

Cezary Wodziński

Fragmenty epifaniczne

I. Spór o pojęcie fenomenu

1. Fenomenologia i widzenie

Fenomenologia jest ćwiczeniem się — wprawianiem — w widzeniu. Sztuką poruszania się w przestrzeni światła i cienia. Światłocien to właściwa nazwa jej przestrzenności, *sc.* właściwego fenomenologii obszaru doświadczenia. Żywiołem fenomenologicznego widzenia są wszystkie możliwe i rzeczywiste „gry” między światłem i cieniem. „Gry” toczące się „pomiedzy”, a więc w uchwytnych — na niezliczonych poziomach intensywności, aż po nieuchwytność, w nieskończonym uniwersum światłocienia — „przejściach” między jednym a drugim.

Fenomenologiczny paradygmat wyznacza Platońska parabola jaskini. Nieskończona wędrówka po rozmaitych poziomach — jak powiada Heidegger: „stopniach prawdy” — świetlistości i zaciemnienia. Gdy każdorazowe „przejście” z poziomu na poziom — w obu kierunkach, znaczonej rosnącą świetlistością bądź wznagającym się zaciemnieniem — wymaga stopniowego i wytrwałego oswajania się z nowymi proporcjami światła i cienia. Z nowymi, odmienionymi regułami „gry” światłocienia. Nieustannego ćwiczenia się w widzeniu w zmieniających się warunkach optycznych.

Sposób widzenia zależy tedy przede wszystkim nie od zdolności i umiejętności tego, kto „widzi”, ani też nie od kształtu, statusu i charakteru tego, co „widziane”, lecz od warunków — rzec by się chciało: transcendentálnych warunków możliwości — sytuacji „widzenia”. To struktura tej sytuacji określa warunki „gry” i możliwe sposobności wprawiania się w widzeniu, a nie sprzężenie „podmioto-wo-przedmiotowe” (jeśli w ogóle odwoływać się tu do czegoś, co już radykalnie i, jak wolno sądzić, bezpowrotnie rozprzężone).

Struktura sytuacji optycznej generuje „logikę” fenomenologicznego widzenia. „Logikę” w sensie ścisłym: możliwość i umiejętność posługiwania się mową, *sc.* wysławiania widzenia. „Jak” i „gdzie” widzenia przesądza o jakości dyskursu, który rozgałęzia się i piętrzy korelatywnie i (wprost lub odwrotnie) proporcjonalnie do „przejsć” i „przebiegów” regulujących przestrzenną cyrkulację optyczną

w „jaskini” (sc. w sytuacji fenomenologicznej). Przemiana dyskursu jest odpowiedzią na zmianę warunków optycznych. Dyskurs nigdy nie odpowiada źródłowo na pytanie, „co” widzę, ale: „jak” widzę, w jakich okolicznościach spełnia się widzenie. „Słowo” jest najbardziej wrażliwym instrumentem optycznym. „Słowo” jest okiem otwierającym się (bądź przymykającym) na „grę” światłocienia. „Słowo” jest otwieraniem i zamykaniem „jaskini”. Uciekając się do truizmu, „widzieć” to — w sytuacji fenomenologicznej — nie tyle „wiedzieć”, ile „wypowiedzieć” i „wypowiadać”.

2. Granice widzenia

„Jaskinia” jest przestrzenią ograniczoną. W swojej paraboli Platon kierował wzrok — swój i nasz — ku światłu, ściśle: ku źródłu światła, ku świetlistości samej, warunkującej „grę” światłocienia w głębi jaskini. Co stanie się z „okiem” („słowem”) w chwili „oślepienia”? A więc w chwili, gdy staje się oko w oko ze Słońcem samym? Jak wystąpić oślepienie — które nie jest przecież oślepieniem (tak mogłoby się zdawać z perspektywy chronionej bezpiecznie światłocieniem „jaskini”), ale przeciwnie, oznacza dopiero „widzenie” *par excellence*? Zwłaszcza, że po chwili — po owej „chwili” — zanurzyć się trzeba na powrót w czeluściach jaskinnych. Tak czy inaczej jedna z granic optycznych staje się uchwytna. Niezależnie od tego, czy stając na granicy źródła światła (sytuacja fenomenologicznie źródłowa) przestajemy bądź zaczynamy „widzieć”. (Platońskie „słowo”, wypowiadające tę sytuację — *agathon* — będziemy jeszcze rozważać.¹)

Trzeba sobie jednak wyobrazić — choćby *oculi mentis* — sytuację graniczną biegunowo odmienną, która umknęła zapatrzonej w Słońce Platońskiej paraboli. Otóż na biegunie źródła światła znajduje się — tylko „się” właśnie — źródło mroku. „Jaskinia” ograniczona jest nie tylko „od strony” absolutnej świetlistości, ale i „od strony” absolutnej ciemności. Strefa cienia *par excellence* również stanowi źródłowe ograniczenie sytuacji fenomenologicznej. Jak zachowuje się „oko” („słowo”) w chwili „zamroczenia”? Jaki dyskurs wyznacza owo „oślepienie” *a rebours*? (W przeciwieństwie do swoiście zmodyfikowanego *agathon* sytuacji tego rodzaju nazywane były zwykle w tradycji chrześcijańskiej słowem „zło” — którego znaczenia przyjdzie nam tutaj wypróbować.)

Krótko: co dzieje się z fenomenologicznym widzeniem w sytuacjach granicznych? Jakiej przemiany dyskursywnej doznaje wówczas „słowo”? A więc nie wtedy, gdy załamuje się ta czy inna perspektywa optyczna, gdy tężeje lub maleje stopień napromieniowania światłem i cieniem, ale gdy znika sama perspektywiczność. Gdy „oko” (i „słowo”), nawykłe do światłocienia w jego niezliczonych załamaniach, głębiach i płaszczyznach, staje na progu nieprzenikliwości. „Oko w oko” z tym, czego — z istoty fenomenologicznego widzenia — nie widać.

¹ Fragment większej całości.

Inaczej: fenomenologia „jaskiniowa” wobec doświadczeń tektonicznych. Gdy gwałtownie — co nie znaczy zawsze: niespodziewanie — załamuje się sama „jaskinia”, a nie ten czy ów poziom, nie to czy owo przejście. Jak widzimy — jeśli w ogóle jeszcze widzimy (czy nie są to bowiem te momenty, które metaforykę optyczną oddzielają od metaforyki akustycznej?) — w sytuacjach zawałowych, i pozawałowych? Zadanie: wypróbować możliwości fenomenologicznego widzenia „do końca”, do granic radykalnego niewidzenia.

3. Repetytorium fenomenologiczne I: pojęcie „fenomenu” u Husserla

W *Idei fenomenologii* określa Husserl „fenomen” („fenomen czysty”) jako przedmiot, który nie jest dany „poza” świadomością, ale „dla” niej i to „dany na sposób absolutnej samoprezentacji czegoś, co jest oglądane w sposób czysty”². Od razu widać, że w tej charakterystyce chodzi o „sposób”, w jaki dany jest fenomen, a nie o jego zawartość, sc. przedmiotową określoność. A zatem o to, jak jest dany, a nie o to, co o nim jest (sc. czym on jest). Uprzedzając dalsze uwagi, zauważmy jednak, że już w tej formalnej charakterystyce kryje się istotne rozstrzygnięcie ontologiczne, którego konstrukcja wspiera się na przełożeniu pytania o „jak” fenomenu na pytanie o jego „gdzie”.

Już we wczesnych tekstach Husserla redukcja pomyślana jest jako droga (metoda) prowadząca do samoprezentacji fenomenu, ukazująca „jego absolutną istotę (wziętą jednostkowo) jako daną absolutną”³. Dzięki redukcji odsłania się sfera czystych fenomenów, „czystych danych samoprezentacji”, oglądanych, ujmowanych, jak mówi Husserl, jako samoobecne, rzeczywiście samoprezentujące się w najściślejszym sensie, tj. „absolutnie samorozumiałe”⁴.

