

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2017.14.02>

Andrzej ZALEWSKI

Znikający owoc. Remanenty refleksograficzne

Pamięci Mamy

Wstęp

Wydana w 2016 roku moja książka *Dwie koncepcje refleksografii* (Kraków, Scriptum) miała w założeniu być czwartą i ostatnią częścią rozwijanego od kilku albo wręcz kilkudziesięciu lat (pierwsza część ukazała się w 1994 roku, następne po roku 2007) projektu zwanego przeze mnie, poczynając od części drugiej, „refleksografią”. Sądziłem wtedy, że wszystko, co mogło, zostało już w ramach projektu powiedziane, a wszelkie niejasności muszą takimi pozostać, ponieważ nie czułem się na siłach dalej ich rozprasać. Jednak późniejsza konieczność wygłoszenia dwóch powiązanych odczytów na temat moich poglądów do pewnego stopnia zmieniły ten stan rzeczy. Jeszcze późniejsza chęć przygotowania tych odczytów w formie pisemnej zmusiła mnie do przeorganizowania całej problematyki i spowodowała wyłonienie się kilku elementów, które dotąd w takiej postaci prezentowane nie były. Nie znaczy to, że są one absolutnymi merytorycznymi nowościami. Można je w mniej lub bardziej rozwiniętej (najczęściej jednak nierozwiniętej) formie znaleźć w częściach dotychczasowych, ale jednak wydobyć ich na nowo i ustawienie na pierwszym planie spowodowało efekt jakościowej przemiany. Kwestie dawne i już podejmowane w następstwie ich rozwinięcia zaczęły jakby świecić nowym blaskiem. Właśnie recykling treści znanych, odwołanie się do problematyki obecnej już wcześniej, a tylko zyskującej dzięki przeformułowaniu pewien nowy charakter, sprawiło, że całość obecnych rozważań zdecydowałem się określić w podtytule mianem „remanentów”.

Materiał podzielony jest na trzy części. Część pierwsza w największym stopniu zawiera powtórzenie tez i ustaleń już wiadomych, choćby z opublikowanego w osobnej postaci artykułu *Możliwość krytycznej fenomenologii filozofii* („Fenomenologia”, t. XII). Wszystko kręci się tu znów wokół nastawienia czy postawy filozoficznej, tylko brzmienia terminów nazywających momenty konstytutywne tej postawy zdecydowałem się zmienić, zastępując ich pochodzenie łacińskie czy greckie tym o polskiej proveniencji („upiększanie” zamiast „estetyzacji”, „cofanie” zamiast „retardacji”, itp.). Wbrew pozorom ta zmiana ma charakter znaczący. Chodziło o dobranie terminologii dającej w odsłuchu bardziej szorstkie, toporne brzmienie, kojarzące się wręcz z trywialną podstawą

i możliwie szerokimi zastosowaniami (np. o „upiększaniu” mówi się zarówno w kontekście „upiększania urody”, jak i nadawania na siłę bardziej szlachetnego wydźwięku intencjom własnego działania, tak więc „upiększania motywów”).

Wraz z ostatnim zdaniem natrafiamy na jeden z najważniejszych tematów organizujących przedstawione materiały, a wręcz może na temat najważniejszy – na trywialność. Rozważania nad nią wypełniają część drugą tekstu. W wywodach poprzednich książkowych części pojawiała się ona na marginesach rozsnuwanych wątków, dlatego też nie była zbyt zauważalna. W tej skali rozpiętości nie była omawiana nigdy dotąd. Ta ekstensyfikacja, przyznanie trywialności znacznie rozleglejszego od dotychczasowych terytorium przyczynia się zarazem do narodzin i wysunięcia się na czoło jednego z najistotniejszych tematów całej refleksograficznej koncepcji. Tak jak w pisarstwie Gombrowicza – *toutes proportions gardées* – u podstaw kultury wysokiej leży młodość, niedojrzałość, a nawet, rzecz można, prostactwo, tak też w refleksografii u podstaw filozofii jako nastawienia tkwi trywialność.

Trzeba tę tezę dobrze rozumieć, gdyż o nieporozumienie tu niezwykle łatwo. Nie ma bodaj określenia pod adresem filozofii i filozofa bardziej obraźliwego, nie ma pomówienia cięższego, niż to przypisujące im trywialność. Oskarżenie o trywialność poniekąd kończy sprawę, dyskwalifikując tego, kto ją wpuścił do wnętrza filozoficznej konstrukcji. Trzeba tu jednak poczynić niezbędne rozróżnienia. Jeśli wpuszczenie dokonało się frontowymi drzwiami, w następstwie czego trywialność pojawiła się niejako „na widoku”, to owszem – jest to dyskwalifikujące, bowiem trywialnościowy twór nigdy nie powinien spoczywać tam na widocznym miejscu. Dlatego używamy formuły „u podstaw filozofii”, mając na myśli drzwi nie frontowe, lecz tylne czy kuchenne, a ostatecznie, choć tylko od czasu do czasu, dzieląc trywialność na „złą” i „dobrą”, „niewłaściwą” i „właściwą”. Ta ostatnia nie ma żadnej zwartej konsystencji, przypomina rodzaj grudkowego, rozproszanego podbicia, spodniej warstwy, której nie tylko się nie zauważa, ale która wręcz służy do jej „znieuważania”. W tym kontekście, w kontekście trywialności, pozwoliliśmy sobie na pewne, dalece zbyt skrótowe i niewystarczające, uwagi na temat charakteru prawdy i wiedzy.

Metaforykę statyczną, akcentującą warstwowość budowli i pojęcie spodu lub fundamentu należy jednak wymienić na dynamiczną. Osnową przewijającą się przez niemal cały materiał, a na pewno przez jego część drugą i trzecią, jest dwukierunkowa dynamika świadomości (obecna naprzemiennie w liczbie mnogiej, jako dwie świadomościowe dynamiki) realizująca się w kierunku w przód i w tył, i w związku z tym zwana także odpowiednio „przedsiebną” i „zasiebną”. Urzeczywistnieniem dynamiki zasiebnej jest właśnie trywialność wypełniająca rozważania części drugiej, a jej konieczna obecność „z tyłu głowy”, jako swoistego *backgroundu*, obrazowana jest z kolei figurą stacji kolejowej, którą się – po uprzednim zagapieniu – przejechało i zostawiło za sobą. Metafora jest o tyle niedokładna, że do przejechanej stacji da się wrócić, można ustawić się „oko w oko” w relacji z pominiętym początkowo budynkiem stacyjnym; tymczasem do trywialności nie da się wrócić i stanąć „naprzeciw” niej, może być ona tylko pomijana i uświadamiana niejako w geście machnięcia na nią z lekceważeniem ręką – uświadamiana „w zasiebnosci”.

Natomiast trzecią część przedłożonego materiału tworzą refleksje na temat „przedsiębrania” obiektu doświadczenia filozoficznego, tj. takiego jego – mocą szczególnych mentalnych zabiegów – wyrzucania przed siebie, by obiekt ów jawił się jak najdalej wzglę-

dem podmiotu filozofującego, by jawił się „w dali”. „Dal” (w odróżnieniu od „głębi”) jest szczególnie ważnym pojęciem refleksografii, właśnie z uwagi na tę przedsiębną dynamikę świadomości. Obiekt położony w dali, wyrzucony w dal, jest w związku z tym niemal nieuchwytny, niknie dla wzroku myśli, ale w tym właśnie tkwi jego pozytywna obecność. Jego bycie to bycie-w-oddali, a nie po prostu nieuchwytność i zanik, wymknięcie się poza zasięg wzroku, jak mogłoby się wydawać. Jeżeli już, zamiast czasownika o formie jednokrotnej „wymknąć” na miejscu byłby zdecydowanie czasownik akcentujący wielokrotność: wymykanie się. Szczegółowych metod tego wymykania jest na tyle dużo i są one na tyle różnorodne, że rezygnujemy z ich szczegółowej klasyfikacji. Wszystkie one natomiast mają coś wspólnego z negacją, i tak oto rozważania nad negacją stanowią jeden z ważniejszych segmentów tej części uwag.

Proponujemy także przy tej okazji nowe pojęcie intencjonalności, które znów nie jest absolutną nowością, obecne było bowiem i w poprzednich książkowych częściach, ale odpowiednio wyakcentowane tworzy relatywnie nowy składnik części obecnej. Intencjonalne ma być więc to właśnie, co się wymyka, co nie daje się zamknąć ani włączyć w żaden świadomościowy „uchwyt”, lecz „wystercza” poza niego. Jest to z jednej strony oczywista konwersja ustaleń Husserla dotyczących intencjonalności, ale z drugiej jakież jednak ich dopełnienie z przepisaniem intencjonalności na nowe miejsce „pobytu”. Kontrastem w rozważaniach twórcy fenomenologii (konkretnie w jego *Ideach I*) jest para pojęciowa efektywne – intencjonalne; kontrast ten zachowuje się i w niniejszych dociekania- niach, ale zarazem zostaje on stowarzyszony i przyporządkowany innej, także skontra- stowanej parze: codzienność – filozofia. To właśnie w życiu codziennym przedmioty są niejako absorbowane, pochłaniane przez ciało żyjącego podmiotu, podczas gdy w do- świadczeniu filozofowania ciało się nie liczy, a przedmiot jest „na krańcu intencji”, przy czym „kraniec” jest tu elementem dopiero intencję konstytuującym. Przy okazji otwo- rzyło się pole namysłu nad różnymi formami intencjonalności, przede wszystkim inten- cjonalnością tworzoną przez wyrzucenie obiektu „w przód” oraz intencjonalnością boczną, powodowaną przez gromadzenie materiału, który przyrasta i którego staje się w końcu tak dużo, że uniemożliwia objęcie go w całości zwartą myślą, za wyjątkiem wysnuwającego się zeń „przedmiotu intencjonalnego”.

Niezależnie jednak od tych bądź innych szczegółowych rozróżnień i ustaleń, filozo- ficzny namysł nad filozofią jest żelaznym punktem wszelkich prac refleksograficznych, ich trzpieniem i ośrodkiem, ich najważniejszą zasadą. Gdyby nie niechęć do odnośnego słowa, uzasadniana zresztą gdzie indziej, można by rzec, że poruszamy się w płaszczyź- nie metafizologii, w której to płaszczyźnie wydaje się tkwić sekret wszystkich dotychcza- sowych filozoficznych zagadek.

Nawet na podstawie obecnie formułowanych pobieżnych uwag wniosek, że w reflek- sografii mamy do czynienia z fenomenologią wywróconą na nice, przeformułowaną i przeniesioną w inny wymiar, lub, jak także czasem to nazywaliśmy, subwersywną, na- suwa się z oczywistością. Zasadniczym celem dążenia jest tu wciąż poszukiwanie funda- mentów i w tym sensie nasza praca wyłamuje się z filozoficznych tendencji czasów współczesnych, w których pojęcie „fundamentu” odeszło do lamusa, a należy do feno- menologii w jej klasycznej odmianie. Jednak poszukiwanie owo odbywa się przez skie- rowanie reflektora metafizologicznej uwagi na samą filozofię, nie zaś – docelowo – na któryś ze szczegółowych problemów filozoficznych, odbywa się więc piętro wyżej, niż normalna praca filozofii. Te szczegółowe problemy, jeśli nawet są poruszane, same przez

się nie mają decydującego znaczenia. Obraz spinający wszystkie wywody w całość, nadający im kierunek i służący za motyw tytułowy pochodzi z jednego z listów Husserla, w którym filozof skarży się, że nie może pochwycić rajskich, dorodnych owoców jawiących mu się na wyciągnięcie ręki – ledwie próbuje to zrobić, owoce znikają. Niemiecki twórca fenomenologii tłumaczy sobie prostodusznie ów efekt oddalania się owocu niedostatkami własnej pracy myślowej, dlatego, niczym Bokser z Orwellońskiego *Folwarku zwierzęcego*, gdy praca nie przynosi spodziewanego wyniku, obiecuje sobie i innym: „Będę jeszcze więcej pracował”. Podobnie jak u Orwella, autor niniejszego tekstu filozoficznego proponuje bardziej przewrotną interpretację zjawiska niedochodzenia do skutku wytężonej pracy nad fenomenami. Być może iluzyjna bliskość owocu jest rezultatem nie tyle ułomności badawczego, refleksyjnego trudu, wymagającego pracy coraz cięższej, ile po prostu należy do konstytutywnych znamion doświadczenia filozoficznego i stąd nie daje się zeń usunąć wysiłkiem nawet najcięższym.

A.Z.
2017

Część pierwsza

Iluzja bliskości

Refleksografia wyrasta z krytyki fenomenologii Husserla. Jest to jednak krytyka dość szczególna, niekoniecznie tożsama z tymi zmasowanymi atakami na niego, których jego filozofia doświadczała i doświadcza nadal (choć w słabszym natężeniu) w dekadach bliskich współczesności. W jednym z listów z 1908 roku Husserl zawarł prorocze słowa, które niech będą dla niniejszego tekstu wypowiedzią przewodnią: „Widzę złote owoce, których nikt nie widzi i mam je przed sobą na wyciągnięcie ręki. Ale – jestem jak Syzyf – gdy tylko po nie sięgnę, one umykają. I nad tym właśnie pracuję tak ciężko, by je uchwycić” (cyt. za: K. Świąciecka, *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 24). Opisivanemu zjawisku chcę nadać nazwę „fenomenu złudnej bliskości” i je właśnie czynię punktem wyjścia planowanego ciągu refleksji. Szczerze mówiąc, jako praktykującemu od lat fenomenologowi, fenomen ów wydaje mi się tak dokuczliwy, że nie daje spokoju płynące zeń pytanie: jak to się dzieje, że intensywna i dojrzała daność, wyglądająca na łatwą zdobycz dla czyniącego jej zadość opisu, rozsypuje się za łada dotknięciem, tak więc przy osiągnięciu rzeczywiście bliskiego (cokolwiek znaczyłyby w tym kontekście słowa „rzeczywiście bliski”) kontaktu? Zwróćmy uwagę, że list Husserla pochodzi z dość wczesnej fazy jego twórczości, tak jakby mistrza fenomenologii od początku przesładowało, przeciwbieżne do impetu całego przedsięwzięcia, przecucie jego kryzysowego uwiadu. Fakt, że w ostatnim przytoczonym zdaniu źródło napotkanych trudności filozof widzi w nie dość wytrwałym namyśle, który, przy podjęciu jeszcze cięższego wysiłku, wystarczyłoby pogłębić, by one znikły, można złożyć na karb naiwności tego wczesnego etapu filozofowania.

Krytyka fenomenologii generowana przez problem iluzorycznej bliskości ma jednak inny charakter, niż dotychczasowe krytyki nagminnie podciągające projekt autora *Kryzysu nauk europejskich* pod strychulec „metafizyki obecności”. Nie sposób – co prawda – zaprzeczyć, że „bliskość” także wykazuje ścisłe pokrewieństwo z „obecnością”. Jed-

nakże o „obecności” u Husserla możemy mówić przynajmniej w dwóch znaczeniach. W pierwszym, „obecność” jest uniwersalną kategorią imputowaną filozofowi z zewnątrz, a przynajmniej jest interpretacją jego myśli pochodzącą od osób kierujących się w pierwszym rzędzie bardziej własną wizją filozofii, niż postulatami samego Husserla. Dzieje się tak, nawet jeśli osoby te były początkowo jego uczniami i nawet jeśli dopiero domniemane błędy niemieckiego filozofa stały się napędem dla ich własnego dzieła. Wedle powyższej interpretacji cała twórczość Husserla jest w istocie nakierowana na obecność przez to, że liczy się dla niej głównie przedmiot, zaś eksploracji swoistej formy przedmiotowości, tak jak jest ona dana świadomości intencjonalnej, podporządkowuje ta twórczość swe zadanie. Według wciąż tej samej interpretacji, nastawienie na obecność, czyli jakby „nawprostoczną” prezentację, cechować ma nie tylko podejście samego filozofa, ale przede wszystkim – w jego własnych analizach – nas wszystkich, a to dzięki uniwersalnej formie naturalnego nastawienia, nastawienia na obiektywność danego świata i zaludniających go bytów, któremu to nastawieniu podlegamy wszyscy bez wyjątku.

W ostatnich zdaniach pobrzmiwa ton dość sceptyczny wobec takiej wykładni myśli Husserla, a jednak nie chciałbym bliżej roztrząsać jej prawomocności. Można też bowiem mówić o „obecności” w drugim znaczeniu, i do niego właśnie chcę przejść jak najszybciej. W tym drugim znaczeniu nie chodzi o „obecność” wnoszoną przez interpretację już we wstępnych przesłankach deklarujące rozdzwiek z podstawowymi założeniami fenomenologii, lecz o obecność jako **wytęczną świadomej, metodologicznej praktyki samych fenomenologów**. Nie cechuje już ona naszego całościowego stosunku do świata, tak jak podobno jawi się on filozofowi w myśl przypisywanej mu interpretacji, lecz jest najważniejszym aspektem tego, co dopiero jako fenomenologowie (a nie jako „zwykli ludzie”) czynimy. Jeśli nawet fenomenolog nie godzi się na „obecność” w pierwszym z wyodrębnionych znaczeń, to musi się na nią godzić w znaczeniu drugim, skoro sam ją umieszcza na sztandarach jako swego rodzaju ideał do osiągnięcia i podporządkowuje jej odsłanianiu tok swych analiz. Gdybyśmy natomiast przystali na to, że już w nastawieniu naturalnym jesteśmy nakierowani na „obecność”, to ta obecność w drugim sensie, wyłaniająca się z opisów fenomenologa, byłaby nie obecnością „zwyčajną”, lecz jak gdyby obecnością „bardziej”, **spotęgowaną**; nie tą zaledwie „domniemywaną”, ale „prawdziwą” i „rzetelną”.

Zmierzam do sformułowania sądu, że „obecnościowa” krytyka fenomenologii w znacznej mierze wyrasta z pierwszego pojmowania obecności, tj. z pewnych kontr-przeświadczeń, które zderzają się z myślą Husserla już we wstępnej fazie. Jest to – takie można mieć przeczucie – krytyka, której adepci zaczynają grymasić i wybrzydzać na fenomenologię, **zanim** jeszcze zaczęli ją na serio **uprawiać** według reguł ustanowionych przez jej twórcę. Nie twierdzę, że taka postawa jest czymś złym i nieuprawnionym. Twierdzę jedynie, że krytyka, jaką sam proponuję, bierze się z ducha **zaawansowanej praktyki fenomenologicznego myślenia**, wyrasta – paradoksalnie – z pragnienia dochowania wierności ideałom Husserla zamiast przeciwstawiania mu jakichś swoich pomysłów. Patronuje jej poczucie bezradności pokornego ucznia, który, wyzbyty jakichkolwiek „własnych” założeń, próbuje wcielać w życie nakazy mistrza, ale wciąż potyka się przy tym o trudną na razie do zrozumienia przeszkodę. Tą przeszkodą jest właśnie rozwiewająca się, iluzoryczna bliskość, tak przejmująco opisana przez Husserla w cytowanym liście. Próbie jej wyjaśnienia podporządkowany będzie dłuższy ciąg refleksji, jakie

teraz nastąpią. Wszelka bardziej „autorska” filozofia, która mogłaby się z takich wyjaśnień zrodzić, jest już o wiele dalszą sprawą.

Na uwagę zasługuje także fakt, że skarga Husserla nie jest jakimś nieokreślonym białoleniem, ale nie spowija jej też siatka doktrynalnych szczegółów, w których dopiero należałoby szukać źródła błędu. Jest konkretna, a zarazem na tyle uniwersalna, by podpisać się pod nią mogli praktykujący fenomenologowie niezależnie od „szkoły”, jaką zdaje się im reprezentować.

Kwestia terminologiczna: „filozofia”

Skarga Husserla dlatego jest tak dojmująca, że podpisać się pod nią mogą – śmiem twierdzić – wszyscy adepci dyscyplin humanistycznych, dla których znaczy coś postulat głębinowego, dociekliwego badania przedmiotu, do zrozumienia którego się jakby tą drogą – w toku owego badania – zbliżają. Mogą więc w końcu nabyć poczucia, że przedmiot ich starań jawi się na wyciągnięcie ręki, a wtedy grozi im wejście w niebezpieczną i groźącą utratą wszystkiego rolę Syzyfa, która takich kłopotów przysporzyła Husserlowi. Nie da się bowiem ukryć, że Husserl nie opisuje sytuacji z jakiegś szaleńczego ekskluzywnego perspektywy fenomenologa, dostępnej tylko jemu i tylko przedstawicielom jego szkoły, nikomu poza nimi. Przeciwnie, uskarża się on na przypadłość typową chyba dla znacznie szerszej grupy „zawodów” intelektualnych, a to, że fenomenologię zawsze cechowała wyostrzona świadomość problemów intelektualnego dociekania sensu, przed którymi stoją humaniści i filozofowie jako tacy, to już inna sprawa.

Inspiracją niniejszych dociekań jest fenomenologia i jej perypetie, ale zasięg przedmiotowy tych dociekań jest o wiele szerszy i obejmuje domenę „filozofii” w ogóle, o ile będziemy przez nią rozumieć nie jakieś wąskotematyczne pole problemowe klasycznych bądź współczesnych szkół filozoficznych, lecz korelat samej postawy „namysłu”, usiłującej zbliżyć się do przedmiotu na drodze przede wszystkim medytacyjnego zgłębiania, przy ewentualnym wsparciu faktografii czy metod charakterystycznych dla nauk „ściśłych”. Jeśli ktoś postawiłby w tym miejscu zarzut, że „filozofię” rozdzieliśmy właściwie do zakresu wszelkich, bazujących na ustalaniu sensu, dyscyplin humanistycznych, to oczywiście, z częścią opisową owego „zarzutu” wypadnie się zgodzić. Co zaś do części ocennej – idziemy po prostu za wszechwładną intuicją, że, tak czy owak, nie ma ucieczki od filozofii stanowiącej, jako postawa dociekającego namysłu nad sensem rzeczy, a następnie jako generowany przez nią schemat myślowy, podłoże wszelkiego dociekania sensu rozparcelowanego na mnogość sektorów przedmiotowych humanistyki. Filozofia akademicka z jej specjalistyczną tematyką i dopuszczalnymi sposobami stawiania spraw jest tylko jednym z nich, a swoją ewentualną wyróżnioną pozycję „filozofii właściwej” zawdzięcza interferencji, często bezwiednej, właśnie owego dociekającego schematu i krzyżowaniu się go z określonymi tematami. W ustalaniu dla tej pracy zakresu „filozofii” bardziej pożyteczne wydaje się bazowanie na generalnej, ugruntowanej zasadzie, nawet jeśli w efekcie rodzi ona rozproszoną wielość odmian, niż kurczowe trzymanie się wąskiego poletka problemów niebudzących co do swej „filozoficzności” żadnych zastrzeżeń wśród kasty zawodowców. Wątpliwość, czy nie należałoby zakresu „filozofii” tak rozumianej poszerzyć jeszcze bardziej, by objąć nim także domenę nauk „ściśłych” oraz etnograficznych, skażonych „ludową” naiwnością dociekań uprawianych w ramach codziennosciowego stylu życia (które także przecież potrafi „pochylić się” nad sensem

rzeczywistości), czy więc warto pakować się w coś, co przy odrobinie nieuwagi i czytelniczego roztargnienia może być uznane jedynie za asumpt do metodologii humanistyki, zostawiamy na boku – aczkolwiek przyznać należy, że sugestia takiego „rozszerzającego” ujęcia jest bardzo kusząca. Jej uwzględnienie, maksymalnie szerokie traktowanie filozofii, skutkuje na przykład tym, że „chłopski filozof”, traktowany epitetem „ty filozofie!” wymądrzający się amator, także jest filozofem *tout court*.

Lekcja redukcji

Jedna z najważniejszych nauk, jakie czerpiemy z fenomenologii, polega na uznaniu, że całościowa problematyzacja pewnego obszaru nie może zajmować wewnętrznego punktu widzenia, tj. nie może posługiwać się narzędziami wziętymi z tego obszaru, ale musi poza niego wykraczać. Gdy mamy do czynienia z działaniami naprawczymi na gruncie nauki, wówczas dla usunięcia mniej lub bardziej istotnego błędu wystarczy przesunąć nieco centrum spojrzenia, by zyskać zmienioną perspektywę wciąż w granicach naukowego opisu. Jednak samej nauki nie sposób korygować w oparciu o naukowy sposób badania.

Konsekwencje pozornie niewinnej, czysto osobistej uwagi Husserla, dotyczą w rzeczywistości integralnej całości pewnego obszaru będącego w sobie i dla siebie „światem”. Wydaje się, że granice tej całości zakreślone zostały maksymalnie szeroko, tak iż każda próba ich poszerzenia prowadziła by nie do doświadczenia większej rozległości, lecz do dezintegracji, poddania się wpływom zupełnie innego terytorium. Jeśli twierdzimy, że każde humanistyczne badanie, a może nawet każde dowolne zastanowienie się wychodzące poza nawyk bezrefleksyjnego życia, cierpi na ową dolegliwość oddalającej się, chimerycznej bliskości, to dotyka ona całego „świata” zastanawiającej się postawy, a nie tylko tej lub owej, jakiejś jej części. Nie wystarczy zatem, zwróciwszy się ku innej części, dobrać z niej właściwe środki zaradcze; konieczne jest zrewidowanie, a przynajmniej oświetlenie na nowo, „świata” pewnej postawy, dzięki przesunięciu reflektora poza jego granice.

W fenomenologii Husserla taki przeskok i spojrzenie spoza „świata” rozciągającego się po horyzont nazywa się, jak wiadomo, „redukcją”. Husserl stosował ją w ściśle określonej formule odchodzenia od wyłączności postawy naturalnej na rzecz zwrotu w stronę świadomości transcendentальной eksplorowanej przez odnowioną filozofię, stosował ją więc dla okopania się na pozycjach filozoficznych. Do głowy nie przyszłoby mu zapewne, by redukcji użyć nie **za**, ale **przeciw** filozofii. Tym się jednak nie musimy przejmować, bo w końcu jest całkowicie do wyobrażenia, że rewolucyjna siła metody objawiająca się w zastosowaniach praktycznych przekracza znacznie swe upodstawienie w doktrynalnych preferencjach przedmiotowych myśliciela, choć z założenia miała im jedynie służyć i je utrzymywać. Czy więc można, aplikując redukcję fenomenologiczną, spojrzeć na filozofię „z drugiej strony” filozofii?

Kilka przykładów spojrzenia „z drugiej strony”

Do najtrwalszych, najstaranniej pielęgnowanych dogmatów refleksografii należał ten, że musi być ona podejściem redukcyjnym. Jeśli na filozofię spoglądać mamy spoza filozofii samej, to wydaje się, a w każdym razie wydawało, że wymaga ona koniecznie manewru analogicznego do fenomenologicznej redukcji. Wyrażna w zaangażowaniu czasu

przeszłego implikacja, że całe to podejście jawiące się z obecnej perspektywy jest już *passé*, niech nas na razie nie obchodzi. Tak się złożyło, że przykłady spoglądania na istotowy wymiar filozofii z pozycji zewnętrznej względem niego samego nasuwają się z przemożną siłą, zanim jeszcze potrafimy dokładniej scharakteryzować ową „pozycję zewnętrzną”, zanim wyłoni się z dostateczną precyzją i jasnością kształt relacji owego „zewnętrzna” do postulowanej i deklarowanej redukcji. Realizację tego drugiego zadania zostawiamy sobie na potem, co nie znaczy, że taka kolejność: najpierw przykłady zastosowania redukcji, a potem dopiero jej bardziej teoretyczna i ogólna problematyzacja, musi być w tym przypadku regułą. W każdym razie, jeśli schemat myślowy filozofii definiujemy przez, wyrażając się skrótowo, „zastanawianie się nad sensem”, to wszelkie przykłady nastawienia na redukcję muszą pochodzić z obszaru, który znajduje się „poniżej” filozofii. Inaczej, byłoby to znów „zastanawianie się”, być może bardziej spotęgowane co do siły napięcia namysłu, ale dzielące z nim tę samą namysłu istotę. Co do kolejnej metafory: „poniżej”, polegać na razie trzeba na jej intuicyjnej zrozumiałości, zaś jej bliższą charakterystykę znów przenieść do późniejszej fazy pracy.

Jedno należy podkreślić wyraźnie: dociekanie źródeł męczącej Husserlowskiej iluzji bliskości nie może dokonywać się wewnątrz tego pola filozoficznej pracy, w którym poruszał się Husserl. Musi poza nie wykraczać. W takim razie użycie nazwy „metafilozofia” wydaje się posunięciem naturalnym, lecz tu przykładów tego użycia nie znajdziemy. Powód jest prosty, choć zapewne można by się w nim doszukiwać i bardziej pokrętnych wątków: metafilozofia jest także filozofią. Abstrahując od możliwej aporetyczności tego stwierdzenia i od permanentnie niejasnego znaczenia samej nazwy, mam jedynie na myśli utrzymywanie postawy filozofowania w stanie niezakłóconej niczym ważności całego rytuału powagi drażenia w głąb materii rzeczy, jaki się z nią wiąże, oraz ważności roszczeń do prawdy wypowiedzeniowych efektów tej postawy. Na metafilozofię – czymkolwiek by ona była – tego typu domniemanie ważności przechodzi, niczego ona w sferze filozofii nie rozświeśla, a jedynie utrwała, zostawiając wszystko tak, jak jest. Nie po to jednak kładzie się tu nacisk na potrzebę nowego oświelenia filozofii, torującego sobie drogę wśród jej splątań dokuczliwych dla wybitnego filozofa, żeby potem stan tego zaplątania użyciem nazwy – być może błędnym, ale jednak konserwującym pro-filozoficzne skojarzenia w ich tradycyjnej wersji – jeszcze pogłębiać.

A) UTRZYMYWANIE

Poprzednie określenie filozofii pochodziło ze sfery obok-językowego myślenia, nim jeszcze myślenie to zostanie ubrane w odpowiadającą mu szatę słowną. Dość dziwny neologizm „obok-językowy” ma po prostu wyminąć dokuczliwy problem przed-, poza-, bądź *stricte* językowego charakteru myśli filozoficznej, bo ostatnią rzeczą potrzebną w tej chwili byłoby ugrzęźnięcie w refleksji nad tym zagadnieniem. Redukcyjne momenty, za pomocą których chcemy teraz skierować się ku filozofii, zakładają oscylację między tą sferą a sferą wyłożonej już, artykułowanej wypowiedzi. Ten tok postępowania, pulsacja w rozkładzie akcentów i przenoszenie ich raz na jedną, raz na drugą sferę, powodowana jest wyłącznie chęcią uwyrażnienia problematyki. Z pewnością, gdyby zaistniała taka potrzeba, można by dla wydobywanych tu momentów wypowiedzeniowej artykulacji znajdować ich refleksyjne ekwiwalenty w sferze „samej” myśli, jeszcze zanim nałożona zostanie na nią szata zorganizowanej wypowiedzi językowej. Tak samo, gdy

„tylko” myślimy filozoficznie, jeszcze nie kwapiąc się do ubrania tych myśli w wyraźne słowa, odkrywamy delikatne pączkowanie kształtów, które potem, w bardziej skrytyzowanej postaci, odnajdujemy w dziedzinie wypowiedzenia.

Zaczynamy od „utrzymywania”, bowiem w filozofii mówienie o czymś takim jest jak najbardziej na miejscu, w odróżnieniu od operowania takimi, nie nasuwającymi skojarzeń z żadną energetyczną jakością podmiotowego stosunku, zwrotami, jak „myśle”, „sądzę”, „uważam, że”. Należy słowo „utrzymywać” traktować zupełnie dosłownie, biorąc za punkt wyjścia podstawowy czasownik „trzymać”, będący bazą do derywowania z niego różnych form leksykalnych. W filozofii musimy „trzymać”, „utrzymywać” stan rzeczy będący treścią określonego sądu, by nam nie „umknął” i nie „pofrunął sobie”. Oczywiście kontrastem wskazującym na zasadność posłużenia się metaforą „utrzymywania przed pofrunięciem” jest używanie słów w komunikacji codziennej, które wtedy ulatują „z wiatrem” lub, można także rzec, płyną „z prądem rzeki”. Lub też: nie tyle słowa ulatują, ile my wkraczamy w coraz to nową fazę samoprzeobrażającego się życia, pozostawiając „za sobą” nas samych z zasobem użytych wcześniej i będących ekspresją tej przeszłej fazy słów. Dlatego też kłopoty z przypomnieniem sobie, co wcześniej mówiliśmy, są częścią rozleglejszych kłopotów z pamięcią odnośnie do tego, co w ogóle „wtedy” robiliśmy, o czym myśleliśmy, itd.

Oczywiście, w filozofii nic takiego nie może mieć miejsca – tu wszystko musi być „utrzymywane” dla zapobieżenia potocznemu sposobowi doświadczania z „ulatowywaniem”. Pozostawmy na stronie dociekania, czy i ewentualnie jak samych siebie w takim utrzymywaniu „trzymamy” niejako „w ryzach”, choć – znów przez symetryczny kontrast ze sferą potoczną – domysł taki nasuwa się w sposób nieuchronny. W chwili obecnej zajmujemy się jedynie słowami. Otóż, w słowie mówionym utrzymywanie (jako samostanny fenomen, przy abstrakcji od tego, **co** się utrzymuje) obiektywizuje się jako **nacisk**. Słowa i ich znaczenia są tutaj, chciałoby się powiedzieć, przytwardzane do podłoża. Zjawisko tego rodzaju fiksowania słów nie jest naturalne w komunikacji potocznej; tu, gwoźli obciążenia słów i wszystkiego, co one ze sobą niosą, odpowiednim ładunkiem uwagi, wymagana jest cała performatywna obudowa, w postaci przykładowej zapowiedzi: „zapamiętaj sobie dokładnie, co powiem, nie będę dwa razy powtarzał...”, itp., ale nie są to przypadki najczęstsze. Często także „naciskowe” formy wypowiedzi nawiązują na mniej lub bardziej okrężnej drodze do „beznaciskowych”; gdy, na przykład, kłamstwo wymaga szczególnego „zważania na słowa”, by się w nich nie zaplątać, można temu przeciwstawić biegun swobodnego mówienia prawdy obywatela się bez takich starań.

Słowo pisane natomiast, właśnie przez swą pisaną formę, wciela już w siebie i obiektywizuje ten nacisk, który dla słowa mówionego pojawia się jako ponadnaturalne intonacyjne obciążenie lub/i performatywne obramowanie zapowiedzią. Zresztą, sięgnięcie po słowo pisane już wymaga przełamania pewnej naturalnej inercji, przerywania sekwencyjnego toku załatwiania spraw praktycznych i przybrania szczególnej pozycji „zasiadnięcia, by napisać”, a w tym wszystkim „skupienia”. Następnie, wychodząc poza dziedzinę gestów i zachowań, zamiast swobodnego poddawania się nawykowi mownym wymaga też nagięcia własnych umiejętności i przyzwyczajzeń w zakresie ekspresji do rygorów określonych form językowych uchodzących za „poprawne”. Wszystko to kojarzy się i służy mentalnemu otamowywaniu rozproszenia nazywanemu czasem „zbieraniem myśli”, które dla filozofowania i skorelowanej z nim filozofii jest bardziej niż charakterystyczne. I tak jak w mowie codziennej rzadko posługujemy się naciskiem utrzymywania,

że jest tak a tak, wymagającym specjalnych procedur w zakresie „siły stwierdzenia”, tak też rzadko sięgamy tam po słowo pisane tylko po to, by oddać nieposkromioną żywiołowość potocznej „paplaniny”, często bez ładu i składu. Rzadko też, „utrzymując” coś, odajemy się pisemnemu utrwalaniu „byle czego”, chyba że jest to rządzone na przykład przez literacką konwencję symulowania w piśmie „żywego słowa”, ale to zupełnie inna historia. Istnieją oczywiście dyskusje filozoficzne jako bezpośrednie starcia uczestników twarzą w twarz, także filozoficzne monologi obywatelskie się bez zapisu, które jednak są niewyobrażalne bez stojącej za nimi, zakładanej przez nie kultury posługiwania się piśmem i pisemnych form wypowiedzi.

Wykorzystywany tutaj paralelizm: słowo pisane – słowo mówione z jednej strony, a utrzymywanie – nieutrzymywanie wypowiedzi z drugiej, należy przenieść na jeszcze jedną sprawę. Utrzymywanie nie polega na subiektywnym naciskowym dociążaniu wypowiedzi przy zachowaniu jej dotychczasowej treści i charakteru – tak jakby poza tym nic się tutaj nie zmieniało. Odwrotnie, wypowiedź filozoficzna ma **ciężar** swej **ważności**, i z tej to racji „puszczenie jej swobodnie” byłoby czymś dla niej niestosownym. Utrzymywanie (po stronie aktu) i ciążąca ważność (po stronie przedmiotu) są dwoma korelatywnymi momentami przedmiotowego efektu filozofowania. Można by to nawet wystrzyżać i powiedzieć: dopiero tu mamy do czynienia z przedmiotem wypowiedzi jako stanem rzeczy skorelowanym z pewnym przeświadczeniem, sądem, tezą, itp. – przedmiotem, który dla pełnego objawienia swej samoobecności musi być „trzymany”. Gdy coś mówimy „tak sobie”, tj. gdy przerzucamy się tylko słowami w komunikacji potocznej, nie bardzo nawet nad nimi panując, wówczas wypowiedź nie tylko jest „niepodtrzymywana”, ale sama przez się jest lekka jak piórko i przez to lotna, ulatująca z wiatrem. Jej znaczenia nie mają tej siły grawitacji, która pozwoliłaby na mówienie o przedmiocie. Choć mówienie takie nie jest przecież obarczone jakimś zasadniczym błędem, wynika już ono z zabiegu wtórnej preparacji *ad usum philosophiae* właśnie.

B) COFANIE

Już z poprzedniego paragrafu widać: na „utrzymywanie”, o którym mowa, składają się tak różne momenty, że aż dziw, iż aktu tego nie rozerwie ciśnienie jego wewnętrznych sprzeczności. Dobrze będzie je wyłuszczyć na drodze przywołania odzwierciedlających je słów, zawierających ten sam czasownik rdzenny z przedrostkami wskazującymi na różne wektory przykładania do czegoś siły: utrzymywanie jako przytrzymywanie oraz jako podtrzymywanie. Pierwsze złożenie dotyczy czegoś lekkiego, podczas gdy drugie, na odwrót, odnosi się do tego, co ciężkie, co wymaga niemałego wysiłku „unoszenia” i „dźwigania”. Czy można to pogodzić?

Jak sądzę, te różne momenty rozwijają się w sekwencyjny porządek kroków, poczynając od przytrzymywania. Przykładowo, kartka papieru, nakrycie głowy na silnym wietrze, są czymś tak lekkim, że wymagają przytwierdzenia, „przygnięcia” przyciskiem, stabilizującą siłą dłoni, by nie sfruwały i nie odpłynęły od nas na dobre. Drugi przypadek nawet lepiej odzwierciedla myślową intencję tej części, bo jest działaniem niejako dwuprzedmiotowym, w którym przytrzymywanie ukonkretnia się jako **powstrzymywanie**: skierowane nie tylko na trzymany przedmiot, ale i na coś, „wbrew czemu” jest on trzymany, gdy ma miejsce kumulacja energii w odpieraniu mocy żywiołu. W naszym wypadku tym żywiołem jest czas. Uprawiając filozofię, nie wkraczamy cudownym zrządze-

niem losu w od razu przysposobione do tego środowisko, tak jakby miało ono zdolność pojawiania się *deus ex machina*; to specyficzne dla filozofii *milieu* musi być dopiero wytworzone, a na razie jest to otoczenie lekkości z charakterystycznym dlań i fundującym upływem czasu. To właśnie dzięki temu słowa składające się na codzienną paplaninę, rzeczy, które robimy, oddając się codziennej rutynie, „nie mają znaczenia”; rozpraszają się i ulatują w niebyt niepamięci o nich; nie „wbrew nim”, lecz dlatego, że same w jakiś sposób „są” czasem, zgadzają się z jego anihilującą, dyspersyjną mocą. Aby temu w pierwszym fundującym geście przeciwdziałać, niezbędna jest siła przeciwnie skierowana, która objawia się przez nieustanne „przywoływanie na pamięć” ulatującej treści, fiksovanie jej dla pamięci i uwagi, by ostatecznie się nie oddaliła. Analogicznie można mówić o fiksovaniu w pamięci numeru telefonu albo dosłownego brzemienia cytatu, których akurat nie mamy gdzie zapisać. Tego typu przeciwbieżne, cumujące przytwierdzenie, zwracająco-powstrzymujące przytrzymywanie czegoś, można określić jako „retardację” – cofanie pod prąd upływu czasu, by mieć to coś stale na uwadze i przed sobą.

Przechodząc do sytuacji, w której zamiast niedokonanej używamy dokonanej formy czasownika „fiksować”, tak więc do sytuacji, gdy dzięki powstrzymywaniu nastąpiło zafiksowanie przykładowej treści stanu rzeczy, wówczas – wciąż gwoli odróżniania go od środowiska lekkości – on i wypowiedzi o nim nabrzmiewają **ciężarem** ważności, składającym niejako do unoszenia i dźwigania, ustawicznego „sprostywania” mu przez świadomość (stosując z konieczności tę językową niezręczność, jako że polszczyzna nie zna formy częstotliwej od „sprostać”). Treść filozoficznego namysłu nie ulatuje już z wiatrem, lecz, w następstwie umocowania dzięki fiksacji, „jest” w miejscu wymykającym się czasowi; jest jednak nie na sposób bezproblemowego „bycia sobie”, lecz na sposób wtłaczającego, uginającego bycia, które wymaga przeciwnie skierowanej siły umysłowego aktu dla podparcia go i mierzenia się z nim.

Jednakże i tu sprawę rozbić można na etapy logicznie i czasowo rozwijającego się procesu. Można powiedzieć, że słowo pisane zjawia się jako obiektywizacja podtrzymująco-podpierającej myśli i zawiera w sobie jej skumulowaną a równocześnie odpersonalizowaną energię. Zanalogizujmy to z sytuacją czysto fizyczną, gdy zamiast trzymać z wysiłkiem jakiś ciężki przedmiot, kładziemy go na podłodze lub na stole, zaś powierzchnie nośne ich brył przez swój głuchy, wcielony w nie opór obiektywizują w sobie dalej siłę dźwigającego zmagania się z tym przez świadomy podmiot, pasywnie „dźwigają” go za niego. Tak samo i tu: wysiłek napiętego uświadamiania i w tym sensie „trzymania”, który manifestujemy, reflektując się na coś w trybie filozoficznego namysłu, przechodzi na nośnik, który, bez wydatkowania energii wysiłku na sposób podmiotowy, cały jest zastępczą, anonimową strukturą magazynowania i przejawiania wysiłku.

C) UPIĘKSZANIE

Wyliczamy kolejny moment charakterystyczny dla postawy filozoficznej: moment swoistego „kolorowania” zawartości. Nie wszędzie jego obecność musi być równie natarczywa jak u cytowanego poniżej Levinasa, ale należy on do istoty filozofowania, a przyjrzenie się mu w pewnej jego nadekspresji pozwoli sam ów moment lepiej uwidocznić. Powołajmy się na jeden z niezliczonych opisów kontaktu z Innym, jaki znajdujemy u francuskiego filozofa: „A jednak inny człowiek nie jest zwykłą negacją mnie; totalna negacja, której pokusę i próbę stanowi zabójstwo, odsyła do wcześniejszej relacji.

Ta relacja między Innym a mną, rozbłyskująca w jego ekspresji, nie sprowadza się ani do liczby, ani do pojęcia. Inny pozostaje nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy – ale jego twarz, wydarzająca się jako epifania i wzywająca mnie, odrywa się od świata, który może być nam wspólny i którego możliwości, rozwijające się w naszej egzystencji, zapisane są w naszej *naturze*” (E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 227–228). „Na kontrze” wobec Levinasowskiego patosu, możemy przeprowadzić zabieg „wyzerowania” tego fragmentu (i w podobnym duchu także innych), który nie będzie tylko zniwelowaniem jego charakteru emocjonalnego, i także nie tylko odparciem Levinasowskich tez antropologicznych, ale nade wszystko będzie odsłaniał jeden z warunków filozofii w ogóle. Ten warunek może w praktyce przyjmować formę dość skomplikowaną, mienić się wielowariantowością, ale z grubsza wchłania on w siebie dwa zasadnicze momenty jakościowe. Możemy powiedzieć: nie ma nic zwykłego od kontaktu człowieka z człowiekiem! Wszystko, co zwykle, zachodzi lub dzieje się w modusie „po prostu”, bez względu na to, jakim bytem miałyby to być: jednostkową rzeczą, człowiekiem, stanem lub przebiegiem działaniowym, indywiduum czy gatunkiem. Są to byty w zerowym, neutralnym modusie wyrazu. Okaz, egzemplarz jakiegoś gatunku jest „po prostu”, pod warunkiem, że abstrahujemy od komplikacji, które mogą być także bardziej szczegółowymi jego specyfikacjami: po prostu jest to pies lub samochód bez wdawania się w szczegóły, w reprezentowaną przez nie markę czy rasę (nie ma co nad nimi deliberować!); „po prostu” jednak także dwoje ludzi się kocha, a innych dwoje nie darzy sympatią, przy czym w „po prostu” nie wnikamy już w meandry ich relacji uczuciowych. Perspektywa widzenia wyrastająca ponad „po prostu” w żaden sposób nie góruje aksjologicznie nad swym „poproстным” odpowiednikiem, nie zyskuje też tym samym większych uprawnień do orzekania o prawdzie czy słuszności, lecz „po prostu” wynika z przejścia do innej konfiguracji doświadczenia: właśnie doświadczenia filozoficznego.

W ramach tego ostatniego znów, bezbrzeżna rozmaitość tego, co jest „po prostu”, zostaje najpierw niejako obwiedziona konturem, a przez to wyodrębniona z niezliczonych związków życia i – chciałoby się rzec – ustatyczniona (potem zobaczymy, jak dalece to ostatnie określenie wprowadza jednak w błąd). Spotykając się z ludźmi wiem, że istnieją spotkania głębsze, trwalsze i bardziej naskórkowe, nie pozostawiające śladów w pamięci; wiem też, że spotkanie w sensie ekstensywnie częstotliwościowym nie jest żadnym wyróżnionym *modus* kontaktu. Każdego dnia widzę wokół siebie mrowie ludzi, których nie znam, docierają do mnie ich odgłosy, z niektórymi zamieniam nawet z konieczności kilka słów, zwłaszcza kiedy mieszkam w ludnej okolicy. Mogę wszystko to przełamać, przełamać życie w „po prostu”, kierując wykrawający pole reflektor uwagi na dowolny aspekt albo dowolny fragment tego doświadczenia: na „człowieka” lub na „spotkanie”; mogę, wychodząc od faktu, że drugi człowiek nie jest mną a ja nie jestem nim, wydobyć jego „niezgłębialność”. Tą drogą dochodzi do kreacji pojęć istotowych, które – co słusznie podkreśla cała tradycja fenomenologiczna – nie mają nic wspólnego z powstającymi drogą indukcyjnego uogólniania empirycznymi pojęciami gatunkowymi. Trzeba tylko pamiętać, że obie te grupy pojęć – indukcyjne i istotowe – nie znajdują się na jednej szali, tak jakby rozdzielała je wyłącznie „metoda” ich tworzenia, a poza tym wciąż należały do wspólnego kręgu „doświadczenia w szerokim sensie”. Między nimi jest uskok dzielący „świat” filozofii od rzeczywistości, która nie ma z nią, a niekiedy nie chce mieć, nic wspólnego – jest różnica światów i ich horyzontów, a nie tylko metod. Rozdział między

indukcją i ideacją jest więc o wiele bardziej radykalny i przebiega w innym miejscu, niż dotąd zwykliśmy sądzić.

Słownikowym wyrazem tego obwiedzenia konturem jest pojawienie się w tekście Innego, przejście od wyrażenia „inny człowiek”, dającego się jeszcze pogodzić z modusem „poprostonego” obcowania z ludźmi, do znominalizowanego „Innego”, będącego czystym wykwittem abstrakcji i substancywizacji. Zabieg odkreślenia czegoś granicami ma jak na razie wartość ekspozycyjną, jest podobny do umieszczenia czegoś prześlizgującego się dotąd w strumieniu danych na wystawie i w mocniejszym świetle. Ale też nie jest tak, że okolenie światłem nie zmienia niczego w wewnętrznej naturze oświetlonego bytu, że jest tylko przydatkiem podkreślającym jego obecność i nienaruszającym integralności. Sądzę, że rzecz ma się zgoła inaczej: zalanie światłem generuje jakby **wewnętrzną** świetlistość, wzrost intensywności posiadanych jakości, a także wzrost nasycenia ich wyrazu (trudno to zresztą od siebie oddzielić, bo operowanie różnicami parametrów barwnych może być tylko metaforyczne) powodujący, że do nas poprzez taki opis zaczynają „przemawiać”. Coś podobnego mamy na myśli, gdy, wypowiadając się o obrazie malarskim, mówimy o „soczystości barw”: ani spłowiatały, ani też krzykliwych czy przesadnie jaskrawych. W przykładowych zdaniach wziętych z Levinasa takim słówkiem powodującym przyrost świetlistości jest przysłówek „nieskończenie”: Inny „nieskończenie transcendentny”, „nieskończenie obcy”, jest jednak podniesieniem duchowego rezonansu inności o kilka tonów na skali wyrazu w stosunku do „zwyczajnie” „transcendentnego” czy „obcego”. Taką samą przemianę ujaśnieniowości spowodowaną przesunięciem mocy wyrazu od „po prostu” do „bardzo” obserwujemy w słynnym Levinasowskim zabiegu wydzielenia „twarzy”. „Twarz” nie jest tu tylko zamknięta wewnątrz oddzielającego ją konturu jako „jeden z wielu” przejawów ludzkiej cielesności, ale zostaje obciążona ogromnym ładunkiem ekspresji w związku z opisem jej jako „epifanii” najskrytszych a zarazem niedostępnych dla mnie pokładów człowieczeństwa.

Nieodłączne od obrzmienia jakości czegoś jawiącego się na gruncie filozoficznego opisu (analogicznego do sposobu wypowiadania się niekiedy o dojrzałych owocach: że są „ciężkie”, „dorodne”, „soczyste”) wydaje się nadbudowanie nad wszystkim ogólnego charakteru „znaczącości”. Nad niczym, o czym tematycznie mówi filozofia, nie możemy „przejszć do porządku dziennego” w tej specyficznej tonacji, jaka nadawana jest powyższemu wyrażeniu przez potoczną praktykę. Potocznie, bardzo wiele spraw i rzeczy postrzegamy, chce się tak powiedzieć za tradycją fenomenologiczną, „tematycznie”, a jednak mimo to, choćby dotyczyły czułych rejestrów naszego życia psychicznego, często „nie przywiązujemy do nich wagi”, nie przydajemy im jakiegś ostatecznej głębi spraw duchowych. Nie ma o tym jednak mowy w filozofii, gdzie poruszenie jakiegoś tematu wiąże się z docinającą doładowaniem istotności wynikłej z tego poruszenia, z tego obrysowania i nasycenia, nie zaś z miejsca zajmowanego w abstrakcyjnej hierarchii ludzkich problemów. Wiaże się z przywiązaniem specyficznego ciężaru sensu, jakiego zazwyczaj nie mają traktowane lżej na co dzień „rzeczy tego świata”.

