

RECENZJE

O MODELU NAUK O KULTURZE

Krzysztof Dmitruk: *Współczesne polskie koncepcje kultury*, PWN, Warszawa 1990, s. 377.

Z dużym zainteresowaniem sięgnęłam po książkę Krzysztofa Dmitruka *Współczesne polskie koncepcje kultury*. Brak bowiem było dotychczas opracowania syntetyzującego polskie propozycje kulturoznawcze. Mimo pewnych zastrzeżeń sędzę, że praca ta spełnia swoją pozytywną rolę przeglądu współczesnych teorii kultury, wypełnia częściowo przynajmniej lukę w badaniach nad polskim kulturoznawstwem. A jednocześnie prowokuje i irytuje. Prowokuje do pytań o perspektywę badawczą polskiej humanistyki, irytuje zaś jednostronnością, wyrażającą się w przyjętym przez autora modelu wiedzy o kulturze.

Książka składa się z sześciu rozdziałów: 1. *Klasyki. Od kultury mrówek do kultury ludzi. Kryzys koncepcji naturalistycznej* (s. 17—142); 2. *W kręgu teologii kultury i teologii komunikacji* (s. 143—173); 3. *Socjopragmatyczna teoria kultury* (s. 174—202); 4. *Antoniny Kłoskowskiej koncepcja socjologii kultury* (s. 203—225); 5. *Systemowa teoria Stefana Żółkiewskiego* (s. 226—280); 6. *Wiedza o kulturze literackiej* (s. 281—343). Najwięcej uwagi poświęcono tu analizie prac Stefana Żółkiewskiego, bo aż 55 stron w rozdziale piątym i 25 stron w rozdziale o kulturze literackiej. Uwzględniając jeszcze wzmianki daje to 25% tekstu (bez *Wprowadzenia* i *Zakończenia*). Myślę, że jest to rażąca dysproporcja i nadmierna życzliwość względem zasług Żółkiewskiego w kulturze polskiej, zwłaszcza, że wiele cennych propozycji zostało poza zasięgiem uwagi autora. Praca zawiera też wykaz *Literatury cytowanej* (167 pozycji) i *Indeks osób* (212 nazwisk). Dane liczbowe wprawiają w podziw nad erudycją i kompetencją zawodową autora, ale z drugiej strony ten nadmiar cytatów i odwołań do autorytetów powoduje zakłócenie toku narracji. Autor mówiąc swoim własnym głosem mógłby rzecz wyartykułować o wiele lepiej, niż czynią to przywołani przezeń badacze. Są to jednak sprawy marginalne i nie powinny nam przesłaniać zagadnień istotniejszych.

„Sygnały wewnątrztekstowe” ukierunkowują nas na następujące kwestie: wybory poszczególnych koncepcji (i związane z nimi kryteria, preferencje, „sugestie wartościujące”), główne założenia, hipotetyczny model wiedzy o kulturze, którym dysponuje autor-narrator i sposoby narracji. Te, aczkolwiek ciekawe, nie będą jednakże przedmiotem mojego zainteresowania. Najważniejsze są tu bowiem założenia, kryteria i preferencje poznawcze, jakimi autor dysponuje badając dane koncepcje kultury i relacjonując nam wyniki swoich analiz i przemyśleń. Interesujące jest tu więc pytanie: czym kierował się autor dokonując selekcji materiału i zarazem aktu uogólnienia (zob. tytuł książki)? We *Wprowadzeniu* wyznaje: „Uwzględniamy te stanowiska, które zawierają całościową wizję przedmiotu i dyscypliny. Na dobór „teorii” wpłynęła także ich pozycja w instytucjonalnie traktowanych naukach społecznych oraz ich reprezentatywność dla aktualnego stanu wiedzy” (s. 6). O wyborze więc zdecydował dwojaki rodzaj kryteriów: wewnętrzne i zewnętrzne. Co prawda, są one stosowane w sposób dość dyskusyjny, bo czyż nie jest

to zastanawiające, że tylko na osi Warszawa—Łódź—Poznań dysponują badacze kultury właściwą jej wizją i na dodatek spełniają warunek reprezentatywności? Można to jednak wytłumaczyć trudnościami „obiektywnymi”. Autor zwraca uwagę na osobliwy status własnego przedmiotu badań, czyli nauki (bądź wiedzy) o kulturze. W wielu przypadkach ma on charakter „potencjalnego bytu dziedziny już niby istniejącej, ale która znajduje się ciągle w fazie projektów, postulatów i reform (s. 6).

Problemy metateoretyczne otwierają i zamykają książkę Dmitruka. Stanowi to jakby „kompozycję ramową”; jej wypełnienie to przegląd (a raczej wybór) różnych koncepcji kultury. Wybór dotyczy tu zagadnienia „żywej tradycji” i współczesnych koncepcji. Tytuł pierwszego rozdziału (*Klasycy*) jest „figurą akcentującą historyczną rangę omawianych koncepcji, wskazuje na trwałe ich znaczenie i kanoniczną pozycję. Zawiera także sugestie o charakterze wartościującym” (s. 14). Oznacza to, że wybór nazwisk jest nieprzypadkowy, wiąże się z ich reprezentatywnością i współobecnością w polskim współczesnym kulturoznawstwie. Do klasyków polskiej myśli o kulturze autor zalicza L. Krzywickiego, E. Majewskiego, F. Znanickiego, S. Czarnowskiego, S. Ossowskiego. Ten wybór Dmitruk uzasadnia „prawie powszechną zgodą” na takie ujęcie tradycji. Owo „prawie” sygnalizuje nam możliwość zastrzeżeń ze strony czytelnika, między innymi wobec umieszczenia wśród klasyków zapomnianego już dziś Erazma Majewskiego, którego autor „odczytuje” na nowo i naukowo nobilituje, jak też w sprawie specyficznego rozumienia owej tradycji. W tej „żywej tradycji” brak mi bowiem drugiego nurtu refleksji nad kulturą, zapoczątkowanego m.in. przez Stanisława Brzozowskiego, źródła inspiracji dla wielu humanistów dwudziestolecia międzywojennego i nie tylko. Myślę, że jego wpływ na polską humanistykę był znacznie większy niż Krzywickiego. Natomiast w książce Dmitruka wśród obfitości nazwisk zabrakło nawet wzmianki o Brzozowskim.

Te i inne odautorskie „sugestie wartościujące” skłaniają do rekonstrukcji, uwzględniających w hipotetycznym modelu wiedzy o kulturze pole odniesień negatywnych i innych negatywnych aspektów tegoż modelu. Trzeba tu jasno powiedzieć, że — po pierwsze — autor nie określa wprost, co rozumie pod pojęciem kultury i jakim to pojęciem posługuje się dokonując operacji analitycznych na zastanych koncepcjach kultury. Wprawdzie artykułuje niekiedy świadomość wieloznaczności, niejasności i nieostrości terminu, ale na tych konstatacjach poprzestaje. Po drugie — nie precyzuje też, co rozumie przez nauki czy wiedzę o kulturze. Odwołuje się natomiast często do idei naukoznawczych i paradygmatu nauk ścisłych. Świadomość „luźniejszej” organizacji nauk humanistycznych (w tym nauk o kulturze i ich teorii) nie osłabia tęsknot za ich unaukowieniem. Wiedza o kulturze jawiłaby się nam jako dyscyplina ścisła, empiryczna, związana przede wszystkim z nurtem badań „tekstologicznych” i socjologicznych zarazem. Zarówno odwołania historyczne, jak i preferencje współczesne świadczą o „zakorzenieniu” w sferze socjologii. Ale rodzi się pytanie: co robi więc w tym przeglądzie (dość wąsko pojętym) teologia kultury? Sądzę, że stanowi skonstruowane „wprost”, jawne pole negatywnych odniesień. Linia podziału omawianych przez Dmitruka koncepcji przebiega między teoriami odwołującymi się do założeń teologicznych i tymi, które wyzyskują przesłanki materializmu filozoficznego. Zasadnicze rozbieżności — zdaniem autora — uniemożliwiają wzajemny przekład aparaty pojęciowej i konfrontację tych koncepcji. Wobec teorii zwanych umownie „teologią kultury” (bo pod tym terminem kryje się personalistyczna koncepcja kultury, chrześcijańska koncepcja kultury itp.) nie mogą być stosowane kryteria naukoznawcze, czyli właściwie autor odmawia im statusu naukowego. „Nie można orzec, czy są one prawdziwe czy fałszywe. Niełatwo poddać się przyjętym powszechnie procedurom weryfikacyjnym” — twierdzi autor (s. 347). Zastrzeżenia budzą także sądy egzystencjalne przez swój ahistoryzm, czyli umieszczenie ich w sferze panchronii. Porównywalne naukowo są natomiast trzy pozostałe koncepcje, opierające się na ontologicznych przesłankach materializmu filozoficznego.

W aspekcie strukturalnym teologia kultury mieści się, według K. Dmitruka, w nurcie ekspresyjnych teorii kultury. Myślę, że tu znajduje się druga utajona linia podziału koncepcji kultury. Przebiega ona tym razem między ekspresyjnymi ujęciami (wszystkie teorie wiążące kulturę i osobowość, subiektywistyczne czy też podmiotowo-aksjologiczne) i antyekspresyjnymi, wśród których autor preferuje teorie komunikacji i teorie systemowe. Programowa „antyekspresyjność” stanowi tu zaplecze do reinterpretacji zagadnień szczegółowych, bardzo ważnych w kulturze,

mianowicie problemu podmiotu i zagadnienia twórczości. W ujęciach komunikacyjnych wiedzy bowiem do postawienia akcentu na odbiorcę, zaś poprzez zastosowanie aparatury i analizy semiotycznej — do odmitologizowania twórczości (por. stanowisko autora w *Zakończenu*). Antyeksprejonizm wiąże się często z antykreacjonizmem, jak to ma miejsce u Żółkiewskiego i wypada sądzić, że i u autora *Współczesnych polskich koncepcji kultury*. Ten aspekt jego poglądów sytuuje go w tradycji badań zwanych ergocentrycznymi, czyli ukierunkowanymi na tekst.

