

MAREK DRWIĘGA

(Kraków)

O ASUBIEKTYWNEJ FENOMENOLOGII JANA PATOČKI

UWAGI WSTĘPNE

Jeden ze współczesnych francuskich filozofów Marc Richir, komentując teksty Jana Patočki poświęcone fenomenologii, zauważył na pierwszy rzut oka rzecz oczywistą, a mianowicie, że czeski filozof należał do drugiego pokolenie fenomenologów, którzy to w swojej młodości studiowali u Husserla i Heideggera. Patočka – jego zdaniem – nie był jednak ani ortodoksyjnym zwolennikiem Husserla, ani Heideggera. W swoich oryginalnych refleksjach otworzył on nowe drogi dla fenomenologii. Nie bez powodu spośród czterech współczesnych wersji tzw. nowej fenomenologii, do której zaliczyć można Michela Henry’ego, Jean-Luca Mariona, Marca Richira i Renaud Barbarasa, u dwóch ostatnich widać bardzo wyraźnie inspiracje filozofią Jana Patočki. W przypadku czeskiego filozofa nie chodzi jednak o uczone komentarze poświęcone tekstom Husserla i Heideggera, ale o to, co stanowi specyfikę jego myślenia, o pytania i problematyzacje, które to właśnie czynią z Patočki prawdziwego klasyka fenomenologii, a nie specjalistę od danej problematyki¹. Właśnie w dyskusji z poglądami klasyków fenomenologii czeski myśliciel wypracował swoje własne stanowisko określane jako asubiektywna fenomenologia i rozwinął w oparciu o pojęcie ruchu swoją koncepcję egzystencji ludzkiej².

¹ M. Richir Preface do Jan Patočka *Qu’est-ce que la phénoménologie?* Traduit de l’allemand et du tchèque par Erika Abrams, Ed. J. Millon, Grenoble, 2002, s. 6.

² Bardzo ciekawym źródłem dla zrozumienia ewolucji i systematyzacji poglądów Patočki są komentarze R. Barbarasa, z których w przygotowaniu poniższego tekstu

Jego stanowisko jest więc złożone, widać w nim z jednej strony wpływy jego mistrzów, do których często się odwołuje, z drugiej strony szczególnie pod koniec lat 60. i na początku lat 70. XX wieku zarysowują się jego własne poglądy, które wpisują się wyraźnie w obręb szkoły fenomenologicznej. Poglądy te są inspirowane żywą dyskusją z tradycją filozofii europejskiej sięgającą starożytnej Grecji, z której czeski myśliciel potrafi czerpać. Podstawą ich wyodrębnienia jest jasno zarysowana, jak sądzę, linia krytyki nie tyle samej fenomenologii Husserla, ile niektórych jej tendencji. W kontekście tej krytyki Patočka używa szczególnie często dwóch określeń, które tworzą negatywny biegun jego odniesień, mówi on o kartezjanizmie oraz subiektywizmie. Ten dwa pojęcia są zresztą ze sobą blisko związane. A zatem w przypadku czeskiego filozofa nie chodzi, jak zobaczymy, o krytykę fenomenologii w ogóle, lecz raczej o uwolnienie jej z pewnego historycznego obciążenia, które w prostej linii wywodzi się od Kartezjusza. Pozwoli to także na nowe opracowanie nie tylko samej fenomenologii, ale także pojęcia podmiotu jako ruchu egzystencji ludzkiej. Główne teksty, do których się będą odwoływał, to teksty z lat 60. i 70., choć nie tylko. W większości zostały zgromadzone i wydane w tomie 7. *Dzieł zebranych* Patočki³.

KRYTYKA SUBIEKTYWIZMU

Na początku trzeba raz jeszcze jasno stwierdzić, że stanowisko Patočki wpisuje się w obręb fenomenologii zapoczątkowanej przez Husserla, ale w swoim podejściu stara się on wyraźnie oddzielać to, co

korzystałem. Zob. R. Barbaras, *Le mouvement et l'existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, La Transparence, Chatou 2007; *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, La Transparence, Chatou 2011. Ponadto Barbaras jest redaktorem zbioru tekstów: *Jan Patočka. Phénoménologie asubjective et existence*. Mimesis, Milan 2007.

³ J. Patočka, *Fenomenologické spisy II, Co je existence. Publikované texty s let 1965–1977*, ukazały się jako t. 7 *Sebrané spisy*, Vydávaji Ivan Chvatík a Pavel Kouba, Archiv Jana Patočky, OIKOYMENH Praha 2009. Korzystam także z wydania francuskiego: J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Traduit de l'allemand et du tchèque par E. Abrams, Ed. J. Millon, Grenoble, 2002 oraz Jan Patočka *Papiers phénoménologiques*. Texte établi et traduit de l'allemand et du tchèque par Erika Abrams, Ed. J. Millon, Grenoble 1995. Teksty, o których szczególnie mowa to: *Kartezyjizm i fenomenologia, Subiektywizm fenomenologii Husserla i możliwość fenomenologii asubiektywnej, Subiektywizm fenomenologii husserlowskiej a wymóg asubiektywnej fenomenologii, Epochē i redukcja*, wreszcie teksty zawarte w *Papiers phénoménologiques*, a odnoszące się do *Fenomenologii a metafizyki ruchu*, oraz kwestii *Epochē*.

