

III. Słowo, język, rzeczywistość

Stanisław Kwiatkowski

JĘZYK – RZECZYWISTOŚĆ CZŁOWIEKA

Jesteśmy dziś świadkami – i co chyba istotniejsze, w znacznej mierze uczestnikami – procesu zaniku uniwersalizacji na rzecz globalizacji, która prowadzi do tego, co Baudrillard nazywa „światem pozbawionym znaczeń, banalnym światem operacyjnym”, w którym jednostka i zbiorowość zostały zrównane i pochłonięte przez sieć „wirtualnej hiperrzeczywistości”¹. Ta niezwykle radykalna diagnoza rzeczywistości nie spotyka się z powszechną aprobatą², tym niemniej może służyć jako sugestywny przykład intelektualnego niepokoju o sens bycia człowieka i ludzkiej wspólnoty w coraz bardziej problematycznie odsłaniającym się horyzoncie zachodniej cywilizacji. Baudrillard nie widzi, jak się zdaje, możliwości jakiegos „pokojowego” uniknięcia zniewolenia człowieka przez system i niejako w duchu Nietzscheańskiego radykalizmu wskazuje na jedyne rozwiązanie: jakies *wydarzenie odrębności* – niekontrolowane, jak „erupcja, gwałtowne wtargnięcie”, wychodzące *od człowieka* lub *grupy*, a także mogące mieć źródło w „błędzie samego systemu”³. Radykalnie pojęta odrębność nie ulega wchłonięciu przez system; jej niepodległość jawi się jako wtargnięcie w system i *jako targnięcie się* na niego. Przeciwwstawienie się jego wszystkemu podporządkowującemu działaniu jest jedynym sposobem bycia i ewentualnie przetrwania czegoś radykalnie innego.

To, co Baudrillard określa mianem wirtualnej rzeczywistości, jest współczesnym technologicznie wykształconym i zradykalizowanym aspektem ontologicznej interpretacji przedmiotowości rozwijanej przez transcendentalizm, poczynszy od jego pierwotnego Kartezjańskiego ufundowania, a skończywszy na Husserłowskiej transcendentalnej konstytucji „rzeczy samych”. Postulat *wydarzenia odrębności* jest natomiast *pewnym* powtórzeniem tego, co wieścili filozofowie – przede wszystkim Kierke-

¹ J. Baudrillard, *Rozmowy. Przed końcem*, przekł. R. Lis, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2001, s. 95, 69.

² A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przekł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 8.

³ J. Baudrillard, op. cit., s. 69, 70.

gaard i Nietzsche – zbuntowani przeciwko myśleniu systemowemu, w tym i transcendentalnemu ufundowaniu refleksji, roszczącemu sobie prawo do wszechstronnej mediacji między człowiekiem a światem. Usiłowali oni dotrzeć do autentycznego doznania rzeczywistości jako *ugodzenia byciem wprost*, bez żadnej asekuracji jakiejś sfery pośredniczącej, co prowadziło do absolutyzacji jednostkowej i zarazem samotnej egzystencji.

Niewątpliwie doświadczamy obecnie na wielu płaszczyznach – przede wszystkim politycznej i kulturowej – pewnych znaczących wydarzeń mniej lub bardziej dotkliwie kontestujących porządek zachodni. Jednak stanowią one, jak na razie, tylko pewne epizody, które skutecznie rozwiązuje *system operacyjny* zachodniej globalistycznej przedsiębiorczości. Każde wtargnięcie w zachodni porządek prowadzi do powstania kolejnych, bardziej skutecznych mechanizmów integrujących go z jego otoczeniem. Obecne zakłócenia nie są jednak wyłącznie wyzwaniem politycznym czy kulturowym, ale okazują się także potwierdzeniem wagi filozoficznego zadania podejmowanego od ponad stu lat przez filozofię dążącą do przemyślenia podstaw zachodniego sposobu myślenia i życia, a jednocześnie jakiegoś ich nowego zapoczątkowania.

Wydaje się, że spośród myślicieli najbardziej zaangażowanych w to zadanie – Kierkegaarda, Nietzschego, Heideggera czy Husserla – propozycja tego ostatniego powinna dzisiaj stanowić jakiś znaczący głos w dialogu z coraz bardziej technologiczowaną rzeczywistością, w imieniu której rości sobie prawo do przemawiania dyskurs naukowo-techniczny. W tym panującym obecnie dyskursie rzeczywistość rzeczy ma charakter przedmiotowości. Fenomenologia Husserla odwołująca się do bardzo nośnego i obiecującego filozoficznie programu powrotu *zu den Sachen selbst* („do rzeczy samych”) oraz hasła naukowości – *Philosophie als strenge Wissenschaft* – postrzega rzeczywistość również przedmiotowo, wskazując równocześnie na jej zbyt wąską interpretację przez nowożytną i współczesną – technologicznie, by tak rzec, „uściśloną” – naukę⁴. A jednak fenomenologia – choć inspirowane takie nauki, jak psychologia czy socjologia – nie spełniła pokładanych w niej nadziei. W Husserlowskim projekcie okazuje się niewystarczająco radykalna. Transcendentalne stanowisko, z którego miano-

⁴ Husserlowi chodziło o ścisłość w sensie opisowym – taką, jaką operuje na przykład psychologia opisowa Diltheya, a najpełniej realizuje ejdetyka intencjonalna, przybliżająca *rzecz samą* w jakiejś gamie konkretnych *wyglądów* rzeczy, które uprawomocnia określona procedura fenomenologiczna. Tak widziana rzecz uzyskuje swoistą autentyczność jako *samo-uobecniona*, w przeciwieństwie do sformalizowanej i konstrukcyjnie wypracowanej metody udostępniania rzeczy w naukach matematyczno-przyrodniczych (metody, która zasadniczo rości sobie pretensję do panowania we wszystkich prawie dziedzinach ludzkiego życia).

wicie filozof podejmuje zadanie sformułowane przez siebie jako „wyrowadzenie ludzkości z kryzysu i choroby duchowej”, stanęło ostatecznie na przeszkodzie wypełnieniu tegoż zadania. Z transcendentalnego punktu widzenia choroba ludzkości nie mogła zostać właściwie zdiagnozowana, a nawet – można by zaryzykować tezę – przyczyna choroby została utożsamiona z jej objawami. Kryzysu nie spowodowało jedynie *zubożenie sensu* świata przez jego *technologiczną* interpretację w nowożytności, a zatem nie wywołała go pewna metoda przyswajania świata, lecz przede wszystkim leżąca u jej podstawy *postawa* człowieka wobec bytu. Należy sięgnąć głębiej niż Husserl – do egzystencjalnych źródeł zachodniego myślenia, dokonać swoistej destrukcji obowiązującego usposobienia myślenia, odwołując się radykalnie, jak Kierkegaard czy Nietzsche, do myślenia jako sposobu *bycia*; ale dodatkowo trzeba przezwyciężyć destrukcyjny stosunek obu do myślenia, zwłaszcza racjonalnego, i spróbować odnaleźć jakąś jego *inną źródłowość*. To stało się w najbardziej widoczny sposób celem filozoficznego przedsięwzięcia Heideggera, które rozwinęło się ze swoistego spotkania fenomenologicznej postawy ze spekulatywnym myśleniem⁵.

Husserlowska koncepcja, mimo niespełnienia deklarowanego przez nią zadania, prowadzi jednak do pewnych wartych⁶ rozważenia konsekwencji. Odślania ona zasadnicze, choć przez twórcę fenomenologii niedostrzeżane, ograniczenia postawy transcendentalnej, a ściślej biorąc – transcendentalnej podmiotowości.

