

D a n i e l R o l a n d S o b o t a

Spór o źródłowy akt fenomenologicznego poznania

Słowa kluczowe: *fenomenologia pytania, M. Heidegger, metoda fenomenologiczna, J. Patočka, P. Ricoeur*

Wstęp

W opublikowanym pośmiertnie eseju pt. *Was ist Phänomenologie?* (1979) Jan Patočka określa fenomenologię jako nową filozoficzną naukę o jawieniu się tego, co się jawi (*Erscheinen des Erscheinenden*), oraz prezentuje dwie linie albo też dwa stadia jej rozwoju¹. Wskazują one na dwa podstawowe, egzystencjalne stanowiska, które inaugurują źródłowe doświadczenie fenomenologiczne i otwierają dostęp do jego „przedmiotu”. Chodzi więc o zasadniczą sprawę fenomenologii, o warunek jej możliwości. Źródłowa dwoistość nastawienia fenomenologicznego stanowi powód do niepokoju i wyzwanie, które Patočka podejmuje własnymi środkami, doprowadzając analizy w pobliże owocnego rozwiązania, nie dokonując jednak – taki jest wynik naszej dość swobodnej rekonstrukcji eseju czeskiego filozofa – ostatniego, definitywnego kroku. Zanim uczyni się ten krok, warto jeszcze mocniej rozjaśnić strukturę problemu, który nadwyręza jedność fenomenologii. W celu rozjaśnienia i zintensyfikowania

Daniel Roland Sobota, Polska Akademia Nauk, Instytut Filozofii i Socjologii, ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa; e-mail: dsobota@ifispan.edu.pl, ORCID: 0000-0002-4603-6346.

¹ Tekst został po raz pierwszy opublikowany w języku niemieckim (Patočka 1979), następnie pojawił się w czasopiśmie (Patočka 1982) oraz został przedrukowany w IV tomie wybranych pism filozofa (Patočka 1991). Korzystam z polskiego tłumaczenia (Patočka 1987).

problematyczności poruszanej kwestii sięgniemy do wczesnego eseju Paula Ricoeura pt. *Negatywność i pierwotna afirmacja* (1956), w którym stawia on pytanie o pierwszeństwo jednego z zawartych w tytule aktów². Jak się okazuje, również Ricoeur przeocza właściwe rozwiązanie, pomimo tego, że – podobnie jak Patočka – poprawnie wskazuje na fenomeny, które tego rozwiązania się domagają. Dokonawszy korekty stanowiska Patočki i Ricoeura oraz wskazawszy odpowiedź na postawione pytanie, zapytamy na koniec o merytoryczne powody przeoczenia przez nich właściwego rozwiązania poruszanej kwestii.

1. Dwoistość fenomenologicznej metody

Zdaniem Patočki, na drodze do realizacji celów fenomenologii stoją ujawniające się niemal na samym początku jej rozwoju ambiwalencje, które, z jednej strony, rozsadzają jej ideową jedność, z drugiej – dynamizują jej istnienie. Chodzi przede wszystkim o dwie krytyczne wobec siebie strategie podejścia do tego samego centralnego problemu jawienia się jako takiego. Będąc „refleksją nad kryzysem” (Patočka 1987, s. 192), sama fenomenologia wykazuje od początku oznaki wewnętrznego kryzysu. Aby uchronić fenomenologię przed całkowitym rozpadem, należy – według Patočki – skierować spojrzenie na „rzeczy same” i poszukać tego, co łączy wspomniane strony podziału. Nie chodzi o jakiś rodzaj syntezy czy eklektyczne łączenie wątków, lecz o krytyczne dostrzeżenie tego, co w obu podejściach odbiega od centralnego problemu, który obrały sobie za zadanie, tzn. jawienia się, tak aby znów fenomenologia mogła szczyć się bliskością z samymi rzeczami.

Wezwanie do wypracowania i utrzymania tej bliskości oznacza walkę z różnego typu teoretycznymi konstrukcjami, które panują niemal we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, zwłaszcza jednak w filozofii i nauce. Od czasów pierwszych prac Edmunda Husserla fenomenologia rości pretensje do bycia nauką bezzałożeniową (Husserl 2000, s. 26). Rozpoznanie i odrzucenie dawnych konstrukcji teoretycznych dokonuje się drogą ich metodycznego oddzielenia od pojęcia jawienia się, pod przewodnictwem którego ma być budowany gmach fenomenologicznej filozofii. Samo to pojęcie jawienia jest również pewną konstrukcją, tyle że – jak zapewniają fenomenolodzy – w przeciwieństwie do dawnych, niesprawdzonych w praktyce fenomenologicznego widzenia konstrukcji np. metafizyki czy nauki, pojęciowa konstrukcja jawienia się spełnia ów bezwarunkowy wymóg prawdziwości i dlatego może być – bez obawy przed popadnięciem w dogmatyzm – stosowana jako prze-

² Pierwodruk: Ricoeur 1956; drugie wydanie: Ricoeur 1964. Korzystam z polskiego tłumaczenia (Ricoeur 1991).

wodnia nić badań fenomenologicznych. Gwarancją skutecznego oddzielenia istniejących teorii od przewodniego pojęcia intencjonalności, które według Husserla stanowi adekwatną wobec samych rzeczy, rzetelną, pojęciową konstrukcję jawienia się, ma być metoda fenomenologicznej *epoché* (Husserl 1967, s. 99–101). Niestety – zdaniem Patočki, co w świetle innych interpretacji nie musi być wcale prawdą – „Husserl wierzył, że jednorazowy zabieg redukcji zapewnił mu czyste spojrzenie na fenomeny. Była to niewątpliwie iluzja; o dziejowe nawarstwienie się ujęć bycia trzeba pytać ciągle” (Patočka 1987, s. 160)³. Stąd też – obok redukcji i konstrukcji – do pełnej realizacji wstępnego zamierzenia, jakim jest budowa prawdziwej filozofii naukowej, niezbędna jest trzecia procedura: destrukcja. Te trzy procedury składają się wedle Heideggera na metodę fenomenologicznych badań (Heidegger 2009, s. 23–27).

I właśnie niedoszacowanie roli destrukcji doprowadziło Husserla do nieuprawnionych konstrukcji w stylu kartezjańskiego podziału całości bytu na dwie nierówne półkule: „prakategorię” czystej świadomości transcendentalnej, która stanowi byt absolutny, i niesamodzielnie istniejący świat (Husserl 1967, s. 158). Próbując odnowić fundamentalne pytanie filozofii (o bycie jako takie), Husserl uważał, że drogą do odpowiedzi jest ścisła nauka o czystej immanencji, o fenomenach czystej świadomości, o istotach czystych przeżyć. Metoda redukcji pozwoliła Husserlowi – mówiąc językiem Heideggera – odwrócić wzrok od bytu (*Seiendes*) w stronę bycia (*Sein*), tzn. uchroniła go od rozumienia filozofii jako nauki o faktach, nie zabezpieczyła go jednak przed wywodzącymi się z tradycji zafałszowaniami, które skrywają prawdę bycia. W większości zafałszowania te sprowadzają się do tego, że przedstawiają bycie na modłę jakiegoś bytu. Zgodnie z powyższym okazuje się, że odpowiedź, jakiej Husserl udzielił – odpowiedź, trzeba dodać, rewolucyjna w swoich konsekwencjach – nie była jednak w stanie sprostać radykalizmowi pytania, jakie sam postawił. Jak powie Heidegger, błąd Husserla polegał na przekształceniu pytania w problem (Sobota 2012, s. 408). „Czysta fenomenologia zajęła miejsce tradycyjnej metafizyki” (Patočka 1987, s. 169), dlatego że – w imię możliwości stworzenia filozofii jako nauki ścisłej – zatrzymała działanie *epoché* na progu sfery czystej świadomości. Innymi słowy, zbyt szybko – zdaniem Heideggera i Patočki – zamieniła redukcję na konstrukcję, albo też – mówiąc językiem Ernsta Tugendhata – zbyt łatwo element dogmatyczny wziął górę nad krytycznym (Tugendhat 1970, s. 194–196).

