

Mariusz Moryń
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Naoczność a ostateczność. O transcendentalistycznym rozumieniu tożsamości człowieka

Zaprezentowane poniżej rozważania będą miały autorski charakter, a w znacznej swej części odbiegają zwłaszcza od tradycji fenomenologicznej. W dyskusji z nią sformułuję kilka tez skupionych wokół tematyki tytułowej. Ich linię najważniejszą wyznaczy idea związku pomiędzy subiektywnością, dziełem ręki a eschatologią. Dłoń ma się do jaźni tak, jak głowa do myśli (mianowicie reprezentuje i obrazuje): kończy na z kciukiem ujawnia i roznosi absolutną ostateczność, ta zaś zostanie przedstawiona jako skrajna widoczność (otwiera to szereg kwestii — m.in. będę pokazywał, jak ogląd sam siebie przekracza, umożliwia wyjście poza rzeczy). Ludzką tożsamość opiszę, odwołując się do naszej transcendentalnej kondycji, tzn. z punktu widzenia czystego podmiotu — w tym ujęciu człowiek jest to utrwalony tryb osadzenia rzeczywistości w sensie. Wiąże się to z zagadnieniem życia w powadze i zasadnego, opartego na przeznaczeniu.

Jednakże rozstanie ze spuścizną Husserla oraz jego zwolenników nie będzie całkowite — w pewnych partiach tekstu rozbuduję w duchu antropologii filozoficznej oraz zradykalizuję dawną ideę analiz poredukcyjnych. Poczynione ustalenia posłużą do zaproponowania rozwiązania wybranych trudności teoretycznych, przed jakimi stoi filozofia człowieka, a pośród nich m.in. dysproporcji pomiędzy bogactwem esencjalnej charakterystyki człowieka, czyli skalą możliwości go cechujących, a ubóstwem wiedzy na ich temat (czy można być sobą nieświadomie?).

Zamierzam zharmonizować dwie — z pozoru sprzeczne — antropologie. Według pierwszej w osobowym istnieniu liczy się nie efektywność jego dokonań, lecz osobisty i nieweryfikowalny ich charakter, według drugiej życie ludzkie wyznaczone jest przez stojące przed nim istotne zadania. Pierwsze omawia nieuchronność (lub w mocniejszym sformułowaniu: wartość)

doświadczenia enigmatyczności, mroczności i zagubienia, które rozbudza świadomość jednostkowości egzystencji, drugie stanowisko potrzebę oraz cel ludzkiego jestestwa widzi w urzeczywistnieniu uniwersalnej pewności. To pierwsze wymaga od człowieka odwagi (niekiedy odpowiedzialności), drugie rozumu (często skuteczności).

Humanistyczną tożsamość upatruję w powołaniu: delegacją człowieka jest mianowicie ustanowienie źródłowego oglądu. Jedynie istota ludzka może wystawić na widok, czyli doprowadzić do samoobecności świata. Terminy te nawiązują do fenomenologii, rozumiem je jednak odmiennie i to z dwóch głównych — antropologicznie zorientowanych — powodów.

Po pierwsze, Husserlowska idea źródłowości w osobowe istnienie wnoszący ogołocenie. W pełni odsłonięte rzeczy same w sobie zostają bowiem pozbawione wszelkiego zapośredniczenia, m.in. wyobrażeń, wspomnień i nadziei, krótko mówiąc: egzystencjalnego, interpretacyjnego naddatku. Czy nie jest to ontologiczne spustoszenie, czy nie powstaje tak obcy i martwy widok? Pejzaż niczym na Marsie: bytu w bród, tylko mało życia i człowieka.

Skupię się więc na przedstawieniu jednostki jako jestestwa dobywającego ku jawności świat, która w ten sposób wyróżnia go, naznacza i zmienia. Husserl wywiódł naoczność z sensotwórczej aktywności pojmowanej jako tchnięcie ducha w bezkształtną, zwiędłą *hyle*, Derrida natomiast uznał to za życiodajny, pneumatyczny oddech tworzący głos — ja natomiast wolę potraktować prezentację źródłową (czyli: „tetyczność u źródłu”) nie jako pracę płuc czy respirację, lecz dokonanie manualne: podpis i zaświadczenie. O ile dawna fenomenologia zamierza opisać rzeczywistość, o tyle ja dążyłbym do znacznie trudniejszego celu: do wpisania w nią.

Przejdźmy więc do kwestii inskrypcji, dłoni i pióra jak *pendant* — nazwijmy to tak — nowego transcendentalizmu; będę mówił o powadze i certyfikacji zinterpretowanych jako matryca egologii radykalnej.

