

# Ivan Blecha

---

## Czasowość egzystencji ludzkiej i życia w prawdzie : (Patočka jako krytyk Husserlowskiego pojęcia czasu)

---

Folia Philosophica 10, 177-188

---

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W późniejszym okresie rozwoju myśli czeskiego fenomenologa Jana Patočki (1907—1977) dał znać o sobie indywidualny imperatyw moralny, który Patočkę, politycznie raczej ostrożnego i biernego, doprowadził do aktywnego uczestnictwa w ruchu obywatelskim, a w końcu do odważnej śmierci po wyczerpującym przesłuchaniu policyjnym. Z zapartym tchem możemy śledzić, jak nakaz życia w prawdzie oraz niełatwe, ale nieuniknione stawianie zadań samemu sobie, a także weryfikacja własnego losu dojrzewały w jego konsekwentnych i dogłębnych przemyśleniach podstawowych problemów filozoficznych fenomenologii. Zasadniczą rolę odegrał tu problem czasu. Sądzić można, że przede wszystkim to, na ile Patočka potrafił uświadomić sobie decydujące znaczenie czasu dla ruchu egzystencji ludzkiej i jej stosunku do świata, doprowadziło go do zrozumienia wartości owej egzystencji i życiowego zadania, jakie stoi przed każdym z nas. Etosowi naukowemu niez zaangażowanego obserwatora, rozwijalnemu początkowo z niezmierną pieczołowitością przez twórcę fenomenologii Edmunda Husserla, Patočka dał własny wyraz w szeroko pojmowanym etosie zaangażowanego obywatela, swobodnie podejmującego decyzje.

Problemem czasu zajął się Patočka w sposób znaczący w drugiej połowie lat sześćdziesiątych, w dwóch ważnych pracach. W pierwszej z nich, bardziej znanej i treściowo bogatszej, mianowicie we *Wstępie do fenomenologii Husserla*, która była publikowana w odcinkach w „Zeszytach Filozoficznych” w latach 1965–1966, Patočka analizując pojęcie czasu, sprecyzował swe zarzuty wobec pojmowania czasu przez Husserla i odsłonił uprzedzenia.

\* Autor artykułu jest dr. filozofii w Katedrze Filozofii Uniwersytetu Palackiego w Olomuncu.



IVAN BLECHA\*

Czasowość egzystencji ludzkiej  
i życia w prawdzie  
(Patočka jako krytyk  
Husserlowskiego pojęcia czasu)



które zdecydowały o tym, że Husserl nie wyszedł poza subiektywistyczne granice wiedzy. Druga praca — *Czas, wieczność i czasowość w dziele Máchy*, stosunkowo mało znana, jest w naszym mniemaniu potwierdzeniem zasadniczego przełomu, w którego rezultacie Patočka zadaje sobie wprost pytanie: W jaki sposób różne pojęcia czasu i różna zdolność zastosowania owego pojęcia w życiu ludzkim wywierają wpływ na realizację celu życiowego?

Sądzić można, że to właśnie badania nad czasowością umożliwiły Patočce kontynuowanie obserwacji dotyczących fizycznego aspektu zakotwiczenia istoty ludzkiej w świecie, czemu dał wyraz przede wszystkim w ogłoszonym w języku słowackim artykule *Świat naturalny i fenomenologia*, tak iż w konsekwencji ściśle powiązania między czasem i ruchem ludzkiej egzystencji podsunęły mu myśl o koncepcji „życia w prawdzie” (przedstawionej w artykule *Co to jest egzystencja?*), a wreszcie myśl o potrzebie radykalnej ofiary (w wykładzie przygotowanym na Międzynarodowy Kongres Filozoficzny w Warnie w roku 1973).

Chcąc lepiej zrozumieć przyczynę oraz sposób ujęcia problemu czasu i czasowania przez Patočkę, zwłaszcza zaś jego krytyczny stosunek do Husserla, należy jeszcze raz rozważyć niektóre uwarunkowania jego filozofii.

Odmienność Patočki w stosunku do Husserla w pojmowaniu czasu wypływa — jak można sądzić — ze specyficznego punktu wyjścia samych badań fenomenologicznych. Jest to widoczne już w pierwszej książce Patočki *Świat naturalny jako problem filozoficzny*. Zaraz na wstępie autor stwierdza: „Problem filozofii to świat w całości.”<sup>1</sup> Uznać należy, że взгляд na świat w całości jest ciągle zawarty, to jawnie, to skrycie, w całym dziele Patočki i właśnie ten взгляд pozwalał mu odchodzić stopniowo od wąsko rozumianego subiektywizmu transcendentalnej postawy Husserla, by związać się z tą gałęzią fenomenologii, która mocniej akcentowała ontologiczne, egzystencjalne i faktyczne aspekty subiektywizmu, a której przedstawicielami byli Heidegger, Fink oraz Landgrebe.

