

Krzysztof Okopień

Czytanie Husserla czyli fenomenologia do kwadratu

W *Medytacjach* Edmund Husserl zauważa, iż naiwność to tyle, co „zanurzenie w zastanym świecie”¹ i „oddanie się przedmiotom”² tego świata. Nietrudno zgodzić się z tą uwagą, lecz nie sposób przy tym powstrzymać się od jej ekstrapolacji, zgodnie z którą ponad naiwnością „codziennego praktycznego życia” oraz „naiwnością wyższego rzędu”³ właściwą nauce mieści się naiwność odbiorcy fenomenologii, naiwność tego, kto czytając Husserla zanurza się w ewokowanym przezeń świecie i oddaje pojawiającym się w nim przedmiotom (w najszerszym sensie tego słowa), tj. wątkom i motywom, sprawom i tematom, o których mowa.

Przewycięzeniu dogmatyzmów i naiwności praktycznego życia i nauk pozytywnych mają służyć, opisane przez Husserla, procedury fenomenologicznej krytyki. Natomiast na płaszczyźnie tego, co przez Husserla opisane być nie mogło, mieści się nasze zadanie: zadanie uporania się z naiwnością samej — podającej się za krytyczną — fenomenologii, a więc z naszą własną naiwnością, którą żywimy jako czytelnicy Husserla. Skoro jestem czytelnikiem, tj. medium, poprzez które krystalizuje się rejestr fenomenologicznych wątków i motywów — to właśnie dlatego zapytać mogę: w jakiej sprawie pozwalam się pouczyć i na jaki temat daję sobie coś powiedzieć? Skoro odpowiadam, iż jedynie we własnej sprawie i jedynie na własny temat — okazuję się, w ten sposób, czymś więcej niż medium spraw i tematów.

Pozwalam się pouczyć we własnej sprawie — cóż to znaczy? Znaczy to: pozwalam się — poprzez lekturę — prowadzić, więcej: wyrzucać ku założeniom, które mogę odnieść do samego siebie. Odnieść do samego siebie — znaczy: poddać próbie własnej aktywności, wystawić na działanie zgody lub niezgody, skonfrontować z konkurencyjnymi domniemaniami: „jestem taki” lub „nie jestem

¹ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 230.

² Por. tamże, s. 68.

³ Por. tamże, s. 230.

taki”, „mogę to zrobić” lub „nie mogę tego zrobić” *etc.* Wszelako owo „pozwalam się pouczyć” wyprzedza wszelkie „tak” i wszelkie „nie” i przesądza o tym, że zarówno w jednym, jak i w drugim doświadczam tego, co podstawowe: dwoistości własnego statusu, statusu istoty zarazem wolnej i związanej. Albowiem nawet permanentne „tak” nie zredukuje mnie do „ja” przedstawionego wewnątrz teorii i nawet permanentne „nie” nie zredukuje mnie do „ja”, które pozostając na zewnątrz teorii, unosi się bezpiecznie ponad tym przedstawieniem.

W przypadku lektury Husserla „pozwalam się pouczyć” znaczyło będzie: oddaję się naiwnie tematowi „pole świadomości” — ale tylko po to, aby w polu tego tematu zakorzenić krytycyzm własnej obecności.

Czytamy w *Medytacjach*, iż zamiarem fenomenologia jest „odstąpienie w systematycznej refleksji nad sobą samym całego własnego pola świadomości”.⁴ „Punktem wyjścia — czytamy tamże — jest przecież z koniecznością dany wprost w konkretnym czasie przedmiot, od którego zaczynając refleksja cofa się [następnie] ku odpowiedniej odmianie świadomości i ku zawartym w niej jako horyzont odmianom potencjalnym, a potem ku tym odmianom, w których przedmiot ten mógłby być poza tym, ale wciąż jako ten sam, uświadamiany, uświadamiany w jedności możliwego życia świadomościowego.”⁵ Mało tego: owo „cofanie się od przedmiotu” ma być — jak wiadomo — fragmentem szerszej zakrojonego zadania, którego „punktem wyjścia” nie jest już ten czy ów „dany wprost w konkretnym czasie przedmiot”, ale całość przedmiotów możliwego doświadczenia, czyli najkrócej: świat: „Trzeba najpierw stracić świat poprzez dokonanie *epoche*, by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji na powrót odzyskać.”⁶

Świat utracony od odzyskanego oddziela przepaść (zadań do wykonania), a przecież nie różni się one niczym. Czemu więc filozof porywa się na całość tych zadań? Cóż takiego zyskuje, odzyskując ów świat? Otóż traci go jako domenę tego, co zastane i gotowe, odzyskuje zaś jako swoje własne dzieło. Nie tworząc więc nic nowego, wydobywa, rozwija i odsłania „zasoby swego własnego *ego*”⁷. Czyni to w ramach „zmagania człowieka o swą prawdę” (której ten nie posiada po prostu „wraz z oczywistością «ja jestem»”⁸); zatem: w ramach zmagania o bycie podmiotem (który świadom ma być już nie pustego i jałowego kartezjańskiego „jestem”, ale bogatego i płodnego „jestem podstawą świata”). Zmagania te filozof inicjuje jako „funkcjonariusz społeczności ludzkiej”⁹, jako przedstawiciel „ludzkości walczącej o zrozumienie samej siebie”¹⁰; więcej: inicjuje je jako pionier,

⁴ Tamże, s. 122.

⁵ Tamże, s. 73.

⁶ Tamże, s. 236.

⁷ Tamże, s. 126.

⁸ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczewska, Kraków 1987, s. 10–11.

⁹ Tamże, s. 15.

¹⁰ Tamże, s. 11.

którego dzieło dopełnić muszą inni. („Autor widzi nieskończenie otwartą krainę prawowitej filozofii, «błogosławiony kraj» rozpościerający się przed nim, którego on sam nie zobaczy już w pełni przeorany.”¹¹) Dlatego też status tych, którzy za filozofem podążają, którzy go czytają i słuchają — jest dla wyników jego zmagania nieobojętny.

Pole owych zmagania („błogosławiony kraj”) zwie się świadomością. Nazwa ta zapowiada ich powodzenie. Zarysowuje ich pomyślnie widoki. Wszelako w mnogości zaznaczonych w tym polu perspektyw badawczych — łatwiej zgubić się niż rozeznaczyć. Spróbujmy więc przynajmniej rozeznaczyć się wstępnie w wymiarach owego zagubienia.

„Poruszamy się w polu czystych fenomenów. Ale właściwie dlaczego mówię *«pole»*; raczej jest to wieczny *heraklitemski przepływ fenomenów*.”¹² Oto pierwsze pytanie: pole czy raczej przepływ? O czym świadczy to wahanie w kwestii wyboru właściwej metaforyki? Można by sądzić, że metafora pola pozostaje adekwatna, dopóki „cofanie się od przedmiotu” zmierza ku immanentnemu rozpościeraniu się danych wrażeniowych, stanowiącemu podłoże konstytucji obiektywnej rozciągłości przestrzennej. Wszelako owo podłoże nie przypomina obrazu pointylisty. I to nie ze względu na — nie dające się odmalować — zachodzenie na siebie tego, co leży obok siebie; lecz raczej ze względu na — nie dające się zobrazować w kategoriach leżenia — przechodzenie w siebie tego, co nie leży — w żadnym sensie tego słowa — gdyż przepływa. Lecz czymże jest tu przepływ? Owo płynięcie konstytuujące czas możliwe jest jako nawiązujące zawieranie się w tym, co aktualne, treści (czy ściślej: pra-treści¹³) retendowanych i protendowanych; tj. jako zatrzymywanie każdorazowego „już — nie” i przyciąganie każdorazowego „jeszcze — nie”, konstytuujące dopiero każdorazowe „teraz” świadomości, które dlatego ma strukturę horyzontalną, nie zaś punktualną; więcej: strukturę horyzontu zawierającego szereg zachodzących na siebie i przechodzących w siebie, a przez to wielokrotnie zmodyfikowanych, horyzontów innych „teraz”.

Gdzież więc jesteśmy: czy w polu, czy w strumieniu? Mówiąc precyzyjniej: jak nazwać to, w czym usiłuje nas umieścić dyskurs fenomenologii? Czy polem — z uwagi na doświadczenie swobody poruszania się? Czy strumieniem — z uwagi na doświadczenie nieodpartości ruchu?

Przejście od pierwszego do drugiego rodzaju doświadczenia wydawać by się mogło przejściem od tego, co powierzchniowe, do tego, co źródłowe. Czyż

¹¹ E. Husserl, *Postłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, przeł. J. Szewczyk, w: *Drogi współczesnej filozofii*, opr. M.J. Siemek, Warszawa 1978, s. 80.

¹² E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 59.

¹³ Por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 134.

w nastawieniu naturalnym nie doświadczamy względnej swobody takiego lub innego odnoszenia się lub nie — odnoszenia do tego lub innego przedmiotu? Czyż w nastawieniu fenomenologicznym nie doświadczamy absolutnej nieodpartości tego właśnie a nie innego przepływu świadomości, na współ-płynięcie z którym okazujemy się skazani? Czyż redukcja fenomenologiczna nie proponuje nam takiego właśnie przejścia, przejścia od „mogę” do „jestem” (jako warunku możliwości owego „mogę”)? Otóż wbrew pozorom: nic bardziej fałszywego!