z dziedzictwa Husserlowskiej tradycji wyraźnie przyjmuje, od tego, co uważa za balast, czy wręcz ograniczenie dla rozwoju fenomenologii. W tekście *Subiektywizm fenomenologii Husserla i możliwość fenomenologii asubiektywnej* czeski myśliciel zauważa, że „pretensje podniesione przez fenomenologię husserlowską – by dostarczyć, z jednej strony, absolutnego i ostatecznego ugruntowania dla poznania, oraz by, z drugiej strony, w ruchu tego ugruntowania uzyskać dostęp do „absolutnego bytu” świadomości dokonując ugruntowania przez odwołanie się do tej sfery absolutnej bytu czy „wcześniejszego bytu w sobie”, zostały zdemaskowane jako powrót subiektywizmu i odrzucone tak przez fenomenologów, jak i innych krytyków”⁴. To odrzucenie stanowi w oczach Patočki potwierdzenie niezadowolenia, jakie odczuwała pierwsza generacja uczniów Husserla z Getyngi. Odbierali oni to, co zwykle nazywać się zwrotem transcendentálním w myśli Husserla jako powrót do tradycyjnej tematyki nowożytnej filozofii świadomości, co stanowiło, ich zdaniem, sprzeniewierzenie się nadziejom związanym z odnową filozofii, którą łączyli z hasłem powrotu do rzeczy samych. Myślenie Heideggera z kolei, wraz z całkowicie odmiennym sposobem pojmowania fenomenu, wzmacnia jeszcze krytykę transcendentalnej filozofii Husserla, ponadto filozofia Heideggera, odkrywając niedostrzeżone ontologiczne założenia filozofii Husserla, dostarczyła, zdaniem czeskiego myśliciela, podstaw do gruntownego przerobienia fenomenologii. Ponieważ jednak filozofia Heideggera obrała kierunek, który pozwalał „traktować temat ukazywania się jako takiego” (*zjevování jako takového*)⁵ tylko w relacji do odnowionej kwestii bycia, nie mogła ona prowadzić do podjęcia problematyki husserlowskiej. A problematyka ta jest ważna i godna uwagi. Zgodnie z hipotezą Patočki, trzeba dokonać krytycznej pracy, która pozwoli uwolnić fenomenologię husserlowską od subiektywizmu i kartezyjanizmu, które zostały przekazane Husserlowi za pośrednictwem F. Brentany.

Nawiązując do L. Landgrebego, Patočka przyjmuje pewne założenia dotyczące fenomenologii. Przyjmuje on, że fenomenologia transcendentalna Husserla wraz z ideą ufundowania wiedzy nie ma nic wspólnego z ideą ugruntowania wiedzy rozwiniętą przez kantowski

⁴ J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost „asubjektivní” fenomenologie* [w:] *Fenomenologické spisy, op. cit.*, s. 379. *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d’une phénoménologie «asubjective»* [w:] *Qu’est-ce que la phénoménologie?*, s. 165.

⁵ J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, s. 380. *Qu’est-ce que la phénoménologie?* s.166.

transcendentalizm dokonującej się poprzez cofanie się do czystego i uniwersalnego *ja* apercepcji transcendentalnej jako warunku możliwości. Ponadto, uważa on, że ostatnia faza filozofii transcendentalnej Husserla związana z powrotem do świata życia, *Lebenswelt'u* oznacza wyraźne zerwanie z kartezjanizmem, a dokładniej rzecz ujmując z filozofią świadomości ufundowaną na pewności siebie świadomości, świadomości realnej i indywidualnej. W tym kontekście użycie określenia „zerwanie” równoznaczne jest przyznaniu, że poczynając od wykładów z wewnętrznej świadomości czasu aż po *Medytacje kartezjańskie* filozofia fenomenologiczna była całkowicie zakorzeniona w kartezjanizmie, tj. w refleksyjnej filozofii świadomości. Wypada zatem zapytać: na czym polega ta specyficznie husserlowska forma kartezjanizmu? Co ją takiego charakteryzuje? i jakie są jej konsekwencje?

Przede wszystkim, zdaniem Patočki, kartezjanizm jest złożonym zjawiskiem historycznym, które pozostaje w relacji wobec samej fenomenologii⁶. Reprezentuje on deformację, rodzaj odchylenia wobec pierwotnej intencji fenomenologii. Dlatego też rozstanie się z kartezjanizmem nie pociąga za sobą odrzucenia fenomenologii jako takiej, lecz stanowić ma raczej początek oczyszczenia się pozwalający przezwyciężyć wewnętrzny kryzys. Zdaniem czeskiego filozofa, piszącego na końcu lat 60. i początku 70. XX wieku, fenomenologia, którą Husserl chciał ustanowić jako podstawową naukę filozoficzną, jako *philosophia prima*, leży odłogiem. Wprawdzie Heidegger skutecznie zaatakował fenomenologię świadomości, wstrząsając tym samym metodologicznymi podstawami fenomenologii oraz zwracając się w kierunku pytania o bycie ominął niebezpieczeństwo subiektywizmu, ale pozostaje pytanie, czy jego projekt fenomenologii egzystencji, jak ją określa Patočka, można powtórzyć odwołując się do nowych podstaw refleksji fenomenologicznej? Warto zauważyć, że to pytanie można