W tym rozumieniu Husserl niewątpliwie spojrzenia na całość świata nie uwzględniał. Jego wysiłki od początku oparte były na badaniach obiektów logicznych na podstawie przeżyć, dlatego zmierzał stale do subiektywizmu — ku przeżyciom, które miały nieść konstytuujące rzeczywistość akty. Wszystkie wynikające z tak uzyskanego stanowiska perspektywy musiały być nacechowane przekonaniem o wyższości czystego subiektywizmu. „Świat” czy „świat naturalny” mógł potem stanowić dla Husserla tylko pole konstytucji, tło, na którym rysują się kontury przedmiotów, horyzont oczekiwania w stylu uprzedniego doświadczenia.

Patočka rozumie egzystencję w duchu subiektywizmu Heideggera — jako występowanie w konkretnie danej sytuacji, aktywność egzystencji zaś — jako

<sup>1</sup> J. Patočka: *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha 1936, s. 9.

swobodną zmianę modalności jej ruchu fizycznego<sup>2</sup>. Wtedy to całość świata zaczyna występować jako czysta „funkcja tworzenia bytu, i nie może być dana tetycznie”<sup>3</sup>. Całość ta jest również powiązana naszymi zainteresowaniami i jednolitym ruchem społeczności<sup>4</sup>. Nie chodzi bynajmniej o świat jako tło, ale o świat, w którym jesteśmy, o bycie w świetle<sup>5</sup>. Wiele lat później Patočka jeszcze wyraźniej podkreśli uprzednią obecność całości świata i jej decydujące znaczenie dla zjawiania się bytu, dla zrozumienia tego zjawiania się w aktywności naszej egzystencji. „Świata samego jednak nie tworzymy, ale przecież »tworzymy«, mianowicie przeprowadzając swe czynności i działania, czyny i ingerencje w obrębie tego świata i pod jego dyktatem. Sam świat pozostaje w tym imperatywnym przesłaniu ukryty: odnosi się on do rzeczy, które czerpią swe znaczenie ze świata i mają znaczenie w świetle; nie odnoszą się do świata realnego, który przecież nie istnieje i nigdy nie może być przedmiotem poznania. Świat nie jest rzeczywistością, lecz odkrywaniem wielu rzeczywistości: oddziaływa tak, iż o każdej rzeczy można powiedzieć, że jest.”<sup>6</sup>

Wzgląd na „całość świata” pomógł Patočce zainicjować specjalne badania czasu. Te z kolei umożliwiły mu — tym bardziej w porównaniu z Husserlem — uściślenie pojęcia całości świata i jego znaczenia.

We *Wstępie do fenomenologii Husserla*, jednej z głównych prac z końca lat sześćdziesiątych, jeden krótki ustęp można uznać za najważniejszy dla naszych rozważań.

Ład świata — tzn. sens świata w całości — nie może się ujawnić, zdaniem Patočki, w inny sposób niż za pośrednictwem transcendencji czasowej<sup>7</sup>, możliwej tylko dzięki wewnętrznej świadomości czasu. Świadomość czasu bowiem jest podstawą zrozumienia ładu świata. W tym też Patočka zgadza się z Husserlem. Jednak Husserl — jak twierdzi Patočka — robi błąd, poprzestając na wskazaniu jednokierunkowej zależności ładu od świadomości czasu. Jest to następstwo Husserlowskiego rozumienia bytu jako konstytuowanej jedności, jako intencjonalnego bieguna subiektywizmu. Patočka argumentuje: w świadomości nie konstytuuje się sam byt, ale tylko jego antycypacja, wyobrażenie bytu<sup>8</sup>. Inaczej nie może się on ujawnić, gdyż to, czy i jaki jest, okazuje się oczywiście częścią bytu, a nie tylko wyobrażeniem o nim. Pomimo to wyobrażenie owo zdaje się dla objawiania się bytu niezbędne:

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 84.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 100.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 72.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 73.

<sup>6</sup> *Ibidem*: *Hegelův filosofický a estetický vývoj*. In: G. W. F. Hegel: *Estetika I*. Praha 1966, s. 50.