Nie oznacza to, że sam wybór podmiotu jako miejsca odsłonięcia prawdy jawienia się (bycia) należy z góry odrzucić. Nieuprawnione jest jedynie przypisywanie mu określeń ontologicznych, które mają swoje źródło w tym, co ontyczne. Do takich określeń należy choćby przesąd duszy i ciała, świadomości, refleksji, samoprzejrzystości podmiotu, jego absolutnej wolności, rozumu,

³ Pomijam w tym miejscu kwestię różnicy między redukcją (czy nawet redukcjami) a *epoché*.

prymat widzenia, rozumienia czasu itp. Przed takim nieuprawnionym orzecnictwem chroni właśnie wciąż odnawiana fenomenologiczna destrukcja, rozumiana jako badanie dziejów rozumienia bycia (Heidegger 2004, s. 27). Pozwala ona oczyścić fenomenologiczne badanie z historycznych naleciałości i uwolnić w pewnym momencie pole dla konstrukcji, która na oku ma same rzeczy. Zgodnie z tym rozpoznaniem podmiot jest wprawdzie polem metodycznie wyróżnionym, dlatego że to właśnie w nim czy przez niego ujawnia się samo jawienie się (bycie), jednak bynajmniej nic nie potwierdza tego, że jest on czystą świadomością; w swoim sposobie bycia jest on raczej egzystencją, która ma strukturę bycia-w-świecie, i to w niej należy zakorzenie pytanie o jawienie się tego, co się jawi.

Z rozważań Patočki wynika, że to właśnie stale ponawiana procedura destrukcji umożliwiła Heideggerowi bardziej dogłębne i konsekwentne zastosowanie redukcji, a co za tym idzie bardziej skuteczne i przekonujące dokonanie konstrukcji. Wspierana przez destrukcję redukcja pozwoliła na konstrukcję takiego rozumienia bycia człowieka, a mianowicie jako egzystencji, która odślania źródła samej redukcji, jak i pozostałych elementów metody fenomenologicznej, i dzięki temu pozwala przeprowadzić ją do końca. Tym „końcem” jest całkowite odróżnienie bycia od bytu i formalne ujęcie bycia jako nie-bytu, nie-obecności, czy też nicości. Ta formalna konstrukcja pojęcia jawienia się stała się możliwa dzięki uwolnionemu od złożeń metafizycznej tradycji fenomenologicznemu rozumieniu, które swój ontologiczny grunt odnajduje nie tyle w spełnianym przez „niezaangażowany” podmiot akcie czystego widzenia, refleksji, apodyktycznego twierdzenia (*apophansis*) itp., lecz w realizowanym przez *Dasein* całym sobą, przedteoretycznym „zachowaniu nicestwiącym” (*nichtendes Verhalten*) (Patočka 1987, s. 174). Tak więc projektowi Husserla fenomenologii „jako nauki pozytywnej, stanowiącej podstawę wszelkich teorii ze sfery nauk szczegółowych” (Patočka 1987, s. 176), przeciwstawia Heidegger własne ujęcie fenomenologii jako „nauki negatywnej”. Pozytywność fenomenologii jest bliskoznaczna z jej teoretycznością, jej negatywność zaś wskazuje przede wszystkim na przedteoretyczną sferę uczucia (nastój) i woli (zdecydowanie).

Nieobecność destrukcji nie tylko osłabia siłę i zasięg redukcji, która zatrzymuje się na absolutnej świadomości, co ostatecznie decyduje w oczach Heideggera o niepowodzeniu Husserlowskiego projektu fenomenologii, lecz wpływa zasadniczo na niewłaściwe rozumienie samej redukcji i tego, co ma być redukowane. Tym samym potwierdza się metodologiczny prymat destrukcji nad pozostałymi procedurami fenomenologicznej metody. Na przykładzie rozważań Husserla widać mianowicie wyraźnie, co się dzieje, jeśli redukcji od początku nie towarzyszy destrukcja. Wbrew obiegowej opinii przyznać trzeba, że to nie redukcja inauguruje poznanie fenomenologiczne, lecz konstrukcja, która oferuje redukcji dopiero jej przedmiot działania i wyznacza tym samym – pośrednio – jej sens. Badania fenomenologiczne nie zaczynają się od „wyłączenia tezy na-

turalnego nastawienia” (Husserl 1967, § 31), lecz od jej uprzedniego ustanowienia, w czym niewątpliwie główną rolę odgrywa konstrukcja. Husserlowska fenomenologia redukuje coś, co sama wcześniej skonstruowała, a mianowicie podatną na teoretyczny zabieg metodycznego zawieszenia „generalną tezę naturalnego nastawienia”. Niepoddana destrukcji redukcja pozwala wyprzedzić się nieuprawnionej konstrukcji, która projektuje uniwersum bytu jako korelat quasi-logicznej tezy. Tylko teza daje się zawiesić i wziąć w nawias, a więc stać się przedmiotem procedur czysto teoretycznych. Husserlowska redukcja znajduje się pomiędzy pozytywną konstrukcją tezy świata naturalnego i konstrukcją „na wskroś pozytywnego bytu” czystej świadomości (Patočka 1987, s. 180). Gdyby Husserl operował od samego początku destrukcją, wiedziałby, po pierwsze, że nasze pierwotne odniesienie do bytu, to, jak człowiek jest „zrazu i zwykle”, nie ma charakteru tezy, lecz troski, po drugie, że odpowiadająca temu zatroskanemu sposobowi bycia operacja fenomenologicznego ustanowienia różnicy i odwrócenia spojrzenia od bytu w stronę bycia nie może przebiegać jako teoretyczny akt „wzięcia w nawias”. Nie filozofia jako nauka ścisła jest właściwą odpowiedzią na pograżające się w kryzysie i „naiwności” codzienne życie, lecz – zdaniem Heideggera i postępującego za nim Patočki – myślenie bycia. Adekwatny do ustanowionego w punkcie wyjścia sposobu powszedniego bycia człowieka jako egzystencji akt fenomenologicznego odsłonięcia jawienia się musi mieć z gruntu przedteoretyczny charakter. Zdaniem Patočki, w wykładzie inauguracyjnym z roku 1929 pt. *Czym jest metafizyka?* (Heidegger 1999a), podczas którego był obecny również i Husserl, Heidegger reinterpretuje redukcję w kategoriach trwogi, wzmacniając tym samym jej całościowo negatywne działanie. Radykalizacja negacji nie polega tylko na zwiększeniu jej zakresu i objęciu oprócz świata również świadomości, lecz na zmianie sensu samego „zawieszenia”. Zdaniem Patočki redukcja nie zaprzecza całości bytu, dlatego że:

taka operacja jest całkowicie niewykonalna, jest intencją pustą. Występuje ona przeciwko istocie wypełnienia, które w akcie przekreślenia zakłada zawsze tezę częściowo pozytywną: negację można „przeprowadzić” tylko w oparciu o coś pozytywnego. A całości bytu nigdy nie można pozytywnie urzeczywistnić – jest to sprzeczne z horyzontowym z konieczności sposobem, w jaki dane jest to, co jednostkowe (Patočka 1987, s. 178).

