

Andrzej Zalewski

Fenomenologia jako terapia filozoficzna

W niniejszej rozprawie usiłuję przeprowadzić ideę terapii filozoficznej, a więc ideę szczególnie bliską późnemu Wittgensteinowi. Próbuje ją jednak zaszczyć, co może się wydać zaskakujące, na gruncie fenomenologii. Terapia w tym wydaniu jest, moim zdaniem, bardziej radykalna i skuteczna oraz, co szczególnie istotne, wynika z przemyślenia do końca fenomenologii samej, nie jest zaś jedynie z zewnątrz do niej dołączona.

1.

Spośród podobieństw zachodzących między Husserlowską fenomenologią a myślą późnego Wittgensteina i wywodzącą się z niej filozofią języka potocznego¹ wlicza się często takie, jak metodologiczny prymat deskrypcji przed wyjaśnianiem, wspólne zainteresowanie światem życia codziennego czy zasada intencjonalności – przeciwdziałająca kartezyjskiej ułudzie immanencji poznawczej i „życia wewnętrznego”. Ta ostatnia zresztą po stronie filozofii kontynentalnej czyni członem porównawczym nie tylko (a może nawet nie przede wszystkim) fenomenologię, ale wszystkie wywodzące się z niej a bazujące na pojęciach ekstazy i otwartości bytu ludzkiego nurty filozofowania, jak egzystencjalizm i hermeneutyka.

¹ Widomym znakiem tendencji do poszukiwania takich podobieństw może być praca G. Branda, *Die grundlegenden Texte von Ludwig Wittgenstein*, Frankfurt/M. 1975. Pełna jest ona fenomenologicznych parafraz głównych tekstów Wittgensteina, przy czym autor jej deklaruje we wstępie (s. 15 n.), że Wittgensteina uważa za fenomenologa po prostu.

Jednak naczelnym bodaj tematem mającym organizować wspólnotę obu orientacji filozoficznych i nadawać im antymetafizyczny sens, jest redukcja (w szerokim rozumieniu obejmującym także pojęcie epoché²). Trzeba powiedzieć, że punkt odniesienia takich zestawień stanowi fenomenologia, bowiem pojęcie redukcji z niej się właśnie wywodzi. Dokonujący ich badacze wychowali się jednak na ogół w szkole analizy językowej i stąd dopiero próbują przetrzucać most na stronę fenomenologii; odpowiednio więc, w duchu analitycznym zinterpretowane pojęcie redukcji służyć ma do łatwego już w tych warunkach pogodzenia obu orientacji.

Pomijamy tu, wyłaniające się chyba wbrew woli autorów, skrajnie liberalne pojmowanie redukcji, sprowadzające ją de facto do formuły „jeśli chce się cokolwiek zrozumieć, należy uprzednie rozumienie tego zawiesić” – pojmowanie czyniące wszelką praktykę badawczą pokrewną transcendentalnej fenomenologii.³ Zazwyczaj bowiem ze wspomnianej perspektywy cechy wspólne procedur redukcyjnych w obu filozofiach widzi się w abstrakcji od faktycznego istnienia obiektów światowych, o których mowa, oraz w sprowadzeniu ich do znaczeń.⁴

Przypisywanie Husserlowi powyższego pojęcia redukcji natrafiło jednak na sprzeciw autorów silniej wrośniętych w tradycję fenomenologiczną, jak Natanson czy Tugendhat, i to niezależnie od krytyki fenomenologii, jaką ten ostatni uprawia. Przedstawiona formuła może być co najwyżej paralelna do tzw. redukcji eidetycznej, natomiast gdyby miała ona aspirować do wyczerpującego rozumienia terminu „redukcja” w myśli Husserla, to przestrzec by należało,

² Obowiązuje jakby w tym względzie formuła: „W każdym nurcie analizy językowej można napotkać odpowiedniki transcendentalnej lub ontologicznej epoché” (jako przykład pada epoché metaetyczne); H.-U. Hoche, W. Strube, *Analytische Philosophie*, Freiburg 1985, s. 202.

³ Zob. np. H.-U. Hoche, „Husserls Phänomenbegriff im Lichte sprachanalytischen Philosophierens”, w: *Studien zur Sprachphänomenologie*, Freiburg 1979.

⁴ Oprócz wyżej wymienionych zob. np. T. Tillman, „Transcendental Phenomenology and Analytic Philosophy”, *International Philosophical Quarterly* 1967, nr 1; J.M. Hems, „Husserl and/or Wittgenstein”, w: *Analytic Philosophy and Phenomenology*, The Hague 1976; C. Taylor, „Phenomenology and Linguistic Analysis”, *ibid.*

że abstrahowanie od faktycznego istnienia oraz jego zawieszenie z uznaniem go za efekt pewnego procesu konstytucji to bynajmniej nie to samo. Stąd zarzut Natansona, iż filozofia języka potocznego porusza się w gruncie rzeczy w horyzoncie zastanego świata, tym bardziej, iż *terminus ad quem* właściwej jej redukcji stanowi znaczenie *języka*, który redukcji podlegać już nie może⁵; tymczasem dla fenomenologów język jest jak najbardziej redukowalnym tworem wewnątrzświatowym. Z tym się też wiąże niemożność wyłączenia w analizie językowej istnienia świata za jednym zamachem, w jednym pociągnięciu redukcyjnym, jak to jest wymagane przez transcendentálną fenomenologię.

Jeśli zaś chodzi o wspólną jakoby obu kierunkom redukcję obiektów światowych do ich znaczeń, to wątpliwość rodzi się nawet przy ustaleniu najbardziej dogodnej płaszczyzny porównawczej, tj. przy abstrakcji do kwestii językowości czy pozajęzykowości znaczeń, różnego pojmowania generującej je subiektywności w obu wypadkach itp. Wątpliwość tę dałoby się dobrze wyrazić słowami Tugendhata: „Dla fenomenologii oraz dla analizy językowej zarówno nasze rozumienie *znaczenia* (sensu) wyrażen językowych, jak i nasze domniemanie *przedmiotów* stoi w centrum filozoficznych rozważań, jednak z przeciwstawnymi priorytetami. Dla Husserla intencjonalny ‘akt’, ‘domniemający’ przedmiot jest zasadniczą jednostką świadomości; intencjonalny akt i korelatywny przedmiot, mówiąc po Heideggerowsku, fundament ludzkiej ‘otwartości’ w ogóle. Natomiast dla analizy językowej zasadniczą jednostką otwartości jest rozumienie znaczenia zdania. Toteż gdy Husserl rozumienie znaczeń próbował wbudować jakoś w intencjonalny stosunek do przedmiotów, to w analizie językowej, odwrotnie, domniemanie przedmiotów jest ujęte jako czynnik w rozumieniu znaczeń zdań.”⁶ Powyższe uwagi zachowują ważność nawet wtedy, gdy uznamy (co się dość często

⁵ Por. M. Natanson, „Phenomenology and the Natural Attitude”, w: idem, *Literature, Philosophy and Social Sciences*, The Hague 1962; oraz idem, „Phenomenology as a Rigorous Science”, *International Philosophical Quarterly* 1967, nr 1.

⁶ E. Tugendhat, „Phänomenologie und Sprachanalyse”, w: *Hermeneutik und Dialektik*, t. 2, Tübingen 1970, s. 4.

podkreśla), że u Husserla, przynajmniej u Husserla z okresu *Ideji I*, odróżnienie znaczenia, noematu i przedmiotu jest niejasne i nastęrcza trudności.⁷

Odmienność obu redukcji staje się szczególnie wyraźna, gdy uwzględnimy Wittgensteinowskie pojęcie terapii. Chodzi oczywiście o odmienny cel redukcji transcendentальной i lingwistycznej, a zarazem o ich przynależność do zupełnie różnych poziomów samowiedzy. Gdy uprawiając filozofię zawieszam sąd o istnieniu i dążę do wydobycia implikatywnych momentów świata i światowych obiektów, wpływających z przeżyć czystej jaźni, to przecież nie jestem w stanie zredukować zarazem filozofii. Pomijając już w tej chwili kwestię, jak ten ostatni zabieg należałoby prawidłowo wykonać, jego przeprowadzenie oznaczałoby wszak dla fenomenologii redukcję redukcji, czyli podstawowej procedury właściwie zorientowanej filozofii. Oczywiście, fenomenologia transcendentальная z koniecznością zajmuje się także przedmiotem „filozofia” ale to dla jego właściwego ustawienia, a nie „przeciw niemu”, wprowadza epoché.

Tymczasem, traktowanie filozofii jako zbioru przyprawiających o ból głowy łamigłówek, niedostrzeganych w ich właściwym lingwi-

⁷ Zazwyczaj powinowactwa między fenomenologicznym a (domniemanym) analitycznym pojęciem redukcji jako sprowadzaniem bytu do znaczeń odnosi się do późniejszego okresu rozwojowego obydwu nurtów, to znaczy do transcendentálního Husserla z jednej, i tzw. filozofii języka potocznego z drugiej strony. Czynnikiem sprzyjającym takiemu skojarzeniu ma być akcent położony przez jednych na pojęciu *Lebenswelt*, a przez drugich na codziennej praktyce używania wyrażeń językowych. Bywa jednak i tak, że to znaczenie, do którego redukowalne mają być światowe obiekty pojmowane jest jako znaczenie wewnątrz sfery języka idealnego, którego logiczno-strukturalne reguły próbuje się zbudować. Jeśli redukcję Husserlowską rozumie się jako taką redukcję do znaczeń idealnych, to na gruncie tego rozumienia można z kolei ustanawiać podobieństwa między Husserlem z *Badania Logicznych* a Wittgensteinem z *Traktatu*, a wraz z tym ostatnim, także i z całym tzw. logicznym empiryzmem. W tym kierunku idą m.in. C.A. van Peursen (*Phänomenologie und analytische Philosophie*, Stuttgart 1969) oraz G. Gutting („Husserl and Logical Empiricism”, *Metaphilosophy* 1971, nr 3). Autor tego ostatniego tekstu zresztą w nieco inny jeszcze sposób próbuje konstruować wspomniane podobieństwa między logicznym empiryzmem a Husserlowską fenomenologią pojętą jako całość.

stycznym charakterze i uprawianych przez to w modus czysto rzeczowych dociekań – takie traktowanie samą filozofią czyni problemem i *de facto* przyczynia się do jej redukcji. Jest to redukcja tym bardziej radykalna, że oznacza *praktyczne porzucenie filozofii*, a nie tylko dobudowanie kolejnego piętra jej nowego i ostatecznie wyjaśniającego zrozumienia. Na tym bodaj polega kolejna z różnic między fenomenologią i analizą językową, że w tej pierwszej można utrzymywać, iż po redukcji „nic się nie zmienia” ani w treści fenomenu świata, ani w jego charakterze istnienia, w porównaniu z uprzednio zajmowaną postawą. Mogę bowiem nadal, czy wręcz muszę, jako transcendentalnie samoświadome ego, utrzymywać się w naturalnej postawie, a obiektywność świata nie ginie mi z oczu, zostaje tylko przekształcona w nieustannie rozjaśniany „sens obiektywności” itd. Tymczasem, nie sposób problemów filozoficznych odnosić do błędnego użycia języka i nadal „żyć” w ich rozwiązywaniu z nadzieją uzyskania jakiejś ważnej i wartościowej wiedzy o świecie. Ten ostatni rodzaj redukcji kojarzyć się więc może bardziej z *demaskacją pozoru*. Stąd słuszne skądinąd stwierdzenie Hemsa, że o ile dla Husserla akt redukcji wiąże się z początkiem filozofii, to dla Wittgensteina – z jej końcem.⁸

Wniosek o istotnym podobieństwie w jednej i drugiej orientacji byłby może ze względu na to, co obecnie rozpatrujemy, uprawniony, gdyby świat, którego istnienie zawieszamy, określony był nadal w swej zawartości i charakterze przez namysł filozofa. Wówczas faktycznie należałoby powiedzieć, że redukcja filozofii jest równoznaczna z redukcją rzeczywistości, bowiem ta ostatnia nie jest niczym innym, jak tylko emanacją tajemnic i zagadek filozofii samej. Postępowanie takie jest najoczywistej sprzeczne wewnątrznie, gdyż problematyzując filozoficzne usiłowanie zarazem znów je potwierdzamy i czynimy miarą wszelkiego naszego rozumienia świata; i tak, wykazywanie podobieństw dwóch procedur redukcyjnych może się dokonywać jedynie na zasadzie poważnej niekonsekwencji.

