



PAWEŁ KOROB CZAK

Heidegger i filozofia współczesna Krzysztofa Michalskiego w świetle korespondencji z Janem Patočką

*Krzysztof Michalski's Heidegger and Contemporary Philosophy
in the View of Correspondence with Jan Patočka*

ABSTRACT: The subject of this article is the influence of Jan Patočka on the intellectual development of Krzysztof Michalski. On the basis of the correspondence between the two thinkers, the author analyses to what extent Patočka influenced, in particular, the theses of Michalski's doctoral dissertation, devoted to Martin Heidegger's thought. In particular, the author emphasizes Heidegger's dispute with Husserl over subjectivity and subject-object structure, the relationship between phenomenology and ontology, the comparison of the Husserlian world of living (*Lebenswelt*) and Heidegger's concept of the world, the question of finiteness, the question of truth, as well as the question of transgression of transcendentalism, to which the relationship between epoché and reduction is connected. The analysis shows Patočka's unquestionable influence on the Polish philosopher. The text is accompanied by previously unpublished letters from Krzysztof Michalski to Jan Patočka.

KEY WORDS: Krzysztof Michalski • Jan Patočka • Martin Heidegger • subjectivity • phenomenology • *Lebenswelt* • reduction • transcendentalism

Na początku lat siedemdziesiątych młody doktorant filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, Krzysztof Michalski, poszukiwał kogoś, kto mógłby pokierować jego badaniami nad myślą Heideggera. Jego ścieżki początkowo prowadziły do Józefa Tischnera, co zapoczątkowało jedną z ważniejszych filozoficznych znajomości w Polsce drugiej połowie XX wieku. Poproszona o pomoc Irena Krońska poleciła mu także Jana Patočkę, czeskiego filozofa, najmłodszego i zarazem ostatniego ucznia Husserla, słuchacza wykładów Eugena Finka i Martina Heideggera. Dnia 4 stycznia 1973 roku Michalski napisał swój pierwszy list do Patočki, w którym prosił go o podjęcie się funkcji recenzenta swego doktoratu¹. Być może, za sprawą rekomendacji Krońskiej,

¹ Por. *Korespondencja Jana Patočki z Ireną Krońską i Krzysztofem Michalskim (wraz z listami Tadeusza Krońskiego)*, przeł. W. Starzyński, D.R. Sobota, Warszawa 2018, s. 239.

którą Patočka znał jeszcze jako Irenę Krzemińską z czasów przedwojennych, przyjął on propozycję Michalskiego. Choć oficjalnie nigdy nie został recenzentem wzmiankowanej pracy, jego wpływ na ostateczny kształt rozprawy Michalskiego pozostał, jak się wydaje, niebagatelny.

Ta pierwsza wymiana korespondencji zaowocowała systematycznymi kontaktami zarówno listownymi, jak i osobistymi (Michalski przynajmniej raz odwiedził Patočkę w Pradze). Kontakty między filozofami trwały aż do tragicznej śmierci czeskiego filozofa w marcu 1977 roku. Jako rzecznik Karty '77 został poddany wielogodzinnemu przesłuchaniu przez tajną policję po spotkaniu z ówczesnym ministrem spraw zagranicznych Holandii, Maxem van der Stoelem.

Z treści korespondencji między Patočką a Michalskim wynika, że początkowo raczej zdystansowana postawa czeskiego filozofa do swego polskiego ucznia dość szybko zmieniła się w relację znacznie bardziej serdeczną i przyjacielską. Zbadanie wpływu, jaki Patočka wywarł na Michalskiego, w szczególności na kształtowanie się jego postawy filozoficznej i życiowej, wymagałoby uwzględnienia różnorodnych kontekstów i źródeł. Rezygnując z takiego szerokiego zadania, w dalszej części artykułu chciałbym skupić się na przebadaniu wpływu Patočki na filozoficzny rozwój Michalskiego, biorąc za podstawę wątki zawarte w listach, jakie między sobą wymieniali, a które po raz pierwszy zostały opublikowane w języku niemieckim w czasopiśmie „*Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*”, w 2007 roku². Ich polskie wydanie w roku 2018 zostało wzbogacone o korespondencję Patočki z Tadeuszem i Ireną Krońskimi.

Michalski obronił doktorat w czerwcu 1974 roku, wydanie książkowe jego rozprawy pt. *Heidegger i filozofia współczesna* ukazało się w roku 1978. Mając na uwadze wpływ Patočki na ostateczny kształt opublikowanego tekstu Michalskiego, warto uwzględnić uwagi z listów między nimi pisanych także po obronie doktoratu. Istnieje bowiem duże prawdopodobieństwo, iż część z nich mogła zostać wzięta pod uwagę podczas prac Michalskiego nad wspomnianą książką, nawet jeśli w tym czasie Patočka wyrażał swoje opinie, nie odnosząc się już bezpośrednio do tekstu Michalskiego³. W roku 1998 ukazało się drugie, zmienione wydanie dzieła z 1978 roku. We wstępie do

Wszystkie cytowania z korespondencji między Krzysztofem Michalskim a Janem Patočką pochodzą z tego wydania, chyba że zaznaczono inaczej.

² „*Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*” 7, 2007, s. 99–161. Odwołania do oryginałów zawsze według tego wydania.

³ W istocie także listy pisane krótko przed obroną nie mogły już mieć wpływu na kształt samej dysertacji, biorąc pod uwagę, że odpowiednio wcześniej musiała ona zostać przedłożona do recenzji.

niego autor pisze jednak: „Poza paroma drobnymi poprawkami tekst *Heideggera i filozofii współczesnej* pozostawiam bez zmian. Dołączam do niego natomiast napisany niedawno esej o Apokalipsie [...]”⁴. Na potrzeby niniejszej analizy uwaga ta pozwala traktować wydanie drugie jako równoważne pierwszemu (rzecz jasna z wyłączeniem eseju *Krótką historią Apokalipsy i jej zeświecczenia*)⁵.

Problem rozumienia podmiotu jako fenomenologicznie wyróżnionego miejsca ujawniania się sensu bytu

A. List Patočki do Michalskiego z 31 maja/1 czerwca 1973 roku

Formuła pierwszych listów sugeruje, że Patočka otrzymał od Michalskiego obszerne fragmenty dysertacji, obejmujące nie mniej niż cały późniejszy pierwszy rozdział zatytułowany „Heidegger i fenomenologia”⁶. Wskazuje na to tematyka dwu pierwszych listów, które praktycznie w całości stanowią zbiór uwag do relacji między heideggerowską i husserlowską wersją fenomenologii, a także do krytyki myśli Husserla. Zakres tej pierwszej partii zamykał się prawdopodobnie późniejszym podrozdziałem 8. pt. „Sens bycia i styl”⁷. Do niego bowiem, jak się wydaje, Patočka odnosi się jako do „§13, ‘Źródła stylu literackiego S.u.Z.’”⁸.

Można odnieść wrażenie, że krytyczne stanowisko Heideggera wobec Husserla zostało przedstawione przez Michalskiego w formie znacznie ostrzejszej niż ta, która doczekała się publikacji. Patočka – w znacznie większym stopniu zżyty z Husserlem niż z Heideggerem – bardziej dojmująco odczuwał ostrze krytyki skierowanej ku swemu starszemu nauczycielowi. Niektóre sformułowania sugerują, iż uznaje on tę krytykę za sformułowaną nie tyle przez Heideggera, co samego Michalskiego. Być może należy uwzględnić tutaj obie okoliczności – i nadmiernie krytyczne ujęcie z jednej strony, i większą wrażliwość na krytykę z drugiej strony.

Tak czy owak, Patočka wysłał dwa listy dzień po dniu, w drugim starając się nieco złagodzić własne krytyczne stanowisko wyrażone w pierwszym. Większość kwestii podejmowanych w tych listach przez Patočkę

⁴ K. Michalski, *Wstęp*, [w:] *idem, Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998, s. 13.