Nad charakterem znaczącości budować się mogą jeszcze podkreślające go charaktery emocjonalno-aksjologiczne, na przykład charakter patosu, obecny w tekście Levinasa. Niekoniecznie musi on wystąpić, lecz gdyby pojawił się nawet w analizie bardziej neutralnych emocjonalnie kwestii („bardziej neutralnych” nawet dla spojrzenia nastawionego filozoficznie), nie byłoby w tym nic zdrożnego. Próżno łudzimy się, że Levinasowski patos wyraża dokładnie wagę problematyki międzyludzkich kontaktów, jest więc w tym

sensie „obiektywny”. Jest tak samo obiektywny, jak obiektywne są w naszej technologicznie rozwiniętej epoce manipulacje dźwiękami melodii, którym w jedną stronę przez podbicie tła basowego dodajemy przestrzenności, głębi i ciepła, a w drugą sprowadzamy do jednolitej płaskiego poziomu szmerów otoczenia.

D) RZUCENIE

Już drugi raz natrafiamy na paradoks, który za fasadą sprzeczności dwóch antynomialnych momentów jakościowych ukrywa ich trudną do wyobrażenia, ale przecież zmuszającą nas w końcu do akceptacji jedność. Za pierwszym razem chodziło o antynomię lekkości i ciężaru, przycisku i ulatywania, rozwijającą się w dynamikę powstrzymującego trzymania i stabilizowania. Teraz wydaje się, że opis upiększających praktyk obwodzenia konturem i intensyfikacji wyrazu, typowy dla branych pod uwagę fenomenów filozoficznych, wyrasta z ducha kultury *tableau*, tak więc kultury ustalania i zastygania w pozie. Tematy podejmowane przez filozofów oraz ogólne rozstrzygnięcia w ich zakresie nieruchomieją przed nami jak malarskie *tableaux*, nabrzmiałe znaczeniem i podkreślające swą ważność wyrafinowaniem koloru i kształtu. Prawdopodobnie to jest motyw, z powodu którego fenomenologia, a zresztą nie tylko ona – tak się też stało z całą ponad dwutysiącletnią tradycją filozofii zachodniej, której myśl Husserla jest tylko zwieńczeniem – została zaliczona do nurtu tzw. metafizyki obecności.

A przecież jest to złudzenie, choć – przyznajmy – bardzo natarczywe i łatwe w istniejących warunkach do wygenerowania. Estetyzacyjne doładowywanie (a nawet, dla tych, którzy cenią sobie wyłącznie oschłość spojrzenia i tonu) przeładowywanie sensem, świetlistością fenomenu biorąca się z podnoszenia temperatury jego obecności względem nas, należą do jednej z najgwałtowniejszych dynamik intelektualnych, jakie jesteśmy w stanie sobie wyobrazić – dynamiki wyrzucania przed siebie i puszczania luzem. Ilustracją jej w wymiarze dosłownym jest znany, opisany przez Freuda przypadek półtorarocznego dziecka, trzymającego pod nieobecność matki koniec sznurka nawiniętego na szpulkę; następnie rzucającego nią przed siebie tak, by zniknęła z oczu; wreszcie odnajdującego swą zabawkę przy użyciu tej samej nici przewodniej sznurka w dłoni. Freud opisał ten przypadek kilka razy, ale najwyraźniej chyba w rozprawie *Poza zasadą przyjemności*: „Zauważyłem w końcu, że jest to zabawa i że dziecko używało wszystkich swych zabawek, by bawić się nimi w «odejście». [...] Dziecko miało drewnianą szpulkę owiniętą sznurkiem. Nigdy nie przyszło mu do głowy, że może np. ciągnąć ją za sobą po podłodze, a więc bawić się nią w wóz, lecz z wielką zręcznością rzucało trzymaną za sznurek szpulkę do wnętrza swego zasłoniętego łóżeczka, mówiło swe pełne znaczenia «o – o – o – o», a następnie wyciągało szpulkę za sznurek z łóżeczka, witając jednak jej pojawienie się radosnym «tu». Była to więc kompletna zabawa, znikanie i pojawianie się znowu, z czego przeważnie widziano tylko pierwszy akt, który był powtarzany niezmordowanie; mimo że większa przyjemność niewątpliwie wiązała się z aktem drugim” (Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1994, s. 14).

Opis Freuda, traktując go nadal jako użyteczną metaforę, trzeba teraz dla naszych celów nieco przeorganizować, trzymając się jednak – miejmy nadzieję – jego zasadniczego schematu i podstawowej myśli. Chodzi o to, że, przy całym oddaleniu przedmiotu od nas, jest on nadal wobec nas jakoś odniesiony, jest „trzymany w oddaleniu” (tak jak, przykładowo, trzyma się psa „na długiej smyczy”, aby dać mu poczucie swobody), a nie po pro-

stu oddalony, nie, w najprostszy sensie tego słowa, poza naszym zasięgiem. Z syntezy tych dwóch sprzecznych momentów: puszczenia czegoś jak najdalej i korelacji ze „świadomością rzucenia i puszczenia”, a więc jednak jakiejś obecności w puszczeniu, kryje się cały urok i cała swoistość myśli filozoficznej. W odróżnieniu od Freuda, który wyraźnie waloryzuje u dziecka moment ściągnięcia „zguby” z powrotem i doprowadzenia jej do stanu zwykłej widzialności, tu akcentuje się moment pierwszy: takiego wyrzucenia przed siebie „w dal”, by to, co wyrzucone, zniknęło nam z oczu i wciąż, paradoksalnie, jawiło się przez i dzięki wyrzuceniu.

Dwie sprawy są tu do wyeksponowania. Jako się rzekło przed chwilą, świadomość wyrzucająca nie jest totalnie unieobecniająca, a nawet trudno powiedzieć, by w ogóle przekreślała ona obecność w jakimkolwiek klarownym sensie; wręcz przeciwnie, daje ona w efekcie pewną **pozytywność**, pozytywność samoprezentacji w wyrzuceniu. Jest to świadomość pozycji, a nie negacji. Natomiast, przystosowując jej określenie do tego jawienia się obiektów w oddali rzucenia i przez ukrycie przed wzrokiem postrzegającym „w naturalny sposób”, mówimy na przykład, że domniemuje ona coś „z najwyższym trudem”, uprzątnia to sobie „na granicy zrozumiałości” lub też w sposób wymagający „intensywnej pracy myślowej”, itd. Obecność dana przez zanik **nie jest** – dosłownie rzecz ujmując – zanikiem obecności.

Punkt drugi ma już bardziej bezpośredni związek z obecnymi rozważaniami. Obecność w zaniku nie wytwarza charakteru blaknięcia jakości, tak jak to się dzieje, gdy coś – co na dodatek nigdy nas specjalnie nie poruszało – dosłownie tracimy. Wtedy po pewnym czasie, nawet gdy pamiętamy, że coś takiego było, jakości tego jawią się już jako spłowiałe, przytłumione mgłą oddalenia czasowego i zubożenia. Tu jest jednak znów odrotnie: świadomość wyrzucająca przed siebie wytwarza **przyrost intensywności dania**. Gdy, chcąc sobie uprzywilejować abstrakcyjny wywód za pomocą bardziej dosłownego obrazu, pomyślimy o wytwarzaniu dużej ilości energii cieplnej przy wystrzeliwaniu pocisku raketowego, to będziemy na dobrej drodze do uchwycenia istotnego tu stanu rzeczy. To, co uznajemy za przejaw krystalizacji widzenia i wzrostu temperatury wyrazu, świetlistości fenomenu, któremu przypisuje się ponadprzeciętną (z punktu widzenia rutynowej praktyki życia) „znaczność”, nie wyrasta z kultury *tableau*, nie polega na ustatycznianiu obrazu postawionego nieruchomo przed oczami i potęgującego swą – aż do „napasienia się” nią wzroku – intensywność. Wprost przeciwnie, polega na dynamice wystrzelenia i kontrolowanego zaniku, których energia nanosi na „domniemywany” przedmiot woal tęsknoty w pragnieniu bliższego uchwycenia. Dzieje się tak, jak nie rzadko w sytuacjach realnych, gdy wizerunek osoby nieobecnej a „upragnionej” staje – z punktu widzenia świadomości tej nieobecności – „w łunie” takiej wyrazistości jego treści, że nie może być o niej mowy, gdy osoba ta fizycznie, ze wszystkimi swymi ułomnościami, z nami przebywa. Należy więc odróżnić od siebie, a nawet sobie przeciwstawić, modus wyrazistości jakości od modusu samej obecności wykazującej tendencję do ukrywania się przed nami; jest to przypadek paradoksalnej ekonomiki nieobecności, która tym więcej daje, im bardziej jako negatywność jest spotęgowana.

Natomiast, gdy idzie o chwytły tekstowe budujące owo wrażenie z jednej strony oddalenia, a z drugiej przyrostu intensywności prezentacji, to przypuszczalnie nie jest możliwa ich ścisła kodyfikacja. Nazbyt to wszystko uwikłane jest kontekstowo, poddane zbyt wielkiej mnogości rozmaitych oddziaływań, by mogło posłusznie współdziałać z naszą potrzebą pełnej co do tego systematyzacji. Natomiast można z grubsza prze-

prowadzić podział na efekty z poziomu figur myślowych i efekty z poziomu językowo-znaczeniowego:

- a) w zacytowanym kilka stron wcześniej fragmencie Levinasa obcujemy z dużą – jak na tak krótki fragment – liczbą zwrotów negatywnych. Dowiadujemy się z niego, że Inny **nie** jest zwykłą negacją mnie, że jego relacja ze mną **nie** sprowadza się ani do liczby, ani do pojęcia. Nawet w zdaniach bez gramatycznej negacji mamy słowa z wbudowanym przedrostkiem „nie-”, wskazujące na fakt dystansu i mające w związku z tym wydźwięk negatywny: Inny nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy. Oczywiście pomyłką byłoby w tym kontekście przypisywanie filozofowi (jak i filozofii w ogóle w podobnych wypadkach) chęci poprzestawiania na stwierdzeniach negatywnych, powiadamiania nas, czym inny człowiek **nie jest**. Levinasowi chodzi wyraźnie o ustalenie w sądach pewnej **pozytywności** na temat Innego, zaś negacja jest tu jedynie wehikułem przenoszenia wzroku myśli poza granice świata empirycznego. Inny człowiek nieskończenie transcendentny – zachodzi tu ciekawa koincydencja między przedmiotem świadomości wyznaczonym przez odpowiednie wyrażenia a sposobem, w jaki świadomość musi do tego przedmiotu dochodzić i go chwytać. Nazwać kogoś nieskończenie egoistycznym lub nieskończenie dobrym w kontekście codziennej rozmowy – to jednak doświadczać go „po tej stronie świata zjawisk”, w której wszyscy żyjemy, która jest domeną bytów skończonych i – można powiedzieć opisowo – płaskich. Wtedy zamiast „nieskończenie” z równym albo lepszym skutkiem używamy amplifikującego słówka „bardzo”. Ale nazwać kogoś nieskończonym tak, jak to czyni Levinas, przy abstrakcji od wszelkich form „otrząskania” z nim na poziomie świata codziennego, to nie tylko ustanowić go przedmiotowo jako nieskończonego, ale też przenieść jego doświadczenie z „tej” na „tamtą” stronę i zgodzić się na uchwytowanie oraz identyfikację go w sferze irrealnej, przedłużającej świat normalnie doświadczany niejako poza jego horyzont.
- b) Gdy, cofając się w lekturze *Całości i nieskończoności*, przechodzimy do początku rozdziału drugiego części drugiej, natrafiamy na następujący fragment (wybrany nieco na oślep, ale tyleż typowy dla francuskiego filozofa, co i – gdy idzie o zastosowane środki – jak należy sądzić dla filozofii w ogóle): „To czym żyjemy i czym się rozkoszujemy, nie jest tym samym, co samo życie. Jem chleb, słucham muzyki, śledzę tok swoich myśli. Choć żyję swoim życiem, życie którym żyję i fakt, że nim żyję, są przecież różne. Nawet jeśli jest prawdą, że samo życie stale i z istoty staje się swoją własną treścią.” (s. 133–134). W tym fragmencie widnieje wiele przykładów czegoś, co możemy podciągnąć pod hasło „konstrukcje cyrkularne”: bieg słów nie tylko zmusza świadomość do domniemywania czegoś, co jest cyrkularne, lecz także do domniemywania tego „w trybie” cyrkularnym, do krążenia według kolistego schematu jak na karuzeli:
- mamy więc sporą liczbę przypadków słów pochodzących od wspólnego rdzenia i rozszczepiających się na formę rzeczownika i czasownika: żyć, życie (*vivre, vie*). W wypadku języków fleksyjnych dochodzi jeszcze wariantowość wynikająca ze zróżnicowań przypadków odmiany. Właśnie wariantowość, a nie tylko wysoka frekwencyjność w niewielkiej przestrzeni jednego słowa w niezmienionej formie, ani nawet nie podział na podstawowe formy rzeczownika i czasownika, wytwarza formę ruchu wirnikowego „wkręcającego” umysł w swoje tryby, wprowadzającego go w miotanie się po kole aż do oszołomienia. Inaczej byłoby to odbijanie

się myśli od ściany do ściany, przekazywanie piłeczki między dwoma egzemplarzami danego słowa, niekoniecznie od razu układające się w obieg cyrkularny.

- utożsamienie aktywności i środka tej aktywności: „żyć życiem”. Nieczęsto zdarza nam się używać tej formy, bo brzmi to trochę tak, jak przykładowe „mówię mową”, czy „śmieję się śmiechem”. Jednym i tym samym jest tu manifestacja jako dzianie się i mechanizm napędowy tego dziania się, choć morfologicznie są one być może rozdzielone na proces („życie”) i efekt procesu (również „życie”). Potocznie, chcąc uniknąć tego efektu, wprowadzamy dodatkową specyfikację tego, co stanowi środek rozruchu danej aktywności: „żyć życiem szarym i smutnym...” „śmieję się śmiechem perlistym...”, itp. Pojawia się wówczas wyraźna dwustopniowość czynności i jej przedmiotu zapobiegająca wrażeniu kolistości. Powinniśmy zdać sobie sprawę z tego, że w pierwszym przypadku, fenomenologicznie rzecz biorąc, obieg cyrkularny manifestuje się inaczej niż w drugim. W przypadku pierwszym świadomość w toku lektury, dostawszy się w krąg wariantowości słowa „życie”, dostosowuje kształt swojego doświadczenia do tej wariantowości i wprowadza się sama w taneczny ruch wirowy, doświadcza nie tyle nawet rozwirowania na sposób częściowo przedmiotowy, lecz sama jest „rozwirowana”, oszłamiona, jakby rozpędzając się i zatracając w tańcu. Natomiast drugi przypadek układa się w dość typową, münchausenowską figurę samosplatającego się wydźwigiwania i przemieszczania bez żadnych dodatkowych podpór: „żyć życiem”, to znaczy, żyjąc, zespoliwszy koniec własnego ożywionego bytu z początkiem w absolutnej próżni oporowego istnienia poza tym, umieć samowzbudnie tchnąć w siebie życiodajny impuls wystarczający do życia.
- Jeszcze jeden przykład kolistego obiegu impulsów myślowych tego fragmentu: „życie, którym żyję i fakt, że nim żyję, są przecież różne”. Mamy tu niejako myślową transpozycję dosłownej figury wygięcia się ciała w kabłąk spinający część przednią i tylną w pogoni za własnym ogonem, który się w końcu dosięga i zaczyna pożerać. Przychodzą także na myśl, gwoli zaciągnięcia jeszcze rozleglejszej sieci skojarzeń, paradoksy analizowane przez teorię mnogości: żaden zbiór nie może być swoim własnym elementem. Czym innym jest bowiem zaprzeczyć na płaszczyźnie intelektualnej możliwości takiego, przypominającego koci kłębek, węzowy splot, itp. skrótnego zwinięcia się figury wokół siebie samej, a czym innym w ogóle móc ją ewokować na poziomie niemal-trzewiowych, estetycznych doznań. Tekst powyższy zaś, nawet jeśli tożsamości tej intelektualnie zaprzecza, to czyni to i tak niekonsekwentnie, warunkowo dopuszczając, że „życie stale i z istoty staje się swoją własną treścią”. Zadzierzguje się więc pętla znaczeń, mimo iż nominalnie i deklaratywnie próbuje się ją właśnie przeciąć.

Wywody te nastręczają tyleż oczywisty, co bazujący na najbardziej zużytych stereotypach zarzut: analizujemy tekst filozoficzny tak, jakby to był tekst poetycki, puszczamy się w pogoń za efektem wynikającym z zapętleń brzmieniowych i znaczeniowych, oddając się rozkoszom czystej gry języka, zamiast po prostu rekonstruować przekaz treściowy, jaki niesie ze sobą filozofia, dla której tego rodzaju poetyckie efekty – nawet jeśli gdzieś marginalnie powstają – są zupełnie nieistotne. Brzmi to tak, jak gdyby filozofia była wyłącznie sprawą „głębokiej myśli”, dla której materialny wyraz językowy – o ile język nie jest tu traktowany wręcz jako przeszkoda, którą trzeba pokonać – zupełnie się nie liczy. A jednak tę „głęboką myśl” trzeba umieć jakoś wyrazić! Trzeba umieć posłużyć się intu-

icyjnie tylko uświadamianym – bo zanadto wrażonym w ciało i krew filozofa – zestawem konstrukcji, rozległym lecz nie nieogarnionym, bo posłużenie się innym, choćby niosącym „to samo znaczenie”, byłoby już z punktu widzenia filozofii niestosownością. Tak jak tutaj: normalnie zbudowane zdania orzekające, może tylko niekiedy zbyt rozwlekłe albo zbyt emocjonalne – ale żadna poezja! – mają wprowadzać myśl czytającego i cały jego ustrój duchowy w krążenie po kole, które jest dla tego fragmentu najważniejszym ewokowanym efektem.

Posłużmy się obrazem znanym z niektórych fabuł filmowych, gdy bohater, trzymając na dłuższym sznurku ciężarek traktowany doraźnie jako broń, rozkołysuje go ruchem kolistym, by wzrastającą energię tego ruchu przełożyć następnie na tym mocniejszy wyrzut przed siebie, godzący przyczepionym końcem w przeciwnika. Zapętlenie, jakie ma w powyższych wypowiedziach miejsce na poziomie słów i znaczeń, nie pociąga za sobą gubienia się umysłu w paradoksach i jego ostatecznego zaklęśnięcia w nich. Obowiązuje imperatyw: szukaj, aż znajdziesz!, będący pochodną bardziej ogólnego założenia, że filozofia za pomocą swych zdań orzekających coś nam przecież mówi, coś komunikuje, stara się pokazać niebędące jakimiś „niestworzonymi rzeczami” stany rzeczy, które w związku z tym, przy wszelkich trudach i niewygodach towarzyszących zapoznawaniu się z nimi, należy uchwycić. Miotanie się świadomości w krążeniowym obwodzie wywołanym przez alternację jednego lub kilku słów podstawowych działa jak wyrzutnia wystrzeliwująca pocisk intencji „gdzieś daleko”, poza wnętrze obwodu, gdzie dopiero nastąpić może uchwycenie przedmiotu. Zostaje ono tym samym przeniesione z „tej” na „tamtą” stronę zjawisk i finalizuje się – w sensie „zrozumienia”, o co chodzi w filozoficznym wywodzie – w sferze irrealnej. Tak naprawdę dopiero tu świadomość przyjmuje format intencjonalny, format – posługując się tą upowszechnioną metaforą – strzały nakierowanej na cel, który cechować musi odpowiednie oddalenie od strzelca wymagające odeń tak samo, tyle że w zupełnie innej sferze, wytężenia wzroku, koncentracji, napięcia mięśni, itp.

Pomocny w charakterze kolejnej analogii pomagającej zrozumieć to „uchwycenie” niech będzie punkt zbiegu linii w ramach tzw. perspektywy geometrycznej, którego także – dosłownie rzecz traktując – nigdy nie doświadczamy. Doświadczamy go jednak w idealności przebiegu i ogniskowania się segmentów rzeczywistości, których tym razem doświadczamy dosłownie. Przedmiot filozoficzny jest niejako przedmiotem na skraju wyczerpania (o ile mamy do czynienia z filozofią, a nie jakimś filozofopodobnym wyrobem, wyczerpania zarówno tej intencji świadomości, która go „domniemywa” – intencja taka bez charakteru bycia wyczerpaną jest niemożliwa – i tego przedmiotu, którego ona, jako właśnie „wyczerpana”, dotyczy) i jest to właściwy jego sposób „prezentacji”. Nic bardziej błędnego, niż uważać tę zanikową obecność za podlegającą procesowi stałego zmniejszania się i blaknięcia, jak to się na przykład dzieje ze znikającym nam z oczu tyłem pociągu. Nic też bardziej błędnego, niż uważać rozświetlający ją charakter wzmożonej intensywności za jakiś świetlisty krąg obwodzący dosłowną pustkę, niczym płonąca obręcz trzymana przez tresera zwierząt w cyrku. Zanikowa obecność jest obecnością-w-zaniku, obecnościowym *datum* i obecnościowym *constans* danym przez oddalenie tak duże, że ma miejsce rysowanie się jej, negatywnie rzecz biorąc, „ledwo ledwo”, a pozytywnie, „tyci tyci”.

E) PRZYSTAWIANIE DO WZORCA

Raz jeszcze, ale nieco szerzej, musimy powiedzieć o modusie „po prostu” jako tym, w którym zazwyczaj toczy się „życie”. Tak więc, istnieją doświadczenia, które przyjmowane są bez żadnego wysiłku w tym, co się w nich i poprzez nie jawi. Na przeciwnym biegunie mamy takie doświadczenia, które polegają na ustawicznym, chciałoby się rzec „przypasowywaniu” do wzorca, „uzgadnianiu” z nim i idącym w ślad za tym, tak samo ustawicznym, pytaniu o trafność takiego przypasowania. Zakresowo, pierwszy rodzaj doświadczeń pokrywa się z doświadczeniem, szeroko mówiąc, życia, albo, nieco bardziej współcześnie, z doświadczeniem życia w świecie codziennym. Gdy po prostu funkcjonuje się w świecie praktycznych interesów, gdy załatwia się sprawy niezbędne do gładkiego toczenia się życia i radzenia sobie w nim: gdy na przykład wychodzę z domu, postrzegam otoczenie, używam środka publicznego transportu, by udać się do pracy, spożywam posiłki, zarabiam pieniądze na utrzymanie swoje i rodziny, itd., wówczas wszystko, co jawi się w procesie podejmowania i wykonywania takich zajęć, absorbowane jest w pierwotnym i niekwestionowanym modusie „po prostu”. Widzę, że człowiek, którego mijam w przejściu jest moim sąsiadem, że pojazd, do którego wsiadam, to miejski autobus, że w związku z rozpoczynającą się porą wiosenną panuje prawdziwie wiosenna aura, jest słonecznie i ciepło, ożywa zieleń miejska, itd. W toku tego wszystkiego, w miarę upływu czasu nie przysłoby mi do głowy, by cokolwiek z tego kwestionować ani podawać w wątpliwość – przy założeniu oczywiście, że podczas wszystkich tych aktywności trzymam się jak najdalej od filozofii.

Lecz po cóż by właściwie miała tu być potrzebna filozofia? Życie, które się toczy, posiada miarę swych uprawnień do orzekania o trafności w sobie samym, toteż ma ugruntowane racje pozwalające nie brać pod uwagę ewentualnych zarzutów co do własnej powierzchowności, płycizny, oddawania się wyłącznie doraźnym wartościom, itd. Jest to, trzeba tu powiedzieć, zarazem **upodstawienie i horyzontowe obudowanie** życia, które rozparcelowuje się również na indywidualne wymiary życia każdego z nas, znajdujące wyraz w całościowych perspektywach wytwarzanych przez usposobienie i charakter, przynależność do określonej warstwy społecznej, a dostarczające ugruntowanych argumentów na rzecz konieczności postępowania „takiego a nie innego”, skoro jest się „takim a nie innym” człowiekiem (np. człowiekiem emocjonalnym i impulsywnym, który nie potrafi reagować z angielską flegmą na różne przypadłości losu, choćby było to wskazane ze względów pragmatycznych).

Życie codzienne to nie tylko bycie, lecz i **ważność**, lub, mówiąc może jeszcze bardziej uczenie, nie bezład, lecz **logos**. Jest to życie uniwersalne, tj. w swoich prawidłowościach nieznające granic, ale także upodstawiające się w sobie samym. Filozofia nie musi dostarczać gruntu dla samopojmowania życia praktycznego, bowiem osadza się ono we własnych czynnościach, nosząc znamię normodawczego „obowiązywania tak, a nie inaczej”. Jeśli na tym tle chcemy szukać uniwersalnej zasady filozofii, to w swym prostym sformułowaniu brzmiałaby ona mniej więcej tak: życie polega na przyjmowaniu tego, co się nadarza, na zasadzie „po prostu”, tak więc bez szukania od tego apelacji, natomiast w filozofii nic nie dzieje się „po prostu”, bowiem wszystko, co się tu przyoblecze w pewien kształt myślowy, podlega uzgodnieniu z wewnętrznym wzorem myślenia i wypowiedzania się.

Na przykład, odbieram dziś „całym sobą” panujący w powietrzu upał, to, iż w związku z tym ludzie mają na sobie dostosowane do wysokiej temperatury przewiewne stroje, że

ktoś spotkany na ulicy wyłamał się jednak z tej ogólnej tendencji i założył cieplejszą odzież, stąd posyłane za nim zdumione spojrzenia przechodniów, itd. Nad tym wszystkim, gwoli uznania, że tak właśnie jest, nie muszę się wcale zastanawiać, bo po prostu nie ma nad czym; przyjmuję to „jak leci”, absorbuję znów całym sobą, bo przecież nie jakąś wyspecjalizowaną „władzą poznawczą”, i co najwyżej wyciągam stąd oczywiste wnioski praktyczne – że na przykład muszę nadal zakładać lekką odzież, jeśli chcę wytrzymać w takiej temperaturze, itp. Wszystkie modalności, wszystkie odstępstwa od najprostszego, apraktycznego „przyjęcia” także dokonują się w modusie „po prostu”.

Ale nic z tego, co należy do dziedziny filozofii, nie odbywa się w ten sposób. Nie mogę sobie, przykładowo, pomyśleć i przyjąć według reguły „po prostu”, że kategoria „przedmiot intencjonalny” przecina wszystkie znane kategorie przedmiotów. Nie jest to ilościowa kwestia tego, że za drugim razem mamy do czynienia z problematyką o wiele bardziej skomplikowaną, nad którą trzeba się „głęboko zastanowić”. Są to dwa biegunowo różne rodzaje doświadczenia, z którymi głębia problematyki – o ile w przypadku pierwszym można w ogóle mówić o jakiejś „problematyce” – nie ma nic wspólnego. Dla rozmyślań filozoficznych ustala się zawsze pewien wzorzec odpowiedzi, który rzutuje na wszystko, co rozmyślając (także „głośno rozmyślając”) mówimy lub myślimy: doświadczenie rozwarstwia się zatem na bezpośredni korelat (lub korelaty) ciągu myślowego ewentualnie owocującego dyskursem filozoficznym, oraz punkt odniesienia, do którego tamto się „przypasowuje”. Pożądanym stosunkiem takiego przypasowania jest idealne pokrycie się stanu rzeczy odpowiadającego np. głoszonej tezie filozoficznej, z wewnętrznym wzorem stanowiącym jego odniesienie – pokrycie się tak w wymiarze pojedynczego pomysłu lub zdania, jak i w wymiarze większego kompleksu „doktryny” czy „teorii”. Bez tego uzgadniania z wzorcem myślenie filozoficzne nie zasługuje wręcz na swoje miano.

Ponieważ jednak wzorzec zawsze w większym lub mniejszym stopniu jest zeschematyzowany i nieokreślony, zatem i dostrojenie do niego także zawierać musi pewną porcję dowolności; nadto, jest on mobilny, przypomina ślizgającą się pod palcami i suwającą po powierzchni podkładkę, w którą mamy wbić gwóźdź. Może się zdarzyć, że w wyniku jakiegoś nieostrożnego ruchu podkładka wysunie się nam spod dłoni i odjedzie w inną stronę, a gwóźdź, miast w idealny punkt przywarcia, trafi obok niego albo wręcz w jakieś puste miejsce obok właściwego podłoża. Gdyby więc ktoś wyobrażał sobie ów wzorzec dopasowań pod postacią kompletnego obrazka z dziecinnej układanki, w który zawsze muszą dać się złożyć jej porozsypywane fragmenty, byłby w błędzie – jest to chwiejna i dynamiczna matryca pełniąca jedynie **funkcję** sztywnego punktu odniesienia.

Czy jednak także – mógłby ktoś zaoponować – z dala od filozofii nie mamy do czynienia z postawą skoncentrowanego utrafiania w idealny, wypatrywany na horyzoncie punkt dostosowawczy? Czujnego nasłuchu na ten właśnie, jedyny w swoim rodzaju odgłos? Ależ oczywiście, że tak, na przykład w zawodach i rolach związanych z uprawianiem sztuki! Tu wręcz powinnością jest nieustanny odsłuch wewnętrzny zwrotnie przesyłający nam sygnał co do złej lub dobrej koordynacji naszych dokonań z wzorem. Znamy, a w każdym razie bez trudu potrafimy sobie wyobrazić, męczenników słownego kunsztu godzinami siedzących nad pustą kartką w oczekiwaniu na to jedno, absolutnie doskonałe i w tym wypadku nieodzowne słowo, które nie nadchodzi. Albo galerników niuanu potrafiących unieważnić całe płótno czy utwór muzyczny, choćby w opinii osób postronnych były to dzieła wybitne, ponieważ brak im tego jednego tonu barwnego czy dźwięku, wokół którego ogniskują się poszukiwania. Zasada zestawień z idealnym wzor-

cem osiąga w takich razach swe szczególne natężenie, choć dla artystycznej empirii taki jej kształt stanowi raczej normę.

Obserwując w sytuacjach codziennieżyciowych zabiegi odnoszenia się do wzorca w aż takim zgęszczeniu powiedzielibyśmy jednak, że mamy do czynienia bardziej z dewiacją niż z normą – tak jest w przypadku obsesjonata precyzji w nieskończoność poprawiającego i przesuwającego o nieuchwytnie dla obserwatorów detale pozycji „wiszący krzywo” obrazek na ścianie i wciąż niemogącego dłoń osiągnąć „idealnie pionowego” położenia. Jednak „dostawianie się” do pewnego normatywnie czy naturalnie ustalonego progu nie jest *in toto* żadną aberracją, ale całkiem zrozumiałą normą zachowania w licznych sytuacjach wymagających „podciągnięcia się” do wyżej zawieszonej poprzeczki ideału. Gdy dłuższy czas stroimy się przed lustrem, chcąc „dobrze wypaść” w towarzystwie lub na randce, gdy ktoś przed czekającym go publicznym przemówieniem ćwiczy rozmaite jego warianty, nieraz różniące się tylko „o włos” znaczeniowego niuansu jednego słowa, próbując sprostać tkwiącemu w nim normatywnemu schematowi mowy stosownej w tych, a nie innych okolicznościach – to są to właśnie wypadki, gdy życie otwiera się na realizację transcendentnej wobec niego normy, co zawsze musi być związane ze sporym wysiłkiem dorównywania jej.

Zwolnijmy się z obowiązku jakiejś wyczerpującej enumeracji i systematyzacji wchodzących w grę przypadków, bo nie o to teraz chodzi najbardziej. Powiedzmy tylko, że przymierzanie do ideału może też wchodzić w skład bardziej złożonej relacji, której drugim członem jest porównywanie egzemplarzy danego typu między sobą. O ile ta pierwsza relacja ma charakter pionowy, to ta druga siłą rzeczy – poziomy. Gdy zatem wybieramy „ten najładniejszy” ubiór z szeregu podobnych do siebie, które podsunie nam sprzedawca w sklepie, gdy oglądamy jedno po drugim mieszkanie do zakupu spośród dostępnych na rynku nieruchomości, w poszukiwaniu najbardziej funkcjonalnego, odpowiadającego naszemu potrzebom, zmuszeni jeszcze w tym ostatnim wypadku, jako przykładu szczególnie skomplikowanego systemu, do dokonywania uzgodnień w ramach podsystemów, na przykład cech otoczenia, w jakim chcemy zamieszkać, do rekalkulacji tych różnych podsystemów w oparciu o jeden wspólny miernik subiektywnej „wygody” i dopiero do uzgadniania tej wielodzielzinowej siatki powiązań z ideałem najbardziej optymalnego lokum – to tutaj operacje wyboru i podporządkowywania normie odbywają się na dwóch osiach równocześnie. Ale też widać, jak bardzo różne są to przypadki i jak ważna dla naszego poruszania się w świecie jest zgodność z normodawczym ideałem. Niekiedy ocieramy się tu o patologię związaną z obsesją dokładności, a kiedy indziej jesteśmy od niej jak najdalsi; czasami rzecz w istocie wymaga pewnego „odniesienia się do”, niejako zmrużenia oczu dla oceny dokładności efektu, które jest czysto świadomościowym aktem porównania, czasami zaś takie odniesienie wpisane jest w samą gorączkowość działania i osiągnięcia czegoś, bez angażowania osobnych procedur zatrzymującej wszystko i zestawiającej świadomości.

Czy w ogóle zachodzi potrzeba zajmowania się tym wszystkim w rozważaniach nad filozofią? Owszem, bo bez tego wystawiamy się na bardzo łatwy do sformułowania zarzut, że uniwersalną ważność zjawiska ideału i podlegania ideałowi w różnych dziedzinach życia próbujemy zacieśnić tylko do pola filozofii i wytworzyć przez to zupełnie fałszywy obraz zjawiska. Tymczasem zachodzą tu wciąż bardzo poważne i głębokie różnice nienaruszające zasugerowanego wcześniej dwubiegunowego układu życie – filozofia. Podleganie ideałowi w świecie życia codziennego, o ile dokonuje się w sposób świa-

domy, tj. gdy łączy się z nastawieniem na pewne docelowe *optimum*, którego na razie nie osiągamy, a już na pewno, gdy stanowi jakiś np. rys charakterologiczny osoby, jest lokalną niszą na tle toczenia się życia i wysnuwania jednego jego ogniwa z drugiego. Życie toczy się przez samorzutność, „poprostość” przyjmowania tego, co się w nim przytrafia, a sytuacje bądź typy sytuacji, w których musimy zatrzymująco odnieść treść doświadczenia do transcendentnego wymogu „bycia tym właściwym”, są enklawami.

Tak samo, gdy jestem, jak to się mówi, typem pedanta czy perfekcjonisty, albo po prostu człowiekiem „akuratnym”, potrafiącym obsesyjnie dbać o porządek wokół siebie, rozciągam to na układ rzeczy w domowym otoczeniu, pilnując ich uporządkowania „jak po sznurku”, ale już wyłączam tę skłonność przy doraźnych kontaktach z przypadkowymi osobami na ulicy, w sytuacjach, gdy sam działam w pośpiechu albo roztargnieniu, itp. Tu mój perfekcjonizm nie znajduje szczególnego zastosowania. Akuratnościowa postawa odnoszenia do wzoru zyskuje lokalną obudowę jeszcze w innym niż ten poziomie, wymiarze wyodrębniania się typów sytuacji życiowych – mianowicie, przez hierarchiczne uwarstwienie treści należących do partykularnego porządku działania oraz znajdujących się „nad” nimi ogólnopoznawczych treści wskazujących na bycie tym, a nie innym. Będąc pedantem czy perfekcjonistą, mogę zawsze przycisk na biurko, cukiernicę, wazon z kwiatami stawiać w tym „jedynym właściwym” dla nich miejscu lub przesuwać je w nie, jeśli ktoś je przestawi, ale już co do tego, że jest to cukierniczka, przycisk lub wazon nie muszę się upewniać, porównując je z jakimkolwiek wzorem – przyjmuję je w ich byciu tymi oto natychmiast i bez zastanowienia, tak jak mi się od pierwszego spojrzenia nastręczają. Lokalna osobliwość artykulacji rozszczępionej na faktyczność i wzór nie roztacza dzięki temu swej woni ani barwy na całość przeżywanego życia.

Zupełnie inaczej jest w porządku filozofii, gdzie właśnie tej dwudzielnej (lub dwuwarstwowej) artykulacji nie umiemy się pozbyć. Ani też zresztą nie chcemy, skoro jest to cecha konstytutywna, bez której filozofia w swym znanym nam kształcie nie istniałaby. Przenika ona sobą całość rozmyślań filozoficznych – i tak to właśnie, w duchu metafory „przenikania”, należy rozumieć. Jest to więc kwestia stałego nastawienia, a nie tego czy owego pojedynczego incydentu. Wzór jednak, który jest do zrealizowania poprzez to, co mówimy i filozoficznie myślimy, będący niejako idealnym punktem do utrafienia weń myśłą, nie jest niczym konkretnym, tak jak konkretny potrafi być produkt określonej marki, który „na wzór” pokazujemy sprzedawcy w sklepie, by mu zademonstrować, co dokładnie chcemy kupić. Nie istnieje on samodzielnie, poza relacją odnoszącą powinnościowo świadomość do wzoru, który ma zostać zrealizowany w formie dojrzałego kompleksu idei i wyrażony dyskursywnie w trafiających w punkt sformułowaniach. Sztynny jest tu tylko schemat odnoszenia się do wzoru, a nie sam wzór. Stąd przesuwność tego ostatniego „z miejsca na miejsce” pozostawiająca nas – mówiąc intuicyjno-psychologicznie – z poczuciem niedosytu, potrzebą korekty tego, co już zostało osiągnięte.

W związku z tym nasuwa się pokusa, by sformułowane konkluzje na temat biegunów jedno- i dwuwarstwowej artykulacji zorganizować wzdłuż prowizorycznej osi: pewność – brak pewności, przekonanie ostateczne – przekonanie zawsze nieostateczne. Ta oś jest niestety fałszywa. Gdy mówimy, że każda modalność świadomości artykułującej doświadczenie w jednym ciągu dokonuje się w trybie „po prostu”, że wpisana jest w nią akceptowalność „od razu” i „na stałe”, to nie oznacza to absurdałnej konkluzji, że świadomość ta nie przeżywa wątpliwości ani wahań. Wszyscy wiemy, jak często w życiu zdarza się nam błędzić i wygłaszać „poznawczo” mylne sądy, jak często zmuszeni jeste-

śmy rezygnować z mniemań, które raz powzięliśmy. To akurat nie ulega żadnej kwestii. Ale ta praca korekcji **nigdy** nie polega na tym, że przystawiamy do idealnego wzorca coś, co aktualnie jest ujmowane przez świadomość i badamy to w trybie zgodności, odrzucając to lub potwierdzając ostatecznie. Negacja, wątpliwość, tak jak jednoznaczne i ciągle potwierdzanie się są – używając nowomodnego żargonu hermeneutycznej filozofii życia – na równi ekspresjami życia otwierającymi nas na to, co znane i przewidywalne, ale i na to, co niewiadome, a w związku z tym niosące duże ryzyko pomyłki. Nigdzie tu, w podstawowym wymiarze życia płynącego z dnia na dzień, nie wisi nad nami schemat do normatywnego sprostowywania mu. Albo po pierwsze, znów jest to życie otwierające się w trybie powinności na realizację określonych zadań do wypełnienia – np. troska o utrzymanie rodziny, odpowiedzialność za podległych pracowników w miejscu pracy, jeśli piastuje się kierownicze stanowisko, itp. Działa tu wtedy nie schemat dwóch warstw, z których jedna odpowiada drugiej, lecz pobudzającego celu do osiągnięcia, który w dynamice działania faktycznie się osiąga lub nie. Albo też, gdy zachodzą sytuacje rozłupujące doświadczenie na dwie warstwy, z których jedna jest normodawcza a druga normobiorcza – jak niektóre z tych już wymienionych przez nas albo na przykład ta, gdy w pracy obowiązuje mnie ścisły ilościowy limit przedmiotów do codziennego „przerobu” – włączają się one ponownie w płynący jednowymiarowo porządek życia.

W odróżnieniu od tego, dwuwarstwowa artykulacja nie polega na wpleceniu jednego lub kilku normatywnych epizodów w tkankę zasadniczo anormatywnego życia, lecz na przeorganizowaniu porządku z dynamicznego na statyczny, w którym zaczyna obowiązywać pionowa oś góra – dół. W uniwersum tego, czego dotyczy dana aktywność – na przykład zajmowania się twórczością intelektualną – życie jak gdyby **zamiera** na rzecz przestrzeni dwudzielnej stratyfikacji, w której „góra” narzuca określone wymogi „dółowi”, tj. w tym wypadku narzuca je faktycznie uskutecznianym czynnościom tworzenia. Termin „dwuwarstwowość” lepiej niż na przykład „normatywność” oddaje ową pionową oś stratyfikacji, implikując zarazem wyłączenie porządku przedmiotowego z poziomej dynamiki trwającego życia, tak więc jego ustatycznienie. Obrazowo dałoby się to porównać do zawieszonej wysoko nad głową poprzeczki, do wysokości której podciąga się podmiot, np. zawodnik wykonujący jakieś gimnastyczne ćwiczenia.

Nakreśliwszy generalia, winniśmy też zważać na niuanse. Odbijanie się kształtu naszych pomyśleń lub wypowiedzi w obowiązującym normatywnie wzorze nie zachodzi tu tak dosłownie, jak na przykład w toku pracy malarza, który popatrując raz na modela, raz na płótno, „porównując” je między sobą, tworzy dzieło. Nie ma tu dwóch gotowych obiektów do przenoszenia wzroku z jednego na drugi, nie można oddzielić obiektu reprezentującego od reprezentowanego, by je następnie eksponować niezależnie od siebie. Można z pełną dozą racji argumentować, że w tym zestawie własności, jaki ukazany jest przykładowo na portrecie, osoba pozująca i tak nie istnieje „niezależnie”, ale przynajmniej „pod nią” kryje się realny człowiek wiodący samodzielne życie. Tak samo, gotowe dzieło można oglądać i delektować się nim, nie znając faktycznego wyglądu osoby będącej modelem. Natomiast w filozofii, statyczny, dwupoziomowy układ kształtu wyrażań dyskursu i ich przedmiotów oraz normatywnego wzoru, który mają one wcielać, wydaje się całością skrojoną z jednego kawałka materiału. Zgodność owych przedmiotów (stanów rzeczy) ze wzorem konstatujemy nie przez porównywanie obu istniejących niezależnie od siebie członów, lecz przez, mówiąc fenomenologicznie, wypełnianie się intencji nakierowanej na stan rzeczy w jego normatywnie obowiązującym kształcie.

Część druga

Trywialność: wstępne rozpoznania. Kwestia redukcji

Wyróżnionych zostało pięć momentów mających charakteryzować filozofię niejako z zewnątrz niej samej i przez to przynosić bardziej adekwatny jej obraz: utrzymywanie, cofanie, upiększanie, rzucenie, przystawianie do wzorca. Dlaczego momenty te, wprowadzające pojęciowość nieczęsto goszczącą (zwrot przesadnie chyba ostrożny) w rozważaniach o filozofii, nie tylko nie rozmijają się z jej duchem, ale też wydają się przynajmniej dotyczyć jakiejś istotnej prawdy o niej? Zwróćmy uwagę, że każdy z nich daje się przełożyć na prostą sytuację opanowywania przestrzeni fizycznego świata, w każdym razie na sytuację naszego funkcjonowania w świecie. Wiemy wszyscy, co to znaczy i jak wygląda przyciskanie czymś ciężkim lotnej kartki papieru do blatu biurka; tak samo wiedzielibyśmy, jak wygląda przytwierdzanie tego do podłoża za pomocą gwoźdźcia czy pineski. Bez trudu pojmujemy, jak to jest przytrzymać coś, przyciągnąć ku sobie na przekór silnym podmuchom wiatru albo złapać coś w ostatniej chwili, co już-już umyka nam z prądem rzeki. Poddajemy się wszyscy we własnej praktyce, choćby w nader ograniczonej skali, prostym zabiegom korekty urody czy fizycznego wyglądu. Sytuację fizycznego rzucenia przed siebie, poza zasięg wzroku, wystarczająco czytelnie przedstawił Freud w opowieści o małym dziecku, na którą się tu powołaliśmy. *Nota bene*, w stosunku do opisu freudowskiego i na poziomie czysto fizycznego rozwiązania pewnej sytuacji wprowadzona została modyfikacja, która w ostatecznym rozrachunku nie wydaje się zbyt istotna. Funkcje zgubienia przedmiotu i wciąż sprawowanej kontroli nad nim Freud godzi, wprowadzając dwa równoległe działające kanały zmysłowego kontaktu: wzrok (który gubi przedmiot) i dotyk (który wciąż go ma, za sprawą trzymanego w ręku sznurka przywiązanego do przedmiotu). Te dwa kanały w naszej wizualizacji sprowadziliśmy do jednego: wzroku, który przez usytuowanie obiektu na krańcu osi widzenia pozwala sobie na „zgubienie” go, ale zarazem w ten sposób nadal go „utrzymuje” w trybie „ledwo ledwo”. Wreszcie, wiemy jak to jest przystawić coś do fizycznego wzorca i przenosić spojrzenie w porównywaniu jednego i drugiego.

To czy inne rozwiązanie nie zmienia jednak faktu, że opisane momenty, konstytutywne jakoby dla filozofii i pozwalające spojrzeć na nią z zewnątrz, wymodelowane zostały na schematach kilku prostych sytuacji codziennego życia. Takie sytuacje, będące same przez się oczywistymi w swej bezproblemowej daności, do których nic nie trzeba dodawać, aby je w jakimś surowym ich kształcie rozumiejąco uchwycić, nazywają się trywialnymi. Nie wnikając w etymologię nazwy, ani w historyczny kontekst funkcjonowania średniowiecznej instytucji *trivium*, powiemy coś, co wydaje się oczywiste, a co dla późniejszych rozważań będzie miało ważność kluczową: że znaczenie tej nazwy jest bliskie bądź w ogóle tożsame z poślizgnięciem – i o takie znaczenie tutaj chodzi. Trywialne mogą być nie tylko sytuacje, lecz i wypowiedzi (np. wygłaszane przez ludzi na co dzień, niepoddawane żadnej filozoficznej rafinacji wypowiedzi o życiu, śmierci, miłości, małżeństwie, starości i młodości, itp.). Niekiedy trudno zresztą oddzielić od siebie te dwie płaszczyzny: w naszej wzmiance o sytuacji zmagania się z wiatrem, powstrzymywania czegoś wbrew jego porywistym szarpnięciom, właśnie użycie takich słów, bez jakichkolwiek komplikacji sprawia, że odmalowują one sytuację trywialną.

Jeszcze nie mówimy w ten sposób o podstawie wiedzy filozoficznej. Rezultat naszych dociekań jest, póki co, negatywny i bardziej ogólny. Wyłania się stąd wizja filozofii jako otwierającej się na inny typ uprawnień niż ten, który wynika z jej wewnętrznego samorozumienia. Może zresztą, zamiast o otwarciu, które zakłada już pewien rodzaj intencjonalnej aktywności przychylającej się ku czemuś, należałoby mówić o nieszczelności. Przez szparę w obudowie filozofii lub też nazbyt przepuszczalną jej powłokę można zobaczyć sferę, która nie wchodziła w dotychczasowy zakres jej poczynąń. Nie chodzi nawet o to, że przedłożony tu w charakterze propozycji opis procedur filozoficznych ma się wykazywać stuprocentową, bezwzględną przekonywalnością, niedopuszczającą żadnych zastrzeżeń. Aż tak wysoko w tej chwili nie mierzymy. Wystarczy jednak, by miał on minimum wiarygodności, by było choćby do przyjęcia, że filozofię da się charakteryzować przez zespół uwłaczających jej skądinąd sytuacji trywialnych, prostych pojęć i skojarzeń nasuwających na myśl obrazy na przykład osoby przytrzymującej poły płaszcza przed uderzeniami wichury albo stawiającej jej opór całą swą posturą, przytwardzającej świstek papieru przyciskiem na biurko, „podkolorowującej” urodę czy uatrakcyjniającej wygląd zewnętrzny, itp. Wystarczy lekko uchylone okno, drobne nacięcie na skórze, starczy dopuścić powyższą charakterystykę w charakterze ledwie uprawnionej możliwości mówienia tak o filozofii, by już w ten sposób przełamać zakłębienie w samouprawnianiu za pomocą jej własnego mitotwórstwa, wewnętrznej pojęciowości zdziwienia z powodu bytu jako takiego, głębi bytu i głębi dociekań nad nim, uniwersalności rozumu, itp. W tym wypadku okazujemy nieszczelność filozofii w samouprawnianiu i ugruntowywaniu przez siebie samą – możliwość, że tak jest, w tym wypadku jest tożsama z rzeczywistością. Można powiedzieć, że odnawiamy tylko stary argument kartezjański: przebycie ścieżki wiodącej do pomyślenia sobie, że jakaś formacja myślowa może być zawodna lub być inna niż się samej sobie przedstawia, jest już równoznaczne z przypisaniem jej tych cech. Tylko tyle i aż tyle.

Jedną sprawą jest jednak wyrwanie filozofii z jej osadzenia wyłącznie we własnych racjach, jej rozszczelnienie w kierunku sfery Inności trywiału. Natomiast osobną sprawą pozostaje wtedy bliższe określenie relacji między trywialnością a filozofią. Czy mamy tu postępować dokładnie drogą fenomenologicznej redukcji? Czy nasza redukcyjnie zorientowana refleksografia znalazłaby na tej drodze poszukiwaną przez siebie podstawę wiedzy? Przypomnę, że fenomenologiczna procedura redukcji zostałaaby w takim razie – z racji zagadki niemożliwej do skonsumowania bliskości, będącej dla tego tekstu punktem wyjścia i nicią przewodnią rozważań – podniesiona na wyższy szczebel i dotyczyłaby nie świata jako całości, lecz filozofii wypowiadającej się o tym świecie. Czy to więc znaczy, że, tak jak dla świadomości naturalnej w myśli Husserla podstawą jej obowiązywania był transcendentálny wymiar życia, tak w refleksograficznie odwróconej fenomenologii podstawą obowiązywania myśli i też filozoficznych jest wymiar trywialności?

