

Numer 9/2011 rok IX

fenomenologia

Ernst W. Orth Kształtowanie się człowieka jako kryzys

Saulius Geniusas Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego w świetle krytyki hermeneutycznej

Witold Płotka Czy pierwotne ego ma charakter historyczny?

Saulius Geniusas Subiektywność a historyczność: myśląc o krytyce fenomenologii w hermeneutyce

Jaromir Brejda Majeutyczny zwrot fenomenologii

Rafał Ilnicki Fenomenologia techniki

{ **Fenomenologia**
Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego
Nr 9 / 2011



POZNAŃ 2011

Fenomenologia

Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego

Nr 9/2011

Redaktor prowadzący

Andrzej Przyłębski

Redakcja

Anna Grzegorzczak, Mariusz Moryń, Jan Krokos oraz Jacek Kołtan i Michał Klemens (sekretarze redakcji)

Rada programowa

A. Bronk (Lublin), P. Dybel (Warszawa), F. Fellmann (Münster), T. Gadacz (Warszawa), C. Głombik (Katowice), A. Gniazdowski (Warszawa), S. Judycki (Lublin), J. Hartman (Kraków), A. Klawiter (Poznań), Z. Krasnodębski (Brema), A. Leder (Warszawa), I. Lorenc (Warszawa), P. Łaciak (Katowice), M. Maciejczak (Warszawa), J. Migasiński (Warszawa), R. Piłat (Warszawa), Th. Rolf (Chemnitz), A. Póltawski (Kraków), J. Sidorek (Warszawa), M.J. Siemek (Warszawa), W. Stróżewski (Kraków), B. Waldenfels (Bochum), A. Węgrzecki (Kraków), R. Wiehl (Heidelberg)

Redakcja „Fenomenologii”, przygotowując pismo, korzysta z opinii ww. osób.

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011

Projekt okładki: Teresa Oleszczuk

Redaktor: Bożena Kapusta

Redaktor techniczny: Elżbieta Rygielska

Łamanie komputerowe: Danuta Kowalska

ISBN 978-83-232-2334-4

ISSN 1731-7541

Wydawcy

**Polskie
Towarzystwo
Fenomenologiczne**

Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne

ul. Nowy Świat 72, PL-00-330 Warszawa

pok. 227, tel. +48 – 22 657 27 60

www.ifispan.waw.pl/towarzystwo_

fenomenologiczne.html

oraz

IFiS PAN, IF UAM i IF UKSW

Spis treści

Wprowadzenie

Drogi Czytelniku! 7

Rozprawy

ERNST WOLFGANG OETH:

Kształtowanie się człowieka jako kryzys 11

ERNST WOLFGANG OETH:

Die Bildung des Menschen als Krisis 23

SAULIUS GENIUSAS:

Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego w świetle krytyki hermeneutycznej 35

WITOLD PŁOTKA:

Czy pierwotne ego ma charakter historyczny? 51

SAULIUS GENIUSAS:

Subiektywność a historyczność: myśląc o krytyce fenomenologii w hermeneutyce 73

JAROMIR BREJDAK:

Majeutyyczny zwrot fenomenologii 81

RAFAŁ ILNICKI:

Fenomenologia techniki 95

Recenzje i omówienia

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI:

Czy świat przeżywany podlega uteoretycznieniu? 115

DARIUSZ BĘBEN:

Narodziny ruchu fenomenologicznego a filozofia polska 117

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI:

Dyskusje filozoficzne wokół psychologii eksperymentalnej na początku XX wieku 119

WITOLD PŁOTKA:

M. Murawska o Michela Henry'ego fenomenologii ciała 121

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI:

Współgranie zmysłów i sztuk 125

Kronika

ROBERT PIŁAT:

Fenomenologia a filozofia praktyczna (X Konferencja PTFen, Warszawa) 129

KATARZYNA MACHTYL:

Fenomen piękno życia (Konferencja Centrum Badań im. E. Stein) 132

WITOLD PŁOTKA:

Konferencja „Husserl Circle” we Florencji 137

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI:

Homo interpretativus. Międzynarodowe spotkanie filozoficzne 141

Noty o autorach 145

Wprowadzenie

Drogi Czytelniku!

W jedenastym roku istnienia Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego oddajmy w Twe ręce dziewiąty numer pisma „Fenomenologia” (pismo powstało w trzecim roku istnienia Towarzystwa). Punkt ciężkości naszego rocznika stanowi tym razem hermeneutyczny zwrot fenomenologii. Współgra to z pewną ewolucją linii programowej pisma. Formuła czysto fenomenologiczna (w sensie egzegezy i pielęgnowania dziedzictwa klasycznej, Husserlowskiej fenomenologii) zostaje uzupełniona o fenomenologię hermeneutyczną, zainaugurowaną przez Heideggera już w *Byciu i czasie*, a rozwijaną m.in. przez Gadamera i Ricoeura. Dziś nurt ten wydaje się być najatrakcyjniejszą odmianą fenomenologii, otwartą na dialog z innymi kierunkami współczesnej filozofii. Po poszerzeniu formuły – które znajdzie pewnie także wyraz w nazwie dziesiątego, jubileuszowego numeru pisma – spodziewamy się ożywienia dyskusji, którą inicjują już artykuły zamieszczone w obecnym numerze.

Tego, że polska fenomenologia się rozwija, dowodzi fakt, iż Komitet Nauk Filozoficznych PAN postanowił włączyć *workshop* fenomenologiczny, realizowany w językach kongresowych, do programu przyszłorocznego Zjazdu Filozofii Polskiej. Jego gościem będzie znany fenomenolog niemiecki, zaś gospodarzem – niżej podpisany. Sukcesem polskiej fenomenologii był też w mijającym roku medal przyznany przez Prezydenta Republiki Włoskiej prof. Annie-Teresie Tymienieckiej, uczennicy Romana Ingardena.

W mijającym roku odeszli dwaj wybitni filozofowie, prof. Marek Siemek i prof. Reiner Wiehl, członkowie Rady Programowej „Fenomenologii”. Pozostaną w naszej wdzięcznej pamięci.

Prof. zw. dr hab. Andrzej Przyłębski
Redaktor naczelny „Fenomenologii”
(andrzej@przylebski.com)

Rozprawy

{ Ernst Wolfgang Orth { **Kształtowanie się człowieka jako kryzys***

Słowa kluczowe: kształtowanie, kryzys, świat codziennego życia, redukcja, osoba, kultura, samorozumienie, intencjonalność

Key words: Bildung, crisis, Lebenswelt, reduction, person, culture, self-understanding, intentionality

Husserl, w trakcie tworzenia rozprawy na temat kryzysu w filozoficznym rozwoju, wykonał interesujący krok w kierunku oceny tego, co dziś określamy mianem nauk humanistycznych. Odnosiło się to w szczególności do trzech dyscyplin nauki: psychologii, antropologii i nauk o kulturze. Wszystkie one zajmują się podmiotowością, jednak zbyt często ujmują ją nieadekwatnie, czasami nawet – całkowicie błędnie. Husserl był, jak wiadomo, od dawna przeciwnikiem psychologizmu. Można to w tym kontekście uzupełnić o antropologizm oraz o kulturalizm (należałoby tu także dodać socjologizm). Godne podkreślenia jest to, że krytyce podlegaliby w oczach Husserla nie tylko naturalistycznie zorientowani przedstawiciele nauk humanistycznych, ale także ci, którzy uprawiają je jako nauki o duchu (*Geisteswissenschaften*). To nastawienie Husserla jest widoczne jeszcze w 1931 roku, w jego wykładzie pod tytułem *Fenomenologia i antropologia*¹. Konkluzje wypływające z tego wykładu można podsumować w postaci dewizy: jeśli już antropologia, to antropologia transcendentálna, a nie po prostu empiryczna. Jednakże już w latach 20. Husserl zaczyna ostrzegać innych przed błędnymi, bo „paraliżującymi”, obawami przed psychologizmem (czyni tak np. w *Logice formalnej i transcendentálnej*)².

Wolno w tym kontekście postawić pytanie: dlaczego w ogóle to, co Husserl w wyróżnionym i odróżniającym sensie nazywa „fenomenologią”, może

* Poniższy tekst jest tłumaczeniem wykładu E.W. Ortha, którym w dniu 26.11.2010 r. otworzył X konferencję PTFen. (przyp. tłum.).

¹ Por. Hua XXVII, s. 164-181.

² Zob. Hua XVII, s. 182.

również zostać określone jako (opisowa) psychologia? W wykładach na temat fenomenologii i teorii poznania, wygłaszanych w semestrze zimowym roku akademickiego 1904-1905 – wydanych obecnie pod tytułem *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit [Postrzeżenie i uwaga]* wraz z innymi tekstami jako Hua XXXVIII – określa „proste, leżące na samym dnie akty intelektualne”, od których należałoby wychodzić jako od pewnej bazy (*Grundbefund*), jako „owe fenomeny, które są ogólnie znane, a przecież naukowo niemal nieprzebadane, określone takimi terminami, jak spostrzeżenie, doznanie, przedstawienie fantazyjne, przedstawienie obrazowe, przypomnienie. Praca na tych zagadnieniach jest kwestią o fundamentalnym znaczeniu dla «krytyki poznania z jednej strony» oraz dla psychologii z drugiej strony”³. W gruncie rzeczy Husserl wskazuje tu – w kontekście elementarnego życia intencjonalnego – na problemy, które zajmować go będą jeszcze w czasie pisania *Kryzysu*. Chodzi o relację fenomenologii (rozumianej tu jako krytyka poznania) do psychologii (zajmującej się zdarzeniami psychicznymi), jak też o stopniowo wyłaniający się problem genezy świadomości intencjonalnej czy też: życia świadomości.

Bo oto zaraz po przytoczonych wyżej słowach Husserl stwierdza, iż „cała sfera przypomnienia” a wraz z nią – ogół problemów „fenomenologii źródłowego oglądu czasu” (*Phänomenologie der originären Zeitanschauung*) został w *Badaniach logicznych* – że tak powiem – dokumentnie przemilczany⁴. Wraz z kwestią czasu poruszony jednak zostaje także problem historyczności życia świadomości, a przez to – główny problem *Kryzysu*, bowiem w pracy tej chodzi przecież o włączenie interaktywnej intersubiektywności w historyczność świata ludzkiego jako relacji intencjonalnej.

Problematyka ta pojawia się również w słynnym *Posłowie do Idei*, które ukazało się w 1930 roku⁵. Gdy Husserl określa tu „najbardziej źródłową ideę filozofii” jako „nauki ścisłej w radykalnym sensie” oraz jako „«uprawomocnienia» na podstawie «ostatecznej odpowiedzialności przed sobą»”, to zaleca zarazem „metodę pytania zwrotnego” (*Methode der Rückfrage*). To „pytanie zwrotne”, określane przez niego także jako „radykalny namysł”, przeciwstawiane przezeń „sceptycyzmowi”, następuje w dwóch krokach: „Najpierw” prowadzi ono ku uniwersalnemu podmiotowemu byciu

³ Hua XXXVIII, s. 3

⁴ Hua XXXVIII, s. 4; por. też Hua III, s. 197.

⁵ Por. Hua V, s. 138n.

i życiu, zakładanemu już przednaukowo we wszelkim teoretyzowaniu”⁶. Zdaje się tu chodzić o to, co określa on w innych miejscach jako świat życia/przeżywany (*Lebenswelt*), i wszystko, co z tym związane. W gruncie rzeczy owo „uniwersalne bycie i życie” to to, czym już zawsze jesteśmy, proces psychiczny (wraz z implicytnymi mu przekonaniem na temat rzeczywistości), do którego odnosi i z którego się bierze także wszelkie „zwrotne zapytywanie”. Bowiem „dokładnie stamtąd” (!) zwrotne zapytywanie prowadzi nas – i jest to krok rozstrzygający – ku „transcendentalnej subiektywności” (słowo jest stare, ale towarzyszy mu już nowe znaczenie) jako „praszędziby” wszelkiego nadawania i przechowywania sensu⁷.

Niezależnie od tego, o co tu dokładnie chodzi, mamy do czynienia z wymiarem, który musi się pojawić w trakcie refleksji przy okazji ujmowania normalnego „podmiotowego bycia i życia”. I w rzeczy samej Husserl mówi tu o nastawieniach. To znaczy: konstatuje osobliwą wszechobecną paralelę zachodzącą między „porządnie zrealizowaną psychologią i transcendentalną fenomenologią”⁸. Tym, co wprowadza nas każdorazowo w pewien nowy wymiar, jest „sama zmiana nastawienia”. Chodzi o niuans, który jednak może stać się czymś ewidentnym jedynie poprzez „radykalne samorozumienie się kogoś filozofującego”⁹. Tematem rozprawy o kryzysie, która próbuje ująć łącznie konkretne bycie człowieka w świecie oraz transcendentalną subiektywność, jest właśnie to, o co w tym niuansie chodzi – w osobliwym zharmonizowaniu i rozchodzeniu się wymiarów¹⁰. *Posłowie do Idei* nazywa już oba wchodzące tu w grę obszary – a mianowicie „ową własną subiektywność”, która wyprzedza już „wszelkie naturalne samopoznanie” oraz owego „«Ja-ten-oto-człowiek», doświadczający, myślący i działający w świecie”¹¹, który ze swej strony musi zostać uczyniony czymś przejrzystym, aby w ogóle mogła mieć miejsce autorefleksja nad czystą jaźniowością. Husserl pragnie również w ten sposób przechować „ideę filozofii” jako nauki ścisłej w radykalnym sensie. Jednakże – „Jest to, co podkreślam, pewna idea, która – co pokazuje dalsza zreflektowana wykładnia – da się urzeczywistnić wyłącznie na styku relatywnych, czasowych zobowiązań i w

⁶ Hua V, s. 139.

⁷ Hua V, s. 139.

⁸ Hua V, s. 146.

⁹ Hua V, s. 147.

¹⁰ Por. Hua VI, s. 189n.

¹¹ Hua V, s. 147

pewnym nieskończonym procesie historycznym – ale wtedy naprawdę się urzeczywistnia”¹². Należy to rozumieć właśnie w duchu późniejszej rozprawy o kryzysie.

Kwestię psychologii, a mówiąc konkretnie: psychologii fenomenologicznej, Husserl rozpatrzył bardzo obszernie w swych wykładach w semestrze letnim 1925 roku (opublikowanych w Hua, t. IX). Szczególną relację między fenomenologiczną psychologią i transcendentálną fenomenologią rozważał w tekstach z końca lat 20.: w artykule dla *Encyclopaedia Britannica* (z przełomu 1927 i 1928 roku) oraz w wykładach amsterdamskich dotyczących „psychologii i fenomenologii”, z kwietnia 1928 roku¹³. W obu tych tekstach Husserl odsłania odkrycie podwójnej subiektywności (chodzi o to, co w *Kryzysie* określa jako paradoks subiektywności). Mówi o „transcendentálnym pozorze podwojenia”¹⁴, który wynika z różnorodnych nastawień. Chodzi bowiem właśnie o owe nastawienia. To one są decydującym ustaleniem psychologicznym i fenomenologicznym. W sposób eksplicytny opracowane zostaną w ramach redukcji transcendentálnej. I właśnie dlatego redukcja ma w sobie, wedle Husserla, coś „wychowawczego”, co podkreśla już w *Ideach II*, ponieważ „czyni nas ona w ogóle wrażliwymi na uchwytywanie zmian nastawienia”¹⁵. Obecnie, tzn. na przełomie 1927/1928 roku, mówi o „prope-deutycznej pożyteczności”, którą „czysta psychologia” mogłaby mieć dla transcendentálnej fenomenologii¹⁶.

Z tej perspektywy staje się zrozumiałe, dlaczego tytuł rozprawy o kryzysie miał pierwotnie brzmieć następująco: *Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej. Kryzys nauk europejskich i psychologia*¹⁷. Tytuł zachowanych wykładów praskich z listopada 1935 brzmiał zaś *Psychologia wobec kryzysu nauk europejskich*¹⁸. Arthur Liebert na stronie 16 czasopisma „Philosophia” wykazuje rozprawę o kryzysie, wydrukowaną tam od strony 76, jeszcze pod tytułem *Kryzys nauk europejskich i psychologia*¹⁹. Innym znanym tekstem

¹² Hua V, s. 139. Por. też pracę Cassirera o Einsteinie.

¹³ Obie te rzeczy są w *Husserlianach* (Hua, IX); Husserl przebywał w Holandii od 22 kwietnia do 7 maja 1928 roku.

¹⁴ Hua IX, s. 292.

¹⁵ Hua IV, s. 179. Na s. 180 H pisze: „i tak oto ślizgamy się ciągle bez wysiłku od jednego nastawienia do drugiego”.

¹⁶ Hua IX, s. 295.

¹⁷ Por. Hua XXIX, s. XXV.

¹⁸ *Die Psychologie in der Krise der europäischen Wissenschaft* (Hua XXIX, s. 103-139).

¹⁹ *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die Psychologie* (por. Hua XXIX, s. XXXI, przyp. 1).

poprzedzającym tę rozprawę jest wykład Husserla w Wiedniu z maja 1935 roku. Jego tytuł brzmiał: *Kryzys człowieczeństwa europejskiego a filozofia*²⁰. W odniesieniu do tego można by raczej zastosować predykat „antropologiczny” miast: „psychologiczny”, ale oba są określeniami dla ludzkiej podmiotowości.

Czym jest jednak owo określenie? Można by je sformułować następująco: niezależnie od faktu, że podmiotowość występuje, bo występować musi, jako konkretna ludzka rzeczywistość. Trzeba pamiętać o tym, że rzeczywistość owa jest na wskroś intencjonalna, tzn. objawia się jako nastawienie, a nawet jako pewna możliwa różnorodność nastawień, która ze swej strony może stać się zrozumiała i zostać wyjaśniona jedynie poprzez pewne szczególne, na nastawienia się nastawiające nastawienie.

Wychodząc od tej tezy, zrozumiemy także, dlaczego Husserl w swym wykładzie *Fenomenologia i antropologia* z 1931 roku jest tak osobliwie niekoncyliacyjny wobec antropologii (w każdym razie dużo bardziej niż wobec psychologii), choć już w tekstach z przełomu 1930 i 1931 roku w ramach pewnej „filozoficznie pierwszej nauk zasadniczej” o nazwie „antropologia” mówi o „osobie transcendentálnej” oraz o „humanizacji” świata, wskutek czego proces konstytucji odsłania się właśnie jako proces humanizacji²¹.

W wykładzie wygłoszonym na zaproszenie Towarzystwa Kantowskiego w 1931 roku nie odnosi się bliżej do koncepcji Diltheya, Schelera ani Heideggera. Autorów tych wymienia tylko dlatego, żeby wskazać, iż także u nich pojawia się niebezpieczeństwo urzeczowienia tego, co podmiotowe. Chodzi mu właściwie wyłącznie o transcendentálną podmiotowość i o niemożność jej pominięcia²² (faworyzuje „transcendentálną samotność” względem „ludzkiej samotności”²³, mówiąc: „«Epoché» wytwarza niepowtarzalną filozoficzną samotność”). Raczej unika interesującego w tym kontekście pytania filozoficznego o to, jak owa transcendentálna podmiotowość manifestuje się jako człowiek. Jednocześnie ponownie wskazuje, i to w sensie pozytywnym, na paralelizm „psychologii intencjonalności i transcendentálnej fenomenologii”²⁴. Jego metodyczna koncepcja badań korelacyjnych – tzn. równoległego badania sensu przedmiotowego i dokonania podmioto-

²⁰ *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (por. Hua VI, s. 314-348).

²¹ Hua XXXIV, s. 198 i 255).

²² Hua XXVII, s. 174n.

²³ Hua XXVII, s. 171; por. też Hua VI, s. 187n.

²⁴ Hua XXVII, s. 181.

wego (tzw. „panowania”) – prowadzi go jednak do osobliwej tezy, a mianowicie: „Autentyczna analiza świadomości jest, że tak powiem, hermeneutyką życia świadomości jako czegoś, co domniemywa byt jako coś z sobą tożsamego, czegoś, co byt [...] konstituuje²⁵. Pojawiającej się tu w istocie możliwości powiązania tej tezy z dociekaniem zarówno Diltheya, jak i Heideggera Husserl w tym wykładzie nie bierze pod uwagę.

To, co pojawiło się tutaj przed oczyma Husserla, nabiera pełniejszego znaczenia dopiero w rozprawie o kryzysie. Chodzi o wgląd, iż podmiotowe rozumienie świata, tzn. ukonstytuowanie świata – jak by nie było, główny temat jego filozofii transcendentalnej! – łączy się w sposób konieczny z tym, że podmiot staje się sobą, tj. z samoukonstytuowaniem się, i że musi to ponadto dokonać się w sposób intersubiektywny i dziejowy. Jest więc nie tylko tak, że ktoś, kto chce zrozumieć podmiotowość, musi ją tematyzować wraz z myślonymi przez nią treściami świata (nawet jeśli treści te trzeba ująć w nawias, traktując je jako fenomeny); także sama podmiotowość musi zostać ujęta jako rzeczywistość (swoistego rodzaju), która siebie samą urzeczywistnia w swych dokonaniach („zarządzeniach”), tzn. jako osoba. W *Ideach II* Husserl powiada, że „aby wiedzieć, czym jest człowiek albo czym jestem ja sam jako ludzka osoba (*Persönlichkeit*)”, muszę „wkroczyć w nieskończoność doświadczenia”, tzn. nie wolno mi pozostać wyłącznie przy biegunie transcendentalnego Ja²⁶. Pogląd ten nigdzie nie wychodzi na jaw tak wyraźnie, jak tam, gdzie Husserl ponownie podejmuje zagadnienie (*Theorem*) podwójnej podmiotowości (wynikłej z paralelizmu psychologii i fenomenologii), ujętej jako „paradoks ludzkiej podmiotowości”, rozważany w *Kryzysie*. Decydujące miejsce uzyskuje tu następujące brzmienie:

Tylko na tej drodze, w zgodnym z istotą postępowaniu, można dojść do ostatecznego zrozumienia, że każde Ja transcendentalne intersubiektywności (jako współkonstituujące świat w przedstawionej kolejności) z konieczności musi być ukonstytuowane jako człowiek w świecie i że zatem każdy człowiek „nosi w sobie Ja transcendentalne” nie jako realną część czy warstwę swojej duszy (co byłoby nonsensem), lecz jako dającą się wykazać przez fenomenologiczny namysł samoobiektywizującą danego Ja transcendentalnego²⁷.