Na drodze redukcji zrealizowana zostaje podstawowa, wyłożona w „manifestacie” *Filozofia jako ścisła nauka* zasada fenomenologiczna: *Zurück zu den Sachen selbst!* Ów fenomenologiczny imperatyw znaczy: „Musimy wysłuchać samych rzeczy. Z powrotem do doświadczenia, do naocznego ujmowania, które jako jedyne mogą nadać naszym słowom sens i rozumne uzasadnienie”⁵. Wkrótce, w *Ideach I*, przeformułowany zostanie w „zasadę wszystkich zasad”, która napomina, „że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”⁶. Obie wersje „zasady” określają tedy jedynie sposób samoprezentacji fenomenu, nie przesądzając jego treściowej (przedmiotowej) zawartości.

² E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.

³ Tamże, s. 55.

⁴ Zob. tamże, s. 62, 73.

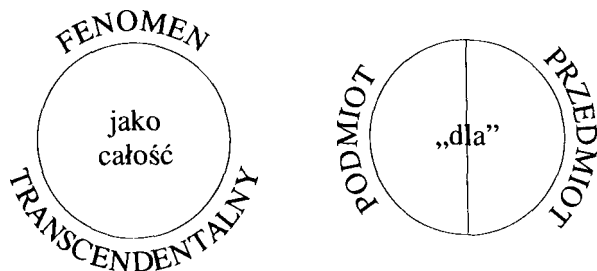
⁵ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 30.

⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga pierwsza, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 73.

4. Repetytorium fenomenologiczne II: założenia ontologiczne

Wydaje się, że takie formalne, *sc.* transcendentalne określenie fenomenu, ograniczone do sposobu „dania”, do „jak” samoprezentacji, czy też do „opisu możliwości pojawienia się czegoś przed nami”⁷ — i to w takim znaczeniu, że sens tego, co się pojawia wyznaczony jest właśnie przez sposób, w jaki się pojawia — nie zawiera rozstrzygnięć ontologicznych. Czy rzeczywiście, *sc.* czy jak fenomenu — udostępnianego dzięki redukcji — nie jest współokreślane przez jego co? Dzięki redukcji — czytamy w *Posłowie do Idei* — „wyswobadza się spojrzenie na uniwersalny fenomen: «świat wzięty wyłącznie jako taki», wyłącznie jako uświadamiany w różnorodnie przebiegającym życiu świadomym (...). Ten uniwersalny fenomen «świata istniejącego dla mnie» (...) czyni fenomenologię sferą nowych zainteresowań teoretycznych, nowego rodzaju teoretycznego doświadczenia i doświadczalnych badań. Pozwala więc się tym «czystym fenomenom» jako narzucającym się w konsekwentnie realizowanym fenomenologicznym nastawieniu i dostrzeżga otwierającą się przed nim nieskończoną i nieogarnioną w sobie, absolutnie samodzielną dziedzinę bytu: dziedzinę czystej lub transcendentalnej podmiotowości”⁸. Zmienia się tedy sens świata — w takim znaczeniu, że świat staje się dostępny jako sens, ale radykalnej modyfikacji ulega także sfera „podmiotowości” — odtąd transcendentalnej, w której „ja” — zgodnie z transcendentalną korelacją — ukazuje się jako „podmiot dla świata” (a świat jako sens dla owego „ja”).

Co i jak przesądzone tu zostaje w sensie ontologicznym? Określenie „uniwersalnego (czystego) fenomenu” jako sfery transcendentalnej, *sc.* „możliwości pojawienia się czegoś”, *sc.* sfery czystego „jak” samoprezentacji, wykonalne jest wyłącznie dzięki preokreśleniu tej sfery jako relacji („dla”) zachodzącej między dwiema „przedustanowionymi” transcendentalnie stronami. Jako relacji między sferą podmiotowości transcendentalnej i danej jako sens transcendentalnej przedmiotowości, *sc.* relacji między tym, co konstytuujące (czy: noetyczne) i tym, co konstytuowane (czy: noematyczne). Przedstawiając rzecz graficznie:



⁷ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 29.

⁸ E. Husserl, *Posłowie do moich „Idei...”*, tłum. J. Szewczyk, w: M.J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 58–59.

Upřednie nieznaczne przesunięcie akcentu w określeniu fenomenu z „jak” na „gdzie” sposobu dania przeważało szalę na rzecz ontologicznego „co”.

5. Repetytorium fenomenologiczne III: metaforyka widzenia

Nie znajdziemy u Husserla choćby przybliżenia fenomenologii jako ćwiczenia się w widzeniu, niemniej w eksplikacyjnej warstwie rozważań dotyczącej sfery „czystego zjawiania się” dominuje metaforyka optyczna. Prawdopodobnie, żaden inny ze współczesnych sposobów myślenia nie stanowi tak konsekwentnej kontynuacji Platonskiej paraboli „jaskini”. Sposób dania fenomenu: dany samoobecnie (źródłowo, *originaliter*), dany we własnej osobie, w najbardziej źródłowej samoobecności (*sc.* w swej cielesnej rzeczywistości); dany na sposób samoprezentacji — prezentacji w modus obecności (*sc.* absolutnie czystego samouobecnienia). Dostęp do fenomenu poprzez: widzenie (rzeczywiste, apodyktyczne, absolutne), wgląd, czyste oglądanie; naoczne ujęcie (uchwycenie), źródłowe ujawnienie, unaocznienie (*sc.* danie w polu naoczności). Towarzyszy temu: oczywistość (adekwatna i apodyktyczna), naoczność (samo doświadczenie jako takie określone jest jako naoczność prezentująca), naoczna (samo)rozumiałość, bezpośrednio prezentująca przejrzystość, źródłowa transparencja. To tylko najbardziej znamienne przykłady, które można by mnożyć przez wiele podobnych opisów Husserla. Można by też pokusić się o próbę wykazania, że już w samej metaforyce optycznej kryje się presupozycja ontologicznego podziału sfery transcendentalnej. Ale i na odwrót — że tak szerokie i różnorodne zastosowanie metaforyki optycznej u Husserla wynika nie tyle, jak to się niekiedy wywodzi, z przyjęcia „spotrzeżenia immanentnego” za modelowy i źródłowy rodzaj doświadczenia, ile z przedustanawianego podziału, który wymusza opis transcendentalnej „relacyjności” od strony naocznie prezentujących się „członów” relacji.

6. Repetytorium fenomenologiczne IV: możliwość sporu

Nigdy nie doszło do bezpośredniego sporu między Husserlem i Heideggerem o sens pojęcia „fenomenu”, a tym samym o sens fenomenologii jako takiej. Jego szcątkowe ślady można znaleźć w korespondencji i w nielicznych wprost adresowanych wzmiankach Heideggera. W liście do Husserla z 27 października 1927 czytamy: „Problem sposobu bycia samego konstytuującego nie da się obejść. Uniwersalny problem bycia odniesiony jest do tego, co konstytuuje i tego, co konstytuowane”⁹. W dużo późniejszym tekście Heideggera znajdujemy lapidarną rekonstrukcję pytania, które doprowadziło do wypracowania opozycyjnej względem Husserlowskiej wersji fenomenologii: „Na jakiej podstawie i w jaki sposób określa się to, co zgodnie z zasadą fenomenologii musi być doświadczane jako

⁹ Cyt. za: K. Michalski, *Heidegger...*, wyd. cyt., s. 21.