Byłoby jednak istnym absurdem, gdybyśmy tak pomyśleli. Refleksografia oznacza właśnie **odwróconą** perspektywę fenomenologiczną, dlatego mechaniczne aplikowanie dróg postępowania tej ostatniej jest wykluczone. Co by to bowiem oznaczało, gdyby za podstawę filozoficznego stylu myślenia uznać trywialność? Miałaby ona być miarą i kryterium rozstrzygania prawdziwości wypowiedzi filozoficznych? Trywialność miałaby być otwarciem wpuszczona do filozofii i pełnić w niej rolę sędziego? Wypowiedzi filozoficzne miałyby być nią nacechowane, a im któraś bardziej, tym lepiej? Im dalej z takimi pytaniami, tym bardziej poczucie absurdu się wzmacnia! Trywialność nie może być ukrytą

podstawą filozoficznego rozeznawania się, ponieważ jest ona śmiertelnym wrogiem filozofii! Z perspektywy filozoficznej ezoteryki kreuje się przeciwny wobec niej biegun, który bez tego, sam dla siebie, nie umiałby tak o sobie mówić. Dopiero filozofia, wprowadzając opozycję wysokie – niskie, głębokie – powierzchowne, gra tą opozycją i uruchamia całą strategię wykluczania myśli i sformułowań trywialnych. Strategia ta bazuje na dwóch komplementarnych praktykach: z jednej strony, przejawy trywialności, gdy zostaną jako takie rozpoznane we wnętrzu dyskursu filozoficznego, zyskują natychmiast negatywne piętno czegoś niepożądanego, zaś ten oto dyskurs – trudno arbitralnie orzec w jakim stopniu, czy w całości czy tylko we fragmentach – traci swą dodatnią, z istoty przysługującą mu wartość, podobnie jak jego efekty tracą ważność jako poznawcze penetracje głębokich warstw bytu. Z drugiej strony, sfera trywialności, choć nie toleruje się jej obecności **we wnętrzu** filozofii, ma ograniczone prawo przedmiotowego wypowiadania się o niej, „dotyczenia” jej w swoich artikulacjach. Regulują te sprawy odpowiednie konwencje przyjmujące kształt określonych gatunków wypowiedzi, które jednak normatywnie odnoszą się do filozofii wyłącznie **z zewnątrz** niej samej, nie będąc dla niej niczym ważnym ani ją konstytuującym. Przychodzą na myśl drobne żarciki z filozofów, kabaretowe skecze mające filozofię i filozofowanie za przedmiot, ironiczne przytyki odnoszące się do filozofów jako nierobów bądź istot nie z tego świata, nieporadne eksklamacje „prostaczków” wrazone w mowę ciała pokazującą każdym odcieniem gestykulacji, że kosmiczna przepaść dzieli ich życie od życia filozoficznego, itp. Zaś z gatunków „poważnych” należałoby wymienić uprawnione, ale niezbyt głębokie i czysto informacyjne popularyzatorstwo: hasła w leksykonach i encyklopediach ogólnych poświęcone filozofom, artykuły czy wzmianki w popularnej bądź kulturalnej prasie przeznaczonych dla „szerokich” rzesz czytelników, itp. Zadaniem tych ostatnich gatunków jest wyłącznie „zaznawanie” ogółu odbiorców z dyscypliną wiedzy, nie zaś uczestniczenie w akceptowanym przez nią jej samooglądzie i samopojmowaniu. Z punktu widzenia filozofii mają one zewnętrzną wartość dla okalającego kręgu odbiorców, nie zaś wewnętrzną dla samej filozofii.

Z tego powodu, że ścisłe trzymanie się litery redukcji fenomenologicznej prowadziłoby tu prostą drogą do trywializacji filozofii w duchu wzmiankowanych wyżej gatunków wypowiedzi, a tego przecież nie chcemy, ścieżka redukcyjna jest dla nas zamknięta. Nastawianie na nią od początku zresztą było błędem. Przez wybór redukcyjnej procedury Husserl chciał przywieść nas do nowej połaci sensu znaczonej przez życie transcendentalnego *ego*, która, nawet jeśli migotała wcześniej filozofom w niejasnych przeczuciach, to przecież w swej otwartości była dla filozofii czymś zasadniczo nieznanym. Redukcja umożliwiła więc jakby odkrycie nowego ładu. Tymczasem sfera trywialności, przeciwnie – jest nam nie tylko znana, ale wręcz nudna i płaska, jesteśmy z nią zżyci w naszym z nią oswojeniu. Igranie z myślą, że można ją wprowadzić na filozoficzne salony, rezerwowanie dla niej miejsca zajmowanego wcześniej w fenomenologii przez świadomość transcendentalną, jest zubożaniem i spłaszczaniem filozofii, pomimo zbożnej intencji, by ją skierować na nowe tory.

Jeśli jednak nie chcemy trywializacji filozofii, a zarazem nie potrafimy rozstać się z myślą o redukcji, wikłamy się w sytuację antynominalną. Wyglądałoby to bowiem tak, jak gdyby filozofia w swym schodzeniu coraz niżej, ku czemuś leżącemu poza nią, wyłaniała z siebie *organon*, na który przelewałaby wszystkie swoje aktywa i który pozwalałby jej nadal pozostawać sobą. Münchhausenowskie włosy, ręka, czy jakkolwiek inny narząd ciała miałyby, w aktach transformacji jego *integrum*, stanowić zarazem punkt pod-

parcia pozwalający ostać mu się podczas zamętu w dotychczasowej niezakłóconej tożsamości. Czy można sobie wyobrazić większe nagromadzenie nonsensów?

Trywialność dlatego ma tak nieprzeparty urok, że w swej nieproblematyczności jest dla siebie horyzontem obywatelstwa się bez pytań o racje tego czy owego. Jest to nieproblematyczność pierwotna, tzn. wynikająca z pewnego pra-rozwarcia świata i jego pra-znajomości, nie zaś podjęta w wyniku „zamiaru”, poprzedzona pewną „decyzją” i arbitralnie przełamująca wątpliwości co do treści i statusu, przecinająca je silnie ustanawiającym „tak ma być”. Dlatego właśnie termin „ustanowienie”, nawet poprzedzony nieodzownym „pra”-, a jednak implikujący jakiś wolicjonalny podkład, tu nie pasuje. Wątpliwości nie ma nie dlatego, by były one „rozwiązane”, lecz dlatego, że „nie przychodzi do głowy”, by „mogło być inaczej”, niż jest. Husserlowski termin „prapewność”, „źródłowa pewność”, o ile miałyby być one podszyte modalnością „aż do odwołania”, aż do czasu, gdy okaże się, że „jednak nie tak”, także tu nie obowiązuje. Oczywiście, nader często okazuje się, że „jednak nie tak”, ale wówczas owa negacja uprzedniego przekonania znów dana jest w horyzoncie pra-rozwarcia, podobnie jak wespół z nią nowy stan rzeczy. W ten sposób „nie przychodzi do głowy”, by „mogło być inaczej” niż tak, że dziś rano wstałem, siedzę w tej chwili przed monitorem komputera i piszę ten tekst. To wszystko zresztą „może być nie tak”, ale jeśli przychodzi do głowy podobna wątpliwość na gruncie ciągu argumentacji i „pomyśleń sobie”, to nie w granicach pra-rozwarcia, lecz przez zaangażowanie przeciwnego bieguna filozofii jako wiecznej problematyczności i poddawania wszystkiego pod rozważę.

Tak więc, co wypada tylko ponownie podkreślić, nieproblematyczność **jest światem** obejmującym także odpowiedni rodzaj postawy „niezapytywania”, a nie jakąś „właściwością”, którą można by dowolnie wiązać z tym albo tamtym kontekstem. Zauroczenie modusem przekonania w nieproblematyczności jest więc co najwyżej zauroczeniem światem i stylem życia w świecie, a nie mobilną „metodą” nadającą się do stosowania tu i ówdzie. Gdybyśmy chcieli nieproblematyczność przeflancować na grunt filozofii, nie otrzymalibyśmy żadnej nowej filozofii osadzonej w niepodważalnym fundamencie, lecz po prostu z filozofią zerwalibyśmy. Błędem znacznie wcześniejszych rozważań było założenie, że sposoby nabywania przekonania i upewniania się co do nich tworzą jakąś liniarną, kontynualną drogę wiodącą do „doskonałości”, której *optimum* stanowi nieproblematyczność przyjmowania za pewne. Filozofia znajdująca się na tej drodze musi się przebijając przez barierę wymuszonej swoich pomyśleń i przedmiotów, dlatego nigdy nie będzie im mogła nadać statusu nieproblematycznego – choć ustawicznie do niego aspiruje. Tymczasem nie istnieje jedna, monolinearna droga zyskiwania pewności w domniemaniach, ugruntowywania się w nich, akceptowalności w tym względzie, lecz zachodzi silna polaryzacja, której drugim biegunem jest właśnie stawianie pod znakiem zapytania wszystkiego, co się świadomościowo nawinie. „Wymuszoneść” filozofii nie jest jej deficytem ani przymieszką sztuczności w stosunku do pełnej swobody naturalnocodziennych sądów, lecz wynika z procedur nacisku i powstrzymywania „całą mocą”, które właśnie opisaliśmy. Na tym etapie możemy powiedzieć, że filozofia „już taka jest” – i niewiele więcej. Redukcja do „podstawy” nieproblematyczności przyniosłaby więc w efekcie rozłącznieść jej i filozofii zamiast spodziewanego ostatecznego upodstawienia się tej ostatniej.

Na szczęście, zamiar redukcyjny, bez względu na to, jak często byłby deklarowany, pozostaje tylko zamiarem, który zwyczajnie **nie może** się powieść. O ile refleksografia chce ocalić choć resztkę swojej przekonawalności, czynić to może tylko **jako filozofia**

choćby w stanie szczątkowym, tzn. przechowując coś z tego, czego jej zapal redukcyjny już zniwelować nie jest w stanie. W tym sensie deklarowana opcja redukcyjna, skoro jest nieziszczalna, nie jest nawet groźna, bo sytuacja i tak zmierza do rozładowania jej w schemacie znanego powiedzenia o szczekających psach i karawanie jadącej dalej. Zdecydowanie lepiej jest jednak powstrzymać się od głoszenia takiej opcji, jeśli cenimy sobie zgodność deklarowanych celów i osiąganey rzeczywistości, a tę, czyli jasność i trafność samowiedzy, zawsze cenić się powinno.

To wszystko, z czym się nie zgadza, a co, jako na swój sposób sobie zagrażające, stara się odepchnąć od siebie jak najdalej, filozofia zapisuje pod nazwą „trywialności”, bądź pod którąś z nazw blisko- lub równoznacznych. Ponieważ opcja redukcyjna, będąc co prawda logicznie możliwą, prowadziłaby do sprzecznych z filozofią konsekwencji w postaci jej trywializacji, czego nikt przecież nie chce – trzeba zaprzestać głoszenia tej opcji. Być może na jej obronę dałoby się też niejedno powiedzieć, na przykład to, że filozofowi, który już poszedł tym tropem, narzuca się ona w postaci łagodniejszej, o wiele bardziej zwodniczej, niż na przykład kabaretowe żarty z filozofa-próżniaka, czy agresywna i ośmieszająca publicystyka skierowana przeciwko praktycznej użyteczności filozofii. Czasem wystarczy użyć dosadnego, słabo ciosanego określenia, sformułować myśl zbyt dosłownie i bez zachowania niuansów, powiedzieć o to jedno udobitniające słowo za dużo, aby opcji tej, nawet niechcący, nadać bieg. Potem przystrajanie toku rozważań girlandami uczonych zwrotów nie zdoła już zatrzeć tego wrażenia. Kiedyś dałem wyraz przekonaniu, którego w tym miejscu nie zawadzi ponowić: w moim odczuciu opublikowany wiele lat temu artykuł *O przedmiotach trudnodostępnych* reprezentował właśnie opcję redukcyjną. Przyczyniła się do tego na pozór niewinna, a w istocie brzemienna w konsekwencję chęć zapewnienia publikacji nieco jaśniejszego języka z zamiarem udostępnienia jej najpierw gronu słuchaczy mniej skłonnych do akceptacji w filozofii eksperymentów typu językowego. Troska o klarowność przekazu w duchu namolnie i obsesyjnie głoszonego w niektórych kręgach ideału jasności języka nie jest czymś niewinnym – „jasny język” nie jest neutralnym medium, które pozwala jedynie wyłuskać treść filozoficzną spod zwalów tradycyjnego żargonu i lepiej przez to ocenić jej wartość. We wspomnianym artykule uruchomienie sieci skojarzeń związanych z figurami zajmowania się filozofią „w pocie czoła”, „z zaciśniętymi zębami”, przy ogromnym i nie do końca skutecznym trudzie rozumienia, „o co w niej chodzi”, spowodowało zatrzymanie samopojmowania filozofii po „tej” stronie codziennych aktywności ją inicjujących.

Taka semi-redukcyjna opcja nie tylko jest możliwa i robi wrażenie akceptowalnej, lecz także granica między nią a podejściem respektującym integralność doświadczenia jako chwytającego swoisty filozoficzny przedmiot „w-zaniku”, wydaje się niekiedy śliska. Nawet w tej rozprawie użycie we wcześniejszych partiach w charakterze tytułów podrozdziałów takich słów, jak „utrzymywanie” czy „upiększanie”, bez silenia się na jakieś obcojęzyczne odpowiedniki, mogło, chcąc nie chcąc, spowodować uruchomienie takiej opcji. W tej ostatniej sprawie nie mamy jednak wyboru: słowa o powyższym kształcie zostały obrane ze względu na charakterystykę trywialnościowej podstawy, tak więc musiały korespondować z jej przedmiotem, a przynajmniej nie odstawać od niego drastycznie. Dalszy bieg rozważań pozwoli te sprawy ustawić właściwie, tzn. pokazać taką rolę i taki sposób funkcjonowania trywialności, przy których określenia o posmaku trywialnym dla ich oddania zejda na plan dalszy i zbiegną się z momentami charakterystycznymi trywialności w filozofii, jakie jej przypisujemy.

Filozofia ma więc na przeciwległym biegunie potężnego trywialnego przeciwnika i ta silna polaryzacja stanowi o jej samookreśleniu. Jednakże wcześniej padło już zdanie, że jakaś doza przekonywalności naszej argumentacji co do charakterystyki filozofii w terminach utrzymywania, upiększania, cofania, itp. promieniuje właśnie z tego źródła. Jest to widoma sprzeczność. Aby pozbyć się dokuczliwego i blokującego odczucia aporii wyrosłego na tym podłożu, należy sformułowaniem innego niż dotąd pytania otworzyć sobie nową perspektywę. Wcześniejsze pytanie brzmiało, **w jaki sposób** przeprowadzić redukcję filozofii do trywialnościowej podstawy, która to redukcja, jak się okazało, w radykalnej wersji jest niemożliwa, a w słabej niepożądana. Obecne pytanie należałoby sformułować inaczej: na czym polega **bytność** trywialności w i dla filozofii **już teraz** (słowo „bytność” nie jest może specjalnie zręczne, ale na pewno nie jest tak niestosowne, jak byłaby w tym miejscu „obecność”); inaczej mówiąc i nawiązując do tytułu popularnego niedługo filmu: jak udaje się filozofii bliskie pożycie z wrogiem?

Uwagi na temat wyboru terminologii

Nie da się ukryć, że z biegiem czasu temat trywialności zyskiwał w tym projekcie coraz większą rolę, co polegało na przesunięciach tak rzeczowych, jak i semantycznych. Początkowo wydawało się, że użycie opisowej i przyjętej w filozofii frazy „świat życia codziennego” pozwoli terminologicznie załatwić się z problemem obecności w filozofii motywów „niskich”. Potem okazało się, że ta fraza jednak nie wystarcza i nie celuje w to, w co miała celować. Po części oba te określenia – świat życia codziennego i trywialność – nie wchodzą sobie w paradę. Pierwsze służy do zakreślenia obszaru, drugie do oznaczenia tego, co w tym obszarze zachodzi, tak więc dobrze się w służbie pewnej problematyki uzupełniają. Jeśli jednak pierwsze miałyby częściowo przejąć rolę drugiego – a możliwość taka istnieje – pojawiają się wątpliwości. Termin „świat życia codziennego” przy swej pozornej neutralności jest jakby sposobem na ubezwłasnowolnienie niewygodnego, choć teoretycznie ważnego, pacjenta, który próbuje dobić się do samodzielnego głosu, co tak naprawdę nikogo z otoczenia nie interesuje. Po ubezwłasnowolnieniu przemawia się już tylko „w jego imieniu” i, oczywiście, „dla jego dobra”. Wspomniany termin kojarzy się też z wessaniem przez przemysł rozrywkowy artysty cieszącego się dotąd renomą „niezależnego” przy pozostawieniu mu listka figowego niezależności, która w tych warunkach jest czystą fikcją i pozorantwem.

„Świat codziennego życia” jest takim przemysłnym środkiem odbierania głosu niewygodnemu przeciwnikowi w ramach dyplomatyki masek i grzecznych uśmiechów. Palmę pierwszeństwa przyznaje się w niej obszarowi, którego pierwotna, poniekąd dzika energia służy do generowania wszelkich subtelności zachodniej kultury, ale którego samoświadomość na poziomie artykulacji zostaje przechwycona i zawłaszczona – o co już zadbał Husserl – przez udzielenie pełnomocnictwa w zakresie reprezentacji tradycyjnemu dyskursowi filozoficznemu, co na dłuższą metę owocuje tonami uczonych, jałowych i betonujących niezmienną ważność filozofii prac, mających nowy obszar jedynie za temat. Trzeba było wprowadzić termin, w którym samoświadomość innej dziedziny dochodziłaby do głosu w jej własnych, a nie cudzych i uprzedmiotowiających ją pojęciach, a także przełamywałaby się z niechętnym stosunkiem do niej filozofii. Wybór padł na aksjologicznie obciążoną „trywialność” a nie na przykład na neutralną pod tym względem „prostolinijność” czy „prostoduszność”. Można oczywiście argumentować, i byłoby to

nawet zgodne z linią tych wywodów, że nazwa „trywialność” już jest wyrazem filozoficznej pogardy czy lekceważenia wobec czegoś, co z takiego punktu widzenia nie jest godne uwagi, a co samo dla siebie nigdy nie stałoby w takim świetle. I owszem, tyle że filozofia nie przylepia takich lekceważących etykietek byle czemu, ani bez żadnej istotnej motywacji! Niezależnie od tego, czy pole trywialności zawiera jakieś konkretne określenia treściowe, jaka w takim razie jest treść tego pola i czy wszyscy filozofowie przystaliby choćby na próbki tej treści – filozofia najwidoczniej musi się konstituować nie tylko w oparciu o własności dla niej inherentne, ale i dzięki jakiemuś zewnątrz, od którego się odgradza i które dezaprobuje wyklucza. Jeśli jednak pojawia się tu jakiś rodzaj ekskluzywnej dezaprobaty, a nie po prostu pominięcia, niezwrócenia uwagi, „nieprzyjścia-ni-komu-czegoś-takiego-do-głowy”, to znaczy, że w ekskluzji, wypchnięciu poza nawias coś ma jednak swoją wagę i stanowi formę możliwego zagrożenia. „Trywialność” nie jest więc tylko uprzedmiotowieniem w pogardzie, przejrzeniem się niechcianego zewnątrz w oczach filozofii i jego całkowitą anihilacją przez to spojrzenie, ale i implicytnym przyznaniem, że zewnątrz o formie nie tyle odgródzenia „od”, co odrzucenia stanowi – realny lub potencjalny – problem. Jest tu więc zawarta nie tylko bezgłośna przemoc reprezentacji wobec radykalnie niefilozoficznej inności i nie tylko skuteczna usurpacja prawa głosu, ale gra – co prawda bardziej implicytna niż eksplicytna – ich obu, zwarcie się i przemaganie w sobie sił ekskludującego wypierania i idącego w przeciwną stronę odporu, głosu własnego i słyszalnego spod jego pokrywy cudzego. Nadto, centralne usytuowanie takiej kategorii ma pociągać za sobą zdjęcie pewnego aksjologicznego, konstytutywnego dla filozofii, odium. Mówiąc krótko, próbujemy pokazać, że „coś w tym jest” – na tyle, na ile zajmowanie się „tym czymś” nie wyraża dążenia dla filozofii samosprzecznego.

Przebieganie „mimochodem”. Nieskładność

Gwoli bliższej charakterystyki trywialności i jej upozycjonowania przytoczymy za chwilę króciutką wzmiankę Husserla związaną z mistycyzmem. Czy to znaczy, że przejawów trywialności na polu filozofii należy szukać tylko, albo w pierwszym rzędzie, w tekstach pisanych? Na tak postawione pytanie odpowiedź jest w zasadzie przecząca, a to „w zasadzie” odzwierciedla wahanie, z jakim mimo wszystko należy tej odpowiedzi udzielać. Być może samo pytanie jest o tyle źle postawione, że nie oddaje niuansów, na jakie przy tej okazji trzeba wskazać. Fenomenologia w niniejszym tekście jest tak poskręcana, że chwilami nawet w jego autorze budzi się wątpliwość, czy ma to jeszcze cokolwiek z nią wspólnego, ale przecież w tym absolutnie rdzennym aspekcie, że fenomenologia jest badaniem świadomości, nie można tej orientacji kwestionować – tekst niniejszej rozprawy, w znacznej mierze poświęcony analizom świadomości, jest dlatego fenomenologiczny. Trywialność zaś jest rodzajem **świadomości** – bez tego prawdopodobnie w ogóle byśmy się nią nie zajęli. Stąd niezdecydowanie przecząca odpowiedź na pytanie sformułowane na początku. Teksty upakowane od początku do końca banałami, sadzące się na mądrość, ale przy tym nieznośnie amatorskie, niewychodzące poza krąg objawień zupełnie prostackich – jako zasadnicze przejawy istnienia trywialności nas tu w ogóle nie interesują; jej obecność w takim kształcie jest, chciałoby się powiedzieć, sama zbyt „trywialna”, by zasługiwała na bliższe przyjrzenie się jej.

Jednakże – nie przesądzając w tej chwili skuteczności takiego zabiegu – gdybyśmy badania nad trywialnością chcieli ograniczyć tylko do sfery aktualnej, chciałoby się po-

wiedzieć, pulsującej, świadomości, spychając w ogóle na pobocze warstwę tekstu jako zupełnie fakultatywną, to także nie byłoby to słuszne. Chwilowo przyjmijmy, że tekst dostarcza tu takiej płaszczyzny kontrastu, dzięki której pewne rzeczy lepiej widać – przez analogię do sytuacji, gdy niezbyt czytelny przy nieadekwatnym oświetleniu zapis na kartce papieru ustawiamy sobie „pod światło”, by go lepiej widzieć. Po prostu, rzucamy snop światła na pojęcie trywialności i świadomość trywialną, posługując się mechanizmami rozwiązań tekstualnych, w które jest ona jakoś wpisana.

Zapowiedziany drobiazg z Husserla obejmuje część przykładowego zdania z *Idei I*, wyjętego z szerszego kontekstu rozważań odpierających zarzuty przeciwników, a dotyczących ścisłej racjonalności intuitywno-naocznościowych badań w fenomenologii, właśnie wbrew temu, co owi przeciwnicy skłonni byłiby uznać: „Mówi się wprawdzie o oczywistości, ale zamiast ukazać ją jako naoczne rozumienie w z w i ą z k a c h i s t o t n y c h ze zwykłym widzeniem, mówi się o „p o c z u c i u o c z y w i s t o - ś c i”, które jako jakiś mistyczny *index veri* użycza sądowi pewnego uczuciowego zabarwienia” (s. 71–72 wyd. polskiego z 1967 roku). Mimochodem wspomina się tutaj o mistycyzmie (lub misticie) i przez tę wzmiankę go (lub ją) charakteryzuje. O pewnym kompleksie idei kwalifikowanym przez przymiotnik „mistyczny” powiada się więc tutaj domyślnie, że polega on na poczuciu oczywistości będącym wskaźnikiem prawdy spływającej na podmiot lub narzucającej się mu bez jakiegoś aktywnego jego w tym udziału. Przyznajmy, że jakkolwiek charakterystyka ta oddaje pewne istotne rysy poglądu (czy poglądu?) zwanego „mistycyzmem” (mniej z tym, czy oddaje je wszystkie), to jednak w tym kształcie i w tej treści, jeśliby poprzestać tylko lub głównie na niej, jest ona trywialna. Pominąwszy w tej chwili, w jakim stopniu epitet taki wyczerpuje w ogóle sposób jawienia się nurtu o nazwie „mistycyzm” dla specjalistów, wykształconych czytelników, itp., postarajmy się bliżej określić świadomościową pozycję takich trywiałów – bo przecież to, że pojawiają się one w dyskursie, a nawet, że bardzo często się pojawiają, nie ulega chyba wątpliwości – lub po prostu: postarajmy się scharakteryzować świadomość odpowiadającą takim wzmiankom. Wcześniej instynktownie zostało tu użyte słowo, które bardzo trafnie wyraża ten typ świadomości: „mimochodem”. Świadomość biorąca coś „mimochodem” polega na „jedynie muśnięciach”, w których jest już zawarte „pozostawianie-w-nieuwadze” jako przynależny tejże świadomości sposób dania. Znaczy to: nieuwaga nie jest modusem następczym funkcjonowania świadomości, tak jakby najpierw przyswajała sobie ona coś w „normalnym” trybie obecności, a następnie dopiero, po zużytkowaniu, czyniła z tego odpadek do wyrzucenia. I po wtóre: nieuwaga nie jest tu środkiem na pozbycie się przedmiotu wiodącym ostatecznie do zapomnienia o nim. „Pozostawianie-w-nieuwadze”, tak więc tkwienie przedmiotu w świadomości w modusie „znieuważenia”, posiada swój głęboki i nieredukowalny sens.

Świadomość przebiegająca „mimochodem”, gdy przekracza już próg językowej artykulacji, ma do dyspozycji charakterystyczne zwroty, a w ich braku lub dla ich wzmocnienia, objawia się też charakterystycznymi pozycjami słów w strukturze zdania. Do zwrotów szczególnie znamienitych należą tu na przykład: „Nawiasem mówiąc...” [Nawiasem mówiąc, ten sposób podejścia do zagadnień świadomości zbliża je do klasycznego transcendentalizmu lokującego świadomość w warstwach głębokich przeżywającej siebie jaźni...], „Pomijając...” [Pomijając już to, że tak deterministycznej koncepcji genezy i rozwoju społeczeństw nie da się pogodzić z teoriami ich powstawania bazującymi na pojęciu umowy społecznej zawieranej między jednostkami wchodzącymi w skład

pewnej agregacji...], „Chyba, że...” [Okazjonalistyczna *creatio continua* zakładająca nieustanne wlewanie przez Boga życiowej energii do bytów stworzonych jest nie do pogodzenia z samoistością bytową świata, chyba żeby, jak zdawał się to czynić Malebranche, przyjąć między działaniem Boga a światem pośrednictwo jakichś stałych i optymalnych praw przekazywania ruchu, które Bóg dostosowuje do ciał i którymi się kieruje...]. Skonstruowanie przeze mnie tych przykładów niczego nie zmienia w samej zasadzie uobecniania się świadomości „mimochodnej”, bo przecież zgodzić się wypada, że przykłady realizujące podobne schematy są w wielkiej liczbie obecne we wszelkich chyba odmianach dyskursu filozoficznego. Tak samo uderza fakt, że owym wzmiankom przysługuje „stosowna” dla nich pozycja insertu wewnątrz zdania, w każdym razie członu na tyle podrzędnego i atrybutywnego, że bez wsparcia struktur nadrzędnych nie wyświetla się w nich żadna pełna i rozwinięta myśl. Jeśli z jakichś powodów akurat na nie skieruje się tematyczna uwaga, jawią się one w swoisty sposób „zdekapitowane”, bez napędu kierującego nimi nadrzędnego myślowego ciągu.

Mówimy tu o dekapitacji, a przecież zawartość trywialnościowych, skrótowych wzmianek (z racji stopnia ich asymilacji i powierzchowności aż nie chce się nad nimi rozwódzić i do tego „niechcenia, by się rozwódzić” one właśnie, mówiąc paradoksalnie, „służą”) składniowo jest na swoim miejscu, gdy odpowiadają one trywialnościowej, przechodzącej nad nimi do porządku świadomości. Ich niezborność składniowa wypływa na wierzch, gdy zderzają się z zapotrzebowaniem świadomości ujmującej coś tematycznie, emitującej intencję skierowaną centralnie (gdy na przykład trzeba za ich pośrednictwem odpowiedzieć na koronne pytanie „Co to jest?”). Wymóg pewnej klaryfikacji wywodu nakłada na nas obowiązek wyróżnienia w tym miejscu kilku wariantów realizacyjnych świadomości trywialnej. Pomoże to w uściśleniu możliwych znaczeń kluczowego pojęcia trywialności:

- a) świadomość wcielająca trywialne pomyślenie na terenie filozofii jest świadomością „muskającą w przelocie” i „niezatrzymującą się nad tym dłużej” (zresztą w ogóle „niezatrzymującą się”). Teza ta jest zgodna z linią wywodu prezentowaną do tej pory. Gdy rozważamy rzecz od strony językowych manifestacji, zachodzi tutaj **korelacja** między **skrótowością** informacji na kluczowe tematy na przykład całości doktrynalnych mających swoje nazwowe identyfikatory, zorganizowanych w sieć związków między budującymi je przekonaniami i tezami (transcendentalizm, okazjonalizm), następnie świadomością, która, zgodnie z „instrukcją” zapisaną w tej skrótowości, wypycha powyższe informacje „gdzieś na margines”, nie pozwalając im na centralne rozpostarcie się przed „oczami umysłu”, i wreszcie wyrażeniami językowymi, których znaczenia taką właśnie dynamikę wypychania poza obręb czegoś przepisują. „Nawiasem mówiąc”, „pomijając już to, że”, itp. wyrażenia, nie są jakimiś obojętnymi zwrotami, lecz w ich znaczeniach **energia odrzutu** poza sferę „właściwych” zainteresowań, niejako zmiatania pod siebie czegoś mało ważnego, kumuluje się i objawia.
- b) świadomość trywialna jest fungująca, tzn. nie zaprzestaje ona bycia właśnie taką, ale musi za pomocą swojej zawartości odpowiadać na pytania typu „co to jest” (co to jest fenomenologia, co to jest transcendentalizm, itp.), formułowane przez centralnie ukierunkowaną świadomość. Dochodzi wtedy do znamienego kłinczu i rozstroju, który najporęczniejszym jest analogizować z sytuacją niezbyt грамотnego ucznia wezwanego przez nauczyciela do odpowiedzi na pytanie o jakąś skomplikowaną kwestię. Zagu-

bienie się takiego ucznia w temacie manifestuje się często już na poziomie języka: zaczyna on od przeciągłego yyy... będącego zwiastunem zająkliwego, blokowanego prądu mowy, która – jak niesprawne auto – posuwa się do przodu charakterystycznymi „utykającymi” szarpnięciami; gdy zaczyna już coś mówić, wskakuje od razu w środek gramatycznie poprawnego zdania, dokonuje licznych kategoryalnych uchybień (np. „yyyy... jest to takie coś, że świadomość jest bardzo ważna...” w odpowiedzi na pytanie o najogólniejszy sens fenomenologii), itp. W konfrontacji z zapotrzebowaniami świadomości pytającej o esencję czegoś, świadomość trywialna, z tym, co ma do powiedzenia, prezentuje się jak *torso* o pękniętej i niewprawnej składni albo wręcz jak asyntaktyczny kikut. W tym kształcie jest ona miksażem świadomości trzymającej pewne rzeczy jedynie „w odwodzie” i tym prawidłowo je pozycjonujące, tzn. nie odczuwającej z tego tytułu żadnych załamań ani naruszeń swego biegu, oraz świadomości wystawiającej dla wypowiedzi swe treści centralnie, obudowującej je – przynajmniej w warstwie jawnej obiektywizacji, bez wnikania, co się za tym wszystkim kryje – przedmiotową formą. Gdybyśmy chcieli nakreślić – czysto hipotetycznie – linię progresji różnych typów świadomości zorganizowaną wedle kryterium ich, mówiąc umownie, „tylnego” i „przedniego” położenia (a jest to kryterium, które w dalszych rozważaniach będzie pełniło rolę kluczową), tu mielibyśmy formę przejściową. Jednak w odróżnieniu od form skrajnych, poniekąd gładko w sobie osadzonych, ta świadomość przechodnia nie ma nic ze spokojnego toczenia się; jej spazmatyczny charakter wynika z konfliktu dwóch niewspółmiernych form artykulacji – jest ona jakby świadomością jąkającą się, dławiącą sobą samą. W ten sposób objawia nam się „prawda” świadomości trywialnej, gdy, bez naruszania jej charakteru, chcemy jednak rzucić na nią snop centralnie padającego światła i ją sobie „przybliżyć”.

- c) różnica między poprzednim przypadkiem a obecnym jest taka, że teraz następuje **przeszeregowanie** treści świadomości trywialnej z „zaplecza” na „front”. Trywialność dostaje się tu (najczęściej niechcący i nie rozpoznając takiej swojej roli) w obiektyw kamery, czy też wychodzi przed szereg, podlegając z tego tytułu negatywnym ocenom – ale podlegając im nie za to, że jest sobą, lecz za naruszenie swego strukturalnego „miejsca w szeregu”. Dochodzimy tą drogą do oczywistej konkluzji, że – z zastrzeżeniem, iż operujemy jedynie najogólniejszymi aksjologicznymi przeciwieństwami – istnieje trywialność „zła” i „dobra”, „właściwa” i „niewłaściwa”. Przypomina to nieco sytuację niektórych trucizn czy bakterii, które, w stanie latentnym bądź w homeopatycznych dawkach, nie szkodzą organizmowi, a nawet pełnią w nim funkcję terapeutyczną, ale po aktywizacji czy też przekroczeniu odpowiedniego progu, zwracają się przeciwko niemu.

Dość nieoczekiwanie w tym wszystkim, ale jednak konsekwentnie, wyłania się przed nami fenomenologiczny temat *eidos* i badań eidetycznych. Jeśli bowiem pojęcie „istoty” mamy ocalić dla potrzeb filozofii refleksograficznej, musimy te dwa motywy: istoty oraz świadomości trywialnej ze sobą uzgodnić. Na pierwszy rzut oka pytanie, czymże innym jest – w zakresie treści – istota, jeśli nie trywialnością, brzmi szokująco. Te dwa pojęcia wydają się należeć do dwóch zupełnie nieprzystających porządków, przy czym jakąś część winy za to ponosi po prostu odmienna konotatywna aura, jaka je spowija. Jednak kwestię obecności dla nas kluczowej w badaniach fenomenologicznych figury „istoty” fenomenologia zawsze traktowała dosyć mgliście. To w każdym razie, że dla fenomenologów jest ona dana nie przede wszystkim wtedy, kiedy się ku niej zwracamy, bo szcze-

gólne nakierowanie na nią w celu eksplikacji jest sprawą dość osobną, ale właśnie wtedy, kiedy się nie zwracamy, kiedy o niej w ogóle nie myślimy, powinno być jasne. Jednak próby odpowiedzi na pytanie o ów sposób dania przez międlenie określeń takich, jak rdzeń noematyczny w pełnym noemacie, *ideatum* ukonkretniające się w akcie świadomości, są typowym zagadywaniem problemu słowami. Widać, jak rozpaczliwie fenomenologia chce, aby ulubiona przez nią postać świadomości centralnej, skierowanej wprost przed siebie, przywłaszczała sobie także coś, co ewidentnie do niej nie należy. Możemy jedynie antycypująco powiedzieć: ustalenia na temat „eidos” jako pojęcia typowo filozoficznego wejdą na nowe tory dopiero wówczas, gdy włączy się w nie wątek świadomości na tyle banalnej, na tyle – chce się rzec – surowej, że z racji „nieposiadania przez nią niczego specjalnego do ujawnienia” zawsze spychanej na tył czy na bok naszych pomyśleń. Bez tego z kolei frustracja fenomenologów nastawionych na badanie istoty może się tylko pogłębiać i to, najgorsze, przy pełnym nierozpoznanu co do tego, że wynika ona nie z notorycznie błędnego opisu tejże istoty, lecz już z samego „nastawienia na” jako bezzasadnego i dokonanego mechanicznie wyboru pewnej opcji.

Dodatkową korzyść możemy zaś odnieść wtedy, gdy przyjdzie nam się zmierzyć ze stawianym niekiedy fenomenologom (w Polsce np. przez L. Kołakowskiego) zarzutem, że przekonanie o konieczności fenomenologicznego badania istoty dosłownie wszystkiego, co się tylko pod rękę i wzrok nawinie, bez przeprowadzenia badań „specjalistycznych” w odnośnych dziedzinach wiedzy, oznacza nie powrót do rzeczy, tylko podejście do nich naznaczone dyletanctwem i amatorszczyzną. Tego zarzutu nie musimy nawet odpierać w czołowym zderzeniu z nim, co i tak by nic nie dało; przedstawiony tok rozważań pozwala go tylko ująć w zupełnie nowym świetle.

Rozmaz

Świadomość filozoficzna jest świadomością subtelną nie tylko w sensie wysyłania wysięgającej w przód intencji jak najdalej się da, na krawędź możliwości „pomyślenia sobie czegoś takiego”, lecz jest w ramach obowiązywania tego sensu subtelności także świadomością **niuansującą**, przeprowadzającą **dystynkcje**. Procedura dystinguowania, zwłaszcza rozcinięcia pasm znaczeniowych, wewnątrz których świadomość dnia codziennego rozeznająca się w swoim świecie operuje bez żadnego zróżnicowania, tak dalece zrosła się z myśleniem filozoficznym, że wybór akurat tych, a nie innych egzemplifikacji pozbawiony jest głębszego uzasadnienia i zdany wyłącznie na pastwę przypadku. Uprzymiśnijmy więc sobie przykładowo rozróżnienie wartości jako jakości wartościowej oraz dobra rzeczowego, a przy okazji różne znaczenia „dobra”, jakie nam się nasuną; albo słowo „fałszywy” w kontekście fałszywego oświadczenia i fałszywego obrazu, czyli w znaczeniu determinującym i modyfikującym według znanego rozróżnienia Kazimierza Twardowskiego; weźmy także podział na wolność negatywną i pozytywną lub oddzielenie instytucjonalnego performatywu, przez który następują zmiany w rzeczywistości kulturowej (jak udzielenie ślubu przez wygłoszenie urzędowej formułki) od „zwykłej” illokucji niepociągającej zazwyczaj takich skutków (np. obietnicy). Tego rodzaju wyłuskiwanie i ociosywanie odrośli ze wspólnego pnia znaczeń jest dla filozofów chlebem powszednim, zachodzi ono zresztą na różnych piętrach wtajemniczenia w rzeczywistość pojęć.

Czy jednak jesteśmy gotowi na procedurę odwrotną, na pójście tym samym szlakiem, ale w przeciwnym kierunku i zanurzenie się na powrót w breję znaczeń pierwotnie roz-

mazanych i nieoczyszczonych, w chlupot grząskiej materii przedstawiającej sobą nie suche, utwardzone i opieczzone nad ogniem owoce pracy myśli, lecz ociekające błotem, upakane zlepy? Dla refleksografa to pójście wstecz po śladach „wydelikacowanych” niuansów pojęć jest niezbędne dla odtworzenia przeciw-filozoficznej pierwotności doświadczenia „przy” powierzchni ziemi, ale jakiego rodzaju efekt ono przynosi? Z pewnością nie jest to efekt poznawczy, a jeśli nawet, to wtórnie i na bardzo dalekim planie. O ile niuansowanie przywodzi nam na myśl jakąś nową porcję znaczeń, których nie byliśmy wcześniej świadomi, o tyle od-różnicowywanie wydobytych różnic i łączenie ich z powrotem w mętne i rozmażane wieloznaczności, w których kryć się może to, tamto i owamto sprzed aktu dystynkcji, do niczego nawet porównywalnego nie prowadzi. Daje ono efekt spoczęcia w pierwotnej materii spraw, który nie ma nic wspólnego z poznawczością, ale też nic wspólnego z napiętym i aktywnym utrzymywaniem się w jakimś przedziale doświadczenia. W tłuste i szerokie plamy rozmażów znaczeniowych „klapiemy” (przez analogię do „klapnięcia sobie” całym ciężarem zmęczonego ciała w wygodnym fotelu), przełamując napięcie mięśni w rozluźnienie i odczucie ulgi; utrzymujemy się w nich pasywnie, bez żadnego wysiłku z naszej strony, co jest znów przeciwieństwem aktywnego utrzymywania wysubtelnionych różnic pojęciowych mocą zwróconej ku temu (tematycznie lub jedynie latentnie) świadomości. Jakakolwiek próba odejścia od tej aktywności utrzymywania nie prowadziaby do przejścia w samoczynne utrzymywanie się ich razem z nami, lecz do rozmycia się niuansów w kolejnym znaczeniowym rozmazie. Tutaj więc różnice między „utrzymywaniem” i „utrzymywaniem się” kształtują się wedle osi dzielącej aktywną i pasywną stronę doświadczenia.

Łatwo byłoby powiedzieć, że świadomość codzienna „nie wyróżnia” drobin niuansów, które w naturalny sposób obecne są w kompleksowych znaczeniach. Dlaczego jednak jesteśmy pewni, że to ta pierwsza świadomość coś zaniedbuje, a nie że druga okazuje przeczulenie i idzie za daleko z rozróżnieniami? Choć nie unikniemy negatywnego określania w tym względzie jednej świadomości przez drugą, to trzeba się strzec przypisywania świadomości codziennej jakichś operacji wykonywanych **przeciw** niuansującej. Ona po prostu podąża swoim torem i nastawiona jest na ujmowanie grubych jedności w ich specyfice, tak więc w różnieniu się od innych, natomiast **nie żyje w postawie różnicowania**. Oczywiście i ta „toporna” świadomość w szczególnych wypadkach posługuje się rozróżnieniami, które jej samej wydają się irytujące i tu okazuje rozszczepienie z sobą samą, ale ma to miejsce wtedy, gdy każde z tych rozszczepień wyłania odmienną ścieżkę działania i efektów działania, znów dla pewnego kierunku praktycznego spojrzenia narzucające się jako „toporna” jedność. Rozróżniamy fizjoterapię i rehabilitację ze względu na nieco odmienne cele, jakie każda z nich stawia sobie w postępowaniu z pacjentem; rozróżniamy karty do bankomatu debetowe i kredytowe ze względu na inne dla każdej źródło zasobów finansowych użytkownika, aczkolwiek z punktu widzenia tego ostatniego może to być „bez różnicy to samo”. Tutaj różnice i brak różnic objawiają się odmiennymi kontekstami sytuacyjnymi i zawodowymi, których niszowość przedstawiciele kontekstów wyspecjalizowanych skłonni są sami w stosunku do siebie uznawać (przynajmniej zarazem, że specyfikacje ważne dla nich istnieją tylko w ramach pragmatyki zawodowej ich specjalności, a nie obowiązują w uogólnionym kontekście „topornego” życia). Natomiast przykładowe różnice między pewnością empiryczną i aprioryczną, wolnością negatywną i pozytywną dla filozofów mogą być co prawda postrzegane jako tylko dla filozofów **ważne**, lecz nie tylko w związku z ich myśleniem **istniejące** – one raczej

„już były” nim pojawiła się filozofia i były tylko „niedostrzegane”. Stąd też świadomość filozoficzna wyraża roszczeniową postawę w stosunku do niefilozoficznej – domaga się uznania przedustawnej obecności subtelnych różnic.

Osoba, która nie widzi różnicy między, gwoli przykładu, pewnością wynikającą ze stwierdzenia, że nie można przebywać równocześnie w dwóch miejscach naraz, albo wręcz takiego, że każda rzecz jest sobą i żadną inną, a empiryczną pewnością temperatury powietrza w danym dniu, a nawet gdy się ją co do tego pouczy, nie traktuje tej różnicy jako godnej szczególnej uwagi, niczego nie „zamula” ani nie „zamazuje”, lecz, w swym rejestrze czułości postrzegania, widzi kwestę pewności równie „ściśle”, co filozof, który właśnie powyższe rozróżnienia wprowadza. Jeśli za punkt orientacyjny przyjmiemy powyższe rozróżnienia, to świadomość niefilozoficzna jest taką świadomością, której jest „wszystko jedno”. Oczywiście, powstaje zaraz pytanie: do jakiej granicy „wszystkoujednienia” można się w naszym myślowym eksperymencie posunąć, jakich naturalnych barier należy tu przestrzegać, by efektem dociekań był choćby szkic rekonstrukcji myślenia jedynie „postrzegającego rzeczy grubo”, nie zaś nowa, wątpliwa filozofia wszystkojedności, idąca tylko w przeciwnym kierunku, niż filozoficzna postawa różnicowania? Z pewnością nie jest łatwo powyższe bariery ustawić, jeśli się uwzględni przypadki wątpliwe, na przykład wyczucie, *resp.* brak wyczucia różnicy między kłamstwem jako świadomym fałszem psychologicznym a „zwykłym” fałszem logicznym. Sytuacja skomplikuje się jeszcze bardziej, gdy w trybie nadzwyczaj roboczej hipotezy zaproponujemy następujące sformułowanie: Dla każdej wydatnej różnicy w świecie naturalnym da się pomyśleć świadomość, która różnicę tę znosi, nie w aktywnym ustosunkowaniu się do niej, lecz w zobojętniającym ją i neutralizującym „wszystko jedno”.

Swego czasu zaproponowałem termin „intencjonalność policentryczna”, co równie dobrze można zastąpić słowem „rozmazana”. Chodzi o to, że pod wpływem fenomenologii nasz obraz świadomości operującej w płaszczyźnie świata życia codziennego splótł się z figurą punktu, w który świadomość ta dokładnie trafia, a samej świadomości z obrazem jakiegoś strzelca wyborowego, snajpera o statusie profesjonalisty i doskonale wyostrzonym spojrzeniu. Zamiast tego należałoby mówić o świadomości, która nie operuje punktami, lecz plamami przypominającymi maźnięcie pędzla o nieustalonych brzegach. Świadomość policentryczna w nic specjalnego nie celuje, ale chwyta jakby – z filozoficznego punktu widzenia – wiele rzeczy naraz, w które porządek cieniowania wprowadza dopiero opcja przeciwna. Inna sprawa, że w świetle naszych własnych ustaleń postulujących zawężenie terminu intencjonalność do skupiającej się i celującej w punkt postawy filozoficznej, powyższy kontekst użycia „intencjonalności” wygląda na krzyczącą sprzeczność.

Musimy jednak ponownie zastanowić się, kiedy świadomość, która jest „grubo ciosana” i w taki sam sposób ujmuje swoje przedmioty, może wystąpić pod szyldem trywialności – bo znów może to zrobić jedynie w ostrym kontraście ze świadomością filozofii. Właściwie, cokolwiek by się powiedziało i jakkolwiek tę świadomość nazwało, zawsze jest się na ten kontrast skazanym, nawet przy użyciu najbardziej „neutralnych” określeń. Gdyby nie on, może jeszcze byłibyśmy w stanie powiedzieć, że świadomość ujmuje przedmioty tak jak ujmuje, że jest jaka jest, ale już określenie na przykład „toporności” byłoby poza naszym zasięgiem. Czy to znaczy, że każda świadomość bloku znaczeń, które później zostały rozcięte czy rozplątane, musi na tym tle, niejako retroaktywnie, wystąpić jako trywialna? Nie, tak daleko bym nie szedł. Wydaje się, że są tutaj dwa (co

najmniej) paradygmatyczne przypadki, w których na terenie filozofii pojawia się aksjologicznie negatywna kwalifikacja trywialności:

- a) nie tyle chodzi o rozcięcie „grubego” bloku znaczenia, którego części po rozcięciu są sobie jakoś równoważne co do stopnia trudności w uchwytowaniu każda swojego przedmiotu. Chodzi natomiast o **wyłonienie**, wydestylowanie ze znaczenia blokowego jakiegoś odcień subtelniejszego i zupełnie na jego tle nowego. To nowe znaczenie, odpowiednio nowe pojęcie i za jego pośrednictwem chwytny obiekt sensu stoi teraz **wobec** znaczenia dawnego, w którym był niejako *implicite* do tej pory zawarty. Przykładu dostarcza wyłonienie z blokowego znaczenia „człowiek”, dobrze nam znanego i samo przez się „zrozumiałego”, znaczeń typu „podmiot transcendentálny” lub „*Dasein*”, które są produktami pracy specyficznie ukierunkowanej filozofii, nieistniejącymi w tej artykulacji aż do chwili posłużenia się nimi. Przede wszystkim jednak chodzi o to, że odpowiednie przedmioty sensu retroaktywnie trywializują przedmiot „człowiek”. W obliczu tej nierównowagi poruszanie się w płaszczyźnie antropologii filozoficznej, z jej naciskiem na „empirycznego”, „faktycznościowego” „człowieka”, wydaje się trywialne, oznacza bowiem jakby cofnięcie pracy filozofii do poprzedniego etapu, przynajmniej dla tych, którzy ku tym nowym obiektom są w swym myśleniu filozoficznym zwróceniu.
- b) świadomość cyzelująca różnice na wielką skalę wdraża (jak niekiedy dość śmiało twierdzimy) tożsamy właściwie z myśleniem filozoficznym metodę negacji; stąd też jej nieuwzględnianie lub niedostateczne uwzględnianie na polu filozofii stawia nam przed oczami problem trywialności w jaskrawym świetle, w miejscu, w którym być go nie powinno, pozwalając się nim zająć jako zagadnieniem ogólniejszym. Jeśli zatem cyzelatorski podział chybia celu, niczego nie rozcina ani nie niuansuje, a jedynie chaotycznie przerzuca się między blokami znaczeń, które i bez tego byłyby czytelne, to mamy tu do czynienia właśnie z trywialnością w filozofii niedopuszczalną. U Umberta Eco, w jego analizach mentalności średniowiecznej, można niekiedy przeczytać o przypadkach kulturowej „niedyspozycji” podziału w stosunku do oczekiwanych przez nas standardów; np. o tym, że ludzie średniowiecza, kierując się właściwym sobie zmysłem estetycznym, nie odróżniali tego, co nam wydaje się oczywiste: rzemiosła od sztuki, przedmiotów estetycznych od ciekawostek mechanicznych, itp. Stąd też obszar „dzieł sztuki” wygląda u nich na wynik bezładnego kolekcjonerstwa, inwentaryzacji bez ładu i składu, nie zaś celowego zamysłu wydzielenia i zróżnicowania. Ponieważ świadomość „zbierająca wszystko do kupy” zgodnie z jej ukrytą zasadą „wszystko jedno” jest świadomością z bieguną przeciwnego filozofii, zatem jej obecność na terytorium filozofii podpada pod kwalifikację trywialności tej ostatniej. Pojęcie trywiału jest w takich wypadkach nie retroaktywne, lecz „bieżące”, tzn. nie relatywne jedynie, lecz bezwzględne – niezajdujące usprawiedliwienia „w oczach” umysłów filozoficznych po prostu.