⁵ *Idem, Krótka historia Apokalipsy i jej zeświecczenia*, „Gazeta Wyborcza” nr 185, 8.08.1998.

⁶ A także tekst Michalskiego recenzji Heideggera wykładów o Schellingu. Por. List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 31 maja/1 czerwca 1973, s. 241. (Według noty w *Korespondencji...* „recenzja nie została opublikowana, ale zachowała się w ineditach zbiorów Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu.” – por. przyp. 5, s. 241).

⁷ K. Michalski, *Heidegger...*, s. 56–58.

⁸ List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 2 czerwca 1973, s. 243.

dotyczy zagadnienia podmiotowości. W ostatecznej wersji tekstu ogólna teza Michalskiego głosi, że Heidegger konsekwentnie – zgodnie z ogólną postawą fenomenologii – odrzuca założenie o strukturze podmiotowo-przedmiotowej, które u Husserla skutkuje redukcją sfery rzeczowej do sfery przedmiotowej, a tym samym do tego, co rozporządzalne przez podmiot. Zarzut Heideggera (i Michalskiego) wobec Husserla jest zatem taki, że wbrew głoszonym przez siebie zasadom, Husserl narzuca badanym fenomenom pewną strukturę (mianowicie podmiotowo-przedmiotową), o której zasadność w ogóle nie pyta.

Interesujące jest, że Patočka odwraca ten zarzut Heideggera (i Michalskiego) wobec Husserla, kierując go w stronę samego Heideggera: zorientowanie *Dasein* w jego byciu na własne bycie uniemożliwia (czyni bezsensownym) pytanie o „jak” jakiegoś bytu niezależnie od sposobu, na jaki jestestwo pozwala mu być⁹. Stanowi to ogromne dowartościowanie istoty człowieka¹⁰, który jednak całkowicie dysponuje zjawialnością bytu. Dodatkowo, owa zjawialność świata dokonywana jest przez byt przytomny na sposób mitycznego gestu ucieczki od siebie i powrotu do siebie w sheroizowanej ontologii egzystencjalnej¹¹. „Czy nie byłoby – pyta Patočka – bardziej ‘ludzkie’ wyróżnienie istoty człowieka przez to, że odnajduje się w nim po prostu ‘realizację’ struktury odsłaniania świata?”¹² I to zwyczajnie (można by rzec), fenomenologicznie, na mocy istoty ukazywania się¹³. Innymi słowy to, co Michalski uznaje za postęp w stosunku do Husserla – zwrot ku ontologii, Patočka przedstawia jako gest skutkujący dokładnie tym, co Heidegger wraz z Michalskim zarzucają Husserlowi: bezzasadną immanentyzacją tego, co ontologiczne.

Do tego dochodzi jeszcze zarzut Patočki wobec Heideggera dotyczący bezzasadnego odrzucenia przezeń nauki jako wiedzy nieugruntowanej ontologicznie. Ma to związek z tym, co Michalski uznaje za jedno z najważniejszych osiągnięć Heideggerowskiej radykalizacji fenomenologii: zakwestionowanie ideału niezaangażowanego obserwatora, który łączy on z tendencjami tradycji nowożytnej (kartezjańskiej), osadzającej rozumienie (czy właśnie nierozumienie, zapomnienie) bycia w zapośredniczeniu o refleksję samoświadomości. Ideał samoświadomości podmiotu ma z kolei ścisły związek z supremacją nieskończoności i dążeniem do absolutyzacji myślenia i poznania. Patočka, jak wynika z jego listów, zasadniczo zgadza się z Mi-

⁹ Dosł. „außerhalb des Seinlassens des Daseins”, List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 31 maja/1 czerwca 1973, s. 241; (Także: Brief Nr. 2 vom 31.5.1973/1.6.1973, s. 100).

¹⁰ Por. *ibidem*.

¹¹ Por. *ibidem*.

¹² *Tbidem*.

¹³ Por. *ibidem*.

chalskim co do wagi Heideggerowskiego zwrotu ku skończoności. W tym jednak miejscu wskazuje on na pewną oczywistość, która fenomenologowi powinna dawać do myślenia: że mianowicie człowiek – nawet jeśli faktycznie odnosi się każdorazowo do bytu w całości i uchwytuje konkretny z uwagi na ową całość – traktuje niekiedy rzeczy w czysto obiektywny sposób. „[...] czy jest to ontologicznie zupełnie nieugruntowane?”¹⁴ – pyta Patočka. Słabością Heideggera jest zapomnienie o cielesności, co w pierwszej kolejności odpowiada za niemożliwość konkretnej wiedzy na temat człowieka – psychologii, socjologii i antropologii – a nade wszystko historii: *Dasein* jest „wprawdzie dziejowe, jednak ontyczna tradycja i jej ciągłość są mu zgoła obojętne”¹⁵. Ogólnie rzecz biorąc, Patočka wskazuje, że teoretyczny zabieg nakierowania *Dasein* na własne bycie nie wnosi niczego, czego nie można by uzyskać bez tego nakierowania, a jednocześnie popada w problemy analogiczne do tych, które Michalski zarzuca Husserlowi: immanentyzację i subiektywizację¹⁶. Z jednej strony, konkluduje Patočka, Husserla należałoby krytykować nie tyle za subiektywizm, ile za brak krytyki podmiotowej (subiektywnej) refleksji – tyle że odnosi się to i do heideggerowskiego subiektywizmu bycia (*Seinssubjektivismus*)¹⁷. I z tego powodu, z drugiej strony, sugeruje, że *Dasein* nie dlatego jest ontologiczne, że rozumie w ła s n e bycie, lecz dlatego, że w ogóle rozumie bycie¹⁸.

B. List Patočki do Michalskiego z 2 czerwca 1973 roku

Mimo wszystko przedwczesna byłaby próba zestawienia wywodu Michalskiego z powyższymi argumentami przed przytoczeniem argumentów i uwag z drugiego, wysłanego przez Patočkę ledwie dzień później, listu „korygującego”. Po pierwsze Patočka uznaje w nim, że Michalski (a nie Heidegger!) niesłusznie krytykuje Husserla za uczynienie podmiotu czymś przedmiotowym, przeciwstawiając mu egzystencję, która nigdy nie może być przedmiotem. „Przedmiotem w jakim sensie?”¹⁹ pyta Patočka, wskazując że istnieje takie możliwe rozumienie „przedmiotu”, w którym to stwierdzenie

¹⁴ *Ibidem*, s. 242.

¹⁵ *Ibidem*. Warto może wskazać na kontekst tego zarzutu, niezwykle ważnego, szczególnie w tym czasie, dla Patočki, u którego dojrzeła właśnie konceptualizacja kwestii sygnalizowanej od dawna w jego rozważaniach, a wyrażonej później w postaci *Esejów heretyckich z filozofii historii* (por. J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii historii*, przeł. A. Czycibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz, Warszawa 1998).

¹⁶ Por. *ibidem*.

¹⁷ Por. *ibidem*.

¹⁸ Por. *ibidem*.

¹⁹ List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 2 czerwca 1973, s. 243.

jest słuszne, ale też i takie, w którym „przedmiot” oznacza przedmiot – czyli temat – refleksji. Krytyka Husserla, jakiej dokonuje Michalski – stwierdza Patočka – idzie w kierunku uznania, że „[...] fenomenologiczna podmiotowość jest podmiotowością ujmowaną w zdystansowanej refleksji, o głąd a n ą za pomocą chłodnego spojrzenia”²⁰. Ale to samo dotyczy *Dasein*. Jeśliby bowiem *Dasein* nie mogłoby być „przedmiotem” w tym znaczeniu, to nie dałoby się o nim myśleć²¹. Z drugiej strony husserlowskie Ja jest właśnie czymś takim, jak jestestwo²²: „niczym więcej niż jawnością siebie samego”²³. Nie jest substancją oczekującą na odkrycie, lecz samo jest ujawniające. Jeśli zatem można mu przypisać charakterystykę obecności, to równie dobrze i w tym samym sensie należy ją zastosować do jestestwa²⁴. O tyle też, podsumowując, albo (jeśli „obecny” jest tożsame z „niereflektowalny”) nie da się pomyśleć *Dasein*, albo czyste husserlowskie Ja opiera się tego rodzaju krytyce, która imputuje mu bezkrytyczne utożsamienie bycia z obecnością²⁵.