«rzecz sama»? Czy jest to świadomość i jej przedmiotowość, czy też bycie bytu w jego nieskrytości i zatajeniu?»¹⁰ W obu wzmiankach ukryty jest niewyartykułowany wprost, a zasadniczy zarzut: Jeśli badamy sferę czystej samoprezentacji, nie możemy z góry zakładać sposobów, w jakie dane są „podmiot” i „przedmiot” samoprezentacji. Więcej: nie wolno rozstrzygać, że sam proces samoprezentacji ma charakter relacji podmiotowo-przedmiotowej, a to właśnie przesądziła fenomenologia Husserla, dokonując podziału transcendentalf sfery samoprezentacji na transcendentalf podmiotowość i transcendentalf przedmiotowość.

Fakt, że Heidegger nie podejmuje bezpośredniej polemiki, by wykazać domniemane „błędy” Husserla, nie jest wcale podyktowany jakimiś zewnętrznymi okolicznościami. Wynika wprost z „rzeczy samej”. Znaczy to, po pierwsze, że przeciwstawienie się Husserlowi przyjąć musi postać własnej całościowej „pozytywnej” eksplikacji i prezentacji tego, co „fenomenologiczne”, i to w zgodzie z „rzeczą samą” oraz właściwymi jej sposobami pojawiania się. Po wtóre, usytuowane jest wewnątrz uniwersalnego modelu fenomenologicznego „sporu”, który, najogólniej sprawę ujmując, polega na totalnej konfrontacji odmiennych opisów „tego samego”, a nie na wydobywaniu poszczególnych rozbieżności i wytykaniu „wad” czy „usterek” rzekomo „tego samego” opisu. W perspektywie możliwości sporu można rzec, że, aby przeciwstawić się radykalnie i totalnie Husserlowi, Heidegger musiał napisać rozprawę *Bycie i czas*. Rozprawę w sensie ścisłym¹¹.

7. Repetytorium fenomenologiczne V: rzeczywistość sporu

Na podstawie wstępnych paragrafów *Bycia i czasu* oraz wykładów, bezpośrednio poprzedzających wydanie rozprawy¹², wiemy dokładnie, jak przebiegał rzeczywisty spór. Rozpoczął się od źródłowego, pozornie tylko etymologicznego określenia „fenomenu”. *Fainomenon* to imiesłów od *fainesthai*: pokazywać się, to zaś pochodzi od *medium faino* (rdzeniem jest tu *fa* — *fos*: światło, jasność): wyjawiać coś, czynić coś widocznym samo w sobie, wydobywać na światło. „Fenomen” oznacza tedy to, co się w sobie samym ukazuje (sc. ukazywanie się w sobie samym jako takie). Jest wyróżnionym sposobem napotykania czegoś — „wyróżnionym”, albowiem wszystkie inne znaczenia „fenomenu” są na nim ufundowane. Zgodnie z greckim filozoficznym użyciem tego terminu „fenomen” w powyższym sensie oznacza ogół tego, co się pokazuje (co wyjawione): *ta onta*.

Oprócz znaczenia źródłowego (wyróżnionego) Grecy, podkreśla Heidegger, używali jeszcze wyrażenia „fenomen” w znaczeniu wtórnym (zmodyfikowanym).

¹⁰ M. Heidegger, *Moja droga do fenomenologii*, tłum. C. Wodziński, „Aletheia” 1(4)/1990, s. 79.

¹¹ Zob. C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Warszawa 1994, s. 7–11.

¹² M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt am Main 1988.

„Fenomen” nie oznaczał tu tego, co się w sobie samym pokazuje, ale „to, co prezentuje się jako pokazujące się”, a więc jako pretendujące jedynie do tego, by być tym, co się pokazuje, lecz nim nie jest, czyli jako coś, co posiada semantyczną strukturę „wyglądające jak...” — w nowożytnym znaczeniu „pozór”. Wtórne znaczenie „fenomenu” stanowi prywatywną modyfikację znaczenia źródłowego, ponieważ tylko wtedy, gdy coś w ogóle pretenduje do tego, by się ukazywać, może się pokazywać jako coś, czym nie jest, jako „pozór”.

8. Repetytorium fenomenologiczne VI: odformalizowanie pojęcia „fenomenu”

Wyłożone przez Heideggera pojęcie fenomenu ma charakter czysto formalny, nie zawiera jeszcze żadnej charakterystyki tego, co się pojawia — i w tym sensie różni się zasadniczo o Husserlowskiego „czystego fenomenu”. Heidegger nie poprzestaje jednak na tym formalnym określeniu i pyta: czym jest to, czego „widzenie” umożliwić ma fenomenologia? Pytanie to implikuje równie radykalne rozstrzygnięcie ontologiczne, co u Husserla — w tym miejscu Heidegger dokonuje rozmyślnego przejścia od fenomenologii do ontologii, przeformułowania badania fenomenologicznego w ontologiczne. Odformalizowane pojęcie fenomenu: „to, co się zrazu i zwykle właśnie nie pokazuje, co — przeciwnie niż to, co się zrazu i zwykle pokazuje — jest skryte, lecz równocześnie z istoty przysługuje temu, co się zrazu i zwykle pokazuje, i to tak, że ustanawia jego sens i podstawę”¹³. Przeprowadzona tu deformalizacja zakłada *implicite* różnicę ontologiczną, a więc zróżnicowanie sfery zjawiania się na to, co ontyczne („co się zrazu i zwykle pokazuje” — to, co jest — byt) i to, co ontologiczne („co się zrazu i zwykle nie pokazuje” — bycie, stanowiące „sens i podstawę bytu”). Po odformalizowaniu fenomenem nie jest ten czy ów byt, lecz „bycie bytu”, które w przeciwieństwie do „poзору” nie odsyła do czegoś innego, co za nim ukryte, samo jednak może być skryte, tj. pojawiać się na sposób skrycia.

Zadaniem fenomenologii jest odtąd ujmowanie bytu w jego byciu. „Dla tego ostatniego zadania — dodaje Heidegger — nie dostaje zwykle nie tylko słów, ale przede wszystkim «gramatyki».”¹⁴ W tym sformułowaniu dopatrywać się można ładunku krytycznego, pośrednio skierowanego w fenomenologię Husserla. Podstawowym problemem Husserla zdaje się bowiem być właśnie problem leksykalny, a nie gramatyczny; problem „słownika”, czyli wypracowania terminologii, która byłaby adekwatnie (naocznie) dopasowana do zawartości zredukowanych fenomenów, „gramatyka” tymczasem nie jawi się jako problematyczna, jest bowiem dana wraz z ontologicznym (w terminach Heideggerowskich: ontycznym) podziałem sfery transcendentalnej.

¹³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 35.

¹⁴ Tamże, s. 39.

9. Repetytorium fenomenologiczne VII: dwie wersje fenomenologii

Zgodnie z dołączoną do charakterystyki „fenomenu” wykładnią greckiego pojęcia *logos* (sc. *legein*) fenomenologia, która mieści w sobie powiązanie sensów obu tych składników, znaczy: *legein ta fainomena*: „sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje”¹⁵. U Heideggera stanowi to realizację Husserlowskiego, postulatu „powrotu do rzeczy samych”.

Konfrontując ze sobą obie wersje fenomenologii, można by powiedzieć, że — z Heideggerowskiej perspektywy — jest to spór o słówko „o”. Dla Husserla fenomenologia oznaczała „naukę o czystych fenomenach” jako „o” czystej sfery samoprezentacji, i właśnie jako nauka „o” ewokowała rozbitcie sfery transcendentalnej na „studium znaczenia świadomości i przedmiotu świadomości jako takiego”¹⁶. W takim określeniu Husserlowska fenomenologia sytuowałaby się w kompleksie rozmaitych „-logii”, jak np. „teo-” (nauka o Bogu), „bio-” (nauka o życiu) etc. Wszystkie tego rodzaju „-logie” zawierają w swoich określeniach treściowe charakterystyki, sc. rozstrzygnięcia ontyczne. Natomiast Heideggerowska eksplikacja fenomenologii jako „umożliwiania...” nie nazywa — w przeciwieństwie do nauk „o” — swego przedmiotu, ani nie charakteryzuje jego przedmiotowej zawartości, sc. utrzymuje się na poziomie bezpośredniego wskazywania i bezpośredniego wykazywania. Z chwilą zaś odformalizowania pojęcia „fenomenu” Heideggerowska fenomenologia staje się w pełni programowo ontologią fundamentalną.