Sformułowane wcześniej uwagi odnosiły się do rozumu, czyli do wykazania, do oczywistości. Rozum zdefiniuję jako stwierdzenie istnienia uzasadnione w bezpośredniej prezentacji, tzn. uznanie w bycie wiernie trzymające się swojej podstawy (źródłowej naoczności). Oczywistość jest zatwierdzeniem i autoryzacją świata w granicach uprawnień — rzeczywistość zostaje tu uwierzytelniona, ale nie anonimowo, lecz osobiście: to właśnie podmiot ma prawo i dobry powód, aby utrzymywać, że...). W tej ratyfikacji bytu zawiera się jego przyjęcie i zgoda. Ale tkwi w niej również ogłoszenie i rozślawienie, poważanie i wyróżnienie, poparcie i rozgłos, honor i reputacja.

Czy można by w poszukiwaniu naszej swoistości gatunkowej przywołać nieco obiegową ideę *animal rationale*, nie obawiając się rozczarowania jej zwykłością i pospolitością? Tak: *zoon logon* — o ile rozum oznacza tu: „uprawniony”, „nominowany” i wskazuje na istotę, której przypadło w udziale

oznajmiać publicznie i zaawizować, poręczyć swoim doświadczeniem pewną rewerencję i protekcję wobec obecności zjawisk. Specyfiką tej aktywności jest parafowanie z imienia i nazwiska: uznanie rzeczy może być wyłącznie osobiste, niezbywalne, dlatego przywodzi na myśl własnoręczne złożenie podpisu. Ujęcie przedmiotu jako subiektywnego, własnego, stwierdzonego przeze mnie wymaga dłoni, narządu zdolnego uchwycić pióro.

Innymi słowy: pisząca (znacząca, kreśląca) ręka „ujawnia” (podnosi ku jawności) jaźń — kończyzna z przeciwstawnym kciukiem prezentuje subiektywność bytu. Uwidacznia też charakter życia: jako zjawiska niezbywalnego, na swoją odpowiedzialność, samowładnego — o wartości biograficznego dorobku (zazwyczaj, jak się sądzi, niedostatecznego i nadmiernie skromnego) przesądza przede wszystkim to, że można go uzyskać tylko o własnych siłach, wyłącznie *in persona*. Tu, w niedoskonałości, tkwi i zawiera się doskonałość (tak jak z sygnaturą autografu: mniejsza o to, czy znaki postawiono kształtnie, ważne jest autorstwo)¹. Podpis obejmuje podmiot i tylko jego — demonstrowuje jednostkową tożsamość w jej powadze, która wypływa ze sprawczości: w oficjalności, której gruntem jest zmiana ontologicznego otoczenia wnoszona przez ja². Wskazuje, że pewien proces został sfinalizowany, doprowadzony do końca, a jest wyrazem niezbitej, nienaruszalnej oraz ostatecznej pewności co do swojego stanowiska i odtwarza samą istotę podmiotu: tożsamość, „to ja!”, „to moje dokonanie”.

I tu tkwi także uzasadnienie racji naszego bytu: *esse* świata wymaga *percipii*, w przeciwnym wypadku leżałoby odłogiem, niezauważone i zmarnowane. A zatem gdzie pszenica, tam zabraknąć nie może i żeńców. Stanowisko to wolno mi uznać za odwrócenie poredukcyjnego idealizmu Husserla, dla którego legitymizacja i uprawomocnienie ego spełnia się nie poprzez prezentację rzeczy, lecz *à rebours*: samoobecność zjawiska uzyskuje podstawy wyłącznie dzięki subiektywności.

To egzystencjalne poruczenie (spowodować, by rzeczywistość wokół nie trwała darmo i na próżno) wyznacza najcięższą decyzję w życiu: zsubiekty-

¹ Intuicyjne widzenie jako ludzkie dzieło pozbawione jest charakteru wyłącznie instrumentalnego, nie rządzi nim zasada skuteczności lub perfekcji wykonania — bardziej przypomina niezdatną kreskę, znak postawiony czyjąś ręką. Nie stanowi więc środka, sposobu realizacji zamierzeń, który po ich osiągnięciu się zdeaktualizuje i przestaje być istotny. To *telos* w modus nieustanności, który swoje — zawsze częściowe — spełnienie upatruje w każdym nowo powstałym postępowaniu.

² Jednostka, żyjąc w środowisku, narzuca mu niepowtarzalny znak, każdy jej ruch i oddech je przekształca. Wpływ ten nazwać można „stawiennictwem u źródła” — taki uważny, czynny pobyt przy „zarodzi” pozostaje odmienny od zamierzeń, zatem wszelkie zaangażowane przedsięwzięcie jest zawsze odchyłone od normatywnie sformułowanych celów i pragnień. Z tego względu świadomemu trwaniu towarzyszy zaskoczenie: konfuzja, obawa i opór.

wizować środowisko ontologiczne, które w wielu miejscach wydaje się odpychające, uznać je za własne.