<sup>7</sup> J. Patočka: *Úvod do Husserlovy fenomenologie*. „Filosofický časopis” 1966, č. 3, s. 302.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 302.

byt nie może się objawiać sam w sobie, nie ujawnia się sam przez się. Wyobrażenie nie jest niczym innym niż samą jawnością rzeczy, a jawność rzeczy niczym innym niż tym wyobrażeniem w jego rzeczywistym rozwijaniu się. „Świat i zrozumienie świata w jego istocie, która jest zasadniczo czasowa [...], odnoszą się do istoty świata, do całokształtu wszystkiego, co istnieje, należą więc niezbędnie do siebie i tworzą jedność.”<sup>9</sup>

Owa wzajemna zależność oznacza, że absolutna jasność świata nie jest możliwa, że taka jasność nie świadczy o jego realności. Rozjaśnianie świata to proces historyczny. Nasze spojrzenie na świat jest spojrzeniem na to, co nam stale umyka, a ciemność i tajemniczość, w tym spojrzeniu zawarte, mają związek z charakterem jasności jako takiej: mianowicie z tym, że chodzi nie o jasność rzeczy samych, ale o ich jasność w zależności od wyobrażenia, i to wyobrażenia ich czasowej istoty<sup>10</sup>.

Nie wystarczy tu prawdopodobnie przekonanie o wyższości subiektywizmu, co ukrycie akceptował Husserl; tutaj ów subiektywizm jest wciągnięty w wir świata właśnie dzięki konsekwentnej aplikacji fenomenologicznego punktu widzenia. Patočka posuwa się nawet dalej — na granicy widzialności fenomenologicznej stwierdza widzialność nową, dialektyczną, mianowicie widzenie niewidzianego. Człowiek to istota, która jest zarazem tym, co widzi, a jednocześnie czymś więcej niż tym, co widzi<sup>11</sup>.

Według Patočki człowiek nie jest w swej istocie — jak u Husserla — abstrakcyjnym prądem czasowej świadomości, która potrafi konstytuować przedmioty jako idealne inwarianty. Człowiek jako istota czasowa zaznacza swą fizyczną obecność przy rozjaśnianiu świata, a zależność objawienia się świata od jego wyobrażeń bywa taka sama, jak zależność jego wyobrażeń od uprzednio zastanego świata, wziętego w swej całości i realności istnienia. Dopiero w tym zespoleniu ze światem jako całością można znaleźć prawdziwy rozmiar naszej egzystencji: jesteśmy esencją tego, co nigdy nie jest dane do końca, co musimy nieustannie odkrywać, doprowadzać do odkrycia, do odsłonięcia. W tym także tkwi przesłanie naszej egzystencji — odpowiadać na apel świata, który domaga się takiego właśnie rozjaśniania<sup>12</sup>.

Z tej perspektywy rozwija Patočka polemikę z pojęciem czasu u Máchy, czeskiego poety okresu romantyzmu. Stosunek Máchy do czasu i czasowości ludzkiej egzystencji jest pesymistyczny. Czas dla Máchy, a można w tym znaleźć według Patočki paralelę z Kantem, jest formą zmysłowego objawiania się bytu<sup>13</sup>. Mácha nie doszedł jednak, jak Kant, do wizji transcendentalnego

<sup>9</sup> Ibidem, s. 303.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 304.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 305.

<sup>13</sup> Idem: *Čas, věčnost a časovost v Máchově díle*. In: *Realita slova Máchova*. Red. R. Grebenickova i O. Králík. Praha 1967, s. 193.

subiektywizmu. U Máchy to, co nie objawione i zmysłowo niemożliwe do ujęcia, jest ponadczasowością, tzn. wiecznością — a dopiero dzięki temu prawdą bycia<sup>14</sup>. Przed taką wiecznością czas i czasowość człowieka załamują się<sup>15</sup>.

Patočka stawia pytanie: Czy ów pesymizm jest uzasadniony i jak się ma do pojęcia czasu i czasowości? Problem wiąże się chyba z tym, że jeżeli wieczność i prawda bycia mają dla człowieka sens, to człowiek nie może być tylko zjawiskiem, częścią obiektywnego czasu, niezdolną w swej zmysłowości dostrzec tego, co jest obiektywnie nieczasowe, ale musi być wolny jako ten, kto czasowy byt określa i kto czas współtworzy<sup>16</sup>. Nie chodzi tu o transcendentalny subiektywizm Kanta, ponieważ trzeba jeszcze zapytać: Jak problem czasu ma się z perspektywy aktywności aprehensji, której czas dotyczy i którą Kant bez słowa przyjmuje?

Na to pytanie chciał dać odpowiedź Husserl. Równocześnie z odkryciem podstawy świadomości czasu, stojącej za aktem aprehensji, wskazał on na niezbędność podwójnego rozróżnienia czasu: obiektywnego (formy oglądu) i subiektywnego (świadomość czasu wzięta z retencją i protencją, które są warunkiem czasu obiektywnego)<sup>17</sup>. Husserl jednak ograniczył swe badania do jednego wymiaru: świadomość czasu jest dla niego czasowa właściwie tylko wtedy, kiedy jest świadomością przeszłości, wspomnienia. Protencja jest jedynie dodatkowym rzutem uprzedniego stylu retencji, praktycznym oczekiwaniem tego samego doświadczenia, a świat — tylko nie wypełnionym horyzontem tego oczekiwania<sup>18</sup>.