10. Uwaga na zakończenie repetytorium

Wydać się, że obie wersje fenomenologii — mimo istotnych różnic między nimi — są jednakowo silnie immunizowane na doświadczenia tektoniczne. Obie poruszają się w tej samej przestrzenności „jaskini”, odmiennie określając reguły „gry” światłocienia. Dla pierwszej będą to reguły dyferencjacji transcendentalnej, dla drugiej — różnicy ontologicznej. W obu przypadkach jednak — już to „gra” między transcendentalną podmiotowością i jej korelacją w postaci transcendentalnej przedmiotowości, już to „gra” wewnątrz różnicy ontologicznej — reguły dotyczą paradygmatycznej dla obu wersji „gry” między światłem i cieniem w głębi „jaskini”. Z właściwymi dla tej sytuacji ograniczeniami. Co prawda, ze względu na swój wielokrotnie ponawiany namysł nad strukturą „zapomnieniową” metafizyki, sc. strukturą skrytości w „grze” samego bycia, tudzież z uwagi na głębokie uwrażliwienie na dziejowy wymiar „gry”, bardziej otwarta na uchwycenie doświadczeń tektonicznych zdaje się być fenomenologia Heideggerowska, jeśli późniejszy projekt „myślenia bycia” uznać za istotową modyfikację wcześniejszej,

¹⁵ Tamże, s. 34.

¹⁶ E. Husserl, *Filozofia...*, wyd. cyt., s. 24.

fundamentalno-ontologicznej projekcji. Dlatego będzie ona bliższą inspiracją w epifanicznych dekonstrukcjach fenomenologii „widzenia”.

II. Pojęcie epifanii

11. Rozpoznanie semantyczno-historyczne: znaczenia leksykalne

Epifaneia to rzeczownik pochodzący od czasownika *epifainomai*, sc. *epifaina*, który znaczy: pokazać, wykazać; ukazać się (u Homera); zjawić się, przybyć (u Herodota); pokazać się komuś (w snach i wizjach). Epifaneia stanowi splot wielu znaczeń, z których najważniejsze to: zjawienie się (u Polibiusza: świt); objawienie się, przybycie (bóstwa — Dionizy Helikarnassensis); ukazanie się Chrystusa (w *Nowym Testamencie*); powierzchnia, strona zewnętrzna, fasada (np. trzy widoczne strony miasta); skóra, powierzchnia ciała; zewnętrzny blichtr, blask, fama. W formie przymiotnikowej *epifanes*: ukazujący się, objawiający (o bogach — Herodot); jawny, widoczny, oczywisty (o miejscach i rzeczach); przyciągający uwagę, sławny, znany z czegoś (o ludziach). Wszystkie przytoczone tu formy mają ten sam, co w *fainomenon* wieloznaczny rdzeń *faino*, odsyłający dalej do *fa* — *fos* (zob. frg. 7).

12. Rozpoznanie semantyczno-historyczne: znaczenia historyczne

Pierwotnie w klasycznej literaturze greckiej (do IV w. p.n.e.) termin *epifaneia* nie ma znaczenia sakralnego i oznacza nieoczekiwane zjawienie się czegoś, czyliś wspaniały wygląd, czyjeś wymowne spojrzenie etc. W znaczenia te wpisana jest istotna wieloznaczność, albowiem, z jednej strony, chodzi tu o taki sposób „wydarzania się” czegoś, który mieści się w „naturalnym” porządku, ale, z drugiej, jest nieoczekiwany, niezwykle, przykuwający uwagę do tego stopnia, że zdaje się tworzyć wewnętrzną „szczelinę”, „wyłom”, „rozstęp” w naturalnym porządku, bądź określać „przejście” od jakiejś formy do innej (jak Polibiuszowy świt, który dzieje się w zmaganiach między nocą a dniem). W tej wieloznaczności odnosi się, podobnie jak *fainomenon*, do sposobu pokazywania się, zjawiania się czegoś, do samego „pokazywania się”, a dopiero wtórnie do tego, co się pokazuje.

Od IV w. p.n.e. *epifaneia* nabiera znaczenia sakralnego i określa objawienie się bóstwa (często za pośrednictwem jego udzielającej się mocy). Wedle definicji teologicznej, oznacza „objawienie się *sacrum* za pośrednictwem jakiejś rzeczywistości różnej od niego lub identyfikującej się z nim”. Przybiera rozmaite formy: hierofanii (w symbolu), kratofanii (w mocy), pneumofanii (w duchu), angelofanii i teofanii (w tych formach występuje w *Starym Testamencie*), chrystofanii (w *Nowym Testamencie*: ukazywanie się Chrystusa po zmartwychwstaniu).

W znaczeniach sakralnych *epifaneia* jest jeszcze bardziej wieloznaczna niż uprzednio. Może być całkowicie nieoczekiwana lub przygotowana i wywołana;

realizuje się jako „realna” lub jako wizja traumatyczna bądź ekstatyczna, albo też jako „epifania kulturowa”. Przeważnie jest doświadczeniem efemerycznym, gwałtownym i niezwykłym (przejawia się w postaci wtargnięcia, wstrząsu etc.), ale w epokach mitologicznych oznacza stałą współobecność bogów i ludzi, i „naturalne” epifaniczne inkarnacje.

W okresie hellenistycznym termin *epifanes* odnosił się do boga obecnego we własnej osobie; natomiast egipscy faraonowie i późniejsi królowie epoki hellenistycznej, z dynastii Lagidów i Seleucydów, powołując się na specjalne objawienie bóstwa i uważając się za jego wcielenie, często obierali sobie przydomki *epifanes* (Ptolemeusz V, Antioch IV), *theos epifanes* (Antioch VI) lub jego ówczesny równoznacznik *soter* (Ptolemeusz I, Antioch I, Demetriusz I).

W teologii chrześcijańskiej „epifania” oznacza historycznie uchwytnie wtargnięcie osobowego, monoteistycznego Boga w dzieje (sc. historycznie sprawdzalną ingerencję osobowego Boga w świat). W *Starym Testamencie* grecki termin jest odpowiednikiem wielu słów hebrajskich (zjawienie się, błyszczenie, lśnienie, płonienie, ukazywanie się mocy); w *Nowym Testamencie* — jedynie w 2 Tes. i w *Listach Pasterskich* — określa przyjście Syna Bożego w osobie Jezusa Chrystusa na ziemię bądź jego ponowne przyjście podczas paruzji.

W liturgii chrześcijańskiej do początków IV w. n.e. obchodzone jest Święto Epifanii (6 stycznia — *ostensio Domini*, Boże Narodzenie — właśnie w sensie „objawienia się” na ziemi), które następnie staje się Świętem Trzech Króli (obejmując także cud w Kanie) i ogranicza się do objawienia się Boga ludom nieżydowskim. W niewyjaśnionych do końca okolicznościach historycznych Boże Narodzenie zostaje wyłączone ze Święta Epifanii i cofnięte w czasie (do tej pory obchodzone jest w pierwotnej postaci w kościele armeńskim). Nie bez wpływu na tę modyfikację liturgiczną pozostał fakt, że dzień 6 stycznia odpowiada antycznemu greckiemu świętu Dionizosa (i narodzin Aiona) oraz pogańskiej „bruma”, która w Rzymie obchodzona była jako święto narodzin Słońca.