Dwa kierunki dynamiki filozoficzności

Tak ekstensywne rozmyślanie nad trywialnością w kontekście myśli „wysokiej”, nie zbyt się do tego nadającym, zmuszają nas raz jeszcze do postawienia pytania: jak właściwie jest ona dana? Przelotnie pojawiło się już rozróżnienie tego pozycjonowania, które nadal chcemy wyrażać językiem najprostszym, by nie rzec po prostu dziecinny: try-

wialność zła i dobra, ulokowana właściwie i niewłaściwie. Zajmujemy się głównie tą trywialnością „złą”, okupującą pozycję, którą zajmować winna myśl właśnie „wysoka”, bowiem tylko ta „niewłaściwa” naprowadza nas w ogóle na sam temat i skłania do refleksji odkrywającej całość trywialnościowego upozycjonowania. Wraz z tym zmusza także do przewartościowania, wręcz do nowego zobaczenia roli trywialności w filozofii.

Wpierw jednak jako tłem trzeba się posłużyć charakterystyką dwóch rodzajów dynamiki, jaka organizuje zwracanie się, skierowywanie podmiotu na terenie filozofii. Pierwszą z nich zauważa się łatwo, jest ona wręcz oczywista: jest to dynamika zwracania się przed siebie i w wytężonym myśleniu widzenia „przed sobą” tego, co chce się wypowiedzieć. Jest to dynamika „wypatrywania”. Nie chodzi przy tym o doraźne wpijanie się wzrokiem w przestrzeń w oczekiwaniu (z nadzieją, napięciem, przerażeniem) na coś nieokreślonego, co się pojawi, lecz o fundujące myślenie filozoficzne **wysięganie ku**, myślą „w dal”. „Dal” jest tu pojęciem kluczowym i zarazem kluczowym wskaźnikiem kierunku myślenia: z dali niejako podmiot filozofujący przyzywa to, co chce powiedzieć, i w dal z kolei przedmiot tej myśli, już uformowanej, wysyła. Są to, poniekąd, metafory, ale nie metaforyzujemy ich jeszcze bardziej niż tego wymagają, bo gdzieś tu musi istnieć zaczep dla najbardziej surowego doświadczenia, które nie pozwala sformułowaniu dyskursu grzęznąć zbyt głęboko w spekulatywnych abstrakcjach. Dal pozwala się stwierdzić w najbardziej oczywistej postaci doświadczenia: filozof wświdrowuje się spojrzeniem w przestrzeń, niewidząco przeszywając wszystko, co ze sfery doraźności staje mu na drodze (patrzy „niewidzącym wzrokiem”, zatem patrzy „szczególnie intensywnie”). Niewidząco patrzeć – to właśnie ze zwielokrotnionym natężeniem spoglądać w nieskończoność przestrzeni umysłu, gdzie jawią się obiekty filozoficznego widzenia.

Pozostaje kwestią do bliższego rozpatrzenia, częściowo już przez nas, acz niekonsekwentnie, rozważaną: dlaczego pojęcie „dali” znajduje tu zastosowanie w swej gorliwości równe lekceważeniu pojęcia „głębi”, nagminnie wszak w odniesieniu do filozofii stosowanego („głębia” myśli w przeciwieństwie do jej „płyiczny”)? Dlaczego preferuje się horyzontalny kierunek dynamiki zamiast wertykalnego, aerodynamikę filozofii zamiast jej geologii? Najkrótsza odpowiedź, bo na inną w tym kontekście nie ma miejsca, brzmi: „głębia” jest pojęciem należącym do wewnętrznej filozoficznej pojęciowości, za pomocą której filozofia samą siebie pojmuje i rozwija, jest elementem jej samostanowienia, samowiednego „wyposażenia”, poza który to obszar w refleksografii z definicji się wychodzi. W przeciwieństwie do tego „dal” buduje doświadczeniowy indeks, którego się chwytamy, chcąc bliżej określić postawę filozoficzną w swoistych dla refleksografii terminach podstawowych – a nie da się zaprzeczyć, że w fenomenologii, jakkolwiek byłaby ona „subwersywna”, trzymanie się danych doświadczenia jest koronną zasadą. Ciało zamierające w ostatnich drgawkach naturalnej żywotności, by przelać całą swą energię w niewidzące patrzenie zwrócone ku dali jest uchwytą daną, którą obserwujemy i którą sami przeżywamy, gdy oddajemy się filozofii, czego nie da się powiedzieć o głębi myślenia – ta wyrasta już z przekucia cielesnie unieruchomionego spojrzenia w mit rządzący się własnymi prawami.

To jednak na marginesie, bo pytanie główne tej części brzmi: jak dana jest nam filozofia, gdy jej aktualnie nie uprawiamy, tj. gdy nie budujemy żadnej teorii filozoficznej, za niczym nie argumentujemy, lecz jedynie posiadamy ją (tj. składające się na nią tezy, przekonania, itd.) gdzieś „w tle”? Jaka jest świadomość tego „posiadania”? Nie chodzi, oczywiście, o przerzucanie się formułkami rzeźbionymi zazwyczaj przez filozofów na

temat ich własnej działalności w charakterystycznej modulacji patosu, z udziałem m.in. właśnie pojęcia głębi myśli. Znamy te formuły, a nawet jeśli nie – w niczym nam się one tutaj nie przydadzą, bo wewnętrzne autodefinicje filozofii, jak to już była okazja stwierdzić, docelowo nas nie interesują. Natomiast ukonkretnione pytanie brzmi: jak dana jest świadomości filozofia – wszystko jedno, czy jako wyłącznie wewnętrzny zespół tez myślanych ze stanowiska danej doktryny, czy jako taki zespół, ale wypychający myślącego poza jego obręb i dobudowujący doń pierścienie faktograficznych informacji na temat, przykładowo, życia twórcy doktryny, pozwalający się więc myśleć tylko z jego zewnątrz – **gdy nią (filozofią) akurat czynnie się w danej fazie nie zajmujemy?** Jak więc dana jest filozofia dla świadomości bez względu na to, czy przedmiotowo ujmujemy propozycyjną ramę faktycznościowych określeń kogoś, kto „tak myśli” („Husserl tak filozofuje”, „Husserl sądzi, że”), czy też rama ta rozplywa się, przechodzi w perspektywę dania filozoficznych stanów rzeczy (filozofuje się wówczas z perspektywy Husserlowskiej, bez tematycznej świadomości, że „Husserl uważa tak a tak”)?

Potrąfilibyśmy przypuszczalnie, a i to raczej od biedy, przeprowadzić analizę fenomenologiczną zajmowania się filozofią czy uprawiania jej, ogniskując wywód wokół fenomenów, takich jak zawieszenie utartych mniemań, koncentracja na zagadnieniu, napięcie pracy myśli, a do tego konieczne osiągnięcie bardziej ogólnego punktu widzenia, by można było odbić się od pułapu nauk szczegółowych. Co bardziej posłuszni obiegowej mitologii zaczęliby jeszcze pewnie napomynać o zadziwieniu całością bytu, itp. Ale przecież zupełnie nie o to w tym miejscu chodzi. Chodzi o filozofię jako trwały sedyment w świadomym funkcjonowaniu w świecie życia kogoś, całościowego podmiotu, zaangażowanego jeszcze poza tym w liczne inne aktywności. Dlatego pytamy po raz kolejny: jak jest dana, przykładowo, fenomenologia jako kompleks zagadnień, komuś, kto otarł się o nią, bądź „specjalizuje się” w niej, ale w fazie, gdy zajmuje się czymś innym: spożywa posiłek, jest w podróży, idzie na spacer, itp. – gdy więc w żaden sposób „nie myśli” o filozofii? Jakiego typu jest to świadomość?

Natychmiast i to dość automatycznie pojawi się wtedy odpowiedź, że filozofia w takich razach dana jest „pasywnie”, dana jest w pasywnej świadomości głębokiego obycia z tym, przekładającego się na gotowość do rozwinięcia odpowiednich całości dyskursywnych, gdyby zaszła taka potrzeba. Co to jednak w tym wypadku znaczy „pasywnie”? Jeśli podpowiedzi – a przypuszczam, że większość mniemań szłaby w tym właśnie kierunku – miałby dostarczać obraz kwiatu stulającego, a następnie rozchylającego swe płatki, i niegubiącego w tym ani odrobiny ze swojego kunsztownego stanu posiadania, to byłby to obraz zupełnie fantastyczny. Podobnie przekonanie, już w tym tekście artykułowane, że wieloczołowa i rozbudowana myśl, przechodząc przez różne stadia kondensacji swej treści, niczego z tego nie gubi, a wszystko zachowuje „w stuleniu” odzwierciedlającym się również w kompresji po stronie przedmiotu – jest już nie tylko idealizacją, ale i pobożnym życzeniem. Możemy tu jedynie, jak czynił to Husserl, apelować nie do zdolności widzenia maksymalną chłonnością wzroku umysłowego, ale do zdolności przyjmowania widzianego jedynie kątem oka, boczną krawędzią uwagi, czyli w sposób, w który napływa do nas i asymiluje się „prawda”. Jeśli ktoś tego nie potrafi lub nie chce, jeśli upiera się przy swoim, tzn. mówiąc fenomenologicznie, jeśli odmawia umiejętności widzenia – nic tu nie można pomóc ani wymusić. Trwając w powyższym apelu, mówimy: to, w jaki sposób nosimy w sobie filozofię, jej tezy prawdy i przekonania, gdy jej czynnie nie uprawiamy i gdy ona jedynie jest „pasywna”, oraz to, jak konstytuujemy obiekty filozoficzne,

filozoficzne „stany rzeczy”, gdy właśnie jesteśmy tym czynnie zajęci – to dwa różne światy. Będąc w jednym, jeśli stać nas wobec siebie na wystarczającą szczerość, jesteśmy zdumieni, jak inny jest ten drugi. Można utrzymywać, że odpowiadają one sobie, że na przykład przemysłiwana przez kogoś kawałek po kawałku fenomenologiczna teoria czasu oraz taż teoria, gdy się jedynie „nosi” ją w sobie i przez dłuższy czas w ogóle nie jest ona tematem niczyjego zainteresowania, pozostają względem siebie w relacji rozwiniętego i zwiniętego fenomenu – to wszystko można za cenę jakiegoś skłamania, wtórnego rzutu sytuacji zaangażowania się w sposób czynny na tę, w której pewna całość teoretyczna jest obecna „pasywnie”, jak również, w przeciwnym kierunku, utrzymywania, że ta „pasywna” całość rozwijana jest jedynie jak rulon w sytuacji, gdy myśli się nad nią w sposób typowy dla filozofów; za cenę wymuszonego utrzymywania, że jest to „jedno i to samo”, tylko w dwóch różnych modalnościach pracy uwagi.

W rzeczywistości, „pasywnie” przenoszona całość teoretyczna nie jest po prostu skompresowaną, spakowaną formą, która – jak się nam mówi w reklamach koncentratów spożywczych – niczego nie traci z walorów całości „aktywnej”. Jeśliby wziąć pod uwagę te tezy pasywnie obecne i przesunąć je jedynie w pozycję aktywnie rozwijanych tworów, byłyby to największe banały i truizmy, którym „nie godzi się” przypisywać miana filozofii. Z nich jednak płynie ten modus przyswojenia, który w niemal filozoficznym już żargonie nazywa się „oczywistością”, a dla którego nam nigdy nie udało się znaleźć zadowalającej nazwy, choć przez pewien czas próbowaliśmy go nazywać „akceptowalnością” – modus największego spoufalenia. Te „zwinięte” i „pasywnie” dane tezy czy przekonania nie są poddane kompresji, lecz w radykalny sposób uproszczone, a więc i – gdyby na to spojrzeć z „wysokiego” punktu widzenia – okaleczone. Nie wiąże się z tym jednak żadne poczucie drastycznego umniejszenia ich o cokolwiek, a raczej zubożenie, z którym przyjmuje się „rzeczy najbardziej oczywiste”. Tę zubożniającą modyfikację, do której filtrują się tezy filozoficzne, gdy są one jedynie „przenoszone” w świadomości bez czynnego zainteresowania nimi czy rozwijania ich, nazwalismy w jednej z prac wcześniejszych „modyfikacją minus jeden” – nie tylko upraszczającą, lecz i obniżającą napięcie przyjmowania. To, że czas płynie, że trzymamy w pamięci coś więcej, niż chwilę bezpośrednio minioną, bo bez tego nie bylibyśmy w stanie skonstruować spójnych obrazów nas samych, że żyjemy wśród ludzi, w określonej kulturze i cywilizacji, nawet gdy nie potrafimy ich wydatnie scharakteryzować, że wszystko, czego świadomie doświadczamy w naszym życiu, a więc i jakoś całość świata otaczającego, przechodzi przez świadomość – wszystko to są akceptowalności, które nie budzą niczyjego zdziwienia, pod warunkiem wszakże, że są przyjmowane tak jak są – z nalożeniem zubożniającego oświecenia (choć negatywny wydźwięk ostatniego słowa jest nie na miejscu), że więc są „minus jeden”.

Określenie „minus jeden” jest uogólnioną nazwą „opuszczania się” z poziomu, na którym funkcjonujemy jako filozofowie, nie tylko w aspekcie treści, lecz i nastroju (tak więc „obniżania tonu”, „spuszczania powietrza”) i w niczym nie przesądza o liczebności tych „poziomów”, o które się „opuszczamy”, ani ich nie stratyfikuje. Tzn. nie traktuje się tutaj zbyt dosłownie owego „minus jeden”. Potraktowane bardziej dosłownie, może być ono „minus dwa”, „minus trzy”, itd. Możemy, różnicując owo „opuszczanie się” z wyższego poziomu na niższy, przewidywać następujące sytuacje w odniesieniu do przykładowej, przywoływanej już nie raz, świadomości fenomenologicznej koncepcji czasu, którą to koncepcję przyswajałem sobie jako osoba zainteresowana fenomenologią: rozumiem, że wtedy, gdy zupełnie o tym nie myślę, gdy co najwyżej zajmuje mnie w związku

z jakimś pilnym zadaniem upływ czasu zegarowego, dokonuje się i tak, w „podglebiu” mojej jaźni, praca czasu wewnętrznego. Rozumiem to trywialnie, bez żadnego wysilania się. Albo, przechodząc na grunt zdroworozsądkowej psychologii: intuicyjnie, czy też, jak wyrażamy się niekiedy, „instynktownie”, rozciągam działanie pamięci w „rozumiejącym” otrzaskaniu z jej mechanizmem na fazę dłuższą niż chwila, na przykład na kilkanaście lub kilkadziesiąt minut. Wreszcie, z lektury tego segmentu doktryny Husserla nie pozostaje mi nic poza najzupełniej głuchą świadomością, że czas upływa, tak więc tą, którą Augustyn w klasycznym powiedzeniu zrównał z wiedzą, którą się ma, kiedy nikt nas nie pyta; przy czym owa „głucha” świadomość może do tego zachowywać resztkowe rozeznanie swego związku z Husserlem i tym się różnić od zupełnie stępiałej, zobojętniałej myśli o płynącym czasie, która leży u samych podstaw naszej „wiedzy” na ten temat. Każdy z owych wariantów wyznacza inny poziom trywialności tej koncepcji czasowej, którą opracowywał Husserl, ale tego rodzaju systematyzacja, skądinąd zresztą bardzo potrzebna, nie jest w tej chwili najważniejsza.

Najważniejsza jest bowiem nie treść owej „wiedzy”, kompletnie bezskutecznej albo narażającej nas na negatywne reakcje przy próbach oddania jej, lecz uświadomienie sobie pozycji, jaką zajmuje w świadomości, względnie, bardziej adekwatnie, jaką sama, jako pewna świadomość, stanowi. Do tego potrzebne nam było rozróżnienie dwóch kierunków dynamiki w tytule paragrafu. Chcemy powiedzieć: owa trywialna świadomość zajmuje miejsce „z tyłu”, „za plecami” podmiotu. Nie należy przez to rozumieć, jak to się często podkreśla, zaplecza kulturowego każdego ludzkiego podmiotu, filozofa nie wykluczając, z którego nikt nie zdaje sobie w pełni i dokładnie sprawy. Owo zaplecze także znajduje się „za plecami”, ale nie tworzy żadnej „zapleczonej” świadomości i tym sensie bliżej mu do wpojonej, odziedziczonej nieświadomości, będącej motorem napędzającym ogólniejszy od osobniczego styl działania w otaczającym świecie, często zresztą rozpatrywany nie na poziomie jednostki, lecz całej zbiorowości, tworzący „kolektywną nieświadomość”. Nie umniejszając wagi tego, można tylko powtórzyć – nie o tym mówimy. „Tylna pozycja”, o jakiej tu jest mowa, nie należy do żadnej nieświadomości, lecz do świadomości, konstituuje swoistą *backgroundową* świadomość, która jest „wiedna”, lecz utrzymywana „w tle”, nie z powodu obsceniczności, ale niespełnienia kryterium „wypuszczającej przedmiot przed siebie” świadomości filozoficznej. Świadomość ta, co prawda, wymaga pewnego zepchnięcia i odwrócenia się, nie jest więc naturalną świadomością tła, które łowi się „przy okazji”, ale właśnie „utrzymywania w tle” (stąd mówienie tutaj o *backgroundzie* jest dość rozpaczliwą próbą terminologicznego zafiksowania tej osobliwości). Nie jest to jednak żadna spychana w głąb treść wstydliva na modłę freudowską, ale właśnie „zapleczna” świadomość trzymająca się – i stąd utrzymywana – z tyłu, omijająca pierwszy szereg. Jeśli potrafimy wyobrazić sobie coś pośredniego między *obscenum*, którego się wstydzimy, a tym wszystkim, co należy do świadomości jawienia się „przed wzrokiem myśli” i w pełnym świetle, co chcemy nazwać, wypowiedzieć, odnosząc się do tego jawnie, to ta niejawna świadomość tworząca jakby szarą strefę jest czymś pośrednim.

W artykule *Trywialność jako system mocowania tekstu filozoficznego w świecie swojskości* miejscem symbolizującym tę pozycję pośrednią między powyższymi ekstremami stał się zwykły schowek na narzędzia i domowe akcesoria. Schowek nie jest miejscem, którego się wstydzimy, ale też nie jest takim, które eksponujemy, stawiamy „na widoku”. Jeśli się to mimo wszystko zdarzy, to jest to nie tyle złamanie tabu, ile niefortunność w sensie takiego a nie innego, niezgodnego z pierwotnym przeznaczeniem, skonfiguro-

wania elementów przestrzeni mieszkalnej. Dynamika utrzymywania czegoś w pozycji tylnej nie jest wtłaczaniem w przestrzeń oporu przed ujawnieniem, lecz właśnie świadomością nieujawniania się. Z kolei, przejście tego, często przypadkowe, w pozycję jawności nie jest złamaniem żadnej tajemnicy, lecz przetransformowaniem się tylnej świadomości trzymania w nie-jawie w przednią świadomość wypuszczania i patrzenia przed siebie, we właściwym sensie w świadomość intencjonalną, dającym właśnie wrażenie nieadekwatności.

Mimo iż używamy osobno słów „świadomość” i „pozycja” (w sensie tylnej lub przedniej pozycji, którą jakiś element treści może zająć w świadomości), to różnicę między tymi terminami należy rozumieć jako czysto opisową. Nie jest zatem tak, by istniała jakaś sztywna, niezależna od wszystkiego „tylna” pozycja, którą coś następnie obsadza – nie istnieje pozycja niezależna od obsady, a ta z kolei od świadomości. Po prostu, próbujemy powiedzieć jedynie tyle, że wizja, w myśl której filozof dociera do jakiejś istotnej, a trudno uchwytnej treści, jawiącej mu się przed „wzrokiem jego myśli”, i przy spełnianiu się jego świadomości wyłącznie w takim zwróceniu się ku przodowi – jest wizją mocno okrojoną. Nie ma świadomości filozoficznej żyjącej wyłącznie w nakierowaniu w przód, „domniemywającej” przedmioty na granicy „normalnego” pojmowania, bez innej świadomości pozycjonującej się jako „tylna”, w której coś się dzieje bez jej własnego działania. To rozróżnienie trzeba przy okazji podkreślić: świadomość skierowana „ku przodowi” jest tą, „która” (dokładniej: która spełnia jakąś aktywność domniemywania i wyładowuje się w niej). Natomiast tylna świadomość nie jest „która”, lecz „w której” (w której coś zachodzi w związku z aktywnością świadomości na kierunku przednim). Jest ona jedynie tą, która „przyrasta” i w której coś się „osadza”, gdy dzieje się coś innego – tak jak wszelki efekt uboczny przyrasta podczas prowadzenia działalności głównej, choć nikt go z takim zamierzeniem nie powoływał do życia. Świadomość „zapleczna” nie jest jednak zwykłym efektem ubocznym tej, która realizuje się w myślącym patrzeniu przed siebie (wzrokiem myśli podmiotu filozofującego skierowanym przed ów podmiot): jest ona jej cieniem, rewersem tej monety, której stroną wierzchnią wypełnia działalność filozoficzna, wyładowująca się w wypuszczaniu intencji spojrzeń ku obiektom nieuchwytnym. Treści tej świadomości (ani jej przedmiotu, jeśli już pozostać przy tym nadzwyczaj wątpliwym w nowych warunkach polaryzacji kierunków świadomości rozróżnieniu) „nie da się” wypowiedzieć nie dlatego, że tkwi w niej jakaś niewypowiadalna, niemożliwa do objęcia tajemnica, ale zwyczajnie dlatego, że jest to świadomość „nieprzeznaczona” do obiektywizacji w formie wypowiadania się. Świadomość „tylna” oraz to, co ją określa, jest sama dla siebie miarą, wyznacza sama granicę dopuszczalności swych własnych przekształceń. Jeśli zastanawiamy się nad niezdolnością tej świadomości do zabrania głosu i wypowiedzenia swej „prawdy”, nie sposób powiedzieć nic mądrzejszego ponad „bo tak już jest” („tak już jest”, że ktoś jest szewcem, a nie myślicielem, dlatego robi buty, a nie pisze traktaty – nie sposób wtedy wyjść poza banał takich wyjaśnień). Gdy zdarzy się, że ta „tylna” świadomość wejdzie na miejsce i zacznie spełniać aktywność „przednią”, niosąc zarazem w sobie indeks swej „tylności”, to znaczy to tylko tyle, że świadomość o jednej dynamice weszła na miejsce świadomości o innej dynamice, i nic poza tym. Powstającego wrażenia nieadekwatności, okupowania „nie swojej” pozycji, nie należy wtedy mieszać z ujawnieniem tajemnicy lub złamaniem tabu.

Estezjologia świadomości

W jakim sensie właściwie używamy w odniesieniu do świadomości tych dziwacznych określeń: „przednia”, „tylna”, „zaplecza”, „przedsiebna”, itp.? Pierwsza myśl jest taka, że inkorporujemy tu wykładniki cielesnego samoprzejawiania się podmiotu. Ciało zawsze ma coś przed sobą, tj. przed widzącym wzrokiem i za sobą, za plecami, w miejscach fizycznej przestrzeni, których aktualnie nie widzi. Wektory związane z cielesną samoorientacją wydają się tak dalece oczywiste, że dajemy się uwodzić tej myśli, sądząc, że posługiwanie się określeniami świadomości przedniej i tylnej jest zwyczajnym skrótem myślowym i polega na domyślnym wstawianiu w sieć związków świadomości podmiotu dysponującego ciałem fizycznym. W takim wypadku należałoby raczej, w pełni rozwijając ów skrót, powiedzieć: podmiot, który myśląc filozoficznie, ma coś na linii duchowego wzroku łączącego się z ciałem i zwykłym patrzeniem, ma coś poza sobą znów w kontynuacji z ciałem przeżywającym jakoś swoje „poza sobą”, itd. Lecz jest to bardzo nieporęczny sposób mówienia.

Zwykle się sądzić, że świadomość jest jedynie medium uprzystępniania świata, które, w pewnej abstrakcji od odczuć ciała fizycznego, udostępnia się sobie samej na drodze tak samo możliwej do wyabstrahowania samoświadomości. O ile ciało przeżywa właściwe sobie napięcie, koncentrację, rozprężenie, gotowość do wykonywania ruchów lub ogólne, spoczynkowe rozleniwienie, odzwierciedlające się za pośrednictwem szeregu wrażeń mięśniowo-ruchowych, o tyle powiedzenie „napięta świadomość”, „tonus świadomości” dla większości ludzi brzmi dziwacznie, chyba że rozumiemy przez to skrótowy zapis wyrażenia: „świadomość napiętego i żyjącego w napięciu ciała”, „świadomość napiętego i żyjącego w napięciu cielesnego podmiotu”, itp. Ten sposób mówienia nie pozwala nam w ogóle dostrzec, że określenie „napięta świadomość” nie musi wcale odnosić się do ciała, lecz do napięcia **samej** świadomości, a jeśli do ciała, to jedynie przez wytworzenie paralelnych odczuć napięć w ciele fizycznym. Gubi się przez to zupełnie intuicyjnie dostępny fakt, że świadomość ma **własne** odczucia jako **odczucia siebie samej**, udostępniające jej jej własne stany „skupienia”, *modi* konsystencji i konfiguracji. Odczucia te tak samo należą do samoświadomości, jak należą do niej czysto „poznawcze” dane dotyczące aktualnie doświadczanych treści. O te struny nie raz potracaliśmy, niestety wyłącznie w formie incydentalnych i niewpadających w oko wzmianek, tymczasem dla naszego pojmowania świadomości są one tyleż istotne, co dotychczas gruntownie niedostrzegane.

Przed wszystkim wyróżnialne są dwa typy odczuć i dwie korelatywne formy konsystencji świadomości: stopnia nacisku oraz charakteru rozpostarcia. Pierwsze grupują się wokół opozycji wysiłku i rozluźnienia, napięcia i rozchamowania. Nie tylko ciało „napina się”, dostosowując pracę mięśni i ścięgien np. do podnoszonego wielkiego ciężaru, ale i „napina się” świadomość w wysiłku, dysponując własnym stanem napięcia i swoistymi jego odczuciami. Inna, powtórzmy, sprawa, że te odczucia wysiłku skłonni byłibyśmy nierzadko charakteryzować jako na przykład „ucisk w głowie”, przekładający się ostatecznie na pracę ciśnienia krwi, rytm pracy serca, ale zupełnie z tamtym świadomościowym wysiłkiem nietożsamy i nie do pomylenia. Oprócz tego mamy stany i odczucia rozpostarcia i korelatywne względem nich stany dopasowania do określonego rejestru „częstotliwości”, czyli wyczulenia na węższe lub szersze pasmo zawartości. W związku z tymi ostatnimi narzucają się naszej intuicji *modi*, takie jak szerokopasmowość (przystosowanie do odbioru treści doświadczeniowych „jak leci”, bez dbałości o ich cieniowanie

czy niuansowanie), a w opozycji do tego ścieśnienie i wyostrenie. W pierwszym przypadku doświadczenia są odbierane niejako całą powierzchnią świadomości „trącej” o podłoże, nie zaś tylko wąskim, wyspecjalizowanym w zakresie jednego pasma częstotliwości nerwem. Szerokopasmowa świadomość obiektywizuje się dla siebie w swych pocuciowych stanach jako powierzchnia czuciowa zbierająca „jak leci” materiał różnych doświadczeń i segregująca go wyłącznie „grubo”, wedle najbardziej widocznych rodzajowych czy gatunkowych podziałów. Z drugiej strony, świadomość konfigurująca się jako wąska czy wąskopasmowa samoodczuwa się nie jako powierzchnia, lecz włókno wyczułone niejako na odbiór sygnałów o najwyższej wysokości i absorbujące je nie „całym swoim rozpostarciem”, lecz jedynie dotykiem wyostrenego krańca kojarzącego się z ostrzem chirurgicznego lancetu. W związku z tym, prawidłowym *modi* kontaktu z przedmiotem nie jest tu „zgarnięcie”, „zebranie” „jak leci” i „co się akurat trafi”, lecz „utrafienie w punkt” – którego to trafiającego, akuratosciowego nastawienia odmówilibyśmy na przykład odkurzaczowi czy śmieciarce zgarniającej odpady z ulicy.

Gdy zatem mówimy o świadomości „przed” i „za”, aktywizującej się w kierunku przednim i tylnym, przedśiebnej i zapleczonej, czy jak to jeszcze nazwiemy, to nie musimy na te określenia rzutować domyslniej sylwetki ciała ludzkiego, aby je właściwie zrozumieć. „Za” i „przed” są podstawowymi konfiguracjami **samej** świadomości filozoficznej, która samoodczuwa się względem swoich doświadczeń jako wychylająca się daleko w ich kierunku, bądź też mająca je w „zaleganiu” w tylnej, „schowkowej” części siebie, jakkolwiek dziwacznie brzmi taki sposób wysłowienia. Nie wolno przy tym zapominać, że „przed” i „za” nie są obiektywnymi przestrzennymi miejscami rozlokowanymi jakoś wzdłuż osi świadomości i z dala od niej, lecz są **samą świadomością** tak właśnie, w formie „przed” i „za” obiektywizującą się i skonfigurowaną. Inna sprawa, czy sposób mówienia lokujący świadomość w odniesieniu do pozycji ciała jest w ogóle nieadekwatny, czy też jedynie do czasowego wycofania i użycia w innych okolicznościach.

Kwestia nieprzedmiotowości

W pochodzącym z dawniejszych czasów artykule *Przedmiotowość i nieprzedmiotowość*, natrafiając na specyfikę świadomości filozoficznej, próbowałem ją wiązać z zagadnieniem nieprzedmiotowości. Projekt refleksograficzny nie dysponował jeszcze w owym czasie pojęciem trywialności ani nawet przecuciem doniosłej roli, jaką ono pełni. Pytanie, które należy sobie teraz postawić, brzmi: czy nie można by tych spraw jakoś powiązać? Albo wręcz: czy nieprzedmiotowy sposób dania nie wyczerpuje *de facto* najważniejszych rysów fenomenu trywialności?

Mimo iluzji posiadania już wcześniej klucza do rozwiązania wielu problemów, który wystarczyłoby zastosować teraz, z kategorią nieprzedmiotowości wiąże się zupełnie inny sposób problematyzacji. Trudno nawet powiedzieć, że ten obecny jest właściwszy (np. pozwala na rozwiązanie większej liczby trudności), bo obecna siatka pojęciowa nie musi trafiać dokładnie w linie poprzedniej, i tak się prawdopodobnie dzieje. Poprzedni sposób ujmowania wiąże się z innym typem namysłu, z kroczeniem po innych ścieżkach, i można jedynie naszkicować, korzystając z bardzo cząstkowych zachodzących tutaj zbieżności, dlaczego nie wydaje się on adekwatny. Oczywiście, świadomość trywialnościowa – jeśli już tak to ujmować – jest zarazem nieprzedmiotowa. Oczywiście, świadomość ta zostaje zniweczona, jeśli tylko ujmować ją przedmiotowo. W poprzednich rozważaniach, jeśli

nie *explicite*, to *implicite*, zostało to bardzo mocno postawione. Jednak poza tym, cały szereg implikacji filozoficznej kategorii nieprzedmiotowości nie zgadza się z obecnymi. Dla celów dalszego wykładu wystarczy wskazać na dwie najbardziej chyba dziś rozpowsechnione charakterystyki nieprzedmiotowego bycia.

Znaczący wkład do rozwoju tego pojęcia miał, oczywiście, Husserl i jego fenomenologia. Dla Husserla nieprzedmiotowe w widzeniu nastawionym na przedmiotowość są te wszystkie aspekty przedmiotów percypowanych, miriady odcieni nieprzykuwające uwagi (jak np. niuanse świetlne, perspektywiczne, widzialne strony przedmiotowe skrywające znacznie większą liczbę stron niewidocznych, i wiele innych), które świadomość, apercypując, „zbiera do kupy” w jednolitą bryłę przedmiotu. Tylko z tą jednolitą bryłą mamy tematycznie do czynienia, reszta – jakkolwiek przeżywana – pozostaje z gruntu nieprzedmiotowa. Oprócz tego, fenomenologia wskazuje na liczne obszary nieprzedmiotowych doznań, którym nigdy nie przypada w udziale rola ujawniania przez nie zwartych przedmiotów: nieokreślony ból snujący się w różnych częściach ciała, radość „nie wiadomo z czego”: z wrodzonego optymizmu lub dobrego samopoczucia w danej chwili, itp. Czy możemy z tej formy nieprzedmiotowości zrobić jakiś użytek?

Odpowiedź jest całkiem jednoznaczna i zdecydowana: nie, nie możemy. Przede wszystkim, podział na dynamikę kierunku przedniego i tylnego, który wprowadziliśmy, obowiązuje **dla świadomości filozoficznej**, której Husserl w **ogóle** pod kątem przed- i nieprzedmiotowości **nie analizuje**. Analizy Husserla tyczą się **czego innego**, świadomości świata naturalnego i obiektów go zamieszkujących, która tu nas w takim kształcie **nie obchodzi**. Gdyby jednak, jakimś cudem, tamto myślenie o nieprzedmiotowości i to myślenie miały się zbiec ze sobą w ramach wspólnej siatki pojęciowej, to trzeba koniecznie zauważyć, że realizująca się za pośrednictwem odcieni, wygładów i aspektów nieprzedmiotowości niewątpliwie należałaby do wymiaru przedniego świadomości (o ile taki wymiar mielibyśmy w nowej domenie wyróżnić). Podlega ona widzeniu kierującemu się w stronę przedmiotów, a to, że same te odcienie, itp. przedmiotami nie są i nie skupia się na nich osobna uwaga (chyba że wtórnie i refleksyjnie), nie ma teraz nic do rzeczy.

„Przechodzenie intencją” przez świadomościowe subiektywne pojawy umożliwiające prezentację rzeczy jest częścią analizy transcendentnej, której, ściśle biorąc, nie odpowiada żadna naturalna czynność. Możemy się jednak powołać na sytuacje naturalnego widzenia, w których, wskutek różnych powikłań, wzrok zatrzymuje się na nieprzedmiotowości. Są to, na przykład, raportowane sytuacje „zobaczenia wszystkich gwiazd przed oczami”, zachodzące w wyniku otrzymanego ciosu w głowę, „widzenia „plamek”, „mroczków” jako korelatów stanu tuż przed utratą przytomności, itp. We wszystkich tych i podobnych wypadkach owe „gwiazdy”, „plamki”, „mroczki”, wszystkie te dane nieprzedmiotowości, docelowo widzimy; w wyniku zakłóceń narządu wzroku pojawiają się one „przed” oczami, „wytrącają się” osobno, choć w normalnych warunkach kierowalibyśmy się przez nie (lub przez jakieś podobne im konfiguracje) ku przedmiotom. Mówiąc nieco umownie, tam gdzie powinien być przedmiot, są bezprzedmiotowe plamki, co nie wywiera żadnego wpływu na fakt, że kierujemy się w ich stronę tak, jak w stronę przedmiotu. Ma tu niejako miejsce relacja sypkiego proszku i grud, jakie w wyniku jego zbryleń powstają i mogą powstawać, ale, tak czy tak, i ta sproszkowana substancja, i te grudy, należą do **tego samego** wymiaru świadomości i nie mogą w niczym być nam pomocne przy problematyzacji świadomości trywialnej.

Cofając się w czasie ku bardziej zasiedziałej, niż fenomenologiczna, tradycji, natrafiamy na drugą podstawową mutację nieprzedmiotowości, na figurację pokroju życia lub teologicznego Absolutu. One także są *stricte* nieprzedmiotowe, a mówiąc o nich językiem, którym posługujemy się na co dzień, zadajemy gwałt ich naturze. To oczywiście prawda, jeśli ktoś odczuwa potrzebę mówienia o takich figuracjach tym właśnie językiem, tyle że zarazem przykładowe życie nie jest świadomością, przynajmniej nie tą podmiotową, jaźniową świadomością, jaką znamy – daną sobie w tym profilu choćby w najbardziej pokrętnych postaci – i następnie ewentualnie uogólnianą za pomocą wyrażen „sama w sobie”, „w ogóle”, itp. Stąd rozważania nad takimi formami nieprzedmiotowości nie mogą być przydatne tam, gdzie w grę wchodzi właśnie świadomość w samoodczuciu swego upozycjonowania „tylna”, „zaplecza”, itd. – niewątpliwa świadomość podmiotów filozofujących.

Trywialność – podsumowanie

Właśnie ta świadomość w tylnym położeniu, świadomość, w której coś się osadza poza wzrokiem myślącego na sposób filozoficzny podmiotu skierowanym ku przodowi, za jego plecami, będąca jednak **świadomością**, a nie jakimś, oddziałującym z przepastnych głębin osobniczej niewiedzy „zasobem”, eksplikowanym przez historyków idei w ramach badań nad kulturowymi uwarunkowaniami tego lub innego filozofa – **jest trywialnością**. Przypomnijmy sobie, co już wiemy o tej ostatniej:

- 1) Trywialność jest asyntaktyczna, przypomina bardziej kikut, okaleczony twór o powyrywanych chaotycznie członkach, albo rozsypaną wiązkę najprostszych, ułożonych nieforemnie pojęć, niż zrozumiały dyskurs o poprawnej składni.
- 2) Trywialność jest „szerokopasmowa”: nie utrafia w punkt z mikrochirurgiczną dokładnością czułego lancetu, lecz „maże” i „plami” całą uwrażliwioną powierzchnią, posługując się rozmazami. Tam, gdzie filozofowie, z najwyższym nieraz trudem, odróżniają na przykład egzystencjalne i kopulatywne użycie „jest”, tam trywialność „mówi” po prostu o istnieniu nieodróżnialnym od bytu, a tym z kolei nieodróżnialnym od bycia – nie dlatego, by zatarła te rozróżnienia, lecz dlatego, że nigdy ich nie przeprowadzała (oczywiście nie „mówi” i nie o „istnieniu”, a co najwyżej bełkocze w sposób agramatyczny). Mamy do czynienia jakby z działalnością ołówka o grubym grafitowym zakończeniu, który tam, gdzie inni kreślili dokładnie utemperowanym ostrzem subtelne linie – „sadzi” na papierze grube krechy. Sądzę, że równie dobrym terminem mógłby być „arkusz znaczeń” – przez analogię do muzykologicznego „arkusza dźwięków”, niejako dźwiękowego tornada, w którym nie da się rozróżnić, określić w bliższej charakterystyce wartości dźwięków poszczególnych.
- 3) Trywialność jest świadomością tylnego położenia (co nie znaczy, że ma to tylne położenie za przedmiot, bo i tak można odczytać tę zwodniczą konstrukcję gramatyczną, lecz inaczej: jest **świadomością w tylnym położeniu**), tj. tą świadomościową dynamiką, która pewne rzeczy „kładzie” za plecami podmiotu filozofującego, co znaczy filozofującego „w przód”, we wpatrzeniu się w przestrzeń myślową, jaką ma się „przed sobą”. Trywialność nie jest elementem „tylnej świadomości” na zasadzie „między innymi”, tak jakby jeszcze coś oprócz niej w tej świadomości mogło się „osadzać” i „znajdować”. Niczego innego „nie ma” w świadomości tylnego położenia, ponieważ konstytuuje się ona właśnie jako odwrócenie, skręcenie do postaci

„schowkowej” tej świadomości, która realizuje się w intencjonalnym wpatrywaniu się w przód podmiotu żyjącego w aktach filozofowania. Trywialność urzeczywistnia zatem tę dynamikę położenia „za plecami”, której nie byłoby, gdyby nie świadomość przeciwnie skierowana, wpatrująca się i wmyśliwująca w to, co ma się „przed sobą”.

Z drugiej strony, ta świadomość rewersywna, realizująca dynamikę tylnego położenia, może niekiedy, jak uprzedzaliśmy, stać się ze swymi treściami awersywna, i dostać się tam, „gdzie nie jej miejsce” – niejako na zasadzie rozszczelnienia instalacji i wycieku na zewnątrz krążącej dotąd w perystaltycznych, zabudowanych obwodach szkodliwej substancji. Nie byłoby nawet tak ułomnego, kalekiego opisu trywialności, gdybyśmy danych do niego nie czerpali z tych właśnie przejawów nieszczelności i przecieków, w wyniku których trywialność „niechcący” wchodzi w pole widzenia filozofii (gdy np. filozofowi zdarza się powiedzieć coś, co jest następnie z przekąsem komentowane jako będące „poniżej” klasy jego myśli, itp.). W tym fakcie podział na trywialność „właściwą” i „niewłaściwą”, realizującą dynamikę „rewersu” świadomości i ją łamiącą, znajduje swój sens. Widać zarazem, jak bardzo rojenie sobie, że świadomość filozoficzna i filozofująca może po prostu wykształcić czysto zewnętrzny stosunek wobec manifestacji trywialnego myślenia, ekskludując je, tak więc, że może być wyłącznie „mądra”, należy do przejawów szkodliwego mitotwórstwa, z którym mimo to (jako że przy ustrukturuowaniu świadomości na wymiar awersywny i rewersywny jest ono koniecznością) przyjdzie nam zapewne jeszcze nie raz się zmierzyć.

Trywialność a prawda

W niniejszym paragrafie „prawdę” traktujemy jak czarną skrzynkę, do której tajemniczego wnętrza nie zaglądamy, ale mimo to o niej mówimy, opinamy słowami jej obudowę, wpasowując ją w prawidłowe funkcjonalne powiązania z otoczeniem. Wcześniej już, i to raczej w krótkich odcinkach tekstu, „prawdę” zdarzało się utożsamiać z tym rodzajem przyległości do otoczenia, spoufalania z nim, przy którym niewyobrażalne jest kwestionowanie czegokolwiek z jej „ustaleń” – nie na zasadzie odrzuconej możliwości, lecz wręcz absurdu lub dziwactwa, który, jeżeli już, to „nie mieści się w głowie”. Ten fundament objawiania się prawdy nazwaliśmy, dość umownie, „akceptowalnością”. Pytanie: czemu zatem teraz, zamiast mówić o akceptowalności, wracamy do „prawdy”? Musimy w celu odpowiedzi wskazać na inny wymiar usytuowania problematyki prawdy w stosunku do podejmowanych do tej pory. Wszystko, co powie się w refleksografii, ma swoje skutki w samoobiektywizacji i samopojmowaniu się filozofii w toku jej uprawiania przez podmioty filozoficzne zajmujące się nią i żyjące w aktach dla filozofowania charakterystycznych. Pytanie nie brzmi teraz: **czym jest prawda, lecz jak ona działa**, jak jest dostępna i obecna dla świadomości filozofujących podmiotów ludzkich i w ogóle podmiotów „dążących do prawdy”? Nie jest to więc pytanie o samą prawdę, lecz o to, jak refleksograficzne ustalenia pozwalają na nowo przemyśleć jej funkcjonowanie w życiu osób powołujących się na nią i traktujących ją jako istotną wartość swojego życia. Sama prawda nie wymaga w takim kontekście nowych przemyśleń i może zostać po prostu refleksograficznie „przepisana” z jednego miejsca w drugie, ale to, jak wszystkie ludzkie cele, dążenia, usiłowania, obracają się wokół niej – to już jak najbardziej musi zostać przemyślane na nowo. Dla ludzi żyjących „prawdą” nie byłoby wiele pożytku z wprowadzenia zamiast niej „akceptowalności”, ale zobaczenie, jak prawda w ich życiu zapisuje swe znaki w innym miejscu, niż oni sami się tego spodziewali – może podzielać ożywczo.

1) Trywialność jest świadomością tylnego położenia, konstytuującą tę tylną, „zapleczną” pozycję, zaś, z kolei, zaplecze jest miejscem, przez które osiąga się wyjściową i absolutną poufałość z otoczeniem i światem. Nie dlatego się ją osiąga, że w zapleczu „tkwić” by miały jakieś skarby stuprocentowo pewnych i sprawdzonych ustaleń poznawczych – to oznaczałoby wniesienie tam filozoficznego, najzupełniej nonsensownego w takim miejscu, punktu widzenia. Zamiast tego należy się powołać na ciąg utożsamień przez transpozycje: świadomość tylnej pozycji przenosząca rzeczy do „zaplecznego” schowka **jest** zarazem świadomością trywialnościową, ta zaś z kolei **jest** tą, która obradza spoufaleniem poza wątpliwościami, przyłgnięciem przytomnej myśli do podłoża. Nie trzeba tu nic więcej wyjaśniać ani wprowadzać żadnych nowych, „pewnych” składowych „poznania”. W żadnym innym modusie świadomości nie ma osiągnięcia takiego spoufalenia, jest tylko, jeśli wolno się tak wyrazić, „przymierzanie” się do niego. Nie osiąga się jednak prawdy w „przymiarkach”, lecz w tkwieniu w niej, tj. właściwie w nienastawianiu się na nią. Włączający się w tym momencie, dość powierzchowny pogląd nakazywałby nam dokonanie zastrzeżenia, że chodzi o prawdę poszukiwaną przez filozofów, a nie tę faktycznościową w naukach przyrodniczych, którą osiąga się przez „przymiarki” zwane hipotezami. Chodzi jednak o to, że te hipotezy już wyrażają modus przyległości do podłoża na sposób świadomości możliwościowej, nie są zaś znów „przymiarkami” do tego, więc tak sformułowany zarzut, próbujący różne gatunki prawdy rozdysponowywać między różne rodzaje intelektualnej działalności, zawodzi.

Jeśli jednak świadomość trywialnościowa, posługując się kolejną transpozycją, po prostu **jest** „w położeniu” prawdy, to ma to bardzo poważne konsekwencje dla naszego duchowego samorozeznania. Świadomość trywialnościowa jest w położeniu „zaocznym”, jest ze swoimi treściami zawsze „za”, a nie „przed”, nie polega nigdy na wysforowaniu się i wypuszczaniu intencji celujących, toteż – o ile prawda jest po jej stronie – ta ostatnia nadaje się tylko do „uzaoczniania”, nie zaś „unaoczniania”, do przeoczniania jej. Nie jest ona osiąganą, lecz „osiadana” w sposób niepostrzegalny, „zapleczenie”; występuje w modusie bycia przeoczaną, co jest właściwym dla niej trybem „jawienia się” – oczywiście z maksymalną rezerwą wobec ostatniego określenia, skoro chodzi tu zawsze o tryb zaoczny. Czasownik „przeoczać” jest bardzo ryzykowny, podobnie jak porównywanie całej sytuacji – jak się zdarzało – do przeoczniania właściwej stacji podczas jazdy pociągiem. W takim wypadku można w końcu zrównać się z przeoczonym punktem, ustawić względem niego na wprost, tymczasem z prawdą nie da się „zrównać”. Mówiąc jeszcze bardziej topornie i niezręcznie niż dotąd, **prawda „służy” do jej przeoczniania i do niczego więcej**. Jak w słynnym augustyńskim powiedzeniu, jest ona wiedzą „niezapytywaną”, nie dlatego, by w braku pytania krył się taki nakaz bądź prośba o to. Nikt nie formułuje zakazu: „Nie pytaj”, po prostu wchodzimy w ten obszar liminalnych możliwości uprzytomniania sobie, który z natury swoich potencji polega na niestawieniu pytań, a jedynie na „wiedzeniu”.

Być może jeszcze w inny, choć stowarzyszony z powyższym sposób, moglibyśmy wykorzystać metaforę wzrokową, czynne w niej czasowniki oraz słowa odczasownikowe. Prawdy nie unaocznia się, lecz się ją, a właściwie, ona **się** „uzaocznia”, skrada i osiada chyłkiem, my zaś w tym ruchu uzaoczniania skazani jesteśmy na pasywną niewiedność. W samym rdzeniu aktywności filozoficznej czynne jest przede wszystkim **wypatrywanie** – wypatruje się stanu rzeczy „odpowiadającego intencji” na niego nakiero-

wanej, co jest nieodłączne od wypatrywania prawdy z nim związanej. Ale prawda, gdy już osadza się „chylkiem” za nami, jest zawsze tą, która nie została wypatrzona, lecz się „opatrzyła”, jak mówimy o czymś, co się nam w wyniku długotrwałego obcowania i zrodzonego na tym gruncie przyzwyczajenia, znudziło. Prawda jest „już opatrzona”, przy czym zwróćmy uwagę, że instynktowna mądrość języka wiąże ów czasownik wyłącznie z formą dokonaną czasu przeszłego. Opatrzeć mogło nam się wiele rzeczy, ale nie mogą się one – w rozwijaniu się tego procesu przed nami – właśnie opatrywać, bo to zakładałoby pewien punkt przesilenia między ekscytacją a znużeniem, którego nie ma. Dotyczy to zwłaszcza prawdy i w tym tkwi jej radykalne odstępstwo od wszystkiego, co nam się opatrzyło dopiero po pewnym okresie wpatrującego się a następnie sycącego „użytkowania”: prawdą nie sposób się nasycić, przechodząc dopiero potem w modus „opatrzenia się” jej. Od początku bowiem występuje ona w stanie przesytu i „opatrzenia”, jako coś, co w swej formie „bycia się nam opatrzoną” zawsze już takie było – tj. **co w swym dokonanym kształcie** nigdy nie miało uroku budzenia sobą fascynacji.

Skoro prawda należy do świadomości „za”, realizującej dynamikę ustalania pozycji „za plecami”, to zarazem – przekładając to na stosunki czasowe – jest ona za-przeszłością, czymś, co już było „od zawsze”. Prawda jest osiągnięta-osiągnięta i była taka zawsze, będąc przeoczoną-opatrzoną nie w sposób przypadkowy, generujący błąd do naprawienia, lecz konstytutywnie, tj. w pełni prawidłowo dla swego sposobu bycia. Prawda jest zawsze tym, co „już wiemy”, co w głuchej, zalegającej przytomności występuje w trybie zaocznym. Nie należy tego utożsamiać z żadną – pojmowaną luźno lub ściślej – prawdą ogólnikową czy ramową, *resp.* zespołem takich ogólnikowych twierdzeń prawdziwych, które (co do tego zgodzi się chyba każdy) ustalają jedynie horyzont naszego dążenia do prawdy, lecz nie przesadzają o jej tak zredukowanym statusie. Nie należy też utożsamiać tego z jej skondensowaną, uproszczoną wersją, którą serwuje się osobom nieprzygotowanym na przykład w procesie edukacji, by mogły po tym pierwszym szczeblu stopniowo wspinać się wyżej, podczas gdy fachowcy w danej dziedzinie obcować by mieli z innym, bardziej pogłębionym wymiarem prawdy. Prawda, o ile mówimy o fenomenologicznej **świadomości** prawdy, a nie o świadomości skorelowanej np. z lekturą rozwiniętego tekstu filozoficznego, z obejmowaniem świadomością rozwiniętych stanów rzeczy, itp., z czym łatwo ją pomylić, może wystąpić tylko w modusie przechowywania, „magazynowania” w głuchej zaległości, „zaocznie”.

