrażają terminy „względność” i „niepewność”, nie *oddzielają* się od fenomenów i od sposobu ich ukazywania się, który te terminy streszczają. Bez tych fenomenów terminy te stają się abstrakcyjne i dwuznaczne.

Ideał absolutnego istnienia, w stosunku do którego istnienie świata okazuje się względne, jest z kolei zapożyczony z opisu „wypełniania” intencji „oznaczającej” przez intuicję. Konkluzja nie prowadzi, jak w scholastycznych czy Kartezjańskich dowodach, do prawdy wyższej od sugerujących ją faktów. Nie prowadzi nawet do intuicji w znaczeniu Bergsonowskim, która wykracza poza opis ku prawdzie wyrażanej formułą „wszystko dzieje się tak, jakby”.

Doświadczenie faktów świadomości jest początkiem wszystkich pojęć, które można prawomocnie stosować. Opis – i w tym jego wyjątkowe roszczenie, poprzez które domaga się on swojej filozoficznej godności – nie odnosi się do żadnego pojęcia, które byłoby najpierw *oddzielone* i rzekomo konieczne do opisu. I tak u Descartes’a opis *cogito* – w jego wątpliwej niedoskonałości – uznaje koniec końców swoje odniesienie do idei nieskończoności i doskonałości: dana najpierw idea czegoś doskonałego czyni możliwym opis skończoności. Opis fenomenologiczny poszukuje znaczenia tego co skończone w samym tym skończonym. Stąd szczególnie styl opisu. Za każdym razem, kiedy filozof typu klasycznego kładzie nacisk na niedoskonałość jakiegoś fenomenu poznawczego, fenomenologia nie zadowala się negacją, zawartą w tej niedoskonałości, ale przedstawia tę negację jako konstytutywną dla fenomenu. Jeśli uczucie stanowi niejasny fakt życia psychicznego, opis fenomenologiczny weźmie tę niejasność za pozytywną charakterystykę uczucia – nie będzie o niej myślał jako o tylko umniejszonej jasności. Jeśli przypomnienie jest zawsze mo-

dyfikowane przez teraźniejszość, w której powraca, fenomenologia nie będzie mówić o przypomnieniu fałszywym, ale z zafałszowania tego uczyni istotową naturę przypomnienia. Przypomnienie dokładne w sobie i niezależne od modyfikującej je teraźniejszości – jest *abstrakcją*, źródłem dwuznaczności. Prawomocne pojęcie przypomnienia musi być zaczerpnięte z konkretnej sytuacji przeżywanej pamięci. Nawet dla Boga przypomnienie ma tę strukturę, która wyłania się z opisu. „Nawet dla Boga”, formuła godna uwagi. Nie potrzebujemy idei Boga – nieskończonego i doskonałego – aby uświadomić sobie skończony charakter fenomenów; istota fenomenu taka, jaka przejawia się na poziomie tego co skończone, jest jego istotą w sobie. Nawet dla Boga całe bycie przedmiotu jest w jego prawdzie, jak powiedzieliśmy dzisiaj.

To przekształcenie w „pozytywność” i w „istotową strukturę” tego, co stanowiło porażkę, brak czy empiryczną przypadkowość dla filozofii mierzącej to co dane wzniosłością ideału (a co już Kant ujawnił jako transcendentálne złudzenie), nadaje tym opisom zdecydowanie dialektyczny charakter. To, co wydawało się zrazu porażką – niedokończoność serii aspektów rzeczy – jest sposobem dokonywania się rzeczy; to, co zniekształca wspomnienie, stanowi właśnie *sui generis* wierność wspomnienia. Wkrótce wątpliwości, które przenikały i burzyły Kierkegaardiańską wiarę, uwiarygodnią tę wiarę; Bóg, który się ukrywa, będzie właśnie Bogiem, który się objawia w swojej skrytości. Sprzeczna dwuznaczność pojęć (którą trzeba odróżnić od dwuznaczności słów) ukonstytuuje ich istotę. Możliwe staną się – nieodparcie piękne – filozofie dwuznaczności. Bezpośredni związek między pojęciami będzie oznaką zapomnienia i abstrakcji, nieautentyczności. Będzie się postępować ze skrajną ostrożnością. Szczęśliwe potknięcia! – zanoszą one najbliżej celu myśl, która chce zwłaszcza siebie uchwycić, a nie siebie przekroczyć – gdyż każde przekroczenie pochodzi dla niej najczęściej z braku namysłu, z uprzedzeń i opinii, z niefilozofii.

Ta niezależność skończoności względem nieskończoności stanowi znak filozofii postkantowskiej.

Każdy przedkantowski idealizm obejmował istotną rolę rozumu, który pozwalał wnieść się ponad doświadczenie i je osądzić; albo inaczej, był to zawsze idealizm z ideą nieskończoności. Fenomenologia jest paradoksem idealizmu bez rozumu. Dla Husserla rozum nie oznacza sposobu wznoszenia się od razu ponad to co dane, ale jest równoznaczny z doświadczeniem, z uprzywilejowaną chwilą

uobecniania się jego przedmiotu „leibhaft”, „we własnej osobie”, jeśli tak można powiedzieć.

2) Fenomenologia jest destrukcją przedstawienia i przedmiotu teoretycznego. Krytykuje kontemplację przedmiotu (którą wydawała się przecież obiecywać) jako abstrakcję, jako częściowe widzenie bytu, jako *zapomnienie o jego prawdzie*, jak można by powiedzieć w terminach nowoczesnych. *Namierzać przedmiot, przedstawiać go sobie, to już zapominać o byciu jego prawdy.*

Uprawiać fenomenologię to odrzucać, jako naiwne, bezpośrednie widzenie przedmiotu. Husserlowska fenomenologia, która w dziedzinach nauk ejdetycznych znajduje nić przewodnią analizy intencjonalnej (co często oskarżano o logicyzm albo obiektywizm), wychodzi więc od przedmiotu, ale widzi w nim najwyżżej położony punkt strumienia, który go konstytuuje. Wychodzi od skrajnej granicy abstrakcji, którą w naiwnym realizmie (naiwnym właśnie z tego powodu) bierze się za sam byt.

Stanowisko to pojawia się bardzo wcześnie, począwszy od drugiego tomu *Badań logicznych*. Oczywiście jest wypowiedzane w języku bardzo różnym od naszego i o wiele mniej podniosłym. Ale nasz język tylko uwypukla promieniowanie Husserlowskiej fenomenologii, które w całości wywodzi się z *Badań logicznych*.

Przejsć do rzeczy samych znaczy przede wszystkim: nie poprzestawać na słowach, które namierzają tylko rzeczy nieobecne. Tę ułomność ujmowania *znakowego* Husserl rozpoznaje w dwuznaczności, która wślizguje się nieuchronnie do werbalnego myślenia. Dwuznaczność, ułomność pozornie mało ważna, której, wydaje się, można zapobiec dzięki odrobinie jasności w myśleniu, rychło okazuje się nieuchronna albo z istoty przynależna do myśli, która poprzestaje na słowach. Dwuznaczność – dziecko pustki albo rozrzedzonej atmosfery abstrakcji. Ale odwołanie się do myślenia intuicyjnego – do *Einfüllung* przeciwstawionej myśleniu znakowemu – nie kładzie kresu dwuznacznościom, które zagrażają *każdemu widzeniu nakierowanemu na przedmiot*. Powrót do aktów, w których odsłania się ta intuicyjna obecność przedmiotów, jest konieczny dla położenia kresu dwuznaczności – to znaczy abstrakcji i cząstkowemu charakterowi relacji z przedmiotem. *Powrót do aktów, w których odsłania się intuicyjna obecność rzeczy, jest prawdziwym powrotem do rzeczy*. Z pewnością na tym polega wielki szok, wywołany przez *Badania logiczne* – właśnie dlatego, że pierwszy tom tego dzieła – *Prolegomena*

– i to wszystko, co w *Badaniach II i III* mówi się w obronie przedmiotu i jego istoty, nie pozwala nadać temu odwołaniu się do aktów świadomości znaczenia psychologicznego. Począwszy od *Badań logicznych* ujawnia się więc to, co, jak nam się wydaje, rządzi sposobem postępowania fenomenologów: *dostęp do przedmiotu wchodzi w skład bycia przedmiotu*.

Mniejsza o to, że akty, w których przedmiot ukaże się tylko jako zwykły transcendujący biegun, są przez Husserla opisywane wciąż jako akty teoretyczne. Tym, co naznaczy wszystkie analizy, jest ten regresywny ruch przedmiotu ku konkretnej pełni jego konstytucji, w której główną rolę odegra zmysłowość.

Jest oczywiste, że Kant jako pierwszy działał w ten sposób, odformalizowując abstrakcyjną ideę równoczesności (wiąząc ją z ideą wzajemnego oddziaływania) albo ideę następstwa (podporządkowując ją przyczynowości fizycznej). Jedna idea przywołuje drugą, której analitycznie w sobie nie zawiera. Ale Husserłowska konstytucja nie odegra, cokolwiek by o tym mówiono, takiej roli, jaką odgrywa u Kanta i którą przywołuje wspólny termin. Konstytucja przedmiotu u fenomenologów nie ma na celu *uprawomocnienia zastosowania pojęć czy kategorii*, albo, jak to nazywa Kant, ich dedukcji. Husserłowska konstytucja jest rekonstytucją konkretnego bycia przedmiotu, powrotem do wszystkiego, co zostało zapomniane w postawie nakierowanej na przedmiot, która nie jest myśleniem, ale techniką. I to powracające w *Krisis* rozróżnienie między myślą a techniką zostało przez Husserla wypracowane bardzo wcześnie. Już według *Prolegomenów*² uczyony nie musi całkowicie rozumieć tego, co robi. *Operuje* on na swym przedmiocie. Myślenie teoretyczne jest w tym sensie techniczne. Odkrywając przedmiot, nie zna ono dróg, które do niego doprowadziły i które konstytuują ontologiczne miejsce tego przedmiotu, bez którego jest tylko abstrakcją. Fenomenologiczny sposób postępowania polega na ponownym odnalezieniu tych dróg dojścia – wszystkich oczywistości, które zostały przebyte i zapomniane. Są miarą ciężaru ontologicznego przedmiotu, który wydaje się poza nie wykraczać.

Bycie określonego bytu (*d'une entité*) jest dramatem, który – poprzez przypomnienia i zapomnienia, konstrukcje i rozpad, upadki i wzloty – doprowadził do abstrakcji, do przedmiotowego bytu, który

² I tom *Badań logicznych* nosi podtytuł *Prolegomena do czystej logiki*, zob. s. 19–20, op. cit.

wydaje się zewnętrzny wobec tego dramatu. W następnym i pohusserlowskim stadium fenomenologii wprowadzi się do tego dramatu zdarzenia jeszcze bardziej patetyczne i ostatecznie całą europejską historię. Przedmiot naszego życia teoretycznego jest tylko fragmentem świata, który się za nim skrywa. Dramat musi zostać ponownie odkryty przez fenomenologów, ponieważ określa on sens tego abstrakcyjnego przedmiotu, ponieważ jest jego prawdą.

W tym zresztą punkcie postępowanie Husserlowskiej fenomenologii przypomina pewne rozróżnienia fenomenologii Heglowskiej: myślenie abstrakcyjne jest myśleniem, które dotyczy w-sobie intelektu. Trzeba je odnieść do absolutu i do konkretnego – do Rozumu. Lecz być może, przeciwnie, to Kantowskie rozróżnienie między pojęciem intelektu a ideą rozumu – ta ostatnia jest oddzielona od tego co zmysłowe, ale właśnie dlatego podlega koniecznej iluzji – przygotowało fenomenologiczne pojęcie myślenia, które pozostaje abstrakcyjne mimo swych pewności?

3) Odsłonięcie w abstrakcyjnym przedmiocie jego sposobów ukazania się zakłada, z jednej strony, istotową odpowiedniość między przedmiotami a subiektywnymi aktami, koniecznymi do ich ukazania się. O tym powiemy teraz. Z drugiej strony fenomenologia charakteryzuje się ważną, ale oryginalną rolą, jaką w dziele prawdy przypisuje zmysłowości. Przejdziemy do tego za chwilę. Badane przez fenomenologów pojęcia nie są już istnościami, do których prowadziłyby liczne w zasadzie drogi. Sposób, w jaki pojęcie lub byt jest dostępny – czyli ruchy umysłu, za pomocą których je pojmujemy – nie są tylko ściśle ustalone dla każdego pojęcia (w imię jakiegoś arbitralnego, choć spójnego prawodawstwa). Ruchy te, których trzeba dokonać, aby pojęcie mogło ukazać się umysłowi – są *jakby fundamentalnym, ontologicznym wydarzeniem się samego tego pojęcia*. Rola, jaką u Hegla odgrywa dana sytuacja historyczna, poza którą takiej czy innej idei nie da się nawet pomyśleć – tę rolę u Husserla odgrywa, całkiem tak samo konieczna i tak samo niezastąpiona, konfiguracja subiektywnych kroków. Ukochana istota, narzędzie czy dzieło sztuki istnieją i są „substancjami”, każde na swój sposób. I ten sposób jest nieodłączny od „intencji”, które go właśnie szkicują.

Od czasu *Badań logicznych* odsłanianie bytów – w tym przypadku bytów logicznych – konstytuuje samo bycie tych istności. Bycie bytów jest w ich prawdzie: *istota bytów jest w prawdzie albo w odsłonięciu ich istoty*.

Toteż fenomenologia jako odsłanianie bytów jest metodą odsłaniania ich odsłaniania. Fenomenologia jest nie tylko pozwalaniem fenomenom na ukazanie się takimi, jakimi się ukazują; to ukazywanie się, ta fenomenologia, jest istotnym wydarzeniem bycia.

Ponieważ bycie przedmiotów jest ich odsłanianiem się, w fenomenologii zmienia się sama natura problemów. Nie będzie już mowy o dowodach na istnienie. *Jesteśmy od razu w byciu, stanowimy część jego gry*, jesteśmy partnerami odsłaniania się. Pozostaje tylko opisać te sposoby odsłaniania się, które są sposobami istnienia. Już ontologia w Heideggerowskim znaczeniu zastępuje metafizykę. Odsłanianie się jest w istocie głównym wydarzeniem bycia. Prawda jest samą istotą bycia, powiedzielibyśmy dzisiaj. Problemy dotyczące rzeczywistości polegają na opisanu sposobu, w jaki uzyskuje ona znaczenie, które ją rozjaśnia lub ujawnia, albo sposobu, w jaki to znaczenie jest jej udzielane.

Fakt, że bycie jest odsłanianiem się – że istota bycia jest jego prawdą – wyraża się przez pojęcie intencjonalności. Intencjonalność nie polega na stwierdzeniu współzależności między podmiotem a przedmiotem. Twierdząc, że intencjonalność stanowi główny temat fenomenologii, nie ujmujemy nawet współzależności między podmiotem a przedmiotem jako rodzaju intencjonalności. Przedstawianie sobie przedmiotu przez skierowanego na przedmiot obserwatora dokonuje się za cenę licznych zaniechań i zapomnień. Jest ono abstrakcyjne w znaczeniu heglowskim. Ponieważ bycie polega na odsłanianiu się, rozgrywa się ono jako intencjonalność. Natomiast przedmiot jest właśnie sposobem, w jaki bycie, które się ujawnia, pozwala zapomnieć o historii swoich oczywistości. Przedmiot, odpowiednik rozważań teoretycznych, tworzy iluzję, którą sam znaczy. Oto dlaczego u Husserla fenomenologia wychodzi od przedmiotu i od Przyrody, kwintesencji obiektywności, i schodzi do ich intencjonalnych implikacji.

4) Charakterystyczne postępowanie fenomenologii polega na pozostawieniu zmysłowości podstawowego miejsca w konstytucji. Nawet stwierdzając idealność pojęć i stosunków syntaktycznych, Husserl opiera ją na tym co zmysłowe. Znamy sławny tekst: „Idea czystego intelektu (*reinen Intellekts*) interpretowana jako „władza” czystego myślenia (akcji kategoryalnej) i całkowicie oderwana od wszelkiej „władzy zmysłowości”, mogła zostać wykoncypowana tylko przed elementarną analizą poznania co do jego oczywistego i nieusuwalnego zasobu”³.

³ *Badania logiczne*, t. II/1, s. 219.

Zmysłowości nie uważa się za zwykłą surową materię, do której stosuje się myślowa spontaniczność, bądź by ją informować, bądź aby przez abstrakcję wydobyć z niej relację. Zmysłowość nie oznacza receptywnej części obiektywizującej spontaniczności. Nie ukazuje się jako bełkoczące myślenie, skazane na błąd i iluzję, ani jako punkt odbicia dla racjonalnego poznania. To co zmysłowe nie jest *Aufgabe* w neokantowskim sensie, ani niejasną myślą w znaczeniu Leibniza. Nowy sposób traktowania zmysłowości polega na nadawaniu jej, właśnie w jej ociążałości i gęstości, własnego znaczenia i własnej mądrości, pewnego rodzaju intencjonalności. Zmysły mają sens.

Każda intelektualna konstrukcja otrzyma od doświadczenia zmysłowego, które usiłuje przekroczyć, styl i sam wymiar swej architektury. Zmysłowość nie jest po prostu rejestracją faktu. Tka ona świat, na którym trzymają się najwyższe dzieła umysłu i któremu nie zdołają one się wymknąć. Z nici splecionych w „treści” wrażeń zostają utkane „formy”, które naznaczają – jak u Kanta przestrzeń i czas – każdy przedmiot ukazujący się następnie myśleniu.

Lecz tkankę intencjonalności widać już nawet w danych hyletycznych. Intencjonalności te nie są zwykłym powtórzeniem intencjonalności prowadzącej do nie-ja, gdzie zapomina się już o umiejscowieniu, ciężarze ja, o jego *teraz*. Relacje, które *Erfahrung und Urteil* pozwala odkryć w sferze przedpredykatywnej, nie są zwykłą prefiguracją. Zmysłowość wyznacza subiektywny charakter podmiotu, sam ruch cofnięcia się do punktu wyjścia każdego przyjmowania [czegoś] (i w tym sensie zasadę), do *tu* i *teraz*, dzięki którym wszystko się dokonuje po raz pierwszy. *Urimpression* jest indywidualizacją podmiotu. „Praimpresja jest absolutnym początkiem tej wytwórczości, prażródłem, tym, z czego wszystko inne ciągle się wytwarza. Sama jednakże nie jest wytwarzana, nie powstaje jako coś wytworzonego, lecz przez *genesis spontanea* jest prątworzeniem (*Urzeugung*)”⁴.

Zmysłowość jest więc blisko związana ze świadomością czasu: jest ona terażniejszością, dookoła której organizuje się byt. Czas nie jest rozumiany jako forma świata, ani nawet forma życia psychicznego, ale jako artykulacja subiektywności. Nie jest skandowaniem życia wewnętrznego, ale kreśleniem pierwszych i fundamentalnych relacji wiążących podmiot z bytem, które sprawiają, że byt wyłania się z *teraz*. Spełnianie *teraz* jest dialektyką angażowania się

⁴ Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu, s. 146.

i wycofywania, w której Husserl wyodrębnia zarazem bierność impresji i aktywność podmiotu. Ale tu, w przeciwieństwie do Hegla, dochodzi do oderwania podmiotu od jakiegokolwiek systemu i jakiegokolwiek całości, do transcendencji wstecz, począwszy od immanencji świadomego stanu, do retro-cendencji (*une retro-cendance*).

Czas – będący istotnym wyróżnikiem zmysłowości w filozofii począwszy od Platona – jako egzystencja podmiotu staje się źródłem każdego znaczenia. Wszystkie stosunki kształtujące strukturę świadomości jako subiektywności są opisywane, począwszy od Husserla, tyleż przez czas, co przez intencjonalność. Definicję pojęcia zastępuje jego struktura czasowa – sposób jego czasowania się.

Zmysłowość nie jest więc po prostu amorficzną treścią, faktem w znaczeniu psychologii empirycznej. Jest „intencjonalna” – w tym sensie, że *sytytuje* każdą treść i sytytuje siebie nie przez odniesienie do przedmiotów, ale przez odniesienie *do siebie*. Jest ona punktem zero sytuacji, początkiem samego faktu sytuowania się. Relacje przedpredykatywne albo przeżywane spełniają się jako pierwotne postawy, zajmowane począwszy od tego punktu zero. To co zmysłowe jest modyfikacją *Urimpression*, która w całym znaczeniu tych słów jest *tu* i *teraz*. Trudno w tym opisie zmysłowości nie dostrzec doznań zmysłowych przeżywanych na poziomie *własnego ciała*, którego wydarzeniem fundamentalnym jest fakt (*w*)*stania* – to znaczy utrzymywania siebie jako ciała, które stoi na własnych nogach. Ten fakt pokrywa się z faktem *orientowania się*, to znaczy zajmowania pozycji wobec... Oto nowa charakterystyka subiektywności. To co subiektywne nie jest już tym co arbitralne, pasywne i nieuniwersalne. Stanowi ono początek, źródło i – w sensie bardzo różnym od przyczyny albo przesłanki – zasadę. Takie pojęcie zmysłowości zostało niewątpliwie dostrzeżone przez Kanta (być może pełni przewodnią rolę już w estetyce transcendentalnej), kiedy w sławnym artykule „*Was heisst sich im Denken orientieren*”, wiąże on możliwość orientowania się w geometrycznej przestrzeni z odróżnianiem ręki prawej od lewej. Odróżnienie to odnosi do *Gefühl* – zmysłowości – która zakłada istnienie cielesnego geometry, a nie tylko odbicie tego przestrzennego przedmiotu, zwane umownie podmiotem.

Fenomenologia Husserlowska wprowadza, począwszy od *Badaiń logicznych*, poprzez *Wykłady z wewnętrznej fenomenologii czasu*, aż po *Erfahrung und Urteil*, to nowe pojęcie zmysłowości i subiektywności. Historyków uderza fakt, że opis tej zmysłowej i biernej świa-

domości jest natychmiast zburzony, kiedy zostaje ona wprowadzona w stosunek z aktywnością podmiotu, której miałaby być wypełnieniem. W rzeczywistości można się zastanawiać, czy ta dwuznaczność nie jest tu zasadnicza, czy odniesienie do aktywności podmiotu nie nadaje zmysłowości właśnie tej roli subiektywności źródłowej. W istocie antycypuje ona to, czym we współczesnej fenomenologii będą spekulacje o roli ciała w subiektywności. Dwuznaczność pasywności i aktywności w opisie zmysłowości określa przecież ten nowy typ świadomości, który będzie nazwany ciałem własnym, ciałem-podmiotem. Podmiot jako ciało, a nie zwykła paralela przedstawianego przedmiotu.

W tej mierze, w jakiej pojęcie podmiotu jest związane ze zmysłowością, w jakiej indywidualizacja pokrywa się z dwuznacznością *Urimpression*, w jakiej aktywność i pasywność łączą się ze sobą, w jakiej *teraz* jest wcześniejsze od historycznej całości, którą będzie konstytuować – fenomenologia chroni osobę. Nie rozpuszcza się ona w dziele przez nią konstytuowanym albo pomyślanym, lecz pozostaje zawsze transcendentna, poza nim. W tym sensie uważamy, że fenomenologia sytuuje się na antypodach stanowiska Spinozy i Hegla, gdzie to co myślane wchłania myśliciela, gdzie myśliciel rozpuszcza się w wieczności dyskursu. Zmysłowość sprawia, że „wieczność” idei odsyła do głowy, która myśli, do podmiotu, który jest obecny czasowo. To w tym punkcie dochodzi do powiązania bycia z czasem u Husserla. To na tym polega głębokie pokrewieństwo między fenomenologią a bergsonizmem.

Ja jako *teraz* nie określa się przez nic innego, jak tylko przez siebie, to znaczy nie daje się zdefiniować, nie graniczy z niczym, pozostaje na zewnątrz systemu. Oto dlaczego każda analiza przedpredykatywnej bierności zostaje w końcu uznana za potwierdzenie aktywności podmiotu. Jest on zawsze transcendencją w immanencji, nie pokrywa się z dziedzictwem swojej egzystencji. Ja jest wcześniejsze nawet od swego dzieła zmysłowego. W żaden sposób nie jest ono jakością. W pewnym sensie jednak nią jest – ale jest możliwością uchwycenia siebie w tej jakości. Dialektyka tego co zmysłowe, od której zaczyna się fenomenologia ducha Hegla, nie stosuje się do Husserlowskiej zmysłowości, która jest absolutnie podmiotem. Uniwersalność jest konstytuowana na bazie podmiotu, który się w niej rozpuszcza. Co wprawdzie wcale nie znaczy, że uniwersalność jest sposobem egzystencji, w której człowieczeństwo zwyczajnie się zatraciło. Ale od-

dzielona od ja, które ją konstytuuje i którego ona nie wyczerpuje, jest ona abstrakcyjnym sposobem egzystencji.

Ja fenomenologiczne nie ukazuje się wreszcie w konstytuowanej przez nie historii, ale w świadomości. Jest więc oderwane od całości. W rezultacie może zrywać z przeszłością i w zerwaniu z przeszłością nie jest, wbrew sobie, kontynuatorem tej przeszłości, jak stwierdzi socjologia czy psychoanaliza. Może zrywać i może w konsekwencji mówić.

5) Dawna metafizyka odróżniała ukazywanie się fenomenów od ich znaczenia. Pojęcia nie mierzono sensem, jaki miało ono dla świadomości. Związek ze świadomością był tylko jedną z perypetii jego bytu. I pojęcie, i świadomość obejmowano niejako z zewnątrz spojrzeniem szanującym normy logiczne, wyprowadzone z kontemplacyjnego myślenia. I tak na przykład w *Parmenidesie* Platona relacja zachodząca między absolutem a myślącą go świadomością kompromituje sam absolut, bo absolut pozostający w relacji jest sprzeczny. *W fenomenologii bycie bytu zostaje określone przez jego prawdę* – przez jego świecenie i przez sens intencji, które je odsłaniają oraz przez „intencjonalną” historię, którą on streszcza.

Mówi się odtąd o strukturach bytu, nie odnosząc się od razu do norm logicznych, przyjmuje się pojęcia w ich paradoksalności, jak sławne koło rozumienia, gdzie całość zakłada części, ale gdzie części odsyłają do całości; jak pojęcie *Zeug*, w którym struktura „do” nie opiera się na żadnej kategorii substancji; jak odniesienie do nicości w związku z trwogą, ale wbrew wszystkim zasadom eleatów; jak – u samego Husserla – istotowe niedokończenie sfery przedmiotowej, nieścisłe pojęcia, idealność istot.

Sytuacje, w których intencja nie ogranicza się do poznania, można uznać za warunki poznania, i uznanie tego nie jest sprawą irracjonalnej decyzji. To bardzo fenomenologiczny sposób postępowania, żeby w stosunkach poznawczych odkrywać fundamenty, którym, ściśle mówiąc, brakuje struktury poznania – nie dlatego, że te fundamenty ukazują się w sposób niepewny, lecz dlatego, że jako wcześniejsze i warunkujące są bardziej pewne niż pewność, bardziej rozumne niż rozum.

Co prawda w samym dziele Husserla intencje nakierowane na przedmiot nigdy nie opierają się na czymś nieobiektywizującym. Ale zmysłowość i bierność, „dane hyletyczne”, zazdrośnie utrzymywane u podstawy świadomości, której ruch ku temu co zewnętrzne

Husserl potrafił ukazać lepiej niż ktokolwiek – pozbawiają Husserlowską subiektywność roli zwyczajnego odpowiednika przedmiotu i kierują nas poza korelację podmiot-przedmiot i poza uprzywilejowane znaczenie.

Podobnie redukcja do pierwotnej świadomości egologicznej, od której rozpoczyna się konstytucja intersubiektywności w piątej medytacji kartezjańskiej Husserla, nie doprowadza do oczywistości ustrukturyowanych tak, jak poznanie obiektywne (z racji samego ich monadologicznego charakteru). A jednak to właśnie ta sytuacja ugruntowuje obiektywność.

Fenomenolodzy poruszają się swobodnie w stosunkach między podmiotem a bytem, które nie sprowadzają się do wiedzy, które jednak jako odsłonięcie bycia zawierają prawdę. Tak odsłonięty sposób bycia można określić dzięki subiektywnym intencjom, w których się ukazuje. Nic nie jest bardziej typowe dla refleksji fenomenologicznej niż idea intencjonalnych relacji utrzymywanych z korelatami, które nie są przedstawieniami i nie istnieją jako substancje.

Również pod tym względem Kant był jednym z prekursorów, wraz z teorią postulatów rozumu praktycznego, który dysponuje „pierwotnymi zasadami *a priori*”, niepoddającymi się żadnej możliwej intuicji rozumu teoretycznego⁵.

Jest prawda, choć nie ma przedstawienia: *„Dieses Fürwahrhalten...dem Grade nach keinem Wissen nachsteht, ob es gleich der Art nach davon völlig verschieden ist”*⁶.

6) Redukcja fenomenologiczna była radykalnym sposobem zawiązania naturalnego podejścia do świata uważanego za przedmiot – radykalną walką ze streszczającą się w przedmiocie abstrakcją.

Ale nie udało się jej wziąć w nawias całego świata i umieścić go po stronie noematów. Redukcja stała się, dla znacznej części współczesnej fenomenologii, ukazaniem różnych rzeczywistości, które dla postawy naturalnej były przedmiotami, w perspektywie, w której okazują się one *sposobami rozumienia*. Redukcja staje się *subiektywizacją* bytu, apercpcją uprzednich przedmiotów jako *subiektywnych* warunków przedmiotów, jako ich początku i zasady. Od tej chwili jesteśmy świadkami nie tylko tej niesłuchanej subiektywizacji ciała i organów cielesnych; odkrywamy ziemię, niebo, most

⁵ Por. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Galecki, PWN, Warszawa.

⁶ *Was heisst sich im Denken orientiere*, Wydawnictwo Cassier, s. 360.

i świątynię jako środki dostępu do bycia i momenty subiektywności. Począwszy od *Ideen*, spostrzeżenie zmysłowe stanowi miejsce, którego nigdy nie opuści skonstruowany przedmiot rozumowy, a nie tylko punkt wyjścia dla naukowej konstrukcji. Do tego miejsca trzeba będzie odnosić przedmiot nauki, aby ująć go w jego konkretnym bycie. Można powiedzieć, że fenomenologia przywraca niepisany przywilej świata postrzeganego przez konkretnego człowieka, który żyje swoim życiem. Właśnie tę tezę z *Idei* podejmuje Heidegger twierdząc, że miejsce zarysowane przez *budowanie* zawiera geometryczną przestrzeń, która niczego nie może zawierać.

Subiektywizacja tego, co jeszcze niedawno było rzeczywistościami empirycznymi, nie polega na przekształceniu ich w *treści* czy dane zawarte w świadomości, ale na odkrywaniu ich jako *zawierających* (*contenants*) i jako *dających*. Nic nie jest ostatecznie daną jakością, każda jakość jest stosunkiem (*rapport*). Jej zrozumiałość nie polega już na sprowadzalności pojęcia do zasady czy celu – ani do systemu, w którym zajęło ono miejsce – ale na jej funkcji w transcendencji intencjonalności. Każda dana, nawet ziemia, ciało i rzeczy są momentami dzieła *Sinngebung*. Stąd odformalizowanie rzeczywistości obiektywnej i naukowej. Jest ona uwikłana w stosunki między *przedmiotami a ich warunkami*. W stosunki, które nie są ani analityczne, ani syntetyczne, ani dialektyczne, ale intencjonalne.

I na tej nowej więzi między jednymi danymi a innymi, które im służą za „subiektywny” warunek – polega, dla obserwatora z zewnątrz, nowy sposób wyłuskiwania pojęć.

*Ruina przedstawienia*¹

Spotykać człowieka, to budzić się na tajemnicę. W przypadku spotkania z Husserlem tajemnica ta była zawsze tajemnicą jego dzieła. Mimo względnej prostoty jego obejścia i czynnej sympatii, jaką można było odnaleźć w jego domu, w Husserlu spotykało się zawsze Fenomenologię. Moje wspomnienia sięgają czasów mej młodości, kiedy Husserl objawiał się już w całej swej legendzie; obejmują one tylko dwa semestry osobistych stosunków. Ale pomijając moją pełną szacunku nieśmiałość, „oczarowanie” i skłonność do tworzenia mitów, jaką ma się w wieku 20 lat, myślę, że rzadko człowiek bardziej utożsamiał się ze swym dziełem i bardziej dzieło to od siebie oddzielał. Powołując się bez wątpienia na taką czy inną partię swoich nieopublikowanych rękopisów, drzemiących na dnie jakiejś szafy i poświęconych fenomenologii retencji, zmysłowości czy Ja – mówił z doskonałą swobodą: „Wir haben schön darüber ganze Wissenschaften”. I sprawiał wrażenie, że te nieznanne nauki raczej otrzymał, niż że je daje. O swoim dziele Husserl, także prywatnie, mówił tylko w terminach tego dzieła. Była to fenomenologia dotycząca fenomenologii i za moich czasów prawie zawsze monolog, którego nie ośmielano się przerywać. Toteż dług względem człowieka jest dla mnie nieodłączny od długu wobec dzieła².

¹ Pierwotnie opublikowane w *Edmund Husserl 1859–1959*, Zbiór pamiątkowy, opublikowany z okazji stulecia urodzin Filozofa. Nijhoff, La Haye, 1959, Collection *Phaenomenologica*.

² Interesujące anegdoty na temat osobistych stosunków z Husserlem przytoczą inni. Ja chciałbym przekazać tylko trzy momenty – Podczas dwóch semestrów mego pobytu we Fryburgu (lato 1928, zima 1928–1929) pani Husserl, pod pretekstem swojej przyszłej podróży do Paryża, pobierała u mnie lekcje „doskonalenia się we francuskim”. Chodziło raczej o uzupełnienie mojego studenckiego stypendium niż wzbogacenie słownika wybitnej uczennicy. Te gesty ukrywanej dobroci były w domu Husserla częste i miały znakomitych beneficjentów. Z końcem

Ten człowiek, o sposobie bycia dość surowym, ale uprzejmym, zachowujący się bez zarzutu, ale nie dbający o wygląd zewnętrzny, daleki, ale nie wyniosły i jakby trochę w swych pewnościach niepewny, dobitnie wyrażał charakter swego dzieła, pragnącego rygoru, jednak otwartego, śmiałego i stale rozpoczynającego od nowa, niczym permanentna rewolucja, przyjmującego kształty, które w tamtej epoce wydawały się zbyt klasyczne i zbyt dydaktyczne, posługującego się językiem, co do którego wolałoby się, aby był bardziej dramatyczny, a przynajmniej mniej monotony. Dzieła, którego prawdziwie nowe akcenty znajdują oddźwięk wyłącznie w uszach wrażliwych albo wyćwiczonych, ale koniecznie czujnych.

Zupełnie inna wydawała się wówczas filozofia Heideggera, od razu olśniewająca. Konfrontacja tych dwóch sposobów myślenia dostarczała we Fryburgu ważnego tematu rozważań i dyskusji odchodzącemu już wtedy pokoleniu uczniów, uformowanych przez Husserla jeszcze przed poznaniem Heideggera. Do tego pokolenia należeli Eugen Fink i Ludwig Landgrebe. Dla tych, którzy przybyli razem z Heideggerem zimą 1928–1929, Husserl – emerytowany z końcem zimowego semestru 1928–1929 i który uczył jeszcze na pół etatu w letnim semestrze 1928 – był już tylko dostojnym przodkiem.

lipca 1928 roku miałem wystąpienie na seminarium Husserla. Było to ostatnie spotkanie, na ostatnim w jego karierze seminarium. Oczywiście o moim wystąpieniu nie było mowy w pożegnalnym przemówieniu, które nastąpiło po nim. Husserl mówił, że problemy filozoficzne ukazały mu się nareszcie w całej jasności, teraz gdy zostało mu już niewiele czasu, ze względu na wiek, by je rozwiązać. Na koniec punkt ostatni, który wahałbym się poruszać, gdyby niedawno podnoszony problem judaizmu Husserla nie skłaniał mnie do jego odnotowania. Wiadomo, że Husserl i jego żona byli żydami nawróconymi na protestantyzm. Ostatnie fotografie mistrza uwydatniły rysy jego żydowskiej fizjonomii (można powiedzieć, że zaczęła ona przypominać twarze proroków, pewnie niesłusznie, bo w końcu nikt nie posiada portretu Jeremiasza czy Habakuka). Pani Husserl mówiła do mnie o Żydach wyłącznie w trzeciej osobie, nawet nie w drugiej. Husserl nigdy ze mną o nich nie rozmawiał. Za wyjątkiem jednego razu. Jego żona musiała skorzystać ze swego przejazdu przez Strassburg, aby dokonać bardzo ważnego zakupu. Po powrocie z zakupów, które robiła w towarzystwie pani Hering, matki strassburskiego teologa i filozofa, oświadczyła w mojej obecności: „znalazłyśmy poważną firmę. Die Leute obgleicht Juden, sind sehr zuverlässig“. Nie kryłem, że się poczułem dotknięty. Na to Husserl: „Proszę dać spokój, panie Levinas, ja sam pochodzę z kupieckiego domu i...”. I przerwał. Żydzi są nawzajem dla siebie twardzi, chociaż nie tolerują „żydowskich historii” opowiadanych im przez nie-żydów, podobnie jak księża, którzy nie cierpią antyklerykalnych facecji opowiadanych przez laików, między sobą pewnie opowiadają podobne. Uwaga Husserla uspokoiła mnie.

Za pośrednictwem tych dyskusji ja sam wchodziłem w fenomenologię i wdrażałem się do jej dyscypliny. Spróbuję przywołać na tych stronach tematy, które wydawały mi się decydujące w myśli Husserlowskiej, pod takim kątem widzenia, pod jakim ukazały mi się one w tamtych odległych latach. Czy z filozofii, która nas naznacza, zachowujemy „wiedzę absolutną” czy niektóre gesty i „modulacje głosu”, które stanowią dla nas twarz rozmówcy, koniecznego w każdej, nawet wewnętrznej rozmowie?

I

Fenomenologia to intencjonalność. Co to znaczy? Odrzucenie sensualizmu, który utożsamiał świadomość z wrażeniami-rzeczami? Zapewne. Ale to co zmysłowe odgrywa ważną rolę w fenomenologii, a intencjonalność rehabilituje zmysłowość. Konieczną korelację między podmiotem i przedmiotem? Niewątpliwie. Lecz nie czekano na Husserla, aby zaprotestować przeciw idei podmiotu oddzielonego od przedmiotu. Gdyby intencjonalność znaczyła tylko to, że świadomość „ekspłduje” ku przedmiotowi i że znajdujemy się bezpośrednio przy rzeczach, nigdy nie byłoby fenomenologii.

Mielibyśmy wówczas teorię poznania dotyczącą naiwnego życia przedstawienia, które spotyka trwale istoty, wyrwane z wszelkiego horyzontu – abstrakcyjne w tym sensie – i ukazujące się w terażniejszości, w której są samowystarczalne. Teraźniejszość życia jest właśnie nieoczekiwana, chociaż pierwotną formą abstrakcji, w której byty zachowują się tak, jakby się w niej zaczęły. Przedstawienie, reprezentacja (*la re-présentation*)³ traktuje byty tak, jakby trwały one całkiem same przez się, jakby były substancjami. Może ono choćby przez chwilę, chwilę przedstawienia, nie interesować się uwarunkowaniem tych bytów. Przewycięża otchłań nieskończonego warunkowania, którą otwiera w nich prawdziwa myśl i myślenie prawdy. Nie przebiegając nieskończonej serii przeszłości, do której odnosi się przecież mój dzień dzisiejszy, chwytam ten dzień w całej rzeczywistości i sam mój byt wywodzę z tych uciekających chwil. Kant, pokazując, że intelekt może rozwijać swoje teoretyczne dzieło, nie czyniąc zadość

³ Francuski termin „représentation” – „przedstawienie” – znaczy dosłownie „ponowna prezentacja”; uobecnienie” (przyj. red.).

Rozumowi, oświecił już wieczną istotę tego „empirycznego realizmu”, który obchodzi się bez nieuwarunkowanych zasad.

