

Krzysztof Środa

Jan Patočka — filozof sokratyczny

Jeśli istnieje możliwość przekroczenia zwyczajnej kondycji ludzkiej, to należy jej szukać właśnie na tej drodze „poznania” skończonego.

Remarques sur le probleme de Socrate

I

Idea nieśmiertelności duszy nie jest ideą grecką. Grecka nieśmiertelność, to nieśmiertelność Homera — smutne trwanie bezsilnych cieni, z którymi Odyseusz spotyka się w Hadesie. W pierwotnej religii greckiej wiecznym życiem mogą cieszyć się tylko bogowie, człowiekowi natomiast dane są jedynie radości ziemskie — ale też i ziemskie troski. Dlatego też dla tradycyjnej umysłowości greckiej przeniesiona z legendarnej Tracji nauka o boskim pochodzeniu duszy i jej boskiej — bo tym razem radosnej — nieśmiertelności była gorszącym i niepokojącym zarazem wyzwaniem. Dla wychowanego w tej tradycji Greka, dla którego nieśmiertelność i boskość oznaczały to samo, to, co głosiły dwie nowe religie — dionizyjska i orficka — musiało jawić się jako *hybris*, czyli grzech pychy¹. Pozostawiona przez Orfeusza nauka przyjęła się jednak dając początek drugiemu wielkiemu nurtowi religii greckiej, wyznaczającemu człowiekowi miejsce poza tym światem, na którym przebywa on tylko chwilowo oczekując na powrót tam, skąd przybył.

W greckiej filozofii, która z tej religii wyrosła, oba nurty — nazwijmy je tu homeryckim i orfickim — pozostały żywe. O nich właśnie pisze — choć

¹ Zob. W. K. C. Guthrie: *The Greeks and Their Gods*. London, 1968, s. 113—116.

inaczej je nazywa — A. O. Lovejoy, który odkrywa u Platona obecność dwóch przeciwstawnych perspektyw: akceptacji dla realności świata z jednej strony i poszukiwania prawdziwego bytu oraz prawdziwego życia gdzie indziej — z drugiej².

Nawet jeśli jest tak, jak pisze Lovejoy, że u Platona obecne są oba nastawienia, to nie ulega przecież wątpliwości, że ruch ucieczki od świata, owa „*otherworldliness*”³, jest tu bardziej oczywisty niż ruch powrotu do niego. Gdy Sokrates objaśnia alegorię jaskini, nie musi tłumaczyć, dlaczego filozof z niej wychodzi, tłumaczy natomiast — i nie jest to bynajmniej najmocniejszy punkt całego wywodu — dlaczego do niej powraca. Nie trzeba zresztą ryzykować domysłów; pisząc o nieśmiertelności duszy Platon sięga wprost do orfickiego mitu, a tam, gdzie tego nie robi, nawiązuje — poprzez Pitagorasa choćby — do tradycji misteryjnych.

Współcześni filozofowie rzadko pytają — tak jak robili to filozofowie przez całe stulecia — o nieśmiertelność duszy. Jednak nawet tam, gdzie problem ten nie zostaje postawiony, widoczna jest wciąż linia oddzielająca od siebie dwa style myślenia. Problem duszy zniknął wprawdzie, ale pozostał problem świata. Przy czym głęboki sens opisanego na wstępie rozszczepienia filozofii nie daje się sprowadzić do rozróżnienia pomiędzy filozofiami idealistycznymi a realistycznymi — choć z pewnością zaznaczona w nim dychotomia jest jakimś odbiciem owej pierwotnej dwoistości.

Jaki jest więc związek pomiędzy obrazem duszy a obrazem świata? Mówiąc najprościej: akceptując w pełni świat codziennego doświadczenia, i tylko ten świat, przyjmujemy jednocześnie do wiadomości własną śmiertelność. I odwrotnie, kwestionując ten świat, czy choćby podejrzewając możliwość takiego zakwestionowania, dopuszczamy tym samym myśl o istnieniu innego miejsca czy porządku, w którym przetrwać może to, co znika bez śladu ze świata. Choć może tutaj należałoby odwrócić kolejność: jeżeli kwestionujemy świat, to robimy tak w imię kryteriów, wartości lub wiedzy, które pochodzą spoza niego, i które z jakichś powodów wydają nam się prawdziwsze, ważniejsze i bardziej bliskie. Jeżeli więc wiedza i wartości przeciwstawiane przez nas światu pochodzą z zewnątrz — z innego miejsca lub porządku — to również my sami,

² Por. A. O. Lovejoy: *The Great Chain of Being*. Cambridge, Massachusetts, and London, 1964, s. 24.

³ „By »*otherworldliness*« then [...] I mean the belief that both the genuinely »*real*« and the truly good are radically antithetic in their essential characteristics to anything to be found in man's natural life, in the ordinary course of human experience, however normal, however intelligent, and however fortunate. The world we now and here know [...] seems to the otherworldly mind to have no substance in it; the objects of sense and even of empirical scientific knowledge are unstable, contingent, forever breaking down logically into mere relations to other things which when scrutinized prove equally relative and elusive [...] And — the theme is of the tritest — the joys of the natural life are evanescent and delusive, as age if not youth discovers”. Tamże, s. 25.

skoro mamy do nich dostęp i potrafimy się na nie powołać, pochodzimy w jakiejś mierze stamtąd. I tam, być może, wracamy.

