

Jan Patočka

Wprowadzenie do fenomenologii Husserla. Charakterystyka fenomenologii jako filozofii i jej stosunek do nurtów metafizycznych w dziejach filozofii

Przekład z: Jan Patočka, Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II, Hrsg. Klaus Nellen, Ilja Srubar, Wien u. Stuttgart: Klett-Cotta 1991, ss. 144-162.

Fenomenologia Edmunda Husserla stanowi równoczesną refleksję o sensie rzeczy i sensie ludzkiego życia. Szczególne w refleksji Husserla jest to, że, po pierwsze, chce być ona ścisłą nauką i że, po drugie, nauka stanowi dla niej najważniejszy, najbardziej znaczący i najgłębszy sposób dotarcia do sensu, i dlatego ma zasadnicze oraz podstawowe znaczenie dla życia. Nauka musi i może dać człowiekowi właśnie ów „sens duchowy”, właśnie ową treść życia i ów życiowy cel, których on potrzebuje, aby znaleźć się w świecie i w życiu naprawdę u siebie, naprawdę w domu. Lecz nie daje ona tego sensu w postaci środka do czegoś innego, ale znajduje go sama w swoim własnym dokonaniu, w czynności naukowej.

Czym jednak jest nauka? Znamy wiele nauk najróżniejszego rodzaju, od matematyki do entomologii, od anatomii porównawczej aż do selenografii. A mamy też specjalną naukę o nauce, teorię nauki, która między innymi zajmuje się pytaniem, czym właściwie jest nauka, a czym nie jest. Jeśli jednak zgadzamy się bez zastrzeżeń, że naukowość bezwarunkowo jest atrybutem nauki oraz przyjmujemy, że najmniej istotnej i najmniej znaczącej spośród nauk musi ona sama wystarczać, to czymś paradoksalnym wyda nam

się traktowanie twórczości naukowej jako czegoś wielkiego, wykraczającego poza bezpośrednią użyteczność, za coś, co w życiu nadawałoby sens i cel wszystkiemu innemu. Działalność entomologii na przykład wydaje się nam zabawą na poziomie podobnym filatelistyce. Formuła, za pomocą której chcieliśmy na początku scharakteryzować filozofię Husserla – jako równoczesną refleksję o sensie rzeczy i sensie życia – z tego punktu widzenia wygląda na pierwszy rzut oka na mocno przesadzoną. Jeśli chcemy pojąć, dlaczego tak wcale nie jest, to musimy zrozumieć wpierw, skąd wzięła się idea nauki i naukowości. Stanie się to możliwe dzięki rozważeniu historycznego horyzontu, który obejmuje jej powstanie i rozwój.

To Grecy odkryli w twierdzeniach matematycznych systematyczne powiązanie, właściwe nauce. Teorie matematyczne (arytmetyka, geometria, optyka, astronomia, statyka) miały tę cechę wspólną, że przez zrozumienie mniej lub bardziej podstawowych pojęć i twierdzeń, albo nawet i banalnych treści, możliwe było dochodzenie do nowych, owocnych wniosków, dochodzenie do twierdzeń, które by nie tylko zostały wypowiedziane, ale również udowodnione – które by obowiązywały wraz ze swymi przesłankami; istotna treść tych przesłanek ujawniała się natomiast dopiero wraz z wszystkimi wynikającymi z nich twierdzeniami.

Jednakże Grecy nie tylko byli pierwszymi, którzy odkryli samą formę nauki systematyczno-dedukcyjnej. Byli również pierwszymi, którzy pojmowali świat jako coś, co nie jest samozrozumiałe.

W pewnym sensie człowiek mityczny – nawet jeśli uwolnił się od instynktownych automatyzmów i nie wyczerpuje się już całkowicie w procesach naturalnych – jest jak kamień, kryształ, roślina, jak istota żywa w świecie. Jak wszystkie te istoty, także człowiek mityczny, wraz ze swoim powstaniem i ginięciem, wraz ze swoimi działaniami i przeobrażeniami pozostaje w wyraźnym odniesieniu tylko do części uniwersum, nigdy zaś do jego całości. Mityczny człowiek bowiem wie już swoje, zanim postawi pytanie: jego wiedza, która jest mu biernie sugerowana jako coś udzielonego, wypowiedzianego, jako legenda, jako mit, wypełnia w nim pierwotną podświadomą pustkę. Grecy zaś są pierwszymi, którzy wyraźnie pytają o całość, o całość obejmującą wszystko, oczywiście

łącznie z nami samymi. Dzięki temu odsłania się przed nimi najprostszy z cudów: całość *jest* – nawet jeśli byt wszech rzeczy nie jest równie samozrozumiały jak dane szczegóły życia. Podczas gdy to co częściowe jest zawsze ugruntowane w czymś innym – w szczegółach, w związkach i ostatecznie w całości, która wszystko obejmuje – to całość nie jest już ugruntowana w niczym innym, jest określona trwałą granicą nicości; wokół całości zieje pustka niebytu, z której wszystko wypływa i znowu do niej wraca. Spotkanie z tym dziwem jest porównywalne tylko z tego rodzaju doświadczeniami, które pojawiają się, gdy od zwykłości dnia codziennego przechodzimy do całkiem innego trybu życia albo gdy budzimy się ze snu, gdy odkrywamy, że wszystko jest jakoś całkiem inaczej, gdy nagle ogarnia nas podejrzenie wywołane przez coś, obok czego przez długi czas przechodziliśmy obojętnie. Jest to za-dziwienie, dziwowanie się czemuś, poddanie się prze-dziwności, z którego – wedle słów Platona – wyrasta mądrość. Godne zauważenia jest to, że Arystoteles mówiąc o sytuacji wywołującej zdziwienie przytacza przykład matematyczny, a mianowicie, że boki i przekątne prostokąta są niewspółmierne. Zdziwienie wywołuje tutaj to, że określone doświadczenie dnia codziennego (w przypadku gdy jakaś rzecz co do swojej długości nie jest wielokrotnością drugiej, wówczas wystarczy poszukać trzeciej, która byłaby wystarczająco mała, aby mogła stanowić miarę dla nich obu) nie pozwala rzeczy pojąć – że właśnie nie ma żadnej wielkości, która byłaby wystarczająco mała, aby służyć jako wspólna jednostka miary dla matematycznie ściśle zdefiniowanego boku prostokąta oraz jego przekątnej. Niedokładne doświadczenie codzienne ma gdzieś granicę, a matematyka, owa ścisła wiedza o ścisłych wielkościach, pozwala nam szybko do granicy tej dotrzeć. Proste zadanie podziału odcinka stawia nas nagle przed koniecznością wyboru: albo możemy się bezpodstawnie zatrzymać, albo kontynuować podział w nieskończoność. Nieskończoność, element całkowicie obcy ludzkiemu doświadczeniu codzienności, pojawia się nagle jako tworzywo w tajemniczy sposób zawierające się w samych rzeczach i wskazujące na ich paradoksalność w miejsce samozrozumiałości. W takich przypadkach szlachetna sztuka matematyki okazuje się nagle bardzo realna, i to tym bardziej realna, że prawdziwsza od codziennego życia. Na