Jedną z zasadniczych wad tej filozofii, właściwą dla całego transcendentalizmu, jest to, że zagraża jej swoisty – transcendentalny właśnie – solip-

⁵ Nawiązuję tu do Finka i jego propozycji uzupełnienia fenomenologii jakąś metafizyką czy myśleniem spekulatywnym, nadającym fenomenologii *głębszy* wymiar, w którym myślenie wykroczyłoby poza relację podmiotowo-przedmiotową oraz „przedmiotowe *a priori*”, co Heidegger niewątpliwie uczynił, jednak nie tyle „na”, ile „po” (swej) drodze myślenia. Fink w tej kwestii wypowiada się natomiast następująco: „Myślenie filozofii jest istotnie spekulatywne. Może wypowiadam coś więcej niż subiektywny pogląd, gdy mówię, że przyszłość fenomenologii zależy od tego, czy uda się analitykę intencjonalną przywieść w autentyczny związek z właściwym myśleniem oraz wytworzyć zamiast postawy antyspekulatywnej rzeczywiste spotkanie. Nie oznacza to jednak jedynie zbliżenia do metafizycznej tradycji, lecz jeszcze bardziej rozstrzygająco źródłowe ujęcie problemu bytu” – E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1976, s. 156.

⁶ Wartych rozważenia nie tylko ze względu na atrakcyjną w dalszym ciągu metodę tej koncepcji, ale i – jak to zostało już nadmienione – z uwagi na język przedmiotowy, który udostępnia pewne, dające się jedynie opisowo ująć problemy dominującemu dyskursowi naukowemu, co jest znacznie trudniejsze w przypadku „poetyzującego myślenia” Heideggera czy też filozofii dialogu.

syzm⁷. Podmiot, pomimo swego intencjonalnego ograniczenia do – jak Husserl dowodzi nie do końca przekonująco – *odkrywanej*, a nie kreowanej przedmiotowości, jest zawsze jakoś uprzywilejowany, co w pewnym sensie idealistycznie musi ciążyć nie tylko na stosunku do rzeczy, ale i na relacjach intersubiektywnych.

„Wszystko, co należy do dziedziny (*zum Rahmen*) mojego życia świadomościowego, przypada (*ergibt*) w redukcji fenomenologicznej wyłącznie mnie samemu (*mir Eigenes*). Przy tym byt innego człowieka, tak jak cały obiektywny świat, którego jestem świadomy, ulega fenomenologicznej *epoché*”⁸.

Radykalnie przeprowadzona *epoché* jest „ostateczną redukcją” wyzwalającą „ogładające spojrzenie” na „absolutne pierwotne życie, na pierwotne ja-jestem (*Ich-bin*), na upływ, na pierwotny pasywny strumień (*das urpassive Strömen*)”, który modyfikuje się w strumień czasu stanowiący podłoże wszelkich aktów identyfikacji⁹. Tak przeprowadzona redukcja prowadzi do absolutnego pra-podmiotu (*Ur-Ich*), czystego ego – „pierwszego «ego» redukcji”, któremu „*alter ego* żadnego sensu nie dodaje”¹⁰. Ten radykalny punkt wyjścia od podmiotu uprawiającego *epoché* (*ich der Epoché Übende*) odsłania następnie dokonującą się w nim transcendentalną autowykładnię, w wyniku której podmiot „dla siebie samego czyni się transcendentalnie odmiennym”¹¹. Inaczej mówiąc, radykalnie zredukowane ja – ja absolutne –

„niesie w sobie ja jako własne ja, a inne ja niesie jako intencjonalne modyfikacje własnego – podobnie jak przeszłe ja są intencjonalnymi modyfikacjami współczesnego własnego ja (*des gegenwärtigen Eigen-Ich*)”¹².

Sfera intersubiektywności, obecność innych, zostaje u Husserla w pewien paradoksalny sposób odsłonięta w jakieś *źródłowej wtórności*, tylko w sferze źródłowego doświadczenia *powtórzenia ego jako alter ego* i – tym samym – *wtórowania tego wtórnego (alter) ego pierwszemu*, usytuowanemu – by tak rzec – w *pierwszej kolejności* w pra-obecności pra-ja. Obecność innego dokonuje się w wyniku przyswojenia w uprzytomnie-

⁷ Jak wiadomo, Husserl zdawał sobie sprawę z tej słabości swego transcendentalnego stanowiska i w związku z tym podejmował ciągłe próby jej definitywnego usunięcia.

⁸ E. Husserl, „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921–1928” (w:) *Husserliana* Bd XIV, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973, s. 401.

⁹ E. Husserl, „Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1928–1936” (w:) *Husserliana* Bd XV, op. cit., s. 585.

¹⁰ Ibidem, s. 586.

¹¹ E. Husserl, „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie” (w:) *Husserliana* Bd VI, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954, s. 188.

¹² E. Husserl, „Zur Phänomenologie...” (w:) *Husserliana* Bd XV, op. cit., s. 586.

niu: *przeze* mnie, czyli *przy* mnie i *we* mnie, w *mojej* koniecznej obecności i o *tylko* we współobecności (*Kompräsenz*), o *ile* *moje* ja przechodzi w *twoje* i *inne* ja w „modusie odmienialności” ja, która tkwi w potencjalności pra-czasowego, czystego – „niemego” ego¹³. Ostatecznie świat jest dany jednostkowemu podmiotowi i filozoficzno-fenomenologicznie uprawomocniony w transcendentalnej redukcji – jako anonimowy rezultat aktywności uniwersalnej podmiotowości (pra-podmiotu), w imieniu której i jako jej historyczno-faktyczne ucieleśnienie działają konkretne jednostkowe podmioty. I jest to zarazem ontologiczne ugruntowanie zasady komunikacji, polegającej na tym, że indywidualny podmiot komunikujący się z innym podmiotem wchodzi w relację, w której ten drugi występuje z pozycji „*alter – alter ego*”¹⁴ jako zwielokrotnione odbicie ja, zawsze więc tak, że jest on ostatecznie uprawomocniony na gruncie pierwotnej konstytucji „niemego” – *pierwotnego* ego, uświadamianego jako *moje samotne ja*, a więc takiego, które poprzedza wszelką komunikację, *zredukowanego do oglądającego i wpatrzonego w siebie*. Dopiero niejako w aktach ciągłego i coraz bardziej złożonego *powtarzania siebie*, będącego zarazem komunikacyjnym monologicznym *wtórowaniem sobie*, dochodzi do głosu komunikacja międzyludzka. Poddana jest ona swoistej *mono-logicznej* logice patrzenia wysuwającej się *przed* dia-logikę roz-mowy. Taka egocentryczna (i egoistyczna) logika patrzenia wynika ze swoistego transcendentalnego „zapatrzenia w siebie” fenomenologicznego podmiotu.

A zatem fenomenologicznie „ego” z racji swojej źródłowej pra-obecności zawsze poprzedza „alter”, sytuując je w swoim wtórnym jego uprzytomnieniu, w analogii do własnej po-wtórnej, przypominanej obecności. W tej sytuacji absolutne jednostkowe ego¹⁵ pozostaje uprzywilejowane ontologicznie – a zatem i komunikacyjnie – wobec domniemanego (jedyne) w swej autonomiczności alter ego. Owo *do-mniemanie* jest *egoistycznym* aktem uznania Innego, o ile tenże pozostaje uznany w granicach

¹³ Jest to moja krótka z konieczności parafraza Husserlowskiego stwierdzenia: „Die Selbstzeitigung sozusagen durch Ent-Gegenwärtigung (durch Wiedererinnerung) hat ihre Analogie in meiner Ent-Fremdung (Einfühlung als eine Entgegenwärtigung höherer Stufe – die meiner Urpräsenz in eine bloß vergegewärtigte Urpräsenz)” (E. Husserl, „Die Krisis...”, op. cit., s. 189).