Fenomenologia, jak każda filozofia, naucza, że *bezpośrednia* obecność przy rzeczach nie rozumie jeszcze sensu rzeczy i tym samym nie zastępuje prawdy. Ale sposobowi, w jaki Husserl zaprasza nas do przekroczenia bezpośredniości, zawdzięczamy nowe możliwości filozofowania. Wnosi on przede wszystkim ideę analizy intencji mogącej nam powiedzieć o byciu (które intencje te mają tylko chwytac lub oświeć) więcej niż myślenie *wchodzące* w te intencje. Jak gdyby fundamentalne wydarzenie ontologiczne, już zagubione w pochwyconym lub odzwierciedlonym przedmiocie, było transcendentnym ruchem bardziej obiektywnym niż przedmiotowość. Odnowienie samego pojęcia *transcendentalności*, które maskuje, być może, uciekanie się do terminu „konstytucja”, wydaje się nam istotnym wkładem fenomenologii. Stąd w planie tego, co można by nazwać „filozoficznym rozumowaniem”, nowy sposób przechodzenia od jednej idei do innej. Stąd przekształcenie samego pojęcia filozofii, która utożsamiała się z wchłanianiem każdego „Innego” przez „To Samo”, albo z dedukowaniem każdego „Innego” na podstawie „Tego Samego” (to znaczy z idealizmem w radykalnym sensie terminu), a w której od tej chwili *relacja* między Tym Samym a Innym nie tłumii filozoficznego erosu. Wreszcie, bardziej ogólnie, nowy styl w filozofii. Nie została ona nauką ścisłą, korpusem doktryn narzucających się powszechnie. Ale fenomenologia zapoczątkowała analizę świadomości, w której największa troska dotyczy struktury, sposobu, w jaki ruch duszy łączy się z innym, sposobu, w jaki spoczywa, splata się z innym i umieszcza się w całości fenomenu. Nie można już analizować świadomości wyliczając składniki stanu duszy. Punkty odniesienia tych „formuł strukturalnych” wiążą się naturalnie z ostatecznymi założeniami doktryny. Ale ustanowiony został nowy duch ścisłości: wnikliwość nie polega na dosięganiu tego, co w duszy najbardziej subtelne lub nieskończenie małe, ale na docieraniu do struktury tych subtelnych elementów albo ich przedłużeń. Oto punkty, które wydają nam się istotne dla całej pohusserlowskiej myśli i na tym polega pożytek, jaki ze swej skromnej strony odnieśliśmy z długiego obcowania z pracami Husserla. Narzucają się one myśli począwszy od *Logische Untersuchungen*, które wprawdzie źle określają fenomenologię, ale jej dobrze dowodzą, gdyż dowodzą jej tak, jak się dowodzi ruchu – chodząc.

II

Dlaczego logika, która ustala idealne prawa rządzące pustymi formami „tego co pomyślane”, miałaby wymagać jako swojego fundamentu opisu kroków intencjonalnego myślenia? Kwestia egzegetyczna, tym bardziej niepokojąca, że będzie się głosiło idealność form logicznych i niemożność mylenia ich z „realnymi treściami” świadomości, z aktami przedstawiania sobie lub sądzenia, a tym bardziej z „elementarnymi treściami” albo wrażeniami. Z tym pytaniem spotykamy się, jeszcze zanim *Ideen* wprowadzą w zakłopotanie całe pokolenie uczniów, formułując *explicite* idealizm transcendentálny, najwyraźniej głoszony przeciw realizmowi formalnych i materialnych istot, których transcendencja jest przecież bezsprzecznie wielkim tematem całego Husserlowskiego dzieła, tematem, który pojawia się od pierwszego tomu *Badań logicznych*, najbardziej przekonującego woluminu literatury filozoficznej.

Dlaczego ten powrót do opisu świadomości? Czyżby poznawanie, poza idealnymi istotami, subiektywnych aktów, które je ujmuje, było „zajmujące” albo „pouczające”? Ale w jaki sposób to badanie, uzupełniające i ciekawe, pozwoliłoby uniknąć niektórych niejasności albo dwuznaczności czystej logiki, nauki o naturze matematycznej, a nie bynajmniej psychologicznej? Pośród tych niejasności Husserl wymienia psychologizm, jakby, choć obalony już w *Prolegomenach*, uzasadniał on jeszcze tyle nowych wysiłków. Husserl przywołuje co prawda, poczawszy od wprowadzenia do drugiego tomu *Badań logicznych*, potrzebę rzucenia światła w postaci teorii poznania – które byłoby także światłem filozoficznym – na pojęcia czystej logiki. Fenomenologia świadomości miałaby odkryć „źródła, z których tryskają fundamentalne pojęcia i idealne prawa czystej logiki i do których trzeba je sprowadzić, aby im nadać jasność i godność, jakich czysta logika wymaga, z punktu widzenia teorii świadomości”. Lecz teoria i krytyka poznania w znaczeniu, jakiego te dyscypliny nabrały od czasu Kanta, określają przecież źródła naukowej aktywności i wszędzie wskazują na granice prawomocności stosowania rozumu. Nie mogą one rozjaśniać samych pojęć, którymi posługuje się nauka ani, w żadnym wypadku, rewidować pojęć czystej logiki, ukonstytuowanej w doskonałej postaci od Arystotelesa. Nowość Husserlowskiej fenomenologii w jej gnoseologicznych roszczeniach polega na zwró-

ceniu się do świadomości dla rozjaśnienia pojęć nauki i ochrony ich przed nieuniknionymi dwuznacznościami, którymi zostałyby obciążone przy myśleniu pozostającym w nastawieniu naturalnym i nakierowanym na przedmioty: „Jest ona [świadomość] nieodzowna do postępu tych badań” (nad czystą logiką). – Wreszcie fakt, że „w sobie przedmiotu może być przedstawione i uchwycone w poznaniu, to znaczy koniec końców stać się subiektywne”, byłby ostatecznie problematyczny w filozofii, która uważa podmiot za sferę immanentną, zamkniętą w sobie samej; problem ten został z góry rozwiązany wraz z ideą intencjonalności świadomości, ponieważ obecność podmiotu wobec rzeczy transcendentnych jest samą definicją świadomości.

Chyba, że całe znaczenie zapowiedzianego badania, zamiast dotyczyć korelacji podmiot – przedmiot, którą definiowałaby intencjonalność, wypływa z innej dynamiki ożywiającej intencjonalność. Jej prawdziwa zagadka nie polegałaby na obecności wobec przedmiotów, ale na nowym sensie, który pozwala ona nadać tej obecności.

Jeśli analiza świadomości jest konieczna do wyjaśnienia przedmiotów, to znaczy, że intencja, która się na nie kieruje, nie chwyta ich sensu, ale tylko abstrakcję w nieuchronnym nieporozumieniu; a to dlatego, że intencja w swym „wybuchaniu ku przedmiotowi” jest także niewiedzą i zapoznaniem sensu tego przedmiotu, ponieważ zapomina o wszystkim, co intencja zawiera tylko w sposób ukryty i ponieważ świadomość widzi nie widząc. Taka jest odpowiedź na trudność, którą przywołaliśmy. Husserl udziela jej, charakteryzując w 20 rozdziale *Medytacji kartezjańskich* oryginalność analizy intencjonalnej: „...Jej powszechnie właściwą funkcją [funkcją analizy intencjonalnej] jest jednak coś innego, jest nią odsłanianie potencjalności *implikowanej* w aktualnie danej świadomości, odsłanianie, które po stronie noematycznej wiedzie do *eksplikacji* (Explication), *rozwijania* (Auslegung), *uwyrażniania* (Verdeutlichung) i ewentualnie *ujaśniania* (Klarung) tego, co w świadomości domniemywane, co jest jej sensem przedmiotowym”⁴.

Tak więc intencjonalność oznacza stosunek z przedmiotem, ale taki stosunek, który z istoty zawiera niejawny sens. Obecność przy rzeczach zakłada inną wobec nich obecność, zapomnianą, inne horyzonty, korelatywne wobec tych ukrytych intencji, których nie potrafiłoby odkryć

⁴ Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1982, przekład Andrzej Wajs, s. 67.

najbardziej nawet uważne i najskrupulatniejsze rozważanie przedmiotu, danego w nastawieniu naiwnym. „Każde *cogito* jako świadomość jest, w bardzo szerokim sensie, ‘znaczeniem’ przez nie namierzonej rzeczy, ale to »znaczenie« przekracza w każdej chwili to, co w samej [tej] chwili jest dane jako jawnie naceLOWANE. Ono to przekracza, to znaczy jest nabrzmiałe czymś »więcej«, co rozciąga się poza... To przekraczanie intencji w samej tej intencji, nierozłącznie związane z każdą świadomością, musi być uznane za [coś] w tej świadomości istotowego (*Wesensmoment*)⁵. „Fakt, że struktura każdej świadomości ukrywa »horyzont« (*die Horizontstruktur*), narzuca analizie i fenomenologicznemu opisowi absolutnie nową metodę”⁶.

Klasyczny stosunek między podmiotem a przedmiotem jest obecnością przedmiotu i obecnością wobec przedmiotu. Stosunek jest rozumiany faktycznie w taki sposób, że terażniejszość wyczerpuje w nim bycie podmiotu i przedmiot. Przedmiot jest w nim w każdej chwili dokładnie tym, co podmiot aktualnie o nim myśli. Innymi słowy, stosunek podmiot – przedmiot jest całkowicie świadomy. Mimo czasu, przez jaki może trwać, stosunek ten wiecznie rozpoczyna od nowa tę przezroczystą i aktualną terażniejszość i pozostaje w etymologicznym sensie terminu re–prezentacją. Natomiast intencjonalność niesie w sobie niezliczone horyzonty swoich implikacji i myśli nieskonczenie więcej „rzeczy” niż przedmiot, który ujmuje. Stwierdzać intencjonalność to postrzegać myślenie jako związane z tym co ukryte i w co ono nie popada przypadkowo, ale w czym przebywa z istoty. Przez to myślenie nie jest już ani czystą terażniejszością, ani czystym przedstawieniem. To odkrycie tego co ukryte i co nie jest zwykłym „brakiem” czy „upadkiem” tego co jawne, wydaje się potwornością albo cudem w historii idei, gdzie pojęcie aktualności pokrywało się ze stanem absolutnego czuwania, z jasnością intelektu. Że to myślenie jest uwikłane w bezimienne i mroczne życie, w zapomniane pejzaże, które trzeba przywrócić przedmiotowi, choć świadomość wierzy, że go całkowicie posiada, oto co bezspornie łączy tę koncepcję ze współczesnymi teoriami nieświadomości i głębi. Ale wynika z tego nie tylko nowa psychologia. Rozpoczyna się nowa ontologia: uważa się, że bycie nie stanowi tylko korelatu myślenia, ale fundu-

⁵ Husserl, *Méditations cartésiennes*, s. 40; polska edycja j.w. rozpoczyna się od odniesienia do 43 strony oryginału.

⁶ Tamże, s. 42; polska edycja j.w. rozpoczyna się od odniesienia do 43 strony oryginału.

je już samą myśl, która przecież je konstytuuje. Powrócimy do tego. Zauważmy na razie, że uwarunkowanie świadomej aktualności przez potencjalność podważa suwerenność przedstawienia o wiele bardziej radykalnie niż odkrycie specyficznej intencjonalności w życiu emocjonalnym, niesprowadzalnej do intencjonalności teoretycznej, bardziej radykalnie niż stwierdzenie aktywnego, wcześniejszego od kontemplacji zaangażowania w świecie. Husserl podważa suwerenność przedstawienia już w przypadku struktur czystej logiki, czystych form „czegoś w ogóle”, w których nie wchodzi w grę żadna emocja, gdzie nic nie jest sprawą woli, a które jednak odsłaniają swoją prawdę tylko wtedy, gdy zostają umieszczone w swoim horyzoncie. To nie irracjonalizm uczucia albo woli wstrząsa pojęciem przedstawienia. Myślenie, które zapomina o implikacjach myślenia, niewidocznych przed refleksją nad tym myśleniem, *operuje* na przedmiotach, zamiast je myśleć. Fenomenologiczna redukcja zatrzymuje to *operowanie*, aby wnieść się ku prawdzie, aby ukazać byty przedstawione w ich transcendentnym wyłanianiu się.

Idea koniecznej implikacji, absolutnie niedostrzegalnej dla podmiotu kierującego się na przedmiot, odsłaniającej się tylko po fakcie, w refleksji, niezachodzącej więc w terażniejszości, to znaczy zachodzącej *bez mojej wiedzy* – kładzie kres idealowi przedstawienia i suwerenności podmiotu, kładzie kres idealizmowi, w którym nic nie mogło do mnie wejść potajemnie. Toteż myślenie okazuje się z gruntu *pasją*, która nie ma nic wspólnego z pasywnością wrażenia, tego co dane – od czego wychodziły empiryzm i realizm. Husserlowska fenomenologia nauczyła nas nie tego, by projektować w byt stany świadomości ani, tym bardziej, sprowadzać obiektywne struktury do stanów świadomości, ale by zwracać się do dziedziny „subiektywności bardziej obiektywnej niż wszelka obiektywność”. Odkryła tę nową dziedzinę. Czyste Ja jest „transcendencją w immanencji”, i samo jest ukonstytuowane niejako w zależności od dziedziny, w której rozgrywa się zasadnicza gra.

III

Przekroczenie intencji w samej intencji, myślenie więcej niż się myśli, byłoby absurdem, gdyby to przekroczenie myślenia przez myślenie było ruchem tej samej natury, co ruch przedstawienia, gdy-

by „potencjalne” było tylko pomniejszonym albo osłabionym „aktualnym” (albo byłaby to banalna teoria stopni świadomości). Husserl ilustruje konkretnymi analizami to, że myślenie, które zmierza ku swemu przedmiotowi, zawiera w sobie myśli, które wchodzą do noematycznych horyzontów *podtrzymujących* już podmiot w jego ruchu ku przedmiotowi, wspierających go tym samym w jego podmiotowym dziele, *odgrywających rolę transcendentálną*: zmysłowość i jakości zmysłowe nie są materiałem, z którego zbudowana jest forma kategorialna czy idealna istota, ale sytuacja, w której podmiot jest już umieszczony, kiedy spełnia intencję kategorialną; moje ciało nie jest tylko spostrzeżonym przedmiotem, ale spostrzegając podmiotem; ziemia nie jest podstawą, na której ukazują się rzeczy, ale warunkiem, którego wymaga podmiot, aby je spostrzegać. Ukryty w intencjonalności horyzont nie jest więc jeszcze niejasno myślanym kontekstem przedmiotu, ale *sytuacją* podmiotu. Podmiot w *sytuacji* albo, jak powie Heidegger, w świecie, zostaje zapowiedziany przez tę zasadniczą potencjalność intencji. Obecność przy rzeczach, znajdująca wyraz w intencjonalności, jest transcendencją, która ma już jakby historię w świecie, w który zaledwie wchodzi. Jeśli Husserl domaga się pełnego oświelenia tych implikacji, to domaga się go tylko w refleksji. Dla Husserla byt objawia swoją prawdę raczej w świadomości niż w Historii, ale nie jest to już suwerenna świadomość przedstawienia.

Zostaje otwarta droga dla filozofii egzystencjalnych, które mogą porzucić teren patetyzmu i religijności, do którego ograniczały się do tej pory. Zostaje otwarta droga dla wszystkich Husserlowskich analiz, przy których tak uporczywie obstawał, dotyczących tego co zmysłowe i przedpredykatywne, sięgających do *Urimpression*, zarazem pierwszego podmiotu i pierwszego przedmiotu, dawcy i tego co dane. Droga zostaje otwarta dla filozofii ciała własnego, w której intencjonalność objawia swoją prawdziwą naturę, gdyż jej ruch ku przedstawionemu zakorzenia się tam we wszystkich ukrytych – nieprzedstawionych – horyzontach wcielonej egzystencji, która wyprowadza swoje bycie z tych horyzontów, choć je przecież w pewnym sensie konstytuuje (gdyż staje się ich świadoma), jakby byt konstytuowany warunkował tutaj swą własną konstytucję. Paradoksalna struktura, którą we wszystkich swoich analizach wydobędzie na jaw i zastosuje Heidegger: subiektywność, sam wymiar subiektywności istnieje dzięki byciu, jakby wzbudzony po to, by mogło spełnić się to, co jest wpisane w objawianie się bycia, w blask „*physis*”, gdzie bycie jest w prawdzie.

Obecność przy rzeczach odnoszących się do horyzontów, na pierwszy rzut oka i najczęściej nieoczekiwanych, które jednak rządzą samą tą obecnością – zapowiada w istocie także filozofię bycia w Heideggerowskim sensie. Każde myślenie kierujące się na *byt*, przebywa już w byciu bytu, które Heidegger ukazuje jako niedające się sprowadzić do bytu, które jest horyzontem i miejscem rządzącym każdym zajęciem pozycji, oświetleniem pejzażu kierującym już inicjatywą podmiotu, który chce, który pracuje albo który sędzi. Całe dzieło Heideggera polega na otwieraniu i zgłębianiu tego wymiaru, nieznanego w historii idei, któremu dał on jednak najbardziej znaną nazwę *Sein*. W stosunku do tradycyjnego modelu obiektywności jest to teren subiektywny, ale subiektywizmem „bardziej obiektywnym niż wszelka obiektywność”.

Aktywność transcendentálna nie jest ani odzwierciedlaniem treści, ani wytwarzaniem myślanego bytu. Konstytucja przedmiotu jest już spowijana przez „świat” przedpredykatywny, który podmiot jednak konstytuuje; i odwrotnie, przebywanie w świecie da się zrozumieć tylko jako spontaniczność konstytuującego podmiotu, bez której przebywanie to byłoby zwykłą przynależnością części do całości, a podmiot zwykłym produktem lokalnym. Balansowanie między „pozaświatowością” transcendentálnego idealizmu a zaangażowaniem w świat, co zarzuca się Husserlowi, nie jest jego słabością, ale jego siłą. Ta równoczesność wolności i przynależności – bez poświęcania żadnego z tych terminów – jest, być może, samą *Sinngebung*, aktem udzielania sensu, który przenika i unosi cały byt. W każdym razie transcendentálna aktywność otrzymuje w fenomenologii tę nową orientację. Świat jest nie tylko konstytuowany, ale także konstytuujący. Podmiot nie jest już czystym podmiotem, przedmiot nie jest już czystym przedmiotem. Fenomen jest zarazem tym, co się objawia i tym co objawia, bytem i dostępem do bycia. Bez wydobycia na jaw tego co objawia – fenomenowi jako dostępu – to, co się objawia – bycie – pozostaje abstrakcją. Nowy akcent i blask niektórych fenomenologicznych analiz – to wrażenie odformalizowania pojęć i rzeczy, które pozostawiają – wiążą się z tą podwójną perspektywą, w której zostają umieszczone byty. Przedmioty zostają wyrwane ze swej bezbarwnej stałości, aby mienić się w grze promieni biegnących tam i z powrotem między dającym a danym. W tym ruchu tam i z powrotem człowiek konstytuuje świat, do którego już przecież należy. Analiza przypomina roztrząsanie odwiecznej tautologii: przestrzeń zakłada

przestrzeń, przestrzeń przedstawiona zakłada jakieś umieszczenie w przestrzeni, które jest z kolei możliwe tylko jako projekt przestrzeni. W tej pozornej tautologii rozbłyskuje istota – bycie bytu. Przestrzeń staje się doświadczeniem przestrzeni. Jest już nieodłączna od swojego odsłaniania się, od swojej prawdy, która nie jest tylko jego przedłużeniem, ale raczej spełnieniem. To odwrócenie, gdzie bycie ustanawia projektujący je akt, gdzie terażniejszość aktu – jego aktualność – obraca się w przeszłość, ale gdzie natychmiast bycie przedmiotu dopełnia się w postawie, którą wobec niego zajmujemy i gdzie uprzedniość bycia umieszcza się znów w przyszłości – to odwrócenie, w którym ludzkie zachowanie jest interpretowane jako doświadczenie źródłowe, a nie owoc jakiegoś doświadczenia – oto sama fenomenologia. Przenosi nas ona poza kategorie podmiot-przedmiot i rujnuje suwerenność przedstawienia. Podmiot i przedmiot są tylko biegunami tego intencjonalnego życia. Nigdy nie wydawało się nam, że redukcja fenomenologiczna jest uzasadniona przez apodyktyczność sfery immanentnej, ale że uzasadnia ją otwarcie tej gry intencjonalności, rezygnacja ze stałego przedmiotu, który jest zwykłym rezultatem i ukryciem tej gry. Intencjonalność znaczy, że każda świadomość jest świadomością czegoś, ale zwłaszcza, że *każdy przedmiot domaga się i jakby wzbudza świadomość, przez którą jego bycie rozbłyskuje i tym samym ukazuje się.*

Doświadczenie zmysłowe jest uprzywilejowane, ponieważ rozgrywa się w nim ta dwuznaczność konstytucji, w której noemat warunkuje i spełnia konstytuującą go noezę. Tak samo jest z upodobaniem fenomenologii do atrybutów kulturowych, które myśl konstytuuje, ale karmi się już nimi w konstytucji. Świat kultury, z pozoru powstający późno, ale którego samo bycie polega na udzielaniu sensu, w fenomenologicznych analizach podtrzymuje to wszystko, co w rzeczach i pojęciach wydaje się po prostu zawarte i dane.

Pojęcia, które do tej pory pozostawały na planie przedmiotu, tworzą teraz serię, której członki nie wiążą się ze sobą ani analitycznie, ani syntetycznie. Nie uzupełniają się wzajemnie jak fragmenty puzzli, ale warunkują się transcendentalnie. Wiąż między sytuacją a przedmiotem, który się do niej odnosi, tak jak wiąż między fenomenami, które stanowią jedność sytuacji (ujawnionej w refleksyjnym opisie), są równie konieczne jak więzi dedukcyjne. Fenomenologia zbliża je do siebie mimo ich czysto obiektywnego oddzielenia. Dotychczas na takie zbliżenia pozwalali sobie tylko poeci i prorocy dzięki meta-

forze i „wizji”, a języki gromadziły je w swych etymologiach. Niebo i ziemia, ręka i narzędzie, ciało i inny człowiek, warunkują *a priori* poznanie i byt. Nie uznawać tego warunkowania, to tworzyć abstrakcje, dwuznaczności i białe plamy w myśleniu. Może właśnie jako takie ostrzeżenie przed myśleniem jasnym, lecz zapominającym o konstytuujących je horyzontach, dzieło Husserla będzie najbardziej bezpośrednio przydatne wszystkim teoretykom, a zwłaszcza wszystkim tym, którzy wyobrażają sobie, że da się uduchowić myśl teologiczną, moralną albo polityczną, nie dostrzegając konkretnych i poniekąd cielesnych warunków, z których czerpią swój prawdziwy sens pojęcia na pozór najbardziej czyste.

IV

Ale fakt, że myślenie jest z istoty niejawne (*implicite*), że ideał całkowitej aktualności może pochodzić tylko z jakiegoś abstrakcyjnego ujęcia tego myślenia, oznacza, być może, koniec całej orientacji filozofii. Filozofia powstała w opozycji do opinii i dążyła do mądrości jako chwili pełnego posiadania siebie, kiedy to nic obcego, nic innego nie ogranicza już chwalebnej identyfikacji Tego Samego w myśleniu. Dochodzenie do prawdy polegało na odkrywaniu całości, w której to co różne okazywało się znów takie samo, to znaczy dawało się wydedukować na tym samym planie, czyli w planie Tego Samego. Stąd doniosłość dedukcji, która z częściowego doświadczenia wyprowadzała całość (niezależnie od tego, czy dedukcja ta była analityczna, mechanistyczna czy dialektyczna). Myśl, która ujawniała to, co było ukryte w *przedstawionym*, była w zasadzie tą władzą całkowitej aktualizacji, samym czystym aktem.

I oto myśl, skierowana w całej szczerości swej intencji na przedmiot, w tej naiwnej szczerości nie dosięga bycia, myśli więcej niż myśli i inaczej niż myśli aktualnie, a w tym sensie nie jest samej sobie immanentna, nawet jeśli dostrzega namierzony przedmiot „we własnej osobie”! Znajdujemy się poza idealizmem i poza realizmem, ponieważ byt nie znajduje się ani w myśli, ani poza myślą, ale sama ta myśl jest poza sobą. Trzeba drugiego aktu i wielkiej cierpliwości, aby odsłonić ukryte horyzonty, które nie są już kontekstem tego przedmiotu, lecz transcendentálnymi dawcami jego sensu. Aby mieć

świat i prawdę, trzeba czegoś więcej niż chwila albo wieczność oczywistości.

To, że sam Husserl dostrzegł tę cierpliwą pracę myśli w formie obiektywizujących i całkowicie aktualnych aktów refleksji (na mocy jakiego przywileju?), nie było chyba sprawą rozstrzygającą dla oddziaływania jego dzieła. To życie, które udziela sensu, odsłania się być może inaczej i jego odsłonięcie zakłada relacje między Tym Samym a Innym, które nie są już obiektywizacją, ale stosunkiem społecznym. Można poszukiwać w etyce warunku prawdy. Czy filozofowanie w zespole tylko przez przypadek jest idea Husserla?

Położyć kres idei pokrywania się myślenia i stosunku podmiotowo-przedmiotowego to pozwolić na ukazanie się relacji z innym, która nie będzie ani nieznośnym ograniczaniem myślącego podmiotu, ani zwykłym pochłonięciem tego innego przeze mnie pod postacią treści. Tam, gdzie każda *Sinngebung* była dziełem suwerennego Ja, inny mógł bowiem być tylko wchłonięty w przedstawieniu. Lecz w fenomenologii, gdzie aktywność totalizującego i totalitarnego przedstawienia jest już przekroczona w jego własnej intencji, gdzie przedstawienie zostało już umieszczone w horyzontach, których w pewnym sensie nie chciało, ale bez których nie może się obejść – możliwa staje się *Sinngebung* etyczna, to znaczy z istoty uwzględniająca Innego. U samego Husserla, w konstytucji intersubiektywności, przedsięwzięciu wychodzącym od aktów obiektywizujących, budzą się nieoczekiwane relacje społeczne, niesprowadzalne do obiektywizującej konstytucji, która zamierzała je ukołysać w swoim rytmie.

Filozofia i idea nieskończoności¹

I. Autonomia i heteronomia

Każda filozofia poszukuje prawdy. Przez takie poszukiwanie mogą siebie określać także nauki, gdyż i one czerpią swoją szlachetną pasję z filozoficznego erosa, żyjącego w nich albo uśpionego. Lecz chociaż definicja wydaje się zanadto ogólna i cokolwiek pusta, pozwala ona odróżnić dwie drogi, którymi wędruje duch filozoficzny i które oświetlają jego fizjonomię. Drogi te krzyżują się w samej idei prawdy.

1. Prawda zakłada doświadczenie. Myśliciel w prawdzie utrzymuje związek z rzeczywistością różną od niego, inną niż on. „Absolutnie inną”, według wyrażenia podjętego na nowo przez Jankélévitcha. Albowiem doświadczenie zasługuje na swoją nazwę tylko wówczas, gdy przenosi nas poza to, co pozostaje naszą naturą. Prawdziwe doświadczenie powinno nas nawet prowadzić poza Przyrodę, która nas otacza i która nie jest zazdrosna o skrywające się w niej cudowne sekrety, która poddaje się, współpracując z ludźmi, ich racjom i pomysłom. W niej także ludzie czują się u siebie. Prawda oznaczałaby zatem zakończenie ruchu, który wychodzi od wewnętrznego i bliższego świata – nawet jeśli nie zgłębiliśmy go całkowicie – ku temu, co obce, ku *tam*, jak powiedziałyby Platon. Prawda zakładałaby więcej niż zewnętrżność: transcendencję. Filozofia zajmowałaby się czymś absolutnie innym, sama byłaby heteronią. Postąpmy jeszcze parę kroków. Sam dystans nie wystarczy do odróżnienia transcendencji i zewnętrżności. Prawda, córka doświadczenia, mierzy bardzo wysoko. Otwiera się na sam wymiar tego co idealne. I tak oto filozofia zna-czy metafizyka, a metafizyka zadaje pytanie o boskość.

¹ Opublikowane w „Revue de Métaphysique et de Morale”, Collin, 1957, nr 3.

2. Lecz prawda znaczy także swobodne wyrażenie zgody na twierdzenie, wynik swobodnego poszukiwania. W prawdzie wyraża się wolność badacza, myśliciela, na której nie ciąży żaden przymus. Czym jest ta wolność, jeśli nie odmową alienowania się bytu myślącego w uznawanych twierdzeniach, jeśli nie zachowaniem swej natury, swej tożsamości, jeśli nie faktem pozostawania Tym-Samym wbrew nieznanym ziemiom, do których zdaje się prowadzić myślenie? Postrzegana z tego punktu widzenia filozofia zajmowałaby się sprowadzaniem do Tego-Samego wszystkiego, co przeciwstawia jej się jako *inne*. Zmierzałaby ona do *auto-nomii*, do stadium, w którym nic nieredukowalnego nie ograniczałoby już myślenia i w którym, nieograniczone, myślenie byłoby zatem wolne. W ten sposób filozofia równała by się podbojowi bytu przez człowieka poprzez historię.

Podbój bytu przez człowieka poprzez historię – oto formuła, do której sprowadza się wolność, autonomia, *redukcja Innego do Tego-Samego*. Nie stanowi ona nie wiedzieć jakiego abstrakcyjnego schematu, ale ludzkie Ja. Istnienie Ja toczy się jako identyfikacja tego co różne. Przytrafia mu się tyle zdarzeń, tyle lat go postarza, a Ja pozostaje Tym-Samym! Ja, Sobość, *ipseitas*, jak się o nim mówi w naszych czasach, nie pozostaje niezmiennie pośród zmienności jak skała atakowana przez fale. Skała atakowana przez fale wcale nie jest niezmienna. Ja pozostaje Tym-Samym tworząc z wydarzeń niezgodnych z sobą i różnych jedną historię, to znaczy jego historię. I to jest pierwotny fakt identyfikacji Tego-Samego, wcześniejszy od tożsamości skały i stanowiący warunek tej tożsamości.

Autonomia czy heteronomia? Wybór filozofii zachodniej przechylił się najczęściej na stronę wolności i Tego-Samego. Czyż filozofia nie zrodziła się na ziemi greckiej, aby zdetronizować mniemanie, przy panowaniu którego grożą i czyhają wszystkie tyranie? Poprzez mniemanie w duszę sący się najsubtelniejsza i najbardziej zdradziecka trucizna, przekształcając ją w jej głębinach, czyniąc z niej coś innego. Dusza „pożarta przez innych”, jakby powiedział Pan Teste, nie czuje swego własnego zniekształcenia i jest narażona na wszelką przemoc. Ale to przenikanie i ten prestiż mniemania zakłada mityczne stadium bytu, w którym dusze przenikają się wzajemnie w sensie Lévy-Bruhla. Przeciw temu niepokojącemu i mętnemu przenikaniu się, jakiego wymaga mniemanie, filozofia zapragnęła dusz oddzielonych i w pewnym sensie nieprzenikalnych. Idea Tego-Samego, idea wolności, wydawała się oferować najpewniejszą gwarancję takiego oddzielenia.

Toteż myśl zachodnia bardzo często, jak się wydaje, wykluczała to co transcendentne, obejmowała ramami Tego-Samego każde Inne, ogłaszała prawo filozoficznego starszeństwa autonomii.

II. Prymat Tego-Samego, czyli narcyzm

Autonomia – filozofia, która dąży do zapewnienia wolności lub tożsamości bytów – zakłada, że sama wolność jest pewna swego prawa, uzasadnia siebie nie uciekając się do niczego innego, jak Narcyz znajduje upodobanie w sobie. Kiedy w życiu filozoficznym, które urzeczywistnia tę wolność, zjawia się czynnik obcy temu życiu, czynnik inny – ziemia, która nas dźwiga i zwodzi nasze wysiłki, niebo, które nas wywyższa i ignoruje, siły przyrody, które zabijają nas i nam pomagają, rzeczy, które nam przeszkadzają lub służą, ludzie, którzy nas kochają i ujarzmiają – staje się on przeszkodą. Trzeba go przezwyciężyć i zintegrować z tym życiem. Otóż prawda jest właśnie tym zwycięstwem i tą integracją. Przemoc spotkania z nie-ja zostaje złagodzona w oczywistości. Toteż obcowanie z prawdą zewnętrzną, jakie rozgrywa się w prawdziwym poznaniu, nie przeciwstawia się wolności, ale się z nią pokrywa. Poszukiwanie prawdy staje się w rezultacie samym oddechem wolnego bytu, wystawionego na zewnętrzną rzeczywistość, które chronią, ale także zagrażają tej wolności. Dzięki prawdzie rzeczywistości te, których mógłbym stać się igraszką, zostają przeze mnie zrozumiane.

„Ja myślę”, myślenie w pierwszej osobie, dusza rozmawiająca z samą sobą albo odkrywająca reminiscencję w naukach, jakie otrzymuje, pobudzają w ten sposób wolność. Zatrzymuje ona, kiedy monolog duszy osiągnie uniwersalność, ogarnie całość bytu aż po zwierzęcą jednostkowość, która stanowiła schronienie dla tej myśli. Każde doświadczenie świata – żywiołów i przedmiotów – bierze udział w tej dialektyce duszy rozmawiającej z samą sobą, wchodzi w nią i do niej należy. Rzeczy będą ideami i w trakcie ekonomicznej i politycznej historii, w której to myślenie się rozwinie, zostaną one zdobyte, opanowane, zawładnięte. Niewątpliwie dlatego Descartes powie, że dusza mogłaby być początkiem idei dotyczących rzeczy zewnętrznych i здаwać sprawę z rzeczywistości.

Istota prawdy nie polegałaby zatem na heteronomicznym związku z jakimś nieznanym Bogiem, ale na czymś już-znanym, które trze-

ba odkrywać albo swobodnie odnaleźć w sobie, i do którego dostosowuje się każde nieznanne. Przeciwstawia się ona gruntownie Bogu, który objawia. Filozofia jest ateizmem, czy raczej bezbożnością, negacją objawiającego się Boga, który wkłada w nas prawdy. To lekcja Sokratesa, który pozwala mistrzowi tylko ćwiczyć majeutykę: każde nauczanie wprowadza do duszy to, co już w niej było. Utożsamianie się Ja – cudowna autarkia Ja – jest naturalnym tygłem tej przemiany Innego w To-Samo. Każda filozofia jest egologia, by zastosować Husserlowski neologizm. I kiedy Descartes wyróżni w najrozumnniejszej prawdzie przyzwolenie woli, nie tylko wyjaśni możliwość błędu, ale ustanowi rozum jako Ja, a prawdę jako zależną od swobodnego ruchu, a tym samym suwerenną i uzasadnioną.

Ta identyfikacja wymaga zapośredniczenia. Stąd druga cecha filozofii Tego-Samego: jej odwołanie się do Neutralności. Aby zrozumieć nie-ja, trzeba znaleźć dojście poprzez jakąś istność, poprzez jakąś abstrakcyjną istotę, która jest i nie jest. Tam rozpuszcza się *inność* innego. Obcy byt, zamiast utrzymywać się w niedosiężnej fortecy swej jednostkowości, zamiast stawiać czoła – staje się tematem i przedmiotem. Podpada już pod pojęcie albo rozpuszcza się w relacjach. Wpada w sieć idei *a priori*, które wnoszą, aby go uchwycić. Poznawać to odkrywać w stojącej naprzeciw jednostce, w tym raniącym kamieniu, w tej wznoszącej się sośnie, w tym ryczącym lwie to, przez co nie jest ona tą oto jednostką, tym oto obcym, ale tym, przez co, już siebie zdradzając, poddaje się wolnej woli, drżąc w zupełnej pewności, daje się pochwycić i pojąć, wstępuje w pojęcie. Świadomość polega na ujmowaniu jednostki, która jako jedyna istnieje, nie w jej jednostkowości, która się nie liczy, ale w jej ogólności, bo tylko ona jest przedmiotem nauki.

I tak zaczyna się każda moc. Poddanie rzeczy zewnętrznych ludzkiej wolności poprzez ich ogólność nie oznacza jedynie, w całej niewinności, ich rozumienia, ale także ich schwytnie w rękę, ich udomowienie, ich posiadanie. Dopiero w posiadaniu Ja kończy utożsamianie tego co różne. Posiadać to wprawdzie zachowywać rzeczywistość tego innego bytu, który się posiada, lecz właśnie zawieszając jego niezależność. W cywilizacji odzwierciedlanej przez filozofię Tego-samego wolność spełnia się jako bogactwo. Rozum, który redukuje to co inne, jest przywłaszczeniem i mocą.

Ale jeżeli rzeczy nie opierają się podstępom myślenia i potwierdzają filozofię Tego-Samego, nigdy nie kwestionując wolności Ja,

to jak jest z ludźmi? Czy poddają mi się jak rzeczy? Czy nie kwestionują mojej wolności?

Przed wszystkim mogą ją zaszachować, przeciwstawiając jej więcej niż siłę, przeciwstawiając jej swoją wolność. Wszczęć wojnę. Wojna nie jest zwykłym przeciwstawieniem sił. Wojnę określa raczej stosunek, w którym należy uwzględniać nie tylko siłę, ponieważ liczą się także nieprzewidziane czynniki wolności: przebiegłość, odwaga, pomysłowość. Ale podczas wojny wolna wola może ponieść porażkę, nie kwestionując jednak siebie, nie rezygnując ze swoich praw i z odwetu. Wolność czuje się zakwestionowana przez Innego i objawia się jako niesprawiedliwa tylko kiedy wie, że jest niesprawiedliwa. Wiedzieć, że jest się niesprawiedliwym – to nie jest wiedza dodana do świadomości spontanicznej i wolnej, która byłaby dla siebie obecna i *ponadto* uważałaby się za winną. Tworzy się nowa sytuacja. Obecność dla siebie świadomości zmienia sposób [bycia]. Pozycje upadają. By to wyrazić w sposób całkiem formalny, Ten-Sam nie odnajduje tutaj swojej wyższości nad innym, Ten-Sam nie spoczywa z całym spokojem na sobie, nie jest już zasada. Postaramy się uściślić te formuły. Ale jeśli Ten-Sam nie spoczywa z całym spokojem na sobie, to filozofia nie wydaje się nierozzerwalnie związana z przygodą, która sprawia, że każdy Inny jest zagarniany przez Tego-Samego.

Powrócimy do tego za chwilę. Na razie uściślijmy, że wyższość Tego-Samego nad Innym zostaje, jak nam się wydaje, w całości podtrzymana w filozofii Heideggera, tej, która za naszych czasów odnosi najgłośniejszy sukces. Kiedy kreśli on drogę dojścia do każdej realnej jednostkowości poprzez Bycie, które nie jest jakimś poszczególnym bytem ani rodzajem, w którym mieściłyby się wszystkie poszczególne byty, lecz w pewien sposób samym aktem bycia, który wyraża czasownik „być”, a nie rzeczownik (i który za A. de Wahlensem piszemy dużą literą), to prowadzi nas ku jednostkowości poprzez Neutralne, które oświetla i rządzi myśleniem, i czyni zrozumiałym. Kiedy widzi, że człowiek jest raczej posiadany przez wolność, niż ją posiada, umieszcza ponad człowiekiem Neutralne, które oświetla wolność nie kwestionując jej – i w ten sposób nie niszczy, ale streszcza cały nurt zachodniej filozofii.

Dasein, którym Heidegger zastępuje duszę, świadomość, Ja, zachowuje strukturę Tego-Samego. Niezależność – autarkia – przychodziła do platońskiej duszy (i do wszystkich jej odpowiedników) z jej ojczyzny, ze świata Idei, z którymi, według *Fedona*, jest spo-

krewniona i dlatego w tym świecie nie mogła spotkać niczego naprawdę obcego. Rozum, zdolność podtrzymywania siebie w swojej tożsamości ponad zmianami stawania się, tworzył duszę tej duszy. Heidegger zanegował tę dominującą pozycję człowieka, ale pozostawił *Dasein* w Tym-Samym jako byt śmiertelny. Możliwość unicestwienia jest właśnie czymś konstytuującym *Dasein* i w ten sposób podtrzymuje jego *ipseitas*. Ta nicość jest śmiercią, to znaczy moją śmiercią, moją możliwością (niemożliwością), moją możnością. Nikt nie może zastąpić mnie w umieraniu. Ostateczna chwila rozwiązania jest samotna i osobista.

To prawda, że dla Heideggera wolność człowieka zależy od światła Bycia i dlatego nie wydaje się zasadą. Ale tak było w klasycznym idealizmie, gdzie wolna wola uchodziła za najniższą formę wolności i gdzie prawdziwa wolność była posłuszna uniwersalnemu rozumowi. Heideggerowska wolność jest posłuszna, ale posłuszeństwo pozwala jej rozbłysnąć, nie kwestionując jej, nie ujawniając jej niesprawiedliwości. Bycie, które równa się niezależności i zewnętrzności rzeczywistych faktów, równa się też świeceniu, światłu. Obraca się w intelligibilność. „Tajemnica”, istotna dla tej „ciemnej jasności”, jest sposobem [dokonywania się] tej konwersji. Niezależność znika w promieniowaniu. *Sein und Zeit*, pierwsze i główne dzieło Heideggera, głosiło być może tylko jedną tezę: Bycie nie da się oddzielić od rozumienia bycia, Bycie jest już przywołaniem subiektywności. Lecz Bycie *nie jest* bytem. To coś Neutralnego, co porządkuje myśli i byty, lecz co utwardza wolę, zamiast ją zawstydzać. Świadomość swej skończoności nie przychodzi do człowieka od idei nieskończoności, to znaczy nie ujawnia się jako niedoskonałość, nie odnosi siebie do Dobra, nie uważa siebie za złą. Filozofia Heideggerowska stanowi właśnie apogeum myślenia, w którym to co skończone nie odwołuje się do tego co nieskończone² (przedłużając pewne tendencje filozofii Kantowskiej: rozdzielenie intelektu i rozumu, różne tematy dialektyki transcendentalnej), w którym każda ułomność jest tylko słabością, a każdy błąd jest popełniany tylko wobec siebie, oto wynik długiej tradycji dumnego heroizmu, dominacji i okrucieństwa.