granicy pomiędzy codziennością a matematyczno-idealizującą abstrakcją Grecy odkryli bardzo wiele tego rodzaju sytuacji: nieskończoną pustą przestrzeń, bez której nie ma żadnego ruchu; ruch, co do którego, gdy się odbywa, nie można ustalić ani pierwszego, ani ostatniego momentu; lecącą strzałę, która w każdym punkcie czasowym jest nieruchoma. Wszystkie te sytuacje ciągle wskazują na tajemniczość tego, co codzienne i znane, w taki sposób, że można by prawie powiedzieć: im bardziej coś jest codzienne, tym bardziej jest tajemnicze, im bardziej bijące w oczy i obecne, tym bardziej niejasne i nieprzeniknione. Najbardziej obecna jest jednak rama, a mianowicie stale terażniejsza całość i jej byt, całość, w której i przez którą wszystko istnieje i poza którą nic nie ma. Tak jak dzielenie odcinka zmusza nas do tego, aby przekroczyć próg zagadki nieskończonego, tak też myśl o całości zmusza nas do tego, aby przekroczyć próg zagadki bytu; myśl ta zmusza nas również do tego, aby dostrzec, że poza całością nic nie ma. A tym samym zmusza nas do wejrzenia w oczy tej nicości, która stanowi tło całości, bez którego nie da się rozpoznać całości ani szczegółu – a przynajmniej nie w ich bycie. Nieskończoność w odcinku, nieskończona, niepojęta pustka, która otwiera się wśród tego wszystkiego, co uchwytnie, ruch, który wprowadzie ma swoje granice, ale nie ma żadnego początku i żadnego końca – to wszystko jest tylko wprowadzeniem do zagadki wszystkich zagadek: rzeczy pochodzą z rzeczy, jedno zakładają inne, ale zawarty w trwałości i zmienności rzeczy fakt, że one są, nie tłumaczy się niczym takim, co moglibyśmy choćby prowizorycznie określić jako „rzecz” (*Ding*).

Co oznacza ta godna uwagi zgodność między matematyką a pytaniem o całość bytu, zgodność, która jest nie tylko chronologiczna, ale także rzeczowa? Trudno przyjąć, że czasowa koincydencja powstania matematyki i filozofii u jednego i tego samego ludu miałyby być przypadkiem.

Przedmioty matematyczne mogą być najróżniejszej natury, wszystkim im jednakże wspólne jest to, że nie zastajemy ich w świecie jako czegoś gotowego, jak na przykład stół, dom, las, zwierzę, gwiazdę lub chmurę. Rozumie się, że dom i stół są dziełami rąk ludzkich; będą one też pojmowane jako dzieło rąk ludzkich, ale tylko wtedy, gdy chodzi o to, aby je rzeczywiście wytworzyć, pod-

czas gdy bieżące obchodzenie się z nimi jest ich używaniem i jemu to są one podporządkowane. Nie jesteśmy świadomi tego, że uczestniczymy w jakiś sposób w doświadczeniu człowieczego dzieła – nasze doświadczenie jest także wówczas i właśnie wówczas bierne, gdy jest ono doświadczeniem praktycznym. Także to, co zmienię w rzeczy, co w niej przekształcę, co z nią zrobię, z czym się ku niej obrócę, jest tylko odpowiedzią na określony apel rzeczy; czymś czego – że tak powiem – rzecz sama „chce”, czego jej brakuje, co muszę do niej dodać albo z niej usunąć itd. W codziennym używaniu rzeczy wydają się one same troszczyć o to, co należy z nimi zrobić, wydają się zabiegać o ich pielęgnowanie, o sprawność, która ma swoją typową melodię, swój typowy przebieg i swoje typowe zdarzenia, do których wszystko dalsze nawiązuje. Także język, słowa, które zwracają nam uwagę na rzeczy i za pomocą których dowiadujemy się o rzeczach, odbieramy jako coś zewnętrznego, coś, co nie jest wynikiem wyraźnej aktywności; dlatego język i słowa tak silnie przylegają do rzeczy.

Każde użycie jako aktywność zmierza do określonego celu, który najczęściej nie jest uświadamiany jako wytwór i dzieło decyzji. Również cele wydają się dane, plan codzienny pociąga nas za sobą, przepisuje nam nasze postępowanie i sam, w owych rzadkich przypadkach, kiedy decyzja staje się skuteczna, jest także antycypowany przez tradycję, przyzwyczajenia lub ogólnie mówiąc przez możliwości, które akurat są i narzucają nam to, co czynimy. Nasz czyn przebiega zatem utartą już wcześniej drogą.