Na wiele różnych sposobów można kwestionować — bądź akceptować — świat, w którym żyjemy. Można odmówić mu realności, powołując się na jakiś inny wzór prawdziwego istnienia. Można stwierdzić, że cała wiedza, jaką o nim posiadamy, nie jest w istocie wiedzą, dowodząc, że pojęcie prawdy domaga się dla siebie przedmiotów innego rodzaju niż te, które zastajemy wokół nas. Można wreszcie — wskazując na dobro wyższe od wszelkich dóbr ziemskich — uznać, że żadna z należących do świata rzeczy, nie jest godna naszych pragnień i starań. Łatwo się jednak przekonać — widać to u Platona a potem w neoplatonizmie — że te trzy drogi są jedynie różnymi postaciami jednego fundamentalnego dążenia, które, jeśli nie jest niczym równoważone, kulminuje w gnostyckim odruchu niepohamowanej odrazy do świata. Istnieje również pewien subtelny związek logiczny sprawiający, że komuś, kto wszedł na jedną z tych dróg, trudno jest ominąć dwie pozostałe.

II

Nie będziemy próbowali dowodzić, że schemat ten jest uniwersalny — bo tak nie jest. Przeciwnie, będziemy chcieli opisać przypadek filozofa, który w sposób oczywisty — co nie znaczy, że łatwo zrozumiały — mu się wymyka. Jan Patočka nie należał do myślicieli ukrywających źródła swojej inspiracji. Czytelnikowi jego prac łatwo jest więc zauważyć, że przedstawiona w nich myśl wyrasta z fascynacji dwoma filozofami: Platonem i Husserlem. Zapewne należałoby do tej pary dodać drugą: Arystotelesa i Heideggera. Zanim jednak to zrobimy, zauważmy, że w kolejności tej nie ma przypadku. Inspiracja pochodząca od Platona i Husserla jest tu bardziej pierwotna i bezpośrednia; Arystoteles i Heidegger pojawiają się dopiero później, łagodząc i neutralizując ów pierwotny impuls, przy czym owo „później” odnosi się nie tylko do chronologii tekstów, ale także do wewnętrznej logiki myśli.

To załamanie się pierwotnego impulsu nie polegało więc na jego zarzuceniu. Inaczej niż wielu uczniów Husserla — najbardziej znamienitym przykładem jest tu Eugen Fink, który od absolutnej fascynacji Husserlem przeszedł do całkowitego zapomnienia o stworzonym przez niego paradygmacie — Patočka nigdy nie przestał sytuować swojej fenomenologii w perspektywie husserlowskiej. Przeciwnie, zwracał wyraźnie uwagę na niewłaściwość zbyt pośpiesznego zastępowania fenomenologii Husserla filozofią Heideggera. Ceniąc Heideggera zarzucał mu, że jego filozofia, ujawniająca obecne u Husserla, a do tej pory niedostrzegalne założenia, „nie prowadzi do powtórnego podjęcia problematyki Husserlowskiej”⁴. Tymczasem, twierdził Patočka, problematyka ta nie jest

⁴ *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et la possibilité d'une phénoménologie „asubjective”*. W: *Ou'est -ce que la phénoménologie?*, Grenoble 1988, s. 190.

bynajmniej wyczerpana i przewyciężona, ale wymaga jedynie podjęcia jej przy użyciu nowych środków. Podobnie jest z Platonem, który na zawsze pozostał dla Patočki stałym punktem odniesienia. Owa wierność i przywiązanie do dwóch filozofii, z których każda uchodzić może za klasyczny przykład wywyższenia duszy poprzez metafizyczną deprecjację świata, nie mogą jednak nie zaskakiwać u kogoś, komu udało się ustrzec przed pokusą filozoficznej *hybris*. Broniąc się przed tą pokusą, Patočka obronił się jednak również przed metafizycznym pesymizmem narzucającym się każdemu, kto odkrywa, że ludzkie doświadczenie wolności i nieśmiertelności nie ma żadnych ontologicznych gwarancji. Gwarancji takich zaś nie może być tam, gdzie nie ma żadnego wyłączonego spod upływu czasu obszaru, w którym człowiek mógłby się schronić przed zniewalającym i niszczącym działaniem świata.

Ta trudna równowaga, którą udało się zachować Patočce, nie daje się do końca wy tłumaczyć moderującym wpływom Arystotelesa i Heideggera — filozofów zaprzątniętych światem w znacznie większej mierze niż Platon i Husserl. Żadna bowiem filozofia — o ile jest filozofią oryginalną — nie daje się wyjaśnić sumującym się wpływem filozofii wcześniejszych. Dlatego też chcąc ją zrozumieć trzeba zacząć od odtworzenia jej własnej, wewnętrznej dynamiki, a potem dopiero szukać historycznych paraleli i wpływów, które okazują się wtedy wtórne wobec wprawiającego ją w ruch pierwotnego motywu.

III

„Życie ludzkie różni się od życia boskiego jedynie ilościowo, nie różni się natomiast pod względem istoty — oto rozstrzygnięcie filozofii greckiej” — pisał Patočka⁵. Rozstrzygnięcie to najbardziej widoczne jest w tradycji pitagorejsko-platońskiej, gdzie zakwestionowanie ziemskiej kondycji człowieka — jego skończoności — wydaje się najpełniejsze. Takie bądź inne rozwiązanie problemu świata i duszy jest bowiem odbiciem bardziej pierwotnego i bardziej praktycznego wyboru — wyboru pomiędzy akceptacją a sprzeciwem wobec ziemskiej kondycji człowieka. I jakkolwiek współcześnie wyrazistość tych fundamentalnych wyborów uległa zatarciu w gąszczu technicznych problemów i terminów filozoficznych, to przecież nie jest możliwe, aby tkwiący u ich podstaw dylemat przestał być całkowicie aktualny.