Trzeba wprawdzie przyznać, że myśl późnego Wittgensteina sama stwarza przesłanki takiego niekonsekwentnego jej traktowania, a to

⁸ Por. J.M. Hems, „Husserl and/or Wittgenstein”, op. cit., s. 84.

przez niedowład zasadniczego zrozumienia, na czym jedynie polegać może redukcja filozofii. Aby była jasność: fundamentalna różnica wydaje się i tak oddzielać jego podejście od tego, które pozostawia filozofię w stanie niezakwestionowanym, a tylko z jej przedmiotowego pola wydobywa implikatywnie i opracowuje pewne tematy przyporządkowując je jej w charakterze „wyjaśnienia”. Tak oto powstają filozofie operujące pojęciami życia, interesu, rozumienia itd., przy pomocy których próbuje się samą filozofię wyjaśniać i ugruntowywać. We wszystkich takich przypadkach możemy mieć co najwyżej do czynienia z redukcją w wymiarze *przedmiotowym*, właśnie ze sprowadzaniem jednego przedmiotu filozoficznego do innego *na tym samym poziomie filozoficznej samowiedzy*. Dokonuje się ona bez uwzględnienia tej konotacji, którą termin „redukcja” niezaprzeczalnie posiada, tj. bez przyjęcia *nowej świadomościowej postawy* względem fenomenu. Tym bardziej nie może być tu mowy o jakiegokolwiek „terapii”.

Wbrew temu, analiza lingwistyczna wydaje się tematyzować ów charakter „filozoficzności”, wewnątrz którego beztrudno i nieproblematicznie poruszają się zazwyczaj tego typu dociekania. Intencją jej zdaje się być postawienie przed trybunałem redukcji wszelkiej filozoficzności, czy może nawet wszelkiej teoretyczności, jako postawy, dla której głębinowy wymiar świata i jego różnych przedmiotowych dziedzin nasuwa niezliczoną ilość zagadnień do rozwiązania. Szczególny pech, czy raczej zaniedbanie sprawia jednak, że poddawana redukcji dyscyplina odradza się natychmiast złośliwie, niczym łeb hydry, w innym miejscu, centrum rozważającej uwagi przesuwając się tylko z jednego tematu na inny, pojawia się nowy typ filozofowania, jakaś „filozofia języka potocznego”, a istota filozoficzności pozostaje tak samo nietknięta przez redukcję, jak była wcześniej.

W konsekwencji niejasne staje się samo pojęcie „terapii”. Nie wiadomo przede wszystkim, *od czego* miałaby ona uwalniać: od filozofii w ogóle, tylko od tzw. klasycznej metafizyki, czy też od filozofii jeszcze inaczej rozumianej. Niejasności co do „od czego” terapii towarzyszy oczywiście analogiczna niejasność co do jej „do czego” – celu, na temat którego snuć można rozbieżne domysły, iż jest to bądź nowa filozofia, bądź też tak ukształtowany obszar, że wszelka filozofia przestaje być w nim ważna.

W istocie, Wittgenstein często traktuje filozofię nie tylko jako przedmiot ataków, ale i jako sprawczynię działalności ze wszech miar potrzebnej i pożądanej. Uwidacznia się to choćby w formułach z *Dociekań* typu: „Co jest twoim celem w filozofii? – Wskazać muszce wyjście ze szklanej pułapki”, lub „Filozof zajmuje się problemem, jak lekarz chorobą”, albo „Filozofia stawia nam jedynie coś przed oczami, niczego nie wyjaśniając i nie wysnuwając żadnych wniosków”. Pytanie co w takim razie łączy oba te rodzaje działalności, krytykowany i użyteczny, skoro dla ich nazwania stosuje się jedno słowo „filozofia”, byłoby najoczywiej sprzeczne z praktyką zalecaną przez Wittgensteina.

To nas prowadzi do następnej komplikacji. Skoro nie ma dla Wittgensteina żadnej „esencji filozofii”, zbioru cech wspólnych wszystkim absolutnie odmianom filozofowania, to nie ma też jednej terapii, lecz istnieją terapie różne, bez możliwości jakiegoś całościowego przeglądu procedur terapeutycznych. Uprawiając terapię w tym duchu, ustawicznie poruszamy się w polu nieokreśloności, bo przecież nigdy nie wiemy, jaka właściwie część ozdrowieńczej pracy została już wykonana, a jaka jeszcze do wykonania pozostaje.

Powyższe niejasności sprawiają, że niekiedy w rozważaniach nad Wittgensteinem nakładają się na siebie mimowiednie dwa sprzeczne paradygmaty, zakładające na przemian redukcję filozofii i redukcję świata *w imię* filozofii.⁹ Zakłopotanie wyczuwające w tym wszystkim jakąś wewnętrzną niespójność wyraża się z kolei przez kolportaż równie błyskotliwych, co niczego nie wyjaśniających paradoksów, jak choćby takich, że dla Wittgensteina „filozofia staje się dyscypliną mającą uwalniać nas od filozofii” itp.¹⁰

⁹ W cytowanej rozprawie Hemsa „Husserl and/or Wittgenstein” autor uznaje, że Wittgenstein przy okazji redukcji problemów filozoficznych redukuje także istnienie świata, przy czym ta ostatnia redukcja ma być tylko „bardzo ograniczona” (s. 82 n.). Jednakże wyczuwalne trudności, gdy filozofię Wittgensteina wraz z pojęciem terapii chce się uzgodnić z metodologicznym projektem fenomenologii, powodują, że np. TeHennepe odmawia faktycznie ważności terapii, uznając ją tylko za „widowiskowy choć pomocniczy jedynie aspekt filozofii o orientacji lingwistycznej”; por. E. TeHennepe, „The Life-World and the Ordinary Language”, w: *An Invitation to Phenomenology*, Chicago 1965, s. 136.

2.

Aby uniknąć nieporozumienia deklarujemy od razu, że naszym celem jest radykalna, nie popadająca we wspomniane trudności, redukcja filozoficzności, osiągnana jednak środkami transcendentalnej fenomenologii – nie tej Husserlowskiej, lecz wynikającej z jej dalszego konsekwentnego przemyślenia. Nie jest to jakimś kaprysem, że chcemy przeprowadzić tak radykalną terapię; redukcja przybywa do filozofii nie z zewnątrz, na mocy na przykład czyjejś osobistej niechęci, ale, jak postaramy się pokazać, od wewnątrz jej własnego wysiłku. Jest to zresztą warunkiem skuteczności całego przedsięwzięcia, gdy zniesienie postawy filozoficznej jest następstwem jej własnego domagania się tego, nie zaś jedynie arbitralnej krytyki; ta ostatnia mogłaby zmusić filozofa przeprowadzającego ją do zamilknięcia, ale nie odebrałaby ważności obowiązywania jej nastawienia.

Tak samo nie wynika z kaprysu, że dla przeprowadzenia redukcji odwołujemy się do zmodyfikowanej fenomenologii. Wystarczy uświadomić sobie, że świat, Bóg, człowiek, natura ludzka, czas, komunikacja językowa, interes klasowy, jaźń, poznanie drugiego człowieka, czy jakikolwiek inny przedmiot wzięty pod uwagę nigdy przecież nie zostaje cudownym sposobem i w nienaruszonym kształcie przeniesiony, że tak powiem, ze stanu „przyrodzonego” w wypowiedź filozoficzną. *Wszystko, co uświadamiam sobie w modus filozoficznej rozważa, nosi na sobie noematyczny charakter „bycia obiektem pogłębionego poznania”, poznania „sięgającego do sedna” itd.* Po skumulowaniu się efektów takich poznań dla pewnej jednolitej, przebiegającej je wszystkie świadomości, owe charaktery mogą się niejako usamodzielnic, oderwać od przedmiotów, których są charakterami i scalić we własną uniwersalną ontyczną warstwę „głębi bytu”, „istotnego wymiaru zjawisk”, „ukrytej prawdy” itp.

¹⁰ Zob. K. Harries, „Wittgenstein and Heidegger. The Relationship of the Philosopher to Language”, *The Journal of Value Inquiry* 1968, nr 4, s. 284.

Oprócz tego mamy jeszcze charaktery, które nie podlegają już takiemu całkowaniu, a jeśli podlegają, to w ograniczonym zakresie, a mianowicie charaktery „problemów”. Są one nadbudowane nad niższymi charakterami niezgodności, sprzeczności, a z drugiej strony równoważności kilku ciągów ujęć skupionych wokół jednego tematu. W tym wypadku granicą możliwości scalania wydaje się być *najwyższy treściowo określony sens* jednoczący poszczególne wątki tematyczne rozmyślań. Możemy więc mówić o problemie człowieka, czasu, problemie formy w dziele sztuki, pamiętając, że za każdym razem słowo „problem” przyczepiamy do najwyższego tematycznie określonego inwariantu niezgodnych wariantów rozwiązań stanowiących dopiero rzeczywiste „problemy”. Tutaj jest więc niemożliwe, by, tak jak w poprzednim wypadku, owe charaktery „problemów” oderwały się od tego, *czego są problemami* i ukonstytuowały w odrębną warstwę „problemowości”, czy jakąś podobną.

Nadto wspomnieć trzeba o różnych charakterach estetycznych i uczuciowych, zawieszonych na tych już wzmiankowanych, którym dajemy wyraz mówiąc o „wspaniałej” czy „porywającej” głębi pewnej myśli, „smutku” motywowanym przez to czy inne rozwiązanie itp.