Przedmioty matematyczne jak liczby, odcinki, proste lub trójkąty mogą wprawdzie w codziennej praktyce wzbudzać to samo wrażenie jak te rzeczy, o których właśnie mówiliśmy. Jednakże różnią się one od nich przez to, że nie egzystują bez naszego aktywnego udziału. Nie tak jak rzeczy, których używamy: te wytwarzamy, a potem prowadzą one swoje samodzielne życie bez nas. Liczby, proste lub okręgi są tylko w aktywnym liczeniu i konstruowaniu, nigdy w sobie i dla siebie samych.

Jaka samoistna aktywność prowadzi do przedmiotów matematycznych? W arytmetyce jest to tworzenie porządków, które nie odpowiadają naszym chwilowym interesom i potrzebom. Tutaj arytmetyczny wyraz bez względu na warunki, okoliczności, możliwe

pomyłki i przestawienia musi pozostać tym wyrazem, i nie zależy to wcale od tego, kto, kiedy w jakiej sytuacji przeprowadza działanie. Dzięki temu możliwe staje się przyjęcie tego wszystkiego, co podpada pod pojęcie obliczalnego porządku. Także w geometrii chodzi o takie zobiektywizowanie: nieokreślony, nieścisty świat naszych wrażeń i subiektywnych, nieuchwytnych perspektyw powinien w tym samym stopniu i tak samo być udostępniony wszystkim. W tym celu wykorzystujemy pewne uprzywilejowane formy, jakimi posługuje się zwykły codzienny rozsądek (np. „prosta”), które też uwalniamy od wszystkiego, co mogłoby utrudnić doskonale ich zobiektywizowanie. Za ich pomocą przeprowadzamy więc pewną „idealizację”, przekształcenie w jakiś przedmiot, który jako taki w danym nam świecie nie występuje i nie może występować. Dopiero na podstawie tych operacji możemy postawić sensowne i ważne pytania o rzeczy, a odpowiadając na nie nie jesteśmy już zależni od rzeczy, które musiałyby być nam dane – w ten sposób wiemy na przykład z góry, że dla dowolnie dużej klasy przedmiotów może być znaleziona liczba, która odpowiada liczności tej klasy. Bardziej jeszcze zdumiewający – choć historycznie rzecz biorąc, w sensie pełnego stawania się świadomości, bardziej żmudny – jest proces obiektywizowania formy. Sam Leibniz należy jeszcze do tych, którzy nie wierzyli, że można ująć matematycznie każdą konkretną, zmysłowo daną formę.

Może teraz jesteśmy w stanie podjąć próbę określenia stosunku między matematyką i pytaniem o całość świata, pytaniem, które dotyczy tego, co wspólne i odmienne w obu obszarach. Tak jak pojedyncze rzeczy w świecie dopiero za pośrednictwem wyraźnie obiektywizującej aktywności i jej korelatu znaczeniowego, matematycznej przedmiotowości, stają się rzeczywiście obiektywne – tzn. intersubiektywnie sprawdzalne, tak też świat *jako całość* pierwotnie nie jest niczym obiektywnym. Istnieje z góry, samozrozumiały, dany w „funkcjonalnych” związkach doświadczalnych, w których przesłanie w postaci „i tak dalej” prowadzi nas od faktyczności do faktyczności, od jednego terazniejszego do drugiego. Całość świata musi naturalnie zostać wyraźnie oderwana od tej funkcjonalnej samozrozumiałości, aby można było stwierdzić, że to nasze skupienie, zbliżenie do tego, co wiekuiście częściowe, zakłada byt, egzy-

stencję całości; całość jest osiągalna tylko przez akt przekroczenia, który jest równocześnie wolny i konieczny. Wolny, ponieważ trzeba uwolnić się od wszystkiego, co jest dane, a więc narzucone. Konieczne, ponieważ zaprzeczać temu aktowi znaczyłoby zaprzeczać właśnie samemu procesowi doświadczenia. Tak jak przy przedmiotach matematycznych jest tu więc coś, co jest niezależne od tego, co faktyczne, coś co wyprzedza zobiektywizowanie faktyczności i dlatego właśnie we właściwym sensie nie zostaje przyjęte biernie, lecz do czego musimy znaleźć dostęp: nie ze względu na zewnętrzną faktyczność, lecz z wewnętrznej wolności.

Świat nie jest więc tak samozrozumiałym przedmiotem jak jego części, które spotykamy, gdy otworzymy oczy lub wyciągniemy rękę. Jest on źródłowo ukryty i dopiero musi zostać odkryty, otwarty. W czym jednakże i przez co się ukrywa? W niczym innym, jak w samych rzeczach, które są nam dostępne. Każda z nich odsyła nas poza siebie – poprzez samą swą obecność, poprzez to, że do nas „mówi”, przez to, że ją rozumiemy. Stół i krzesło odsyła ku przestrzeni pokoju, w którym stoją, pokój ku domowi, dom ku kolejnym kręgom obcości aż tam do pustkowi nieskończonej, niedostępnej natury; domowa cisza przy stole odsyła do bycia aktywnym, do programu dnia, do pracy, do społeczeństwa z jego niezliczonymi komórkami i rozgałęzieniami; drewno, z którego stół jest zrobiony, wskazuje na materiał, na rosnące drzewo, na związek człowieka z życiem pozaludzkim. I każdy z wymienionych stosunków wywołuje sam, poprzez przypomnienie i odesłanie, podział czasu, jakby rozdzielał światła niebieskie: słońce, księżyc i gwiazdy. Wszystko to i tysiące innych rzeczy są więc już obecne, gdy siadamy rano w swym pokoju do śniadania czy do pracy. Ale ja nie widzę tych rzeczy, lub lepiej – nie rozpraszam się w nich. Ze związków, o których mowa, wynika, że rzeczy jako takie są obecne takimi jakimi są – jako one same, jako oryginał, a nie na przykład jako napomknienie lub reprezentacja czegoś innego; to, o co mi chodzi, jest moim działaniem, moim wykonaniem w danym czasie i danym miejscu, jest to śniadanie i praca, jest to obowiązek i wypoczynek, jest to droga i cel. Świat, tzn. światło, w którym widzę wszystkie rzeczy i czynności, które stają przede mną, wszystkie przedsięwzięcia (*Vor-haben*), w ten sposób całkowicie gubią się w jasności,