13. Rozpoznanie hermeneutyczne: eksplikacja *quasi*-fenomenologiczna

Pojęcie „epifanii” występuje w kilku fragmentach współczesnej filozofii, najbardziej spektakularnym z nich jest myśl Lévinasa. Kontekst szczególnie: „epifania twarzy”. Termin „epifania” oznacza tu sposób udostępniania się „twarzy” — twarzy Innego, która przekracza ideę Innego we mnie. Lévinas ma wątpliwości, czy użyteczna jest tu fenomenologia, jako że twarz do niczego nie odsyła, nic się za nią nie skrywa, dana jest jako „dar”, jako „żywa obecność” skierowana wprost do mnie. Ponadto dostęp do twarzy nie ma charakteru poznawczego (spojrzenie), percepcyjnego — w obu tych charakterystykach Lévinas bliższy jest fenomenologii Heideggera niż Husserla, i można by go uznać za jego zmodyfikowaną wersję, gdyby nie istotne określenie: „epifania” ma sens „etyczny”. „Twarz jest znaczeniem, i to znaczeniem bez kontekstu. Chcę przez to

powiedzieć, że drugi w prawości swojej twarzy nie jest postacią daną w kontekście. (...) Twarz jest sensem ze względu na nią samą. Ty to ty. W tym sensie można powiedzieć, że twarz nie jest widziana. Jest tym, co nie może stać się treścią, którą objęłaby nasza myśl; jest niezawieralnością, prowadzi nas poza. Dzięki temu właśnie znaczenie twarzy wydobywa ją z bytu jako korelatu wiedzy. (...) Relacja z twarzą jest od razu etyczna.”¹⁷ Wykroczenie „poza”, które dokonuje się w „epifanii”, znaczy: „poza” ontologię (byt i bycie) i „poza” epistemologię (wiedzę i poznanie). Nawiazanie relacji etycznej jest „przerwaniem bytu” i takiego rodzaju intrygą, której „wiedza nie potrafi ani wyczerpać, ani rozwikłać”. „Absolutne doświadczenie nie jest odkrywaniem (odslanianiem), lecz objawieniem: koincydencja wyrażanego i tego, co wyraża; dlatego jest nim właśnie wyróżniona epifania innego człowieka, epifania twarzy poza formą. (...) Twarz jest żywą obecnością, wyrazem. Życie wyrazu polega na tym, że forma ulega zniszczeniu, pod którą to formą skrywa się byt dlatego właśnie, że przedstawia się jako temat. Twarz mówi. Epifania twarzy jest już mową.”¹⁸ Rozpoczyna wszelki dyskurs „pierwotnym” słowem: „nie zabijaj!”, choć, jak podkreśla Lévinas, jest w swojej bezbronności i nagości zagrożona, wydana na przemoc. Być może, „pierwotne” słowo objawiającej się twarzy nie jest imperatywem, lecz pytaniem: „nie zabijesz?” Albowiem nasza odpowiedź przybiera postać odpowiedzialności: „odpowiedzieć drugiemu i już odpowiadać za niego”. Epifaniczne doświadczenie twarzy jest jako dar wyborem: twarz wybiera mnie, mówiąc do mnie; odpowiadając, jestem wybranym, a nie wybierającym. Choć nie jest przejawem (znakiem, symbolem, metaforą), niesie w sobie „ślad” — transcendencji w sensie absolutnej, nieredukowalnej, choćby przez porównanie czy analogię, do „tego samego”.

In summa: Na czym polega szczególnie sposób przejawiania się, właściwy „epifanii twarzy” (niezależnie, w kontekście dotychczasowych eksplikacji, od miejsca tego doświadczenia w „metafizycznej etyce” czy „etycznej metafizyce” Lévinasa)? „Epifania” ma strukturę „meta-” („trans-”), i to wieloznaczną — wyraża się „poza” percepcją (widzeniem, szerzej: poznaniem), wiedzą, ideą, treścią, formą, kontekstem (semantycznym), także „poza” relacją podmiotowo-przedmiotową, syntezą, totalnością i totalizacją, a przede wszystkim: „poza” bytem i byciem (różnicą ontologiczną). Ma charakter znaku bez kontekstu, sc. do niczego nie odsyła, jest sensem „we własnej osobie” (absolutną autoprezentacją), „żywą obecnością”, koincydencją wyrażanego i tego, co wyraża (znaczzonego i znaczącego). Źródłowość (absolutność) doświadczenia „epifanii” polega na tym, że „twarz” inicjuje dyskurs jako taki (odpowiedź jako odpowiedzialność), kwestionuje moją autotożsamość, nadając mi znamię wybieranego i wybranego oraz zawiera w sobie „ślad” transcendencji (sc. nieskończoności, sc. absolutnej inności).

¹⁷ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończoność*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Kraków b.d., s. 50.

¹⁸ E. Lévinas, *Totalität und Endlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, tłum. W.N. Krewani, Freiburg 1987, s. 87.

14. Rozpoznanie hermeneutyczne: eksplikacja „dionizyjska”

Sądę, że nie będzie nadużyciem, jeśli przyjmimy, iż pojęciem „epifanii” posługiwał się *implicite*, zwłaszcza w późnym okresie swojego myślenia, Nietzsche. Jeden z przykładów: „Pojęcie objawienia, w tym sensie, że coś nagle, z niewypowiedzialną pewnością i odpowiedniością staje się widzialne, słyszalne, coś, co do głębi wstrząsa i wzburza — określa po prostu stan rzeczy. Słyszy się, nie szukając, bierze się bez pytania, kto daje; myśl prześwieśla niczym błyskawica, w formie, w której nie ma miejsca na wahanie — nigdy nie miałem wyboru. (...) Wszystko dzieje się w najwyższym stopniu bezwolnie, ale jak gdyby w wirze poczucia wolności, bezwarunkowości, mocy, boskości... Bezwolność obrazu, przenośni — to najdziwniejsze; nie wiadomo już wręcz, co jest obrazem, a co przenośnią; wszystko jawi się jako wyraz najbliższy, najwłaściwszy, najprostszy. Zdaje się — by przypomnieć słowa Zaratustry — jak gdyby rzeczy podchodziły same i narzucały się przenośni”¹⁹. Spróbujmy „odpsychologizować” to doświadczenie, które zresztą tylko pozornie ma sens psychologiczny. Doświadczenie ujawniania się (objawiania) czegoś z absolutną siłą samoprezentacji, w formie nie znoszącej sprzeciwu, jako „stan rzeczy” (*Tatbestand*) po prostu. Poza(bez)podmiotowość: „słyszy się...”, „myśl prześwieśla...” — wydarzenie dzieje się samo, mocą swojej własnej nieodpartej „logiki” wydarzania się; znaczy to również: kwestionuje mnie, moją podmiotową substancjalność, i to w sposób gwałtowny i bezdyskusyjny. Wiąże się z tym swoista synergia bezwolności i wolności: „bezwarunkowość, moc, boskość” (oczywiście: „dionizyjska”, i w tym sensie doświadczenie bliskie jest jednemu ze starogreckich *epifaneia*). Wydarzenie „myśli” jako „słowa”, stapiające w nierozzerwalną całość znaczone i znaczące.