²⁵ Hua XXVII, s. 177.

²⁶ Hua IV, s. 104; por. ogólnie: §§21 i n.

²⁷ Hua VI, s. 189 i n. Cytuję w przekładzie S. Walczewskiej, zawartym w monografii (z wybo-rem tekstów Husserla) K. Świącickiej pt. *Husserl*, Warszawa 1993, s. 192.

Rozprawa na temat kryzysu chce nas skonfrontować z dwoma twierdzeniami na temat podmiotowości:

1. Podmiotowość jest transcendentalna „o tyle, o ile” człowiek praktykuje „namysł” (*Besinnung*). Namysł jest w swej istocie autorefleksją, namysłem nad samym sobą (*Selbst-Besinnung*), w sposób żywy spełniającym cały proces konstytucji intencjonalnej i przez to będący „samo-obiektywizacją”. Autorefleksja jest takim nastawieniem, które jest w stanie, potencjalnie, przyjąć wszelkie możliwe nastawienia, przez co przywodzi do żywej obecności źródło i miarodajne wymiary wszelkiej konstytucji, a mianowicie intencjonalne panowanie (*Walten*). Każda możliwa teleologia, którą próbujemy ustalić w postaci tej czy innej logiki lub gramatyki, wypływa z tego panowania oraz z jego uznania (*Würdigung*) w każdorazowej autorefleksji. Jest ewidentne, że intencjonalne panowanie stwarza sobie dzięki namysłowi (refleksji) pewną metodę swej logizacji²⁸.

2. Podmiot (jako) transcendentalny jest zarazem, i to w sposób konieczny, konkretnym człowiekiem, który dopiero się intencjonalno-historycznie nastawił (zorientował), i to jako taki właśnie, tzn. jako osoba, może w sposób eksplicytny praktykować namysł. Wskutek tego świat człowieka, a więc kultura, staje się decydującą – i w tym przypadku wcale nie urzeczowioną – bazą refleksji transcendentalnej. Jako konkretny człowiek, podmiot jest z konieczności zlokalizowany cielesnie, znajduje się zatem intencjonalnie w pewnej możliwości odniesienia się do innych podmiotów. Ową inność napotyka zrazu we własnej cielesności. W związku z powyższym podmiotowość musi być rozumiana jako intersubiektywność, bowiem manifestuje się ona w osobie jako paradygmacie możliwej, intersubiektywnej roli.

I jeśli pierwsza teza zwalnia nas z bezsensownego zadania zapytywania o ontologiczny status „podmiotu-jako-rzeczy” czy też „podmiotu-jako-coś-trwale-istniejącego” (a zarazem transcendentalnego), to teza druga przydziela nam całkiem pozytywne zadanie polegające na wykazaniu, jak fenomenologicznie wyglądają (i jak należy je oceniać) rozmaite postaci i formy podmiotowości, które, z jednej strony, są wytwarzane przez owo „intencjonalne panowanie”, z drugiej jednak są zarazem sprawcami (*Vollstrecker*) – albo przynajmniej miejscami realizowania się – takiego panowania. Wspólnym dla obu tez jest jednak to, że wypowiedają one coś na temat kształtowania człowieka. Człowiek kształtuje się „w” i – że tak powiem – „poprzez”

²⁸ Por. E. Husserl, *Logika formalna transcendentalna*, wyd. cyt.

intencjonalne panowanie. On właśnie – jako konkretny wytwór w świecie – jest wykonawcą i miejscem realizacji intencjonalnego panowania. Wyrasta więc przed nim zadanie chronienia tego panowania swą autorefleksją, baczenia na nie. Namysł jest przy tym zrazu zaopatrywaniem w sens, nadawaniem sensu; jako namysł w znaczeniu autorefleksji jest ponownym przemyśliwaniem sensu, celem adjustacji go, jeśli to możliwe, do pewnej ogólnej postaci (zreflektowanej) intencji. Namysł-nad-sobą to także wypracowywanie sensu samego siebie. W autorefleksji panowanie – panując – wyposaża siebie samo w sens. Panowanie jako intencjonalne konstytuowanie ogranicza się (*terminiert*) zrazu do człowieka i świata, które korelatywnie do siebie przynależą, bo nie może być podmiotowości bez świata ani świata bez podmiotowości. Ta korelacja człowiek-swiat jest paradygmatycznym elementem kultury. W człowieku owo panowanie może zafunkcjonować jako namysł i przez to prowadzić do szacunku do kultury i do jej ochrony.

Można powiedzieć, że Husserl podejmuje tę problematykę w rozprawie o kryzysie z dwóch stron. Po pierwsze, tematyzuje najprostszą z dających się pomyśleć form faktycznie przejawiającego się intencjonalnego panowania, najbardziej elementarną, jeśli można tak powiedzieć, relację podmiot-swiat, tzn. świat człowieka pojęty jako świat naszego codziennego życia (*Lebenswelt*). Według niego w intencjonalnym dzianiu się należy badać jego fundujący charakter. Po drugie, omawia intencjonalne określenie świata i jaźni, wbudowujące się i rozwijające na podstawie tego świata przeżywanego, sprowadzające się właściwie do postrzegania siebie samego²⁹, tj. do autorefleksji. Najlepszym organem tej ostatniej są w naszej kulturze nauki (które powinny jednak, w sensie idealnym, zostać zebrane w ramach filozofii).

Z uwagi na to, że (przed-teoretyczne) panowanie w obszarze świata życia porusza się jeszcze po tej stronie alternatywy prawda-błąd, pojawia się możliwość popełnienia błędu, tj. intencjonalnego błędnego samorozumienia, właśnie w trakcie naukowego rozpatrywania siebie i świata (naturalnie już także w innych, bardzo kompleksowych konfiguracjach intencjonalnych). Błądzenie to ostatecznie chybiona samoocena intencjonalności, dokonana przez nią samą. Intencjonalne panowanie zapoznaje siebie w toku swego własnego, bliższego dookreślenia. Kryzys tkwi w intencjonalności jako takiej. Najprostszą (i pierwszą) formą tego „zapoznawania-siebie” jest urzeczowienie. Husserl określa to niekiedy (już w latach 1906-1907) jako

²⁹ Por. Hua VI, s. 11.

„preokupację transcendencji”³⁰. Kryzys, tzn. takie rozróżnienie, które może prowadzić do zafalszowanej oceny, obciążonej koniecznością późniejszej rewizji, jest obecny w każdej intencji, o ile jest ona zarówno żywym aktem, jak i ustalającą identyfikacją. Akty te (tzn. owa ocena) mają u Husserla miejsce uprzywilejowane – wobec identyfikacji – w charakterystyce tego, co intencjonalne.

Urzeczowienie (pojęte jako obiektywizowanie, jako naturalizm) figuruje tu w roli negatywnej. W interesie autentycznego zrozumienia tego aktu Husserl domaga się zarazem identyfikującego spojrzenia na „co” tego, co zostaje tym aktem objęte. W owym „co” należy z kolei rozróżnić elementy materialno-treściowe od strukturalno-egzistencjalnych. Tym ostatnim Husserl przydziela funkcję integrującą Ja oraz proces intencjonalny. Ogólnie wolno stwierdzić, że rozwój fenomenologii Husserla cechuje się rosnącą dynamizacją pojęcia istoty.

Ale to właśnie spojrzenie na manifestację tego aktu (dokładniej mówiąc: na manifestację spełniającego ów akt, a nie tego, co w nim spełnione), tj. na możliwe rozmaite, konkretne postaci podmiotowości, jest tym, co forsuje Husserl w swej późnej filozofii: poczynając od organizmów zwierzęcych, a kończąc na rozmaitych postaciach człowieczeństwa³¹. Czysta transcendentalna żywotność (transcendentalna Sobość) uczestniczy wprawdzie we wszystkich postaciach podmiotowości, nie wolno jej jednak izolować ani hipostazować. To znaczy: jeśli chcemy zrozumieć intencjonalną konstytucję świata, to nie wolno odwracać spojrzenia od samokonstytuowania się postaci podmiotu biegnących równolegle do tej konstytucji. Po uwzględnieniu tego samokonstytuowania się cały ten proces konstytucji okazuje się być prawdziwym procesem kształtowania. Kiedy w sposób subiektywny konstytuuje się świat oraz to, co światowe, wytwarza się równocześnie subiektywno-obiektywna ludzka podmiotowość, tj. pojawia się człowiek.

Tu odsłania się dalszy (drugi) element kryzysu. W procesie konstytucji różnicują się bowiem obiektywnie ukonstytuowany świat, z jego światowymi treściami, oraz subiektywnie się samo-obiektywizująca podmiotowość, np. ludzie. To, co w takim kryzysie wyzywające, usytuowane strukturalnie w procesie konstytucji, dostrzega Husserl w tym, by wytworzyć teleologiczną równowagę między światem i podmiotem (człowiekiem). Jest to jak-

³⁰ Hua XXIV, s. 369.

³¹ Por. Hua XIII-XV; Hua XXIX, Hua XXXIX.

by celem kształtowania. To, czy cel ten da się w sposób spójny określić i czy faktycznie jest on osiągalny, pozostawmy tu poza dyskusją (w każdym razie nie jest nim świat przeżywany).

Trzeba jeszcze zauważyć jedną ważną rzecz, która prowadzi nas ku dalszemu (trzeciemu) elementowi w ustalaniu źródeł kryzysu. Wszystko, co dotąd tu powiedziano o procesie intencjonalnym, zachodzącym między Ja a światem, jak też o korelacji między konstytucją świata a konstytucją podmiotowości, ma głównie znaczenie epistemologiczno-fenomenologiczne. W rozprawie o kryzysie możemy jednak zaobserwować, jak to nastawienie teoriopoznawcze nabiera dodatkowo pewnego charakteru etycznego³². Nie chodzi już tylko o określenie czysto obiektywnej prawdy naukowej. Idzie raczej o prawdomówność, o czynienie siebie samego prawdziwym. *Veritas* wydaje się być czymś zanurzonym w *veracitas*. W pracy na temat kryzysu (oraz w zapiskach z tego okresu) Husserl odnosi się coraz bardziej do „wiary” w jeden – zrazu jeszcze bliżej nieokreślony – rozum, który trzeba chronić. I dlatego z perspektywy nastawienia filozoficznie – jak uważa – odpowiedzialnego wstawia się za tą wiarą, która okazuje się jedynie innym określeniem owego nastawienia (a mianowicie nastawieniem się na bycie nastawionym i nastawialnym na nastawienia). Husserl nie rozstaje się przez to wcale z prawdą naukową, domaga się jednak, by nauki uświadamiały sobie swe odniesienie do intencjonalnej żywotności oraz do nieodzowności autorefleksji, tzn. odniesienie do konkretnego, ukształtowanego człowieka jako zwornika (*Umschlagplatz*) wszelkiej intencjonalności. To odróżnianie się i jednoczesne powiązanie nauki i *réalité humaine* ma jednak charakter permanentnego kryzysu; sygnalizuje zarazem zadania związane z kształceniem, które ludzie muszą wykonać w ramach swej kultury.

Zbierzmy jeszcze raz to, co już zostało powiedziane: „kryzys” to ruch wewnętrzny (*intrinsisch*), dokonujący się w procesie intencjonalnym i poprzez sam ten proces, mogący proces ów określić w kierunku przeradzania się w proces kształcenia. Ów motyw kryzysu udało się nam odsłonić w trzech aspektach:

1) w odniesieniu do pojedynczych intencji (między żywym aktem a ustalającą coś identyfikacją);

2) w odniesieniu do intencjonalnego procesu konstytucji (między ukonstytuowaniem-siebie i konstytucją świata);

³² Por. *Erste Philosophie* [w:] Hua VIII, s. 212n. oraz 219n.

3) w odniesieniu do pojęcia prawdy (między autorefleksją a określeniem naukowym).

Wszystkie te trzy elementy kryzysu są zarazem czymś konstytutywnym dla kultury (jako intencjonalnego panowania, ze wszystkimi związanymi z nim treściami znaczącymi).

Paradygmatem wszelkiego kształcenia jest – zgodnie z tymi rozważaniami – ludzka podmiotowość, tzn. taka podmiotowość, która zawsze już manifestuje się i manifestowała w światowym zorganizowaniu (które trzeba jednak zawsze interpretować intencjonalnie). Taka manifestacja powinna poprzez autorefleksję upewnić się, jako osoba, co do intencjonalnej historii swego ukonstytuowania, aby uchwycić i przechować, a może dopiero ukształtować, logos, który „pracuje” w owym intencjonalnym panowaniu.

Podsumowując te wywody, wskazać trzeba na dwa ważne ustalenia. Pierwszym jest to, że opracowanie kwestii świata codziennego życia nie jest ostatecznym celem rozprawy o kryzysie. Dzięki badaniom tego dotyczącym uchwytana staje się potrzeba adjustacji, pojawiająca się we wszelkim procesie intencjonalnym. Tu dodać trzeba, że zagadnienie świata życia/przeżywanego jest obecne w rozprawie o kryzysie w dwojakiej postaci: (1) jako problem wiążący się z teorią nauki oraz (2) jako kwestia związana z krytyką poznania. W trzeciej, zrazu niepublikowanej, części *Kryzysu* Husserl odnosi się do – jak on to nazywa – funkcjonującego w podwójnej roli „rozumu” Kantowskiego, określanego przezeń także jako „rozum panujący w sposób ukryty”³³.

Wskutek powyższego świat życia może stać się pierwszym paradygmatem kultury, nie wypełniając przy tym w pełni pojęcia kultury. *Lebenswelt* uruchamia wszystkie podstawowe i niezbędne strukturalne określenia kultury, nie obejmuje jednak wszystkich jej możliwości. To zaś prowadzi nas do drugiego punktu. Proces intencjonalny w sposób źródłowy generuje normy swej własnej oceny, jednak z ewidentnym ryzykiem oceny błędnej. Dlatego „panująca” podmiotowość musi co rusz na nowo spoglądać wstecz na ów proces, adjustując go. Stanowisko, z którego spogląda się wstecz na ów proces, nie jest stanowiskiem panującego Ja jako takiego, lecz stanowisko panującego Ja o ile jest ono ukonstytuowane jako osoba, tzn. manifestuje się w swej konkretności, wie o sobie jako takim właśnie ukonstytuowaniu osobowo-historycznym i dalej je rozwija. W tej wiedzy widzi Husserl ewidentnie także przyszłość podmiotowości i wszelkich jej kulturowych możliwości.

³³ Tzn. aby uzyskać jedność transcendentnej apercpepcji, trzeba zawsze uwzględniać zmysłowość.

W kulturze szuka Husserl pewnego rodzaju dynamiczno-teleologicznej równowagi w różnicy (*krisis!*) zachodzącej między żywotnością i utrwalającą coś identyfikacją, rządzącą tym, co intencjonalne. Świat życia nie jest zatem właściwym celem kształtowania, jest jednak pierwszym paradygmatem spełniającym warunek równowagi, równowagi, która nie może być symulowana, musi bowiem być faktycznie przeżywana.

W trakcie rozwijania filozofii intencjonalnej Husserl rozpoznał konstytutywny dylemat kształtowania się człowieka. Jest nim określenie osoby jako czegoś intencjonalnie żywego w sensie swobodnego namysłu owego „o ile” z jednej strony, oraz jako jawnie ukonstytuowaną postać intencjonalności z drugiej strony, z której jednak dopiero owo „o ile” może w sensie operatywnym stać się czymś efektywnym. Praca nad i w obrębie tego dylematu jest z niczym nieporównywalnym zadaniem ludzkiego kształtowania.

Z języka niemieckiego przełożył Andrzej Przyłębski³⁴

Die Bildung des Menschen als Krisis

Zusammenfassung

die deutsche Fassung des Textes wurde im Band ebenfalls gedruckt

³⁴ Ponieważ tłumaczenie zostało dokonane przy założeniach filozofii hermeneutycznej („sens na sens przekładaj, a nie słowo na słowo”), zgodnie z którymi tłumaczenie jest tylko – zawsze niedoskonałym – przybliżeniem do oryginału, zrezygnowano z metody tworzenia słownika terminologicznego, którego zastosowanie czyni przekłady prac filozoficznych tak drewnianymi i w gruncie rzeczy niezrozumiałymi. Celem tłumaczenia jest możliwe maksymalna zrozumiałość tekstu, w związku z powyższym ten sam termin tłumaczono niekiedy na dwa różne sposoby, zależnie od kontekstu, kwestii stylistycznych itp. rzeczy. Dotyczy to np. takich terminów, jak *Subjektivität* („podmiotowość”, ale i „subiektywność”), *Selbstbesinnung* („autorefleksja”, ale i „namysł-nad-sobą”), *Lebenswelt* („świat życia”, także: „codziennego”, ale i „świat przeżywany”). Dlatego też – nie bez znaczenia była tu również waga tez stawianych przez autora wykładu o wnikliwości i poziomie merytorycznym u nas rzadko spotykanym – redakcja zdecydowała się zamieścić w tym numerze także oryginał tego tekstu. (przyp. tłum.).

Ernst Wolfgang Orth Die Bildung des Menschen als Krisis

Słowa kluczowe: kształtowanie, kryzys, świat codziennego życia, redukcja, osoba, kultura, samorozumienie, intencjonalność

Key words: Bildung, crisis, Lebenswelt, reduction, person, culture, self-understanding, intentionality

Auf dem Weg zu seiner Krisisschrift fällt eine interessante Entwicklung von Husserls Einschätzung dessen auf, was wir heute Humanwissenschaften nennen. Die Psychologie, die Anthropologie und die Kulturwissenschaften sind die hier betroffenen Disziplinen. Sie handeln von Subjektivität, jedoch allzu oft ohne diese angemessen zu erfassen; ja, sie drohen sie zu verfälschen. Das alt bekannte Feindbild bei Husserl heißt *Psychologismus*; und es kann um den *Anthropologismus* und *Kulturalismus* ergänzt werden (auch *Soziologismus* würde dazu gehören). Beachtlich ist, dass nicht nur die naturalistischen, sondern auch die geisteswissenschaftlichen Vertreter solcher Humanwissenschaften der Kritik verfallen können. Diese Haltung Husserls kommt noch 1931 in seinem Vortrag ‚Phänomenologie und Anthropologie’ zum Ausdruck (vgl. Hua XXVII, S. 164-181). Das Resultat dieses Vortrags lässt sich in der Devise zusammenfassen: wenn schon Anthropologie, dann eine transzendente und nicht eine einfach objektive.

Aber spätestens in den 20er Jahren beginnt Husserl auch vor den falschen, weil ‚lähmenden Ängsten’ gegenüber dem Psychologismus zu warnen (so z. B. in FtL, Hua XVII, S. 182). Und man darf sich durchaus die Frage stellen, warum überhaupt das, was Husserl in einem ausgezeichneten und auszeichnenden Sinne *Phänomenologie* nennt, auch einmal (*beschreibende*) *Psychologie* heißen konnte. In seiner Vorlesung zu ‚Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis’ aus dem Wintersemester 1904 / 1905 – jetzt unter dem Titel ‚Wahrnehmung und Aufmerksamkeit’ mit anderen Texten (als Hua XXXVIII) ediert – bestimmt Husserl die „schlichten, zuunterst liegenden intellektiven Akte“, von denen als Grundbefund auszugehen sei, als „jene Phänomene, die unter den etwas vagen Titeln *Wahrnehmung*,

Empfindung, Phantasievorstellung, Bildvorstellung, Erinnerung allbekannt und doch wissenschaftlich viel zu wenig durchforscht“ seien. „Erkenntnis-kritik auf der einen“ und „Psychologie auf der anderen Seite“ seien es, für welche die Arbeit an diesen Themen „fundamental“ sei (Hua XXXVIII, S. 3). Im Grund nennt Husserl hier – mit Blick auf das elementare intentionale Leben – die Probleme, die ihn auch noch in der Krisisschrift umtreiben werden. Es ist das Verhältnis von Erkenntniskritik (Phänomenologie) einerseits und Psychologie (zunächst psychischem Geschehen) andererseits sowie das allmählich sich entfaltende Problem einer Genesis des intentionalen Bewusstseins resp. Bewusstseinslebens selbst. Denn gleich anschließend an das soeben Zitierte bemerkt Husserl, „die ganze Sphäre der *Erinnerung*“ und damit auch die gesamten Probleme einer „*Phänomenologie der originären Zeitanschauung*“ seien in den ‚Logischen Untersuchungen‘ „sozusagen totgeschwiegen“ worden (Hua XXXVIII, S. 4; vgl. auch Hua III, S. 197). Mit dem Zeitproblem aber wird auch dasjenige der Geschichtlichkeit des Bewusstseinslebens und damit ein Grundproblem der ‚Krisis‘ angeschlagen, insofern es dort (in der ‚Krisis‘) über die Einbeziehung der interaktiven Intersubjektivität um die Geschichtlichkeit der Menschenwelt als intentionalen Zusammenhang geht.