Inaczej — zdaniem Patočki — postąpił Heidegger: położył on nacisk na wyprzedzającą zdolność (i istotę) świadomości oraz na wymiar przyszłości. Podobnie jak Heidegger, Patočka twierdzi, że chodzi właśnie przede wszystkim o ów wymiar, którego rozumienie zmienia pojęcie czasowania, przesłania człowieka w świecie. Nie chodzi tu już — według Patočki — o teorię świadomości czasu, ale o teorię istoty czasu<sup>19</sup>.

Istota czasu — czasowość — najpełniej się rozwija w człowieku, w sposobie egzystencji; chodzi w jej byciu o bycie samo. Człowiek pozyskuje swą egzystencję, swe bycie bez jego pierwotnego objawiania<sup>20</sup>.

Naszą egzystencję i bycie samo musi się zrozumieć, nawet to bycie, które nas nie dotyczy. Jest to bycie świata możliwe do odkrycia w sensownych związkach rzeczy, złożonych z celów i środków, z możliwości jakie się przed

<sup>14</sup> Ibidem, s. 193.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 190.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 196.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 196—197.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 197.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 198.

nami otwierają. Ważnym źródłem rozumienia egzystencji jest w związku z tym pozostawanie w świecie, co wyrażone za pomocą czasu oznacza wyprzedzenie samego siebie w świecie już poznanym, a także koncentrację na byciu przy czymś, co się odnosi do tego świata i z czym się spotykamy. Klamrą spinającą te aspekty rozumienia egzystencji jest pojęcie troski<sup>21</sup>.

Patočka podkreśla, że czasowość egzystencji ludzkiej ujawnia się przede wszystkim w naszym zatroskaniu o spełnianie możliwości, jakie się przed nami otwierają. Nacisk na horyzont możliwości w odróżnieniu od horyzontu prostego oczekiwania w koncepcji Husserla jest wynikiem — co starano się ukazać — konsekwentniejszego rozumienia człowieka przez Patočkę jako człowieka w świecie istniejącego i w byciu objawiającego się. Jeśli więc u Husserla horyzont może być pusty lub wypełniony, a oczekiwanie zaspokojone albo też nie, to u Patočki liczy się wejście do horyzontu otwartych możliwości, jest ono związane z losem, ale jest także zadaniem życiowym człowieka, to zaś, co się w ten sposób przez los i zadanie spełnia, to cała prawda bycia.

Opierając się na analizie *Sein und Zeit* Heideggera, Patočka akcentuje w rozróżnieniu podwójnego ujęcia czasowości (autentycznego i wulgarnego) wolność człowieka przy wyborze sposobu czasowania, a także — co za tym idzie — odpowiedzialność za taki wybór. Zależy bowiem od nas samych, jak chcemy spełnić nasze przesłanie, reagować na apel świata, odkryć ukrytą, ale oferowaną wartość naszego tutaj i teraz, wartość, którą możemy współtworzyć nawet pomimo to, że nas przerasta i musi przerastać.

Bycia naszej egzystencji nie powinniśmy przyjmować jako czegoś niezależnego, na co byłby skierowany wzrok refleksji jako na coś subiektywnego w rozumieniu fenomenologii Husserla, ale przyjmować jako coś, co hipotetycznie tworzy zbiór możliwości takiej istoty, która powinna mieć szanse określonego działania<sup>22</sup>. Nie chodzi o analizę konstataowanych struktur, lecz o strukturę innego postulowanego typu, o analizę warunków możliwości ludzkiej, tj. skończonej (czasującej się) wolności. Tę samą analizę warunków działania ludzkiego znajdujemy u Kanta — jego nosicielem *a priori* jest imperatyw moralny. W rozumieniu Patočki, zbliżonym do Heideggerowskiego, owa podstawa nie ogranicza się do moralności, aczkolwiek jest w niej także zawarta. Egzystencją odsłania jako podstawę działania to, że zadania otrzymuje się zawsze od tego, co nie może w pełni zależeć ode mnie, ale co mogę rozumieć jako ważne (dopiero) dla siebie samego<sup>23</sup>.

Egzystencja ludzka jest wolnym wyborem: nie jest w żadnym wypadku godzeniem się na dwie dane możliwości, lecz zdecydowaniem na jedną z nich.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 200.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 206.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 206—207.

Dopiero tym wyborem bądź w sposób poważny i realny nadajemy sens światu i przyznajemy naszemu pobytowi w nim określoną wartość, bądź ten świat staje się dla nas zasłonięty, a nasza egzystencja — pusta. Uświadomić sobie odpowiedzialność za taki wybór może tylko człowiek dzięki temu, że jest istotą czasową i że swą czasowość potrafi rozpoznawać.