Wspomniana linia demarkacyjna określa również krąg wyborów i odautor-skich preferencji. Tłumaczy, dlaczego w przeglądzie teorii kultury nie zostały omówione koncepcje należące do filozofii kultury. I to zarówno zorientowane „teologicznie”, jak i świecko. Nie zostały więc przedstawione poglądy na kulturę Adama Rodzińskiego, reprezentującego personalistyczną filozofię kultury (*notabene* to on, a nie Krapiec jest jej głównym wyrazicielem), związanego instytucjonalnie z Katedrą Filozofii Kultury KUL. Do lat osiemdziesiątych napisał wiele poważnych artykułów i rozpraw na temat filozofii kultury. Weszły one teraz w skład zbioru zatytułowanego *Osoba. Moralność. Kultura*. (1989), wieńczącego 35-lecie pracy nauko-wo-dydaktycznej Rodzińskiego.

Autor nie dostrzegł także drugiego lubelskiego ośrodka filozofii kultury, stworzonego przez Andrzeja Nowickiego, związanego z Zakładem Filozofii Kultury UMCS. Fundamentalna praca Nowickiego nosi wielce wymowny tytuł: *Człowiek w świecie dzieł* (1974). Jest on także autorem szeregu artykułów z zakresu filozofii kultury, a także twórcą inkontrolologii (teorii spotkań), tłumaczącej wiele kwestii z życia kultury. Teoria ta łączy się z koleją z nazwiskiem Józefa Tischnera (Kra-ków). Nadał on jej wszakże odmienny charakter, umiejscawiając w kontekście katolickiej filozofii kultury (*Świat ludzkiej nadziei*, 1975; *Myślenie według wartości* i in.). Zabrakło mi także prezentacji ośrodka katowickiego z interesującymi propozycjami Józefa Bańki (*Cywilizacja — obawy i nadzieje*, 1979, *Ja — teraz* 1983 i in.). Ze starszej generacji poza wstępną wzmianką nie poświęcono wcale uwagi Bogdanowi Sucho-dolskiemu, a jego pedagogika kultury z dwudziestolecia międzywojennego wymownie świadczy o preferencjach dla kultury.

Wspomniane przeze mnie koncepcje mieszczą się z pewnością w obrębie modelu teorii ekspresyjnych, negatywnie potraktowanych przez autora. Idąc dalej, sądzę, że i sama dyscyplina (tj. filozofia kultury) nie mieści się w modelu wiedzy o kultu-rze, którym dysponuje autor. Przez swoją spekulatywność i nieweryfikowalność naukową stanowi co najwyżej sferę „osobistych mniemań” jej twórców czy repre-zentantów. Takie podejście, tkwiące *implicite* w pracy Dmitruka, nie jest czymś wyjątkowym w polskiej humanistyce. Filozofia kultury rozkwitała bowiem w Pol-sce w okresie międzywojennym, natomiast po drugiej wojnie światowej jej miejsce zajęła właściwie socjologia kultury.

Uderzającym rysem prezentowanych koncepcji jest wieloznaczność pojęcia kul-tury, różnorodność jej form i dziedzin oraz zakresów przedmiotowych, a tym sa-mym przedmiotów konceptualizacji (od globalnych, antropologicznych, po wąskie, selektywne ujęcia). Owa różnorodność przedmiotów badań kulturoznawczych impli-kuje pluralizm metodologiczny. Wszakże jest on specyficzny, bo powiązany z party-kularnymi teoriami „wpisanymi” w naczelną teorię ogólną, opartą o ontologiczne podstawy. Tak więc przedstawiciele trzech teorii „porównywalnych naukowo” (tj. Kłосkowska, „szkoła poznańska” i Żółkiewski) opowiadając się za materializmem filozoficznym, a ściślej za marksizmem, jednocześnie wyzyskują jako pomocnicze teorie i metody szczegółowe teorię komunikacji, semiotykę, strukturalizm czy ele-menty ujęć cybernetycznych. Teorie te cechuje więc pewien eklektyzm, wyrażający tendencję do uwspółcześnienia marksizmu lub też deklaratywność i pozorność akceptacji założeń teorii „nadzędnej”.

Spośród różnych teorii (i zarazem metod analitycznych) autor książki wyraźnie preferuje semiotykę i teorię komunikacji. Poszukuje ich załączków i pełniejszych artikulacji zarówno u „klasyków” (por. interpretacje aktualizujące w rozdziale 1), jak i u myślicieli katolickich. Teologia komunikacji dominuje nawet nad innymi cennymi wątkami rozważań o kulturze. Autor poświęca tu więcej uwagi Leszkowi Kucowi niż Krapcowi (referuje jeden artykuł!) i Wojtyłę (dwa artykuły i jedno przemówienie). I może nie byłoby to dziwne, gdyby nie wcześniejsze oświadczenia o reprezentatywności teorii czy osób. Zbyt wiele też czerpie tu autor z cudzych interpretacji, nie sięgając do tekstów źródłowych.

Autorowi książki towarzyszy także „niepokój o losy badań nad kulturą i na-dzieja, że nie wszystkie drogi zostały przebyte do końca, że jeszcze się tu coś inte-

resującego zdarzy i dokona" (s. 16). Swoistym symbolem przestrogi dla badacza ma być, wedle Dmیتruka, postać Erazma Majewskiego, uczonego dziś zapoznanego mimo jego niezwyklej aktywności i płodności naukowej. Pozostawił bowiem po sobie 150 prac o szerokim wachlarzu problemowo-tematycznym. Tym bardziej więc — moim zdaniem — może budzić niepokój status wiedzy o kulturze, wąsko pojmowanej, jednostronnej, zbyt empirystycznej i scjentyistycznej, w swych założeniach nawiązującej do neopozytywistycznych wizji nauki; dyscypliny, która koniecznie chce zgubić ze swego pola człowieka, sama zaś pogrążyć się bądź to w empirii kolektywu, bądź w „grach” pojęciowych i analizach teoretycznych konstruktów — w imię precyzji, logiki, eksplanacji. Dmیتruk dostrzega wszakże pojawienie się w ostatnich latach tendencji stanowiących reakcję na scjentyzm, empiryzm i nologię. Osadza ją w nurcie tradycji humanistyki rozumiejącej. Wpisanie w ten krąg tradycji mogłoby sygnalizować pojawienie się wraz z hermeneutyką nowego „przełomu antypozytywistycznego” w myśleniu o kulturze. Wprawdzie autor nie ujmuje tak tego zjawiska, ale myślę, że docenia jego znaczenie. Dostrzega bowiem „koincydencję” zachodzącą między rozwojem różnych kierunków indywidualistycznych (do nich zalicza podmiotowe, personalistyczne i subiektywistyczne ujęcia) a kryzysem wielu teorii systemowych, które „obiecywały nie tylko naukowe objaśnianie świata, ale także zmianę tego świata na lepszy” (s. 360). Tak więc autor rozpoznaje tu sytuację przełomu i towarzyszącego mu kryzysu filozoficznego, ideologicznego i metodologicznego. Stąd być może przeczucie konieczności reinterpretacji tradycji i poszukiwania gdzie indziej (poza nurtem socjologicznym) podstaw dla kulturoznawstwa. Uzasadniając wprowadzenie do „klasyków” Majewskiego, autor wyraża przypuszczenie, że może to tu tkwi „zagubione ogniwo dyscypliny, niezrealizowana możliwość innego jej uprawiania” (s. 16). Jego usiłowania teoretyczne, zmierzające do odkrycia i opisanja wspólnych podstaw „wszystkiego, co istnieje”, dzisiaj — zdaniem Dmیتruka — nie stanowią już problemu pozornego. Sam autor *Współczesnych polskich koncepcji kultury* zarysowuje nam wizję kultury, w której występują wspólne wszystkim i niezależne od czasu i przestrzeni elementy („stałe, wspólne, i powoli rozwijające się głębokie struktury kultury”), uzależnione jednakże od „funkcjonowania umysłu ludzkiego i pracy jego mózgu”. A więc zapewne racjonalne i relacyjne.

Celem ostatecznym nauk o kulturze, opartych na takim jej rozumieniu byłoby poznawanie „znakotwórczych zdolności człowieka” i „ujawnianie ukrytych podstaw kulturowych wspólnot, istniejących poza czasem wydarzeniowym historii i geograficznie określonych przestrzeni” (s. 343). Wprawdzie perspektywy są jeszcze odległe i dotyczą w zasadzie wiedzy o kulturze literackiej, myślę jednak, że generalizacje są tu uprawnione. W tekście Dmیتruka tkwi bowiem *implicitie* przekonanie o istnieniu uniwersum antropologicznego i wspólnego wszystkim „języka” doświadczeń kulturowych.

Bogumiła Truchlińska

HUSSERLOWSKA TEORIA SENSU. SENS I CZAS

Krzysztof Michalski: *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, PIW, Warszawa 1988, s. 220.

Pośród bogatej literatury filozoficznej z zakresu i na temat fenomenologii — literatury, która dziś na świecie bodaj najobficiej wypełnia półki biblioteczne i księgarskie — nie było dotychczas syntetycznej pracy, której głównym (jeśli już nie jedynym) tematem byłaby Husserlowska teoria sensu. Działo się tak, mimo iż fenomenologia Husserla wielokrotnie — również w Polsce — stawała się przedmiotem wnikliwych badań także ze strony semiotyków (vide praca J. J. Jadackiego), czyli tych, dla których kategorie znaku i znaczenia zakreślają szczególnie interesujące pole refleksji. Luka ta została wreszcie wypełniona dzięki najnowszej książce Krzysztofa Michalskiego *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*.