Die Thematik ist auch im berühmten ‚Nachwort‘ zu den ‚Ideen‘, das 1930 erscheint (vgl. Hua V, S.138 f), zu greifen. Wenn Husserl hier „die ursprünglichste Idee der Philosophie“ als „im radikalen Sinne ‚strenge‘ Wissenschaft“ und als „Begründung‘ aus ‚letzter Selbstverantwortung““ bestimmt, dann empfiehlt er die „Methode der Rückfrage“. Diese „Rückfrage“, die Husserl auch „radikale Besinnung“ nennt und die er der „Skepsis“ entgegensetzt, erfolgt in zwei Stufen, „*Zunächst*“ „führt sie auf das universale subjektive Sein und Leben, das als vorwissenschaftliches in aller Theoretisierung schon vorausgesetzt ist“ (Hua V, S. 139). Hier scheint es sich um das zu handeln, was wir sonst auch als ‚Lebenswelt‘ u. dgl. bezeichnet finden. Im Grunde ist das ‚universale subjektive Sein und Leben‘ das, was wir immer schon sind, psychisches Geschehen (einschließlich seines impliziten Wirklichkeitsglaubens), aus dem heraus im übrigen auch alles Rückfragen erfolg. *Dann* „und von da aus“ (!) führt die Rückfrage „– und das ist der *entscheidendste Schritt* – auf die (mit dem alten Wort, aber mit einem neuen Sinn so genannte) ‚transzendente Subjektivität‘ als die Urstätte aller Sinngebung und Sinnbewahrung“ (Hua V, S. 139). Um was immer es sich dabei handelt es ist eine Dimension, die sich bei Gelegenheit

des normalen ‚subjektiven Seins und Lebens‘ auf dem Wege der Besinnung einstellen muß. Und in der Tat spricht Husserl von *Einstellungen*. Das heißt, er konstatiert eine „merkwürdige durchgängige Parallele zwischen einer recht ausgeführten phänomenologischen Psychologie und einer transzendentalen Phänomenologie“ (Hua V, S. 146). Und es ist „eine bloße Einstellungsänderung“, die in die jeweils andere Dimension führt. Es handelt sich um eine „Nuance“, die allerdings nur durch eine „radikale Selbstverständigung des Philosophierenden“ „evident werden“ kann (Hua V, S. 147). Was es mit dieser Nuance auf sich hat – mit dem merkwürdigen Zusammenstimmen und Auseinandergehen von Dimensionen – das ist Thema der Krisisschrift, die das konkrete weltliche Menschsein und die transzendente Subjektivität zusammen zu denken sucht (vgl. Hua VI, S. 189 f). Das Ideen-Nachwort nennt schon die beiden Bereiche – nämlich „diejenige eigene Subjektivität“, die „jeder natürlichem Selbsterkenntnis“ „schon vorausliegt“, und jenes „Ich-dieser-Mensch-in-der-Welt-erfahre, -denke, und -handle“ (Hua V, S. 147), das seinerseits manifest geworden sein muss, damit überhaupt Selbstbesinnung auf reine Ichlichkeit stattfinden kann.

Husserl will so auch die „Idee der Philosophie“ bewähren als „im radikalen Sinne ‚strenge‘ Wissenschaft“. Allerdings – „Es ist, wie ich betone, eine *Idee*, die, wie die weitere besinnliche Auslegung zeigt, nur in einem Stil relativer, zeitweiliger Gültigkeiten und in einem unendlichen historischen Prozess zu verwirklichen ist – aber so auch in der Tat zu verwirklichen ist“ (Hua V, S. 139. Vgl. Cassirer: Einstein). Das ist ganz und gar im Geiste der späteren Krisisschrift zu verstehen.

Das Thema Psychologie, namentlich der phänomenologischen Psychologie hatte Husserl in seinen Vorlesungen vom Sommersemester 1925 ausführlich behandelt (Hua IX). Den eigentümlichen Wechselbezug zwischen phänomenologischer Psychologie und der transzendentalen Phänomenologie erörtert er in Texten aus den späten 20er Jahren, dem Encyclopaedia-Britannica-Artikel (von 1927 / 28) und den Amsterdamer Vorlesungen über ‚Psychologie und Phänomenologie‘ vom April 1928 (beides in Hua IX). (Vom 22. April bis 7. Mai 1928 weilte Husserl in den Niederlanden) Es ist der Befund der doppelten Subjektivität (das in der ‚Krisis‘ so genannte ‚Paradoxon der Subjektivität‘), den Husserl in diesen Texten herausstellt. Er spricht von dem „transzendentalen Schein der Verdoppelung“ (Hua IX, S. 292), der sich aus verschiedenen *Einstellungen* ergibt. Auf die Einstellun-

gen kommt es an. Sie sind der entscheidende psychologische und phänomenologische Befund. Diese Einstellungen werden in der transzendentalen Reduktion ausdrücklich thematisiert. Und eben deshalb hat die Reduktion für Husserl geradezu etwas „Erzieherisches“, wie er schon in den ‚Ideen II‘ hervorhebt, weil „sie uns nun überhaupt für die Erfassung von Einstellungsänderungen empfänglich macht“ (Hua IV, S. 179); „so gleiten wir beständig ganz mühelos von einer Einstellung in die andere“ (ebd., S. 180). Jetzt – 1927 / 28 – spricht er von der „propädeutischen Nützlichkeit“, welche die ‚reine Psychologie‘ für die transzendente Phänomenologie habe (Hua IX, S. 295).

Von hier aus wird verständlich, warum der ursprüngliche Titel der Krisisabhandlung ‚Einführung in die phänomenologische Philosophie. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die *Psychologie*‘ lauten sollte (vgl. Hua XXIX, S. XXV). Der Titel des erhaltenen Textes der Prager Vorträge vom November 1935 ist ‚Die *Psychologie* in der Krise der europäischen Wissenschaft‘ (Hua XXIX, S. 103 – 139). Arthur Liebert zeigt die Krisisabhandlung in seiner Zeitschrift (‚Philosophia‘), in der sie ab S. 76 gedruckt ist, auf S. 16 noch unter dem Titel ‚Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die *Psychologie*‘ an (vgl. Hua XXIX, S. XXXI, Anm. 1). Ein anderer berühmter Vorläufertext aus dem Jahr 1935 ist Husserls Wiener Vortrag vom Mai 1935. Sein Titel lautet „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie“ (vgl. Hua VI, S. 314 – 348). Hier wäre also eher das Prädikat ‚anthropologisch‘ – statt ‚psychologisch‘ – verwendbar. Aber beide heben auf die Bestimmung menschlicher Subjektivität ab.

Aber was ist diese Bestimmung? Man könnte es so formulieren: Ungeachtet der Tatsache, dass Subjektivität als konkrete menschliche Wirklichkeit auftritt und auftreten muss, ist zu beachten, dass diese Wirklichkeit durch und durch intentional ist, d. h. sich als Einstellung, ja als eine mögliche Mannigfaltigkeit von Einstellungen bekundet, die ihrerseits nur durch eine besondere, sich auf Einstellungen einstellende Einstellung verständlich und erklärbar wird.

Von dieser These aus leuchtet es auch ein, warum Husserl in seinem Vortrag von 1931, ‚Phänomenologie und Anthropologie‘ so merkwürdig unkonzilient gegenüber der Anthropologie erscheint (jedenfalls unkonzilianter als unterdessen gegenüber der Psychologie), obwohl er doch schon in Texten von 1930 / 31 von der „transzendentalen Person“ im Rahmen einer „philosophisch ersten“ Grundwissenschaft“ namens „Anthropologie“ spricht

und überhaupt von „Humanisierung“ der Welt (Hua XXXIV, S. 198, 255), so dass der Konstitutionsprozess geradezu als ein Humanisierungsprozess erscheint.

In seinem Vortrag von 1931 (vor der Kantgesellschaft!) geht er gar nicht näher auf die Konzeptionen von Dilthey, Scheler und Heidegger ein. Er nennt diese Autoren nur, um auch bei ihnen die Gefahr der Verdinglichung des Subjektiven in Erinnerung zu rufen. Eigentlich handelt er nur von der transzendentalen Subjektivität und ihrer Unüberspringbarkeit (Hua XXVII, S. 174 f.). Die „transzendente Einsamkeit“ wird gegenüber der „menschlichen Einsamkeit“ favorisiert (Hua XXVII, S. 171; vgl. Hua VI, S. 187 f.: „Die Epoché schafft eine einzigartige philosophische Einsamkeit“.). Der phänomenologisch auch interessanten Frage, *wie* die transzendente Subjektivität sich als Mensch manifestiert, weicht er eher aus. Er benennt allerdings wiederum positiv den Parallelismus „einer intentionalen Psychologie und der transzendentalen Phänomenologie“ (Hua XXVII, S. 181). Seine methodische Konzeption der Korrelationsforschung – d. h. der parallelen Untersuchung gegenständlichen Sinnes und subjektiver Leistung (Walten) – führt ihn dann allerdings zu einer bemerkenswerten These, nämlich: „Echte Bewusstseinsanalyse ist szs. Hermeneutik des Bewusstseinslebens als eines immerzu Seiendes (Identisches) Vermeinenden, Seiendes ... Konstituierenden“ (Hua XXVII, S. 177). Die in der Tat mögliche Anschließbarkeit gerade dieser These an Überlegungen sowohl Diltheys als auch Heideggers zieht Husserl in seinem Vortrag nicht in Erwägung.

Was Husserl hier vorschwebt, kommt allerdings erst in der Krisisabhandlung voll zur Geltung. Es ist die Einsicht, dass subjektives Weltverständnis, d. h. Weltkonstitution (das Thema der Transzendentalphilosophie!) notwendig mit Selbstwerden des Subjekts, d. h. mit Selbstkonstitution einhergeht und dass dies zudem intersubjektiv und geschichtlich geschehen muss. Es ist also nicht nur so, dass, wer Subjektivität verstehen will, sie mit ihren vermeinten weltlichen Gehalten thematisieren muss (auch wenn diese Gehalte als Phänomene ‚einzuklammern‘ sind); vielmehr muss auch die Subjektivität selbst als eine sich in ihrem Leisten (oder Walten) selbst konstitutiv verwirklichende Wirklichkeit (wenn auch eigener Art), nämlich als Person aufgefasst werden. In den ‚Ideen II‘ sagt Husserl, dass man, „um zu wissen, was ein Mensch ist oder was ich selbst als menschliche Persönlichkeit bin“, „in die Unendlichkeit der Erfahrung eintreten“ muss, also nicht

beim transzendentalen Ich-pol stehen bleiben darf (Hua IV, S. 104; vgl. generell §§ 21 ff.). Nirgends kommt diese Einsicht deutlicher zum Ausdruck als dort, wo Husserl das Theorem von der doppelten Subjektivität (aus der Parallele von Psychologie und Phänomenologie) nochmals unter dem Titel der „Paradoxie der menschlichen Subjektivität“ in der ‚Krisis‘ aufgreift. Hier lautet die entscheidende Stelle:

..., dass jedes transzendente Ich der Intersubjektivität (als Welt auf dem angegebenen Wege mitkonstituierendes) notwendig als Mensch in der Welt konstituiert sein muß, dass also jeder Mensch ein ‚transzendentales Ich in sich trägt‘; aber nicht als realen Teil oder eine Schicht seiner Seele (was Widersinn wäre), sondern insofern [!] er durch phänomenologische Selbstbesinnung aufweisbare Selbstobjektivität des betreffenden transzendentalen Ich ist (Hua VI, S. 189 f.).

Die Krisisabhandlung will uns zwei Thesen über die Subjektivität vermitteln

1. Die Subjektivität ist transzendental, „*insofern*“ der Mensch „Besinnung“ übt. Diese Besinnung ist in ihrem Kern Selbst-Besinnung, die als solche den ganzen intentionalen Konstitutionsprozess lebendig mit- und nachvollzieht und damit „Selbst-Objektivität“ ist. Selbstbesinnung ist die Einstellung, die alle möglichen Einstellungen potentiell nachvollziehen kann und damit den Ursprung und die maßgebende Dimension aller Konstitution zu lebendiger Gegenwart bringt, nämlich das intentionale Walten. Alle mögliche Teleologie, die wir in diesen oder jenen Logiken oder Grammatiken festzuschreiben versuchen, entspringt aus diesem Walten und seiner Würdigung in jeweiligen Selbstbesinnungen. Offenbar gibt sich das intentionale Walten mit der Besinnung eine Methode seiner Logifizierung (vgl. dazu FtL).

2. Das Subjekt ist als transzendentales gleichwohl auch und notwendig konkreter Mensch, der sich intentionalgeschichtlich szs. erst eingestellt (* orientiert)) hat und nun als solcher und das heißt als Person explizit Besinnung üben kann. Damit wird die Menschenwelt, also die Kultur zu einer entscheidenden – und in diesem Falle gar nicht verdinglichten – Basis transzendentaler Besinnung. Als konkreter Mensch ist das Subjekt notwendig leiblich lokalisiert und steht damit intentional in der Möglichkeit des Bezugs zu anderer Subjektivität. Diese Andersheit begegnet ihm zunächst an der eigenen Leiblichkeit. Folgerichtig muß Subjektivität als Intersubjektivität verstanden werden, soweit sie sich in der Person als dem Paradigma einer möglichen intersubjektiven Rolle manifestiert.

Wenn uns die erste These von der widersinnigen Aufgabe entlastet, nach dem ontologischen Status szs. des Subjektthings oder –bestandes, der transzendental sein soll, zu fragen, so weist die zweite These uns eine durchaus positive Aufgabe zu, nämlich aufzuweisen, wie die verschiedenen Gestalten und Formen von Subjektivität phänomenologisch aussehen und einzuschätzen sind, die einerseits vom intentionalen Walten hervorgebracht werden, andererseits aber auch die Vollstrecker oder zumindest die Erfüllungsorte solchen Waltens sind.

Beide Thesen haben allerdings gemeinsam, dass sie etwas über die Bildung des Menschen sagen. Der Mensch bildet sich *in* und szs. *aus* intentionalem Walten. *Er* – als konkretes Gebilde in der Welt – ist Vollstrecker und Erfüllungsort intentionalen Waltens. Und es wächst ihm die Aufgabe zu, dieses Walten in Selbstbesinnung zu hüten und in Acht zu nehmen. Besinnung ist dabei zunächst ein Versehen mit Sinn, Sinnverleihung; als Besinnung im Sinne von Selbstbesinnung ist sie das nachträgliche Überdenken von Sinn, um diesen möglicherweise in einem Gesamtgefüge von (besinnenden) Intentionen zu adjustieren. Selbstbesinnung ist auch die Herbeischaffung des Sinnes des Selbst. In der Selbstbesinnung versieht sich das Walten – waltend – selbst mit Sinn. Das Walten als intentionales Konstituieren terminiert zunächst in Mensch und Welt, die korrelativ zusammengehören, weil es keine Subjektivität ohne Welt und keine Welt ohne Subjektivität geben kann. Diese Welt-Mensch-Korrelation ist der paradigmatische Kulturbefund. Im Menschen kann sich das Walten als Besinnung auswirken und damit Kultur hüten und in Acht nehmen.

Man kann sagen, dass Husserl diese Problematik in seiner Krisisabhandlung an zwei Enden anpackt. *Zum einen* thematisiert er die denkbar einfachste Form tatsächlich manifesten intentionalen Waltens, szs. das elementarste Subjekt-Welt-Verhältnis als Menschenwelt – das ist die *Lebenswelt*. Ihren *fundierenden* Charakter im Intentionalgeschehen gilt es zu studieren (nicht weniger und nicht mehr!). *Zum anderen* diskutiert er die aus dieser Lebenswelt immer schon herauswachsende und sich entfaltende intentionale Welt- und Selbstbestimmung, die eigentlich auf ein ‚Sich-Selbst-Wahrnehmen‘ (vgl. Hua VI, S. 11) hinausläuft, d. h. auf Selbstbesinnung. Das vorzüglichste Organ dieser Selbstbesinnung bilden in unserer Kultur die Wissenschaften (die allerdings idealiter in der Philosophie zentriert sein sollten). [Frage: Könnte es auch die Religion sein?]

Während nun das (vor-theoretische) lebensweltliche Walten sich noch diesseits der Alternative von Wahrheit und Irrtum bewegt, bricht die Möglichkeit des Irrrens, d. h. der intentionalen Selbstmissdeutung gerade im Zuge der wissenschaftlichen Selbst- und Weltbetrachtung auf (natürlich auch schon in anderen, komplexeren Intentionalitätskonfigurationen). Irren ist letztlich die verfehlte Selbsteinschätzung der Intentionalität durch sich selbst. Das intentionale Walten verkennt sich im Zuge seiner eigenen Weiter- und Näherbestimmung selbst. Die Krisis sitzt in der Intentionalität als solcher. Die einfachste (*erste*) Form dieser Selbstverfehlung ist die Verdinglichung. Husserl nennt das gelegentlich (schon 1906 / 1907) auch „Transzendenzpräokkupation“ (Hua XXIV, S. 369). Die Krisis, d. h. eine Unterscheidung, die zu verfälschenden Einschätzungen mit anschließendem Revisionsbedarf führen kann, ist in jeder Intention anwesend, insofern die Intention sowohl lebendiger Vollzug einerseits als auch fixierende Identifikation andererseits ist. Der Vollzug (die Einschätzung) hat bei Husserl eine Vorrangstellung bei der Charakterisierung des Intentionalen vor der Identifikation. Verdinglichung (Objektivismus, Naturalismus) figurieren negativ. Gleichwohl verlangt Husserl gerade im Interesse des echten Verständnisses des Vollzugs den identifizierenden Blick auf das ‚Was‘ dessen, das vollzogen wird. In diesem Was sind wiederum szs. gehaltlich-stoffliche Momente von strukturell-eidetischen zu unterscheiden. Den letzteren weist Husserl eine das Selbst und das Intentionalgeschehen orientierende Funktion zu. (Im Ganzen kann man sagen, dass zur Entwicklung der Husserlschen Phänomenologie eine zunehmende Dynamisierung des Wesensbegriffes gehört).

Es ist aber gerade der Blick auf die Manifestationen des Vollzugs (genauer: die Manifestationen des Vollziehenden, nicht des Vollzogenen), d. h. auf die möglichen vielfachen, konkreten Gestalten von Subjektivität, den Husserl in seiner Spätphilosophie forciert – vom animalischen Organismus bis zu den unterschiedlichsten Gestalten des Menschentums (vgl. Hua XIII – XV; Hua XXIX, Hua XXXIX). Die reine transzendente Lebendigkeit (transzendente Ichlichkeit) ist zwar bei all diesen Subjektivitätsgestalten ‚dabei‘; aber sie darf nicht isoliert und hypostasiert werden. Das heißt: wenn wir intentionale Weltkonstitution verstehen wollen, dürfen wir uns den Blick auf die mit solcher Konstitution parallel laufende Selbstkonstitution von Subjektgestalten nicht sparen. Im Hinblick auf diese Selbstkonstitution erweist sich der Konstitutionsprozess im Ganzen als ein

veritabler Bildungsprozess. Indem sich subjektiv-objektiv Welt und Weltliches konstituiert, macht sich zugleich subjektiv-objektivierend menschliche Subjektivität, d. h. der Mensch ‚stellt sich ein‘(!) Hier bekundet sich ein weiteres (*zweites*) Moment der Krise. Im Prozess der Konstitution differenzieren sich nämlich objektiv konstituierte Welt mit ihren weltlichen Inhalten und subjektiv selbstobjektivierende Subjektivität, z. B. Menschen. Husserl sieht das Herausfordernde dieser Krisis, die strukturell im Konstitutionsgeschehen angelegt ist, wohl darin, ein teleologisches Gleichgewicht zwischen Welt und Subjekt (Mensch) herzustellen. Das ist gleichsam das Bildungsziel. Ob dieses Ziel letztlich konsistent zu bestimmen oder gar tatsächlich zu erreichen ist, soll hier offen bleiben (Jedenfalls ist es nicht die *Lebenswelt*).

Ein Letztes ist bemerkenswert und führt zu einem weiteren (*dritten*) Moment im originären Krisisbefund. Alles, was hier über das Intentionalgeschehen zwischen Welt und Ich sowie zu der Korrelation von Weltkonstitution und Konstitution von Subjektivität gesagt wurde, ist zunächst von erkenntnistheoretisch-phänomenologischer Bedeutung. In der Krisisabhandlung aber können wir beobachten, wie diese erkenntnistheoretische Einstellung zudem eine Art ethischen Charakter annimmt (vgl. ‚Erste Philosophie‘ Hua VIII, S. 212 ff, 219 ff.). Es geht nicht mehr nur um die Bestimmung bloß objektiver wissenschaftlicher Wahrheit. Es geht vielmehr um Wahrhaftigkeit, um das ‚Sich selbst wahr machen.‘ Die *veritas* scheint in *veracitas* zu wurzeln. Husserl bezieht sich in der Krisisschrift und ihrem Umfeld mehr und mehr auf den „Glauben“ an eine (vorerst gar nicht festgeschriebene) Vernunft, die es erst zu bewähren gilt. Und so plädiert er aus philosophisch verantwortlicher Einstellung (wie er meint) für diesen Glauben, der nur ein anderes Wort für diese Einstellung ist (nämlich die Einstellung auf Einstellungen eingestellt und einstellbar zu sein). Husserl verabschiedet sich damit nicht von der wissenschaftlichen Wissenschaft, wohl aber verlangt er, dass sich die Wissenschaften ihres Bezugs auf intentionale Lebendigkeit und auf die Unabdingbarkeit der Selbstbesinnung bewusst bleiben, also des konkreten gebildeten Menschen als Umschlagsplatz aller Intentionalität. Diese Differenz und Bezogenheit von Wissenschaften und *réalité humaine* hat wiederum Krisencharakter und signalisiert gleichzeitig eine Bildungsaufgabe, die Menschen in der Kultur zu erfüllen haben.

Um es noch einmal zusammenzufassen: *Krisis* ist ein intrinsischer Zug am und im Intentionalgeschehen selbst und kann dieses wesentlich zu einem Bildungsprozeß bestimmen.

An drei Momenten haben wir das Krisismotiv fokussiert:

- in der einzelnen Intention (zwischen lebendigem Vollzug und fixierender Identifizierung)
- im intentionalen Konstitutionsprozess (zwischen Selbst-Konstitution und Weltkonstitution)
- im Wahrheitsbegriff (zwischen Selbstbesinnung und wissenschaftlicher Bestimmung).

Alle drei Krisis-Momente sind zugleich konstitutiv für Kultur (als intentionales Walten mit all seinen bedeutsamen Gehalten).

Das Paradigma aller Bildung ist – nach diesen Überlegungen – menschliche Subjektivität, d.h. Subjektivität sofern sie immer schon in einer weltlichen Organisiertheit (die allerdings stets intentional zu deuten ist) manifest wird und manifest geworden ist. Eine solche Manifestation soll sich als Person ihrer intentionalen Konstitutionsgeschichte in Selbstbesinnung vergewissern, um den Logos, der in solchem intentionalen Walten am Werk ist, zu erfassen und zu bewähren, ja vielleicht erst auszubilden.