Kolejny argument sugeruje, że nawet jeśli „fenomenologia jest t e o r i ą w y k a z y w a l n o ś c i (*Ausweisbarkeit*)”²⁶, samo wykazywanie może dokonywać się na różne sposoby. Może to być mianowicie czysto pasywne przedstawianie, ale też aktywny obchód z rzeczami. Patočka przywołuje Heideggerowski przykład używania młotka, w którym ukazuje się młotek w swoim byciu. Wbijanie jest jakimś rodzajem oglądu, którego specyficznie odkrywający charakter można uchwycić w refleksji²⁷.

Patočka wskazuje następnie – i należy to uznać za jeden z najważniejszych momentów całej argumentacji – że istotą Heideggerowskiej krytyki myśli Husserla jest zakwestionowanie pojęcia absolutnej podstawy podmiotowej. Za właściwy ciężar i sens tej krytyki Patočka uznaje zatem nie tyle to, że wychodzi ona z obszaru ontologicznego, lecz to, że jest krytyką w obszarze fenomenologii²⁸. Wzmacnia zatem sens owej krytyki ukazując jej immanentny, a nie heterogeniczny charakter. Stwierdza:

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Por. *ibidem*.

²² Używam przekładu Bogdana Barana, z uwagi na jego największe rozpowszechnienie w polszczyźnie, co pozwala na założenie, że czytelnik od razu rozpozna zestaw sensów, do którego odsyła oryginał.

²³ *Ibidem*; dosłownie „nichts als Offenbarkeit seiner selbst” (Brief Nr. 2 vom 2.6.1973, s. 102), czyli jak gdyby „niczym jako otwartością samego siebie”.

²⁴ Por. *ibidem*. W oryginale pojawia się określenie *vorhanden* (por. Brief Nr. 2 vom 2.6.1973, s. 102), które rozumiem jako „obecny”. Jego użycie przez Patočkę nie wydaje się bowiem bezpośrednio odwoływać do znaczenia nadawanego temu słowu u Heideggera.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 244.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Por. *ibidem*.

²⁸ Por. *ibidem*.

Wydaje mi się, że Heideggerowski impet przeciwko Husserlowi nie czerpie swojej siły z ontologii, lecz stąd, że Heidegger był **bardziej fenomenologiem niż sam twórca fenomenologii**²⁹.

Ontologia jest poniekąd tym, ku czemu prowadzi konsekwentna postawa fenomenologiczna. Rys ontologiczny ujawnia się przy analizie sposobu ujawniania przedmiotów, którego nie da się – powiada Patočka – zredukować do noez, lecz który należy ująć w kontekście rozumienia bycia³⁰. Czyni to też koncepcję Heideggera odporną na krytykę ze strony „kartezjanizujących” fenomenologów, którzy mogą wbrew jego intencjom postrzegać analitykę egzystencjalną jako rodzaj dogmatycznej metafizyki człowieka³¹.

Wygląda zatem na to, że Patočka miał do dyspozycji tekst Michalskiego, w którym ten ostatni przedstawiał Heideggerowską krytykę Husserla jako heterogeniczną: prawdopodobnie Michalski sugerował, że Heidegger, stojąc na pozycjach ontologicznych, przeciwstawia koncepcję egzystującego, a zatem nie-przedmiotowego i nie-obecnego (nie-poręcznego) *Dasein*, takiej wizji Husserla, w której podmiot pozostaje jak gdyby czysto pasywnym polem ujawniania się przedmiotów – polem o charakterze bytu (absolutnego)! Domysły te zdaje się wspierać krótki list z 29 czerwca 1973 roku, w którym Patočka, po pierwsze, wyraźnie stwierdza, że radykalizm krytyki wymierzonej w Husserla jest raczej zasługą Michalskiego niż Heideggera. Heidegger bowiem nie tyle czyni punktem wyjścia swojej koncepcji krytykę ujęcia bycia jako obecności, jakie rzekomo miałby reprezentować Husserl, ile raczej sugeruje, że „husserlowski transcendentálny podmiot jest ontologicznie nieokreślony lub niedookreślony”³². W tym samym liście Patočka rozważa, po drugie, możliwość ugruntowania fenomenologii na ontologii, wskazując na problematyczność takiej koncepcji i podsuwając odmienne rozumienie tej relacji, zgodnie z którym ontologię można ukonstytuować na gruncie fenomenologii (co – raz jeszcze – sugeruje, że w tekście Michalskiego nadesłanym Patočce, funkcjonowała raczej ta pierwsza opcja). Dodatkowo, uwaga Patočki o nadmiernym dowartościowaniu³³ istoty człowieka pozwala domyślać się w pierwotnym tekście Michalskiego czegoś w rodzaju naiwnie subiektywistycznej interpretacji heideggerowskiego jestestwa. Szczególnie, że sugerowana alternatywa właściwie odnosi się do tego, jak Patočka rozumie istotę projektu Heideggera. Tymczasem ostateczny kształt pierwszego rozdziału *Heideggera i filozofii współczesnej* przedstawia się zgoła odmiennie.

²⁹ *Ibidem*; podkr. P.K.

³⁰ Por. *ibidem*.

³¹ Por. *ibidem*, s. 244–245.

³² List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 29 czerwca 1973, s. 246–247.

³³ Por. wyżej, s. 372.

C. Ostateczny kształt zagadnienia podmiotowości w ujęciu Michalskiego

Michalski rozpoczyna swoją opublikowaną rozprawę od ogólnego szkicu metody fenomenologicznej, wskazując, że jest ona

analizą i opisem samego procesu zjawiania się czegoś, badaniem stosunku różnych perspektyw i sposobów prezentacji do tego, co w nich dane, nie analizą przedmiotu, lecz analizą projektu wszelkiego możliwego spotkania z przedmiotem³⁴.

Następnie przechodzi on do omówienia cech charakterystycznych fenomenologii Husserla (m.in. świadomości intencjonalnej, *epoché*, rozróżnienia na transcendencję i immanencję itp.)³⁵. Omawia jej założenia, z których najistotniejsze jest nieuzasadnione przekonanie o ontologicznej i logicznej uniwersalności struktury podmiotowo-przedmiotowej: to właśnie z nim związana jest koncepcja podmiotu transcendentnego, stanowiącego wypełnienie ideału niezaangażowanego obserwatora³⁶. Następnie Michalski wyłuszcza antynomiczność konsekwencji przyjętych przez Husserla założeń. Pokazuje, że koncepcja podmiotowości ujętej jako czysta immanencja zawiera w sobie moment problematyzujący ją samą, skoro jako instancja konstytuująca sens staje się ona albo nieuchwytna dla samej siebie, albo – jeśli uchwytna w doświadczeniu bezpośrednim – to niewyraźna, skoro niemożliwe jest jej – jako konstytuującej – ukonstytuowanie w obszarze sensu. W podsumowaniu prezentacji Husserlowskiej koncepcji fenomenologii, Michalski ujawnia problematyczność założeń Husserla i to problematyczność rozpatrywaną z punktu widzenia samej metody fenomenologicznej: przyjęcie struktury podmiotowo-przedmiotowej bez odpowiedniej jej analizy, stanowi wykroczenie Husserla przeciwko głoszonej przez niego samego bezzałożeniowości metody fenomenologicznej³⁷.