Praca poświęcona twórczości Máchy wpłynęła na dalszy rozwój myśli Patočki. Stało się rzeczą oczywistą, że autentyczność egzystencji ludzkiej zależy od tego, czy pozostawimy jej przestrzeń dla widzenia niewidzianego, dla wspólnego powiększania pola niedanego, do którego ma mieć możliwość swobodnego wstępu. Dlatego czasowanie jest nieodzownie związane z życiowym ruchem. Podstawowa trójkierunkowość czasu — terażniejszość, przeszłość, przeszłość — przejawia się w trzech podstawowych sposobach życiowego ruchu. Początkowo, w artykule *Świat naturalny i fenomenologia*. Patočka charakteryzuje je jako sposoby zakotwiczenia siebie, przedłużania i pozyskiwania siebie<sup>24</sup>, później, w artykule *Co to jest egzystencja* — jako sposoby zakotwiczenia, przełomu i reprodukcji<sup>25</sup>. Największe znaczenie przypisuje Patočka przełomowi w postaci objawienia się człowiekowi jego zadania jako czegoś, co przerasta czyste przedstawienie rzeczy i co apeluje do człowieka, aby stał się istotą całości świata. Utrzymywanie czasowości egzystencji ludzkiej w tym potrójnym ruchu rozjaśnia główny aspekt ludzkiego bycia: potrzebę bycia pod wpływem swej zasadniczej możliwości, a więc potrzebę niebycia obojętnym.

W ten sposób Patočka konstruuje pojęcie całości tzw. życia w prawdzie<sup>26</sup>. Jego podstawy tkwią w ontologii, i to dosłownie. Życie w prawdzie jest życiem w odpowiedzialności, do której jesteśmy zobowiązani świadomym wyborem autentycznego bycia w świecie, przyjęciem apelu świata, starannym ruchem egzystencjalnym w polu możliwości, które musimy sami umieć rozwinąć.

Jeśli zastanowimy się nad linią rozwoju myśli Patočki prowadzących przez pojęcia: świat w całości — apel świata — zdecydowanie — życie w prawdzie, oczywiście okaże się, że chodzi tu o coś więcej niż tylko o szukanie moralnych podstaw działania ludzkiego; chodzi o zagadnienia związane z żywotnym charakterem naszego życia w ogóle, ba, nawet z charakterem całej kultury europejskiej. Naciskowi Patočki na życie w prawdzie towarzyszy równoległe szukanie wyjścia z kryzysu współczesnego europejskiego człowieczeństwa i uściślanie zadania fenomenologii w tych poszukiwaniach. Na końcu tego wyliczenia znajduje się szczytowe pojęcie, zamykające właściwie dopiero co wspomnianą linię, pojęcie ofiary.

<sup>24</sup> J. Patočka: *Přirozený svět a fenomenologia*. In: *Existencializmus a fenomenologia*. Red. J. Bodnár. Brańslava 1967, s. 66.

<sup>25</sup> J. Patočka: *Co je existence?* „Filosofický časopis” 1969, č. 5—6, s. 694—695.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 692.



Husserl — jak wiadomo — uznał kryzys europejskiego człowieczeństwa za kryzys nauki i techniki, za kryzys obiektywistycznego podejścia do świata, które w duchu tradycji matematycznej tworzy z rzeczy w świecie czyste abstrakty. Można nimi manipulować, można je mierzyć, szeregować i wartościować z punktu widzenia możliwości ich wykorzystania. Celem Husserla było odejście od świata fałszywych konstrukcji ku światu naturalnemu, w którym można by znaleźć pole niczym nie zniekształconej oczywistości bytu, tak jak się on nam jawi i jak go odkrywamy. To pole Husserl odkrył za pomocą specjalnej metody odrzucenia wszystkiego, co zniekształca, a następnie immanentnej koncentracji na czystych fenomenach oraz ich opisie za pomocą transcendentnej redukcji. Deskrypcja czystych fenomenów i badanie konstytucji przedmiotów świadomości z nich wyprowadzonych miały być przykładem bezstronnej obserwacji w zakresie ideału nauki bez uprzedzeń.