Zadania, jakie Michalski stawia sobie w tej pracy, nie są łatwe. A to między innymi dlatego, że — jak wiadomo — Husserl nader często modyfikował swoje poglądy na temat znaczenia i sensu. Michalski tymczasem pragnie zrozumieć i uporządkować również te wszystkie motywy i argumenty, które skłaniały Husserla do owych zmian. Odstępując niekiedy od porządku czasowego, w jakim rozwijała się filozofia Husserla, zestawia je w porządku merytorycznym. Wymagało to zapewne sporo trudu, albowiem należało tu przekopać się niemal przez wszystkie prace Husserla (również *inedita*): od *Logische Untersuchungen* po *Krisis*... Efekt tego wysiłku jest doprawdy wielce interesujący. Być może również dlatego, że za swych intelektualnych przewodników miał Michalski — o czym wspomina w słowie wstępnym (s. 5) — prof. L. Landgrebe z Kolonii i prof. H. G. Gadamera z Heidelbergu.

Książka składa się z trzech rozdziałów, *Dygresji* i *Postowia*. Rozdział pierwszy nosi tytuł: *Sens i fakt. O polemice Husserla z psychologizmem* (s. 7—51). Rozdział drugi — *Światło świadomości; Husserl i tradycja kartezjańska* (s. 52—168) — składa się z dwóch części: część pierwsza (I) opatrzona jest tytułem *Interpretacja Husserlowska* (chodzi o Husserla interpretację świadomości oraz stosunku „świadomości” i „świata”), zaś część druga (II) — tytułem *Husserl a Kartezjusz*. Pomiędzy rozdziałem drugim i trzecim znajdujemy fragment zatytułowany *Dygresja: świadomość a mowa*. Stanowi on zamkniętą całość. Z kolei rozdział trzeci (s. 169—206) nosi tytuł *Czas, świadomość, rzeka czasu* i — podobnie jak rozdział drugi — także składa się z dwóch części: I. *Świadomość i czas* i II. *Czas i świadomość*. Konkluzję całych swych rozważań, zawierającą się w *Postowiu* (s. 207—216), Michalski opatruje tytułem *Historyczność sensu*.

Przypatrzmy się teraz treści kolejnych rozdziałów książki Michalskiego. Już w swej wstępnej zapowiedzi (*Uwaga wstępna*, s. 5—6) Michalski pisze, iż w rozdziale pierwszym „zajmuje się głównie Husserlowską polemiką z psychologizmem i teorią znaczenia, jaka się z niej wyłania” (s. 5). Konieczność jednak trzeba tu dodać, iż dokonana przez Michalskiego rekonstrukcja tej polemiki koncentruje się jedynie na tym, co z niej wynika (negatywnie i zwłaszcza pozytywnie) dla postulowanej w *Badaniach logicznych* teorii sensu. Rekonstrukcja ta nie jest więc — jak to na ogół bywało dotychczas — mniej lub bardziej wiernym zestawieniem całej (jak wiadomo, bezprecedensowo rozległej i bodaj najgłębszej) stosowanej przez Husserla argumentacji antypsychologistycznej. Już okoliczność, że Michalski stara się wyeksponować to, co z niej pozytywnie wynika, czyni to przedsięwzięcie niewątpliwie ciekawszym i bardziej twórczym niż dotychczasowe. Jeśli teraz dodać do tego podjętą przez autora próbę ustalenia efektywności Husserlowskiej krytyki psychologizmu wyłącznie i tylko w kontekście równolegle rozwijanej w *Badaniach...* teorii sensu, to można spokojnie oczekiwać, że — w odróżnieniu od bez końca powtarzanych za Husserlem antypsychologistycznych argumentów i figur myślowych — będziemy mieli do czynienia nareszcie z czymś istotnie nowym.

I rzeczywiście. Michalski przede wszystkim konstatuje, iż — zgodnie z opinią Husserla — psychologizm jako pogląd na istotę logiki jest nie tyle stanowiskiem fałszywym, co po prostu absurdalnym. Psychologizm ten neguje bowiem to, co również jego własny pogląd czyni w ogóle zrozumiałym. Neguje mianowicie idealność sensu: jego niezależność od czasu i miejsca. Tymczasem wszelkie uzasadnienie — jako warunek konieczny swojej możliwości — zakłada właśnie idealność sensu: identyczność treści bez względu na czas i miejsce jej wyrażania (s. 41).

Lecz nie dość na tym. Absurdalność psychologizmu w logice i teorii poznania nie polega wyłącznie na zwykłym pomieszaniu różnych dziedzin przedmiotowych: sfery realnej z idealną i faktów z sensami. Chodzi nie tylko o to, że — jak to się na ogół utrzymywało, również w Polsce (m.in. za sprawą R. Ingardena) — dziedzina sensów to według Husserla zasadniczo swoisty obszar przedmiotowy, mianowicie sfera bytów idealnych (resp. irrealnych), na podobieństwo platońskich idei. Idzie głównie o to, że sensy nie są w ogóle przedmiotami w zwykłym tego słowa znaczeniu. Sensy i znaczenia — w *Logische Untersuchungen* Husserl zwykł zamiennie używać obu pojęć, choć zdaniem Michalskiego pierwsze (*Sinn*) należałoby stosować przy analizie przeżyć i aktów świadomych, drugie zaś (*Bedeutung*) zarezerwować dla analiz wypowiedzi językowych — to tylko sposoby, w jakich przedmioty są nam dane. I choć między przedmiotem a sposobem jego dania istnieje ścisła więź — na dobrą sprawę nie można mówić o jednym z pominięciem drugiego i o drugim z pominięciem pierwszego — to jednak utożsamiać ich w żadnym razie nie wolno. Również „realność” — w tym jednostkowość i niepowtarzalność — to nic innego jak tylko

pewien sposób ujęcia, określony typ źródłowej prezentacji, a zatem właśnie sens. Zdaniem Husserla, nie można tedy mówić — wbrew niektórym tendencjom tradycji skrajnie empirystycznej (w tym, wbrew psychologistom) — o tzw. „czystych faktach” lub, co jest już zupełnie niedorzeczne, o „rzeczach samych w sobie”.

Podsumowując stanowisko Husserla w tej kwestii, Michalski pisze między innymi: „Doświadczenie nie jest prostą rejestracją faktów. Sens jest nieodłączną cechą samego doświadczenia: jest wpisana w doświadczenie intencja, a więc charakterystyką każdego doświadczenia jako takiego — nie zewnętrzny, dodany określeniem. Niezależność sensu od sytuacji, w której się ujawnia, nie jest niezależnością istoty z innego świata. W tej samej mierze, w jakiej nie istnieją czyste fakty, nie istnieje też niezależny od faktów sens. Sens nie jest konstruktem, jest dany wraz z doświadczeniem...” (s. 42).

A jak ostatecznie Husserl definiuje „sens” (i „znaczenie”)? Otóż, na etapie *Badai logicznych*, „sens” to według Husserla pewna ważna charakterystyka świadomości — ta mianowicie, która stanowi istotę wszelkich przeżyć intencjonalnych *in specie*. O sensie trzeba więc powiedzieć nie tylko to, że jest on sposobem, w jaki przedmiot dany jest świadomości, lecz także to, iż jest on charakterem przeżyciowym ujętym *in specie*: jest powszechnikiem, czymś ogólnym wobec poszczególnych przeżyć. Bo tylko jako powszechnik może stać się czymś identycznym w stosunku do różnych aktów świadomości. Idealność sensu — jego ogólność, uniwersalność a przy tym identyczność — jest tedy idealnością gatunku (por. s. 40 i dalsze).

Na pierwszy rzut oka takie ujęcie sensu i jego idealności pozwala Husserlowi uniknąć zarówno jednostronności psychologizmu (sens nie jest faktem, lecz istotą bądź ideą aktu), jak i jednostronności rozwiązania dokładnie przeciwnego, mianowicie platońskiego; sens jako istota aktu nie jest odrębnym przedmiotem, lecz konstytutywną (*scil.* gatunkową) cechą poszczególnych aktów i jako taki jest z nimi nierozdzielnie związany. Aby jednak Husserlowska krytyka psychologizmu mogła stać się pełna, należało jeszcze wskazać pewien typ doświadczenia, w którym sens jako właśnie taki byłby dany. Stąd rozwinięta przez Husserla w *Badaniach...* teoria *Wesenschau*. Michalski rekonstruuje i objaśnia jej główne idee z wielkim wyczuciem i gruntowną znajomością rzeczy. Również czysto językowa sprawność budzi tu spore uznanie, albowiem nie jest sprawą prostą ujawnienie na niewielu stronach całego kontekstu filozoficznego, z którego wyrasta Husserlowska teoria znaczenia. Bez uszczerbku dla najistotniejszych treści *Badai logicznych* Michalski omawia więc m.in.: opozycję między psychologią „deskryptywną” (i „opisem”) a psychologią „genetyczną” (i „wyjaśnieniem”), rozróżnienie między aktem, treścią i przedmiotem, zagadnienie intencjonalności aktów oraz — jakże rzadko dotykana w polskiej literaturze filozoficznej — problematykę naocznosci (*Anschaung*), wypełnienia (*Erfüllung*) i pełni naocznej (*Fülle*). Warto tymczasem uświadomić sobie, że bez uwzględnienia tej ostatniej (tj. problematyki naocznosci, wypełnienia i pełni naocznej) nie zgoda sensownego nie można by powiedzieć nie tylko o Husserlowskiej teorii znaczenia, ale także o Husserlowskiej teorii prawdy i nowej koncepcji oczywistości.