¹⁴ E. Husserl, „Zur Phänomenologie...” (w:) *Husserliana* Bd XIV, op. cit., s. 501.

¹⁵ Jednak nie chodzi tu o jednostkę w sensie psychologicznym czy też taką, jaka jawi się w naturalnym nastawieniu, ale o jednostkę – absolutne jednostkowe ego transcendentalnie ukonstituowane. Tu tylko nadmieniam o problemie „monadycznego ego” – dla samego Husserla nie do końca wyjaśnionym (wystarczy zagłębić się w jego rozważaniach na temat intersubiektywności, opublikowanych w trzech tomach „Zur Phänomenologie...” albo w „Die Krisis...”).

ego-logicznych zasobów wydobywanych w trybie „ja chcę”, „ja mogę”. Egocentrycznie ukierunkowany podmiot uobecnienia po prostu *sobie* i *swego* Innego, napotyka w nim przede wszystkim *siebie samego*. Tylko w ten sposób – na transcendentalno-subiektywnych warunkach – zostaje przygotowane miejsce na obecność Innego: obecność mającą spełnić egoistyczne *oczekiwania*¹⁶ o charakterze jawnego lub ukrytego roszczenia wobec sposobu *podejścia* (*do*) Innego. Zgodnie z tym, jak Husserl łączy ze sobą *Ent-Gegenwärtigung*, *Wiedererinnerung*, *Ent-Fremdung* oraz *Einführung*¹⁷, obecność Innego nie jest radykalnym „wydarzeniem” inności, które nas nieoczekiwanie „uderza” lub przynajmniej „*niepokoi*”¹⁸. Ten swoisty transcendentalny *od-ruch* ograniczania transcendencji – zamykający monadyczne „drzwi” i „okna” dla *autentycznej* transcendencji i zastępujący ją narzuconą Innemu własną immanencją – wyraźnie daje znać o sobie w Husserlowskim *Wiedererinnerung*.

Natomiast w dostrzeżeniu oraz strzeżeniu *wzajemnej i odwzajemnionej inności* Ja i Innego, owego ich równouprawnionego „pomiędzy”, uwalniają one z siebie i dla siebie szczególną *bez-stronność*, która nie uznając egoistycznie przed-*stawianych* ograniczeń, skłania do otwartego spotkania i odwzajemniania się swoją innością. Napięcie towarzyszące autentycznemu spotkaniu wynika z nieprzejrzystej, tzn. niedającej się *przewidzieć*, inności Innego, co do którego nie mamy nawet rozeznania, czy *jego* inność może być *podatna* choćby na bezinteresowne *u-wodzenie w stronę* inności *mojego* Ja¹⁹ i *przy-wodzenie* jego uobecnienia do uobecnienia we *współ-własnym* Ja-i-Ty. Ta nieprzejrzystość inności Innego domaga się właściwego *ob-chodzenia* w pobudzeniu i ruchu transcendowania własnego Ja ku Innemu, niejako poprzez *u-mówione* spotkanie, wzajemne sobie *odpowiadanie* w omówieniach, które uruchamiają *pro-pozycje spotykających* się w dialogowych *u-wodzących* potyczkach²⁰. W ten sposób spotkanie Ja z Innym nie staje się przywłaszczaniem (w wyniku *przyswojenia* „po swojemu”) własnego terytorium Innego, lecz jest zbliżeniem stanowisk zakonczonych we własnych dziedzinach życia. Autentyczne spotkanie docho-

¹⁶ W niemieckim słowie *Vergewärtigung* („uprzytomnienie”) zawiera się nieuchwytnie w języku polskim wskazanie na *Warten* („oczekiwanie”).

¹⁷ Por. przypis nr 11.

¹⁸ B. Waldenfels, *Topografia obcego*, przekł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 50.

¹⁹ Lub na odwrót: czy moja inność może być podatna na przywodzenie w stronę innej niż moja obecności Innego. Por. dialektykę tego, co własne i obce we mnie, (w:) *ibidem*, s. 77 i nast.

²⁰ Jest to ujęcie zainspirowane propozycją Waldenfelsa, lecz różniące się od niej. Por. *ibidem*, s. 50–53.

dzi do skutku z potrzeby wzajemnego dopowiedzenia sobie czegoś o nas samych w sytuacji, gdy dostrzegamy i uznajemy jakąś zasadniczą dla nas nieprzejrzystość własnego ja, której w sposób bardziej oczywisty od nas doświadcza i którą przekazuje nam Inny. Jest to spotkanie osób patrzących z różnych punktów widzenia, które nie przeciwstawiają się sobie, lecz wzbogacają wzajemnie perspektywę ich własnych zapatrywań. Spotykając Innego – odkrywam i spotykam siebie.

Husserlowski transcendentalizm, usiłujący konsekwentnie wyzyskać źródłowe zasoby *ego-cogito-sum*²¹, sprowadza wszelki transcendentny byt do sposobów poznania immanentnych cogito. Podporządkowuje ten byt jedności immanencji transcendentalnego podmiotu koncentrującego się na samo-potwierdzeniu swojej nadrzędnej obecności, której podtrzymywaniu służy uprzedmiotowiające przyswajanie przez niego transcendentnego bytu²², w tym bytu Innego. Husserlowską intersubiektywność konstituuje więc komunikacja ego-centricznie krążąca wokół transcendentalnych możliwości ego. To *ono* – *pierwotnie nieme* – w swej źródłowo uprawomocnionej aktywności konstituuje inne podmioty, *przy-znając* im *własne* imiona, które dobywa z *własnych* zasobów. Nie *odpowiada* na płynące z transcendencji *we-zwania samo-wolnych* podmiotów, odmawia im swej odpowiedzi skierowanej do nich niejako *po imieniu*. Nie *uznaje Imion Własnych* transcendentnych podmiotów. W miejsce transcendującego odniesienia *Ja–Ty* wprowadza transcendentalnie zredukowany, zsubiektywizowany związek *ego–alter ego*. Transcendencję przesłaniają „egologiczna” konstytucja przedmiotowości²³ oraz uprzedmiotowianie Innego,

²¹ *Medytacje kartezjańskie* stanowią w sposób szczególnie filozoficzne „wyznanie wiary” Husserla w źródłowe Kartezjańskie objawienie transcendentalnej podmiotowości.

²² „Wszelki byt transcendentny ma swe immanentne sposoby daności z chwili na chwilę, a więc w każdym teraz. Wszystko jest podporządkowane jedności immanencji, to jest konkretnego życia subiektywności, wszystko, co immanentne, ma tu (*darin*) swoje miejsce w terażniejszości i immanentnych przeszłościach, które mają swój trwały porządek jako porządek tego, co terażniejsze (*Gegenwarten*). Transcendentne przedmioty ukazują się w immanencji ustanowione, ewentualnie pusto uprzednio domniemane (*leer vorgemeinte*), a następnie dochodzące do percepcji, ale wtedy zawsze presumptywnie, aczkolwiek w modusie samoukazywania” – E. Husserl, „Zur Phänomenologie...” (w:) *Husserliana* Bd XIV, op. cit., s. 441.

„Ja ustanawia w bycie nie-Ja i ustosunkowuje się do niego; konstituuje ciągle swoje «naprzeciw», a w tym procesie jest motywowane i wciąż na nowo motywowane, i to nie dowolnie, lecz dokonując «u t r z y m y w a n i a s i e b i e s a m e g o»”. – E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przekł. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, s. 356.

²³ Co się symptomatycznie uwidacznia w ewolucji Husserlowskiej fenomenologii – przesunięciu punktu ciężkości ujęcia przedmiotowości z analizy noematycznej na noetyczno-noematyczną.

inaczej mówiąc: transcendentálne przyswajanie obcości²⁴. Milczące przyglądanie się bez po-rozumienia Ja i Innego.