⁶ J. Patočka w różnoraki sposób określa relacje między kartezjanizmem a fenomenologią. Jedną z definicji kartezjanizmu została przedstawiona w tekście *Kartezjanství a fenomenologie w Fenomenologické spisy*, s. 453–496. Wydanie francuskie, J. Patočka *Cartésianisme et phénoménologie w Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, s. 180–226. Na początku tego tekstu czytamy, że „termin” «kartezjanizm» jest tutaj używany w znaczeniu, jakie nadał mu Medard Boss w jego *Grundriss der Medizin* w znaczeniu bliskim temu, o którym Husserl mówi w *Krisis* o Galileuszu i jego matematycznej nauce o naturze. Wskazuje on na „idealną konstrukcję”, której głównym elementem jest dualizm *res extensa* i *res cogitans*. *Res extensa* matematycznie ujmowana zagarnia wszelkie dokonywane działania oraz całą faktyczną rzeczywistość, podczas gdy *res cogitans* jawi się jako zwykła zależna kopia” *Kartezjanství a fenomenologie w Fenomenologické spisy*, s. 453.

będzie powtórzyć po dokonaniu krytyki kartezjanizmu w fenomenologii Husserla.

Ale jak określić podejście samego Kartezjusza? Jakie wyodrębnić w nim elementy? Co ciekawe czeski filozof biorąc za punkt odniesienia *Medytacje o pierwszej filozofii* Kartezjusza zwraca uwagę na fakt, że problem świadomości w mniejszym stopniu przynależy do domniemanego poszukiwania pewności jako motywu egzystencjalnego, niż do bezkrytycznego zaakceptowania ontologicznego schematu istoty i istnienia (*essentia et existentia*) oraz jego zastosowania do sfery bytu osobowego wprowadzonej do filozofii przez Kartezjusza. Trzeba tutaj przypomnieć, że aż dotąd żadna zasada filozoficzna nie została sformułowana w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Konsekwencje tego widać w drugiej *Medytacji* i dokonuje się to w dwóch etapach, z których pierwszy odpowiada na pytanie o istnienie owego punktu Archimedesowego, drugi z kolei na pytanie o jego istotę. W pewnym sensie, twierdzi Patočka, „konkluzja jako taka wskazuje na pierwszeństwo egzystencji nad istotą. Wszelako, egzystencja, wyrażona w formule *sum, existo* jawi się jednocześnie jako akt pozycjonalny, akt urzeczywistnienia istoty. Tym sposobem tracimy z pola widzenia osobowy charakter *sum*”⁷. To, co w argumentacja Kartezjusza bardzo wyraźnie daje o sobie znać, to moment uchwytywania pewności myślenia dokonujący się niezależnie od rzeczy zewnętrznych, od zewnętrznego odniesienia. Przy czym z faktu jego nakierowania się na tradycyjne rozróżnienie istota-istnienie, *essentia-existentia*, czyni on właśnie z tego główny atrybut rzeczą, którą jesteśmy, atrybut ten posiada charakter niepowątpiewalny sam będąc rzeczowym, czyli stałym, danym jako obecny i obiektywny. „*Cogito*, podkreśla Patočka, jest możliwe tylko dlatego, że *sum* jest *existentia* jakiejś *substantia cogitans*, *ego* zaś jest bytem pomyślanym na sposób substratu, *cogito* jako istotny atrybut”⁸. Mamy zatem bezpośrednią pewność, która wchodzi w skład definicji wyodrębnionej podmiotowości, w ten sposób, że jest ona nie do pomyślenia bez stałej, ciągłej relacji samo-postrzegania, samo-ujmowania. Tym samym podmiotowość określa się przez refleksyjne uchwycenie siebie w pewności samego siebie. Zatem w przypadku krytyki kartezjanizmu, jak słusznie zauważa Barbaras w swoim komentarzu, będzie chodziło o:

⁷ J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, s. 383. *Qu`est-ce que la phénoménologie?* s. 169.

⁸ J. Patočka, *Fenomenologické spisy*, s. 383. *Qu`est-ce que la phénoménologie?* s. 171.

[...] pomyślenie egzystencji *dla niej samej*, na potraktowaniu poważnie *sum*, to znaczy o uwolnienie go od jego własnego określenia. [...] innymi słowy, trzeba będzie szukać po stronie *egzystencji* tego, czego nie można już znaleźć po stronie myśli⁹.

To specjalne oddzielenie od ja refleksyjności, czy myśli od egzystencji jest działaniem właściwym fenomenologii. Innymi słowy, odkrycie myślenia w obrębie kartezjanizmu jest czymś innym niż odkrycie obszaru fenomenalności.

Przypomnijmy, że czeski myśliciel określa fenomenologię jako naukę posiadającą swoją własną, autonomiczną dziedzinę wiedzy. Chce ona badać nie rzeczywistość, lecz:

[...] jawienie się wszystkiego, co się jawi (*zjevování všeho zjevujícího se*). [...] i musi tematyzować jawienie się jako takie (*zjevování jako takové*), gdziekolwiek i w jakimkolwiek sposób by ono występowało, zawdzięczając swoją metodę tylko jawieniu się jako takiemu i nie poddając się żadnemu z potocznych uprzedzeń co do jawienia się tego, co się jawi, wyrosłych z tradycji metafizycznych i tradycji nauk szczegółowych¹⁰.