3.

O tym wszystkim nie wolno zapominać, a przeciwnie, uprawiając filozofię, pamiętać należy zawsze o rozpatrywaniu jej obiektów w kontekście wyznaczonym przez sam fakt filozofowania. Z drugiej strony, oczywiście, trzeba także koniecznie uwzględnić same noczy filozofowania, takie jak „zastanawianie się”, „drażnienie w głąb”, „wydobywanie na jaw” itd. Co jest zaś szczególnie istotne to to, by *zawsze w takich razach wychodzić od siebie – filozofującego, zastanawiającego się itd.*

Tym, co niweczyło jak dotąd wszelkie, choćby i pomysłowe, próby przeprowadzenia redukcji filozofii, było to *zapomnienie o Ja*, do którego szczególnej postawy „namysłu” czy „dociekania” odnoszone być muszą każdorazowo twierdzenia filozoficzne. Oto założmy, że rozważany jest fenomenologiczny problem konstytucji przedmiotu. Odkrywam najpierw korelację przedmiotu z subiektywnością, potem uwagę moją zaprzęta problem przeżyciowych wyglądów i aspe-

któw przedmiotowych oraz sensu wnoszonego przez Ja, jeszcze później odnajduję za tym strumień uczasowionych immanentnych dat konstytutywnych w pierwotnej pre-czasowej świadomości. *To wszystko jednak w ramach przedmiotowego pola filozofowania*, w ramach pobudzania się i organizowania kolejnych myślowych wątków. Czy jednak w dążeniu do tematyzacji wszelkich założonych oczywistości nie muszę też ostatecznie wziąć pod uwagę, że wszystko, co wymieniałem uprzednio, *istnieje dla mnie jako oddającego się namysłowi*, dla mnie, który stara się coś pojąć, zgłębić czy wydobyć jakiś ukryty „sens”, tak więc w tym aspekcie istnieje w koniecznym powiązaniu z pewną warstwą moich świadomościowych przeżyć? Czy mogę tak w filozofowaniu całkowicie pomijać siebie jako filozofa? Właśnie wskutek tego pomijania próby znalezienia dla filozofii ostatecznej tłumaczącej postawy okazywały się dotąd niewykonalne.

Założmy bowiem, że problemem, nad którym się zastanawiam jest sama filozofia, i że w toku tego rozważania dochodzę do wniosku o zakorzenieniu każdego filozoficznego sensu w „przed-sensie” obecnym w granicach mojej egzystencji, w *Lebenswelt*. Konkluzja ta, skądinąd słuszna i współbrzmiąca, jak się okaże, z naszymi dalszymi uwagami, nic mi jednak nie daje z punktu widzenia tego, czego poznaniu miałyby służyć, ponieważ wciąż nie zachodzi tu tematyczne ujęcie korelacji między nią a warstwą mych przeżyć konstytuujących „namysł”, „rozjaśniającą refleksję” itp.; tym samym możliwy przedmiot *Lebenswelt nie zostaje dojrzany w konstytutywnym dlań charakterze „problemu do zgłębienia i rozwiązania”*.

W ten sposób kolejne pomysły mające uchylać filozofię przerzucane są na przedmiotową płaszczyznę filozofowania i przyczyniają się, jak mówiliśmy, do zaistnienia nowych „filozofii świata życia”, „filozofii języka potocznego”, ale nie do ugruntowania i stematyzowania sensu filozoficzności. Dopiero w samozwrotnym ruchu, w którym każdorazowe filozofujące Ja kieruje się ku swoim operacjom „zglobiania”, „poszukiwania prawdy” itp., obojętnie, co miałyby być tego przedmiotem, tematyzacji ulega ostatnia warstwa czynności filozoficznych, za którą nie ma już żadnej takiej warstwy. Tak więc ostatecznym cogito, ku któremu zmierza praca filozofii, jest cogito filozofa.

4.

Zwrócenie uwagi na postawę świadomości każdorazowego Ja, dzięki której możliwa jest filozofia, nawet jeszcze bez precyzyjnej eksplikacji tej postawy, i zmierzanie stąd do eidetyzacji tego oznacza więc wyzwolenie się z filozofowania i przyjęcie nowego punktu widzenia. Oczywiście tego punktu widzenia musi być jednak wypracowana w uważnym penetrowaniu nowego podłoża, po którym stąpamy. Przy tym niezbyt trafny wydaje się możliwy do postawienia zarzut, że przecież i my sami uprawiamy w ten sposób pewne „dociekanie” charakterystyczne dla dziedziny, którą zamierzamy redukująco opisywać. Zarzut ten można oddalić twierdząc, że analiza, której mamy zamiar poddać mechanizmy stanowienia filozofii, wraz z przynależnymi do niej środkami językowej ekspresji, jest niezastąpionym co prawda, ale jednak tylko *instrumentem* – niezbyt dogodnym instrumentem, efekty działania którego poddajemy wciąż korekcie w duchu nowo osiągniętego stanowiska. Słowem, wszystko, co odtąd robimy, nawet jeśli formą przypomina tradycyjny styl „dociekań”, znajduje się pod kontrolą nowego typu uświadomień, którego właśnie dotknęliśmy. W każdym razie jasne jest, że fenomenologia jako nauka o konstytuującej świadomości jest jedynie powołana do tego, by w ostatecznie ugruntowującym sensie mówić o warunkach możliwości filozofii.

Przyznajemy tym samym, że pewne przynajmniej partie fenomenologicznej doktryny dają się stosować niezależnie od filozoficznego kontekstu, a nawet przeciw niemu. Anty-filozofia jest powołaniem i prawdą fenomenologii, czego jednak nauka Husserla w swych ograniczeniach nie zdołała dojrzeć.

5.

Trzeba nam jednak teraz zatrzymać się nad najważniejszym bodaj pytaniem, którego dotąd sobie nie zadaliśmy. Posuwaliśmy się bowiem szlakiem redukcji filozofii i tylko próbowaliśmy określić, co jest warunkiem jego skutecznego przetarcia. Wybór redukcji było już zatem wyborem dokonany. Ale co właściwie ma być *motywem*

takiego wyboru? Co sprawia, że nie chcemy dłużej pozostawać w horyzoncie postawy nakierowanej na „ukrytą” prawdę, głębszy wymiar rzeczy, na poznanie tego, „jak w istocie jest”, lecz, że decydujemy się także i tę postawę filozofa potraktować konstytutywnie? I co właściwie wtedy pozostaje jako trwałe grunto, z którego możemy działania takie podejmować?

Wydaje się jasne, że można uprawiać filozofię pochłoniętą przez dociekanie i zgłębianie istoty jej samej, w tym także wysiłku podmiotu filozofującego. Mogę przecież swój namysł filozoficzny skierować na siebie samego, na własne czynności filozofowania i wyrazić go w takich na przykład słowach: „Oto rozważam problem czasu”, „Oto kieruję swoją uwagę na zagadnienie wolności człowieka...” itp. Ale z takiego możliwego postawienia sprawy nie wynika jeszcze żadna redukcja filozoficzności. Możemy wciąż wierzyć w rzeczywistość „głębinowego sensu”, który staramy się wykryć w naszych czynnościach badawczych, wierzyć w istnienie ontycznych przeszkód w docieraniu doń, a więc „problemów” podległych rozwiązywaniu – dokładnie tak, jak w ujęciu Husserlowskiej transcendentalnej fenomenologii wierzymy w naturalnym nastawieniu w nieredukowalną obiektywność świata. Gdy jednak poprzednio była mowa o tym, by badaniem objąć noży dociekania wraz z ich podmiotowym nośnikiem, tak by ostatnia ich warstwa została stematyzowana, to w tych słowach redukcja jest już założona. Co nas jednak do niej przywodzi?

Otóż, aby wpaść na jej trop, należy sobie uświadomić, że istnieje świadomość przekonaniowa „stopnia zero”, dla której przekonanie *występuje w modus pierwotnego, najzupełniej niewymuszonego „po prostu jest”*. Pierwsze skojarzenie, które charakterystyka ta nasuwa to to, iż mamy tutaj do czynienia ze zjawiskiem jeśli nie identycznym, to w każdym razie bardzo podobnym do opisanego przez Husserla pod nazwą „prostej, niezmodalizowanej pewności”. Wbrew pozorom jednak mamy na względzie coś zupełnie innego: kładziemy nacisk na *brak jakiegokolwiek wysiłku świadomości w stwierdzaniu istnienia*, na to, że istnienie jest absolutnie swobodnie utrzymującym się określeniem. „Stopień zero” przekonania oznacza, iż przekonanie nie nawarstwia się tutaj jako samodzielny w pewien sposób typ ujęcia nad typem ujęcia płynącym na przykład ze stosunku do zmysłowego materiału, jak to się dzieje, gdy, powiedzmy, widzimy coś i „nie wierząc własnym oczom” niejako osobno upewniamy się co do tego:

przeciwie, przekonanie jest doskonale inkorporowane, „rozpuszczone” w domniemaniu, tak iż możemy, używając znów Husserlowskiego języka, w którym niedokładnie o to samo co nam chodzi, mówić np. o „tezie spostrzeżenia”, „tezie wyobrażenia” itd.

Z drugiej strony, świadomość nie musi wcale „przekonywać się o”, wychodzić niejako naprzeciw temu stanowi rzeczy, co do którego uzyskać chce pewność. W tej podstawowej odmianie, o której mowa, świadomość jest najzupełniej „bezwolna” i tylko w pasywnych zmianach kierunku intencji, w „byciu pociągana” przybiera tę lub inną *przeświadczeniową* postać. Wiąże się to ściśle ze zjawiskiem, że świadomość tego rodzaju jest zawsze jakoś nieuważna, w pewien sposób zdekoncentrowana, „w przelocie muskająca” itp. Nie wyklucza to okazywanego silniejszego lub słabszego zainteresowania tym, co się rozgrywa, ale zawsze bez pojęciowej mediatyzacji w stosunku do przedmiotu mniemania, konstytutywnej dla wszelkiego teoretycznego „myślenia o”.

Oto dla przykładu siedzę przy biurku albo przechadzam się po pokoju, w szeregu wrażeń dotykowych udostępniam sobie wygodne wgłębienie fotela lub twardość podłogi i równolegle z tym – ani o niczym nie myśląc, ani nie skupiając na niczym specjalnej uwagi – omiatam wzrokiem ściany, meble, podłogę, okno itd. Każde tego typu doświadczenie jest źródłowe dla przekonaniowej znajomości jego przedmiotu wraz z jego „byciem takim oto”. Mamy zatem konstytutywną świadomość życia codziennego jakimś świadomością, by tak rzec, w stanie spoczynku, puszczającą wszystko „luzem”, bez specjalnego zważania na cokolwiek, oraz przynależną do niej pierwotną pra-pewność, że coś *jest* i jest „takie właśnie” „po prostu”. Chodzi oczywiście o pewność codziennego życia, nie zaś o „doskonałą pewność wyzbytą wątpliwości”: ta ostatnia, poddana krytyce zarówno przez Merleau-Ponty’ego, jak i Wittgensteina¹¹, należy do zasięgu zupełnie innej świadomościowej odmiany, którą za chwilę się zajmiemy.