Heideggerowska ontologia podporządkowuje stosunek z Innym relacji z Neutralnym, które jest Byciem i w ten sposób nadal wychwala wolę mocy, bo tylko Inny może wstrząsnąć jej prawowi-

² Patrz niżej, s. 82.

tością i zmać jej dobre samopoczucie. Kiedy Heidegger sygnalizuje zapomnienie Bycia, przesłoniętego różnymi rzeczywistościami, które oświetla, zapomnienie, któremu winna byłaby filozofia wywodząca się od Sokratesa, gdy oplakuje orientowanie się inteligencji ku technice, podtrzymuje ustrój przemocy bardziej niehumanitarnej niż mechanizacja i który nie ma, być może, tego samego co ona źródła. (Nie jest pewne, że narodowy socjalizm wywodzi się z mechanistycznej reifikacji ludzi i że nie opiera się na chłopskim zakorzenieniu i feudalnym uwielbieniu dla podporządkowywania ludzi mistrzom i panom, którzy nimi rządzą). Chodzi o egzystencję, która akceptuje siebie jako naturalną, dla której jej miejsce pod słońcem, jej ziemia, jej *miejsce* kierują każdym znaczeniem. Chodzi o *egzystencję* pogańską. Bycie czyni człowieka budowniczym i rolnikiem w łonie rodzinnego krajobrazu, na macierzystej ziemi. Anonimowe, Neutralne czyni go etycznie objętym i obdarzonym jakby heroiczną wolnością, która nie zna żadnej winy wobec Drugiego.

Ta macierzystość ziemi określa w istocie całą zachodnią cywilizację własności, wyzysku, tyranii politycznej i wojny. Heidegger nie rozważa przedtechnicznej władzy posiadania, która spełnia się w zakorzenieniu percepcji i której nikt zresztą nie opisał w sposób równie genialny, co on. W tej percepcji koniec końców mieści się najbardziej abstrakcyjna, geometryczna przestrzeń, ale ona sama [percepcja] nie może znaleźć miejsca w całej nieskończonej rozciągłości matematycznej. Heideggerowskie analizy świata, które w *Sein und Zeit* wychodziły od sprzętów, narzędzi, rzeczy wytworzonych, w jego ostatniej filozofii przynoszą wizję wysokich krajobrazów Przyrody, bezosobowego bogactwa, macierzy poszczególnych bytów, niewyczerpanej materii rzeczy.

Heidegger nie tylko streszcza ewolucję zachodniej filozofii. On ją uświetnia, ukazując w sposób najbardziej patetyczny jej antyreligijną istotę, która stała się religią *à rebours*. Przenikliwa trzeźwość tych, którzy nazywają się przyjaciółmi prawdy i wrogami opinii, miałyby zatem tajemniczy ciąg dalszy! Z Heideggerem ateizm staje się pogaństwem, teksty presokratyczne – anty-Pismem. Heidegger pokazuje, w jakim upojeniu nurza się trzeźwa przenikliwość filozofów.

W sumie znane tezy Heideggerowskiej filozofii: wyższość Bycia w stosunku do bytu, ontologii w stosunku do metafizyki, dopełniają afirmację tradycji, w której Ten-Sam dominuje nad Innym, gdzie wolność – choćby była tożsama z rozumem – poprzedza sprawiedliwość. Czyż ta ostatnia nie polega na stawianiu obowiązku wobec

Innego przed obowiązkami względem siebie – na stawianiu Innego przed Tym-Samym?

III. Idea Nieskończoności

Sądzymy, że odwracając terminy, podażamy za tradycją przynajmniej równie starożytną – tą, która nie odczytuje prawa z siły i nie sprowadza *całkiem innego* do Tego-Samego. Przeciw zwolnikom Heideggera i neoheglistom, dla których filozofia zaczyna się od ateizmu, trzeba powiedzieć, że tradycja Innego nie jest koniecznie religijna, że jest filozoficzna. Utrzymuje się w niej Platon, kiedy stawia Dobro ponad bytem i, w *Fajdrosie*, określa prawdziwą rozmowę jako rozmowę z bogami. Ale to Kartezjańska analiza idei nieskończoności w sposób najbardziej charakterystyczny szkicuje strukturę, z której pragniemy zresztą zachować tylko *zarys formalny*.

U Descartes'a Ja, które myśli, utrzymuje relację z Nieskończonością. Ta relacja nie wiąże zawierającego z zawartością – ponieważ Ja nie może zawierać Nieskończoności, ani zawartości z zawierającym, ponieważ Ja jest oddzielone od Nieskończonego. Ten stosunek, opisany tak negatywnie, jest ideą Nieskończoności w nas.

Oczywiście mamy także idee rzeczy; ale idea nieskończoności ma tę wyjątkową cechę, że jej *ideatum* przekracza jej ideę. Dystans między ideą a *ideatum* nie jest w przypadku idei nieskończoności równy dystansowi, który w innych przedstawieniach oddziela akt myślowy od jego przedmiotu. Przepaść, jaka oddziela akt myślowy od jego przedmiotu, nie jest dość głęboka, żeby Descartes nie mógł powiedzieć, że dusza sama z siebie może zdać sprawę z idei rzeczy skończonych. Intencjonalność ożywiająca ideę nieskończoności nie da się porównać do żadnej innej: zmierza ona do tego, czego nie może objąć i w tym właśnie sensie jest Nieskończone. Aby odwrócić formuły, których używaliśmy wyżej – inność nieskończoności nie unieważnia się, nie osłabia się w myśleniu, które ją myśli. Myśląc nieskończoność – Ja od razu *myśli więcej niż myśli*. Nieskończoność nie mieści się w *idei* nieskończoności, nie jest uchwycona; ta idea nie jest pojęciem. Nieskończoność to radykalnie, absolutnie inne. Transcendencja nieskończoności w stosunku do Ja, które jest od niej oddzielone i które ją myśli, stanowi pierwszy znak jej nieskończoności.

Idea nieskończoności jest więc jedyną, która uczy tego, czego nie wiemy. Została w nas *włożona*. Nie jest przypomnieniem. Oto doświadczenie w jedynym radykalnym sensie tego terminu: relacja z tym co zewnętrzne, z Innym, przy czym ta zewnętrzność nie może zostać włączona do Tego-Samego. Myśliciel, który ma ideę nieskończoności, jest [czymś] *więcej niż on sam* i to powiększenie, ta nadwyżka, nie pochodzi z wewnątrz, jak w słynnym *projekcie* współczesnych filozofów, gdzie podmiot przekracza siebie, tworząc.

Jak podobna struktura może pozostawać filozoficzna? Na czym polega stosunek, który chociaż pozostaje *czymś więcej w czymś mniej*, nie przekształca się w relację, w której, według mistyków, motyl zwabiony ogniem spala się w ogniu? Jak utrzymać byty oddzielone, nie pogrążyć się w partycypacji, przeciwko której słusznie protestowała filozofia Tego-Samego, na czym polega jej nieśmiertelna zasługa?

IV. Idea nieskończoności i twarz Innego

Doświadczenie, idea nieskończoności, ma miejsce w związku z Innym. Idea nieskończoności jest stosunkiem społecznym.

Stosunek ten polega na obcowaniu z bytem absolutnie zewnętrznym. Nieskończoność tego bytu, którego właśnie dlatego nie można zawrzeć, gwarantuje i konstytuuje tę zewnętrzność. Nie jest ona równoznaczna z dystansem między podmiotem a przedmiotem. Przedmiot, jak wiemy, włącza się do tożsamości Tego-Samego. Ja czyni z niego swój temat i od tej chwili swą własność, swój łup czy swoją zdobycz, albo swoją ofiarę. Zewnętrzność bytu nieskończonego manifestuje się w absolutnym oporze, jaki, przez samo swoje pojawienie się – przez swoją epifanię – przeciwstawia wszystkim moim władzom. Jego epifania nie jest po prostu ukazaniem się jakiejś formy w świetle zmysłowym albo umysłowym, ale już tym *nie* rzuconym (moim) władzom. Jego *logosem* jest „Nie zabijesz”.

To prawda, że Inny jest dany wszystkim moim władzom, ulega wszystkim moim podstępom, wszystkim moim występkom. Albo opiera mi się z całej swojej siły i za pomocą wszystkich niedających się przewidzieć zasobów swej własnej wolności. Mierzę się z nim. Ale może on także – i to wtedy ukazuje mi swoją twarz – przeciwstawić

mi się poza wszelką miarą – przez całkowite odsłonięcie i całkowitą nagość swych bezbronnych oczu, prawość, absolutną szczerść swego spojrzenia. Solipsystyczny niepokój świadomości, widzącej siebie we wszystkich swych przygodach, zniewolonej sobą, kończy się tutaj: prawdziwa zewnętrżność jest w tym spojrzeniu, które nie pozwala mi na żaden podbój. Nie chodzi o to, że podbój przekracza możliwości moich zbyt słabych mocy, ale nie *mogę już móc*: struktura mojej wolności, zobaczymy to dalej, odwraca się całkowicie. Ustala się tutaj relacja nie z bardzo dużym oporem, lecz z absolutnie Innym – z oporem tego, co nie ma oporu – z oporem etycznym. To on otwiera sam wymiar nieskończoności – tego, co zatrzymuje nieodparty imperializm Tego-Samego i Ja. Nazywamy *twarzą* epifanię tego, co może ukazać się Ja tak bardzo bezpośrednio i tym samym tak zewnętrznie.

Twarz nie jest wcale podobna do plastycznej formy, zawsze już opuszczonej, zdradzonej przez byt, który objawia, jak marmur, który już opuszczają wyrzeźbieni w nim bogowie. Różni się ona od zwierzęcego przodu (*la face*), w którego prostej głupocie byt nie jest jeszcze dla siebie obecny. W twarzy to co wyrażane *towarzystwu* wyrażaniu, wyraża samo swoje wyrażanie – i pozostaje zawsze panem wyjawianego sensu. Ten swego rodzaju „czysty akt” nie poddaje się identyfikacji, nie podpada pod to, co już znane, przychodzi, jak mówi Platon, z pomocą samemu sobie, mówi. Epifania twarzy jest całkowicie mową.

Opór etyczny jest obecnością nieskończoności. Gdyby stawianie oporu zabójstwu, wypisane w twarzy, nie było etyczne, lecz realne – mielibyśmy do czynienia z rzeczywistością bardzo słabą albo bardzo silną. Być może skazałaby ona naszą wolę na porażkę. Wola oceniłaby siebie jako nierozumną i arbitralną. Ale nie mielibyśmy dostępu do bytu zewnętrznego, do tego, czego absolutnie nie można ani ogarnąć, ani osiąść, gdzie nasza wolność wyrzeka się swego imperializmu Ja, gdzie okazuje się ona nie tylko arbitralna, ale niesprawiedliwa. Ale skoro tak, to Inny – inny człowiek – nie jest po prostu inną wolnością; aby dać mi wiedzę o niesprawiedliwości, jego spojrzenie musi przybywać do mnie z wymiaru ideału. Inny człowiek musi być bliżej Boga niż ja. Co z pewnością nie jest wymysłem filozofii, ale pierwotną daną sumienia, które można by określić jako świadomość wyższości Innego nade mną. Nakaz sprawiedliwości zaczyna się od Innego.

V. Idea nieskończoności jako pragnienie

Stosunek etyczny nie zaszczenia się na uprzednim stosunku poznawczym. Jest on fundamentem, a nie nadbudową. Odróżnić go od poznania, to nie znaczy sprowadzić go do subiektywnego uczucia. Tylko idea nieskończoności, w której byt przekracza ideę, w której Inny przekracza Tego-Samego, zrywa z wewnętrznymi grami duszy i zasługuje na miano doświadczenia, relacji z tym co zewnętrzne. Jest ona w konsekwencji bardziej *poznająca* od samego poznania i każda obiektywność musi w niej mieć udział.

Widzenie w Bogu (z drugiej Rozmowy Metafizycznej) Malebranche'a wyraża jednocześnie to odnoszenie się wszelkiego poznania do idei nieskończoności i fakt, że idea nieskończoności nie jest taka jak poznanie, które się do niej odnosi. Nie można bowiem utrzymywać, że sama ta idea jest pewną tematyzacją albo obiektywizacją, nie sprowadzając jej do obecności Innego w Tym-Samym, obecności, z którą ona właśnie zrywa. U Descartes'a ten punkt pozostaje dwuznaczny, bo *cogito* spoczywające w Bogu uzasadnia skądinąd istnienie Boga: pierwszeństwo Nieskończonego podporządkowuje się uznaniu wolnej woli, która od początku jest panią siebie.

To, że ruch duszy, który jest bardziej poznający niż poznanie, może mieć strukturę różną od kontemplacji – oto punkt, w którym odchodzimy od litery kartezjanizmu. Nieskończoność nie jest przedmiotem kontemplacji, to znaczy nie jest na miarę myślącej go myśli. Idea nieskończoności jest myślą, która w każdej chwili myśli więcej niż myśli. Myślenie, które myśli więcej niż myśli, jest Pragnieniem. Pragnienie „stanowi miarę” nieskończenia nieskończoności.

Termin, który wybraliśmy, aby zaznaczyć pęd, wzbieranie tego przekraczania, przeciwstawia się uczuciowości miłości i ubóstwu potrzeby. Poza głodem, który się zaspokaja, pragnieniem, które się gasi i zmysłami, które się uśmierza, istnieje Inny absolutnie inny, którego pragnie się poza tymi zaspokojeniami. Ciało nie zna żadnego gestu, aby ukoić Pragnienie, nie może ono wynaleźć żadnej nowej pieszczoty. Pragnienie niedające się zaspokoić nie dlatego, że jest odpowiednikiem nieskończonego głodu, lecz dlatego, że nie wymaga pokarmu. Pragnienie bez zaspokojenia, które tym samym odkrywa inność Innego. Sytuuje ją w wymiarze wysokości i ideału, który właśnie otwiera w bycie.

Pragnienia, które dadzą się zaspokoić, przypominają Pragnienie tylko sporadycznie: kiedy zaspokojenie okazuje się złudne albo kiedy rozkosz prowadzi do niezamierzonego uczucia pustki. Uchodzą one niesłusznie za istotę pragnienia. Prawdziwym Pragnieniem jest to, którego Upragnione nie wypełnia, lecz pogłębia. Jest dobrocią. Nie odnosi się do jakiejś utraconej ojczyzny czy pełni, nie jest tęsknotą za powrotem – nie jest nostalgią. Jest brakiem w bycie, który *jest* kompletnie i któremu niczego nie brakuje. Czy platoński mit miłości, zrodzonej z dostatku i biedy, można także rozumieć jako potwierdzenie tego, że w Pragnieniu bogactwo jest ubogie, jest niesamowystarczalnością tego, kto sobie wystarcza? Czyż Platon, odrzucając w *Uczcie* mit androgynii, nie potwierdził nienostalgicznej natury pragnienia, pełni i radości bytu, który go doświadcza?

VI. Idea nieskończoności i sumienie

Jak twarz wymyka się nieograniczonemu prawu woli, która rozporządza oczywistością? Czyż poznać twarz, nie znaczy uświadomić ją sobie (*zdobyć* jej świadomość), a uświadomić sobie – uznać w sposób *wolny*? Czy idea nieskończoności jako *idea* nie powraca nieuchronnie do schematu Tego-Samego, który ogarnia Innego? Chyba że idea nieskończoności znaczy załamanie się czystego sumienia Tego-Samego. W istocie wszystko przebiega tak, jakby obecność twarzy – idei nieskończoności w Ja – była zakwestionowaniem mojej wolności.

Że wolna wola jest arbitralna i że trzeba wyjść z tego elementarnego stadium – oto stary pewnik filozofów. Lecz to co arbitralne odsyła wszystkich do rozumnego fundamentu, który usprawiedliwia wolność przez nią samą. Rozumny fundament wolności jest wciąż wyższością Tego-Samego.

Konieczność usprawiedliwienia tego co arbitralne wynika zresztą tylko z porażki doznanej przez arbitralną władzę. *Sama spontaniczność wolności nie stawia siebie pod znakiem zapytania* – taka wydaje się dominująca tradycja zachodniej filozofii. Jedynie ograniczenie wolności byłoby tragiczne lub skandaliczne. Wolność stanowi problem tylko dlatego, że sama siebie nie wybrała. Rozum i teorię budziłaby porażka mej spontaniczności. Będąc cierpieniem, byłaby matką

mądrości. Porażka skłaniałaby mnie do wyhamowania mojej przemocy i wprowadzałaby porządek w stosunki międzyludzkie, bowiem wszystko jest dozwolone z wyjątkiem tego co niemożliwe. Zwłaszcza nowożytne teorie polityczne od czasu Hobbesa wyprowadzają porządek społeczny z prawomocności, z niekwestionowalnego prawa wolności.

Twarz Innego nie jest objawieniem arbitralności woli, ale jej niesprawiedliwości. Świadomość mojej niesprawiedliwości powstaje, kiedy skłaniam się nie przed faktem, ale przed innym człowiekiem. Inny ukazuje mi się w swojej twarzy nie jako przeszkoda, ani jako groźba, którą szacuję, ale jako ten, który przynosi dla mnie miarę. Żebym czuł się niesprawiedliwym, muszę siebie mierzyć miarą nieskończoności. Muszę mieć ideę nieskończoności, która, jak uważa Descartes, jest także ideą doskonałości, aby poznać moją własną niedoskonałość. Nieskończoność nie zatrzymuje mnie jak siła pokonująca moją siłę, lecz kwestionuje naiwne prawo moich władz, moją zarozumiałą spontaniczność żyjącego, „siły, która idzie naprzód”.

Ale ten sposób mierzenia siebie miarą doskonałości nieskończoności nie jest kolejnym rozważaniem teoretycznym, w którym wolność spontanicznie odzyskiwałaby swoje prawa. To *wstyd*, jaki odczuwa wolność, wstyd za samą siebie, kiedy odkrywa, że jest mordercza i uzurpatorska w samym swym istnieniu. Pewien egzegeta z drugiego wieku, bardziej zajęty tym, co powinien czynić, niż tym, czego się miał spodziewać, nie rozumiał, dlaczego Biblia rozpoczyna się od opisu stworzenia, zamiast nas stawiać od razu wobec pierwszych przykazań z Księgi Wyjścia. Ledwo przyznawał, że opis stworzenia jest mimo wszystko konieczny do życia w sprawiedliwości: gdyby ziemia nie była człowiekowi *dana*, lecz po prostu przez niego *zagarnięta*, posiadałby ją tylko jako rabuś. Spontaniczne i naiwne posiadanie nie może usprawiedliwiać się cnotą swojej własnej spontaniczności.

Egzystencja nie jest skazana na wolność, lecz jest sądzona i nadana jako wolność. Wolność nie może się ukazać całkiem naga. Ta inwestytura wolności konstituuje samo życie moralne. Jest na wskroś heteronomią.

Wolna, sądzona w spotkaniu z Innym, nie bierze na siebie wysłuchanego wyroku. Były to jeszcze powrót Tego-Samego, decydującego w ostatniej instancji o Innym, heteronomia wchłonięta przez autonomię. Struktura wolnej woli stającej się *dobrocią* nie jest już podobna do chwalebnej i samowystarczalnej spontaniczności szczęśliwego Ja,

która byłaby ostatnim słowem bytu. Jest jakby jej odwróceniem. Ponieważ życie wolności odsłania się jako niesprawiedliwe, życie wolności w heteronomii polega na nieskończonym ruchu podawania siebie w wątpliwość, coraz głębszego kwestionowania siebie. W ten sposób drażni się sama głębia wewnętrzności. Wzrost wymagań, jakie mam względem samego siebie, czyni surowszym wydany na mnie wyrok, to znaczy zwiększa moją odpowiedzialność. A wzrastanie mojej odpowiedzialności zwiększa te wymagania. W tym ruchu moja wolność nie jest ostatnim słowem, nigdy nie odzyskuję mojej samotności. Jeśli ktoś woli, sumienie jest z istoty niezaspokojone, nieczyste lub, jeszczynie inaczej, jest zawsze Pragnieniem.

Niezaspokojenie sumienia nie jest tylko cierpieniem delikatnych i skrupulatnych dusz, ale ściśnieniem, wgłębieniem, cofnięciem się w siebie, samym skurczem świadomości, a sumienie nie jest przywoływane w całym tym wykładzie jako „szczególnie godna polecenia” odmiana świadomości, ale jako konkretna forma, którą przybiera ruch bardziej fundamentalny niż wolność, idea nieskończoności. Konkretna forma tego, co poprzedza wolność, a co jednak nie doprowadza nas ani do przemocy, ani do pomieszania tego, co jest rozdzielone, ani do konieczności, ani do fatalizmu.

Oto wreszcie sytuacja *par excellence*, w której nie jest się samym. Ale jeśli ta sytuacja nie dostarcza dowodu na istnienie Innego, to dlatego, że dowód zakłada już ruch i zgodę wolnej woli, pewność. Tak, że sytuacja, w której wolna wola zostaje nadana, poprzedza dowód. Każda pewność jest w istocie dziełem samotnej wolności. Przyjmowanie rzeczywistości w moje idee *a priori*, zgoda mej wolnej woli – ostatni gest poznania jest wolnością. Twarzą w twarz, gdzie ta wolność zostaje postawiona pod znakiem zapytania jako niesprawiedliwa, gdzie odkrywa ona, że ma mistrza, pana i sędziego, spełnia się przed pewnością, ale także przed niepewnością.

Ta sytuacja jest w najmocniejszym znaczeniu tego słowa doświadczeniem: kontaktem z rzeczywistością, która nie podpada pod żadną ideę *a priori*, która je wszystkie przekracza – i właśnie dlatego mogliśmy mówić o nieskończoności. Żaden ruch wolności nie mógłby przywłaszczyć sobie twarzy, ani sprawić wrażenia, że ją „konstytuuje”. Twarz już tu była, kiedy ją antycypowaliśmy czy konstytuowaliśmy – współpracowała przy tym, mówiła. Twarz jest doświadczeniem czystym, doświadczeniem bez pojęcia. Upojęciem (la conception), dzięki któremu dane naszych zmysłów zostają zebrane w Ja, koń-

czy się – wobec Innego – rozczarowaniem (*la dé-ception*), poczuciem wywłaszczenia, jakie cechuje wszystkie nasze próby objęcia tej rzeczywistości. Ale trzeba odróżniać czysto negatywne niezrozumienie Innego, które zależy od naszej złej woli – i istotowe niezrozumienie Nieskończonego, które ma pozytywne oblicze – jest sumieniem i Pragnieniem.

Niezaspokojenie sumienia, zawód, jaki w obliczu Innego sprawiają pojęcia i rezygnacja z pojęć, pokrywają się z Pragnieniem. Jest to jeden z istotnych punktów całego tego wykładu. Pragnienie nieskończoności nie jest sentymentalnym upodobaniem w sobie miłości, ale surowością wymogu moralnego. A surowość moralnego wymogu nie narzuca się brutalnie, lecz jest pragnieniem ze względu na przyciąganie i nieskończoną wysokość samego bytu, na rzecz którego przejawia się dobroć. Bóg rozkazuje tylko przez ludzi, dla których trzeba działać.

Świadomość – obecność siebie dla siebie, uchodzi za ostateczny temat refleksji. Świadomość moralna byłaby wariacją na ten temat, pewną odmianą świadomości, która dodaje troskę o wartości i normy. W związku z tym postawiliśmy kilka pytań: czy ja (*le soi*) może ukazywać się sobie z takim naturalnym upodobaniem? Czy może bez wstydu ukazywać się w swoich własnych oczach? Czy narcyzm jest możliwy³? Czy sumienie nie jest krytyką i zasadą obecności siebie dla siebie? Jeśli istota filozofii polega na wznoszeniu się poza wszystkie pewności ku zasadzie, jeśli żyje ona krytyką, to twarz Innego byłaby samym początkiem filozofii. Oto teza heteronomii, która zrywa z bardzo czcigodną tradycją. Jednak sytuacja, w której nie jest się samotnym, nie sprowadza się do szczęśliwego spotkania bratnich dusz, które pozdrawiają się i rozmawiają. Ta sytuacja jest sumieniem – wystawieniem mojej wolności na osąd Innego. Nierównością (*déni-vellement*), która upoważniła nas do dostrzeżenia w spojrzeniu tego, któremu należy się sprawiedliwość, wymiar wysokości i ideału.

³ Omówiliśmy różne związane z tym tematy w trzech artykułach, opublikowanych w „Revue de Métaphysique et de Morale”: *L'ontologie est-elle fondamentale?* (styczeń-marzec 1951), *Liberté et Commandement* (lipiec-wrzesień 1953), *Le Moi et la totalité* (październik-grudzień 1954).

domości (ciało byłoby pewnym znaczeniem – jeżeli nie przedmiotem, to przynajmniej sposobem [bycia] świadomości – ale tego Dufrenne nie chce) lub odwołamy się do dialektyki.

Skąd pochodzi energia transcendentnego ruchu przeciwko ugrzęźnięciu w świecie, chociaż świat, który zamieszkujemy, ogarnia nas i przenika, a kultury, „wytwory naszych rąk” panują nad nami? Pozycja „transcendentnego podmiotu” – lub tego, co z niego pozostaje „w sytuacji” – nie dałaby się pojąć, gdyby człowiek nie utrzymywał z bytem stosunku twarzą w twarz. Idealizm mylił się wprawdzie, poszukując tej relacji w przedstawieniu świata; ale miał rację postulując jej istnienie. Człowiek jest już zawsze uwikłany w świat, kiedy ujmuje go obiektywną myślą. Ale relacja twarzą w twarz nie jest tylko marzeniem filozofów, którzy zapomnieli o Byciu i odcięli „obiektywne Myślenie” od jego głębokich marzeń. Ten stosunek spełnia się w przyjęciu innego człowieka, kiedy Inny absolutnie obecny w swojej twarzy – bez żadnej metafory – staje przede mną twarzą w twarz.

Ślad Innego¹

1. Byt i Ten-Sam

Ja jest identyfikacją *par excellence*, początkiem samego fenomenu tożsamości. Tożsamość Ja nie jest w istocie trwałością jakiejś niezmiennej jakości. Jestem ten sam, jestem sobą nie z powodu takiego czy innego rysu charakteru, który identyfikuję na wstępie, aby odkryć, że jestem tożsamy ze sobą. To dlatego, że jestem od razu tożsamy – *me ipse* – pewną *ipseitas*, „sobością”, mogę identyfikować każdy przedmiot, każdy rys charakteru i każdy byt.

Ta identyfikacja nie jest zwykłym „powtórzeniem” siebie: w przypadku Ja „A jest A” to „A trwożące się o A”, albo „A rozkoszujące się A”, zawsze „A napięte w stronę A”. [To, co] *poza ja*, przyciąga je w potrzebie: *poza ja* jest *dla mnie*. Tautologia *sobości* jest pewnym egoizmem.

Prawdziwe poznanie, w którym Ja „daje działać” i daje świecić jakiemuś obcemu bytowi, nie przerywa tej pierwotnej identyfikacji, nie wyciąga bezpowrotnie Ja z niego samego. Byt „wchodzi” w sferę prawdziwego poznania. Stając się tematem, zachowuje wprawdzie pewną obcość względem obejmującego go myślącego. Ale natychmiast przestaje wstrząsać myśleniem. To co obce zostaje w pewien sposób zneutralizowane, odkąd zadaje się ze świadomością. Chociaż jest w sobie – i przeto *gdzie indziej* niż w myśleniu, *inne* niż ono – nie posiada dzikiego barbarzyństwa *odmienności*. Ma sens. Byt rozkłada się na nieskończone obrazy, które z niego emanują, rozszerza się zatem i staje się jakby wszechobecny, aby wnikać do wnętrza ludzi. Ukazuje się i promieniuje, jakby sama pełniła jego *odmienności* wykraczała poza skrywającą go tajemnicę, aby zaistnieć. Chociaż

¹ Opublikowane w „Tijdschrift voor Filosofie”, 1963, nr 3.

bycie w prawdzie zadziwia Ja, nie narusza jego tożsamości. Skrytość, z której przychodzi, poddaje się badaniu. Otwiera się więc jak przyszłość, której noc jest tylko nieprzezroczystością, wytworzona przez grubą pokład nawarstwionych przezroczystości. Pamięć przenosi samą przeszłość w tę przyszłość, w którą zapuszcza się badanie i historyczna interpretacja. Ślady nieodwracalnej przeszłości zostają wzięte za znaki, które zapewniają odkrycie i jedność Świata. Pierwszeństwo przyszłości wśród czasowych „ekstaz” ustanawia poznanie jako rozumienie bycia. Ten priorytet poświadcza zgodność Bycia z Myśleniem. Idea bytu, za pomocą której filozofowie objaśniają nieredukowalną obcość Nie-Ja, jest więc na miarę Tego-Samego. Jest to idea z konieczności adekwatna.

Według Heideggera, Bycie bytu – Różnica w sobie i dlatego Odmiennność – oświetla, chociaż jest skryte i zawsze już zapomniane. Ale poeci i filozofowie wdzierają się na chwilę do jego niewystawialnej istoty – ponieważ bycie bytu wciąż jest ujmowane w terminach światła i ciemności, odsłonięcia i zasłonięcia, prawdy i nieprawdy – to znaczy przy priorytecie przyszłości.

Intencjonalność, dostrzeżona przez ruch fenomenologiczny u podstawy praktyki i afektywności, potwierdza fakt, że świadomość siebie – lub identyfikacja siebie – nie jest niezgodna ze świadomością czegoś lub świadomością bytu. I odwrotnie, cała powaga bytu może rozpuścić się w grze wewnętrzności i utrzymywać się na granicy iluzji, tak bardzo ścisła jest odpowiedniość. Możliwe, że ukazywanie się bytu jest pozorem. Za zdobycz brany jest cień, dla cienia wypuszczamy zdobycz. Descartes myślał, że z samego siebie mógłbym wywieść niebo i słońce, mimo całej ich wspaniałości. Każde doświadczenie, nawet najbardziej pasywne, najbardziej przyjmujące (receptywne), obraca się natychmiast w „konstytucję bytu”, który przyjmuje, jakby to co *dane* było wyprowadzane ze mnie, jak gdyby sens, który wnosi, był nadawany przeze mnie. Byt niesie w sobie możliwość idealizmu.

Filozofia zachodnia jest równoznaczna z odsłanianiem Innego, w którym Inny, przejawiając się jako byt, traci swą odmiennność. Filozofia, od czasów swego dzieciństwa, cierpi na straszliwy lęk przed Innym, który pozostaje Inny, na nieprzewyciężoną alergię. To dlatego jest ona z istoty filozofią bytu, to dlatego rozumienie bytu jest jej ostatnim słowem i fundamentalną strukturą człowieka. To dlatego także staje się ona filozofią immanencji i autonomii, albo ateizmem. Bóg filozofów, od Arystotelesa do Leibniza, poprzez Boga scholastyków – jest bogiem

zgodnym z rozumem, bogiem rozumianym, który nie mógłby zmącić autonomii świadomości, odnajdującej siebie poprzez wszystkie swoje przygody, powracającej do siebie jak Ulisses, który w ciągu całej swojej wędrówki zmierza tylko ku swej ojczystej wyspie.

Filozofia, która nam została przekazana, sprowadza do takiego powrotu nie tylko myśl teoretyczną, ale każdy spontaniczny ruch świadomości. Nie tylko świat rozumiany przez rozum przestaje być inny, ponieważ świadomość odnajduje się w nim, ale to wszystko, co jest *nastawieniem* świadomości, to znaczy oceną, uczuciem, działaniem, pracą i w ogóle zaangażowaniem, w ostatniej analizie jest świadomością siebie, to znaczy tożsamością i autonomią. Filozofia Hegla stanowi logiczne zakończenie tej zasadniczej alergii filozofii. Jeden z najgłębszych współczesnych interpretatorów heglizmu, Eric Weil, wyraził to w sposób godny podziwu w swej *Logique de la Philosophie*², pokazując, jak każde nastawienie bytu rozumnego przekształca się w kategorię, to znaczy ujmuje siebie w jakimś nowym nastawieniu. Ale sądzi on zgodnie z filozoficzną tradycją, że zakończeniem jest kategoria wchłaniająca wszystkie nastawienia.

Nawet jeżeli życie wyprzedza filozofię, nawet jeśli filozofia współczesna, która chce być antyintelektualistyczna, kładzie nacisk na tę uprzedniość egzystencji w stosunku do esencji, życia w stosunku do inteligencji, nawet jeśli Heidegger wiąże rozumienie bycia z wdzięcznością i uległością, upodobanie filozofii współczesnej do wielości znaczeń kulturowych i gier sztuki odciąża Bycie z jego odmienności i stanowi formę, w której filozofia woli czekanie od działania, pozostając obojętna na Innego i na Innych, odrzucając każdy ruch bez powrotu. Nie ufa ona żadnemu nierozważnemu gestowi, jak gdyby przenikliwość starości musiała naprawić wszystkie nierozwagi młodości. Działanie z góry odzyskane i umieszczone w świetle, które miało je prowadzić, to być może sama definicja filozofii.

2. Ruch bez powrotu

A jednak transcendencja bytu, którą opisuje się za pomocą immanencji, nie jest jedyną transcendencją, o której mówią sami filozofowie. Filozofowie dostarczają nam także zagadkowego przesłania dotyczącego tego, co ponad Bytem.

² Paris, Vrin, 1950, 1996.

Transcendencja Dobra w stosunku do Bytu, *ἐπέκεινα τῆσ οὐσίας* jest transcendencją drugiego stopnia i nie musimy jej natychmiast podciągać pod Heideggerowską interpretację Bycia transcendującego Byt.

Plotyńskie Jedno jest położone ponad Bytem i także *ἐπέκεινα νοῦ*. Jedno, o którym mówi Platon w pierwszej hipotezie *Parmenideasa*, nie ma definicji i granicy, miejsca i czasu, nie zna tożsamości ze sobą i różnicy w stosunku do siebie, podobieństwa i niepodobieństwa, jest poza bytem i poznaniem, którego kategoriami są zresztą wszystkie te atrybuty. Jest czymś innym niż to wszystko, *inne* absołutnie, a nie w stosunku do jakiegoś relatywnego terminu. Jest Nie wyjawione, niewyjawione nie dlatego, że każde poznanie było zbyt ograniczone albo zbyt ciasne, by przyjąć płynące stamtąd światło. Ale niewyjawione dlatego, że Jedno i dlatego, że poznawalność zakłada dwoistość, która klóci się z jednością Jednego. Jedno jest ponad bytem nie dlatego, że jest zakryte i ciemne. Jest zakryte, gdyż jest ponad bytem, całkiem inne niż byt.

W jakim sensie zatem *absolutnie inne* mnie dotyczy? Czy w niepojętym na pierwszy rzut oka kontakcie z transcendencją i odmiennością musimy wyrzekać się filozofii? Czy transcendencja byłaby możliwa tylko w absolutnie ślepych dotknięciach? W wierze powiązanej z brakiem znaczenia? Czy przeciwnie, jeśli platońska hipoteza Jednego, które jest Jedno ponad bytem i poznaniem, nie jest rozwinięciem jakiegoś sofizmu, to czyż nie jest ono pewnym doświadczeniem, ale różnym od tego, w którym Inny przemienia się w Tego-Samego? Doświadczeniem, gdyż ruchem ku Transcendentnemu, lecz doświadczeniem także dlatego, że w tym ruchu Ten-Sam nie zatraci się ekstatycznie w Innym i opiera się pieśni syren, ani nie rozprasa się w szumie anonimowego wydarzenia. Doświadczeniem, które pozostaje jeszcze ruchem Tego-Samego, ruchem pewnego Ja, doświadczeniem przybliżającym przeto Transcendentne w znaczeniu którego [doświadczenie] nie udzieliło. Czy istnieje jakieś znaczenie znaczenia, które nie równałoby się przemianie Innego w Tego-Samego? Czy może istnieć coś tak obcego jak doświadczenie tego, co absolutnie zewnętrzne, coś tak sprzecznego w terminach, jak heteronomiczne doświadczenie? Odpowiadając twierdząco, nie ulegniemy pokusie i złudzeniu, które polegałoby na odnajdywaniu przez filozofię empirycznych danych religii pozytywnych, ale wydobyjemy na jaw ruch transcendencji, który zdobywa jakby przyczółek po „drugiej stronie”, bez czego zwykłe współistnienie filozofii i religii w duszach.

a nawet w cywilizacjach, jest tylko niedopuszczalnym tchórzostwem ducha; będziemy mogli też zakwestionować tezę, według której ostateczną istotą Człowieka i prawdy jest *rozumieniem Bycia bytu*, tezę, do której, trzeba przyznać, wydaje się prowadzić teoria, doświadczenie i dyskurs.

Doświadczenie heteronomiczne, którego szukamy, byłoby nastawieniem, które nie może obrócić się w kategorię i którego ruch ku Innemu nie odzyskuje siebie w identyfikacji, nie powraca do swego punktu wyjścia. Czyż nie dostarcza nam tego to, co nazywa się pospolicie dobrocią i uczynki, bez których dobroć jest tylko marzeniem bez transcendencji, czczym życzeniem (*blosser Wunsch*) według Kanta?

Ale skoro tak, to uczynku – czynu – nie należy uważać za poruszenie wnętrza, które po fakcie pozostaje tożsame ze sobą niczym energia, która poprzez wszystkie swoje przekształcenia, pozostaje równa z sobą samą. Nie należy również uważać go za technikę, która poprzez sławną negatywność sprowadza świat obcy – do świata, którego odmienność dostosowała się do mojego zamysłu. Jedna i druga koncepcja nadal potwierdzają byt jako tożsame ze sobą i sprowadzają jego fundamentalne wydarzenie do myślenia, które jest – oto niezarta lekcja idealizmu – myśleniem siebie, myśleniem myślenia. *Czyn pomyślany radykalnie jest w istocie ruchem Tego-Samego ku Innemu, który nigdy nie powraca do Tego-Samego.* Mitowi Ulissesa powracającego do Itaki chcielibyśmy przeciwstawić historię Abrahama, który porzuca na zawsze swą ojczyznę dla ziemi jeszcze nie znanej, a nawet zabrania swemu słudze przyprowadzenia własnego syna do tego punktu wyjścia.

Czyn pomyślany do końca wymaga radykalnej wielkoduszności Tego-Samego, który w Czynie idzie ku Innemu. Wymaga on zatem pewnej *niewdzięczności* Innego. Wdzięczność byłaby właśnie *powrotem* ruchu do jego początku. Ale z drugiej strony Czyn różni się od gry albo czystego wydatkowania energii. Nie jest on czystą stratą i nie wystarcza mu potwierdzanie Tego-Samego w jego obramowanej nicością tożsamości. Czyn nie jest ani zwykłym nabywaniem zasług, ani zwykłym nihilizmem. Albowiem tak jak ten, który poluje na zasługę, nihilista natychmiast bierze za cel siebie – pod pozorną bezinteresownością swego działania. Czyn jest więc relacją z Innym, którego dosięgamy nie dotykając. Powstaje poza posępnym rozkoszowaniem się porażką i pocieszeniem, przez jakie Nietzsche określa religię.

Lecz wyjście bez powrotu, które nie zmierza jednakże do próżni utraciłoby również swą absolutną dobroć, gdyby czyn szukał nagrody w natychmiastowym zwycięstwie, gdyby niecierpliwie oczekiwało zwycięstwa swojej sprawy. Ruch w jednym kierunku obróciłby się we wzajemność. Konfrontując swój początek i swój koniec, czyn rozpłynąłby się w kalkulacjach strat i zysków, w działaniach rachunkowych. Podporządkowałby się myśleniu. Działanie w jednym kierunku jest możliwe tylko w cierpliwości, która, doprowadzona do ostateczności, oznacza dla czyniącego: wyrzec się współczesności działania i jego owoców, działać nie wchodząc do ziemi obiecanej.

Przyszłość, dla której podejmujemy czyn, musimy od razu uznać za obojętną na naszą śmierć. Czyn różny jednocześnie od gry i kalkulacji – to bycie-dla-ponad-moja-śmiercią. Cierpliwość nie polega na tym, że działający oszukuje własną szlachetnością, przyznając sobie czas *osobowej nieśmiertelności*. Rezygnacja z bycia współczesnym wobec zwycięstwa swego czynu to zgoda na zwycięstwo w czasie *bez mnie*, to nastawienie się na ten świat bez mnie, na czas poza horyzontem mojego czasu. Eschatologia bez nadziei dla siebie, albo wyzwanie od swojego czasu.