O tym, że tak nie jest, można przekonać się na przykładzie filozoficznego doświadczenia, jakie stało się udziałem Edmunda Husserla, który zajął się filozofią po to, żeby rozwiązać pewien szczegółowy problem epistemologiczny: zagadnienie prawomocności sądów logicznych. Pytanie o podstawy logiki okazało się jednak fragmentem pytania o wiedzę w ogóle. Przed Husserlem pojawiło się więc zadanie opracowania uniwersalnej metody filozoficznej. Jej kształt określony został przez wysokie wymagania stawiane przez Husserla

⁵ Platon et l'Europe. *Seminaire privé du trimestre d'été 1973*, Paris 1983, s. 44.

pojęciu poznania. Miało one być pewne, czyli absolutnie ugruntowane. Husserl przekonał się bardzo szybko, że idea poznania absolutnego jest ideą spoza świata życiowej (w tym również naukowej) praktyki, i w momencie, gdy uznaje się ją za normę, świat ten wraz z realizowanymi w jego obrębie poznaniem musi wydać się problematyczny. Świat okazuje się więc znów jaskinią, a zadaniem filozofa staje się odwrócenie od niego i skierowanie się ku źródłu świata, które, tak u Platona, jak i u Husserla jest źródłem wszelkiego bytu. Fenomenologiczna *epoche* to epistemologiczna wersja platońskiej *periagoge*, tyle tylko, że w tym przypadku rolę prawdziwego bytu odgrywa subiektywność, a absolut jest absolutem epistemologicznym⁶. Filozof odwraca się od świata i kieruje się ku subiektywności odkrywając siebie samego jako transcendentalne *ego* — transcendentalne, to znaczy takie, które nie należy do świata i nie podlega działaniu obiektywnego czasu oraz rządzącej przyrodą zasadzie przyczynowości, ale przeciwnie, konstytuuje świat, czas i przyrodę.

Nieoczekiwaną konsekwencją takiego postawienia sprawy było pojawienie się na gruncie fenomenologii problemu nieśmiertelności. Husserl nie podjął wprawdzie tego tematu w opublikowanych przez siebie pracach — prawdopodobnie nie udało mu się uzyskać w tym względzie wystarczającej jasności i pełni ujęcia — ale w manuskryptach teza o nieśmiertelności transcendentalnego *ego* pojawia się kilkakrotnie. Wylączenie subiektywności spod wpływu obiektywnego czasu połączone z odkryciem czasu subiektywnego, immanentnego sprawia, że pojawia się pytanie o to, jak możliwe jest zamknięcie czasu jej trwania w granicach narodzin i śmierci. Husserl odpowiada na to pytanie następująco: „Immanentny czas musi zatem ciągnąć się nieskończenie w przyszłość jako czas wypełniony. Nie mogę przestać żyć (mój strumień świadomości nie może się przerwać, takie przerwanie nie ma dla absolutnej świadomości żadnego sensu”⁷. Nieco dalej natomiast czytamy: „Ja nie może więc powstawać i ginąć, ono przeżywa zawsze (»zawsze myśli«); Ja, czysta monadyczna subiektywność, którą ofiaruje nam w jej czystości fenomenologiczna redukcja, jest »wieczna«, w pewnym sensie nieśmiertelna”⁸.

W ten zaskakujący sposób w dwudziestowiecznej filozofii odżywa klasyczny orficko-platoński motyw wyzwolenia się od świata poprzez filozoficzne odkrycie własnej nieśmiertelności. Klasyczna jest też reakcja, z jaką spotyka się on w filozofii Heideggera, który sprzeciwia się temu wywyższeniu podmiotu wskazując na niemożliwy do przewyciężenia światowy kontekst jego egzystencji. „Wspólnym mianownikiem pierwszej i drugiej filozofii Heideggera jest, jak sądzę, skończoność” — pisał Patočka w liście do Krzysztofa

⁶ Opis fenomenologicznej *epoche* jako wyjścia z jaskini znajdujemy u E. Finka. Por. *Was will Phänomenologie Edmund Husserls*. W: *Studien zur Phänomenologie*. Den Haag 1966.

⁷ E. Husserl: *Phänomenologie der Intersubjektivität*. T. II. Den Haag, s. 156.

⁸ Tamże, s. 157.

Michalskiego⁹. Ta najkrótsza z możliwych charakterystyka wyjaśnia bardzo dobrze Heideggerowski sprzeciw wobec transcendentalnej wersji fenomenologii stanowiącej, jak pisał Patočka, nową próbę uzasadnienia „nieskończoności ducha”¹⁰. Żeby zakończyć ten wątek a jednocześnie nawiązać do wczesnogreckiego kontekstu stanowiącego punkt wyjścia tych rozważań, zacytujmy wnikliwą uwagę Eugena Finka, który powiedział: „Podobnie jak Kierkegaard w swoim stosunku do Hegla, Heidegger znajduje prawdopodobnie u Husserla pewną *hybris*, pewną »wyższość« zapominającą o granicach człowieczeństwa i uciekającą od pewnych problemów takich jak śmierć itd.”¹¹.

IV

Krytyka Husserlowskiej koncepcji transcendentalnej świadomości przeprowadzona przez Patočkę zmierza w podobnym kierunku co Heideggerowska. Przebiega ona na dwóch płaszczyznach: z jednej strony, wskazuje ona na jej epistemologiczną nieprawomocność, z drugiej zaś, na jej niepożądane konsekwencje natury, najogólniej rzecz biorąc, praktycznej. Jej nieprawomocność jest wynikiem uchybienia fenomenologicznej zasadzie bezzalożeniowości nakazującej wyzbycie się wszelkich przeświadczeń dotyczących badanego przedmiotu przed uzyskaniem jego naocznej samoprezentacji. Zdaniem Patočki, w fenomenologii Husserla przechował się cały zespół wyobrażeń dotyczących świadomości oraz sposobu, w jaki może ona być dana samej sobie. „Cierpliwa i drobiazgowa praca krytyczna pozwoliła ustalić, że hipoteką, która zaciążyła na fenomenologii i która doprowadziła ją do popadnięcia w subiektywizm, jest kartezjanizm przekazany Husserlowi przez Brentanę”¹². Ten kartezjanizm mógł się przedostać przez bramę fenomenologicznej *epoche*, ponieważ to on właśnie określił jej sens i zakres sprawiając, że nie objęła ona subiektywności i stała się ostatecznie transcendentalną redukcją — redukcją świata do świadomości. „Redukcja oparta jest na ontologii mającej swoje źródło w sposobie dostępu do dwóch rodzajów bytu [...] Świadomość (przeżycie, subiektywność) zjawia się bezpośrednio samej sobie i doprowadza do zjawiania się wszystkiego innego”¹³. Tymczasem, stwierdza Patočka, koncepcja spostrzeżenia wewnętrznego — w którym dane miałyby być *cogitationes* — jest mitem¹⁴.