¹¹ Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji (fragmenty)*, przeł. J. Migaśiński, P. Stefańczyk, rozdz. „Cogito”, Warszawa 1993; L. Wittgenstein, *O pewności*, przeł. M. Sady, W. Sady, Warszawa 1993.

Nieuważność świadomości należy tu zresztą traktować jako potencjalność związaną prawdopodobnie z częściową dowolnością kinestetycznych ruchów ciała. Nie negujemy wszak w życiu potocznym zjawisk takich, jak skupienie na czymś uwagi, rozkoszowanie się czymś ładnym wyglądem itp., ale to wszystko opatrzone jest zasadą „wolno mi inaczej”, to jest dopuszczeniem jakiejś innej możliwości ustawienia się i zwrócenia gdzie indziej uwagi pod wpływem nowego układu impulsów motywujących. Każde w świecie życia potocznego „zatrzymanie się przy” zawiera wykładnik nieobowiązywalności takiej postawy w sposób konieczny, możliwość jej uchylenia i tym samym motywację przejścia w sposób płynny do następnego ruchu. Mamy zarazem „w” tej nieuwadze pierwotną pewność, która niezależnie od stopnia intensywności i trwałości zajmowania się przedmiotem, pozostaje stała.

Gdy teraz, wyprzedzając nieco tok myślenia, skonfrontujemy to ze zjawiskiem nazywanym „namysłem filozoficznym”, to stwierdzamy, że tutaj uporczywe trwanie przy rzeczy przybiera postać imperatywną. Mogę oczywiście także i tu pozwolić sobie na nieuważność, błądzić swobodnie myślami, ale wtedy postępuję *wbrew* temu, co jest przez postawę filozofowania jakby wymagane. Z drugiej strony, nie da się tu także powiedzieć, że porzucenie przedmiotu namysłu nie wpływa na charakter nabytego przeświadczenia – nie istnieje więc w tej sferze owa *pewność nieuwagi*.

Na marginesie niejako powinniśmy zastrzec, że analizujemy jak dotąd dwa szeregi zjawisk. Z jednej strony, mamy doskonale swobodną, bezwysiłkową świadomość tego a tego, dla której przekonaniowych postaci to a to w swym „jest” jawi się w sposób całkowicie „nie podtrzymywany”, swobodnie się utrzymujący. Z drugiej strony, mamy tę samą świadomość rozkojarzoną, roztargnioną, nie zatrzymującą spojrzenia. To drugie zjawisko traktuję jedynie jako indeks pierwszego. Nie wydaje się zresztą bardzo istotne, czy między nimi zachodzą jakieś konstytutywne zależności.

Ważniejsze jest, by uprzytomnić sobie, że świadomość, o jakiej mówimy, dysponuje *uniwersalnym zasięgiem ważności*, nie jest zaś tylko na przykład świadomością prostego zmysłowego spostrzeżenia. Z każdego spostrzeżenia wybiega niewymuszona pierwotna i wtórna pamięć, a tak samo pierwotne i wtórne oczekiwanie, czyli każde

„było” i „będzie” ma w tym kontekście także swoje „po prostu”. Jeśli stosunki czasowe zamienimy na przestrzenne, to dla coraz szerszych obszarów noematycznych implikowanych przez spostrzeżenie, łącznie ze „światem”, mamy również świadomość prostego, prawdziwego „jest”. Czymś zupełnie normalnym jest tu oczywiście możliwość swobodnego odtworzenia czegoś w fantazji, swobodnego wyobrażenia sobie itp.

Mamy też do czynienia z modalnymi formami tej swobodnej świadomości: z modalnym, ale wciąż pasywnym, nie podtrzymywanym przekonaniem co do bycia czegoś możliwym, wątpliwym, prawdopodobnym, koniecznym itp. Przy tym, na przykład przejście w modalność wątpienia, przezwyciężenie tego i powrót do pierwszego przekonania w niczym nie zmienia faktu, że ta nowa świadomość w swym strukturalnym przekroju jest dokładnie tą samą świadomością pewnego „jest”, że uchylenie modalności możliwości nie narusza w niczym charakterystyki: „świadomość bezwysiłkowa”. Z tych wszystkich powodów nie zgodziłem się uprzednio na utożsamienie tej odmiany świadomościowej z Husserlowską „prostą, niezmodalizowaną pewnością”.

Trzeba przy tym pamiętać, że bezwysiłkowa świadomość pierwotnego „jest” obowiązuje nie tylko dla poszczególnych izolowanych modalności, lecz także dla przechodzenia od jednej do drugiej i jest sama świadomością takiego przechodzenia. Na przykład nie tylko uświadamiam sobie osobno w sposób „pozbawiony napięcia”, że coś „było” i „jest”, ale, co jest samo przez się zrozumiałe, że „było i jest nadal”, że kiedyś było takie, a teraz jest inne, że kiedyś było zaledwie prawdopodobne, a teraz mam co do tego pewność itd.

Dodajmy do tego jeszcze, że również świadomość kategorialna, w tym budująca stany rzeczy, zbierająca w jedno, abstrahująca, uogólniająca, jest możliwa do uzyskania w granicach odmiany, o której mowa.

6.

Gdy teraz przejdziemy w nastawienie wiodące do teoretycznego poznania, to łatwo nam przychodzi na jego gruncie konstruować opozycyjne szeregi w stosunku do wyszczególnionych wyżej właści-

wości świadomości: spoczynek – napięcie, rozproszenie – skupienie itd. W najważniejszym wszakże miejscu ta opozycyjna paralelność się załamuje. Mianowicie, *teoretyczność nie dysponuje żadnym autonomicznym systemem nabywania pewności, dochodzenia do przeswiadczenia, że „tak jest”*. Gdyby tak było to, w ogóle nie musielibyśmy mówić o dualizmie dwóch świadomościowych odmian. Byłaby wtedy tylko jedna świadomość, dla której jej uniwersum, posegregowane co prawda na rozmaite dziedziny i wymiary ontyczne, „byłoby” jednak w sensie najbardziej prawomocnym. *Gdy bowiem pytamy, co to znaczy, iż coś „jest”, umiemy tylko wskazać na ostatecznie spoczynkową, rozprężoną świadomość i korelatywnie na jej przedmiot dla niej samej utrzymujący się niejako „o własnych siłach”, w szczególności nie wymagający „wmuśzania”, „wtłaczania” w istnienie z jej strony; następnie umiemy wskazać na fakt, iż kontakt świadomości z przedmiotem polega tu na zaledwie „muskaniu”, „dotykaniu powierzchni”, wreszcie na bezwiednym „ulatywaniu” z przedmiotu i porzuceniu go, w którym to porzuceniu przedmiot jakimś cudownym sposobem zachowuje się jednak nadal. Nie znaczy to oczywiście wcale, by w tej odmianie świadomości nie były możliwe jakieś złe ujęcia, fałszerstwa itp., ale, zgodnie z tym, co wyżej napisaliśmy, za każdym takim ujęciem stoi możliwość dzielącej ogólną istotę tej odmiany świadomości, domniemania: „być może nie jest tak”, a ostatecznie: „jednak jest inaczej”.*

Tak scharakteryzowana świadomość spoczynkowa i jej świat stanowią *jedyny* i przez to prawdziwie *uniwersalny* model dla naszego rozumienia i formowania przekonań o istnieniu. W systemach pojęciowych skorelowanych z „napiętą” odmianą świadomości, pojęcia „pewności”, „przekonania”, „istnienia” posiadają sens w jakiś niedoskonały sposób zaczerpnięty z tej podstawowej sytuacji.

Nie chodzi oczywiście tylko o znaczenie słów, choć o to także, ale przede wszystkim o rzeczowe aspirowanie tych systemów do statusu świadomości spoczynkowej. Na przykład, dla systemu poznania teoretycznego i jego rezultatów znamienne jest dążenie do uzyskania takiej formy pewności i przekonawalności, by domniemywany stan rzeczy istniał nie tylko w napiętej uwadze pewnego „wysiłku poznawczego”, lecz by, nawet jeśli taka uwaga konieczna jest na

początku, dawał się jednak ostatecznie sprowadzić do pustego i nieproblematicznego „jest” danego świadomości spoczynkowej.

Można wysunąć tezę, iż *każda sięgająca w „głąb rzeczy” poznawczość odnosi się do czegoś, co nie posiada bytu, a tylko roszczenie do bytu* w sensie roszczenia do ostatecznej pasywności i „rozluźnienia”: odpowiednio, wszystkie charaktery wskazujące tu na przekonania: pewność, wątpliwość, prawdopodobieństwo, tak samo jako takie nie są osadzone w swych własnych granicach, lecz stanowią roszczenie do osiągnięcia analogicznych charakterystyk po stronie nieproblematiczności (tego rodzaju roszczeniowość świadomości teoretycznej w innym miejscu nazwałem „apercepcją” – przez analogię ze zjawiskiem Husserlowskiej apercepcji świadomości intencjonalnej, mierzącej zawsze w więcej, niż się należy, choć oczywiście już bez związku z etymologicznym znaczeniem słowa).¹²

Istnieje zresztą coś takiego, jak prawda filozoficzna, czy w ogóle pewność i prawda teoretyczności, artykułująca się w swych własnych granicach, ale to nie znaczy „specyficzna pewność”, a tylko „pewność co do specyficznych obiektów”. Tym, co jej nadaje pozór czegoś swoistego jest fakt, iż jest to pewność zawsze w pewien sposób *nieudana*, imitująca nieskutecznie analogiczne wyróżniki świadomości spoczynkowej. Obiekt poznania filozoficznego nigdy bowiem nie może być przeprowadzony w modus nieskrępowanej niczym łatwości swej prezentacji, a nawet nie potrafimy sobie wyobrazić, by tak być mogło – gdyby tak było, powtórzmy, znikłaby pewna „dyscyplina wiedzy”, a jej przedmiotowość wtopiłaby się w świat doświadczenia potocznego, na równi z innymi jej wymiarami.

Ale, z drugiej strony, świadomość stojąca za uprawianiem jakiegokolwiek nauki teoretycznej, w każdym, najdrobniejszym nawet ustaleniu, *skrycie aspiruje* do postawienia stanu rzeczy wyznaczonego przez to ustalenie w niewyobrażalnie prostym i prawdomównym „jest”, jakie cechuje pasywną, niczego nie utrzymującą świadomość, i stąd zresztą czerpie cały sens swych aspiracji do prawdy. Różnora-

¹² Por. A. Zalewski, *Nowa fenomenologia sensu. Próba wykorzystania metod transcendentalnej fenomenologii do zagadnień konstytucji „teoretyczności”*, Częstochowa 1993.

kie techniki, przy użyciu których świadomość poznawcza stara się naśladować spoczynkową, zasługują na oddzielne prześledzenie, co już zresztą częściowo starałem się uczynić we wspomnianej właśnie książce.