Zgodnie z powyższym dla fenomenologa formuła „ja myślę” oznacza: coś mi się jawi, ukazuje mi się, istnieje dla mnie. W konsekwencji, myślenie oznacza korelację między polem ukazywania się, jawienia a podmiotem, któremu coś się jawi. Mamy więc tu do czynienia z podstawową strukturą ukazywania się, donacji, w której coś ujawnia się komuś. Jak to ujmuje Patočka, manifestowanie się rzeczy jest nierozłącznie związane z manifestowaniem się bytu, którym ja jestem, ale jednocześnie byt taki jak ja nie może się manifestować bez manifestowania się rzeczy. Na tym polega zasadnicza różnica w stosunku do kartezjanizmu.

Trzeba zaznaczyć, że zdaniem Patočki Husserl w swojej fenomenologii przejął niektóre elementy kartezjanizmu za pośrednictwem F. Brentany. Jednym z głównych elementów pozostałości kartezjanizmu jest przekonanie o byciu danym myśli dla niej samej, inaczej mówiąc, jej konstytutywna refleksyjność a wraz z tym charakterystyka podmiotu jako podmiotu refleksji. W tym kontekście pojawia się także trudność fenomenologii Husserla, na którą czeski filozof zwracał wielokrotnie uwagę. Jest ona związana – jak to określa Patočka w *Subiektywizmie*

⁹ R. Barbaras, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, s. 49 oraz zobacz też uwagi s. 50.

¹⁰ J. Patočka, *Co je fenomenologie?* [w:] *Fenomenologické spisy II, Co je existence. Publikované texty s let 1965–1977*, s. 497–498, tłumaczenie polskie *Co to jest fenomenologia?* [w:] J. Patočka, *Świat naturalny i fenomenologia*, przeł. J. Zycho-wicz, Teksty filozoficzne, PAT, Kraków 1987, s. 158.

fenomenologii husserlowskiej a wymogu asubiektywnej fenomenologii – z koncepcją „tego, co subiektywne jako przedmiotu wewnętrznego, który można zrozumieć, jeśli nie (na kształt Brentanowski) jako zawsze dodatkowo coś skierowanego na siebie, to przynajmniej jako zasadniczo coś możliwego do uchwycenia w akcie refleksji, który następuje”¹¹. Zdaniem czeskiego filozofa, ta idea dostępności podmiotu spojrzenia wewnętrznego skierowanego na siebie jest mitem (*mýtus*). „Ja bowiem doświadcza się w świecie i na tle świata, podobnie jak rzeczy, chociaż z istoty nie jest ono oczywiście rzeczą i nie może nigdy być tak traktowane”¹². Nie można tu także umieścić pojęcia przeżyć, które ja przeżywa. Patočka krytykuje to pojęcie jako konstrukcję. Czy istnieje zatem coś, co byłoby pewne i dane jednocześnie, coś, co można by uznać? Można powiedzieć, że istnieje taki jeden element. Jest nim absolutna pewność własnej egzystencji. Pewne jest to, że istnieję, to znaczy *ja* jako egzystencja. Co ciekawe, w tym właśnie punkcie Patočka zgodny jest tak z Kartezjuszem, jak i Husserlem. Innymi słowy, nie mogąc być przedmiotem dla samego siebie, danym mi na wzorowanym na sposobie dania rzeczy w świecie, posiadam doświadczenie pewności istnienia *ja*, pewność mojej własnej egzystencji, której sposób bycia jest inny od sposobu bycia rzeczy i wszystkich bytów światowych. Ta egzystencja nie jest z istoty rzeczowa, przedmiotowa, lecz dynamiczna. Bardziej należy ją traktować jako proces niż coś stałego, posiadającego skończony zbiór własności, w tym sensie zasadniej jest powiedzieć, że egzystencja jest ruchem, urzeczywistnia się bądź realizuje, niż że jest taka lub inna i możliwa do uchwycenia w sposób, w jaki opisuje się rzeczy.

Wracając do uwag krytycznych dotyczących fenomenologii Husserla, trzeba powiedzieć, że w jej ramach kwestia tego, co subiektywne jako czegoś dostępnego w sposób wewnętrzny zostaje ostatecznie ujęta jako interioryzacja sposobu ukazywania się. Patočka podkreśla, że „tym, co kontestujemy, jest dobrze ugruntowana pretensja ponownego uczynienia z tego, na fundamencie czegoś ukazującego się jawi się przedmiotem możliwej wewnętrznej percepcji, która go ujmuje źródłowo, możliwość ujęcia go w domniemanej refleksji skupionej na

¹¹ J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní* [w:] *Fenomenologické spisy*, s. 407, tłumaczenie francuskie: *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective* [w:] *Qu'est-ce que la phénoménologie?* s. 202.

¹² J. Patočka, *Epoché a redukce* [w:] *Fenomenologické spisy*, s. 450. *Epoché et Réduction* [w:] *Qu'est-ce que la phénoménologie?* s. 225/226.

czystym przeżyciu. Podmiotowość jest [...] „zewnątrzna” podobnie jak same rzeczy, które się ukazują”¹³. Chodzi więc ostatecznie o uchwytnie różnicy między egzystencją, *sum* a bytem światowym, rzeczy. Czeski filozof ujmując całą tę sprawę w następujący sposób: „immanencja jest w gruncie rzeczy pojęciem przestrzennym, pojęciem bycia-zawartym-w. Postawić problem subiektywnego bycia w tych terminach oznacza przejście na stronę jego ontologicznej źródłowości i zamienienie go na *res*”¹⁴. Zatem, paradoksalnie, mówienie o podmiocie związanym z formułą *sum* w terminach immanencji oznacza nie mniej ni więcej jak przejście na stronę rzeczy. Co zatem pozostaje? Otóż wydaje się, że jedynym sposobem uchronienie się przed mówieniem o podmiocie jako o *res*, a tym samym zachowanie wyjątkowości *sum*, jest przemyślenie go niezależnie od wszelkiej immanencji, przemyślenie na sposób dynamiczny, nie rzeczowy. W konsekwencji, tylko jeśli uda się przemyśleć podmiot w oparciu o jego relację wobec tego, co transcendentne, będzie można także poprawnie go określić, a więc w oparciu o różnicę ontologiczną, jako różnego w swoim sposobie bycia od rzeczy.