⁹ List do Krzysztofa Michalskiego z 5 grudnia 1973 w posiadaniu Institut für die Wissenschaften vom Menschen w Wiedniu.

¹⁰ Tamże.

¹¹ D. Cairns: *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague 1976, s. 25.

¹² *Le subjectivisme...*, wyd. cyt., s. 191.

¹³ *Epoche et reduction*. W: *Ou'est -ce que la phénoménologie?* wyd. cyt., s. 256

¹⁴ Tamże, s. 258–259.

W przypadku Husserla mit ten stał się źródłem dwóch złudzeń: epistemologicznego, wyrażającego się w koncepcji niezaangażowanego obserwatora, który zdolny jest do czysto teoretycznego, absolutnego poznania wolnego od wszelkich światowych motywów i powodowanych przez nie deformacji, oraz ontologicznego, polegającego na przeświadczeniu o odkryciu w postaci transcendentalnej subiektywności sfery absolutnego istnienia (przeciwstawianego względnemu istnieniu świata). Patočka nie kwestionuje rzecz jasna oczywistości istnienia *ego*. Niepokoi go natomiast przypisywanie mu charakteru przedmiotowego¹⁵. Husserl uczynił wprawdzie ogromny postęp w stosunku do Kartezjańskiego ujęcia *ego* jako *res*, ale mimo to nie udało mu się uchwycić specyfiki podmiotowego istnienia, które ma charakter osobowy. Dla Patočki oznacza to, że błędny jest każdy opis tego istnienia jako przedmiotu (lub dziedziny przedmiotów), czyli czegoś, co możliwe jest do uchwycenia (a więc do „zatrzymania” i „unieruchomienia”) w akcie poznawczym. Taki opis uniemożliwia zastosowanie do niego kategorii wolności stanowiącej jego najbardziej fundamentalną charakterystykę. Bez tej kategorii nie jest możliwe wyjaśnienie wewnętrznej historyczności *ego*, czyli tego, że jest ono z istoty swojej potencjalnością otwartą na pojawiające się przed nią możliwości różnych sposobów istnienia i odpowiedzialną za wybory, których ostatecznie dokonuje.

Jak zapobiec tym niepożądanym rezultatom fenomenologii? Patočka uważał, że należy podjąć jeszcze jedną próbę zrealizowania *epoche*, tyle że tym razem odrzucić trzeba kartezjański mit spostrzeżenia wewnętrznego i objąć nią również świadomość. Dzięki tej uniwersalizacji *epoche* okazuje się, że spostrzeżenie wewnętrzne także posiada swoje *a priori* odsyłające do innych, bardziej pierwotnych struktur doświadczenia¹⁶. Uprawiana w ten sposób fenomenologia pozostaje w dalszym ciągu filozofią refleksji, ale tym razem refleksja nie osiąga swojego kresu napotykając czystą świadomość bądź jakąkolwiek inną sferę przedmiotów, lecz powraca do badania sfery zjawiania się, czyli tego, co było zdaniem Patočki oryginalnym odkryciem fenomenologii z epoki *Logische Untersuchungen*. „Właściwym odkryciem *Badań logicznych* jest pole zjawiania się [...] zawierające w sobie prawomocność *sui generis*, niesprowadzalną ani do prawomocności przedmiotu w jego własnym istnieniu, ani do prawomocności bytu mentalnego w jego specyficznie egologicznym charakterze”¹⁷. Powrót do badania sfery fenomenalnej umożliwia przezwytyczenie subiektywizmu transcendentalnej fenomenologii, w której fenomeny zostały podporządkowane świadomości jako jej wytwór i intencjonalna zawar-

¹⁵ Por. *Méditation sur "Le Monde naturel comme problème philosophique"*. W: *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Dordrecht 1988, s. 57.

¹⁶ Por. *Epoche et reduction*, wyd. cyt., s. 257.

¹⁷ *Le subjectivisme...*, wyd. cyt., s. 200–201.

tość równocześnie. Tutaj *ego* znika z bezpośredniego pola fenomenologa. „Nie ma wątpliwości co do tego, że *ego* nie jest nigdy postrzegane samo w sobie, nie jest doświadczane bezpośrednio w taki czy inny sposób, ale wyłącznie jako centrum organizacji w ramach uniwersalnej struktury zjawiania się, która nie może być zredukowana do tego, co się zjawia w jego pojedynczości. Tę strukturę nazywamy światem”¹⁸. Stwierdzenie to oznacza, że Husserlowski eksperyment unicestwienia świata z *Idei I* nie może się powieść, ponieważ pomyślenie świadomości bez jednoczesnego pomyślenia świata nie jest możliwe. *Ego* może być dane jedynie nie wprost, za pośrednictwem świata, który jest jego nieodłącznym kontekstem i terenem działania. *Ego* może się stać widzialne dopiero przez swoje działania i projekty w sferze fenomenalnej¹⁹. Refleksja absolutna, taka, jaką usiłował uprawiać Husserl, oparta jest więc na błędnym założeniu, jakoby można było wyłączyć świadomość z wewnątrzświatowego, czyli z konieczności skończonego, kontekstu egzystencji. Z punktu widzenia teoretycznego jest zniekształceniem prawdziwego obrazu ludzkiego istnienia, z praktycznego zaś — oderwaniem i ucieczką, ucieczką od świata, od cierpienia, lęku i walki²⁰.