Imienna inskrypcja niezależnie od kontekstu, w którym się pojawia (okładka książki, świat w ogóle, kancelaria), ma charakter testamentalny: oznacza doprowadzenie do kresu pewnej procedury, która zostaje odnotowana jako zamknięta. To powiernictwo: własność, partykularne dobra w aporcje powierza się innym. W tym geście wyraża się nie rezygnacja, ale powołanie — autograf, sygnatura pozwala pokazać się, wyglądać zjawiskom (np. przed innymi osobami w akcie komunikacji lub pod czyjąś nieobecność). To także duch kontynuacji: czasu, mimo że beze mnie, to jednak niepróżnego. Ja może sobie wyobrazić rzeczywistość przed swoimi narodzinami jako pełną — taką, której na niczym nie zbywa, kiedy wszakże zabraknie osoby która już istniała, to i byt zostaje trwale zdewaluowany. A to — jak można by mylnie sądzić — resentymentalnie uniemożliwia myślenie o nim jako całkowicie wartościowym.

Kolejnym, drugim powodem odżegnania się od myśli Husserla jest brak jego wykładni metody utrzymania się w obrębie intuicji. A to przecież *clou*. Jak mianowicie wystrzegać się wykraczania poza miarę źródłowej prezentacji (na niewiele zda się chyba formuła „krytycznej świadomości”). Z mojego punktu widzenia należy ją przedstawić jako dokonanie osobiste (dzieło z pewną hieratycznością, która przekształca je w dół). Towarzyszy temu wysiłek, wyrzeczenie i doza fascynacji.

Wyjdźmy od fenomenologicznej — nieco pedantycznej — postawy. W tym wzorcu zabsolutyzowanej epistemicznej deskryptywności nie ma miejsca na dystans wobec prawdy i błędu, a tak powstaje — jak można by sądzić — rezultat występny i opaczny.

Co może odstręczać w sądzie uzasadnionym? Otóż uprawnienie do konsekwentnej eliminacji fałszu, niezachwiana opozycja wobec zmyślenia — ekskluzywizm oraz duch oświeconej nieustępliwości. Warto postawić pytanie. Czy — w obawie przed heroizmem tropiącym i potępiającym wszelkie urojenia — warto nieco (nie za mocno, z umiarem) uchylić bezwzględność samego pragnienia poznawczej słuszności? Irracjonalną fikcją dobrze niekiedy zaakceptować jako pożądane bogactwo wyobraźni oraz herezji, zaś kostywną nieomyślność potraktować z rezerwą. Zarysujemy alternatywę pomiędzy rozległością domniemania i ograniczonością pewności, pomiędzy niewiedzą a wiedzą. I tu jest problem. Bowiem, w stosunku do przekonań ugruntowanych chciałbym zachować odpowiednio niewielką niezależność, trzymać się trochę z dala. Niestety nie mamy po temu możliwości.

Dowodząc tej tezy odwołam się do tekstu literackiego, który tak oryginalnie współtworzył filozoficzną świadomość czasów współczesnych. W *Imieniu róży* Umberto Eco występuje przeciwko powieściowemu głównemu biblio-

tekarzowi: nie zgodzę się z autorem mimo uważnej lektury, która zgodnie z oczekiwaniami włoskiego filozofa ma charakter pokutno-ascetyczny (zagłębianie się w narrację książki przypomina więc pobyt w zgromadzeniu klasztornym, w zakonie). Jorge (choć to postać paskudna) ma rację, łącząc komizm z parodystycznym urąganiem i traktując go jako najpoważniejsze ludzkie niebezpieczeństwo. Słusznie, wybornie. Śmiech oraz wszelkie oparte na wyższości oddalenie i przekroczenie wykluczają się z powagą dążenia do rzetelnej wiedzy — dążenie to, to pragnienie nazwę „miłością”, która jest związkim i jednością (ową filozofią). Sformułować więc można zasadę nie na czasie, o ostrzu anty-Nietzscheańskim, zorientowanym także przeciw rozważaniom Plessnera, Eco czy np. Rorty’ego: wszelkie przymrużenie oka i ironia nie przystoją rzeczywistej mądrości. Innymi słowy: autorytet oraz format poznania widzę w wierności wobec naoczności, to jest w poczuciu pełnej z nią łączności oraz wspólnoty. Idzie zatem o uczucie, które nie jest bynajmniej porywem serca, lecz lojalnością w stosunku do widzenia. Tak powstaje wizja człowieka, który trwa przy swoim, przy tym, czego dokonał, eksponując ku wyglądowi zjawiska. Do kwestii tej powrócę, omawiając samowiedzę.