Zawrzeć tedy takie bogactwo treści w jednym tylko rozdziale — to doprawdy sztuka nie lada. Tym bardziej, że rozdział ten zawiera również sporo instruktywnych przykładów. Nadto, Michalski kończy go interesującą uwagą krytyczną, w której — nawiązując do pewnej znamiennej wypowiedzi Husserla w *Erfahrung und Urteil*¹ — każe czytelnikowi zakwestionować rozwijaną w *Logische Untersuchungen* teorię sensu jako istoty aktu. Chodzi o to, że wedle Husserla istota aktu (sens) nie jest tym samym, co jego treść. A to dlatego, że stosunek sensu do poszczególnych przeżyć sensownych nie jest stosunkiem gatunku do poszczególnych jego przypadków. Co najmniej w przypadku zdań rzecz ma się zupełnie inaczej, niż np. w przypadku *eidosu* koloru, uszczegółowionego w wielu przedmiotach kolorowych. „Identyczny sens — pisał Husserl w *Erfahrung und Urteil* — nie uszczegóławia się do indywiduów, inaczej niż ogólność o charakterze gatunku. Sens nie ma pod sobą żadnych pojedynczych przypadków” (cytuje za K. Michalskim, s. 49). W rezultacie idealność sensu nie daje się tu wytłumaczyć za pomocą tradycyjnej opozycji „istota — indywiduum”. „W pewnym sensie — konstatuje Michalski — Husserl powtarza więc w *Badaniach logicznych* błąd psychologistów, z którymi walczy: miesza akt z jego treścią (choć w wypadku Husserla chodzi tu o akt *in specie*, a nie akt kon-

¹ Por. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Philosophische Bibliothek, Hamburg 1972, s. 315–316. Niestety, wszelkie nawiązania do tej interesującej i ważnej pracy Husserla na tym się wyczerpują.

kretny, jak u psychologistów)... Ujęcie sensu jako istoty aktu ratuje wprawdzie przed psychologizmem, o tyle, o ile psychologizm jest próbą redukcji sensu do faktów (istota nie jest faktem), ale — podobnie jak psychologizm — ujęcie to subiektywizuje sens i w rezultacie nie oddaje sprawiedliwości jego swoistemu charakterowi, który nie pozwala umieścić sensu ani po subiektywnej, ani po obiektywnej stronie" (s. 49—50).

To, w jaki sposób Husserl starał się usunąć niedoskonałości powziętej w *Badaniach...* teorii sensu, staje się osnową drugiego rozdziału książki Michalskiego. Jeśli przyjąć, że sensowność wypowiedzi lub przeżyć oznacza odniesienie do przedmiotu — Michalski sądzi, iż na tym właśnie polega według Husserla istota wszelkich przeżyć typu *cogito*² — to poszukiwania źródeł sensu oznaczają przede wszystkim próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie o obiektywność naszej wiedzy (przeżyć i wypowiedzi). Pytanie to jednak nie pojawia się w naszym potocznym, codziennym nastawieniu. Pytanie to pojawia się dopiero w refleksji. Stanowi ona podstawowe założenie pytania o obiektywność (sensowność) wiedzy, albowiem to w jej rezultacie dokonuje się destrukcja naszego spontanicznego zaufania do świata.

Zdaniem Michalskiego, obserwacje te zainspirowały Husserla do poszukiwań takiego poznania, które oparłoby się sceptycyzmowi refleksji — do poszukiwań niezawodnego punktu oparcia dla wiedzy. Jak wiemy, był to również problem Kartezjusza. W nawiązaniu do niego — pisze Michalski — również Husserl utrzymywał (a najdobitniej czynił to w *Wykładach o idei fenomenologii*), iż takim niepodważalnym punktem wyjścia wszelkiej wiedzy uczynić należy bezpośrednie poznanie własnego poznania, czyli samą refleksję (i tylko o tyle, o ile dotyczy samej siebie).

Powstaje jednak problem bliższego sprecyzowania pojęcia refleksji. Początkowo — tj. na etapie *Wykładów o idei fenomenologii* — służyła temu tzw. „redukcja do immanencji”. Husserl bowiem uświadomił sobie tam wyraźnie, że rozwiązywanie problemu obiektywności dostarczyć może jedynie poznanie immanentne; problem obiektywności to wszak problem poznania transcendentnego, a wobec tego w żadnym razie nie wolno jest nam zakładać jego ważności. Argument Husserla brzmi tu jak następuje: jeśli gdzieś mamy badać sens domniemywania czegoś transcendentnego, a także jego możliwą ważność i sens tej ważności, to tylko tam, gdzie ów sens jest dana jako taki, a zatem — w immanencji.

Inaczej jednak niż u Kartezjusza rozumiana jest przez Husserla sfera immanencji („sfera czystych danych bezpośrednich”). Zdaniem Michalskiego, już w *Wykładach o idei fenomenologii* Husserl twierdził stanowczo, iż „w podmiocie zawiera się więcej niż tylko on sam” (s. 73).³ „W rezultacie — pisze Michalski — modyfikacji ulega sam problem, o który tu chodzi, problem obiektywności. Już nie jest to kwestia wyrosła ze sceptycyzmu, co do obiektywności poznania »zewnętrznego«, poznanie świata »na zewnątrz« świadomości — bo konsekwencją odkrycia »immanencji intencjonalnej« jest, że świadomość nie jest »na zewnątrz« świata (a więc i świat »na zewnątrz« świadomości), że świadomość nie jest przedmiotem, do którego poznania moglibyśmy się ograniczyć” (s. 74). Widać z tego — powiada dalej Michalski — iż problem, przed którym teraz staje Husserl, w żadnym razie nie daje się wtłoczyć w ramy kartezjańskie. Naturalnie, momentem decydującym jest tu idea intencjonalności.

Mimo to, Husserl jednak nie całkiem wycofuje się z drogi wskazanej przez Kartezjusza. Pierwsza księga *Idei...* jest — jak utrzymuje autor omawianej pracy — „kolejną próbą podjęcia kartezjańskiej figury argumentacyjnej” (s. 75). Jeszcze raz Husserl ponawia pytanie o stosunek między „świadomością” a „światem”; sobie i innym próbuje wyjaśnić, jak to się dzieje, że w ogóle poznajemy, że wywodzimy świat z mroku? I wreszcie: czym jest to światło, które rozprasza ów mrok, które ujawnia nam świat, które odświeża jego istnienie?

Zdaniem Michalskiego, odpowiedź Husserla na wyżej postawione pytania wygląda następująco. W pierwszym rzędzie — usiłując jednocześnie pokazać, na czym

* Michalski prawdopodobnie przeoczył tu, iż zdaniem Husserla istotą intencjonalną aktu współwyznacza również jego jakość (*Aktualität*). Por. E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, Bd. II, 1. Teil, Halle 1922 (Dritte Aufl.), s. 417 i dalsze (Rozprawa V, § 21).

* Michalski sprawla tu wrażenie, jakby nie zauważał, że odkrycie przez Husserla „immanencji intencjonalnej” (resp. treści intencjonalnej) — różnej, bo jakoś szerszej względem „immanencji efektywnej” (resp. treści efektywnej) — zostało ujawnione już w *Logische Untersuchungen*. Na marginesie: przymiotnika *reell* niekiedy Husserl używał zamiennie z przymiotnikiem *deskriptiv*.

polega zasadnicza różnica między potocznym a fenomenologicznym widzeniem świata — Husserl zwraca uwagę na element rzekomo pominięty w kartezjańskim wątpleniu: na niezbywalną różnicę między mną jako podmiotem przeżyć a treścią tego, co przeżywane — między swobodnie i bez granic „dystansującym się ja” a tym, wobec czego „ja” się dystansuje. Różnicę tę Husserl próbuje określić przez wskazanie na granice fenomenologicznej *epoché*. Powszechna *epoché* — czyli świadomość dystansu w stosunku do każdej spełnianej tezy, w stosunku do jakiegokolwiek treści świadomości — to właśnie ów moment wątpienia zapoznany przez Kartezjusza. Po jej zastosowaniu pozostaje jednak pewna reszta (*residuum*). Jest nią czysta świadomość. *Epoché* do niej się nie stosuje. Okazuje się tedy, iż nasza swoboda zachowywania dystansu ogranicza się tylko do „świata”. Od własnej świadomości uciec zaś niepodobna. I właśnie ta okoliczność stanowi zdaniem Husserla fundamentalną różnicę między „świadomością” a „światem” („przeżyciem” a „rzeczą”) — różnicę, którą wydobywa dopiero fenomenologiczna *epoché*. Jest ona bowiem zupełnie niewidoczna w doświadczeniu potocznym. W nastawieniu naturalnym „świat” wyczerpuje wszelką rzeczywistość. W fenomenologii zaś jedyną dziedziną badania staje się właśnie czysta świadomość. To właśnie ta dziedzina nam się odsłania po przekroczeniu „bram fenomenologii” — po dokonaniu fenomenologicznej *epoché*.

Michalski — dalej podążając tropem Husserla, naskicowanym w pierwszej księdze *Idei...* — stara się następnie dotrzeć do jądra wyłaniającej się tu (a zmodyfikowanej w stosunku do koncepcji z *Logische Untersuchungen*) teorii sensu. Pojęcie sensu, jak pokazuje, pokrywa się tu dokładnie z pojęciem noematu — tego, co uświadomione. Nim wszakże dociera do tej konstatacji, wpierw rekonstruuje istotę dokonanych w *Ideach I* analiz Husserla. Pełne zrozumienie tego, iż noemat nie jest częścią przeżycia — choć to ostatnie dopiero wraz z nim tworzy sensowną całość — osiągnąć można jedynie na drodze analiz noetyczno-noematycznych. Analiza subiektywna (noetyczna) ujawnia nam wprawdzie tę długo poszukiwaną strukturę, jaką jest czysta świadomość — odkrywa jej charakter intencjonalny, hylemorficzny rozwarstwienie oraz konieczne odniesienie również do podmiotu przeżyć — lecz nie dostarcza odpowiedzi na pytanie o rozumność (lub nierozumność) poszczególnych aktów i przeżyć. Okazuje się bowiem, że świadomość intencjonalna (*scil.* każda świadomość aktowa, czyli przeżycie typu *cogito*) implikuje charakterystyczne dla niej roszczenie do prawdziwości. „Noezy ze swej istoty podlegają »orzecznictwu rozumu«” — pisał Husserl. I otóż roszczenie to jest efektem koniecznej więzi, jaka zawsze istnieje między noezą a noematem: wszelki akt typu *cogito* zawsze postuluje istnienie jakiegoś przedmiotu, jakiegoś „coś”. Stąd właśnie konieczność równoległych analiz noematycznych. Poza tym, to „coś” istnieć ma naprawdę, rzeczywiście.