7.

Uświadomienia wymaga następną sprawą. Możemy mianowicie sformułować istotowe prawo głoszące, iż każdy system ontyczny, którego bycie polega na aspirowaniu do bycia „w rozprężeniu”, tak więc nieosadzony we własnym trybie przekonywania się o istnieniu, *wykazuje konstytutywną zależność od świadomości w stosunku do tego jej poziomu, do którego aspiruje*. Jeśli ten uniwersalny wzorzec wszelkiej artykulacji istnienia, jakim jest „po prostu bycie” skorelowany z zupełnie, że tak powiem, wyluzowaną przytomnością, oznaczmy jako „zero” ingerencji świadomości, to od tego poziomu rozpoczyna się droga w górę, na której wartość tego indeksu będzie wzrastać. Każdy zatem obiekt, który nie może być „po prostu”, w swym byciu (jako rozszczeniu do bycia „po prostu”) zdany jest niejako na określoną czynność świadomości, mianowicie czynność *napiętego utrzymywania*.

O ile do charakterystyki świadomości spoczynkowej, która zakresowo wydaje się pokrywać ze świadomością naturalnego biegu życia, należy to, iż przedmiot dla niej istnieje „o własnych siłach”, tak że możliwe jest tu odwrócenie się, porzucenie, pójście dalej, bez szwanku dla przedmiotu, to nie zachodzi to przecież dla świadomości przedmiotów teoretycznych, które utrzymują się „przy życiu” tylko przy odpowiednim wyężeniu świadomościowej pracy; stanowi to zarazem wykładnik konstytucji, jaka tu ma miejsce.

Mówiąc tak, nie chcemy bynajmniej przesądzać, czy przypadkiem dla sfery bezwysiłkowości nie obowiązuje jakieś całkiem inne pojęcie konstytucji, czy przedmioty tam dane nie są w jakiś sposób ukonstytuowane przez świadomość – zagadnienie to nie jest w tej chwili istotne. Podejmując je w tym kontekście należałoby tylko bardzo uważać, by nie dać się uwikłać w błędne koło i nie zaczerpnąć z odziedziczonego filozoficznego wokabularza zwykłego pojęcia konstytucji na użytek pracy, która przecież stara się o redukcję filozofii.

W każdym razie dzięki powyższym uwagom zyskujemy to, czego szukaliśmy, a więc motyw transcendentalnie konstytutywnego (scil. redukcyjnego) potraktowania filozofii i wraz z nią całej teoretycznej pracy. Musimy teraz, podążając tym tropem, usiłować uwidocznić w zespołach rozmaicie segregujących się, transcendentalnie zredukowanych przeżyć, powstawanie tego, co tworzy całość pracy poszukiawczej nad istotą, prawdą i sensem.

Rzecz prosta, zależność teoretyczności i świadomości rozmyślającej od niższych pokładów konstytucji nie może się ograniczać tylko do egzystencjalnej zależności podtrzymywania; równie istotna jest sfera zawartości i formy tej zawartości, co pociągnąć musi za sobą wytrącenie ze stanu samozrozumiałości pojęć takich, jak „ukryty sens”, „głębszy wymiar”, „dążenie do prawdy” itp. oraz pokazanie ich to z kolei konstytutywnych wykładników. Jest to zadanie, którego oczywiście w ograniczonych ramach jednej rozprawy w całej rozciągłości wypełnić się nie da, poprzestaniemy więc tylko na drobnym zarysie zobrazowanym przykładem.

8.

Powiedzmy, że patrzę na bukiet kwiatów w wazonie, stojący w pokoju, i spełniam ów akt w postawie zwykłej, specjalnie na nic się nie silącej świadomości. Do tego centralnego tematu dołączają się inne nietematyczne dane, wypływające stąd, że patrzenie jest funkcją niepodzielnego ciała jednego Ja. Patrząc, zarazem dotykam stopami podłogi, odczuwam przez to opór i twardość podłoża, zarazem czuję jakiś zapach dobiegający z sąsiedniego pomieszczenia, itd. Dane te są oczywiście w określony sposób wyspecyfikowane, głównie przez to, że ów centralny temat jest silnie uprzedmiotowiony, podczas gdy w pozostałych wypadkach akcent pada bardziej na stronę noetyczną, na odbiór pól wrażeniowych o słabszym stopniu uprzedmiotowienia. Ale z drugiej strony owe doznawane pola wrażeniowe na tyle związane są z czymś jednym, tzn. z moim ciałem, że nie istnieją ostre granice faz ich obecności dla mnie. Nie jest więc tak, by w nastawieniu codziennego życia faza np. tematycznego wpatrywania się w coś wzrokiem była absolutnie jednolitą fazą, wyłączając spostrzeżenia ze strony innych organów ciała, lub też co najwyżej dopuszczającą

ich udział w charakterze zewnętrznej otoczki niejasno doznawanych jedności wrażeńiowych.

W czasowym odcinku tematycznego patrzenia są chwile, gdy uwaga niepostrzeżenie ulatuje albo co innego ją pochłania, i wtedy na moment odciąga moją uwagę np. gwar uliczny, po czym znów wracam do przyglądania się stojącym przede mną kwiatom i znów coś mnie na chwilę od tego odwodzi itd. To wszystko w ramach *jednej* zasadniczo fazy, gdy coś innego wyraźnie skupia moją uwagę i gdy po tym przechodzę ponownie do dawnej czynności. Chodzi o chwile, gdy uwaga jedynie „ześlizguje się” i „rozprasza”, gdy intensywniejsze staje się tylko przeżywanie innego zespołu danych, choć jeszcze bez koniecznej jego obiektywizacji i w ramach utrzymującej się wciąż tendencji do trwania przy wcześniejszym przedmiocie.

Może być i tak, że przy odpowiednim natężeniu, doznawane pola wrażeńiowe niejako znoszą się, bez wybijania któregoś z nich na czoło, dając w efekcie stan psychologicznie możliwy do określenia jako „pustka myślowa”, „niemyślenie o niczym” itp. Są, rzecz jasna, i takie chwile nienormalnie natężonego spostrzegania, kiedy, jak się to mówi, cały jestem patrzeniem lub dotykiem i nic innego się dla mnie nie liczy, ale wtedy te czasowo zahamowane w ich swobodnym przyjmowaniu kompleksy wrażeńiowe „czekają” tylko w pogotowiu, by się dołączyć do właśnie odbieranego i by świadomość mogła się rozluźnić w bardziej całościowym oglądzie.

Mam więc wrażenie, iż spoglądanie na dowolny przedmiot, na te kwiaty, angażuje nie tylko wzrok, ale całe ciało i mnie całego jako jego podmiot, choć przecież to nie całe ciało patrzy i nie ciało ześrodkowuje się w patrzeniu, a tylko różne systemy odbiorczości ujednajają się dzięki faktowi jedności ciała.

Ale przecież żyjąc w ciele wcale nie jestem ograniczony granicami jego powierzchni i tym, czego ono efektywnie doznaje. Istnieje także nieskończonościowa funkcja ciała, dzięki której mogą cieleśnie żyć w nieskończoności nie ruszając się niejako z miejsca, na przykład żyć cieleśnie w doświadczanym horyzoncie nieskończonej powierzchni dotykania, będącej wynikiem projekcji aktualnej powierzchni dotykowej, nieskończonej powierzchni widzenia itd.

Staje się to możliwe dzięki temu, że oprócz pól wrażeńiowych zewnętrznego spostrzegania istnieją także wrażenia samego ciała,

które uprzystępniają mi nie tylko ciało wewnątrz jego granic i te granice, ale czuciowo także uprzystępniają nieskończony horyzont cielesności. W ten sposób mam poczucie własnego ciała nie tylko ograniczone powierzchnią skóry, ale estezjologicznie promieniujące także poza nie w obszarze przyjmującym formę horyzontu. To zaś z kolei zezwala na ukształtowanie świadomości o formie: *może być dalej postrzegane* lub *może być dalej dotykane*.

Zależność samoodbiorczości ciała i możliwości zewnętrznej percepcji dostrzegł już Merleau-Ponty, co w wypowiedzi rekonstruującej jego późne poglądy z *Widzialnego i niewidzialnego* jest szczególnie jaskrawo widoczne: „Nasza wrażliwa ręka nie może otwierać się w kierunku światła, jeśli nie czuje samej siebie i zarazem nie jest odczuwalna dla innej uwrażliwionej osoby, tak więc tym samym dla naszej drugiej ręki. Nasza druga ręka musi być zarazem czująca i odczuwalna. Gdyby nie czuła siebie samej, to nie mogłaby przystosowywać swych ruchów do rzeczy, które pragnie wyczuwać. Nie mogłaby wychodzić ku dotykowej rzeczywistości, gdyby sama nie była taką dotykową rzeczywistością.”¹³

Zaakcentujmy raz jeszcze, że w poprzednich uwagach chodziło nam o horyzont *cielesnie urzeczywistniony*, niejako o rozszerzenie granic ciała, nie zaś o czysto myślową, świadomościową konstrukcję – mamy bowiem cielesne doświadczenie potencjalności mieszczącej się w horyzoncie aktualnej cielesnej samoobecności. Wskutek tego to dobrze znane zjawisko, iż tkwiąc nieruchomo w miejscu bezwiednie „ulatuujemy myślą daleko”, snujemy rojenia, wcale nie polega na oderwaniu się od ciała; tak jak uwaga płynnie przechodzi z jednego cielesnego pola spostrzeżeniowego w inne, tak też płynnie przechodzi w otwarty, wyznaczony ciałem horyzont i „wraca do rzeczywistości” wzdłuż osi horyzontu. Różne punkty tego horyzontu mogą sobie imaginatyw-

¹³ R.C. Kwant, *From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life*, Pittsburg 1966, s. 52. Cała ta koncepcja, iż specyficzna samowrażliwość ciała danego sobie nieprzedmiotowo warunkuje jego przedmiotową prezentację i odniesienie do innych obiektów wywodzi się zresztą od Husserla; zob. np. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana t. 15, Den Haag 1973, ss. 295-313.

nie konkretyzować lub nie, wyobrazić sobie, że coś widzę lub czegoś dotykam, ale, powtórzmy, funkcja wyobraźni w takich wypadkach jest umożliwiona przez ową estezjologiczną projekcję w nieskończoność, wychodzącą od konkretnego wrażenia mojego ciała.