Otóż wbrew fenomenologicznym ustaleniom sądzę, że uprzywilejowanie zasady wszelkich zasad wynika m.in. z jej swoistej absolutności, za pomocą której transcenduje się fenomeny. Im bardziej wierny i adekwatny wobec prezentacji jest sąd, im pewność bardziej osadzona w pierwotnym oglądzie, tym bardziej opuszcza się zwykłe, codzienne doświadczenie — *dóksa*, zawodną, dziedzinę przygodności oraz rozczarowań, a świat trochę lichey, wybrakowany i niewystarczający. Jednostka patrząc tedy z uwagą na fenomeny dobyte ku widokowi i ku przejrzyistości — ewidencjonuje je, ale i odstępkuje od nich oraz bierze z nimi rozbrat. Im więcej rzeczy, tym ich mniej. Jest bowiem coś ponadnaturalnego w bycie niepodważalnym, dającym oparcie — w istnieniu uwalniającym od rozterek i zwątpień pojawia się charyzmat subtelnie transcendentny. To, niedostrzegane przez Husserla, ostateczność i spełnienie. Nie są zmiernym i pomroką, ale przeciwnie: pełnią widoczności. Eschatologia kładzie kres oczekiwaniom i domysłom, ale to nie koniec, który do niczego już dalej się nie odwołuje — przeciwnie: właściwy dopust (tego, czego nie da się cofnąć) upatruję w zapoczątkowaniu, w narodzinach tego, co nowe. Oto prawdziwa nieodwracalność! Interesuje mnie podłoże przywołanego tu zjawiska: jego transcendentalna macierz.

Jak wiadomo, przeciw idei samoobecności w dwudziestym wieku podnoszono szereg obiekcji, które ustabilizowały się w postać rozległego nurtu orientacji antymetafizycznej, wyliczającej przeróżne jej formy. Aby nadmierne nie poszerzać skojarzeń historycznych przywołam jedynie klasyczny już *casus* Heideggera, dla którego wszelkie rzeczy, obiekty dane wprost, tj. we

własnej osobie, o ile tylko są pierwotne i warunkujące, o tyle stanowią samą — niepsychiczną — „subiektywność”, bowiem *subiectum* w swym *eidos* to podłoże, każdy byt wyróżniony i uprzedni. W proponowanym przeze mnie ujęciu niepodobna na tej drodze uchylić dualizmu podmiotowo-przedmiotowego, a przede wszystkim scharakteryzować tytułowy dla niniejszych analiz motyw.

Antropologiczną tożsamość określeń transcendentally: w odniesieniu do jaźni — nasz gatunek obejmuje jedno tylko, przygodne, dziejowe jej ukierunkowanie. Czysty podmiot jest skrajną, absolutną ewidencją: stanowi on krańcowe spiętrzenie oglądu dającego pewność. Będę dziś mówił o nieuniknionym, o tej właśnie definitywności, przemożności — *eschaton* to wizja, a z niej wywodę nas — ludzi. Człowiek jest losem podyktowanym subiektywności — jej położeniem, tzn. sposobem, w jaki przyszło jej kształtować i doświadczać siebie, zwłaszcza rozproszając po rzeczywistości. Czysto pragnąc znaczenia w życiu może tylko ten, kto sam znaczeniem obdarza. Z transcendentalnej, radykalnej perspektywy przedstawię go również jako taki a nie inny modus osadzenia świata w sensie (*homo prospectus* to bieg ekspozycyjnego uwidocznienia bytu, jego dopuszczenia i zatwierdzenia).

Człowiek to jestestwo, które podnosząc świat ku jawności złożyło go w sobie i skupiło — dzieło to stanowi coś więcej niż tylko pokazanie: sama bowiem demonstracja, mimo namolności z jaką się narzuca, niczego nie mówi, może być niezrozumiała, wymaga więc subiektywności i aktu uznania („interpretacji” — ja rzekłbym: asygnaty, podpisu i dłoni). W ogóle sam w sobie, w pełni zobiektywizowany byt jest wykluczony i niemożliwy. Oznaczałby bowiem pominięcie podmiotu — wszakże abstrahowanie odeń (od „ja”) byłoby ciągłą o nim, elastyczną, pamięcią: trzeba by bez przerwy, systematycznie przywoływać go jako koniecznie zbędnego i nieobecnego, należałoby ustawicznie mieć się na baczności, aby go przypadkowo i pochopnie nie włączyć do oglądu. Tak oto uzyskałby postać uduchowioną, niewidoczną, mądrze ukrytą³. Niełatwo zapomnieć o ludziach, równie trudno człowieka bez śladu wycofać z rzeczy. Jest realnością nie do wykreślenia, która związała życie z rzeczywistością. Bezapelacyjnie. To powinno budzić uznanie.