Jak widać, wyłania się w tym momencie rozległa i trudna problematyka prawdy i oczywistości. Michalski poświęca jej sporo uwagi (s. 121—122, 124, 147—148 i inne). Prawda — zgodnie z noematycznym jej ujęciem przez Husserla — to całkowita zgodność tego, co uprzednio pusto domniemane (lub wypełnione tylko częściowo), z tym, co potem w pełni dane źródłowo i w swej cielesnej rzeczywistości. Prawda więc to zgodność jedynie pomiędzy sensami: sensem pusto domniemanym i sensem wypełnionym. Bowiem w zarysowanej w *Ideach I* perspektywie fenomenologii transcendentalnej również „rzeczy same” lub tzw. „obiektywne stany rzeczy” to — jak dokumentuje Michalski — tylko i wyłącznie sensory: sensory, pochodne ostatecznie wobec określonych ujęć i sposobów intencjonalnego odniesienia. Zatem problem rzeczywistego istnienia i obiektywnego uposażenia jakościowego wszelkich rozpatrywanych przez fenomenologa przedmiotów to także tylko problem sensu.

W tej sytuacji zagadnieniem kluczowym, jakie staje przed Husserlem, jest pytanie o warunki możliwości — konstytucję — różnych sensów, w tym przede wszystkim takich jak „prawdziwe istnienie”, „rzeczywisty byt” itp. Pojęcia „rzeczy samej” lub „prawdy samej w sobie” bez odniesienia do możliwej świadomości są, zdaniem Husserla, zupełnie niedorzeczne. A to dlatego, że nie ma niczego „na zewnątrz” świadomości: żaden byt i żadna prawda nie daje się określić bez odwołania się do niej. Świadomość — na dodatek musi to być moja świadomość — to uniwersalny i niezbywalny kontekst, który trzeba uwzględnić, by móc cokolwiek zrozumieć: zarówno sensory poszczególne, jak i sens jako taki. Według Husserla tedy świadomość nie tylko różni się od świata, lecz także — co Michalski mocno podkreśla — jest jego założeniem.

Nie znaczy to wszelako, iż świat jest „produktem” świadomości. „Konstytucja” — pisze Michalski — nie jest „produkcją” sensu” (s. 133). Konstytucja jest

jego kreacją. Nie ma bowiem niczego „na zewnątrz” świadomości. „Byt w sobie” jest nonsensem. Zaś różnica między przedmiotem „rzeczywistym” a przedmiotem „tylko pomyślanym” da się pojąć wyłącznie jako różnica sensu. Podobnie, gdy chodzi o różnicę między „prawdą” i „fałszem”.

Niestety, Michalski nie wyjaśnia, dlaczego Husserl operował aż czterema pojęciami prawdy. I to już w *Logische Untersuchungen*.⁴ Dlaczego już wtedy, poza prawdą noematyczną, wyróżniał także prawdę noetyczną (zdefiniowaną wyłącznie w terminach aktów)? Dlaczego tę ostatnią zwykł ujmować aż w trzech różnych formułach? Wiadomo też, że niektóre z tych ostatnich formuł wyraźnie preferował w swych późniejszych pismach (w *Erfahrung und Urteil* i w *Formale und transzendente Logik*). Co o tym zadecydowało? Istnieje poza tym jakaś dziwna paralela pomiędzy wspomnianymi pojęciami prawdy a odpowiednimi pojęciami konstytucji (i jednych, i drugich jest cztery). Narazie jednak pozostaje ona zagadką, choć chwilami miałem wrażenie, że przynajmniej niekiedy Michalski zbliżał się do jej rozwiązania. Myślę o uprawianych przez Husserla — bodaj z równą pasją — nie tylko analizach statycznych (strukturalnych, architektonicznych), ale także o rozważaniach konstytutywnych dynamicznych (genetycznych). Sądzę, że próba usunięcia tych wątpliwości byłaby istotnym wzbogaceniem (a nie tylko wypowiedzią na marginesie) zaprezentowanej teorii sensu.

Wszelako, zamiast konsekwentnie tropić czysto wewnętrzne związki i napięcia w Husserlowskiej teorii znaczenia, w drugiej części drugiego rozdziału swej książki Michalski podejmuje się próby zestawienia (i ewentualnie uzgodnienia) głównych idei Husserla z tradycją kartezjańską. Oczywiście, nie suponuję, że nie ma to żadnego sensu. Chodzi tylko o to, że prób takich było już chyba wystarczająco wiele. Myślę ponadto, że bez szkody dla całości dzieła można by spokojnie pominąć cały punkt A wymienionego fragmentu. To, co ważne dla głównego tematu książki, pojawia się dopiero w punkcie B. Zawiera on mianowicie ciekawą interpretację Husserlowskiej redukcji transcendentnej. W myśl tej interpretacji redukcja ujawnia: po pierwsze, iż zastana przedmiotowość jest w istocie zbiorem sensów jakiegoś świadomości; po drugie, że „świadomość jest niezbywalnym kontekstem, bez którego żaden sens nie jest zrozumiały” i w tym znaczeniu jest ona absolutna; po trzecie, iż rezultatem redukcji nie jest przekonanie, którego nie można podważyć (niczym *ego cogito* w przypadku wątpienia kartezjańskiego), lecz sfera sensu — sfera, którą Husserl nazywa „czystą świadomością”.

Co z tego wynika? Ano to, że o ile dla Kartezjusza liczyło się przede wszystkim wykazanie możliwości wiedzy prawdziwej (bo w pierwszej kolejności i tak naprawdę interesował go problem bytu), o tyle Husserl na pierwszym miejscu stawia sprawę uzasadnienia roszczenia do prawdziwości (bo interesuje go problem sensu), czyli problem uzasadnienia tego, co czyni sens właśnie sensem (s. 145).

W miejscu tym wyraźnie (bodaj po raz pierwszy tak wyraźnie) dają znać o sobie inspiracje filozoficzne spod znaku dwudziestowiecznej hermeneutyki. Dlaczego bowiem nie powiedzieć wprost: za problem centralny swej filozofii Kartezjusz uważał „problem bytu” (co samo w sobie jest do dyskusji), Husserl zaś takim centralnym zagadnieniem uczynił „problem poznania”. Michalski jednak z upodobaniem (chyba przesadnym) posługuje się pojęciem sensu, również tam, gdzie o wiele naturalniej byłoby mówić po prostu o poznaniu lub wiedzy. Oddzielną sprawą do poważnej dyskusji jest jednak kwestia, czy istotnie refleksja filozoficzna Kartezjusza zdominowana była próbami rozstrzygnięcia „problemu bytu”, czy też już próbami rozwikłania zagadki „wiedzy-o-byciu”.⁵

Hermeneutyczną inspirację widać w rozważaniach Michalskiego również wtedy, gdy — jakby pointując całość Husserlowskich analiz w pierwszej księdze *Ideii...* — konstatuje: „(...) roszczenie do prawdy możliwe jest tylko jako czyjeś roszczenie, tylko jako teza jakiegoś podmiotu, podmiotu, który uznaje tę tezę za własną, określając się jakoś w ten sposób i do czegoś zobowiązując” (s. 146). Kilka wierszy niżej Michalski — bodaj dla wzmocnienia efektu — przywołuje zresztą stosowne słowa P. Ricoeura. Naturalnie, inspiracje filozofią hermeneutyczną nie kryją w sobie nic gorszego. Czytelnik wszakże musi mieć jednocześnie świadomość, iż jest to zaledwie jedna z wielu możliwości interpretacyjnych, których bogatą różnorod-

⁴ Por. Husserl: *Logische...*, Bd. II, 2. Teil, s. 115—127.

⁵ Odmienny niż Michalski pogląd w tej sprawie reprezentuje m.in. S. Sarnowski: *Krytyka filozofii metafizycznej*, Warszawa 1982, s. 51—122.

ność kryje w sobie (potencjalnie) fenomenologia Husserla. Michalski — podobnie jak przed nim inni hermeneutycy (N. Heidegger, H. G. Gadamer, P. Ricoeur, E. Levinas) — wykorzystuje jedną z nich. Czyni to w ten sposób, że eksponuje — przypuszczam, że bez ryzyka zachwiania równowagi systemu Husserlowskiego nie można tego dokonać — podmiotowe odniesienie wszelkich przeżyć typu *cogito*. Podobnie jak jedni interpretatorzy myśli Husserla istotę jego teorii intencjonalności upatrują w tezie o przedmiotowym nastawieniu przeżyć świadomych, tak inni podkreślają z kolei okoliczność, iż wszelkie przeżycia z istoty i zawsze są czyimiś przeżyciami. Jak się zdaje, tą drugą drogą podąża właśnie Michalski.

Idźmy tedy dalej w tym kierunku. Jeśli przy lekturze drugiego rozdziału książki Michalskiego przypuszczenia co do obranej przez autora zasady interpretacyjnej były zaledwie mglistymi hipotezami, to podczas lektury dalszych partii książki przekonanie co do ich trafności wzmacnia się coraz silniej i uwyrażnia. Istotne znaczenie ma fragment zatytułowany *Dygresja: świadomość a mowa*. Wprawdzie autor *explicitie* nie przedstawia w nim żadnej deklaracji ideowej, ale sposób, w jaki referuje poglądy na funkcję języka (mowy) dwu przeciwstawnych sobie tradycji — kartezjańskiej i hermeneutycznej — pozwala łatwo zorientować się, gdzie lokuje on swoje sympatie. Według tradycji kartezjańskiej — Michalski wpisuje w nią Husserla z okresu *Logische Untersuchungen* — język pełni funkcje negatywne i zakłócające proces poznania. Jako środek komunikacji jest bowiem pełen chronicznej niejednorodności. Wszelkie próby ujednoznacznienia pojęć — rozległe i z powagą podejmowane m.in. w nauce i filozofii — muszą zawieść. Chcąc zabezpieczyć język przed degeneracją, trzeba by go całkowicie odizolować od języka potocznego. A to jest niewykonalne.