Jaki jest rezultat tej krytyki? W jaki sposób zmienia ona obraz świadomości? Najbardziej oczywistym efektem jest to, że świadomość, umieszczona tu w kontekście świata, traci charakter absolutny. Po pierwsze, przestaje funkcjonować jako absolutny byt, w stosunku do którego wszelkie istnienie jest czymś wtórnym i pochodnym, po drugie, zostaje jej odebrana możliwość osiągnięcia gwarantującej absolutną ważność poznań pozycji niezaangażowanego obserwatora. Świadomość zostaje więc stracona z wyżyn, na jakie wyniosła ją transcendentalna redukcja. Z drugiej jednak strony kładzie się tu o wiele większy nacisk na to wszystko, co wyróżnia byt świadomy spośród wszystkich innych rodzajów istnienia i co sprawia, że nie daje się on zredukować, czy choćby nawet porównać do istnienia przedmiotowego. Tak więc, mimo że *ego* zostaje tu w pewnym sensie zdegradowane, to jednak nie traci ono nic ze swojej wyjątkowości. Człowiek jest bytem wolnym i dla Patočki możliwość doświadczenia tej wolności jest cenniejsza niż epistemologiczny absolut obiecywany przez Husserla. Przy czym nie chodzi tu o wolność polegającą na możliwości ucieczki od świata i porzucenia ziemskiej kondycji człowieka, ale o wolność możliwą do zrealizowania tu i teraz, odbywającą się bez metafizycznych gwarancji w postaci innego świata i innego życia.

¹⁸ *Epoche et reduction*, wyd. cyt., s. 258.

¹⁹ *Le subjectivisme...*, wyd. cyt., s. 212.

²⁰ Por. *Méditations...*, wyd. cyt., s. 56–57.

V

Historycznym motywem powstania fenomenologii, a następnie źródłem jej filozoficznej atrakcyjności, był poparty gruntowną krytyką sprzeciw wobec naturalizmu. O ile jednak dla Husserla naturalizm był groźny głównie ze względów epistemologicznych — jego sceptyczne konsekwencje godziły w sens pojęcia prawdy — to Patočka dostrzegał niebezpieczeństwo gdzie indziej. W rozprawie habilitacyjnej z 1936 r., gdzie Husserlowska fenomenologia jest jeszcze niekwestionowanym punktem wyjścia, motywem rozważań epistemologicznych stanowiących treść dzieła, jest wyrażona na samym wstępie obawa przed filozofią, która redukując świadomość do obiektywnych procesów przyrodniczych odbiera sens pojęciu wolności. „Z tego punktu widzenia subiektywne poczucie wolności jest pozbawione wszelkiej wartości noetycznej: jest ono zwykłym *effectus non efficax*”²¹. Tymczasem dla Patočki doświadczenie wolności było najbardziej pierwotną i fundamentalną ze wszystkich oczywistości. Wydaje się, że to właśnie przeświadczenie skierowało go początkowo ku Husserlowskiej fenomenologii stwarzającej skuteczną zaporę przeciw roszczeniom naturalizmu, a następnie, gdy okazało się, że transcendentálna wersja fenomenologii utrudnia pozytywne wyartykułowanie tego przeświadczenia, skłoniło go do jej rewizji.

VI

Na czym polega owa nieadekwatność i niewystarczalność fenomenologii wobec problemu ludzkiej egzystencji? W jaki sposób zawarta w niej wizja człowieka może zagrozić pojęciu wolności? Grzechem Husserlowskiej fenomenologii jest, zdaniem Patočki, metafizyczność²². Zarzut ten odnosi się zresztą nie tylko do Husserla, ale do całej niemalże klasycznej filozofii od Platona począwszy. Żeby zrozumieć jego sens, trzeba najpierw opisać związek pomiędzy metafizyką a wolnością (czy raczej doświadczeniem wolności), który u Patočki wcale nie jest jednoznaczny.

Czym jest metafizyka? „Metafizyka ustanawia w całym swoim projekcie transcendencję stojącą ponad wszelkim bytem należącym do świata; musi ona następnie wynieść tę transcendencję do rangi nowego, »prawdziwego« bytu i sama osiągnąć status »prawdziwej nauki«. Staje się więc nauką o »prawdziwym bycie«, o »bycie boskim«”²³. Filozofia metafizyczna to taka filozofia, która poszukuje prawdy — i znajduje ją — poza światem. Jej źródłem jest

²¹ *Le monde naturel comme probleme philosophique*. La Haye 1976, s. 10.

²² Patočka nazywa Husserla „jednym z wielkich odnowicieli metafizyki w naszych czasach” (*Das Ende der Philosophie?*. W: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*. Wien 1984, s. 450).