którą tekie przedsięwzięcie uzyskuje. Tak jak niczego nie można widzieć w olśniewająco jasnym świetle, tak i światło świata gubi się w spostrzeganych rzeczach, aż ma się wrażenie, że jest się tym samym, co te rzeczy. W ten sposób świat ukrywa się w rzeczach, które rozjaśnia i ukrywa właśnie przez to, że je rozjaśnia, że je pokazuje i w ten sposób udostępnia – że je dla nas odsłania i umożliwia nam dostęp do nich. Widzimy i żyjemy światem jako światem nie źródłowo, lecz widzimy i żyjemy nim jak rzeczami, jak przedsię-wzięciami, które są w nim zawarte.

Jeżeli matematyczna aktywność jest podstawą każdego wyrażonego, celowego i aktywnego obiektywizowania, przez które rzeczy przestają być tym, czym wydają się być każdemu, i przez które stają się one wszystkim w ten sam sposób dostępne, to funkcją matematyki jest kontynuacja tego pierwotnego zobiektywizowania, tego otwierania i udostępniania, które właściwe jest samemu, zawsze ukrywającemu się światu. W czynnościach matematycznych grupowania, porównywania, przyporządkowywania i mierzenia stworzona jest możliwość stałego, ogólnodostępnego uprzytamniania, przed-stawiania, wyznaczania i unaoczniania rzeczy. Pamiętajmy, że ta możliwość jest tu stworzona, a nie po prostu tylko przedłożona i podana, że musimy ją przekształcić z samej tylko możliwości w czyn – tak samo jak człowiek musi pojąć także świat jako świat i to nie tylko w postaci uprzytomnionych rzeczy i zamierzeń.

Bez wątpienia wyraźne zobiektywizowanie co do swego źródła ma charakter praktyczny, jego początki leżą w potrzebie przepowiedni, planowania, wzajemnego porozumienia co do realności: co do pomiaru pola, co do zebranej ilości, co do sposobu jej podziału lub co do tego, na jak długo musi wystarczyć. Jednakże znaczenie, jakie matematyka uzyskała w Grecji, a potem w przebiegu historii w całym zachodnim świecie, wiąże się z odkryciem świata.

Jak Grecy odkryli świat? Pytanie to nie powinno oznaczać: w jakich okolicznościach, w oparciu o jakie przyczyny i podstawy, lecz – w jakiej postaci i w jaki sposób świat się im otworzył i pokazał? *Opinio communis* opierające się już także na starożytnej tradycji twierdzi, że świat został odkryty jako *physis*, a zgodnie z tym starożytna fizyka była źródłową nauką o świecie. Dlatego właśnie

myśliciele nowożytni pojęli ją jako rodzaj wstępnego etapu nauki o materii i jej siłach, jako rodzaj prymitywnej fizyki w nowoczesnym tego słowa znaczeniu. *Physis* jednak pierwotnie miała w języku greckim całkiem inne znaczenie.

Grecka *physis* znaczyła pierwotnie nie całość rzeczy, lecz zdarzenie, potężny dramat, do którego i my przynależymy, i to nie jako widzowie, lecz jako uczestnicy, którzy wraz z rzeczami są mu wydani i w nim wykorzystani. Wynurzenie się z nocy nie-bytu, połączenie ze sobą i przeformowanie powstawania i przemijania, więź i wzajemne odnoszenie się do siebie istot, które ustępują sobie wzajemnie i które się na nowo nawzajem niszczą, to pierwotne zdarzenie, ten pierwotny ruch, ten pierwotny proces jest właśnie sposobem w jaki pierwsi greccy myśliciele wyobrażali sobie świat – czy to w słynnej sentencji Anaksymandra, czy to w myśli jego jońskich następców o powstawaniu i przemijaniu, czy też w heraklitejskiej wizji świata z ognia. *Physis* jest zdarzeniem, które tak, jak ogień, wszystko obejmuje i niszczy, w którym nic nie może stale trwać oprócz samego obejmowania i niszczenia.

Owo wszystko niszczące zdarzenie jest więc tym, co skrywa się w codziennie odkrywanej teraźniejszości naszych zamiarów. Przez nie staje się jasne, że rzeczy i istoty stoją na niepewnym gruncie, że toną one w tym, co nie-rzeczowe. Nicość przynależy do świata, także wówczas, gdy nie przynależy do rzeczy świata. Głęboka odchłań, która nie może zostać odtworzona z samych rzeczy, otwiera się pod nimi. Wszystko ogarniający, wspaniały, nieubłagany związek, który poprzedza wszelkie szczegóły ukazuje się dobitnie, gdy tylko przestaje funkcjonować codzienne pulsowanie naszych zamiarów. Dopiero wtedy postrzega się człowiek takim, jakim jest naprawdę: jako *brotos*, jako śmiertelny, który przez swoje przyporządkowanie do dramatu świata ma udział w odkrywaniu rzeczy. Dopiero wtedy objawia się on jako istota świata, która dzięki swojej naturze nie jest zamknięta w sobie, lecz odniesiona do świata i przyprawiającego o zawroty głowy zdarzenia. W swoim *hic et nunc* odnosi się człowiek do całości. Ta całość nadaje sens rzeczom. Czy jednak ta całość, która nadaje sens rzeczom, a także dostarcza podstawy wszelkiego sensu – o ile rzeczy ciągle w nim się pojawiają i znikają, o ile przynależą do całości, o ile więc *sq* – czy także ta

całość ma sens? Czym jest ta całość? Pod jakim względem można powiedzieć o niej, że ona również jest? Co to znaczy – być? Tak brzmią pytania – pojawiające się tutaj i nigdy nie tracące ważności, odkąd odkrywamy świat, który ukrywa się w jasności naszych zamierzeń.