Być dla czasu, który byłby bez mnie, być dla czasu po moim czasie, dla przyszłości poza sławnym „byciem-ku-śmierci”, być-dla-po-mojej-śmierci – „Aby przyszłość i najdalsze sprawy były zasadą wszystkich obecnych dni” – nie jest to myśl banalna, która ekstrapoluje swoje własne trwanie, ale przejście do czasu Innego. Czy to czyni takie przejście możliwym, trzeba nazywać wiecznością? Lecz być może możliwość ofiary prowadzi aż do kresu przejścia i odkrywa niebanalny charakter tej ekstrapolacji: być-dla-śmierci, aby być dla tego-co-jest-po-mnie.

Uczynek Tego-Samego jako bezpowrotny ruch Tego-Samego ku Innemu chciałbym utrwalić za pomocą greckiego terminu, który w swoim pierwszym znaczeniu wskazuje na sprawowanie służby nie tylko całkowicie bezinteresownej, ale wymagającej od tego, który ją sprawuje, wydatkowania własnych zasobów na zatrącenie. Chciałbym to określić terminem „liturgia”. Trzeba odrzucić na razie całe religijne znaczenie tego terminu, nawet gdyby pewna idea Boga miała się ukazać jako ślad na końcu naszej analizy. Z drugiej strony liturgia jako działanie absolutnie cierpliwe nie jest po prostu kultem, który istnieje obok uczynków i etyki. Jest ona samą etyką.

3. Potrzeba i pragnienie

Liturgiczne ukierunkowanie Uczynku nie wypływa z potrzeby. Potrzeba otwiera się na świat, który jest dla mnie – powraca do siebie. Nawet wzniosła, jak potrzeba zbawienia, jest jeszcze nostalgią, tęsknotą za powrotem. Potrzeba jest samym powrotem, lękiem Ja o siebie, pierwotną formą identyfikacji, którą nazwaliśmy egoizmem. Jest przyswajaniem świata ze względu na zgodność z sobą samym, albo szczęściem.

W „Kantyczkach kolumn” Valéry mówi o „pragnieniu bez skazy”. Nawiązuje z pewnością do Platona, który w swej analizie czystych przyjemności odkrył dążenie nieuwarunkowane żadnym uprzednim brakiem. Przejmuję nazwę „Pragnienie”. Podmiotowi zwróconemu ku niemu samemu, który według stoickiej formuły charakteryzuje *ὀμνῆ*, czyli tendencja do utrwalania się w swoim byciu, lub któremu, według formuły Heideggera, „w jego egzystencji chodzi o samą tę egzystencję”, podmiotowi, który określa zatem troska o siebie – i który w swoim szczęściu spełnia swe „dla samego siebie” – przeciwstawiamy Pragnienie Innego, które wypływa z bytu już zaspokojonego i niezależnego, który nie pragnie dla siebie. Potrzebę tego, który już nie ma potrzeb – rozpoznaje się po potrzebie Innego, który jest Innym człowiekiem, który nie jest ani moim wrogiem (tak, jak jest nim u Hobbesa i Hegla), ani mym dopełnieniem, jak jeszcze w Państwie Platona, które powstaje dlatego, że dla przetrwania jednostki czegoś brakuje. Pragnienie Innego rodzi się w bycie, któremu niczego nie brakuje, albo, dokładniej, rodzi się poza tym wszystkim, czego mu może brakować lub co może go zaspokoić. To Pragnienie Innego, które jest samym naszym uspołecznieniem, nie jest zwykłą relacją z bytem, w której, według naszych wyjściowych sformułowań, Inny przekształca się w Tego-Samego.

W Pragnieniu Ja zwraca się ku Innemu w taki sposób, że zburzona zostaje suwerenna identyfikacja Ja z sobą samym, w której potrzeba jest tylko nostalgią i którą antycypuje przez świadomość potrzeby. Ruch ku Innemu, zamiast mnie dopełniać i zadowalać, wikła mnie w sytuację, która w pewnym sensie mnie nie dotyczyła i powinna pozostawić mnie obojętnym: „po co mam brać na siebie tę katorgę?”. Skąd przychodzi do mnie ten wstrząs, kiedy przechodzę obojętnie pod spojrzeniem Innego? Relacja z Innym stawia mnie pod znakiem

zapytania, opróżnia mnie z samego siebie i nie przestaje pustoszyć odkrywając przede mną w ten sposób ciągle nowe zasoby. Nie wiem, że jestem aż tak bogaty, ale nie mam już prawa niczego za trzymywać. Czy pragnienie Drugiego jest łaknieniem, czy wielkodusznością? Upragniony nie zaspokaja mojego Pragnienia, ale je pogłębia karmiąc mnie niejako nowym głodem. Pragnienie objawia się dobrze. W *Zbrodni i Karze* Dostojewskiego jest scena, w której Dostojewski mówi w związku z Sonią Marmieladową, patrzącej na ogarniętą rozpaczą Raskolnikowa, „o nienasyconym współczuciu”. Nie mów „najgłębsze współczucie”. Jakby współczucie, którym Sonia obejmuje Raskolnikowa, było głodem, który obecność Raskolnikowa karmi poza możliwym nasyceniem, wzbudzając w nieskończoność ten głód.

Analiza Pragnienia, które przede wszystkim musieliśmy odróżnić od potrzeby, uściśli się dzięki analizie Innego, ku któremu kieruje się Pragnienie.

To prawda, że na pierwszy rzut oka ukazywanie się Innego wydaje się w sposób, w jaki wydarza się każde znaczenie. Inny jest obecny w pewnej całości kulturowej i jest przez nią oświetlany, tak jak tekst przez swój kontekst. Przejawianie się całości zapewnia tę obecność i tego obecnego. Oświetla je światło świata. Rozumienie Innego jest więc hermeneutyką i egzegezą. Inny ukazuje się w pojęciu całości, której jest immanentny i którą według znakomitych analiz Merleau-Ponty'ego wyrażają i odsłaniają nasza własna inicjatywa kulturowa, gest cielesny, językowy lub artystyczny.

Ale epifania Innego zawiera własne znaczenie niezależne od tego znaczenia, które nadaje mu świat. Inny nie przychodzi do nas tylko z kontekstu, lecz znaczy bez zapośredniczenia, samym sobą. Jego znaczenie kulturowe, które się objawia, niejako *horyzontalnie* poczynając od historycznego świata, do którego należy i które, we dług fenomenologicznego wyrażenia, odsłania horyzonty tego świata, to światowe znaczenie zostaje zakłócone i zepchnięte przez inną obecność, oderwaną, nie włączoną do świata. Ta obecność polega na tym, że Inny idzie w naszą stronę, *przychodzi*. Można to wyrazić tak: fenomen, jakim jest pojawienie się Innego, jest także *twarzą*, albo jeszcze w ten sposób (aby ukazać to przychodzenie w każdej chwili do immanencji i historyczności fenomenu): epifania twarzy jest *nawiedzeniem*. Podczas gdy fenomen jest już obrazem, ukazywaniem się schwytanym w swoją plastyczną i niemą formę, epifania twarzy jest żywa. Jej życie polega na niszczeniu formy, w której każ

dy byt, kiedy wchodzi w immanencję, to znaczy kiedy prezentuje się jako temat, już się skrywa.

Inny, który ukazuje się w twarzy, przebija poniekąd swą własną plastyczną istotę, jak ktoś, kto otwiera okno, w którym rysuje się jednak jego postać. Jego obecność polega na *rozebraniu* się z formy, która go przeciw ukazuje. Jego ukazywanie się jest pewną nadwyżką w stosunku do nieuniknionego paraliżu ukazywania się. To właśnie wyraża formuła: twarz mówi. Ukazanie się twarzy jest pierwszym aktem mowy. Mówienie to przede wszystkim ten sposób przychodzenia spoza swego wyglądu³, spoza swojej formy, pewne otwarcie w otwarciu.

4. Diakonia

Nawiedzenie twarzy nie jest więc odsłonięciem świata. W konkretnym świecie twarz jest oderwana lub naga. Jest pozbawiona swojego własnego obrazu. To dzięki nagości twarzy nagość jako taka jest w świecie możliwa.

Nagość twarzy jest огоłoceniem bez żadnej kulturowej ozdoby – odpuszczeniem – odłączeniem w łonie samego swojego wydarzania się. Twarz *przychodzi* do naszego świata ze sfery absolutnie obcej – co znaczy właśnie z absolutu, który jest zresztą imieniem radykalnej obcości. Znaczenie twarzy w jej oderwaniu jest, w dosłownym sensie terminu, nadzwyczajne (*extra-ordinaire*). Jak takie wydarzenie jest możliwe? Jak to się dzieje, że przychodzenie Innego z absolutu w nawiedzeniu twarzy nie może w żaden sposób stać się objawieniem – choćby symbolicznym lub w formie sugestii? Jakim sposobem twarz nie jest po prostu prawdziwym *przedstawieniem*, w którym Inny zrzuca się swojej odmienności? By na to odpowiedzieć, powinniśmy zbadać wyjątkowe znaczenie (*la signifiance*) śladu i porządek osobowy, w którym takie znaczenie jest możliwe.

Na razie położmy nacisk na sens, jaki zawiera oderwanie czy nagość twarzy, która nam otwiera ten porządek, i na wstrząs świadomości, która na to oderwanie odpowiada. Odarta z samej swej formy, twarz jest przeszyta swoją nagością. Jest niedolą. Nagość twarzy jest nędzą i już błaganiem, które na mnie wskazuje. Ale to błaganie jest wymaganiem. Pokora łączy się w nim z wysokością. W ten

³ *L'apparence* znaczy także pozór (tłum.).

sposób zwiastowany jest etyczny wymiar nawiedzenia. Podczas gdy prawdziwe przedstawienie pozostaje możliwością pozoru, podczas gdy świat, na który natyka się myślenie, nic nie może przeciw wolnemu myśleniu, które potrafi dokonać wewnętrznej odmowy, schronić się w sobie, pozostać właśnie wolnym myśleniem wobec prawdy i istnieć „pierwotnie” jako początek tego, co otrzymuje, zapanować pamięcią nad tym, co je poprzedza; podczas gdy wolne myślenie pozostaje „Tym-Samym”, twarz narzuca mi się tak, że nie mogę być głuchy na jej wezwanie, ani o niej zapomnieć – to znaczy tak, że nie mogę przestać uważać się za odpowiedzialnego za jej niedolę. Świadomość traci swoje pierwsze miejsce.

Obecność twarzy znaczy więc pewien niepodważalny porządek – pewne przykazanie – które zatrzymuje dyspozycyjność świadomości. Świadomość zostaje zakwestionowana przez twarz. Zakwestionowanie nie sprowadza się do świadomości tego zakwestionowania. Absolutnie inne nie odbija się w świadomości. Opiera się jej do tego stopnia, że nawet jego opór nie obraca się w treść świadomości. Nawiedzenie polega na wstrząśnięciu samym egoizmem Ja, twarz zbija z tropu nakierowaną na nią intencjonalność.

Chodzi o zakwestionowanie świadomości, a nie o świadomość zakwestionowania. Ja traci swą suwerenną zgodność z sobą, swą identyfikację, w której świadomość powraca tryumfalnie do siebie samej, by na sobie samej spocząć. Wobec wymagania Innego, Ja porzuca ten spoczynek i nie jest znów dumną świadomością tego porzucenia. Każde zadowolenie z siebie niszczyłoby prawość etycznego ruchu.

Lecz zakwestionowanie tej dzikiej i naiwnej wolności, pewnej swego schronienia w sobie, nie sprowadza się do tego negatywnego ruchu. Zakwestionowanie siebie jest właśnie przyjęciem absolutnie innego. Epifania absolutnie innego jest twarzą, w której Inny wzywa mnie i daje mi rozkaz mocą swej nagości, mocą swojej nędzy. Jego obecność domaga się odpowiedzi. Ja nie tylko uświadamia sobie tę konieczność odpowiedzi, jakby chodziło o powinność czy obowiązek, o którym miałyby decydować. Jest ono w samym swym ustanowieniu (*sa position*) na wskroś odpowiedzialnością, czyli diakonią, jak w 53 rozdziale Księgi Izajasza.

Być Ja znaczy od tej chwili nie móc uchylić się od odpowiedzialności. Ten nadmiar bycia, ta przesada, która nazywa się byciem Ja, ten wyskok *sobości* w byciu spełnia się jako nabrzmienie odpowiedzialności. Zakwestionowanie Ja przez Innego sprawia, że stają się

solidarny z Drugim człowiekiem w nieporównywalny i jedyny sposób. Solidarny nie tak, jak materia jest solidarna z bryłą, której część stanowi, albo jak narząd z organizmem, w którym pełni on swoją funkcję – tutaj solidarność jest odpowiedzialnością, jakby cała budowla stworzenia spoczywała na moich barkach. Jedynością Ja to fakt, że nikt nie może odpowiadać na moim miejscu. Odpowiedzialność, która opróżnia Ja z jego imperializmu i jego egoizmu – nawet jeśli jest to egoizm zbawienia – nie przekształca go w moment uniwersalnego porządku. Potwierdza go w jego *sobości*, w jego funkcji podpory wszechświata.

Odkrywać w Ja taką orientację, to utożsamiać Ja z moralnością. Ja jest nieskończenie odpowiedzialne przed Innym. Inny, który wywołuje w świadomości ten ruch etyczny i który zakłóca czyste sumienie Tego-Samego pokrywającego się ze sobą samym, zawiera pewien nadmiar, nieadekwatny do intencjonalności. Tym właśnie jest Pragnienie: płonąć innym ogniem niż potrzeba, którą gasi nasycenie, myśleć poza tym, co się myśli. Z powodu tego niedającego się zasymilować nadmiaru, z powodu tego ponad, nazwalibyśmy relację, która wiąże Ja z Innym – Ideą Nieskończoności.

Idea nieskończoności jest Pragnieniem. Paradoksalnie polega ona na myśleniu więcej niż to, co jest myślane, zachowując je jednak w jego bezmiarze, w jego niewspółmierności z myśleniem, na wchodzeniu w relację z nieuchwytnym, zapewniając mu jego status nieuchwytnego. Nieskończoność nie jest więc korelatem idei nieskończoności, jakby idea była intencjonalnością wypełniającą się w swym przedmiocie. Cud nieskończonego w skończonym jest zburzeniem intencjonalności, zburzeniem tego łąknienia świata: w przeciwieństwie do nasycenia, które koi intencjonalność, nieskończoność zbija z tropu swą ideę. Ja w relacji z Nieskończonością jest niemożnością zatrzymania swego marszu naprzód, niemożnością opuszczenia swego posterunku, według wyrażenia Platona z *Fedona*; jest to, dosłownie, brak czasu, aby się odwrócić. Właśnie tym jest *nastawienie, którego nie da się sprowadzić do kategorii*. Nie móc uchylić się od odpowiedzialności, nie mieć wewnętrznej kryjówki, gdzie powraca się w siebie, kroczyć naprzód, nie troszcząc się o siebie. Wzrost wymagań w stosunku do siebie: im bardziej stawiam czoło moim powinnościom (*responsabilités*), tym bardziej jestem odpowiedzialny. Możliwość utworzona z niemocy – oto zakwestionowanie świadomości i jej wejście do układu relacji, które nie mają nic wspólnego z odstawianiem.

5. Ślad

Ale czy z również *ponad*, skąd pochodzi twarz, nie jest rozumiana i odkryta idea? Jeśli niezwykle doświadczenie Przyjścia i Nawiedzenia zachowuje swoje znaczenie, to dlatego, że *ponad* nie jest zwykłym tłem, na którym twarz nas wzywa, nie jest „innym światem poza światem. *Ponad* jest właśnie *ponad* „światem”, to znaczy *ponad* wszelkim odsłonięciem, jak Jedno z pierwszej hipotezy *Parmenidea*, transcendujące każde poznanie, nawet symboliczne lub ukryte za znakami. „Ani podobne, ani niepodobne, ani tożsame, ani nie tożsame” – mówi Platon o Jednym, właśnie wykluczając je z każdego, nawet bezpośredniego objawienia. Symbol wciąż wprowadza to co symbolizowane do świata, w którym się pojawia.

A zatem na czym może polegać ta relacja z nieobecnością, radykalnie wymykająca się odsłonięciu i niebędąca też skrywaniem i na czym polega ta nieobecność, czyniąca możliwym nawiedzenie lecz niesprowadzająca się do skrytości, ponieważ ta nieobecność zawiera w sobie znaczenie, ale znaczenie takie, w którym Inny nie obraca się w Tego-Samego?

Twarz jest oderwana. Oderwanie to nie jest oczywiście czymś na kształt surowej danej zmysłowej empirystów. Nie jest też on chwilowym przzerwaniem czasu, przez które łączy się z wiecznością. Chwila należy do świata. Jest to cięcie w czasie, które nie krwawi. Tymczasem oderwanie twarzy jest nawiedzeniem i przyjściem. Zakłóca immanencję, nie utrwala się w horyzontach świata. Jej oderwania nie osiąga się w procesie logicznym, wychodzącym od substancji bytów, prowadzącym od tego co szczegółowe do tego co ogólne. Przeciwnie, prowadzi ona ku tym bytom, lecz nie zadaje się z nimi, wycofuje się z nich, absolutyzuje się (*s'ab-sout*). Jej cud wiąże się z gdzie indziej, z którego przychodzi i do którego się już wycofuje. Ale to przyjście skądinąd, z „gdzie indziej” nie jest symbolicznym odesłaniem do tego „gdzie indziej” jak do odległego kresu. Twarz ukazuje się w swej nagości, nie jest formą skrywającą – lecz tym samym wskazującą – jakieś podłoże, fenomenem ukrywającym – ale tym samym zdradzającym – jakąś rzecz w sobie. W przeciwnym razie twarz myliłaby się z maską, która już ją zakłada. Gdyby *znaczenie* równało się *wskazywaniu*, twarz nie miałaby znaczenia. I Sartre świetnie pokaże, chociaż zbyt wcześnie kończąc analizę, że inny człowiek jest czystą

dziurą w świecie. Pochodzi od absolutnie Nieobecnego. Ale jego relacja z absolutnie nieobecnym, od którego pochodzi, *nie wskazuje, nie objawia* tego Nieobecnego. Jednak Nieobecny ma w twarzy znaczenie. Ale to znaczenie nie jest sposobem, w jaki Nieobecny ukazuje się „między wierszami” w obecności twarzy – co sprowadzałoby się znowu do pewnego sposobu odsłaniania się. Relacja, która prowadzi od twarzy do Nieobecnego, jest poza każdym objawieniem i każdym ukryciem, jest trzecią drogą, wykluczoną przez te sprzeczności. Jak ta trzecia droga jest możliwa? Ale czy mieliśmy rację, poszukując tego, z czego pochodzi twarz, jako sfery, jako miejsca, jako świata? Czy byliśmy wystarczająco wierni zakazowi poszukiwania *ponad* jako świata za naszym światem? W ten sposób zakładalibyśmy jeszcze porządek bytu. Porządek, który nie obejmuje innego statusu, jak tylko status czegoś objawionego i czegoś ukrytego. Objawiona w Bycie transcendentja przemienia się w immanencję, nad-zwyczajne jest osadzone w porządku, Inny pograża się w Tym-Samym. Czyż w obecności Drugiego nie odpowiadamy na porządek, w którym znaczenie pozostaje nieusuwalnym zakłóceniem i niepokojem, przeszłością absolutnie minioną? Takie znaczenie jest znaczeniem śladu. Ponad, skąd przychodzi twarz, znaczy jako ślad. Twarz jest w śladzie Nieobecnego, absolutnie minionego, absolutnie przeszłego, wycofanego w to, co Paul Valéry nazywa „głębokim kiedyś, kiedyś nigdy dość dawnym” i którego żadna introspekcja nie mogłaby odkryć w Sobie. Twarz jest właśnie jedynym otwarciem, w którym znaczenie Transcendentnego nie unieważnia transcendentji, by ją wprowadzić w *porządek* immanentny, ale gdzie, przeciwnie, transcendentja utrzymuje się jako zawsze miniona transcendentja transcendentnego. Relacja między znaczoną a znaczeniem jest w śladzie nie korelacją, ale samą *nieodpowiednością* (*l'irrectitude*). Stosunek rzekomo zapośredniczony i pośredni znaku do znaczonego jest jeszcze odpowiednością, ponieważ jest odsłonięciem, które neutralizuje transcendentję. Znaczenie śladu umieszcza nas w relacji bocznej, niedającej się przemienić w odpowiedność (co jest nie do pojęcia w porządku odsłonięcia i bytu) i która odpowiada nieodwracalnej przeszłości. Żadna pamięć nie mogłaby iść za tą przeszłością po śladzie. Jest to przeszłość niepamiętna i być może to właśnie jest także wiecznością, której znaczenie nie jest obce przeszłości. Wieczność jest samą nieodwracalnością czasu, źródłem i schronieniem przeszłości.

Ale jeśli znaczenie śladu nie przekształca się natychmiast w prostotę, która jest jeszcze cechą znaku – który ujawnia i wprowadza do immanencji Nieobecnego jako znaczonego – to dlatego, że ślad znaczy ponad Bytem. Porządek osobowy, do którego zobowiązują nas twarz, jest ponad Bytem. *Ponad bytem jest trzecią osobą*, która nie określa się przez bycie sobą, przez *sobność*. Jest ona możliwością tego trzeciego kierunku radykalnej nieodpowiedniości, który wymyka się dwubiegunowej grze immanencji i transcendencji, właściwej bytowi, gdzie immanencja za każdym razem wygrywa z transcendencją Profil, w jakim nieodwracalna przeszłość ukazuje się poprzez ślady jest profilem „Jego”, „Onego” („*Il*”). *Ponad*, z którego pochodzi twarz jest trzecią osobą. Zaimek *On* wyraża właśnie jej niewyraźną nieodwracalność, to znaczy jej zawsze już dokonane wymknięcie się wszelkiemu ujawnieniu, jak i wszelkiemu zakryciu – i w tym sensie jej absolutną nieogarnialność, albo po prostu absolutność, transcendencję w absolutnej, oderwanej i uwolnionej (*ab-solu*) przeszłości. *Oność* (*l'illéité*) trzeciej osoby jest warunkiem nieodwracalności.

Ta trzecia osoba, która w twarzy już wycofała się z wszelkiego ujawnienia i z wszelkiego ukrycia, która przeszła – ta *oność* nie jest czymś „mniej niż być” w stosunku do świata, do którego przenika twarz; jest to cały ogrom, cały nadmiar, cała Nieskończoność absolutnie innego, wymykająca się ontologii. Najwyższa obecność twarzy nie da się oddzielić od tej najwyższej i nieodwracalnej nieobecności, która ugruntowuje (umożliwia) samą wyższość nawiedzenia.

6. Ślad i „Oność”

Jeśli znaczenie śladu polega na znaczeniu bez ukazywania się, jeśli nawiązuje ono relację z *onością* – relację osobową i etyczną, która jako zobowiązanie niczego nie odsłania, jeśli w konsekwencji ślad nie należy do fenomenologii – do rozumienia „ukazywania się” i „ukrywania się” – można by przecież przybliżyć się do niego jakąś inną drogą, sytuując to znaczenie na gruncie fenomenologii, która ono przerywa.

Ślad nie jest znakiem jak inny. Ale odgrywa także rolę znaku. Może być wzięty za znak. Detektyw bada jako znak to wszystko, co w miejscach przestępstwa wskazuje na dobrowolne lub niedobrowolne dzieło przestępcy, myśliwy idzie po śladzie zwierzyny, odzwier-

ciędlającym zachowanie i drogę zwierzęcia, które myśliwy chce doścignąć, historyk odkrywa dawne cywilizacje jako horyzont naszego świata, wychodząc od śladów, jakie po nich zostały. Wszystko układa się w porządek, w świat, gdzie każda rzecz ujawnia inną, albo sama się odsłania w związku z inną.

Ale ślad, który w ten sposób bierzemy za znak, w porównaniu z innymi znakami ma jeszcze tę osobliwość: znaczy poza jakąkolwiek intencją dawania znaku i poza każdym projektem, który miałby go namierzać. Kiedy transakcje „reguluje się czekiem”, żeby zapłata pozostawiła ślad, ten ślad wpisuje się w porządek świata. Ślad autentyczny, przeciwnie, burzy porządek świata. Zostaje nałożony z zewnątrz. Jego pierwotne znaczenie rysuje się w odcisku, który zostawia ten, który chciał zatrzeć swoje ślady, na przykład starając się popełnić doskonale przestępstwo. Ten, który zostawił ślady, zacierając ślady, nie chciał niczego powiedzieć ani uczynić za pomocą pozostawionych śladów. Zburzył on porządek w nieodwracalny sposób. Przeszedł absolutnie. *Bycie jako pozostawianie śladu* to mijanie, odchodzenie, uwalnianie się ze świata (*s'absoudre*).

Ale w tym sensie każdy znak jest śladem. Prócz tego, że znak znaczy, jest on przejściem tego, kto dał znak. Znaczenie śladu podsztywa znaczenie znaku wysłanego w celu komunikacji. Znak utrzymuje się w tym śladzie. Na przykład w przypadku listu znaczenie to leżałoby w napisaniu i stylu tego listu, we wszystkim tym, co sprawia, że w chwili nadawania przekazu, który odbieramy biorąc pod uwagę język tego listu i jego szczerść, ktoś po prostu przechodzi. Ten ślad można ponownie wziąć za znak. Grafolog, znawca stylów lub psychoanalityk będzie mógł wyjaśniać niepowtarzalne znaczenie śladu, szukając w nim głęboko ukrytych i nieświadomych, ale rzeczywistych intencji tego, kto wysłał wiadomość. Ale to, co w grafice i stylu listu pozostaje specyficznie śladem, nie oznacza żadnej z tych intencji, żadnej z tych jakości, nie ujawnia ani nie skrywa niczego. W śladzie przeszedł ktoś przeszły, absolutnie miniony. W śladzie przypieczęto- wuje się jego nieodwracalna minioność. Odsłonięcie, które odtwarza świat, sprowadza do świata i jest własnością znaku lub znaczenia, zostaje w tym śladzie anulowane.

Ale czy ślad nie jest zatem ciężarem samego bytu, poza jego aktami i jego językiem – nie ciężącego swoją obecnością, która umieszcza go w świecie, ale samą swoją nieodwracalnością, swoją absolutnością (*ab-solution*)?

Ślad byłby samą niezatartością bytu, jego wszechmocą w sunku do wszelkiej negatywności, jego bezmiarem niepozwalającemu zamknąć się w sobie i w pewnym sensie zbyt wielkim dla niego głębi, dla wewnętrzności, dla Ja, które jest sobą. I powiedzieli: przecież, że ślad nie umieszcza w relacji z tym, co byłoby mniej bytem, ale zobowiązuje w stosunku do Nieskończonego, absolu Innego.

Ale ta wyższość superlatywu, ta wysokość, to stałe podniesienie do potęgi, ta przesada albo to nieskończone przewyższanie, ta – u my tego słowa – boskość, nie daje się wywieść z bycia bytu ani z objawienia – nawet takiego, które współlistnieje ze skrywaniem się ani z „konkretnego trwania”. Są one znaczące dzięki przeszłości, która w śladzie nie jest ani *wskazana*, ani zasygnalizowana, lecz sprawia że ślad burzy wciąż porządek, nie pokrywa się ani z objawieniem, ze skrytością. Ślad jest wprowadzeniem przestrzeni w czas, punkt w którym świat skłania się do przeszłości i czasu. Ten czas jest cofaniem się Innego i w konsekwencji w żaden sposób nie degrac trwania, które w całości zachowuje się we wspomnieniu. Wyższe nie polega na (wyjątkowej) obecności w świecie, ale na nieodwracanej transcendencji. Nie jest ona modulacją bycia bytu. Ponieważ jest trzecią osobą, ta transcendencja w pewien sposób wykracza poza rozróżnienie bycia i bytu. Tylko byt transcendujący świat może zostawić ślad. Ślad jest obecnością tego, co, prawdę mówiąc, ni tutaj nie było, tego, co jest zawsze przeszłe. Plotyn pojął proces emanacji wychodzącej od Jednego jako nie naruszający ani niezmienny, ani absolutnego oddzielenia Jednego. To w tej sytuacji, czątkowo czysto dialektycznej i *quasi-werbalnej* (która powtarza w związku z Inteligencją i Duszą, pozostających przy swych zasadach w ich najwyższej części i ulegających tylko poprzez swe części niższe: co jest jeszcze ikonografią), zarysowuje się w świecie wyjątkowe z czenie śladu. „Kiedy chodzi o zasadę wcześniejszą od bytów, Jedno pozostaje ono w sobie samym; lecz chociaż pozostaje, to nie jest wle rzecz różna od niego, która wytwarza byty odpowiednio do niego wystarcza ono, by je spłodzić... tutaj ślad Jednego rodzi istotę i jest tylko śladem Jednego.” (Enneady V, 5 za przekładem Bréhiera:

⁴ [W istniejącym polskim przekładzie: „Więc kiedy w liczbach „jedno” pojawia się w sobie, czyni zaś rzecz inną i w ten sposób według niego powstaje liczy to w Tym, co jest przed jestestwami, „pozostaje” Jedno o wiele bardziej, ale wt

To, co w każdym śladzie empirycznego przejścia, poza znakiem, którym może się on stać, zachowuje specyficzne znaczenie śladu – jest możliwe tylko przez swoje usytuowanie w śladzie tej transcendencji. Ta pozycja w śladzie – którą nazwaliśmy *onością* – nie zaczyna się w rzeczach, które same z siebie nie zostawiają śladu, lecz wytwarzają skutki, to znaczy pozostają w świecie. Jakiś kamień wyłobił rysę na innym kamieniu. Rysa może być zapewne wzięta za ślad; w rzeczywistości bez człowieka, który trzymał kamień, bruźda jest tylko skutkiem. Jest w równie małym stopniu śladem, co pożar lasu jest śladem pioruna. Przyczyna i skutek, nawet oddzielone przez czas, należą do tego samego świata. W rzeczach wszystko jest odsłonięte, nawet to, co w nich nieznanne: ślady, które je znaczą, wchodzą w skład tej pełni obecności, ich historia jest bez przeszłości. Ślad jako ślad nie prowadzi tylko do przeszłości, ale jest samym *przejściem* do przeszłości bardziej odległej niż każda przeszłość i niż każda przyszłość, które zajmują miejsce jeszcze w moim czasie, do przeszłości Innego, w której rysuje się wieczność – przeszłości absolutnej, łączącej wszystkie czasy.

Absolut obecności Innego, który usprawiedliwił interpretację jego epifanii przez odwołanie się do wyjątkowej prostoty mówienia Ty, nie jest zwyczajną obecnością, w której, koniec końców, obecne są również rzeczy. Ich obecność należy do terażniejszości mojego życia. Wszystko, co konstytuuje moje życie, z jego przeszłością i jego przyszłością, zgromadzone jest w terażniejszości, kiedy przychodzą do mnie rzeczy. Ale to w śladzie Innego jaśniej twarz: ten, kto się tu pojawia, właśnie wyabsolutnia się (*s'absoudre*) z mojego życia i nawiedza mnie już jako absolutnie oderwany (*ab-solu*). Ktoś już przeszedł. Jego ślad nie *znaczy* jego przeszłości – tak, jak nie *znaczy* jego pracy czy jego rozkoszowania się w świecie, jest samym zakłóceniem, odciśnięciem się (chciałoby się powiedzieć *wyrytym*) z nieodpartą siłą.

Oność tego *On* nie jest tym samym, co *To* rzeczy, która jest do naszej dyspozycji i nad którą Buber i Gabriel Marcel słusznie przedkładali Ty, aby opisać ludzkie spotkanie. Ruch spotkania nie dołącza się do nieruchomej twarzy. Jest on w samej tej twarzy. Twarz jest sama przez się nawiedzeniem i transcendencją. Ale twarz, choć całkowi-

kiedy pozostaje w Sobie, nie czyni rzecz inna według Niego jestestw, lecz wystarcza Ono Samo, by zrodzić jestestwa [...] każde z jestestw po Pierwszym ma w sobie jakąś Jego jakby ideę"; Plotyn, *Eneady*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1959, przekład Adam Krokiewicz, t. II, s. 274.]

cie otwarta, może być zarazem w sobie samej, ponieważ pojawia się w śladzie oności. Oność jest źródłem odmienności bytu, w której bycie w sobie obiektywności uczestniczy, ale już ją zdradzając.

Bóg, który przeszedł, nie jest modelem, którego twarz byłaby obrazem. Bycie na obraz Boga nie oznacza bycia ikoną Boga, ale znalezienie się w jego śladzie. Bóg objawiony naszej judeochrześcijańskiej duchowości zachowuje całą nieskończoność swojej nieobecności, która jest w samym porządku osobowym. Ukazuje się tylko przez swój ślad, jak w 33 rozdziale Księgi Wyjścia. Iść ku Niemu nie znaczy postępować tym śladem, który nie jest znakiem, ale iść ku Innym, którzy są w tym śladzie.

Tajemnica i fenomen¹

W sumie nie zawsze wiemy,
kiedy dzwonią do drzwi,
czy jest tam ktoś, czy nie...

Ionesco, *Łysa śpiewaczka*

Rozumny dyskurs i zakłócenie

Jako rozumny dyskurs, filozofia podążałaby od oczywistości do oczywistości, podporządkowana temu, co się widzi, temu, co się ukazuje i w konsekwencji temu co obecne. Termin *obecny* sugeruje jednocześnie ideę uprzywilejowanej pozycji w serii czasowej i ideę ukazywania się. Łączy je idea bycia. Bycie jako obecność wyklucza niebycie, które naznacza przeszłość i przyszłość, ale gromadzi ich pozostałości i ich załączki, współczesne w strukturze. Bycie jest ukazywaniem się, do którego cumują niepewna pamięć i zmienne przewidywanie, bycie jest obecnością w spojrzeniu i w dyskursie, jawieniem się, fenomenem.

Jako dyskurs podporządkowany temu co obecne filozofia jest więc rozumieniem bycia lub ontologia, lub fenomenologia. Obejmuje ona i sytuuje w porządku swego dyskursu nawet to, co wydawało się najpierw ten dyskurs zawierać albo go przekraczać, ale co jako obecne, to znaczy odkryte, zostaje wprowadzone w ten logos, podporządkowuje się mu, wprowadzając do niego nawet to, co z przeszłości i z przyszłości daje się odkryć w tym co obecne. Bycie i dyskurs mają ten sam czas, są współczesne. Głoszenie dyskursu niezakotwiczonego w tym co obecne prowadziłoby poza rozum. Poza tym, co daje się odkryć w tym co obecne, można uprawiać tylko dyskurs bezsensowny.

¹ Opublikowane w „Esprit”, 1965, zeszyt z czerwca.

PRZEZWYCIEŻENIE METAFIZYKI

I

Co znaczy „przewyciężenie metafizyki”? Myśl zwrócona ku dziejom bycia (seinsgeschichtlich) używa tego hasła jedynie w charakterze pomocniczego środka, aby móc sobie nadać w ogóle jakąś zrozumiałość. Naprawdę jednak hasło to daje powód do licznych nieporozumień, nie pozwala ono bowiem doświadczeniu dojść do podstawy, której dzieje bycia dopiero ujawniają swą istotę. A tą istotą jest wydarzenie (das Ereignis) — wydarzenie przebolecia samego bycia. Nade wszystko więc przewyciężenie nie oznacza wyparcia pewnej dyscypliny poza horyzont filozoficznej „kultury”. „Metafizyka” jest tu już pomyślana jako udział prawdy bytu, tzn. bytości, rozumianej jako skryte jeszcze, ale wyraziście na-darżające się przyswojenie (Ereignung) — mianowicie przyswojenie niepamięci o byciu.

O ile przewyciężenie rozumiane jest jako twór filozofii, to stosowniejszym hasłem byłoby: przeszłość metafizyki. Wywołuje ono wprawdzie nowe nieporozumienie. Przeszłość (Vergangenheit) oznacza tu prze-mijanie i znikanie wśród tego, co było. Metafizyka, o ile przemija (vergeht), jest czymś przeszłym (vergangen). Przeszłość nie wyklucza, lecz właśnie zawiera w sobie to, że metafizyka dopiero teraz rozpoczyna swe bezwarunkowe panowanie w łonie samego bytu oraz, jako taka, również w obrębie odartych z prawdy form tego, co rzeczywiste, i przedmiotów. Zarazem jednak metafizyka, o ile patrzeć na nią z punktu widzenia jej narodzin i początków, jest czymś przeszłym; kona już. Konanie to trwa dłużej niż dotychczasowe dzieje metafizyki.

II

Metafizyki nie można pozbyć się tak jak jakiejś opinii. W żaden sposób niepodobna zostawić jej za sobą jak doktryny, w którą nikt już nie wierzy i której nikt nie wyznaje.

Iż człowiek jako *animal rationale* — co dziś znaczy: jako istota żywa, która pracuje — wciąż musi błądzić po pustyniach spustoszonej ziemi, to mogłoby być znakiem, że metafizyka wydarza się już z samego bycia, a jej przewyciężanie (*Überwindung*) — jako przebolenie (*Verwindung*) tegoż bycia. Bowiem praca (por. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, 1932) osiąga dziś metafizyczną rangę bezwarunkowego uprzedmiotowienia wszystkiego, co istoczy się w ramach woli woli.

Jeśli tak, to nie wolno nam roić sobie, iż stajemy poza obrębem metafizyki dzięki temu, że przeczuwamy jej skonanie. Gdyż metafizyka, nawet przewyciężona, nie znika. Powraca ona w odmienionej postaci i zachowuje swe panowanie jako dalej rządząca różnica, która dzieli bycie od tego, co jest.

Zmierzch prawdy tego, co jest, znaczy: jawność bytu, i tylko bytu, traci dotychczasową wyłączność swych roszczeń do dawania miary.

III

Zmierzch prawdy tego, co jest bytem, wydarza się z koniecznością i jako pełne dokonanie się metafizyki.

Zmierzch ten dokonuje się w pełni jednocześnie dzięki rozpadowi świata naznaczonego przez metafizykę i dzięki zrodzonemu z metafizyki spustoszeniu ziemi.

Rozpad ten i spustoszenie znajdują odpowiadające im pełne dokonanie w tym, że człowiek metafizyki, *animal rationale*, zostaje trwale u-stawiony (*fest-gestellt*) jako zwierzę robocze.

Takie u-stawienie potwierdza ów stan skrajnego zaślepie-

nia, w jakim człowiek pozostaje względem swego zapomnienia o byciu. Człowiek jednak sam chce być kimś, kto dobrowolnie żyje wolą woli — a więc kimś, dla kogo wszelka prawda staje się tym właśnie błędem, którego on potrzebuje, aby móc upewnić się w swym złudzeniu. Idzie mianowicie o złudzenie, które nie pozwala dostrzec, że wola woli nie może chcieć nic innego poza znikomym Niczym (das nichtige Nichts), w obliczu którego sama utwierdza siebie, nie mogąc poznać dokonanej już w pełni własnej znikomości (Nichtigkeit).

Zanim bycie mogło wy-darzyć się w swej prawdzie początkowej, musiało naprzód zostać przełamane jako wola; świat musiał zostać przemocą doprowadzony do rozpadu, ziemia wydana spustoszeniu, a człowiek przymuszony do nagiej pracy. Dopiero po owym zmierzchu wy-darza się owa trwająca przez długi okres nagła chwila początku. W zmierzchu wszystko się kończy: wszystko, tzn. to, co jest bytem, wzięte w całościowym horyzoncie prawdy właściwej metafizyce.

Ten zmierzch już się wy-darzył. Następstwami tego wy-darzenia są wypadki dziejów powszechnych naszego stulecia. Wskazują one tylko drogę odejścia tego, co już się skończyło. Ta końcowa droga uporządkowana jest, w sensie określonym przez ostatnie stadium metafizyki, technicznie i historycznie. Porządkowanie takie urządza po raz ostatni to, co się już skończyło, nadając temu pozór jakiejś rzeczywistości, której uskutecznianie skutkuje nieodparcie, gdyż sugeruje, że można obejść się bez odkrycia samej istoty bycia; i sugeruje to tak zdecydowanie, że wszelką myśl o takim odkryciu ma za całkowicie zbyteczną.

Skryta jeszcze prawda bycia odmówiona jest człowieczeństwu metafizyki. Zwierzę pracujące wydane jest upojeniu własnymi wytworami, aby samo siebie doprowadziło do rozdarcia i unicestwiło w znikomości Niczego.