Metafora „pola świadomości” zachowuje w dyskursie Husserla istotny priorytet, mimo wszelkich pozornych koncesji na rzecz metafory „strumienia świadomości”. Cóż bowiem oznacza nie-punktualność świadomości? Czy nie-punktualność to tyle, co ruch po prostu, ruch, który jako taki nie pozwala na pozostawanie w żadnym punkcie, dokładnie tak, jak nie pozwala strzale wypuszczonej z łuku czy Achillesowi ścigającemu żółwia na pozostawanie w żadnym punkcie ich drogi? Otóż przeciwnie! Nie-punktualność świadomości — to zawieranie się tego, co właśnie minione i właśnie nadchodzące w aktualności każdorazowego „teraz”; i jako taka nie-punktualność owa pozwalać ma na swobodę ruchów, na zatrzymywanie się w owym „teraz”, a także na wychylanie się z niego wstecz i w przód, a w konsekwencji na immanentne spostrzeżenie, przypomnienie i oczekiwanie, których możliwość wyznacza i zarysowuje pole swobody, nazwane przez Husserla świadomością. W polu tym — podług autora *Idee* — „porusza się wędrując”¹⁴ „czyste Ja, jako «wolna istota»”¹⁵, które — jako takie — nie może być po prostu więzieniem „heraklitejskiego strumienia” własnych przeżyć, skazanym na współ-płynięcie w ich nurcie.

Świadomość okazuje się więc korelatem fenomenologicznego „mogę”, które oznacza dokładnie: mogę zawsze skierować uwagę na cokolwiek efektywnie przynależącego do świadomości, aczkolwiek tego rodzaju uwagi nie mogę nigdy skierować na wszystko na raz. Wszelako owo „wszystko na raz” odpowiada retencjalno-protencjalnej strukturze zawierania się horyzontów. Takie zagęszczające-wszystko-w-jednym zawieranie stanowi praśświadomościowe podłoże i założenie wszelkiego immanentnego dania i zauważania. Z dwóch słów: „podłoże” i „założenie” — pierwsze wydaje się tu właściwsze z uwagi na to, że Husserl skłonny jest praśświadomość uważać bardziej za obecność niż za brak świadomości¹⁶, tj. raczej za coś, co w jakiś sposób samoobecne w źródłowym doświadczeniu niż za produkt — nie doświadczającej wprost — dedukcji transcendentálnych warunków możliwości doświadczenia.

O ile więc cała sfera świadomości, zarówno w swej głębi, jak i w swej — wstecz i w przód — czasowej rozpiętości, może być doświadczana (aczkolwiek

¹⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 316.

¹⁵ Tamże, s. 319.

¹⁶ Por. Husserl, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 181.

w poszczególnych swych partiach w odpowiednio zmodyfikowany sposób — o tyle na „ja”, które ma być nosicielem owej możliwości, ciąży odpowiedzialność za „być albo nie być” fenomenologii. Nie tylko bowiem to, co uważane naiwnie za „świat”, jest korelatem pewnego „ja”, ale również to, co refleksyjnie odsłonięte jako „świadomość”, czyli domena badań i właściwe królestwo fenomenologii.

Ale fenomenologiczna odpowiedzialność nie wyczerpuje się w dziele takiego odsłonięcia sfery świadomości. Albowiem utrata świata na rzecz świadomości ma prowadzić do jego odzyskania; inaczej mówiąc: wycofanie się z powierzchni tego, co ukonstituowane, w głąb tego, co konstytuujące, ma prowadzić do powrotu na powierzchnię — ze zdobytym u źródeł skarbem poznania.

Poznanie owo tyczy się tego, co konieczne. Ale tym, co konieczne, nie jest — jak można by mniemać — nie-odwracalne i dlatego absolutne działanie się konstytuującej świadomości (przeciwstawione nie-absolutnemu, gdyż zawsze od-stawalnemu stawaniu się konstytuowanego przedmiotu, który zawsze może „ekspłodować” jako „coś, co nam się tylko wydawało”). Tym, co konieczne jest władająca we wszelkim możliwym działaniu się konstytuującej-coś świadomości reguła jednogodności jego przebiegu. To ona funduje świat nazwany „realnym”, a jej zakłócenie prowadziło by do wyłonienia się świata zwanego „sennym marzeniem”, „halucynacją” *etc.* Aby poznać tę regułę, poruszać się należy w polu świadomości poszerzonym o nowy wymiar, o wymiar „horyzontów możliwości spostrzegania czegoś w odmienny sposób”¹⁷, horyzontów, z których każdy „możemy zapytywać o to, co w nim tkwi”¹⁸. Dopiero — rozszerzone w nieskończoność — pole możliwości i — odpowiednio — rozszerzone poruszające się w tym polu „możę” fenomenologa — pozwolić mają na odkrycie „jedności możliwego życia świadomościowego”.¹⁹

„Wszelkie aktualne doświadczenie wskazuje poza siebie na możliwe doświadczenia, które zawsze znów wskazują na nowe możliwe, i tak *in infinitum*.”²⁰ Owo „wskazywanie poza...” przesadza o tym, iż żaden punkt aktualności nie jest punktem, ale otwartą możliwością wkroczenia na dowolną z nieskończenie wielu przecinających się w tym punkcie dróg, z których każda daje się przedłużać w nieskończoność. Tak oto u podstaw dowolnego — najdrobniejszego — fragmentu postrzeganego świata — o ile tylko wycofamy się ze stanu, w którym naiwnie mu się oddajemy — leży nieskończoność przez samą siebie pomnożona.

Tak też fenomenologiczne „dążenie do podstawy” mieści w sobie zarodek obłąkania, wywołanego przez otchłań, którą samo przyzywa. Wszelako fenomenologia Husserłowska trzyma na uwięzi i powściąga doznanie nieskończoności tak skutecznie, iż nie pozwala mu się rozwinąć nawet do poziomu zwykłego zawrotu

¹⁷ Husserl, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 64.

¹⁸ Tamże, s. 65.

¹⁹ Tamże, s. 73.

²⁰ Husserl, *Idee...*, dz. cyt., s. 154.

głowy. Ruch fenomenologicznej redukcji, czyli ruch wycofania się od przedmiotu, jest ruchem wychylenia się w nieskończoność. Lecz jest także ruchem jeszcze szybszego wycofania się z tego wychylenia — kiedy to nieskończoność, nim jeszcze ukaże swe oblicze, zostaje z góry już obezwładniona i obłaskawiona przy pomocy zapewnień (którym trudno dać wiarę), głoszących literalnie, iż „prawidłowe i z koniecznością przynależne do jedności tego, co się pojawia, szeregi przejawów można intuitywnie przejrzeć i teoretycznie ująć — mimo ich nieskończoności (którą właśnie da się opanować jednoznacznie w określonych «i tak dalej»)”.²¹ „Określone «i tak dalej»”, „reguła”, „prawidło”, „system”, „idea”, „styl”, „typika” — to formuły, które tłocząc się na kartach dzieła Husserla, unaoczniać mają poznawczą produktywność owego wychylenia się w nieskończoność. Czy wszakże nie są raczej zakłębieniami, które zapobiec próbują niebezpieczeństwu tego wychylenia i zagadać usiłując trwogę, która w obliczu nieskończoności odbiera nam mowę?

Nie damy się jednak ponieść deklamatoryce łatwego demaskatorstwa, które pod cienką błoną racjonalistycznych zapewnień doszukuje się stłumionych źródeł trwogi i obłąkania. Rezygnujemy z takiego demaskatorstwa — ponieważ chcemy zagwarantować sobie prawo do krytycyzmu bardziej generalnego. Krytycyzm ten obejmuje całość tematu „pole świadomości” — miast wygrywać jeden aspekt tego tematu przeciw drugiemu.

W istocie: nieokreśloność i określoność, nieskończoność i jedność — są to dwa aspekty tej samej propozycji teoretycznej, zgodnie z którą „jednolite związki możliwych spostrzeżeń”, „rozciągając się w nieskończenie wielu kierunkach, mianowicie w każdym z nich w nieskończoność”, są „stale przeniknięte i opanowane jednością sensu”.²² Nie obstajemy więc przy twierdzeniu, że Husserlowski racjonalizm głoszący „jedność sensu”, tłumi pre-racjonalne doświadczenie nieskończoności — gdyż twierdzenie takie wikłałoby nas w przedwczesną akceptację tego, czego „stłumienie” zdemaskowaliśmy. Poprzestajemy więc, jak dotąd, na konstatacji, iż doświadczenie jedności — takie, jakie proponuje Husserl — wyrastać ma (nie tłumiąc niczego) z doświadczenia nieskończoności jako precyzacja i konkretyzacja prze-widzianych w nim możliwości; innymi słowy: jako spełnienie wymogu „panowania nad wszelkimi w ogóle dającymi się pomyśleć «wrodzonymi» ego i transcendentalnej intersubiektywności możliwościami konstytutywnymi”.²³

Realizacja tego panowania — to poznanie idei, podług których dokonuje się konstytucja („idea” to „pewien w swym istotnym typie absolutnie określony system niekończących się procesów nieprzerwanego pojawiania się”²⁴). Dopiero

²¹ Tamże, s. 524.