Filozofia podąża drogą tych pytań i odpowiedzi, za którymi skrywają się wciąż nowe pytania. Chce ona poznać wszystko – nie tylko rzeczy, ale również całość, która przejściowo objawia się w rzeczach, całość, która rzeczom pozwala na udział w swoim pierwotnym ruchu, aby je w sobie wyczerpać. Filozofia chce wiedzieć o wszystkim, co bez wątpienia *jest*, ponieważ części są nam dane przez całość, nawet wtedy, gdy sama ta całość nam umyka. Filozofia chce wiedzieć, w jaki sposób człowiek, będąc nierozdzieloną częścią całości, jest z nią spleciony tak dalece, że sens całości staje się jego własnym sensem. Próbuje ona ogarnąć to, co ogarniające i uchwycić to, co uchwytywane. Przy tym zwraca się ona ku tym szczególnym przejawom i obszarom ludzkiego życia, w których znajduje podstawę nasza niewyrażalna zażyłość z całością, zażyłość, która nie potrzebuje dotyku konkretności. Do tego rodzaju obszarów należy właśnie *logos*, język, sensowna mowa. Myśliciele greccy przemieniają *logos*, język i mowę poprzez sztukę rzeczowej rozmowy, *dia-logos*, w instrument, za pomocą którego dają się wypracować stałe, niezmiennie znaczenia, znaczenia, na których można się oprzeć, do których można powrócić, ponieważ zawsze są one do dyspozycji, ponieważ zawsze są. Dzięki nim myśliciele greccy czynią właściwości rzeczy czymś, co się uobecnia, a zarazem poznają, że właściwości te są niezależne od jakiegokolwiek przypadkowego zjawiania się rzeczy tu i tam. Na drodze do tego, co zwykle przeoczone, co jednak zarazem ma charakter całościowy, łączący i ogólny, natrafiają na operacje i twory matematyczne. Także one są wolne od przemijania zjawisk, są niezmiennie i ogólnie dostępne. Ponadto posiadają ogromną przewagę nad rzeczami: to, co ich dotyczy, da się uporządkować w systemy i wyczerpująco rozważyć w ścisłym postępowaniu; takie badanie nie dopuszcza niczego zewnętrzznego, co mogłoby przeszkadzać i czego nie można by skontrolować, niczego poza pewnymi regułami dotyczącymi możliwych i niemożliwych połączeń między zdaniem.

W ten sposób, wraz z odkryciem świata jako zjawiskowego procesu – dzięki staraniom, aby ten proces zatrzymać, określić i uchwycić – rozwija się filozofia jako nauka i nauka jako część filozofii, tzn. wiedzy całościowej. Nauka (jak np. matematyka) jest przez to nie tylko składnikiem filozofii, lecz wnosi do niej swój wkład. Jej zamiarem jest, aby dotrzeć do sensownej całości poza przejawiającymi się szczegółami, przeniknąć tę całość i uchwycić ją jako organizm we wszystkich jego wzajemnie przenikających się, wewnętrznie koniecznych i wymagających siebie nawzajem częściach. Byt i świat, oba pojęte jako kosmos, jako organiczna całość, stają się treścią i celem greckiej filozofii i nauki. Logika i matematyka są narzędziami, instrumentami i zarazem modelami tej filozofii: od nich uczy się ona pojmywać zdarzenie się świata jako czyste „stawanie się” w sensie ponadczasowym, od nich uczy się sztuki wyprowadzania całości ze znaczeń. Właśnie to połączenie nauki z filozofią umożliwia poniekąd niezrównane usystematyzowanie nauki, zakładające staranność i troskę o całość, niezależnie od celów i korzyści związanych z poszczególnymi częściami. Pomimo że wielkie dokonania nauki przedsokratejskiej są zaledwie technicznymi wskazówkami, jak osiągnąć ten czy inny rezultat, to jednak myślenie zostaje tu oto skierowane na coś innego niż rezultat czy dokonanie – ku całości, która mocą samej siebie *jest* i jako taka „zasługuje na przemyślenie”. Stąd właśnie ów nagły postęp, który nauka grecka odnotowuje wobec swoich poprzedników.

Często przedstawia się los i rozwój filozofii jako nauki, jako *episteme*, która chce uchwycić i odkryć to, co się przejawia, co w tej całości jest niezmiennie i zawsze terazniejsze, i w tym sensie wieczne. Ta koncepcja próbuje uporać się z odkryciem *wolności* jako stosunku do świata, przez określenie tej wolności jako wolności ku postępującej obiektywizacji: pierwotna całość staje się wszystko obejmującym przedmiotem, swego rodzaju ponad-rzeczą, organizmem kosmosu, który jest we wszystkich swoich składnikach wyważony i to w ten sposób wyważony, że proces odkrywania staje się tylko wyrażeniem wiecznej istoty. Wiąże się to zarazem ze szczególnym rozumieniem bytu ludzkiego: jego sens polega na tym, aby przez naśladowanie i urzeczywistnianie natury kosmosu, zarówno w życiu jednostki, jak i społeczeństwa, urzeczywistniać też mocną

i gruntowną jedność – w ten sposób kosmos staje się nie tylko określeniem bytu, ale również normą ludzkiego życia.