Gwoli ścisłości należy dopowiedzieć, wychodząc poza literę tekstu Patočki, że to, co Heidegger przedstawia we wspomnianym referacie z roku 1929, a co stało się później bodaj główną inspiracją Sartre’a opisów wyobraźni i jego wpływowego rozumienia człowieka jako bytu nicościującego, ma swoje wyraźne podstawy w rozumieniu egzystencji w *Byciu i czasie*. Przypomnijmy tylko, że odstawiający niewłaściwe bycie głos sumienia wzywa *Dasein* do „bycia winnym”, które Heidegger interpretuje nie w moralnym, prawnym czy obyczajowym tego słowa znaczeniu, lecz egzystencjalnie, jako bycie podstawą nieważności (*Nichtigkeit*) (Heidegger 2004, s. 357). Egzystencję prze-

nika pierwotne „Nie”, które Heidegger wiąże przede wszystkim, choć niejednynie, z egzystencjałem rzucenia: „«Nie» należy do egzystencjalnego sensu rzucenia” (Heidegger 2004, s. 358). Ale owo „Nie” przenika również projekt, który odpowiada za wszelkie rozumienie, w tym również rozumienie bycia, nie tylko to niestematyzowane, naiwne, powszednie, ale również to, można by rzec, zaawansowane, realizowane podczas refleksji filozoficznej: „projekt z istoty sam jest nie-ważny (*nichtig*)” (Heidegger 2004, s. 358). Oznacza to zatem, że również to, co przy okazji analizy poszczególnych momentów metody fenomenologicznej Heidegger nazwał konstrukcją, ma negatywny charakter. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że zarówno rzucenie, jak i projekt należą, obok położenia, do podstawowych *modi* otwartości *Dasein*, to znaczy, że ta otwarta całość egzystencji człowieka przeniknięta jest negatywnością, że owa otwartość ma w sobie zamknięcie, które stanowi warunek możliwości m.in. filozofii (Heidegger 2004, s. 359–360).

W omawianym eseju Patočka zdaje się wskazywać na ograniczenia fenomenologii Husserla i słuszność korekty, jakiej dokonał Heidegger. W swojej własnej filozofii „negatywnego platonizmu” przychyła się do stanowiska Heideggera, podkreślając negatywność wolności i powołania człowieka jako istoty duchowej, transcendującej świat. W tym sensie jednak jego esej jest jednostronny i nie oddaje w pełni sprawiedliwości dość skomplikowanej i niejednoznacznej myśli Husserla. Z rozważań Patočki wynika, że metodyczna radykalna negacja Heideggera jest, po pierwsze, zakresowo szersza niż redukcja Husserla, obejmuje bowiem całość bytu, łącznie z filozofującym, a nie tylko – jak u Husserla – tezę naturalnego nastawienia poza czystą świadomością; po drugie, jest mocniej umotywowana, jako że nie „strzela jak z pistoletu” (Patočka 1987, s. 173), lecz sięga poza teoretyczne motywacje w głąb uczuć i woli. Co do pierwszej kwestii, można się zastanawiać, czy rzeczywiście istnieje taka sytuacja w postępie fenomenologicznego badania, w której moment krytyczny ustępuje miejsca dogmatycznemu, czy zabieg redukcji – nie wolno zapominać, że Husserl mówił o redukcjach (w liczbie mnogiej) – nie powinien być stale ponawiany i obejmować również czystą świadomość. Co do drugiego punktu, trzeba zauważyć, że również fenomenologia Husserla, choć celująca w tworzenie filozofii jako nauki ścisłej, ma od początku na oku głównie motywacje etyczne: chodzi o przezwyciężenie „kartezjanizmu całej naszej epoki” (Patočka 1987, s. 182) – i dlatego nie jest ona projektem czysto „teoretycznym”. Obecne rozważania nie mają jednak na celu rewizji przeprowadzonej przez Patočkę wykładni filozofii Husserla czy Heideggera, lecz zwracają uwagę na wydobyte przez czeskiego filozofa – być może kosztem prawdy historyczno-filozoficznej – zasadnicze napięcie obecne w samym sercu fenomenologii – napięcie pomiędzy żywiołem pozytywności i negatywności, afirmacji i negacji. To napięcie związane jest z ruchem wolności, która transcenduje ludzką skończoność, o czym Patočka pisze więcej w swoim eseju *Negatywny platonizm* (Patočka 2015).

2. Negacja czy może jednak afirmacja?

Pytanie o prymat negatywności nad pozytywnością albo też pozytywności nad negatywnością, które stawiamy tutaj w kontekście kwestii źródłowego aktu fenomenologicznego poznania, będącej ściśle związaną z zagadnieniem metody, wymaga jeszcze mocniejszego sprobematyzowania. Choć wydaje się, że rozróżnienie trzech momentów metody fenomenologicznej, a mianowicie konstrukcji, redukcji oraz destrukcji, pokrywa się z opozycją tego, co w niej pozytywne i negatywne, przy czym po stronie pozytywności stałaby konstrukcja, a po stronie negatywności redukcja i destrukcja, to jednak przy bliższym wglądzie sytuacja znacząco się komplikuje i w miejsce pokrywania się mamy do czynienia co najwyżej z krzyżowaniem się i to nie wskazanych całości, lecz ich poszczególnych momentów. Jak podkreśla Heidegger dwukrotnie w jednym akapicie *Bycia i czasu*, „destrukcja nie ma negatywnego sensu strząśnięcia ontologicznej tradycji. Ma ona raczej wytyczać tej ostatniej pozytywne możliwości. [...] Destrukcja nie chce jednak obracać przeszłości wniwecz; ma ona cel pozytywny, zaś jej negatywna funkcja pozostaje niejawna i pośrednia” (Heidegger 2004, s. 29). Nawet jeśli nie da się jednoznacznie przypisać poszczególnym momentom metody fenomenologicznej pozytywnej lub negatywnej wartości, to rozważania Patočki spełniły jednak swoje zadanie i ujawniły wyraźne napięcie między przenikającym podstawowe doświadczenie fenomenologii elementem pozytywnym i negatywnym. Podział między nimi – co zauważyliśmy powyżej – nie przebiega, być może, zgodnie z linią podziału podstawowych metod fenomenologii, niemniej sama obecność tych dwóch elementów w samym sercu poznania fenomenologicznego jest niekwestionowana. Spróbujmy teraz bliżej przyjrzeć się ujawnionemu problemowi negacji i afirmacji, znajdując nić przewodnią rozważań w analizach innego fenomenologa – Paula Ricoeura – zawartych w jego wczesnym eseju *Negatywność i pierwotna afirmacja*.