Auf zwei wichtige Befunde ist abschließend hinzuweisen.

Erstens: Die Lebenswelt ist nicht die Endaufgabe der Krisisschrift. Durch die Thematisierung der Lebenswelt wird vielmehr der in allem Intentionalgeschehen auftauchende Adjustierungsbedarf traktierbar gemacht. Im übrigen gibt es das Lebensweltthema in der Krisisschrift in zweifacher Form – nämlich szs. als wissenschaftstheoretisches und wissenschaftskundliches Problem zum einen und als erkenntniskritisches zum anderen...

Im dritten, zunächst nicht veröffentlichten Teil der ‚Krisis‘ bezieht sich Husserl auf Kants – wie er es nennt – „doppelt fungierenden Verstand“ resp. den „verborgen waltenden Verstand“ (Hua VI, S. 06). (das heißt: die Sinnlichkeit ist immer schon zur Einheit der transzendentalen Apperzeption hinzuzudenken)

So kann Lebenswelt zum ersten Paradigma von Kultur werden, ohne den Kulturbegriff voll auszufüllen. Die Lebenswelt stellt alle grundlegenden und unverzichtbaren Strukturbestimmungen von Kultur bereit; aber sie umfasst nicht alle Möglichkeiten der Kultur.

Das führt zum *zweiten* Punkt. Das Intentionalgeschehen generiert originär seine eigenen Bewertungsnormen, allerdings offenbar mit dem Risiko der Fehlbewertung (vgl. Herbarts *Störungen*). Deshalb muß die waltende Subjektivität immer wieder adjustierend auf den Prozeß zurückblicken

können. Die Position, von der aus auf dieses Geschehen zurückgeblickt wird, ist nicht das waltende Ich als solches, sondern das waltende Ich, sofern es schon als Person konstituiert, also konkret manifest ist und sich als solches personal-historisch Konstituiertes weiß und weiter entwickelt. In diesem Wissen sieht Husserl offensichtlich auch die Zukunft der Subjektivität und ihrer Möglichkeiten als Kultur.

In der Kultur sucht Husserl eine Art dynamisch-teleologisches Gleichgewicht in der Differenz (*krisis!*) zwischen Lebendigkeit und fixierender Identifikation, die in allem Intentionalen herrscht. Die Lebenswelt ist deshalb kein eigentliches Bildungsziel, wohl aber das erste Paradigma für das Erfordernis der Gleichgewichtsbildung, die nicht simuliert werden kann, sondern tatsächlich gelebt werden muß.

Husserl hat auf dem Wege der Entfaltung seiner Intentionalphilosophie ein konstitutives Dilemma der Bildung des Menschen erkannt. Es ist die Bestimmung der Person als intentionale Lebendigkeit im Sinne einer freien Besinnung des ‚insofern‘ einerseits und als manifest konstituierte Intentionalitätsgestalt andererseits, aus der heraus allererst das ‚insofern‘ operativ wirksam werden kann. An und in diesem Dilemma zu arbeiten, das ist gerade die unvergleichliche Aufgabe menschlicher Bildung.

Saulius Geniusas

Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego w świetle krytyki hermeneutycznej*

Słowa kluczowe: Husserl, Gadamer, subiektywność, pierwotne ego, historyczność, fenomenologia konstytucji czasu

Key words: Husserl, Gadamer, subjectivity, primal ego, historicity, phenomenology of time-constitution

Pierwotne ego w kontekście krytyki fenomenologii w hermeneutyce

Jak zauważył Paul Ricoeur, historia fenomenologii jest historią herezji wobec Edmunda Husserla¹. Teza ta, obok podkreślenia na ogół ambiwalentnej relacji pohusserlowskiej fenomenologii do jej źródeł w programie niemieckiego filozofa, charakteryzuje również stosunek hermeneutyki do fenomenologii. Gdy Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer i Paul Ricoeur zwracają się do nas z apelem o „hermeneutyczny zwrot w fenomenologii”, domagają się zarazem kontynuacji dziedzictwa fenomenologicznego, lecz z godnym uwagi zastrzeżeniem: aby pozostać w zgodzie z duchem fenomenologii, należy uwolnić się od litery pism Husserla.

Czym dokładnie jest „duch” fenomenologii, który hermeneutyka chce zachować? Na to pytanie można uzyskać wiele różnych odpowiedzi: raz „ducha” utożsamia się z intuicją kategorialną (Heidegger), raz ze światem życia (Gadamer), innym razem – z ogólnym wysiłkiem fenomenologii zmierzającym do przywrócenia fenomenowi właściwej mu osobliwości [*quota of strangeness*] (Ricoeur). Jeśli rozważa się ten ostatni aspekt fenomenologii Husserla, to można zauważyć, że podejście hermeneutyki jest coraz bar-

* Niniejszy tekst jest przekładem referatu zatytułowanego *Husserl's Notion of the Primal Ego in Light of the Hermeneutical Critique*, który Saulius Geniusas (James Madison University) zaprezentował na 41. dorocznej konferencji „Husserl Circle”. Konferencja odbyła się w The New School for Social Research w Nowym Jorku w dniach 21-23 czerwca 2010 roku. Dziękuję autorowi za zgodę na publikację przekładu w „Fenomenologii” (przyp. tłum.).

¹ „Si bien que la phénoménologie au sens large est la somme de l'oeuvre husserlienne et des hérésies issues de Husserl” (P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1987, s. 9).

dziej zgodne. Od czasu Heideggerowskiej interpretacji projektu fenomenologicznego² krytyka hermeneutyki wobec fenomenologii kieruje się ku temu samemu: Husserla pojęciu subiektywności³.

W kontekście krytyki fenomenologii w hermeneutyce Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego zajmuje szczególne miejsce. Łatwo to zrozumieć: znajdujemy je na tych stronach *Kryzysu nauk europejskich i fenomenologii transcendentnej*, na których dobiega końca droga do redukcji poprzez problematykę świata życia. Patrząc z perspektywy hermeneutyki, Husserlowskie odkrycie świata życia oznacza rozpoznanie intersubiektywnej, historycznej i językowej natury subiektywności. Odkrycie przez Husserla pierwotnego ego, które pojawia się w kontekście tego rozpoznania, wydaje się jednak redukować społeczność, językowość, historyczność i światowość do fenomenów drugiej ważności. Co więcej, wydaje się utrzymywać prymat niejęzykowej, przed-społecznej – krótko mówiąc – „bezświatowej” subiektywności. Z tego powodu w *Prawdzie i metodzie* Gadamer interpretuje pojęcie pierwotnego ego jako niezgodę Husserla na „hermeneutyczny zwrot w fenomenologii”. Pojęcie pierwotnego ego świadczy o oddaniu się twórcy fenomenologii bezpodstawnej koncepcji subiektywności, która miałaby poprzedzać jej bycie-wśród-innych i bycie-w-świecie; przy tej koncepcji, jak argumentuje Gadamer, Husserl trwał aż do końca swych dni⁴.

Czy jednak pojęcie pierwotnego ego, jak ujmuje je Gadamer, jest bezpodstawne? Można przedstawić zasadne powody, aby w to wątpić.

Krytyka hermeneutyczna a interpretacja funkcjonalna

Krytyka hermeneutyczna wydaje się wątpliwa, jeśli bierze się pod uwagę, że *Kryzys* nie jest jedynym tekstem, w którym można odnaleźć pojęcie pier-

² W szczególności zob. §13 w *Prolegomenach do historii pojęcia czasu* Heideggera. Zob. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main 1979, s. 157-182.

³ Powód wydaje się jasny: należy wybierać pomiędzy transcendentnym prymatem subiektywności i faktycznością *Dasein*; nie można podążać obiema drogami.

⁴ Pojęcie pierwotnego ego wydaje się na tyle obce hermeneutyce, że Gadamer w rzeczywistości nigdy nawet nie przedstawił szczegółowego wyjaśnienia swojej krytyki. Nie trzeba dodawać, że z powodu braku argumentów nie można spokojnie przejść obok tej krytyki. Gadamer nie wprowadza żadnych argumentów, ponieważ dla niego, jak dla całej hermeneutyki, jest oczywiste, że Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego jest zniekształceniem koncepcji subiektywności. Wszystko wydaje się jedynie samo-oczywiste: pojęcie pierwotnego ego może być rozumiane jedynie zgodnie z modelem, który Heidegger określił mianem *Vorhandenheit*.

wotnego ego. Husserl wykorzystuje je w *Manuskryptach z Bernau*, jak również w *Manuskryptach-C*. Co więcej, zmienia ono w tych tekstach swoje ścisłe znaczenie. Mając to na uwadze, Dieter Lohmar argumentował przeciwko kantowskiemu odczytaniu pierwotnego ego, w którym utożsamia się je z Husserlowskim „odkryciem” jedności apercpcji⁵. Jak przedstawia to Lohmar, pierwotne ego nie jest tym, „[...] które byłoby hipostazowane, czy też nie może być pojmowane jako dziedzictwo Kantowskiego «ja myślę». Dokładne znaczenie każdego pierwotnego ego może być określone tylko w konkretnym kontekście badań w odniesieniu do odpowiednich poziomów konstytucji”⁶.

Dla „funkcjonalnego odczytania” pierwotne ego zawsze jest ego w *relacji* do konkretnego poziomu konstytucji. Oznacza to, że pojęcie pierwotnego ego nie wyklucza, lecz raczej otwiera możliwość zrobienia kolejnego kroku w regresywnym pytaniu, które pogłębiłoby i wzbogaciło analizy fenomenologiczne. Można zaznaczyć, używając paradoksalnych terminów, że zawsze jest możliwe odkrycie „bardziej fundamentalnego” pierwotnego ego, które kryje się za konkretną, pojawiającą się w określonej ramie pojęciowej, postacią pierwotnego ego. Jeżeli jednak jest tak, że pojęcie pierwotnego ego należy odczytywać funkcjonalnie, wówczas interpretowanie go jako ostatecznie obiektywnej obecności, którą wyróżnia fenomenologia Husserla, jest pozbawione sensu. Wygląda na to, że nie daje się utrzymać krytyki hermeneutycznej.

Niemniej jednak można argumentować, że funkcjonalne odczytanie pierwotnego ego jedynie *wyduje się* unieważniać krytykę hermeneutyczną, podczas gdy w rzeczywistości tylko ją potwierdza. Można przedstawić dwa argumenty na rzecz hermeneutyki: (1) Chciałoby się zapytać: co właściwie oznacza, że pojęcie pierwotnego ego zmienia znaczenie w różnych kontekstach? Odpowiedź może brzmieć: ten fakt nie wskazuje na nic innego jak tylko na to, że Husserl nie odkrył pierwotnego ego. Następnie można argumentować (2), że niepowodzenie to poza wszelką wątpliwością nie jest przypadkowe: jak Husserl mógłby z powodzeniem odnaleźć pierwotne ego, podczas gdy w rzeczywistości w ogóle nie można go znaleźć? Chciałoby się także zapytać: czy fakt, że u Husserla odnajdujemy pluralizm pierwotnych

⁵ Zob. D. Lohmar, *Eine Geschichte des Ich bei Husserl. Mit Bemerkungen zum Ur-Ich in Husserls späten Zeitmanuskripten*, [w:] *Das Selbst und sein Anderes. Festschrift für Klaus Erich Kaehler*, Hrsg. M. Pfeifer i S. Rapic, 2009, s. 162-180.

⁶ *Ibidem*, s. 180.

ego, wymaga, aby interpretować to pojęcie w sposób funkcjonalny? Pierwotne ego ostatecznie wciąż pozostają ego, co oznacza, że muszą one pozostawać w jakichś relacjach do siebie nawzajem. Gdy bierze się jednak pod uwagę relację pomiędzy różnymi ego, nie należy dawać pierwszeństwa jednej konkretnej postaci spośród pierwotnych ego nad innymi ego? A jeżeli tak, czy wówczas nie uświadamiamy sobie, że z powodu braku lepszego określenia „ostateczne pierwotne ego” w tej mierze, w jakiej jest ostateczne, musi być rozumiane w terminach *Vorhandenheit*?

Funkcjonalne odczytanie nie dostarcza argumentów potrzebnych do rozproszenia tych wątpliwości⁷. W dalszej części pracy chciałbym pokazać, że krytyka hermeneutyczna, przedefiniowana we wspomniany sposób, wymaga interpretacji pierwotnego ego, która podkreśla historyczność transcendentalnej subiektywności. Mając to na względzie, pozwolę sobie sięgnąć do trzech kontekstów, w których Husserl wykorzystuje pojęcia pierwotnego ego: *Kryzysu*, *Manuskryptów-C* oraz *Manuskryptów z Bernau*.

Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego w *Kryzysie*

Jak kilkakrotnie zauważa Husserl w *Kryzysie*, droga do redukcji poprzez problematykę świata życia prowadzi do paradoksalnych problemów. Pojęcie pierwotnego ego zostaje rozpoznane jako jeden z takich paradoksów, to jest jako paradoks subiektywności⁸.

Paradoks ten można rozpatrywać na dwóch poziomach. Na pierwszym jest on paradoksem intersubiektywności; na drugim, głębszym – subiektywności, rozumianej jako jej „wyjątkowa samotność”. Można zauważyć, biorąc pod uwagę pierwszy poziom, że z jednej strony Husserl utrzymuje, iż świat jest konstytutywnym dokonaniem intersubiektywności, z drugiej zaś, intersubiektywność wydaje się niczym innym niż swoistym elementem świata. Jeżeli tak jest, wówczas element świata wydaje się pochłaniać całość świata,

⁷ Odczytanie funkcjonalne wskazuje na wielość pierwotnych ego bez rozstrzygnięcia, w jaki sposób odnoszą się one do siebie nawzajem. Jak wyraża Lohmar, pierwotne ego „[...] nie jest już więcej jedyne i numerycznie pojedyncze, [...] lecz jest teraz anonimowym Ja bez numerycznego określenia”; ibidem, s. 177-178.

⁸ Zob. §53 w *Kryzysie*; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hrsg. W. Biemel, Den Haag 1976, s. 182-185.

a także samego siebie. „Cóż za niedorzeczność!”⁹ Następnie, biorąc pod uwagę głębszy poziom, można argumentować, że z jednej strony transcendentalna intersubiektywność sama jest konstytutywnym dokonaniem subiektywności, z drugiej zaś – należy zapytać: czym innym jest subiektywność, jeżeli nie członkiem intersubiektywnej wspólnoty? Raz jeszcze – cóż za niedorzeczność!

Paradoks subiektywności może być rozpatrywany na dwóch poziomach; także rozwiązanie zaproponowane przez Husserla jest dwojakie. Na pierwszym poziomie rozwiązanie twórcy fenomenologii polega na zwróceniu uwagi, że każde z osobna oraz wszystkie razem „Ja” są subiektywnościami jednocześnie światowymi i transcendentalnymi. Aby rozwiązać paradoks na drugim poziomie, Husserl pogłębia podział pomiędzy transcendentalną i światową intersubiektywnością, podkreślając, że transcendentalna intersubiektywność sama jest konstytutywnym osiągnięciem tej subiektywności, która w „wyjątkowego rodzaju filozoficznej samotności” konstituuje w sobie innego jako Innego¹⁰.

W ten sposób drugie rozwiązanie paradoksu ukazuje nam w pełnym świetle *potrójny* przejaw subiektywności. Po pierwsze, ego można rozumieć jako światowe ego – jako członka ludzkości. Po drugie, ego może być rozumiane także jako transcendentalne ego – jako członek transcendentalnej intersubiektywności. Po trzecie, ego można pojmować również jako pierwotne ego – jako konstytutywne źródło transcendentalnej intersubiektywności. Powołanie się na pierwotne ego w *Kryzysie* przekracza swoistą naiwność transcendentalną, to znaczy tę naiwność, którą przeocza ukonstytuowana natura transcendentalnej intersubiektywności.

Szczegółowa analiza Husserla pierwotnego ego w *Kryzysie* jest zaskakująco krótka¹¹. Na pewno drobiazgowo analizy autora *Kryzysu* są zbędne,

⁹ „Welch ein Widersinn”; ibidem, s. 183 (przyp. tłum.).

¹⁰ Mówiąc inaczej, w tej mierze, w jakiej Ja identyfikuje siebie jako subiektywność transcendentalną, Ja już rozumie siebie jako ego pośród innych ego. Z tego powodu Ja wciąż brakuje zrozumienia konstytutywnych źródeł intersubiektywności. Stąd wynika potrzeba, aby uzupełnić początkowe rozgraniczenie pomiędzy światowym i transcendentalnym ego o kolejne rozgraniczenie pomiędzy transcendentalnym ego i pierwotną subiektywnością.

¹¹ Jak przedstawia to Husserl, pierwotne ego jest nazywane „Ja” jedynie przez ekwiwokację, mimo że jest to *konieczna* ekwiwokacja. Oznacza to z jednej strony, że pierwotne ego nie jest „Ja” na tyle, na ile „Ja” jest ego wśród innych ego, czy to światowych, czy też transcendentalnych. Z drugiej zaś strony, pierwotne ego jest „Ja” o tyle, o ile jest ono fenomenologicznym residuum, które pozostaje po przeprowadzeniu redukcji primordialnej. Dlatego, po pierwsze, pierwotne ego jest wyjątkowe w tym, że jest nieodmienne; ibidem, s. 188; po drugie zaś, „[...] każdy człowiek, kto

ponieważ problematyka, która podpada pod pierwotne ego, była znacznie szczerzej omówiona w innych pismach, w szczególności w *Piątej medytacji kartezjańskiej*¹².

Opis Husserla, w jaki sposób pierwotne Ja rozwiązuje paradoks subiektywności, w ogólnym zarysie powtarza linię argumentacyjną, którą w szczególności odnajdujemy w ostatniej *Medytacji kartezjańskiej*. Można zatem powiedzieć, że „epoché w ramach epoché”, na którą natrafiamy w *Kryzysie*, jest przejściem z ogólnej transcendentalnej epoché do *redukcji primordialnej*.

Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego w *Manuskryptach-C*

Czy można zatem powiedzieć, że pierwotne Ja, rozumiane jako residuum redukcji primordialnej, jest ostatecznym Ja, które odnajdujemy w fenomenologii Husserla? Sposób, w jaki pojęcie pierwotnego ego występuje w *Manuskryptach-C*, skłania do odpowiedzi negatywnej.

Jak widzieliśmy, pierwotne ego w *Kryzysie* jest pojmowane jako fenomenologiczne residuum niedotknięte przez dokonanie redukcji primordialnej. Redukcja ta, jak zauważa Husserl w *Piątej medytacji kartezjańskiej*, jest redukcją do żywej obecności¹³, rozumianej jako sfera tego, co moje, która

przeprowadziłby epoché, mógłby rozpoznać we wszystkich swoich ludzkich dokonaniach swoje ostateczne, fundujące Ja” („[...] könnte jeder Mensch, der die Epoché vollziehen würde, sein letztes, in all seinem menschlichen Tun fungierendes Ich erkennen”; ibidem, s. 190).

¹² Jak wyraża to Husserl w *Kryzysie*, pojawienie się pierwotnego Ja pokazuje, „[...] w jaki sposób Ja, które ciągle pozostaje pojedynczym [Ja – przyp. tłum.], konstytuuje w swoim pierwotnym konstytuującym życiu, które w nim przebiega, pierwszą sferę przedmiotów, sferę «pierwotną», w jaki sposób, wychodząc z tego punktu, spełniają się w motywacjach konstytutywne dokonania, poprzez które dochodzi do intencjonalnych modyfikacji jego samego i jego pierwotnej sfery do ważności bytowej, znanej pod nazwą «postrzeżenia Obcego», percepcji Innego, innego Ja, pozostającego dla siebie samego Ja jak ja sam” („[...] wie das immerfort einzige Ich in seinem originalen in ihm verlaufenden konstituierenden Leben eine erste Gegenstandssphäre, die «primordiale», konstituiert, wie es von da aus in motivierter Weise eine konstitutive Leistung vollzieht, durch die eine intentionale Modifikation seiner selbst und seiner Primordialität zur Seinsgeltung kommt unter dem Titel «Fremdwahrnehmung», Wahrnehmung eines Anderen, eines anderen Ich, für sich selbst Ich wie ich selbst”; ibidem, s. 189).

¹³ W polskim przekładzie *Medytacji kartezjańskich* niemiecki zwrot *lebendige Gegenwart* Andrzej Wajs przełożył jako „żywą teraźniejszość”; zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Póltawski, Warszawa

w sposób transcendentalny leży u podstaw intersubiektywnych poziomów konstytucji świata. Jednym z głównych celów Husserla w *Manuskryptach-C* jest wyjaśnienie konstytucji czasu w oparciu o redukcję primordialną, to jest na poziomie żywej obecności. Rozważania te prowadzą do zrozumienia, że redukcja primordialna – jako redukcja do żywej obecności – wciąż nie jest wolna od transcendentalnej naiwności. Dokładnie z tego powodu, że redukcja do żywej obecności nie problematyzuje relacji pomiędzy ego z jednej strony, i pierwotnym światem z drugiej, nie może być pojmowana jako ostateczna i domaga się innej „epoché wewnątrz epoché”.

W manuskrypcie z 1931, opublikowanym jako *Text Nr. 20* w XXXIV tomie *Husserliana*¹⁴, Husserl raz jeszcze wprowadza pojęcie pierwotnego ego. Pojęcie to nie tylko znacząco różni się od tego, które odnajdujemy w *Kryzysie*. W pewnym sensie, pierwotne ego z *Manuskryptów-C* pojawia się po tym, gdy pierwotne ego z *Kryzysu* jest już wzięte w nawias.