Właśnie w tej obiektywnie zorientowanej praktyce, w tym nastawieniu bytu człowieka na doskonałość rzeczy w kosmicznym organizmie ukazuje się granica greckiego pojęcia bytu, świata i człowieka jako siebie i jako bliźniego. Jednocześnie, odkrycie świata nie prowadzi greckiego myślenia do odkrycia ludzkiego współbycia w pełnym i właściwym sensie. Wprawdzie człowiek zostaje odkryty w swoim źródłowym odniesieniu do kosmosu jako istota świata, jednak nie w swoim źródłowym odniesieniu do innych ludzi; odniesienie do innych ludzi może być realizowane jedynie przez zwrot, który jest równie radykalny jak zwrot od poszczególnych rzeczy ku całościowemu powiązaniu wszystkiego. W tej otwartości, właściwej naszemu codziennemu obcowaniu z rzeczami, w którym ukrywa się świat, ujawnia się bowiem również ukryte odniesienie mnie samego do drugiej istoty tego samego co ja rodzaju. Zamiary, które realizujemy, odnoszą się wprawdzie do naszych osobistych, wyłącznie naszych, celów, jednakże uzyskują one sens dopiero w symetrii, we wzajemnym odzwierciedlaniu się, we wzajemnym przenikaniu się ich wszystkich. Dopóki zwrot od rzeczy do świata nie osiągnie tego wymiaru i nie zostanie urzeczywistniona źródłowość związku życia, dzięki któremu inny człowiek przestaje być tylko rzeczą (choćby nawet i tak samo jak ja rządzoną przez kosmiczne normy harmonii i sprawiedliwości), odkrycie świata będzie się dokonywało tylko na linii *niesobowej*, a przez to „martwej”; dlatego owa siła przyciągania, zwracająca greckich filozofów ku wszystkiemu temu, co obejmujące, przekraczające, całościowe i trwałe, z drugiej jednak strony okazuje się martwa i wewnętrznie pusta, wyrażając się w ideach, wielkościach matematycznych czy związkach logicznych. W tak pojętym świecie nie ma już miejsca na sens zjawisk, taki świat jest w końcu bezsensowny i pusty. Trzeba dopiero przekroczyć to pojmowanie świata, aby uwolnić się od tych ograniczeń, które zostały spowodowane przez odkrywające i pionierskie, związane ze ścisłą nauką, ale zarazem *niesobowe* i dlatego też bezskuteczne filozofowanie (filozofowanie na płaszczyźnie „ponadczasowej terażniejszości”).

Filozofia i nauka nowożytna od swoich początków w XVI i XVII wieku dążą do kontynuacji dzieła antyku, lecz od dawna już pozostają związane z elementarnie *osobowym* rozumieniem procesu świata. Człowiek nie pojmuje więc już swojego życia w aspekcie jego powiązania z procesami zjawiskowymi, z harmonią kosmicznego organizmu, lecz przeciwnie, w aspekcie, który chce przeżywać to powiązanie, przeznaczenie, faktyczność – w aspekcie (mówiąc przenośnie) „projektowania”, które staje na przeciwko tego, co dane i gotowe.

Taki punkt widzenia określa także wiedzę. Jest ona wprawdzie przejęta koniecznością matematycznego odkrycia tego, co trwałe i istotne w rzeczywistości świata. Jednakże wiedza ta nie jest już tylko uporaniem się z całością świata, nie tylko wpisaniem własnego myślenia w jego harmonię, lecz jest – i chce być – realizacją *regnum hominis* (Bacon), czyniącą z nas *maître et possesseurs de la nature* (Descartes). *Maître et possesseurs de la nature* musi być pojmowany jako stojący ponad swoimi przedmiotami – istota nadrzędna i autonomiczna, pan samego siebie, pan we własnym domu na mocy swej samoświadomości. Taka jest istota odkrytego przez Descartesa właściwego zadania samoświadomości: być w świecie znaczy być samoświadomą istotą, której nic i nikt nie może wypędzić z ostatniego bastionu samopewności. Tym samym bastionowi samopewności przypada taka rola, jaką w antycznej filozofii odgrywał *logos*, wielkość matematyczna, idea lub forma; samopewność staje się trwałą, niezawodną podstawą świata zjawiskowego, jej sens zaś utwierdza się w miarę opanowywania i podbóju świata. Ponieważ samoświadomość jest nie tylko lustrem, lecz jest samoświadomością osoby, która stoi ponad rzeczami, ponieważ żyje w swoich projektach i tym samym jest w swej istocie istotnie wolą.

Matematyka otrzymuje nowy impuls, nowy sens. Staje się głównym instrumentem tego działania, któremu towarzyszy postępująca obiektywizacja. Matematyka nie tylko czyni świat precyzyjniejszym, lecz także przekształca go, czyni go możliwym do opanowania i opanowuje go. Sama staje się świadomie formalna i abstrakcyjna; wszystkie jej zainteresowania i cała jej siła dotyczą abstrakcyjnego formalizmu, czyli planu jej panowania. Poprzez niebezpośrednią matematyzację zjawisk i podporządkowanie pra-

wom danych w nich bytów, włącza do swojego obszaru rzeczywistość fizyczną a stopniowo także wszystkie inne rzeczywistości. Tak jak niegdyś grecka filozofia metafizyczna, tak teraz i ona podporządkowuje rzeczywistość abstrakcji: za realne uchodzi dla niej tylko to, co odpowiada matematycznym związkom; ignorując granice i treść rzeczy, widzi ona wyłącznie sieć powiązań, a właściwie tylko struktury sieci powiązań.

Tak formalnie nastawiona nauka ma na celu skuteczność, tzn. wyzwolenie sił potrzebnych do działania i panowania, do poprawiania świata, do przystosowania rzeczy do celów, które są im obce. Rzeczy są zaś pojmowane jedynie jako środki, których używanie i stosowanie jest nie tylko prawem, lecz obowiązkiem. Człowiek nie jest już związany ze światem jak przybysz – teraz jest raczej bezwzględny panem abstrakcyjnych przedmiotów, do których ma tylko abstrakcyjny stosunek. Nauka nie jest już bezowocna, nie zostawia rzeczy takimi jakimi są, lecz przemienia je w środki, które wzięte same w sobie nie mają żadnego sensu.