IV

Jak dalece metafizyka należy do natury człowieka? Człowiek, tak jak przedstawia go metafizyka, tj. jako pewien byt, jest naprzód, pomiędzy wszystkim innym, wyposażony we władze i zdolności. Jego w taki oto sposób ukształtowana istota, jego natura, Co i Jak jego bycia, są już same w sobie metafizyczne: animal (zmysłowość) i rationale (to, co nie zmysłowe). Włączony tym sposobem w granice myślenia metafizycznego, człowiek pozostaje więźniem różnicy między byciem a bytem — różnicy, która nie jest przezeń doświadczana. Naznaczony piętnem metafizyki sposób ludzkiego przedstawiania znajduje wszędzie tylko taki świat, jaki zbudowany jest na modłę metafizyczną. Metafizyka należy do natury człowieka. Czym jednak jest sama ta natura? I czym jest sama metafizyka? Kim jest w obrębie tej naturalnej metafizyki sam człowiek? Czy jest jedynie jakimś Ja, które utwierdza się prawdziwie jako takie dopiero przez odwołanie się do jakiegoś Ty, bowiem tworzy się tylko w stosunku Ja-Ty?

Dla Kartezjusza ego cogito jest tym, co we wszelkich cogitationes stanowi coś już przedstawionego i do-stawionego, coś zawsze obecnego, nie budzącego żadnych kwestii, niepowątpiewalnego, coś we wszelkiej wiedzy już z góry zawartego (stehende), a więc we właściwym sensie pewnego i przed wszystkim innym niezbitcie ustalonego — a mianowicie jako to, co wszystko inne ze-stawia w relacji ze sobą i tym sposobem stawia-„na-przeciw” wszystkiemu innemu.

Do przedmiotu (Gegenstand) należy jednocześnie skład treściowy tego, co stoi-na-przeciw, jego Co, a więc essentia-possibilitas — jak i samo jego stanie jako czegoś, co stoi-na-przeciw, a więc existentia. Przedmiot jest jednością stałości swego składu (Ständigkeit des Bestandes). I skład, i jego stan są w sposób istotny związane z tym rodzajem „stawiania”

(Stellen), jaki właściwy jest „przed-stawianiu” (Vorstellen); a przedstawiać znaczy tu: zabezpieczając „mieć-przed- sobą”. Pierwotnym przedmiotem jest przedmiotowość (die Gegenständlichkeit) sama. A pierwotną przedmiotowością jest owo „Ja myślę”, wzięte w sensie „Ja postrzegam”, które pod wszystko, co postrzegalne, już z góry pod-kłada i pod-łożyło siebie, subiectum. W porządku transcendentalnej genezy przedmiotu podmiot jest pierwszym obiektem ontologicznego sposobu przedstawiania.

Ego cogito — to cogito w sensie: me cogitare.

V

Nowożytną postacią ontologii jest filozofia transcendentalna, która staje się teorią poznania.

W jakiej mierze tego rodzaju teoria pojawia się w łonie nowożytnej metafizyki? W takiej, w jakiej bytość bytu zostaje pomyślana jako obecność (Anwesenheit) dla tego sposobu przedstawiania, który podstawia sobie swój przedmiot (das sicherstellende Vorstellen). Bytość jest teraz przedmiotowością. Pytanie o przedmiotowość, o możliwość tego, by coś stało-na-przeciw (mianowicie na-przeciw sposobowi przedstawiania, który zabezpiecza i rachuje), jest pytaniem o poznawalność.

Ale pytanie to jest właściwie rozumiane jako pytanie nie o fizyczno-psychiczny mechanizm procesu poznawczego, lecz o samą możliwość wystarczania, uobecniania (des Anwesens) przedmiotu w poznaniu i dla poznania.

„Teoria poznania” jest obróbką (Betrachtung), θεωρία, w tej mierze, w jakiej ὄν, pomyślany jako przedmiot, zapytywany jest o przedmiotowość i o to, co ją umożliwia (ᾗ ὄν).

W jakim sensie Kant, dzięki swej transcendentalnej perspektywie, zabezpiecza (sicherstellt) metafizyczną stronę nowożytnej metafizyki? Gdy prawda staje się pewnością i tym

sposobem bytość, οὐσία bytu przemienia się w przedmiotowość perceptio i cogitatio świadomości, wiedzy — wówczas, i w tym sensie, wiedza i poznawanie wysuwają się na pierwszy plan.

„Teoria poznania” i to, co się za nią uważa, jest w gruncie rzeczy metafizyką i ontologią opierającą się na prawdzie, rozumianej jako pewność zabezpieczającego przedstawiania.

Błędna jest natomiast wykładnia „teorii poznania” jako wyjaśnienia „poznawania” i jako „teorii” nauk, choć cała ta sprawa zabezpieczania jest tylko następstwem tego, że bycie zostało przekształcone w przedmiotowość i w bycie-czymś-przedstawionym (przedstawioność).

„Teoria poznania” jest określeniem, które przykrywa wzrastającą niezdolność istotną nowożytnej metafizyki do zrozumienia swej własnej istoty i jej podstawy. Mówić o „metafizyce poznania” to pozostawać w okręgu tego samego niezrozumienia. Naprawdę chodzi tu o metafizykę przedmiotu, tzn. bytu jako przedmiotu dla jakiegoś podmiotu.

Ekspansja logistyki nie jest niczym więcej, jak tylko odwrotną stroną empirystyczno-pozytywistycznego błędu w pojmowaniu teorii poznania.

VI

Pełne dokonanie się metafizyki zaczyna się wraz z Heglowską metafizyką wiedzy absolutnej jako woli ducha.

Dlaczego metafizyka ta jest tylko początkiem? Czy i do niej samej nie dotarła pewność bezwarunkowa, i to jako absolutna rzeczywistość?

Czy jest tu jeszcze jakaś możliwość wykroczenia poza siebie? Oczywiście nie. Ale niespełniona jest jeszcze możliwość bezwarunkowego zajęcia się sobą jako wolą życia. Wola nie pojawiła się jeszcze jako wola woli, w swej przygotowanej przez siebie samą rzeczywistości. Dlatego absolutna

metafizyka ducha nie jest jeszcze pełnym dokonaniem się metafizyki.

Wbrew płaskiej gadaninie o rozpadzie filozofii heglowskiej to jedno pozostaje faktem, że w XIX wieku tylko ta filozofia określała rzeczywistość, choć oczywiście nie w zewnętrznej formie doktryny uznawanej i wyznawanej, lecz jako metafizyka, jako utrwalone panowanie bytości w sensie pewności. Opozycyjne wobec tej metafizyki prądy również należą do niej samej. Od czasu śmierci Hegla (1831) wszystko inne jest jedynie takim opozycyjnym prądem wobec niego — nie tylko w Niemczech, ale i w całej Europie.

VII

Charakterystyczne dla metafizyki jest to, że w całych jej dziejach existentia, o ile w ogóle o niej mowa, zawsze traktowana jest w sposób zwięzły i jako coś samo przez się zrozumiałego. (Por. skąpe objaśnienie postulatu rzeczywistości w *Krytyce czystego rozumu* Kanta). Jedyny wyjątek stanowi tu Arystoteles, który swą ἐνέργεια czyni tematem wnikliwych przemyśleń; później jednak te jego przemyślenia nie zdołały stać się czymś w swej źródłowości istotnym. Przekształcenie ἐνέργεια w actualitas i w rzeczywistość przysłoniło znów wszystko to, co wyszło na jaw w ἐνέργεια. Powiązanie między ἐνέργεια i οὐσία zaciemnia się. Dopiero Hegel na nowo poddaje existentia przemyśleniu, ale czyni to w swej *Logice*. Schelling zaś myśli to pojęcie poprzez odróżnienie podstawy (Grund) i egzystencji (Existenz) — odróżnienie, które jednak zakorzenione jest w subiektywności.

W zawężeniu bycia do „natury” widać spóźniony i niewyraźny pogłos bycia jako φύσις.

Naturze przeciwstawione zostają rozum i wolność. Ponieważ natura jest bytem, wolność i powinność nie są myślane jako bycie. Pozostaje się przy opozycji bycia i powinności,

bycia i wartości. Wreszcie gdy wola dochodzi do skrajnego bieguna swego rozpasania, swego bezistocia (Unwesen), samo bycie staje się także po prostu „wartością”. Wartość myślana jest jako warunek woli.

VIII

Metafizyka, we wszystkich swych postaciach i na wszystkich dziejowych etapach, jest jedynym — ale zapewne też koniecznym — przeznaczeniem (Verhängnis) Zachodu i przesłanką jego ogólnoświatowego panowania. Wola tego panowania oddziałuje dziś wtórnie na środek Zachodu, skąd na spotkanie woli wychodzi znów tylko wola.

Rozwinięcie bezwarunkowego panowania metafizyki dopiero się zaczyna. Początek ten następuje wtedy, gdy metafizyka afirmuje właściwe sobie bezistocie, wydając mu i w nim umacniając całą swą istotę.

Metafizyka jest przeznaczeniem w sensie ścisłym i jedynym, o jaki tu chodzi: w tym mianowicie, że jako naczelna tendencja zachodnio-europejskich dziejów metafizyka umieszcza człowieczeństwo w zawieszeniu pośród wszystkiego, co jest bytem — ale zarazem bycie tego, co jest jako dwoistość (Zwiefalt) obojga, nigdy nie może być czymś, czego metafizyka sama z siebie, poprzez siebie i w sobie właściwej prawdzie mogłaby doświadczyć, o co mogłaby pytać, co byłaby zdolna spoić.

Jednakże to przeznaczenie, o którym należy myśleć w perspektywie dziejów bycia, jest konieczne dlatego, że przechowywana w byciu różnica między nim samym a bytem, może, dzięki byciu właśnie, znaleźć się w prześwicie dopiero wtedy, gdy sama ta różnica wy-darza się jako taka. Ale jak mogłoby to nastąpić, gdyby uprzednio byt nie popadł w skrajne zapomnienie o byciu, a zarazem bycie nie objęło bezwzględnego, choć dla metafizyki niepoznawalnego pano-

wania jako wola woli, która nadaje sobie ważność od początku i jedynie przez wyłączny priorytet, jaki przyznaje bytowi (czemuś, co jest przedmiotowo rzeczywiste) nad byciem.

Tak więc to, co w różnicy tej odróżnialne, w pewien sposób udostępnia się przedstawieniu, zarazem jednak pozostając skryte w osobliwej niepoznawalności. Dlatego różnica sama jest przysłonięta. Znakiem takiego stanu rzeczy jest np. reakcja na ból, właściwa epoce metafizyki i techniki — reakcja, która zarazem z góry określa wykładnię jego istoty.

Wraz z początkiem pełnego dokonania się metafizyki zaczyna się nieznanie i metafizyce z istoty swej niedostępne przygotowanie chwili, w której dwoistość bycia i tego, co jest, po raz pierwszy zostaje przejawiona. W tym przejawieniu jeszcze ukryte są pierwsze przebliski prawdy o byciu — prawdy, która na powrót bierze w siebie całą nadrzędność bycia ze względu na jego rządy.

IX

Przewyciężenie metafizyki myślane jest w perspektywie dziejów bycia. Jest ono pierwszym znakiem, który zapowiada rozpoczynające się przebole nie zapomnienia o byciu. Wcześniejsze od pierwszego znaku, choć zarazem bardziej niż on skryte, jest to, co się w nim pokazuje. A jest to samo wydarzenie. To, co dla metafizycznego sposobu myślenia wygląda jak pierwszy znak czegoś innego, naprawdę liczy się jeszcze tylko jako zwykły ostatni przeblisk bardziej pierwotnego prześwitu (Lichtung). Przewyciężenie godne jest pamięci tylko o tyle, o ile myśli się przy tym o przebole niu. To usilne (inständige) myślenie zarazem pomne jest jeszcze przewyciężenia. A takie pomnienie doświadcza owego jedyne go w swoim rodzaju wydarzenia, które polega na wywłaszczeniu bytu (Enteignung des Seienden). Wydarzenie to zaś czyni prześwit dla palącej potrzeby prawdy o byciu, a więc

i dla pierwszych przeblysków prawdy, które przy tym rozstaniu rzucają na istotę ludzką swe światło. Przewyciężenie (Überwindung) jest prze-kazaniem (Über-lieferung) metafizyki jej własnej prawdzie.

Zrazu przewyciężenie metafizyki daje się przedstawić tylko na gruncie metafizyki samej: jako pewnego rodzaju przewyższenie jej przez nią samą. W tym wypadku można zasadnie mówić o metafizyce metafizyki — co było poruszone w studium *Kant und das Problem der Metaphysik*, gdzie myśl Kantowską, pochodzącą jeszcze z samej tylko krytyki racjonalnej metafizyki, próbowaliśmy interpretować właśnie z tego punktu widzenia. Oczywiście myśleniu Kanta zostaje przypisane dzięki temu więcej, niż sam Kant mógł w granicach swej filozofii pomyśleć.

Gdy mowa o przewyciężeniu metafizyki, może to mieć jeszcze i takie znaczenie, że „metafizyka” pozostaje nazwą dla platonizmu, który nowożytnemu światu prezentuje się w tej interpretacji, jaką nadali mu Schopenhauer i Nietzsche. Odwrotność platonizmu, podług której dla Nietzschego zmysłowość staje się prawdziwym światem, a to, co nadzmysłowe, światem nieprawdziwym, mieści się całkowicie w łonie metafizyki. Ten rodzaj przewyciężenia metafizyki, o jaki idzie Nietzsche — tzn. rozumiany w sensie określonym przez XIX-wieczny pozytywizm — jest, jakkolwiek w formie odmiennej i wyższej, tylko ostatecznym zaplątaniem się w metafizykę. Wprawdzie z pozoru wygląda to tak, jak gdyby owo „meta”, czyli moment transcendencji ku temu, co nadzmysłowe, było odrzucone na rzecz trwałego umocnienia się w elementarnym świecie zmysłowości; naprawdę jednak tylko dokonuje się tu w pełni zapomnienie o byciu, a to, co nadzmysłowe, zostaje wyzwolone i pchnięte do działania jako wola mocy.

X

Wola woli, nie mogąc tego wiedzieć ani dopuszczać jakiegokolwiek o tym wiedzy, wyklucza wszelki udział (Geschick); przez słowo to rozumiemy tutaj przyznanie jakiejś formy jawności bycia tego, co jest. Wola woli usztywnia wszystko w bezdziałowości (das Geschicklose). Następstwem tego jest bezdziejowość (das Ungeschichtliche), której znakiem jest panowanie historii. Bezsilność tej ostatniej to historyzm. Gdyby dzieje bycia chciano uporządkować i wyłożyć podług obiegowego dziś historycznego sposobu przedstawiania, to wówczas ta niefortunna próba w najdobitniejszy sposób potwierdziłaby, iż tym, co w naszej epoce panuje, jest zapomnienie o udziale bycia.

Epoka metafizyki w pełni dokonanej niedługo się rozpocznie.

Wola woli narzuca, jako naczelne formy swego przejawiania się, obrachunek i organizację wszystkiego; czyni to jednak tylko dla nieustającego — w żadnych warunkach — zabezpieczania siebie samej.

Naczelną formę przejawiania się, dzięki której wola woli w obrębie bezdziejowego świata w pełni dokonanej metafizyki organizuje i obrachowuje siebie samą, można zwięźle nazwać „techniką”. Przy tym miano owo obejmuje wszystkie kregi tego, co jest, jakie każdorazowo składają się na przysposobienie całości bytu: uprzedmiotowioną przyrodę, uprawianą (betriebene) kulturę, politykę, którą się robi, i nadbudowane ideały. „Technika” nie oznacza więc tu wydzielonych stref wytwarzania i sposobienia za pomocą maszyn. Te ostatnie zajmują oczywiście pozycję uprzywilejowaną (wymagającą jeszcze bliższego wyjaśnienia), która opiera się na pierwszeństwie tego, co materialne — jako uznawanego za elementarne, i z tej racji — przede wszystkim przedmiotowe.

Słowo „technika” rozumiemy tu w sensie tak istotnym, że pokrywa się ono w swym znaczeniu z określeniem: „metafizyka dokonana w pełni”. Słowo to zawiera w sobie wspomnienie o *τέχνη*, które jest fundamentalnym warunkiem rozwinięcia przez metafizykę w ogóle jej istoty. Równocześnie słowo to umożliwia myślowe ujęcie planetarnego charakteru, jaki ma pełne dokonanie się metafizyki i jej panowanie, bez względu na jego historycznie stwierdzalne odmiany u różnych ludów i na różnych kontynentach.

XI

W woli mocy metafizyka Nietzschego wydobywa na jaw przedostatni etap procesu, w którym bytość bytu rozwija swą wolę jako wolę woli. To, że nie został tu jeszcze osiągnięty etap ostatni, ma swą przyczynę w dominującej roli „psychologii”, w pojęciach mocy i siły, w entuzjazmie „życia”. Dlatego myśleniu temu brak rygoru i troski o pojęcie, brak też spokoju dziejowego namysłu. Panuje tu historia, a przeto też apologetyka i polemika.

Skąd bierze się to, że metafizyka Nietzschego, powołując się na „życie”, doprowadziła do pogardy dla myślenia? Stąd, że nie dostrzeżono, jak dalece postępowanie zabezpieczające skład (*Bestandsicherung*) — za pośrednictwem przedstawień i planów, a więc przez moc (*machtend*) — jest podług nauki Nietzschego równie istotne dla „życia” co jego „potęgowanie” i wznoszenie na wyższy poziom. Samo to wzniesienie życia na wyższy poziom rozumiano tylko od strony zawartego w nim momentu upojenia (na sposób psychologiczny) — a więc znów nie z uwagi na sprawę decydującą: iż jednocześnie daje ono właściwy i za każdym razem nowy bodziec dla postępowania zabezpieczającego skład oraz usprawiedliwia samo potęgowanie życia. Do woli mocy należy bezwarunkowe panowanie rachującego rozumu, a nie mglis-

tość i zamęt życia pełnego zgiełku. Żle ukierowany kult Wagnera otoczył myśl Nietzschego i jej prezentację aurą „artystowską”, która, idąc śladem rzucanych przez Schopenhauera szyderstw z filozofii (tzn. z Hegla i Schellinga), a także mając oparcie w jego powierzchownej interpretacji Platona i Kanta, przygotowała ostatnie dekady XIX wieku na przyjęcie tego natchnionego uniesienia, któremu mglistość i powierzchowność bezdziejowości już same z siebie wystarczają za oznakę tego, co prawdziwe.

Jednakże za tym wszystkim leży wyłącznie niezdolność do myślenia wychodzącego z samej istoty metafizyki, do zrozumienia zarówno całego zasięgu przemian, jakim ulega istota prawdy, jak i dziejowego sensu budzącej się supremacji prawdy jako pewności; a wreszcie niezdolność do tego, by opierając się na takim zrozumieniu na powrót włączyć myślą i skierować metafizykę Nietzschgo na proste szlaki nowożytniej metafizyki, zamiast robić z niej fenomen literacki, który bardziej rozpala umysły, niż je oczyszcza, zadziwia, a może i zgoła przeraża. Na koniec żywiona przez Nietzschego namiętność dla twórców wyraźnie zdradza, że myśli on w sposób na wskroś nowożytny, wychodząc do idei geniusza i genialności, a zarazem na wskroś techniczny, z perspektywy wydajności osiągnięć. Zawierające się w pojęciu woli mocy obie konstytutywne „wartości” — prawda i sztuka — są tylko peryfrazami „techniki”, rozumianej w istotnym sensie planującego i rachującego składania jako (wydajnego) osiągnięcia, oraz dla produktywności „twórców”, którzy, przekraczając każdorazowy kształt życia, dostarczają życiu nowych bodźców i zabezpieczają ruch.

Wszystko to pozostaje na usługach woli mocy, ale zarazem nie dopuszcza, aby jej istota ukazała się w jasnym świetle tej rozległej, istotowej wiedzy, która swe źródło może mieć tylko w myśleniu zwróconemu ku dziejom bycia.

Istota woli mocy daje się pojąć jedynie wtedy, gdy za punkt

wyjścia przyjmimy wolę woli. Jednakże doświadczenie tej ostatniej możliwe jest dopiero wówczas, gdy metafizyka wstępuje już w swe przemijanie.

XII

Nietzscheańska metafizyka woli mocy jest już wstępnie zarysowana w następującym zdaniu: „Grek znał i odczuwał straszliwość i zgrozę istnienia: by mógł w ogóle żyć, musiał je przesłonić wspaniałym snem o Olimpijczykach” (*Sokrates und die griechische Tragödie*, rozdz. 3, 1871. Jest to pierwsza wersja „Narodzin tragedii z ducha muzyki”. München, 1933).

Ustanowione jest tu przeciwieństwo między tym, co „tytaniczne” i „barbarzyńskie”, „dzikie” i „popędowe” z jednej strony, a pięknym i wzniosłym pozorem z drugiej.

Z góry jest tu wskazane — choć jeszcze nie pomyślane jasno, nie odróżnione ani nie widziane w jednolitości swej zasady to, że „wola” wymaga zarazem zabezpieczenia składu i wzniesienia na wyższy poziom. Ale to, że wola jest wolą mocy, spoczywa jeszcze w ukryciu. W myśli Nietzschego dominuje zrazu Schopenhauerowska nauka o woli. Przedmowa do wspomnianego tekstu napisana jest „w dzień urodzin Schopenhauera”.

Wraz z metafizyką Nietzschego filozofia jest w pełni dokonana. Znaczy to tyle, że przebyła już cały krąg swych z góry nakreślonych możliwości. Metafizyka, która dokonała się w pełni, jest podstawą „planetarnego” sposobu myślenia. Tworzy ona rusztowanie dla porządku ziemskiego o znacznej przypuszczalnie długotrwałości. Ten porządek nie potrzebuje już filozofii, ponieważ ma ją u swych podstaw. Ale koniec filozofii nie jest końcem myślenia, lecz tylko jego przejściem do nowych początków.

XIII

W notatkach do IV części *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche pisze (1886): „Gramy o stawkę prawdy! Być może zginie przy tym ludzkość! Śmiało!” (WW XII, s. 307).

Inna nota, z okresu *futrzenki* (1880–81): „Tym, co nowe w naszym dzisiejszym stanowisku wobec filozofii, jest przekonanie, jakiego nie miała jeszcze żadna epoka: że nie posiadamy prawdy. Dawniej wszyscy ludzie «posiadali prawdę», nawet sceptycy” (WW XI, s. 268).

Co ma na myśli Nietzsche, kiedy tu i tam mówi o „prawdzie”? Czy idzie mu o „to, co prawdziwe” — i czy myśli je jako coś, co rzeczywiście jest, czy jako to, co nadaje ważność wszelkiemu sądzeniu, zachowaniu i życiu?

Co to znaczy: grać o stawkę prawdy? Czy znaczy to: postawić, jako na coś prawdziwie będącego, na wolę mocy, obecną w wiecznym powrocie Tego Samego?

Czy myśl ta kiedykolwiek dochodzi do pytania, na czym polega istota prawdy i skąd wy-darza się prawda istoty?

XIV

W jaki sposób przedmiotowość nabiera takiego charakteru, że stanowi istotę bytu jako takiego?

Ludzie myślą „bycie” („Sein”) jako przedmiotowość, a następnie, wychodząc od tego, kłopotczą się o „byt sam w sobie”, zapominając przy tym zapytać i powiedzieć, co też rozumie się tu przez „byt” i przez „sam w sobie”.

Co to „jest” bycie? Czy wolno nam zadawać „byciu” pytanie, czym ono jest? Bycie pozostaje czymś, o co nie pytamy, co jest samo przez się zrozumiałe, a przeto nie brane pod rozwagę. Spoczywa ono w dawno zapomnianej i żadnych podstaw nie mającej prawdzie.

XV

Przedmiot w sensie obiektu daje się napotkać dopiero tam, gdzie człowiek staje się podmiotem, gdzie podmiot przechodzi w Ja, a Ja — w ego cogito; dopiero tam, gdzie owo cogito pojęte zostaje w swej istocie jako „pierwotnie syntetyczna jedność transcendentalnej apercepcji”; dopiero tam, gdzie osiągnięty jest najwyższy punkt „logiki” (w prawdzie rozumianej jako pewność tego, że „Ja myślę”). Dopiero tu odsłania się istota przedmiotu w jego przedmiotowości. Dopiero tutaj też staje się w konsekwencji możliwe i konieczne pojmowanie przedmiotowości samej jako „tego nowego, prawdziwego przedmiotu” i pomyślenie jej bez żadnych warunków.

XVI

Podmiotowość, przedmiot i refleksja są nieodłączne od siebie. Dopiero gdy doświadcza się refleksji jako takiej — tj. jako dźwigającego wszystko inne związku z bytem — dopiero wtedy możliwe jest określenie bycia jako przedmiotowości.

Doświadczenie refleksji jako tego związku zakłada jednak, że w ogóle związek z bytem jest doświadczany jako representatio: jako przed-stawianie.

To wszelako mogło nabrać mocy udziału tylko wówczas, kiedy idea przeszła już w perceptio. U podstaw tego przejścia leży przemiana prawdy jako zgodności w prawdę jako pewność — przemiana, w której adeaquatio pozostaje jednak zachowane. Pewność (Gewissheit) jako samo-upewnienie (Selbstsicherung), czyli chcenie-siebie-samego (Sich-selbst-wollen), jest tym samym co iustitia, rozumiana jako usprawiedliwienie (Rechtfertigung) związku z bytem i jego pierwszą przyczyną, a więc i usprawiedliwienie przynależności do bytu. Iustificatio w sensie urobionym przez Reformację

i nietzscheańskie pojęcie sprawiedliwości jako prawdy są jednym i tym samym.

Repraesentatio jest podług swej istoty ufundowane w reflexio. Dlatego istota przedmiotowości jako takiej staje się jawna dopiero tam, gdzie istota myślenia zostaje poznana i spełniona umyślnie, jako świadomość tego, że „Ja coś myślę”, tj. jako refleksja.

XVII

Kant wkracza na drogę, która pozwala dostrzec istotę refleksji w sensie transcendentalnym, tj. ontologicznym. Czyni to w niepozornej i mimochodem nakreślonej uwadze, która zawarta jest w *Krytyce czystego rozumu* pod tytułem *O dwuznaczności pojęć refleksyjnych*. Fragment ten jest dodatkiem do właściwego tekstu, ale pełen jest istotnego zrozumienia. Kant dokonuje tu rozprawy z Leibnizem, a w konsekwencji z całą dotychczasową metafizyką, tak jak ją widzi sam Kant, tzn. jako opierającą się w swej ontologicznej konstytucji na jaźniowości.

XVIII

Z zewnątrz wydaje się być tak, jakoby jaźniowość (Ichheit) była tylko później dodanym uogólnieniem, tylko abstrakcją tego, co jaźniowe (des Ichhaften), wydobytą z rozmaitych „jaźni” jednostkowych człowieka. Zwłaszcza Kartezjusz jawnie ma na myśli przede wszystkim swe własne „Ja”, rozumiane jako „Ja” jednostkowej osoby (res cogitans jako substantia finita); natomiast Kant myśli już bezsprzecznie o „świadomości w ogóle”. Tylko że również Kartezjusz myśli o swoim własnym jednostkowym Ja już w świetle jaźniowości, wprawdzie nie przedstawionej jeszcze umyślnie. Jaźniowość ta pojawia się tu już w postaci certum, czyli pewności, która nie jest niczym innym jak zabezpieczeniem tego, co przed-

stawiane, dla przedstawiania właśnie. Spowity zasłoną związek z jaźniowością jako pewnością siebie samego i tego, co przedstawiane, sprawuje tu już swe rządy. Doświadczenie jednostkowego Ja jako takiego możliwe jest tylko na gruncie tego związku. Ludzkie Ja — tzn. indywidualne „bycie-sobą”, które jest wciąż w trakcie stawania się — może chcieć siebie tylko w świetle związku, w jakim nie znana mu jeszcze wola woli pozostaje z tamtym Ja. Żadne Ja nie istnieje „samo w sobie” (an sich), lecz jest „samo w sobie” zawsze i tylko jako jawiące się „w sobie samym” (in sich), tzn. jako jaźniowość.

Dlatego jaźniowość istoczy się (west) także tam, gdzie pojedyncze Ja bynajmniej nie wysuwa się na pierwszy plan, lecz cofa się, a dominuje społeczeństwo i inne formy życia zbiorowego. Również tam — i właśnie tam — mamy do czynienia z niepodzielnym panowaniem „egoizmu”, który należy rozumieć w sensie metafizycznym, a więc jako nie mający nic wspólnego z naiwnie rozumianym „solipsyzmem”.

Filozofia w epoce pełnego dokonania się metafizyki jest antropologią (por. *Dopiski do Czasu światobrazu*, wyd. IV). To, czy się tutaj jeszcze umyślnie dodaje, że idzie o antropologię „filozoficzną”, czy też nie, jest właściwie bez znaczenia. Filozofia stała się w tym czasie antropologią, wskutek czego przypadła jako łup potomstwu metafizyki, tj. fizyce w najszerszym sensie, obejmującym fizykę życia i człowieka, biologię i psychologię. Stając się antropologią, filozofia sama ginie przez metafizykę.

XIX

Wola woli zakłada, jako warunki swej możliwości, zabezpieczenie składu (prawdę) oraz nadmierność rozwoju popełdów (sztukę). Wola woli zatem, jako bycie, organizuje sam byt. Dopiero w niej dochodzą do swego panowania technika

(zabezpieczenie składu) i absolutny brak namysłu („przeżyćcie”).

Technika jako najwyższa forma racjonalnego uświadamiania sobie czegoś (rozumianego w sensie technicznym) i brak namysłu jako zorganizowana, nieprzejrzysta dla siebie samej niezdolność do wejścia w jakiś związek z tym, co godne pytania, nie dają się od siebie oddzielić, są jednym i tym samym.

Przyjmijmy, że czytelnik spostrzegł już i pojął, dlaczego tak jest i jak do tego doszło.

Do rozważenia pozostaje jeszcze tylko jedna sprawa: otóż antropologia nie sprowadza się do badań nad człowiekiem ani do chęci, by wszystko wyjaśniać poprzez człowieka i jako jego wyraz. Również tam, gdzie nie prowadzi się żadnych badań i gdzie szuka się raczej rozstrzygnięć, wszystko odbywa się w ten sposób, że jakieś człowieczeństwo wygrywane jest przeciwko innemu. Człowieczeństwo zostaje uznane za siłę pierwotną, jak gdyby we wszystkim, co jest, właśnie ono było początkiem i końcem, zaś tamto, z jego każdorazową wykładnią, tylko następstwem.

Tak wysuwa się na pierwszy plan jedynie miarodajne pytanie: jaka postać przynależy człowiekowi? „Postać” pomyślana jest tu w nieokreślony sposób metafizyczny, tzn. po platońsku, jako to, co jest i co dopiero wyznacza wszelką tradycję i wszelki rozwój, samo pozostając niezależne od nich. Owo antycypujące uznanie „człowieka” prowadzi do tego, że bycia szuka się przede wszystkim i tylko w sferze ludzkiej, zaś samego człowieka uważa się za ludzki skład (menschlicher Bestand), za $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$, które każdorazowo podają za $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$.

XX

Osiągając stan swego najpełniejszego i bezwarunkowego bezpieczeństwa, wola mocy, jako zabezpieczająca wszystko,

zaczyna być jedynym sędzią, a przeto i jedynym, co słuszne (das einzig Richtende und also Richtige). Słuszność woli polega na jej bezwarunkowym i całkowitym zabezpieczeniu siebie i upewnieniu się o sobie samej. To, co odpowiada jej chceniu, jest słuszne i jest w porządku, ponieważ jedynym porządkiem pozostaje sama wola woli. W tej pewności siebie woli woli zatracą się początkowa istota prawdy. Słuszność woli woli jest tym, co po prostu nie-prawdziwe. Słuszność tego, co nie-prawdziwe, ma w wyznaczonej przez wolę woli sferze swą własną moc zniewalającą. Ale równocześnie słuszność tego, co nie-prawdziwe i co nawet jako takie pozostaje skryte, jest najbardziej niepokojącą okolicznością, jaka może wydarzyć się w trakcie wypaczania istoty prawdy. To, co słuszne, zaczyna panować nad tym, co prawdziwe, i usuwa prawdę. Dopiero wola bezwarunkowego zabezpieczenia wydobywa na jaw powszechną niepewność.

XXI

Wola jest już sama w sobie spełnionym dążeniem, tzn. urzeczywistnieniem celu, do którego się dąży; przy czym cel ów jest z istoty przyjęty umyślnie do wiadomości w pojęciu — tzn. jako coś przedstawianego w sposób ogólny — i jako taki świadomości nałożony. Nie ma woli bez świadomości. Wola woli jest najwyższym, bezwarunkowym uświadomianiem rachującej pewności siebie rachunku (Por. *Wola mocy*, nr 458).

Dlatego nieodłącznie należy do niej wszechstronne, ciągłe, niczym nie skrepowane badanie, które wyszukuje środki, racje i przeszkody; należy rachunek, wciąż odmieniający cele i grający nimi; należy złudzenie i manewr; należy wreszcie owo inkwizytorskie nastawienie, które sprawia, że wobec siebie samej wola woli jest jeszcze nieufna i nieszczerą i że nie dba o nic innego jak tylko o zabezpieczenie siebie jako mocy samej.

Bez-celowość (Ziel-losigkeit) — zwłaszcza istotowa, tj. taka, jaka cechuje bezwarunkową wolę woli — stanowi pełne dokonanie się tej istoty woli (Willenswesen), która doszła do głosu w kantowskim pojęciu rozumu praktycznego jako czystej woli. Wola ta chce samej, siebie i jest, jako wola, byciem. Dlatego z punktu widzenia zawartości czysta wola wraz ze swym prawidłem jest czymś formalnym. Wola taka jest dla siebie samej jedyną treścią jako forma właśnie.

XXII

Wskutek tego, że wola jest czasowo uosobiona w pojedynczych „ludziach woli”, tworzy się pozór, jakoby wola woli promieniowała z tych osób. Stąd opinia, iż wola woli ma swe źródło w woli ludzkiej, podczas gdy naprawdę — przeciwnie — to właśnie człowiek jest chciany przez wolę woli, nie doświadczając jednak istoty tego chcenia.

O ile człowiek jest czymś w ten sposób chcianym i już w wole woli włożonym, o tyle z konieczności w samej istocie człowieka również „wola” zostaje ugodzona wezwaniem i uwolniona jako instancja prawdy. Wszędzie rodzi się pytanie o to, czy jednostki i zbiorowości są tej woli posłuszne, czy też się jeszcze z nią — albo i zgoła przeciwko niej — układają i targują, nie wiedząc, że w tej grze są już pokonane. Jedyność bycia ukazuje się także w woli woli, która dopuszcza tylko jeden kierunek możliwego chcenia. Stąd płynie uniformizacja (Einförmigkeit) całego świata woli woli, uniformizacja, która od prostoty (Einfachheit) początków jest równie daleka jak bezistocie od istoty, choć to pierwsze zawiera się w tej drugiej.

XXIII

Wola woli neguje wszelki cel sam w sobie i cele dopuszcza tylko jako środki, które pozwalają jej z rozmysłem pokonać

siebie samą w grze i przygotować dla tej gry odpowiednie pole. Zarazem jednak wola woli, o ile ma się jakoś urządzić w bycie, nie może pojawiać się jako to, czym rzeczywiście jest: tzn. jako anarchia katastrof. Trzeba jej więc jeszcze innych uprawomocnień. I tu właśnie wola woli wpada na pomysł, by mówić o „posłannictwie”. Posłannictwo to jednak nie jest pomyślane w perspektywie czegoś początkowego i pieczy nad nim, lecz jako cel przypisany w imię „przeznaczenia” i przez to usprawiedliwiający wolę woli.

XXIV

Walka między tymi, którzy są u władzy, a tymi, którzy do władzy chcą dojść: z obu stron walka toczy się o moc i władzę (Macht). Moc jest tu wszędzie tym, co wszystko inne określa. Przez walkę o władzę obie strony zakładają istotę mocy jako istotę swego własnego, bezwarunkowego panowania. Ale zarazem jedno jest tu jeszcze zakryte: to, że walka ta pozostaje w służbie mocy i przez nią jest chciana. Już z góry moc ma ją w swej mocy. Wola woli jedynie upełnomocnia takie walki. Jednakże moc bierze w moc sprawy ludzkie, odbierając zarazem człowiekowi możliwość wyjścia kiedykolwiek tą drogą z zapomnienia o byciu. Walka ta z konieczności ma charakter planetarny i jako taka jest w swej istocie nierozstrzygalna; nie ma ona bowiem nic do rozstrzygania, jako że pozostaje wyłączona z wszelkiego odróżnienia i z wszelkiej różnicy (bycia i tego, co jest), a zatem także z wszelkiej prawdy, i własną siłą wypierana jest w stronę tego, co pozbawione udziału: tzn. w stronę opuszczenia przez bycia.

XXV

Ból, którego trzeba wprzód doświadczyć i znieść aż do końca, to zrozumienie i wiedza, że gdy biedy nie staje, jest to biedą najgorszą i najskrytszą; biedą, co prawdziwie zaczy-

na gnębić dopiero wtedy, gdy przychodzi z najbardziej daleka.

Biedy nie staje wtedy, gdy sądzimy, iż oto mamy w rękę to, co rzeczywiste, i rzeczywistość, oraz wiemy, czym jest to, co prawdziwe, nie potrzebując jednak wiedzieć, gdzie istoczy się (west) sama prawda.

Istotą nihilizmu, widzianą z perspektywy dziejów bycia, jest opuszczenie przez bycie — o ile wydarzenie to polega na tym, że bycie puszcza się wtedy na machinacje. Takie wydarzenie bierze ludzi w bezwarunkową służbę. Służba ta nie jest bynajmniej jakimś upadkiem ani też żadnym „negativum” w jakimkolwiek sensie.

Dlatego też nie jest tak, by każdy dowolny rodzaj człowieczeństwa nadawał się do dziejowej realizacji bezwarunkowego nihilizmu. Dlatego nawet konieczna jest walka, w której rozstrzyga się to, jaki rodzaj człowieczeństwa zdolny jest doprowadzić nihilizm do bezwarunkowego dokonania się.

XXVI

Znakami ostatecznego opuszczenia przez bycie są obwieszczenia kolejnych „idei” i „wartości” — ślepe błędzenie proklamacji o „czynie” i o niezbędności „ducha”. Wszystko to jest już wprzężone w mechanizm przysposobienia do procesu porządkowania. Zaś sam ów proces określa próżnia, jaką rodzi opuszczenie przez bycie. Spożytkowanie bytu dla celów technicznych machinacji, do których należy też kultura, jest w tej próżni jedyną drogą wyjścia, na której człowiek, tak żądny samego siebie, może jeszcze uratować swą podmiotowość unosząc ją w nadczłowieczeństwo. Podczłowieczeństwo i nadczłowieczeństwo są tym samym; tworzą jedną całość, tak jak w metafizycznym animal rationale nierozdzielnie połączone są i ściśle sobie odpowiadają „dół” zwierzęcości i „góra” rationis. Podczłowieczeństwo i nadczłowie-

czeństwo należy brać tu w sensie metafizycznym, a nie jako wartościowania moralne.

Spożytkowanie bytu określane jest jako takie i w swoim przebiegu przez przysposobienie w metafizycznym sensie słowa, dzięki któremu człowiek czyni się „panem” tego, co „elementarne”. W spożytkowaniu zawiera się również określone pewnymi regułami użycie bytu, o ile ten ostatni jest okazją i tworzywem dla wydajnych osiągnięć i ich stałego potęgowania. Z kolei to użycie wykorzystywane jest na korzyść samego przysposobienia. Jako że jednak to ostatnie kończy się na bezwarunkowości potęgowania i zabezpieczenia siebie, a więc za cel swój naprawdę ma bezcelowość — przeto korzystanie jest tutaj zawsze wykorzystaniem.