W tym kryje się jednak istota rzeczy. Transcendentalny subiektywizm Husserla, osiągnięty drogą redukcji, jest z konieczności tendencyjny i niehistoryczny. Patočka uważa za główny powód owej niehistoryczności to, że Husserl chciał uznać subiektywizm właśnie za ideał jak najbardziej bezstronny<sup>27</sup>. Ideał bezstronnego obserwatora jest — naszym zdaniem — nieorganiczną częścią fenomenologii, atawizmem, który dostał się do filozofii Husserla z pozycji, z których we wczesnym okresie uczony ten krytykował obiektywizm. Obawy dotyczące wszystkiego, co w sposób nieuprawniony ingeruje w świat rzeczy, obawy dotyczące sztucznych abstrakcji, dla których Husserl chciał znaleźć ich pierwotne, czyste i w sposób oczywisty udokumentowane korelaty wewnątrz naszego doświadczenia, doprowadziły go do wniosku, że tylko nieuczestniczenie, jak najostrożniejsza deskrypcja tego, co odkrywamy przy użyciu redukcji, oraz rezygnacja ze wszystkich błędnych powodów wniosków itp. — są w stanie odsłonić poszukiwaną podstawę wszelkiego obiektywizmu w jego pewności i prawdzie. Uznać można, iż sam Husserl nie zauważył, że jego potrzeba *epoche*, wyzbycie się zainteresowania światem jest właśnie przejawem najwyższego możliwego zainteresowania się nim. Chodzi tutaj przecież o zainteresowanie uniwersalnością subiektywizmu, interesowanie się tym, jakimi środkami subiektywizm potrafi przygotować nas na otwarcie się na świat. Husserl nie zauważył również, że już przed wszelką próbą bezstronności jesteśmy stronniczy w odniesieniu do świata, że zawsze świat musi się nam jawić jako nasz problem<sup>28</sup>. Świata nie można przedstawić za pomocą konstytuujących go aktów transcendentnego subiektywizmu. Jeszcze bowiem przed tą konstytucją świat jest rezultatem innego, głębszego działania: jest polem domu rodzinnego i obcości, ufności i niepokoju. Odrzucenie konstrukcji fałszywego obiektywistycznego świata, tak jak go

<sup>27</sup> Idem: *Kacířské eseje o filosofii děinn.* Praha 1990, s. 60.

<sup>28</sup> L. Landgrebe: *Filosofie přítomnosti.* Praha 1968, s. 64.

widział Husserl w pierwszym kroku swej *epoche*, jest postulatem właściwym: musi być jednak odrzuceniem takiej konstrukcji dokonany przez jednostkę, w żadnym zaś wypadku nie może iść w stronę transcendentalnego subiektywizmu, z punktu widzenia którego świat jest rekonstruowany jako korelacyjny biegun. Musi iść w kierunku całości świata i szukać odpowiedzi na pytanie, jak i czy w ogóle można go odkryć w naszym egzystencjalnym doświadczeniu, jak i czy w ogóle jest on obecny dla nas jako problem.

Fenomenalność świata nie wynika więc z redukcji i konstytucji, ale stanowi proces działania bycia poprzez czasowy ruch naszej egzystencji. Tak wydaje się rozumieć Patočka jedną z podstawowych tez fenomenologii. Jest to rozumienie prowadzące w odwrotnym kierunku do tego, jakie przyjął Husserl. Wywarło to wielki wpływ na Patočkę w poszukiwaniu dróg wyjścia z kryzysu współczesnej naukowo-technicznej cywilizacji i na jego ocenę roli filozofii w tych poszukiwaniach.

Patočka zarzucał Husserlowi, że rozumie technizację jako coś negatywnego, jako pewnego rodzaju brak, „niedostatek sensu, który można zasadniczo usunąć w ten sposób, że będziemy więcej dbać o postrzegalne związki sensu”<sup>29</sup>. Nie zgadzając się z Husserlem, Patočka staje po stronie Heideggera. Subiektywizm Heideggera jest przez niego pojmowany jako skończona egzystencja ludzka, rozumiejąca dzięki tej skończoności swe bycie, więc i kryzys techniki ujmująca znacznie głębiej — jako kryzys bycia<sup>30</sup>. Znaczy to, że przezwyciężenie kryzysu, w którym technika zakrywa bycie bytu, nie może się dokonać w formie odejścia od tego zakrywania i poszukiwania innego świata poza nim, ale na odwrót — w formie dołączenia do świata techniki jako sobie niewłaściwego, a jednak świata, w którym przyszło nam żyć. Zakrywający charakter techniki jest tylko jednym aspektem ogólnego procesu rozjaśniania bycia bytu. Zrozumieć to, co ma być odsłonięte i co się prosi o odsłonięcie, można jedynie poprzez skrytość, a nie ucieczkę od niej. Niewidziane można przeczuwać drogą zrozumienia dowodów wykazujących, dlaczego widziane nie może być całym byciem.