15. Rozpoznanie hermeneutyczne: eksplikacja „esencjalistyczna”

Termin „epifania” zdomował się również we współczesnym dyskursie „poetyckim”. Pisze Miłosz: „Opis wymaga intensywnego wpatrywania się, tak intensywnego, że spada zasłona codziennych przyzwyczajęń i na co nie zwracaliśmy uwagi, tak wydawało się to nam zwykłe, ukazuje się jako cudowne. Nie ukrywam, że szukam w wierszach objawienia się rzeczywistości, tego co w greckim nosi nazwę *epifaneia*. Słowo to oznaczało przede wszystkim zjawienie się, przybycie Bóstwa pomiędzy śmiertelnych czy też jego rozpoznanie w powszednim, znajomym nam kształcie, np. pod postacią człowieka. Epifania więc przerywa codzienny upływ czasu i wkracza jako jedna chwila uprzywilejowana, w której następuje intuicyjny uchwyt głębszej, bardziej esencjonalnej rzeczywistości zawartej w rzeczach czy osobach. Stąd też wiersz-epifania opowiada o jednym wydarzeniu, co

¹⁹ F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, w: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, t. 5, s. 89–90.

narzuca pewną formę. Starożytność politeistyczna widziała epifanie na każdym kroku, bo strumienie i lasy przybierały postać zamieszkujących je boginek, nimf i driad, a naczelnicy bogowie, jako że o wyglądzie ludzi, o ludzkich obyczajach i obdarzeni mówią, z trudnością dawali się od śmiertelnych odróżnić i często chodzili po ziemi, stąd częste ich odwiedziny w domostwach ludzi i rozpoznania ich przez gospodarzy. Zresztą i Księga Genezy opowiada o wizycie Boga u Abrahama pod postacią trzech wędrowców. (...) Epifania, w sensie obcowania ludzi i bogów, nie wyczerpuje wszystkich znaczeń tego słowa. Może ono oznaczać również samą otwartość zmysłów wobec rzeczywistości. Oczy zdają się tutaj organem uprzywilejowanym, choć może to nastąpić również dzięki słuchowi czy dotykowi. Nie warto starać się zbyt dokładnie określić, na czym polega, bo byłoby to zanadto zawężające. Na ogół mamy do czynienia z epifanią wtedy, kiedy przedmiot postrzegany jest w centrum uwagi i jego opis zyskuje więcej znaczenia niż psychologia postaci, wątki akcji itd. (...) W japońskich «haiku» bywają to ledwo błyski, coś, co jest zobaczone nagle i przez bardzo krótki czas, tak jak krajobraz, który znamy, ukazuje się nam inaczej w świetle błyskawicy albo lotniczej rakiety²⁰. Zwróćmy uwagę na następujące doświadczeniowe cechy opisanej tu „epifanii”: 1. Intensywność doświadczenia: koncentracja na pewnym nagle wydobytym zza zasłony codzienności, „błyskawicowo” odsłoniętym „centrum”, które dotąd pozostawało poza horyzontem „optycznym” albo kryło się gdzieś w tle; 2. Esencjalność doświadczenia: objawienie się (ujawnienie) rzeczywistości w jej istocie za pośrednictwem czegoś, co w zwyczajnych okolicznościach nie ma owego epifaniczno-esencjalistycznego charakteru; 3. „Demaskatorskie” znaczenie doświadczenia: zerwanie zasłony „codziennych przyzwyczajień”, przerwanie „codziennego upływu czasu” na rzecz „chwili uprzywilejowanej”; 4. Prymat „zmysłowości”, ale w źródłowej dwuznaczności terminu: sensualności, skupionej na „punkcie centralnym”, która zarazem odsłania sensowność otoczenia i kontekstu (źródłem sensu widzialnej „całości” zdaje się być niewidzialny zwykle „punkt”, wydobyty nagle i „przeniesiony” w esencjalne centrum dzięki „intensywnemu wpatrywaniu się” lub „rozświetlaniu”).

16. Rozpoznanie hermeneutyczne: „epifania” w znaczeniu „epokowym”

Nie sposób dotrzeć bezpośrednio do doświadczenia, nadającego oblicze epoce dziejowej, kształtującej właściwe mu warstwy wewnętrznej sensowności i nonsensowności. Dostęp pośredni do źródłowej sfery działania się (wydarzania) epoki otwierają metafory. Metafory epifaniczne. W epoce współczesnej odwołać się można do wielu takich metafor, które w warstwie zewnętrznej tym się przede wszystkim charakteryzują, że choć mają sens „otwarcia”, nie ulegają przekształceniu w spójny i jednoznaczny dyskurs. Ich witalnością rządzi niekoherencja

²⁰ Cz. Miłosz, *Przeciw poezji niezrozumiałej*, „Teksty” nr 5/6.

i ambiwalencja. Nie wypływa z nich żaden „język”, którym można by opowiedzieć epokę i jej właściwe dzianie się. Metafora epifaniczna pozwala jednak uchwycić nieuchwytny w żadnym wypracowanym dyskursie sens samej epokowej dziejowości. Wskażę tu jedną z nich.

W książce *Myślenie* krótką parabolę Kafki zatytułowaną *On* wyklada Arendt w kategoriach egzystencjalno-antropologicznych (choć na gruncie swoistej „ontologii myślenia”). Parabola kreśli obraz „doznania czasu przez myślące ego”, obraz „stanu wewnętrznego”, gdy człowiek wycofuje się ze świata zjawisk, gdy pragnie odczuć własną aktywność mentalną: *cogito me cogitare*. Ten osobliwy stan ma postać „rozziwiania” między przeszłością a przyszłością, „wyrwy” pomiędzy „już-nie” a „jeszcze-nie”. Wąski przesmyk nie-czasu, jak mówi Arendt, w samym sercu czasu — uniwersalny opis duchowej kondycji człowieka. „Szczególna trudność polega tutaj na tym, że myślące ego nie jest tutaj jaźnią, która pojawia się i porusza w świecie i która pamięta swą biograficzną przeszłość, jak gdyby «on» był podmiotem «poszukiwania straconego czasu», lub jakby planował przyszłość. Myślące ego pozbawione jest wieku, jest ono nigdzie, przeszłość i przyszłość mogą mu się ukazać w swej istocie, jakby puste, pozbawione konkretnej treści i wolne od kategorii przestrzennych.”²¹ Interpretacja egzystencjalna ma jednak, mimo waloru uniwersalności, drugorzędne znaczenie w myśli Arendt, a także w przesłaniu tej myśli do nas skierowanym. Metafora *between past and future* znajduje u Arendt inną jeszcze wykładnię, wyeksponowaną zwłaszcza w zbiorze tekstów pod tym właśnie tytułem. Opisuje tu nie tyle kondycję myślącego ego w przesmyku beczasowości, ile duchową kondycję epoki współczesnej. Metaforyczna warstwa wykładni zagęszcza się: „pęknięcie nici tradycji”, przeszłość, która utraciła swój autorytet, „zawał pamięci”, dziedzictwo, którego nie przekazał nam żaden testament (za Charem), „błądzenie w ciemnościach” (za Tocquevillem), „milczenie tradycji”, czy wreszcie, szczególnie w książce *O rewolucji* eksploatowana fraza: „utracony skarb rewolucji”. Nie bez powodu ów gąszcz metafor: skoro „nić tradycji” została radykalnie zerwana, tracą zastosowanie zarówno tradycyjne kategorie hermeneutyczne, choć ich pojęciowy despotyzm wychodzi na jaw w takich momentach z wyjątkową siłą, jak i nowa pojęciowość, która się jeszcze nie narodziła (i być może, ze względu na osobliwość momentu dziejowego w ogóle nie zostanie systematycznie wypracowana). Wszystkie te metafory „oznajmniają” nam na różne sposoby „jedno”: przenoszą nas w „rozstęp czasu” między przeszłością a przyszłością. Wyjątkowość tego „rozstępu” polega zaś na tym, że ujawnia się w nim dziejowa istota prawdy, *sc.* epoka współczesna w swej istocie. Odwołując się znów do Kafkowskich parabol, pisze Arendt: „Być może jedyne pod tym względem w całej literaturze — są prawdziwymi parabolami, rzutowanymi wzdłuż i wokół zdarzenia niby promienie światła,

²¹ H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1989, s. 131.

które jednakże nie oświetlają jego zewnętrznych konturów, lecz z właściwością promieni Roentgena ukazują jego wewnętrzną strukturę²². Wolno stwierdzić, że dokładnie ten właśnie sens ma w myśleniu Arendt metafora epifaniczna, a „zdarzeniem”, którego wewnętrzną strukturę prześwieśla, jest epoka współczesna. Metafora epifaniczna jako szczególny rodzaj wglądu w granicznej sytuacji (nie)widzenia.