Udzieliłem właśnie odpowiedzi, nie stawiając pytania. Celowo i z rozmysłem. Pora poruszyć problem specyfiki ludzkiego bytu. Dziś to niełatwe (tak jak większość filozoficznej tematyki, ale tu sytuacja jest szczególna). Obecnie bowiem zagadnienie „kim jest człowiek?” rodzi tyleż teoretycznych sprzeciwów, ile oczekiwań. Niektórzy oto uznają je za przedwczesne, zbyt płytkie i pochodne, znamienne dla czasów wyzutych z refleksji istotnej, mówi się, że

³Na temat człowieka jako istoty duchowej, tzn. widmowej, niepokojącej i stawiającej niejasne żądania, pisałem w: M. Moryń, *Przyrzekając niemoc. O duchu i egzystencji*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, 2017, nr VI (1), s. 21-32.

jest bezprzedmiotowe itp. Inni widzą w nim zagrożenie np. redukcjonizmem, który sprowadza gatunkową swoistość do aktualnej kondycji — twierdzą więc następująco: zakłada się, że człowiek jest już sobą, pozostaje jedynie dociec kim. Podejście takie — jak się tu niekiedy dowodzi — eliminuje obszar rozległych i nieznanymi możliwościami, których nie da się wprost wyprowadzić z żadnego populacyjnego, ludzkiego *status quo*. Z drugiej wszakże strony — na biegunie przeciwnym — silnie reprezentowana jest refleksja zakorzeniona w tradycji kantowskiej, która przyjmuje pierwszoplanowe, przewodnie usytuowanie tego problemu (chętnie wyrażanego w pytajnej postaci) i wielonurtowo, na różne sposoby buduje uprzywilejowany lub nierzadko fundamentalny charakter dyskursu antropologicznego⁴.

Czy jednak równie kłopotliwe oraz zawodne jak rozważanie „kim jest człowiek?” nie wydaje się dociekanie „kim człowiek mógłby być; ewentualnie stać się?” Jeśli uwzględnić nieprzewidywalne bogactwo osobowego potencjału oraz gdyby wziąć pod uwagę ograniczoność naszych przewidywanych kompetencji, to można odnieść wrażenie, że ten tryb myślenia wiedzie na spekulatywne manowce. To jednak pozór, tak bowiem nie jest. Przy tym — co oczywiste — nie chodzi o dalekosiężną prognostykę, lecz o określenie szczególności ludzkiego istnienia poprzez skalę jego dyspozycji, poprzez złożoność jego uzdatnień i wagę życiowych zadań.

Warto zatrzymać się przy tym jednym tylko wątku. Czy istnieją jakieś szczególne niebezpieczeństwa związane z konkluzywnym i ustalającym namysłem nad humanistyczną naturą i unikatowością? Oprócz tych, które już znamy ze specjalistycznej literatury przedmiotu, np. stanowisk Plessnera, czy Jaspersa. Sprowadzają się one do — wychodzącej poza agnostycyzm — charakterystyki naszego gatunku jako bardziej zasobnego ontologicznie niż możliwa wiedza; pełniejszego niż każdorazowe rozeznanie. Dowodzi się tu najczęściej, że wszelkie formy samopoznania, niezależnie od swojego kształtu i przebiegu, choć syć ciekawość, to jako perspektywy zawężające wprost ograniczają samego człowieka i obracają wniwecz jego ideę. Nic bardziej mylnego. Zanim przejdę do sedna, nadmienię tylko: nawet jeśli nie

⁴Wyłącznie dla porządku można przypomnieć: Kant uznał, że człowiek to najważniejszy problem filozofii, zaś metafizyka, etyka i religia razem wzięte tworzą antropologię filozoficzną — trzy główne pytania tedy „Co mogę wiedzieć?”, „Co powinienem robić?”, „Czego mogę oczekiwać?” redukują się i sprowadzają do kwestii „Czym jest człowiek?”.

Symptomatyczne, a i szeroko znane, jest tu stanowisko Maxa Schelera — określa on czasy najbliższe jako pierwszy od tysiącleci etap dziejów, w którym człowiek stał się dla siebie sporny i niejasny: to epoka, w której jego własna tożsamość usytuowała się jako naczelną kwestia poznania. Słowa te nie straciły na aktualności. Sądzę, że geneza tego zjawiska tkwi w uwydatnionym — by nie powiedzieć: „wynalezionym” — przez naszą współczesność ujęciu sytuacji oraz idei człowieka z perspektywy jego możliwości. Te zaś wnoszą horyzont nieokreśloności i pogłębiają świadomość zagadkowości.

sposób uzyskać najlżejszego choćby wyobrażenia o przyszłych postaciach osobowego rozwoju (np. tych, które dziś tak chętnie nazywamy „posthumanistycznymi”), to niezależnie od ich morfologii zawsze człowieka zachowają (ba! one go spotęgują): będą bowiem urzeczywistnieniem ludzkiego przeznaczenia i celu.

Norma autorealizacji (w pełni odsłoniętego bycia sobą) ma nowożytny rodowód — wyraźnie zastępuje tradycyjną, zazwyczaj silnie obciążoną teoretycznie, koncepcję życiowego powołania lub teleologii. Powiązane ze sobą, choć nieidentyczne hasła zgłębnienia tożsamości ludzkiej oraz samospelnienia odwołują się nie do spekulatywnych imponderabiliów, takich jak przeznaczenie, cel *etc.*, ale do immanentnych danych, oferując tym samym wygodniejsze instrumentarium badawcze. Sądzę, że oba sposoby podejścia dzieli odmienność nie tematyczna, ale pojęciowa — to jednak tylko nieistotna różnica językowa, bowiem urzeczywistnić swoje przeznaczenie to znaczy spełnić się w jawności.