²² Tamże, s. 139.

²³ Husserl, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 232.

²⁴ Husserl, *Idee...*, dz. cyt., s. 495.

„ja” wyposażone w znajomość idei byłoby rzetelnym podmiotem, czyli samowiedną podstawą zjawiającego się świata.

„Ja” znajdujące się w drodze ku owej znajomości jest kimś więcej niż głównym bohaterem dzieła Husserla, jest bowiem zarazem postulowanym odbiorcą tego dzieła. Postulowany odbiorca dzieła — to więcej niż implikowany odbiorca tekstu. Postulowany odbiorca — to ktoś, kto czyta rozumiejąco tekst, ale zgodnie z takim postulatem (wynikającym z przynależności danego tekstu do określonego typu dyskursu), który każe mu o sytuacji rozumiejącego czytania zapominać i przenosić się w obręb rzeczy samej, którą — w tym wypadku — jest on sam jako znajdujący się w drodze od i do świata, a zarazem w polu własnej świadomości.

Ewokowana tu metaforycznie sytuacja (bycia „w polu” czy „w drodze”) wydaje się wypełniać tradycyjny topos, który prezentuje „ja” filozofujące jako wędrowca z lampą. Kimże bowiem innym jest „ja”, które (zgodnie z formułami Husserla) „porusza się wędrując”²⁵, tak aby „królestwu ciemności”²⁶, „mrocznemu i rozmytemu horyzontowi”²⁷ użyć swej uwagi, wprowadzając jego dowolny moment w „stożek świetlny”²⁸, w „świetlny krąg tego, co dane w sposób czysty”²⁹?

Nietrudno wszakże zauważyć, że poszczególne elementy przywoływanej tu sytuacji — miast pochopnej eksplikacji, wykładającej ich paraboliczny sens — wymagają uprzedniej redukcji. W istocie rzeczy: to, co wędrujące, to, co widzące i to, co oświetlające — jest jednym i tym samym: promieniem aktowości, czyli promieniem „ja” (dosł. „*Ichstrahl*”³⁰). Ale — co już mniej oczywiste — również to, co oświetlające i to, co oświetlane („pole”, „horyzont”, „tło” etc.) można — na gruncie Husserlowskiego projektu teoretycznego — uznać za jedno i to samo. Albowiem Husserlowskie „pole świadomości” to w gruncie rzeczy (jeśli serio potraktować słowo „świadomość”) raczej kłębek niż pole: kłębek, którego nieskończoność raczej daje się rozwijać niż się — sama w sobie — rozpościera. W tym sensie, świadomość to potencjalna i nierozwinięta aktowość, potencjalne i nierozwinięte samopoznanie, potencjalne i nierozwinięte „ja”. („Ja, które się tutaj staje aktowe, nie jest niczym z zewnątrz wprowadzonym albo dodanym, niczym, co dopiero stawałoby się w chwili jego absolutnego wystąpienia, aby potem znów rozplątać się w nicość.”³¹)

W tym sensie (który nazwać można Leibnizjańskim) świadomość — to obietnica absolutnej samo-eksplikacji. („Można by w każdej duszy poznać piękno

²⁵ Tamże, s. 316.

²⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 153.

²⁷ Tamże, s. 152.

²⁸ Husserl, *Idee...*, dz. cyt., s. 317.

²⁹ Tamże, s. 213.

³⁰ Tamże, s. 319.

³¹ Husserl, *Idee...* *Księga druga*, dz. cyt., s. 153.

wszechświata gdyby dało się rozwinąć wszystkie jej zwoje (...)”³² — czytamy w *Zasadach natury i łaski opartych na rozumie*.) Więcej: świadomość to obietnica absolutnej samo-eksplicacji zawarta w każdorazowo konstytuującym tę świadomość mętnym samopoznaniu. („Każda dusza zna nieskończoność, zna wszystko, ale nader mętnie; podobnie przechadzając się brzegiem morza i słysząc jego huk, łowią odgłosy każdej fali, z których połączenia składa się szum morza, żadnego wszakże nie rozróżniając w szczególności.”³³ — czytamy w tymże tekście Leibniza.) W tym też sensie Husserl (przywołując sam Leibnizjańskie pojęcie monady) twierdzi, iż do świadomości należy „bezwarunkowa, płynąca z istoty możliwość, że może się ona stać *czujna*, że aktowe spojrzenie Ja zagości w dowolnym jej miejscu w postaci włączającego się w tę świadomość, albo raczej z niej tryskającego *cogito* (...)”³⁴.

Ostatecznie więc rzecz ujmując: świadomość — w swej zawsze już pierwszo-osobowej potencjalności — to tyle, co pewne „mogę”; owo „mogę” to obietnica samowiedzy rozwiniętej i absolutnej, obietnica, która nie jest niczym dodanym do samowiedzy mętnej i nierozwiniętej, lecz stanowi jej jedyną treść. Wszystko, co składa się na świadomość, a co Husserl usiłuje wystawić jako „pasywne”³⁵, „martwo posiadane”³⁶, „nie spełnione”³⁷, „uśpione”³⁸, „ukryte”³⁹, „anonimowe”⁴⁰, „nieme”⁴¹, „przytłumione”⁴², „opuszczone”⁴³ — wszystko to mieści w sobie owo „mogę” samopoznania („mogę rozwinąć, odstąpić, rozświetlić, ożywić, rozbudzić, zaktywizować, zaktualizować” *etc.*) i tylko jako takie pojawia się w ramach Husserlowskiego dyskursu.

Strumień, pole i — wreszcie — kłębek — oto trzy konkurencyjne obrazy świadomości. Jeśli ostatni z nich przedkładamy nad pozostałe, to dlatego, że pozwala na — posuniętą najdalej — odmetaforizowującą redukcję tego, co w obrazie tym zobrazowane, redukcję do treści zawartej w atomicznej formule czasownikowej: „mogę”. Koniugowalność tej formuły, gra form osobowych dająca się wokół niej zawiązać, odpowiada dyskursywnej rzeczywistości, którą mamy na uwadze: rzeczywistości (mniej lub bardziej skutecznego) apelu, nie zaś jedynie (mniej lub bardziej trafnego i wyraźnego) przedstawienia.

³² G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cicho-wicz i inni, Warszawa 1969, s. 291.

³³ Tamże, s. 291.

³⁴ Husserl, *Idee... Księga druga*, dz. cyt., s. 153.

³⁵ Tamże, s. 118.

³⁶ Husserl, *Idee...*, dz. cyt., s. 317.

³⁷ Husserl, *Idee... Księga druga*, dz. cyt., s. 154.

³⁸ Tamże, s. 154.

³⁹ Tamże, s. 32.

⁴⁰ Husserl, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 69.

⁴¹ Tamże, s. 56.

⁴² Husserl, *Idee... Księga druga*, dz. cyt., s. 153.

⁴³ Tamże, s. 153.

„Mogę” (w sensie „mogę myśleć”), odróżnione od zwykłego „myśle”, patronuje Husserlowskiemu kartezjanizmowi, odróżniając go od kartezjanizmu samego Kartezjusza. Odróżnienie to mogłoby stanowić asumpt dla łatwej krytyki Kartezjusza (który oferuje pustą, abstrakcyjną i jałową pewność *cogito* definitywnie zrealizowanego i zapoznającego w tej realizacji bogatą, konkretną i płodną całość: całość możliwego życia świadomości i całość jej potencjalnej prawdy). Odróżnienie to mogłoby także stanowić asumpt dla łatwej krytyki Husserla (który proponuje prawdę w swej pełni beznadziejnie odwleczoną i nigdy nie gotową, gdyż poprzedzoną nie kończącymi się zapewnieniami, uzasadniającymi możliwość fenomenologii i wypracowującymi jej ideę, czy zgola ideę idei: zapewnieniami, które z góry już zagłuszyły wszelkie fenomenologiczne *hic Rhodus, hic salta!*). Wszelako przeciwstawiając kartezjanizm Husserlowski kartezjanizmowi Kartezjańskiemu, mamy na uwadze — tylko i wyłącznie — następujące odróżnienie: czym innym jest „myśle” nieodwracalnie uprzedmiotowione, „myśle”, które jest quasi-aksjomatem quasi-nauki (zgodnie z „fatalnym przesądem” obiektywizmu, który „określa skrycie”⁴⁴ Kartezjańskie *Medytacje*); czym innym zaś jest „myśle” Husserlowskie, które stanowi treść egzystencjalnego apelu, drażącego — mniej lub bardziej skrycie — ścisłą i absolutną „naukowość” (w niemiecko-filozoficznym sensie tego słowa) dzieła Husserla.