Po omówieniu i wskazaniu wewnętrznych trudności fenomenologii Husserla Michalski wprowadza myśl Heideggera, którego filozoficzny program, ujawniony zrazu w *Sein und Zeit*, określony zostaje jako „program fenomenologii radykalizujący ujęcie Husserlowskie czy inaczej: program będący próbą radykalnej realizacji idei fenomenologii, zawartej w *Badaniach logicznych*”³⁸. Przy czym radykalizacja ta ma – jak się okazuje w wyniku prezentacji wstępnych struktur *Bycia i czasu* – dwa lub trzy główne

³⁴ K. Michalski, *Heidegger...*, s. 17; określenie to Michalski przypisuje Patočce.

³⁵ Por. *ibidem*, s. 19nn.

³⁶ Por. *ibidem*, s. 23nn.

³⁷ Por. *ibidem*, s. 26nn.

³⁸ *Ibidem*, s. 30.

wymiary. Po pierwsze, jest próbą uchwycenia sensu procesu zjawiania się, bez przesądzania o podmiocie (odrzuca zatem założenie struktury podmiotowo-przedmiotowej, skupiając się na zbadaniu tego, co leży u jej podstaw); po drugie, rezygnuje z ideału niezaangażowanego obserwatora na rzecz hermeneutycznej struktury koła; po trzecie wreszcie, przesuwa akcent z badania procesu poznawania na egzystencję³⁹. Jest to dokładnie ten sposób rozumienia relacji Heideggera do Husserla, jaki zasugerował w swoich komentarzach Patočka⁴⁰.

Kwestia skończoności

W rzeczonych komentarzach pojawia się również kwestia podobieństw między Husserlowską koncepcją świata przeżywanego⁴¹ a sposobem rozumienia świata, prezentowanym przez Heideggera. W drugim z omawianej wyżej pary listów Patočka tłumaczy się z krytyki koncepcji każdorazowego odniesienia *Dasein* do jego własnego bycia. Nie chodzi o to – powiada – jakoby możliwe było rozumienie bycia niezapośredniczone przez jestestwo. Rzecz raczej w tym, że zapośredniczenie ma charakter takiego otwierania, które sytuuje *Dasein* od razu w świecie. Otóż wynika z tego, że nawet jeśli świat jest dany jestestwu jako jego świat, to jednak jest mu zarazem dany jako taki świat, w którym odkrywają się lub dają się odkrywać nieskończone horyzonty w s p ó ł - konstytuujące ów świat. Da się to – zdaniem Patočki – porównać do tematyki świata przeżywanego u Husserla, który również jest subiektywnie doświadczanym światem zjawisk, ale zarazem danym jako racjonalna konstrukcja. Jeśli tak, to „subiektywność świata życia jest zapomnieniem jego ukrytych horyzontów”⁴², których ujawnialność jest źródłem racjonalności.

Podkreślenie problematyczności kwestii subiektywizmu sugeruje, że w przesłanym do Patočki tekście swojej rozprawy doktorskiej Michalski przypisywał taki subiektywizm albo Husserlowi, albo Heideggerowi (względnie obu myślicielom). W liście z 5 grudnia 1973 roku znaleźć

³⁹ Por. *ibidem*, s. 55–56. Pierwszy i trzeci punkt można w zasadzie utożsamiać.

⁴⁰ Choć, jak się okaże, źródłem tych sformułowań Michalskiego niekoniecznie musiały być listy.

⁴¹ Czy też świata życia, jak chce tłumacz *Korespondencji... (Lebenswelt)* (List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 2 czerwca 1973, s. 245.

⁴² *Ibidem*; tłumaczenie nieco zmienione. W oryginale zdanie to brzmi: „Die Subjektivität der Lebenswelt ist Vergessenheit ihrer verborgenen Horizonte [...]“ (Brief Nr. 3 vom 2.06.1973, s. 104). Tłumacz polskiego przekładu uznał „ihrer” za odnoszące się do „Subjektivität”. Tymczasem powinno ono odnosić się do „Lebenswelt”, na co zdaje się wskazywać kontekst.

można potwierdzenie tego domniemania: Patočka stwierdza tam, że teza Michalskiego, jakoby „wczesne stanowisko Heideggera było ‘szczytem subiektywizmu’”, jest przesadzona⁴³. Tymczasem w książce Michalskiego znaleźć można tę kwestię w formule zgodnej z sugestią czeskiego filozofa. Na przykład w rozdziale *Fenomen świata*, czytamy że

samozrozumienie *Dasein* nie jest dla Heideggera uchwyceniem własnego wnętrza w akcie refleksji – rozumiemy [...] siebie odnosząc się tak lub inaczej do innych bytów [...]. Można to również tak powiedzieć: *Dasein* zawsze znajduje się w pewnej sytuacji⁴⁴.

Dość dobrze widać owo zagadnienie także w analizie nastrojowości, w której, wskazując na egzystencjał rzucenia, Michalski stwierdza, że

człowiek odkrywa w nastroju swoje własne otwarcie na świat. Co znaczy: skoro świat jest miarą, wedle której pojawiają się zjawiska, człowiek odkrywa, że skazany jest na odkrywanie bytu wewnątrzświatowego⁴⁵.

W obu przypadkach zatem świat jako moment strukturalny egzystencjału bycia-w-świecie ukazany jest jako to, co jestestwo zastaje; jako to, co wyznacza moment, do którego musi się ono odnieść. Jest to ów subtelny, nieledwie dialektyczny czy też *quasi*-dialektyczny aspekt relacji jestestwa do świata, który można by określić jako moment różnicy immanentnej jestestwu. Za jej sprawą świat – pozostając, jak się rzekło, momentem strukturalnym egzystencji (w pewnym sensie efektem projektu rozumienia i nastrojowości otwierania otwartości bycia) – jest zarazem tym, wobec czego i z czego określa się ona w swoim byciu. Wynika to z tego, że „projektowanie [...] – konstytucja b y c i a bytu, jawność bytu jako bytu – ma pewne z góry zakreślone granice. Jest s k o ń c z o n e i skończoność ta stanowi jego specyfikę”⁴⁶. Skończoność bycia *Dasein* wyznacza mu granicę projektu i granicą tą jest ono samo. „Można więc powiedzieć, że przytomność zastaje siebie samą,

⁴³ List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 5 grudnia 1973, s. 256. Uwaga może dotyczyć zarówno tych właśnie omówionych, jak i dalszych partii tekstu Michalskiego. W liście z 29 czerwca 1973 roku Patočka prosi bowiem Michalskiego o kolejne fragmenty i prośba ta nie pozostała bez odzewu, czego świadectwo odnaleźć można w liście z 1 września 1973 roku: „Parę dni temu – pisze tam Michalski – wysłałem Panu Profesorowi drugi rozdział mojej pracy”. (List ten odnalazł się już po wydaniu *Korespondencji...*, publikujemy go w niniejszym tomie „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”). Por. s. 393.

⁴⁴ K. Michalski, *Heidegger...*, s. 72.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 82.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 172.

a więc zastaje także ukonstytuowane już w pewnej mierze bycie tego, co jest⁴⁷.