Brak siebie stanowi szczególną prywatę: symptom istnienia niedokończonego, płonnego, naznaczonego jałowością, zaś zaakceptowana — choćby tylko częściowa — nieświadomość ludzkiej tożsamości (np. w duchu dynamiki *aletheia*) to zła niewiadoma i niedobre wezwanie. Uznam je też za opaczną egzystencjalną gotowość i otwarcie.

Tym samym po części (choć nieco wybiórczo i powierzchownie) należałoby zgodzić się z Foucaultem, który w swoich szeroko znanych studiach analizował antyczne oraz chrześcijańsko-teologiczne korzenie tej idei samorealizacji, łącząc niejawną i zakrycie siebie z upadkiem oraz motywem występności znajdującej schronienie w mrokach duszy, zaś formułę jasnej ekspozycji wnętrza podmiotowego z, osobistym oraz publicznym, wyznaniem, tj. rachunkiem sumienia; ta spowiedna procedura samooczyszczenia dała podłoże do późniejszych rozmaitych dyskursów zachęcających do skupienia na sobie oraz żądających (wyprodukowania) prawdy egologicznej⁵. Dla niego więc ten wzór namysłu jest nienowy, sięga w odległą przeszłość.

Przedstawione uwagi zogniskowały się na oglądzie ekstraspekcyjnym (na percepcji świata) — pora przejść do drugiej, dużo ważniejszej, jego postaci: tj. do autoprezentacji.

⁵Znamienne było to stanowisko Kasjana, do którego Michel Foucault chętnie i w wielu miejscach się odwołuje. Nic dziwnego, oddajmy mu na krótko głos. „Diabeł lubo chytróci pełen i przebiegły wielce, nie zdoła podejść młodego braciszka ani do upadku go zwieść, jeno tylko skłaniając go do tego, by ten pychą wiedziony, bądź gwoli podziwu od ludzi, myśli swoje utajnił. Takoz powiadają dawni Ojcowie, że znak to niechybny a od diabła idący, jako się rumieńcem lico nasze ukrywa, gdy myśli owe dobyć nam z siebie przychodzi przed duchowym przewodnikiem naszym” (M. Foucault, *Zło czynić, mówić prawdę*, przeł. A. Zawadzki, Znak, Kraków 2018, s. 191).

Punktem wyjścia poczynię koncepcję czystego ja, czyli podmiotu zdeantropologizowanego, pozbawionego psychologicznej i realistycznej wykładni. Nie wyodrębnił on jeszcze szeregu uzdatnień, dlatego właściwa mu tożsamość odbiega od rozumienia tego terminu charakterystycznego dla wielu współczesnych koncepcji, m.in. Charlesa Taylora. W jego ujęciu „wiem, kim jestem” oznacza: „wiem, co jest dla mnie ważne”; wówczas nie jestem zdezorientowany, mam świadomość celów, podejmuję osobiste decyzje, mówię we własnym imieniu. Ja będę natomiast niżej pokazywał, że fundamentalną specyfiką subiektywności jest naoczność, czyli samoświadomość — niezależnie od wszelkiego przeżycia podmiot wie o sobie, przejawia się sam sobie, nie potrzebuje nawet refleksji, aby z oczywistością uprzytomnić sobie własny byt. W klasycznej filozofii niemieckiej pisze się o apercpcji lub o samowiedzy jako sposobie rozpoznania jednostkowej tożsamości. Jażń nie może się mylić, że to ona właśnie, a nie ktoś inny — i tak powstaje sfera wyróżniona: pewność niezbywalna, ciągła i nieusuwalna. Nic jej nie dorówna i nic jej nie zatrzyma: subiektywność musi żyć *vis-à-vis* siebie samej. To moment narodzin rozumu: podmiot jest więc stanowczym i uzasadnionym uznaniem swej egzystencji (jeszcze przed myśleniem oraz dyskursem jest samym rozumem, i to niezależnie od kręgu kulturowego lub stopnia rozwoju historycznego). Wyłania się więc obszar absolutnej ewidencji, ale też i nieuchronności, nieuniknionego — uświadomione *ego sum* stanowi to, co najbardziej konieczne oraz bezwzględne (to ontologia i *epistème* najbardziej pierwotne ze wszystkich możliwych, ale i eschatologia: jesteśmy samą ostatecznością i własnym przeznaczeniem). W tym kontekście brak powodów, aby formułować tradycyjne pytanie o możliwość niepodważalnego poznania lub niezbitęj prawdy — ja w jego swoistości stanowi odpowiedź.