Abstrakcyjno-osobowy stosunek do świata jest wolą i panowaniem. Wola ta rujnuje antyczny kosmos i jego całe dziedzictwo, a rzeczy nie tworzą już organicznej wspólnoty. Świat nie jest już równorzędnym komponentem w grze przeciwności – jesteśmy wolni w stosunku do niego, nie jest już dla nas żadną istotną granicą, jest dla nas tylko sceną, zapasem siły, punktem oparcia w akcji, w której on sam gra tylko podrzędną partię. A ponieważ my również jesteśmy tylko przedmiotami w świecie, dysponujemy w podobny sposób także ludźmi – nie tylko produkujemy technikę rzeczy martwych, lecz i technikę organizacji siły ludzkiej. W ten sposób abstrakcyjno-osobowy stosunek do świata staje się techniką, która staje się celem dla siebie. Podstawowa sprzeczność ludzkiej kondycji: być istotą świata i jednocześnie rzeczą w świecie – prowadzi, wskutek przyjęcia postawy abstrakcyjno-osobowej, do prawdziwego ujarznienia człowieka przez wolę i panowanie.

Wewnętrzna sprzeczność abstrakcyjno-osobowego punktu widzenia ludzkiej pozycji w świecie ukazuje się w teoretycznej samoobiektywizacji i praktycznym samourzeczowieniu człowieka. Teoretyczna samoobiektywizacja jest sprzecznością, która rozszerza matematyczną fizykę do empiryczno-przyczynowej teorii myślenia.

Empiryzm można rozpatrywać jako protest człowieka aktywnie włączonego w świat przeciwko matematycznej metafizyce, zresztą protest bezsilny, protest, który tej metafizyki nie może pokonać, ponieważ sam stoi na jej gruncie. W refleksyjnej psychologii empiryści podejmują próbę ustalenia sposobu, w jaki przez przyczynowe odniesienie do rzeczy powstaje w nas świadomy obraz rzeczy. Kierują się przy tym poglądem, że doświadczenie ma strukturę regularną, na podstawie której rzeczy mogą się zjawiać i pokazywać; w ten sposób odkrywają oni metodę refleksyjną, która wychodząc od samopewności świadomości i wciąż mając ją na względzie określić może porządek w naszym doświadczeniu. Jednakże nie ujmują oni tej szczególnej, niezależnej od przyczynowego uwarunkowania istoty owego porządku, nie są więc w stanie przekroczyć ram przyrody jako modelu fizykalnego; z drugiej strony jednak dochodzą oni do wątpienia o jej ważności, ponieważ nie znają innej syntezy doświadczenia niż przypadkowo-empiryczna. Jednakże te braki empiryzmu umożliwiają korektę i przepracowanie metody refleksyjnej w tym kierunku, który później otworzy fenomenologia Husserla. Praktyczne samourzeczownie jest właśnie owym procesem bezwzględnej racjonalizacji wszystkich stosunków społecznych, która czyni z człowieka instrument postępującej obiektywizacji.

Kant sprzecznóść abstrakcyjno-osobowego stosunku człowieka do świata usiłował rozwiązać w ten sposób, że dokonał fenomenologizacji matematycznego modelu rzeczywistości, a także przez to, że życie praktyczne, tzn. harmonię woli jednostkowej z wolą innych, wyniósł ponad zjawiskową przyrodę. Już nie refleksja psychologiczna, lecz posuwanie się naprzód ku ukrytej logice w strukturze przedmiotowości jest tu środkiem zapytywania o świat.

U myślicieli, którzy przychodzą po Kancie, pytanie o świat stawiane jest w nowy sposób, mianowicie z uwagi na odradzanie się obumierających stosunków międzyludzkich, potrzebę ich powrotu do właściwej im postaci, kiedy inna istota może pozostać w dalszym ciągu inną, lecz przewyciężając jej obcość i zewnętrzną w nie mniejszym stopniu czynimy ją treścią naszego życia, niż ona nas czyni częścią swego. W ten sposób rozwija się konkretno-osobowa koncepcja świata, która przewycięża pozycję abstrakcyjno-osobową. Ta służy jej jedynie jako punkt wyjścia i grunt, który ją

żywi. Swój pełny sens uzyskuje ona wszelako dopiero w społeczności wzajemnego uznawania się przez wzajemnie różniące się indywidualia.

Koncepcja konkretno-osobowa dąży do zrozumienia pełnego sensu świata i bytu przez to, że rozwija nową logikę; ta nowa logika próbuje określić nie tylko stosunek podmiotu do przyrody, ale również skonstruować system odniesień duchowych w procesie historycznym. Wnika ona wszędzie tam, gdzie zawodzi starożytna metafizyka: w ten sposób zamiast być tylko logiką niezmiennych struktury i ponadczasowości, jest ona logiką stawania się i ruchu. Zarazem staje się ona logiką całości, logiką wyczerpującą, logiką ostatecznego, niczym nie zmaconego odsłaniania.

Odsłanianie to ma miejsce wtenczas, gdy myślenie dzięki tej logice chwyta zjawiska wraz z ich pozytywnymi i negatywnymi stronami, gdy wchłania ono w siebie niebyt, nic, a byt i niebyt, tę absolutną sprzeczność sprowadza do jedności i dzięki temu wiąże ze sobą to, co w logice skończonych różnic pomiędzy pojedynczymi rzeczami musi zawsze pozostawać rozdzielone.