Analiza ta nie uwzględniła tak ważnej sprawy, jak wzajemna wymienialność pól wrażeniowych prowadząca do identyfikacji przejawianego przez nie obiektu jako jednego i tego samego. Tak samo przyjęliśmy dla uproszczenia fikcję nieruchomego ciała, które przecież żyje w nieskończonym horyzoncie nie tylko przez wewnętrzną ekstrapolację swego obszaru odbiorczości, ale także urzeczywistniając nieskończoność kinestezji, samo będąc w czynnej gotowości wykonania nieskończonej serii poruszeń po danym poruszeniu. To ostatnie także zresztą warunkuje wielokrotnie wspomnianą nieuważność świadomości podległej ciału. Pomijamy to jednak, bo dość już powiedzieliśmy, by móc to teraz skontrastować z drugim biegunem naszego opisu.

9.

Możemy mianowicie, jakby w niezgodzie na ustawiczne uwikłanie świadomości w ciało i na zmienne falowanie uwagi apercypującej to ten, to znów inny zespół danych, ukonstytuować *czysto świadomościowy przedmiot*. Oczywiście nie chodzi o to, by świadomość konstytuowała jakiś własny świat z niepodobnymi do niczego innego obiektami, lecz że dowolny taki obiekt spostrzeżony w jakimkolwiek bądź powiązaniu z ciałem może ona jakby *ponowić* w czysto myślowym opracowaniu.

Kładziemy nacisk na to ponowienie i konstytucję niejako drugiego obiektu odzwierciedlającego tylko pierwszy, nie zaś na szczególne ujęcie przedmiotu spostrzeżonego dokonujące się w ramach tego samego spostrzeżenia. Przykładowo, mogę te kwiaty, nieco przywidłe, które mam przed sobą, przywieść do tak intensywnego ujęcia, że to ich wędnięcie będzie czymś nadzwyczajnym, będzie mi się rzucało, wręcz „biło w oczy”. Ale nawet jeśli intensyfikacja pewnej spostrzeżeniowej danej będzie tu sprawą wyłącznie myślowego ujęcia, nie zaś specjalnie wyostrzającego widzenia, to to ujęcie i to spostrzeżenie może mi się stopić w jedno, tak iż nadal będę spełniał

akt podpadający pod nazwę „spozrzeżenie zmysłowe”, prezentujący mi tylko przedmiot o nienormalnej intensywności dania w zakresie pewnej swej jakości.

Nam jednak nie chodzi o taką amalgamującą syntezę. Chodzi natomiast o myślowe przeniesienie cielesnie danego przedmiotu i odzwierciedlenie go, odwzorowanie we własnym materiale tego myślowego uprzytomnienia. Powstaje wtedy nowy obiekt, który nie stapia się z poprzednim, tak jak to nowe ujęcie nie stapia się z uprzednim ujęciem zmysłowym, lecz osadza się na nim jako zupełnie szczególna warstwa świadomości.

Może więc cielesne życie biec zupełnie bez zmian, mogą mieć nadal te same przedmioty, wraz z przykładowym bukietem kwiatów, w niezmaconym cielesnym spozrzeżeniu czy cielesnym wyobrażeniu, bez przywiązywania do nich szczególnej wagi, ale *zarazem* mam wtedy te oto kwiaty w szczególnym, nadanym im przez świadomość „wyrazie”.

Występuje więc przed nami zjawisko „podwojenia przedmiotu”, znane od czasów reprezentacjonistycznej koncepcji Kartezjusza, wielokrotnie, zwłaszcza dziś, poddawanej krytyce.¹⁴ By je umieścić we właściwym miejscu trzeba stwierdzić, że nie wiąże się ono z żadną szczególną teorią filozoficzną, ani nie obciąża tylko wnikającego w siebie, refleksyjnego cogito, lecz stanowi normalny modus świadomości, gdy ta przystępuje do „rozważań” nad czymś, do „dociekania” czegoś itp. Będzie o tym jeszcze mowa.

Jest także dopuszczalne, bym, po spełnieniu opisanych wyżej aktów konstytucyjnych, zadowolalał się wyłącznie nowo ukonstytuowanym przedmiotem, obywając się już bez cielesnego podkładu, ale wówczas owo nowe ujęcie wciąż tworzy inną warstwę wytrącającą się na podobieństwo koagulatu i nadal nie ma mowy, by mogło się ono wtopić w nurt biegu mojego życia i zająć w nim miejsce wcześ-

¹⁴ Zob. np. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, rozdz. „Cogito”, op. cit.; J. Patočka, „Der Subjektivismus der Husserlischen und die Möglichkeit einer ‘asubjektiven’ Phänomenologie”, *Philosophische Perspektiven* 1970 (na artykuł ten powołuję się za A. Póltawskim, *Świat, spozrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, ss. 351-373).

niejszej świadomości przedmiotu. Moje normalne życie toczy się tak, jak się toczyło, a tylko pewne akty cielesnej świadomości są w nim pominięte.

W procesie konstytucji świadomościowego obiektu wychodzimy zresztą niekoniecznie od czegoś zmysłowo spostrzeżonego, lecz także na przykład od wyobrażonego czy zapamiętanego, ciągle jednak w nawiązaniu do pewnego cielesnego uchwycenia. Ponieważ ten proces zakłada już, co podkreśliliśmy, odejście od ciała, to łatwiej jest go nawet uruchamiać poczynając od obiektu, którego łączność z ciałem jest już bardziej pochodna i spełnia się w horyzoncie cielesności, nie zaś w bezpośrednim zmysłowym postrzeganiu. Zwyczajowo więc, tę pracę świadomości prowadzimy tak, że dla uzyskania świadomościowego przedstawienia „odrywamy się myślą” od pewnego zmysłowego datum i „zaczepiamy ją” np. o jego wyobrazeniowy modus.

Należy koniecznie zdać sobie sprawę z tego, że wytworzony obiekt świadomości nie jest żadnym „takim samym” obiektem, co poprzedni, minus ów cielesny *Hintergrund*, lecz że właśnie odjęcie ciała powołuje nową świadomość operującą nowym zupełnie typem uchwytowania swego cogitatum. Przede wszystkim, konstytucja przez swą pracę świadomości urzeczywistnia się *ubrew ciała*, co wcale nie oznacza jakiejś świadomej decyzji sprzeciwienia się tendencjom ciała, ale na początku pasywne przetrzymywanie uwagi na czymś jednym, co w błędzeniu świadomości za raz tym, raz innym pobudzeniem, samo nie błądzi, lecz trwa. Oznacza to w każdym razie *intensyfikację pracy świadomości*, już nie ucieleśnionej, ale wyłonięnej z ciała i, co za tym idzie, nie błędzącej, a *ześrodkowanej na jednym* (przyjmując punkt widzenia tego ześrodkowania możemy wtedy mówić o „namyśle”, „rozważaniu”, „skupieniu” itd.).

Oznacza to także, po stronie przedmiotowej, *intensyfikację sposobu dania* intencjonalnego korelatu, choćby nawet jego zawartość miała pozostać zupełnie niezmieniona. Moment przedmiotowy, który doznaje na sobie takiego intensyfikującego działania podlega w jego wyniku modyfikacji jako pewna „szczegółność”, podkreśleniu i wyostreniu: np. wzięnięcie tych oto kwiatów staje się pewnym „szczególnym” wzięnięciem.

Szczegółność własności w takich wypadkach czy też raczej własność w jej szczególności nie ma za sobą podkładu cielesnego, który

by ją wyrażał i tłumaczył – gdyby tak było to przestałaby ona być zapewne „szczególna”, a stałaby się „po prostu”.

10.

Za każdą *pracą teoretyczności* (której filozofia jest przypadkiem modelowym) kryje się *świadomość działająca „powyżej” ciała i prezentująca „w podkreśleniu” obiekty ostatecznie dane temu ostatniemu*. Wynik tego podkreślenia nazywamy „sensem” lub „istotą” (mowa naturalnie o „istocie” jako należącej do stylu teoretycznego mówienia, nie zaś o pojęciu tej czy innej teorii filozoficznej). Gdy mówimy „sens”, to jest to kategoria dostępna z poziomu wszelkiej teorii, której zadaniem jest wszak szukać sensu i go zgłębiać. Ale samo wykazanie obecnej za nim świadomości podwajającej i wyostrzającej nie jest już możliwe z tego poziomu, zawiera ona bowiem aprioryczny warunek jego możliwości, a więc znajduje się na poziomie względem niego transcendentalnym.

Dla „filozofa”, „myśliciela”, „badacza” (biorę te słowa w cudzysłów nie dla ironii, lecz dla przełamania samoczywistości każdej z tych ról i zaznaczenia, że poza nimi także jest coś, co je transcendentalnie konstytuuje) nie istnieje obiekt podwojony, istnieje tylko „coś innego tego samego” – właśnie „sens”. Tak samo nie ma dlań mowy o świadomości konstytuującej przez wyłączenie ciała; natomiast ten stan rzeczy zaabsorbowany na płaszczyźnie teoretyczności zostaje wyrażony w jej języku jako *idealność* sensu, jako taki wymiar, który funkcjonuje poza wymiarem świata życia codziennego, choć zarazem bardzo ściśle się do niego odnosi.

Z drugiej strony, trudno mówić o świecie sensu dokładnie tak samo, jak mówimy o świecie życia – tego typu sformułowania częściej wprowadzają w błąd, niż ukazują jakieś zewnętrzne choćby podobieństwo. Pamiętajmy, że dowolna intencjonalność ciała, która właśnie przybrała formę tematycznego skierowania, nie jest nigdy tak oddzielona od innych nietematycznych intencjonalności, by nie mogły one ciągle niejako zamieniać się miejscami. Spełniając dowolny tematyczny akt jestem zarazem cały w całości mojego żyjącego ciała, które tylko w zmiennym rytmie ciągłych przejść udostępnia mi „z siebie” raz to, raz coś innego. Tymczasem dla świadomości kon-

stytuującej swój własny przedmiot i obiektywizującej się jako „poszukująca sensu” nie obowiązuje to, by rozwierała ona swój kąć uwagi i ożywiała zarazem wielorakość treści nie należących do głównego tematu, by była heterogeniczną świadomością tego i owego. Przeciwnie, mamy tutaj do czynienia z *jednorodną* świadomością skupioną na jednym, do której *a priori* należy wykluczenie wszelkiego „zarazem w ciągłym przebiegu coś innego”. Wykluczone jest więc, by wokół mniemanego sensu rozpościerała się po obrzeża mojej przytomności jakaś pełnia sensownego otoczenia, w której różnym niezobiektywizowanym wątkom mógłbym pozwolić swobodnie i na przemian się obiektywizować przeprowadzając je w plan tematyczny – dokładnie tak, jak to się dzieje w przypadku aktów świadomości cielesnej. Już teraz nasuwa się intuicja, że domniemaniom sensu przysługuje wartość horyzontowego „zera” – świadomość skupiająca się na sensie nie posiada horyzontu. W każdym razie nie jestem w stanie być cały w akcie powoływania sensu, tak jak jestem cały w poszczególnych aktach ciała. W pierwszej sferze uczestniczę raczej tylko pewnym aspektem siebie niż całością; pojęcie „bycia całym w” i tu ma zresztą rację bytu, ale określa coś zupełnie innego, mianowicie modus *wysiłku zaangażowania*, wżycia się w określoną czynność myślową, a nie, tak jak tam, poddawania się fluktuującej, różnorodnej pełni treści.