W STRONĘ ASUBIEKTYWNEJ FENOMENOLOGII

Dochodzimy do punktu, w którym centralnym problemem staje się właściwe określenie znaczenia fenomenologicznej *epochē*, szczególnie w jej relacji do redukcji. Jak wiemy, u Husserla *epochē* charakteryzowana jako zawieszenie tezy dotyczącej istnienia świata jest niemalże natychmiast rozumiana jako redukcja, która polega na sprowadzeniu do obszaru świadomości tego, co się ukazuje. W oparciu o tę podstawę to, co się ukazuje, jawi się, obszar fenomenalny odnoszony zostaje natychmiast do przeżyć świadomości. Widać więc, że ukazywanie się, jawienie się czegokolwiek, wszelka fenomenalność odniesiona zostaje do sfery, która sama dostępna jest w wewnętrznej percepcji. Z tego właśnie powodu Husserl może określać fenomenologię jako „eidetykę regionu świadomości”. Patočka w swojej analizie stara się pokazać, w jaki sposób Husserl konstruuje „byt absolutnej świadomości” i do-

¹³ J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a požadavek fenomenologie asubjektivní* [w:] *Fenomenologické spisy*, s. 411, tłumaczenie francuski *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective* [w:] *Qu'est-ce que la phénoménologie?* s. 206.

¹⁴ J. Patočka, *Kartezianství a fenomenologie w Fenomenologické spisy*, s. 484. *Cartésianisme et phénoménologie* [w:] *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, s. 213.

chodzi do przekonania, że ten akt skierowany w stronę „absolutnej podmiotowości” „przypomina pod wieloma względami pozytywny platonizm, stworzenie nowego królestwa metafizyki, nowej obiektywności uwolnionej od relatywizmów i niedoskonałości świata, który się odrzuca”¹⁵. Jak słusznie w swoim komentarzu zauważa Barbaras¹⁶ przywołanie określenia platonizm pozytywny łączy się z innym określeniem, którym posłużył się czeski myśliciel z platonizmem negatywnym.

*Negatywny platonizm*¹⁷ to tytuł tekstu z początku lat 50. XX wieku¹⁸. Patočka rozważa tam kwestię końca metafizyki, dokładniej kwestię jej przekroczenia. Nie chodzi jednak o, by całkowicie ją odrzucić, lecz o postępowanie, w którym, jak w Heglowским *Aufheben*, zachowuje się ją i jednocześnie przekracza, zachowuje jak sugeruje Patočka w „wyczyszczonej” postaci. Patočka wyróżnia obok doświadczenia, które mamy, doświadczenie, którym *jesteśmy*, a to drugie doświadczenie określić można jako wolność. Pisze on:

To „doświadczenie” posiada, wobec doświadczenia zmysłowego, tę szczególną cechę, że nie jest doświadczeniem żadnego faktu, żadnego *przedmiotu*, ujmowanego w różnych perspektywach i dostępnego dla wielości obserwatorów. Nie jest ono doświadczeniem rzeczy, do której można wciąż na nowo się skierowywać i która pojawia się w kontekście innych rzeczy. Niemniej jednak wolność (*svoboda*) ma do czynienia z doświadczeniem: doświadczenie, w które się angażuje, jest doświadczeniem ryzyka, za które można przyjąć odpowiedzialność lub przed którym można się uchylać. Nie jest to doświadczenie pasywne, które narzucone jest nam z zewnątrz, ze świata zmysłowego, w tym sensie, że doświadczenie, które mamy jest zawsze jednocześnie doświadczeniem, które nas ma¹⁹.

A zatem w doświadczeniu wolności nie spotykamy przedmiotów, lecz raczej jesteśmy w nim wystawieni na nas samych. W doświadczeniu,

¹⁵ J. Patočka, *Le „point de départ subjectif” et la biologie objective de l’homme*, [w:] *Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine*, s. 171–172.

¹⁶ Zob. R. Barbaras, *L’ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, s. 75.

¹⁷ J. Patočka, *Negativní platonismus*. Oikomene, Praha, 2007, tł. francuskie *Le platonisme négatif* [w:] J. Patočka, *Liberté et sacrifice. Ecrits politiques*. Traduit du tchèque et de l’allemand par Erika Abrams, Postface de Anne-Marie Roviello, J. Millon, Grenoble 1990. Nawiązuję tutaj do analiz dotyczących tego tekstu przedstawionych w: *Człowiek, wolność i historia* [w:] M. Drwięga, *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*. Księgarnia Akademicka, Kraków 2013 s. 315–319.

¹⁸ Patrz R. Barbaras, *Le mouvement de l’existence. Etudes sur la phénoménologie de Jan Patočka*, s. 8 i nast. oraz tenże, *Introduction à la phénoménologie de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2008, s. 267–279.