W pierwszej chwili wydaje się, że w żywej obecności fenomenolog może odszukać wszystko, co fenomenologia w ogóle może wyjaśnić¹⁵. Czy jednak żywą obecność można rozumieć – przy założeniu, że jest pierwotnym zdarzeniem (*Urgeschehen*) transcendentalnej subiektywności – jako proces czasowy? Początkowo wydaje się, że na to pytanie należy odpowiedzieć twierdząco. Analiza Husserla prowadzi jednak do uświadomienia sobie, że swoista czasowość żywej obecności jest dokonaniem subiektywności. Należy skłaniać się zatem do dokonania nowej „epoché wewnątrz epoché”: „Naiwnie osiągnięte transcendentalne Ja samo musi znowu być poddane redukcji transcendentalnej”¹⁶. Nowa redukcja oznacza wzięcie w nawias tych wszystkich nieujawnionych apercpcji, które redukcja do żywej obecności naiwnie założyła bez ich rozjaśnienia.

1982, s. 201. W kontekście dyskusji nad „pierwotnym” i „fundamentalnym” statusem ego trafniejsze wydaje się oddanie przytoczonego sformułowania jako „żywej obecności”, co dopuszcza wieloznaczność niemieckiego słowa „Gegenwart” (przyp. tłum.).

¹⁴ Zob. E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hrsg. S. Luft, Dordrecht 2002, s. 298-301 (przyp. tłum.).

¹⁵ „W płynącej żywej obecności i w jej pra-fenomenalnej zmianie ze wszystkimi następującymi w niej ponownymi przypomnieniami, identyfikacjami i zmianami jest wszystko” („In der lebendigen Gegenwart dahinströmend und in ihrem urphänomenalen Wandel mit den darin auftretenden Wiedererinnerungen, Identifizierungen, Unterscheidungen liegt alles”; ibidem, s. 298).

¹⁶ „Das naiv gewonnene transzendente Ich muss selbst wieder einer transzendentalen Reduktion unterworfen werden”; ibidem, s. 300, przypis.

Jeżeli subiektywność transcendentalna, która już stoi w relacji do świata, jest strukturą konstytuującą, to musi być możliwe wzięcie jej w nawias. Dokąd prowadzi nas ta nowa redukcja? Do transcendentálnego pierwotnego ego i jego transcendentálnego primordialnego życia¹⁷. Transcendentálne pierwotne ego jest rozumiane jako ostateczne źródło, z którego każde konkretne transcendentálne ego uzyskuje swoją transcendentálną czasowość, uporządkowaną w odniesieniu do ścisłego porządku modalności czasowych teraźniejszości, przeszłości i przyszłości.

W ten sposób redukcja do nowego pierwotnego ego, która następuje po redukcji do żywej obecności, uwydatnia podział pomiędzy dwoma fundamentalnie różnymi pojęciami ego. Na poziomie żywej obecności ego jest nierozdzielne od swoich aktów, możliwości i nabytych habitualności; jest ono ego, które już ukonstytuowało *primordialny* świat. Kiedy żywa obecność sama staje się przedmiotem epoché, ego – jako pierwotne ego – rozumiane jest jako pierwotna podstawa czasowania, to jest – jako ego wszechczasującego życia.

Husserl w *Manuskryptach-C* ujmuję to tak: „W pewnym sensie można powiedzieć: podczas gdy wszelki czas wytryskuje z czasowości, wszelka czasowość wytryskuje z pra-czasowości”¹⁸. Pierwsze pierwotne ego – z *Kryzysu* – na powrót prowadzi z „całości czasu” do czasowania rozumianego jako genetyczne źródło, które stanowi podłoże dla intersubiektywnej konstytucji świata. Drugie pierwotne ego – z *Manuskryptów-C* – prowadzi na powrót do pierwotnego czasowania, która genetycznie poprzedza to, co Husserl określa jako „sferę primordialną”, odkrytą poprzez redukcję primordialną. Tym samym, paradoksalnie, *Manuskrypty-C* dostarczają ujęcie pierwotnego ego, które jest „bardziej podstawowe” niż pierwotne ego z *Kryzysu*.

Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego w *Manuskryptach z Bernau*

Czy pojęcie pierwotnego ego, które odnajdujemy w *Manuskryptach-C*, jest najbardziej podstawowym pojęciem ego, jakie odnajdujemy w fenomenologii Husserla? Na to pytanie należy odpowiedzieć przecząco.

¹⁷ Zob. ibidem, s. 300.

¹⁸ „In gewisser Weise kann man sagen: Alle Zeit entspringt aus Zeitigung, und alle Zeitigung entspringt aus einer Urzeitigung”; ibidem.

Z historycznego punktu widzenia *Text Nr. 15 z Manuskryptów z Bernau*¹⁹ wyznacza moment pojawienia się w całej fenomenologii Husserla pojęcia pierwotnego ego. Został napisany w 1918 roku, a więc nawet więcej niż dekadę przed sporządzeniem *Manuskryptów-C* i prawie dwie dekady przed wydaniem *Kryzysu*. Z genetycznego punktu widzenia *Manuskrypty z Bernau* tematyzują pierwotne ego na bardziej pierwotnych poziomach konstytucji niż *Manuskrypty-C* i *Kryzys*. Z tego powodu, tak jak w *Kryzysie*, a więc także w *Manuskryptach-C*, Husserlowski wybór terminu „pierwotne Ja” nie może być rozumiany jako odkrycie najbardziej podstawowej postaci ego w fenomenologii.

W tekstach o numeracji „14” i „15” z *Manuskryptów z Bernau* Husserl przedstawia hipotezę o możliwości redukcji, która prowadziłaby na przed-egotyczny poziom doświadczenia. W pierwszym momencie redukcja do pierwotnego odczuwania [*sensuality*] wydaje się spełniać to zadanie. Od początku ego jest utożsamiane z korelatem instynktów, afektów i aktów. Redukcja do pierwotnego odczuwania abstrahuje od wszystkich tych wymiarów doświadczenia, a przez to można od niej oczekiwać, że odkryje przed-egotyczny poziom doświadczenia. Husserl kieruje się przy tym ku zakreśleniu rozróżnienia pomiędzy trzema różnymi poziomami doświadczenia: (1) przed-egotyczny poziom czystej pasywności, (2) (już egotyczny) poziom afektów i reakcji oraz w końcu (3) poziom uwagi (*Aufmerksamkeit*), poziom *intellectus agens*²⁰.

Redukcja do przed-egotycznej pierwotnej zmysłowości jest ujmowana jako redukcja do immanentnej czasowości. Analiza Husserla prowadzi jednak do uświadomienia sobie, że pierwotna zmysłowość w ogóle nie jest przed-egotyczna. Przy pierwszym spojrzeniu po przeprowadzeniu redukcji wydaje się, że wszystko jest nam dostępne jako subiektywne. Lecz przy bliższym badaniu okazuje się, że „[...] w pewnym sensie «mamy» to – a mimo to tego nie mamy; to, co mamy, jest po prostu bytem, jest czasowe, lecz nie wszystko, co jest subiektywne jest czasowe”²¹. Tym, co nie jest czasowe, jest właśnie samo Ja, rozumiane jako identyczne centrum, tożsamy biegun sko-

¹⁹ Chodzi o *Text Nr. 15*, umieszczony w 33. tomie *Husserliana*. Zob. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)*, Hrsg. R. Bernet i D. Lohmar, Dordrecht 2001, s. 281-288 (przyp. tłum.).

²⁰ Zob. ibidem, s. 276.

²¹ „Scheinbar haben wir damit alles Subjektive – und in gewisser Weise «haben» wir es – und doch wieder nicht; denn was wir haben, ist eben Seiendes, Zeitliches, und nicht alles Subjektive ist Zeitliches”; ibidem, s. 277.

relowany z całym strumieniem doświadczeń. Podobnie jak w *Kryzysie* Husserl zmierzał do twierdzenia, że pierwotne ego jest nazywane „Ja” jedynie przez ekwiwokację, również w *Manuskryptach z Bernau* twierdzi, że pierwotne „Ja” nie powinno być nazywane „Ja”; w rzeczywistości „Ja” w ogóle nie powinno być nazywane i powinno pozostać bezimienne²².

To oznacza, że redukcja do pierwotnej zmysłowości wciąż nie jest wolna od pewnej naiwności transcendentnej i właśnie z tego powodu musi zostać połączona z redukcją do pierwotnej świadomości konstytuującej czas. Druga redukcja jest wymagana wówczas, gdy zdamy sobie sprawę, że *wewnątrzność*, którą bierze się za fenomenologiczne residuum, w rzeczywistości jest dwuznacznym pojęciem. Z jednej strony wewnętrzność może oznaczać immanentną treść doświadczenia; z drugiej zaś, to pojęcie może także znaczyć świadomość konstytuującą, wewnątrz której dane są treści²³.

Ta dwuznaczność stwarza dwa zasadniczo różne pojęcia ego. Po pierwsze, w tym zakresie, w jakim wewnętrzność oznacza immanentne treści świadomości, ego jest tym, co zostało ukonstytuowane w potoku świadomości wraz z konstytucją poszczególnych przedmiotów świadomości. Ego jest obecnym i potencjalnym przedmiotem świadomości. Mając to na względzie, można twierdzić, że ego jest czasowe. Po drugie, o ile ego oznacza ego świadomości konstytuującej czas, o tyle ego ukazuje się jako wszechczasowe²⁴. To wszechczasowe ego rozumiane jako korelat świadomości konstytuującej czas Husserl nazywa pierwotnym ego²⁵.

²² „Ja właściwie nie powinno się nazywać Ja i w ogóle nie powinno się go nazywać, ponieważ wówczas byłoby ono już czymś przedmiotowym. Jest tym, co bezimienne, ponad wszystkim, co jest jasno poznawalne, [tym], co [jednak – przyp. tłum.] nie stoi ponad wszystkim, nie jest tym, co istnieje, nie jest bytem, lecz [jest – przyp. tłum.] tym, co «funduje», jako uchwytyjące, wartościujące itd.” („Das Ich sollte eigentlich nicht das Ich heißen, und überhaupt nicht heißen, da es dann schon gegenständlich geworden ist. Es ist das Namenlose über allem Fassbaren, [das] über allem nicht Stehende, nicht Schwebende, nicht Seiende, sondern «Fungierende», als fassend, als wertend usw.”; ibidem, s. 277-278).

²³ Zob. ibidem, s. 281.

²⁴ Trudno zignorować strukturalne podobieństwo pomiędzy tym pierwotnym ego i czystym ego, o którym Husserl mówił w *Ideach I*; zob. §57 w tym dziele; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967, s. 185-187. Należy odnotować jednak ważną różnicę: podczas gdy w *Ideach I* czyste Ja jest rozumiane jako konieczny korelat aktów intencjonalnych, w *Manuskryptach z Bernau* pierwotne ego rozumie się jako korelat przed-intencjonalnych doznaniowych pierwotnych impresji (*sensuelle Urimpression*).

²⁵ Sam Husserl wprowadza jaskrawy przykład, aby zilustrować ten aspekt: Wyobraź sobie, że twoje stopy są zimne. W jaki sposób to doświadczenie przekłada się na trzy poziomy doświadcze-

W jaki dokładnie sposób „pierwotne ego” z *Manuskryptów z Bernau* różni się od „pierwotnego ego” w pozostałych dwóch tekstach? Niech mi wolno będzie powrócić raz jeszcze do fragmentu z *Manuskryptów-C*, do którego odsyłałem już powyżej: „Wszelki czas wytryskuje z czasowości, wszelka czasowość wytryskuje z pra-czasowości”²⁶. Fragment ten pozwala na określenie trzech cech wyróżniających trzy postacie pierwotnego ego, o których pisałem powyżej: (1) w *Kryzysie* Husserl utożsamia pierwotne ego z poziomem czasowania; ego jest pierwotne w relacji do „całości czasu” – obszaru, wewnątrz którego ukonstytuowana jest transcendentna intersubiektywność; (2) w *Manuskryptach-C* Husserl utożsamia pierwotne ego z poziomem pierwotnego czasowania. Mając to na uwadze, można zaznaczyć, że ego jest bardziej pierwotne niż obszar odkryty przez redukcję primordialną; (3) *Manuskrypty z Bernau* podkreślają odkrycie pierwotnego ego jako *korelatu* pierwotnego czasowania. Jako takie to ostatnie pojęcie pierwotnego ego jest bardziej podstawowe niż pozostałe dwie postacie pierwotnego ego, które odnajdujemy w późniejszych pracach Husserla.

Odpowiedź na krytykę pierwotnego ego przez hermeneutykę

Niech mi wolno będzie teraz powrócić do krytyki Husserlowskiego pojęcia pierwotnego ego przez hermeneutykę. Jeśli *dokładne sformułowanie* tej krytyki rozumie się tak jak w *Prawdzie i metodzie*, to krytyka ta jest przykładem nieuzasadnionej krytyki. To, że są „bardziej podstawowe” pierwotne ego niż to jedno, o którym Husserl wspomina w *Kryzysie*, oznacza, że „odkrycie” pierwotnego ego w *Kryzysie* nie może być rozumiane jako najbardziej podstawowe określenie transcendentnej subiektywności. Co więcej,

nia, które Husserl wyróżnił w *Text Nr. 14* (który wcześniej już cytowałem)? Dla tego doświadczenia, aby pojawił się na najwyższym poziomie (poziomie *intellectus agens*), musiałbym skierować się na to doświadczenie jako na temat mojej świadomości. Na niższym poziomie, poziomie afektów, byłbym pobudzany i irytowany przez zimno moich stóp, jednocześnie byłbym tematycznie zainteresowany innymi tematami (na przykład, czytając wciągającą powieść, mogę zbliżyć moje stopy do grzejnika). Lecz w tym stopniu, w jakim afekt poprzedza uwagę, również tendencje doznaniowe poprzedzają afekt. Dlatego na najniższym poziomie, poziomie pierwotnej doznaniowości, wciąż bym doświadczał, ale w szczególnym sensie, wzrastającą siłą afektu, która jeszcze nie stała się pobudzeniem.

²⁶ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion...*, s. 300.

jeżeli są bardziej rozbudowane ujęcia ego niż to, które odnajdujemy w *Kryzysie*, wówczas jasno widzimy, że to ujęcie nie może być rozumiane w terminach tego, co Heidegger nazywa *Vorhandenheit*.

Niemniej jednak to, że Husserłowska analiza pierwotnego ego jest o wiele bogatsza niż przypuszczał Gadamer, nie oznacza samo przez się, że krytyka hermeneutyczna nie pozostaje w mocy. Ten fakt wymaga od hermeneutyki jedynie zawieszenia dokładnego sformułowania jej zarzutów, a nie samej krytyki. Z tego powodu sugerowałem powyżej, że można wskazać dwie drogi, na których hermeneutyka może dać ripostę „interpretacji funkcjonalnej”: (1) hermeneutyka może interpretować niezdecydowanie Husserla w odniesieniu do tego, którą z postaci ego należy utożsamiać z pierwotnym ego jako nieuniknione niepowodzenie fenomenologii w poszukiwaniu samego pierwotnego ego; (2) co więcej, określenie przez niemieckiego filozofa wielu postaci ego pierwotnym ego nie wyklucza pytania o to, które z pierwotnych ego jest najbardziej fundamentalnym ego; idąc dalej, jeżeli pewna postać zostałaby rozpoznana jako fundamentalna, krytyka hermeneutyczna mogłaby się na nią przeorientować.

W odniesieniu do pierwszego punktu można postawić pytanie: czy wielości pierwotnych ego nie należy interpretować jako niepowodzenia fenomenologii w odkryciu samego pierwotnego ego? Husserłowska analiza pierwotnego ego, zgodnie z tym punktem widzenia, nieuchronnie prowadzi do *kolejnego* odkrycia bardziej podstawowego pierwotnego ego, ponieważ właściwie nie można znaleźć czegoś takiego, jak pierwotne ego. Ujmując diskutowany problem jaśniej, można zauważyć, że taki punkt widzenia jest nie do utrzymania: „historia” pierwotnego ego w fenomenologii Husserla nie jest rozumiana w terminach *postępującego pogłębiania* tego pojęcia; wręcz przeciwnie, pierwotne ego z ostatniej i niedokończonej pracy Husserla o *Kryzysie* nie sięga tak głęboko jak pierwotne ego w jego wcześniejszych *Manuskryptach-C*; co więcej, pierwotne ego z *Manuskryptów-C* nie jest tak fundamentalne jako to z jeszcze wcześniejszych *Manuskryptów z Bernau*. To oznacza, że gdy Husserl zajmował się pierwotnym ego w latach trzydziestych dwudziestego wieku, nie myślał on o tym pojęciu w taki sposób, w jaki rozumie je hermeneutyka. Bezcelowe jest zatem oskarżanie fenomenologii o jej oczywisty błąd odkrycia „ostatecznego” pierwotnego ego, podczas gdy takie odkrycie nigdy nie było intencją fenomenologii.

W przypadku drugiego punktu staje się przed następującymi problemami: jeżeli pierwotne ego z *Manuskryptów z Bernau* jest bardziej funda-

mentalne niż pierwotne ego, które odnajdujemy w *Manuskryptach-C* i w *Kryzysie*, czy wówczas krytykę sformułowaną w *Prawdzie i metodzie* można skierować ku *Manuskryptom z Bernau*? Czy pierwotne ego z tych manuskryptów, które określa się jako najbardziej fundamentalną postać pierwotnego ego, nie powinno się rozumieć w terminach *Vorhandenheit*?

Biorąc pod uwagę przedstawione problemy, trudno przecenić znaczenie uwag Husserla z *Kryzysu*, które poprzedzają analizę pierwotnego ego. Jak zauważył twórca fenomenologii, „[...] poprzez dokonywanie epoché fenomenolog w żadnym wypadku od razu nie opanowuje horyzontu oczywistych możliwych nowych projektów”²⁷. Fenomenologia rozpoczyna od wyłączenia „wszelkich ukrytych podstaw” i przez to „[...] musi stworzyć nowe podstawy dla samej siebie poprzez swoje własne siły”²⁸. Pomimo to, wcześniej lub później, fenomenolog zyskuje pewność, że utworzona podstawa jest wciąż przetkana naiwnościami różnych rodzajów; wcześniej lub później, fenomenolog zyskuje pewność, że musi zarzucić przyjętą podstawę i stworzyć nową. Przekroczenie naiwności naturalnego nastawienia prowadzi do innych naiwności transcendentalnych. Husserl idzie nawet dalej, sugerując, że los fenomenologii polega na „[...] angażowaniu się raz za razem w paradoksy, które powstają z nieprzebadanych i nieodnotowanych horyzontów”²⁹.

Jeżeli rzeczywiście na tym polega los fenomenologii, wówczas staje się zrozumiałe, dlaczego pierwotne ego z *Kryzysu* nie wyklucza możliwości, że fenomenologia już wcześniej mogła odkryć bardziej podstawowe postaci pierwotnego ego – te, które odnajdujemy w *Manuskryptach-C* i w *Manuskryptach z Bernau*. Co więcej, jeżeli „fenomenolog od razu nie dysponuje horyzontem wszystkich możliwych projektów”, to nie można wiedzieć z góry, gdzie dokładnie odnajdzie nowe transcendentalne naiwności. Pojęcie pierwotnego ego nie oznacza wykluczenia możliwości ponowienia badań nad transcendentalnymi źródłami życia subiektywności; wręcz przeciwnie, oznacza przekroczenie poszczególnych naiwności transcendentalnych i tym samym otwiera możliwości nowego regresywnego zapytywania. Ujmując sprawę wprost, nie można nigdy wiedzieć, czy dana postać pierwotnego ego

²⁷ „Zudem verfügt der Phänomenologe keineswegs durch den Vollzug der Epoché ohne weiteres über einen Horizont selbstverständlich möglicher neuer Vorhaben”; E. Husserl, *Die Krisis...*, s. 183 (przyp. tłum.).

²⁸ „Aber alsbald gewinnt sie die Möglichkeit, sich aus eigener Kraft selbst einen Boden zu schaffen”; ibidem, s. 185 (przyp. tłum.).

²⁹ „Ihr Schicksal [...] ist ein immer wieder neues Hineingeraten in Paradoxien, die von unbefragt, ja unbemerkt gebliebenen Horizonten herstammen”; ibidem (przyp. tłum.).

jest tą ostateczną. Los fenomenologii, rozumiany jako odkrycie i przekroczenie wciąż nowych naiwności transcendentalnych, wzywa do ponownego zapytywania o transcendentalne źródła konstytucji świata. Z tego powodu można jedynie oczekiwać, że odnajdzie się inną, nawet jeszcze bardziej fundamentalną postać pierwotnego ego niż ta, o której Husserl pisał w *Manuskryptach z Bernau*.

Interpretacja funkcjonalna a historyczność subiektywności transcendentalnej

Tak jak funkcjonalna interpretacja pierwotnego ego skłania hermeneutykę do przeformułowania swojej krytyki, również ta przeformułowana krytyka domaga się modyfikacji odczytania funkcjonalnego. Ażeby być precyzyjniejszym, należy zauważyć, że krytyka hermeneutyczna wymaga, aby uzupełnić odczytanie funkcjonalne o interpretację, która rozjaśnia transcendentalną historyczność subiektywności.

Jak widzieliśmy, w następstwie funkcjonalnego odczytania pierwotnego ego można przeformułować krytykę hermeneutyczną poprzez postawienie pytań o to, w jaki sposób różne pierwotne ego odnoszą się do siebie nawzajem. Odczytaniu funkcjonalnemu brakuje argumentów potrzebnych, aby odpowiedzieć na te pytania w zadowalający sposób. Odczytanie funkcjonalne pozostaje w mocy o tyle, o ile domaga się, żeby Husserlowskie analizy pierwotnego ego z *Manuskryptów z Bernau*, *Manuskryptów-C* oraz z *Kryzysu* nie odnosiły się do *jednego, pojedynczego pierwotnego ego*. To, że pojęcie „pierwotnego ego” zmienia swoje znaczenie w różnych kontekstach, nie gwarantuje jednak konkluzji, że te trzy postacie pierwotnego ego nie odnoszą się do „jednego, pojedynczego rodzaju ego”. *Trzy postacie pierwotnego ego różnią się od siebie tym, że tematyzują subiektywność transcendentalną na trzech różnych poziomach jej konstytutywnych osiągnięć*. Ignorowanie tego oznaczałoby ignorancję filozoficznej doniosłości, która wiąże się z problematyką pierwotnego ego w fenomenologii Husserla. Oznaczałoby to ignorowanie wyjątkowego wkładu niemieckiego fenomenologa do filozoficznego tematyzowania subiektywności.