Skoro Husserlowskie „myśle” mieści się w strukturze apelu — znaczy ono „mogę”, ale znaczy również „powiniennem myśleć”. Do takiego właśnie elementarnego „mogę i powiniennem” ośmielamy się redukować treść dzieła Husserla, w ten bowiem sposób przygotowujemy miejsce dla samych siebie jako czytelników tego dzieła, którzy owo „mogę i powiniennem” próbują podjąć i ożywić. Ośmielamy się więc redukować (zwijać) to, o czym mowa w dyskursie Husserlowskim — aby (tak zwinięte) mogło ono objąć nas samych, do których mowa ta apeluje. Redukcji takiej dokonujemy w przekonaniu, że odpowiada ona dyrektywie czytania, właściwej rodzajowi dyskursu, z jakim mamy do czynienia: takiej mianowicie, która postuluje utożsamienie „o czym” i „do kogo”. Dyrektywa taka nie jest w dziele Husserla szczególnie głęboko ukryta. Określa bowiem — w rozumieniu autora *Medytacji kartezjańskich* — specyfikę filozofii, która, odróżniona od nauk pozytywnych, jeszcze wyraźniej odróżnia się od literatury. Znaczy to: aby studiować filozofię, nie wystarczy pojmować, o czym mowa, ale trzeba to coś uprawomocnić, odnosząc je do siebie. („Jeśli miałbym je [to, co inni uznają za prawdę — K.O.] przejąć, musiałbym je uprawomocnić w swoim własnym doskonałym naocznym wglądzie.”⁴⁵) Najkrócej mówiąc: „*tua res agitur*”⁴⁶.

„Ja” fenomenologiczne, czyli „ja” będące zarazem obiektem prezentacji i adresatem apelu, stanowi, jak powiedzieliśmy, wehikuł obciążony bagażem możno-

⁴⁴ Husserl, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 10.

⁴⁵ Tamże, s. 3.

⁴⁶ Ostatnie słowa *Postowia do moich „Idei...”*, dz. cyt., s. 81.

ści i powinności. Otóż bagaż ten okazuje się dwoisty w innym jeszcze sensie, a mianowicie jako bagaż możliwego i postulowanego „widzę i opisuję”. Ta Mickiewiczowska fraza da się w oparciu o teksty Husserla rozwijać na wiele sposobów: „przypatruję się (danemu transcendentalnie zredukowanemu *cogito*) i opisuję je”⁴⁷; „stawiam sobie przed oczyma (czyste zdarzenia świadomościowe) i ujmuję w pojęciowo wierne wyrażenia”⁴⁸; „uchwytyuję (strumień przeżyć) i poddaję analizie”⁴⁹; „wydobywam (własne zasoby transcendentalnego *ego*) i dokonuję systematycznego opisu przybierającego zlogicyzowany kształt intuitywnej eidetyki”⁵⁰; „kieruję się ku uzyskanym naocznym wglądom i przesycam nimi uprawomocnione znaczenia”.⁵¹

Należy pilnie pamiętać i wypada dobitnie powtórzyć, że „widzę i opisuję”, które tu rozważamy, nie znaczy nigdy „opisuję i widzę”. Kolejność elementów jest tu bowiem zewnętrzną oznaką istotnego porządku, który da się ująć następująco: „widzę i dlatego opisuję”, tzn. „opisuję dlatego, że widzę”. (Albowiem „warstwa wyrazu — żeby przypomnieć aksjomat Husserlowskiej teorii znaczenia — nie jest wytwórcza”.⁵² Jest odtwórcza, tzn. „odzwierciedla, odmalowuje we własnych barwach”⁵³ warstwę tego, co wyrażone. Ostatecznie: „bierze w siebie jej istotę”.⁵⁴)

„Mogę i powinienem widzieć” — to atomiczna i nierozwinięta postać świadomości. „Mogę i powinienem opisywać” — to atomiczna i nierozwinięta postać fenomenologii, która o świadomości dyskursywnie traktuje. Otóż redukcja zarówno świadomości, jak i samej fenomenologii świadomości do „mogę i powinienem” adresata fenomenologicznego apelu — odwraca porządek, z jakim ów adresat ma do czynienia. Wyrzuca go bowiem z miejsca, w którym dyskursywny opis jest źródłem tego, co pojawia się jako świadomość i umieszcza go w miejscu, z perspektywy którego rzecz ma się odwrotnie: opis ów ma być efektem samo-pojawiania się świadomości.

Odwrocenie takie jest warunkiem zapomnienia dyskursu, który nie zostaje po prostu przeoczony, ale podlega podwójnemu przemieszczeniu: z dziedziny tego, co źródłowe — w dziedzinę tego, co pochodne; i ze sfery tego, co zastane — w sferę tego, co postulowane. W ten sposób fenomenologia (która, jak podkreśla Husserl, nie chce przynależeć do „filozoficznej literatury”⁵⁵ produkowanej przez „filozofów-literatów”⁵⁶) broni się przed własną literackością przy pomo-

⁴⁷ Por. Husserl, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 48.

⁴⁸ Por. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., s. 208.

⁴⁹ Por. *tamże*, s. 247.

⁵⁰ Por. Husserl, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 231.

⁵¹ Por. *tamże*, s. 19.

⁵² Husserl, *Idee...*, dz. cyt., s. 431.

⁵³ *Tamże*, s. 430.

⁵⁴ *Tamże*, s. 432.

⁵⁵ Por. Husserl, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 6, 7.

⁵⁶ Por. Husserl, *Krytyka...*, dz. cyt., s. 14.

cy dyrektywy takiego czytania, które wyrzuca nas poza obręb jej własnych słów, tj. poza obręb, w którym słowa zdradzić mogłyby tajemnicę swej mocy.

Tym samym fenomenologia, która nie chce uchodzić za „filozoficzną literaturę”, stawia nas poza swym obrębem, ale zarazem stawia na nas, a stawiając na nas, stawia wszystko na jedną kartę i ryzykuje własnym istnieniem. Albowiem ta fenomenologia, którą zastajemy i znajdujemy w książkach — czyli ta, gdzie „opisuje” jest pierwotne względem „widzę” — ma zostać zdestruowana, aby mogła zostać zbudowana na nowo, ma być utracona, aby mogła być odzyskana; tzn. winna być potraktowana jako instrukcja jedynie, przy pomocy której da się wytworzyć — ugruntowaną w „źródłowo prezentującej naoczności” — prawdziwą fenomenologię, czyli taką, gdzie „widzę” jest pierwotne względem „opisuje”.

Zależność między „widzę” a „opisuje” realizuje się wszelako w ramach wyznaczonych przez „mogę i powinienem”; to zaś wymaga wyjaśnienia zależności między elementami tej ostatniej pary. Lekturę Husserla podjęliśmy po to, aby w fenomenologicznym „jestem” odnaleźć — mniej lub bardziej ukryte — „mogę”. Ale nie dość tego: poszukujemy takiego „mogę”, które znaczy „mogę uczynić to, co powinienem” i jako takie zawiera dwie składowe: ukryty element apelu i jawny element zapewnienia, które — jak się okazuje — dotyczy wykonalności owego apelu. Nie wyeksplikowane „powinienem” eksplikujemy tu po to, aby zapytać: czy „mogę” nie jest względem niego pochodne, tzn. czy konstatacja wykonalności apelu nie jest jedynie pochodzącą z apelatywności tego apelu projekcją; najprościej mówiąc: czy nie rządzi tu zasada: „mierz siłę na zamiary” miast jej racjonalnego odwrócenia: „mierz zamiar podług sił”?

Tego wszystkiego nie dowiemy się od Husserla — i dlatego musimy o to zapytać sami siebie. I aby to uczynić, sadowimy się w miejscu przygotowanym przez dyskurs fenomenologii, a zarazem przygotowujemy to miejsce tak, aby się w nim pomieścić. Ruch, który w ten sposób inicjujemy, włącza się w plan fenomenologii fenomenologii, czyli — jeśli tak rzecz można — fenomenologii do kwadratu. Rozpoczynamy od wewnątrz-teoretycznej redukcji teorii Husserla do formuły, którą przyswajamy i bierzemy na siebie, ażeby dać początek — również wewnątrz-teoretycznej — konstytucji. Formuła ta brzmi: „powinienem”. W rozwinięciu: „powinienem widzieć i — co za tym idzie — opisywać”.