Z tym koresponduje koncepcja językowej komunikacji. Nawiazując do idei wspólnoty Tönniesa, Husserl stwierdza, że język nie wiąże członków wspólnoty językowej *jako osoby*²⁵. Wspólnota konstytuuje się jako związek wzajemnie motywujących się osób, zwracających się do siebie w intencjonalnych aktach, których noematyczne korelaty tworzą obiektywną przestrzeń komunikacyjnego porozumienia co do noetycznie wzbudzonych motywacji²⁶. Język stanowi dla Husserla narzędzie komunikacji, a jako takie ma on charakter czegoś, co jest w „gotowej postaci”, jak „rzecz wzięta niezależnie od wszelkich z *ducha płynących* charakterów, (...) na przykład młotek, stół”²⁷. Można by go potraktować jak „«mie-nie» Ja i wstępną daną do nowych aktów”²⁸, które się posiada i którymi dysponuje się w konstytuowanych motywacyjnie i w „pierwszej osobie” (Ja) *na-wiązaniach* wspólnotowych. W działaniu językowym ujawnia się pewna dwoistość. Zdania użyte do komunikacji językowej „przedstawiają się świadomości jako odtwórcze modyfikacje pierwotnego sensu, wytwa-

²⁴ W sformułowaniu Merleau-Ponty’ego brzmiałoby to następująco: „Jeśli drugi jest naprawdę drugim (...), to *nie może nigdy być nim w moich oczach*, to ten inny byt-dla-siebie nie może nigdy podlegać memu wzrokowi, to nie może istnieć spostrzeżenie drugiego (...)”. (M. Merleau-Ponty, *Widzialne i niewidzialne*, przekł. zbiorowy, wstęp J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996, s. 89). W zamian cytowany autor proponuje swoją koncepcję spotkania drugiego, którą tu krótko w cytacie i bez komentarza przytaczam: „Warunkiem koniecznym i wystarczającym jest to, żeby ciało drugiego, które widzę, jego słowa, które słyszę, które mi się narzucają jako bezpośrednio obecne w moim polu postrzeżeniowym, *uobecniały mi na swój sposób to, w czym nigdy obecny nie będę*, co będzie dla mnie zawsze niewidoczne, czego nigdy nie będę świadkiem wprost, zatem pewną nieobecność, ale nie jakkolwiek, lecz pewną określoną nieobecność, pewną różnicę wytyczoną zgodnie z miarami, jakie są nam od razu wspólne, a które predestynują innego do bycia moim zwierciadłem, tak jak ja jestem jego zwierciadłem, które sprawiają, że nie mamy obok siebie oddzielnego obrazu kogoś i obrazu nas samych, ale jeden obraz, w który włączeni jesteśmy obaj (...)” (ibidem, s. 92). Por. M. Merleau-Ponty, *Proza świata. Eseje o mowie*, przekł., oprac., wstęp S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 171.

²⁵ „(...) Poeta zwraca się do swojej publiczności ze swym językowo wyrażonym dziełem, podobnie jak aktor, jak nauczyciel do swoich uczniów, jak naukowiec do swoich towarzyszy. Wspólnota naukowych badaczy jest bardziej (wspólnotą – S.K.) niż coś takiego jak wspólnota językowa” – E. Husserl, „Zur Phänomenologie...” (w: *Husserliana* Bd XIV, op. cit., s. 183.

²⁶ Husserl mówi o „formach transcendentálnej motywacji i transcendentálnej konstytucji”, mających źródło w „transcendentálnym ego”, w jego aktywności. W tak rozumianym ego rozwija się „transcendentálna intersubiektywność”. Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przekł. A. Wajs, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 204.

²⁷ Por. ibidem, s. 114.

²⁸ Por. E. Husserl, *Idee...*, op. cit., s. 303.

rganego w prawdziwie źródłowej aktywności²⁹. Warstwa językowa – to „pasywne”, zawsze gotowe do odtworzenia złożone minionych źródłowych aktywności anonimowych – przede wszystkim – podmiotów, które zostaje włączone w sferę motywacyjnie aktualizującego się przeżycia i działania komunikującego jakieś znaczenie, jakiś przedmiotowy sens. Obiektywny świat i jego warunek – język są „od razu światem wszystkich, światem, który «każdy» ma jako swój światowy horyzont”³⁰. Tenże horyzont Husserl rozumie również w tym sensie, że „związki motywacyjne, zrozumiałe w życiu codziennym, mają swe głębokie, coraz dalej sięgające implikacje”, które ostatecznie dochodzą do „potężnego strukturalnego *a priori*”³¹ związanego z „twórczą, osobową ludzkością”, w której tkwi „wymiar praoczywistości”³². Historyczno-genetyczny wywód *wszystkich wytworów duchowych*, czyli kultura w całości, zostaje więc tu ostatecznie ugruntowany w transcendentnej pra-oczywistości, w której udostępnia się absolutne *a priori* wszelkiej ludzkiej aktywności, a wraz z nim „aprioryczna nauka sięgająca ponad wszelkie historyczne faktyczności, historyczne światy otaczające narody, epoki, społeczności ludzkie”³³. Podobnie jak u Hegla historyczność ustępuje ostatecznie metodzie, która historię preparuje w idealny wytwór odtwarzalny „z identycznym, intersubiektywnym sensem”³⁴.

Husserlowski krytyczny stosunek do rozumienia przez Tönniesa wspólnoty językowej wynika z tkwiącego u podstaw transcendentnej fenomenologii założenia pierwotności ego-centrycznego przedstawiania³⁵, którego uprawomocnienie przez radykalną *epoché* zbiega się z odciążeniem *egoistycznej* podmiotowości od egzystencjalnego związku z tym, co przedstawiane, interpretowanego w duchu „naturalistycznego nastawienia”. Jedyną uprawnioną filozoficznie postacią zaangażowania wobec przedstawianych rzeczy jest postawa obserwatora „fenomenów”, transcendentalnie „zredukowane” greckie nastawienie realizujące się w czystym *theorein*. W transcendentnej refleksyjności sama przedstawialność zaczyna być konsekwentnie (metodycznie) uwidaczniana przez odsłanianie relacji między

²⁹ E. Husserl, „O pochodzeniu geometrii”, przekł. Z. Krasnodębski (w:) J. Rolewski, S. Czerniak (red.), *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, IFiS PAN, Warszawa 1991, s. 22.

³⁰ Ibidem, s. 16.

³¹ Ibidem, s. 29.

³² Ibidem, s. 30.

³³ Ibidem, s. 36.

³⁴ Ibidem, s. 35.

³⁵ Przypomnijmy za Husserlem: „Dokonyjemy (...) doniosłego zwrotu ku (...) *ego cogito* jako apodyktycznie pewnej i ostatecznej podstawie...” (E. Husserl, *Medytacje...*, op. cit., s. 26).

podmiotowymi aktami noetycznymi a ich „transcendentnymi” korelatami przedmiotowymi. Język w tej transcendentalnej perspektywie prezentacji rzeczy „samych” w granicach samo-prezentacji najgłębszych zasobów ego – a jeśli mowa o „najgłębszych”, to w odniesieniu do „samotnego” ego – jest tak jak samotne ego „niemy”: w najlepszym razie, choć u Husserla niekonsekwentnie, *wskazuje*, lecz nie *przywołuje* tego, co inne. Wskazuje bezosobowo, „domniemująco”, w znakach i oznakach na Innego, nie doprowadzając do spotkania z nim³⁶, nie ma więc możliwości przywołania Innego. Odarty z osobowości mówiącego, nie przybiera on *tonu* indywidualnie wypowiedzanej się osobowości, a więc tym bardziej nie dociera do bezpośredniości kogoś mówiącego i odpowiadającego, przywołującego, rozwodzącego się i *przy-wodzącego* do *rozmowy*. Język w Husserlowskim ujęciu jest „niemym”, niez zaangażowanym pośrednikiem intencjonalnych – jeśli tak można powiedzieć – *zapatrywań* płynących z transcendentalnych możliwości ego, jakimi są: „ja mogę”, „ja chcę”, skierowane na przedstawianie, na uprzedmiotowianie obecności Innego. Brakuje tu przede wszystkim tej siły *mówienia*, na którą wskazuje Tönnies w swej wypowiedzi, brzmiącej zapewne zbyt emocjonalnie i „naturalistycznie” dla fenomenologicznie nastrojonego słuchu Husserla:

„Z pewnością *źródłem* języka i innych sposobów komunikowania się (...) jest (...) zażyłość, intymność, miłość. Żyją w płodną glebą *języka macierzystego* jest przede wszystkim głębokie porozumienie łączące matkę z dzieckiem”³⁷.