Jest to właśnie nowum w stosunku do Heideggera — i to zarówno na polu politycznym, jak i obywatelskim. Epoka techniczna bowiem w sposób brutalny wtargnęła do polityki w naszym stuleciu jako stuleciu walk i krwawych rewolucji, które są nieustannym przejawem pragnienia opanowania świata i uczynienia z ludzi oraz społeczeństw poległej masy, którą by można było technicznie ukształtować według uprzednio przygotowanych kalkulacji<sup>31</sup>. Jednak na powierzchni najdalej posuniętej woli manipulowania, na wierzchu największego możliwego zasłonięcia bycia egzystencji ludzkiej ujawnia się stra-

<sup>29</sup> J. Patočka: *Nebezpečí technizace ve vědě u E. Husserla a bytostné jádro techniky jako nebezpečí u M. Heideggera*. „Svědectví” 1980, 62 [Paris], s. 264, 268.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 268.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 270.

szliwie doświadczenie ofiary tych, dla których spotkanie ze śmiercią na froncie stało się obowiązkiem. Nagle okazuje się, że okrutna ofiara człowieka i z niej wyrastająca solidarność wstrząśniętych<sup>32</sup> nią świadków nie pasują do zamiaru przekształcenia człowieka w łatwą do pozbycia się indywidualność. Związek między kryzysem techniki i kryzysem bycia znajduje tutaj swe najpełniejsze wyjaśnienie. Dzięki doświadczeniu ofiar ludzkość w dwudziestym wieku mogła dostrzec zupełnie inny ład bycia, do tej pory ukrywany, ład w sposób jednoznaczny demaskujący system naukowo-techniczny. Doświadczenie ofiary skierowuje wzrok ku temu, co rządzi wszystkim, ku temu, co jest życiowo niezamienialne na coś innego w tej samej mierze występującego. Dzięki ofiarze rysuje się pole nieoczywistego, niewidzianego, pole apelu świata. Patočka twierdzi: „W prawdzie ofiary chodzi o to, aby bycie okazało się tym, co rządzi i w imię czego jestem gotów i muszę posunąć się aż do skrajności, którą dyktuje mi historyczna sytuacja i którą przyjmuję.”<sup>33</sup>

Patočka w sposób jednoznaczny wyciąga stąd ważne konsekwencje moralne. Życie w prawdzie oznacza koniecznie pozostawanie pośród dziejów; a jeżeli te są tymczasem tylko procesem ukrywania bytu i jeżeli wiem z badania swej egzystencji, że tylko zdecydowaniem w drodze do tego, co pozostaje skryte lub jest nawet gwałtem przedstawiane jako ukryte, mogę współtworzyć prawdę świata, wtedy moim zadaniem jest opowiedzenie się po stronie tych wstrząśniętych, wtedy mą jedyną formą historycznego zdecydowania jest ofiara. Ofiara taka nie wypływa tylko z potrzeby uprzednio akceptowanego imperatywu, lecz z potrzeby ten imperatyw jeszcze niosącej — z potrzeby skończoności, czasowości i ruchu swej własnej egzystencji. Człowiek nie potrafi po prostu opisywać świata — interesuje go własne poruszanie się w nim. Problem bycia nie jest tylko problemem świadomości, ale także sumienia<sup>34</sup>. Prawdy świata nie znajdziemy za pomocą nawet najstaranniejszej deskrypcji, ale dzięki zdecydowaniu się na życie w prawdzie, co oznacza przede wszystkim życie z pełną świadomością tego, że rzeczy nie można wyczerpać przez ich proste codzienne przedstawienie, do jakich by je chętnie sprowadziła współczesna epoka techniczna, czy też swoim sposobem — a tego Patočka akceptować nie mógł — ideologia totalitarna.

Bez ulegania patosowi nie można nie podziwiać tego, jak Patočka potrafił uosabiać ideał swojej filozofii. Czy to przypadek sprawił, że zajmując się problemem ofiary, kończy ofiarą swego życia?

Filozofowanie to samo życie w prawdzie. W tym sensie nie była ofiara Patočki tylko ofiarą polityczną, a już w żadnym wypadku indywidualną.

<sup>32</sup> Idem: *Kacířské eseje o filosofii dějin...*, s. 141.

<sup>33</sup> *Technická epocha a oběť. Záznam rozhovoru s prof. Patočkou, říjen 1973. „Svědectví” 1980, 62 [Paris], s. 276.*

<sup>34</sup> J. Patočka: *Co je existence?...*, s. 685.

Jej oddziaływanie bowiem nie tkwi w samym jej wykonaniu (zresztą w porównaniu z tym, dla ilu ludzi była pisana, liczba tych, którzy o niej wiedzieli, była nieznacznym ułamkiem), ale w tym, że zmusza nas do jej przemyślenia. Jej prawdziwy skutek spoczywa w odkryciu horyzontu, w zmianie perspektywy, w przemianie nasłuchiwania. To może spowodować i jeden człowiek, albowiem taka jest właśnie rola otwartego horyzontu — być przeznaczonym dla wszystkich.