Powinność wyprzedzająca zarówno „jestem”, jak i „mogę”, pozbawiona niezbytych gwarancji faktyczności i możliwości, objawia swą wewnętrzną strukturę ukonstytuowaną przez element odpowiedzialności i element ryzyka. Powiedzieliśmy, że fenomenologia ryzykuje, stawiając na nas. Wszelako my również ryzykujemy, zdając się na nią. W świetle ryzyka fenomenologii możliwa jest nasza odpowiedzialność za nią, tak jak w świetle naszego ryzyka możliwa jest odpowiedzialność fenomenologii za nas. Pytamy zatem: czyje ryzyko? I czyja odpowiedzialność? Czyż nie obciążają one każdorazowo dwojga niezależnych nosicieli: mnie (tj. każdego z nas) i fenomenologii (kogokolwiek czy cokolwiek to

miano miałoby sygnować)? Czyż ostatecznie nie jestem jednym z wielu czytelników dzieła Husserla i (symetrycznie) czyż dzieło to nie jest jedną z wielu moich lektur? Wszelako taka wykładnia sytuacji czytania bagatelizuje obszar spotkania, a zatem i zakres zarówno ryzyka, jak i odpowiedzialności; bagatelizuje zarówno wagę tego, co jedna i druga strona mogą stracić, jak i powagę obowiązku niedopuszczenia do tej straty. W rzeczy samej: cóż ryzykuję? I cóż mogę stracić? Nic ważnego, czyli trochę czasu. A druga strona? Jednego odbiorcę, czyli również nic ważnego. Czy ja sam odpowiadam za ożywienie fenomenologii? Nie — skoro odpowiedzialność ta rozkłada się na nieokreśloną mnogość jej możliwych czytelników. Czy fenomenologia odpowiada za ukształtowanie mnie samego? Nie — skoro odpowiedzialność ta rozkłada się na nieokreśloną mnogość moich możliwych lektur. Dopóki zatem ryzyko fenomenologii nie jest naszym własnym ryzykiem, a jej odpowiedzialność nie jest naszą własną odpowiedzialnością, dopóty doświadczenie ryzyka i odpowiedzialności, a z nim razem doświadczenie powinności, zmierza do samozaniku.

Cóż więc znaczy: wziąć na siebie fenomenologiczne „powinienem”? Znaczy: odnaleźć wymiar, w którym to, co własne, jest na tyle nie-własne, a to, co nie-własne, jest na tyle własne, aby dać nam prawo głosu, który nie byłby głosem dowolności, przypadkowości i partykularyzmu. Dopiero z uwagi na doświadczenie tego wymiaru tzn. dopiero z perspektywy efektywnie zrealizowanego (tj. zarazem ożywionego i wcielonego) „powinienem” — zarówno odpowiednie „mogę”, jak i odpowiednie „jestem” poddane zostają rozstrzygającej próbie. I dopiero z tej perspektywy mamy prawo utrzymywać, iż „nie mogę” i „nie jestem”, które stanowią rezultat tej próby i efekt tej aktualizacji, nie są bynajmniej produktem ubocznym lenistwa i pośpiechu, zaślepienia i zadufania, nieuwagi i złej woli, słowem: wszystkich grzechów głównych naszego partykularyzmu.

Wszystko stracić (przez redukcję), aby (przez konstytucję) wszystko odzyskać — oto zasada fenomenologii. Zasada ta do samej fenomenologii zastosowana wydaje się prowadzić do opacznych konsekwencji. Oto redukujemy fenomenologiczne „jestem” i „mogę” do „powinienem” — aby odzyskać je w postaci „nie mogę” i „nie jestem”. Owo „nie” sugeruje raczej stratę niż odzyskanie. Wszelako pozór straty opiera się tu na złudzeniu posiadania. Źródło tego złudzenia stanowi pierwszo-osobowa forma „jestem” i „mogę”, która okazuje się w istocie bardziej instrumentem perswazji niż konstatacją stanu rzeczy. Otóż owej perswazji próbujemy poddać się bez złudzeń. Próbuje się więc obdarzyć fenomenologiczną teorię tym, czym rozporządzamy: wehikułem własnej pierwszo-osobowości i przyjąć to, co da się udźwignąć: багаж powinności, odpowiedzialności i ryzyka.

Skoro „nie mogę” to efekt „powinienem”, a „nie jestem” to efekt „nie mogę” — owo „nie” nie jest znakiem konfrontacji teorii z rzeczą samą, dzięki czemu, to, co przypisuje nam teoria, zostałoby wyeliminowane przez to, co wnosimy z zewnątrz. Przeciwnie: owo „nie” jest znakiem przyswojenia teorii, dzięki czemu rzecz sama dopiero się konstituuje — w swym dwuznacznym statusie istoty

zarazem wewnątrz- i zewnątrz-teoretycznej. Doświadczenie tego statusu zakorzenione jest w pierwotnym „tak”, czyli w decyzji wzięcia na siebie wymogów teorii. Wydawać by się mogło, iż negatywność związana z „nie mogę” i „nie jestem” nie sprzyja wytrwaniu przy tej decyzji. W istocie jednak jest inaczej: „tak” wyrażone przez „nie” — pozostaje „tak”. Powinność, której nie sposób zadośćuczynić, nie przestaje nas wiązać. Teoria, która się nie sprawdza, pozostaje w tym nie-sprawdzaniu-się miarodajna. Oto ujawniająca się w czytaniu Husserla osobliwa ambiwalencja, która wymaga przemyślenia.

Rozważane tu doświadczenie lektury Husserla — które tak uparcie opatrujemy wskaźnikiem pierwszej osoby liczby mnogiej — rości sobie pretensje do niejakiej ponad-partykularności. Nie pretendując do bycia doświadczeniem „filozoficznej społeczności ludzkiej”⁵⁷, „walczącej o zrozumienie samej siebie”⁵⁸, usiłuje przecież zrekonstruować i reaktywować źródła (właściwej dla społeczności czytelników Husserla) ambiwalentnej, tj. akceptująco-odrzucającej recepcji, która uczyniła z dzieła Husserla twór równie ambiwalentny: największy sukces i największą porażkę filozoficzną XX wieku.

Naturę owej porażki uchwycić nietrudno. Polega ona na tym, iż postulaty Husserla nie dają się żadną miarą „uprawomocnić w doskonałym naocznym wglądzie”.⁵⁹ W obliczu porażki tak fundamentalnej — trudniej uchwycić naturę sukcesu. Otóż nie idzie tu o — dwuznaczny i podejrzany — sukces, który jest pochodną tej porażki, a który polega na tym, że czyta się Husserla w każdy inny sposób, tylko nie tak, by „uprawomocnić w doskonałym naocznym wglądzie” jego postulaty. Albowiem nie idzie o post-Husserlowską kulturę filozoficzną, w której dominują takie normy czytania, iż nie ma w niej miejsca na czytanie poszukujące — w naocznym wglądzie — prawdy. Nie idzie więc o kulturę recepcji, w ramach której dzieło Husserla stało się literacką, czy jeszcze smakowitszą, bo skrypturalną, osobliwością: obiektem zaciekawienia rozsmakowanego nie tyle nawet w językowych — retorycznych i metaforycznych — strukturach, co wręcz w rękopiśmiennej tkance spuścizny Husserla. Nie idzie więc o porażkę dzieła: które nie jest w stanie przeciwstawić się nowym stylom odbioru i — zarazem — sukces tegoż dzieła: które w konfrontacji z tymi stylami ostaje się — choć w formie nie do poznania odmienionej. Nie idzie o przemianę kulturowego kontekstu dzieła Husserla, w którą wpisana jest porażka jako założenie (konieczne, choć nie wystarczające) pochodnego wobec niej sukcesu. Odwrotnie: idzie o pierwotny sukces, pozostający sukcesem mimo wyrażenia przez obecną w nim od początku porażkę. Idzie więc o porażkę, której obecność wyprzedza wszelkie zewnętrzne wobec dzieła Husserla przemiany i daje się rozpoznać — zrekonstruować i reaktywować — bez wychodzenia poza macierzysty kontekst tradycyjnego czytania tego dzieła

⁵⁷ Tamże, s. 68.

⁵⁸ Tamże, s. 11.

⁵⁹ Husserl, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 3.

i bez wkraczania w domenę takiego czytania, które apriorycznie i metodycznie sprzeniewierza się Husserlowskiemu *credo*: „...nie jesteśmy filozofami-literatami, lecz wychowani przez autentycznych, wielkich filozofów przeszłości żyjemy dla prawdy i tylko tak żyjąc istniejemy w naszej własnej prawdzie, i w niej istnieć chcemy.”⁶⁰

Sfera prawdy — to transcendentálna (czysta) świadomość. Czy „żyjąc dla niej”, tj. „chcąc w niej istnieć”, możemy — jak wierzy autor *Kryzysu* — chęci tej ostatecznie uczynić zadość? Życie-dla... to podjęcie powinności, które wymaga zapomnienia o dyskursie, o jego perswazyjnej funkcji i narzędziach jej realizacji, o całym retorycznym instrumentarium, w mocy którego znajduje się podmiot owego „powinienem”. Podjęcie powinności — to krok pierwszy. Drugi krok — to jej zadośćuczynienie. Otóż połowiczność sukcesu Husserlowskiej fenomenologii usiłujemy uchwycić jako stan bycia-w-pół-drogi, kiedy to pierwszy krok okazuje się udany, drugi zaś przeciwnie — pozostaje jednością pewnego „w przód” i „wstecz”, wykraczania i wycofywania się. Owo postępowo-regresywne zapętlenie nie pozwala ostatecznie dotrzeć do świadomości, z punktu widzenia której możliwe byłoby dopiero trwałe odwrócenie stosunku tego, co wolne od teorii i tego, co teoretyczne.