Pozostając na gruncie rozważań fenomenologicznych, Ricoeur nie odnosi wprost zagadnienia afirmacji i negacji do kwestii metody badań fenomenologicznych (co stanowiło główny przedmiot zainteresowania Patočki), chociaż wiąże je bezpośrednio z filozofią i przy okazji sporu z Jean-Paulem Sartre’em wspomina o fenomenologicznej *epoché*. Jedną z zasług Hegla jest pokazanie, że negacja stanowi główny motyw napędowy ruchu myśli filozoficznej. Stąd pytanie o jej pierwotność i powszechność w dziedzinie filozofii, tym bardziej, że to właśnie w myśli fenomenologicznej, a zwłaszcza u Sartre’a, odgrywa ona znaczącą rolę. Pytanie to jednak zależy od odpowiedzi na pytanie bardziej zasadnicze, a mianowicie o to, który z elementów – negacja czy afirmacja – stanowi podstawowy moment najbardziej źródłowego doświadczenia bycia. Dlatego nie może dziwić, że przywołujemy rozważania Ricoeura właśnie

w tym momencie, w którym wydawałoby się, że przekraczamy czysto metodologiczne podejście, choć na pewno nie zostawiamy go za sobą. Oczywiście tego rodzaju cezura jest zabiegiem dość abstrakcyjnym, jako że dla fenomenologii kwestia metody („jak”) jest ściśle związana z jej przedmiotem („co”), a poznanie fenomenologiczne przedstawia siebie samo jako rozjaśnione i usystematyzowane podstawowe doświadczenie bycia. Niemniej dzięki rozszerzeniu zakresu poruszanego tematu – od fenomenologii do filozofii jako takiej i od metody do relacji człowieka wobec bycia – podejście to odsuwa nieuprawnione wrażenie, jakoby tematem była dla nas jakaś szczegółowa kwestia metodologiczna. Nie taka jest intencja naszych rozważań. Chodzi raczej o to, aby jednocześnie uzmysłowić sobie naturę fenomenologii i istotę podstawowego doświadczenia bycia, którego fenomenologia jest filozoficznym wyrazem.

W pierwszym kroku swych analiz Ricoeur zwraca się do aktu refleksji, rozumianego jako charakteryzujący istotę ludzką akt uświadamiania i jednoczesnego przekraczania jej własnej skończoności. W toku analiz okazuje się, że człowiek jest istotą skończoną. Skończoność ta przejawia się w wielu *modi* ludzkiego bycia: od jego cielesnego usytuowania w świecie, percepcji, aż po jego charakter (Jakubowski 2017). Już na tym poziomie mamy do czynienia z pewną negatywnością, którą człowiek przekracza m.in. dzięki aktowi refleksji, wysiłkowi woli czy też spotkaniu innego człowieka. Jak scharakteryzować ów akt transcendencji? Idąc za rozważaniami Sartre’a, cały ruch ludzkiej egzystencji – od jej najbardziej elementarnych sposobów bycia po przeżycia wyższego rzędu – można opisać w kategoriach negacji. Podstawowym aktem charakteryzującym istotę ludzką byłby wtedy „akt nicościujący”. Stanowi on wyraz ontologicznej swoistości człowieka jako nicości, która – mówiąc poetyckim językiem Sartre’a – pojawia się „jak robak w łonie samego bytu, w jego sercu” (cyt. za: Ricoeur 1991, s. 319). Czy taka hipostaza aktu negacji, nawet negacji negacji, którą jest np. filozoficzna refleksja, jest jednak uprawniona? Czy rzeczywiście u podstaw doświadczenia skończoności leży elementarna negacja jako sposób ludzkiego (nie)bycia? – pyta Ricoeur. Żeby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba – bez dokonywania nieuprawnionych hipostaz – postawić jeszcze jedno pytanie, a mianowicie skąd bierze się w ogóle „język negacji” (Ricoeur 1991, s. 315). Kwestia ta doczekała się w historii filozofii wielu rozwiązań (Sobota 2017, s. 498–514). Odpowiedź Ricoeura jest dość nieoczekiwana, jako że zrywa z perspektywą fenomenologiczno-egzystencjalną, by na gruncie ontologii formalnej stwierdzić, że język negacji ma swoje źródło w ontologiczno-przedmiotowej odmienności rzeczy, którą *następnie* człowiek, wplatając w to bolesne uczucia, wyraża jako negację. „Trzeba więc przyjąć istnienie uczuć pokrewnych negacji” (Ricoeur 1991, s. 317). A zatem negacja rozpoczyna się wraz z doświadczeniem odmienności rzeczy, które przestraja jakieś uczucie, w domyśle: uczucie negatywne, przede wszystkim ból. Odwołując się do Spinozy, Ricoeur po-

stuluje w tej materii istnienie „odczucia pierwotnego”, jakim jest smutek, który pojawia się jako emocjonalny wyraz doświadczenia „pomniejszenia egzystencji” (Ricoeur 1991, s. 318). Negacja, jaką jest akt refleksji, stanowi zatem negację negacji; ta ostatnia negacja jest emocjonalną interpretacją doświadczenia różnicy między rzeczami.

Pomimo odkrycia u podstaw egzystencji negatywnego odczucia, nie do niego należy ostatnie słowo. Ricoeur w polemice z Sartre’em przekonuje, że nawet najbardziej „negatywne” zachowania, doświadczenia czy odczucia mają swe podłoże w afirmacji. Powołuje się on przy tym na „filozofię aktu istnienia” (Jeana Naberta), która wydobywa u podłoża wszelkiego doświadczenia „pierwotną afirmację” bytu, rozumianego nie tyle jako forma, co akt, możliwość istnienia i powoływania do istnienia (Ricoeur 1991, s. 329). To ona – zdaniem Ricoeura – leży u podstaw myślenia filozoficznego, pytającego o źródło i sens bytu. Niestety w omawianym przez nas tekście Ricoeur nie doprecyzowuje, na czym ów akt afirmacji dokładnie polega i jak wiąże się on z byciem człowieka. Odpowiedź, która znajduje się u Naberta, a która łączy ów akt z „czystą świadomością” i doświadczeniem Boga⁴ (Nabert 1996; Gadacz 2009, s. 433–439), z pewnością nie jest tą, która – pomimo swojej doniosłości – całkowicie satysfakcjonowałaby Ricoeura. Nie wychodząc poza szkołę fenomenologii, można by jednak odwołać się ponownie do Heideggera, tym razem nie po to, aby ukazać przenikającą najgłębsze struktury *Dasein* „nieważność”, lecz by wskazać równie źródłową pozytywność. Akt pierwotnej afirmacji bycia znajduje swój odpowiednik w Heideggerowskim fakcie rozumienia bycia (*Seinsverständnis*), który pomimo całej swojej nieokreśloności stanowi „fenomen pozytywny” (Heidegger 2004, s. 8). *Dasein* jest w taki sposób, że zawsze odnosi się do bycia, że zawsze w swym bytowaniu chodzi mu o jego bycie, że to pozytywne odniesienie do bycia jako projekt „wyprzedza” jego faktyczne istnienie. To, że Ricoeur nie precyzuje w omawianym eseju istoty owej pierwotnej afirmacji, nie przeszkadza w intuicyjnym rozpoznaniu jego stanowiska – jest ono formalnie jasne. W kontekście rozważań Patočki tworzy ono przeciwległy biegun. O ile dla Patočki filozofia (fenomenologia) wyrasta z aktu pierwotnej negacji, o tyle zdaniem francuskiego myśliciela jest właśnie zgoła odwrotnie: u podstaw filozofii leży akt pierwotnej afirmacji.