Zupełnie inaczej patrzy na język tradycja hermeneutyczna (zdaniem Michalskiego, typowym jej przedstawicielem jest dziś H. G. Gadamer). Język i komunikacja językowa jest tu absolutnie niezbędnym *a priori* wszelkiego rozumienia. Język — a nie: świadomość, „czysta świadomość” lub świadomość transcendentna — jest podstawowym polem, na którym odśladania się nam świat, na którym wszystko, co jest, wychodzi na jaw. To język — a nie „czysta świadomość” — winno się określać jako „sferę zjawiania się”. To dzięki językowi świat wychodzi z mroku i w ogóle może być poznany. Na podobieństwo cech przypisywanych przez Husserla czystej świadomości, hermeneutycy są równie dalecy od traktowania języka jako pewnego „kawałka” obiektywnej rzeczywistości. Według nich, język nie jest ani rzeczą, ani niczym zamkniętym, skończonym. Podobnie jak Husserl w przypadku czystej świadomości, tak hermeneutycy w przypadku języka zgodnie utrzymują, iż nie ma niczego „na zewnątrz”. Jest on jedynym istniejącym *universum*: bezgranicznie zmiennym, choć samowystarczalnym.

Jak wspominałem, Michalski *explicitie* nie opowiada się za żadną z tych tradycji. Czy jednak któraś z nich nie jest mu bliższa? Oto mamy przed sobą treść ostatniego rozdziału książki Michalskiego. Przypomnę jego tytuł: *Czas. Świadomość. Rzeka czasu*. W pierwszej części tego rozdziału Michalski stara się zrekonstruować rozumowanie, które wiedzie do ukonstituowania się świadomości czasu. Idzie tu śladami F. Brentana, H. Bergsona i W. Jamesa. Podstawowe momenty ich rozważań — Michalski szkicuje je z dużym wycuciem — streszczają następujące punkty: 1. Świadomość jest doświadczana jako jedność; abstraktami są jej części, konkretem natomiast jest ona cała; i jest to fakt, a nie żaden konstrukt interpretacyjny; 2. O jedności i ciągłości świadomości można pośrednio wnosić również na tej podstawie, że z reguły doświadczamy sensownych całości w postaci zachowujących swą identyczność przedmiotów; 3. Jest mimo to faktem, że świadomość stanowi rzeczywistość wewnętrzną zróżnicowaną i płynną (strumień świadomości). Musi tedy istnieć zasada spinająca i organizująca te rzeczywistość (różnorodne przeżycia, akty i stany świadomości). Jest nią właśnie czas; 5. Wynika z tego, że pomiędzy świadomością a czasem istnieje więź organiczna i najściślejsza. Za Jamesem i Bergsonem można nawet powiedzieć, że istotą świadomości stanowi swoiście rozumiany czas, zaś istotą czasu jest w gruncie rzeczy świadomość.

W dalszej kolejności — już w części drugiej ostatniego rozdziału — Michalski wskazuje na główne motywy, które, jego zdaniem, skłoniły Jamesa i Bergsona do nazwania czasu świadomości (świadomości czasu) *rzeką*. Chodziło im — pisze Michalski — o zwrócenie uwagi na to, iż — po pierwsze — każda konkretna „teraźniejszość” ma charakter dynamiczny — płynie. Szło także o podkreślenie, że — po drugie — wszystkie trzy *modi* czasu zawsze są w niej zlane ze sobą (stopione i efek-

tywnie niewyodrębnialne). Nadto — po trzecie — wewnętrzny czas świadomości jest źródłem czasu obiektywnego (zewnętrznego), co znaczy, że ten pierwszy ma się do drugiego jak np. płynna lawa do zastygłej, jak nurt rzeki do zlodowacenia, jak to, co żywe do tego, co już zamarle.

Z kolei konkluzję rozważań Jamesa i Bergsona nad czasem Michalski formułuje w sposób następujący: „zdarzenia i fakty układają się w naszym doświadczeniu w linię czasu, są wcześniejsze bądź późniejsze, dzięki pewnej źródłowej strukturze świadomości: dzięki jej wewnętrznej czasowości” (s. 185). Jest to wszakże rezultat mało zadawalający: świadomość jest tu ujęta w radykalnej opozycji bytowej do świata fizycznego, a jej analizy noszą wszelkie znamiona analiz czysto psychologicznych. Poza tym ani Bergson, ani James nie wyjaśniają, na czym w istocie polega owo zlewianie się w „teraźniejszości” wszystkich *modi* czasu. Co właściwie oznacza obecność przeszłości i przyszłości w moim „teraz”? Oto kwestia, której zdaniem Michalskiego nie zdołali rozwiązać Bergson i James.

W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie sięgnął więc do analiz Husserla, zawartych w *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893—1917). Początkowo można by sądzić — pisze Michalski — że również Husserla interesuje jedynie świadomość czasu (doświadczenie czasu), nie zaś on sam. Jest to jednak wrażenie zaledwie wstępne i wkrótce znika. Rzecz bowiem w tym, że — jak podkreśla Michalski — Husserl rozumie świadomość zupełnie inaczej niż Bergson i James. Świadomość dla Husserla to nie przedmiot jeden z wielu, lecz — jakby to powiedział J. Patočka — „uniwersalna sfera zjawiania się”. Różnica między jednym a drugim ujęciem jest zasadnicza. Była o tym mowa już wcześniej, lecz tu raz jeszcze Michalski ilustruje ją jako różnicę między np. rozkazem, który spełniam a rozkazem, nad którego sensem dopiero się zastanawiam. Również czas może być ujmowany analogicznie. Husserlowi — kiedy w wykładach *O wewnętrznej świadomości czasu* snuje swe rozważania — chodzi o „czas taki, jakim się zjawia”, czyli o sens czasu.

Trzeba tu jednak pamiętać, że bynajmniej nie jest to inny czas niż ten rzeczywisty, fizyczny, obiektywny. To jeden i ten sam czas — twierdzi Michalski — tyle, że inaczej ujęty. W ujęciu fenomenologicznym rozróżnienie na czas „obiektywny” i czas „subiektywny” wcale zresztą nie znika, a tylko nabiera innego znaczenia. Podobnie jak rozróżniamy coś, co się zjawia (*Erscheinendes*) i zjawisko, za pośrednictwem którego to coś się zjawia (*Erscheinung*) — na przykład: spostrzegane drzewo i spostrzeganie drzewa — tak również dobrze rozróżnić możemy czas jawiącego się przedmiotu (czas „obiektywny”) i czas jego pojawiania się (czas „subiektywny”). Z tego powodu — jak mniema Michalski — rozważania Husserla nie ogniskują się wokół pytania o doświadczenie czasu, lecz raczej wokół pytania o sens czasu. W szczególności chodzi tu o sens tego czasu, który zwykle nazywamy rzeczywistym. Jak to się dzieje i co sprawia, że przedmioty, z którymi mamy do czynienia, przemijają? — oto główny problem Husserla w wykładach *O wewnętrznej świadomości czasu*.

Początkowo Husserl idzie zresztą śladem swych poprzedników. On również porównuje czas z rzeką. W Husserlowskiej interpretacji rzeka ta jednak nie powstaje — jak pisze Michalski — „przez proste rozwinięcie punktu »teraz« w linię, lecz raczej przez rozdmuchanie go w pełną płaszczyznę”. Jak to się dzieje? Odpowiedzi dostracza rozwijana przez Husserla koncepcja retencji (i protencji) jako szczególnej — bo nieaktowej i nieprzedmiotowej — intencjonalności przeżyć świadomych. Rzecz w tym, że każda retencja zawiera w sobie nie tylko „dopiero co” doznana impresja (pogłos doświadczonego „przed chwilą” np. dźwięku), lecz także każdą poprzedzającą ją retencję (pogłos wszystkich poprzednich pogłosów). Sama w sobie świadomość retencjonalna jest więc zarazem, pisze Michalski, „retencjonalną świadomością wszystkich poprzednich retencji” (s. 197). Co oczywiście nie znaczy, że jest ich przypomnieniem. Retencja nie jest bowiem syntezą dwu lub więcej aktów przedmiotowych. Jej intencjonalność jest swoista. „Retencja jest świadomością przemijania — a nie świadomością czegoś, co przeminęło” (s. 199).

Innymi słowy: każda świadomość (poczynając od najprostszych spostrzeżeń) rozwija się nie tylko linearnie (tj. jako szereg następujących po sobie punktowych „teraz”), ale także horyzontalnie. Odnacza się tedy „podwójną” intencjonalnością, co sprawia, że np. usłyszany „dopiero co” dźwięk nie ginie. I tylko dzięki temu każdy inny mógł rozpoznać jako następny.

Widać z tego, że świadomość retencjonalna jest absolutnie niezbędnym warunkiem wszelkiego następstwa czasowego, choć jednocześnie jest ona „fenomenem czasu tworzącego się dopiero, czasu konstytuującego się — i to w podwójnym sensie słowa: z jednej strony — przeszłości jako obiektywnego, minionego okresu, jako czegoś, co było, jako pewnego już-nie-teraz, z drugiej — samej siebie” (s. 201). Wszelkie „przedtem” i „potem” to — jak trafnie można by zauważyć za M. Merleau-Pontym — w istocie rzeczy już nie czas, lecz tylko końcowy efekt naszej rejestracji czasu: rezultat czasowości, przemijania. Równie beczasowa jest sama „rzeka czasu”. Nie sposób jej uprzedmiotowić. „Rzeka czasu nie jest w czasie, ona »czasuje«” — przytacza znane słowa Husserla Michalski.