Czy nie jest jednak zatrważająca taka redukcja prawdy do trywialności i uznanie trywialnościowej świadomości za jej właściwe miejsce? Pytanie to uruchamia od razu lawinę nieporozumień, które oczywiście można doraźnie odpierać, w dłuższej perspektywie jednak chyba bezskutecznie, bo nieporozumienia te nie wynikają z „niezrozumienia”, które stosunkowo łatwo rozproszyć, lecz w natręctwie swego narzucania się są po prostu nieuchronne. Dlatego z całą mocą trzeba podkreślić: **nikt tu niczego do niczego nie redukuje**. Świadczyłoby rzeczywiście o postradaniu zmysłów, gdybyśmy na przykład Husserlowską koncepcję czasu lub dowolną inną filozoficzną koncepcję chcieli sprowadzić do stwierdzeń typu „Czas płynie nieodwracalnie” albo też „Świadomość chwili bieżącej płynnie przechodzi w pamięć”. Tyle że właśnie przemyslenie idei redukcji fenomenologicznej w refleksografii i jej odrzucenie, uznanie wcześniej wysuwanych przez długi czas deklaracji redukcyjnych za błędne, zadecydowało o trzymaniu się od takich pomysłów z daleka; tak więc, jeśli z tego miałby powstać przeciwko nam zarzut, to w najlepszym wypadku dotyczyłby on ustaleń dawno już przebrzmiałych, a najpewniej – jest to zarzut

wobec urojonego przeciwnika. Żadna redukcja nie jest tu potrzebna, bo te rzekome „stwierdzenia” „już tu są”, są w trybie zalegania w świadomości „działającej wstecz” i pozostają całkowicie nieosiągalne, gdy za jedyną formę świadomości uznaje się tę skierowaną „w przód”, a resztę dopuszcza się jedynie pod postacią bądź to nieuświadomianego „zaplecza kulturowego”, bądź też rzeczywiście danego „wstecznie”, ale otoczeniowego horyzontu, który także nie jest tym, o co tu chodzi. Sytuacja z „byciem już tu” przypomina nieco tę z jednego z krótkich opowiadań Sławomira Mrożka, w którym despotyczny władca na wszelkie sposoby obwarowuje się przed wrogiem zewnętrznym, by w końcu z przerażeniem odkryć, że wróg już się przedostał, już jest w nim i objawia się rytmem uderzeń serca. Tak samo świadomość trywialnościowa „już tu jest”, bo stanowi nieodłączną od świadomości, która filozoficznie wypatruje i wpatruje się, formę świadomości urzeczywistniającej się przez odwrócenie i „okręcenie” wokół tamtej, czego zasadniczym przejawem jest właśnie wpisana w jej naturę jako wciąż **świadomości** „niemota”.

Wreszcie treści, które ta trywialnościowa strona zalegająco zawiera w sobie – i to kolejny punkt polemiki z wysuniętym hipotetycznym zarzutem – nie są żadnymi „stwierdzeniami”, bo nie są niczym predykatywnym. Są one, jak to już było podawane, kikuciami pozostałościami po tworach od nich pełniejszych, są – gdyby już chciał je umieścić w jasnym świetle dyskursu – agramatyczne i porozszarpywane, choć znów słowo „pozostałości”, implikujące czasową oś wcześniejszego działania i późniejszego efektu jest kompletnie nieadekwatne. Jeśli, co jest nieuchronne podczas lektury takich uwag, jak te, żyjemy skłonność, by trywialnościowe „tezy” przenosić w domenę świadomości filozoficznie rozważającej i następnie konfrontować je z rozwiniętymi tezami dyskursu filozoficznego, to rzeczywiście mogą one budzić przerażenie swą wątpliwością. Przerażenie, ale zarazem niedowierzanie, a nawet chęć ośmieszenia autora podobnych konkluzji za to, że ośmiela się głosić absurdalny pogląd, jakoby w przykładowym wymiarze rozmyślań nad czasem filozofia nigdy nie osiągnęła postępu, tylko wciąż trwa przy przykładowej tezie, że „Czas płynie nieodwracalnie”.

Co do „postępu”, wszystko zależy od tego, jak rozumiemy to słowo przez jednych uwielbiane, przez innych znienawidzone, i z czym je wiążemy – jeśli ktoś chce nam w związku z tym, co zostało powiedziane, odmawiać wiary w postęp w filozofii, niechże i tak będzie. Jednakże przemyślenie kwestii związanych z rewersywnym typem świadomości, dynamiką ustalania się czegoś w jej pozycji tylnej, czy jak to jeszcze określić, zatrzymanie się przez czas dłuższy przy stwierdzeniu, że „prawda jest przeoczana konstytutywnie”, tzn. „służy do” jej przeoczenia i „uzaoczniania”, może na krótką metę osłabić, a i to tylko trochę, impet tych ataków. One i tak muszą się potem nasilić, bo są jak choroba, którą można zaleczyć, ale nigdy wyleczyć całkowicie. Zanadto wbudowane są w cały system organizmu, pozostając „prawidłowymi konsekwencjami” jego funkcjonowania, aby można było myśleć o ich całkowitym wytrzebieniu.

Przy tej okazji należy jeszcze poczynić zastrzeżenie, bo, nawet jeśli przejściowo oswoimy się z trywialnościową stroną świadomości, wydaje się, że wiąże się tu z nią propozycja jakiejś resztkowej epistemologii, że cała refleksografia jest niczym innym, jak jakąś dziwaczną epistemologią w formie resztek dawnych pomysłów filozoficznych czy przeświadczeń, w formie „pozostałości”. Wyprzedzając bieg wypadków, należy przeciwko temu zaprotestować: refleksografia nie jest epistemologią, nawet w formie „resztkowej”. Za wcześniej jednak, by się nad tym szerzej rozwozić.

- 2) W związku z tym, co powiedziano na temat związku prawdy i trywialności, nasuwają się teraz uwagi na temat modalności samej świadomości, w której przechowywana jest prawda. I tu znów musimy odwołać się do tzw. estezjologii świadomości zrywającej z przekonaniem, że świadomość jest po prostu bezcielesnym, przezroczystym medium otwierania się na to, co od niej różne – przekonaniem *explicite* bądź raczej *implicite* wyrażanym przez całą tradycję fenomenologiczną. Przekonaniu temu przeciwstawiamy więc po raz kolejny inne: świadomość ma osobliwe, pluralne konsystencje, „stany skupienia” własnej „cielesności”, które są jej dane we własnym samoodczuwaniu, tak jak, w innej płaszczyźnie, świadomość ze swymi treściami i przeżyciami dana jest sobie jako samoświadomość. W samoodczuciach udostępnia się więc swoiste „ciało” świadomości, którego oczywiście pod żadnym pozorem nie należy mylić z organicznym, także przeżywającym się poprzez szeregi odczuć zmysłowych i ruchowych ciałem żywym. W aspekcie tego, co w chwili obecnej interesuje nas najbardziej, możemy powiedzieć: fenomenologia, a wręcz nawet cała tradycja filozoficzna przyzwyczaiły nas do tego, że świadomość skorelowana z filozofią, należąca do umysłu filozoficznie dociekającego, występuje w modusie **wyostrzania**, tj. stanowi niejako wierzchołek lancetu rozplątujący w sposób subtelny zawikłania rzeczowych i pojęciowych nici fenomenów danych nieostro, a także przedostający się poza granice doświadczenia ustalone horyzontem praktyki życia codziennego.

I tak rzeczywiście jest, o ile rozpatrujemy tylko świadomość sięgającą „w przód”, nie zaś tę budującą się w ruchu wstecznym. Ta ostatnia przyjmuje modus nie wyostrzania, ale **pogrubiania**, a jeszcze właściwiej byłoby, gdybyśmy od razu przy tym zamienili stronę czynną na bierną. W swym „cielesnym” samoodbiorze świadomość profiluje się bowiem nie jako wierzchołek, ostrze lancetu do wykonania skomplikowanej operacji utrafienia w punkt, lecz bardziej jako powierzchnia do **bicia powleczonej** (jak przy powlekaniu powierzchni płótna farbami) lub zamazaną, jak to się dzieje przy mazaniu grubymi pociągnięciami pędzla, flamastra, itd. Nikt wtedy nie przejmuje się subtelnościami, wszystko „wyraża się”, można powiedzieć, nadzwyczaj topornie i taki też, „grubo ciosany”, kształt przyjmuje. Zarazem nie ma wtedy żadnego świadomego wysiłku, żadnego usiłowania ani treningu umiejętności „patrzenia”: „wyraz”, jeśli w ogóle – z dużymi oporami – można tak mówić, „dzieje się sam” się i sam dochodzi do skutku. Jeśli więc prawda podlega dynamice ustalania się w pozycji „zaocznej”, to jest ona czymś „grubo ciosanym”. W pisaniu o tym nie należy się więc obawiać chwiejności pojęć i formuł sprawiającej wrażenie, jak gdyby piszący nie potrafił uzyskać osadzenia swego przedmiotu w materii już na poziomie terminologii, którą stosuje i sam myślał „nieostro”. Przeciwnie, tu właśnie liczy się zdolność operowania plamami, raczej mazania niż szkicowania piórkiem – niejako betonowania „na zapas” włókien unerwień grubymi, mało finezyjnymi rurami służącymi do przewodnictwa zablokowanych mas impulsów, które i tak później rozstąpią się, ujawniając we wnętrzu bardziej zniuansowane sieci przewodowe.

- 3) O ile poprzednio prawdę połączyliśmy z określonymi trybami „cielesnego” samoskupienia świadomości, to teraz należy to uzupełnić o, związane już bardziej z życiem podmiotu niż świadomości, *modi* klimatów egzystencjalnych czy też nastrojów. Znów, przywykliśmy do tego, że dotarcie do prawdy wymaga nadzwyczajnej jasności *resp.* żywości umysłu, gotowego, by zadośćuczynić prawdzie w jej najdrobniejszych poruszeniach. Skoro jednak prawda osadza się w pozycji rewersywnej, „za plecami”, i nie wymaga żadnego „docierania do niej”, należy przynajmniej rozważyć możli-

wość, iż nastroje zubożenia, „wszystkoujedniania” i pewnego stępienia wrażliwości są najlepszymi membranami oddającymi rezonowanie prawdy, iż w tych właśnie nastrojach – włączając jeszcze odcienie melancholii powlekające wszystko mgłą nieokreśloności – prawda najpełniej dochodzi do „wyraza”. Nie roziskrzenie i świetlistość, niejako wieczne rozwibrowanie, służy prawdzie, lecz **nuda**, ponieważ prawda nie ma w sobie nic z ekscytacji, wzrasta natomiast w nastroju znużenia tym, że „wszystko to przecież wiemy”, co więcej, że wiedzieliśmy to zawsze.

Czy jednak wszystkie te olśnienia, jakie autentycznie przeżywamy, gdy w rzadkich chwilach udaje się nam (tak się przynajmniej wydaje) osiągnąć prawdę, cały blask od niej bijący, nic nie znaczą, są tylko pustą grą pozorów? Odpowiedzieć można tak: owszem, znaczą, i to bardzo wiele, bo nie byłoby prawdy „efektywnie” danej przez znużenie, gdyby nie było zarazem prawdy jako świetlistego ideału. Podkreślmy raz jeszcze mocno, że o trywialności mówimy wyłącznie w kontekście filozofii, której jest ona **odwrotną**, a więc jednak jakoś należącą do niej stroną. Bez filozofii, oczywiście nie filozofii jako dyscypliny akademickiej czy dyscypliny wiedzy, lecz jako postawy szczególnie wnikliwego patrzenia i „prześwietlania” rzeczy, nie byłoby trywialności – nie istnieje trywialność „sama w sobie”, istnieją jedynie pewne praktyki mówienia, komunikowania się ludzi ze sobą na podłożu ogólnie zrozumiałych treści, które wtórnie można tak określić. Prawda może zostać „uzaoczniiona”, może „sobie” spokojnie osiadać w rewersywnej, niezauważającej tego świadomości, tylko dlatego, że wokół niej robi się wiele hałasu. Można to porównać do wytartego scenariusza filmu sensacyjnego: ktoś ściąga publiczną uwagę w jednym miejscu i zarazem **odciąga** ją po to, aby w innym miejscu ktoś inny niepostrzeżenie mógł wykonywać właściwą robotę. Dążenie do prawdy, niekończące się jej poszukiwanie jest częścią samego procesu jej znikania. Nie jest więc tak, że poszukiwanie prawdy jest aktywnością zbędną i bezsensowną, skoro ona sama znajduje swe miejsce w świadomości trywialnościowej; aby „spaść” do rzędu trywiałów, musi być zarazem wyniesiona wysoko jako świetlisty ideał. Posłużmy się w tym miejscu jeszcze mniej dokładną, niż poprzednia, analogią z bramą wiodącą do Prawa u Kafki, która istnieje, kusi i nęci możliwością przekroczenia po to jedynie, by ostatecznie pozostać niewykorzystana. W dziedzinie prawdy gdzie indziej siejemy, a gdzie indziej się zbiera, przy czym zderzenie strony czynnej i zwrotnej czasowników, czyniące to zdanie stylistycznie niezbyt fortunnym, zostało tu akurat przeprowadzone z pełną premedytacją.

Problem fundamentu

Czy refleksografię można określić jako nowy rodzaj fundamentalizmu? Pytanie jest tak osobliwe, że z miejsca nasuwa kolejne pytanie o swoje źródła, ponieważ wydaje się, że we wszystkich odwróceniach, przekształceniach czy wręcz wywichnięciach fenomenologii postąpiliśmy na tyle daleko, że nic właściwie nie ocalało z jej tradycyjnego ducha; w tym oczywiście nic z fundamentalistycznego roszczenia, by wypracować metodę dochodzenia do prawdy w jej zniewalającej dla umysłu sile narzucania się i wytyczania szlaków myśli. Na tym tle refleksografia jawi się jako wypaczenie, jeden z tych nowomodnych trendów, które z braku ugruntowania, braku samoprezentującej się obecności, będących podstawą uniwersalistycznego roszczenia rozumu w jego działaniach na rzecz prawdy, czynią swe główne hasło.

Nie jest to jednak takie proste. Wbrew wszystkim wątpliwościom ośmielamy się mówić: refleksografia **jest** fundamentalizmem, a co więcej, operuje tym rodzajem nastawie-

nia, przy którym sam termin „antyfundamentalizm” w kontekście filozofii traci sens. Jak właściwie chcemy mówić o antyfundamentalizmie, skoro w drobnych tetecznych poruszeniach, w mikro-przekonaniach znajdujących wyraz w cząstkowych zdaniach dyskursywnego kompleksu nieustannie przecież przyświadczamy, że „tak jest”, jak zdania te głoszą? Do czego byśmy się wtedy odwoływali, czemu i z jakiej racji byśmy w ogóle przyświadczali, gdyby szeroko kolportowane słowa o nieobecności fundamentu stały się ciałem? Może i miałoby to jakiś sens, gdyby filozofia była quasi-literackim bajaniem albo wywodziła się z ducha Husserlowskiej „modyfikacji neutralnościowej” (choć chyba nawet i to nie), ale nikt takiego stanowiska prawdopodobnie na serio nie podtrzymuje.

By mówić o fundamentalizmie, musimy jednak zmienić całe nasze myślenie o fundamencie ukształtowane za sprawą Husserla, który nie był w tych sprawach, rzecz jasna, nowatorem, lecz szedł drogą długiej i dostatecznie rozpropagowanej tradycji. Musimy przede wszystkim rozstać się z mitami, że:

- a) fundament przypomina obszar, najlepiej równinny, który przemierzać można wzdłuż i wszerz;
- b) kontakt z fundamentem polega właśnie na osadzeniu się w tym obszarze, przemierzaniu, eksplorowaniu i drażnieniu go albo chociaż na przebywaniu w nim.

Świadomość transcendentálna i transcendentálna jaźń w projekcie Husserla ma swoje wymiary głębinowe, ale w całości jest takim uniwersalnym, bezkresnym obszarem, który bada się w trybie skrupulatnych, analitycznych opisów, po uprzednim zadowoleniu się w nim. Jest pewne, że w tej bezkreśnej rozciągającej się krainie, skoro sama ona została z niemałym trudem odkryta, natrafimy na rzeczy nowe, dla których brak nam na razie odpowiedniego języka. Z czasem jednak oswoimy się z nimi, a jeśli nawet kłopoty *stricte* językowe pozostaną, to i tak przecież chodzi jedynie o to, by przez język, będący tylko narzędziem, podejść jak najbliżej „rzeczy samych”, co wymaga jedynie otwartego i żywego umysłu.

Właśnie takiej schematyzacji fundamentu, podzielanej przez Husserla, ale przecież niebędącej odkryciem zrośniętym wyłącznie z jego imieniem, refleksografia usilnie się przeciwstawia. W myśl jej ustaleń fundament nie jest **obszarem** (być może sam w sobie nawet jest, ale nie rozpatrujemy tu rzeczy „samyh w sobie”, a tylko w ich sposobie bycia względem filozofii), lecz w tym konkretnym usytuowaniu jest **krawędzią**, zagięciem jednego obszaru w drugi – takim, jakie powstaje na przykład przy zagięciu kartki papieru. Przebywając w jednym obszarze (filozoficznego myślenia) możemy jedynie dochodzić do stromej, przepaścistej ściany, jaka dzieli go od drugiego, dawać sygnały czegoś, co rozciąga się poza naszym miejscem pobytu – i to wszystko, co możemy. Fundament ten dla filozofów **nie** nadaje się do eksploracji, **nie** jest ich miejscem zadowolenia, nie można w nim przebywać nie dlatego, by otwierał drogę do jakichś absolutnie niepojmowalnych i niewyraźnych dla umysłu ludzkiego tajemnic, bo jest wręcz przeciwnie. Jeśli mocnymi nićmi wiążemy tu pojęcie fundamentu z trywialnością, to cała istota jej „sekretności” tkwi w różnicy między przestrzenią filozofii a jej własną przestrzenią – różnicy, linii brzegowej między dwoma obszarami, której nie da się ośwoić, choć można ją eksplorować innymi metodami. To nowe pojęcie fundamentu nie unieważnia przecież fundamentalizmu w filozofii w ogóle – powtórzmy z naciskiem, że przy naszej niewiedzy co do tego, czym miałoby być w ogóle jego przeciwieństwo. Przyległość słowa i rzeczy, znana w fenomenologii jako „powrót do rzeczy samych”, może się w refleksografii (która jest domyślaną do końca fenomenologią) realizować tylko przez balansowanie na krawę-

dzi połączone z łatwymi do odgadnięcia kłopotami z utrzymaniem równowagi w takiej pozycji – i w żaden inny sposób. Tutaj tylko jedna krawędź może uderzać o drugą, krawędź pisania o krawędź bytu.

Mógłby jednak ktoś zaprotestować: przecież w tej chwili mówi się o tych sprawach dość otwarcie, niczego, jak się wydaje, nie ukrywając, czy więc jest to nadal balansowanie na krawędzi? Rzeczywiście, mówi się **dość** otwarcie, **tylko na tle tego**, jak się dotąd wyrażaliśmy. Wciąż nie jest to jednak, miejmy nadzieję, tematyczny stosunek do całej tej pokrętej sprawy. Powyższe pytanie mogło zostać sformułowane tylko dlatego, że pod wizję krawędzi nieoczekiwanie obsadzoną w roli fundamentu bezwiednie podkładamy schemat **miejsca**, co prawda skrajnie niewygodnego, gdzie jednak **jakoś** da się przebywać. Tak jednak nie jest! Niewykluczone, że „balansując na krawędzi” już z tej krawędzi spadliśmy i w rzeczywistości przebywamy **po tamtej** stronie, nie wiedząc jeszcze o tym, bo bardzo trudno przychodzi złapać tutaj punkt graniczny. Wtedy tylko to, co już wcześniej zostało w ramach refleksograficznego projektu powiedziane i zrobione, mogłoby nas jakoś usprawiedliwiać.

„Wypełnienie intencji”

Jakkolwiek by na to nie patrzeć, i ilu pojęć prawdy i prawdziwości u Husserla się nie dopatrywać, prawda ma u niego związek z wypełnianiem się intencji w naoczności. Temu zaprzeczyć nie sposób. W jednym ze znaczeń najważniejszych prawda jest po prostu przeżyciem tego wypełnienia. Skoro jednak, wedle wcześniejszych poczynionych tu ustaleń, prawda może być dana tylko „zaocznie”, to czy wpływa to jakoś – wciąż operując kategoriami fenomenologii – na obowiązywalność pojęcia naocznego wypełnienia? Jak miałoby zachodzić takie wypełnienie bez stowarzyszenia się z przeżyciem prawdy i byciem w prawdzie?

Rozpoczynając wątek odpowiedzi na ten niewątpliwie trudny spłot zagadnień, należy poddać pod rozwagę sam model wypełniania się intencji w naoczności. Nie jest bowiem tak, by model ów kojarzył się z każdą akcją świadomości i miał uniwersalne zastosowanie, jakim z pewnością pragnął go obdarzyć sam Husserl. W praktycznym świecie codziennego życia odpowiada mu raczej wąska grupa zastosowań związanych z poszukiwaniem identyfikacji czegoś, co się bez tego, choć w sposób niepełny i niejasny, zna. Jest to tak, jak – rozciągając szczególny przypadek na całość i tak dość niewielkiego zakresu przypadków – poszukiwanie nazwiska osoby, którą ma się przed oczami i która z kimś się nam kojarzy. Gdy próbuję odgadnąć tytuł melodii, która brzmi mi w uszach znajomo, tak więc zidentyfikować ją, „utrafić” tytułem; gdy w ciągu cyfr próbuję „odpomnieć sobie” kod identyfikacyjny niezbędny dla przeprowadzenia jakiejś operacji elektronicznej, który jeszcze przed chwilą pamiętałem; gdy – nawiązując do wzmiankowanego przypadku – usiłuję przywołać w pamięci nazwisko osoby doskonale znanej „z widzenia” – to jest to właśnie schemat akcji świadomości identyfikującej, „wypełniającej się” w nastawieniu na coś. Z całą pewnością należy pod ów schemat podciągnąć wszelkie działania ostatecznie nakierowane na rozwikłanie zagadki, której jedynie nieliczne dane ma się do dyspozycji. Biorąc pod uwagę drugi z wymienionych przypadków – upragniony zestaw cyfr zjawia się wreszcie w mojej pamięci, a ja wraz z nim mam od razu pewność, że to właśnie ten ciąg niezbędny do elektronicznej identyfikacji. Wówczas trwanie w oczekiwaniu na poznanie „wypełnia się” w rozpoznaniu obiektu tego i tylko tego, żadnego innego.

Jednak *gros* czynności świadomych przytomnego życia przebiega poza schematem czynnej identyfikacji i „wpadania na trop”. Świadomość, w której my, jako ludzie żyjący dniem codziennym, żyjemy, nie jest świadomością „trafiania w punkt” będący miejscem zagadki do rozwiązania, lecz świadomością **absorpcji** tego, co jest. Świadomość ta, co już zostało stwierdzone, nie „wypełnia się”, lecz **zapełnia**, polega na zapisywaniu – mówiąc analogicznie – powierzchni dysku grubymi placami rozpoznaw. Nie ma tu nic z mikrokirurgicznej perfekcji, jaka towarzyszy nakierowywaniu na punktowe utrafienie. Szerokopasmowa świadomość dana jest sobie estezjologicznie w swoistym dla świadomości medium jej „cielesnego” odbioru jako powierzchnia do zapełnienia, do pokrywania jej grubymi mazami szerokopasmowych doświadczeń o niskiej czułości, w których niczego się nie rozróżnia ponad ten poziom, na którym wszystko już jest „naturalnie” rozróżnione; a z drugiej strony jako absorbująca całą tę powierzchnią, „całą sobą” wszystkie „maźnięcia”. Nie ma tu nic do wypełnienia, nic do dopasowywania takiego, jak na przykład w schemacie przymierzania kluczy do zamka, gdzie tylko (przynajmniej teoretycznie) ściśle dopasowane do siebie wyżłobienia po jednej i po drugiej stronie mogą spełnić daną relację – mamy za to, jeśli można tak powiedzieć, tarcie powierzchni o powierzchnię, **pochłanianie**.

Zapewne, można się tutaj zgodzić jedynie co do tego, że istnieje jakaś forma pośrednia między świadomością identyfikującą i nastawioną na to, a absorbującą i z kolei udostępniającą powierzchnię do zapełniania jej rozmażanymi krechami. Jest to świadomość, która rzeczywiście „wypełnia się”, ale wypełnia się nie „w punkt”, lecz na „mniej więcej”. Znajomość z tą świadomością na poziomie potocznym zawieramy, gdy sami uznajemy odpowiedź, jakiej oczekiwaliśmy, za „mniej więcej” zgodną z tymi oczekiwaniami, gdy odstępujemy wówczas od wymogów zbytnej dokładności (albo gdy jedynie widzimy taką sytuację u innych bądź wyobrażamy ją sobie); gdy z pewną dozą dystansu uznajemy coś za „może być”, tzn. za zawierające się w przedziale między ścisłą odpowiednością wobec intencji a zupełnym wobec niej rozejściem. Wciąż za mało uwagi poświęca się, albo w ogóle nie poświęca się świadomości, której zasadą wypełnienia jest „ujdzie”, „mniej więcej”, „jako tako”, „o tyle o ile”, choć z nich fenomenologia mogłaby nauczyć się znacznie więcej o funkcjonowaniu świadomości, niż bazując jedynie na modelu punktowych trafień. Mijmy przy okazji baczenie na pewną odwrotność tej sytuacji już nie w warstwie rzeczywistego wypełnienia, lecz w warstwie obiektywizujących deklaracji – gdy „mniej więcej” nie tyle jest zasadą niedokładnego wypełniania się, ile odmowy wypełnienia w nastawieniu na akuratność. Jeśli zatem świadomość podmiotu żyjącego bez zważania na akuratność „wypełnień” zostanie niejako zmuszona do przejścia w taki tryb akuratności, wówczas udzielaną odpowiedzią na pytanie „czy tak?”, „czy na pewno tak?” może być „mniej więcej”, i to nawet wtedy gdyby odpowiedź – z punktu widzenia świadomości inaczej ustrukturuowanej – trafiała w punkt.

Oczywiście, zawsze można to uzgadniające punkt w punkt dopasowywanie, którego w praktyce życia już nie widać, przenieść do wymiaru genezy i powołać się na kompetencje w tym zakresie fenomenologii genetycznej; można też odwołać się do ustaleń np. psychologii dziecięcej pokazującej, jak bardzo żywy był w pierwszych fazach rozwoju ów proces identyfikacji, którym my już tak nie rozporządzamy. Jednak: albo jesteśmy fenomenologami, albo nie. Albo *modi* świadomości w jej „cielesnym” odbieraniu siebie jako rozproszonej bądź skupionej, szeroko się rozlewającej swą wrażliwą przytomnością, bądź też zwięzającej się w pojedyncze włókno nerwowe do utrafienia w najczulszy punkt,

tworzą dla nas zauważalną różnicę, albo nie tworzą. Jeśli zachodzi ten drugi wariant, wówczas ani wsteczna rekonstrukcja „koniecznego *a priori*” przebiegu zjawisk, których w tym kształcie we własnym doświadczeniu już nie odczuwamy, ani też podpieranie się ustaleniami nauk pozytywnych, w niczym nam nie pomogą (oczywiście bez przesądzania o wartości samych tych postaw) – fenomenologami już nie jesteśmy.

Niezależnie jednak od tego, że prawda idzie tu „swoją drogą” i nie jest to droga „wypełnienia intencji”, nie sposób zaprzeczyć, że mamy w filozofii do czynienia z czymś takim, jak wcelowywanie, trafianie i identyfikowanie. Świadomość filozoficzna ma coś wspólnego z ową świadomością poszukującą obiektu do utrafienia niczym tarczy strzelniczej i wpatrującą się weń „przenikliwym, celującym wzrokiem” (jak przy zmruczeniu źrenic u strzelca, gdy we wzrok wlewa się niejako cała moc koncentracji na odległym i trudno osiągalnym celu), jako że jest to świadomość – w odróżnieniu od świadomości prawdy – o **wąskim profilu**, i tak też, jako przeciwieństwo tamtej „szerokopasmowej” świadomości, sobie dana. Świadomość tę obejmuje **nastawienie akuratanściowe** – nakierowanie na uchwycenie tej akurat myśli, znalezienie tego oto prawidłowego wyrazu spełniającego oczekiwania, itp. Nie należy tego jednak utożsamiać z nurtem w filozofii postulującym stworzenie precyzyjnego języka albo posłużenie się nim i w ogóle operowanie rozplątanymi uprzednio a zagmatwanymi w mowie codziennej niuansami znaczeń – to może być co najwyżej skroplina akuratanściowego podejścia, a i to poddana w znacznym stopniu procesowi wtórnej destylacji.

Aby świadomość mogła trafić w punkt, trzeba go najpierw od siebie odsunąć, widzieć go w pewnym dystansie, co dotyczy także spełnionego utrafienia – zakłada ono **odsuniecie** od siebie, trafienie na odległość, coś takiego, co wyrażamy frazami „ugodzenia wzrokiem”, „przeszycia wzrokiem”, za którymi nie kryje się przecież nic realnego. Tutaj trafiające wypełnienie jest właściwie niewypełnieniem, a naoczność poszukiwaniem naoczności. Dlatego też nie widać potrzeby rozróżnienia intencji, nastawienia na naoczność od niej samej; istnieje dopasowanie świadomości i treści naocznej w ich koniecznym względem siebie rozejściu i rozsunieciu. Jeżeli chcemy, możemy to nazywać „wypełnieniem intencji”, pamiętając, że te przeciwieństwa niewiele tu znaczą i że jednej siatki pojęciowej, z którą wiąże się pewna konceptualizacja, nie sposób bezproblemowo przenosić na inną, utożsamiać z towarzyszącą także tamtej konceptualizacją w trybie równościowym „to jest właśnie to”. „Wypełnienie intencji” nie ma nic wspólnego z jakimś efektywnym „zyskiem poznawczym”, jest tylko pobudzeniem do osadzania się prawdy w sposób zaoczny, jej zachodzenia „swoją drogą”, która to „swojodrożność”, formowanie się „mimo” nas i naszych zabiegów o przetarcie sobie drogi do niej należy do jej właściwej istoty.

Wiedza a prawda

Wyżej zaprezentowane opisy skłaniają do przeformułowania nie tylko funkcji pojęcia „prawdy”, lecz i ściśle z nią związanego pojęcia „wiedzy” (o ile ma ono cokolwiek jeszcze znaczyć). Znow traktujemy je jako czarną skrzynkę, której związki w świecie naszego życia są ważniejsze od wewnętrznej zawartości – dlatego tę ostatnią odsuwamy na bok. Skoro prawda działa efektywnie wyłącznie w trybie „zaocznym”, umiejscowiona w pozycji „za plecami” tak, iż wymyka się to naszej ścisłej uwadze, skoro przynależy ona do schowka, a nie do ekspozycji, to w takim razie owo skorelowane z nią pojęcie musi działać tak samo, i wszystkie uwagi poczynione na pierwszy temat dają się przenosić i na

drugi. „Działa efektywnie” to nie znaczy, że „działa w ogóle”, że prawda wyczerpuje swą „obecność” tylko w tej służebnej, schowkowej pozycji; wszak „dążymy do prawdy”, jest ona dla nas regulatywną ideą i ideałem, „bije od niej blask”, pojawia się więc również w pozycji przedniej, nie zaś jedynie w tyle i w tle naszych zabiegów o nią. Wiemy już też, że te zabiegi o przybliżenie są odsuwaniem „w dal” naoczności i prawdy, lecz z kolei cała ta przeciwności jest niezbędna, by prawda mogła osadzać się „pokątnie”, wzrastać „swoją drogą”. Lecz, o ile przy prawdzie pewne słowa i ich konotacje (jak „wzrastać”) narzucają się na zasadzie niekontrolowanych automatyzmów, które się toleruje, nie siląc się przy ich użyciu na zbytnią pedanterię, to już przy wiedzy te ukryte implikacje wymuszają postawienie wprost pytania: jeśli wiedza, podobnie jak prawda, działa w pozycji schowkowej, gdy nic specjalnego na jej temat „nie wiemy”, to czy możemy mówić o przyroście wiedzy w tych warunkach? Czy jest możliwa jakakolwiek nowa wiedza, o której, tak o niej „nie wiedząc”, naprawdę byśmy nie wiedzieli? I czy – pomijając już pytania o ściślejszą algorytmizację jako w tych warunkach bezsensowne – nasze coraz intensywniejsze zabiegi o pogłębianie wiedzy są jakoś przekładalne na „ilość” tejże wiedzy, jaka gromadzi się w tle?

Załóżmy, że jedynie całkiem ogólnie, bez podawania szczegółowych schematów przelicznikowych, możemy tu mówić o jakiejś przekładalności, możemy zatem twierdzić, że im bardziej w ruchu skierowania przed siebie wypychamy prawdę w dal, odsuwając ją, tym bardziej nasza rozwijająca się „swoją drogą” wiedza staje się bogatsza. Oczywiście, o żadnej relacji typu jeden do jednego nie ma nawet mowy; jeśli jedną z tych dynamik podciągnęlibyśmy, jak to już zresztą zostało zrobione, pod „ruch”, a drugą pod „proces”, to z samych nazw wynika, że tempo ich dziania się musi być wysoce niewspółmierne. Gdzieś istnieje punkt, po przekroczeniu którego proces „przyrostu wiedzy”, jakkolwiek byłby powolny, przestaje mieć w ogóle miejsce i – w tym sensie – wszystko się zatrzymuje. Nadal aktywowany jest ruch wpatrywania się przed siebie „wzrokiem myśli” i wypatrywania, nadal na tym tle powstają wypowiedzi jakoś obiektywizowane, zapisywane na nośnikach, ale wiemy – przyjmując koncepcję „zaocznej” wiedzy – tyle samo, ile wiedzieliśmy przedtem. Znów, w tym sensie, świadomość aktywizująca dynamikę „przedsiebnego” ruchu wypatrywania nie przynosi nowych owoców, choć jej działanie przyczynia się do jakościowej przemiany zawartości świadomości „zasebnej” – do jej tym mocniejszego, zalegającego tkwienia w odrętwieniu. Czy na przykład potrzebne były te ostatnie akapity niniejszego tekstu na temat wiedzy, czy z nich rzeczywiście wynika jakaś nowa „wiedza” o wiedzy? Zapewne mogłyby w ogóle nie być umieszczane; skoro na „mniej więcej” wiadomo, że najistotniejsze treści gromadzą się w świadomości rewersyjnej, a ta żyje w modusie nieszczególnego zauważania i zainteresowania. Gdybyśmy jednak rzeczywiście „darowali sobie” te ostatnie akapity, wówczas treści, jakie pragnęliśmy rewersywnie osadzić, byłyby w ich głuchym zaleganiu w świadomości słabiej zakorzenione.

Trywialność i wyraz

Powstaje pytanie, czy to wszystko, o czym była mowa, przekłada się jakoś na nową metodę analizy filozoficznej. Czy istnieje coś takiego, jak analiza refleksograficzna, paralelna do analizy fenomenologicznej? Na to pytanie, stawiane także w książce *Dwie koncepcje refleksografii*, odpowiedź jest w zasadzie negatywna, choć z ważnymi zastrzeżeniami.

niami. Refleksografia nie ma ambicji opracowywania nowej metody ani techniki analizy, tak jak miała je fenomenologia – nawet jeśli w tej ostatniej nie był to nigdy cel sam dla siebie. Pracujemy na materiale **zastanym**. Do podziału na nastawienie redukcyjne i refleksyjne w obrębie refleksografii, gdzie to ostatnie miałoby ją odróżniać od klasycznej fenomenologii, należałoby jeszcze dodać paralelny właściwie doń podział na nastawienie rewolucyjne (*resp.* reformatorskie) i konserwatywne, albo – odpowiednio – normatywne i opisowe. **Refleksografia nie pragnie niczego burzyć, ani też w poważniejszym stopniu zmieniać czy ustawiać na nowo.** To ją także różni od postawy Husserla, który przecież swoim nastawieniem na odkrycie i eksplorację transcendentnej jaźni pragnął nadać nowy bieg filozofii, czy też (co w tym wypadku na jedno wychodzi) cofnąć ją do autentycznych źródeł naoczności i odciąć od determinującej naszą cywilizację scjentyzmu postawy technokratycznej i instrumentalnej pracy w oparciu o mierzalny efekt. Dlatego nowa filozofia Husserla jest „nowa” także w sensie kierującego nią pragnienia bycia czynnikiem sprawczym radykalnej i decydującej zmiany kulturowej.

Pragnienie to jest obce refleksografii. Jej własnego stanowiska filozoficznego nie trzeba wyłuszczać w drastycznym (lub łagodnym i ograniczonym) przeciwstawianiu go minionym nurtom filozofii, ponieważ tkwi ono już w nich i wymaga tylko umiejętnego z nich wydobywania, a zwłaszcza umiejętnego potraktowania ich tekstowych obiektywizacji – stąd postulowana nie raz i nie dwa, uwidocznioma w działaniu na kilku przykładach w pracy *Dwie koncepcje refleksografii* nowa dyscyplina, jaką ma być **poetyka tekstu filozoficznego**. Nie towarzyszy jej jednak metoda analizy, która „sama w sobie” miałaby być nowa – w tym względzie wydaje się, że poruszamy się starym i sprawdzonym torem – nowy może być tylko jej przedmiot i sposób jego ujęcia, perspektywa, z jakiej się nań patrzy. Czasami jednak o nowości decyduje nie przyjęty kurs radykalnie odmienny od poprzedniego, ale tylko drobiazgi wykonania, podświetlenia, hipertroficzne zaakcentowanie czegoś, co dotąd było „niedoświetlone”. Czy to jest właśnie ten przypadek?

Ruch refleksograficznej analizy stawia nas właściwie w obliczu zadania, które nie może być zadowalająco wykonane – przynajmniej według tradycyjnych kryteriów osiągnięcia intelektualnej satysfakcji. Mówimy o świadomości, która ustala dynamikę pozycji przedniej i pozycji wstecznej, mówimy także o tym, jakiego typu istotności gromadzą się w obrębie rewersywnego typu uświadamiania. Jeśli jednak poświęcamy temu relatywnie dużo miejsca, to konsekwencją winno być przerzucenie „tylnej” świadomości w odczuwalnej mierze na „przód”; inaczej mówiąc, świadomość „tylna” musi na użytek jej konceptualizacji stać się w pewnym stopniu „przednia”. Nie chodzi jednak jedynie o to, **że o niej mówimy**, że więc zmieniamy poziom logiczny na „meta”- w stosunku do pewnej płaszczyzny wypowiedzi, która dotąd nie była refleksyjnie stematyzowana. Oczywiście, ma to również pewne znaczenie, a nazwa „refleksografia” bierze się i z refleksyjnego zwrócenia ku czemuś, co było przedtem jedynie nierefleksyjnie uprawiane. Na przykład odczuwalną w tekście chwiejność pojęciową i metaforyczny tok myśli traktujemy jako przydatny środek wyrazu dla operacji „rzucania przed siebie” i unieokreślenia przez to obiektu myśli w filozofii, jej sięgania „jak najdalej”, co wyraźnie się stwierdza.

Na poziomie tematyzującej refleksji zostają więc odsłonięte „tajniki warsztatu” w sprawie, która bez tej refleksji metaprzmiotowej mogłaby budzić dość zrozumiałą irytację osób zaangażowanych na przykład w program „ściśłości wypowiedzi filozoficznej”. Ale nawet na tak drobnym przykładzie widać, że wkroczenie na poziom metaprzmiotowy to nie wszystko. Filozofia ma w ogóle to do siebie, że, bez względu na „poziom

logiczny” – który to termin jest tylko częścią żargonu obowiązującego wewnątrz filozofii – wytwarza uświadomienie biegnące „w przód” i polegające na wysięganiu ku czemuś aż po granice horyzontu, i kondensujące w pozycji „tylnej” wszystko, co ma się w filozofii do powiedzenia w trywialnościowym niezważaniu. Gdy wyłaniają się coraz to nowe płaszczyzny refleksyjnych uświadomień, ten proces biegnie *ad infinitum*, osiągając wciąż nowy pułap refleksji, lecz się tym samym nie kończy. Ale teraz chodzi właśnie o to, żeby, przynajmniej doraźnie, go zakończyć, **zamknąć temat**, stawiając w ostrzejszym świetle trywialnościową stronę świadomości, mającą z definicji schowkowy i podlegający niezważaniu sposób bycia. Najistotniejsza rzecz polega więc nie na samej zmianie poziomu, lecz na tym, **jak mówimy**, na **wykonaniu** mowy filozoficznej.

To jednak jest zabieg bardzo ryzykowny. Gdy zmiana na poziomie wykonania jest zbyt płytka, otrzymujemy dyskurs filozoficzny, w którym udział czynnika odpowiedzialnego za ekspresję obiektu w trybie „daleko, gdzieś tam” jest wyjątkowo duży, wszelkie trywialnościowe odsłonięcia, teoretycznie mające poprawić sprawę, grzęzną w niejasnościach i nadal – z punktu widzenia czytelnika przyzwyczajonego do recepcji filozofii z wewnętrznej dla niej perspektywy (a do jakiego innego mielibyśmy w końcu się zwracać?) – nie bardzo wiadomo, o co chodzi. Gdy jednak zmiana jest z kolei za daleko posunięta i przechrzył na stronę trywialności w warstwie wykonania jest silnie odczuwalny, pojawia się groźba trywializacji filozofii. Przesunięcie zawartości trywialnościowej strony filozoficznych uświadomień z tyłu na przód, czyli na pozycję dla nich nienależną, rodzi negatywny efekt, przed którym zbyt często ostrzegaliśmy, by jego niebezpieczeństw nie widzieć także u siebie.

Prostoduszny umysł mógłby w tym momencie zapytać, czy nie da się wytworzyć „balansu” między dwiema skrajnościami. Otóż, właśnie na tym polega problem, że „zwyyczajnego” balansu, decydującego o jakimś zharmonizowaniu ekstremów, uzyskać się nie da. Nie ma tu „środkowego” punktu pożądanej równowagi, decydującego o optymalnym kształcie wypowiedzi. Właściwy „balans” – o ile w ogóle można by tu mówić o czymś takim – polegałby na wypowiedzi schizofrenicznej, rozdartej równocześnie w tył i w przód, prawdziwie filozoficznej, ale też odsłaniającej przy tym swe trywialnościowe zaplecze. Jest to jednak żądanie analogiczne do tego, by na przykład podczas ataku epileptycznego ofiara była zarazem w stanie rejestrować i opisywać jego przejawy. Nie należy całkowicie odmawiać takim żądaniom szans na realizację. Każda nienormalna świadomość (jak podczas zatrucia alkoholem, oczadzenia narkotykami, lub właśnie w trakcie stanów chorobowych prowadzących do utraty przytomności) dysponuje jakimiś wypustkami rejestrującej ją **do pewnego stopnia** samoświadomości, które może (np. w ramach eksperymentu na samej sobie) aktywizować, ale znów tylko do pewnego stopnia, by „być na bieżąco” z tym, co się z nią dzieje i umieć to komuś później, powiedzmy, sprawozdać. Oczywistym ograniczeniem tego typu praktyk jest fakt, że każdy z nas dysponuje **jedną** świadomością wraz z **przynależną do niej** samoświadomością, w związku z czym całkowite oddzielenie podążającej „swoim tokiem” rejestracji stanów nienormalnych od świadomości tychże stanów jest niewykonalne. Tymczasem tego mniej więcej wymaga się tu od dyskursu refleksograficznego: by jego podmiot zafundował sobie niejako kontrolowaną ucieczkę oczu w głąb czaszki, a przy tym utrzymywał wzrok w normalnie widzącym położeniu. Jakkolwiek potrzebne byłoby takie schizoidalne *optimum* w refleksografii, nie wiadomo, czy jego postulowanie nie ociera się już o sferę pobożnych życzeń.

Można też zastosować inną metodę i napięcia niemożliwe do pogodzenia w wymiarze statycznym, próbować godzić dynamicznie i czasowo, aranżując ich współwystępowanie nie **ze sobą**, lecz **po sobie**. W ten sposób, konstruując tekst refleksograficzny, mówimy na przemian za mało i za dużo, raz wypowiadamy się w typowej dla filozofii manierze „kłuczenia”, a innym razem „otwartym tekstem”. Czasowe fazy mówienia raz tak, raz inaczej, mogą się nawet wtórnie jawić jako uwspółrzednione z powstającymi pracami: w ten sposób można wyczuć, że w poprzednich naszych pracach mówiło się jakby za mało, podczas gdy w tej mówi się za dużo. W takiej diachronicznej skali, nigdy nie mówiąc „tyle, ile trzeba”, osiągamy pożądany dynamiczny balans. Oczywiście, zagrożeń przy takim podejściu jest mnóstwo, a najważniejsze z nich to zły dobór czasowych proporcji faz mówienia, w wyniku którego otrzymujemy na przemian mętną i trywialną filozofię, lecz nigdy nie mamy tego jej integralnego kształtu, jakiego byśmy sobie życzyli. Trzeba się jednak wystawić na to zagrożenie, bo w odwodzie nie ma nic innego. Pozostając w zgodzie z fundamentalistycznymi deklaracjami złożonymi wcześniej, dysponujemy nie powierzchnią, lecz krawędzią, wzdłuż której musimy się osuwać, pilnując tylko, by nigdy nie zsunąć się z niej całkiem.

Automatyzm i celowość operacji językowych

Treść poprzedniego paragrafu może wręcz nasuwać pytanie: czy to znaczy, że pod szyldem „refleksografii” postuluje się tu stworzenie jakiejś literatury ukrytej za parawanem filozofii i zarazem opracowuje się jej metodykę, niby w domorosłej „szkole pisanie”? Uwagi poświęcone doborowi takich lub innych środków językowych niezbędnych do wyrażenia tego czy tamtego mogłyby na to wskazywać. I przecież, pomimo licznych nieporozumień kryjących się za tak postawionym pytaniem, w sugestii o literackiej naturze przedstawianego projektu tkwi jednak ziarno prawdy. Refleksografia rzeczywiście uważa, że sprawą dla filozofii jeśli nie najważniejszą, to w każdym razie bardzo ważną, jest problem języka – ale jej podejście do tej kwestii nie ma nic wspólnego z rozwiązaniami tzw. analitycznej filozofii bądź hermeneutyki. Refleksografii często zdarza się filozofię traktować jak literaturę – ale znów wydaje się, że nie wchodzi ona przy tym w alianse z podejściem derridiańskim, o wiele bardziej od jej własnego skomplikowanym. W ramach refleksograficznego projektu do pewnych zabiegów językowych podchodzi się jak do chwytów literackich, mających jeden główny cel: ukrycie przedmiotu, a właściwie takie jego „wyrażenie”, by nie tyle pozostawał on, co **ukonstytuował się** jako ukryty.

Pozwolę sobie tutaj przypomnieć jeden własny przykład, prosty ale wymowny, pochodzący z dawniejszych analiz: słynne zdanie Husserla: „Dla tego wszystkiego brak nam słów” zamykające § 36 poświęcony omówieniu kwestii absolutnego przepływu konstytuującego czas w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Wszyscy badacze Husserla powołujący się na to zdanie w pracach nad Husserlowską koncepcją czasu interpretują je jako przejaw bezzadności filozofa, który w swych eksploracjach głębokich warstw subiektywności natknął się na „ścianę wyrazu”. Wbrew temu pozwalamy sobie powiedzieć: zdanie Husserla jest w tym samym stopniu świadectwem bezzadności, co byłoby nim analogiczne *dictum* wybitnego poety przyznającego się do braku słów dla wyrażenia skomplikowanych, targających nim uczuć (czy na przykład byronowska fraza: *śluch nie obejmie, język nie obwieści, ile się piekła wewnątrz ciebie zmieści* jest „bezzadna” w kontakcie z językiem?). Niezależnie od pytania, czy Husserl rzeczywiście w tym fragmencie doszedł do ściany, o wiele istotniejsze jest rozważenie **efektu** wypo-

wiedzi, jaki osiąga on przez umieszczenie takiego zdania na końcu paragrafu: a jest to efekt **stożka cienia, zacienienia** odsuwającego przedmiot, o którym się mówi, w przestrzeń dyskursywnej nieskończoności. Filozof działa tutaj tyleż jak poeta, co malarz lub fotograf, w każdym razie jak podmiot wypowiedzi artystycznej. Zastosowanie efektu światłocieniowego, czy to dosłownie w sztukach plastycznych, czy też bardziej metaforycznie w sztuce słowa, nie służy bezpośrednio przekazowi pewnej myśli, jasnemu czy mętnemu, lecz jest operatywne estetycznie; dopiero i ewentualnie za takim pośrednictwem można coś mówić o przedmiocie.

Zastrzeżenie formułowane w tym kontekście, że przecież Husserl nie jest „intencjonalnym” literatem, nie mają żadnego znaczenia – to, iż język robi to „za niego” i „w jego imieniu” odnajduje drogę do właściwych dla danego typu twórczości środków wyrazu nie eliminuje przecież ani rezultatów, ani faktu, że rezultaty na tej drodze osiągnięte domagają się cierplivej uwagi nie tylko tradycyjnego analityka tekstów filozoficznych, lecz i krytyka literatury, a w każdym razie kogoś „w typie” tej profesji. Jeśli wystarczająco mocno podkreśli się w tym wypadku podległość efektów literackich (nazwanie ich *quasi-literackimi* także nie wzbudzi tutaj protestu) wobec prawideł zupełnie innych niż obowiązujące przy celowym tworzeniu literatury, to wszystko jest na swoim miejscu, bez potrzeby eliminacji słowa „literatura” ze słownika refleksografii.

Nie inaczej jest jednak z samą refleksografią i jej uprawianiem. Jej charakter krytycznoliteracki zakłóca normalny dla krytyki literackiej brak odrębności własnych jej wypowiedzi względem tych, którymi zajmuje się u innych. W niniejszym projekcie efekty odnajdywane u innych przenosi się do wnętrza wypowiedzi własnych, by je uwidocznić *in actu*, a wypowiedziom tym nadać giętkość pożądaną autorefleksyjności – inaczej niż u krytyka, który przecież nie uprawia literatury, tylko o niej pisze. Ale wyciąganie stąd wniosku, że nasz projekt chcemy przekształcić w jakąś szkołę twórczości literackiej (*quasi-literackiej*) z przepisami praktycznymi dotyczącymi np. właściwego doboru słów czy fraz zdaniowych w stylu poradnika „jak się szybko nauczyć tego czy owego”, „jak zostać tym lub tamtym”, byłoby błędem *non sequitur*. Tak samo poddajemy się instynktownej mocy języka, który – z chwilą gdy odpowiednie piętro samowiedzy zostało już osiągnięte – przeciera szlak do znalezienia adekwatnego wyrazu dla treści z tego piętra widocznych, starając się uwzględnić rafa, o jakie ten wyraz może się roztrzaskać, jak czyni to każdy filozof pracujący na właściwym dla siebie poziomie refleksji, bez względu na to, czy myśli akurat o języku czy nie, i czy jego literackie umiejętności są wysokiej czy pośledniej rangi. Retrospektywnie tylko i tematycznie zwracamy uwagę na rolę chwytów językowych analogicznych lub wręcz niekiedy tożsamyh z tymi, jakie krytyka literacka wykrywa u celowo konstruujących je twórców słowa, tak iż w świetle tych wyjaśnień własne postępowanie refleksografii w sferze języka może również wyglądać na celowe. Tak jednak zasadniczo nie jest.