²³ *Negativni Platonismus*. W: *Ketzerische Essays...*, wyd. cyt., s. 407.

poczucie niewystarczalności tego, co dane nam jest w codziennym, zmysłowym doświadczeniu, oraz przeświadczenie o tkwiącej w człowieku zdolności do wykroczenia poza świat zmysłów i uzyskania w stosunku do niego dystansu pozwalającego doświadczenie to uczynić w całości problematycznym. Ten negatywny impuls wprawiający w ruch myślenie metafizyczne Patočka nazywa doświadczeniem wolności. „Jest ono doświadczeniem niezadowolenia z tego, co dane zmysłowo, doświadczeniem, które prowadzi do zrozumienia, że to, co dane, to, co zmysłowe, nie jest wszystkim, jak również nie jest tym, co najważniejsze”²⁴. Metafizyka nie jest więc przypadkowym zbłądzeniem ludzkiego intelektu, ale wyrazem jednego z najistotniejszych elementów ludzkiej egzystencji: niezgody na zastany świat i tęsknoty za transformacją, która występuje tu pod postacią idei. W tym sensie metafizyka jest czymś koniecznym – człowiek nie może jej uniknąć.

Z metafizyką związany jest jednak osobliwy paradoks polegający na tym, że osiągając swoją dojrzałą postać – postać nauki o idei – zafałszowuje ona doświadczenie, które powołało ją do życia. Doświadczenie wolności nie ma bowiem żadnej pozytywnej treści, żadnego dającego się opisać przedmiotu, ale jest czysto negatywnym ruchem dystansu i przewyciężenia wszelkiej przedmiotowości. Idea nie jest przedmiotem i nie jest pojęciem – idea jest czymś nieistniejącym²⁵. Metafizyka jako nauka nie jest więc możliwa.

Historycznym odkrywcą sprzeczności pomiędzy wrodzonym człowiekowi dążeniem do ogarnięcia całości tego, co istnieje, a niemożliwością wyrażenia tego dążenia w postaci wiedzy był Sokrates. Źródłem tej sprzeczności jest nieusuwalny konflikt dążenia do nieskończoności i skończonych środków, jakie ma ono do dyspozycji. Platońska nauka o ideach była próbą przewyciężenia tego konfliktu, próbą udzielenia odpowiedzi na pytania, które Sokrates stawiał po to tylko, żeby uświadomić sobie i innym przyrodzoną człowiekowi niewiedzę. Próba ta nie mogła się powieść. Platon opisał wprawdzie nieskończoność jako ideę, nie udało mu się jednak wyjaśnić przejścia pomiędzy ideą a rzeczywistością. Świat idei i świat rzeczy pozostały sobie wzajemnie obce i w swojej obcości niezrozumiałe. Błędem byłoby jednak, pisze Patočka, usiłowanie usunięcia owego Platońskiego *chorismos*. Nie jest ono bowiem rezultatem filozoficznego błędu czy logicznego niedopatrzania, które można by w ten czy inny sposób naprawić, ale przeciwnie, jest istotnym elementem samej sytuacji filozofowania, jeszcze jednym sformułowaniem doświadczenia wolności. Dlatego nie należy się tego pojęcia pozbywać; trzeba je jedynie inaczej zinterpretować. Poszukując tej interpretacji należy kierować się jego najpierwotniejszym znaczeniem wyrażającym zdecydowane przeciwstawienie realnego świata i idei. Wnikając w sens tej opozycji odkrywamy, że jeśli

²⁴ Tamże, s. 414.

²⁵ Por. tamże, s. 424.

idea ma być najbardziej radykalnym przeciwstawieniem tego, co istnieje, to sama musi być czymś nieistniejącym, czyli po prostu niczym: „Cóż jednak pozostaje, gdy wyłączymy wszystko, co istnieje, jeśli nie nic po prostu?”²⁶. Opisywanie *chorismos* jako oddzielenia dwóch różnych światów jest błędem, pierwotnie bowiem oznacza ono „rozdzielenie bez drugiej dziedziny przedmiotowej”²⁷. Patočka pisze o nim: „Nie ma w nim tajemnicy jakiejś dalekiej krainy znajdującej się gdzieś za oddzielającym nas od niej oceanem; jego tajemnicę trzeba wyczytać w samym sobie i w samym sobie ją odnaleźć”²⁸. Platoński świat idei jest więc złudzeniem, tak jak złudzeniem jest opisana przez Husserla transcendentálna subiektywność. Filozoficzną ważność zachowują natomiast te elementy obydwu filozofii, które odzwierciedlają negatywny charakter doświadczenia wolności: platońska *periagoge* i husserlowska *epoche*.

VII

„Życie ludzkie różni się od życia boskiego jedynie ilościowo, nie różni się natomiast pod względem istoty – oto rozstrzygnięcie filozofii greckiej.” Czy jednak – wobec tego wszystkiego, co zostało tu powiedziane o ludzkiej skończoności – nie trzeba uznać, że rozstrzygnięcie to było z gruntu fałszywe? Bynajmniej. Niemożliwość dotarcia do absolutu – czyli jego faktyczna nieobecność – nie oznacza dla Patočki akceptacji zastanego świata. Podobnie, odkrycie iluzoryczności dosłownie rozumianej idei nieśmiertelności nie oznacza wcale zredukowania ludzkiego życia do serii pozbawionych wszelkiego sensu empirycznych wydarzeń. Doświadczenie wolności poucza człowieka o tym, że posiada on władzę sprzeciwiania się światu i przekształcania swojego własnego życia w jakość nieporównywalną z żadnym innym ziemskim bytem. Człowiek może więc wymknąć się swojej ziemskiej kondycji i wykroczyć poza skończoność empirycznego istnienia. Trzeba się jednak pogodzić z myślą, że absolut nie jest czymś, co można uchwycić, poznać i pojąć raz na zawsze, ale że może być dany jedynie w nieustającej walce, że może być widoczny jedynie w heroicznym dążeniu, które nigdy nie osiąga swojego celu.

Człowiek jest bytem skończonym. Ale nie oznacza to wcale, że pojęcie nieśmiertelności nie ma dla niego żadnego sensu. Wyzwanie, wobec którego staje człowiek doświadczający własnej wolności, niesie ze sobą obietnicę innego życia. Doświadczenie to jest bowiem „doświadczeniem narodzenia się na nowo, narodzenia się »po raz drugi«”²⁹. Jak jednak należy tę obietnicę rozumieć, jeśli wiadomo, że nie może ona zostać spełniona?