Oczywiście, zawsze może się zdarzyć, że hipertroficzna świadomość nakierowana na sens opadnie na powrót w ciało, ale będzie to równoznaczne ze zniweczeniem pracy świadomości, a dokładniej z jej „wygaszeniem”. Uniwersalna pamięć wychodząca od świadomości ciała zachowuje nie tylko to, co ściśle do świadomości tej należy, ale także to, co jest rezultatem innych możliwych nastawień, w tym i nastawienia na sens teoretyczny. Ten zachowany w pamięci sens, gdy już nie działa konstytutywna dlań świadomość, przybiera charakter jakby „nieważności”, „nieistotności” (nie w tym znaczeniu, w jakim świadomość sensotwórcza pewne swe ustalenia uznaje za „nieważne” na korzyść innego, ale w tym, iż w ogóle wyczerpują się motywy zajmowania się nim tak czy inaczej).

Wracamy do kwestii nieskończoności. Już wcześniej powiedzieliśmy, że samowrażliwe ciało udostępnia mi pewien horyzont cielesności, a wraz z tym nieskończony horyzont możliwego doświadcze-

nia, w którym żyję zajmując dowolne określone ciałem „tu”. Czy jednak to samo zachodzi dla świadomości sensotwórczej? Mogę sobie, naturalnie, wychodząc od dowolnego ustalenia tej świadomości, wytyczyć perspektywę dalszych zadań, tego, co jest jeszcze do pomyślenia. Ale taki zabieg wcale nie znaczy, by tym samym świadomość ciała była tu w swej strukturze zimitowana. Czym innym jest bowiem *tematyczne domniemanie*, czy nawet *wyznaczenie nieskończoności*, a czym innym *nieskończonościowa świadomość i życie w nieskończoności*. Nieskończoność jest transcendentálním a priori określającym na co dzień intencjonalne przedmiotowe domniemanie, nie jest zaś sama czymś intendowanym. Doświadczając nieskończoności jestem „w” niej, nie zaś ją domniemuję, to znaczy przeżywam pewną odśrodkową tendencję „odwodzenia”, „odpływania”, pasywnie pozwalam, by coś mi się „wymykało”, by jedynie „przepływało” przeze mnie i płynęło dalej. Nie umiemy w tej chwili sprecyzować tej intuicji, ale wydaje się, że to właśnie ciało jest medium tego „odwodzenia dalej”, że nawet ciało skoncentrowane, spięte w jakiejś czynności odsyła do normalnego ciała rozluźnionego, które wtedy tylko może poza siebie „promieniować” i być w ten sposób warunkiem możliwości tej nieskończoności.

Wskazać poza tym należy, że ponieważ świadomość teoretyczna konstituująca sens funkcjonuje nieprzerwanie na tle mojego normalnego życia w świecie, którego cech ona nie posiada, to horyzontowe „zero” jest tutaj nie tylko analitycznym, ale i przeżyciowym datum. Przejawia się ono jako swego rodzaju pustka „dalej”, jako „dalej” odcięte i nieobecne, a nie jest tylko deskryptywnym wyróżnikiem świadomości w kontraście ze świadomością należącą do innej odmiany. Tutaj więc „dalej”, „w” którym jestem i które jest „poza” mną może być osiągnięte tylko przez ponowne zapadnięcie się świadomości sensu w ciało i, jak mówiliśmy, jej „wygaszenie”.

11.

Analiza temporalnej odmienności świadomości w procesie usensowniania dostarczy nam dalszej wiedzy o przejawianiu się sensu. Wgląd w naturę tej *stojącej, wpatrzanej* świadomości pozwala zrozumieć, że może ona podlegać *uczasowieniu*, lecz nie *samouczasowie-*

niu. Gdy „mam” pewien poznany sens czegoś, to „mam” go wbrew ciału, nie dopuszczając do jego stania się „byłym”, tak więc „mam” w formie aktualności, w formie stojącego „wpatrywania się” w obiekt sensu. Może wtedy zachodzić takie zjawisko, że moja praktyczno-życiowa przytomność, swobodnie samopogrąża się w przeszłość, udostępniając mi minione fazy doświadczenia, a na jej tle mam wciąż jedną i tę samą, nie wytwarzającą przeszłości, skupioną świadomość, która, w stosunku do tamtej ulega tylko rozciągnięciu.

Ponieważ jednak nie jestem autonomicznym podmiotem usensownienia, ale mimo wszystko należę do ciała, to może się zdarzyć, że napór przeżywanego na jego poziomie treści spowoduje przerwanie (nie „wygaszenie” wcześniej wspomniane, ale właśnie przerwanie) pracy świadomości sensu, tak iż potem odpowiedni jej akt odbieram już z przeszłości. Co się dzieje? Świadomość konstytuująca sens nie pozwala sobie przecież na wypuszczenie z uchwytu swego przedmiotu, na samoprzetworzenie się w minioną fazę i na recentywizację immanentnego datum, lecz, jako skupiona, pozostaje nadal taka, a tylko zostaje *przesunięta w przeszłość*. Zachodzi więc wtedy takie zjawisko, że pewna czynność aktualnego „wpatrzenia się w” zachowuje siebie i swój przedmiot nietkniętym, będąc *jako taka* coraz bardziej minioną czynnością. Charakterystyki temporalne w takich razach także się zachowują, przyjmując jedynie, bez zmiany swego znaczenia, dodatkową charakterystykę „były”. „Aktualny” nie przekształca się w „były aktualny”, lecz staje się „aktualnym byłym”.

Gdy wówczas, po fazie zaniechania, podejmuję na nowo akt skupienia się na danym sensownym upostaciowaniu, to nie dzieje się to w drodze uobecniania, wtórnej rekonstrukcji przeszłości niemożliwej do powtórzenia w pierwotnym kształcie, lecz po prostu tak, że odpada wyróżnik „były”, a podjęty akt staje się *kontynuacją, dalszym ciągiem* czynności zapoczątkowanej wcześniej. To podjęcie ma zatem i tę zdolność, że *wypełnia luki* powstałe w wyniku zaniechania, toteż nowy akt skierowania się na ten sam sens nie jest po prostu następnym z serii nieciągłych takich aktów, lecz z tą chwilą, w stosunku do tego, co już się zaczęło, jest *nieprzerwanie aktualnym, jednym i tym samym wzdłużonym skierowaniem na pewien sens*. Tutaj więc ściśle rozróżnienie między terażniejszością a przeszłością jest nie do pomyślenia. Co najwyżej można by używać terminów bardziej „energety-

cznych”, mówiąc o większej czy mniejszej intensywności skupienia, czy o pasywizacji lub aktywizacji aktualności. Sytuacja, którą przedstawiamy, jest konstytutywnym źródłem tego, co się określa jako *bezczasowość* sensu, zachowywanie przezeń „ważności” niezależnie od czasowej przemiany. Odnosi się to zarówno do sensu noszącego charakter indywidualnego wytworzenia, jak i wpisanego już w jakieś ogólne ustalenie.

Odnosi się to również do teorii filozoficznej, mniej czy bardziej rozwiniętej, stwierdzającej, iż sens jest naszym własnym dziełem. Należy bowiem ściśle odróżniać poziom takiej teorii oraz konkurencyjnej względem niej koncepcji mówiącej na przykład o immanentnej obecności sensu we wszechświecie – od tego poziomu, na jakim się sami obecnie znajdujemy prowadząc te analizy. Usensownienie jest w tej pracy pojmowane jako funkcja transcendentally działającej świadomości sensotwórczej, obiektywizującej się w postaci nieskończenie wielu możliwych teoretycznych ustanowień, wśród których są i te na temat obojętności świata i potrzeby wpisywania weń sensu, czy przeciwnie, właściwej już samemu temu światu sensowności.

Pod żadnym jednak pozorem *nie wolno mylić transcendentalnej koncepcji „przypisywania sensu” z omawianą tu konstytucją sensowności*. Transcendentalny punkt widzenia, jaki przyjęliśmy, otwiera przed nami co prawda ukonstytuowany horyzont „sensu” i sensownych „dociekań”, ale zarazem uniemożliwia pozostawanie wewnątrz tego horyzontu i dzielenie jakiegokolwiek teorii filozoficznej.

12.

Wysunęliśmy na początku ideę terapii filozoficznej przez fenomenologię. Poprzednie analizy miały służyć takiej terapii, ponieważ ich przedmiotem był nie ten lub inny filozoficzny problem, lecz sama świadomość dociekająca sensu, z filozofią jako swym przypadkiem wzorcowym, objęta klauzulą całkowitej redukcji.

Odkryliśmy zarazem obszar, jeśli się tak wolno wyrazić, absolutnej prawomocności, będący świadomością nie czyniącą wysiłku, stwierdzającą istnienie i bycie takim oto prostym „jest”. Potrafimy więc wskazać na ten obszar, ale to jeszcze nie znaczy, że go potrafimy urzeczywistnić w naszym opisie. Poddając redukcji świadomość

zglębiającą sens wyzwoliliśmy się z niej i ukazaliśmy ten rodzaj przytomności, do którego ona skrycie aspiruje, ale w prowadzonej analizie sami operujemy pewnym napięciem, skupieniem, wydobywamy coś na jaw itd.

Jest to o tyle uzasadnione, że spoczynkowa świadomość w swej normodawczej funkcji jest ukryta, jest właśnie ukrytą intencjonalnością i z tej racji domaga się odsłonięcia. Jednak z drugiej strony, ta odsłonięta świadomość na tyle jest, by tak rzec, radykalną obojętną jawnością, że sprzeciwia się wszelkiemu penetrującemu odsłanianiu – należy ono bowiem do samego ukonstytuowanego już na jej bazie porządku sensu. Grozi nam więc uwikłanie się w błędne koło lub też to, że dokonana analiza stanie się jakąś nową teorią myślenia sensotwórczego i zacznie funkcjonować na prawach jeszcze jednej filozofii. Aby tego uniknąć trzeba skorygować uzyskany w poprzednich analizach wynik w duchu tego obszaru, który, jak sami to uznaliśmy, zawiera absolutną normę prawomocności.

Jest to o tyle możliwe, że puszczająca wszystko luzna, zatopiona w ciele świadomość naturalnego biegu życia jest nie tylko najbardziej prawomocną świadomością przynależnego do niej świata codzienności, ale także świadomością obiektów skorelowanych z innymi nastawieniami, gdy te już wygasną. Wspomniane zadanie zrealizować można drogą określonych modyfikacji napiętej świadomości, jak dotąd będącej naszym udziałem, które to modyfikacje chcemy teraz przeprowadzić.