¹⁹ J. Patočka, *Negativní platonismus*, s. 43, *Le platonisme négatif* [w:], *Liberté et sacrifice*, s. 79.

którym jesteśmy, w doświadczeniu wolności, odsłania się przed nami wymiar podmiotowości inny, niż aktywność poznawcza i przez to otwiera się coś, co transcenduje, przekracza wszelkie doświadczenie przedmiotowe. Patočka opisuje to doświadczenie wolności jako:

[...] doświadczenie niezadowolenia (*nieuspokojeni*) wobec tego, co dane i tego, co zmysłowe, które nasilając się prowadzi do zrozumienia, że to, co dane zmysłem nie jest ani wszystkim, a nie decydującym dla bytu²⁰.

Wynika stąd znaczenie przeżyć „negatywnych”. W tym sensie doświadczenie niezadowolenia wobec tego, co dane i zmysłowe, jako doświadczenie rozczarowania wobec przypadkowości, nicości bytu, oznacza doświadczenie wolności jako „doświadczenia transcendencji”. Mamy więc z jednej strony rozczarowanie bytem, z drugiej aktywne go przekraczanie, transcendowanie.

Barbaras podkreśla, że opisaną w *Negatywnym platonizmie* wolność zinterpretować można jako przeformułowanie fenomenologicznej *epochē* i tego, co ją ugruntowuje. Piszę:

Można by powiedzieć, że postępowanie Patočki [...] polega dokładnie na odwróceniu problemu i na pogłębieniu znaczenia doświadczenia w imię efektywności *epochē*. W konsekwencji, okazuje się, że jesteśmy zdolni do przekroczenia postawy naturalnej, do nie zadowalania się tym, co zwyczajnie dane, słowem jesteśmy zdolni do wolności. [...] To dlatego właśnie Patočka umieszcza na pierwszym planie doświadczenie wolności. Ponieważ jesteśmy rzeczywiście zdolni do przekroczenia tego, co dane tzn. do życia jako niezadowoleni, nieusatysfakcjonowani, dlatego trzeba założyć, że istnieje inny sens doświadczenia, które nie jest już pasywną odbieraniem, lecz doświadczeniem negatywności. Ale dokładnie wprowadzając doświadczenie, którym jesteśmy, które nie jest niczym innym, niż władzą odrywania się od tego, co vis-à-vis dane, Patočka rozszerza życie naturalne, wprowadzając możliwość jego przekroczenia, wpisuje motywację *epochē* w wymiar naszego życia naturalnego, przekraczając tym samym granicę tego, co naturalne i tego, co [...] transcendentalne²¹.

Dlatego też czeski filozof może powiedzieć, że:

Epochē oznacza wolność absolutną myślenia refleksyjnego wobec wszelkiej treści, z którą się łączy i wobec której się angażuje

oraz dodaje:

[...] wolność aktu *epochē* polega na fakcie, że nie zawiera w sobie żadnej tezy, a nawet czyni z jej braku jedną tylko tezę: to znaczy, że *epochē* czyni tezę z samej wolności

²⁰ J. Patočka, *Negativní platonismus*, s. 44, *Le platonisme négatif* [w:], *Liberté et sacrifice*, s. 79.

²¹ R. Barbaras, *Introduction à la phénoménologie de la vie*, s. 270.

myśli, z jej niezależności wobec wszelkiej treści, wszystkiego co dane, z wszelkiego „założenia”²².

Trzeba tutaj dodać, że owo doświadczenie niezadowolenia wobec tego, co dane, obejmuje także to, czym my sami jesteśmy. Wolność oznacza zatem uaktywnienie negatywności, która obejmuje również samą podmiotowość. Nie może ona odtąd być ujmowana jako coś pozytywnego, jako coś danego samemu sobie. Raczej trzeba ją ujmować jako aktywne transcendowanie.

Patočka mówi o „negatywnym platonizmie”, dlaczego? Trzeba powiedzieć, że czeski filozof bierze z platonizmu nie tyle to, co dotyczy idei, a więc wiecznych wzorów rzeczy, lecz raczej to, co odnosi się do pojęcia *chorizmos*, a więc do oddzielenia, oddalenia, odseparowania. Jest to transcendencja, która oddziela, dystansuje wobec naszego świata, w stosunku do tego, co dane. Pisze on:

Tajemnica *chorizmos* jest tożsama z doświadczeniem wolności: doświadczeniem dystansowania się wobec realnych rzeczy, doświadczeniem sensu niezależnego od tego, co obiektywne i zmysłowe, które uzyskuje się odwracając pierwotne, „naturalne” zorientowanie życia, [to] doświadczenie odrodzenia, „drugich narodzin” właściwych dla całości życia duchowego, znane człowiekowi religijnemu, artyście i w nie mniejszym stopniu filozofowi²³.

A zatem platonizm w oczach Patočki jest pojmowany od swojej negatywnej strony, gdzie wolność nie powinna być ujęta jako droga dostępu do jakiegoś prawdziwego bytu, którym są idee. Tutaj sens idei, co uwypukla Barbaras, „nie jest sensem bytu, lecz Wezwaniem”²⁴. Wezwanie to daje nam możliwość postrzegania rzeczy w zupełnie nowy sposób, daje możliwość przekształcania nas samych, „co czyni człowieka „historycznym”²⁵. Zatem *epochē* w interpretacji Patočki należy pojmować jako akt wolności, który polega na oddzieleniu się od bytu, który nie jest podtrzymywany przez coś pozytywnego, przez jakiś pozytywny obszar. *Epochē* może, że tak powiem, być przedłużana w formie redukcji na przykład do obszaru świadomości. Husserl, który tak postępuje, tym samym umieszcza siebie po stronie platonizmu pozytywnego.