Jaka jest więc prawda?

⁴ Kwestia „pierwotnej afirmacji” u Naberta nie jest bynajmniej wcale tak jednoznaczna, jak sugeruje to Ricoeur. Jeden z badaczy filozofii Naberta, Frédéric Worms, wprost stwierdza, że „ta afirmacja [Nabertowska], paradoksalnie, jest «pierwotna» jedynie o tyle, o ile jest wtórna jako odpowiedź na «Kim jestem?»” (Worms 2010; przeł. J. Jakubowski). Dziękuję Jarosławowi Jakubowskiemu za zwrócenie mojej uwagi na ten artykuł i tłumaczenie cytowanego fragmentu.

3. Pytanie jako źródłowy akt filozofowania. Fenomenologia jako nieskończone zapytywanie

„Tak” czy „nie”? Negacja czy afirmacja? Choć oba doświadczenia w porządku życiowym (egzystencyjnym) występują naprzemiennie i są niemal równie źródłowe, jedno z nich zaznacza swój egzystencjalny i ontologiczny prymat. Którą z odpowiedzi wybrać i na jakiej podstawie? Skrajnie przeciwstawne wnioski, do jakich dochodzą Patočka i Ricoeur, nie pozwalają na szybką decyzję, chociaż śledząc tok ich wyvodu, można dostrzec istotny moment, w którym ich rozważania zbliżają się do siebie – lecz nie pokrywają – i wskazują fenomen, który stanowi nie tyle kryterium właściwej odpowiedzi na wyżej zadane pytanie, co raczej warunek możliwości postawienia samego pytania. Jeśli tak jest, wtedy ostateczne rozstrzygnięcie na rzecz negacji (Patočka) lub afirmacji (Ricoeur) byłoby czymś wtórnym, zależałoby bowiem od filozoficznie bardziej pierwotnego aktu, który trzeba by usytuować u samych źródeł filozoficznego, a zwłaszcza fenomenologicznego poznania. Ale czy jest coś bardziej źródłowego niż opozycja „tak” i „nie”, której w filozofii odpowiadałoby umieszczone na początku wszelkiego poznania przeciwstawienie bytu i niebytu? Wydaje się, że dotykamy tu czegoś absolutnie źródłowego.

Szukając rozładowania wskazanego w swoim eseju napięcia między pozytywną fenomenologią Husserla i negatywną myślą Heideggera, Patočka stwierdza, że dzięki Heideggerowi Husserlowska redukcja „zostaje ujawniona jako zachowanie nicestwiące, które jest osadzone w pierwotnym «nicestwieniu» i otwiera dostęp wprawdzie nie do bytu (jakkolwiek by on był), ale do «otwartej sfery» tego, co rozjaśnione, a co może znieść rozumiejące bycie jestestwa (*Dasein*)” (Patočka 1987, s. 175). Jak pamiętamy, redukcja ma dwójaki sens. Z jednej strony, postuluje ona swego rodzaju „zaprzeczenie” całości bytu, nawet jeśli takie zaprzeczenie jest o tyle niemożliwe, że całość jako taka, ze względu na przysługujący jej sposób dania (horyzontalność!), jest po prostu niemożliwa do uchwycenia. Z drugiej strony, rozbijając się o tę niemożliwość, wskazuje ona na inną całość – tj. fenomenalność, „cały fenomen” – „bez którego jawienie się jako takie nie jest możliwe, które jest warunkiem możliwości jawienia się. To coś całego jest otwartością jawienia się (*das Offene des Erscheinens*), «światem» w sensie sfery, która musi już uprzednio być jestestwu otwarta, jeśli ma ono rozumieć byt” (Patočka 1987, s. 178). „Nie-byt (*das Nichtseiende*), bycie (*Sein*) jest tym punktem oparcia, wokół którego tworzy się jasna, otwarta sfera, w której obrębie możliwe jest jawienie bytu” (Patočka 1987, s. 179). Związana z odczuciem (nastrój) „otwartość bycia jestestwa” (*Seinsoffenheit des Daseins*) ufundowana jest w otwartości samego bycia.

Wskazanie na otwartość *Dasein* (i stąd, dalej, samego bycia), która okazuje się być warunkiem możliwości redukcji, ma miejsce również w omawianym

eseju Ricoeura, tyle że nie jest ona u niego punktem dojścia, lecz punktem wyjścia rozważań. Ricoeur wskazuje, że „rdzeń doświadczenia skończoności” znajduje się w ludzkim ciele i jego relacji do świata: „[...] to, czym moje ciało okazuje się nade wszystko, to otwarcie na... Zamiast cechować się zamknięciem [...] jest ono otwarciem. I to na wiele sposobów [...]. A więc najpierw napotykam nie skończoność, lecz otwartość” (Ricoeur 1991, s. 305). I dalej Ricoeur pokazuje, jakie zamknięcia wewnątrz tej otwartości czynią ją z konieczności skończoną. Skończoność ta nie jest jednak sztywną granicą, poza którą nie można wyjść. Wymienione przez Ricoeura zamknięcia w ramach pierwotnej otwartości człowieka na świat zawsze mogą być częściowo odmykane dzięki wysiłkowi języka, woli, odniesieniu do wartości, a więc, mówiąc tradycyjnym językiem, dzięki pracy ducha. Oczywiście, nigdy nie dzieje się to w sposób całkowity: skończoność może być transcendowana, ale nigdy przez to nie staje się nieskończonością. Używając języka negacji, można powiedzieć, że to transcendowanie jest zaprzeczeniem ograniczeń tkwiących w pierwotnej otwartości, a więc jest negacją negacji, albo też otwarciem zamknięć tkwiących w pierwotnej otwartości człowieka na świat. Jak pamiętamy, ostateczny wniosek, do jakiego dochodzi Ricoeur, brzmi, że to zaprzeczenie zaprzeczenia jest w istocie aktem pierwotnej afirmacji. Ta afirmacja nie kieruje się na świat „rzeczy w sobie”, albowiem, po pierwsze, rzeczy ukazują się jako zróżnicowane i wzajemnie się ograniczające – i właśnie doświadczenie ich skończoności, powiązane z bolesnymi emocjami, powołuje do życia uzurpujący sobie pierwotność „tragizm” i „patos” negacji (Ricoeur 1991, s. 316) – po drugie, rzeczy stwarzają „pokusę” określenia naszego bycia przez to, co jest mu obce. Pierwotna afirmacja kieruje się raczej na świat wartości, a więc na coś „ponad byciem danym” (Ricoeur 1991, s. 324). „Wartość jest [...] otworem, który dążę przed sobą, by wypełnić go czynami [...]” (Ricoeur 1991, s. 323)⁵.