Język w takim ujęciu wyrasta z głębokich pokładów jakiegoś nieuprzedmiotowionego egzystencjalnego doświadczenia, które przedkłada apel nad zwyczajne przedmiotowe komunikowanie. W ten sposób można również skomentować następującą uwagę Bubera:

„Byt jest wobec człowieka albo tym, co Naprzeciw, albo przedmiotem (*Gegenüber oder Gegenstand* – S.K.). Istota człowieka ugruntowuje się w owej dwoistości stosunku do bytu. Spotkanie i ogląd nie są dwiema postaciami zjawiska, lecz dwoma podstawowymi sposobami odnoszenia się jestestwa do bytu. Dziecko, które wzywa matkę, i dziecko, które się matce przygląda, a jeszcze dokładniej: dziecko, które przemawia do matki bez słów, jedynie przez patrzeć-jej-w-oczy, i to samo dziecko, które widzi w matce taki

³⁶ Jak argumentuje Derrida, Husserl z „samotnego życia psychicznego” wręcz wyłącza „wskazujące komunikowanie”, a język uznaje za „zdarzenie wtórne i narzucone na pierwotną i przedwyrazową warstwę sensu”. Dokonuje on „podwójnego wykluczenia lub podwójnej redukcji: wykluczenia stosunku do innego we mnie w komunikowaniu wskazującym i wykluczenia wyrażenia jako warstwy ostatniej, najwyższej i zewnętrznej wobec warstwy sensu”. J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przekł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 116, 117.

³⁷ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, przekł. M. Łukasiewicz, wstęp J. Szacki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 43.

sam przedmiot, jak każdy inny, są przykładem dwoistości, w której człowiek się znalazł i w której istnieje³⁸.

Buberowskie „Naprzeciw” wiąże i zobowiązuje: doświadcza się go jako „stanie-w-obliczu”, wobec (w obecności) kogo lub czego jest się przywołanym lub wobec tego, kogo lub co się samemu przywołuje. Oblicze przemawia – również w milczeniu, ale w związku z obecnością człowieka i w jego obliczu. Nie istnieje oblicze bez ludzi, w pustce bezludzia. „Naprzeciw” czy też „wobec” znaczą stanie „twarzą w twarz”, w przestrzeni komunikacji, w granicach słania i odsyłania spojrzeń, wskazujących gestów i wy-mownej mimiki. W Husserlowskiej wersji komunikacji ugruntowanej ostatecznie w ego-centricznej samotności życia duchowego nie istnieje owo autentyczne ludzkie „Wobec”, które stawia człowieka w *obliczu* czegoś, zwraca go *twarzą do czegoś*, do czego odnosząc się – by tak rzec – *nie traci twarzy*, lecz przeciwnie – wobec czego odsłania swoje prawdziwe oblicze, własną twarz, *deklaruje* swoją postawę. Rzeczy napotkane w ten sposób jak gdyby *wrysowują się* w sytuację, w obliczu której stoi człowiek. Wrysowują się w jego oblicze, zostają przywiedzione w sytuacyjność jego egzystencji, która z ich udziałem *rysuje się i odciska piętno*³⁹. Rysy oblicza (a więc i wizerunek sytuacji) rzeźbi ludzkie *bycie-w-świecie*⁴⁰ w wy-mowny sposób, a więc tak, że świat, a przy tym i każda będąca w świecie rzecz, zanim dadzą *znać* o sobie, najpierw dochodzą do *głosu* – tak, że człowiek jest wezwany do odpowiadania im⁴¹. Ale dochodzą one do głosu tylko dlatego, że człowiek jest „nastrojony” na *roz-mowę*, a więc mówi, słucha i odpowiada jednocześnie. W odpowiadaniu kształtuje się i ustala ludzkie oblicze. W mowie – przede wszystkim i najżywiej w mowie dialektu zakorzenionej w codziennym *byciu-w-świecie* – mowa

³⁸ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, przekł. P. Lisicki, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, s. 39–40. Por. M. Buber, *Werke*, Bd. 1, Heidelberg 1962, s. 536.

³⁹ „Świat ma dla człowieka dwojakie oblicze, tak jak dwojaka jest postawa człowieka” – twierdzi Buber. W pierwszej postawie świat jest doświadczany jak przedmiot, „ma on konsystencję i trwałość, można objąć spojrzeniem jego strukturę...”. W drugiej postawie – o którą tu chodzi – mamy taką oto sytuację: „Przychodzi (świat – S.K.) aby cię dosięgnąć, ale gdy nie znajduje ciebie, gdy cię nie spotyka, pierzcha. (...) Nie znajduje się poza tobą, dotyka twojej podstawy (...). Między tobą a nim jest wzajemność dawania. Mówisz do niego Ty i dajesz mu siebie, on mówi do ciebie Ty i daje ci siebie”. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór, przekł., wstęp J. Doktor, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1992, s. 58, 59.

⁴⁰ Czyjś portret na przykład jako dzieło sztuki to nie tylko „twarz” w dosłownym sensie, ale też nieodłącznie jej towarzysząca „aura” losu, świata osoby portretowanej, jej wyborów, życia kształtującego jej osobowość. Jest to więc oblicze ukształtowane w *obliczu* życiowych sytuacji czy przypadłości.

⁴¹ „Bowiem oblicze (*Gesicht*) i głos należą do siebie” (H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischer Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1959, s. 77).

i świat źródłowo się jednoczą w postaci międzyludzkiej wspólnoty⁴², międzyludzkiego oblicza i wyglądu, które odciskają swe piętno nawet na fizjologicznym obliczu każdego członka danej wspólnoty zamieszkiwania. Żyje w tym obliczu i zarazem je ożywia coś duchowego, co nie odsyła do treści i znaczenia, a przemawia jako wy-mowna i językowa mimika⁴³. Przez mówienie rzeczy nabierają ważności – wtedy, gdy w ich postrzeganiu i odnoszeniu się do nich ważności *nadaje* im *ton* na przykład lekceważenia czy dowcipu⁴⁴, zachwyty albo rzeczowego ustalenia. „W tonie (mowy – S.K.) ustala się dziedzina społecznej komunikacji”⁴⁵, ktoś *nadaje ton* w jakimś obszarze społecznego obcowania w związku chociażby ze swoją pozycją i siłą osobowości⁴⁶. W mowie (*Rede*) zostaje ujęty wolny (a tym samym i nie-wolny) stosunek czyjejs egzystencji do innej. Znaczy to, że posiadanie przez człowieka *logosu* nie ma związku z naturą, lecz z jego *egzystencją*⁴⁷, a co za tym idzie – człowiek jest *odpowiedzialny* wobec siebie za widok rzeczy⁴⁸. Odpowiedzialność może zostać jedynie – by tak rzec – *w-mówiona*: orzeczona, przyrzeczona, wyznana, przyznana, wypowiedziana albo też – przemilczana itd. Odpowiedzialność za rzeczy ponoszę *w obliczu* innego człowieka.