Husserla analizy pierwotnego ego nie odnoszą się do jednego i pojedynczego bytu zwanego „pierwotnym ego”, ale nie dlatego, że są trzy takie byty. Raczej jest tak, że *pierwotne ego w ogóle nie jest bytem*. Dana postać

pierwotnego ego odnosi się do danego poziomu konstytucji, który początkowo pozostaje ukryty przed fenomenologią z powodu swoistej naiwności transcendentalnej. Należy podkreślić, idąc dalej, że Husserl mówi o różnych pierwotnych ego, co oznacza, że mamy wiele poziomów konstytucji, które pozostają naznaczone naiwnością transcendentalną. Nawet więcej: pamiętając, że równie dobrze można jeszcze odnaleźć inne pierwotne ego – nawet bardziej fundamentalne niż to, które on sam nie odkrył – Husserl zaprasza do kontynuowania kolejnych regresywnych dociekań nad subiektywnością transcendentalną.

W ten sposób wielopoziomowa problematyka pierwotnego ego ujawnia *historyczność* transcendentalnej subiektywności. Rozpoznajemy tutaj wyjątkową historyczność transcendentalną – historyczność zbudowaną z wielu konstytutywnych poziomów, gdzie każdy poszczególny poziom buduje się na poprzednich dokonaniach. Jest wielce zastanawiające, że dla Husserla taka historyczność transcendentalna nie ma jasno określonego punktu wyjścia, zupełnie jak również nie ma określonego końca. To oznacza, że pomimo krytyki ze strony hermeneutyki, Husserlowska subiektywność nie jest żadnym ahistorycznym bytem. Raczej sama jest tą „nieskończoną” historycznością.

Przełożył Witold Płotka

Husserl's Notion of the Primal Ego in Light of the Hermeneutical Critique

Summary

This following analysis aims to show how the hermeneutical critique of Husserl's phenomenology provides an impetus to disclose the philosophical significance of the *historicity of transcendental subjectivity*. The paper is divided into seven sections. Section 1 situates Gadamer's critique of Husserl's notion of the primal ego in the context of the hermeneutical critiques of Husserl's phenomenology. In Section 2, I turn to the – functional reading of the primal ego and argue that this reading partly answers Gadamer's objection. According to the functional interpretation, there are many primal egos to be found in Husserl's phenomenology, each of which is determined differently within a concrete context of analysis. The subsequent three sections illustrate this point by providing an account of the primal ego in the *Crisis* (Section 3), in the *C-Manuscripts* (Section 4) and in the *Bernau Manuscripts* (Section 5). In the sixth section, I provide a response to the hermeneutical critique by emphasizing the historical dimension inscribed in the problematic of the primal ego. I argue that the

primal ego of the *Crisis* presupposes the primal ego of the *C-Manuscripts* and that in the *Bernau Manuscripts* Husserl provides an even more rudimentary account of the primal ego than in the *C-Manuscripts*. In the seventh and last section I suggest that the hermeneutical critique invites one to supplement the functional reading of the primal ego with an interpretation that highlights subjectivity's transcendental historicity. Here I argue that that primal ego is not to be thought of as an entity, but rather as a notion that indicates a particular level of transcendental subjectivity's constitutive accomplishments. But if so, then neither the hermeneutical critique nor the functional interpretation exhausts the significance of Husserl's notion of the primal ego. Accordingly, the primal ego is a notion, which is first and foremost designed to indicate the historicity of transcendental subjectivity.

Witold Płotka Czy pierwotne ego ma charakter historyczny?

Słowa kluczowe: Husserl, fenomenologia, pierwotne ego, historyczność, czas, redukcja, czasowość, transcendentalizm, naiwność

Key words: Husserl, phenomenology, primal ego, historicity, time, reduction, temporality, transcendentalism, naiveté

Współczesne zainteresowania fenomenologów w wielu aspektach przekraczają ramy określone przez refleksję Edmunda Husserla, co jest wyraźnym znakiem z jednej strony niesłabnącego teoretycznego potencjału tej filozofii, z drugiej zaś pewnego postępu w tej dziedzinie. W tym kontekście nie można jednak zapominać o szerokiej krytyce współczesnej fenomenologii. Krytyk w punkcie wyjścia konstatuje, iż odejście od myśli Husserla nie prowadzi do rozwoju filozofii; z kolei pozostanie przy niej powoduje ruch wręcz przeciwny, a mianowicie ruch teoretycznie jałową drogą prowadzącą jedynie ku egzegezie pism niemieckiego filozofa. Zadaniem fenomenologów-egzegetów, zgodnie z cennymi uwagami Jana Hartmana, jest „[...] z jednej strony wciąż na nowo tłumaczyć profanom, na czym polega zadanie fenomenologii, a z drugiej (bezsukcesyjnie) utwierdzać się wzajemnie w wierności jej programowi i walczyć o czystość (różnie rozumianą) doktryny we własnym gronie”¹. Pomimo że trudno przejść obojętnie obok tak sformułowanego zarzutu, ponieważ w pewnej części jest on po prostu prawdziwy, nie ma tu miejsca na bardziej wnikliwą analizę. Zauważmy raczej, że chociaż w recepcji fenomenologii Husserla wiele poruszanych przez niego tematów uznaje się za anachroniczne, to wciąż pozostają takie, którym trudno odmówić doniosłości filozoficznej. Jednym z tych tematów jest problem czasu.

Jeszcze przed tym, gdy w 1928 roku Martin Heidegger wydał w dziewiątym tomie „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” wykłady Husserla o wewnętrznej świadomości czasu z 1905 roku, udostęp-

¹ J. Hartman, *Fenomenologia i kryzys*, „Principia – fenomenologii”, t. 47-48 (2007), s. 308.

nając je szerokiemu gronu czytelników, nieliczna grupa jego współpracowników wiedziała, że niemiecki filozof od dawna intensywnie pracował nad tym – przywołując słowa z listu do Dietricha Mahnkego z 5 września 1917 roku – „[...] najtrudniejszym problemem fenomenologicznym”². Od wydania wykładów o czasie problematyka ta cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem w ruchu fenomenologicznym³. Dodać tu trzeba, że wydane przez Heideggera rozważania nad czasem stanowią jedynie wycinek prac, które Husserl podejmował właściwie aż do śmierci. Rozważania te długo pozostawały w rękopisie, a wiadomo było o nich jedynie tyle, jak pisał Roman Ingarden, że stanowią „[...] z pewnością najbardziej wnikliwą i być może najważniejszą pracę”⁴ jego nauczyciela.

W ostatnich latach sytuacja uległa zmianie; w seriach *Husserliana* i *Husserliana Materialien* wydano dwa tomy manuskryptów badawczych Husserla

² „[S]chwierigsten phänomenologischen Problemen”; E. Husserl, *Briefwechsel. Band III. Die göttinger Schule*, we współpracy z E. Schuhmann, wyd. K. Schuhmann, Dordrecht 1994, s. 416.

³ W Polsce przejawem tego zainteresowania jest wnikliwa praca Stanisława Judyckiego oraz znakomite tłumaczenie Husserlowskich *Wykładów o czasie* dokonane przez Janusza Sidorka, które opiera się na wydaniu Heideggera z 1928 roku; zob. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990; E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1989.

⁴ R. Ingarden, *Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 23(2), 1962, s. 157, przypis. Gwoli ścisłości, należy podkreślić, że Ingarden odnosi się w tych słowach do manuskryptów sporządzonych przez Husserla w Bernau w latach 1917-1918. W Archiwum Husserla w Lowanium grupa tych manuskryptów oznaczona jest wspólną sygnaturą „L”. Godne uwagi jest również to, że w okresie, gdy Husserl opracowywał w Bernau rozprawę o czasie, przygotował on także z Edytą Stein do wydania wykłady z 1905 roku. Z listu E. Stein do Ingardena z 6 lipca 1917 roku dowiadujemy się o rozpoczęciu prac przez asystentkę Husserla nad tymi manuskryptami: „Ostatnimi czasy porządkowałam nowe sterty rękopisów i właśnie natknęłam się na zbiór «Świadomość czasu». Jak ważne to są rzeczy, sam Pan wie najlepiej: dla teorii konstytucji i dla polemiki z Bergsonem, a także, jak sądzę, z innymi, na przykład z Natorpem”. *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, Kraków 1994, s. 48. Z kolei 8 września 1917 roku Stein odnotowała: „[...] przyjechałam tu [do Bernau – W.P.] do Mistrza [Husserla – W.P.] na trzy dni, z zapałem pracujemy nad *Czasem*”. Ibidem, s. 52. Wydanie Heideggera z 1928 roku bazuje właśnie na opracowaniu Stein. Jak podaje Ingarden: „Kilka tygodni później Heidegger usłyszał ode mnie o istnieniu tych *Wykładów*. Następnie musiał on je uzyskać od Husserla i zdaje się, że ostatecznie skłonił go do ich opublikowania. W tym czasie Husserl zapytał Heideggera, czy ten by tego nie zrobił, ale, o ile wiem, Heidegger nie wprowadził jakichkolwiek zmian w tekst przedtem przygotowany przez Edytę Stein”. R. Ingarden, *Edith Stein...*, s. 158, przypis. Zob. także: R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień – 17 listopad 1967)*, z języka niemieckiego przeł. A. Półtawski, Warszawa 1974, s. 17.

na temat czasu⁵. Dzięki nim można odnotować w najnowszej literaturze fenomenologicznej znaczący wzrost zainteresowania tematem czasowości. W tym kontekście trudno nie wspomnieć o pracach Janusza Sidorka⁶ w Polsce, a na świecie o wydanej w serii *Phaenomenologica* ostatniej książce Ingi Römer⁷ oraz pracy zbiorowej *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, redagowanej przez Dietera Lohmara i Ichiro Yamaguchi⁸. Autorem jednego z rozdziałów *On Time* jest Saulius Geniusas, który porusza problem relacji czasu subiektywnego do obiektywnego na przykładzie fenomenów nienależących do głównego nurtu rozważań Husserla, a mianowicie fenomenów śmierci, narodzin oraz snu; Geniusas pyta, w jaki sposób te fenomeny sprawiają, że subiektywność ogranicza samą siebie, jak konstytuuje własną skończoność oraz, ostatecznie, czy wymienione fenomeny mają charakter transcendentnych konieczności⁹. Z kolei w tekście *Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego w świetle krytyki hermeneutycznej*, zamieszczonym w niniejszym tomie „Fenomenologii”, ten sam autor kieruje swoją uwagę ku tytułowemu zagadnieniu, które jest charakterystyczne dla „późnej” fazy rozwoju projektu Husserla, oraz stawia problem zasadności krytyki fenomenologii sformułowanej przez hermeneutykę. Nie ulega wątpliwości, że podjęta tematyka ma istotne znaczenie dla fundamentalnych rozwiązań fenomenologicznych, jak na przykład dla rozstrzygnięcia statusu intersubiektywności. W tym artykule wychodzę od przekonania, że propozycje Geniusasa wymagają w pewnych aspektach dopełnienia i dlatego chciałbym sformułować kolejne, zainspirowane lekturą wspomnianego artykułu, pytanie o pierwotne ego: czy pierwotne ego ma w ogóle charakter

⁵ Chodzi o XXXIII tom serii *Husserliana*, który zawiera krytyczne opracowanie *Manuskryptów z Bernau* o sygnaturze „L” oraz o VIII tom serii *Husserliana Materialien* z wydanymi bez krytycznego opracowania manuskryptami o czasie z lat 1929-1934 o sygnaturze „C”. Zob. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Hrsg. R. Bernet i D. Lohmar, Dordrecht 2001; E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Hrsg. D. Lohmar, Dordrecht 2006.

⁶ Zob. J. Sidorek, *Świadomość czasu w świetle rękopisów z Bernau*, „Studia Philosophiae Christianae”, 39 (2) (2003), s. 167-185; idem, *Czasowość historii transcendentalnej*, „Principia – fenomenologii”, t. 47-48 (2007), s. 79-93; idem, *Ja i horyzont temporalny*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, r. 18, 4 (72) (2009), s. 371-390.

⁷ Zob. I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Dordrecht 2010.

⁸ Zob. *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, ed. D. Lohmar, I. Yamaguchi, Dordrecht 2010.

⁹ S. Geniusas, *On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time*, ibidem, s. 72.

historyczny? Niniejsza praca pełni zatem rolę polemiczną, ale także proponuje uzupełnienie i rozszerzenie perspektywy teoretycznej nakreślonej w *Husserlowskim pojęciu*...

Artykuł jest podzielony na pięć zasadniczych części. W części następnej wskazuję na kwestie dyskusyjne, które można podnieść wobec tekstu Geniusasa, przy czym w kolejnych trzech częściach artykułu analizuję, moim zdaniem, najważniejsze problemy. I tak – zasygnalizujmy – należy podać w wątpliwość zasadność redukcji krytyki sformułowanej przez Heideggera, Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura do jedynie krytyki *subiektywności*. Istotne znaczenie, jak zobaczymy, mają w tym kontekście analizy pra-Ja z *Prawdy i metody* Gadamera. Dyskusyjne wydaje się także mówienie o „historyczności” pierwotnego ego, ponieważ kategoria ta raczej dotyczy „zewnętrznego” poziomu konstytucji podmiotu, a nie „pierwotnego” poziomu czasowania. W końcu można wskazać wątpliwości natury metodologicznej: pod jakimi warunkami można zasadnie pytać o *pierwotność* ego? W piątej części rozwijam problem „naiwności” fenomenologii podniesiony przez Geniusasa. Prezentowane rozważania służą uargumentowaniu tezy, że pojęcie pierwotnego ego pełni rolę pojęcia operacyjnego w rozumieniu Eugena Finka¹⁰.

Kwestie dyskusyjne

Geniusas w *Husserlowskim pojęciu*... stawia ogólne pytanie o zasadność krytyki wobec fenomenologii w odniesieniu do pojęcia pierwotnego ego, którą sformułowali przedstawiciele filozofii hermeneutycznej, a w szczególności zastanawia się nad możliwością przeformułowania tej krytyki w świetle „funkcjonalnego odczytania” przez Lohmara kontrowersyjnego pojęcia. Ogólny kierunek zainteresowania Geniusasa wymaga rozwinięcia, ponieważ podobne postawienie problemu rodzi wątpliwości: czy krytykę fenomenologii w hermeneutyce można sprowadzić do jedynie podważenia zasadności analiz pierwotnego ego? Czy pojęcie to jest postrzegane w hermeneutyce w kontekście – przywołując określenie Geniusasa – redukcji światowości

¹⁰ Zob. E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 11 (1957), s. 321-337.

i historyczności do „fenomenów drugiej ważności”? O ile hermeneutyka miałaby kierować się ku krytyce ego jako „beźwiatowej” i ahistorycznej subiektywności, o tyle nie jest konieczne analizowanie w ramach filozofii Husserla pojęcia pierwotnego ego; wystarczy, idąc za Ricoeurem¹¹, sięgnąć do koncepcji czystego Ja sformułowanej w *Ideach I*, wykazując problematyczność relacji czystego Ja do ludzkiego ego. Wydaje się zatem, że aby nie powielać zarzutów wobec czystej świadomości, krytyka hermeneutyczna eksponuje inny niż ahistoryczny aspekt pierwotnego ego. Polemizując z propozycją interpretacyjną Geniusasa, można następnie twierdzić, że krytyka ta zasadniczo zmierza ku rozważaniom natury metodologicznej o statusie nauk humanistycznych. Z tych powodów zasadne jest postawienie pytania o samo sformułowanie krytyki pierwotnego ego w hermeneutyce.

Co więcej, należy doprecyzować, w jakich kontekstach można zasadnie mówić o *historyczności* ego. Lohmar, do propozycji którego nawiązuje Geniusas, tłumaczy, że w przypadku jego artykułu „Tytułowa «historia Ja u Husserla» odsyła do różnorodnych zmian koncepcji Ja w Husserlowskiej fenomenologii”¹². Dla Lohmara „historyczność” ego wskazuje zatem na zmiany w rozumieniu tego pojęcia przez Husserla, czyli dotyczy niejako metapoziomu w stosunku do przedmiotowego ujęcia pierwotnego ego. Z kolei dla twórcy fenomenologii historyczność wydaje się dotyczyć „zewnętrznego” poziomu konstytucji subiektywności jako osobowego ego, dysponującego uposażeniem habitualnym. Osobowe ego i korelatywna historyczność są w tym kontekście efektami pierwotnej *czasowości*. Powstaje więc problem: czy na poziomie przedmiotowym można w ogóle mówić o historycznym charakterze pierwotnego ego?

Pytanie o historyczność ego zakłada określony porządek konstytucji, w którym bardziej „pierwotny” poziom jest „wcześniejszy” niż poziom „późniejszy”. Założenie to znajduje uzasadnienie jedynie w określonym modelu rozważań nad czasowością, a mianowicie w modelu *wertykalnym*. Terminu „wertykalny” używam w celu podkreślenia zasygnalizowanych relacji pomiędzy poziomami konstytucji. Należy jednak pokreślić, że werty-

¹¹ Zob. P. Ricoeur, *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, przeł. E.G. Ballard i L.E. Embree, Evaston 1967, s. 52-55.

¹² D. Lohmar, *Eine Geschichte des Ich bei Husserl. Mit Bemerkungen zum Ur-Ich in Husserls späten Zeitmanuskripten*, [w:] *Das Selbst und sein Anderes. Festschrift für Klaus Erich Kaehler*, Hrsg. M. Pfeifer i S. Ropic, Freiburg 2009, s. 163.

kalny model czasowości prowadzi do sformułowania poważnego problemu *regressus in infinitum*; jeżeli mianowicie „pierwotny” poziom konstytuuje „późniejszy”, to wówczas należy przyjąć inny, „bardziej pierwotny” i „wcześniejszy” poziom konstytucji i tak w nieskończoności. Warto zapytać zatem: w jakim konkretnie modelu czasowości poruszają się analizy „pierwotnych” form ego? Geniusas wyraźnie podkreśla, że sformułowania typu „bardziej fundamentalne ego” są paradoksalne, ale w jego tekście padają pytania o „ostateczne”, „bardziej”, czy też „najbardziej podstawowe” ego. Problem historyczności domaga się radykalizacji poprzez podniesienia metodologicznego pytania o podstawy analiz świadomości czasu.

Pytanie o krytykę pierwotnego ego w hermeneutyce

Geniusas, szukając źródeł krytyki fenomenologii w hermeneutyce, odsyła do trzynastego paragrafu Heideggerowskich *Prolegomenów do historii pojęcia czasu* o znamienym tytule *Wykazanie zaniedbań pytania o sens bycia samego i o bycie człowieka w fenomenologii*. W niniejszej części artykułu, wychodząc od tej sugestii, postaram się wskazać na braki argumentacji z *Husserlowskiego pojęcia*...

Co zaskakujące, w trzynastym paragrafie *Prolegomenów do historii pojęcia czasu* na pierwszy plan nie wysuwa się pytanie o historyczny charakter subiektywności, jak można by oczekiwać, kierując się sugestiami *Husserlowskiego pojęcia*..., ale raczej rozważanie nad metodą fenomenologiczną jako taką. Heidegger zresztą podkreśla, że przedmiotem dociekań Husserla w programowym artykule *Filozofia jako nauka ścisła* jest „przede wszystkim” problem historii¹³, co sugeruje, że dotkliwym brakiem fenomenologii nie jest problem historyczności. Autor *Prolegomenów do historii pojęcia czasu* śledzi raczej tytułowe „zaniedbanie” w odniesieniu do pytania o bycie człowieka. Dla Husserla, jak twierdzi Heidegger, „Bycie [...] nie nazywa nic innego jak prawdziwe bycie, obiektywność prawdziwą dla teoretycznego, naukowego poznania”¹⁴. Winne z kolei są temu metodologiczne podstawy fenomenologii, która pozostaje filozofią opartą na akcie refleksji, czyli na

¹³ Zob. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main 1979, s. 164-165.

¹⁴ „Sein heißt [...] nichts anderes als wahres Sein Objektivität, wahr für ein theoretisches, wissenschaftliches Erkennen”; ibidem, s. 165.

inspectio sui, co prowadzi do prostego, dualistycznego przeciwstawienia świadomości i przyrody; tym samym, idąc za Heideggerem, „Bycie osoby jako takie nie będzie doświadczone w pierwszej kolejności”¹⁵ i otwarte musi pozostać pytanie o bycie „całego konkretnego człowieka”¹⁶. Autor *Prolegomenów do historii pojęcia czasu* wskazuje więc na teoriopoznawcze podstawy Husserlowskiego pytania o człowieka. Warto zaznaczyć, że właśnie ta teoriopoznawcza intencja skłania Heideggera do zrównania, w pewnej mierze, fenomenologii z filozofią Wilhelma Diltheya. Porównanie obu filozofii ma zatem charakter metodologiczny.

Ostatnia uwaga jest ciekawsza, gdy uwzględni się, że w podobnym kontekście odczytuje się rozważania Husserla w monumentalnej *Prawdzie i metodzie*. Tym razem, idąc o krok dalej od swojego nauczyciela z Fryburga Bryzgowijskiego i Marburga¹⁷, Gadamer wprowadza jednak pojęcie „pra-Ja”; zestawiając propozycje Husserla i Diltheya, autor *Prawdy i metod* definiuje „pra-Ja” jako subiektywność transcendentálną, będącą radykalizacją idealistycznej drogi fenomenologii, ale jednocześnie podkreśla istotową historyczność pra-Ja¹⁸. W tej mierze obie filozofie zasadniczo się nie różnią. Zastanawia fakt, że zarówno Heidegger, jak i Gadamer, stawiając pytania o Husserlowskie ujęcie subiektywności czy to w kontekście pytania o bycie, czy też w odniesieniu do idealizmu fenomenologii, nawiązują do filozofii Diltheya.