²⁶ Tamże, s. 424.

²⁷ Tamże, s. 421.

²⁸ Tamże, s. 421.

²⁹ Tamże, s. 421.

W licznych pracach o filozofii starożytnej Patočka usiłował wydobyć z greckiego pojęcia duszy — boskiej i nieśmiertelnej — sens wykraczający poza dosłowność mitologicznej terminologii odziedziczonej przez pierwszych filozofów. Patočka nie był jednak historykiem; badał starożytnych poszukując u nich intuicji zachowujących ważność niezależnie od historycznego kontekstu, takich, które dają się włączyć do współczesnego myślenia o człowieku. Pojęcie ruchu, odgrywające tak istotną rolę we własnej filozofii Patočki, wywodzi się właśnie z filozofii greckiej. Starożytna idea ruchu jest bardzo ważna dla zrozumienia greckiej koncepcji duszy. Tym, co upodabnia do siebie duszę i istoty boskie, utożsamiane z ciałami niebieskimi, jest zdolność do samodzielnego utrzymywanie się w ciągłym ruchu. Patočka przypuszczał, że w poglądzie tym, wywodzącym się najpewniej z pitagoreizmu, a przejętym następnie i rozwiniętym przez Platona, należy się doszukiwać początków filozoficznej idei nieśmiertelności duszy³⁰.

W proponowanej przez Patockę interpretacji, dla Platona istotą duszy jest ruch, „ponieważ jest ona tym, co porusza się samo z siebie, co porusza nie tylko ciało, ale również siebie samo i co w ruchu zamieszkuje”³¹. W pewnym sensie platoński ruch duszy jest odpowiednikiem tego, co sam Patočka nazywa wolnością. Istnieją bowiem dwa rodzaje tego ruchu: ruch upadku, w którym dusza staje się obca samej sobie, oraz ruch właściwy, prowadzący ją ku jedności i zgodności z własną istotą. Ten właściwy ruch nie jest bynajmniej stanem pierwotnym; jest on możliwy jedynie poprzez świadomy wysiłek uchronienia duszy przed dalszym upadkiem i wyobcowaniem. Bowiem jej stanem naturalnym jest właśnie upadek. „Dusza przeżywa to życie w żywiole z istoty obcym; w tym świecie *doxa* jest ona na zewnątrz siebie samej...”³². Wysiłek wydobywania duszy ze stanu oddzielenia od samej siebie, ruch wznoszący ją w górę i realizujący jej boski potencjał, Patočka nazywa za platońskim Sokratesem „troską o duszę”.

Troska o duszę to, z jednej strony, intelektualny wysiłek rozświetlenia niewiedzy, w jakiej żyje dusza, i wyprowadzenia jej ze świata pozorów i mniemań, z drugiej zaś, projekt życia opartego na cnotach mających swoje źródło w powstrzymaniu ruchu spadania i poskromieniu niskich namiętności. Ten dwójaki wysiłek mający na celu zaprowadzenie w duszy boskiego ładu, to *paideia*, *paideia* zaś to, jak pisze Patočka, „w pierwszym rzędzie *periagoge*, zwrot duszy odwracającej się od cieni udających rzeczywistość po to, żeby skierować się ku wolnej przestrzeni wznoszenia się”³³.

³⁰ Por. *L'origine et le sens de l'idée d'immortalité chez Platon*. W: *Platon et l'Europe*, wyd. cyt., s. 302.

³¹ Tamże, s. 302.

³² Tamże, s. 309.

³³ Tamże, s. 306.

W ten sposób znów napotykaemy obraz Platońskiej jaskini. Jest charakterystyczne, że Patočkę interesuje dużo bardziej moment odwrócenia się od świata cieni oraz ruch wznoszenia się ku wyjściu, niż samo przebywanie w świecie idei, do którego to wyjście prowadzi. Teoretyczny, intelektualny aspekt doświadczenia symbolizowanego przez metaforę jaskini pozostaje tu na drugim planie, ważna jest natomiast zachodząca w duszy egzystencjalna przemiana, ta zaś dokonuje się już w momencie zwrócenia się w kierunku światła. Dla Patočki znaczenie ma sam ruch. Bowiem ten ruch nie ustaje nigdy, nawet wtedy, gdy dusza uzyskuje właściwe skupienie, powraca do samej siebie i ogląda idee. Wtedy staje się ruchem kolistym, ruchem powracania do punktu wyjścia, tym samym wiecznym ruchem, który ożywia ciała niebieskie.

Człowiek jest śmiertelny. Ale jest śmiertelny o tyle tylko, o ile nie wie o tym, że może, jeśli zechce, żyć jak istota boska i nieśmiertelna: wbrew ciału i wbrew światu, które z punktu widzenia duszy są narzędziami śmierci. Wiedza o tym nie jest jednak sprawą teorii, lecz praktyki. Może być osiągnięta jedynie poprzez osobiste doświadczenie, które pozostaje dla nas niedostępne tak długo, jak długo nie uda nam się zrealizować *periagoge*. „Zwrot, do którego prowadzi *paideia* wynosi duszę ponad czas, uzbraja ją przeciwko niskim obawom i namiętnościom a w konsekwencji chroni ją przed niebezpieczeństwem intelektualizmu i właściwego mu krytycyzmu, tak łatwo prowadzących do sceptycyzmu wszędzie tam, gdzie nie są one zdyscyplinowane przez ogólną orientację duszy nakierowanej na odpowiednią wielkość zadania stania się rzeczywiście tym, czym może ona być i czym w istocie jest: czymś wstępującym w królestwo wieczności i czymś, co samo może stać się wieczne. Oto sens wieczności duszy głębszy od tego, o którym mówi Fedon, opisując ją jako oddzielenie od ciała”³⁴.