Skończoność egzystencji staje się zatem gwarancją ontologicznej godności rzeczy, uniezależnia je bowiem od istoty człowieka. Teza ta współbrzmi z tym, co wyrazi później Heidegger w *Liście o „humanizmie”* w kontekście problemu wartości⁴⁸. Wartości stanowią motyw roszczenia człowieka do władania tym, co jest, określają przyporządkowanie rzeczy człowiekowi i w tym sensie stanowią podstawę ich subiektywizacji. Natomiast podkreślana już w *Byciu i czasie* skończoność jestestwa, jego rzucenie w zastany świat, neutralizuje tę relację (może ją nawet odwraca), nadając rzeczom niezależność. Niezależność ta – dość subtelna i skądinąd dość problematyczna – nie daje się jednak określić mianem „obiektywizmu” w tej mierze, w jakiej implikowałby on „subiektywizm” jako swoje przeciwieństwo. Takie przeciwieństwo możliwe jest dopiero wraz z ukonstytuowaniem struktury podmiotowo-przedmiotowej, stąd też pozostaje z całą pewnością ontologicznie późniejsze (o ile w ogóle mające sens) w stosunku do struktur, o których mówi się w ramach analityki egzystencjalnej. Michalski uwydatnia kwestię skończoności także w innych miejscach swojej pracy. Nie tylko gwarantuje ona – jego zdaniem – niezależność rzeczy od jestestwa, ale też – z drugiej strony – stanowi moment konstytutywny *Dasein*: „Egzystencja jest zatem z istoty ograniczona – ale też ograniczenie to nie jest jej brakiem, lecz właśnie konstytuuje ją jako egzystencję⁴⁹. Skończoność, kres, „skon” wyznacza zatem fundamentalną strukturę bycia, determinując zarówno wolność, jak i płynącą z niej możliwość zapytywania (zapytywania, czyli myślenia). Albowiem

zdaniem Heideggera pytanie jest świadectwem ludzkiej skończoności, ale skończoność nie jest czymś negatywnym, przeciwnie: to właśnie ona stanowi warunek wszelkiej naszej wiedzy, wszelkiego rozumu, a tym samym warunek pojawienia się wszystkiego, co w ogóle jest⁵⁰.

Jako taka skończoność staje się żywiołem takiego zapytywania, które nie ma kresu, niweluje zatem tendencję do udzielenia jakiegokolwiek odpowiedzi, która mogłaby rościć sobie pretensje do absolutności (ale też – inaczej rzecz ujmując – staje się żywiołem, przestrzenią, miejscem nieskończoności).

⁴⁷ *Ibidem*, s. 173.

⁴⁸ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] *idem*, *Budować, mieszkać, myśleć*, red. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 111.

⁴⁹ K. Michalski, *Heidegger...*, s. 41.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 262.

Kwestia skończoności pojawia się w przywoływanym wyżej ósmym liście Patočki z 5 grudnia 1973 roku w jeszcze innym kontekście. Przedstawia on tam myśl Heideggera jako głos, będący wyrazem nadchodzącej epoki dziejów, w której na plan pierwszy wychodzi powtórzenie skończoności⁵¹. Skończoność nie tylko jest tym, co łączy wczesną i późną („pierwszą i drugą”) filozofię Heideggera⁵², ale też tym, co stanowi fundamentalną różnicę pomiędzy nim a Husserlem. O ile bowiem, powiada Patočka, „fenomenologia Husserla próbowała w nowy sposób ugruntować nieskończoność Ducha”⁵³, o tyle sensem ontologii fundamentalnej było „wykazać fenomenologicznie, że transcendentálna fenomenologia w rozumieniu Husserla jest rzeczą niemożliwą”⁵⁴. Że, co więcej, „fenomenologia jest taką fenomenologią skończoności albo nie ma jej wcale”⁵⁵.

Zagadnienie prawdy, transcendentalizmu i intencjonalności

List z 5 kwietnia 1974 roku w całości poświęcony jest kwestii prawdy i stanowi niewątpliwie komentarz do przesłanego Patočce przez Michalskiego fragmentu tekstu (jak się wydaje była to jakaś wersja całości lub fragmentu rozdziału IV, pt. *Heidegger i filozofia*). Podobnie jak w innych przypadkach, także i tu Patočka wskazuje na subtelność różnic pomiędzy Husserlem i Heideggerem. Albowiem również u Husserla – powiada – prawda nie sprowadza się do kwestii łącznika, lecz związana jest z całościowym stanem rzeczy⁵⁶. Prawda jest „przede wszystkim przeciwieństwem czystego domniemania, pustej intencji”⁵⁷, a „‘jest’ lub ‘nie jest’ kopuli zależy od wypełnienia intencji i jego *modi*”⁵⁸.

Michalski zdaje się iść za tą sugestią, kiedy stwierdza:

Podobnie jak Heidegger, i Husserl widzi odpowiedniość, z którą mamy do czynienia z okazji prawdy wiedzy nie jako odpowiedniość oderwanych od siebie rzeczy i wiedzy, lecz jako odpowiedniość dwóch sposobów prezentacji rzeczy: rzeczy domniemanej i ‘samo obecnej’⁵⁹.

⁵¹ Por. List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 5 grudnia 1973, s. 254.

⁵² Por. *ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 255.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Por. List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 5 kwietnia 1974, s. 265.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ K. Michalski, *Heidegger...*, s. 215.

„U Heideggera idzie to jeszcze dalej”⁶⁰, powiada Patočka, a owo „dalej” polega na tym, że prawdę ujmuje „jako odsłanianie i ujawnianie”⁶¹. Wydaje się, że Michalski miał w tej kwestii pewne pytania lub wątpliwości (zasadne, jak przyznaje Patočka⁶²), stąd poddaje się mu pod rozwagę możliwość rozpatrywania prawdy nie tylko z uwagi na przeciwieństwa prawdziwy/fałszywy, lub prawidłowy/nieprawidłowy, lecz także z uwagi na przeciwieństwo źródłowy/pochodny⁶³. Można wtedy zapytywać *Dasein* (owo „będące, do którego bycia należy zrozumienie bycia i które w swoim byciu ma do tego bycia ontologiczny stosunek”⁶⁴) nie o sposób jego rozumienia własnego bycia lub o sposób, na jaki brak mu tego rozumienia. Bardziej zasadnie będzie zapytywać o źródłowość, względnie wtórność jego rozumienia własnego bycia⁶⁵.

Także w tym wypadku nie ma wątpliwości, że Patočka miał wpływ na ostateczny kształt dzieła Michalskiego. Trudno bowiem nie dostrzec zbieżności pomiędzy uwagami Patočki a tym, co w swoim dziele Michalski pisze o upadaniu jako biegunie (ale nie przeciwieństwie) autentyczności⁶⁶; o ucieczce w codzienność, która nie tylko sugeruje możliwość swojego przeciwieństwa, ale także na swój własny zakrywający sposób odkrywa; o zdecydowaniu jako autentycznej postaci prawdy; wreszcie w jakimś sensie także o falowaniu (wznoszeniu się i opadaniu) jako kondycji czy też charakterystyce prawdy.

Z zagadnieniem prawdy łączą się jeszcze dwa istotne wątki. Po pierwsze, w przywoływanym wyżej liście z 5 grudnia 1973 roku wspomina Patočka o prawdzie w kontekście pewnej hipotezy, dotyczącej transcendentalizmu i późnej filozofii Heideggera. Pozycja prawdy staje się jeszcze bardziej fundamentalna, że jest nie tyle pewnym aspektem czy momentem rozumienia (w egzystencjalnym sensie), ile raczej tym, co jako otwartość stanowi podstawę rozumienia bycia. Taka zmiana miałaby być efektem próby Heideggera „wyjścia za pomocą środków filozofii transcendentalnej (interpretowanej jako ontologia fundamentalna) poza nią samą”⁶⁷. Warto pamiętać o tej sugestii Patočki, czytając podrozdział szósty rozdziału III, zatytułowany „Przekroczenie filozofii transcendentalnej”⁶⁸. Michalski wskazuje tam na dojście analizy transcendentalnej do kresu własnych możli-

⁶⁰ List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 5 kwietnia 1974, s. 265.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Por. *ibidem*.

⁶³ Por. *ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Por. *ibidem*, s. 265–266.

⁶⁶ Por. K. Michalski, *Heidegger...*, s. 220.

⁶⁷ List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 5 grudnia 1973, s. 256.