Przywołując fizjonomiczne oblicze – tak jak Merleau-Ponty ciało w tym samym, językowym, ujęciu – Hans Lipps, którego stanowisko w pewnych aspektach zostało powyżej tylko wskazane, wykracza w oczywisty sposób poza Husserlowską fenomenologię jako filozofię i naukę *widzenia*. Uzupełnia ją, a właściwie może nawet przekształca w jakąś – by tak rzec – „naturalizowaną” fenomenologię *mówienia* i *gestykulacji*. Jest to, jak się zdaje, próba ontologicznego ugruntowania źródłowego doświadczenia rzeczy i świata, do czego wzywał w swoim programowym apelu Husserl i czego nie mógł on ostatecznie zrealizować z powodu swych „transcendentalnych motywacji”. Lipps oddzielając poza tym język (*logos*) kalkulacji od naturalnego języka, uwalnia w nim jako całości *przekazaną* człowiekowi odpowiedzialność za *bycie-w-świecie*. Paradoksalnie, sprowadzając świat rzeczy do fenomenologicznej – a więc do potencjalnie w pełni widzialnej – daności, Husserl w pewien sposób uległ sile *kalkulacji* interesów

⁴² Por. H. Lipps, *Die Verbindlichkeit der Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1958, s. 81–6.

⁴³ Por. *ibidem*, s. 86.

⁴⁴ Por. H. Lipps, *Untersuchungen...*, op. cit., s. 76.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 76.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 77.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 11.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 11.

poznawczych samotnego ego, przeciwko której jako kalkulacji w *ogóle*, rozumianej jednak przez niego *zbyt wąsko* jako technicyzacja, radykalnie występował. Uległ więc roszczeniom „egologicznie” wysublimowanej oczywistości, która przede wszystkim odwołuje się do pewności osiągniętej przez poznawcze ogarnięcie uprzedmiotowionego bycia. Dlatego rzeczywista komunikacja językowa, tak jak świat, zostaje transcendentalnie zredukowana; pozostaje tylko czyste wyrażanie, a słowu nadaje się techniczny wymiar nośnika sensu⁴⁹. Do takiego sposobu komunikowania nie zawęża się autentyczne językowe zaangażowanie wymagające pozostawania w swoistej naturalności, naturalnej sytuacyjności, branej wszak w nawias przez fenomenologiczną *epoché*. Fenomenolog, dokonując transcendentalnej redukcji, jednak „występuje – jak twierdzi Fink – z *sytuacji*, w której ludzka mowa jest zadomowiona jako nazywanie rzeczy, przyzywanie bogów, rozmowa z bliźnimi (*Mitmenschen*)”⁵⁰. Owo zadomowienie jest nieprzedstawialne, nie da się fenomenologicznie „zredukować” i uprzedmiotowić. Właśnie w języku – przede wszystkim w mówieniu, w języku mówionym – odnajdujemy siebie jako przebywających w środowisku logosu i zdających sprawę z *całości bycia*. Nawet w samotnej egzystencji dzięki językowi, który potrafimy ożywić, pozostajemy w obrębie międzyludzkiej debaty nad byciem. W tym sensie chciałbym odczytać słowa Finka mówiące, że „myśliciel odpowiada za wszystkich (*steht für alle*), staje się rzecznikiem bliźnich (*Sprecher der Mitmenschen*)”⁵¹. U Husserla brakuje wyraźnie ontologicznego zaangażowania, ponieważ jego ucieczka przez *epoché* od *bycia-w-świecie*, od życia, w transcendentalną obserwację świata życia w samotności absolutnego i pewnego siebie – zwróconego na siebie – ego nie pozwala mu filozoficznie uczestniczyć w byciu jako *spotykaniu się z ustawicznym wydarzaniem się* rzeczy myślenia, które zachodzi w myślącej rozmowie, odsłaniającej odmiennie, *sytuacyjnie wywoływane* ludzkie oblicza. Odnosi się nieodparte wrażenie, że Husserl tak naprawdę nie prowadzi rozmowy z innymi myśląciami i ich koncepcjami. Zresztą – postępuje tak zgodnie z tym, co deklaruje programowo, mianowicie, że powrót do rzeczy samych ma się realizować w odwróceniu od koncepcji filozoficznych, co ma swój ścisły związek z uprzywilejowaniem samotnego

⁴⁹ „Czyste wyrażanie może pojawić się tylko wówczas, gdy komunikowanie ulega zawieszeniu”. Tym samym, aby „zredukować wskazywanie w języku (które nie jest czystym wyrażeniem, o jakie naprawdę Husserlowi chodzi – S.K.), należy zatem zawiesić stosunek do innego” (J. Derrida, op. cit., s. 62, 67).

⁵⁰ E. Fink, op. cit., s. 202.

⁵¹ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Martinius Nijhoff, Den Haag, 1958, s. 42.

patrzenia i (mono-logicznego) *zapatrywania się* na rzeczy, a nie wsłuchiwanie się w niepowtarzalność zarówno *tonu tego, co przez innych mówione* oraz *powiedziane*, jak i *tonu samego ich mówienia*. Nie dostrzega więc tego, *jak się rzeczy mają z oblicza i w obliczu rozmowy z innymi*.

W tym samym kierunku co Lipps i Fink podąża Heidegger w swym namyśle nad mową⁵², ale jego formuła – bardziej radykalna – w ostrzejszym świetle ukazuje sytuację, w jakiej *my dziś* się znajdujemy. W niewielkim dziełku *Hebel – der Hausfreund* pokazuje on, że ludzkie dwuznaczne *przyswojenie* natury, *dostosowanie się* do niej *po swojemu*, nie odwołuje jej naturalności, o ile powoływanie się na nią ma charakter „poetyckiego” logosu – takiego, który odkrywa *różne* jej sposoby uobecniania, *nie* naruszając całości jako takiej jej uobecniania. W tym sensie na przykład „wschody” i „zachody” słońca „na niebie” nie tracą swej naturalności w obliczu „przewrotu kopernikańskiego”⁵³. Dziś jednak tak rozumiane poetyckie oblicze logosu odchodzi, przestaje być „miarodajną postacią prawdy”. Ton naturze nadaje kalkulujący logos, co słyszymy w pośpiechu i „trywialności codziennego mówienia”, w których wyraża się technologicznie rozbudowywana przestrzeń ludzkiego *bycia-w-świecie*⁵⁴. Taką jest nasza dziejowa sytuacja, to się nam dziś *przydarza*. Doświadczamy odwrócenia się *od* tego, *skąd* płynie namowa do poetyckiego do-strzeżenia bogactwa naszego świata. Ograniczamy nasze *śluchanie na-mowy* logosu do logiki przedmiotowego odkrywania i przyswajania bytu. Ale pozostaje jeszcze – twierdzi Heidegger – ojczyzna mowa, w której *wyistacza się* człowiek *obdarzany* logosem mniej lub bardziej – *dziś mniej* – otwarcie. „Właściwie mowa mówi, nie człowiek. Człowiek mówi dopiero, o ile każdorazowo mowie od-powiada”⁵⁵. Mówiąc zatem, zapominamy w naszym odpowiadaniu na jej *namowę* o jej źródłowym mówieniu, ale też wsłuchując się w nią – możemy się ku jej pełni zwrócić. Odzyskanie sensu rzeczy, czyli powrót do nich samych, trzeba rozumieć *do-słownie*: w zaangażowaniu w rozmowę z uniwersalnym doświadczeniem, które odkłada się w języku. W ten sposób *mowa mówi tylko na tyle, na ile czło-*

⁵² Widać tu inspirację Lippsa i zapewne Finka filozofią Heideggerowską, co ten pierwszy zaznacza zresztą m.in. w kluczowym dla swojej myśli podjęciu związku logosu z *sytuacyjnością* ludzkiego bycia, która u Heideggera znajduje wyraz w jego „*In-der-Welt-sein*” (Por. H. Lipps, *Untersuchungen...*, op. cit., s. 28). Fink natomiast wysuwa obcy Husserlowi postulat uzupełnienia przedmiotowego myślenia fenomenologii myśleniem spekulatywnym, co w pewien sposób korespondowałoby z Heideggerowskim *myśleniem istotnym*.