Nie należy, oczywiście, wykluczać możliwości, gdy tej „instynktownej pracy języka” pomaga się – będąc już świadomym wagi sformułowań językowych – jakimś celowo przemyślanym drobiazgiem dopełniającym jej efekt, ale to wszystko. Ów drobiazg może być dokonaniem pozytywnym, ale może być też i zaniechaniem – na przykład pozostawieniem czynnych pojęć w stanie relatywnej nieścisłości, któremu towarzyszy wiara, że pewne rodzaje nieścisłości lepiej służą swemu przedmiotowi, niż np. ścisłość formalnologiczna, którą i tak można potem interpretować na wiele sposobów. Kwestia oceny skuteczności tych zabiegów jest wtedy zupełnie niezależna od oceny ich jakości „samej

w sobie” z jakiegoś bardziej abstrakcyjnego „artystycznego” punktu widzenia (ta ostatnia jest zresztą tutaj zupełnie zbędna, bo i po cóż by właściwie takiej oceny dokonywać?) i to także jest sprawa, która różni podejście krytyka literackiego i refleksografa – ów pierwszy z reguły wystawia opinię o swoim przedmiocie w świetle kryteriów „artystycznej” jakości wysokiej lub niskiej. Raz jeszcze: uznanie filozofii za domenę operacji językowych pokrewnych tym, na jakie natrafia się podczas lektury tekstów literackich, jest niezależne od oceny umiejętności literackich filozofów a także oceny ich *stricte* literackiej świadomości. Forsowanie takiej oceny mogłoby zresztą spotkać się z zarzutem nonsensowności – akurat w tym wypadku zarzutem całkiem słusznym.

Część trzecia

Dygresja: rozróżnienia pomniejsze

Na tyle, na ile pozwala nam nasza wywinięta podszewką do góry fenomenologia, staramy się jednak przestrzegać Husserlowskiej zasady wszystkich zasad: przyjmowania wszystkiego, co się prezentuje, i w granicach, w jakich się prezentuje, którą można też łagodniej potraktować jako negatywną, odgraniczającą zasadę niesprzeniewierzenia się temu, co się jawi w świadomości. Zamiast jednak pytać, jak właściwie dany jest w tym obszarze świat i jego elementy, pytamy, jak właściwie dane są kompleksy przedmiotowe (zespoły stanów rzeczy) składające się na teorię filozoficzną. I czy można tu naprawdę mówić o „daności”. Wpierw jednak, tytułem pewnej dygresji, powiedzmy o rozróżnieniach, które kiedy indziej byłyby bardzo istotne, ale w obecnym kontekście tracą właściwie na tej istotności. Zróżnicowania dotyczą charakteru i pozycji swoistej perspektywy widzenia filozofii, wyznaczonej przez fakt, że teoria filozoficzna ma z reguły swojego autora osadzonego we właściwym sobie kontekście biograficznym. Abstrahuję tutaj od przypadku już wzmiankowanego uprzednio, gdy idzie jedynie o zaraportowanie najprostszych, najbardziej podstawowych faktów dotyczących się jakiegoś filozofa i jego myśli, gdy więc tworzy się wyłącznie perspektywę przedmiotowo-użytkową, czysto zewnętrzną w patrzeniu na filozofię, dla której sama filozofia nie otwiera żadnego centrum myślenia. Jest to jeden z tych przypadków trywialności ustaleń co do filozofii, które nie mają dla niej wielkiego znaczenia, ale sankcjonowane są odpowiednimi gatunkowymi konwencjami wypowiedzania się o niej, a głębiej, potrzebami udzielania informacji o różnych sektorach naszego twórczego życia także wobec tych odbiorców, którzy nie mają nic wspólnego z wymaganą w nich aktywnością.

Jednakże poza tym, mamy jeszcze różne przypadki, gdy perspektywa myślenia filozoficznego nie jest jakimś zewnętrznym dla podmiotu świadomego punktem odniesienia, lecz jego własną perspektywą. Wówczas obramowanie wypływające z uwikłania mojego myślenia w cudze (tak więc z faktu, że dany nurt czy szkoła, do którego się odnoszę, ma swoich twórców, niebędących mną samym) może się jeszcze sytuować w różnym dystansie wobec mnie filozofującego – od nieodłącznej od tego wszystkiego przedmiotowej świadomości ramy (tak więc uświadamiania sobie „cudzości” stanowiska filozoficznego) po myślenie o „rzeczach samych”. Po pierwsze, kontekst trzecioosobowy jest niezbywalnym *datum* penetrującego filozofowania – tak więc myślę (lub piszę) zawsze o poglądach „osoby trzeciej”, nie o moich własnych, choćbym je bardzo drobiazgowo analizował, roz-

trząsał, itd. Ma to korelat w postaci właściwego temu stylu piśmienniczego, ale jest przede wszystkim rodzajem świadomości, którego nie sposób przeoczyć.

W toku takiego drobiazgowego roztrząsania trudno jednak uniknąć momentów, gdy, przejściowo co prawda, stapiam się niejako empatycznie ze stanowiskiem, które poddaję analizie, tzn. nie myślę już wtedy o kimś filozofującym jako o „trzeciej osobie” w horyzoncie swej własnej świadomości filozofowania, lecz myślę **nią**, przyswajając sobie na chwilę jej punkt widzenia. Cudzą perspektywę przesuwam z pozycji zewnętrznej do wewnątrz siebie, **wrażam** niejako w siebie, i traktuję jako tego rodzaju granicę własnego oglądu, „z której” się coś widzi, ale „której” się nie dostrzega. Jeśli jesteśmy przy tym wariacie, to należy jeszcze wspomnieć o rozwidleniu na sytuację, gdy w adaptacji „cudzości” zachowuje się *residuum* w postaci mojego własnego punktu widzenia, dla którego ów cudzy znowu jest punktem widzenia „osoby trzeciej”. Obecnie stanowisko przyjmuję więc jedynie „na próbę”, w trybie „przypuśćmy, że tak jest” i w związku z tym zaledwie na krótki czas, zaś cudza perspektywa jest w takich warunkach (i w takim czytelnym rozszczepieniu) zarazem moja i nie moja. Dlatego, przyjmując cudze stanowisko za swoje, mogę dzięki temu mechanizmowi wytykać mu błędy, potknięcia, sprzeczności logiczne, nie zgadzać się z nim w wielu kwestiach, itp.

Od tego przechodzimy do sytuacji, gdy powyższe rozwidlenie i przyjmowanie „na próbę” zostaje zniesione, a cudza perspektywa staje się bez reszty własna. W tym miejscu należy się zastrzeżenie, że obramowanie w postaci świadomości „cudzości” niewiele ma wspólnego z faktycznościowym kontekstem, w jakim porusza się filozofia i myślenie filozoficzne, tj. z informacjami typu: ten a ten filozof, żyjący w określonym czasie, przestrzegający zasad określonej kultury, mający pewien życiorys, itp. Obramowanie, o jakim mówimy, wynika z przesuwania się centrum odniesień na osi ja – on, a nie z podanych wyżej faktów empirycznych. Gdyby było inaczej, internalizacja cudzej perspektywy prowadziłaby w ogóle do stopienia dwóch tożsamości i przekształcenia się jego we mnie, a w konsekwencji do zatrącenia tej świadomości cudzej biografii, jaka z reguły towarzyszy w kontaktach z inną osobą, co samo przez się jest już absurdem albo pomysłem z krainy psychopatologii lub fantastyki. Nawet popierając bez reszty i wcielając w siebie perspektywę Husserla, Heideggera, Levinasa czy innych, mam świadomość kolein ich losów, meandrów życiorysu, tych czy innych wyjątkowych faktów z ich życia, itd.

Wreszcie, mogę jedynie w nader ogólnikowym sensie ustawiać się względem cudzej perspektywy, która kojarzy się z perspektywą danego kierunku lub szkoły zbudowanych przez określoną osobę czy osoby (np. pisząc rozprawę nie *z* fenomenologii, lecz fenomenologiczną, nie o tej lub innej filozofii, lecz filozoficzną, przyjmującą ogólnie synkretyczną perspektywę pewnych znanych rozwiązań). Ów ostatni przypadek wydaje się odzwierciedlać sytuację podstawową i najbardziej oczywistą, gdy powiada się, że ktoś „filozofuje”, „oddaje się filozofii”, rozpatruje rzeczywistość filozoficznie tak, jak jawi mu się ona z jego własnej perspektywy, odnosząc to wszystko, co mówi, do „rzeczy samych”. Nasze nawykowe myślenie o filozofii, pytania o jej istotę, wyobrażenia na temat pracy twórczej w tej dziedzinie, wiążą się właśnie z tym przypadkiem.

Różne te formy obecności cudzej perspektywy we własnym myśleniu w zróżnicowanych *modi* dystansu wobec niej, łącznie z jej swoistą anihilacją na rzecz rozważań nad „rzeczami samymi”, są z pewnością ważne i przekładają się na różne gatunki piśmiennictwa filozoficznego. Czym innym jest mówienie „na temat” filozofii, nawet poważne i drobiazgowo, gdy jednak cudza perspektywa widzenia jest dana jako czysto zewnętrzna,

swoiste mówienie „technokratyczne”, tak jak się mówi o dowolnych przedmiotach czy dziedzinach przedmiotowych tego świata, a czym innym po prostu filozofowanie jako ekspresja własnej perspektywy. Z tego też powodu odmawia się niektórym typom piśmiennictwa (np. przedmiotowym rozprawom historycznofilozoficznym) miana filozofii, rozumując według schematu: „historia filozofii nie jest filozofią”, itp.

Z punktu widzenia celów tej rozprawy nad wzmiankowanymi różnicami trzeba jednak przejść do porządku dziennego. Wcześniejsze pytanie: jak dane są świadomości kompleksy przedmiotowe, stany rzeczy odpowiadające przekonaniom filozofa i czy w ogóle są dane, pozostaje w mocy niezależnie od tego, czy ktoś w danym momencie „zajmuje się” jedynie obcą koncepcją, czy też próbuje ująć w karby myślenie własne, które to „ujmowanie w karby” nieodłączne jest od samego procesu filozofowania. Opisane różnice w omawianym kontekście są więc nerelevantne, ponieważ przedmiotowość filozoficzna, obojętnie: własna czy cudza, po prostu jakoś się jawi i jawić musi. W jawieniu się może być ona dla świadomości ją domniemywającej obwiedziona otoczką doktryny należącej do kogoś innego, lub też stanowić emanację pierwszoosobowego myślenia nad „rzeczami samymi”, ale te ważne i fundamentalne podziały stają się teraz niuansami bez znaczenia, choć w innym kontekście mogą swe znaczenie okazać.

Ukierunkowanie świadomości celującej w przód. Sposób dania teorii

Tyle już, mógłby ktoś powiedzieć, zostało powiedziane o tylnej, trywialnościowej stronie świadomości teoretycznej, a tak niewiele o jej przeciwieństwie. A przecież, kontynuując ów *quasi*-zarzut, wcześniej dokonaliśmy wyraźnego podziału na przedni i tylny, awersywny i rewersywny wymiar świadomości, poświadczany czuciowymi stanami jej własnej „cielesnej” estezjologii. O ile ów drugi, mówiąc dość topornie, polega na przemilczaniu i niebraniu pod uwagę tego, co wydaje się najważniejsze, to ów pierwszy – przeciwnie – spełnia się właśnie w mówieniu i jasnym uświadamianiu sobie. Czy więc nie należałoby się nim wreszcie zająć? Do tego właśnie przechodzimy. Opisany na przykładzie ideonośnych kompleksów mechanizm trywializacji i działania świadomości trywialnej można, nieco ironizując, trywialnie odczytać, i wtedy próbować go zbić następującym argumentem: co prawda, w sensie faktycznym, może i w jakimś, dość niewielkim zresztą, zakresie, mechanizm taki występuje, ale przecież odnośna doktryna, nurt, szkoła, czy wycinki doktryny nazywane „poglądami” na ten lub inny temat, nie są prawdziwie dane w ten sposób – tak, jak to opisaliśmy, mogą być dane jedynie w sposób zdeformowany. Prawda ich sposobu prezentacji gdzie indziej się przecież kryje i na czym innym polega; jeśli już, to kryje się ona właśnie w świadomości celującej „w przód” i zmierzającej do uświadomienia przedmiotu w sposób jawny. Rodzi się jednak zaraz pytanie: czy rzeczywiście daność wszystkich tych „przedmiotów”, jakie wymieniliśmy, nie wymaga żadnego dodatkowego namysłu? Co to znaczy, że są one **dane**?

Rzeczywiście, daność czegoś takiego, jak treść poglądu filozoficznego, samego tego poglądu, daność obejmującego ów pogląd kompleksu teoretycznego, nie jest niczym nieproblematycznym. Rozparcelowując to na nieco Mniejszych zespoły zagadnień, należałoby w kręgu „daności” wszystkiego, co wiąże się z filozofią, wyróżnić:

- 1) Daność teorii filozoficznej wraz ze składającymi się na nią poglądami, np. daność fenomenologii wraz z ujęciami dotyczącymi zagadnienia czasu, zagadnienia poznania zmysłowego, itp.;

- 2) Daność zespołu samych tych poglądów rozważanych ze stanowiska doktryny, np. sposób przeżywania czasu łącznie z jego modalnościami, gdy więc „doktryna” jest perspektywą widzenia, nie zaś tematycznie daną całością;
- 3) Daność pojedynczego stanu rzeczy skorelowanego z pojedynczym zdaniem czy wiązką zdań.

Na tym tle trzeba przyznać, że fenomenologia bardzo rozwinęła refleksję nad sposobami jawienia się stanów rzeczy i odpowiadających im sądów czy zdań gramatycznych. Temat ów Husserl, a potem jego następcy, opracowywali z podziwu nieraz godnym nowatorstwem. Temu jednak towarzyszy ubóstwo rozważań nad zagadnieniem, które wydaje się być dalszym ciągiem tamtego, a o którym tak rozwiniętych uwag już nie znajdziemy: jak prezentują się świadomości złożone kompleksy ideonośne: skomplikowane doktryny czy koncepcje teoretyczne, oraz ich, jeśli to słowo nie będzie tu na wyrost, „przedmioty”? Nie wystarczy powołać się na pojedynczy stan rzeczy i traktować go jak paradygmat ustaleń co do bardziej rozbudowanych tworów, obejmujących mnogość powiązanych ze sobą zdań dyskursu i ich przedmiotów; tu trzeba raczej zagadnienie samo wprowadzić na nowy poziom komplikacji i zaprzestać traktowania go jako pochodnego względem kwestii kategoryjnego ukształtowania stanu rzeczy, egzemplifikowanego następnie większą lub mniejszą liczbą tych samych strukturalnie całości, tworzących bogatsze lub uboższe wiązki, mniej lub bardziej wieloczłonowe agregacje, itp. Jak jest dana doktryna zwana fenomenologią, jak jest dana nauka psychoanalizy – jeśli już, to tak powinniśmy zacząć pytać, zamiast w kółko rozważać sposób jawienia się jednego zdania z Husserla albo w ogóle dowolnego jednego zdania, wyciągać jakiś abstrakt z tego i przedkładać czytelnikowi, jakby to była stała oś obrotu całej wielostronnej problematyki.

Pytanie o sposób dania szerszego kompleksu teoretycznego jest sensowne, o ile przez „sposób dania” rozumiemy nadal danie tego świadomości. Tu akurat trzymamy się żelaznej i najprostszej fenomenologicznej zasady, że o wszystkim należy mówić tylko w powiązaniu z odpowiednimi aktami świadomości, które owo „wszystko” jakoś mają na uwadze. Podkreślam to, bo w obliczu przeczuwanych trudności niektórzy, być może, skłonni byliby do rejterady z terytorium fenomenologii i uznania zapytywań o sposób dania takiego „przedmiotu”, jak budowla pewnej teoretycznej doktryny, za bezsensowne; inni zaś chcieliby zapewne zachować „danie”, ale powiązać je z jakimś innym „nośnikiem”, zamiast ze świadomością, np. uciec się do asekuracyjnej frazy o „daniu w języku”, itp. Jednak skoro wszystkich tych ideonośnych kompleksów objawiających się w kształcie doktryn, teorii, itd. doświadczamy, a temu chyba przeczyć się nie da, to uchylanie dociekań nad sposobem prezentowania się tego jest kompletnie bezzasadne, by już nie powiedzieć, że jeśli coś tu jest bezsensowne, to właśnie takie stawianie sprawy. Gdyby ktoś uważał natomiast, że kruczkami pokroju „dania czegoś w języku” wyminie temat świadomości, tak jakby język żadnego kontaktu ze świadomością nie wymagał ani nie zakładał, to komuś takiemu należałoby jedynie pogratulować umiejętności logicznego myślenia.

Zmierzamy do konkluzji, że samo użycie terminu „danie” musi ulec nieodwracalnemu zawieszeniu między ironicznym sceptycyzmem co do jego sensowności w pewnym kontekście, a akceptacją jego obecności w rozszerzonym znaczeniu. Gdyby sposób dania teorii, tak jak sposób dania dowolnego innego przedmiotu, miał tu polegać na wychyleniu w przód, czy też wypuszczeniu intencji przed siebie i uchwyceniu tego, co jawi się przed oczami w specyficznym dla tego rejestrze odbioru, to oczywiście z takiej asymilacji ter-

minu, zgodnej bodaj z jego najbardziej pospolitym fenomenologicznym znaczeniem, wielkiego pożytku nie ma. Jest to wtedy przesądzenie co do czegoś, co wcale tak przesądzone być nie powinno. Jednak stawiając pytanie o to, jak jest dana teoria, mamy na oku cel znacznie skromniejszy: pytamy mianowicie, jak ją nosimy, jak mamy ją w sobie w fazach naszego życia, gdy wcale jej nie użytkujemy, a jednak jakoś „instynktownie” zdajemy sobie z niej sprawę. Wówczas nasz sposób użycia terminu „danie” zbliża się do granic nieokreśloności. Niewykluczone, że w dalszym ciągu trzeba się będzie niezauważalnie przełączać między jednym a drugim znaczeniem, nie rezygnując jednak z mówienia o „daności”.

Na czym więc polega, mówiąc najbardziej ogólnie, świadomość przykładowej teorii filozoficznej, gdy **nie** występuje ona w postaci latentnej? Przypomnijmy problem wyjściowy: nasz hipotetyczny oponent bez większego trudu przyznaje, że w istocie teorii taką da się pojmować w sposób trywialny i uświadamiać ją sobie w mediacji nawet zaawansowanego dyskursu tym rodzajem „tylnej” świadomości, który sprawia, że, integrując się z jego tokiem w postaci niewiele znaczących insertów, nie wydaje się ona „rażąco trywialna”. Ale – na tym teraz polega opozycja – nie taki jest przecież prawdziwy sposób tej „daności”. Wobec tego – i tu wkraczamy z naszym pytaniem – jaki jest? Na czym polega tu „daność”? W jakim trybie uświadamiamy sobie rozwinięte kompleksy ideonowe będące dla przykładu „teoriami filozoficznymi”?

Oczywiście, zanegować od razu należy ich sposób prezentowania się jako jedności pierwszego stopnia, tak jak, przykładowo, prezentują się nam zwykle przedmioty zmysłowe. Jedność jest tu dla prezentacji kluczową sprawą, skoro używamy jednej nazwy, odnosząc się dzięki niej do czegoś jednego, ale bezpośrednia jedność przedmiotowa jest z miejsca wykluczona. Okoliczność ta nie stanowi jednak sama przez się problemu. Bardzo wiele jest przedmiotowości, których jako zjednoczonych doświadczamy dopiero „w drugiej instancji”, przechodząc najpierw przez przedmiotową wielość bytów indywidualnych (oczywiście nie do pomylenia z sytuacją przechodzenia intencji przez wielość danych wrażeniowych dla uświadomienia prostego przedmiotu w pierwszej instancji). Istnieje jakościowa różnica między percepcją, powiedzmy, futerału na okulary, a doświadczeniem „na żywo” gotyckiej katedry, choć ta ostatnia także jest obiektem przestrzennym. Jednak w pierwszym wypadku „strony” futerału obracanego w ręce, jego części i aspekty, zlewają się w ciągłej jedności zmysłowej syntezy, podczas gdy w drugim – nie; w tym ostatnim jedność, jakkolwiek o niezakłóconej i niekwestionowanej realności, ma charakter konceptualnego spoiwa między doświadczanymi widokami bryły budynku. Nic także nie stoi na przeszkodzie, by jednością stały się dla nas, a nawet stać się musiały, przedmioty kolektywne, takie jak las czy osiedle mieszkaniowe, po których podążając, siłą rzeczy natrafiamy na indywidualne bryły przestrzenne i, jeśli akurat jesteśmy w trybie wycieczki czy spaceru, przechodzimy mimo nich. Wtedy także jedność powstaje na poziomie kategoryalnie wyższym niż te pojedyncze samowystarczalne części danej agregacji (poszczególne drzewa, domy), koło których przechodzimy. Również w przypadku tworów czasowych jak podróż, czy lektura powieści, jedność zapośrednicza się dzięki wielości zdarzeń i nie może w zasadzie wystąpić jako ona sama dla siebie, choć pojawiają się sytuacje, gdy analogiczna jest ona do zmysłowej syntezy przedmiotu o chwytnym dostępie (który można wziąć w rękę i na wszystkie strony nim obracać), przybierając wtedy postać syntezy czasowej podobnej do tamtej. Na tym polega na przykład lektura książki, że łączy ona podobne fazy działań, operujące na podobnym tworzywie, które

trudno nawet nazywać „zdarzeniami” – sukcesywne i monotonne przewracanie kartek papieru, ich przesuwanie się z jednej strony tomu na drugą – przez co lektura taka wydaje się bardziej przyrastającym zwojem jednorodnej tkaniny, niż archipelagiem wysp, które trudno ogarnąć świadomością jakiejś wspólnoty. Odwrotnie właśnie, niż emocjonująca wycieczka, w której pojedyncze zdarzeniowe ekscytacje na tyle wybijają się na czoło, że sama „podróż” względem nich staje się czymś dalece bardziej abstrakcyjnym.

Tak czy inaczej, w żadnym z tych wypadków nie ma kłopotu z utrzymaniem formy jedności, nawet jeśli przesłania ją wielość zjawisk, przez które ku tamtej dopiero trzeba się przedzierać. Na tym tle „domniemywanie” kompleksów dyskursywnych teorii przedstawia się dość osobliwie i przebiega w schemacie dwóch powiązanych ze sobą ściśle fenomenów negatywnych. Po pierwsze, ma miejsce naruszenie miary między bliskim a dalekim punktem widzenia: angażując się w badania fenomenologiczne i skupiając na szczegółowych zagadnieniach na przykład koncepcji czasu czy intencjonalności, nie tyle tracę z oczu całość doktryny (co jest zjawiskiem dość zwyczajnym), ile całość ta staje się czymś wyobcowanym i przerastającym mnie, jak gdyby (mniej lub bardziej dyskretnie) wyłamującym mi się jako jedność spod kontroli. O ile w przypadku powierzchni i brył przestrzennych obszar w jakiś sposób przemierzony i zbadany pozostaje w czytelnej proporcji do całości tego, z czym się mierzymy, to tutaj ta proporcjonalna więź jest zawsze naruszona, zarówno w wymiarze ilościowym, jak i jakościowym. Z tego, że bada się szczegółowo zagadnienie czasu u Husserla nie wynika, że **to** jest fenomenologia, jaką znamy z ogólnie-trywializujących przekazów, w takim sensie, w jakim, zwiedzając katedrę gotycką i przebywając w nawie, przy pewnym skierowaniu uwagi mówi się bez wahania nie tylko, że jest to nawa, ale i że jest to katedra. Odniesienie całości nazwy w przypadku doktryny zawsze będzie miało ów odcień obcości w stosunku do bieżącego tematu badań, który sprawia, że dla specjalisty operowanie całościową nazwą daje wrażenie **dziwności**, tak jakby mówiło się o jakimś fantomalnym bycie.

Nie ma to nic wspólnego z błędem kategorialnym, jak można by podejrzewać, bo przecież, używając nazwy nurtu czy doktryny, nie nastawiam się wcale na to, że będzie mi dane jakieś proste *integrum*. Gdy od szczegółowego problemu czasu czy ciała przechodzę na tryb świadomości uchwytyjacej ogólną jedność teorii, nawet w jej meandrach i zawiłościach, otrzymuję dwa nieprzyległe do siebie obiekty, a nie jeden w różniących się aspektach. Jest to zupełnie nieporównywalne z zagubieniem się w jakiejś *quasi*-labiryntowej przestrzeni, bo przecież zabłądziwszy w przykładowym ciemnym lesie tracę tylko orientację **w nim**, ale nie tracę z oczu **idei jedności** lasu, tak jak tutaj. Gdy jednak oba te obiekty – szczegółowy temat i całościowy obiekt teorii – udaje się ustawić na wspólnej linii, to efektem w sensie świadomościowego trybu przyswojenia jest **świadomość przesuwającego się horyzontu**, jak gdyby ta fenomenologia, ta psychoanaliza była zawsze dalej, niż masa detali, jaka wyłania się z analiz szczegółowych kwestii. I znów dla porównania: można być pod wrażeniem ogromu kompleksu architektonicznego do przemierzenia, ogromu literatury z danej dziedziny do przeczytania, ale tu horyzont jest mniej więcej zafiksowany, a tylko my możemy być względem niego bliżej lub dalej, w konkretnym wypadku obserwować jego „wypełnianie się” w postęпах działalności – jedynie w szczególnych sytuacjach przełomów doznajemy jego przesunięcia się „w inne miejsce”.

„Wielostan”, „wielorzeczy”?

Jak więc jest nam świadomościowo dany – powtórzmy – nie jeden sąd z nieodłącznym od niego stanem rzeczy, lecz zespół należących do siebie przekonań znany pod nazwą „teorii”, „doktryny”, czy „koncepcji”? Czy chodzi o stan rzeczy i sąd wyższego rzędu, już nie jednej, lecz jakiejś „wielorzeczy”? A może w takim razie nie „stan”, lecz „wielostan”? I jak miałyby się on realizować, a nawet prościej: na czym miałyby polegać, gdybyśmy od tego dziwnego słowa chcieli przejść do „rzeczy samej”? Czy w przypadku jednego nadrzędnego stanu rzeczy (wyższego stopnia) mógłby to być stan dający się zwerbalizować w zdaniu „Świadomość jest najważniejsza” albo jakoś tak? Owszem, ale fenomenologia zwerbalizowana w ten sposób wyglądałaby już nie tylko bardzo prosto, ale wręcz trywialnie, to jest realizowałaby zasadę świadomości scharakteryzowaną wstępnie uprzednio, od której jednak mieliśmy odstąpić na rzecz poszukiwań jakiejś „prawdy” prezentowania się teorii.

Sądzę, że chcąc opisać świadomość odpowiadającą rozległym i powiązanym kompleksom teoretycznym najwygodniej jest rozstać się z tworem propozycjonalnym znany jako stan rzeczy i przyjąć zupełnie inny model uświadamiania sobie takich ukształtowań, niezwiązany z wyrażeniami apofantycznymi. Możemy wyobrazić sobie ostrosłup, którego wierzchołek stanowi wiązka pojęć takich, jak świadomość, jaźń, transcendentalizm, intencjonalność, ciało żywe, czas wewnętrzny, i może jeszcze parę. Świadomość fenomenologii jako doktryny jest świadomością wymodelowaną według schematu takiej właśnie bryły. Niczego się w jej ramach propozycjonalnie **nie** stwierdza, *explicite* ani *implicite*, nie ma ona nic wspólnego z „rozumieniem” czegokolwiek przekładalnym na sądy – jest tylko bardzo specyficznym ujęciem szeregu pojęć wytworzonym w ramach, że tak to ośmielimy się nazwać, mentalnej perspektywy zbieżnej. Całościowy i organiczny charakter takiej, traktując nadal rzecz bardzo umownie, perspektywy odróżnia ją od zwykłej addytywnej świadomości „zbierania razem” towarzyszących sobie obiektów lub cech. Miejsce corocznych wakacyjnych wyjazdów na wieś uprzytomniam sobie tak właśnie, zbierając razem wycinki pejzażu w świadomości odtwarzającej ten krajobraz w wyobrażeniu: dodaję do siebie śpiew ptaków, czyste niebo, widok pól, charakterystyczną drogę i zabudowania, itd. Gdyby z kolei dziecko zapytało mnie o typowe właściwości psa, posłużyłbym się wyliczanką cech takich, jak szczekanie, udomowienie, wyostrzony węch, a każda z tych cech byłaby instruktywna jeśli chodzi o wiedzę na temat przedmiotu odniesienia nazwy – nie byłaby to więc bezładna zbieranina prywatnych skojarzeń, ale wciąż pozostawałaby ona w granicach empirycznej świadomości przedmiotu.

Tymczasem między „cechami” fenomenologii, takimi jak przykładowe wskazanie na intencjonalność świadomości, a samą fenomenologią, ustala się stosunek nie taki, jak między konotacją danej nazwy a przyobleczonym w szaty tejże konotacji pojęciem, ale także nie taki, jak między konotacją a identyfikowanym na jej podstawie przedmiotem odniesienia, tak więc nie zwyczajny tego rodzaju stosunek referencjalny. Jeśli miałbym się posłużyć najbliższym strukturalnie przykładem, powiedziałbym, że jest to relacja między nazwą własną a jej z kolei referentem, tak więc relacja spełniająca się „poza znaczeniem”. „Intencjonalność”, choć sama ma bogatą treść znaczeniową, zachowuje się w odniesieniu do „fenomenologii” jak imię, tj. wyłamuje się spod kontroli składających się na pierwszą nazwę momentów znaczenia. Można, oczywiście, wtórnie rozwinąć tę „intencjonalność” do postaci szeregu sądów, ale wtedy powstaje wrażenie nieprzyległości, jakie

już tu zostało nadmienione: jak gdyby wszystkie te konkretne sądy o fenomenologii, a z drugiej strony sama fenomenologia, należały do dwóch różnych porządków.

Nota na temat wcześniejszych poglądów

W nieco wcześniejszym artykule *Negacja jako doświadczenie* zająłem się tematyką, która okazała się nieoczekiwanie zbieżna z poruszaną obecnie. Rozwijając jeszcze tę obecną, należy w punkcie wyjścia przyjąć kategorię zespołu cech służących jako narzędzie rozumienia przez nas pewnego wycinka świata. Otóż, systematyzując możliwości, jakie tu się rodzą:

- a) zespół cech może charakteryzować pojęcie jakiejś rzeczy. Jest to wtedy relacja czysto semantyczna: pojęcie czegoś „stoi w chmurze” cech, jaka się wokół niego gromadzi (np. udomowienie i szczekanie – pojęcie psa). Zarazem w obrębie semantycznej relacji te ujęte w zespół cechy znów są pewnymi upojęciowieniami; ani pojęcie psa nie szczeka, ani też eksplikowana zeń czy, w odwrotnym porządku, przypisywana mu własność szczekania nie polega na realnej, fizycznej artykulacji.
- b) zespół cech może być też użyty jako indyktor obiektu materialnej rzeczywistości. Jest to wówczas relacja między językiem a rzeczywistością: przedmiot rzeczywisty (pies) znajduje się wyczuwalnie „poza” identyfikującymi go cechami w porządku pojęciowym. Oczywiście, ten rzeczywisty przedmiot znów „przystraja się w” przynależne sobie właściwości, kładąc w ten sposób podwaliny pod kolejną relację wewnętrzną, paralelną do tej, jaka między pojęciem a jego zespołem cech wytwarza się w porządku semantycznym. Możemy „przełączać się” między tymi porządkami w ten sposób, że rozwijalne z przedmiotu cechy znajdują swe odzwierciedlenie w sądach eksplikujących pojęcie, zaś między jednym porządkiem a drugim nie powstaje wrażenie żadnej inkongruencji.
- c) jednakże mówimy o jeszcze innym wariancie, który dopiero stanowi zagadkę. Przedmiot plasuje się „poza” porządkiem językowym, co w końcu nie budzi jeszcze zdziwienia, ale odnośna nazwa, choć stwarza pozory pojęcia, nie jest nim, lecz pełni funkcję wskaźnika w postaci imienia „odnoszącego się” jedynie i niezdatnego do eksplikacji. Jak to wyjaśnić?

We wzmiankowanym artykule podjęta została próba takiego wyjaśnienia. Język filozofii, czy to na poziomie dosłownie-gramatycznym, czy też przez liczniejsze zapośredniczenia, jest językiem posługującym się głównie negacjami, tzn. przypisującym coś czemuś w trybie przeczącym zamiast twierdzącym. Jednakże nie sposób „wyłuszczyć” przedmiotu drogą zaprzeczeń; można go na tej drodze jedynie wyznaczająco wskazać i (przy spełnieniu odpowiednich kontekstowych warunków, które tu pomijamy) uznać to wskazanie. Funkcją charakterystyki negatywnej nie jest wtedy eksplikacja pojęcia jako podmiotu sądu a przez nią odnoszenie się do przedmiotu zachowującego w swym „uposażeniu” równoległość względem takiej eksplikacji; funkcją tą jest wyłącznie wyznaczanie przedmiotu X, zaś podmioty sądów (zdań) o ukrytej bądź jawnej funkcji negatywnej, mimo iż, formalnie rzecz biorąc, eksplikacji podlegają, zaczynają w stosunku do przedmiotu pełnić rolę nazw własnych o nieuchwytnym znaczeniu. Charakterystyka przez negację nie jest eksplikacją pojęcia; odwołując się po raz kolejny do metaforyki, która już gdzie indziej została spożytkowana – pozwala się ona porównywać do paliwa rakietowego, którego jedynym zadaniem jest wystrzelić pocisk na – w tym wypadku – maksy-

malny dystans pojmowalności. Przedmiot nie jest tutaj jedynie „poza” charakteryzującymi go ciągami wyrażen, nie przynależy po prostu do innego niż językowy porządku bytowego – jest on „poza” w jeszcze innym i bardziej radykalnym sensie, mianowicie jest przedmiotem „dalekim”, bytującym „gdzieś tam” i „hen hen”. W tym oto sensie używamy na jego określenie pochodnego względem Kanta terminu „przedmiot X”, lecz w żadnym wypadku nie po to, by sugerować regulatywny jedynie charakter ogniska służącego do nadawania pomyśleniom formy jedności. „Uchwytywanie jako nieuchwytnego”, sytuowanie się czegoś poza granicami „empirycznej władzy poznawania” i w tym sensie na granicy wydolności pomyśleń – są to właśnie **konkretne formy** doświadczenia, nie zaś jedynie pomyślny ideał w funkcji regulatywnej zasady świadomości. Przedmiot X, odpowiadający świadomości uchwytywanej „na granicy”, musi być przedmiotem „dalekim” i nie są to czcze metafory, lecz – jeśli zerwać z koncepcją świadomości jako bezkrwistego widma będącego jedynie czystym otwieraniem się na świat – wyrażają one jej samopoczuciowe stany, tak więc swoiste dane jej estezjologii. Powtórzmy tezy, które przy okazji rozróżnienia na świadomość przednią i wsteczną już padły: świadomość nie tylko zanurzona jest w ciele; ona ma jak gdyby własne samoodczuwające się, estezjologiczne „ciało”, dla którego modus napięcia czy rozluźnienia nie jest tożsamy z kinetycznymi lub mięśniowymi wrażeniami organów właściwego ciała. Tak samo, dalekość i bliskość, uchwytność i nieuchwytność są z punktu widzenia estezjologii świadomości danymi pełnymi sensu, które nie mają nic wspólnego z rozlokowaniem przedmiotu w fizycznej przestrzeni względem oka, ani z jego haptycznymi modalnościami dostępu.

Czy świadomość negatywna może przynosić wyłącznie taki efekt? Z pewnością nie; pomyślmy tylko o sytuacji, w której zostaliśmy poproszeni o kupno dla kogoś owoców niezbyt dużych, nie suchych i o niezbyt grubej skórcie. Przedmiot odniesienia tak scharakteryzowany jest wciąż przedmiotem dla świadomości empirycznej, jest, upraszając w tym miejscu czytelnika o niedosłowne rozumienie, wciąż „pod ręką”, podczas gdy daleki przedmiot X filozofii ma namacalny i doświadczeniowy wymiar transcendentálny. Słowo „empiryczny” zyskało w ten sposób dla nas podwójne znaczenie, bo raz odnosi się ono wyłącznie do kręgu doświadczeń „bliskich”, obejmującego przedmioty „w zasięgu ręki”, a za drugim razem do możliwego **doświadczenia** w ogóle. Jeśli przyjąć ów drugi sens, to wytarty dublet empiryczny – transcendentálny nie wykracza poza dziedzinę doświadczeń, bo „transcendentálny” jest jedynie szczególnym *modi* doświadczenia przedmiotowego.

Jednakowoż różne bywają *modi* uświadamiania sobie teorii filozoficznych, takich jak fenomenologia. Była już o tych sprawach mowa we wcześniejszym paragrafie *Dygresja: rozróżnienia pomniejsze*. Mogę wejść niejako w skórę Husserla i uprzytomniać sobie ogół spraw jego filozofii jak gdybym był nim samym, pomijając niejako faktograficzną stronę związaną z jego obecnością jako – z mojego punktu widzenia – realnej „osoby trzeciej”, a mogę właśnie, wprost przeciwnie, ją uwzględniać i brać całkowicie tę stronę, wspólną z kwestiami takimi, jak intencjonalność czy ciało przeżywane, pod uwagę. Nie należy wreszcie wykluczać pośredniej możliwości, gdy w szeregu nieciągłych ustosunkowań do fenomenologii raz przyjmuję punkt widzenia jej twórcy, a innym razem dodatkowo czynię użytek z faktu jego bytności w historycznym świecie twórców filozofii i dopiero przez to domniemuję „fenomenologię” jako taką. Łańcuch świadomości odnoszących się do określonej teorii filozoficznej tworzyłby w ten sposób miksaż podejść na przemian u- i odhistorycznianych, perspektywizowanych, tj. przyjmujących perspektywę twórcy teorii i ją transcendujących w ostatecznym braniu pod uwagę także jej.

Podtrzymuję pogląd wyrażony wcześniej, że te różnice uświadomień niewiele zmieniają. Skoro przykładowa „fenomenologia” jest bytem, który „intendujemy” za pomocą quasi-imion własnych, takich jak „intencjonalność” czy „świat przeżywany”, to czy wielką różnicę czyni, gdy do tych „imion” dołączymy jeszcze jedno czy kilka związanych z historyczno-faktograficznym kontekstem narodzin i funkcjonowania teorii? Tak czy owak, „fenomenologia” jest i tak bytem uświadamianym „na dystans” identyfikujących ją nazw. Zachowujemy się trochę jak duchy zdolne do przenikania przez ściany działowe pomieszczeń, w tym wypadku ściany odgraniczające wewnętrzny obszar teorii od okalającego ją historycznego zewnątrz – dla których te materialne przegrody, skądinąd bardzo ważne, nie przedstawiają trudności w ich przekraczaniu, ani nie mają wielkiego znaczenia. Nazwijmy ten mechanizm **przepuszczalnością** faktograficznej obudowy teorii lub doktryny.

Działanie negacji w wąskim polu szczegółowego stanu rzeczy

Świadomość negatywna, tak jak została wyłuszczona we wspomnianym artykule *Negacja jako doświadczenie*, zda się być przysposobiona do recepcji filozoficznych ustaleń na innym pułapie, mianowicie, w odniesieniu do kilku najwyżej pojedynczych twierdzeń objętych zasięgiem jednego pojęcia, nie zaś wielości takich pojęć składających się na całość doktryny. Wtedy faktycznie negacja jest w tekście obecna w sposób mniej więcej czytelny i niebudzący wątpliwości. Weźmy słynne uwagi Husserla klaryfikujące pojęcie intencjonalności z piątej rozprawy drugiego tomu *Badan logicznych* (§ 11). Cały ten fragment naznaczony jest wyczuwalną niechęcią i potrzebą polemiki ze znanymi tezami Brentana z *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, energią ich wręcz odpychania od siebie, tak jakby najważniejszym przesłaniem tego fragmentu, jego początkiem i końcem, była owa wola krytyki adwersarza, do którego argumenty merytoryczne dobierane są wtórnice. Widoczne jest to już na poziomie tytułu paragrafu: *Odrzucenie narzucających się nieporozumień terminologicznych: obiekt „mentalny” bądź „immanentny”*, aczkolwiek bez wymieniania w tym miejscu nazwiska Brentana. Negacja występuje tu jawnie, nawet krzycząco, choć niekoniecznie zawsze w postaci dosłownych zdań negatywnych. Czasami dzięki użyciu fraz omownych, takich jak ta, że „u Brentana znajdujemy wyrażone *explicite* [...] nader wątpliwe przeświadczenie teoretyczne” (s. 467), albo że istnieją „dalsze zarzuty, [które] dotyczą wyrażen używanych przez Brentana równolegle z terminem fenomen psychiczny [...]” (tamże) – negacja rozsiewa swą woń na całym znacznym przez numer paragrafu obszarze dociekań, nawet jeśli na początku nie chwytały wyrażnie, czego ona dotyczy. Dowiadujemy się jednak bezspornie, czego w związku z terminologią intencjonalności robić nie wolno: „jest rzeczą bardzo wątpliwą i nader często wprowadzającą w błąd” mówić o fenomenach psychicznych, że „wkraczają [one] do świadomości”, że są „przyjmowane do świadomości”, itd., że „przeżycia intencjonalne «zawierają coś w sobie jako obiekt», itp.” (E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/1, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000, s. 467–468).

Gdy negatywny grunt pod wywołanie obiektu został już utworzony, służy on (choć jest to proces równoczesny, niepodzielny na fazy przedtem – potem) jako trampolina do odpalenia i wykwitnięcia przez ten „odpał” pozytywnego obiektu o nazwie „przedmiot intencjonalny”. Przeciwnieństwem mówienia o „immanentnej przedmiotowości”, „intencjonalnej albo mentalnej inegzystencji przedmiotu” jest uznanie, że „dla przeżyć intencjonal-

nych swoiste jest to, że odnoszą się one w różne sposoby do przedstawionych przedmiotów. Robią to właśnie w sensie „i n t e n c j i” (s. 468). Nikt przytomny nie zarzuciłby Husserlowi w związku z takim wyjaśnieniem szkolnego potknięcia *ignotum per ignotum*, definiowania przedmiotu intencjonalnego przez posiadanie intencji, przy wykluczeniu innych nasuwających się możliwości, jak zawieranie się przedmiotu w świadomości, odnośzenie się świadomości do nich albo przyjmowanie ich do siebie – czyli nie zarzuciłby pozostawienia bardzo wąskiej *de facto*, niemal niemożliwej do obsadzenia krawędzi, na której „przedmiot intencjonalny” może się wreszcie umościć. Tego rodzaju zawężenia słowne, które, eliminując popularne możliwości rozumienia, pozostawiają cienką i właściwie nie wiadomo gdzie biegnącą linię jako jedyne pole manewru, a dla jej uwidocznienia miętoszą po stronie *definiensa* i *definiendum* warianty jednego i tego samego słowa, jak gdyby natrafiwszy na niemożliwą do pokonania blokadę wyrazu – należą do znanych w filozofii metod „wysuwania przedmiotu daleko przed siebie”.

Daje się to porównać do poetyckiego chwytu operowania kontrolowaną niedrożnością kanału artykulacji, której znanym przykładem w fenomenologii jest *passus* z Husserlowskich *Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* (przywołajmy go raz jeszcze), gdy szereg wyraźnie aporetycznych prób uprzystępnienia odbiorcy i sobie kształtu ostatecznego strumienia czasowego spuentowanych zostaje frazą: „Dla tego wszystkiego brak nam słów”. Ukryta negatywność przedmiotu odniesienia w takich warunkach w naturalny sposób wymusza grawitację w stronę sytuacji, w których ów przedmiot jest niczym, bowiem, być może, właśnie w nich wykłada się prawda nadzwyczajnego przedmiotu konstruowanego w filozoficznym dyskursie. Wracając do *Badań logicznych*: po komentarzu, iż przedmiot intencjonalnie obecny oraz spełnione odniesienie świadomości do przedmiotu „znaczy dokładnie to samo” (s. 469 – co, nawiasem mówiąc, przy topornie-dosłownym odczytaniu znów nam niewiele, jeśli chodzi o sens „przedmiotu intencjonalnego”, wyjaśnia) dyskurs fenomenologii osadza się na tym najpewniejszym, jeśli chodzi o charakter filozoficznej przedmiotowości, gruncie: „Naturalnie, przeżycie takie może istnieć w świadomości wraz ze swą intencją, choć przedmiot w ogóle nie istnieje czy wręcz nie może istnieć; przedmiot jest domniemywany, tzn. domniemywanie go jest przeżyciem; lecz jest on wtedy tylko przedmiotem mniemywanym, a w rzeczywistości niczym” (tamże).

W chwilę potem ma w tekście miejsce incydent w postaci absorpcji cudzego głosu i używania go, niemal bez dystansującej osłony, tak jakby był on głosem własnym. Husserl pisze: „Jeśli przedstawiam sobie boga Jupitera, to bóg ten jest przedmiotem przedstawionym, jest «immanentnie obecny» w moim akcie, ma w nim «mentalną inegzystencję», czy jak tu jeszcze mogą brzmieć te opaczne we właściwej interpretacji wyrażenia” (s. 469–470). Przez użycie zwrotów o immanentnej obecności czy mentalnej inegzystencji mówi się tu niemal głosem Brentana lub kogoś z brentanistów, i jedynie słowa o „opacznych we właściwej interpretacji wyrażeniach” podpowiadają dystans auktorialny wobec literalnej wymowy tych wyrażen, którym filozof najwidoczniej domyślnie przeciwstawia jakąś interpretację własną i niestandardową – nie podając jednak, na czym by ona miała polegać. Jest to niejako niebezpieczne podejście pod próg terytorium przeciwnika, gdzie jedynym zabezpieczeniem chroniącym przed infekcją wrogimi ideami jest ów grymas nieokreślonej niechęci wobec „opacznych we właściwej interpretacji wyrażen” – przy zachowaniu jednak asertywnego charakteru całego zdania, w świetle którego ów niechętny „grymas” jest ostatnim i rozpaczliwym szańcem obrony. Jednak, podejmując

w kolejnym zdaniu wywód z niewątpliwie już własnej perspektywy, Husserl przez żadne przeciwstawiające się nawiązanie (typu: „W przeciwieństwie do tego uważamy...”, „Odrzucając te opaczne wyrażenia należy stwierdzić...”) nie stara się odgradzić od słów, które właśnie padły. W sposób kontynualny wysnuwa po prostu z poprzedniego zdania dalszą nić wywodu [podobnie jest w oryginale niemieckim]: „Przedstawiam sobie boga Jupitera, to znaczy, że mam pewne przeżycie przedstawiania, że w mojej świadomości dokonuje się przedstawienie boga Jupitera. Można rozkładać to przeżycie intencjonalne w analizie opisowej jak się chce, naturalnie czegoś takiego jak bóg Jupiter się tam nie znajdzie [...]” (s. 470). Zmieszanie głosów prowadzące do emisji na przemian kilku różnych przekazów z jednego centrum podmiotowego, a przez to zamazanie czytelności przekazu, analizowane refleksograficznie, jest zabiegiem wymuszającym poszukiwanie przedmiotu odniesienia w pewnej odległości od pola bezpośredniej percepcji, zamiast podawania go wprost „na tacy”. Wiemy już, że takie odsuwanie przedmiotu na dystans może się odbywać nie tylko przez zaangażowanie leksemów negatywnych, bądź pośrednio, ale czytelnie, z negacją powiązanych, lecz także przez operacje konstrukcyjne w materii tekstu, wymagające wtórnej negatywnej interpretacji.

Działanie negacji w odniesieniu do większego skupiska tekstu

Udział negacji w takich razach nie ulega kwestii. Wróćmy jednak do początkowego pytania: co ma wspólnego ze świadomością negatywną spoglądanie na całość teorii operującej dyskursem, gdy w grę wchodzi nie jedno twierdzenie bądź jedno pojęcie wymagające opracowania ze strony kilku twierdzeń, lecz **ogół** takich twierdzeń i pojęć? Jak tu wytłumaczyć zasadność posługiwania się koncepcją negacji konstytutywnej? Odpowiedź rysuje się następująca: funkcję negacji w tych wypadkach przejmuje **masa** tekstu w dosłownie-ilościowym sensie, atakowanie odbiorcy **ogromem** tekstowego rozrostu nie do ogarnięcia na jeden raz i jedno proste objęcie myślą. Zwracałem już uwagę, że nawet zwyczajna konstrukcja sądu predykatywnego wyrażająca się w gramatycznym zdaniu przypisującym podmiotowi sądu szereg właściwości wymyka się obiegowemu znaczeniu słowa „przypisywać”, które intuicyjnie zakłada wiązanie lub zespolenie; tu natomiast bardziej adekwatnym modelem rozumienia byłoby rozspajanie przez ekspansję, niejako rozsuwanie się względem siebie elementów konstrukcji, które coś od wewnątrz „rozpycha”. To coś powołuje do istnienia świadomość zmuszoną do **ogarniania** (stąd kolokwialne „muszę to ogarnąć” wypowiedziane w sytuacjach, gdy coś się nam akurat myślowo wymyka, zawiera nadzwyczaj trafny sens). Znow odwołując się do świadomościowej estezjologii: daje się to porównać do ścięśnionej obręczy, którą trzeba dosłownie rozgiąć, by się w nią móc odpowiednio zwiększoną zawartością wpasować.

Świadomość ogarniająca polega na takim „rozginaniu”, które ma jednak ograniczoną „wydolność”: po przekroczeniu granicy pojemności myśli, spowodowanym przyrostem tekstowej masy, ogarnianie przechodzi w rejestrowanie powiązanych ze sobą pojęć skupionych w punkcie ośrodkowym **poza** tekstem. To, iż coś, co możemy określić jako „wywar” z tekstu, nie należy już do pęczniejącej tekstowej „buły”, choć przecież bez niej by nie zaistniało, znow jest estezjologicznie wyczuwalne. Tak samo wyczuwalna jest **nieadekwatność** między „wywarem” a serią pojedynczych konstrukcji sądowych, które siłą rzeczy musimy budować dla uprzyętnienia *integrum* teorii. Nieadekwatność zachodzi nie w aspekcie treści, lecz wyłącznie wskutek **różnicy strukturalnej** między budowlą

tworu predykatywnego a tym, jak jest dana całość myśli filozoficznej przynależnej doktrynie. Jeśli z kolei zabieg uprzystępniania okazuje się skuteczny, to nie dlatego, by owe konstrukcje jedna po drugiej stały się z nagle jakoś wybitnie adekwatne (cokolwiek by to teraz znaczyło), lecz dlatego, że na nowo udało się wygotować „wywar” z tekstowej masy. W poprzednich pracach zogniskowanie, a zarazem gubienie się przedmiotu teoretycznej całości w idealnym punkcie poza tekstowymi sformułowaniami nazwałem „intencjonalnością boczną” albo „poziomą”, w każdym razie budującą się przez **wyciek** ze świadomości nienadążającej w rozginaniu obręczy uwagi za przyrostem masy znaczeń tekstu. Należy ją odróżnić od celującej w dal intencjonalności pojedynczych tez, mającej kierunek pionowy.