⁶⁸ Por. K. Michalski, *Heidegger...*, s. 202–207.

wości zapytywania: kiedy bowiem odkrywa ona jawność bycia jako warunek możliwości bytu, to musi skonstatować zarazem własną niemożność zapytania o warunki możliwości samej owej jawności. „Okazało się przecież, że jako poszukiwanie racji, podstaw, warunków możliwości jest ona [sc. analiza transcendentálna] postacią ludzkiej egzystencji, ta zaś – wykraczając ku byciu samemu – zakłada jawność tego, ku czemu wykracza”⁶⁹.

Drugie zagadnienie pojawia się w kontekście prezentacji problemu prawdy niejako mimochodem, niemniej jest ono dla tradycji fenomenologicznej niesłychanie ważne. Chodzi o intencjonalność. W przytaczanym wyżej fragmencie listu z 5 kwietnia 1974 roku, intencjonalność wskazana zostaje jako to, co wiąże się istotowo z prawdą w fenomenologii Husserla⁷⁰. Zagadnienie to powraca jednak później, już po obronie doktoratu przez Michalskiego⁷¹, w kontekście opublikowanego przez niego artykułu w „Tekstach”⁷². Artykuł ten jest w istocie nieco zmienioną wersją podrozdziału 5A rozdziału drugiego opublikowanej później monografii *Heidegger i filozofia współczesna*⁷³. Można zatem przypuszczać, że znajdował się on już w obronionym doktoracie. Trudno ocenić, czy Patočka miał do czynienia z tym fragmentem wcześniej, czy też spotkał się z nim dopiero w formie artykułu; kontekst zdaje się sugerować raczej to drugie (w liście z 29 sierpnia 1974 roku pisze on np.: „Artykuł jest piękny i źródłowy”⁷⁴).

W swoim komentarzu do tego fragmentu rozważań Michalskiego Patočka zwraca uwagę na kwestię nastrojowości⁷⁵, po czym przechodzi do zagadnienia intencjonalności. Nie zgadza się z tezą, jakoby Heidegger w sposób radykalny odrzucał koncepcję intencjonalności. Wskazuje, że nawet jeśli o czymś nie mówi się wprost i literalnie, nie oznacza to jeszcze, że nie jest to obecne w tekście *implicite*⁷⁶. Według Patočki,

Heidegger nie zaprzecza intencjonalności w sposób absolutny, a także nie zawsze to czyni. Próbuje on iść głębiej i bardziej źródłowo, jednak np. w *O istocie podstawy* intencjonalność jest wyraźnie wspo-

⁶⁹ *Tbidem*, s. 204.

⁷⁰ Por. List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 5 kwietnia 1974, s. 265.

⁷¹ Patočka gratuluje udanej obrony w liście z 17 lipca 1974 roku (por. List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 17 lipca 1974, s. 275).

⁷² Por. K. Michalski, *Uczucie i fenomenologia*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 2(14)1974, s. 106–120.

⁷³ Por. *idem*, *Heidegger...*, s. 77–91.

⁷⁴ List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 29 sierpnia 1974, s. 277. Dosłownie: „Brief ist schön und radikal” (Brief Nr. 18 vom 29.8.1974, s. 125), zatem może raczej „gruntowny” w sensie zbliżającym się do „radykalny”.

⁷⁵ Por. *ibidem*.

⁷⁶ Por. *ibidem*.

mniana jako coś, z czym się on liczy. I w ten sposób czyni w innych miejscach. To, że nastroje są poza intencjonalnością, rozumie się samo przez się, jednak ja k – to musi właśnie zostać pokazane. Jak to zrealizować poza opisem, tj. porównaniem i odjęciem⁷⁷?

Warto to chyba powiązać z koncepcją, o której wspomina Patočka w jednym ze znacznie późniejszych listów. W liście z 16 stycznia 1976 roku pisze o własnych pracach nad artykułem o fenomenologii i kartezjanizmie⁷⁸:

Chodzi o ustalenie, jak mogłaby wyglądać Husserlowska tematyka przezwyciężenia kryzysu nauki, gdyby nadano fenomenologii taką formę, która pogłębia intencjonalność do transcendencji i uwzględnia problematykę wolności⁷⁹.

W treści swojego artykułu Patočka nawiązuje do myśli Heideggera, u którego – zdaniem czeskiego filozofa – owo „pogłębienie intencjonalności do transcendencji” ma faktycznie miejsce i może być łączone z anonsowaną w pierwszej z przytoczonych powyżej wypowiedzi tendencją do „pójścia głębiej”. Ale nawet bez takiego połączenia obu wątków uwaga z 1974 roku daje się usytuować w kontekście rozprawy Michalskiego. We wzmiankowanym podrozdziale 5A rozdziału drugiego znaleźć można miejsce bez wątpienia dające się zidentyfikować jako to, do którego odnosi się Patočka. Na stronie 79 Michalski pisze: „Heidegger, jak wiemy, odrzuca Husserlowski punkt wyjścia, a przez to i teorię intencjonalności”⁸⁰. Przy czym stwierdzenie to uzupełnione zostaje uwagą: „Intencjonalność nie jest bowiem dla niego, jak pamiętamy, oczywistym faktem, lecz p r o b l e m e m”⁸¹. Nasuwa się zatem wniosek, że owa uzupełniająca uwaga dopisana została przed wydaniem książki jako złagodzenie radykalizmu stwierdzenia o odrzuceniu intencjonalności, na skutek interwencji Patočki. Otóż wniosek taki byłby fałszywy. W artykule z 1974 roku, który miał przed oczyma Patočka pisząc swoje uwagi, także bowiem znajdują się oba sformułowania ujęte w dokładnie takich samych słowach. Wynika z tego, że – z jednej strony – ostrożne sformułowanie Michalskiego nie jest wynikiem uwag jego czeskiego mentora oraz że – z drugiej strony – Patočka pisząc swój list uznał uwagę za niewystarczające złagodzenie mocnego wydzwisku pierwszego stwierdzenia.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Artykuł ten w tym samym roku ukazał się w wydawnictwie samizdatowym jako *Kartezianství a fenomenologie*, [w:] *Sborník venovaný K. Kosíkovi k 50. Narozeninám*, Praga 1976.

⁷⁹ List Jana Patočki do Krzysztofa Michalskiego z 16 stycznia 1976 roku, s. 306.

⁸⁰ K. Michalski, *Heidegger...*, s. 79.

⁸¹ *Ibidem*.

Być może czeski filozof miał w pamięci radykalne nastawienie Michalskiego w tej kwestii⁸² i uznał zastrzeżenie za zabieg czysto retoryczny? W każdym razie wydaje się, że ta kwestia nie została przez Michalskiego uwzględniona przy opracowywaniu ostatecznej wersji *Heideggera i filozofii współczesnej*.

Przekroczenie transcendentalizmu a wolność

Na koniec warto przywołać list Krzysztofa Michalskiego z 15 grudnia 1976 roku⁸³. List ten jest o tyle cenny, że stanowi ostatnie znane w chwili obecnej świadectwo kontaktu między czeskim mistrzem i młodym polskim uczniem. Jednocześnie zawiera on krótkie, ale znaczące uwagi dotyczące zarówno filozoficznej relacji Michalskiego i Patočki, jak i w szczególności problematyki podejmowanej w niniejszym artykule. Michalski pisze mianowicie, że pod wrażeniem lektury dwu artykułów Patočki: *Die Subjektivität der Husserlschen...* oraz *Epoché und Reduktion*⁸⁴, w dużym stopniu przepracował swój doktorat⁸⁵. Przy czym wydaje się, że w kontekście inspiracji w pewnym sensie ważniejszy dla Michalskiego jest ów drugi artykuł, pierwszy bowiem znany był Michalskiemu dość wcześniej, docenił go jednak dopiero pod wpływem lektury *Epoché und Reduktion*⁸⁶.