Epifaniczny wgląd w istotę epoki: utrata ciągłości i spoistości historycznej, „wewnętrznej harmonii”, fragmentaryzacja i atomizacja przeszłości, która „utraciła pewność oceniania”. „Rozstęp czasu”, który jest czymś więcej niż tylko „zerwaniem” — „kres” jako radykalny dysonans w stosunku do panującej, a minionej harmonii. Zerwana tradycja nie jest w stanie sprostać momentowi „rozstępu”, a tym, co najbardziej przeraża w ciemnościach, jakie zapadają „pomiędzy”, jest milczenie. Pomiędzy „już nie” a „jeszcze nie” milczenie o tym, co właśnie „teraz tak”. W wychyleniu ku przyszłości: absolutna arbitralność i przypadkowość w sferze politycznej, procesualność historyczna niwecząca sens wydarzenia historycznego, planetarna alienacja człowieka, który dokądkolwiek by się zwracał napotyka wszędzie tylko „samego siebie” — zapowiedź bezsensu współczesnego świata: „sens opuszcza świat ludzi”.

17. Inne widzenie?

Nie chodzi tu o wypracowanie zarysów jakiejś nowej fenomenologii w postaci „epifanologii”, bo w świecie, który doznał tak gruntownego rozproszenia i rozluźnienia dyskursów, jak świat współczesny — niepodobna już nawet nazwać go „naszym światem”, gdyż właśnie niczyjóść stanowi jeden z jego najgłębszych stygmatów — próba tego rodzaju byłaby w najlepszym razie świadectwem bezprzykładnej naiwności, bądź pospolitej arogancji i ignorancji zarazem.

Być może, wystarczyłoby powiedzieć za Arendt (i Kantem): skoro znalazłem się w posiadaniu pewnego skutecznego hermeneutycznie, jak się zdaje, pojęcia, to powinienem zdać sprawę z jego prawomocności” i „zasadności”. Co to jednak znaczy? Jakiego rodzaju „widzenie” umożliwia „epifania”? Co odsłania się w widnokregu jej „widzenia”? A są to zaledwie pierwsze ogniwa w łańcuchu pytań, który się tu zawiązuje.

Z całą pewnością jednak „zдание sprawy”, o którym tu mowa, odnosi się przede wszystkim to interrogatywnej zawartości pojęcia, choćby nawet całość konstelacji pytań, podobnie jak ich wewnętrzna koherencja, tudzież logika powiązań miały pozostać nieuchwytnie. Nie odpowiedź, lecz pytanie — pytanie, z jakim zwraca się do „nas” epokowe doświadczenie w jego epifanicznym kształcie. Stawia „nas” pod znakiem zapytania. Czyni „nas” swoim znakiem.

²² H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 19.

18. „Niczyjóść” doświadczenia

Ze „sporu” o pojęcie fenomenu należy za Heideggerem wyciągnąć następującą konsekwencję: opis sfery zjawiania się (doświadczenia), wolnej od rozstrzygnięć ontologicznych, które były udziałem Husserlowskiego projektu. Znaczy to przede wszystkim: poza schematem podmiotowo-przedmiotowym. *Ergo*: opis takiego doświadczenia (obszaru doświadczenia), które jest bez „podmiotu”, ale zarazem pozostaje nieredukowalne do jakiegokolwiek „przedmiotowości”. Inaczej mówiąc — odwołując się do splotu znaczeń wpisanych w pojęcie epifanii: doświadczenie, którego wewnętrzna struktura ma postać pełnej synergii między konstytuowanym a konstytuującym, między znaczoną a znaczącą, między wyrażanym a wyrażającym, krótko: między doświadczanym a doświadczającym (czy też, jak się również okaże, między ontologicznym a aksjologicznym). Struktura odpowiadająca fenomenowi w wyróżnionym greckim sensie w wykładni Heideggera. Można by zaryzykować taką metaforę: doświadczenie takiego rodzaju, że to „my” jesteśmy doświadczani — w pełnej wieloznaczności tego wyrażenia — a nie „my” doświadczamy; z tym jednakże istotnym zastrzeżeniem, że najbardziej problematyczne, ponieważ wyzbyte znaczenia podmiotowego, jest tutaj słówko „my”. W tym też sensie, a raczej splocie wieloznaczności: doświadczenie „niczyje”. W sferze epifanicznej zaimki dzierżawcze tracą swą funkcjonalność gramatyczną i ontologiczną zasadność. Bezprzedmiotowe widzenie bez podmiotu. Nie znaczy to jednak, że nic nie widać. Przeciwnie, właśnie w takich „warunkach” Nic zaczyna prześwitywać.

19. „Źródłowość” doświadczenia

Doświadczenie „niczyje” nie jest jednak ani przypadkowe, ani nieznaczące, ani też negatywne. Jego „pozytywność” ma status „źródłowości”, jednakże nie w znaczeniach egzystencjalnych, antropologicznych czy epistemologicznych, eksplloatowanych przez różne nurty tradycji fenomenologicznej²³, lecz w sensie „epokowym”, wyłożonym w przybliżeniu na przykładzie metafory *between past and future*. Posługując się daleką analogią, można by tu mówić o swoistej „redukcji epifanicznej”, która w rozstępie między „już nie” a „jeszcze nie” otwierałaby dostęp do sposobu samoodślaniania się epoki współczesnej. Zatem: odślaniania się epoki u źródeł, tj. w źródłowym obszarze właściwej jej „sensowności” i „nonsensowności”. Słówko „samo-” podkreśla tu autonomiczność procesu odślaniania się, autonomiczność względem presji „czasu minionego” (dyskursów tradycji, które zamilkły bądź zaślepiły) i „czasu przyszłego” (dyskursów teleologicznych, odczytujących sens epoki w perspektywie różnoidalnych niedoko-

²³ Zob. C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991, s. 38–40.

nanych *telos*). Autonomiczność z kolei oznacza taki rodzaj uwolnienia ku własnym źródłom, który nie jest ani dowolnością, ani tym bardziej arbitralnym czy aktywnym wyborem, lecz, by użyć innej jeszcze metafory, „zdaniem się” na wyłącznie „własne siły”. Zdaniem się na epifaniczną moc „widzenia”.

W tym kontekście inspiracja Heideggerowska okazuje się dwuznaczna. Z jednej strony, Heideggera rozumienie fenomenu jest tu o tyle nieużyteczne, że nazbyt „uniwersalne” (sc. radykalne jako źródłowo egzystencjalne i ontologiczne w swej odformalizowanej postaci), a więc uniewrażliwione na „epokową” interferencję różnic w sposobach przejawiania się, sc. samoprezentowania tego, co się prezentuje. Z drugiej strony jednakże, późniejsze myślenie Heideggera otwiera się jako myślenie zgodne z dziejami bycia na różnicowanie się „epokowych” wykładni bycia. Dzieje się tak dlatego, że myślenie to rezygnuje z fenomenologii jako ontologii (sc. ontologii fundamentalnej), a nawet — w swych najradykalniejszych intencjach — porzuca wszelką „logię” (sc. onto-teologię) na rzecz różnicującego się dziejowo odczytywania „mowy bycia”.