Czymże więc ostatecznie jest czas? Nie jest wyłącznie następstwem chwil — to pewne. Analizy Husserla przekonują — konkluduje Michalski — iż czas to nic innego, jak przede wszystkim pewna szczególna struktura zjawiania się. To niezbywalny warunek tego, „by świat, z którym mamy do czynienia, mógł nam się w ogóle pojawić” (s. 204). W istocie więc wszelka konstytucja — konstytucja sensu — to właśnie czasowanie.

Jak już wcześniej wspomniałem, rozważania Michalskiego zamyka *Postowie*. Jeszcze raz autor wraca do sprawy podstawowej: „Dlaczego słowa w ogóle coś mówią?”. Bo odsyłają do zachodzących w świecie zdarzeń i faktów — oto najprostsza odpowiedź, jaką można sobie wyobrazić. Zdaniem Michalskiego, nie jest to jednak odpowiedź Husserla. Słowa coś znaczą, bo odsyłają do przeżyć — do widzenia, spostrzeżeń, naocznosci. Tylko w związku z przeżyciami świadomymi — w szczególności z tymi, które odznaczają się pełnią naocznej i źródłowej prezentacji (= oczywistością) — słowa nabierają sensu: znaczą coś.

Wynika z tego, że źródła sensu — podstaw takich lub innych odniesień do rzeczywistości — winniśmy poszukiwać właśnie tam, gdzie ta rzeczywistość wychodzi na jaw. Oto pogląd Husserla. Oto zarazem główny motyw, który, zdaniem Michalskiego, zmusza Husserla do odśrobnienia (z pomocą transcendentnej redukcji), a następnie uważnego spenetrowania wewnętrznego życia czystej świadomości. To wewnętrzne życie świadomości okazuje się jednak bardzo trudnym obiektem badań. Nawet ta wiedza o świadomości, której źródłem jest spostrzeżenie immanentne, mnoży raczej wątpliwości niż wzmacnia pewność. A zatem również „widzenie” — ujęcie samoświadomości u jej źródła, w jej „własnej osobie”, w oryginale, źródłowo — nie wystarcza do tego, by określić konieczne i wystarczające warunki konstytuowania się sensu.

W przekonaniu Michalskiego, radykalny przełom przynoszą tu dopiero wykłady *O wewnętrznej świadomości czasu*. Husserl zarzuca w nich podtrzymywaną wcześniej inspirację kartezjańską, która nakazywała ignorować i pomijać wszelkie badania genetyczne i historyczne. Uznaje wreszcie, iż wyjaśnienia genetyczne i historyczne zbiegają się w wielu punktach z czysto teoriopoznawczym uzasadnieniem czy rozjaśnieniem. Co więcej, przyznaje nawet, że przeżycia świadome (jako ostateczne źródło sensu) nie są bynajmniej zrozumiałe same przez się, lecz w pełni pojąć się dadzą dopiero w horyzoncie zastanego już (i sensownego) świata — *Lebenswelt*. Odnalezienie źródeł sensu wymaga tedy rekonstrukcji owego horyzontu — odtworzenia swoistej historii świata. Tyle, że zdaniem Husserla historii tej nie tworzą fakty. „Realna historia jest historią sensu: zbiorem wysiłków ludzkich, dzięki którym powstają ich intencjonalne odpowiedniki, takie choćby jak kultura, duch, filozofia” (s. 214). Udział w jej tworzeniu ma także język i życie codzienne. Zdaniem Michalskiego wynika z tego, iż w swym ostatecznym poglądzie Husserl zdecydowanie zdystansował się wobec tradycji kartezjańskiej: sens przestał być przez niego rozumiany jako coś gotowego, zamkniętego i ostatecznego. Husserl — jak utrzymuje Michalski — ostatecznie uznał bowiem, iż sens staje się zrozumiały jedynie w horyzoncie *Lebenswelt* i tylko jako „człon w łańcuchu tradycji” oraz jako „korelat ludzkich działań” („każde nowe ujęcie może zmienić sens w ten czy w inny sposób”). Rozważania Husserla nad czasem uświadomiły mu — twierdzi Michalski — że nie ma takich przeżyć świadomych (dotyczy to również aktów źródłowego oglądu: widzenia i spostrzegania), które mogłyby nas postawić poza historią.

Chciałbym teraz zgłosić kilka uwag krytycznych pod adresem zaprezentowanej wyżej książki. Wpierw jednak — luźna impresja. Książkę Michalskiego czyta się, niestety, z malejącym (stopniowo wygasającym) zainteresowaniem. Widzę dwa tego powody. Po pierwsze, w jej początkowych partiach autor stawia cały szereg istotnych problemów (jeśli nawet tylko przytacza je za Husserlem, to i tak przykuwają

one najwyższą uwagę czytelnika), o których później jakby zapomina, albowiem do nich w ogóle nie wraca bądź, jeśli nawet gdzieś po drodze je odświeżył, nie przedstawia żadnej propozycji ich rozwiązania. Gubi zatem i problemy, i ich rozstrzygnięcia. Po drugie, autor — gdzieś w trzy czarte drogi — odsłania niemal wszystkie swe karty. Tym samym dla kogoś choćby pobieżnie obeznanego z fenomenologią Husserla książka zostaje pozbawiona pointy: już to dlatego, że można ją bez trudu odkryć przed końcem lektury, już to z tej racji, że nawet pobieżna znajomość myśli Husserla wystarcza do jej sformułowania.

Ktoś mógłby wobec tego wyrazić przypuszczenie, że książka być może grzeszy po prostu powierzchownością. Nic bardziej błędnego. Analizy Michalskiego — zwłaszcza w dwu pierwszych rozdziałach — niewątpliwie korzystnie wyróżniają się na tle bogatej literatury z zakresu i na temat fenomenologii. Głównie dlatego, iż właśnie są niebanalne, pogłębione, wzbogacone o szereg ciekawych elementów z zakresu hermeneutyki tekstu (autor nie stroni np. od metaforyki, a nawet uznaje ją za niezbędny element wszelkiego opisu). Mimo to, powstaje wyraźne wrażenie pewnego niedosytu czy wręcz niespełnienia. Jak bowiem sądzi, autor nie w pełni wykorzystał możliwości argumentacyjne, które otwiera noetyczno-noematyczna analiza świadomości intencjonalnej. Zupełnie pominął na przykład problem konstytuowania się *Alter-ego*. Gdyby tymczasem udało mu się ukazać Innego (podobnie jak to uczynił z czasem) jako transcendentálny warunek możliwości wszelkiego sensu — a przecież inspiracji w tym względzie dostarczają tu nie tylko rozważania samego Husserla (*Medytacje...*), lecz także propozycje H. G. Gadamera (komunikacja) i L. Landgrebe (monadologia a problem *Alter-ego*) — byłoby to znakomity argument na rzecz jego tezy (historyczność sensu).

Niestety, możliwość ta została przez autora całkowicie pominięta. Inne możliwości argumentacyjne zostały także bądź nie wykorzystane, bądź wykorzystane nie w pełni. Myślę tu o rozległej i do dziś nie rozwiklanej problematyce konstytucji (choćby w zakresie naszkicowanym w drugiej księdze *Idei...* i w *Medytacjach...*) oraz o poglądach Husserla na język i o problemie komunikacji. Nie rozumiem też i nie znam powodów, że względu na które Michalski zlekceważył rozległe analizy Husserla zawarte w *Formale und transzendentale Logik* i w *Erfahrung und Urteil*. Trzeba przecież przyznać, iż są to prace jeśli już nie przełomowe (przynajmniej pod pewnym względem, a pod wieloma, gdy chodzi o podstawy logiki), to co najmniej bardzo ważne. Przypuszczam jednak, iż w tym przypadku chodzi prawdopodobnie o świadome podjętą decyzję. Treść tych prac niewątpliwie zakwestionowałaby przyjętą przez Michalskiego strategię interpretacyjną: z jednej strony, zaostriżyłaby napięcie pomiędzy motywem kartezjańskim a niekartezjańskim (hermeneutycznym), z drugiej zaś, dostarczyłaby więcej argumentów na rzecz tego pierwszego, wobec czego triumf drugiego stanąłby zapewne pod znakiem zapytania. Domniemuję tedy, iż do analiz Husserlowskiej teorii sensu Michalski przystąpił z gotowym (choć, dodamy, chwilami wyostrzonym jak brzytwa) strychnulcem. Miał gotowy plan, który z góry przesądzał nie tylko o sposobie analizy, ale i o jej materii.

Muszę jednak przyznać, iż podejrzenie to powziąłem dopiero po lekturze całości dzieła. Rozdział pierwszy i drugi tej pracy w zasadzie jeszcze nie zapowiada treści rozstrzygnięć zawartych w rozdziale trzecim i *Postowiu*: można tu pójść w stronę każdej innej interpretacji. Przyjęcie przez Michalskiego opcji hermeneutycznej — w istocie opartej jedynie na analizie wykładów *O wewnętrznej świadomości czasu* — budzi wątpliwości tym większe, że, jak być może pamiętamy, autor zarzucał Husserlowi powtórzenie w *Badaniach...* błędu psychologistów i subiektywizację sensu (s. 49—50). Rad bym więc usłyszeć, dlaczego zarzutu tego nie ponawia w rozdziale trzecim i w *Postowiu*, choć przecież — jak wskazują przedstawione tam analizy — Husserl dalej podtrzymuje stanowisko, iż sens odsyła przede wszystkim do świadomości jako swego źródła, nie zaś do jakiegokolwiek sfery przedmiotowej. To prawda, że świadomość jest tu rozumiana przez Husserla w sposób szczególny (zresztą miało to miejsce również w *Logische Untersuchungen*) — nieprzemiętowo. Ale przecież jednocześnie mowa jest każdorazowo o mojej świadomości — o sensie dla mnie. W rezultacie, żywna przez Michalskiego nadzieja na skuteczne przewyciężenie subiektywizmu (i relatywizmu) przy jednoczesnym podtrzymywaniu wykładni hermeneutycznej wydaje się być nadzieją płonną. Podejrzewam, że niebezpieczeństwa tego nie rozwieje ani odwołanie się do historii (czasu), ani nawet — w przypadku, gdyby w przyszłości Michalski zechciał również ten wątek wykorzystać — do *Alter-ego*. Całkowitą odpowiedzialność za to ponosi

bowiem przyjęta zasada interpretacyjna — perspektywa, którą stwarza paradygmat hermeneutyczny. Michalski tedy sam musi rozstrzygnąć, co jest dla niego bardziej istotne: przywiązanie do perspektywy, którą otwiera hermeneutyka, czy też potrzeba ustalenia, jak w istocie „rzeczy się mają” (z Husserlowską teorią sensu)?