Myślenie takiej logiki w wielorakiej postaci – raz radykalne, raz umiarkowane – logiki, która znajduje zastosowanie albo uniwersalnie, albo tylko antropologiczno-partykularnie, jest ostatnim dziedzictwem filozofii greckiej, które przetrwało aż do naszych czasów. Trwa w nim grecka idea filozofii jako nauki, jako *episteme*, w przeciwieństwie do zwykłej *doxa*, a więc w przeciwieństwie do czegoś, co jest tylko pozorem i zjawiskiem; trwa w nim też idea jedności nauki i filozofii. Ta logika, którą wymyślił Hegel, a następcy zmodyfikowali, jest jednym z punktów zapalnych dzisiejszej dyskusji filozoficznej. Rzadko kto odważyłby się jej dzisiaj bronić w jakiegokolwiek postaci, w jakiegokolwiek systematycznej zwartości, w jakiegokolwiek doskonałości, która pozwoliłaby jej stać się logiką konkretną.

Ze względu na wspomnianą dyskusję, pojawia się dzisiaj, w związku z empiryzmem i jego refleksyjną metodą, inne rozumienie pytania, które doprowadziło do powstania filozofii greckiej: owego pytania o stawanie się świata, o byt, który nadaje sens wszelkiemu jestestwu i z góry każdą rzecz umieszcza w pewnej strukturze znaczeń. Jest to rozumienie, które uznaje sens filozofii wpraw-

dzie również w otwarciu się człowieka na pierwotny związek świata i bytu, analizuje jednak ten związek w taki sposób, iż musi zrezygnować z roszczenia do ogarnięcia go jako całości i wyczerpującego potraktowania.

Także dla tego nowego zapytywania filozoficznego, centralną kwestią staje się sposób, w jaki każdej rzeczy, która staje się przedmiotem naszego doświadczenia, można przypisać sens. Inaczej mówiąc, sens rzeczy odnajduje się tam, gdzie staje się ona dla nas oczywistością, gdzie nabywamy co do niej pewności, gdzie pokazuje nam ona, czym jest. Stawanie się oczywistym, samoprezentacja – po grecku *phainestai* – staje się główną problematyką tej filozofii: stąd nazwa fenomenologia.

Fenomenologia nie będzie powtarzać próby nowej uniwersalnej logiki bytu. Nie pozostaje wprawdzie głucha na problem logiki, lecz będzie ją pojmować jedynie jako czysto obiektywną naukę o sensie, sensie wypowiedzianym i sformułowanym, a więc ujętym z uwagi na akty, w których w sposób konieczny staje się tym czym jest. Wcześniej zwraca się ona ku psychologii, w dużej mierze przekształca ją jednak w naukę o konstytuowaniu się znaczeń w doświadczeniu rzeczy. Tym samym nawiązuje do Descartes'a i Kanta – naturalnie na swój własny sposób: stopniowo wykluczone zostają wszystkie możliwości, aby w toku radykalnej refleksji powrócić znowu do owych wszystko obejmujących form i formacji absolutnego *logosu*; element, w którym będzie się musiała poruszać refleksja fenomenologiczna, musi wynikać z osobowego doświadczenia życiowego.

Wiąże się z tym fakt, że dla fenomenologii najwyższym celem filozoficznej pracy nie jest powrót do zasad, przyczyn i podstaw, a podporządkowanie wszystkiego zasadzie racji dostatecznej nie jest najwyższym ideałem; najwyższym celem i ideałem są raczej rzeczy, tzn. wszystko to, co wiąże się z sensem, ujęcie go w strukturalnej wielości jego przejawów i natury.

Ponadto wiąże się z tym również i to, że fenomenologia nie będzie żadną filozofią dawnego, argumentatywnego typu, która widzi swój cel w analizie wewnętrznych sprzeczności i trudności systemów oraz szuka abstrakcyjnego rozwiązania. Fenomenologia szukać będzie rozwiązania problemów filozoficznych nie tylko na tej abstrakcyjnej płaszczyźnie, lecz także w obszarze doświadcze-

nia, *naoczności* samych rzeczy; w ten sposób będzie przechodzić od abstrakcyjnych schematów do pełni i głębi życia.

Fenomenologia nie chce więc dowodzić – jak czynią to na przykład pozytywizm i wszystkie inne odmiany empiryzmu – że nauka miałaby być tylko objaśniającym, redukcyjnym opisem rzeczywistości (bytu) w jej postaciach jedności, momentach i stosunkach. Pyta ona o sens bytu i bycia jako czegoś wyprzedzającego w stosunku do opisu, który następnie może dać nauka empiryczna.

Podstawą wszelkiego sensu jest dla niej świat – w swych analizach pragnie ona wypracować koncepcję wiążącej, łączącej i transcendującej funkcji świata. U podstaw świata odkrywa jednak coś, co tradycyjna filozofia ciągle przeskakiwała i pomijała – czas i czasowość. Sensorodna podstawa bytu staje się więc, co do swej natury, wydarzeniem się w czasie, ruchem, ponad który nie można się rozumiejąco wnieść, ponieważ każde zrozumienie zakłada już ten ruch; ruch, który otwiera świat, będąc prawdziwym, nie domykającym się, *ciągle inaczej i na nowo* spełniającym się wydarzeniem.

Pomimo to Edmund Husserl, twórca fenomenologii, uważa, że możliwe jest rozumienie, które uchwyci owo ostatnie terytorium, które będzie mogło wyrwać je z anonimowości i udostępnić wszystkim. Jak doszedł do swoich pytań i wniosków? Czy jego propozycja, aby fenomenologię uczynić podstawą, na której powinna zostać dopiero zbudowana nauka i filozofia, może się utrzymać? Jak należy rozumieć jego twierdzenie, że fenomenologia – mimo swej rezygnacji z roszczeń do wyczerpującej i definitywnej ważności – może być nauką ścisłą? Na ile fenomenologia kontynuuje przedsięwzięcie, które zostało rozpoczęte przez grecką naukę i filozofię?

Z niemieckiego przełożył Dariusz Bęben