„Wojny światowe” wraz ze swym „totalnym” charakterem także są już następstwami opuszczenia przez bycie. Prą one ku temu, by zabezpieczenie składu przybrało trwałą formę wykorzystania. W proces ten zostaje wciągnięty także człowiek, który nie kryje już dłużej tego, że sam jest najważniejszym z surowców. Człowiek jest „najważniejszym surowcem”, ponieważ pozostaje podmiotem wszelkiego wykorzystania, i to tak, że bezwarunkowo angażuje w ten proces swą wolę i skutek tego staje się zarazem „obiektem” opuszczenia przez bycie. Wojny światowe są wstępną formą, w jakiej następuje zniesienie różnicy między wojną a pokojem, zniesienie konieczne z chwilą, gdy skutek opuszczenia bytu przez prawdę bycia „świat” staje się bezświeciem (Unwelt). Albowiem „świat”, rozumiany w sensie dziejów bycia (seynsgeschichtlich), oznacza (por. już *Sein und Zeit*) nie-przedmiotową obecność istotową (Wesung) prawdy bycia dla człowieka, o ile ten całą swą istotą wydany jest byciu (dem Seyn) na własność (übereignet). W epoce, w której jedyną mocą jest moc sama, tzn. w której byt bezwarunkowo prze do spożytkowania w wykorzystaniu, świat staje się bezimienny; bycie wprawdzie istoczy się w nim, ale bez

właściwego sobie rządzenia. Byt jest rzeczywisty jako coś rzeczywistego (das Wirkliche). Wszędzie mamy tylko skutek (Wirkung), nigdzie światowania świata (nirgends ein Welten der Welt). Niemniej jednak jest tutaj bycie, jakkolwiek zapomniane. Poza wojną i pokojem jest samo tylko zbłądzenie, w którym wykorzystanie bytu zabezpiecza siebie w swych porządkujących zabiegach na gruncie próżni, jaka powstaje z opuszczenia przez bycie. „Wojna” i „pokój”, przemienione w swe bezistocie, są tu już wchłonięte w owo zbłądzenie; stając się nie do rozróżnienia, zanikły w samym toku nasilającego się robienia tego, co da się zrobić. Jeśli pytamy, kiedy nastąpi pokój, to na pytanie takie nie można odpowiedzieć nie dlatego, że końca wojny na razie nie widać, lecz dlatego, że pytanie dotyczy czegoś, czego już nie ma, że sama wojna nie jest już niczym, co mogłoby się zakończyć jakimś pokojem. Wojna stała się pewną odmianą wykorzystania bytu, którą kontynuuje się w czasie pokoju. Rachować się z długotrwałą wojną — to tylko w przestarzałej już formie uznać to, co przynosi nowego epoka wykorzystywania. Taka długa wojna w swej długotrwałości powoli przechodzi nie w pokój dawnego typu, lecz w stan, w którym „wojenność” wcale nie jest już jako taka doświadczana, a „pokojuowość” staje się pozbawiona sensu i treści. Zbłądzenie nie zna prawdy bycia; ale za to rozwija w każdym możliwym okręgu w pełni przysposobiony porządek i bezpieczeństwo wszelkiego planowania. W pełnym kręgu (kole) takich okręgów poszczególne obszary ludzkiego przysposobienia stają się z konieczności „sektorami”: „sektor” poezji, „sektor” kultury są też tylko pewnymi w planowy sposób zabezpieczonymi dziedzinami każdorazowego „przywództwa” (Führung), mającymi swe miejsce obok innych. Moralne oburzenie tych, którzy jeszcze nie wiedzą, o co chodzi, zwraca się często przeciw samowoli i władczym pretensjom „przywódców” (Führer) — co jest najfatalniejszą formą oddawania im nieustannego

hołdu. Przywódcom zostawmy ten gniew, który każe im ścigać zgorzenie, jakie wywołuje ich własna działalność; ale to tylko pozór, ponieważ naprawdę to nie oni tutaj działają. (Sądzi się, jakoby przywódcy sami z siebie, zaślepieni szalem samolubnego egoizmu, uzurpowali sobie wszelkie prawa i wszystko układali podług własnego widzimisię. Naprawdę jednak ich działalność jest tylko koniecznym następstwem tego, że byt przeszedł w stan zbłądzenia, w którym szerzy się próżnia, wymagająca jakiegoś jedyne go porządku i zabezpieczenia bytu. Stąd płynie konieczność „przywództwa”, tj. rachunku, który w sposób planowy zabezpiecza całość bytu.) Trzeba do tego zorganizować i odpowiednio przysposobić ludzi, którzy służą do kierowania. „Przywódcy” są miarodajnymi pracownikami przysposobienia, którzy czuwają nad wszystkimi sektorami działalności zabezpieczającej wykorzystanie bytu; albowiem obejmują oni spojrzeniem całość wszystkich kręgów tej działalności, a więc panują nad zbłądzeniem — w tej mierze, w jakiej daje się ono wyrachować. Sposób, w jaki obejmują oni spojrzeniem ową całość, jest tą zdolnością do rachowania, która cała już z góry poddała się wymogom stale potęgującego się zabezpieczania uporządkowań, i to w służbie najbliższych możliwości porządkowania. Tym, co wszelkie możliwe dążenia podporządkowuje całości planów i zabezpieczeń, jest „instynkt”. Słowo to oznacza tutaj „intelekt”, wykraczający poza ciasne granice rozsądku (Verstand), który potrafi rachować tylko w perspektywie tego, co najbliższe; przed „intelektualizmem” takiego intelektu nie ujdzie nic, co musi wejść jako „czynnik” w rachunek poszczególnych sektorów. Instynkt jest tym nadmiernie spotegowanym intelektem, który odpowiada nadczołowieczeństwu, a który pragnie wszystko objąć bezwarunkowym rachunkiem. Ponieważ rachunek taki bez ceregieli opanowuje wolę, przeto wydaje się, jakoby nie miała obok siebie nic poza

bezpieczną pewnością (Sicherheit) samego tylko popędu do rachowania, dla którego pierwszą regułą rachunku jest ob-rachowanie wszystkiego. „Instykt” uchożił dotąd za cechę wyróżniającą zwierzęcia, za coś, co w zwierzęcej sferze życio-wej bkreśla rzeczy korzystne i szkodliwe, nie dążąc do nicze-go innego poza tym. Bezpieczna pewność instyktu zwierząt odpowiada ślepemu ich wprzęgnięciu w krąg bezpośredniej korzyści życiowej. Bezwarunkowemu oddaniu władzy nad-człowieczeństwu odpowiada całkowite wyzwolenie podczło-wieczństwa. Popęd zwierzęcości i ratio człowieczeństwa stają się identyczne.

Żądać, by instykt stał się właściwym charakterem nad-człowieczeństwa, to przyznawać, że podczłowieczeństwo, rozu-miane metafizycznie, również wchodzi w skład tamtego — ale w ten sposób, że właśnie pierwiastek zwierzęcy, w każdej ze swych form zostaje na wskroś podporządkowany rachun-kowi i planowaniu (lecznictwo i higiena, kontrola reproduk-cji). Skoro człowiek jest najważniejszym surowcem, można rachować się z tym, że na podstawie współczesnych badań chemicznych pewnego dnia powstaną fabryki, w których sztucznie produkować się będzie materiał ludzki. Prace badawcze chemika Kuhna, w tym roku (1951) wyróżnionego przez miasto Frankfurt nagrodą Goethego, już otwierają możliwość planowej i regulowanej stosownie do potrzeb kontroli nad płodzeniem istot żywych płci męskiej lub żeń-skiej. Kierowanie literaturą (Schriftumsführung) w sektorze „kultury” ma swój ścisły i konsekwentny odpowiednik w sztucznym kierowaniu zapłodnieniem. (Nie należy tu z prze-starzałej pruderii chować się za różnice, które już nie istnieją. Zapotrzebowanie na materiał ludzki podlega tej samej regulacji działalności porządkującej ze względu na potrzeby przysposobienia, co zapotrzebowanie na literaturę rozrywko-wą. Dla ich dostawy poeta nie jest zresztą ani trochę ważniej-szy od introligatorskiego praktykanta, który, pomagając

oprawiać wiersze dla jakiejś biblioteki zakładowej, przynosi np. z magazynu potrzebny do tego karton).

Wykorzystanie wszelkich materiałów — w tym także tego surowca, jakim jest „człowiek” — gwoli technicznego dostawiania samej bezwzględnej możliwości dostawiania wszystkiego, jest w skrytości określone przez całkowitą próżnię, w jakiej zawieszony został byt i materiały tego, co rzeczywiste. Próżnia ta musi być wypełniona. Ale że próżnia bycia — zwłaszcza jeśli jako taka nie może być doświadczana — nigdy nie da się zapełnić samą tylko pełnią bytu, przeto pozostaje tylko jeden sposób jej uniknięcia: nieprzerwane organizowanie bytu ku stałej możliwości jego porządkowania, rozumianego jako forma zabezpieczenia czynu pozbawionego celu. Z tego punktu widzenia technika — jako że jest, choć wbrew swej wiedzy, związana właśnie z tą próżnią bycia — jest organizacją niedostatku. Wszędzie tam, gdzie za mało jest bytu — a potęgująca się wola woli coraz bardziej ma wszystkiego zawsze i wszędzie za mało — musi wskoczyć technika, stworzyć namiastki (Ersatz) i spożytkować surowce. Naprawdę jednak namiastka i masowa dostawa tego rodzaju produktów nie jest jakimś przejściowym środkiem zastępczym, lecz jedyną możliwą formą, w jakiej wola woli, owo zabezpieczenie „bez reszty” porządku stworzonego przez porządkowanie, utrzymuje siebie samą w akcji, i przez to również może „sama” być — mianowicie jako „podmiot” wszystkiego. Planowo pracuje się nad liczebnym przyrostem mas ludzkich, aby nigdy nie zbrakło okazji do upominania się o większe „przestrzenie życiowe” dla wielkich mas ludzi; przestrzenie, które w swej wielkości wymagają z kolei jeszcze liczniejszej masy ludzkiej, aby można było je zagospodarować. Ten kolisty ruch wykorzystywania, które dokonuje się gwoli pożytku, jest jedynym procesem charakteryzującym dzieje świata, co stał się bezświeciem (Unwelt). „Natury przywódcze” to ci, którzy w oparciu o bezpieczeństwo swego

instynktu dają się zatrudnić (anstellen) w służbie tego procesu jako jego czynniki sterujące. Są to pierwsi zatrudnieni (Angestellten) w obrębie toku spraw, jakim jest bezwzględne wykorzystywanie bytu w służbie zabezpieczenia próżni, tworzonej dzięki opuszczeniu przez bycie. Ten tok spraw, w którym wykorzystywanie bytu ma u swych podstaw bezwiedną obronę nie doświadczanego bycia (Seyn), z góry wyklucza, by jakiegokolwiek odmienności narodów i ludów mogły jeszcze być istotnymi czynnikami określającymi. Tak jak odpadła już różnica między wojną a pokojem, tak samo zacierą się też odróżnienie „narodowego” i „międzynarodowego”. Kto dzisiaj myśli po „europejsku”, może nie obawiać się już zarzutu, że jest „internacjonalistą”. Ale też i nie jest już „nacionalistą”, skoro przecież dobro innych „nacji” ma na uwadze nie mniej niż dobro swojej własnej.

Podobnie też uniformizacja, jaka cechuje bieg dziejów epoki współczesnej, polega nie na tym, że dawniejsze systemy polityczne wtórnie dopasowują się do nowszych. Uniformizacja jest nie następstwem, lecz racją wojennych rozpraw między poszczególnymi pretensjami do decydującego przywództwa w ramach wykorzystywania bytu dla zabezpieczenia porządku. Uniformizm bytu, który rodzi się w próżni, wytwarzanej przez opuszczenie przez bycie, i w którym chodzi tylko o dające się obrachować zabezpieczenie jego własnego porządku, poddającego byt woli woli, pociąga za sobą wszędzie również tę poprzedzającą wszelkie różnice narodowe uniformizację przywództwa. A dla niej wszelkie formy polityczno-państwowe są tylko jeszcze jednym instrumentem przewodzenia pośród innych. Ponieważ rzeczywistość polega na jednolitości rachunku podlegającego planowaniu, tedy również i człowiek musi włączyć się w uniformizację, jeśli chce sprostać temu, co rzeczywiste. Już dziś człowiek bez uni-formu robi wrażenie czegoś nierzeczywistego, czegoś obcego w świecie i nie należącego do świata. Byt, do-

puszczany jedynie w ramach określonych przez wolę woli, rozpościera się tworząc nie-zróznicowane pole, nad którym zapanować można jeszcze tylko dzięki postępowaniu organizacyjnemu, podporządkowanemu „zasadzie wydajności”. Ta ostatnia wydaje się pociągać za sobą jakieś uporządkowanie hierarchiczne, naprawdę jednak za podstawę swych określeń ma nieobecność wszelkiej hierarchii — jako że wszędzie celem do osiągnięcia jest tylko ta jednolita próżnia, w której łonie odbywa się wykorzystywanie wszelkiej pracy jako działalności zabezpieczającej porządkowanie. Niezróznicowanie, które w jaskrawy sposób wynika z tej zasady, bynajmniej nie pokrywa się ze zwykłą niwelacją, poprzestającą na samym tylko rozbiciu hierarchii dotychczasowych. Niezróznicowanie, jakie towarzyszy totalnemu wykorzystaniu, ma swe źródło w „pozytywnym” niedopuszczaniu jakiejkolwiek struktury hierarchicznej, zgodnie z ogólnym prymatem tej próżni, która stanowi tu właściwą treść wszelkich zamierzanych celów. To niezróznicowanie poświadcza, że już zabezpieczony został skład tego bezświecia (Unwelt), jaki właściwy jest opuszczeniu przez bycie. Ziemia jawi się jako bezświecie zbłądzenia. Z punktu widzenia dziejów bycia jest ona gwiazdą błędną.

XXVII

Pasterze mieszkają niewidzialnie poza ugorami spustoszonej ziemi, który ma służyć już tylko zabezpieczeniu dominacji człowieka i jego skutecznych działań, ograniczających się do rozstrzygania, czy coś jest ważne, czy nieważne dla życia; a życie to, jako wola woli, z góry wymaga, by wszelka wiedza poruszała się w kręgu takiego właśnie zabezpieczającego rachowania i wartościowania.

Niepozorne prawo ziemi zachowuje ją w umiarkowaniu, zadowalającym się powstawaniem i przemijaniem wszelkich rzeczy w odmierzonej dla nich kręgu możliwości, kręgu,

do którego wszystko się stosuje, a przecież nic go nie zna. Brzoza nigdy nie przekracza tego, co dla niej możliwe. Także społeczność pszczół mieszka wewnątrz swej możliwości. Dopiero wola, organizując się wszechstronnie w technice, rozdziera ziemię i narzuca jej, wraz ze sztucznością, zmęczenie, wykorzystanie i zmianę. Dopiero ona zmusza ziemię do wyjścia poza narosły wokół niej krąg możliwości i pcha ją ku temu, co nie jest już możliwe, a zatem jest czymś nie-możliwym. To, że technicznym zamysłem i środkiem udaje się dokonać niejednego wynalazku i wytworzyć nieprzerwany pochód ścigających się nowości, bynajmniej nie dowodzi, że osiągnięcia techniki mogą nawet to, co niemożliwe, uczynić możliwym.

Aktualizm i moralizm historii są ostatnimi etapami w pełni dokonanego utożsamienia przyrody i ducha z istotą techniki. Przyroda i duch są przedmiotami samowiedzy; bezwarunkowe panowanie tej ostatniej z góry przemocą narzuca obojgu tamtym uniformizację, przed którą w metafizycznym sensie niepodobna uciec.

Czym innym jest wykorzystywać tylko ziemię, a czym innym przyjąć jej błogosławieństwo i zadomowić się w prawie tego przyjęcia, by chronić tajemnicy bycia i czuwać nad nienaruszalnością tego, co możliwe.

XXVIII

Żadna akcja sama nie zmieni stanu świata, ponieważ bycie, o ile jest skutecznością i skutkowaniem, zamyka wszelkiemu bytowi dostęp do wy-darzenia. I nawet ogrom idącego przez ziemię cierpienia nie jest zdolny pobudzić bezpośrednio żadnej zmiany; albowiem cierpienie to doświadczane jest jedynie jako cierpienie, tzn. biernie, jako stan przeciwny jakiegokolwiek akcji, a przeto razem z nią i w tym samym co ona zakresie istoty, wyznaczonym przez wolę woli.

Ale ziemia pozostaje ukryta w tym niepozornym prawie możliwości, którą jest. Temu, co możliwe, wola narzuciła jako cel coś niemożliwego. Machinacje, które organizują ten przymus i podtrzymują jego panowanie, zrodziły się z istoty techniki, wziętej tu w znaczeniu tożsamym z pojęciem metafizyki dokonującej się w pełni. Bezwzględna uniformizacja wszystkich rzeczy ludzkich na ziemi, jaką zaprowadza swym panowaniem wola woli, wyraźnie odsłania bezsensowność działań człowieka, założonych jako absolutne.

Spustoszenie ziemi rozpoczyna się jako proces chciany, ale w istocie swej nie poznany i także nie dający się poznać. Rozpoczyna się ono w epoce, kiedy istota prawdy określa się jako pewność, w której przede wszystkim pewne siebie samego staje się ludzkie przedstawianie i dostawianie. Hegel pojmuje ten moment dziejów metafizyki jako etap, na którym absolutna samowiedza staje się zasadą myślenia.

Zda się niemal, iż człowiekowi pod panowaniem woli niedostępna jest już istota bólu, podobnie jak istota radości. Czy nadmiar cierpienia może tu jeszcze przynieść jakąś zmianę?

Żadna zmiana nie nadchodzi bez straży przedniej, która ją prowadzi i wskazuje jej drogę. Ale jak jednak straż taka ma się zbliżyć, jeśli nie w prześwitywaniu wydarzenia, które wzywając istotę człowieka i potrzebując jej, ma-ją-na-oku (er-ägnet), tj. dostrzega ją i w tym spojrzeniu kieruje śmiertelnych na drogę budowania myślą i poezją.

Tłumaczył Marek J. Siemek

lub formy [konstituowanych] przedmiotów intencjonalnych. Innymi słowy: całokształt wszystkich przedmiotów i typów przedmiotowych dających się przeze mnie — transcendentalnie rzecz ujmując, przeze mnie jako transcendentálne ego — pomyśleć, nie jest chaosem i równoległe, nie jest nim również całokształt typów nieograniczonych w swej liczbie mnogości, mnogości, które odpowiadają owym typom przedmiotowym, każdorazowo do siebie — noetycznie i noematycznie — wzajemnie przynależące ze względu na swą możliwą syntezę.

Wszystko to pozwala domyślać się tutaj [działania] pewnej uniwersalnej syntezy konstytutywnej, w której w określony uporządkowany sposób funkcjonują wszystkie syntezy i którą objęte są przeto wszystkie rzeczywiste i możliwe odmiany świadomości. Możemy również powiedzieć: zarysowuje się tutaj ogromne zadanie, które jest zadaniem fenomenologii transcendentальной jako całości. Zadanie to polega na tym, by wszystkie badania fenomenologiczne, realizowane w jedności systematycznego i wszechobejmującego porządku, w oparciu o ruchomą nić przewodnią opracowywanego szczebel po szczeblu systemu wszystkich przedmiotów możliwej świadomości, w tym również systemu ich formalnych i materialnych kategorii, przeprowadzać jako odpowiednie badania konstytutywne, badania, które opierałyby się przeto w sposób ściśle systematyczny jedne na drugich i byłyby wzajemnie powiązane²⁵.

Można to jednak wyrazić lepiej jeszcze mówiąc, że chodzi tutaj o nieskończoną ideę regulatywną, że system możliwych przedmiotów możliwej świadomości dający się założyć w poświadczonej oczywistością antycypacji jest sam ideą (choć nie czymś wymyślonym, czymś „jak gdyby”) i że dostarcza nam on w naszej praktyce

pewnej zasady, wedle której każdą względnie zamkniętą teorię konstytutywną możemy łączyć z inną, a to poprzez ciągle odsłanianie nie tylko tych horyzontów, które właściwe są przedmiotom świadomości w sposób wewnętrzny, lecz również tych, które odsyłają na zewnątrz, do istotowych form związków przedmiotowych. Rzecz jasna, już nawet te zadania, które następują nam się wtedy, gdy nic przewodnią ograniczamy do pojedynczych typów przedmiotowych, okazują się zadaniami w najwyższym stopniu złożonymi i — przy głębszej penetracji — prowadzącymi wszędzie do niezwykle rozległych dyscyplin — jak to na przykład ma miejsce w przypadku transcendentalnej teorii konstytucji przedmiotu przestrzennego, czy w ogóle przyrody jako takiej, teorii konstytucji świata istot żywych (*Animalität*) i człowieka, konstytucji kultury w ogóle.

MEDYTACJA TRZECIA

PROBLEMATYKA KONSTYTUCJI. PRAWDA I RZECZYWISTOŚĆ

§ 23

*Uściślenie pojęcia konstytucji transcendentalnej
przez wprowadzenie haseł „rozum” („Vernunft”)
i „nierozum” („Unvernunft”)*¹

Konstytucja fenomenologiczna oznaczała dla nas dotąd konstytucję przedmiotu intencjonalnego w ogóle. Obejmowała ona schemat *cogito-cogitatum* w jego pełnym zasięgu. Przystępujemy teraz do strukturalnego zróżnicowania tego zasięgu i przygotowania ściślejszego pojęcia konstytucji. Było dotychczas rzeczą obojętną, czy chodziło o na-

prawdę istniejące czy nie-istniejące, *resp.* możliwe czy sprzeczne z możliwością (*unmögliche*) przedmioty. Nie można przypuszczać, by powstrzymanie się od rozstrzygnięć co do istnienia lub nie-istnienia świata (w dalszej zaś kolejności, innych wstępnie już danych przedmiotów) usuwało tę różnicę z pola rozważań. [35] Przeciwnie, jest ona pod szeroko pojętymi hasłami rozumu i nierozumu, jako nazwami korelatywnymi dla nazw „istnienie” i „nie-istnienie”, uniwersalnym tematem fenomenologii. Na drodze *epoche* dokonujemy redukcji do [sfery] czystego domniemywania (*cogito*) i tego, co domniemywane, wziętego jedynie tak, jak jest domniemane (*Vermeintes rein als Vermeintes*). [36] Do tego ostatniego — a więc nie do przedmiotu po prostu, lecz do sensu przedmiotowego — odnoszą się predykaty istnienia i nieistnienia oraz ich modalne odmiany; do pierwszego, a więc do poszczególnego aktu domniemywania, odnoszą się natomiast, aczkolwiek w najszerszym ze znaczeń, predykaty prawdy (trafności) i fałszu. Orzeczniki te nie ujawniają się w charakterze danych fenomenologicznych wprost na podłożu przeżyć domniemyjących, *resp.* domniemywanych przedmiotów jako takich, choć posiadają przecież swoje *fenomenologiczne źródło*. Każdemu domniemywanemu przedmiotowi dowolnej kategorii odpowiadają mnogości syntetycznie współprzynależących do siebie odmian świadomościowych, które można przebadać wedle ich typów fenomenologicznych. [37] Występują między nimi również te syntezy, które w stosunku do każdorazowego domniemania wyjściowego (*Ausgangmeinung*) posiadają typowy styl syntez potwierdzających, w szczególności z oczywistością potwierdzających lub przeciwnie, unieważniających (*aufhebender*), *resp.* w sposób oczywisty unieważniających. Domniemany przedmiot posiada przy tym odpowiednio oczywisty charakter istnie-

jącego względnie nie istniejącego [przedmiotu] (charakter unieważnionego, *przekreślonego* istnienia). Syntetyczne te procesy są procesami intencjonalnymi wyższego szczebla, które, jako akty rozumu dające się realizować wiaz ze swymi korelatami po stronie transcendentalnego ego, należą w rozłącznej dysjunkcji do [konstytucji] każdego sensu przedmiotowego. Rozum nie jest żadną przygodną, faktyczną zdolnością, nazwą dla możliwych przypadkowych faktów, lecz przeciwnie, uniwersalną formą istotową charakteryzującą strukturę transcendentalnej subiektywności w ogóle.

Rozum odsyła do możliwości potwierdzenia, a te wreszcie, do uoczywistniania (*Evident-machen*) i dysponowania czymś jako oczywistym (*Evident-haben*).

O tych ostatnich musieliśmy już mówić na początku naszych medytacji, gdy w naiwności pierwszych kroków szukaliśmy dopiero wytycznych metodycznych, a więc gdy nie staliśmy jeszcze na gruncie fenomenologicznym. Teraz stają się one tematem naszych rozważań fenomenologicznych.

§ 24

Oczywistość jako samoprezentacja.

Jej zmodyfikowane pochodne (Abwandlungen)

[38] Oczywistość oznacza w najszerszym ze swych znaczeń ogólny fenomen życia intencjonalnego — w przeciwieństwie do wszelkiej innej świadomości, która może *a priori* przyjmować postać świadomości *pustej*, antycypująco domniemującej, pośredniej (*indirekt*) czy niewłaściwej (*uneigentlich*), jest ona całkiem wyróżnioną odmianą świadomości, świadomością, w której rzecz, stan rzeczy, ogólność,

wartość itd. przejawiają się, przedstawiają i prezentują jako one same, w ostatecznym *modus bycia tu oto we własnej* 93 *osobie (selbst da), bycia danym w bezpośrednio naoczny sposób, originaliter*. Ze względu na Ja oznacza to: nie celować (*hinmeinen*) w coś niewyraźnie, w pustym antycypującym domniemywaniu, lecz obcować z tym czymś jako samo-obecnym, oglądać je, widzieć, dokonywać w nie wglądu jako w coś, co jest w sobie samym dane. Doświadczenie w zwykłym znaczeniu słowa² jest przypadkiem szczególnym oczywistości; oczywistość w ogóle jest, wolno nam chyba powiedzieć, doświadczeniem w najszerszym, choć istotowo jednolitym sensie. Wprawdzie w przypadku pewnych przedmiotów jest ona tylko przygodnym zjawiskiem życia świadomości, stanowiącym jednak z drugiej strony pewną możliwość, właśnie pewien cel, który intencja [świadomości] pragnie osiągać i urzeczywistniać dla wszystkiego, co jest już domniemane bądź domniemane będzie — stanowi ona tym samym istotowy rys fundamentalny życia intencjonalnego w ogóle. Każda świadomość jako taka albo sama posiada już charakter oczywistości, tzn. jest ze względu na swój przedmiot intencjonalny świadomością samoprezentującą, albo z istoty swej stara się przejść w *modus* samoprezentacji, a więc dąży do przybrania kształtu syntez potwierdzających, syntez należących do sfery określanej przez *Ja mogę*. Wszelką niejasną świadomość możemy zapytywać, pozostając w nastawieniu redukcji transcendentalnej, czy i w jakiej mierze domniemywany przez nią przedmiot odpowiada, *resp.* może jej odpowiadać jako *on sam* w taki sposób, by zachowana była przy tym jego identyczność, lub, co na jedno wychodzi, w jaki sposób ów zakładany przedmiot, zachowując wciąż *modus* własnej osoby, musiałby wyglądać, gdyby w tym samym czasie to, co jest

[w nim] jeszcze w sposób nieokreślony antycypowane, doznało dookreślenia. Potwierdzanie może się w swym toku obrócić w swoje zaprzeczenie, zamiast danego we własnej osobie domniemywanego przedmiotu, może się ujawnić, również w *modus własnej osoby*, jakiś *inny przedmiot*, który załamuje pozycję tego, co domniemywane, i sprawia, że przyjmuje ono ze swej strony charakter nieważności (*Nichtigkeit*).

[39] Nie-istnienie jest tylko jedną z modalności istnienia po prostu, odmianą pramodalnej pewności bytowej, modalnością, która z określonych powodów zajmuje uprzywilejowane miejsce w rozważaniach logików. Ale oczywistość w najszerszym sensie jest pojęciem-korelatem nie tylko dla pojęć istnienia i nie-istnienia. [40] Modalizuje się ono poza tym jako odpowiednik innych modalnych pochodnych zwykłego istnienia, takich jak bycie możliwym, bycie prawdopodobnym, wątpliwym, jak również tych odmian, które nie należą do tego szeregu i które mają swoje źródło w sferze uczuć i woli, takich więc na przykład jak bycie wartościowym i bycie dobrym.

§ 25

Rzeczywistość i «quasi»-rzeczywistość

Wszystkie te różnice rozwidlają się nadto w pewne różnice równoległe, a to wskutek pewnej opozycji przenikającej na wskroś całą sferę świadomości i odpowiednio do tego *(korrelativ)* wszystkie odmiany istnienia, opozycji rzeczywistości i fantazji (rzeczywistości jak gdyby). W kręgu tej ostatniej wyrasta nowe pojęcie możliwości, które powtarza wszystkie *modi* istnienia, od prostej pewności bytowej począwszy, modyfikując je i nadając im charakter

czegoś jedynie pomyślanego (danego w akcie myślenia sobie jako coś jak gdyby istniejącego). Dokonuje zaś tego w oparciu o *modi* czysto wyobrażonej *nie-rzeczywistości*, które stanowią przeciwieństwo *modi* rzeczywistości (bycia czymś rzeczywistym, bycia rzeczywiście czymś prawdopodobnym, bycia naprawdę czymś wątpliwym, unieważnionym itd.). W odpowiednio ten sam sposób oddzielają się od siebie *modi świadomości ustalającej* (*der Positionalität*) i *quasi-ustalającej* (świadomości czegoś jak gdyby istniejącego, *świadomości fantazjującej* — wyrażenie właściwie zbyt wieloznaczne); ich uszczegółowionym odmianom odpowiadają własne odmiany oczywistości domniemywanych przez nie przedmiotów wziętych w ich aktualnych *modi* istnienia, jak również potencjalnie zarysowujące się perspektywy uoczywistniania owych przedmiotów. Tutaj odnajdujemy to, co często nazywamy ujaśnianiem (*Klärung*), doprowadzaniem czegoś do jasności. Oznacza ono zawsze pewien modus uoczywistniania, proces inscenizowania syntetycznej drogi prowadzącej od niejasnego domniemania ku odpowiedniej *przed-uobrazowującej* (*vorverbildlichen*) *naoczności*, ku tej mianowicie, która zawiera w sobie *implicite* taki sens, że stając się naocznością bezpośrednią, prezentującą wszystko samoobecnie, wypełnia [ona] potwierdzająco owo domniemanie w jego bytowym sensie. Przed-uobrazowująca naoczność tego potwierdzającego wypełniania nie daje jako swego rezultatu urzeczywistniającej oczywistości istnienia danej treści, z pewnością jednak dostarcza oczywistości możliwości jej istnienia.

§ 26

*Rzeczywistość jako korelat oczywistego
potwierdzenia*

W tych krótkich uwagach wskazane zostały w pierwszym rzędzie formalno-ogólne problemy analizy intencjonalnej i przynależne, bardzo już obszerne i trudne badania, które dotyczą fenomenologicznego źródła formalno-logicznych pojęć podstawowych i zasad naczelnych. Ale nie tylko to. Dzięki nim otwiera się przed nami możliwość zrozumienia znaczącego faktu, tego mianowicie, że pojęcia owe odsyłają w swej formalno-ontologicznej ogólności do uniwersalnej prawidłowości rządzącej strukturą życia świadomości w ogóle, jedynej, która sprawia, że mają i mogą mieć dla nas sens prawda i rzeczywistość. Istotnie, stwierdzenie, że przedmioty⁹⁵ w najszerszym rozumieniu słowa (rzeczy realne, przeżycia, liczby, stany rzeczy, prawa, teorie itd.) są dla mnie czymś, co istnieje, nie zawiera na początek właściwie niczego, co by dotyczyło oczywistości, lecz to tylko, że przedmioty te mają dla mnie pewną moc obowiązywania — innymi słowy, że istnieją dla mnie odniesione do mojej świadomości jako *cogitata*, które aktualnie dane są tej świadomości z charakterem czegoś uznanego w *modus* niepodważonego (*gewissen*) przeświadczenia³. Z drugiej wszakże strony wiemy jednak, że bylibyśmy zmuszeni porzucić tę moc obowiązującą, skoro tylko bieg zapewniającej oczywistość syntezy identyfikacji doprowadziłby do niezgodności z tym, co w sposób oczywisty dane, i że rzeczywistości możemy być pewni tylko za pośrednictwem (*durch*) syntezy oczywistego potwierdzenia, prezentującej właściwą i prawdziwą rzeczywistość w jej własnej osobie. [41] Jest rzeczą jasną, że prawdę, *resp.* prawdziwą rzeczywistość przedmiotów,

można zaczerpnąć jedynie z [przeżycia] oczywistości i że tylko ono sprawia, że *rzeczywiście* istniejący, prawdziwy, prawomocnie obowiązujący przedmiot, jakiegokolwiek byłby formy i rodzaju, staje się dla nas czymś pełnym sensu, staje się nim wraz ze wszystkimi swymi określeniami, które przysługują mu jako to, co ma dla nas charakter jego prawdziwej natury (*Soseins*). Wszelkie uprawnienie (*Recht*) stamtąd właśnie pochodzi, z naszej transcendentalnej subiektywności samej, wszelka dająca się pomyśleć adekwacja wyrasta jako mające w nas samych swe źródło potwierdzenie, jest przez nas realizowaną syntezą, w nas posiada swą ostateczną transcendentalną podstawę. [42]

[43] § 27

*Funkcjonowanie habitualnej i potencjalnej
oczywistości
w konstytucji sensu „przedmiot istniejący”*

Naturalnie, tak jak identyczność domniemywanego przedmiotu jako takiego i [wziętego] w ogólności nie jest momentem efektywnym upływającego przeżycia oczywistości i potwierdzania, podobnie nie jest nim również identyczność przedmiotu istniejącego rzeczywiście, a zatem także identyczność adekwacji tego domniemywanego przedmiotu jako takiego względem przedmiotu rzeczywiście istniejącego. [44] A jednak mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju immanencją, w takim razie z immanencją idealną, która odsyła nas do nowych, przynależących tutaj w istotowy sposób związków możliwych syntez. Każda oczywistość *przynosi (stiftet)* mi pewnego rodzaju trwale mienie. Do spostrzeżonej w niej samej rzeczywistości mogą *wciąż na nowo* powracać, powracać w łańcuchach

nowych oczywistości, które stanowią *przywrócenie* (*Restitutionen*) oczywistości pierwotnej. Tak dzieje się na przykład w przypadku oczywistości danych immanentnych: mogą do nich powracać choćby poprzez łańcuch naocznych wtórnych przypomnień, przypomnień charakteryzujących się otwartą nieograniczonością, tworzoną jako horyzont potencjalności przez owo *Możę wciąż na nowo* ⁴. Bez tego rodzaju możliwości nie byłoby dla nas żadnego ⁹⁶ trwałego i niezmiennego bytu, żadnego realnego i idealnego świata. Każdy z tych światów istnieje dla nas dzięki oczywistości, *resp.* dzięki założeniu, że możliwe jest uoczystnienie czegoś i przywracanie (*wiederholen*) uzyskanej oczywistości.

[⁴⁵] Już z tego wynika, że odosobniona oczywistość nie tworzy dla nas jeszcze żadnego trwałego istnienia. Wszystko, co jest, istnieje w najszerszym znaczeniu słowa „w sobie” i zachowuje siebie w konfrontacji z przypadkowym istnieniem wziętych z osobna poszczególnych aktów, które jest istnieniem dla mnie; podobnie każda prawda jest w tym najszerszym sensie „prawdą w sobie”. Owo najszersze znaczenie bycia w sobie odsyła więc do oczywistości, ale nie do oczywistości jako faktu przeżyciowego, lecz pewnej potencjalności ugruntowanej w transcendentnym Ja i jego życiu, w pierwszym rzędzie do potencjalności nieskończenie mnogich domniemań, odnoszących się syntetycznie do jednego i tego samego przedmiotu, ale oprócz tego również do potencjalności potwierdzania tych domniemań, a więc do potencjalnych oczywistości, dających się w nieskończoność odtwarzać, w charakterze faktów przeżyciowych.

§ 28

Domniemana (Präsumptive) oczywistość doświadczenia świata. Świat jako idea-korelat [idei] doskonałej oczywistości doświadczenia zewnętrznego (Erfahrungsevidenz)⁵

W inny jeszcze i o wiele bardziej złożony sposób oczywistość może odsyłać do nieskończonego układu [innych] oczywistości związanych z tym samym przedmiotem. Dzieje się tak zawsze tam, gdzie przedmiot swój doprowadza ona do samoprezentacji w pewnej z istoty nieusuwalnej jednostronności. Sytuacja ta zachodzi [jednak] co najmniej przy takim zespole oczywistości jak ten, dzięki któremu bezpośrednio naocznie obecny jest przed nami, zarówno jako całość, jak i co do swych dowolnie wybranych poszczególnych przedmiotów, realny obiektywny świat. Odpowiadająca temu światu i jego przedmiotom oczywistość to doświadczenie zewnętrzne i należy zrozumieć naocznie jako istotową konieczność, że dla tego rodzaju przedmiotów nie da się pomyśleć żadnego innego sposobu samoprezentacji. Z drugiej strony trzeba jednak widzieć i to również, że tę odmianę oczywistości charakteryzuje w sposób płynący z istoty pewna *jednostronność*, mówiąc dokładniej, pewien wielokształtny horyzont, niewypełnionych, ale domagających się wypełnienia antycypacji, a więc horyzont, na który składają się treści samych tylko domniemań, treści odsyłające do odpowiednich potencjalnych oczywistości. Ta niedoskonałość oczywistości podlega doskonaleniu w urzeczywistniających operacjach syntetycznych przechodzenia od oczywistości do oczywistości, ale z koniecznością w taki sposób, że żadna dająca się pomyśleć synteza tego typu nie staje się przy tym czymś definitywnie ukształtowanym (*abgeschlossen*) jako oczywistość adekwatna, że przeciwnie, niesie ona ze sobą,

zawsze i wciąż na nowo, niewypełnione domniemania antycypujące i współdomniemania. Jednocześnie pozostaje 97
zawsze taka ewentualność, że przeświadczenie egzystencjalne, które przenika akt antycypowania, nie wypełni się, że więc to, co pojawia się w *modus* „*ono samo*”, nie będzie istniało bądź będzie czymś innym. Doświadczenie zewnętrzne jest tutaj jednak jedyną instancją (*Kraft*) potwierdzającą, choć naturalnie tylko tak długo, jak długo, biegnąc nieprzerwanie w pasywny lub aktywny sposób, ma postać syntezy jednozgodności. [46] To, że byt świata jest względem świadomości (nawet przy założeniu oczywistości samoprezentującej) czymś w ten właśnie sposób *transcendentnym* i z koniecznością transcendencję zachowującym, nie zmienia w niczym tego, że to właśnie życie świadomości jest tym jedynym miejscem, w którym konstytuuje się wszelka, nierozłącznie z nim związana transcendencja, [miejscem], które w przypadku bycia świadomością świata nosi w sobie także nie dający się od niego oderwać sens „świat”, jak również sens „*ten oto rzeczywiście istniejący świat*”. Jedynie procedura odsłaniania horyzontów doświadczenia jest ostatecznie tym, co ujaśnia rzeczywistość świata i jego transcendencję i wykazuje dalej, że nie dają się one oddzielić od transcendentalnej świadomości konstytuującej sens i rzeczywistość bytową⁶. [47] Odsyłanie do jednozgodnego *infinitem* dalszych możliwych doświadczeń, dla którego punktem wyjścia jest każde zwrócone ku światu doświadczenie, gdzie rzeczywiście istniejący przedmiot może mieć jednak sens tylko jako domniemana lub domniemywana w systemie świadomości jednostka, jednostka, która byłaby dana jako ona sama w doskonałej doświadczeniowej oczywistości, oznacza oczywiście, że przedmiot rzeczywisty należący do tego świata, a tym bardziej sam ten świat, jest nieskończoną ideą odniesioną

do *infinitum* dających się jednoznacznie połączyć doświadczeń — jest ideą-korelatem idei doskonałej oczywistości [zewnętrznego] doświadczenia, idei całkowitej syntezy możliwych doświadczeń.