W świetle rozważań Patočki i Ricoeura okazuje się, że kwestia negacji i afirmacji prowadzi do kwestii zamkniętości i otwartości, a stąd niedaleko jej do zagadnienia skończoności i nieskończoności. O ile ta ostatnia opozycja uwikłana jest w spory natury metafizycznej, od której fenomenologia stara się być – przynajmniej na poziomie programu – wolna i w tym sensie niewiele może pomóc w kwestii rozważanego przez nas, związanego z metodą, przeciwieństwa afirmacji i negacji, o tyle zagadnienie otwartości i zamkniętości, na które głównie zwracają uwagę Patočka i Ricoeur, jest fenomenologicznie relewantne. Fenomenologiczny dyskurs otwartości został zainicjowany przede wszystkim przez Heideggera, dla którego otwartość jest nie tylko podstawowym znamieniem człowieka, rozumianego jako *Dasein*, lecz przede wszystkim własnością samego bycia (*Sein*). Bycie jest otwartością, dzięki której będące (*das Seiende*) staje się tym, czym jest. „Otwartość jest gruntem, podstawą

⁵ Osobnym pytaniem jest, czy przez ten otwór przeziiera nieskończoność.

i swobodnym polem wszelkiej prawdy” (Heidegger 2017, s. 30). Godny odnotowania jest fakt, że choć pojęcie to od samego początku pełni bardzo ważną rolę w dyskursie fenomenologicznym, to nie doczekało się nawet pobieżnego opisu fenomenologicznego. Za każdym razem jednak stanowi ono niemal osłatającą instancję uzasadniającą, zarówno w porządku bycia, jak i poznania. Otwartość *Dasein* (Heidegger), otwartość świata (Patočka), otwartość ciała (Ricoeur) – określenia te stanowią tylko skromny wycinek dyskursu otwartości, jaki pojawił się nie tylko w fenomenologii, ale w całej myśli i kulturze XX i XXI wieku (Sobota 2019a). Nie mogąc w ramach obowiązujących rozmiarów artykułu i celów, jakie sobie w nim wyznaczyliśmy, bliżej przyjrzyć się tej kwestii, zwróćmy jedynie uwagę na istotowe powinowactwo, jakie charakteryzuje otwartość z zagadnieniem pytania jako takiego.

Wskazuje na nie jednoznacznie Hans-Georg Gadamer, wiążąc zagadnienia otwartości i pytania nie tylko ze sobą nawzajem⁶, ale również z rozumieniem, dziejowością, doświadczeniem, negatywnością i operacją zawieszania uprzedzeń (Gadamer 1993, s. 284). Wszystkie te kategorie budują złożoną strukturę doświadczenia hermeneutycznego. Obecnie naszym zadaniem nie jest jednak rozszerzanie pola fenomenów związanych z doświadczeniem negatywności i afirmacji, lecz ich zawężenie do tych tylko, które umożliwiają znalezienie i zrozumienie ich wspólnej podstawy. Proponowane rozwiązanie wygląda więc następująco: ontologicznym pniem, z którego wyrasta omawiane wyżej doświadczenie negacji i afirmacji, jest otwartość, której w porządku logicznym i metodologicznym odpowiada zapytywanie. Jak mówi bowiem Gadamer, „istotą pytania jest otwarcie możliwości i utrzymywanie ich w otwartości” (Gadamer 1993, s. 284).

Jasne jest, że wszelkie doświadczenie zakłada strukturę pytania. [...] Stwierdzenie, że rzecz ma się inaczej, niż się wcześniej sądziło, zakłada oczywiście drogę przez pytanie, czy jest tak, czy tak. Otwartość zawarta w istocie doświadczenia jest, logicznie rzecz ujmując, właśnie tą otwartością tak-lub-tak. Ma strukturę pytania. [...] Pytać to wystawiać na otwartą przestrzeń. Otwartość tego, o co pytamy, polega na tym, że odpowiedź nie jest ustalona. [...] Ponieważ pytanie stawia wobec otwartości, dlatego obejmuje ono zawsze zarówno osąd na „tak”, jak i na „nie” (Gadamer 1993, s. 337–339).

Jeśli zgodzimy się – choć kwestia ta wymagałaby osobnych badań, przekraczających to, co proponuje Ricoeur – że wszelka negatywność zakłada jednak afirmację, to oba doświadczenia zakładają „prymat pytania” (Gadamer 1993, s. 340). „Tak” i „nie” są odpowiedziami na wcześniejsze pytanie, które ze swej strony jest doświadczeniem problematyczności czy raczej – jeśli od-

⁶ Choć rzeczywiście to powiązanie pytania z otwartością w najbardziej systematyczny sposób opracował Gadamer, a wcześniej jeszcze wskazał na nie Heidegger, historyczne pierwszeństwo należy się Johannesowi Daubertowi (por. Sobota 2017).

różnymy pytanie od problemu – pytajności (*Fraglichkeit*) czegoś. Pytajność ta jest nadmiarem określeń rzeczy, wobec których wymagane jest rozstrzygnięcie „tak” lub „nie”. Dlatego ani negacja, ani afirmacja nie stanowią pierwotnych doświadczeń bycia, lecz właśnie otwartość, która na poziomie pierwotnego doświadczenia jest pytaniem bez artykulacji. Czyż nie takie jest główne przesłanie Heideggerowskiej filozofii (Sobota 2018, s. 267–268)? W tym kontekście również fenomenologia, która – jak to zauważyli m.in. Patočka i Ricoeur – wyrasta ze źródłowego doświadczenia otwartości bycia, jeśli ma pozostać temu byciu wierna, nie może być niczym innym niż zapytywaniem. Redukcja nie jest negacją – co zresztą sam przyjmuje, w zgodzie z Husserlem (1967, s. 96), Patočka (1987, s. 174) – lecz zawieszeniem (*eine Schwebe*). Dopiero spełniając tak rozumianą redukcję (jako pytanie o bycie), zastosowanie znajduje negatywna destrukcja i pozytywna konstrukcja. Te ostatnie nie mają samodzielnego charakteru, lecz związane są każdorazowo z nadającym ton całości metody fenomenologicznej zapytywaniem.

Z takim wnioskiem i rozwiązaniem wskazanej aporii z pewnością zgodziłby się Patočka, nazywając ostatecznie fenomenologię nie tyle nauką pozytywną lub negatywną, lecz właśnie „nauką poszukiwaną” („a szukać to znaczy pytać”) (Patočka 1987, s. 168)⁷ i „poszukującą” (Patočka 1987, s. 182). Tak rozumiana fenomenologia jest zapytywaniem (Sobota 2017, s. 144), „heterogonią pytania”, do którego, oczywiście, nie przystaje żadna odpowiedź z poziomu ontycznego. Ale czy istnieje adekwatna odpowiedź z poziomu ontologicznego? Czy każda odpowiedź – nawet ta najbardziej ostrożna wypowiedź o byciu jako otwartości – nie jest bezbronna wobec wszechmocnej siły filozoficznego zapytywania? Czy filozofia nie jest nieskończonym zapytywaniem, w którym „istotne odpowiedzi są zawsze jedynie ostatnim krokiem w pytaniach” (Heidegger 1999b, s. 264)? „Cała filozofia – powiada Patočka – to w zasadzie nic innego, jak tylko rozwijanie owego aktu problematyzowania” (Patočka 1998, s. 220), które nie pozwala nam absolutyzować i reifikować jakiegokolwiek sensu. „W filozofii człowiek wystawia się na problematyczność bycia i sensu tego, co bytuje” (Patočka 1998, s. 87).