⁵³ Heidegger nawiązuje tu do greckiego związku *techne* i *poiesis*, dzięki któremu „techniczne” odkrywanie natury pozostawało w zgodzie z istotą natury.

⁵⁴ Ta kwestia zostaje tu tylko zasygnalizowana.

⁵⁵ M. Heidegger, *Hebel – der Hausfreund*, Günter Neske, Pfullingen 1957, s. 35.

wiek jest zdolny wsłuchiwać się w jej uniwersalny logos i podążać za jego namową; mówi ona wtedy więcej i głębiej, niż gdy informuje za pomocą wyspecjalizowanego słownictwa w zgodzie z logicznymi kryteriami sensowności wypowiedzi. Husserl, traktując język instrumentalnie, sam siebie niejako usuwa z tej przestrzeni, w której panuje swoista *do-nośność* mówienia mowy. Heidegger natomiast w pewien sposób zawiera myślenie mowie: ona *wdraża* w myślenie o rzeczach, wskazuje rozmaite drogi prowadzące ku rzeczom, dzięki czemu można je nawet *zobaczyć* w *nieprzewidywalnym* zjawieniu. Heideggerowskie poddanie się nieskrytości bycia to nieuprzedzona (tzn. niepoprzedzona) żadnymi roszczeniami gotowość przyjęcia tego, co się jako *nieprzewidywalne wydarzenie* (*Ereignis*) *przy-darzy* (*es gibt*) człowiekowi, co się pozwala jedynie *zapowiedzieć*, ale *nie wiedzieć* w nieprzedmiotowym – dla niemieckiego filozofa: istotnym – myśleniu. Jest ono właściwie *rozmową*, prawdziwym spotkaniem zapytywania i odpowiadania. Musi ono także doprowadzić do spotkania i odpowiedzialnie stanąć w obliczu samo-upewniającego się, wystawiającego siebie na pierwszy plan, pewnego swego panowania i przewidującego myślenia przedmiotowego, uprawianego w duchu współczesnej przedmiotowej produktywności, może wręcz – nadproduktywności. Niemiecki filozof nie kwestionuje pewnego rodzaju „fatalistycznej” konieczności tego stanu rzeczy, a nawet ją konstatuje. Jego własną odpowiedzią na totalne uprzedmiotowienie bytu jest jednak propozycja *rozpamiętującego* myślenia przywołującego swoje początki, co sprawia wrażenie wycofania się na jakąś czysto poetycko-abstrakcyjną, kontemplacyjną pozycję. Nie jest to jednak „wieża z kości słoniowej”⁵⁶, lecz swoiście zinterpretowana *przyziemność*, która odsłania czasoprzestrzennie uwikłaną transcendencję skończonego bycia ludzkiego⁵⁷. Ta przyziemność i skończoność ludzkiej

⁵⁶ Co można zarzucić Husserlowi. Fenomenologiczna *epoché*, biorąca w nawias rzeczywistość, w gruncie rzeczy odrealnia w pewien sposób fenomenologiczny podmiot właśnie dlatego, że stawia go *ponad* rzeczywistością, w *samotni* jego *jedyności*, którą on dla siebie wybiera, doświadczając rzeczywistości jako fenomenu przez praktykowanie tej *epoché*.

⁵⁷ Por. Heideggerowską dialektykę *Denken* i *An-denken*, m.in. w *Was heisst Denken?* (Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1971), dziele, w którym autor próbuje „przypomnieć” źródłowe greckie myślenie, a towarzyszy tej wędrówce ku „źródłom” rozmowa z Nietzschem. Myślenie istotne pozostaje pod przemożnym wpływem Pamięci – *Mnemosyne*, córki *Nieba* i *Ziemi* (por. M. Heidegger, *ibidem*, s. 6–7). **To ona nadaje myśleniu ekstatyczny wymiar.** Tak jak zresztą przedstawiony przez św. Augustyna Bóg, który wyzwala – przez *wertykalny* duchowy ruch transcendencji, odwołujący od „przy-ziemności” pospolitego, łasego na uroki świata, poznania – „słyszenie” głosu prawdy płynącego od „rzeczy samych”, sławiących (w osobliwy sposób *wystawiających*) swe stworzenie przez Boga, przez jego *Słowo*. Heideggerowskie „ek-statyczne” myślenie (które tu też zdaje się prowadzić mniej „słyszalną” rozmowę z Augustynem) jest natomiast *przy-Ziemne*, w tym sensie, że przy-staje przy rzeczach

rzeczywistości nie ma charakteru zwyczajnej konkretności. Heidegger, uwypuklając doświadczenie rzeczy w mowie, koncentruje się osobliwie na *przywoływaniu* nieobecnego (skrytego za uprzedmiotowioną obecnością) bycia poetyckimi wezwaniami skierowanymi do *Bogów*, *Śmiertelnych*, *Ziemi* oraz *Nieba*. Te cztery elementy oraz ich dialektyka mają za- i o-kreślić prześwit⁵⁸ ludzkiego bycia, a także urzeczywistniać je w *ekstacywnym* oddaleniu od zwykłej pragmatyki życia. To *urzeczywistnienie* codziennej egzystencji odbywa się przez poetyckie doświadczenie rzeczy jako miejsca skupienia transcendujących odniesień do bycia. Nie mają one jakiegось przedstawialnego, tzn. dającego się uprzedmiotowić, intencjonalnego zwieńczenia. *Ziemia* – wymyka się wszelkiej przedmiotowej wymierności, jaką dysponują na przykład *geo-metria*, *geo-logia* czy *geo-grafia*; podobnie *Niebo* – przywoływane przez rzecz w sposób niedostępny dla jakiegokolwiek, powiedzmy, *astro-fizyki*; czy *Istoty Boskie* – niedające się przybliżyć żadnej *teo-logii* czy *religio-znawstwu*; i w końcu *Śmiertelni* – których istoty nie rozumie żadna *antropo-logia*. Żadne z tych odniesień nie może być wzięte pod uwagę bez pozostałych. Ich *równoważność* dla *urzeczywistnionego*, w sensie: *do-rzecznego*, bycia ludzkiego sytuuje je w swoście egzystencjalnej otwartości jakiegось niewymiernego *Pomiędzy*: otwartej przestrzeni transcendowania, rociągającej się „od” Śmiertelnych na Ziemi „do” Istot Boskich na Niebie. Nasuwa się tu na myśl jakiegось Heideggerowskie nawiązanie do Arystotelesowskiej jedności człowieka i świata przez rzecz ujętą jako jedność czterech przyczyn. Dzięki poetyckiej metaforyce nabiera ono jednak *już-nie-metafizycznego* sensu.