Odwrócenie to wyglądałoby następująco: Ja, który jestem świadomością, jestem samo-przejrzystym medium uniwersalnych prawidłowości rządzących konstytucją świata, wyprzedzającą wszelką teorię i wszelkie użycie języka; otóż — jako taki — ja, który jestem świadomością, realizuję na mocy owego „jestem” wyrastające zeń „widzę i opisuję”, a tym samym potwierdzam odpowiednie „możę” i zadośćuczynię właściwemu „powinienem”. Tym samym teoria fenomenologiczna okazywałaby się jedynie sposobem, w jaki zapośredniczam się sam ze sobą jako podmiot świadomości. Usiłujemy wszelako uchwycić stan, kiedy owo odwrócenie nie dochodzi do skutku, kiedy więc „świadomość” pozostaje sposobem, w jaki zapośredniczam się sam ze sobą jako podmiot nie-do-końca-udanej teorii.

Usiłujemy tym samym uprzytomnić sobie paradoks fenomenologicznego usidlenia: jestem oto przyłapany, usidlony i przytwierdzony do dyskursu fenomenologii w tym punkcie, w którym stanowi on podjęty przeze mnie apel — w punkcie „powinienem” — i jako taki trwam w geście wykraczania ku temu, co powinienem, a zarazem w geście powracania ku samemu „powinienem”, ku któremu cofa mnie drażąca moje wysiłki negatywność. Powracam bowiem do punktu wyjścia jako podmiot — stanowiącego efekt tego wykraczania — sfalsyfikowanego „możę”, nie zrealizowanego „widzę i opisuję” i zanegowanego „jestem”. Nie jestem bowiem świadomością: „świadomość” jako konstrukt teoretyczny stanowi jedynie sposób, w jaki zapośredniczam się sam ze sobą jako cierpliwy i uparty — tzn. trwający w swej roli — adresat fenomenologicznego apelu, apelu całkowicie

⁶⁰ Husserl, *Kryzys...*, dz. cyt., s. 14.

niefortunnego, a przecież w tej niefortunności osobliwie produktywnego i pouczającego.

Nie jestem więc świadomością: wszelako w owym „nie jestem” nie poznaję ani czegoś, co mnie nie dotyczy, ani kogoś, kogo to coś nie obchodzi; poznaję raczej owo „nie”, czyli różnicę, która odsyłając mnie do punktu wyjścia, odsyła mnie do jej własnego minimum. Tylko dzięki temu odsyłaniu „nie jestem świadomością” nie rozpada się (na „mnie” i „świadomość”), gdyż poprzez „nie mogę” czerpie swą spoistość z „powinieniem”. Gdy „powinieniem” zamiera, teoria odkleja się od jej adresata, a on odrywa od teorii. Na innej drodze poszukuje samopoznania, pozostawiając za sobą „teorię świadomości” obróconą w muzealny eksponat, pomieszczony pośród innych okazów zmumifikowanej flory filozoficznej.

Wszelako na owej „innej drodze” najłatwiej napotkać — przetworzone po raz kolejny — pozostałości obcowania z teorią, której porzucenie braliśmy właśnie pod uwagę. Albowiem recepcja Husserlowskiego „powinieniem” okazała się wystarczająco żywa i trwała, by zagwarantować podstawy całej rodziny post-Husserlowskich teorii wyższego rzędu, dla których „naturalnym” i „intuicyjnym” zapleczem doświadczeniowym będzie wysoce nienaturalne i kompletnie nieintuicyjne (gdyż stanowiące złożony produkt wewnątrz-teoretycznych zapośredniczeń) doświadczenie nie-bycia-swiadomością.

Owo doświadczenie (doświadczenie nie-bycia tym, co przejrzyste i — pierwotnie — nie-możliwości przeniknięcia samego siebie) usiłujemy uchwycić jako taki efekt naszej lektury Husserla, który da się utożsamić z dedukowalnym, choć nie doświadczalnym wprost, warunkiem możliwości takiej recepcji Husserla, która doprowadziła do wielorakich form post-Husserlizmu, zrywającego z dogmatem „przejrzystej świadomości konstytuującej”⁶¹, czy — inaczej mówiąc — z przesądem, że „możemy stać się całkowicie świadomością, sprowadzić siebie do świadomości transcendentalnej”.⁶²

Idzie nam bowiem o taką recepcję Husserla, w ramach której zerwanie stanowi w gruncie rzeczy odmianę uwikłania. Tak na przykład — głoszone przez Merleau-Ponty’ego — „definitywne pogrążenie się” w przed-teoretycznym i źródłowym „porządku pouczającej spontaniczności”⁶³ stanowi w istocie produkt i osad — podjętego, lecz nie dającego się udźwignąć — wyzwania teoretycznego, odepchniętej lecz nie dającej się porzucić Husserlowskiej filozofii świadomości. Założeniem analiz w stylu Merleau-Ponty’ego jest bowiem ni-to-sztuczny, ni-to-naturalny twór: uwikłany w obligacje Husserlowskiej teorii (wprzęgnięty w krąg „uroszczeń rozumu”⁶⁴), acz pozbawiony pomyślnych widoków na teorety-

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, opr. S. Cichowicz, przeł. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Warszawa 1976, s. 170.

⁶² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji (fragmenty)*, opr. J. Migasiński, przeł. J. Migasiński, P. Stefańczyk, Warszawa 1993, s. 60.

⁶³ Merleau-Ponty, *Proza...*, dz. cyt., s. 176.

⁶⁴ Por. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, dz. cyt., s. 60.

czne, tj. postrzeżeniowe i pojęciowe przeniknięcie i opanowanie istotnych wymiarów własnego fenomenalno-transcendentalnego pola (na to, by „bycie sprowadzić do wiedzy”⁶⁵) i — co za tym idzie — doświadczający owego braku widoków i dający wyraz temu doświadczeniu jako podstawowemu wyznacznikowi własnej egzystencji.

„Jestem pewnym polem — powiada Merleau-Ponty — jestem doświadczeniem.”⁶⁶ Otóż nieistotne, czy owo pole i doświadczenie nazywać jeszcze, czy też już nie nazywać „świadomością”. Istotne bowiem, że owo „jestem”, które u Husserla stanowiło projekcję odpowiedniego „moge”, okazuje się nieuchronnie projekcją całkiem przeciwnego „nie moge”, które projektuje jego sens niezależnie od strategii użycia słowa „świadomość”, niezależnie więc od tego, czy trwać przy formule: jestem świadomością, ale (jak mówi autor *Fenomenologii percepcji*) „wprowadzoną poprzez ciało w formę przestrzenną, poprzez język w historię”⁶⁷, czy też przyjąć formułę: nie jestem świadomością, lecz byciem-w (ciele, języku, historii *etc.*). Równie nieistotne okazuje się przy tym, czy akcentować cielesność, czy językowość, czy historyczność, czy jeszcze inaczej nazwany wymiar ludzkiego bycia.

Post-Husserlowskie „nie moge” („nie moge przeniknąć samego siebie, swego bycia, swej sytuacji”) jako serce filozofii, czyli ukryty punkt rozruchu jej centralnych pojęć, prowadząc do rozmazania ich konturów i zatarcia ich tożsamości, funduje filozofię nowego typu (twórczość Merleau-Ponty’ego jest jej reprezentatywnym okazem): filozofię nieprzejrzystości. Filozofia owa prezentując się jako źródłowe doświadczenie ludzkiej cielesności, językowości, historyczności, światowości *etc.*, sprawia, iż pojęcia ciała, języka, historii, świata padają jej ofiarą — a to w tej mierze, w jakiej brak pewności co do ich tożsamości filozofia ta czyni znamię źródłowości doświadczenia i prawdy tego, co doświadczane. Tak więc u Merleau-Ponty’ego w ramach owego doświadczenia (ściślej: w granicach wyznaczonych przez powołanie się na owo doświadczenie) pojawia się mowa, która nie jest mową i ciało, które nie jest ciałem, a więc mowa, która jest bardziej ciałem niż mową i ciało, które jest bardziej mową niż ciałem; pojawia się „ja”, które nie jest „ja” (lecz „innym”) i „inny”, który nie jest „innym” (lecz „mną”)⁶⁸; pojawia się arystokracja pojęć, dla których brak tożsamości stanowi atest dobrego pochodzenia.

Wszelako mniemana źródłowość doświadczenia tego, co nieprzejrzyste jest jedynie projekcją post-Husserlowskiej nie-możliwości. Co za tym idzie, nieprzejrzystość tego, co doświadczane, nie jest daną pierwotną, lecz tworem pochodnym. Nieprzejrzystość ta jest tworem refleksji nad refleksją, efektem próby, w ramach

⁶⁵ Por. tamże, s. 60.

⁶⁶ Tamże, s. 107.

⁶⁷ Tamże, s. 98.