Jednak to określenie pierwotnego doświadczenia bycia jako otwartości, którego wyrazem jest nieskończony ruch filozoficznego zapytywania, budzi pewne opory nawet wśród tych, którzy otwartość i pytanie uczynili głównym swym zainteresowaniem. Czyż każde pytanie – jak uczy logika – nie musi zawierać w sobie niekwestionowalnego już *datum quaestionis*, które wyznacza schemat odpowiedzi (Ajdukiewicz 1923, s. 153a)? Czyż sam Heidegger nie wycofał się w pewnym momencie z przyznania pierwszeństwa pytaniu, mówiąc, że należy „skreślić znak zapytania” w imię pierwotnej, wyprzedzającej wszelkie pytanie praodpowiedzi samego Bycia (*Sein*) (Heidegger 2000, s. 131)? W podobnym

⁷ Por. „Każde zapytanie jest poszukiwaniem” (Heidegger 2004, s. 7).

duchu wypowiada się Ricoeur, przywołując słowa Plotyna z *Ennead* (VI, 8, 11) o tym, że niemożliwością jest pytać o źródło bycia, o początek początku (Ricoeur 1991, s. 328).

Rzeczywiście, współczesne odkrycie filozoficznej „zasady” pytania, które przerwało wielowiekowe „zapomnienie pytania w filozofii” (Sobota 2012, s. 70), musi nieustannie potwierdzać – zgodnie z zasadą pytania! – swoją prawdę i prymat. Na nic tu się jednak zdadzą argumenty z zakresu logiki erotetycznej, ukazujące wewnętrzne ograniczenie pytania przez odpowiedź. Jak słusznie zauważył Heidegger, tego rodzaju formalne obiekcje „nie wnoszą nic do zrozumienia przedmiotu i wstrzymują penetrację odnośnego pola badawczego” (Heidegger 2004, s. 10). Daremne jest też twierdzenie Ricoeura, że nie ma sensu pytać głębiej i głębiej, że w którymś momencie należy się zatrzymać, jeśli pytanie ma mieć jeszcze sens. Kto lub co ma wystarczający autorytet, by wskazywać kres zapytywania i uciszać jego wezwanie? Ani czysto logiczne, ani filozoficzne zarzuty wobec źródłowego pytania filozoficznego nie są w stanie zatrzymać jego przemożnego ruchu. Nawet najwyższa zasada, którą dla filozofii często bywa Bóg, nie wymyka się kwestionującej mocy pytania (Weischedel 1994). Choć pytanie filozoficzne – jak każde pytanie – zawiera w sobie pewien schemat odpowiedzi, który stanowi o jego sensowności, to jednak do jego istoty należy to, że w tej samej chwili, gdy owa minimalna przed-wiedza wchodzi w pytanie, zostaje ona od razu podana w wątpliwość. Stąd też wynikają trudności w językowym sformułowaniu źródłowego pytania filozoficznego. Widać w tym obszarze wyraźne rozejście się tego, co językowe, z tym, co logiczne. Faktycznie żadne zdanie pytajne – a możliwości formułowania pytań są językowo dość mocno ograniczone – nie jest w stanie wyrazić aktu filozoficznego zapytywania. Nie jest tego w stanie uczynić również klasyczne pytanie „czym jest byt?” – zdanie to bowiem wciąż zawiera w sobie zbyt wiele założeń. Być może granica możliwości sformułowania pytania filozoficznego znajduje się w jednym fragmencie poematu Parmenidesa – w którym pyta on: „jest czy nie jest?”, pozostawiając niedookreślony podmiot rzeczzonego zdania (Kirk, Raven, Schofield 1999, s. 250). Ale także i to zdanie pytajne zawiera w sobie jeszcze element wymykający się temu, o co pytanie pyta – element pochodzący ze świata rzeczy. Gdy tymczasem akt filozoficznego zapytywania jako wyraz doświadczenia pytajności (bycia) jest aktem całkowitym, który stawia w pytanie zarówno całość bytu, jak i tego, który pyta, łącznie z samym aktem pytania. Jest to doświadczenie totalne i radykalne, którego nie oddaje żadne pytanie ontyczne. Dlatego też, mając tego świadomość, Heidegger z reguły nie wyrażał swego pytania inaczej niż w formie opisowej jako *Seinsfrage*. Ale nawet i ta ostrożna formuła nie oddaje jeszcze sensu filozoficznego pytania, jako że wiąże ona pytanie z byciem, co nie tylko z punktu widzenia późniejszego rozwoju fenomenologii wydaje się bardzo problematyczne (Marion 2007, § 4; Henry 2012, § 4), ale także z punktu

widzenia przeprowadzonych przez nas rozważań, które sytuują bycie po stronie pierwszej odpowiedzi (tak!), nie zaś wyprzedzającego „tak” i nie” pytania. Pytanie filozoficzne jest doświadczeniem pytajności. Próba jej przybliżenia – czy jest to pytajność bycia, bytu, podmiotu, świata, Boga itd., stanowi określenie, które rozpoczyna filozoficzny dyskurs jako niebezpieczną grę pytania i odpowiedzi. Niebezpieczną – bo stale zagrażającą podstawieniem w miejsce pytajności odpowiedzi, do natury której należy to, że ma ona tendencję do zatrzymywania ruchu „palącego” pytania i zamrażania go w tezę, prawdę, teorię i – ostatecznie – system. Tej apofan(a)tycznej (Sobota 2019b, s. 29) skłonności rozumu filozoficznego sprzyja uprzywilejowanie jednego sposobu wyrażania doświadczenia pytajności, a mianowicie pisma. Jako przedmiot wytwarza ono osobne środowisko – „trzeci świat” (?) – w którym panuje określony model racjonalności (Havelock 2007). Jej negatywne skutki trafnie diagnozuje Husserl w swoim *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentnej* (Husserl 1999).

Zakończenie

Próba namysłu nad istotą filozofii jako fenomenologii, przebiegająca na drodze porównania stanowisk Patočki i Ricoeura, doprowadziła nas do sytuacji, w której – zamiast optowania za jednym z nich – okazało się konieczne przyjęcie ich obu jako równoprawnych i komplementarnych wobec siebie – w tym samym jednak stopniu równie nieźródłowych. Jako wyraz filozoficznego doświadczenia, utożsamionego z „doświadczeniem podstawowym”, fenomenologia nie jest ani afirmacją (tezą), ani negacją (antytezą), lecz zapytywaniem, które wyprzedza i zawiera w sobie zarówno pozytywne, jak i negatywne odpowiedzi. Jego „przedmiotowym” korelatem nie jest ani bycie, ani nicość, lecz pytajność jawienia się. Stąd też fenomenologia nie jest nauką ani katafatyczną, ani apofatyczną, lecz erotetyczną. Tym samym nasze analizy potwierdzają powtarzaną wielokrotnie pod adresem filozofii intuicję, że jest ona ciągłym pytaniem. Ponieważ to ostatnie jest fenomenem złożonym o motywacjach sięgających głębin egzystencji i polu wydarzenia związanym z otwarciem i spotkaniem innych ludzi i świata, jego filozoficzny wyraz nie jest możliwy do wyczerpania w medium języka, czy to mówionego, czy pisanego. Przemyślenie „do końca” prawdy o filozofii jako pytaniu wymaga uwzględnienia również innych, niż słowo i pismo, form wyrazu. Charakteryzującemu akt źródłowego zapytywania utrzymywaniu w otwartości wielu możliwych odpowiedzi odpowiada po stronie wyrazu pluralizm form symbolicznych, domagający się udziału w filozofii – poza słowem i pismem – również dźwięku, ruchu i obrazu, których nie sposób sprowadzić do tego,

co pozytywne (teza) lub negatywne (przeczenie). Kurczowe trzymanie się przez filozofów języka mówionego i pisanego jest jedną z głównych przyczyn niedostrzegania przez nich żywiołu pytajności.