Tak więc teza Eugeniusza Finka, że fenomenologia jest raczej metodą niż systemem<sup>35</sup>, znajduje swe specjalne przesłanie, a nawet więcej — zobowiązanie, dopiero dzięki Patočce. Fenomenologia uczy życia w prawdzie i zmusza do niego, tzn. zmusza być nieustannie, męcząco i troskliwie ustosunkowanym do całości świata, wybierać z wolną odpowiedzialnością tę formę z możliwych form autentycznego czasowania, która nie pozwoli popaść w codzienne manipulowanie bytami, która wycisnie piętno na naszej egzystencji, a rzeczom świata użyje jasności pokonującej ich codzienną skrytość. Taka filozofia przedstawia sobą wartość nieskończonego wezwania do współtworzenia świata dotąd niedanego, szukania niewidzianego, a więc do współtworzenia losu człowieka i świata.

Wynika z tego, że czas i sposób jego działania w zakresie egzystencji ludzkiej leżą u podstaw wszystkich wartości kulturowych, dzięki bowiem analizie tych powiązań człowiek utrzymuje się w owym fascynującym zdumieniu pierwotnej filozofii greckiej, które stworzyło europejską kulturę, dziś zdającą ciężki egzamin.

To fascynujące zdumienie może ratować naszą kulturę pouczeniem. że bycie nie kończy się na występowaniu bytu, ale że wartość bytu leży właściwie w tym, co jawi się przed ludźmi jako ich zadanie.

<sup>35</sup> E. Fink: *Die Spätphilosophie Husserls in der freiburger Zeit*. In: *Edmund Husserl 1985—1959*. La Haye 1959, s. 114.

Иван Блеха

#### ВРЕМЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ И ЖИЗНЬ В ПРАВДЕ (ПАТОЧКА КАК КРИТИК ГУССЕРЛЕВСКОГО ПОНИМАНИЯ ВРЕМЕНИ)

##### Резюме

Ян Патоčka, чешский феноменолог, занимался проблемой времени во второй половине шестидесятых годов. Анализируя понятие времени, Патоčka уточнил свое отношение к Гуссерлю, обвиняя его в субъективистском понимании времени и сведении целой проблемы времени к функции человеческого сознания. По мнению Патоčki, сущность времени наиболее полно проявляется в человеческом существовании, открытом реальному физическому миру.

Ivan Blecha

DIE ZEITLICHKEIT DER MENSCHLICHEN EXISTENZ  
UND DAS LEBEN IN DER WAHRHEIT  
(PATOČKA'S KRITIK DER ZEITAUFFASSUNG BEI HUSSERL)

Zusammenfassung

Unsere Abhandlung bemerkt die Gedankenentwicklung des tschechischen Philosophs Jan Patočka (1907—1977) in der zweiten Hälfte der sechziger Jahren. Sie zeigt, wie Patočka durch die Untersuchungen des Zeitproblems die Grundaufgabe der menschlichen Existenz in der Welt gefunden hat und wie er für sich einen Moralimperativ, der mit der Suche nach einem Ausgangspunkt aus der Krisis der modernen Europa korrespondiert, abgeleitet hat.

Die Abhandlung verfolgt zuerst die Gedanken Patočkas in seiner Studie *Einführung in die Phänomenologie Husserls*. Patočka zeigt hier unter anderem, wie die menschliche Existenz wesentlich zeitgemäss und mit dem Weltganzen gebunden ist, wie also die Erhellung dieser Welt durch die Zeitigung dieser Existenz verläuft.

Daraus folgt, dass der Mensch ein Wesen ist, dessen Aufgabe darin liegt, das, was niemals ganz gegeben wird, zur Entdeckung zu bringen. Es ist nötig, der Appell der Welt zu antworten.

In der Studie *Zeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit im Werk Máchas* stimmt Patočka der Auffassung der Zeit bei Heidegger zu und schätzt ihre Orientierung zur Zukunft und ihren Nachdruck auf die Freiwahl der Zeitlichkeitsweisen ab. Der Appell der Welt erfordert eine aktive Entschlossenheit und eine sorgsame Bewegung im Feld der aufgedeckten Möglichkeiten.

Patočka ist dadurch zum Begriff des Lebens in der Wahrheit gelungen, den er nicht nur etisch, sondern vor allem ontologisch erfasst.

Gleichlaufend erscheint das Leben in der Wahrheit für Patočka als Ausgangspunkt aus der Krisis der europäischen Menschheit. Der Weg zu ihrer Überwindung sieht Patočka in der Erfahrung des Opfers, die die Bestreben der technischen Zivilisation, aus dem Menschen ein manipulierbares Individuum zu machen, zerbrechen kann.

So erscheint die Phänomenologie in der Interpretation Patočkas als eine Methode, die den Menschen in einer wachsenden Lage zur Welt Ganzheit und im Leben in der Wahrheit halten kann und die also die von der technischen Epoche verdeckte Tradition der ursprünglichen europäischen Kultur, die im Griechenland aus dem Stauen über das Sein des Seienden geboren wurde, neu beleben hilft.