Widzimy, że elementem łączącym obie krytyki jest filozofia Diltheya, z której Husserl czerpał inspiracje, ale także odnosił się do niej polemicznie. W tym miejscu można postawić tezę, że Heidegger i Gadamer nawiązywali do propozycji autora *Budowy świata historycznego w naukach humanistycznych*, aby jasno określić znaczenie metody fenomenologicznej. Zdaje się, że Husserl przejął tezę Diltheya o historyczności doświadczenia, ale jednocześnie krytykował jego obiektywistyczne tendencje. Tym, co krytykuje Heidegger, a za nim Gadamer, nie jest zatem brak uwzględnienia histo-

¹⁵ „Das Sein der Person wird nicht als solches primär erfahren”; ibidem, s. 172.

¹⁶ Zob. ibidem, s. 173.

¹⁷ Gadamer studiował u Heideggera od kwietnia 1923 roku, najpierw we Fryburgu, a następnie w Marburgu. Zob. A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 7-8.

¹⁸ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. i wstępem opatrzył B. Baran, Warszawa 2004, s. 346. „Również Husserl we własnym sensie, tj. na podstawie absolutnej historyczności pra-Ja, podjąłby myśl, że wszelki sens bycia i obiektywności daje się zrozumieć i wykazać wyłącznie na podstawie czasowości i dziejowości jestestwa – formuła, która mogłaby chyba wyrażać ideę *Bycia i czasu*”; ibidem, s. 355.

rycznego wymiaru świadomości, ale raczej metoda absolutnego ugruntowania filozofii. Z tego powodu warto rozwinąć wątek relacji fenomenologii do filozofii Diltheya.

Metodologicznych podstaw dyskusji z propozycją Diltheya można doszukiwać się w *Badaniach logicznych* Husserla, które powstały w atmosferze dominacji psychologizycznej interpretacji logiki. Głównym celem *Badań*, w świetle zawartych w tej pracy deklaracji, było ostateczne przewyciężenie tej psychologicznej interpretacji¹⁹. Psychologizm, rozumiany przede wszystkim jako stanowisko teoriopoznawcze, w swym najogólniejszym sformułowaniu głosi, że procesy poznania, a co za tym idzie – również logikę, należy wyjaśniać na gruncie nauk empirycznych, a dokładniej na gruncie psychologii²⁰. Innymi słowy, jak chcą tego psychologizujący logicy, prawa logiki należy dowodzić metodą, która jest charakterystyczna dla nauk empirycznych, mianowicie metodą indukcyjną. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że to nie gwarantuje osiągnięcia absolutnie pewnego wyniku, ponieważ metoda indukcyjna (przynajmniej przy założeniu niemożliwości zbadania wszystkich obiektów danego zbioru) daje jedynie mniej lub bardziej prawdopodobną wiedzę. Podkreślając, że prawa logiki są prawami pewnymi, można konkludować o samym charakterze psychologizmu w logice jako *contradictio in adjecto*, gdyż psychologizm, postulując wyjaśnianie praw logiki na gruncie nauk empirycznych, przeczy samej istocie logiki, tj. ogólności i pewności jej praw. W pierwszym tomie *Badań* Husserl dyskutuje z empirycznie zorientowanym psychologizmem, zarzucając mu relatywizm i niekonsekwencję, co – jak argumentuje niemiecki filozof – wprost prowadzi do sceptycyzmu²¹. Dodatkowo, na gruncie psychologizmu wskazuje się na możliwość „zmiany praw myślenia”²², lecz jeżeli taka zmiana byłaby możliwa, idąc za linią argumentacyjną *Badań*, psychologizm *de facto* w ogóle przeczyłby naukowości, a więc także obiektywnemu charakterowi swej własnej tezy. Co ważniejsze – odnotujmy – dyskusja z psychologizmem oraz zarysowany w *Bada-*

¹⁹ E. Husserl, *Badania logiczne. T. I. Prolegomena do czystej logiki*, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Warszawa 2006, s. 11.

²⁰ W sprawie zestawienia możliwych definicji psychologizmu w projekcie Husserla zob. T. de Boer, *The Development of Husserl's Thought*, tłum. T. Plantinga, The Hague 1978, s. 116-117.

²¹ W sprawie dyskusji Husserla z psychologizmem zob. B. Chwedeńczuk, *Edmund Husserl i podstawy logiki*, [w:] *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, praca zbiorowa pod red. B. Skargi, Wrocław 1978, s. 223-250.

²² Zob. E. Husserl, *Badania logiczne. T. I...*, s. 171.

niach projekt „czystej logiki” (jako odpowiedź na psychologizm) stanowią tło dyskusji Husserla z historyzmem.

W *Filozofii jako ścisłej nauce* (opublikowanej w 1910) Husserl, w celu zachowania tytułowej ścisłości, postuluje odrzucenie historycznie zorientowanego projektu Wilhelma Diltheya²³. W tym miejscu warto podkreślić metodologiczny charakter postulatu twórcy fenomenologii, ponieważ nie tyle dotyczy on filozoficznej wagi historyczności w ogóle, co określonego rodzaju teoretycznego ujmowania historii. Chodzi tutaj w szczególności o naturalistyczną propozycję ujęcia dziejów, w której redukuje się je do zbioru następujących po sobie faktów, czyli obiektywistycznie rozumianej sekwencji czasu²⁴. Czy jednak ujęcie dziejów w kategoriach faktów i obiektywnych sentencji oddaje istotę dziejów jako takich? W odniesieniu do tego pytania Husserl jest jak najdalszy od twierdzącej odpowiedzi. Przywołując uwagę Philipa Buckleya, która wydaje się utrafić w intencje twórcy fenomenologii, można twierdzić, że historyzm jedynie powiela błędy naturalistycznego obiektywizmu²⁵. Z tego powodu wobec obiektywistycznie zorientowanego historyzmu można sformułować co najmniej trzy rodzaje zarzutów: po pierwsze, historyzm nie potrafi ocenić danej teorii jako fałszywej, ponieważ sprowadza naukę do kulturowych postaci aktywności człowieka; po drugie, nie może on osiągnąć żadnej ostatecznej prawdy; oraz, po trzecie, teoria historyzmu popada w sprzeczność, bo jako prawdę ogłasza to, że jej nie ma²⁶. Z tych powodów, podążając za argumentacją fenomenologów, należy odrzucić wszelki obiektywistycznie zorientowany historyzm, lecz jednocześnie nie można przecież porzucić wszelkich badań historycznych.

Zgodnie z wyraźnymi deklaracjami z *Filozofii jako ścisłej nauki*: „[...] w pełni uznaję ogromną wartość, jaką najszerzej rozumiana historia ma dla filozofa”²⁷. Jak się wydaje, należy podkreślić wartość badań historycznych dla filozofii choćby dlatego, że każdy filozof, także fenomenolog, rozumie samego siebie tylko poprzez pryzmat dotychczasowej tradycji, czy to odnosząc się do niej krytycznie, czy też twórczo ją rozwijając. Dlatego w *Filozofii jako ścisłej nauce* Husserl nie porzuca idei badań historycznych, a jedynie uderza w ich naturalistyczny charakter. Trudno zaprzeczyć, zwłaszcza bio-

²³ Zob. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 54-79.

²⁴ Zob. G. Łyka, *Husserlowska krytyka historyzmu jako krytyka faktyczności*, „Studia Filozoficzne” 1-2 (1982), s. 66.

²⁵ P.R. Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Den Haag 1992, s. 18.

²⁶ Zob. W. Casement, *Husserl and the Philosophy of History*, „History and Theory”, 27 (3) (1988), s. 231-232.

²⁷ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka...*, s. 61.

rac pod uwagę fragmenty niektórych listów twórcy fenomenologii²⁸, że wynikiem dyskusji z historyzmem w ogóle i z filozofią Diltheya w szczególności nie było odcięcie fenomenologii od rozważań historycznych. Wręcz przeciwnie. Dyskusja z Diltheyem wyraźnie pokazywała, że fenomenologia, jeżeli ma być formą filozofowania, musi wziąć pod uwagę aspekt historyczny.

Reasumując, można zaznaczyć, że dla Geniusasa krytyka pierwotnego ego w hermeneutyce jest „samo-oczywista” i nie podlega bliższej, krytycznej analizie Gadamera. Głębsze rozważania nad sformulowaniem krytyki w hermeneutyce pozwalają skłaniać się jednak ku przekonaniu, że ta teza *Husserlowskiego pojęcia*... sama jest oczywista i nie podlega krytyce. Jeżeli nawet Heidegger, Gadamer, a także Ricoeur²⁹ krytykują Husserlowskie pojęcie świadomości, kierują się ku zagadnieniom metodologicznym i pytają: w jaki sposób stosowana metoda przekłada się na pojęcie subiektywności? Jak widzieliśmy, odwołanie się do kontekstów dzieł Heideggera i Gadamera przywoływanych przez Geniusasa pokazuje, że właściwym obszarem dyskusji jest określenie relacji propozycji fenomenologii do filozofii Diltheya, a mianowicie odrzucenie obiektywizmu, ale przyjęcie historycznie zorientowanych rozważań. Ostatnie stwierdzenie prowadzi nas zatem do interesującego wniosku, że Husserl poprzez historyzm dostrzegł niemożliwość przekroczenia dziejowości własnej filozofii. Czy to jednak oznacza, że można także mówić o historyczności subiektywności? Uwzględnienie Husserla teorii konstytucji ego pozwala wątpić w pozytywną odpowiedź na to pytanie.

²⁸ W liście do Georga Mischa z 17 kwietnia 1937 roku twórca fenomenologii pisał: „Już przecież w 1905 byłem jasno przekonany o sensie mojej metody, zupełnie jak później: niezapomniany Dilthey wówczas widział, że w tym transcendentalizmie leży wypełnienie jego własnych intencji” [„Wäre ich doch 1905 schon über den Sinn meiner Methode so klar gewesen wie im Alter: der unvergessliche Dilthey hätte gesehen, daß in diesem Transzendentalismus die letzte Erfüllung seiner Intentionen lag”]; E. Husserl, *Briefwechsel. Bd 6. Philosophenbriefe*, we współpracy z E. Schuhmann, wyd. przez K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, s. 284. Ludwig Landgrebe dodatkowo odnotowuje: „Jednak zainteresowanie Husserla problemami historii jest jeszcze dawniejsze [niż 1921 r. – W.P.]. Przy okazji pobytu w Pradze w 1935 r. w dyskusji z Romanem Jacobsonem Husserl informował, że dopiero w rozmowach z Diltheyem w pierwszej dekadzie naszego stulecia stało się dla niego jasne, iż teoria nauki pozostaje jednostronna, jeśli się nie weźmie pod uwagę tego, że same nauki są wytworami historycznego życia”; L. Landgrebe, *Medytacja na temat słów Husserla „Historia jest wielkim faktem absolutnego bytu”*, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej. T. 3. Współczesna fenomenologia niemiecka*, pod red. naukową S. Czerniaka i J. Rolewskiego, teksty tłumaczeń z oryginałem porównał S. Czerniak, Toruń 1999, s. 7. Zob. także M. Heidegger, *Prolegomena*..., s. 30.

²⁹ Zob. krytykę sformułowaną przez Ricoeura wobec fenomenologii jako filozofii refleksyjnej, która za swój przedmiot ma w istocie „fałszywą” świadomość; P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, oprac. R. Reszke, Warszawa 2008, s. 39-47.

Historyczność a czasowość subiektywności

Wcześniej zaznaczyłem, że Lohmar pisze o *historyczności* Ja z perspektywy metapoziomu, a mianowicie jako „historii” samego pojęcia Ja. W niniejszej części artykułu pogłębię to znaczenie „historii” Ja, ponieważ Geniusas zdaje się nawiązywać do takiego rozumienia, gdy pokazuje, że koncepcje pierwotnego ego same są zaangażowane w rozwój myśli Husserla, czy to w *Kryzysie*, *Manuskryptach-C*, czy w *Manuskryptach z Bernau*. Należy nadmienić, iż również Husserl dostrzegał historyczny aspekt swojej koncepcji filozofii. W liście do Daniela Martina Feulinga z 30 marca 1933 roku twórca fenomenologii wyraźnie podkreślał: „Ale fenomenologia w czasowości, w historycznej żywości, jest możliwością, jest w stawaniu się, jest «metoda», jest drogą absolutnego i uniwersalnego poznania oraz tym poznaniem na tych drogach”³⁰. Przez analogię można więc twierdzić, że także koncepcja Ja ma charakter historyczny, ponieważ „jest w stawaniu się”. Uwaga ta ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia odniesienia historyczności Ja, które oznacza co najwyżej *historię sensu*. Rozwińmy ten aspekt fenomenologii Husserla.

Wyróżnienie w *Badaniach* ahistorycznych „prawd w sobie”, jako konsekwencja dyskusji z psychologizmem (o którym pisałem wyżej), nie tylko jest marginalną tendencją w rozwoju fenomenologii, lecz stanowi jedynie początek rozważań Husserla, które ostatecznie kierują się ku zgoła odmiennym konsekwencjom. Decydujące w tym kontekście jest uwzględnienie analiz czasowego charakteru świadomości. Z perspektywy *Badań* analizy czasowości, które wychodzą od tezy o „wytwarzaniu” obiektów w pierwotnej czasowości i ich nieustannej przemianie³¹, mogą się jawić jako rewolucyjne.

³⁰ „Aber Phänomenologie in der Zeitweiligkeit, in der historischen Lebendigkeit, ist Dynamis, ist im Werden, ist «Methode», ist Weg der absoluten und universalen Erkenntnis, und diese Erkenntnis auf dem Wege”; E. Husserl, *Briefwechsel. Bd 7. Wissenschaftlerkorrespondenz*, we współpracy z E. Schuhmann, Dordrecht 1994, s. 88.

³¹ „«Punktem źródłowym», od którego rozpoczyna się «wytwarzanie» obiektu trwającego, jest praimpresja. Świadomość ta podlega nieustannej przemianie: cielesne «teraz» dźwięku (*Ton-Jetzt*) stale przemienia się (*scil.* świadomościowo, «w» świadomości) w coś «byłego» (*ein Gewesen*), coraz to nowe «teraz» dźwięku zastępuje to, które przeszło do modyfikacji. Jednakże gdy świadomość «teraz» dźwięku, praimpresja, przechodzi w retencję, to retencja ta sama znów jest pewnym «teraz», jest czymś, co istnieje aktualnie”; E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Póltawski, Warszawa 1989, s. 44-45. Na temat związków zagadnień problematyki czasu i logiki zob. także K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988.

W wykładach o fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu z 1904 i 1905 roku Husserl w następujących słowach ujmuje włączenie idealności pozaczasowych „prawd w sobie” do uniwersalnego czasu:

W sądzeniu np. mam przejaw „sąd”, mianowicie jako immanentną czasową jedność, i w tym „przejawia się” sąd w sensie logicznym. Sądenie zawsze ma charakter przepływu. Zawsze więc to, co w *Badaniach logicznych* nazywaliśmy „aktem” lub „przeżyciem intencjonalnym”, jest przepływem, w którym konstituuje się immanentna jedność czasowa (sąd, życzenie itd.), mające swe immanentne trwanie i ewentualnie mogące przebiegać szybciej albo wolniej³².

Sąd w sensie logicznym, a więc element pozaczasowy, w perspektywie wykładów z 1904 i 1905 roku otrzymuje odniesienie czasowe, co podaje w wątpliwość niektóre rozstrzygnięcia teoretyczne *Badaniach*. Niemniej to właśnie ta tendencja, a nie projekt przedstawiony w *Badaniach*, znajduje rozwinięcie w dalszych rozważaniach Husserla nad podstawami fenomenologii. Zamiast bowiem obstawać przy teorii idealnego znaczenia „prawd w sobie”, pod wpływem analiz czasowego charakteru świadomości, eksponuje się czasowość i historyczność w – zdawałoby by się – a-czasowej i a-historycznej sferze sensu. To z kolei skłania do przeinterpretowania redukcji jako ponownego włączenia (*re-ducere*) aspektu historycznego do rozważań³³. Stąd jednak wypływa decydująca konsekwencja. O ile sens uzyskuje w perspektywie genetycznej charakter czasowy, o tyle dopuszcza się zarazem możliwość zmiany tego sensu, a nawet porzucenia tego, do czego on źródłowo się odnosił. To natomiast otwiera fenomenologię na problematykę historyczności jej samej i na pytanie o kryzys nauk³⁴. Ostatecznie kryzys nauk opiera się właśnie na utracie sensu; ta „utrata” byłaby niemożliwa przy założeniu pozaczasowego charakteru „prawd w sobie”³⁵.

Powracając do głównego toku rozważań, widzimy zatem, że mówienie o historyczności pierwotnego ego jest możliwe z metapoziomu. Jak pisze

³² E. Husserl, *Wykłady...*, s. 112. W sprawie wycofania się Husserla z interpretacji sensu jako bytu idealnego zob. list do Ingardena z 5 kwietnia 1918 roku; zob. E. Husserl, *Briefwechsel*. Bd. 3..., s. 182.

³³ W sprawie przeinterpretowania redukcji zob. D. Carr, *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Evanston 2009.

³⁴ Zob. A. Pażanin, *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag 1972, s. 161.

³⁵ Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999, s. 7.

Husserl w niewydanej części *Kryzysu*, tylko na podstawie „transcendentalnej historyczności” (*transzendente Geschichtlichkeit*)³⁶, z której powstaje wszelki sens, można pytać o porządek konstytucji. Wszelka próba przedmiotowego ujęcia *historyczności* ego będzie w najlepszym przypadku przesunięciem kategorialnym. Z kolei, obstając przy przedmiotowym odniesieniu historyczności ego, teza ta będzie dotyczyła jedynie osobowego, czy też monadycznego, czyli ostatecznie już ufundowanego Ja, a nie ego fundującego w żywej czasowości. W tej perspektywie, idąc za Markiem Maciejczakiem, „Świadomość tworzy własny «egologiczny czas», swoją historię doświadczenia, poprzez selekcję, specyfikację i zabezpieczenie selekcji przeżyć”³⁷. Oczywiście świadomość na tym poziomie konstytucji nie jest abstrakcyjnym czystym Ja, czy pierwotnym ego, i nabiera charakteru faktyczności oraz konkretności; dla wyrażenia tych aspektów Ja Husserl proponuje używać terminu „monada”³⁸. „Monada”, jak czytamy w notatce z początku lat 20., „[...] jest «prostą», niepodzielną istotą, jest tym, czym jest, jako w sposób ciągły stająca się w czasie, a wszystko, co do niej należy, jest w odpowiednim miejscu tego kontinuum stawania się”³⁹. Dlatego, jak kontynuuje twórca fenomenologii, „Monada nie jest tylko tym, czym jest teraz, ale również [jest – W.P.] jako była”⁴⁰. Monada wyraża w fenomenologii uję-

³⁶ Zob. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hrsg. W. Biemel, Den Haag 1976, s. 212-213.

³⁷ M. Maciejczak, *Czas i historia w fenomenologii Edmunda Husserla*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, r. 11, nr 2 (42) (2002), s. 165.

³⁸ Święcicka zauważa, że pojęcie monady Husserl wprowadził w latach 1910-1911. Zdaniem interpretatorki: „Sądzę, iż jednym z najważniejszych powodów, dla których Husserl wprowadził do swej filozofii pojęcie monady, było pragnienie przejścia od abstrakcyjnej zasady do konkretnej rzeczywistości. Monada bowiem ma charakter konkretny i faktyczny, podczas gdy «Ja czyste» stanowi zasadę wyłącznie abstrakcyjną”; K. Święcicka, *Monada jako droga ku metafizyce*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, nr 32 (1987), s. 153. W podobnym tonie o wprowadzeniu pojęcia monady pisze Eduard Marbach: „Rozstrzygające pogłębienie myślenia o czystym Ja, które nie może być po prostu pustym biegunem, nosicielem swoich cogitationes, Husserl osiąga [...] wraz z nauką o *habituálnościach* czystego Ja, która prowadzi do pojęcia *Ja osobowego* i w dalszym ukonkretnieniu do [pojęcia – W.P.] *monady*”; E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag 1974, s. 305. O różnicach „Ja osobowego” i „monady”, zob. ibidem, s. 310-313.

³⁹ „Die Monade ist ein «einfaches», unzerstückbares Wesen, das ist, was es ist, als kontinuierlich werdend in der Zeit, und alles, was ihr zugehört, ist an irgendeiner Stelle dieses kontinuierlichen Werdens”; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 2: 1921-1928*, Hrsg. I. Kern, Den Haag 1973, s. 35-36.

⁴⁰ „Die Monade ist nicht nur, was sie jetzt ist, sie ist auch als gewesene”; ibidem, s. 36.

cie podmiotu jako związanego z czasem. Metaforycznie można powiedzieć, że monada jest „dzieckiem czasu”⁴¹, ale nie dotyka przez to pierwotnego poziomu konstytucji. W tym kontekście pojawia się jednak kolejne pytanie: pod jakimi warunkami mówienie o pierwotności ego ma w ogóle sens?

Metodologiczne podstawy rozważań o czasie

Geniusas wielokrotnie podkreśla, za Lohmarem, że mówienie o pierwotnym ego jest sprawą odniesienia tego pojęcia do określonego poziomu konstytucji. Tezę tę można rozszerzyć, podkreślając, że użycie kategorii „pierwotności” zakłada wertykalny model czasowości. W tej części artykułu zrekonstruuje wertykalny model czasowości oraz wskaże problemy, które może on w konsekwencji tworzyć.

Mówienie o „wertykalności” sugeruje porządek następujących po sobie warstw. W punkcie wyjścia, za Husserlem, przyjmijmy, że w doświadczeniu czasu ma się do czynienia z określoną strukturą: to, co oczekiwane, staje się obecne, aby zaraz stać się tym, co minione. Ten poziom doświadczenia czasu ma charakter formalny i prowadzi do jego redukcji do abstrakcyjnej relacji trzech momentów: retencjonalnego, protencjonalnego i momentu „teraz”. W doświadczeniu czasu nie jesteśmy jednak świadomi tych momentów, lecz *poprzez nie* – określonych przedmiotów, jak na przykład muzyki (jest to najczęściej przywoływany przez Husserla przykład).