Niepodobna porzucić ten związek z sobą samym — dlatego niektórzy filozofowie (szczególnie z francuskojęzycznego kręgu kulturowego, np. Levinas, Derrida) definiują go jako praopresję Tego Samego (tożsamości). Nieśłusznie, bowiem nie chodzi tu o puste trwanie w zbytecznej, niezmiennej i zastygłej dłużyźnie. Nie wyznacza ono kondycji infernalnej, w której ego potępieńczo wpatruje się w siebie, konstatuując własną obecność — bytność upiorną, bo nic ożywczego i oryginalnego niewnosząca. Tak nie jest dzięki człowiekowi. To, że tak nie jest, wynika również z immanentnej dynamiki czasowej.

Na ja składają się dwie różne postaci tożsamości, tzn. bycia sobą (w obu tych wymiarach — jak dałoby się rzec przeciw choćby Sartre`owi — ego jest bardzo mocno i wystarczająco sobą). A zatem: istnienie (tzn. stałe podtrzymywanie i przemijanie siebie) oraz zasób podmiotowego bytu (to, czym ego jest i czym się stanie). To pierwsze jest przepływem wewnętrznego czasu (trwaniem i biegiem naszego życia) — tradycyjnie wyobraża się go jako fe-

nomen treściowo określony lub pusty: tzn. strumień, rzekę albo formę (np. naoczności). Opowiadam się za tym pierwszym. Strukturalnie stanowi on natomiast continuum — ciągłość, w której żaden element, (np. teraz) nie może występować autonomicznie, atomowo, lecz dyskretnie i niepostrzeżenie przechodzi w to, co inne (np. w „już nie teraz”). Odpowiednie analizy tego procesu przedstawił Edmund Husserl — ja jednak odbiegnę od jego ustaleń, koncentrując się na antropologicznym aspekcie. Jak objąć myślą ten temporalny porządek przepływu: wynurzania się zjawiska, pozostawiania na widoku i zatapiania w przeszłość? Czym jest czas, a ściślej rzecz biorąc, jego ludzki sens? Zgodnie z moim przekonaniem, w swoim trzonie, tzn. w terażniejszości, jest radykalną nowością, ustanawiającą jednorazowość i niepowtarzalność (odsuwa ona wstecz aktualne zjawisko, robiąc miejsce kolejnemu). To wytwórczość o nieskończonej inwencji, profuzja i moc wzbudzająca się i rozbłyskująca z absolutnego początku osobowego istnienia — w niej chwila bieżąca nie stanowi jednostki ze zwykłej ilościowej różnorodności, lecz jakość, która powstaje samorzutnie. Jest niepowstrzymaną efektywnością: plennością, płodnością, która musi inicjować i wyłaniać fenomeny — taka właśnie jest geneza życia. *Causa sui*: niczym liczby, które — głośno, w podmiocie, miarowo oraz w jedną stronę — liczą się same i to nie od zera, ale od (jak chciałoby się powiedzieć) „zawsze”. Nic więc dziwnego, że np. Augustynowi w *Wyznaniach* odebrało mowę i rozłożył ręce⁶.

Wspomniałem wcześniej o *esse* i *essentia* jaźni⁷. Przejdźmy do tego drugiego.

Stanę na stanowisku radykalnego transcendentalizmu — procedury redukcji fenomenologicznych bowiem oferują opisową charakterystykę sensu ludzkiego bytu. Podobnie jak wyżej tu również nie będę nawiązywał do pism Husserla, raczej podejmę się roli jego — samozwańczego — kontynuatora. Otóż z obranej czysto świadomościowej perspektywy życie ludzkie polega na wyłanianiu pewnych możliwości — obudzenie do nich jaźni można nazwać „narodzinami”. Procedury te mają postać uporządkowanej sukcesji: podmiot — w niewybranej przez niego chwili — odnajduje się jako zmotywowany i zachęcony do określonych form naoczności, zrazu niewyraźnych, mglistych, predyskursywnych (mówimy, że niemowlę słabo rozpoznaje swoje otoczenie i uczy się w nim funkcjonować), stopniowo coraz bardziej dokład-

⁶ Przepływ ustanawia nie tyle rozpad, ile porzucenie — wychodząc już poza strumień czasu można stwierdzić, że człowiek w makroskali stale będzie odnajdował siebie jako istotę, która już z czegoś się wycofała, coś oddaliła: np. irracjonalność, uwarunkowania cielesne, zniewolenie itp.