20. Wstępna ekspozycja „pytań”

Cudzysłów jest niezbędny, nie chodzi tu bowiem o jakiś katalog czy rejestr pytań, ale, jak już wspomniałem, o wstępne i bynajmniej niewyczerpujące wyeksponowanie interrogatywnego potencjału, kryjącego się w doświadczeniu epifanii (sc. w doświadczeniu jako epifanii). Na czym właściwie polega osobliwość, tj. nieredukowalna „specyfika” doświadczenia epifanii (sc. sposobu epifanicznego doświadczenia, sc. epifaniczności doświadczenia) — ograniczona, trzeba to zdecydowanie podkreślić, do sposobu samoprezentacji epoki współczesnej? Dwie możliwe strategie: a) „pomocnicza” — jako rozpoznanie dziejowych socjo-akso-politycznych przedrozumień tego, co się źródłowo wydarza (zob. np. spór z Baumanem czy Arendt), a więc przebadania widocznej na rozmaitych poziomach dyskursywnych (tradycyjnych i dekonstruktorskich) epokowej „symptomatyki”; b) „dekonstrukcyjna” czy „nihilistyczna” w sensie ścisłym (zob. rozdział o Nietzschem): próba osadzenia — dzięki uchwytowaniu zasięgu, skali, głębi i nieodwracalności destrukcji, dekonstrukcji i dekompozycji „fundamentów” epoki — tego, co widoczne i widzialne w sferze, do której bezpośrednio widzenie nie sięga. Próba przeniesienia (się) poza granice „widzenia”. Ryzykując inną metaforę, próba wejrzenia w nieokreślony, chwiejny, niestabilny, „gruntownie” ambiwalentny *Un-* i *Ab-grund* epoki współczesnej.

Dalej: w jaki sposób dokonuje się „redukcja epifaniczna”: jak-i-co zostaje dzięki niej zredukowane, jak-i-co otwiera się na drodze redukcji? Z jednej strony, w czym przejawia się jej „demaskatorski”, sc. „dekonstruktorski” charakter; z drugiej, na czym polega proces wintegrowywania epifanicznego „co” w epifaniczne „jak”? W warstwie najbardziej źródłowej znaczy to: czy możliwa jest redukcja dyskursów ontologicznego i aksjologicznego do wymiaru, który miałyby

sens pre-ontologiczny i pre-aksjologiczny zarazem? Inaczej mówiąc: czy możliwy byłby do utrzymania — przy założeniu, że mamy do niego dzięki redukcji epifanicznej dostęp — stan radykalnej epifanicznej ambiwalencji, nierozstrzygalności, niezawieralności, nieodpowiedniości i nieodpowiedzialności, krótko: stan radykalnej an-archiczności? (Jest rzeczą oczywistą, że właściwy sens tych pytań odsłoni się dopiero w badaniu doświadczeń epifanicznych.)

21. Wgląd epifaniczny: przybliżenie

Raz jeszcze posłużmy się przykładem zaczerpniętym z Arendt. Zwróćmy uwagę na strukturę rozważań Arendt o epoce współczesnej: ma ona charakter, rzekłbym, „zapomnieniowy”, przejawiający się na kilku poziomach i w kilku komplementarnych znaczeniach. Utrata „pamięci” właściwa epoce współczesnej (sc. nowożytnej), to przede wszystkim zerwanie tradycji antycznej — greckiej (zapomnienie *polis* jako fundamentalnego fenomenu metafizycznego, a nie tylko historycznego) i rzymskiej (widoczne zwłaszcza w nurcie „rewolucyjnym”, który zamiast rzymskiej rekonstrukcji Wiecznego Miasta dąży do konstytucji *urbis condita* absolutnie „na nowo” i „od początku”); to także odwrócenie tradycji chrześcijańskiej (przede wszystkim jako uniwersalna sekularyzacja polityki); wreszcie: utrata „skarbu rewolucji”, ukazująca się w licznych replikach od momentu zapomnienia ducha rewolucji i zerwania ciągłości rewolucyjnej w Rewolucji Amerykańskiej aż po czasy powojenne (łącznie z rewolucją 1956 na Węgrzech). We wszystkich zasygnalizowanych tu schematycznie warstwach i znaczeniach struktury zapomnieniowej widzi Arendt przejawy jednego fundamentalnego fenomenu: wolności — jej raptownego wybuchu i równie gwałtownego zapadnięcia się w głębokich sedymentacjach politycznej niepamięci. „Politycznej”, chodzi bowiem o „wolność polityczną”, ale w archaicznym greckim znaczeniu „izonomii”: wolności uczestniczenia w życiu *polis* na zasadzie „równości równych sobie”, gwarantowanej przez *nomos* i *logos*. Duch rewolucyjny, wybuchający wulkanicznie w epoce nowożytnej, przyciąga uwagę Arendt tylko o tyle, o ile łączy się z patosem wolności, ściśle: o ile jest płomienną, by tak rzec, inkorporacją tego patosu. Duch rewolucyjny, budzący nadzieję na rozpoczęcie *ab novo* biegu historii; duch radykalnej inauguracywności scalony w jedno z dążeniem do ustanowienia porządku politycznego, który trwałby niczym Wieczne Miasto.

Nieusuwalna antynomia, rozsadzająca od wewnątrz patos wolności i gasząca ducha rewolucyjnego wkrótce po płomiennym wybuchu: jak połączyć radykalną inauguracywność (nieodłączną od wolności jako zdolnością do rozpoczynania „na nowo”, sc. jako swobodą działania) z troską o jej trwałe ugruntowanie? Odnaleziony „skarb” zostaje wkrótce, jeśli nie natychmiast utracony (nawet jedynej autentycznej „rewolucji politycznej”, jaką była według Arendt — w przeciwieństwie do pozostałych „socjalnych” — Rewolucja Amerykańska, udało się przechować ów „skarb” jedynie przez pierwszych 13 lat). Duch rewolucyjny, który nie

tylko inicjuje wolność, ale, jeśli jest konsekwentnie „polityczny”, zmierza do jej konsystywnego, tj. instytucjonalnego ugruntowania, już to w postaci Jeffersonowskich „republik elementarnych” bądź francuskich „stowarzyszeń rewolucyjnych”, już to — w najwyższej ocenionej przez Arendt formie „rad” z okresu Rewolucji Węgierskiej. Każda próba scalenia tych dwóch niesynoptycznych tendencji kończy się autodestrukcją ducha rewolucyjnego: wyrzeczeniem się wolności, co jest ceną za jej ustanowienie. Żadna bowiem forma trwałego zinstytucjonalizowania wolności nie powiodła się w czasach nowożytnych. Grecka *polis* — jedyny fenomen gwarantujący „miejsce” dla wolności — zdaje się bezpowrotnie utracona i niepowtarzalna.

Podkreślmy jednak: duch rewolucyjny budzi się w szczególnych okolicznościach i na mgnienie odradza patos wolności. Czasy nowożytne (wraz ze „współczesnością”) zdają się być w całości określone przez bezprzestrzenność budzącej się wolności, lecz na tym morzu czy pustyni bez-przestrzeni pojawiają się niekiedy „wyspy” bądź „oazy” wolności. Jest to metaforyka samej Arendt, która mówiąc o „radach” używa zwykle tych określeń: „wyspa”, „oaza” (co jest o tyle tylko nietrafne, że są to „miejsca”, które równie szybko znikają, jak się pojawiają). Wolność ma tu sens epifaniczny, i taki sam charakter posiadają jej opisy. Jedno z drugim nierozdzielnie powiązane, choćby książki *on revolution* łudziły kształtem rozpraw czy traktatów. Stąd: ceną, którą trzeba zapłacić za możliwość epifanicznego wglądu, jest nieuchronnie fragmentaryczna epifaniczność opisu, a ściślej: „bezprzestrzenność” — anarchiczność — samego myślenia.