Założmy więc: niezależnie od tego, z jakim napięciem utrzymujemy w świadomości sensowny obiekt i nie pozwalamy mu wymknąć się z uchwytu, przychodzi moment, gdy niejako „odrywamy się” od tego, co z wysiłkiem domniemujemy i „opadamy” w przedmiot, który mamy na myśli, spoczywając w nim. Zjawisko to wiąże się z przekroczeniem czysto świadomościowego korelatu mniemania w stronę przedmiotu, „o którym” się mówi lub myśli, z sięgnięciem zatem poza czysto językowe ukształtowania.

Dla większej wyrazistości zacytujmy nader trafnie przedstawiający tę rzecz fragment wypowiedzi Merleau-Ponty'ego: „W miarę, jak pochłania mnie książka, nie widzę już liter na stronie, nie wiem już, kiedy przewróciłem stronę; poprzez te wszystkie znaki, wszystkie kartki kieruję się i osiągam zawsze to samo zdarzenie, tę samą

przygodę, do tego stopnia, że nie wiem już nawet, pod jakim kątem i w jakiej perspektywie pojawiły się przede mną; podobnie jak przy naturalnym postrzeganiu widzę człowieka ludzkiego wzrostu i będę mógł powiedzieć, jaką ‘pozorną wielkość’ przybiera w moim widzeniu, dopiero pod warunkiem, że zamknę jedno oko, zawęzę swe pole widzenia, usunę głębię, wyświetlę cały obraz na złudnym jednym planie [...] Podobnie jakaś wielka książka, wspaniała sztuka teatralna, wiersz tkwi w mojej pamięci jako jednolity blok. Mogę, rzecz jasna, przeżywać ponownie lekturę czy przedstawienie przypomnieć sobie taki czy inny moment, słowo, okoliczność, zwrot akcji. Ale czyniąc to rozmieniam na drobne wspomnienie, które jest jedno i nie wymaga szczegółów, by trwać w swej oczywistości, równie niepowtarzalne i niewyczerpane, jak rzeczy widziane. Pamiętam od początku do końca tę rozmowę, która mnie poruszyła, w której jedyny raz czułem naprawdę, że mówię do kogoś, i mógłbym jutro opowiedzieć o niej tym, których to interesuje, lecz jeśli naprawdę zachwycała mnie jakaś książka, nie muszę po to zestawiać drobnych wspomnień, mam ją jeszcze w rękę jak rzecz, spowija ją spojrzenie mojej pamięci. Wystarczy, bym ponownie umieścił się w zdarzeniu, by wszystko – gesty rozmówcy, jego uśmiechy, wahania, słowa pojawiły się na nowo na swych właściwych miejscach.”¹⁵

Otóż to kierowanie się przez różnorodność poszczególnych mniemań ku czemuś jednemu, co poza nimi jakby stoi i usadawianie się w tym czymś, nosi zarazem cechy *spoczynkowej modyfikacji* świadomości napiętej, modyfikacji „opadania”. Wszelako korelatywny wobec świadomości napiętej porządek sensu jest właśnie, jak mówiliśmy wcześniej, czysto świadomościowym porządkiem, który ma ciało zawsze „poniżej” siebie jako pewną fundującą i niezależnie przebiegającą warstwę; toteż aby dorównać cielesności (wiemy już z poprzednich ustaleń, że ciało i świadomość cielesna w swej przeświadczeniowej funkcji stanowią matrycę dla wszelkich innych odmian świadomości) wykonać należy *finującą* modyfikację opadania. W ten sposób możemy się skierować poza utrzymywany w napięciu

¹⁵ M. Merleau-Ponty, „Ekspresja w świetle doświadczenia i refleksji”, w: idem, *Eseje o mowie*, przeł. E. Bieńkowska i inni, Warszawa 1976, s. 116 n.

twór sensowy i ująć go jak gdyby ze stanowiska świadomości ztopionej w ciało.

Oczywiście chodzi tylko o fikcję i pewną quasi-cielesną świadomość, ale też trzeba wyraźnie powiedzieć, że cokolwiek z dziedziny sensu budzi naszą akceptację, przeświadczenie, że „tak właśnie jest”, to tylko dzięki owej modyfikacji opadnięcia i nabrania przez obiekt sensowy quasi-cielesnego, naśladowującego obiekt ciała, statusu (w zestawieniu z przeświadczeniami żywionymi przez cielesną świadomość jest to znów quasi-przeświadczenie). Wydaje się, iż teraz rozumiemy, dlaczego na przykład Roman Ingarden charakteryzując zdania występujące w dziele literackim uznał, że także i w ich wypadku dokonuje się jakby wyjście poza intencjonalne korelaty językowe ku dziedzinie bytowo od nich niezależnej, choć w tym wypadku jest to znowuż quasi-wyjście¹⁶, w każdym razie nic nie stoi na przeszkodzie, by modyfikacja opadania działała także w sferze estetycznej.

W grę wchodzi także, poza wyszczególnionymi już właściwościami, odmienne „wyprofilowanie” świadomości sensu przed modyfikacją i już zmodyfikowanej. W pierwszym wypadku mamy rozgałęziającą się (w terminologii Husserlowskiej: wielopromienną) świadomość, która od utrzymywanego w uwadze podmiotu wysyła samodzielne intencje. W przeciwieństwie do tego, świadomość w opadnięciu wykazuje nierozczłonkowaną jedność „stulenia” w przedmiocie.

Te ostatnie brać należy z tym zastrzeżeniem, że spoczynek w przedmiocie nie oznacza, by ściśle te same momenty, które domniemane były przez świadomość utrzymującą, przeszły po dokonaniu modyfikacji w postać niewyeksplikowaną. Raczej, z chwilą modyfikacji ulegają one częściowemu zamazaniu i stopieniu, tak iż przyswojenie sobie sensowego obiektu na sposób quasi-cielesny jest bardziej podobne do trwania w jego bliskości, aniżeli do wiedzy o nim. Wyjaśnia to zarazem czemu o obiekcie, w którym „świadomościowo spoczęliśmy” wiemy jakby mniej (właśnie mniej, a nie to samo, tyle że w sposób niewyeksplikowany, „zwinięty”) niż wtedy, gdy utrzymywaliśmy go w napiętej świadomości.

¹⁶ R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, przeł. M. Turowicz, Warszawa 1960, s. 238 n.

Teraz więc w odniesieniu do wszystkiego, co wcześniej powiedzieliśmy, wykonujemy modyfikację opadania, ale to oczywiście dopiero pierwszy krok. Modyfikacja ta nadal należy do *napiętej świadomości konstytuującej sens*, nie jest zaś żadnym przeobrażeniem się jej w autentycznie swobodną, wyzbytą wysiłku świadomość „bycia takim oto”, którą określiliśmy jako absolutnie prawomocną. Dlatego mamy do czynienia nie tylko z przechodzeniem od napięcia do spoczynku, ale i w drugą stronę, z oscylacją, przy której żaden spoczynek (właśnie z uwagi na jego charakter „quasi-”) nie może być trwały.

My jednak odkryliśmy obszar prawomocności, do którego świadomie nawiązuje każda konstytucja sensu i nie musimy go fingować w ramach zasadniczo różnej od niego postawy, lecz możemy na przeprowadzone analizy spojrzeć rzeczywiście z jego punktu widzenia i skorygować je na jego podstawie. Tak więc, pozbawiamy się dotychczasowej intensywności spoglądania na stany rzeczy, o których mówiliśmy i czynimy je, wszystkie rezultaty dokonanych analiz, czymś „takim sobie”, „bez znaczenia”. Wiąże się to zarazem z wypuszczeniem z uchwytu i włączeniem w czasowy bieg życia tej przedmiotowości, która dotąd była domniemywana w napięciu, z odebraniem jej wyczelowanej formy, jaką miała i rozmazaniem, pogażeniem w nieokreśloności.

Uwalniamy się w ten sposób nie tylko od faktycznej i możliwej filozofii – tego dokonały już wcześniejsze analizy – ale i od filozoficzności formy naszej własnej analizy. Jak to jest jednak możliwe? Tematyczne wypuszczenie z uchwytu i unieokreślenie wygląda na coś samo w sobie sprzecznego, jako że dotyczy przedmiotu, którego staramy się pozbyć z napiętej uwagi, ale który *eo ipso* jest nadal tym, w który celujemy, o który nam chodzi. Gdyby tak miało pozostać, nie wyszlibyśmy poza ramy wewnątrzfilozoficznej modyfikacji opadania, którą przed chwilą scharakteryzowaliśmy jako niewystarczającą.

Na szczęście, pozbawienie znaczenia przedmiotu pociąga za sobą samoczynnie jeszcze jeden krok. Mianowicie, owo pozbawienie znaczenia nie daje się pogodzić z utrzymywaniem, że „jest tak a tak”, lecz oznacza zarazem *nietematyczne pozbawienie ważności samego aktu wypowiedzi wraz z tym, o czym mowa*. „Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi

niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy.) Musi te tezy przewyciężyć, wtedy świat przedstawi mu się właściwie.”¹⁷

Tego, iż w konsekwencji postępowania terapeutycznego pozbawiamy ważności samą naszą wypowiedź o czymś nie wolno mieszać z jakąś jej napiętą negacją, niezgodą na zawarte w niej twierdzenie na korzyść pewnej innej możliwej tezy. Zaprzepaścilibyśmy w ten sposób wszystko, co udało nam się osiągnąć.

Jakkolwiek wiele jeszcze wypadnie powiedzieć na temat świadomości konstytuującej sens i wiele w niej przeanalizować, to jasne jest przynajmniej, że poprzez te analizy nie zmierzamy wcale do utrzymywania w napiętej intencjonalności tych stanów rzeczy, które wytyczone zostały przez znaczenia użytych wyrażań językowych i do poszukiwania w nich „prawdy”, lecz do przekroczenia systemów myśli teoretycznej, przyswojenia sobie wymiaru scharakteryzowanej już wcześniej prawomocności i osiągnięcia spokoju.

Rzecz ciekawa, najskuteczniejszym środkiem do zdobycia tego wszystkiego okazała się fenomenologia. Rzecz ciekawa, bowiem antyfilozoficzne remedium uzyskuje się nie przez naruszanie, poprawianie czy selektywne wykorzystywanie twierdzeń fenomenologii – to prowadzić może tylko do ukształtowania nowej filozofii – ale przez jak najbardziej konsekwentne jej stosowanie. Tylko niekonsekwentna, nie doprowadzona do końca fenomenologia transcendentálna (jak to się stało udziałem jej twórcy) służyć może do ugruntowania filozofii. Konsekwencja polega na tym, że wśród ogółu przeżyć subiektywności będących do przebadania znajdują się i te, w których konstytuuje się sama fenomenologia; i to konstytuuje się jako *exemplum* myśli dociekającej sensu. Fenomenologia musi więc w końcu skierować swój reflektor na samą siebie. Zrealizowanie tego oznacza prawdziwy początek końca filozofii.

Andrzej Zalewski

¹⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, 6. 54.