§ 29

Dziedziny materialne i formalno-ontologiczne jako wskaźniki (Indices) transcendentalnych systemów oczywistości

Rozumiemy teraz doniosłe zadania operacji, w których ego wydobywa na jaw samo siebie (*Selbstauelegung*)⁷ *resp.* swoje życie świadomościowe, zadania wylaniające się przy okazji rozważania przedmiotów w obrębie tego życia uznawanych lub dających się uznawać w bycie (*zu setzenden*). Hasła prawdziwego istnienia i prawdy (we wszystkich ich odmianach) oznaczają dla każdego przedmiotu domniemanego lub dającego się kiedykolwiek przeze mnie, [wziętego] jako transcendentalne ego, domniemać, pewne strukturalne zacieśnienie w obrębie nieskończonej mnogości rzeczywistych i możliwych ⁹⁸ *cogitationes*, które się do niego odnoszą i które mogą w ten sposób w ogóle należeć do siebie w jedności syntezy identyczności. Rzeczywiście istniejący przedmiot wskazuje w granicach tych mnogości na pewien uszczegółowiony system (*Sondersystem*), system odniesionych do niego oczywistości, które stanowią całość syntetyczną tego rodzaju, że łączą się w jedną, choć kto wie czy nie nieskończoną ogólną oczywistość. Byłaby to jedna absolutnie doskonała oczywistość, która w końcu prezentowałaby przedmiot, we wszystkim, czym on jest, *originaliter*, oczywistość, w której syntezie to wszystko, co jest w podbudowujących

ją poszczególnych oczywistościach jeszcze nie wypełnioną intencją antycypującą, doprowadzone byłoby do adekwatnego wypełnienia. Nie rzeczywiste zapewnienie tego rodzaju oczywistości — w przypadku każdego obiektywnego przedmiotu realnego byłby to zamiar niedorzeczny, ponieważ, jak już stwierdziliśmy, absolutna oczywistość jest, gdy o niego chodzi, [tylko] ideą — lecz wyjaśnienie we wszystkich wewnętrznych układach jej istotowej struktury, *resp.* struktury istotowej nieskończonych wymiarów, które budują systematycznie idealną nieskończoną syntezę tej oczywistości — oto jest całkiem konkretne i ogromne zadanie, zadanie, które ma za temat transcendentálną konstytucję rzeczywiście istniejących przedmiotów w ścisłym znaczeniu słowa „transcendentálna konstytucja”. Obok badań formalno-ogólnych, badań, które trzymają się formalno-logicznego (formalno-ontologicznego) pojęcia przedmiotu w ogóle (a więc badań, które obojętne są na materialne specyfikacje rozmaitych uszczegółowionych kategorii przedmiotów), mamy więc, jak się okazuje, rozległą problematykę tego rodzaju konstytucji, która jest konstytucją przedmiotów najwyższych, [ale] już nie formalno-logicznych kategorii (*dziedzin*): w tym również dziedzin, które podciągnięte są pod hasło „świat obiektywny”. Konieczna jest teoria konstytucji przyrody, przyrody fizycznej, *danej* jako przyroda nieustannie istniejąca i jednocześnie zawsze w tym charakterze zakładanej, teoria konstytucji człowieka, wspólnoty ludzkiej, kultury itd. Każde takie hasło wyznacza rozległą dyscyplinę, dopuszczającą rozmaite kierunki badań, które odpowiadają naiwnie przyjmowanym ontologicznym pojęciom składowym (takim jak przestrzeń realna, realny czas, realna przyczynowość, rzecz/realna, realna własność itd.). Naturalnie chodzi tu wszędzie o odsłanianie inten-

cjonalności ukrytej (*implizierten*) w doświadczeniu samym jako transcendentalnym przeżyciu, o systematyczne rozwijanie, poprzez przechodzenie w możliwą wypełniającą oczywistość, zawartości zarysowujących coś z góry horyzontów i w ten sposób, o ciągle na nowo podejmowane wydobywanie zawartości nowych horyzontów, które właściwie wyciąga się na nowo i zgodnie z pewnym określonym stylem wyłaniają się w obrębie [tamtych] starych. Należy jednak pamiętać, że wszystkie te operacje przeprowadzane są pod kątem nieustannego badania intencjonalnych odpowiedniości (*Korrelationen*). Wychodzi przy tym na jaw niezwykła złożoność budowy syntetycznie ujednionego związku konstytuujących oczywistości, wychodzi ona na jaw, gdy rozważa się aspekt przedmiotowy całej sprawy, np. gdy się bierze pod uwagę proces fundowania obiektu na kolejnych stopniach nieobiektywnych (*czysto subiektywnych*) przedmiotów, proces, który jest wznoszeniem się od najniższej podstawy przedmiotowej. W charakterze tej podstawy występuje zawsze immanentna czasowość, płynące w strumieniu, konstytuujące się w sobie samym i dla siebie samego życie — życie, którego konstytutywne oświecenie jest tematem teorii pierwotnej świadomości czasu, konstytuującej w sobie momenty czasowe (*zeitliche Daten*).

MEDYTACJA CZWARTA

ROZWINIĘCIE PROBLEMÓW KONSTYTUCJI
SAMEGO TRANSCENDENTALNEGO EGO

§ 30

Transcendentalne ego nieodłączne od swych przeżyć

Przedmioty istnieją dla mnie i są dla mnie tym, czym są, jedynie jako przedmioty rzeczywistej i możliwej świadomości. Jeżeli stwierdzenie to ma być czymś więcej niż pustym frazesem i tematem jałowych spekulacji, trzeba pokazać, czym w istocie jest owo istnienie-dla-mnie i owo bycie-czymś (*So-sein*), *resp.* jaka i w jaki sposób ustrukturowana rzeczywista i możliwa świadomość wchodzi tutaj w grę, co ma oznaczać tutaj słowo *możliwość* itd. Dokonać tego można jedynie w drodze badania konstytutywnego — na początek w wymienionym na wstępie naszych rozważań, szerszym sensie, a następnie w węższym, dopiero co opisanym znaczeniu słowa. Badaniu temu musi oczywiście przewodzić jedyna możliwa, postulowana przez istotę intencjonalności i istotę jej horyzontów metoda. Już z analiz przygotowawczych, prowadzących szczebel po szczeblu ku sensowi [postawionego] zadania, widać jasno, że transcendentalne ego (i jego psychologiczna paralela — dusza) jest tym, czym jest, jedynie w odniesieniu do obiektów intencjonalnych. Z tych ostatnich w ego zawarte są jednak z koniecznością te również, które [rzeczywiście] istnieją, a ponieważ jest ono ego odniesionym ku światu, są tu nie tylko te przedmioty, które odnajdujemy w obrębie jego własnej sfery czasu immanentnego, gdzie wszystko podlega adekwatnemu potwierdzeniu, ale również obiekty należące do świata, dane jedynie w nieadekwatnym, tylko rzekomo oczywistym, doświadczeniu zewnętrznym, obiekty, któ-

rych istnienie wykazywane jest w jednozgodnym przebiegu tego doświadczenia. Należy więc do istotowych właściwości ego, że dysponuje ono systemami intencjonalności — w tym również systemami jednozgodnie powiązаныmi — w ten sposób, że po części zawiera je w sobie w ich [aktualnym] przepływie, po części zaś, poprzez zarysowujące coś z góry horyzonty, rozporządza nimi jako czymś trwale potencjalnym i dostępnym aktowi odsłaniania. [48] Każdy z przedmiotów kiedykolwiek przez ego domniemanych, pomyślanych, wywartościowanych, badanych, ale również w fantazji urojonych i uroić się w niej dających, wskazuje na swój własny korelatywny system i sam z kolei istnieje tylko jako tego systemu korelat.

§ 31

Ja jako identyczny biegun przeżyć

Tu jednak musimy zwrócić uwagę na wielką lukę zaznaczającą się w naszym wykładzie. Ego samo jest czymś, co istnieje dla siebie w ciągłej oczywistości, a więc czymś, co nieprzerwanie konstytuuje siebie samo jako coś istniejącego. Dotychczas dotknęliśmy tylko jednej strony tej autokonstytucji (*Selbstkonstitution*), dostrzegając jedynie płynące jako część strumienia *cogito*. Ego uchwytuje siebie jednak nie tylko jako płynące w postaci strumienia życia, lecz również jako Ja, które przeżywa to i owo i żyje refleksyjnie (*durchlebe*)¹ w tym lub owym *cogito* jako to samo Ja. Zajmując się dotychczas intencjonalnym stosunkiem świadomości do przedmiotu, stosunkiem *cogito* do *cogitatum*, ukazaliśmy naszym oczom jedynie tę syntezę, która polaryzuje mnogości rzeczywistej i możliwej świadomości wokół identycznych przedmiotów, a więc pola-

ryzuje je ze względu na przedmioty jako bieguny (*Pole*), jako jedności syntetyczne. Teraz wychodzi nam na przeciw innego rodzaju polaryzacja, inny gatunek syntezy, syntezy, która obejmuje wszystkie poszczególne mnogości *cogitationes* wespół i w charakterystyczny dla siebie sposób, mianowicie jako mnogości przynależące [jednemu] identycznemu Ja, które żyje w charakterze świadomościowo czynnego i świadomościowo doznającego we wszystkich przeżyciach świadomości Ja i poprzez nie odniesione jest do wszystkich przedmiotów-biegunów.

§ 32

Ja jako substrat określeń habitualnych
(*Habitualitäten*)²

[⁴⁹] Należy jednak zauważyć, że to stanowisko centrum odniesień (*zentrierende*) Ja nie jest pozbawionym określeń biegunem identyczności (tak jak nie jest nim żaden przedmiot), lecz czymś, co dzięki prawidłowości, z jaką przebiega *transcendentalna geneza*, z każdym wypromieniowanym (*ausstrahlenden*) z siebie aktem, aktem odnoszącym się do nowego sensu przedmiotowego, zdobywa nową trwałą własność. Jeśli np. w jakimś akcie sądenia rozstrzygam po raz pierwszy, że coś jest i jest takie a takie, to wprawdzie [po chwili] nietrwały ten akt przemija, ale ja sam jestem i pozostaję odtąd Ja, które coś w taki 101 a nie inny sposób rozstrzygnęło; trwam w odpowiednim przekonaniu. Nie sprowadza się to jednak tylko do tego, że ten akt pamiętam lub mogę go sobie potem przypominać. Jestem przecież w stanie czynić to, nawet jeśli w międzyczasie *porzucę* moje przekonanie. Wskutek przekreślenia przestaje być ono moim przekonaniem, ale aż do

tego momentu było nim w sposób trwały. Jak długo ma dla mnie moc obowiązującą, tak długo mogę do niego *powracać* w wielokrotnie powtarzanych aktach i odnajdować je zawsze jako moje, jako habitualnie własne przekonanie, *resp.* odnajdować siebie samego jako Ja, które jest [co do czegoś] przekonane, określone przez ten trwały *habitus* jako Ja pozostające w bycie (*verharrendes*). To samo charakterystyczne jest dla wszelkiego innego rodzaju rozstrzygnięć, rozstrzygnięć w sferze wartości i woli. Postanowiam coś — przeżycie aktowe przemija, ale postanowienie trwa i to bez względu na to, czy zapadam [teraz] w ciężki, czyniący mnie biernym sen, i niezależnie od tego, czy żyję [potem] w innego rodzaju aktach; postanowienie zachowuje nadal swą ważność, lub odpowiednio: jestem w dalszym ciągu tym oto zdecydowanym na coś Ja, jestem nim dopóty, dopóki owego postanowienia nie porzucę. Jeśli postanowienie moje dotyczy pewnego finalizującego cel czynu, to wskutek spełnienia czynu nie doznaje ono wcale *zniesienia*, lecz obowiązuje dalej w *modus* wypełnienia — *nadal trwam przy moim czynie*. Natomiast ja sam, ja, który obstaję przy swojej niewzruszonej woli, zmieniam się, gdy *przekreślam*, uchylam swoje postanowienia lub czyny. Rzecz jasna, opieranie się czasowi, czasowe trwanie tego rodzaju odnoszących się do Ja określeń i specyficzny dla nich proces *zmieniania się* nie sprowadzają się do ciągłego wypełniania immanentnego czasu przeżyciami, identycznie zresztą, jak samo pozostające w bycie Ja nie jest, jako biegun trwałych swych określeń, żadnym przeżyciem czy ciągłością przeżyciową, jakkolwiek przecież do strumienia przeżyć jest ono wraz ze swymi określeńiami habitualnymi odniesione. Konstytuując się w procesie własnej aktywnej genezy jako identyczny substrat trwałych własności podmiotowych, Ja konstytuuje siebie

następnie również jako *stałe i utrzymujące się w bycie* Ja osobowe — osobowe w najszerszym sensie, sensie, który pozwala mówić w ten sam sposób również o osobach *niższego niż człowiek szczebla* (*untermenschlichen Personen*). Nawet jeśli przekonania są czymś z reguły tylko względnie trwałym i posiadają swe własne *modi zmieniania się* (zmieniania się pod wpływem modalizacji aktywnych ustaleń, w tym również wskutek *przekreślenia*, negacji czy unicesztwienia przysługującej im mocy obowiązującej), to samo Ja zachowuje jednak w toku tych zmian utrzymujący się styl całkowitej i zapewniającej identyczność jedności, zachowuje charakter *osobowy*.

§ 33

102

*Ja w pełni swej konkretności (Konkretion)
jako monada a zagadnienie jego autokonstytucji*

Ponieważ musimy wziąć pod uwagę to wszystko, bez czego Ja nie może istnieć jako coś konkretnego, od Ja jako identycznego bieguna i substratu określeń habitualnych odróżniamy ego wzięte w pełni swej konkretności, ego, które chcemy określić leibnizjańskim terminem monada. Ego może być czymś konkretnym jedynie w płynącej jako strumień wielokształtności swego życia i domniemywanych w jego obrębie przedmiotów, przedmiotów, które niekiedy konstytuują się temu ego w charakterze istniejących. Rzecz jasna, w przypadku tych ostatnich każdy charakter trwałego istnienia i bycia czymś tak a tak określonym jest korelatem konstytuującego się w samym biegunie Ja habitualizmu aktów zajmowania postawy (*Habitualität seiner Stellungnahme*).

Należy to rozumieć w sposób następujący. Jako ego, posiadam pewien otaczający mnie i w sposób nieprzerwany *istniejący-dla-mnie* świat (*Umwelt*), zaś w jego obrębie mam do czynienia z istniejącymi dla mnie przedmiotami, istniejącymi dla mnie już w trwałym wzajemnym ułożeniu (*Gliederung*) jako przedmioty, które znam albo jedynie w charakterze czegoś znanego antycypuję. Te pierwsze, w pierwszym rozumieniu słowa istniejące dla mnie przedmioty, stają się tym, czym są, w procesie ich pierwotnego pozyskiwania, tj. w procesie pierwotnego chłonięcia wiedzy, dzięki rozwijaniu w poszczególnych ujęciach naocznych tego, co przedtem nie było nigdy obiektem oglądania. W ten sposób, poprzez moją syntetyczną aktywność konstytuuje się przedmiot posiadający rozwiniętą postać sensu, który określa go jako *to, co identyczne jego mnogich własności*, konstytuuje się więc przedmiot z sobą samym identyczny i sam siebie określający w swych różnorodnych właściwościach. Ta charakteryzująca mnie aktywność uznawania w bycie (*Seinssetzung*) i wydobywania istnienia (*Seinsauslegung*) ustanawia (*stiftet*) pewien habitualizm mojego Ja, który sprawia, że przedmiot zostaje przeze mnie wraz ze swymi określeniami trwale przyswojony. Tego rodzaju utrzymujące się nabytki (*Erwerbe*) konstytuują mój aktualny, znany mi świat otaczający wraz z jego horyzontem jeszcze nie poznanych przedmiotów, tj. przedmiotów, które można jeszcze pozyskać, które antycypowane są z góry w owej formalnej strukturze [już znanych] przedmiotów.

Istnieję dla siebie samego i jestem sobie dany nieustannie w na doświadczeniu ugruntowanej oczywistości jako *ja sam*. Stwierdzenie to odnosi się do ego w transcendentálním sensie (choć, równolegle, także do ego czystej psychologii) i to przy wszelkim rozumieniu terminu *ego*. Ponieważ

wzięte w monadycznej konkretności współobejmuje ono sobą całe swoje rzeczywiste i potencjalne świadomościowe życie, jest jasne, że problem fenomenologicznego wydobywania istoty ego-monady (problem jej autokonstytucji) musi objąć sobą wszystkie zagadnienia konstytutywne 103 w ogóle. W dalszej kolejności okazuje się, że fenomenologia tej autokonstytucji pokrywa się z fenomenologią jako taką.

§ 34

Wypracowanie zasadniczego kształtu metody fenomenologicznej. Transcendentalna analiza jako analiza eidetyczna

Formułując teorię Ja jako bieguna aktów i jako substratu określeń habitualnych, dotknęliśmy już, i to w znaczącym punkcie, problematyki fenomenologicznej genezy, a tym samym szczebla fenomenologii genetycznej. Zanim wyjaśnimy dokładniej jej sens, trzeba, byśmy na nowo dokonali namysłu (*Besinnung*) nad metodą fenomenologiczną. Należy w końcu wykazać ważność pewnego fundamentalnego rozeznania naocznego dotyczącego metody, rozeznania, które, raz przyswojone, przenika później na wskroś całą metodykę fenomenologii transcendentalnej (jak również, na gruncie naturalnym, metodykę autentycznej i czystej psychologii wnętrza). Tylko ze względu na ułatwienie dostępu do fenomenologii wspominamy o nim tak późno. Chcieliśmy, by przebogata różnorodność nowego rodzaju odkryć i problemów oddziaływała na początek w mniej wyrafinowanej szacie prostego empirycznego, choć jedynie w sferze transcendentalnego doświadczenia przebiegającego opisu. W przeciwieństwie do tego, me-

toda opisu eidetycznego oznacza przeniesienie wszystkich tego rodzaju opisów w nowy fundamentalny wymiar, którego pojawienie się już na początku pogłębiłoby tylko trudności zrozumienia, gdy tymczasem ujęcie go po przeprowadzeniu wyczerpującej ilości opisów empirycznych³ jest już rzeczą łatwą.

Metoda redukcji transcendentalnej zaprowadziła każdego z nas, medytujących w transcendentalnym nastawieniu filozofów, do jego transcendentalnego ego, naturalnie do tego oto faktycznie istniejącego ego, jednego i jedyne absolutnego ego wziętego wraz z przynależną mu w danym przypadku konkretno-monadyczną wartością. Ja sam, medytując dalej jako takie właśnie ego, miałem natrafić na pewne dające się ująć opisowo i rozwinąć intencjonalnie typy, [następnie zaś] trzymając się otwierających się tu podstawowych kierunków, mogłem krok za krokiem postępować naprzód w operacji intencjonalnego odsłaniania mojej własnej monady. Ze zrozumiałych powodów w opisach mych często cisnęły się na usta takie wyrażenia, jak *płynąca z istoty konieczność* czy *istotowy*, w których dochodzi do głosu określone, dopiero przez fenomenologię ujaśnione i odgraniczone pojęcie aprioryczności.

104 To, o co tutaj chodzi, stanie się zaraz jasne na przykładach. Sięgnijmy po jakiś dowolny typ przeżycia intencjonalnego: spostrzeżenie, retencję, przypomnienie, przeżycie wypowiedziania czegoś, upodobania w czymś, dążenia do czegoś itp., i rozważmy go jako typ poddany eksplikacji i opisowi ze względu na rodzaj reprezentowanej przezeń sprawczości intencjonalnej, a więc jako wyeksplikowany i opisany zarówno co do noetycznego, jak i noematycznego aspektu. Mogłoby to oznaczać, i tak to dotychczas rozumieliśmy, że sięgamy tu po typy faktycznych zjawisk

działających się w obrębie faktycznie istniejącego transcendentnego ego i że opisy transcendentalne tych zjawisk musiały mieć w tym wypadku sens *empiryczny*. Ale opis nasz trzymał się jednak mimo woli takiej ogólności, że bez względu na to, jak się sprawy miały z empirycznymi faktami w obrębie transcendentnego ego, rezultaty tego opisu nie zostały owym empirycznym sensem naznaczone.

Uczyńmy sobie tę sytuację jasną i sprawmy, by okazała się metodologicznie płodna. Wychodząc od tego oto spostrzeżenia stołu jako przykładu, przeprowadźmy w odniesieniu do spostrzeganego tu przedmiotu operację zupełnie swobodnego i idącego w dowolnym kierunku uzmiennienia (*variieren*), tak jednak, by samo spostrzeżenie zachowane było przy tym w [swym] charakterze spostrzeżenia czegoś — czegoś, bez względu na to, co by to miało być. Operację tę możemy zacząć od całkiem dowolnego przekształcenia w wyobraźni (*umfingieren*) kształtu tego przedmiotu, jego barwy itd., zachowując w charakterze czegoś identycznego jedynie jego przejawianie się jako czegoś danego spostrzeżeniowo. [50] Innymi słowy, powstrzymując się od uznania jego egzystencjalnej ważności, przekształcamy fakt tego spostrzeżenia w czystą możliwość, jedną z wielu całkiem *dowolnych czystych* możliwości — czystych możliwości, które są jednak możliwościami spostrzeżeń. Rzeczywiste spostrzeżenie przenosimy niejako w obszar tego, co nierzeczywiste, co posiada charakter czegoś Jak-gdyby, obszar, który dostarcza nam *czystych* możliwości oczyszczonych ze wszystkiego, co wiązałoby je z faktycznymi spostrzeżeniami i z wszelkimi faktami w ogóle. Co się tyczy ostatniego punktu, to dodajmy, że przestrzegamy, by możliwości te nie były skrępowane również żadnym odniesieniem do współluznawanego przy tym

(*mitgesetzte*) faktycznie istniejącego ego, lecz zachowane były w charakterze czegoś całkowicie swobodnie pomyslanego w fantazji — tak, byśmy mogli już na samym wstępie za stanowiący punkt wyjścia przykład obierać akt fantazyjnego zagłębienia się (*hineinphantasieren*) w przeżycie spostrzegania, rezygnując z jakiegokolwiek nawiązywania do reszty naszego faktycznego życia. Uzyskany w ten sposób ogólny typ *spostrzeżenie* unosi się niejako w powietrzu — w atmosferze absolutnie czystych tworów fantazji. Uwalniając się od wszelkiej faktyczności, staje się on *eidos* spostrzeżenia, którego *idealny* zakres stanowią wszystkie *idealiter* możliwe spostrzeżenia wzięte jako czyste
 105 twory myśli. Analizy spostrzeżenia są wtedy *analizami dotyczącymi istoty*, wszystko, co wywiedliśmy na temat syntez należących do typu spostrzeżenie, na temat horyzontów tego, co [w spostrzeganiu] potencjalne, zachowuje, jak łatwo zauważyć, istotowo określoną (*wesensmäßig*) ważność wobec wszystkiego, co da się utworzyć w tego rodzaju swobodnym uzmiennianiu, a więc wobec wszystkich w ogóle dających się pomyśleć spostrzeżeń, innymi słowy, zachowuje dla nich ważność absolutnej *dla istot charakterystycznej ogólności*, jest płynącą z istoty koniecznością dla każdego dowolnie wybranego indywidualnego przypadku, a więc również dla każdego faktycznego spostrzeżenia, jako że każdy fakt da się pomyśleć jako sam tylko przykład czystej możliwości.

[⁵¹] Ponieważ akt uzmienniania ma być aktem zapewniającym oczywistość, a więc prezentującym możliwości jako możliwości w czystej intuicji i w ich własnej osobie, to jego odpowiednikiem (*Korrelat*) jest [tylko] intuitywna i apodyktyczna świadomość tego, co ogólne. Samo zaś *eidos* jest unaocznionym, *resp.* dającym się unaocznić przedmiotem o charakterze ogólności (*Allgemeines*), czymś

czystym i *nieuwarunkowanym*, to znaczy czymś, co, zgodnie z własnym dającym się intuitywnie ująć sensem, nie jest uwarunkowane przez żaden fakt. Zachowuje ono pierwszeństwo przed wszelkimi pojęciami wziętymi jako znaczenia słów, które, przeciwnie, właśnie jako pojęcia czyste, należy tworzyć tak, by były z nim zgodne.

Jeśli jakiś indywidualnie wybrany typ wyniesiony zostaje w ten sposób ze swego *milieu* w obrębie empiryczno-faktycznego transcendentalnego ego do sfery czystych istot, to nie oznacza to bynajmniej zniknięcia jego zewnętrznych intencjonalnych horyzontów, odsyłających do pewnego dającego się odsłonić w granicach ego systemu, którego typ ten jest częścią — z tym tylko, że horyzonty te stają się same horyzontami eidetycznymi. Innymi słowy, obcując z typem eidetycznie czystym, nie poruszamy się już w obrębie faktycznego ego, lecz w obrębie ego wziętego jako *eidos*; znaczy to, że wszelka konstytucja rzeczywiście czystej możliwości, jednej pośród innych czystych możliwości, pociąga za sobą *implicite* jako jej wewnętrzny horyzont możliwe w czystym znaczeniu słowa ego, czystą, występującą w charakterze możliwości odmianę (*Möglichkeitsabwandlung*) mojego faktycznego ego. Już na samym wstępie istniała możliwość pomyślenia tego ego jako czegoś swobodnie uzmiennionego i postawienia zadania istotnościowego przebadania rozwiniętej (*expliziten*) konstytucji transcendentalnego ego w ogóle. Tak też nowa fenomenologia od początku czyniła; wszystkie dotychczas przez nas rozważane opisy, *resp.* badane przez nas próby zakreslenia problematyki były przeto w gruncie rzeczy przeniesieniem [ich] pierwotnej eidetycznej postaci na powrót do postaci empirycznych typizacji. Jeśli więc myślimy o fenomenologii jako o naocznościowo-apriorycznej nauce wykształconej w sposób czysty wedle metody eidetycznej, to wszyst-

kie przeprowadzane w jej obrębie eidetyczne badania nie mogą być dla nas niczym innym, jak próbą odsłonięcia 106 uniwersalnego eidos *transcendentalnego ego w ogóle*, które mieści w sobie jako możliwości wszystkie czyste, posiadające charakter możliwości pochodne mojego faktycznie istniejącego Ja, w tym również to Ja samo. Fenomenologia eidetyczna przeprowadza tedy badania uniwersalnego apriori, bez którego nie da się *przedstawić myślowo* ani mnie samego, ani żadnego innego transcendentalnego Ja. A ponieważ wszelka charakterystyczna dla istot ogólnosc posiada wartość niezniszczalnego prawa, można również powiedzieć, że fenomenologia ta docieka uniwersalnych praw istotnościowych, które każdej faktycznej wypowiedzi na temat tego, co transcendentalne, nakreślają z góry jej możliwy sens wraz z jego przeciwieństwem — nonsensem.

[52] Pozostając nadal w charakterze medytującego ego kierując się ideą filozofii jako absolutnie ściśle ugruntowanej uniwersalnej nauki, której możliwość przyjąłem na próbę za podstawę, zyskuję po przeprowadzeniu ostatnich rozważań oczywistą pewność, że w pierwszym rzędzie muszę zrealizować czysto eidetyczną fenomenologię i że w niej wyłącznie dokonuje się i dokonywać może pierwsze urzeczywistnienie nauki filozoficznej — urzeczywistnienie „filozofii pierwszej”. I choć po przeprowadzeniu transcendentalnej redukcji moje właściwe zainteresowanie kieruje się na moje czyste ego, na odsłonięcie tego oto faktycznie istniejącego Ja, to odsłanianie to może stać się odsłanianiem autentycznie naukowym tylko poprzez odwołanie się (*Rekurs*) do apodyktycznych zasad naczelných, na których się ono opiera, to jest do tych zasad, które określają ego jako takie w ogóle, do charakteryzujących istotę ogólnych i koniecznych prawd, prawd zapewniających odnie-

sienie faktu do jego racjonalnych podstaw, do podstaw jego czystej możliwości, a tym samym unaukowanie (zlogiczowanie) go*. W ten sposób nauka o czystych możliwościach wyprzedza „w sobie” naukę o rzeczywistości i dopiero ona czyni ją w ogóle możliwą jako naukę. Tak oto wznosimy się do metodologicznego naocznie ugruntowanego zrozumienia, że intuicja eidetyczna jest obok redukcji transcendentальной [drugą] formą podstawową wszystkich szczegółowych transcendentálních metod i że obydwie wyznaczają bez reszty uprawomocniony sens fenomenologii transcendentальной.

§ 35

107

*Wypad w kierunku eidetycznej
psychologii wnętrza*

[53] Musimy przekroczyć teraz zamknięty w sobie krąg naszych medytacji, który ogranicza nas do pola fenomenologii transcendentальной, bowiem i tutaj również nie zechcemy powstrzymać się od zauważenia, że cała zawartość naszych dopiero co przeprowadzonych rozważań podstawowych pozostanie z małymi modyfikacjami (modyfikacjami znoszącymi wprawdzie [ich] transcendentální sens) nietknięta, gdy na gruncie naturalnego badania świata dążyć będziemy do utworzenia psychologii ujętej jako

* Należy jednak pamiętać o tym, że przy przechodzeniu od mojego ego do ego w ogóle nie zakładam ani rzeczywistości, ani możliwości zakresu, który tworzą Inni (*Anderen*). Zakres eidetycznego przedmiotu ego określany jest tutaj przez operację samouzmienniania (*Selbstvariation*) mojego ego. Nie innych, lecz tylko siebie samego tworzę w fantazji jako posiadającego inne określenia (*als wäre ich anders*).

§ 47

*Do pełni monadycznej konkretności tego,
co własne, należy również przedmiot intencjonalny.
Transcendencja immanentna i świat pierwotnego
pochodzenia (primordiale Welt) ¹⁸*

Jest rzeczą szczególnie ważną, że to, co charakteryzuje moją własną istotę, co określa mnie jako ego, rozciąga się w sposób oczywisty nie tylko na aktualne i potencjalne momenty strumienia przeżyć; obok systemów konstytutywnych obejmuje ono również ukonstytuowane jednostki (choć te ostatnie wyłącznie tylko w pewnym ograniczającym zakresie). Tam mianowicie, gdzie jednostka ukonstytuowana jest czymś nieodłącznym od samej źródłowej konstytucji i stanowiącym z nią rodzaj bezpośredniej jedni (*Einigkeit*), zarówno konstytuujące spostrzeganie, jak i spostrzegany byt stanowią zawartość tego, co jest sferą mojej konkretnej własności.

Dotyczy to nie tylko zmysłowych dat, które, wzięte jako same tylko daty wrażeniowe, konstytuują się w ramach mojego ego jako *momenty czasu immanentnego (immanente Zeitlichkeiten)*, jako coś mnie samemu tylko właściwego; odnosi się to raczej również do wszystkich moich określeń habitualnych, które w podobny sposób są czymś jedynie moim: określeń, które mając za punkt wyjścia moje własne akty ustanawiające, konstytuują się jako trwałe przekonania, konstytuują się jako takie przekonania, w których ja sam staję się kimś w sposób trwały tak a tak przekonany, i dzięki którym, występując jako Ja stanowiące biegun (w szczególnym sensie samego tylko bieguna podmiotowego), uzyskuję [swoje] specyficznie pierwszoosobowe określenia. Z drugiej strony, do sfery tego, co wyłącznie moje, należą jednak również *transcen-*

dentne przedmioty, np. przedmioty zewnętrznej zmysłowości, jedności [usyntetyzowanych] mnogości *modi* zjawiskowych — oczywiście, jeśli przy tym, jako ego, biorę pod uwagę wyłącznie to, co ukonstytuowane jest jako przejawiający się przedmiot przestrzenny rzeczywiście źródłowo przez moją na wskroś własną zmysłowość, ukonstytuowane w aktach wyłącznie mojej własnej apercpcji jako coś od nich samych w konkretny sposób nieodłącznego. Dostrzegamy bez trudu, że do sfery tej przynależy cały zredukowany przez nas wcześniej poprzez wyłączenie składników tworzących sens tego, co obce, *świat*, że można go tym samym słusznie zaliczać do pozytywnie zdefiniowanych konkretnych zasobów ego jako to, co jest jego własnością. Pozostawiając poza zasięgiem rozważań intencjonalne efekty *wczucia* (*Einführung*), doświadczania obcych podmiotów, zachowujemy przyrodę wraz z zawartą w niej sferą żywego ciała, przyrodę, która konstytuuje się wprawdzie jako *transcendentna* względem strumienia przeżyć przestrzenna jednostka przedmiotowa, ale przy tym zarazem jako sama tylko mnogość przedmiotów możliwego doświadczenia, doświadczenia, które jest wyłącznie własnym moim życiem, a to, co doświadczane, zawiera w sobie tylko jako jednostkę syntetyczną, która jest czymś od tego życia i jego potencjalności nieodłącznym.

W ten sposób staje się jasne, że wzięte jako konkret, ego obejmuje sobą uniwersum tego, co stanowi jego własność, uniwersum, które można odsłonić poprzez apodyktyczne, lub przynajmniej zakreślające wstępnie pewną apodyktyczną formę, źródłowe rozwinięcie jego apodyktycznego *ego sum*. W obrębie tej *źródłowej sfery* (sfery źródłowej autoeksplicacji) natrafiamy również na *świat transcendentny*, który, poprzez redukcję do tego, co swoiście moje (moje w obecnie wysuwany przez nas na czoło znaczeniu

słowa), wyrasta na podłożu intencjonalnego fenomenu *świat obiektywny*. W obszarze tym znajdujemy jednak także wszystko to, co stając nam przed oczyma jako coś *transcendentnego* posiada charakter odpowiedniego pozoru, fantazji, czystej możliwości czy przedmiotu eidetycznego. Wszystko to należy do tej sfery — sfery tego, co określa moją własną istotę, sfery tego, czym jestem w sobie samym w pełnej konkretności, czy, jak również można powiedzieć, czym jestem w swojej monadzie — o ile tylko podlega proponowanej przez nas redukcji, redukcji do tego, co własne.

§ 48

*Transcendencja świata obiektywnego jako
transcendencja wyższego szczebla, w przeciwieństwie
do transcendencji pierwotnego pochodzenia*

To, że moja własna istota może w ogóle stanowić dla mnie przeciwieństwo czegoś innego, że Ja, którym jestem, może uświadamiać sobie jakieś inne Ja, którym nie jestem, uświadamiać sobie kogoś, kto jest obcy, zakłada zatem, że pośród mnie tylko właściwych *modi* świadomości nie wszystkie należą do tego kręgu, który tworzą odmiany mojej samowiedzy (*Selbstbewußtseins*)¹⁹. Ponieważ rzeczywiste istnienie konstryuuje się pierwotnie poprzez jednogodność doświadczenia, to jako przeciwstawienie samo-
doświadczenia i systemu jego jednogodności — a więc systemu wydobywania na jaw tego, co stanowi własność ego — istnieją w obrębie mojej własnej Jaźni jeszcze inne przebiegające w systemach jednogodności doświadczenia i jest teraz problemem, jak należy rozumieć to, że ego zawiera w sobie tego rodzaju zasadniczo odmienne

momenty intencjonalne (*Intentionalitäten*) i że może je wciąż na nowo tworzyć obdarzając sensem bytowym, poprzez który transcenduje ono całkowicie i na wskroś sferę własnego istnienia. W jaki sposób to, co rzeczywiście istnieje dla mnie, i to nie w charakterze czegoś jakoś tam domniemanego, lecz jako jednoznacznie potwierdzający się we mnie obiekt, może być czymś innym niż, żeby się tak wyrazić, punktem przecięcia (*Schnittpunkt*) mojej syntezy konstytutywnej? ²⁰. Czy będąc czymś nieodłącznie i konkretnie związanym z tą syntezą, stanowić musi w konsekwencji moment moich własnych zasobów? Z drugiej jednak strony, już sama możliwość [nawet] najmniej określonego, najbardziej pustego domniemywania tego, co obce, jest czymś problematycznym, jeśli prawdą jest, że każda taka odmiana świadomości posiada z istoty swej własne możliwości odsłaniania, przeprowadzania jej w wypełniające lub unieważniające (*enttäuschende*) doświadczenia domniemywanego przez nią przedmiotu, i również ujęta jako fragment genezy świadomości odsyła do takich doświadczeń tego samego lub podobnego domniemywanego obiektu. 136

Fakt doświadczenia tego, co obce (co ma charakter pewnego Nie-Ja), występuje przed nami w postaci faktu doświadczenia świata obiektywnego, w tym również jako fakt doświadczenia Innych (czegoś, co ma charakter pewnego Nie-Ja istniejącego w formie innego Ja); ważnym rezultatem redukcji do sfery tego, co własne, było, jeśli chodzi o tego typu doświadczenia, to, że wyodrębniła ona z tła intencjonalną warstwę, stanowiącą podłoże (*Unterschicht*) tych doświadczeń, warstwę, w której świat zredukowany wykazuje się jako immanentny transcendens (*Transzendenz*). W porządku konstytucji świata obcego mojemu Ja (*ichfremden*), świata, który jest względem

mojego własnego stanowiącego konkretną jedność, Ja, czymś *zewnątrznym* (ale w żadnym wypadku w naturalnym sensie zewnętrżności przestrzennej), jest to transcendencja pierwsza w sobie, transcendencja *pierwotnego pochodzenia* (*świata pierwotnego pochodzenia*), która bez względu na swą idealność²¹ stanowi, jako syntetyczna jednostka nieskończonego systemu moich potencjalności, jeszcze ciągle (*noch*) element określający mojego własnego konkretnego istnienia, istnienia, które charakteryzuje mnie jako ego.

Trzeba teraz wyjaśnić, w jaki sposób, na wyższym, ufundowanym stopniu, dochodzą do głosu te akty nadawania sensu, które kształtują istotę właściwej, konstytutywnie wtórnej, obiektywnej transcendencji, w jaki sposób kształtują ją one, pozostając w charakterze doświadczenia. Nie chodzi tutaj o odsłonięcie przebiegającej w czasie genezy, lecz o analizę statyczną. Świat obiektywny istnieje dla mnie nieustannie jako coś już gotowego, jest on daną mojego żyjącego i biegnącego naprzód doświadczenia i czymś, co zachowuje habitualną moc obowiązującą również wtedy, gdy już doświadczone nie jest. Rzecz w tym, żeby zapytywać samo to doświadczenie i odsłaniać intencjonalnie odmiany funkcjonującego w nim procesu nadawania sensu, odmiany, w których nadawanie to może występować jako doświadczenie i potwierdzać się jako oczywistość tego, co rzeczywiście istnieje i co ma własną, dającą się wyeksplikować istotę, która nie jest moją własną istotą lub która nie włącza się w moją własną istotę jako jej część składowa, aczkolwiek jednak sens i potwierdzenie w niej tylko może uzyskać.

§ 49

137

*Nakreślenie toku operacji intencjonalnego
wydobywania sensu doświadczania tego, co obce*

Wychodząc z podłoża mojego świata pierwotnego pochodzenia, sens bytowy *obiektywny świat* konstytuuje się na wielu szczeblach. Jako pierwszy można wyodrębnić szczebel konstytucji *Innego* lub *Innych w ogóle*, to jest, konstytucji tych ego, które nie wchodzą w obręb mojego własnego konkretnego istnienia (w obręb mojego *pierwotnie danego ego*). Wraz z tą konstytucją dokonuje się motywowany przez nią proces powszechnego nadbudowywania sensu (*Sinnesaufstufung*) nad moim światem pierwotnego pochodzenia, proces, dzięki któremu świat ten staje się zjawiskiem pewnego określonego świata *obiektywnego*, jednego i identycznego dla wszystkich, świata mnie samego również zawierającego. Pierwszym w sobie obcym obiektem (pierwszym Nie-Ja) jest zatem drugie (*andere*) Ja. Ono właśnie umożliwia konstytutywnie pojawienie się nowego, nieograniczonego obszaru tego, co obce, pojawienie się obiektywnej przyrody i świata obiektywnego w ogóle, do którego wszyscy Inni i ja sam należę. W istocie tej konstytucji, która wznosi się od *czystych* Innych (których nie cechuje jeszcze żaden zaczerpnięty ze świata sens), zawiera się to, że owi *Inni*, Inni dla mnie, nie pozostają w odosobnieniu, że przeciwnie, konstytuuje się tu (w mojej sferze tego, co własne naturalnie) włączająca również mnie samego wspólnota innych Ja, wspólnota współistniejących i w tym istnieniu ku sobie zwróconych podmiotów pierwszoosobowych, ostatecznie, wspólnota monad i to taka, która (w swej uwspółnionej konstytuującej intencjonalności) konstytuuje jeden i ten sam świat. W świecie tym na powrót pojawiają się wszystkie

Ja, ale już z nadanym im przez apercpcję uprzedmiotowiającą sensem *ludzie, resp.* psychofizycznie złożeni ludzie, ludzie wzięci jako obiekty należące do świata.

Intersubiektywność transcendentalna może dzięki temu uwspólnoceniu rozporządzać intersubiektywną sferą tego, co stanowi wyłącznie jej zasoby, sferą, w której intersubiektywnie konstytuuje ona świat obiektywny i w której w ten oto sposób, jako transcendentalne *My*, staje się ona podmiotem (*Subjektivität*) tego świata, w tym również podmiotem świata ludzi, w którego formie urzeczywistniła siebie samą jako coś obiektywnego. Ale nawet jeśli ponownie odróżnię tutaj od siebie intersubiektywną sferę tego, co własne, i świat obiektywny, to mogę przecież, o ile umieszczam siebie samego jako ego na podłożu intersubiektywności, intersubiektywności ukonstytuowanej w źródłach mojej własnej istoty, zauważyć, że ten obiektywny świat nie transcenduje już tej sfery, *resp.* tego, co jest jej intersubiektywnie własną istotą, we właściwym sensie słowa, lecz raczej tkwi (*einwohnt*) w niej jako [jej] transcendens immanentny. Mówiąc dokładniej: świat obiektywny, wzięty jako idea, jako idealny korelat doświadczenia intersubiektywnego, doświadczenia, które, idealnie rzecz biorąc, jest i może być nieustannie jednoznacznie realizowane — korelat intersubiektywnie uwspólnoczonego doświadczenia — jest z istoty swej odniesiony do intersubiektywności (również ukonstytuowanej w charakterze idealnej nieograniczonej otwartości), której poszczególne podmioty wyposażone są we wzajemnie sobie odpowiadające i ze sobą zgodne systemy konstytutywne. Wynika stąd, że konstytucja świata obiektywnego zakłada z istoty swej harmonię monad, zawiera ona właśnie harmonijną jedność jednostkowych konstytucji realizujących się w poszczególnych monadach i, odpowiednio do tego, również

harmonijnie przebiegającą we wszystkich poszczególnych monadach genezę. Pojęcie harmonii monadycznej nie służy nam tutaj jednak jako *metafizycznie* założona konstrukcja (*Substruktion*), tak samo zresztą jak nie są metafizycznymi wymysłami czy hipotezami same monady. Wszystko to pojawia się raczej samo jako moment procedury wydobywania na jaw zasobów intencjonalnych, które zawarte są w [opisywanym przez nas] fakcie istniejącego dla nas świata, świata doświadczenia. Należy przy tym jeszcze raz zauważyć to, co już wielokrotnie było akcentowane, to mianowicie, że scharakteryzowane przez nas idee nie są fantazjami czy odmianami pewnego *jak gdyby*, lecz czymś, co wyłania się konstytutywnie wspólnie z całym doświadczeniem obiektywnym i co posiada własne sposoby uprawniania swojej ważności oraz własne sposoby poddawania się aktywnemu kształtowaniu naukowemu.