Tak jak Husserlowska *epoché* miała oczyszczać poznające spojrzenie na rzecz, by ją ujrzeć „sama”, tak Heideggerowskie swoiste „upoetycznienie” myślenia (*das dichtende Denken*) ma skierować je na transcendowanie ku byciu; ma *ekstacywnie nastrajać* myślenie ku rzeczy samej *bycia*, nie poznania. U Husserla rzecz „sama” jako przedmiot poznania jest

codziennych i przy-staje na nie – dzban, most na rzece – na tyle jednak, na ile przyciągają one człowieka w otwarty przestwór *transcendującego prze-skoku*: od Śmiertelnych do Istot Boskich, od Ziemi do Nieba. Zwykła przyziemność techniki, nawet jeśli już posyła człowieka wysoko i daleko „w niebo”, po prostu zrównuje Niebo i Ziemię „do” jednej płaszczyzny, na której doświadcza się jedynie zaprojektowanej „transcendentalnej transcendencji”. To zapewne miał na myśli poeta Julian Przyboś, kiedy wyznawał: „Myślę o lotniku, który steruje w konkretnej, hypsometrem mierzonej przestrzeni, o jego zmyśle równowagi sprawdzony przez instrumenty”. Lotnik pewnie zawieszony w technicznie udostępnionej „górze” i poeta-narrator – stąpający *po górach*, czyli: *przy-Ziemnie*. Por. J. Przyboś, „Dzwony berneńskie” (w:) idem, *Utwory poetyckie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984, s. 364.

⁵⁸ *Prześwit* rozumiem za Heideggerem jako miejsce dziania się prawdy, a więc miejsce spotykania się myślenia i rzeczy.

podmiotowym przedstawieniem. Ukazuje się w noetyczno-noematycznym prześwicie. Natomiast ekstatycznie zwróceniu ku byciu możemy niejako w szerszym zakresie i głębiej usposobić się do tego, co każdorazowo jest. Heidegger, podążając śladem takich poetów jak Hölderlin, Hebel czy Rilke, odróżnia codzienność „zindustrializowaną”, nasyconą przedmiotowością i kształtowaną mechanizmami rynkowymi, od codzienności przebiegającej w prostocie *zamieszkiwania na Ziemi pod Niebem*, pośród poetycko doświadczanych *rzeczy*, które wyznaczają przestrzeń owego zamieszkiwania⁵⁹. Tak rozumiana codzienność, którą wypełniają *rzeczy*, nie przedmioty, jest właściwą *od-skocznią* (*Ab-sprung*)⁶⁰ dla autentycznego transcendowania ku *byciu*. Dlatego transcendujące „oddalenie” w odniesieniu do codzienności takiej, z jaką mamy do czynienia dzisiaj, jest w jakimś sensie dystansowaniem się do niej, lecz nie jej *opuszczaniem*. Pozostaje ona podstawą (*Grund*) konieczną dla transcendującego odbicia się i skierowania ku byciu jedynie poetycko przeczuwanemu, zatem ku „czemuś”, co dla przedmiotowego myślenia jest *nie-prze-widywalne*, i z jego perspektywy ma tyle znaczenia, ile mu może nadać „bujanie w obłokach”.

Czy jednak takie usposobienie nie nadawałoby naszemu życiu wymiaru zbyt *bezpodstawnego* (w zwyczajnym tego słowa znaczeniu), od którego życie jednak ucieka, pociągając nas ku zwyczajnej przyziemności, podstawie naszej codzienności? Ukrywa ona autentyczne transcendujące odniesienia do bycia w ogóle. Dzisiaj musimy odpowiadać takiemu wydarzeniu bycia, które narzuca nam właśnie jakąś niezwykłą *dynamikę* przede wszystkim przedmiotowego zaangażowania w *za-dane* nam teraz i tu przyziemne życie, zwyczajną – choć *nadzwyczajnie* technologiczowaną – rzeczywistość. Być może w tej naszej *przetworzonej nadzwyczajności* rzeczywistości musimy się dopiero, tzn.: *na nowo*, filozoficznie zdefiniować. Tak, jak uczynili to niegdyś Grecy, powołując filozofię. Dziś jesteśmy w innej od nich sytuacji: oni filozofowali, by ugruntować swoje życie w rzeczywistości *samej*, filozofia stała na straży prawdy i mogła się do niej – do rzeczywistości *jako takiej* – odwoływać. My możemy *odwoływać się* do filozofii, do jej długiej tradycji, wciągnięci w wir *powoływania* rzeczywistości, o której dzisiejszym statusie jeszcze niewiele wiemy. Jest znamiennym faktem, że ważne głosy o końcu filozofii i nowych zadaniach myślenia zbiegają się ze swoistą wirtualizacją rzeczywistości, z dominacją technologicznego opa-

⁵⁹ Zapewne Heideggerowska interpretacja powrotu *do rzeczy samych* przebiega w związku z tym jako radykalne zwrócenie się do myślenia greckiego, ze szczególnym uwzględnieniem przedsokratyków. W tym zwrocie *techné* jest postrzegana jako sposób odkrywania (*poiein*) rzeczywistości.

⁶⁰ Por. *Der Satz vom Grund*, gdzie zostają omówione *Ab-grund* oraz *Ab-sprung*.

nowywnania czy wręcz kreowania rzeczywistości. Powstaje więc pytanie, czy odwoływanie się do filozofii ma charakter autoironii filozofujących, świadomych tego, że coraz bardziej stechnologizowana rzeczywistość oddala się od klasycznych – a może w ogóle: filozoficznych – standardów? Znaczącym przykładem takiej ironii jest postmodernistyczna gra językiem filozofii, swoista dekonstrukcja filozoficznej odpowiedzialności myślenia wobec rzeczywistości. Filozofia bawi się w sposób coraz bardziej wyrafinowany *samą sobą* – tak jak niegdyś Kartezjusz: samotny, z dala od światowego zgiełku, zajęty *własnymi myślami* – zapowiadając ego-centriczne projektowanie rzeczywistości. Alternatywą wobec takiej postawy pozostaje ciągle jeszcze Heideggerowski mariaż myślenia filozoficznego z poezją, dokonany dzięki szczególnemu stosunkowi do języka, do słowa i rozmowy ze słowem istotnie wypowiedzianym w wielkiej twórczości słowo-twórczej. Zapewne głoszone przez tego myśliciela hasło końca filozofii i poszukiwania nowego początku myślenia nie oznacza końca filozofii w ogóle, lecz określa postawę „czekania”: *przeczekania* tego, co dziś rozwija się jako jeszcze niemyślane istotnie, a jedynie z-robione, jeszcze niegotowe na przemyślenie; i zarazem – postawę ukierunkowaną na *czekanie* i *do-czekanie się* tego, co ostatecznie zostanie *przy-znane* myśleniu. Być może więc najważniejszym zadaniem myślenia jest przede wszystkim *dotrzeć* i *doczekać* – a zatem i *do-słuchać się* – wezwania rzeczywistości do jej głębokiego przemyślenia. Tymczasem trzeba trwać w swoistym rozpamiętywaniu powołania człowieka i przygotować się *na czas* do zadania przemyślenia tego, co już *wydarzyło się* i *wydarza* jeszcze w globalnym technicznym dokonywaniu. Jak dotąd bowiem to, co otwarte dla instrumentalnej refleksji, nie jest jeszcze wystarczająco *do-nośnie przekazane* istotnemu myśleniu.

LANGUAGE – THE REALITY OF THE HUMAN BEING

Certain contemporary radical philosophers, such as Baudrillard, remark today on the symptoms of the “virtualization of reality”. Regardless of this diagnosis’ degree of correctness, it is valuable to uncover the meaning of the danger understood in such terms, point out to its origins and the possibility of its avoidance. It seems this danger is embedded first and foremost in the transcendental position – in great degree in Husserl’s idealist-transcendental turn, which absolutizes the ego as the universal subject of transcendental constitution of the world and intersubjectivity. This ego-centrism of thinking uncovered in the Husserlian manner today significantly transforms into the sphere of the technological reification of the human

world. Some ways of resolving this situation are suggested by the theories of linguistic communication in the existential orientation: e.g. those of Heidegger, Lipps or Merleau-Ponty.