Ośmielę się zauważyć, iż tym razem decydująco zagrał raczej ten pierwszy moment. Chyba jednak przedwcześnie i zbyt pochopnie Michalski zrezygnował z równie pogłębionych analiz tego motywu, który nazywa kartezjańskim. Chyba niepotrzebnie (a co najmniej przedwcześnie) próbuje go sobie zożydzić. Jak wiadomo, filozofowie zawsze byli lepsi w negowaniu (w destrukcji) niż w tworzeniu. Michalski dzieli ten etos przynajmniej w tym sensie, że woli raczej przeciwstawiać, niż uzgadniać.

Gdyby nie to, być może inna byłaby też treść uwagi krytycznej, kończącej rozdział pierwszy (s. 48—50) i zawierającej wyraźne pomówienie Husserla o częściowy psychologizm. Przypuszczam tymczasem, że Michalski nie dość dokładnie przestudiował rozróżnienia wprowadzone przez Husserla w pierwszej i drugiej części II tomu *Badań logicznych*. Bo oto mam przed sobą ich trzecie wydanie z 1922 r. i widzę wyraźnie, iż np. oprócz pojęcia treści efektywnej aktu (suma wszystkich jego części składowych) funkcjonuje tam także pojęcie treści intencjonalnej, choć przecież — jak wiadomo — podstawą zróżnicowania obu tych pojęć nie jest wcale opozycja faktu i istoty.⁵ Ponadto — o czym nie sposób nie wiedzieć — intencjonalną treść aktu Husserl rozumiał trojako: bądź jako 1) transcendentny wobec samego aktu przedmiot intencjonalny, bądź jako 2) wspólną wielu aktom o różnej jakości materię aktu, bądź w końcu jako 3) istotę intencjonalną (resp. istotę znaczeniową w przypadku wyrażań językowych), którą współwyznaczają pospołu materia i jakość. Oto sam Husserl: „Będziemy zmuszeni rozróżnić trzy przede wszystkim pojęcia treści intencjonalnej: intencjonalny przedmiot aktu, jego intencjonalną materię (w przeciwieństwie do jego intencjonalnej jakości), wreszcie jego intencjonalną istotę”.⁷

Myślę tedy, iż nie istnieje konieczność utożsamienia sensu z istotą aktu (materia plus jakość). Co więcej, zachodzi możliwość — tu: nie dostrzeżona przez Michalskiego — rozumienia treści intencjonalnej jako wyłącznie i tylko materii aktu (z reguły przeciwstawianej jakości). Czym jest materia? Materia to inaczej sens przedmiotowego odniesienia. To ona przesądza o tym, iż w wielu aktach o różnej jakości (przedstawienie, pytanie, wątplenie, życzenie itd.) wciąż mamy do czynienia z identycznie tym samym przedmiotem.⁸

Lecz nie dość na tym. Husserl: „(...) dzięki materii trwale określony jest nie tylko w ogóle przedmiot, który jest domniemany, lecz także sposób, na jaki jest on domniemany”.⁹ Tak więc, według Husserla, materia (*Materie*) ostatecznie decyduje nie tylko o tym, że jakiś przedmiot jest ujmowany, lecz także o tym, jak o co jest on ujmowany. Jakość aktu (*Aktqualität*) — współwyznaczająca jego istotę (*Wesen*) — jest więc niewątpliwie wtórnym momentem przeżyciowym: jego momentem, jak pisze Husserl, abstrakcyjnym, „który w oderwaniu od każdorazowej materii, w ogóle nie byłby możliwy do pomyślenia”.¹⁰ A zatem zarzut pomieszania aktu z jego treścią (i w rezultacie zarzut częściowego psychologizmu) można Husserlowi postawić tylko wówczas, gdy nadmiernie wyeksponuje się moment jakości i zupełnie pominie możliwość rozumienia treści intencjonalnej jako materii przeżyciowej (wyczerpującej, jak również w *Ideach I* sądził Husserl, sens przedmiotowego odniesienia).

Tyle, gdy chodzi o uwagi krytyczne czy raczej — wątpliwości. Swoją ocenę najnowszej książki Michalskiego — tu przedstawioną naturalnie w sposób niekompletny — chciałbym wskazać zamknąć akcentem wyraźnie komplementującym autora. Jego książka to niewątpliwie praca poważna i niezdawkowa. Zwłaszcza w dwu pierwszych rozdziałach — choć omawiane są tam wątki doskonale znane wcześniej skądinąd — urzeka świeżością, rzetelnością i subtelnością analiz. Przy tym, w sugestywności i perswazyjności swych wywodów Michalski chwilami wprost prze-

⁵ Por. Husserl: *Logische...*, Bd. II, 1. Teil, s. 342—508, a zwł. 363—377.

⁷ Zob. *ibid.*, s. 399. Cytuję we własnym przekładzie, z pominięciem jednak podkreśleń Husserla (bez spacjiowania).

⁸ Por. *ibid.*, s. 411 i dalsze.

⁹ Zob. *ibid.*, s. 415. Przekład własny, pominięte podkreślenia Husserla.

¹⁰ Zob. *ibid.*, s. 416.

rasta Husserla. Niektórych idei nawet sam Husserl nie potrafiłby skomentować w sposób równie celny. Praca imponuje również rzeczowością — bodaj czy nie w nadmiarze, albowiem każda strona i każdy akapit wymaga od czytelnika nieodmiennie jednakowo napiętej uwagi. Tym bardziej, że treść przynajmniej niektórych analizowanych tu prac Husserla — w tym treść wykładów o *Idei fenomenologii* i *O wewnętrznej świadomości czasu* — znana jest w polskim środowisku filozoficznym jedynie w grubych zarysach i najczęściej z ogólnikowych zapośredniczeń. W rezultacie sądzę, iż wszystko to stanowi wystarczającą rację nie tylko po temu, aby książkę Krzysztofa Michalskiego po prostu przeczytać, lecz nadto po temu, by uczynić to uważnie, a może nawet co pewien czas lekturę tej książki ponawiać.

Józef Dębowski

KRYZYS JAKO OSWAJANIE CZASU

Refleksje nad książką *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo* 1985, tom II. Wydanie polskie: Res Publica, 1990.

„Alicja ciężko westchnęła. Chyba moglibyście zrobić ze swoim czasem coś lepszego — powiedziała — niż zadawać zagadki, na które nie ma odpowiedzi.

— Gdybyś знаła czas tak dobrze, jak ja go znam — rzekł Kapelusznik — to nie gadałabyś, że on jest nasz! On jest tylko swój własny.

— Nie rozumiem cię — rzekła Alicja.

— A skąd masz rozumieć? — rzekł Kapelusznik pogardliwie targnąwszy głową. Chyba nie zamieniałaś z nim w życiu ani słowa”.

I

Człowiek istnieje w wymiarze czasowym — jest zanurzony w czasie i przezeń ograniczony. Lecz chociaż ten aspekt ludzkiego bytowania jest niezwykle istotny (perspektywa śmierci, czyli dojmujące odczucie doczesności ciąży nad sposobem przeżywania całej egzystencji i nadaje każdej chwili, każdemu „teraz” swoisty posmak), definicja tego, czym jest czas sprawia zasadnicze trudności. Dał im wyraz św. Augustyn, powiadając: „Czym jest czas, wiem, dopóki mnie o to nie zapytacie”. A mimo to nie można przestać „zadawać tej zagadki, na którą nie ma odpowiedzi”.

Zarówno filozofia, jak i wyemancypowane z niej przyrodoznawstwo po dziś dzień borykają się z problemem czasu. I jakkolwiek nie ma dlań wciąż rozwiązania ostatecznego (nade wszystko nie rozstrzygnięta pozostaje kwestia obiektywnego bądź subiektywnego statusu czasu), to jedno przynajmniej na ten temat wiadomo. To mianowicie, że czas — czymkolwiek by nie był — posiada dwa oblicza. Z jednej strony ogarnia nas żywioł czasu kosmicznego, wpływającego poza nami, bez względu na nas, „obojętnego” na nasze istnienie czy nieistnienie, z drugiej zaś strony jest tak, że to my usiłujemy go ogarnąć, oswoić go i w nim się zadomowić. W nieskończonym obszarze czasu kosmicznego człowiek wyodrębnia zatem i wyróżnia specyficzną „niszę chronologiczną”; jest to czas antropologiczny czy też po prostu — historia. Grecy wyobrażali sobie bóstwo czasu jako Chronosa — boga, który pożera własne dzieci. Jest w tym mitycznym symbolu coś takiego, co oddaje aktualną w każdej epoce, także współczesnej, uniwersalną intuicję. Taką oto, że czasowanie, istnienie w wymiarze diachronicznym, jest zarazem zużywaniem zarówno samego życia, jak i wartości poza- czy ponadwitalnych, ważnych dla człowieka jako twórcy i konsumenta kultury. Ale starożytni nie poprzestali na odkryciu tego aspektu czasowości, który sprowadza się do pesymistycznej wizji nietrwałości i przemijalności wszystkiego, co się zdarza. W duecie z Chronosem występuje u nich Mnemozyne, muza pamięci. Ta z kolei upersonifikowana metafora wyraża świadomość, że aczkolwiek wszystkie zdarzenia mają swój początek i koniec, rodzą się w czasie i w czasie umierają, to przecież mogą przedłużać