W kontaktach z doktryną filozoficzną, jak i zresztą każdą inną bazującą na wnikliwym „wpatrzeniu”, czynnikiem onieśmiałającym bywa często nie tylko „niezrozumiałość”, czyli stopień trudności w intelektualnym przyswajaniu, ale znacznie bardziej prozaiczne przytłoczenie ogromem tekstowego „ciała”. Hamuje ono metodą faktów dokonanych, ale przecież zupełnie nie eliminuje, skłonność do zadawania pytań typu: czy tego przytłaczającego ogromu nie można skondensować do wymiaru jednego lub kilku zdań esencjalnych i w ten sposób przedstawić? Pytanie jest dość dziecinne, ale potencjał niewyczerpanej refleksji, jaki ono skrywa – bynajmniej. Odpowiedź typowego adepta myślenia w duchu filozofii, jak najdalego od heretyckiej linii tej rozprawy, jest oczywiście negatywna, przy czym jako powód główny bądź wręcz jedyny wskazuje się na konieczność argumentacji, która pochłania dużo miejsca i nie daje się „streszczać”. Odpowiedź taka jednak nie wyjaśnia, dlaczego również **na tle** wyczerpującego toku myśli obudowanego opasłym kształtem, a nie tylko **zamiast** niego, „esencjalne zdania” wydają się strukturalnie niedopasowane a nawet niemożliwe do sformułowania. Nasza odpowiedź na to samo pytanie, nawet jeśli negatywna, wychodzi z zupełnie innych przesłanek, ale w sumie jest o wiele mniej kategoriyczna: każda metoda lokująca przedmiot filozoficznego (i szerzej: teoretycznego) odniesienia na krawędzi możliwości pomyślenia go sobie, wiedzie do celu. Tak się składa, że jedną z najczęściej praktykowanych metod jest ekstensyfikacja przez rozpulchnianie masy tekstu, której efekty oddziałują przede wszystkim swymi rozmiarami. W opasłym tomie przedmiot odniesienia ginie, zostaje „przykryty” i nie daje się uchwycić inaczej, niż „na granicy”, tzn. znów nie tak, jak mówimy na temat przedmiotów posiadanych pod ręką i dających się myślowo rozwijać w zdaniach orzekających.

Ale również kondensacja, redukcja objętościowego bezmiaru do aforystycznej kreski jednego zdania z wyczyszczonymi retorycznie efektami np. gry przeciwieństw („...za pierwszym razem jako tragedia...za drugim jako farsa”) może dawać ten sam skutek. Nawet aplikacja najbardziej banalnej frazy osadzonej w klimacie zawiesistej wymiany myśli na tematy egzystencjalne, przez „zamyślenie się nad nią”, czyni przedmiot intencjonalnie nie- (tzn. ledwie-) uchwytym. Pod tym względem imponujący rozmiarami traktat i zbanalizowana do cna fraza, mimo iż pierwszy „argumentuje” a druga tego nie czyni – są sobie równoważne. Jak to podobno powiedział pewien frankfurcki filozof broniący swego kolegi przed zarzutem posługiwania się nieprzystojnie krótkimi formami: jedni piszą traktaty, drudzy aforyzmy.

Uchwytywanie i realność

Prawdopodobnie, pomimo wzmianek, nie zdajemy sobie sprawy z silnych paradoksów, jakie w płaszczyźnie fenomenologii rodzi doświadczanie filozoficznego obiektu X

w nieuchwytności jego wymykania się – budowa tego doświadczenia na wzajemnie sprzecznych, ale jednak sprzężonych ze sobą sposobach prezentacji, sprawia, że dotychczasowe opozycje tracą moc. Przede wszystkim, opozycja naoczne – nienaoczne w jej **istotowym**, a nie tylko doraźnym i ograniczonym do jednostkowych sytuacji wymiarze, nie jest opozycją. Gdy obiekt domniemujemy w jego jawieniu się „na krańcu” myślowego wzroku, właśnie w byciu już-prawie „nie do pojęcia”, to im dłużej o nim mówimy, im dokładniej go (głównie, jak zostało stwierdzone w poprzednim paragrafie, w trybie negatywnym) charakteryzujemy, tak więc, im bardziej intencja nań skierowana „wypełnia się w naoczności”, tym bardziej cały „efekt poznawczy” tej operacji uczestniczy – nie raz padały te słowa – w mechanizmie „odrzuć” przedmiotu na dystans. To mechanizm, wbrew może dość krytycznemu sposobowi wyjaśniania, dość prosty, i zasadzający się na ugruntowanej konstatacji, że (w sferze idei) wejście w posiadanie czegoś wytwarza taką głębię pragnienia i siłę sycenia się osiągniętym, że wylewają się one poza intencję, poza ścisły związek intencji z „tym oto” pochwycenym obiektem, i w rezultacie przesuwają go na drodze świadomości uporczywie pragnącej zrozumieć jego tajemnicę jeszcze dalej. Wtedy naoczne jest zarazem nienaocznym; nie „staje się” nim w trybie jakiejś dalszej transformacji, lecz po prostu „jest” nim od początku.

To jedna sprawa, której efektem jest wygrana – jeśli już trzymać się tępawo tej fenomenologicznej terminologii – nienaoczności. Ale jest i inna, w której proporcje strat i zysków rozkładają się odmiennie. W „zwykłym”, codziennym doświadczeniu i patrzeniu istnieje wyraźny, dyskontynualny przeskok między na przykład nagim rojeniem sobie, pustym myśleniem, a rzeczywistym kontaktem z obiektem. Może najwyraźniejszym, choć oczywiście nie jedynym możliwym, przykładem tego przeskoku jest sytuacja, gdy ten sam obiekt leży jakby po dwóch stronach bramy realności; gdy przykładowo poszukuję osoby, która zaginęła, i o której w związku z tym obsesyjnie myślę, gdy nie ustaję w wysiłkach dotarcia do skarbu, cennej rzeczy, o której dużo się mówi i pisze, itp. Pierwszy namacalny kontakt z czymś lub kimś poszukiwanym, jakieś „mam to!”, oznacza wówczas przełom, przekroczenie ostrej granicy między – wyrażając się chropawo – nierzeczywistością a rzeczywistością. Coś, co dotąd mogło być przedmiotem w najogólniejszym sensie „myślenia sobie”, w tym życzeniowego „myślenia sobie”, w jednej naglej chwili oferuje możliwość dotyku i bezpośredniego kontaktu. W takich wypadkach dobitna jest jak nigdy cezura między „przedmiotem jedynie intencjonalnym” a po prostu „przedmiotem”, która może być następnie punktem wyjścia w rozwijaniu jakiejś ontologii przedmiotu, tak jak to stało się w przypadku Ingardena.

Nie tak jest jednak w przypadku obiektów, o których mówi filozofia. I to nie dlatego, że ich nierzeczywistość jest od początku niemożliwa do wymazania (takie pojęcie nierzeczywistości mógłby stworzyć jedynie ktoś, dla kogo matrycą w tym względzie są obiekty zmysłowego kontaktu), lecz przeciwnie, od samego początku obcujemy tu z niemożliwą do wykasowania rzeczywistością. Gdy jedynie „roję sobie” obiekt filozoficzny, wówczas nie jest to żaden obiekt; nie wiadomo też, jak miałoby wyglądać proste, niewikłające się w interpretacyjne wygibasy, przejście od takiego „rojenia” do rzeczywistości. Można tylko mówić o czymś takim na zasadzie gładzenia, żonglerki pustymi słowami, za którymi nie stoi żadna sensowna myśl. Jeśli jednak uznajemy, że filozofia nie jest „gładzeniem”, lecz wypowiedaniem się o czymś, chce się rzec, namacalnym, to ów wymiar – *toutes proportions gardées* – namacalności stanowi właśnie rzeczywistość obiektów filozoficznych, którego nie potrafimy się pozbyć. Wówczas tak zwana zmiana stopnia bli-

skości, różnice – również tak zwanych – ujaśnień należą niejako do modyfikacji wewnętrznych stanu skupienia, nie mają jednak nic wspólnego z rzeczywistością przedmiotu, która od początku, od pierwszego zaczepienia myśli o przedmiot, jest niezbywalnym *datum*. Gdy filozof mówi „Mam to!”, gdy skryzalizowała mu się w głowie jakaś cenna myśl, to, w odróżnieniu od poszukiwacza skarbów, nie dopada przedmiotu, o którym myślał od dawna, i który przed tym dopadnięciem „śnił mu się po nocach” we względnej konkretności, lecz w tej dopiero chwili coś przyobleka mu się w szaty obiektowości i realności zarazem. Tutaj przedmiot jest więc niejako „przywiązany”, „przyczepiony” do intencji w swej podstawowej rzeczywistości „tego oto” rzeczywiście pochwyczonego obiektu, który wyklucza stadia wstępne swego poszukiwania, uganiania się z nim – stadia przedmiotu „jedynie intencjonalnego”. Od pierwszej chwili, w której go pomysłiliśmy, już go, tym samym, „mamy”, już go „ucapiliśmy” i trzymamy. Reszta jest sprawą wtórnej obróbki nienaruszającej tej pierwotnej i narzucającej się do razu rzeczywistości.

Jeśli dobrze przemyśleć wcześniejsze uwagi, to wnioski te, wyglądające co najmniej na mocno paradoksalne, są jedynymi konsekwentnymi, jakie należy wyciągnąć. Przedmiot doświadczany w swym byciu na krawędzi, to znaczy właśnie doświadczany jako nieuchwytny, musi swą rzeczywistością wtargnąć w nasz sposób doświadczania „od razu”, „w jednej chwili”, nie zaś nabywać dopiero realności w kontynualnym dochodzeniu do niego. Powtarzam, nie należy tu mylić dwóch różnych momentów jakościowych: ewentualne przechodzenie od jedynie „majaczenia czegoś w głowie” do jaśniejszego zdania sobie z tego sprawy, ów postęp na drodze ujaśniania *resp.* unaoczniania, odsłania swą możliwość tylko przy założeniu, że przedmiot już **jest** w swej rzeczywistości – inaczej niż przy przedmiotach zmysłowych, które właśnie na tej drodze dopiero do niej ciągle dochodzą. Jeśli więc w pierwszym z wymienionych wypadków nie ma przedmiotu, i to uchwyconego we właściwej rzeczywistości swego bycia, to nie ma i intencji, nie ma intencji „pustej” – w tym innym znaczeniu fenomenologicznej pustki – jako niezobowiązującego myślenia sobie o czymś.

To zaś, że rozpręga się tu czytelna na pozór opozycja naoczności i nienaoczności wynika po prostu z faktu doświadczenia czegoś w modusie „na krawędzi” i z niczego innego: im więcej mówimy o zafiksowaniu „na krawędzi”, tym mocniej wytwarzający się przy tym konotatywny charakter świetlistości, jak gdyby cel był już „blisko”, go od nas odsuwa – przez analogię do sytuacji, w której złapanie czegoś w wąskim przejściu koniuszkami palców skutkuje często mimowolnym ale nieuchronnym odepchnięciem tego „od siebie” zamiast przyciągnięciem. Pozostając na gruncie fenomenologicznej analizy – zmodyfikowanej refleksograficznym podejściem – widzimy, jak w nowym obszarze odszczepiają się od siebie i wywracają fenomenologiczne pojęcia naoczności i nienaoczności, pustej i wypełnionej intencji; to ostatnie zamiast być po prostu terminologicznym substytutem naoczności, okazuje się, w rozłączności z nią, przywiązane do uchwytej i, być może przy takim podejściu, nienaocznej „rzeczywistości bycia”.

Paradoks filozofii, niezdolność mówienia

Wyróżnione zostały dwie dynamiki świadomości, a więc *de facto* dwa jej rodzaje dostępne dzięki samodaniu jej sobie w swoistej dla niej estezjologii: dynamika funkcjonowania w przód i w tył, a w związku z tym świadomość awersywna i rewersywna. Wy-

starczy jednak pobieżnie jedynie przypomnieć sobie sedno ostatnich wywodów, by bez trudu dojść do wniosku, że w każdej z tych dynamik pojawia się przeszkoda uniemożliwiająca świadomości (a więc filozofii, bo mówimy przecież cały czas o świadomości filozoficznej) wypowiedzenie przedmiotów jej „domniemań”. Wyrażamy się w sposób, który wymusza przyjęcie poprawki co do „domniemań” i „przedmiotów” świadomości wstecznej, ale przede wszystkim co do rutynowego znaczenia „przeszkody”. „Przeszkoda” nie jest tu niczym dodanym, żadną blokadą na drodze świadomości, którą wystarczyłoby usunąć, by ta mogła rozwinąć się w pełni. Jeśli już, należałoby mówić o świadomości „przeszkadzającej sobie”, ufundowanej na przeszkodzie, która należy do jej konstytutywnej natury. Trywialność będąca w całości świadomością wsteczną ma w sobie wbudowane niemówienie o jej zawartości nie dlatego, by coś ją do takiego milczenia obligowało, lecz jedynie tak, jak na mocy empirycznej konstrukcji, przeniesionej na dziedzinę stosunków logicznych, nie widzi się tego, co ma się za plecami (być może zresztą jest kwestią semantyczną to, że nie można widzieć inaczej jak „do przodu”, bez względu na empiryczne ułożenie organów narządu wzroku, ale nie ma to w tej chwili znaczenia).

Z kolei dynamika świadomości funkcjonująca w kierunku przednim zakłada konieczne usytuowanie przedmiotu filozoficznego „na granicy” wyłączenia wzroku. Przedmiot jest tutaj „odsuwany” poza linię wzroku nie dlatego, że przez mimowiedny zabieg dokonano się niefortunne przesunięcie go „od siebie”, podczas gdy ze względu na swoją konsystencję powinien być „bliżej”, ale dlatego, że konstrukcja przedmiotu zakłada właśnie możliwość jego funkcjonowania tylko w odsunięciu, choćby przez nagromadzenie w jego charakterystyce fraz negatywnych, czego nie ma potrzeby powtarzać tu jeszcze raz. Myśl filozoficzna jest więc rozpięta między dwiema nieuchwytnościami wynikającymi z jej autokonfiguracji i znajdującymi się w pozycjach „przed” i „za” świadomości. Nieuchwytności te są wewnętrznościami filozofii, co znaczy, że ta ostatnia ani razu nie zderza się z niechcianą i nieplanowaną przez siebie barierą niewypowiedzalności. Czegoś w filozofii „nie należy” mówić i czegoś innego „nie da się” powiedzieć na mocy obowiązujących w niej zasad konstytutywnych. „Nie należy” nie ma nic wspólnego ze stabuizowanym zjawiskiem przynoszącym wstyd, które z tej racji wymagałoby zepchnięcia poza obrzeża zdawania sobie z niego sprawy; z kolei, „nie da się” nie wynika z istoty zjawiska przerastającego nas swoim ogromem czy skomplikowaniem. Nie są to żadne „blokada”, lecz konsekwencje rozdzielenia świadomości na wymiar „przedni” i „tylny” i sposobu manifestacji tego rozdzielenia w estezjologicznej autoprezentacji świadomości, która leży u podstaw doświadczenia filozoficznego.

Paradoks mówienia o nieuchwytności

Wciąż niezłatwioną sprawą pozostaje pewna chwiejność metafor, gdy idzie o opis usytuowania przedmiotu nieosiągalnego dla wzroku myśli, który wszak jest istotowym przedmiotem konstytuowanym przez filozofię. Chodzi o wyrażenia wskazujące na bytność tego przedmiotu „na granicy” wzroku, ale z drugiej strony o jego bycie „poza” tą granicą, poza horyzontem możliwości pomyślenia sobie. Mogłoby to wskazywać na poważną niekonsekwencję myślową, która w tak ważnej kwestii jest niedopuszczalna. W *Dopowiedzeniach do Dwóch koncepcji refleksografii* ta sprawa została *explicite* podjęta, z rozparcelowaniem obu metafor i obu stanów rzeczy przez nie oznaczanych wzdłuż osi dzielącej tzw. redukcyjną i refleksyjną koncepcję refleksografii. Tok rozumowania

był mniej więcej taki: koncepcja redukcyjna próbuje wszystko, tak czy inaczej oraz w mniejszym lub większym stopniu, sprowadzić do jakiejś fundamentalnej podstawy myślenia filozoficznego, którą jest doświadczenie „po prostu” (nazwą „trywialność” jeszcze wtedy nie operowaliśmy tak często). Określenia „na granicy” używa się, angażując ów pierwszy (redukcyjny) sposób traktowania filozofii, gdy całe nasze myślenie roztrząsa się niejako o przeszkodę w postaci nieumiejętności uchwycenia „czegoś pozytywnego”, co kryłoby się za tokiem filozoficznego dyskursu poddawanego badaniu czy zwyczajnej lekturze. Dyskurs ów jest więc bezprzedmiotowy, co wcale nie wyklucza olbrzymiego wysiłku myśli wkładanego w próby dotarcia do jego odniesienia przedmiotowego. Powyższa dynamika przekłada się na równoległą dynamikę po stronie metaprzedmiotowej, tj. po stronie samego dyskursu refleksograficznego, w którym dominują określenia „ponad miarę” oczywiste (a określenia ponad miarę oczywiste są po prostu trywialne tym rodzajem negatywnie waloryzowanej trywialności, która oznacza nadmierne wysunięcie ich na pozycję przednią). Z kolei, koncepcja refleksyjna wiąże się z uchwyceniem niemożliwego wcześniej do identyfikacji odniesienia, z przełamaniem tej bariery niemożliwości myśli, ale, skoro tamto myślenie zatrzymywało się na granicy niemożliwości, to to przekracza tę granicę i zaczyna się o uchwyciony przedmiot po jej drugiej stronie. Raz brak identyfikacji przedmiotowej, drugim razem ta spełniona identyfikacja są danymi doświadczenia, gdy myśl zderza się z tak poważnym wyzwaniem, jak filozofia.

Ale wyjaśnienie wspomnianej niezgodności można też poprowadzić w zupełnie innym kierunku. Wszystko wtedy tkwi w antynomiczności frazy „doświadczenie nieuchwytności”, jaką jesteśmy skłonni, a nawet zmuszeni, operować. Kładzie się bowiem przemienne nacisk raz na jeden, raz na drugi człon złożenia, osiągając ów efekt chwiejności znaczeniowej w doborze wyrażen. Jednakże takie postawienie sprawy, mimo iż oddala od nas możliwy do postawienia zarzut miotania się w poczuciu niewiedzy odnośnie do tego, o co nam właściwie chodzi, nie jest możliwe do akceptacji bez poważniejszych uściśleń. Mocą samoczynnej dynamiki znaczeniowej wytwarza ono bowiem presję na przyjęcie koncepcji jakichś poziomów logicznych i, odpowiednio, poziomów strukturalnych skomplikowanego i na pozór tylko antynominalnego zjawiska, które staje się przedmiotem doświadczenia. Spróbujmy naprowadzić czytelnika na odpowiedni tok rozumowania, podsuwając, dość wyświechtany w tego typu wypadkach, przykład człowieka, którego nie potrafimy „rozgryźć” (z różnych powodów – psychologicznych, sytuacyjnych, kulturowych, itp.) w rozumiejącej praktyce obcowania z nim. Oznacza to, że jest on dla nas „nieuchwytny”. Da się owo doświadczenie rozparcelować między dwa różne, jak to się w istocie powiada, poziomy strukturalne, i raz punktować samą **nieuchwytność**, ocean tajemnic i sprzeczności, w jaki obfituje działanie takiego człowieka, a innym razem właśnie **doświadczenie** tej nieuchwytności we właściwych dla niego modalnościach. Oba te momenty, jako rozgrywające się w różnych wymiarach czy toczące się po różnych torach, nie muszą sobie przeczyć, tak jak w głębinowym kadrze filmowym możemy wyostrzać raz ten, raz inny szczegół, resztę utrzymując w charakterystycznym zamgleniu – nie muszą sobie one przeczyć przede wszystkim fenomenologicznie, w doznawaniu na przemian jednego i drugiego.

Jednak mówiąc o nieuchwytności przedmiotu filozoficznego, niezupełnie to mamy na myśli. Moment nieuchwytności i pozytywności doświadczenia niekoniecznie muszą paralelnie współzachodzić, ale mogą też się **zderzać**, tworząc **jeden** antynominalny spłot. To właśnie znaczy fraza: „doświadczyć **kogoś** w jego nieuchwytności”, co różni się od do-

świadczenia czyjejś nieuchwytności, bądź doświadczenia nieuchwytności kogoś. Momenty niemożliwej do rozplątania tajemnicy i pozytywności uchwycenia tego, kto jest tą tajemnicą przeniknięty, stanowią abstrakcyjne człony jednej niepodzielnej całości, ku którym tylko wtórnie, w trybie analizy, możemy kierować przemenną uwagę. Przez kogoś napotkanego na mojej drodze przechodzi wtedy jakby krawędź doświadczenia. Nie wiem, kim jest ten drugi, ale przecież moja niewiedza co do niego jakoś fundamentalnie go określa.

Przenosimy to na charakterystykę przedmiotu filozoficznego danego w wysiłku świadomości domniemającej go „na krawędzi”. Frazy: „być na granicy” oraz „być poza granicą” (w sensie: po drugiej stronie horyzontu domniemania) mają wówczas właściwie to samo znaczenie. Znaleźć się na granicy pojmowalności **realnie** pociąga za sobą ulokowanie poza granicą wyznaczoną przez standardy empirycznego postrzegania. Nie jest to jednak moment relatywny w stosunku do obowiązującej normy, jakieś „mniej niż przewidują standardy”, tak jak w doświadczeniu kogoś „młodszego niż”, „wyższego niż”, nie uchwytujemy nikogo wyłącznie w absolutnej jakości jego wzrostu czy wieku. Znaleźć się na granicy możliwości myślenia, znaczy znaleźć się poza granicą efektywnej możliwości myślenia, pojmowalności. Nie chodzi o zabawę w niuansowanie znaczeń, różnicowanie na przykład „myślenia” i „myślenia skutecznego”, ale o dające się intuicyjnie prześledzić momenty przeżycia. Realnym zawężeniem tego wszystkiego jest niejako migo-tanie „ledwo ledwo”, „aby aby”, z odpowiadającym temu przekonaniem, że w sposobie „jawienia się w migotaniu” zawarta jest istota czegoś, czego poszukujemy.

Dруга strona tej samej dynamiki

Nacisk na osadzanie się pewnych treści w trywialnościach „za plecami”, na ich, można powiedzieć, fundowanie w nich, nie może towarzyszyć zaniebdywaniu drugiego, właśnie przeciwnego kierunku tej dynamiki, polegającego na wybieganiu od treści najniższego poziomu ku tym „wysokim”, które, intencjonalnie domniemywane na granicy możliwości pomyślenia ich sobie, pozostają tym samym, w szczególnym sensie, „nieuchwytnie”. Nieuchwytności „od dołu”, tj. trywialnościom, których sposób istnienia polega na działaniu w tle i zarazem „niepobudzaniu uwagi”, towarzyszy nieuchwytność „od góry” tych treści, które z kolei są nieuchwytnie plasując się w najdalszym punkcie linii myślowego wzroku, tam, gdzie zwyczajnie nie da się ich uchwycić i sobie przyswoić, choć się tego „próbuję”.

Filozofia wyrasta niejako z przymuszania myśli do pracy w najmniej uchwytnych rejestrach. Dlatego też świadomość filozoficzna jedynie „domniemuje” – zgodnie z bardziej potocznym znaczeniem „domniemywania”, w którym przeciwstawia się ono wszelkiemu posiadaniu przez myśl – swoją przedmiotowość, nie zaś „ma” ją; nie może też przejść nad nią do porządku dziennego, jak to się dzieje z przedmiotami codziennego życia nas otaczającymi. Czy możemy wyjść poza ten bardzo ogólnikowy, trzeba przyznać, opis „domniemywania”? Owszem, ale podejmując się analizy konkretnych rozwiązań tekstualnych w tekstach filozoficznych, w których środki językowe służą wysuwaniu przedmiotów „w dal” i ich jedynie „domniemywaniu”, tj. ich intencjonalizacji w nowym, wypracowanym wcześniej znaczeniu intencji. Tym się właśnie różnią od siebie opisy tych dwóch dynamik. Opis trywialności i jej udziału w konstytucji myślenia filozoficznego można było prowadzić z dala od tekstu, ponieważ wyrasta ona z rozprzegania się myśli

tekstowej w schematach fragmentacji, zamazywania, upraszczania, operowania – jak się kiedyś wyraziliśmy – „kikutami” znaczeń. Jesteśmy wtedy bardziej przy świadomości niż przy tekście, ponieważ tekst ulega wtedy rozcieńczeniu na skutek żrącego jak kwas działania pierwszej. Ale przedmioty filozoficzne w wysuwaniu ich na krawędź wzroku myśli budujemy, tworząc teksty filozoficzne, wówczas jesteśmy bardziej przy tekście niż przy świadomości, która jedynie koreluje się z jego ruchem i wynikającymi zeń operacjami. Nawet wtedy, gdy jedynie „myślimy nad czymś”, nie ubierając tego od razu w szaty tekstu, i tak jest to myślenie w artykulacji językowej. Dlatego prawdopodobnie nie daje się utworzyć „czysto świadomościowej” teorii budowania przedmiotu filozoficznego, dla której tekst byłby jedynie środkiem pomocniczym, tak jak daje się utworzyć taką teorię dla przeciwnego ruchu od tego przedmiotu do rozprzęgającej go trywialności. O przedmiocie filozofii i odpowiadającej mu świadomości da się „czystościowo” mówić jedynie w trybie fenomenologii statycznej, posługując się takimi właśnie ogólnikami o wysuwaniu w dal, itp. Ale w trybie świadomości genetycznej da się o tym mówić jedynie w powiązaniu z konkretnym tekstem, pokazując, jak przedmiot taki wyłania się z jego kształtu językowego. A i to nie przez odwołanie się na przykład do ogólnych schematów tekstualnych, ponieważ refleksografia – jak mieliśmy okazję nieraz to podkreślać – przez sam fakt, że jest „grafią”, odmawia sobie przystępu do takich schematów, które zresztą prawdopodobnie nawet nie istnieją. Rozprasza się ona w analizach wychodzących od empirycznych tekstowych konkretów, w których językowy „schemat” umożliwiający intencjonalne wysunięcie przedmiotu, tak by był on myślowo „ledwie ledwie” uchwytany, jest za każdym razem inny.

Mimo nieobecności czytelnych schematów tworzących formy artykulacyjne przedmiotu filozoficznego, jakieś wytyczne można tu jednak wskazać. Na pierwszym miejscu sytuowałaby się wśród nich **negacja**, o której specyficznie konstytutywnej roli traktował już mój artykuł *Negacja jako doświadczenie*. Negacja, a zatem wszelkie formuły typu „nie o to chodzi, lecz...”, „nie w tym rzecz, ale...” lub jej dające się wyczytać i zrekonstruować derywaty jest sposobem, na jaki, przez przyrastające wiązki określeń negatywnych i **tylko** przez to, buduje się człon pozytywny, który w ten sposób nie ma żadnego własnego „namacalnego” bytu. Gdy mówię bądź myślę „nie to, ale...” (w domyśle „coś innego” – Nie „człowiek” lecz „Dasein”, nie „istnienie”, lecz „byt”, wartości nie „prawdziwość”, ale „słuszność”), wtedy to **to** cofam jakby poza siebie jako coś nieistotnego, ale łatwo wprowadzającego w błąd, wycofuję jako nieważne i trywialne, warte do potraktowania najwyżej w formie przelotnej wzmianki. Dzięki temu, że coś wycofałem, mogę coś innego wysunąć przed siebie, lecz to właśnie wycofany człon uruchamia tę wyrzucającą ku przodowi sprężynę: „nie to..., w takim razie coś innego”). Odsunięcie czegoś jest równoznaczne z wysunięciem czegoś innego i ów odsuwająco-wysuwający, albo jeszcze lepiej, by koniecznie zaznaczyć tu dynamiczny moment sprężania i rozładowywania: odrzucająco-wyrzucający, spinający się ruch (tak jak „spina się” człowiek, który za chwilę „wyjdzie z siebie”, „wybuchnie”) jest charakterystycznym działaniem negacji. Świadomość musi „wysstrzelić” pocisk całkowicie poza sferę **tego, czego** ma nie brać pod uwagę, skoro **działa** ona w schemacie formuły negatywnej.

Można oczywiście, z dużą dozą słuszności utrzymywać, że z formułą negatywną mamy również do czynienia w kontekstach potocznych i wówczas nie przydajemy jej żadnego nadzwyczajnego znaczenia. Owszem, lecz w tychże kontekstach negacja służy do przesunięcia w obrębie pozytywności i do niczego więcej: gdy mówi się, przykładowo:

„pójdiesz nie w lewo a w prawo”, wówczas oba skierowania możliwego chodu są tak samo dobrze określone, a widome odciążenie uwagi od jednego z nich służy tylko wzmocnieniu nacisku na drugi: im bardziej neguje się rolę jednego z określonych członów, tym mocniejszy akcent pada na drugi, który w polu wyboru pozostał. Zupełnie inaczej jest jednak, gdy negacja „nie to, a tamto” służy nie przeszerzegowywaniu hierarchii istotności w obszarze czynników jednakowo pozytywnych, lecz dopiero przeczesywaniu obszaru w poszukiwaniu pozytywności w oparciu o zanegowaną inną pozytywność. Gdy mówimy „nie człowiek, lecz *Dasein*”, wtedy *Dasein* nie jest niczym znanym nam niezależnie od tego, że negujemy rolę człowieka w jego określaniu, ale właśnie na gruncie tej negacji poszukujemy dopiero jego esencji. Działa to jak odciążenie spustu broni palnej w celu wystrzelenia pocisku, gdzie odciążenie i wystrzelenie stanowią jedną dynamikę dwóch powiązanych i nawzajem warunkujących się ruchów; odsunięcie „człowieka” poza krawędź uwagi sprzyja zwiększeniu siły wymachu sondy przeszukującej „tym głębiej” obszar nieokreśloności w celu identyfikacji czynnika pozytywnego zasugerowanego negatywną podpowiedzią „nie człowiek, lecz...”. Schemat „im...tym”, wzmacniania energii ruchu docelowego przez spiętrzanie przeszkód na jego trasie będących dlań do pokonania, jest tutaj obowiązujący.

Myśl filozoficzna rozpina się w ten sposób między dwiema nieuchwytnościami: nieuchwytnością jej trywialnego przekształcenia oraz nieuchwytnością „ledwie ledwie uchwytnego” przedmiotu, które stanowiłyby dla niej jedyne miejsca „pobytu”, i która nie miałaby oprócz tego żadnego „w tym oto” spoczynku i osadzenia, gdzie mogłaby być dokładnie, wraz ze swym przedmiotem, zasymilowana na wprost wzroku myśli.

Nie może jednak powstać wrażenie, że w tym wszystkim chodzi właśnie i jedynie o to, by w trywialności gromadzącej się „za plecami” skupiał się cały zysk poznawczy, by najważniejsza stała się świadomość właśnie „zapleczna”, której nie da się nawet zawrzeć i pokazać w dopasowanych do niej wyrażeniach. Lecz oczywiście nie jest tak, by tego rodzaju epistemologia stanowiła dla nas jakiś cel ostateczny, ani by w ogóle była ona, ostatecznym czy jedynie doraźnym, celem. Trywialność służy temu, by można się było od niej odbić, odskoczyć na pewien dystans, zaś taki odskok nie jest niczym innym, jak wysięgnięciem w stronę drugiej nieuchwytności, nie „zasebnej, lecz „przedsebnej” („piętą odkopnąć planetę spodloną” – by się posłużyć frazą Norwida, utworzoną zresztą dla oddania zupełnie innej treści). To „odkopnięcie” dokonuje się w ruchu naprzemiennego, rotacyjnego przechodzenia od treści niskich do wysokich, służy zatem w opisie artykulacji zamiaru nie tyle epistemologicznego, co, wyrażając się z pewną dozą retorycznej emfazy, egzystencjalnego.

Równowaga świadomości i tekstu w dwóch dynamikach

Stwierdziliśmy, że dynamika trywializacji jest bardziej dynamiką świadomości w odróżnieniu od tej polegającej na wyrzucaniu w kierunku nieuchwytności, która pozostaje bardziej przy tekście. Czy jednak ta różnica jest w istocie wyraźną różnicą dwóch oddzielnych dynamik? Im bardziej na ten temat się rozmyśla, tym bardziej wydaje się, jakbyśmy mieli do czynienia z jednym i tym samym ruchem, ukierunkowanym tylko dwuwektorowo. Wróćmy raz jeszcze do fragmentu Levinasa, w którym filozof wypowiada się o Innym: „A jednak inny człowiek nie jest zwykłą negacją mnie; totalna negacja, której pokusę i próbę stanowi zabójstwo, odsyła do wcześniejszej relacji. Ta relacja między

Innym a mną, rozbłyskująca w jego ekspresji, nie sprowadza się ani do liczby, ani do pojęcia. Inny pozostaje nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy – ale jego twarz, wydarzająca się jako epifania i wzywająca mnie, odrywa się od świata, który może być nam wspólny, i którego możliwości, rozwijające się w naszej egzystencji, zapisane są w naszej *naturze*.” Nieprzypadkowo pewien segment wcześniejszych rozważań poświęciliśmy opisowi konstrukcji słownej, przy zastosowaniu której francuski filozof „wyrzuca przed siebie” treść, jaką usiłuje przekazać, czyniąc ją tym bardziej ekspresyjną, im dalszą z punktu widzenia możliwego uchwytowania – przysłówek „nieskończenie” podnosi temperaturę emocjonalną, znominalizowany przymiotnik „Inny”, bądź fraza „inny człowiek” odsuwają zjawisko na dystans. Co tu jest „zasiebną” trywialnością, którą od siebie „odkopujemy”, a co „przedsiebnym” wyrzutem, który wystrzelujemy jak najdalej od siebie? Czy przypadkiem – ograniczając się do tego tylko króciutkiego wycinka – nie jest to jedna i ta sama treść?

By odwołać się do tego, co już się pojawiło: słowo „nieskończenie” w kontekstach „nieskończenie transcendentny”, „nieskończenie obcy” nastawia świadomość na nieskończoność, na uchwytowanie w nieskończonej dali. Podobnie „Inny” działa autopoietycznie: nie tylko denotuje innego człowieka, ale też preformuje świadomość do nastawienia na inność, tj. do ujmowania poza kręgiem spraw bliskich i zażyłych, do wypiętrzenia się niejako w kierunku „tamtej strony”. Na czym, w tym wypadku, polega trywialność, gdy ją „odkopujemy” od siebie i gdy właśnie, niezdarnie bo niezdarnie, próbujemy zdać z niej sprawę? Czyż nie na tym, że uświadamiamy sobie, jak to już zresztą wcześniej odpowiedzieliśmy, banał spotkań człowieka z człowiekiem (to w końcu nie nadzwyczajnego, że ludzie spotykają się, obcują ze sobą), a z drugiej strony to, że drugiego człowieka nigdy nie poznaje się do końca, że zawsze jest ta spora reszta wymykająca się przewidywaniom („beczkę soli trzeba zjeść, aby kogoś poznać”, itp.)? Czy to ma być ta innowacyjność, jaką czerpiemy z podobnych oznajmień? Zatem świadomość inności w kontaktach z drugim potrafi zajmować pozycję zarówno przedsiebną, jak i zasiebną, potrafi być tym, co przed siebie wypychamy, jakbyśmy mieli do czynienia z nieskończonym objawieniem, którego nawet dobrze nie da się zrozumieć, jak i tym, od czego się odbijamy, jak od spotęgowanego banału, by uświadamiać sobie następne „odkrycia”. I to, i to należy do jednej **jednostki rytmicznej**, rozprowadzane w płynności uświado-mień. Wypracowujemy w ten sposób nowe pojęcie trywialności, które, w odróżnieniu od dawniejszego, nie ma sensu **epistemologicznego**, nie skupiają się w nim żadne, choćby nieudolne i nieporadne, „tezy poznawcze”, lecz posiada status wyłącznie dynamiczny i **operacyjny**.

Według tego modelu możemy rozważać i inne przypadki, niezwiązane już ze ścisłym podziałem na zdania, lecz raczej na luźniejsze fragmenty myślowe. Przykładową Husserlowską naukę o retencjach możemy tak oto sobie układać, że raz jest to „objawienie”, do którego z trudem dostosowujemy się myślowo, innym razem coś bezmiernie łatwego do pojęcia – gdy tylko przearanżujemy to sobie w ten sposób, że zawsze na dłużej i bardziej trwale „zalega” nam w pamięci to, kim jesteśmy, co na przestrzał mijających chwil robimy i przed momentem robiliśmy, których to danych już zapomnieć nie możemy pod groźbą rozsypania się tożsamości nas samych. Mówiąc o trywialności w takim kontekście, możemy wyróżnić trywialność **pierwotną i wtórną**: tę pierwszą, której dawaliśmy wyraz, powołując się na przykładowe trywialne sformułowania tekstu, treściowo trywialne egzemplifikacje, metafory odwołujące się do zwyczajnych sytuacji „z życia”, itp.

Tego typu *exemplów* nie da się już „uwznioślić” przez traktowanie ich jako obiektów do wyrzucania „przed siebie” w trybie myślenia i ujmowania „w dali” – stanowią one pierwotną materię trywialności. W odróżnieniu od niej mamy też stany rzeczy wyznaczone przez zdania, fragmenty pisarskie, które w przemiennym rytmie operowania nimi raz są trywialne, innym razem, chwilę wcześniej albo chwilę później w swoistym myślowym re-ryklingu jawią się jako „dalekie”, podległe ujmowaniu „poza horyzontem doświadczenia”.

Mobilność i osiągnięcie

Instynktownie niejako jesteśmy przyzwyczajeni do tego, aby wszystko, co się jawi jako „dalekie” przenosić do pozycji „blisko”, a wobec nieuchwytnego występować z aspiracjami chwytności. Jest to sprawa nie empirycznych przyzwyczajęń, nie wytwarzanych drogą treningów i ćwiczeń nawyków, lecz, jak mawiają fenomenologowie, „stosunków istotnościowych” i przymusów rodzących się na tym tle: odległe zawsze będzie „apelować” o przejście w bliskie, zawsze będzie w stosunku do tego drugiego pozostawać w pozycji zależnej. By to było możliwe, musi istnieć dwoistość systemowa *agensa* i *patiensa*, działającego i działaniowego; oprócz i niezależnie od samego ruchu osiągania i zdobywania musi istnieć coś, co jest do zdobycia, a co charakteryzuje się zupełnie inną konsystencją bytową (np. nieruchomością) niż samo zdobywanie. Osiąganie jako ruch oraz będące do osiągnięcia, działanie i przedmiot działania mogą przynależeć do siebie i być korelatywne na gruncie jednej i tej samej aktywności przybliżania i chwytania, lecz to, że zachodzą osobno a każde z nich ma zupełnie inną mobilność – nie ulega wątpliwości.

Tym niemniej, istnieją wypadki, w których dal wcale nie przyzywa bliży jako swego dopełnienia a ten sposób rozumowania byłby nie tylko zupełnie nieadekwatny, ale wręcz absurdalny. Są to wypadki, w których dal nie jest do zdobycia i pokonania, ale dalą jesteśmy niejako **my sami**, wytwarzamy ją jako część składową naszego sposobu istnienia przez poruszanie się. Gdy w trakcie chodu, biegu, marszu, itp. stawiam stopę na ziemi daleko w „tam”, to przecież nie po to, by ją czy zajmowaną przez nią pozycję w jakikolwiek sposób i w niezależnym od niej ruchu osiągać, wypełniać przez zbliżenie i owładnięcie. Postawienie stopy w „tam” jest motywacją do przeniesienia ciężaru ciała w przód i oparcia go na drugiej stopie postawionej w nowym „tam”, podczas gdy odchylonej do tyłu stopie z dawnego „tam”, załóżmy że nie zmieniającej przez chwilę swojego położenia, zaczyna przysługiwać pozycja „poza tam”, ale nadal innego „tam”. „Tam” i „poza tam”, tył i przód w rotacjach zajmowanych pozycji są składowymi naszego systemu przemieszczania się w przestrzeni, i nigdzie „tam” nie jest żadnym obiektem do osiągnięcia. Nigdzie też „ja” nie jest niezależne od „tam” i dążące do niego, ponieważ „ja” jest zarazem „tam”, jest rozciągnięte aż do „tam”. Bycie ze strony „tam” częścią składową „ja” uchyla szanse realizacji „tu”. Żadne „tam” nie jest wtedy „tu” bliskości i nasycenia, można więc powiedzieć, że mamy do czynienia z systemem przemienności „tam” i „poza tam”, ale bez realizującego się i dostępnego „tu”.

Rysuje się jednak możliwy zarzut nonsensowności mówienia o „tam” bez korelatywnego i opozycyjnego, możliwego do wyodrębnienia „tu”. Gdyby taki zarzut w istocie powstał, należałoby w trybie riposty odpowiedzieć, że sięga on zbyt daleko poza to, co rzeczywiście mówimy. W tym miejscu aż prosiłoby się o bliższe kolejne rozważania pod hasłem „estetykologia świadomości”, które jednak zdekomponowałyby niniejszy wywód do reszty. Tytułem więc najbardziej ogólnego wskazania: w kroczeniu nie tylko ciało jest

kroczące, ale i świadomość, która jest rozpostarta, wraz z ciałem, między punktem do-
rażnego przywarcia do podłoża a punktem celującego przystawienia doń stopy w innym
miejscu. **Rozpostarcie** za pośrednictwem będącego w rozkroku ciała jest tutaj uchwytnym
fenomenem samej świadomości, podobnie jak sprzeczność między tym rozpostarciem
a przywieraniem do określonego, tego a nie innego, miejsca podłoża. Działają niejako dwie
odmiennie skierowane dynamiki, które nie mogą dojść do zharmonizowania swych wpły-
wów: **wbijanie i rozrywanie**, z których pierwsza zawiera siłę działającą pionowo na rzecz
przyczepności i utkwienia w czymś, zaś druga poziomą siłę wyprowadzania poza to tkwie-
nie. Ta druga siła zyskuje przewagę o tyle, że, niezależnie od mocy przywarcia stopy do
podłoża, zawsze już, unosząc drugą stopę, jesteśmy poza tym przywarciem, w poczuciu
bycia „gdzie indziej niż tu”, tak więc „tam”, bez możliwości uspokojenia i odpływu energii
w miejsce „tu”. „Tu” jednakże nie jest bez znaczenia, bowiem dostarcza ono formy ideal-
nego dla „tu”, lecz niemożliwego do realizacji doświadczenia spokoju i osadzenia w „tu”.
Nie można więc mówić, że nasza koncepcja bazuje na absurdalnym pomysle obecności
„tam” bez żadnego „tu”. „Tu” jako punkt chwilowego przywarcia istnieje (i jest to punkt
chwilowego przystępu i zatrzymania się stopy na podłożu), ale bez możliwości wbicia się
weń na trwałe i zyskanego tą drogą nasycenia – ze względu na strukturę aktywności ciała
istnieje ono wyłącznie jako punkt każdorazowego wyprowadzania się poza siebie, stoi zaw-
sze w pozycji „poza tu”. Jest to sytuacja schizofrenicznie podzielonej czepliwości, która,
choć zarysowuje wyraźny punkt „tu”, nigdy nie może się weń wpisać na dobre.

Dążeńiowość i dążenie

O wszelkich usiłowaniach zmierzających do osiągnięcia celu zwykliśmy myśleć jak
o przykładach świadomości intencjonalnej w rozumieniu fenomenologii: istnieje roz-
łączny ze świadomością przedmiot zmierzania (rozłączny w najprostszym sensie byto-
wym, lecz skorelowany na mocy samego zmierzania ku niemu i w tym sensie jednak
nierozłączny) oraz istnieje dążenie doń i wbudowana w dążenie dążeniowa świadomość.
Przy takim rozumieniu zachodziłaby podwójna intencjonalność: czysto wolitywne „chęć
tego” odnoszące się do czegoś oraz uruchomione przez nie działaniowe zdobywanie,
które jest intencjonalnym dążeniem, które jednak nie usuwa rozstępu bytowego między
nim a przedmiotem, co najwyżej czyni ów przedmiot jakoś „coraz bliższym” dążącego
„ja”. Wreszcie, zdobycie czegoś oznacza wypełnienie się świadomości dążeniowej tym
swoistym rodzajem „naoczności” i kres dążenia. Czy jest to jedyny możliwy sposób opisu
dążenia, a nawet, czy jest on w ogóle prawidłowy?

Oprócz sytuacji dążenia modelowanego na wzór świadomości intencjonalnej, mają-
cego zawsze jakieś „coś” przed sobą i stąd nazywanego „dążeniem do czegoś” istnieje
jeszcze dążenie jako wewnętrzny mechanizm faz przemienności organizmu osiągnającego
tą drogą bardziej globalną zmianę. To dążenie nazwiemy **dążeniowością**. Trzymając się
utartych szlaków i przykładów, chód jest przykładem takiej dążeniowości. Gdy rozpatru-
jemy tylko same poruszenia składające się na chód, nigdzie nie ma tu jakiegoś „czegoś”
jako celu skupiającego wysiłki, ale jest parcie na zmianę zafiksowane w każdorazowym
położeniu danej części ciała organizmu, które to położenie przewalcza się niejako i prze-
poczwarza w inne położenie na zasadzie prącego, immanentnego tym położeniom me-
chanizmu. Nie ma transcendentnego celu zmierzania, ale ruch transformujący się w sobie
w inny ruch. Na tej zasadzie mówimy wtedy o dążeniowości zamiast o „dążeniu do”.

Uogólnienia

Wypada podkreślić, że chodzeniu dlatego poświęca się tyle uwagi w różnych fazach naszej pracy, że jest ono paradygmatem pozwalającym określić dążenia życiowe w ogóle. Jem kolację i oddaję się niezobowiązującej lekturze lub oglądaniu jakichś materiałów video, aby wypełnić czas wieczorny i udać się na spoczynek; wsiadam do autobusu miejskiego, aby pojechać do pracy, itp. Związki w schemacie „po to żeby” dają się w każdym z tych przypadków przemodelować na fakty dążeniowe: dążę do wejścia w stan snu o „odpowiedniej porze” w ten sposób, że jakiś czas przedtem czytam lub coś w miarę nieabsorbującego oglądam; zmierzam do pracy w ten sposób, że korzystam z komunikacji publicznej. W każdym z tych procesów istnieje obmyśliwalny cel dany za pośrednictwem mniej czy bardziej szczegółowego aktu przedstawieniowego (jak przedstawienie sobie siebie w pokoju, który jest moim miejscem pracy), ale też, paradoksalnie, nie ma czegoś takiego, jak osiągnięcie celu, o ile podłożylibyśmy pod to obraz docelowego statycznego miejsca podróży, do którego, zbliżając się, dojeżdżamy. W konkretnej realizacji przedstawiony cel jest tylko regulatorem następstwa określonych faz działania powiązanych nicią celowościowego wynikania w stylu „jeśli chcę osiągnąć to, muszę wpierw dokonać czegoś innego”. Mogę je, jeśli chcę, rozczłonkować na drobniejsze podfazy działań (np. aby zająć miejsce siedzące w autobusie, muszę najpierw na przystanku wsiąść do niego z chodnika po stopniach, które do tego służą). Jest rzeczą w tym momencie drugorzędną zastanawianie się, od czego zależy nadrzędne określenie celu w związku faz prowadzących do niego, które przecież nie może być poczynione dowolnie, mimo iż, teoretycznie, każda z faz mogłaby ulec takiemu wypunktowaniu – dla czego więc jako swój cel dla danego ciągu wymieniam dojście do pracy, a nie na przykład zrobienie sobie w niej kawy, zajęcie miejsca w autobusie dojazdowym, czy inne tego rodzaju stany. Gdybyśmy chcieli wdać się w szczegółowe rozważania akurat nad tym tematem, nie udałooby się prawdopodobnie uciec od konieczności skonstruowania jakiejś piramidy celów, z najbardziej poczesnym w niej miejscem ogólnego życiowego dobrostanu (ogólnie dobrego samopoczucia), dla którego nieodzowną gwarancją jest praca zarobkowa czy sen, ale już niekoniecznie picie kawy lub przejazd autobusem. Nie to jest jednak w tej chwili najistotniejsze.

Jeśli przez „dążenie do” upieramy się rozumieć akt dokładnie analogiczny wobec, dla przykładu, patrzenia na coś, gdzie treść przedmiotowa nasycza sobą intencję, stanowiąc jej „naoczne wypełnienie”, to żadne takie dążenie nie istnieje. Pomińmy już fakt, że nawet w wypadku aktów percepcyjnych niełatwe do obrony jest stanowisko, że wypełnienie intencji niejako z zewnątrz przedostaje się do świadomości (stanowisko możliwe do przyporządkowania wyłącznie wczesnej fazie rozwoju poglądów Husserla). Dążenie do celu nie polega na tym, że zbliżamy się do niego jak do zewnętrznego punktu w przestrzeni wchodząc w niego bądź absorbując go w siebie. Dążenie jest przede wszystkim pracą dążeniowości, ruchem faz przemieniających się w sobie jedna w drugą i jedna w drugą, aż wreszcie wraz z wyłonieniem się ostatniej z nich „cel” zostaje osiągnięty. Osiągnięcie to znów nie jest jednak intencją wypełnioną odpowiadającą pustej na tej zasadzie, na jakiej obrys kształtu odpowiada kształtowi, który weń wchodzi – zazwyczaj faza końcowa będąca osiągnięciem „smakuje” zupełnie inaczej niż początkowa, będąca tylko „chęcią osiągnięcia”, i nie daje się z nią w ogóle porównywać według relacji puste – pełne.

Nawet jednak faza osiągnięcia jest zwykle ostatnia tylko relatywnie, ze względu na jakieś przyjęte wcześniej kryterium, i to relatywnie w dwojakim aspekcie. Praca dążenio-

wości w tej ostatniej fazie nie ustaje; na przykład, zastygając przejściowo w fazie odpoczynku, zastygam w niej właśnie **przejściowo**, ze względu na czekające mnie później zadania, przy czym owo „ze względu na” odbija się na zawartości fazy, widoczne jest w przygotowawczym „mieleniu” wewnątrz niej danych układających się w kształt fazy kolejnej (w najprostszym sensie, odpoczywając myślę o tym, co mnie dalej czeka i to myślenie nie jest obojętne, lecz rzutuje na charakter odpoczynku). Po drugie, nawet „zastygnięcie” nie jest „zamarciem nieruchomo”, ale **życiem** w zastygnięciu i przeistaczaniem się go w osiąganiu kolejnych, nieznacznie różniących się od siebie „wersji” zastygnięcia – na przykład, siedząc i odpoczywając w fotelu mogę przyjmować odmienne schematy łączenia nóg podczas odpoczynku, ich krzyżowania, splatania w schemacie „noga na nogę”, symetrycznego przenoszenia ciężaru ciała z jednej części oparcia fotela na drugą w toku wierpania się weń łokciami, poruszeń głowy w układach osi poziomej i pionowej, itd. Nigdzie tutaj nie ma żadnego twardego acz pustego jądra, esencjalnego rdzenia, wokół którego, przez jego nasycanie i wypełnianie organizowałaby się praca dążenia. Tak możemy uważać, gdy na wewnętrznie przemielającą się w sobie i przemieniającą dążeńiowość nałożymy schemat „dążenia do” jako intencjonalnej strzały i celu. Jednak chwila zastanowienia wystarcza, by ów schemat uchylić.