To, co przed chwilą przedstawiliśmy, stanowi próbę wstępnego rzutu oka na rozwijający się stopniowo tok operacji intencjonalnego wydobywania zasobów, operacji, którą musimy przeprowadzić, jeśli mamy w jedyny dający się pomyśleć sposób rozwiązać zagadnienie transcendentálne i urzeczywistnić w sposób prawdziwy transcendentálny idealizm fenomenologii.

§ 50

Pośredni charakter zawartej w doświadczeniu obcych podmiotów intencjonalności jako charakter „współ-prezentowania” („Appräsentation”), jako charakter apercpcji analogicznej²²

Właściwe i w istocie niemałe trudności zaczynają się wtedy, gdy załatwiwszy już sprawę etapu wstępnego, etapu, który jest transcendentálne bardzo istotny —

mianowicie sprawę definicji i rozczłonowania danych sfery pierwotnego pochodzenia — stawiamy pierwszy z nakreślonych powyżej kroków na drodze do zagadnienia konstytucji świata obiektywnego: krok w kierunku *Innego*. Trudności te pojawiają się więc w sferze transcendentalnego wyjaśniania [istoty] aktów doświadczania obcych podmiotów, pojawiają się w tej mierze, w jakiej prezentowany w tym doświadczeniu Inny nie posiada jeszcze sensu „człowiek”.

- 139 Doświadczenie jest świadomością przedmiotu danego *originaliter* (*Originalbewußtsein*) i rzeczywiście, w przypadku doświadczania człowieka mówimy zazwyczaj, że Inny stoi tu przed nami sam, *cielesnie* (*leibhaftig*). Z drugiej strony, cielesność ta nie przeszkadza nam przyznawać bez wahania, że do źródłowej prezentacji nie dochodzi przy tym właściwie samo Ja Innego, jego przeżycia, same doznawane przez nie przejawy, że nie dochodzi do prezentacji nic z tego, co zawiera się w samej jego własnej istocie. Gdyby taka prezentacja miała miejsce, gdyby to, co określa własną istotę tego Drugiego dostępne było w sposób bezpośredni, stanowiłoby wówczas zaledwie moment mojej własnej istoty, a w konsekwencji sam Inny nie byłby czymś różnym ode mnie samego. Rzecz miałaby się podobnie, jak z żywym ciałem (*Leib*), które zredukowane zostało do samej tylko *cielesnej bryły* (*Körper*), bryły stanowiącej wyłącznie jednostkę konstytuującą się w obrębie moich rzeczywistych i możliwych doświadczeń i przynależną mojej sferze pierwotnego pochodzenia jako twór wyłącznie mojej *zmysłowości*. Musi tu mieć miejsce pewna pośredniość intencjonalności, intencjonalności, która biegnąc od najniższej warstwy, od świata *pierwotnego pochodzenia*, świata funkcjonującego zawsze i nieustannie jako podstawa, realizuje przedstawienie czegoś *współ-*

obecnego (Mit-da), które nie jest tutaj jednak obecne samo i nigdy nie może być tutaj dane we własnej osobie. Chodzi więc o pewien rodzaj *współ-uobecniania (Mit-gegenwärtigmachens)*, rodzaj *współ-prezentowania (Appräsentation)* ²³.

Współ-prezentowanie tego typu funkcjonuje już w doświadczeniu zewnętrznym, gdzie przednia strona rzeczy, widziana w sposób właściwy, współ-prezentuje stale i z konieczności stronę tylną i przepisuje jej antycypująco (*vorzeichnet*) mniej lub bardziej określoną zawartość. Niezależnie od tego, nie może to być jednak właśnie ów rodzaj współ-prezentowania, które współkonstruuje już przyrodę pierwotnego pochodzenia; należy bowiem do niego możliwość potwierdzania się w odpowiedniej prezentacji wypełniającej (w której strona tylna staje się stroną przednią), gdy tymczasem dla tego rodzaju współ-prezentowania, które ma nas przenosić w inną źródłową sferę (*Originalsphäre*), możliwość taka musi być *a priori* wykluczona. W jaki sposób w mojej własnej sferze pierwotności może [tedy] doznawać umotywowania współ-prezentowanie innej pierwotnej sfery, a wraz z nią, zawartego w niej sensu *Inny*? W jaki sposób może ono doznawać tego umotywowania rzeczywiście jako doświadczenie (jak to sugeruje już sam choćby termin „współ-prezentowanie” — uświadamianie czegoś jako współobecnego)? Nie każdy dowolny akt nieźródłowego uobecniania (*Vergegenwärtigung*) ²⁴ może tego dokazywać. Jest to w stanie osiągać wyłącznie taki akt tego uobecniania, który spleciony jest z aktem uobecniania źródłowego (*Gegenwärtigung*), aktem właściwej samoprezentacji; tylko wspierając się na nim, może on posiadać charakter współ-prezentowania, podobnie jak w doświadczeniu rzeczy istnienie spostrzeżeniowe motywuje spostrzeżeniowe współistnienie (*Mitdasein*).

Jako podłoże właściwego spostrzegania odsłania nam się posuwające się nieustannie naprzód spostrzeganie 140 świata pierwotnie zredukowanego, świata wziętego w jego wcześniej już przez nas opisanym ucłonowaniu, spostrzeganie, które włączone jest w ogólne ramy stałego procesu samospostrzegania ego. Powstaje teraz pytanie, co ze spostrzegania tego świata musi być w szczególności wzięte pod uwagę, [wzięte pod uwagę w aspekcie naszego zagadnienia], w jaki sposób w sferze tej przebiega proces motywacji, w jaki sposób odsłania się rzeczywiście niezwykle złożona intencjonalna sprawczość faktycznie dochodzącego tu do głosu aktu współ-prezentowania? ²⁵.

Pierwszego kierunku może nam dostarczyć sens słowa Inny — inne Ja; *alter* oznacza tutaj *alter ego*, a tym ego, które jest tutaj implikowane, jestem ja sam, ukonstytuowany w obrębie moich własnych zasobów, moich zasobów pierwotnego pochodzenia, ukonstytuowany w swej niepowtarzalności jako jedność psychofizyczna (jako człowiek pierwotnego pochodzenia), jako Ja *osobowe*, bezpośrednio władające swoim, jedynym i niepowtarzalnym, żywym ciałem, i, wpływające pośrednio ²⁶ również na to, co dzieje się wewnątrz pierwotnego świata otaczającego — Ja, które jest, poza tym, podmiotem konkretnego intencjonalnego życia, podmiotem odnoszącej się do siebie i do *świata* psychiczności (*psychischen Sphäre*). Wszystko to, wzięte w wyrastającej na gruncie doświadczającego życia typizacji i przyswojone co do form swego upływania i tworzenia powiązanych całości, stoi do naszej dyspozycji. W jakich, również w najwyższym stopniu złożonych, intencjonalnych zespołach się ono konstytuuje, tego prawdę mówiąc nie zbadaliśmy — zagadnienie to stanowi odrębną warstwę rozległych badań, do których nie przystąpiliśmy i do których przystąpić nie mogliśmy.

Przyjmijmy teraz, że w obszar naszego spostrzegania wkracza inny człowiek. Zredukowawszy ten fakt do jego pierwocin (*primordial reduziert*), powiemy, że w obszarze spostrzegania mojej przyrody pierwotnego pochodzenia pojawia się pewna cielesna bryła, która, jako bryła pierwotnie zredukowana, jest naturalnie jedynie momentem określającym mnie samego (*transcendensem immanentnym*). Ponieważ w przyrodzie tej i w tym świecie ciało moje jest jedyną bryłą cielesną, która jest, i może być, ukonstytuowana pierwotnie jako ciało żywe (jako funkcjonujący organ), to [każda inna] pojawiająca się tu cielesna bryła, bryła, która ujęta jest przy tym jednak jako żywe ciało, sens tego żywego ciała może uzyskiwać wyłącznie poprzez apercptywne przeniesienie ze sfery mojego własnego żywego ciała, a więc w sposób, który wyłącza rzeczywiście bezpośrednio, a tym samym pierwotnie wykazanie określeń specyficznej cielesności, wykazanie ich w drodze właściwego spostrzeżenia. Jest rzeczą jasną od samego początku, że tylko podobieństwo łączące istniejącą z tamtej strony (*dort*) cielesną bryłę z moim ciałem, podobieństwo pojawiające się w mojej sferze pierwotnego pochodzenia, może służyć za fundament motywacji dla *analogizującego* ujęcia tamtej bryły jako innego żywego ciała.

Byłaby to więc pewnego rodzaju upodobniająca apercpcja (*verähnlichende Apperzeption*), choć nie wynika z tego wcale, że mielibyśmy tutaj do czynienia z aktami wnioskowania przez analogię. Apercpcja nie jest wnioskowaniem, nie jest żadnym aktem myślenia. Każdy akt apercpcji, w którym ujmujemy spojrzeniem i zauważająco uchwytujemy zastane przez nas przedmioty, na przykład dany wstępnie świat dnia codziennego, każdy akt, w którym rozumiemy wprost sens tych przedmiotów wraz z jego

horyzontami, odsyła intencjonalnie do pewnego *praust nowienia (Urstiftung)* jako miejsca, gdzie po raz pierwszy ukonstytuowany został przedmiot posiadający podobny sens. Również te rzeczy w obrębie świata, które nie są nam znane, są, mówiąc ogólnie, znane co do typu, który reprezentują. Widzieliśmy już wcześniej tego rodzaju rzeczy, choć wśród nich nie było tej właśnie oto [obecnie poznawanej]. W ten sposób, wszelkie doświadczenie dnia powszedniego kryje w sobie akty analogizującego przeniesienia pierwotnie utwierdzonego sensu przedmiotowego na płaszczyznę nowego przypadku, akty, które dokonują tego poprzez antycypujące ujęcie przedmiotu jako czegoś podobnego sensem [do tego, co już znamy]. Tam, gdzie pojawia się coś wstępnie danego, występuje również tego rodzaju przenoszenie, przy czym to, co ujawnia się w danym doświadczeniu jako rzeczywiście nowy moment sensu, może funkcjonować ze swej strony jako [nowy moment ustanawiający i fundować wstępne danie bogatszego sensu. Dziecko, które dostrzega już rzeczy, zaczyna na przykład rozumieć po raz pierwszy przeznaczenie (*Zwecksinn*) nożyczek i od tego momentu począwszy, bez trudu i na pierwszy rzut oka dostrzega nożyczki jako takie ale oczywiście [tutaj] nie odbywa się to w rozwiniętym ocie twarzaniu, porównywaniu i spełnianiu wnioskowań. Specjalnie jednak, w jaki wyłaniają się apercpcje, sposób, w jaki w dalszej kolejności, odsyłają one intencjonalnie — poprzez swój sens i horyzont sensu — do swej genezy, może być bardzo różny. Apercpcje te charakteryzują się budową warstwową, której kształt odpowiada zawsze warstwowej budowie [odpowiedniego] sensu przedmiotowego. Ostatecznie jednak powracamy wciąż do radykalnego podziału apercpcji na te, które, co do swej genezy, należą wyłącznie

do sfery pierwotnego pochodzenia, i takie, które pojawiają się wraz z sensem *alter ego* i które, dzięki genezie wyższego szczebla, osadzają na tym sensie warstwę sensu nowego.

§ 51

„Łączenie w pary” („*Paarung*”) jako
asocjacyjnie konstytuujący składnik doświadczania
obcych podmiotów ²⁷

Jeśli mielibyśmy teraz scharakteryzować szczególną naturę tego analogizującego ujmowania, dzięki któremu bryła cielesna, pojawiająca się w obrębie mojej sfery pierwotnego pochodzenia jako coś przypominającego moją własną bryłę żywego ciała (*Leib-Körper*), doznaje ujęcia jako jeszcze jedno żywe ciało, natrafilibyśmy po pierwsze na to, że oryginał praustanawiający jest tutaj czymś nieustannie w sposób żywy obecnym (*lebendig gegenwärtig*), że więc praustanawianie samo toczy się nieprzerwanie w postaci żywego funkcjonowania. Po drugie, natknęlibyśmy się tu na [inną jeszcze] poznaną już przez nas wcześniej w swej konieczności właściwość, tę mianowicie, że to, co współprezentowane, dzięki aktowi owej analogizacji nie może nigdy stać się w rzeczywisty sposób obecne, nie może zatem stać się nigdy przedmiotem właściwego spostrzeżenia. Z pierwszą z wymienionych osobliwości związany jest blisko fakt, że ego i *alter ego* dane są zawsze i z koniecznością w akcie *pierwotnego łączenia w pary*.

Łączenie w pary, pewne tworzące konfigurację występowanie czegoś jako pary, a w dalszej kolejności jako grupy, jako wielości, jest realizującym się powszechnie fenomenem [całej] transcendentalnej (i równoległe do niej,

intencjonalno-psychologicznej) sfery; trzeba tu z dodać, że do tego miejsca, do którego owo łączenie w jest czymś aktualnym, do tego miejsca również rozpo się ów przedziwny rodzaj — trwającego w żywej akt ności — realizującego się poprzez analogizujące ujm nie prąstanawiania, rodzaj, który zaakcentowaliśmy ową pierwszą osobliwość doświadczania obcych pod tów (osobliwość, która nie stanowi przeto jedynej wł wości określającej szczególną naturę tego typu dośw czania)²⁸.

Wyjaśnijmy na początek istotę charakteryzującą pr ujmowania w pary (*resp.* proces tworzenia wielości) taki. Jest on praformą tego rodzaju pasywnej synt którą, w przeciwieństwie do pasywnej syntezy *identyfik* określamy jako *asocjację*. Tworzącą pary asocjację mc scharakteryzować poprzez odwołanie się do pewnego bardziej elementarnego przypadku, gdzie w jedności ś domości dane są jako coś naocznie wyodrębnionego c daty²⁹, które na podłożu tej świadomości budują feno nologicznie, jako dwie daty pojawiające się we wzaj nym odróżnieniu, pewną jedność podobieństwa, bud ją już, co jest określone istotą, w sferze czystej pasywn a więc niezależnie od tego, czy to zauważamy czy nie zaś tworząc tę jedność występują stale właśnie jako [ukonstituowana para. Jeśli jest ich więcej niż dwie, k stytuuje się, ufundowana w poszczególnych aktach two nia par, zjawiskowo jednolita grupa, wielość. Przy dokl niejszej analizie natrafiamy na zachodzące tutaj z ist rzeczy intencjonalne ząębianie się (*Übergreifen*), k pojawia się genetycznie (i z istotową koniecznością) t gdzie tworzące pary dane uświadomione zostały [na i jako równoczesne i jako wyodrębnione (*abgehoben*); ma tu do czynienia w szczególności z żywym, wzajemn

-budzeniem (*Sich-wecken*) jednej daty przez drugą, ze wzajemnym przechodzeniem jednej w drugą, z zachodzeniem na siebie ich przedmiotowych sensów. To pokrywanie się może być całkowite lub częściowe; ma ono w każdym momencie swój stopień, którego przypadkiem granicznym jest *zupełna jednakowość* (*Gleichheit*). Jako efekt tego procesu w danych objętych aktem łączenia w pary dokonuje się przeniesienie sensu (*Sinnesübertragung*), tj. apercpcja czegoś zgodnie z sensem czegoś innego, apercpcja, która czynna jest tak długo, jak długo momenty sensu urzeczywistniane w tym, co doświadczane, nie znoszą tego przenoszenia inicjując świadomość określonego *inaczej*.¹⁴⁹

W przypadku, który nas tutaj szczególnie interesuje, w przypadku asocjacji i apercpcji *alter ego* przez ego, do ujęcia w parę dochodzi po raz pierwszy wtedy, gdy Inny wkracza w moje pole spostrzegania. Jestem, jako psychofizycznie złożone Ja pierwotnego pochodzenia, czymś stale wyodrębnionym w moim polu pierwotnego spostrzegania, i to bez względu na to, czy siebie samego zauważam i zwracam się ku sobie w jakiejś z moich aktywności, czy nie. W szczególności obecna jest w tym polu i zmysłowo się w nim odcina fizyczna bryła mojego ciała, która jest przy tym jednak — również w źródłowości pierwocin — wyposażona w specyficzny sens cielesności żywej [i doznającej] (*Leiblichkeit*)³⁰. Jeśli w mojej sferze pierwotnego pochodzenia pojawia się teraz, wyodrębniając się z tła, pewna [inna] bryła cielesna, bryła, która *przypomina* moje własne ciało, tj. jest tak zbudowana, że musi wejść z moim ciałem w związek zjawiskowej (*phänomenale*) pary³¹, to wydaje się czymś jasnym już na pierwszy rzut oka, że bryła ta musi przejmować natychmiast sens żywego ciała ze sfery mojej cielesności, przejmować go w procesie zachodzącego tu przesuwania się sensu. Ale czy akty aper-

cepcji są rzeczywiście czymś tak bardzo przejrzystym, czy są rzeczywiście zwykłym przenoszeniem podobnym do innych tego rodzaju aktów? Co sprawia, że to żywe ciało ujmuję jako obce ciało nie zaś jako drugie ciało własne? Rzecz jasna ważną rolę odgrywa tu to, co zostało określone jako drugi podstawowy charakter omawianego fenomenu apercpcji, to mianowicie, że z przejętego sensu, sensu specyficznego cielesności, nic nie może doznać źródłowego urzeczywistnienia w mojej sferze pierwotnego pochodzenia.

§ 52

*Współ-prezentowanie jako specyficzny
rodzaj doświadczenia, posiadający swój własny
styl potwierdzania*

Teraz jednak wyłania się pewien trudny problem, który pojawia się wtedy, gdy chcemy uczynić zrozumiałym to, w jaki sposób tego rodzaju apercpcja jest możliwa i dlaczego, przeciwnie, nie doznaje ona natychmiastowego unieważnienia. Jak dochodzi do tego, że, jak pouczają fakty, przesunięty sens przejmowany jest z pewną egzystencjalną mocą obowiązującą jako zasób istniejących w tamtej cielesnej bryle określeń *psychicznych*, a jednocześnie określenia te nie mogą przecież nigdy ujawnić się w oryginale w pierwotnym obszarze (jedynej stojącej do dyspozycji) sfery pierwotnego pochodzenia?

Przyjrzyjmy się bliżej tej sytuacji intencjonalnej. Współ-prezentowanie, udostępniające mi te z zasobów Innego, które nie mogą być dostępne *originaliter*, splecione jest ze źródłowym prezentowaniem cielesnej bryły *tego* Innego, bryły stanowiącej część mojej, danej mi jako moja własność, przyrody. W splocie tym obca bryła żywego ciała

i rządzące nią. Ja dane są jednak w sposób, który charakteryzuje jednolite transcendujące doświadczenie. Każde doświadczenie zakrojone jest (*ist angelegt*) na dalsze doświadczenia, doświadczenia wypełniające i potwierdzające dane współ-prezentowanych horyzontów³² i zawierające potencjalnie weryfikowalne syntezы dalszego toku, zawierające je w formie nienaocznych antycypacji³³. Co się tyczy doświadczenia obcych przedmiotów, jest rzeczą jasną, że postępujący naprzód tok jego wypełnień i potwierdzeń może być wyłącznie wynikiem nowych syntetycznie i jednozgodnie przebiegających aktów współ-prezentowania oraz sposobu, w jaki akty te zawdzięczają swoją bytową moc obowiązującą związkowi, który łączy je motywacyjnie ze stale do nich przynależącymi, ale zmieniającymi się aktami prezentacji pierwotnej.

Jako wskazująca nić przewodnia podejmowanych przez nas tutaj ujaśnień wystarczyć może następujące twierdzenie: doświadczone obce ciało ujawnia się w pewnym ciągłym procesie, ujawnia się rzeczywiście jako żywe ciało tylko w swym zmiennym, ale nieustannie wewnętrznie spójnym *zachowaniu* (*Gebaren*), które jest tego rodzaju, że posiada swoją stronę fizyczną, wskazującą współprezentującą na to, co psychiczne, na psychiczność, która musi pojawić się teraz w doświadczeniu źródłowym, doznając źródłowego wypełnienia. Ujawnianie to przebiega w ciągłej zmianie zachowania, zmianie, która realizuje się faza za fazą. Właśnie tam, gdzie w zachowaniu tym coś się nie zgadza, żywe ciało doświadczone jest jako pozór żywego ciała.

W tym rodzaju dającej się potwierdzać dostępności, dostępności czegoś, co jest niedostępne źródłowo, odnajduje swą postawę (*gründet*) charakter tego, co istnieje jako

obce. To, co da się zawsze źródłowo uobecnić i wykazać, jest mną samym, *resp.* należy do mnie samego jako to, co moje własne. To, co jest dzięki niemu doświadczane w owym ufundowanym trybie nie dającego się pierwotnie wypełnić doświadczenia, w trybie doświadczenia, które nie jest źródłową prezentacją tego czegoś w jego własnej osobie, ale potwierdza je konsekwentnie jako coś wskazywanego, określamy jako *coś obcego*. Owo obce można zatem pomyśleć wyłącznie jako analogon tego, co moje własne. Wskutek swej konstytucji sensu, pojawia się ono z koniecznością jako *intencjonalna modyfikacja* mojego, uprzedmiotowionego w pierwszej kolejności, Ja, jako modyfikacja mojego *świata* pierwotnego pochodzenia; Inny natomiast pojawia się fenomenologicznie jako modyfikacja mojej Jaźni (która ze swej strony, ów charakter *czegoś mojego* otrzymuje poprzez wkraczające teraz z koniecznością kontrastujące ujęcie w parę). Jest rzeczą jasną, że wraz z Innym Ja współ-prezentowane jest w analogizującej modyfikacji to wszystko, co stanowi jego konkretność, a więc przede wszystkim jego własny świat pierwotnego pochodzenia, a następnie [całe w ogóle], wzięte w pełnym swym konkretności ego. Innymi słowy, w obrębie mojej monady konstytuuje się w trybie współ-prezentacji inna monada.

Podobnie — żeby przeprowadzić pouczające porównanie — prezentowana jest w obrębie tego, co stanowi
145 moją własność, mianowicie w sferze mojej żywej teraźniejszości, moja własna przeszłość, która jest mi tutaj dana tylko poprzez akty pamiętania (*Erinnerung*), a w aktach tych doznaje scharakteryzowania jako coś minionego, jako moja miniona teraźniejszość, jako coś, co posiada tedy rys intencjonalnej modyfikacji. Doświadczające potwierdzenie tej przeszłości jako pewnej modyfikacji doko-

nuje się przeto z koniecznością w jednozgodnych syntezach przypominania (*Wiedererinnerung*); tylko w ten sposób doznaje potwierdzenia przeszłość jako taka. Tak samo jak moja przypominana przeszłość *transcenduje* moją żywą terażniejszość jako jej modyfikacja, podobnie współ-prezentowane obce istnienie *transcenduje* moje własne (własne istnienie w obecnym czystym i najpierwotniejszym sensie tego, co stanowi moją pierwotną własność). W obydwu przypadkach modyfikacja zawiera się w samym sensie jako jego moment, jest ona korelatem konstytuujących ją intencjonalnych aktów. Tak jak w mojej żywej terażniejszości, w obszarze *spostrzeżenia wewnętrznego*, moja własna przeszłość konstytuuje się dzięki pojawiającym się w polu terażniejszości jednozgodnym aktom pamiętania, tak w mojej sferze pierwotnego pochodzenia, sferze mojego ego, poprzez funkcjonujące w niej akty współ-prezentowania, akty, które motywowane są przez zawartość tej sfery, może konstytuować się obce ego; przy czym konstytucja ta przebiegać będzie w nieźródłowych uobecnieniach (*Vergegenwärtigungen*) całkiem nowego typu, w uobecnieniach, które jako korelat posiadają modyfikat w całkiem nowym znaczeniu słowa. Zapewne, jak długo rozpatruję te nieźródłowe uobecnienia jako coś realizującego się w sferze tego, co moje własne, tak długo przynależnym tu, stanowiącym centrum odniesień, Ja jestem Ja-sam wzięty w swej identyczności. Ale do sfery tego wszystkiego, co obce, o ile zachowuje ono współprzynależący do niego z koniecznością współprezentowany horyzont tego, co z nim konkretnie zrosnięte, należy pewne współ-prezentowane Ja, którym nie jestem Ja sam, lecz mój modyfikat: inne Ja.

Naprawdę wystarczające wydobycie istoty noematycznych zasobów doświadczenia tego, co obce, wydobycie,

które jest bezwzględnie konieczne dla pełnego wyjaśnienia konstytutywnego sprawstwa tego doświadczenia, dokonania, które realizuje ono poprzez konstytutywną asocjacje, nie kończy się jeszcze na tym, co dotychczas ujawniliśmy. Potrzeba tu jeszcze pewnego uzupełnienia, dzięki któremu będziemy mogli dojść do tego punktu, gdzie opierając się na uzyskanych prawdach będziemy w stanie pokazać z oczywistością możliwość i zasięg transcendentalnej konstytucji świata obiektywnego i gdzie, tym samym, będziemy w stanie uczynić sobie czymś w pełni przejrzystym istotę idealizmu transcendentalno-fenomenologicznego.

§ 53

Potencjalne momenty sfery pierwotnego pochodzenia i konstytutywna funkcja, jaką spełniają one w aktach apercpepcji Innego

Jako coś odniesionego do siebie samego, żywa bryła mojego ciała (*mein körperliches Leib*) posiada charakterystyczny dla siebie sposób dania pewnego centralnego *Tutaj (Hier)*; każda inna cielesna bryła, a więc również ¹⁴⁶ ciało *Innego*, posiada *modus* pewnego *Tam (Dort)*. Zorientowanie tego *Tam* może się swobodnie zmieniać dzięki funkcjonowaniu moich kinestez. W ten sposób, w mojej własnej sferze pierwotnego pochodzenia, w procesie [ciągłej] zmiany orientacji konstytuuje się jednocześnie (*dabei*) pewna jedna przestrzenna przyroda, konstytuuje się ona w intencjonalnym odniesieniu do mojego funkcjonującego spostrzeżeniowo żywego ciała. To, że żywa bryła mojego ciała jest i może być ujęta jako coś istniejącego w przeszerzeniu obok innych brył, ujęta jak każda inna poruszająca

się i stanowiąca część przyrody bryła, związane jest w oczywisty sposób z pewną możliwością, tą mianowicie, którą wyrazimy mówiąc, że poprzez swobodne przekształcanie moich kinestez, w szczególności zaś kinestez przemieszczania się wokół czegoś (*Herumgehens*), mogę w taki sposób zmieniać moje położenie, żeby otwierała się przede mną możliwość przekształcania wszelkiego Tam w pewne Tutaj, tj. możliwość zajmowania swoim ciałem dowolnego miejsca w przestrzeni. Znaczy to, że spełniając akt spostrzegania z tamtego miejsca (*von dort*), widziałbym te same rzeczy, z tym tylko, że byłyby mi one dane w odpowiednio innych odmianach przejawów, w takich odmianach, które określone byłyby przez moje-bycie-tam (*Selbst-dort-sein*). Mówiąc jeszcze inaczej, do każdej rzeczy należą konstytutywnie nie tylko same systemy przejawów mojego chwilowego [spostregania] *tu z tego miejsca* (*Von hier aus*), lecz z całą pewnością również odpowiednie systemy realizowane poprzez ową zmianę położenia, która przenosi mnie Tam. Tak samo mają się rzeczy w przypadku każdego innego [możliwego] Tam.

Czyż istota asocjacyjnej sprawczości doświadczania obcych podmiotów nie domaga się od nas, byśmy przy jej wyjaśnianiu wzięli bezwzględnie pod uwagę właśnie owe związki (*Zusammenhänge*), czy raczej zjawiska wzajemnej przynależności (*Zusammgehörigkeiten*) [występujące w obrębie] pierwotnej konstytucji mojej przyrody, związki i zjawiska, które same posiadają charakter związków asocjacyjnych? Innego nie apercypuję przecież po prostu jako duplikatu mnie samego, a więc jako czegoś, co rozporządza moją, lub podobną mojej, sferą źródłowości, a w niej odmianami przestrzennych przejawów³⁴, które są czymś moim własnym, czymś Stąd, lecz, jeśli się bliżej sprawę rozważy, jako coś, co rozporządza takimi od-

mianami przejawów, jakimi ja sam dysponowałbym, gdybym się Tam skierował i gdybym Tam pozostał. Inny, powiedzmy dalej, apercypowany jest w trybie czegoś współ-prezentowanego jako *Ja* pewnego świata pierwotnego pochodzenia, *resp.* jako *Ja* pewnej monady, w której ciało jego konstytuowane jest pierwotnie i doświadczane w *modus* absolutnego *Tutaj*, konstytuowane i doświadczane właśnie jako centrum, gdzie owo *Ja* władając funkcjonuje (*als Funktionszentrum für sein Walten*). Cieleśna bryła (*Körper*) pojawiająca się w mojej monadycznej sferze jako coś w *modus Tam*, bryła, która apercypowana jest jako obca bryła żywego ciała (*Leibkörper*), jako żywe ciało *alter ego* (*Leib*)²⁵, wskazuje więc w tej współ-prezentacji na nią samą, *tę samą* bryłę, [ale] w *modus Tutaj*, wskazuje na bryłę cieleśną, której Inny doświadczają w swej własnej sferze monadycznej. Wskazywanie to przebiega przy tym w sposób konkretny, współobejmując sobą cały układ konstytutywnych momentów intencjonalnych, które pociągają za sobą ten właśnie *modus* dania wskazywanej bryły, charakter, w jakim prezentuje się ona Innemu.

147

§ 54

*Eksplikacja sensu aktów współ-prezentowania,
w których doświadczam obcych podmiotów*

To, co przed chwilą ujawniliśmy, nawiązuje naturalnie do sposobu, w jaki przebiega asocjacja konstytuująca *modus Innego*. Asocjacja ta nie funkcjonuje w sposób bezpośredni. Bryła cieleśna stanowiąca fragment mojego pierwotnego świata otaczającego (bryła, która okazuje się potem ciałem Innego) jest dla mnie bryłą cieleśną

w *modus Tam*. Jej sposób przejawiania się nie kojarzy się (*paart sich nicht*) poprzez bezpośrednią asocjację z tym sposobem przejawiania się, który w danej chwili charakteryzuje rzeczywiście moje żywe ciało (charakteryzuje w *modus Tutaj*), lecz na drodze odtworzenia (*reproduktiv*) budzi (*weckt*) podobny przejaw, przejaw należący do systemu konstytucji mojego ciała jako bryły cielesnej w przestrzeni. Przywołuje on na myśl (*erinnert*) sposób, w jaki wyglądałoby moje ciało, *gdybym był tam*. I w tym przypadku, choć budzenie (*Weckung*) nie staje się aktem pamięci naocznej, mamy do czynienia z aktem łączenia w parę. Obejmuje ono nie tylko obudzony (*gewecktes*) na wstępie sposób przejawiania się mojego fizycznego ciała (*Körper*), ale również to ciało samo jako syntetyczną jedność tego, jak i wielu innych jego własnych *modi* przejawiania się. W ten sposób realizuje się możliwość aktu upodobniającej apercpcji, realizuje się jako ugruntowanie procesu, w którym zewnętrzna, rozpościerająca się Tam cielesna bryła, otrzymuje od mojej własnej analogiczny sens żywego ciała, w następnej zaś kolejności sens żywego ciała jako pewnego fragmentu *świata*, który jest analogonem mojego świata pierwotnego pochodzenia. Ogólny styl tej, jak i każdej innej wyłaniającej się asocjacyjnie apercpcji, można tedy opisać wychodząc od stwierdzenia, że wraz z asocjacyjnym pokrywaniem się (*Deckung*) podbudowujących akt apercpcji dat, realizuje się asocjacja wyższego rzędu. Jeśli pierwsza data jest jedną z odmian przejawów pewnego przedmiotu intencjonalnego — stanowiącego wskaźnik (*Index*) asocjacyjnie wywoływanego (*gewecktes*) systemu mnogich przejawów, przejawów, w których on sam mógłby się pokazywać — to druga zostaje dołączona (*ergänzt*) po to, by także być przejawem czegoś, mianowicie przejawem przedmiotu stanowiącego

analogon tamtego. Nie znaczy to jednak, jakoby mnogość i [jej] jedność *nakładające się* (*überschobene*) na ten stano-
wiący analogon przedmiot, po prostu tylko uzupełniały
(*ergänzte*) go odmianami przejawów, które przynależą
do tamtej sfery; to raczej sam ten, ujęty jako analogon,
przedmiot, *resp.* wskazywany (*indiziertes*) system jego
przejawów, dostosowują się, właśnie na drodze analogii,
do ówego analogicznego przejawu, który wywołał poja-
wienie się tego całego systemu³⁶. Wszelkie przebiegające
na odległość nakładanie się sensów (*Fernüberschiebung*),
nakładanie, które jest rezultatem asocjacyjnego ujmowania
w parę, jest jednocześnie procesem stapiania się (*Verschmel-
zung*), zaś w tym stapianiu się, o ile nie staje na przeszkod-
zie jakaś niezgodność, stanowi ono upodobnianie, asymila-
cję (*Angleichung*) sensu jednego przedmiotu przez sens
drugiego.

- 148 Wracając teraz do naszego przypadku apercpcji *alter
ego*, stwierdzimy, że jest obecnie rzeczą samą przez się
zrozumiałą, że to, co współ-prezentowane jest w moim
pierwotnym *świecie otaczającym* ze strony owej znajdującej
się Tam *cielesnej bryły*, nie jest żadnym z momentów mojej
własnej psychiczności, nie jest w ogóle niczym ze sfery
tego, co moje własne. Swoim żywym ciałem (*leiblich*)
jestem tutaj, jestem tu stanowiąc centrum zorientowanego
wokół mnie *świata* pierwotnego pochodzenia. Tym samym,
cała sfera moich własnych pierwotnych momentów,
momentów określających mnie jako monadę, posiada treść
owego Tutaj, nie zawierając treści żadnego Tam, treści,
która przekształca się w dowolnie dającym się podjąć
akcie pewnego *Mogę i czynię*, nie zawierając więc również
treści owego [już] określonego Tam. Obydwie te treści
wykluczają się wzajemnie, nie mogą występować jedno-
cześnie. O ile jednak obca cielesna bryła, bryła znajdująca

się Tam, wchodzi w związek kojarzącej asocjacji z moją bryłą, bryłą rozpościerającą się Tutaj, i o ile, jako że jest dana spostrzeżeniowo, staje się rdzeniem współ-prezentowania, rdzeniem aktu mojego doświadczenia współlistniejącego ego³⁷, o tyle samo to ego, zgodnie z całym tokiem sensu nadającej asocjacji, musi być z koniecznością współ-prezentowane jako ego w tej właśnie chwili współlistniejącej w *modus* Tam z moim własnym Ja (*istniejące Tam w taki sposób, w jaki ja sam bym istniał, gdybym tam był*). Moje własne ego, dane mi w ciągłym procesie samospostrzegania, posiada jednak teraz, aktualnie, treść własnego Tutaj. Współ-prezentowane przeze mnie ego jest więc czymś innym niż moje własne ego. Ujawniająca się w obszarze pierwotnego pochodzenia niezgodność współlistniejących członów (*Das primordial Unverträglichke in der Koexistenz*) zostaje przewyżczona przez fakt, że moje pierwotne ego konstytuuje owo inne niż ono samo ego w drodze apercepcji współ-prezentującej, apercepcji, która, zgodnie ze swą specyfiką, nie domaga się nigdy i nigdy nie dopuszcza wypełnienia poprzez [źródłowe] uobecnienie.

Łatwo też zrozumieć sposób, w jaki tego rodzaju akt współ-prezentowania obcego podmiotu dostarcza w stałym postępie rodzącej skutki (*wirksamen*) asocjacji ciągle nowych współ-prezentowanych treści, a więc sprawia, że zmieniająca się treść, treść reprezentująca sferę drugiego ego, staje się czymś w sposób określony poznanym. Z drugiej strony, nietrudno uchwycić, w jaki sposób poprzez splecenie z nieustanną prezentacją i poprzez żądania, które asocjacja — w *modus* oczekiwania — pod adresem tej prezentacji kieruje, możliwe staje się konsekwentne potwierdzenie tych treści. Pierwszej [takiej] określonej zawartości musi oczywiście dostarczać (*bilden*) rozumienie (*Verstehen*) żywego ciała Innego i jego specyficznym ciele-

nego zachowania (*Gehabens*): rozumienie członków tego ciała jako dotykających, a także funkcjonujących poprzez popychanie [czegoś], rąk, w chodzeniu funkcjonujących nóg, poprzez widzenie funkcjonujących oczu itd. Ja określane jest przy tym na razie tylko jako Ja w ten właśnie sposób władające [swym] ciałem, a jego potwierdzanie się przebiega niezmiennie w znanym nam już trybie; określane tak właśnie pozostaje ono tak długo, jak długo cała stylistyczna forma (*Stilform*) widocznych dla mnie w pierwotny sposób zmysłowych przebiegów [przebiegów rozwijających się w sferze Innego] zmuszona jest nieprzerwanie odpowiadać stylistycznej formie mojego własnego cielesnego funkcjonowania, formie, która jest mi już co do typu znana. W dalszej kolejności dochodzi rzecz jasna

449 do *wczucia* (*Einfühlung*) określonych zawartości wyższej sfery psychicznej. Również one ujawniają się (*indizieren sich*) za pośrednictwem ciała i w procesach zwróconego ku światu zewnętrznemu zachowania cielesnego, np. takiego, jak zewnętrzne okazywanie (*Gehaben*) złości, radości etc. — naturalnie przez analogię do mojego własnego zachowywania się w podobnych okolicznościach. Wyższe zjawiska psychiczne, istniejące w różnorodnych postaciach i w tej różnorodności przyswajane, same posiadają znowu swój własny styl syntetycznych powiązań (*Zusammenhänge*) i swój własny styl form, w jakich przebiegają, form, które mogę zrozumieć opierając się asocjacyjnie na moim własnym stylu, który jest mi empirycznie przystępny w jego przybliżonej typice. Każdy udany akt przeniknięcia rozumieniem (*Einverstehen*) w sferę wewnętrzności Innego skutkuje przy tym również jako akt otwierający pole nowych asocjacji i nowych możliwości zrozumienia; i odwrotnie, ponieważ każdy akt asocjacji ujmującej w parę jest aktem opartym na dwustronnej wzajemności, rozu-

mienie to odsłania [również] moje własne życie psychiczne, odsłania je w jego podobieństwie i różności [względem życia Innego] i, wyodrębniając w nim nowe momenty, czyni je owocnym dla nowych aktów asocjacji.

§ 55

*Uwspólnocenie (Vergemeinschaftung)
monad i pierwsza forma tego, co obiektywne:
przyroda intersubiektywna*

Wszelako sprawą ważniejszą jest wyjaśnienie sensu pewnej, rozwijającej się na różnych szczeblach, wspólnoty (*Gemeinschaft*), wspólnoty, która tworzy się już w pierwszych momentach mojego doświadczania obcych podmiotów; tworzy się między mną, konstytuującym się pierwotnie psychofizycznie złożonym Ja, Ja panującym w moim żywym ciele pierwotnego pochodzenia i przy pomocy tego ciała funkcjonującym, i doświadczanym w aktach współ-prezentowania Innym, a następnie, rozważając rzecz konkretniej i bardziej radykalnie, między naszymi (moim i jego) monadycznymi ego. Pierwszą rzeczą ukonstytuowaną w formie wspólnoty i fundamentem wszelkich innych intersubiektywnych wspólnot jest wspólność (*Gemeinsamkeit*) [posiadanej przez nas] przyrody; przyrody, w której obrębie znajdujemy również obce żywe ciała i obce, psychofizycznie złożone, Ja, pozostające w skojarzeniu (*Paarung*) z moim własnym, psychofizycznie złożonym Ja. Ponieważ obca subiektywność wyrasta poprzez współ-prezentowanie w obrębie mojej zamkniętej i określonej przez własną istotę subiektywności, wyrasta obdarzona sensem i mocą obowiązującą innej subiektywności, subiektywności obdarzonej swoją własną istotą,