Wątkiem łączącym wszystkie trzy teksty (*Epoché...* oraz dwa artykuły, których tytuł rozpoczyna się od słów *Die Subjektivität der Husserlschen...*) jest – przy wszelkich różnicach sposobu podejścia do tematu i rozłożeniu punktów ciężkości – próba uchwycenia relacji między sferą jawności a subiektywnością w filozofii Husserla. Przy czym każdorazowo, w sposób mniej lub bardziej zaakcentowany, Patočka wprowadza perspektywę przekroczenia transcendentalizmu Husserla, w najważniejszych rysach tożsamą z projektem Heideggera. Patočka pokazuje, że odkryta przez Husserla w *Badaniach logicznych* sfera fenomenalna sprowadzona zostaje następnie, wraz z ewolucją jego koncepcji w kierunku transcendentalizmu, do podmiotowej

⁸² Np. na s. 61. pisze Michalski: „[...] w oczach Heideggera intencjonalność okazała się całkiem niezrozumiała [...]” (*ibidem*, s. 61).

⁸³ List ten (wraz z dwoma innymi, z których jeden przywoływałem wcześniej), niestety, odnaleziony został na tyle późno, że nie znalazł się w wydanej korespondencji. Skany wszystkich trzech otrzymałem, dzięki uprzejmości prof. Ivana Chvatika, dyrektora Archiwum Jana Patočki w Pradze, dosłownie w przeddzień odebrania zbioru *Korespondencji...* z drukarni. Publikujemy je (za zgodą Wiedeńskiego Instytutu Nauk o Człowieku) w niniejszym tomie „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”.

⁸⁴ W kwestii adresów bibliograficznych obu tekstów, w tym problematycznej identyfikacji pierwszego tytułu (który może odnosić się do dwu różnych tekstów Patočki) patrz niżej, przypis w opublikowanym przekładzie listu z 15 grudnia 1976, s. 394.

⁸⁵ Por. niżej, List Krzysztofa Michalskiego do Jana Patočki z 15 grudnia 1976, s. 394.

⁸⁶ Por. *ibidem*.

konstytucji. Przekroczeniem tej perspektywy pozostaje natomiast zwrot w kierunku pytania o *Apriori* samej świadomości i rozpoznanie świata (sfery fenomenalnej) jako warunku możliwości jawienia się zarówno tego, co światowe, jak i świadomości, czyli tego, co umożliwia jawienie się⁸⁷. Oznacza to, z jednej strony, że o subiektywności można mówić na dwa różne sposoby: albo jako o tym, co należy do struktury podmiotu, albo jako o tym, do czego podmiot odnosi się jako do horyzontu swojego rozumienia⁸⁸. Z drugiej strony, ten ostatni sposób rozumienia subiektywności realizowany jest przez Heideggera, tak że można go na przykład utożsamić z *Dasein z Bycia i czasu*, nawet jeśli, zdaniem Patočki, zasadniczy przełom w tym zakresie dokonuje się po „zwrocie”⁸⁹.

A. Przekroczenie transcendentalizmu w ujęciu Michalskiego

Analogiczny wątek znaleźć można w III rozdziale pracy Michalskiego (*Heidegger i filozofia transcendentalna*)⁹⁰ i pojawił się on już wyżej w kontekście korespondencji z Patočką. Warto jednak przyjrzeć się bliżej sposobowi, w jaki Michalski go prezentuje. W części VI (*Przekroczenie filozofii transcendentalnej*) wskazuje on mianowicie na rozpoznaną przez Heideggera granicę transcendentalizmu: „Jawność bytu jako bytu zakłada więc uprzednią jawność bycia”⁹¹. Przy czym (transcendentalne) zapytanie o warunki możliwości tego założenia nie jest możliwe na gruncie analizy transcendentalnej, która „zawsze zakłada już jawność bycia – sama nie może więc o nią pytać”⁹². Pytanie o warunki możliwości jawności jest zatem pytaniem źle postawionym, jawność bowiem nie jest „produktem ludzkiej egzystencji – to raczej egzystencja ta zawdzięcza swe otwarcie jawności bycia w ogóle”⁹³. Oznacza to (przekładając to przez analogię na język husserlowski), że świadomość w swej funkcji konstytutywnej przestaje być ostatecznym (a zatem nieproblematicznym, absolutnym) źródłem sensu przedmiotowego. Mamy tu zatem do czynienia zarówno z kwestią przekroczenia transcendentalizmu, jak

⁸⁷ Por. np. *Epoché und Reduktion*, s. 421: „Durch die Universalität der Epoché wird dann aber auch klar, daß genau so, wie das Selbst die Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens des Weltlichen ist, die Welt als Urhorizont (und nicht als Realitätenall) die Bedingung der Möglichkeit des Erscheinens des Selbst darstellt.”

⁸⁸ Por. *ibidem*, s. 423.

⁸⁹ Por. *Der Subjektivismus des Husserls und die Möglichkeit einer „asubjektiven“ Phänomenologie*, s. 285.

⁹⁰ K. Michalski, *Heidegger...*, s. 185nn.

⁹¹ *Ibidem*, s. 204.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ibidem*, s. 205.

i z podważeniem możliwości momentu absolutnego oraz zaakcentowaniem wolności.

Praktycznym bowiem efektem owego zwrotu jest to, że „wolność nie jest ustanowiona przez samego człowieka – może być jedynie przez niego uznana”⁹⁴, czyli że wolność jest raczej przestrzenią, w którą dopiero człowiek się wdaje i dzięki temu może być tym, kim jest. Otóż wolność łączy Michalski z *epoché* oraz z zapytywaniem. Związek ten zachodzi już u Husserla, dla którego, powiada Michalski, *epoché* jest aktem wolnego przyjęcia „dystansu w stosunku do świata, który sobie uświadamiamy”⁹⁵, czyli utożsamia się z aktem pytania, dzięki któremu uzyskujemy dostęp do sfery zjawialności, do – odkrytego już w *Badaniach logicznych* – pola fenomenalnego. Na tym jednak kończy się u Husserla sfera wolności. „W gruncie rzeczy Husserl [...] pojmuje pytanie przez opozycję do wiedzy: kto wie, nie pyta”⁹⁶. Tymczasem w myśli Heideggera dochodzi do radykalizowania sfery wolności. Oznacza to nie tylko, że wolność przestaje być ograniczona do świadomości i jej swobodnej możliwości zawieszenia sądów egzystencjalnych, że w skutek tego przekracza ona świadomość i staje się miejscem dla świadomości oraz całej sfery fenomenalnej. Oznacza to również, że „Heidegger znosi Husserlowskie ograniczenie *epoché* do ‘redukcji’”⁹⁷. Owo ograniczenie polegało mianowicie na tym, że dostęp do pola fenomenalnego utożsamiał się ze sprowadzeniem sfery jawności do świadomości. *Epoché* miała zatem nie tylko charakter zmiany nastawienia z – powiedzmy – „co” jawienia się na „jak” owego „co”, ale też – za sprawą utożsamienia świadomości z polem zjawialności – charakter sprowadzenia (zredukowania) wszelkiego „co” do treści świadomości. „Opis fenomenologiczny [...] powinien więc być, jego [sc. Husserla] zdaniem, opisem świadomości intencjonalnej”⁹⁸. Właśnie z tego punktu widzenia program filozoficzny zawarty w *Byciu i czasie* – jak już wcześniej była o tym mowa⁹⁹ – to „program fenomenologii radykalizujący ujęcie Husserlowskie czy inaczej: program będący próbą radykalnej realizacji idei fenomenologii, zawartej w *Badaniach logicznych*”¹⁰⁰. Radykalizacji polegającej – należy to teraz podkreślić – na rozdzieleniu *epoché* od redukcji i radykalizacji samej *epoché* w kierunku wydobycia sfery zjawialności (tożsamej w *Byciu i czasie* ze światem współkonstytuującym strukturę *Dasein*) jako szczególnego *Apriori* samej możliwości husserlowskiej świadomości.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 259.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 261.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 20.