²² J. Patočka, *Epochē et reduction* [w:] *Papiers phénoménologiques*, s. 163, 188.

²³ J. Patočka, *Negativní platonismus*, s. 54–55, *Le platonisme négatif* [w:], *Liberté et sacrifice*, s. 88.

²⁴ R. Barbaras, *Introduction à la phénoménologie de la vie*, s. 273.

²⁵ J. Patočka, *Negativní platonismus*, s. 56, *Le platonisme négatif* [w:], *Liberté et sacrifice*, s. 88.

Z przedstawionej argumentacji wyciągnąć można wniosek, że ostatecznie dwie odmiany platonizmu określają dwa możliwe sensy *epochē*²⁶. Z jednej strony jest *epochē* wywodząca się z linii negatywnego platonizmu i przynależna do fenomenologii, którą postuluje Patočka. Barbaras określa ją jako autentyczną fenomenologię. Z drugiej strony istnieje *epochē* fałszywa, która oznacza nieprawdziwe oderwanie się od bytu, ponieważ rządzi nim ciągle pewna pozytywność, z którą jest związana. Może to być sfera idei platońskich albo też jak w przypadku Husserla transcendentna subiektywność. „Jest to fałszywe oderwanie się – jak zauważa komentator – ponieważ mimo, że jest wprawdzie przekroczeniem pewnej pozytywności, pozytywności naturalnej czy zmysłowej, to nie przekracza jednak wszelkiej pozytywności”²⁷. Biorąc pod uwagę powyższe rozważania można zauważyć, że Patočka, posługując się odniesieniem do fenomenologii Heideggera, szczególnie wątku radykalizującego *epochē*, który u autora *Sein und Zeit*, jego zdaniem, złączony jest bezpośrednio z problematyką nicości²⁸, stara się wyjść poza perspektywę subiektywnej fenomenologii. Jednakże nie oznacza to, że Patočka jest, mówiąc wprost heideggerystą. Raczej trzeba stwierdzić, że przez pewien okres idzie wraz Heideggerem odwołuje się do jego poglądów, by następnie zająć własne niezależne stanowisko. Dla Patočki *epochē* oznacza wolność absolutną myśli wobec wszelkiej treści, która nas pociąga i angażuje²⁹, wolność ta jest ściśle związana z ludzką egzystencją, z jej ruchem. Oznacza to, że istotę podmiotu, egzystencji z zasady odnaleźć trzeba w swoistym „wstrząsie” naiwnej pewności, można nawet powiedzieć wszelkiej pewności. Dlatego sens bycia człowiekiem, *sum*, nie jest czymś określonym, jak rzecz zdeteminowanym i stałym, lecz jest jako taki ciągle problematyczny. Jest to życie, którego nic nie zasłania i nie ochrania. Jest to egzystencja otwarta, czasowa i historyczna.

²⁶ Zob. R. Barbaras, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, s. 75 i nast.

²⁷ R. Barbaras, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, s. 75.

²⁸ W liście do K. Michalskiego pisany w momencie powstawania tekstu „Co to jest fenomenologia?” Patočka wyraźnie stwierdza, że chciał pokazać wbrew wielu, że problematyka *epochē* wcale nie jest nieobecna w filozofii Heideggera i można ją potraktować jako coś, co wywodzi się z problematyki Husserla. Zob. J. Patočka, *Briefe an Krzysztof Michalski* [w] *Jan Patočka and the European Heritage*, *Studia Phaenomenologica*, Humanitas, Bucharest, *Romanian Journal of Phenomenology* Vol. VII/2007, s. 159.

²⁹ Zob. J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, s. 163.

Wracając do kwestii *epochē* można zapytać: do jakich konsekwencji prowadzi jej użycie wraz z redukcją? Przede wszystkim trzeba pamiętać, że, historycznie rzecz ujmując, *epochē* u Husserla pojawia się później niż idea redukcji do immanencji. Pierwsza pojawia się redukcja do immanencji zarysowana w *Ideji fenomenologii*, podczas gdy *epochē* rozważana jest przez twórcę fenomenologii w *Ideach I*. Zdaniem czeskiego filozofa, gdyby jednak ująć sprawę w sposób systematyczny, to wówczas trzeba zaznaczyć, że po pierwsze *epochē* jest niezależna od redukcji do immanencji i oznacza, jak wiemy, całkowitą, absolutną wolność myśli ze względu na wszelką treść, do której się odnosi. Warto też dodać, że oznacza to także absolutną autonomię tego, co się ukazuje jako takie i nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek immanencją. Po drugie, redukcja fenomenologiczna, do której, w jego interpretacji, *epochē* służy jako wprowadzenie, stawia nas w nowej sytuacji, która nie prowadzi ani w kierunku nowej postaci idealizmu, ku czemu jak się wydaje skłaniał się Husserl, ani też w stronę rozważania kwestii bycia, na której uwalniając się od subiektywizmu skupił się Heidegger. Najogólniej rzecz ujmując, w przypadku Patočki redukcja prowadzi do ustalenia korelacji podmiotu, egzystencji ludzkiej ze światem oraz do zakorzenienia w świecie tejże egzystencji jako bytu wcielonego, bytu cielesnego. Czeski filozof rozwija tutaj oryginalne analizy dotyczące ciała własnego. W tym punkcie właśnie widać najwyraźniej różnicę w stosunku do Heideggera, u którego filozofia ciała, w szczególności ciała własnego, jest praktycznie nieobecna, a niewielkie wzmianki poświęcone tej problematyce nie zostały nigdy rozwinięte. Tym samym czeski filozof, idąc drogą analiz zapoczątkowanych w XIX wieku przez Maine de Birana, a następnie rozwijanych w XX wieku przez fenomenologów francuskich, w szczególności przez M. Merleau-Ponty'ego, dystansuje się wobec Heideggera wypracowując własne stanowisko. W takich, że tak powiem, ramach, umieścić można sferę fenomenalną, sferę tego, co się jawi. Patočka podkreśla, że sfera fenomenalna nie jest subiektywna, to, co się jawi, co się nam ukazuje nie jest działem człowieka. Nie można zapanować nad tą sferą. W niewielkim stopniu może być wytworzona jako „własne bycie” oraz „światło”, które ją charakteryzuje, czy też jako zainteresowanie i jej rozumienie. Inaczej mówiąc, ludzka egzystencja i skorelowane z nią struktury stanowią część tego, co się jawi, co się ukazuje.