⁷ W tym miejscu skrótowo jedynie wypada napomknąć, że nie odpowiadają one powszechnie znanemu Ricoeur’owskiemu rozróżnieniu na *idem* podmiotu, tj. jego numeryczną identyczność: „bycie tym samym”, oraz *ipse*, tzn. „bycie takim samym”.

nych. Wykształca się wewnętrzna zasada i entelechia, w pewnej kolejności pojawiają się i rozwijają ze środka, z wnętrza świadomości określone przeżycia i akty. Niektóre z nich przeobrażają się i utrwalają do postaci trwałych umiejętności, inne stopniowo zmieniają i odchodzą w przeszłość zastąpione przez nowe możliwości (np. z biegiem lat fizyczna eksploracja świata wokół coraz silniej uzupełniana jest — być może wypierana — o jego wyobrażeniowe przetwarzanie i pamięciowe utrwalanie). Ludzkie przemijanie to wzrost nieobecnych dotąd sposobów myślenia i eksplikowania rzeczywistości. Dzieje się tak aż do momentu finalnego, który rozumiemy jako zanik impresji inspirujących do budowania określonych przeżyć i doświadczania siebie w formie aktów.

Z mojego punktu widzenia najistotniejsze stanie się spostrzeżenie, że każda jednostka, niezależnie od swych realnych osiągnięć oraz aktywności, od *opus vitae*, zawsze spełniła już siebie⁸. Pozostając nieskończenie odległa od pełni formy docelowej (czymkolwiek by ona była: ja tu pojmuję ją jako bezwzględną oczywistość, rozum), jest nią stale, ponieważ *eschaton* (idea siebie) nieustannie buduje ją i definiuje jej tożsamość. To, czym człowiek powinien się stać; to, czym mógłby być (a więc ludzka swoistość w jej całkowitej jawności uposażenia) wyznacza horyzont hen daleki i niedosiężny — jednakże stanowi on to, w czym tu i teraz bytujemy; ogląd niewyraźnie zarysowanej istoty siebie to prospekt, w jakim właśnie przemijamy, który określa modus życia (przemijania). „Ku czemu?” trwa człowiek osadza (konstytuuje) więc jego aktualną pozycję, jest ono (nieplatońsko wyłożonym) *a priori*. Pojmuję je sferycznie: jako ujęte w świadomości *milieu* wokół istnienia subiektywności.

Gatunek nasz nie odkrył w całości własnej specyfiki, nie jest on — i nigdy nie będzie — sobą w pełni i do cna. Nie znaczy to wszakże, że jeszcze sobą nie jest, lecz dopiero stanie się nim w przyszłości i dopiero wówczas można będzie rozważyć jego naturę (kim jest). Rozumieć siebie to nie wiedzieć dużo i dokładnie, lecz żyć w świadomości pozażności (bogactwa) nieznanego potencjału osobowego (konturowo i w przybliżeniu uznać jakościową złożoność ludzkiego *eidos*).

O ekonomii pamiętamy. Ziemię zasiedla rodzaj, który — jak przypominają uczeni myśliciele — potrzebuje domostwa: a obejmuje ono obejście słomą kryte, skąd otwiera się widok na dalekie, obiecane pałace. Było tak od pradawna — ale co najważniejsze: tak już pozostanie. Bośmy nie z serajów, nie z pałacu. Nie jest to wszakże istnienie połowiczne — człowiek bowiem stanowi stworzenie, które żywi się widzeniem i z niego czerpie swą treść oraz

⁸ W innym miejscu prezentuję ideę antropologii pasażowej opartej na zasadzie celowego wyczerpania człowieka. Por. M. Moryń, *O wyczerpaniu człowieka*, [w:] Człowiek — słowo — działanie, red. M. Filipiak, M. Wendland, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2016, s. 273-281.

rangę. Czuje się docenione formatem oglądu, wyróżniono je wyłącznie skalą i znaczeniem wizji, a nie faktycznym osiągnięciem celu i doprowadzeniem do końca. Życie gruntowne wiecie więc ten, kto *in extenso* nie dokonał swej zasady i istoty. Być sobą można pod warunkiem, że żyje się poniżej własnej miary.

Niech więc satysfakcja i duma ducha płyną nie z jego minionych dokonań, nawet nie z dzieł dopuszczalnych oraz prawdopodobnych, lecz z wykluczonych dla niego: tych mianowicie, których może on spodziewać po nadchodzących generacjach.

Naoczność, która przypada w udziale ludzkiemu jestestwu, została subiektywnie nacechowana. To dobrze. Tak oto świat stał się niepowtarzalny. Powstał też od nowa. Ostatecznie.

Mariusz Moryń

Clarity and Finality. About the Transcendental Conception of Human Identity

Abstract

Issues depicted in the article are of authorial character and refer to the connections amongst subjectivity, the work of hand and eschatology. The hand creates and unveils the absolute finality, which is understood as extreme evidence. Human identity is described through reference to transcendental human constitution, namely from the point of view of the clear subject. Therefore, the human becomes a form of constituting reality, in sense. The Author's focus lies mainly on portraying an individual as a being unveiling transparency of the world. The human distinguishes, marks and changes the world as a result of these actions. Abovementioned topics are connected to living life in its solemnity, the life that is justified and grounded in destiny.

Keywords: phenomenology, eschatology, originality, self-consciousness, clarity, human.