⁶⁸ Por. zwłaszcza esej *Obecni w słowie*, w: Merleau-Ponty, *Proza...*, dz. cyt.

której imperatyw refleksyjności poddany zostaje sprawdzianowi refleksji. Ale zarazem nieprzejrzystość owa jest nierefleksyjnym produktem refleksji nad refleksją, tzn. projektem nieświadomym swego pochodzenia, gdyż zapoznającym je przy pomocy odwrócenia: miast przedstawiać siebie jako produkt refleksji drugiego stopnia, projekt ów przedstawia siebie jako punkt wyjścia przez refleksję zapoznany, jako źródłową prawdę zniekształconą przez — właściwy filozofii refleksji — wymóg pewności.

Nieprzejrzystość bycia-sobą ma swój antecedens w niemożności samo-przeniknięcia, ta zaś ma strukturę dwuczłonową jako pochodna imperatywu, który — przypomnijmy — nakazuje widzieć i opisywać. Wszelako doświadczenie nie-możności widzenia i opisywania (które uważamy za kluczowe doświadczenie recepcji Husserla) otwiera pole swobodnych przekształceń, w obrębie którego — w ramach całego spektrum postaw — wyróżniają się dwie przeciwstawne. Nazwijmy je umownie: postawą piszącego i postawą czytającego. Nazywamy je tak z uwagi na to, że wyjściowe „nie mogę” uaktywnia bądź paraliżuje, ośmiela bądź onieśmiela, zachęca (do pisania) bądź zniechęca, a w konsekwencji zakorzenia bądź wyobcowuje.

Druga z tych postaw (którą w gruncie rzeczy zajmujemy od początku i którą dlatego musimy w końcu zająć się gruntowniej) da się wyeksplikować następująco: nie mogę widzieć (tego, co dzieje się w procesie konstytucji); a nawet gdybym mógł, to nie mógłbym tego opisać. Oba „nie mogę” utwierdzają się tu nawzajem: po cóż próbować opisywać, skoro — tak czy inaczej — nie da się opisywanego zobaczyć; po cóż próbować widzieć, skoro — tak czy inaczej — nie da się widzianego opisać!

Natomiast pierwsza postawa poddaje się takiej — zgoła odmiennej — eksplikacji: nie mogę widzieć (tego, co dzieje się w procesie konstytucji), gdyż niemożliwe jest czyste widzenie; wszelako opis, który model tego widzenia dyskredytuje i przekreśla, umieszcza się niepostrzeżenie w samym sercu widzenia nie-czystego, widzenia-niewidzenia (a zarazem widzenie takie umieszcza w sobie samym) i w ten sposób dezawuuje i zaciera apodyktyczność wszelkiego „nie mogę”. W samej rzeczy: nie mogę tak widzieć, aby w konsekwencji opisywać; nie mogę widzieć tak jasno, aby opisywać jednoznacznie. Jednakże zderzenie (czy raczej wzajemna intruzja) dwóch nie-możności radykalnych, rodzi nie-możność osłabioną, rodzi osobiwe: „ni to mogę, ni to nie mogę — ni to widzieć, ni to opisywać”. I taka właśnie formuła okazuje się stosowną formułą zakorzenienia, o które zabiega usilnie filozofia nieprzejrzystości.

W transcendentarno-potranscendentálním filozofowaniu (od Kanta po Heideggera) rządzi przekonanie, iż odnosimy się do rzeczy dlatego tylko, że odnosimy się do samych siebie; innymi słowy: iż rzecz jest ukonstytuowana poprzez ludzkie samo-odniesienie. Wszelako samo-odniesienie to bywa pojmowane już to jako świadomość, już to jako nie-świadomość; już to jako samo-przenikalność i samo-przejrzystość, już to jako samo-nieprzenikalność i samo-nieprzejrzystość. Otóż

„bywa pojmowane” — to nic innego niż „bywa ukonstytuowane”. Tak też owo konstytuujące samo-odniesienie bywa ukonstytuowane przez filozoficzny opis, który głosząc nieprzejrzystość, rozmycie i zachodzenie na siebie cielesności i językowości, głosząc współzawieranie się wszelkiej percepcji i artykulacji, ma na uwadze wpłatanie samego opisującego — czyli filozofa — w to, co opisywane, a tym samym zażegnanie niebezpieczeństwa wyobcowania, jakie filozofowi zagraża.

Filozof taki (raz jeszcze przypomnijmy Merleau-Ponty’ego) to człowiek, który zaświadczać ma, że w tej samej mierze spoufalcony jest ze swoim ciałem i z językiem, którego używa, więcej: z innymi, z historią, ze światem. Spoufalenie to ma być praktyczną i teoretyczną ekspulsją widma „bezpośredniości” jako „samotnego, ślepego i niemego życia”.⁶⁹ Czyż nie jest bowiem tak — dodajmy tytułem komentarza — że bezpośredniość, która usiłuje wpierw widzieć, potem mówić, a wreszcie przezwyciężyć samotność, pozostanie zawsze samotna, niema i ślepa, właśnie dlatego, że jest bezpośredniością („immanentnym daniem”⁷⁰), czyli tym, co Edmund Husserl uważał być mylnie za znamię bycia absolutnego i tym samym punkt wyjścia absolutnego „moge”?

Toteż Husserl się mylił: bezpośredniość czystej i absolutnej świadomości zawiera w sobie absolutną niemożność — głosi standardowa krytyka husserlizmu. Pozwólmy sobie na odrobinę pedanterii, w obliczu której krytyka powyższa wymaga drobnej korekty. Otóż bezpośredniość, o której pisał Husserl, zawiera w sobie rzeczywistą niemożność tylko w tej mierze, w jakiej przestaje być bezpośredniością. Albowiem niemożność owa jest rzeczywista tylko o tyle, o ile realizuje się w doświadczeniu czytelnika Husserla — jako czytelnika właśnie, czyli podmiotu teoretycznego zapośredniczenia — który doświadcza ślepoty, niemoty i samotności, więcej: zniechęcenia, wyobcowania i paraliżu, czyli tego wszystkiego, co stanowi treść krytyczno-fenomenologicznego „nie moge” w jego wersji radykalnej.

Takie właśnie doświadczenie próbujemy przeciwstawić optymistycznemu ethosowi bycia-w-świecie, stanowiącemu zaplecze praktyki pisarskiej tych wszystkich, którzy — jak Merleau-Ponty — odżegnują się od „przejrzystej świadomości konstytuującej”⁷¹ na rzecz „porządku pouczającej spontaniczności”.⁷²

Doświadczenie nie-možności konkretyzuje się przede wszystkim jako doświadczenie ślepoty. Ślepotą ową atakuje nie oko ciała, lecz oko duszy, dotyczy bowiem nie spostrzegania rzeczy, ale spostrzegania samego spostrzegania, dotyczy więc refleksji, która miałaby rozświetlić zagadkę syntezy, jaką każde spostrzeganie stanowi. Jeśli więc — w służbie logosu fenomenologii — usiłujemy ponowić

⁶⁹ Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, dz. cyt., s. 54.

⁷⁰ Por. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., s. 141.

⁷¹ Merleau-Ponty, *Proza...*, dz. cyt., s. 170.

⁷² Tamże, s. 173, 176.

trud syntezy po to tylko, aby zaszcześcić na niej refleksję, okazuje się, że teoretyczne zainteresowanie, któremu chcieliśmy zadośćuczynić, nie jest w stanie współistnieć z praktyką, za sprawą której rzeczy pojawiają się w polu naszego spostrzeżenia, że zatem refleksja przychodzi za późno i święci triumf swej samowoli wtedy, gdy nie ma już nic do czynienia: gdy synteza jest dokonana i świat ukonstytuowany. Jeśli bowiem praktyka odpowiadająca elementarnym warstwom konstytucji rzeczy (od „rzeczy zmysłowej” do „substancjalno-przyczynowej”⁷³) stanowi funkcję quasi-cielesną i pre-refleksyjną, to, zgodnie z jej własnym sensem, nie daje się refleksyjnie unaocznić. Dlatego — spożywając jej owoce — mamy ją zawsze poza sobą. Możemy tedy sformułować fenomenologiczną prawdę na temat konstytucji „tego, co napotykamy w naszym życiu w, żeby się tak wyrazić, gotowej postaci czegoś istniejącego jako rzecz po prostu”⁷⁴, możemy więc powiedzieć, iż owa „rzecz po prostu” jest jedynie korelatem procesu, który ją jako taką ujawnia. Nie mając wszelako refleksyjnego udziału w owym procesie, nie mamy też udziału w tak sformułowanej prawdzie.

Doświadczenie nie-možności konkretyzuje się po pierwsze jako doświadczenie ślepoty, po wtóre — jako doświadczenie niemoty. Ślepotą unieczynnia oko refleksji, niemota paraliżuje jej język. Ale ani oko, ani język refleksji nie należą do naturalnego wyposażenia istoty ludzkiej; są one w tej samej mierze wytworem dyskursu, co dotykająca je ślepotą i niemota, są pochodną dyskursu, który poprzez apel do powinności (widzenia i opisywania) zwabia nas w pułapkę nie-možności (widzenia i opisywania). „Nie mogę opisywać”, tzn. „nie dysponuję językiem opisu (tego, co dzieje się w procesie konstytucji)”, wywodzi się z „nie mogę widzieć”. Wszelako „nie mogę widzieć” wywodzi się z zagarnięcia przez język, który wymaga od nas niemożliwego. Albowiem język ów (język dyskursu fenomenologii) dysponując nami, nie oddaje nam się do dyspozycji; doprowadzając nas do pewnego doświadczenia, nie daje się przejąć jako język tego doświadczenia, a to dlatego, że jest to język — jawnie bądź skrycie — postulatyczny, który doprowadza nas do doświadczenia nierealizowalności jego postulatów.