Sens ten nie jest jednak jasny ani jednoznaczny. Paradoksem pojęcia nieśmiertelności, które Patočka odkrywa u Platona odrzuciwszy jego naiwną, mitologiczną interpretację, jest to, że nie zaprzecza ono bynajmniej faktowi ludzkiej śmiertelności. Nieśmiertelność nie realizuje się bowiem po śmierci, ale w czasie trwania ludzkiego życia, nie w świecie idei, ale w świecie ludzi. Wieczny ruch, w który włącza się dusza, czerpie swój pozytywny sens z negatywnego ruchu upadku, którego jest zaprzeczeniem, a więc pośrednio z cielesności i skończoności, jako wyznaczników ludzkiej kondycji. Doświadczenie *periagoge* jest w gruncie rzeczy symbolicznym doświadczeniem umierania i może być dane człowiekowi o tyle tylko, o ile jest on w istocie istotą śmiertelną.

Dusza uczestniczy więc w wieczności za życia. W tym sensie platońska koncepcja nieśmiertelności nie jest pocieszeniem dla tych, którzy przywiązali się do swego osobowego istnienia tak bardzo, że nie są w stanie znieść myśli o jego czasowym zamknięciu. Nie jest ona opowieścią o jakimś innym świecie,

³⁴ *L'âme chez Platon*. W: *Platon et l'Europe*, wyd. cyt., s. 292.

gdzie istnienie to będzie mogło być radośnie kontynuowane, ale trudną nauką tego, w jaki sposób otworzyć można w ramach ludzkiej skończoności wymiar, w którym zmieści się nieskończoność.

Taka interpretacja, jakkolwiek niezgodna z większością tradycyjnych odczytań Platona, tłumaczy lepiej od nich, dlaczego filozof nie ucieka ostatecznie od świata i powraca do jaskini. Platon nie jest gnostykiem – zarówno świat zjawisk, jak i ciało, które jest naszym zakorzenieniem w tym świecie, mają swoją pozytywną wartość. „Ciało jest [...] tym, co przynosi pozór, ale pozór pozostaje pozorem prawdy...”³⁵. W ostatecznym rachunku tylko od człowieka zależy, czy cielesność stanie się narzędziem śmierci, czy też wskazówką prowadzącą do prawdy. „Postulowanie ucieczki poza świat jako koniecznego wniosku z biegunowości duszy byłoby intelektualnym skrótem. Ludzkie życie ma sens pozytywny, podobnie jak element wewnątrzświatowy pozostający na zewnątrz świata idei. [...] Świat i zwykle życie istnieją w sposób uprawniony”³⁶.

VIII

Cokolwiek by jednak nie powiedzieć o tej interpretacji, nie ulega wątpliwości, że jest ona interpretacją filozoficzną w znacznie większej mierze niż filologiczną. Patočka mówi tu zarówno w imieniu Platona, jak i w swoim własnym, opisując raz jeszcze, choć innymi słowami, tę samą egzystencję, o której pisał spierając się z Kartezjuszem, Husserlem, z filozofią naturalistyczną i klasyczną tradycją metafizyki. Jeśli prześledzimy uważnie te dyskusje, zauważymy, że w ich tle pojawia się często postać Sokratesa. I choć rzadko występuje on na pierwszym planie, zawsze jest istotnym punktem odniesienia wyznaczającym początek, a zarazem moment najwyższego wzlotu europejskiej filozofii. To Sokrates właśnie jest najdoskonalszym uosobieniem troski o duszę, którą Patočka uczynił motywem przewodnim swojej filozofii. To Sokrates jest odkrywcą doświadczenia wolności. On też jest ideałem zapytującego filozofa potrafiącego połączyć bezwzględne dążenie do prawdy ze świadomością jej nieosiągalności. I wreszcie on właśnie jest symbolem tej osobiwej nieśmiertelności, która ma tak wiele wspólnego ze śmiercią.

W tym sensie Jan Patočka jest filozofem sokratejskim. Jego koncepcja człowieka – nieustannie wędrującego i zawsze pozostającego w pół drogi pomiędzy skończonością a nieskończonością, pomiędzy światem ludzi a światem bogów – jest koncepcją sokratejską. W jednym z niewielu tekstów poświęconych bezpośrednio Sokratesowi Patočka napisał: „Sokratejski zwrot nie polega na uzyskaniu jakiejś interesującej perspektywy na życie; nie jest on również raptowną przemianą, w wyniku której człowiek zostaje przekształcony

³⁵ Tamże, s. 307–308.

³⁶ Tamże, s. 313.

nagle w istotę doskonałą. Zwrot polega na tym, żeby znaleźć się w drodze, żeby zawsze czuć, iż jest się w drodze — na całe życie”³⁷.

*

W ten sposób znajdujemy pewną odpowiedź na postawione na wstępie pytanie o to, w jaki sposób Patočka wymyka się schematowi, który w znacznej mierze wyznaczył funkcjonujące w zachodniej filozofii dwa sposoby myślenia o człowieku i jego miejscu w świecie. W każdym innym przypadku artykuł ten powinien się tu zakończyć. Nie sposób jednak, porównując ze sobą dwóch myślicieli, dla których filozofia była przede wszystkim kwestią życiowej praktyki, później zaś dopiero teorią, nie wspomnieć o tragicznym podobieństwie ich losów — podobieństwie znaczącym być może więcej niż wszystko to, co zostało tu napisane.

³⁷ *Remarques sur le probleme de Socrate*. „Revue philosophique de la France et de l'étranger”. T. 74, nr 4–6, s. 197.