Mówienie o filozofii jako pytaniu brzmi mimo wszystko dość banalnie. Czy jest to jedyna prawda, do jakiej doszły nasze rozważania? Często powielane przekonanie o pytaniu jako żywiole filozoficznego myślenia nie jest tylko wstępną, realizowaną na potrzeby dydaktyczne intuicją, która ma dodatkowo zabezpieczyć filozofowanie przed roszczeniem, jakie nauki pozytywne stawiają prawdziwej, ścisłej teorii. Ponieważ filozofia nie jest – jak wiadomo – w stanie sprostać kryterium prawdy, jakie obowiązuje w naukach szczegółowych, rzekomo wybiera ona dla siebie związany z nieokreślonością i brakiem zdecydowania motyw pytania, by tym samym zabezpieczyć się w obliczu wezwań współczesnej kultury przed oskarżycielskim spojrzeniem nauki i rządzącą życiem codziennym logiką efektywności. Tym samym pytanie pełniłoby rolę ucieczki przed odpowiedzialnością. Czy jednak prawdziwe, dogłębne pytanie filozoficzne, które nie zatrzymuje się na najpewniejszej nawet odpowiedzi, udzielanej np. przez nauki formalne, jest aż tak podejrzane? Jest podejrzane z perspektywy porządku świata i codzienności, ale filozofii nie można sytuować tylko w tym wymiarze. Odkrycie pytajności jako korelatu aktu filozoficznego zapytywania otwiera przestrzeń sensu, dziejów, przestrzeń duchowego życia i heroizmu etycznego, jakich nie zna powszedniość (Patočka 1998).

Bibliografia

- Ajdukiewicz K. (1923), *O intencji pytania „Co to jest P”*, „Ruch Filozoficzny” 7, s. 152b–153a.
- Gadamer H.-G. (1993), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków: Inter Esse.
- Havelock E.A. (2007), *Przedmowa do Platona*, przeł. P. Majewski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Heidegger M. (1999a), *Czym jest metafizyka?*, przeł. K. Pomian, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa: Spacja, s. 95–111.
- Heidegger M. (1999b), *Czym jest metafizyka? Postowie*, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa: Spacja, s. 263–270.
- Heidegger M. (2000), *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Kraków: Baran & Suszczyński.
- Heidegger M. (2004), *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger M. (2009), *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Heidegger M. (2017), *Podstawowe zagadnienia filozofii*, przeł. W. Rymkiewicz, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Henry M. (2012), *Wcielenie. Filozofia ciała*, przeł. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków: Homini.
- Husserl E. (1967), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Husserl E. (1999), *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Rolewski.
- Husserl E. (2000), *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jakubowski J. (2017), *Skończoność egzystencjalna. Studium nad filozofią Paula Ricoeura*, Bydgoszcz: Epigram.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. (1999), *Filozofia przedsokratejska*, przeł. J. Lang, Warszawa – Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe – Axis.
- Marion J.-L. (2007), *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Patočka J. (1979), *Was ist Phänomenologie?*, w: H. Kohlenberger (red.), *Reason, Action, and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*, Hamburg: Felix Meiner, s. 31–49.
- Patočka J. (1982), *Was ist Phänomenologie?*, „Tijdschrift voor filosofie” XLIV (4), s. 643–676.
- Patočka J. (1987), *Co to jest fenomenologia?*, w: tenże, *Świat naturalny i fenomenologia*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna, s. 158–183.
- Patočka J. (1991), *Was ist Phänomenologie?*, w: tenże, *Ausgewählte Schriften*, Bd. IV: *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*, red. K. Nellen, J. Nēmec, I. Srubar, Stuttgart: Klett Cotta Verlag, s. 424–454.
- Patočka J. (1998), *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, A. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Patočka J. (2015), *Negatywny platonizm. O genezie, problematyce i zaniku metafizyki oraz o pytaniu, czy filozofia może istnieć bez niej*, przeł. M. Borys, „Kwartalnik Filozoficzny” XLIII (4), s. 167–205.
- Ricoeur P. (1956), *Négativité et affirmation originaire*, w: A. Marc i in., *Aspects de la dialectique*, Recherches de Philosophie II, Bruges – Paris: Desclée de Brouwer, s. 101–124.
- Ricoeur P. (1964), *Histoire et vérité*, Paris: Éditions du Seuil.
- Ricoeur P. (1991), *Negatywność i pierwotna afirmacja*, przeł. A. Szczepańska, w: P. Ricoeur, *Podług nadziei*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, s. 303–330.
- Sobota D.R. (2012), *Źródła i inspiracje Heideggerowskiego pytania o bycie*, t. 1: *Neokantyzm i fenomenologia*, Bydgoszcz: Fundacja Kultury Yakiza.
- Sobota D.R. (2017), *Narodziny fenomenologii z ducha pytania. Johannes Daubert i fenomenologiczny rozruch*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Sobota D.R. (2018), *Sein und Zeit*, w: W. Szydłowska (red.), *Cezary Wodziński in memoriam*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 245–295.

- Sobota D.R. (2019a), *Od otwartości bycia do sfery publicznej. Kategoria otwartości w filozofii i kulturze współczesnej*, w: M. Szulakiewicz (red.), *Otwartość. Nadzieje i zagrożenia*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, s. 35–84.
- Sobota D.R. (2019b), *Wpytaniowstąpienie. Kwestia Boga w ujęciu fenomenologiczno-eroterycznym*, w: M. Kozak, R. Grzywacz (red.), *Szkice z fenomenologii duchowości: od duchowości fenomenologii do fenomenalności duchowości*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 23–61.
- Tugendhat E. (1970), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter De Gruyter & Co.
- Weischedel W. (1994), *Teologia filozoficzna w cieniu nihilizmu*, przeł. G. Sowinski, „Znak” 6 (469), s. 15–31.
- Worms F. (2010), *L’acte libre et le temps de la réflexion. Esquisse d’une lecture des «Éléments pour une éthique» de Jean Nabert*, w: S. Robillard, F. Worms (red.), *Jean Nabert, l’affirmation originnaire*, Paris: Beauchesne.

D a n i e l R o l a n d S o b o t a

The question about the basic act of phenomenological cognition

Keywords: *M. Heidegger, J. Patočka, phenomenological method, phenomenology of question, P. Ricoeur*

The aim of this article is to offer an in-depth analysis of the quality of the basic act of phenomenological cognition. By juxtaposing arguments by Jan Patočka and Paul Ricoeur, the author concludes that neither negation (as Patočka claims) nor affirmation (as Ricoeur believes) but only fundamental questioning contributes to the development of fundamental phenomenological experience. From this perspective, the ‘thing of thinking’ is neither non-Being (nothingness), nor Being, but the attitude of inquisitiveness. Philosophical acts of affirmation and negation, the correlates of which are Being and non-Being, are responses to the basic experience of questioning. Persistence in the belief that questions have a leading role in philosophy strengthens the position of written communication as the proper medium of expression in philosophical inquiry.