Oczywiście sfera fenomenalna powinna być ugruntowana na *sum*, na egzystencji, ale w tym obszarze można jakieś *ego* uczynić widzialnym, tylko przez to, czym ono, to *ego* się zajmuje, przez jego działania,

projekty i aktywności dokonujące się w sferze fenomenalnej. Widać tu wyraźnie, że czeski myśliciel charakteryzuje sferę fenomenalną, miejsce ukazywania się fenomenów bardziej na sposób praktyczno-życiowy, niż abstrakcyjno-teoretyczny. W tej sferze ludzka egzystencja nie jest ani centrum aktów, ani biegunem jak to sugerował w swoich pismach Husserl. A nawet jeśli trzymamy się już pojęcia centrum, to można nawet paradoksalnie powiedzieć, że egzystencja jako centrum odnosi się do siebie poprzez to wszystko co, jest poza nią. „Funkcja źródłowo praktyczna i życiowa sfery fenomenalnej – stwierdzi Patočka – polega na uczynieniu możliwym spotkania z samym sobą. Fenomen ten nie jest tożsamy z *ego*, on jest obiektywny”³⁰. Innymi słowy, to kim jestem odnosi się do ustrukturuwanej aktywności, do, mówiąc językiem fenomenologów, pewnych momentów, które pokazują się jako dane. W konsekwencji, taka analiza sfery fenomenalnej, „analiza tego, co się ukazuje w jego ukazywaniu się”, przywołując sformułowanie czeskiego myśliciela, analizę tę można określić jako asubiektywną. Zatem fenomenologia asubiektywna, wychodząc poza sferę *ego* otwiera się na nowe wymiary, niedostępne dla fenomenologii subiektywnej. Fenomenologia asubiektywna może bowiem skierować się w stronę – jak to określa Patočka – „podstawowych ruchów życia”, w których dopełnia się nasza egzystencja i gdzie sfera fenomenalna przyjmuje konkretną postać. Z tej perspektywy nasza egzystencja zawsze jako cielesna zakorzenia się między ludźmi i rzeczami, przyjmując jako stały punkt odniesienia, jako swój korelat, świat. Tym samym świat jest tym, w kierunku czego kieruje się egzystencja jako ku horyzontowi jej pojmovalności. Śledząc ruch egzystencji w świecie, śledzimy także doświadczenie skończonej wolności, co daje możliwość dotarcia do prawdy o niej. Ruch jest rozumiany przez czeskiego filozofa bardzo szeroko i w pewnym sensie jako pojęcie posiadające wiele znaczeń staje się czymś blisko związanym z pojęciem życia. W tym punkcie otwierają się kwestie analizy trzech ruchów ludzkiej egzystencji oraz wielkie zagadnienie późnego Patočki, jakim jest historia, historyczność, czy ogólniej dzieje człowieka europejskiego. Odkryciu historyczności w jednym z ruchów egzystencji ludzkiej towarzyszy problematyczność, a wraz z nią powstaje nie tylko historia, ale także polityka i filozofia. Jest to jednak grupa zagadnień, którą zajmę się już innym razem.

³⁰ J. Patočka, *Subjektivismus Husserlovy fenomenologie a možnost „asubjektivní” fenomenologie* [w:] *Fenomenologické spisy*, s. 395. *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d’une phénoménologie „asubjective”* [w:] *Qu’est-ce que la phénoménologie?*, s. 186.

THE A-SUBJECTIVE PHENOMENOLOGY OF JAN PATOČKA

Summary

In the paper the author would like to draw the readers' attention to some aspects of Jan Patočka's philosophical position. The Czech philosopher, a disciple of Edmund Husserl and Martin Heidegger, developed his own original version of phenomenology. In his approach he severely criticized Husserl's idealistic position, which in Patočka's opinion was directly connected with Cartesian subjectivist heritage. One can say that he defended a version of phenomenology called a-subjective phenomenology, in which he tried to combine elements of Husserl's and Heidegger's positions. In the paper the author presents and analyses the main lines of the Patočka's phenomenology, focusing on the themes such as epochē, the reduction, the new way of understanding phenomena, and freedom and responsibility.

Marek Drwięga