⁹⁹ Por. wyżej, s. 374–375.

¹⁰⁰ K. Michalski, *Heidegger...*, s. 30.

B. Przekroczenie transcendentalizmu w ujęciu Patočki

Otwartą kwestią pozostaje pytanie, na ile dla Michalskiego wolność jako radykalna *epoché* (wychodząca na jaw, zgodnie z jego rekonstrukcją, dopiero w *O istocie prawdy*¹⁰¹) pozostaje zbieżna lub tożsama ze światem z *Bycia i czasu*. Znacznie istotniejsze jest teraz, że analogiczna konstrukcja znajduje się we wspomnianym już artykule Patočki *Epoché und Reduktion*, gdzie wątek przekroczenia transcendentalizmu Patočka rekonstruuje od strony relacji *epoché* i redukcji. Wskazanie na świat jako *Apriori* świadomości dokonuje się poprzez radykalizację *epoché*. Nie prowadzi to po prostu do możliwości zwątpienia w to, co niepowątpiewalne (świadomość, *cogito*), lecz raczej daje dostęp do „konstytucji” samego Ja: nie tyle „dostęp do jakiegoś bytu lub przed-bytu (czy byłby on światowy, czy nie-swiatowy), lecz właśnie dlatego być może dostęp do jawienia w miejsce jawiącego się, a wtedy do jawienia jako takiego”¹⁰². Udostępnioną w ten sposób sferę nazywa Patočka światem. Ja w jej obrębie okazuje się jedynie punktem organizującym uniwersalną strukturę zjawiania: czymś zatem niesprowadzalnym do tego, co się jawi, ale też niesprowadzalnym do samego jawienia. Świadomość jest sobą tylko w odniesieniu do świata¹⁰³.

Oprócz przywołanego wyżej rozróżnienia dwu rodzajów subiektywności z powyższego wynika kilka dodatkowych spostrzeżeń. Po pierwsze, świat jako *Apriori* zjawialności nie jest żadnym bytem, w szczególności żadnym nieskończonym bytem absolutnym, lecz pewnego rodzaju funkcją polegającą na tym, że „umożliwia ono samoodniesienie, strukturę bycia, bez której nie jest możliwe żadne zjawianie się”¹⁰⁴. Po drugie, skoro świadomość przestaje mieć charakter pola donacji absolutnej, bezpośredniej, zaś to, w czym znajduje ona własne *a priori*, również taką absolutnością się nie charakteryzuje, zatem wszelka bezpośredniość okazuje się mitem¹⁰⁵. Po trzecie wreszcie, zniknięcie bezwzględnej granicy zapytywania, tożsame z umożliwieniem struktury samoodniesienia, czyni z tak zmodyfikowanej fenomenologii fenomenologię (skończonej) wolności¹⁰⁶.

Zauważmy, że również Michalski dochodzi do podobnych wniosków. Oprócz bowiem wskazywanego wyżej akcentu położonego na wolność, podejmuje także wątek braku absolutnej podstawy ujawniający się w heideg-

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 205.

¹⁰² J. Patočka, *Epoché...*, s. 420.

¹⁰³ Por. *ibidem*, s. 421. Patočka pisze tam dosłownie: „Das Selbst ist nur in Auseinandersetzung mit der Welt, was es ist”.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 422.

¹⁰⁵ Por. *ibidem*, s. 421.

¹⁰⁶ Por. *ibidem*, s. 423.

gerowskiej strukturze koła¹⁰⁷ oraz nie-rzeczowego charakteru świata jako *Apriori* zjawialności. „Świat nie jest bytem – powiada – jest miarą, wedle której zjawiają się byty, określeniem ich jawności jako bytów”¹⁰⁸. I jeśli nawet przedstawiona analiza porównawcza z pewnością nie jest pełna, choć stara się uwzględnić najważniejsze aspekty obu źródeł, to mimo wszystko zdaje się ona poświadczać, że Michalski faktycznie w dużym stopniu uwzględnił w wydanym dziele z roku 1978 wątki pojawiające się w artykułach przywołanych w liście z 15 grudnia 1976 roku. Można to, jak się wydaje, stwierdzić, choć stopnia „gruntowności” wprowadzonych w stosunku do doktoratu zmian nie sposób określić bez dostępu do tekstu rozprawy w formie, w jakiej była ona broniona kilka lat przed ukazaniem się książki.

Wnioski


W rezultacie wnioski z przeprowadzonych badań należy formułować ostrożnie. Z jednej strony może się wydawać, że wpływ Patočki na kształt zarówno rozprawy doktorskiej, jak i, ogólniej, całej postawy filozoficznej Michalskiego, był niebagatelny. Wiele razy dawał temu zresztą wyraz sam Krzysztof Michalski, nie tylko powołując się na Patočkę w swojej książce (w której poza tym przywołuje się relatywnie niewiele nazwisk, poza nazwiskami Heideggera i Husserla), ale też składając mu hołd w postaci okolicznościowych wspomnień w rocznice śmierci czy – nade wszystko – w postaci wysiłku włożonego w zachowanie i upowszechnianie spuścizny po swoim czeskim mentorze i przyjacielu.

Pozostaje oczywiście pytanie, czy skoro kwestie radykalizacji projektu fenomenologii, przekroczenia transcendentalizmu, podważenia wymiaru absolutnego pojawiają się już w pierwszych listach Patočki z 1973 roku, są one w książce Michalskiego efektem korespondencji z lat wcześniejszych czy też dopiero lektury artykułów w roku 1976. Wydaje się bowiem prawdopodobne, że Michalski, redagując swój doktorat po kilku latach, znacznie lepiej rozumiał te kwestie w czytanych artykułach Patočki, niż kiedy pojawiały się w skrótovej formie w listach. Jakakolwiek jednak byłaby odpowiedź na to pytanie – oba człony alternatywy potwierdzają niewątpliwy wpływ Patočki na ostateczny kształt dzieła *Heidegger i filozofia współczesna* oraz na formację intelektualną Michalskiego jako ważnego polskiego filozofa.

Z drugiej strony, *casus* intencjonalności pokazuje, że przynajmniej niekiedy Michalski trzymał się własnej interpretacji, wbrew jawnym zastrzeżeniom mistrza. Jakkolwiek przekonujące może się tedy wydawać, że

¹⁰⁷ Por. K. Michalski, *Heidegger...*, s. 62.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 228.

w poszczególnych obszarach tekst Michalskiego został przepracowany pod wpływem uwag Patočki, zawsze należy zachowywać szczególną ostrożność w przyjmowaniu tego za pewnik. Ostrożność ta jest szczególnie wskazana, jeśli pamięta się o tym, że obaj myśliciele pozostają spadkobiercami filozofii Heideggera, który nakazywał nie ustawać w pytaniu, tzn. czynić każdą rzecz o tyle godną myślenia, o ile każdorazowo wątpliwą. 

PAWEŁ KOROBCZAK – dr hab., Instytut Filozofii (Katedra Etyki) Uniwersytetu Wrocławskiego. Kierunki badań: związki etyki i ontologii, fenomenologia ze szczególnym uwzględnieniem zagadnienia świata przeżywanego, materialna etyka wartości, filozofia różnicy. Szczególnie myśl M. Heideggera, M. Schelera, E. Husserla, E. Levinasa, J. Derridy.

PAWEŁ KOROBCZAK – Ph.D., D.Sc., Associate Professor at the Institute of Philosophy (Department of Ethics), University of Wrocław. Research fields: connections between ethics and ontology, phenomenology with special focus on the life-world, material ethics of values, philosophy of difference. In particular, the thought of M. Heidegger, M. Scheler, E. Husserl, E. Levinas, J. Derrida.

ORCID: 0000-0001-6862-896X