Ideał Husserla — to ideał konwersji (tak udanej, że niedostrzegalnej), to ideał opisu, który przywodzi do takiego widzenia, iż staje się niepostrzeżenie opisem z tegoż widzenia wywiedzionym. Wszelako rzeczywiste doświadczenie lektury Husserla — to doświadczenie nie konwersji, lecz raczej ekspulsji. Jesteśmy oto przez język wyrzuceni poza język — i to w takie miejsce, gdzie język, który nas tam przywiódł staje się bez-użyteczny. Dlatego pozostajemy bez-języka, w stanie bez-powrotności, czyli wyrzucenia właśnie. Dyskurs Husserlowski czyniąc nas nosicielami i zarazem ofiarami paradygmatu przejrzystej świadomości, daje nam tym samym rzadką sposobność doznania podwójnego wyobcowania: język (który ciału jako warunkowi możliwości rzeczy przypisuje przejrzystość świadomości)

⁷³ Por. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., s. 525.

⁷⁴ Husserl, *Medytacje...*, dz. cyt., s. 114.

odsyła nas do ciała, ciało zaś (które jako warunek możliwości rzeczy nie jest przejrzystą świadomością) wzbrania się nas przyjąć.

Aczkolwiek doznając owego wyobcowania, wyłamujemy się z szyków oddziału „funkcjonariuszy filozoficznej społeczności ludzkiej”⁷⁵, którego Husserl jest chorążym; wszelako wyobcowanie to pozostaje sposobem rozumiejącego uczestnictwa w dyskursie fenomenologii, paraliż funkcji widzenia i opisywania — formą aktywności, a generalne zniechęcenie — ostateczną postacią zaangażowania. Dlatego też samotność, której doświadczamy — doświadczając wykluczenia z obozu funkcjonariuszy Rozumu — ośmiela się mimo wszystko trwać przy pierwszej osobie liczby mnogiej. Albowiem samotność ta zakłada wciąż faktyczność porozumienia i możliwość porozumienia wciąż otwiera.

Jeśli uczymy się czegoś od Husserla, to tylko o tyle, o ile zarzuty przeciw niemu wytoczone (zarzuty atakujące czczą i jałową ideę przejrzystej świadomości konstytuującej) okazują się naszymi własnymi kłopotami; o ile więc to, co było skierowaną przeciw Husserlowi obiekcją, staje się trapiącą nas samych subiekcją. Egzystencjalizacja zarzutów wobec świadomości jest egzystencjalizacją samej świadomości, jest powtórным krytyczno-refleksyjnym przyswojeniem sobie jej pojęcia (złożonego uprzednio w rekwizytorium rzeczy, które wyszły z użycia). Wszelako egzystencjalizacja świadomości jest możliwa jedynie jako denaturalizacja samej egzystencji, która okazuje się — zawsze już uwikłaną w teorię — egzystencją czytającego.

Skoro pewną zasadę ujawniania świata nazywamy ciałem, pewną zaś językiem, to przede wszystkim po to, by zaznaczyć, że żadna z nich nie jest przejrzystą świadomością. I jedna, i druga zasada skrywa się przed naszą ciekawością, wzbrania nam swej tajemnicy i nie dopuszcza nas jako świadków. To samo-wzbranianie stanowi znamię podmiotowości, która nie jest „ja”. Z drugiej wszakże strony: nawet tak samo-wzbraniająca się podmiotowość nie wywodzi się sama z siebie, gdyż jest produktem krytycznego obrachunku z próżnymi ambicjami i przesadnymi uroszczeniami filozoficznego idealizmu. Dlatego ja, który pojmuję siebie przy pomocy radykalnego „nie mogę”, przeciwstawionego pretensjom do refleksyjnego panowania nad pracą ciała i pracą języka; ja, który pojmuję siebie jako zawieszonego pomiędzy podmiotowością ciała i podmiotowością języka — jestem zarazem medium porażki idealistycznych ambicji i uroszczeń.

Cóż oznacza owo „zawieszenie pomiędzy”? Stanowi ono o tym, iż bezpodmiotowa refleksja — którą kultywujemy — nie jest całkiem pusta, gdyż ujawnia istotną różnicę między zasadą syntezy spostrzeżeniowej a werbalnej, między ciałem a językiem. Energia fenomenologicznego apelu wyrzuca nas w takie miejsce, gdzie doświadczając podwójnego wyobcowania, doświadczamy go jako różnicy między „za późno” i „za wcześniej”, między „już nie” i „jeszcze nie”. „Już

⁷⁵ Husserl, *Kryzys...*, dz. cyt., s. 68.

nie” dotyczy możliwości uczestnictwa w podmiotowości ciała (w pracy ciała, która „widzi” sama siebie, tj. odnosi się sama do siebie, ale tak że „ja” nie ma w tym już udziału). „Jeszcze nie” dotyczy możliwości uczestnictwa w podmiotowości języka (w pracy języka, która „opisuje” sama siebie, tj. odnosi się sama do siebie, ale tak że „ja” nie ma w tym jeszcze udziału). Dopiero tak doświadczona różnica przesądza o tym, że mądrość ciała i mądrość języka, nie odbijając się w sobie nawzajem, nie odbijają się również w tym, kto jest pomiędzy nimi. Innymi słowy: język i ciało — które mogą się zbiegać, jeśli idzie o ujawnianie czegoś trzeciego — rozstają się bezpowrotnie, jeśli idzie o dynamikę samoujawniania własnej funkcji.

Bycie pomiędzy „już nie” i „jeszcze nie” nie jest po prostu spoczywaniem w zawieszeniu, lecz raczej jednością dwóch składowych: retrospektywną prospекcją czy pamiętającym oczekiwaniem. Po pierwsze więc: stanowi próbę takiego użycia języka, które usiłuje zaszczerpić refleksyjność na tym, co pre-refleksyjne. Po wtóre zaś: stanowi efekt tej próby, czyli doświadczenie jej podwójnej porażki, pozwalające rozpoznać, że użycie języka jako instrumentu i — co więcej — jako instrumentu nieskutecznego, podwójnie wyobcowuje tego, kto dokonuje owego użycia i podwójnie alienuje zamysł, który owo użycie motywuje. I jedynie z uwagi na tę podwójną alienację staje się jasne, że wypełnienie owego zamysłu — czyli refleksyjność — nie należy w ogóle do porządku zewnętrznego wobec użycia języka, ale do porządku samego języka i dlatego jest rzeczą innego — mianowicie nie-instrumentalnego — użycia tegoż, które jako inne rozpoznane zostaje w swoim „jeszcze nie”. Dzięki podwójnej alienacji możliwa jest więc refleksja nad refleksją, objawiająca tę oto prawdę, iż refleksja, której pożądamy, refleksja nie-pusta, czyli prawdziwie podmiotowa, nie należy do domeny naszej decyzji, nie należy do domeny aktywności przez tę decyzję zainicjowanej i nie należy do domeny instrumentalnego użycia języka wobec tej aktywności służebnego. Przeciwnie: refleksja, której pożądamy, należy do domeny samego czasu, w mocy którego leży, aby ludzką aktywność uobecnić (bądź nie) jej samej — a to właśnie przez jej od-instrumentalizowanie, dzięki czemu uwikłany w nią „podmiot” mógłby angażować się w nią prawdziwie podmiotowo, czyli jako przytomny współ-uczesnik, współ-czesny temu, co czyni.

Krótko mówiąc: rzeczą samego czasu pozostaje uskutecznienie podmiotowego bycia-na-czasie. Z drugiej wszakże strony: projekt bycia podmiotem jest z góry założonym warunkiem możliwości czasu, projekt ów wypełniający. Stąd też wypełnienie tego projektu odwraca nas od filozofii, ale pojmowanie jego sensu nie pozwala nam o niej zapomnieć.

Odwracamy się od filozofii, porzucając niegościnne — wyobcowujące nas od tego, co podmiotowe — struktury jej dyskursu. Odwracamy się od filozofii nawet (i w szczególności) wtedy, gdy w niej samej poszukujemy tego, co inne, tj. tego, o czym z pogardą mówił Husserl: literatury. Poszukujemy literatury, gdyż to ona właśnie zaprasza do uprzytomnienia-sobie logiki językowej konstytucji rzeczy.

Ale zwracając się ku literaturze, nie możemy zapomnieć o filozofii, gdyż tylko jako ofiary tej ostatniej możemy odczytać zaproszenie tej pierwszej. Tylko bowiem jako ofiary filozofii poszukiwać możemy zaspokojenia dziwacznej żądz bycia-podmiotem, żądz, którą filozofia wywołała — z lasu możliwości — i której nie potrafiła ani nasycić, ani poskromić.