Postępując z naszymi uogólnieniami, obejmujemy ich zasięgiem dziedzinę całkiem odmienną od dotychczasowej, tak więc dążenie filozofii. Tutaj pozycja tylna i przednia świadomości, o której tyle mówiliśmy, zasiebna i przedsiebna, nie są „miejscami” składowania istotnych treści czy walorów mających znaczenie dla epistemologii, takich jak prawda, wiedza, zysk poznawczy, itp., ale po prostu myślowymi rotacjami ustawicznych wyrzutów w tył i w przód treści, które, jako przykładowe „obiekty poznania filozoficznego”, pod szyldem filozofii produkujemy, dążąc. Filozofia także jest dążeniem, które od dążeń życiowych istotnie różni zajmowana pozycja ciała, ruchowo zahamowanego i „wpatrującego się”. Ciało filozofa przypomina ciało prężącego się do skoku drapieżnika, z tym zasadniczym zastrzeżeniem, że w przypadku filozofa ów rzeczywisty skok nie ma miejsca, a energia sprężania się w całości przelewa się we „wzrok myśli”. Ciało powstrzymywane, hamowane, zachowujące się tak, jakby go nie było, a przecież właśnie przez tę inhibicję będącą, stanowi układ, wobec którego możemy określać dążeńiowość filozofii. Wieczne dążenie życia manifestujące się w życiu codziennym jest dla nas trudne do uchwycenia, o ile nie wytworzymy sobie zróżnicowanych co do tempa ruchu sekwencji aktywności i odpoczynku, wolniej i szybciej, a przez to nie zbliżymy się do płaszczyzny idealnej statyki, na tle której życie jest, jak się niekiedy wyrażamy, męczące przez swą gonitwę. Całkowicie jednostajny pęd dążenia uniemożliwiłby to rozpoznanie. Tak samo płynięcie byłoby niemożliwe do ustalenia, gdyby wszystko było tylko płynięciem i gdyby nie istniał układ, względem którego w płynięciu się przemieszczamy. Takim układem w filozofii pozwalającym stwierdzić „płynięcie” jest niezaangażowane ciało, na którego tle funkcjonuje maszynieria myślowych wyrzutów w przód i odrzutów w tył, w pola wzniosłości i trywialności. Można by sądzić, że filozofia jest czystą statyką, że na tle gonitwy życia oferuje ona zatrzymanie się i możliwość wysycenia, pełnego oglądu dokonującego się w spokojnej kontemplacji. Cała praca tu przedstawiana wskazuje na błędność takiej wizji. Filozofia także, podobnie jak życie, jest dążeńiowością, a świadomość przednia i tylna są pozycjami znaczącymi – przy wszystkich swych różnicach – przez nieuchwytność pewnego „jest”, jakiego spodziewalibyśmy się zastać i jakiego zastać nie możemy. Całą tę dynamikę nieuchwytności porównujemy tylko teraz względem statycznego układu nieruchomego ciała.

Doświadczenia podzielone

Najważniejszą sprawą, jaka pozwala nam mówić w podobnym tonie o dążeniowości życia, filozofii jako dążeniu, o iluzjach powstających za ich przyczyną, jest sprawa, nazwijmy to, **doświadczeń podzielonych**. Z podzielonymi doświadczeniami mamy do czynienia zawsze wtedy, gdy, po pierwsze, istnieje jakiś najżywszy punkt doświadczenia skłaniający do przypisywania mu w efekcie statusu obecności w pełni jej samoprezentacji. Po drugie jednak, pomimo tego, doświadczeniowy *organon* skonstruowany jest w ten sposób, że ów zachodzący najżywszy punkt inną swoją częścią w pewien sposób oddala, wytlumia, nie pozwala wpisać weń całej doświadczeniowej energii, która by doświadczenie owo pieczętowała w swoistym „tak oto”. Doświadczenia podzielone są więc istotnie i konstytutywnie **niedopełnione**.

Wśród doświadczeń podzielonych to, na które w tej sekcji zwracamy szczególną uwagę, polegające na przywieraniu przez dotyk i kinestezję nacisku jedną częścią organonu ciała do płaszczyzny dotykowej i zarazem odrywaniu się od niej inną jego częścią, które to rozdarcie jest esencjalne dla doświadczenia chodu – jest najważniejsze. Jeśli jednak chcemy na dłużej pozostać przy dotykowym kontakcie z czymś i wokół tego budować fenomen rozdarcia, to także może się to udać, choć już niekoniecznie w odniesieniu do podłoża, po którym się stąpa. Znana z dziecinnego wierszyka Tuwima postać pana Hilarego (pod którą z pewnością moglibyśmy podłożyć niejedno z własnych doświadczeń), który do tego stopnia zrósł się z okularami na swoim nosie, że aż zapomniał o nich i szukał ich wszędzie wokół siebie, może służyć za kolejny przykład dotykowego doświadczenia podzielonego. O ile w poprzednim przypadku rozdarcie następowało przez przeniesienie ciężaru ciała w horyzontalnej osi poza aktualny punkt styku z podłożem, to teraz następuje ono w osi wertykalnej, przez, można powiedzieć, nadmierne **uwewnętrznienie** w głąb ciała i **wrażenie** weń.

Przy tej okazji odnotowujemy na marginesie przypadki zakłóconej równoległości dla dotyku wrażeń dotykowych przedmiotu i wrażeń ciała. Obowiązujący kanon myślenia fenomenologicznego w tej kwestii przepisuje dwustronność wrażenia dotykowego, z którego jedna strona pozwala uświadomić na przykład podrażnienie skóry wywołane nadmierną szorstkością dotykanej powierzchni, podczas gdy druga strona tego samego doznania uświadamia przedmiotową jakość szorstkości czegoś. W świetle doświadczenia o „zagubieniu” okularów okazuje się jednak, że wrażenia dotyku są bardziej ambiwalentne i niestałe, ponieważ jako dwustronne potrafią „przepływać” raz na jedną, raz na drugą stronę i w świetle tego niemal nie różnić się od doznań jednostronnych. Przy nieagresywnych, miłych dla skóry (jedwabistych, aksamitnych, itp.) powierzchniach kontaktu **wpasowujemy się** we wrażenie do tego stopnia, że udostępnia nam ono za swoim pośrednictwem głównie przedmiotowe jakości i wtedy zapominamy o nim jako o wrażeniu **cielesnym** (są to zresztą przypadki dosyć częste). Odwrotna sytuacja jest właśnie ta, że dotykowy kontakt z powierzchnią zewnętrzną zlewa się nam, jak przy zagubionych okularach, z ogółem własnocielesnych doznań i wówczas prześlepiamy zewnętrze-przedmiotowy charakter doznania. W radykalnie innych kontekstach możliwe są do pomyślenia przypadki dające schematycznie ten sam efekt: gdy dla przykładu dotykamy czegoś nadmiernie gorącego i odskakujemy z uczuciem oparzenia, wówczas jedynie to uczucie nam towarzyszy, nie zaś doświadczenie **gorącego** przedmiotu. Odczucie zetknięcia z czymś wyjątkowo nieprzyjemnym całkowicie lub niemal całkowicie przechodzi wtedy na stronę ciała.

Dotychczas omówione doznania podzielone charakteryzują się tym, że są **jednosystemowe**, należą do systemu jednego kontaktu zmysłowego (dotykowego), zaś ich podzielność wynika ze zmienności aktywowanych płaszczyzn dotyku. Dodatkowy podział polega w takich wypadkach na czasowym lub przestrzennym charakterze zmiany. Raz jest tak, że, jak w przypadku chodu, przemienność powierzchni dotykowych jednej i drugiej stopy wynikająca z mechanizmu rotacji dokonuje się raz za razem, chwila po chwili, gdy raz jedna, raz druga stopa, uczestnicząc w przemieszczaniu wskutek tego całego ciała, przystawiana zostaje do różnych miejsc podłoża. Inaczej jest w sytuacji, gdy dotykowe powierzchnie dotykającego ciała i dotykanego przedmiotu obsadzone są **równocześnie**, a tylko wskutek różnic w obiektywizacji stymulujący bodziec uświadamiany jest albo po stronie powierzchni ciała, albo przedmiotu, oczywiście przy zachowanej możliwości, że obie przestrzenie pobudzone są równomiernie i wtedy, jak w klasycznym wariancie równoległości, odbieramy zarazem doznanie dotykowe wewnątrz ciała, i korelatywne doznanie dotykanej powierzchni przedmiotowej na zewnątrz.

Dotyk nie jest jedyną sferą generowania doświadczeń podzielonych, oprócz niego pozostałe zmysły mogą się też przyczyniać do powstawania takiego rozdziału. Szczególną moc jego wyzwalań posiada fenomen opatrywany zwykle nazwą „zamyślenia się”. Gdy się zamyślamy, możemy wykonywać różne rzeczy w sensie budowania różnorodnych płaszczyzn kontaktu, o którym w trakcie jego działania się nic nie wiemy, ponieważ nic z tego do nas nie „dociera”. Przykładowy brak reakcji identyfikacyjnej pomimo intensywnego zaczeplenia na czymś lub na kimś wzroku stanowi tu przypadek modelowy (*Zamyśliłem się, dlatego cię nie poznałem* – jak mówimy niekiedy do znajomego na ulicy, na którego reagujemy dopiero po zwróceniu nam przez niego uwagi, mimo że przedtem „tematycznie” się w niego wpatrywaliśmy). Ingarden lubił w takich razach mówić o „gapieniu się”, w przeciwieństwie do patrzenia połączanego z rzeczywistym widzeniem (tj. dostrzeganiem), i w istocie skłonni jesteśmy zamiennie mówić o „zagapieniu się” lub „zamyśleniu”, mimo iż w jednym i drugim wypadku udział czynnika myślowego nie jest ten sam. Odnotujmy z kronikarskiej dokładności, że możemy dokładnie „przyspawać się” do czegoś wzrokiem, mając w tym czasie myśl zajętą czymś innym, ale równie określonym. Gdy jednak ta myśl charakteryzowana jest głównie negatywnie, przez odpływ konkretnego zatrudnienia myślowego i tylko „błądzenie myślami”, „myślenie o niebieskich migdałach”, itp., wówczas „gapienie się” jest terminem szczególnie dobrze przystosowanym, bo oznaczającym tylko zatrzymanie się bądź prolongowanie pustego widzenia, którego nic specjalnie nie zastępuje.

Tym niemniej, w odróżnieniu od systemu zmysłowości dotykowej, dla wszelkich innych wymiarów zmysłowości mamy do czynienia z **dwusystemowością**. Stały jest wtedy udział czynnika nieprecyzyjnie, acz intuicyjnie trafnie, nazywanego „myśleniem”. Nie jest bowiem tak, by, tak jak dla chodu czy przywierania skórą, oko wybiegało przed oko, ucho przed ucho, bądź by oko zarazem kierowało się ku przynależnemu widzącemu ciału i ku przedmiotowi. Jest tylko abstrakt widzącego wrażenia, które w rzeczywistości daje jednolite widzenie przedmiotu, albo też same widzące wrażenia (np. natrętne plamki, mroczki przed oczami, itp.), które żadnego widzenia wytworzyć nie są w stanie – jest to jednak przypadek zupełnie odmienny od rozważanego dotąd dla dotyku. W układzie chodzenia zrealizowany dotyk (przylgnięcie jedną stopą) odwołany jest zarazem na rzecz innego dotyku (spodziewanego przylgnięcia drugą); w układzie przywierania skórą obiektywizacja przepływa między doznaniem powierzchni ciała i doznaniem przedmiotu.

Dla wariantów omawianych obecnie tak oczywiście nie jest: dla „zamyśliwującego się”, zagapionego widzenia jedno oko nie realizuje swojej aktywności przed drugim, ani też nie umożliwia widzącej obiektywizacji na dwie strony, na korzyść wewnątrz-cielesnego bądź zewnątrz-przedmiotowego wymiaru widzenia. Odskok zachodzi między widzeniem a myślą o czymś innym albo nawet brakiem „specjalnej myśli na temat”, ale niewątpliwie także w tej postaci należącego do systemu „myśli o”.

Jeśli zdobyć się na dłuższą refleksję o tym, okazuje się, że obszar doświadczeń podzielonych sięga znacznie poza zakres ewidentnych przypadków wyszczególnionych powyżej. Odwodzenie uniemożliwiające pełne wysycenie przylgnięcia do czegoś następuje na przykład w układzie doznań proprioceptywnych realizujących się według osi wygodne – niewygodne (niekomfortowe ułożenie dłoni, którą coś chwytam i trzymam, objawiające się na przykład zdrętwieniem, zamieniam na bardziej komfortowe), lub też w układzie posiadanych bliższych i dalszych celów życiowych. Jadąc do pracy pojazdem miejskim, myślę nie o jakościach samej jazdy, lecz właśnie o środowisku pracy; a nawet osiągając ów relatywnie najwyższy, ostatni cel i przebywając już w pracy, wychodzę poza schemat „po to, ażeby” i pozwalam myślom ulatywać ku przestrzeni domu, zbliżającemu się wyjazdowi wakacyjnemu, itp. To odciąganie doświadczenia poza doraźnie osiągnięty cel, niemożność czucia się spełnionym w urzeczywistnianym aktualnie zakresie czynności wynika koniecznie stąd, że zawsze podmiotujemy czemuś więcej, niż prostej drodze do partykularnego celu i czymś więcej, niż taki prosty podmiot, jesteśmy. Gdybyśmy doraźny cel zaznaczyli w postaci linii brzegowej i konsekwentnie ku takiej linii zmierzali, zawsze okazywałoby się, że poza tym brzegiem jest jeszcze inne terytorium, którego zakres jest praktycznie nieogarniony i nad którym nieograniczone zwierzchnictwo sprawuje ciągle to samo „ja”. Jest ono więc spowite w znacznie luźniejszy i rozleglejszy kostium poczuć samego siebie, niżby to wynikało z aktualnie osiąganego i nawet prowizorycznie końcowego celu. Jeśli w tym kierunku poprowadzić refleksję, łącznie może się okazać, że doświadczeń zintegrowanych właściwie nie ma, wszystkie bowiem są podzielone. Nie ma zatem doświadczeń, których przeżywanie owocowałoby dośrodkowym poczuciem całkowitego wpisania w nie i pełnej w nich zamkniętości. We wszystkim, co przeżywamy w planie naszego życia praktycznego, tkwimy – uciekając się do tej metafory nadzwyczaj w tym wypadku stosownej – „jedną nogą”, drugą będąc już gdzie indziej. Lub jeszcze inaczej, ale wciąż przy użyciu kolokwialnych zwrotów, żyjemy „na walizkach”. Iluzja, jaka przy tej okazji powstaje, nie jest przecież stuprocentową iluzją jakiejś pustynnej fatamorgany. Jest w niej coś realnego, wynikającego stąd, że jakąś częścią siebie, dotykając stopą ziemi albo wzrokiem obiektu, doświadczamy czegoś w rodzaju zwartej, „tej oto” obecności. Iluzja polega jedynie na tym, że dotknięcia przelotne traktujemy, jakby były przymocowane przez nacisk do przedmiotu, że żyjąc w podzielonej chwili usiłujemy całkowicie przestroić się na statyczny tryb doświadczenia „tego oto”. I stąd się bierze problem, którego konstytutywnym efektem jest w końcu filozofia.

Dramat wewnętrzny doświadczeń podzielonych

Być może nosimy w sobie zaczerpnięte bądź z opowieści narracyjnych, bądź też nawet z zasobów własnych doświadczeń, obrazy rozstań, które zostały dodatkowo fizycznie wymuszone. Gdy całą swoją sobością przywiera się do ukochanej osoby, miejsca, itp., następuje brutalne, siłowe rozdzielenie, które wyrzywa z objęć dotychczasowego przywia-

zania i wypycha w dalszą drogę – z bezwarunkowo przyklejającym się wówczas do pamięci obrazem tego, co się właśnie utraciło. Tego typu dramatyczne rozstania pasują idealnie jako metafora doświadczeń podzielonych, które są schizofrenicznie rozdarte. Gdy jedną częścią doświadczającego organizmu przywiera się do określonego punktu w przestrzeni, druga część, jakby nie licząc się z tym przywarcie i anihilując je, przenosi nas już dalej. Jeśli dramatyzm takich doświadczeń jest dla nas w ogóle nieuchwytny, to dlatego, że doświadczenia podzielone są jednak **doświadczeniami**, a nie ruiną doświadczeń, zaś podzielnosć w nich jest jedynie momentem wewnętrznym.

Podobne wewnętrzne skonfliktowania mają, jak widzieliśmy, walor uniwersalny i rozlewają się pod różnymi postaciami na cały obszar doświadczeń życia codziennego. I tak jak każdy konflikt „doprasza się” o zgodę, która byłaby rozwiązaniem konfliktu, apeluje o nią całą swoją istotą i projektuje w formie idealnego spełnienia, tak też dla doświadczeń podzielonych integracja jest idealną formą ich spełnionego bytu, którą one „postulują”. Ponieważ w doświadczeniach podzielonych każde przywarcie (dotykem stopy do powierzchni, wzrokiem do przedmiotu) jest, z konieczności, niedopełnione, pozbawione osobnej, poświęconej temu uwagi, ich idealno-spełniona forma projektuje je jako **nasycone** równie mocno, jak w faktycznym swoim przebiegu występują one jako nienasycone. W każdym przywarcu odwiedzionym poza siebie zawarta jest sugestia powrotu do przywartego punktu i zajęcia się nim w trybie szczególnym gwoili wysycenia pominiętego pierwotnie *datum*. Pytania typu: *co to właściwie jest?* (z tego, co nam uleciało), *co się właściwie wydarzyło?* (z tego, cośmy w łapczywej nieuwadze przeżyli), oraz próby odpowiedzi na nie są przykładowymi realizacjami powyższej sugestii. A to, inaczej mówiąc, znaczy, że urzeczywistnieniem i rozwinięciem powyższej sugestii jest filozofia jako taka.

Podzielone doświadczenie filozofii. „Tu” i „tam”

Osiągamy w końcu najwyższy pułap uogólnienia przedkładanych uwag, przesuwając je z płaszczyzny życia codziennego na inną płaszczyznę. Dla ogółu doświadczeń podzielonych ważne jest to, że rozbłyskują one na chwilę autentycznym obecnościowym kontaktem z bytem, kontaktem przywarcia do niego (przez dotyk, przylgnięcie wzrokiem, itp.), a **zarazem, w tej samej chwili**, w której przywarcie ma miejsce, doświadczenie owo inną swoją „częścią” (innym wymiarem, na przykład przez wysunięcie jednej nogi przed drugą) przenosi nas dalej, poza przywarcie, unieważniając je niejako. Na takiej schizofrenii przywiedzenia ku czemuś i równocześnie realizującego się przez nie odwiedzenia polega w końcu podzielnosć. Przez rozrywające przyszpilenie-odwiedzenie, przyczepienie-odczepienie, narasta poczucie jakiejś niezłaławionej reszty, jakiegoś „coś”, „tu oto”, które trwa i stabilizuje się pomimo odwodzeń, a któremu nie została poświęcona wystarczająca uwaga.

Szansą na przezwycięzenie tego jest stworzenie nowego typu doświadczenia, w którym przyszpilająco-odwodzące ciało, a szerzej, przyszpilająco-odwodzące życie, którego jest ono najistotniejszym składnikiem, nie miałoby znaczenia. Takie doświadczenie, wbrew pierwszym i powierzchownym nadziejom, nie może polegać na przeprowadzeniu ciała w stan spoczynku. Ciało spoczynkowe, o zredukowanej aktywności, nadal jest ciałem dzielącym obiekt, jak to widzieliśmy na przykładach, w których na przestrzał spoczywania trwa poszukiwanie jak najlepszej pozycji spoczynkowej i w których, przez

drobne zmiany pozycji (zgięcie ręki, przewrócenie się na bok, itp.) wciąż jesteśmy jakby niespokojni; albo na przykładach spoczynku, w którym pozwalamy uwadze odpływać daleko poza przestrzeń przywierania ciałem do wygodnej powierzchni. Ciało spoczynkowe, podobnie jak przyszpilająco-odwodzące ciało aktywne, rodzi nadal nieukontentowanie, choć zapewne w inny niż to ostatnie sposób. Aby to przełamać, trzeba w ogóle uniemożliwić „mielenie” obiektu przez ciało, a tym samym trzeba obiekt **wyprowadzić poza ciało**, unieważnić je jako miejsce pracy nad obiektem.

W ten sposób, nawet w porywach gorączkowej aktywności ciała (gdy na przykład, zastanawiając się nad pewnym problemem teoretycznym chwytam się za głowę, załamuję ręce, chodzę szybkim krokiem po pokoju), **nie liczy się** ono, zostaje zdezaktywowane jako miejsce przysposobienia i prezentacji obiektu. Dyscypliną pracy umysłowej zakładającą koniecznie nieliczenie się ciała, jest filozofia. Jak mieliśmy okazję zauważyć, filozofia tym się różni od życia przeżywanego, że wszystkich swoich ustaleń dokonuje przy programowo zdezaktywowanym, unieczynnionym cielem, które dla jej dociekań straciło znaczenie. Gdy całym swym blaskiem i prawdą rozbłyskuje przed nami obiekt poznania filozoficznego, wówczas w tej samej chwili oddalamy go od siebie.

Zamiast modelu **krócenia**, niejako „przebierania nogami”, który służył nam jako paradigmat doświadczeń podzielonych w świecie codziennego życia, musimy teraz przyjąć inny model, który nie likwiduje podzielności, ale w inny sposób rozłokowuje punkty nacisku – model **gotowości do skoku**, na który zresztą powoływaliśmy się do tej pory nie jeden raz. Dla ciała prężącego się do skoku, wpatrzonego tylko w swoją ofiarę, lecz od niej oddzielonego, istnieją dwa punkty wczepienia, które są zarazem punktami nienasyconymi. Z jednej strony istnieje punkt, na który przypada cały ciężar ciała pozostającego w gotowości do ruchu, z drugiej strony punkt wypatrzenia zdobyczy i „przyśrubowania” jej wzrokiem. Żaden z tych punktów nie pociąga za sobą grawitacyjnego ruchu usadowienia się w nim i spoczęcia (tak jak spoczywamy, „klapiąc sobie” w fotelu po ciężkim dniu), lecz ruch napiętego przeskakiwania iskry między nimi obiema. Miejsce skumulowania energii ciała nie oznacza wbicia się go w ziemię, lecz wysięgnięcie ku wypatrzonemu na horyzoncie obiektowi.

Fakt, iż ciało nie liczy się jako miejsce obróbki obiektu, nie znaczy, że znika ono, czy też że w ogóle nie jest odczuwalne. Unieważnienie ciała w takim wypadku nie narusza jego roli jako swego rodzaju odczuwanego tła kontrastowego, nie likwiduje jego masywności i ciężaru, które na wskroś odczuwanego napięcia „przygważdżają” mnie do ziemi swym brzemieniem, a tylko powoduje, że cały konstytuowany obiekt zostaje **wysunięty ku przodowi**, że jest nie „tu”, gdzie ciało, ale „tam”. „Tu” i „tam” nie są oczywiście miejscami żadnej fizycznej przestrzeni, ani nie są przetłumaczalne na takie lokalizacje. „Tam” znaczy jedynie: poza ciałem „nic do tego nie mającym”, ale wciąż w relacji do niego; „tu” – w środku odczuwanej przeze mnie masy mojego ciała, „oblepiającej” mnie niejako. Irrealność „tu” i „tam” w stosunku do rzeczywistej przestrzeni przekłada się na irrealność całej relacji „tu” – „tam” jako gruntownie nieprzestrzennej, co nie znaczy znów: nieodczuwalnej. Estezjologicznie, w płaszczyźnie samoodczuć ciała i świadomości, „tu” i „tam” są doskonale odczuwalne jako „w środku czegoś” i „poza nim”; jestem doskonale świadom (w samoodczuciu) obładowującej mnie, obciążającej masy ciała, jak również tego, że wszystko, co w ramach filozofii pomyślę, do niej nie należy, choć w tym nienależeniu niewątpliwie pozytywnie jest. Właśnie fakt, iż przeżywam mięsistość ujaźnionego ciała jako coś, w środku czego sam tkwię, oraz każdorazowy obiekt doświad-

czenia filozoficznego jako do tego nienależący, choć w tym nienależeniu niewątpliwie z ciałem powiązany przez samo myślowe wpatrywanie się z pozycji ciała, sprawia, że filozofię musimy przeżywać w metaforze „czyhania”, „czatowania” drapieżnika na ofiarę. Metafora ta, jak zresztą każda w podobnych warunkach, ma swoje pozytywy, ale i ograniczenia wynikające z ryzyka zbytnej dosłowności. Niewątpliwie, motyw nieliczącego się, nieuczestniczącego w grze ciała, którego podmiotowi nie pozostaje nic poza wpatrywaniem się w coś „na zewnątrz” niego, jest w niej dobrze oddany. Wpatrywanie się nie jest przy tym obojętnym „przypatrywaniem się”, bo przecież podmiot jest w swój obiekt zaangażowany, obchodzi go on i jawi się jego uwadze w napięciu, a jednak domniemywa go on tylko na linii myślowego wzroku, z wnętrza cielesności, bez przetwarzania go i przekraczania ciałem, jak to zwykł czynić z przedmiotami życia codziennego. Z drugiej strony, w normalnych warunkach, przy dosłownym rozumieniu metafory, między drapieżnikiem i ofiarą wytwarza się mierzalna odległość możliwa do pokonania, co przecież nie ma miejsca tutaj. „Tu” i „tam” nie są bowiem wyznacznikami zmiennego dystansu, lecz wskaźnikami obecności i nieobecności ciała kierunkowo zwracającego się ku czemuś, „wpatrującego”.

Funkcjonowanie poza ciałem, na linii wzroku, należy tu do trwałej istoty obiektu, co znaczy, że owo „poza ciałem” jest sposobem bycia obiektu **w relacji** do ciała, nie zaś prostej nieobecności dla niego. Ciało nie może się więc definiować jako chwytnie i skoczne, bo wszystko, co się jawi z jego perspektywy, leży poniekąd w kręgu jego niemożności, tego, czego ono nie jest w stanie dokonać. Właśnie dlatego obiekt tego rodzaju doświadczeń, w tym doświadczenia filozoficznego”, określamy jako nieuchwytny i dlatego wcześniej powiedzieliśmy, że filozofia plasuje się między dwiema nieuchwytnościami: tą dla świadomości pozycjonującej się jako przednia oraz dla tej pozycjonującej się jako tylna (trywialna). Nieuchwytność jest tu niezależna od stopnia „klaryfikacji” i, generalnie, od tego, co udaje się nam z obiektem począć.

Wśród tego wszystkiego trzeba gdzieś pomieścić świadomość tylnego rzutu, czyli trywialnościową, przy czym do zaproponowania mamy na razie okrucuch czegoś, co mogłoby uchodzić tu za ekstensywne wyjaśnienie. Świadomość przednia jest taka nie tylko w tym sensie, że jest ona z ciała skierowana wektorowo **ku** przodowi, lecz także jest niejako wyłonią z ciała, funkcjonująca poza tym zdezaktywowanym i wyłączonym z gry blokiem materii, który moim ciałem. Jako taka jest ona estezjologicznie nie tylko **ku** przodowi, lecz i **w** przedzie, zostawiająca jakby ciało za sobą. Natomiast ciało to, **w aspekcie pracy filozoficznej** wyłączone z gry, jest poza tym normalnie sprawnym ciałem, nieprzydatnym tylko na polu filozofii. Z nim właśnie bardziej łączy się świadomość trywialnościowa. Byłoby, oczywiście, dość absurdalnym pomysłem, gdybyśmy tę trywialnościową świadomość utożsamili po prostu z ciałem i wpisali ją w nie, ponieważ świadomość rozprawdzona w ciele jest świadomością codziennościową, która nie ma nic wspólnego z filozofią. Trzeba też uważać, by trywialnościowej świadomości nie identyfikować z upasywnioną wtórnie świadomością filozoficzną, gdy niejako „opada ona z sił” i pojawia się w otocze związków codziennego życia, w świecie. Tego rodzaju strzępek wyjaśnienia musi nam, póki co, w tej ważnej kwestii wystarczyć.

Próba analizy jakościowej

W tym miejscu natrafiamy na temat komponowania się jakości odpowiedzialnych za zmienne charaktery „bliskości” i „oddalenia”, który nawiasowo potraktowany musimy

podjąć, choć jego pełniejsze podchwycenie składałoby się na osobny segment tekstu. Niewątpliwie, w toku opisu filozoficznego – w toku filozofowania – kształtowany przez nie obiekt zmienia się, zjawiają się charaktery „światlistości”, „nasyceń”, „oczyszczenia”, które sumatywnie da się określić jako „bliskość”. Posługując się fenomenologicznym językiem, mówimy w takich razach o „klaryfikacji” obiektu. Obrazowo, przypomina to kucharza obracającego swą pieczeń nad ogniem, by przyrumienić ją równomiernie na całej swej krągłości. Jeśli teraz przyrównać to do zacytowanego na początku fragmentu listu Husserla (a cały niniejszy tekst jest w końcu medytacją wokół tego fragmentu), ów stan odpowiada rzeczywistości zwieszających się z gałęzi na wyciągnięcie ręki owoców, które samą swą bliskością budują pokusę ich pochwylenia i nieograniczonego kosztowania. Konstytutywne dla tego zabiegi upiększania, czy też przytrzymywania w „wiecznym” uchwycie teraźniejszości opisaliśmy w początkowej części rozprawy.

Z kolei, umieszczenie „bliskiego” obiektu w otoczce nieuchwytności wytworzonej przez zdystansowanie wobec ciała, zestawione z listem Husserla, odpowiada skardze filozofa narzekającego na znikanie owoców, gdy tylko wyciągnie się po nie ręką w rzeczywistości władczym usiłowaniu zawładnięcia nimi. Jednak wyczuwalna nieuchwytność nie pozostaje tylko w prosto kontradyktorycznym stosunku z osiągniętą bliskością. Raczej, wyrażając się najprościej, im większa bliskość, tym mocniejsza nieuchwytność, im więcej energii inwestuje się w klaryfikację obiektu, tym większa jest gorycz jego oddalenia. Dzieje się tak, jak gdyby siła użyta w celu zbliżenia czegoś lub zbliżenia się do czegoś stowarzyszała się i odpowiadała gradacji mocy, z jaką coś jawi się jako nieuchronnie dalekie. Ostatecznie, dalekość jest wynikiem przejścia energii czynienia czegoś bliskim na stronę pierwotnej nieuchwytności.

Musimy więc uznać porządki jakościowe, między którymi nie ma prostej współzależności. Z jednej strony, istnieją jakości intensywności jawienia się: czystość, światlistość, a z drugiej jakości dystansu względem podmiotu: dalekość i bliskość. Naturalnym przypadkiem jest współwystępowanie pierwszej grupy odpowiednio wysycanych jakości z bliskością, co nie znaczy, iż tego rodzaju współlistnienie przykładowej czystości z możliwością efektywnego pochwylenia zachodzi w każdej sytuacji. Bywają bowiem przypadki bardziej pokrętne, gdy z owej pierwszej grupy udaje się wygenerować moc służącą wypychaniu poza obręb dysponowalności, tak więc dystansowaniu się jakości względem nas bądź nas względem nich. Są to wszelkie przypadki „wabienia”, „kuszenia”, „sprawiania wrażenia, iż...”, różne od prostego jawienia się przed oczami. Wówczas naturalne stowarzyszenie się z bliskością łączy się z wypchnięciem poza nawias i jego ostatecznym efektem. Migotanie przed oczami, oscylacja na osi odległości raz blisko, raz daleko, nie wynika z gry przemiennych w czasie jakości – dystansu i bliskości – współrzędnych względem siebie, lecz jest tą dałą, która **wydaje się** bliska. Nie ma chyba nikogo, kto nie uległby przemożnemu pozorowi owego efektu. Przygodę z filozofią, przygodę z fenomenologią zaczynamy nie od tego, że „wiemy”, iż zwoźzące nas swymi dorodnościami owoce są w rzeczywistości nieosiągalne i przez to niejadalne, ale właśnie – i to jest przypadek Husserla – od poddania się ich uwodzicielskiemu czarowi. Zrozumienie, że mamy tu do czynienia z konstytutywną i prawidłową nieuchwytnością, przychodzi znacznie później.

Jeśli się nad tym zastanowić dłużej, jest to przypadek łatwo zrozumiały. Istnieją tego rodzaju jakości unaocznienia, będące swego rodzaju „smarem” prezentacji, jak czystość czy podwyższony ton emocjonalny, które oznaczają nie niedosyt dania, ale jego nadmiar,

a jeżeli już niedosyt, to na tej zasadzie wieczny niedosyt – przez to, że istniejąca naoczność nie ma się jak gdyby gdzie pomieścić na swej drodze wiodącej do uświadomienia jej sobie i, wskutek tego, wypycha przedmiot poza zasięg bliskości miast go ku niej przyciągać. Przez tę nieprzetrawialność skazuje ona przedmiot na status bytu jedynie „chcianego”, „dotykanego” z oddali przez intencję świadomości. Naoczności jest tutaj „za dużo”, nie za mało, z racji „wpicia się wzroku” („oczy otworzyły się szeroko” — jak mówimy o kimś, kto samym rozwarciem wzroku chce wchłonąć nadmiar wrażeń, zamknąć w nim nieogarniony ogrom), jest ona tym przelewaniem się pełni, której ekscytujący nadmiar nigdy nie prowadzi do przesytu, lecz przeciwnie, do nieskończonego procesu sylenia się nią, zawsze z przymieszką głodu. A weźmy jeszcze na dodatek znane najbardziej z erotyki igraszki z obiektem pożądania, gdy „blisko” znaczy właśnie „za blisko”, motywujące do odsunięcia przedmiotu na dystans kierującego się ku niemu pragnienia i sylenie się nim na tej drodze w sposób niezakończony. Optimum doświadczenia, zamiast po prostu być „utrzymywaniem czegoś w naoczności”, jest czerpaniem rozkoszy z niespełnienia, nieposiadania, umiejętnością wycofania się chwilę przedtem, nim dosłowna bliskość fizyczna stanie się faktem. Doświadczenie to rozszerzamy teraz i na nasz przypadek.

Nieuchwytność i danie-w-nieuchwytności

Odkrywamy, że między życiem codziennym i doświadczeniem filozofowania, skądinąd ostro sobie przeciwstawianymi na osi dynamika – statyka, zachodzi zastanawiające podobieństwo. Oto w wypadku życia codziennego mamy również do czynienia z nieuchwytnością oczywistą w analizie doświadczeń nazwanych przez nas wcześniej „podzielonymi”. Żyjemy dosłownie w chwili, którą nie mamy możliwości nasycić się i napoić, ponieważ jesteśmy już myślami przy czymś innym, itp. Nieuchwytność jest tu jednak możliwa dzięki rozdwojeniu i mobilności samego układu odniesienia, czyli żyjącego Ja, które, będąc dla przykładu dotykowo i kinetycznie w czymś, częściowo w tym grzęznąc, potrafi jednocześnie być i poza tym. Będąc w tym i poza tym, porusza się ono zarazem dzięki tej modalności „w tym i poza tym”. Nieuchwytność jest tematyzowana jedynie z poziomu refleksji; samą nieuchwytnością jedynie się – przeżywając ją – żyje w jej uniewidocznieniu, ponieważ przesuwają się tutaj cały układ odniesienia, marchewka niejako cały czas przesuwają się przed kroczącym naprzód osłem, który, nie widząc własnego podążania, traktuje ją jako *datum* stałe i będące w posiadaniu. Aby spostrzec tę nieuchwytność, konieczny jest nowy poziom refleksji, który my właśnie uskuteczniamy.

Jednakże między nieuchwytnością, „w takt” której się posuwamy i tą nieuchwytnością zreflektowaną i stematyzowaną istnieje jeszcze pośredni, a w każdym razie inny, poziom doświadczenia. Jest to modalność, w której, zgodnie z mechaniką doświadczeń podzielonych, dany jest stabilnie i tkwi przed nami obiekt doświadczenia, o który przez chwilę zahaczamy, i w który na chwilę zapadamy, lecz tkwi wciąż w przeżywanej nieuchwytności. Nowy poziom doświadczenia nie polega na tym, że likwidujemy nieuchwytność, a obiekt wyrrywamy z nieustannego bycia wciąż poza nim i kładziemy przed nami w jasnym, pełnym blasku. Nie jest to demontaż dotychczasowego doświadczenia, ale jego inny sposób ujęcia, niejako stop-klatka, na której przesuwający się w nieuchwytności obiekt zostaje utrwalony w-nieuchwytności, dany, ale w znikliwym oddaleniu, w obcości. Nieuchwytność w sięganiu wciąż poza-obiekt jest modalnością doświadczenia i danie

tego obiektu jako-nieuchwytnego jest modalnością doświadczenia, jak gdyby rzutem płaskim figury przestrzennej. Istnieje zatem:

- 1) nieuchwytność obiektu, w podzielonym doświadczeniu którego zarazem się zakorzeniaamy, równocześnie poza obiekt wychodząc; dosłowne zdążanie przed siebie z odbijaniem się stopami od podłoża jest tu najbardziej jaskrawym przypadkiem;
- 2) statyczne danie w-nieuchwytności, w którym to obiekt jest dany, nieuchwytność zaś jest wciąż przeżywana i nietematyczna; czające się wpatrywanie myśli w coś przy zdezaktywowanym ciełe tu akurat jest reprezentatywne;
- 3) danie i jednego, i drugiego, refleksograficzne danie obiektu **jako** nieuchwytnego – co jedynie może być dokonane przy zasadniczym zwrocie postawy.

Gdy, filozofując, wpatrujemy się w obiekt filozoficznego doświadczenia, jest on dany, wydaje się więc bliski, możliwy do pochwycenia ręką, tak jak wydawał się Husserlowi w jego zwierzeniu zawartym w liście cytowanym na początku. Jednakże owo danie jest daniem-w-nieuchwytności, jest **prezentacją** (dlatego nie należy go mylić po prostu z nieuchwytnością), ale taką, przy której nieuchwytność jest przeżywana, ekscytuje, drażni jak przy wiecznym niezaspokojeniu, choć, wydawałoby się, „wszystko przecież mamy” i „niczego nam nie brakuje”. Przy całej bliskości dania, poczucie niewystarczalności motywujące w kierunku „zróbmy jeszcze jeden krok”, „przybliżmy jeszcze bardziej”, „ujmijmy nie tylko tak jak dotąd, ale jeszcze inaczej”, itd., jest cały czas dojmujące.

Powtórzmy: filozofia nie jest po prostu przejściem od nieposiadania do posiadania, od nieuchwytności właściwej doświadczeniom podzielonym przeżywanym w świecie codziennym do pełnego rozporządzania własnym terytorium, rozkoszowania się władzą nad nim. Jeśli, wyrażając się grubo, niedosyt znamionowany istnieniem doświadczeń podzielonych, wiecznym „nie całkiem to”, lecz także „przez to” i „poza to”, uznać za swego rodzaju nasze kalectwo, to filozofia, powołana po to, by mu przeciwdziałać, nie zapobiega mu, lecz stanowi przearanżowanie tego kalectwa: od dynamiki nieuchwytności do statyki dania-w-nieuchwytności, gdy jednak rozjątrający impuls niedopełnienia wciąż pozostaje w mocy.

Posiadanie intencjonalne i rzeczywiste

Wbrew temu, co mogłoby wynikać z filozoficznej krytyki tzw. filozofii obecności, do dziś nie wiemy, co to znaczy: posiadać coś w-byciu-obecnym. To raczej nieobecność i nieposiadanie są naszym stałym udziałem, ale nie po prostu na zasadzie wyłaniającej się i pochłaniającej otchłani, ile raczej na zasadzie marchewki zawieszanej przed nosem osła, kuszącej, by ją pośiąść i wciąż w tym kuszeniu nieosiągalnej. Posiadanie jest tu zmieszane z nieposiadaniem, ale nie tak, byśmy na przemian doznawali czystej i absolutnej obecności, oraz, zaraz po niej, takiegoż braku, ile raczej posiadanie stanowi obwódkę nieposiadania.

Jeśli weźmiemy pod uwagę dwa wielkie skrzydła naszego doświadczenia: doświadczenie codzienne oraz wykraczające poza nie doświadczenie, którego najwyrazistszym przykładem jest filozofia, to zaobserwujemy pospół owo zmieszanie posiadania z nieposiadaniem, tyle że w każdym z tych segmentów inaczej – tak, że za każdym razem nieposiadanie bierze górę nad posiadaniem. Poświęciliśmy im bodaj na tyle dużo uwagi, że teraz nie trzeba się jakoś specjalnie nad nimi rozwodzić. W świecie codziennym przedmioty doświadczenia „wchodzą” co prawda w ciało, są w nim rozprowadzone (co decyduje o ich „rzeczywistości”, o ich „byciu naprawdę”), ale zarazem, zaczepieni w nich

jakimś aspektem, już jesteśmy „poza nimi” innym (przeżywając rozkosz posiadania, już myślimy o czymś innym, żyjemy w kolejnej fazie kontaktu z czymś, „odpływamy” myślą, itp.). Wszystkie te zjawiska zbiorczo nazwaliśmy „doświadczeniami podzielonymi”. Z kolei, posiadając w bliskim kontakcie „naprzeciwko” obiekt filozoficznego myślenia, ciesząc się nim i tym, że jakaś część prawdy stała się w ten sposób naszym udziałem, mamy go w-nieuchwytności, jako byt obcy, „przed sobą”, tj. tylko intencjonalnie, nie zaś „w sobie”, czyli stanowiącego część nas samych i rozprawdzanego niejako z płynami ustrojowymi po całym organizmie.

Trzeba tu jednakże skorygować pewne mylne, jak się nam teraz wydaje, ujęcie posiadania, jakie zakradło się do najwcześniejszych faz koncepcji refleksograficznej i aż do teraz pozostawało niepodważalne. Mówiliśmy, mianowicie, o posiadaniu jedynie częściowym w odróżnieniu od pełnego, które jest przez tamto „intencjonalnie” przywoływane i w jego braku samo mieni się posiadaniem. Tak samo możemy każdy byt częściowy, który apercypuje w sobie byt pełny, nazywać „intencjonalnym” – intencjonalny jest przedmiot widziany jednostronnie, gdy „udaje” on przedmiot doświadczany całościowo, intencjonalne jest pragnienie dość jeszcze słabe, o ile „udaje” ono wystarczająco mocne do sięgnięcia po napój, itp. Każdy byt intencjonalny kryje w sobie brak czy niedosyt, który dopełnia się przez „więcej” lub „bardziej”, choć dopełnia w sposób automatyczny, bezwiedny, więc właśnie „nieintencjonalny”. Byt pusto pomyślany, jedynie sygnitywny, jest tutaj szczególnym przypadkiem wymagającym całkowitego dopełnienia.

Analogicznie, osoba, która zapytana o to, czy czuje się szczęśliwa, odpowiada „tak” nie wyczuwając pełni szczęścia w sobie, nie kłamie ani nie oszukuje samej siebie, lecz przechodzi nad owym brakiem do porządku dziennego, wypełnia go w sobie pewnym jedynie „apercypowanym” szczęściem. Rodzi się więc pokusa, by wedle tego samego schematu rozumieć posiadanie; byśmy więc, mówiąc, że to „posiadamy”, musieli to aperceptywnie, intencjonalnie dopełniać. Nie czując go do końca, dopełniamy go przekonaniem, że na przykład „tak jest”, jak głosi wyznawane przez nas twierdzenie filozoficzne, że udało nam się dzięki niemu osiągnąć prawdę, itd. Wszystko to są przekonania przyświadczone w nas, bez tego, by były one w pełni posiadania i rozporządzania.

Tak myśleliśmy kiedyś. Sprawa jednak wydaje się bardziej skomplikowana i mniej „czysta”. Gdy czegoś w obecnym sensie „nie posiadamy”, tak iż część posiadania ginie w nieposiadaniu, to między nieposiadaniem a posiadaniem w pełni nie wytwarza się stosunek braku, posiadanie niepełne nie zawiera w sobie intencjonalnie pełnego. Przejście od nieposiadania do posiadania to nie to samo, co przejście od posiadania pustego do pełnego, gdzie wystarczy zasypać kryjącą się we wnętrzu pustkę. Od nieposiadanego do posiadanego przechodzimy (tzn. wypadaloby przejść) nie przez zapełnianie braku, ale po prostu przez inną konfigurację elementów doświadczenia, przez likwidację „cienia”, rozstępu decydującego o nieposiadaniu. Gdy więc, pozostając w paradygmatycznym rozstępie w czasie chodu, częściowo będąc „tu”, a częściowo – niejako przez rozdwojenie – „gdzie indziej” i zatracając w ten sposób posiadanie chcielibyśmy przejść do posiadania „w pełni”, należałoby skoncentrować się na stężalym byciu w punkcie: „tu”, likwidując owo „gdzie indziej”. Poirytowana odzywka „przecież się nie rozdwoję”, którą reagujemy, gdy ktoś próbuje nas skłonić do robienia zbyt wielu rzeczy naraz, okazuje się w głębszym sensie właśnie fałszywa; nasz byt polega na nieustannym takim rozdzwajaniu, przez które gubi się jakaś część posiadania. Jedyne w tym aspekcie, czego rzeczywiście nie potra-

fimy zrobić, to rozdzielić się w posiadaniu, w równomiernym zakorzenieniu w dwóch punktach naraz, ponieważ je właśnie przemierzamy – przez nie przechodząc.

Druga sprawa polega na ostrym niegdyś przeciwstawieniu pod opisywanym względem świata codziennego i filozofii. Wydawało się, że ów pierwszy ma coś, czego nie ma filozofia, mianowicie wszelkie tezy przeświadczeniowo „ma”, posiada, tak, iż nie trzeba już do nich niczego dodawać, podczas gdy ta druga jedynie do takiego posiadania „aspiruje”, mając więc wszystko intencjonalnie. W świetle obecnych uwag to mniemanie jest złudne. Każdy z tych segmentów realizuje się w nieposiadaniu, choć każdy inaczej. Filozofia nie posiada, mając swój przedmiot dany w nieuchwytności, w wyrzuceniu go daleko od siebie (filozofującego podmiotu) i przed siebie. Życie codzienne nie posiada przez bezustanne wysuwanie się jakimś fragmentem ciała, myślą, uwagą, itp. poza ten punkt, który właśnie jest „okupowany” przez inny fragment ciała, myśl czy uwagę. Przeciwnieństwo nie leży więc między codziennością a filozofią, z których jedna miałaby posiadać „naprawdę”, a druga tylko intencjonalnie, lecz między nimi oboma a tym wykoncypowanym stanem, gdzie żadnej próżni posiadania już nie ma i gdzie, pełnym ciężarem uszczęśliwienia, osadzamy się i osiadamy w tu i teraz. Na czym jednak miałby polegać dokładnie ów stan – nie wiemy, ani nie możemy sobie wyobrazić, ponieważ powstaje on nie przez wyrównanie do pełna czegoś, czego „brakuje”, ale przez odwrócenie i rekonfigurację układu dotychczasowego. Można jedynie przeczuwać, że do dubletu codzienność – filozofia dołączyłoby się na zasadzie czynnika trzeciego i wieńczącego coś na kształt teologii; można przez analogię do klasycznej frazy powiedzieć: „niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie (czyms trzecim poza codziennością i filozofią) nie spocznie”.

Rozważania powyższe trzeba jednak wysubtelnić, ponieważ sami przed chwilą użyliśmy formuły: „posiadanie zmieszane z nieposiadaniem”. Nie wystarczy powoływać się na nieposiadanie, które przez rekonfigurację zamienia się w posiadanie, ale również na tę część posiadania, która staje się posiadaniem w pełni. Czy zatem mamy prawo mówić, że ta częśćka jest posiadaniem intencjonalnym, zaś to pełne posiadanie – rzeczywistym? Można by ostatecznie przystać na taki sposób mówienia, pamiętając, że między „intencjonalnym” a „rzeczywistym” nie zachodzi tu stosunek „więcej” lub „bardziej”, jak z reguły w podobnych wypadkach. Standardowe przypadki to bowiem: ten przedmiot jest widziany jednostronnie, trzeba więc do jego pokazu „dodać” więcej stron, aby prezentacja była możliwie pełna; ten przedmiot widziany jest przez plamy cienia, trzeba go więc „bardziej” doświetlić, by mógł się jawić w intensywniej jasności, itd. Przedmiot, którego niepełność zauważamy jest – w odróżnieniu od tego postulowanego jako pełny – intencjonalny i intencjonalnie dany.

Ale w odniesieniu do naszego przypadku tak prosty stosunek nie zachodzi. Posiadanie, które rozprasza się, którego ubywa przez „rozdziawienie” (np. przez rozkrok, w którym jedna noga jeszcze stoi w miejscu, podczas gdy druga już sięga dalej) może być pełne, o ile przejdzie od rozproszenia do skoncentrowanego osadzenia w „tu i teraz”. Posiadanie, które godzi w obiekt wyalienowany, „poza ciałem”, zmienia swój status, gdy jego obiekt znajduje się nie poza ciałem, lecz zostaje rozprowadzony po tej bryle podmiotowej rozporządzalności, jaką ciało stanowi. W takim wypadku przewyciężenie intencjonalności w posiadaniu, tak więc dojście do pełni, może nastąpić pod dwoma warunkami:

- 1) obiekt przyswojony zostaje nie przy dezaktywowanym ciele, które jedynie się weń „wpatruje”, nie na zewnątrz ciała, lecz wprowadzony jest do jego wnętrza, krąży w jego krwioobiegu;

- 2) znika zjawisko doświadczeń podzielonych; nie ma już więcej, w stałym rozdzieleniu, przytwierdzenia do centralnego punktu daności i zarazem wychylania się innym fragmentem podzielonego siebie poza ów punkt w jakimś „dalej”.

Zarazem znika podział na dwa podstawowe segmenty napędzające dotychczasowe wywody: codzienność i filozofię, ponieważ wszystko, czego się doświadcza, miast rozpraszania się i utraty posiadania w jakimś nieposiadaniu kumuluje się i wlewa w punkt „tu” i „teraz” – w *nunc stans*. Z chwilą osiągnięcia tego stanu, przebywając gdziekolwiek i jakkolwiek, nie jestem już więcej „poza”, lecz pozostaję zawsze całkowicie ześrodkowany „w”.