Postawmy pytanie o filozoficzne konsekwencje formalistycznego ujęcia czasowości. W tym celu, zgodnie z intencjami Husserla przyjmijmy, że „Potok czasu nie jest płynięciem czasu, lecz sposobami dania czasu i jego przedmiotów”⁴²; w świetle tego założenia fenomenolog staje w obliczu takiego ujęcia czasu, w którym określa się go jako *formę dania przedmiotów*, które ze swej strony tworzą odrębny porządek „przedmiotów czasowych”⁴³.

⁴¹ „Kind der Zeit”; *ibidem*, s. 223.

⁴² „Der Zeitfluss ist nicht der Fluss der Zeit, sondern der Gegebenheitsweisen der Zeit und ihrer Gegenstände”; E. Husserl, *Die Bernauer...*, s. 182. Por. także D. Zahavi, *Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts*, „Husserl Studies”, 20 (2004), s. 99-106; T. Kortooms, *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht 2002, s. 116-135.

⁴³ Mary Jeanne Larrabee podsumowuje: „Trzema poziomami tego konstytutywnego powiązania są (a) światowy czas przedmiotu, (b) wewnętrzny czas immanentnego «przedmiotu czasowego» (świadomy proces aktów i wrażeń) oraz (c) sama absolutna świadomość czasu”;

Zaznaczmy, że pojęcie czasu jako formy i sposobu dania prowadzi w konsekwencji do nieskończonego regresu, a mianowicie konieczne staje się przyjęcie kolejnych poziomów świadomości, które gwarantowałyby danie poziomowi poprzedzającego. Z perspektywy jednego poziomu inny poziom miałby określoną formę. W celu jednak uchwycenia formy czasu, z punktu widzenia którego nadano formę podrzędnej warstwie, należy uchwycić formę czasu warstwy relatywnie nadrzędnej. Jednym słowem, w hierarchicznym i formalistycznym obrazie czasu ma się do czynienia z błędem *regressus in infinitum*⁴⁴. Z powodu napotkanych trudności Husserl odrzucił ostatecznie hierarchiczny i formalistyczny obraz świadomości czasu, w którym pierwotne ego jest „najbardziej podstawowym” poziomem konstytucji.

W odpowiedzi na zarysowane trudności, idąc za uwagami Dana Zahaviego, można wskazać na próbę skonstruowania przez twórcę fenomenologii modelu nieprzedmiotowej świadomości czasu jako ciągłego i nieprzerwanego procesu⁴⁵. Już w *Dodatku VI. Uchwycenie absolutnego przepływu do Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* czytamy: „Subiektywny czas konstytuuje się w absolutnej beczasowej świadomości, która nie jest obiektem”⁴⁶. Przytoczona teza oznacza, że subiektywne doświadczenie czasu, a więc identyfikowanie poszczególnych obiektów czasowych, przebiega w *niveau* świadomości innego rodzaju – „absolutnej beczasowej świadomości”. Co to oznacza? Interpretatorzy myśli fenomenologicznej zwracają uwagę, że beczasowość „absolutnej świadomości” wyraża niemożliwość uchwycenia samego przepływu jako przedmiotu czasowego. Ujmując problem czasu na poziomie transcendentnym, można krótko stwierdzić, że „absolutna świadomość” jest warunkiem możliwości innych obiektów czasowych, ale sama nie jest i zasadniczo nie może być przedmiotem, który byłby uchwytywany z perspektywy innego „poziomu” formy czasu. Na przykładzie analizy tezy o beczasowości „absolutnej świadomości” widać wyraźnie, dlaczego w fenomenologii nie ma potrzeby przyjmowania kolejnego poziomu świadomości, z perspektywy którego dopiero można by uchwycić przepływ poszczególnych momentów. Sam przepływ konstytuuje obiekty czasowe. Świadomość jest zatem beczasowa w takim sensie, że jest we-

M.J. Larrabee, *Time and Spatial Models: Temporality in Husserl*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 3 (49) (1989), s. 374-375.

⁴⁴ Zob. E. Husserl, *Die Bernauer...*, s. 185.

⁴⁵ Zob. D. Zahavi, *Time...*, s. 106-107; zob. także E. Husserl, *Die Bernauer...*, s. 188.

⁴⁶ E. Husserl, *Wykłady...*, s. 168.

wnątrczasowa i międzyczasowa⁴⁷, a stąd wynika, że *nie ma żadnej dodatkowej formy, którą można uchwycić jako przedmiot*. Idąc o krok dalej i radykalizując nasze rozważania, można zauważyć, że nie ma także żadnego pierwotnego ego jako nadrzędnej zasady spajającej przepływ czasu. Ostatnie stwierdzenie odpowiada punktowi dojścia Geniusasa, lecz z zasady podaje w wątpliwość jakąkolwiek możliwość poszukiwań „bardziej fundamentalnego” pierwotnego ego. Ten drugi model, który stoi po przeciwnej stronie modelu wertykalnego, nie został rozwinięty w ramach fenomenologii aż do opracowania *Manuskryptów-C*, które z tego powodu, oraz wbrew intencji Geniusasa, przedstawiają radykalizację idei zaprezentowanych nie tylko w wykładach o wewnętrznej świadomości czasu z pierwszej dekady XX wieku, ale także w *Manuskryptach z Bernau*.

Zbiór manuskryptów opatrzony sygnaturą „C” obejmuje pisma Husserla na temat czasu z lat 1929-1934. Niemiecki filozof dążył wówczas, jak się wydaje, do zbudowania takiej teorii czasu, która mogłaby ominąć wspomniany zarzut *regressus in infinitum*. Aspekt ten śledzi Zahavi, dostrzegając w fenomenologicznej teorii czasu koncepcję, zgodnie z którą: „Absolutny potok nie ma swojej samo-manifestacji siebie samego, ale *jest* tą właśnie samo-manifestacją doświadczeń”⁴⁸. Zaznaczmy, że w tym kontekście transcendentálna interpretacja czasu otwiera fenomenologię na problematykę samoświadomości. Co jest jednak ważniejsze, Husserl w *Manuskryptach-C* podkreśla dynamiczny charakter świadomości, która w istotny sposób jest określona przez horyzonty czasowe. Świadomość jest utożsamiana przez twórcę fenomenologii z żywą terażniejszością, która nie tyle jest formą dania obiektów czasowych, co raczej samym płynięciem czasu⁴⁹. Czym w tym kontekście jest jednak pierwotne ego?

⁴⁷ D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston 1999, s. 82.

⁴⁸ D. Zahavi, *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness*, [w:] *The New Husserl. A Critical Reader*, ed. D. Welton, Bloomington 2003, s. 170.

⁴⁹ W części „C 2” manuskryptów Husserl podkreśla: „[...] czasy, przedmioty, światy każdego sensu mają ostatecznie swe źródło w pra-płynięciu żywej terażniejszości – albo, lepiej, w transcendentálnym pra-ego, który przeżywa swoje pra-życie jako pra-płynące uświadomienie i terażniejszość, i tak, w ten sposób ma byt, byt w praczasowaniu, które w płynięciu konstytuuje pra-czas i pra-świat” [„Zeiten, Gegenstände, Welten jedes Sinnes haben letztlich ihren Ursprung im Urstromen der lebendigen Gegenwart – oder, besser, im transzendentálnen Ur-Ego, welches sein Ur-Leben als urströmende Gegenwärtigung und Gegenwart lebl und so in seiner Weise Sein hat, Sein in einer Urzeitigung, welche im Strömen eine Urzeit und «eine» Urwelt konstituiert”]; E. Husserl, *Späte...*, s. 4.

„Płynięcie” świadomości czasu, jak ujmuje to Husserl, jest „prafenomenem” (*Urphänomen*), a podczas refleksji fenomenolog może jedynie ujmować samo rozwarstwienie na pra-Ja (*Ur-Ich*) i Ja skierowane ku bytom⁵⁰. Dwa pojęcia Ja występują zatem w kontekście metodologicznym i oznaczają dwa *momenty* refleksji. O ile pra-Ja oznacza moment samoidentyfikacji, o tyle Ja skierowane ku bytom nie identyfikuje siebie, a intencjonalnie zwraca się ku światu. Czy pierwotne ego może być jednak w ogóle uchwycone, jeżeli pozostaje jedynie momentem? W odniesieniu do tego problemu trudno zaprzeczyć pewnym tezom sformułowanym w końcowych partiach *Husserlowskiego pojęcia...*

Czas i redukcja

Analiza *Manuskryptów-C* prowadzi nas do punktu docelowego Geniusasa i jego tezy, że „[...] pierwotne ego w ogóle nie jest bytem”. Rozumienie pierwotnego ego jako *momentu* odpowiada tezie autora *Husserlowskiego pojęcia...* Znaczącym wkładem Geniusasa do rozumienia zagadnienia pierwotnego ego nie jest jednak wyłącznie ta teza, ale przede wszystkim zwrócenie uwagi na nieskończoność procesu badania ego. W tej części artykułu rozwinię ten ważny, jak mi się wydaje, wątek myśli fenomenologicznej.

W przeciwieństwie do wertykalnego modelu czasowości, który jest obecny w manuskryptach badawczych z Bernau, w *Manuskryptach-C* Husserl wprowadza model, który można nazwać *horyzontalnym*⁵¹. Podobne nazwanie modelu czasowości sugeruje, że niemiecki fenomenolog nie dąży w tych manuskryptach do określenia „bardziej podstawowego” pierwotnego ego, lecz kieruje się ku zrozumieniu samej czasowości niejako „od wewnątrz”. We fragmencie manuskryptu o sygnaturze „C 10” czytamy o tym skomplikowanym „przedmiocie” rozważań: „To Ja w swej najbardziej źródłowej źródłowości nie jest w czasie, tutaj stała żyjąca pra-modalna terażniejszość [jest – W.P.] jako czasująca się i uczasowiona terażniejszość”⁵². W celu wyjaśnienia specyficznego statusu Ja można sięgnąć do manuskryptu

⁵⁰ Zob. ibidem, s. 2.

⁵¹ Zob. także T. Kortooms, *Phenomenology of Time...*, s. 268.

⁵² „Das Ich in seiner ursprünglichsten Ursprünglichkeit ist nicht in der Zeit, hier der beständig als lebendige urmodale Gegenwart sich zeitigenden-gezeitigten Gegenwart”; E. Husserl, *Späte...*, s. 197.

o sygnaturze „C 5”, w którym Husserl omawia nastawienie transcendentalne, a więc nastawienie epoché, w kontekście problematyki czasu⁵³. Pierwszym wprowadzonym przez epoché rozróżnieniem jest podział na pra-pierwotną terażniejszość Ja i jego transcendentalne terażniejsze życie jeszcze przed refleksją⁵⁴. Tutaj, według Husserla: „Każde skierowanie się samo jest niespostrzeżoną terażniejszością, jest nietematyczne, niespostrzeżoną samodanością”⁵⁵. Niemiecki fenomenolog stwierdza następnie: „Ta cała terażniejszość nie jest jakąś trwałą całością; terażniejszość jako pra-fenomen jest płynąca”⁵⁶. Wszelkie modyfikacje czasowe mają spotykać się w źródłowym punkcie absolutnego teraz⁵⁷, gdzie chodzi nie tyle o samo rozróżnienie poziomów, ile raczej o kontinuum czasowania (*Zeitigung*).

Panujący w tym kontekście zamęt i niejasność Husserl proponuje rozjaśnić za pomocą epoché i redukcji. Zarysowuje przy tym dwie drogi. Z jednej strony, należy dokonać epoché w odniesieniu do ustaleń tego, co było i redukcji do odbywającego się w teraz przejawiania⁵⁸. Na tym poziomie redukcji trzeba zredukować tak zwaną drugą transcendencję, mianowicie światową (przypisaną światu) terażniejszość⁵⁹. Z drugiej zaś strony, dla osiągnięcia transcendentalnego Ja należy dokonać podwójnej redukcji, to jest – redukcji rozumianej jako transcendowanie samego życia w immanentnym czasie jako potoku przeżyć; cała immanentna sfera świadomości sama się transcenduje w formie doświadczającej konstytucji obiektywnego świata⁶⁰.

Dzięki podobnym zabiegom metodologicznym osiąga się sam absolut, lecz ten nie jest pozaczasowy, ale, co wyraźnie podkreśla Husserl, jest czasujący: „[...] w absolutnej immanentnej czasowości, w absolutnym płynięciu – ostatecznym – wówczas pra-bycie jako ego w absolutnie płynącym życiu”⁶¹. Sfera pierwotnej czasowości jest zatem osiągnięta dzięki redukcji

⁵³ Zob. E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hrsg. S. Luft, Dordrecht 2002, s. 162.

⁵⁴ Zob. ibidem, s. 165.

⁵⁵ „Jedes Gerichtetsein ist selbst ungewahrte Gegenwart, ist unthematische, nichtgewahrende Selbstgegebenheit”; ibidem.

⁵⁶ „Diese ganze Gegenwart ist nicht ein starres Ganzes; die Gegenwart als Urphänomen ist strömend”; ibidem.

⁵⁷ Zob. ibidem, s. 168.

⁵⁸ Zob. ibidem.

⁵⁹ Zob. ibidem, s. 170.

⁶⁰ Zob. ibidem, s. 171.

⁶¹ „[I]n der absoluten immanenten Zeitlichkeit, im absoluten Strömen – das letzte –, dann das Ursein als Ego im absolut strömenden Leben”; ibidem, s. 172.

transcendentalnej, jak zauważa jednak Husserl w manuskrypcie o sygnaturze „C 2”, na który powołuje się także Geniusas, byłibyśmy naiwni, jeżeli tę sferę opiszemy jako absolutną świadomość, ponieważ wciąż musimy ponawiać redukcję i zawieszać to spojrzenie⁶². Jest raczej tak, że w zredukowanym „płynięciu” odnajdujemy pra-Ja, jako *immanentną*, czyli *horyzontalną* czasowość transcendentalną. Pra-podstawą tego „czasowania” (*als Urgrund dieser Zeitigung*) jest paradoksalnie sam czas, co wyraźnie podkreśla Husserl (a za nim także Geniusas): „Wszelki czas wytryskuje z czasowości, wszelka czasowość wytryskuje z pra-czasowości”⁶³. Paradoks ten jednak znika, jeżeli ma się na uwadze to, że po przeprowadzeniu kolejnej redukcji pozostajemy w horyzontalnym modelu czasowości. Widać zatem, że Husserl wprowadza czasowość do tego, co jest odsłaniane w radykalizowanej redukcji, ale ta redukcja ze swej istoty nie może być zakończona, ponieważ, idąc za relacją rozmowy Husserla i Eugena Finka z Dorionem Cairns, „[...] redukcja fenomenologiczna jest czymś, co wciąż musi być powtarzane w pracy fenomenologicznej”⁶⁴. W przeciwnym wypadku pozostaje nieuświadamiana naiwność transcendentalna, o której wspomina Geniusas.

Zakończenie

Podstawowym celem tego artykułu było rozważanie problemu: czy pierwotne ego ma charakter historyczny? Takie sformułowane pytania pozwoliło nam na nawiązanie polemiki z propozycją Geniusasa, który przedstawia tezę o historyczności pierwotnego ego. Dzięki opracowaniu krytyki fenomenologii w hermeneutyce możemy jednak tę ściśle rozumieć jako meta-przedmiotową, a mianowicie dotyczącą historii samego pojęcia ego w fenomenologii Husserla. Mając to na uwadze, należy wyraźnie zaznaczyć, że pytanie o pierwotne ego kieruje się ku zrozumieniu czasowego charakteru świadomości. Na końcu naszych rozważań warto jednak spróbować dać odpowiedź na pytanie: co to w ogóle oznacza „pytać o pierwotne ego”?

⁶² Zob. ibidem, s. 300.

⁶³ „Alle Zeit entspringt aus Zeitigung, und alle Zeitigung entspringt aus einer Urzeitigung”; ibidem.

⁶⁴ D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, The Hague 1976, s. 43. W sprawie projektu radykalizacji projektu redukcji w kontekście współpracy Husserla z Finkiem, zob. R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, New Haven, s. 75-81.

Geniusas, pytając o „najbardziej podstawowe” pierwotne ego, dochodzi do wniosku, że podobne pytania są błędnie sformułowane, ponieważ zakładają, że pierwotne ego zasadniczo może być uchwycone. Oczywiście, w tym kontekście można podawać w wątpliwość kierunek pytań Geniusasa. Czy naprawdę w *Kryzysie* Husserl nie przedstawia bardziej fundamentalnego poziomu ego niż w *Manuskryptach-C*, a w nich z kolei odchodzi od „bardziej fundamentalnego” ego z *Manuskryptów z Bernau*? Tezy wysuwane przez Geniusasa tracą na sile w świetle argumentów natury historycznej; podkreślmy, że niemiecki fenomenolog, sięgając do dawniejszych swoich prac o czasie, był z nich wciąż niezadowolony i przez to tworzył nowe koncepcje świadomości czasu⁶⁵. Pytać można także o usilne obstawanie Geniusasa przy „funkcjonalnym odczytaniu” pierwotnego ego. „Funkcjonalność” sugeruje ograniczoność samego problemu pierwotnego ego w ten sposób, jakoby miał występować raz w jednym kontekście, raz w innym. Czy wówczas sama ta problematyka nie byłaby jedynie przypadkowa i ograniczona do określonych ram metodologicznych?

Bez wątpienia Geniusas ma rację, twierdząc, że pierwotne ego jest jednym z najważniejszych tematów fenomenologii Husserla. Moim zdaniem, „funkcjonalne” ujęcie tematu przeczy temu twierdzeniu. Lepsze wydaje się mówienie o pojęciu pierwotnego ego jako pojęciu *operacyjnym*, a więc takim, które służy fenomenologowi do głębszego zrozumienia życia świadomości⁶⁶. Jestem przekonany, że dopiero takie spojrzenie otwiera fenomenologię na zrównanie analiz tego ego z ludzkim samopoznaniem i głębszym zrozumieniem fenomenu człowieka⁶⁷. Jeżeli dodatkowo będzie się miało na uwadze dynamiczny charakter świadomości, należy zauważyć, że „odkrycie” pierwotnego ego nie tyle dokonuje się wraz z osiągnięciem „najbardziej

⁶⁵ Gdy w 1917 i 1918 roku E. Stein opracowywała wykłady o wewnętrznej świadomości czasu z 1905 roku, Husserl był na tyle z nich niezadowolony, że opracował tak zwane *Manuskrypty z Bernau*. Jak zauważa Alexander Schnell, Husserl całkowicie zignorował wykłady o czasie z pierwszej dekady wieku lub też intencjonalnie „zapomniał” o poczynionych tam rozwiązaniach. Zob. A. Schnell, *Das Problem der Zeit bei Husserl. Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme*, „Husserl Studies”, 18 (2002), s. 90. Gdy z kolei dekadę później te ostatnie manuskrypty opracowywał Eugen Fink – Husserl raz jeszcze podjął próbę pełniejszego opracowania problematyki czasu, w tym – pytania o pierwotne ego – ponieważ, jak się wydaje, ponownie nie był zadowolony z radykalizmu analiz.

⁶⁶ Zob. E. Fink, *Operative Begriffe...*, s. 329.

⁶⁷ W sprawie pytania o pra-Ja jako pytania o samopoznanie człowieka zob. S. Taguchi, *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe” des Selbst*, Dordrecht 2006, s. 21.

źródłowego” sensu ego – co ze względu na horyzontalny charakter świadomości czasu wydaje się z góry skazane na niepowodzenie – co raczej we wciąz ponawianej *próbie* jego uchwycenia. Próba ta z kolei realizuje się w nieskończonym⁶⁸ wysiłku historycznie określonej wspólnoty filozofów, którą jako „ruch fenomenologiczny” ufundował swoją działalnością sam Husserl, a takie prace jak *Husserlowskie pojęcie...*, prowokując do dyskusji, pozwalają na dalsze próby zrozumienia „zagadki świadomości”.

Does the Primal Ego have a Historical Character?

Summary

The article concerns the problem of time, and methodological grounds of investigating historicity in Husserl's philosophy. The article has a polemical character, i.e., it discusses with theses presented by Saulius Geniusas in the *Husserl's Notion of the Primal Ego in Light of the Hermeneutical Critique*. I argue, that the general tendency of Geniusas' questions requires an enlargement, at least with regard to his analyses of Dieter Lohmar's "functional reading" of the primal ego, because the problem itself leads one to the following question: Is it possible to reduce the hermeneutical critique of phenomenology to a mere question about the legitimacy of the analyses of the primal ego? I emphasize that such a critique is not necessary, instead one has to understand the critique as being involved in the methodological status of historical questioning. Additionally, I claim that the question of history of the ego involves another level of constitution than the level of *temporalization*, about which Geniusas in fact asks in his article. Lastly, I assert that the question about historicity of the ego presupposes a certain order of constitution; with regard to the order more "primal" level is "earlier" than the "later" level. The way of questioning, however, leads to the problem of *regressus in infinitum*. After the critical remarks, I enlarge Geniusas' most interesting and promising aspect of the problem of the primal ego, viz., the problem of transcendental naiveté. By introducing the problem, as I argue, a phenomenologist is confronted with the necessity of redoing reduction.

⁶⁸ Jak zauważa Husserl: „Wszak obiektywne, absolutnie ustalone, prawdziwe poznanie jest ideą nieskończoną”; E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, pod red. J. Rolewskiego i S. Czerniaka, Warszawa 1991, s. 20, przypis.

Saulius Geniusas

Subiektywność a historyczność: myśląc o krytyce fenomenologii w hermeneutyce

Słowa kluczowe: fenomenologia, hermeneutyka, subiektywność, pierwotne ego, historyczność

Key words: phenomenology, hermeneutics, subjectivity, primal ego, historicity

Proza filozoficzna, w szczególności prezentowana w formie krótkiego referatu konferencyjnego, cierpi z powodu braku odpowiadającego temu, co Hans-Georg Gadamer, odwołując się do Augustyna, nazywa *verbum interius*¹. Termin ten, używany w kontekście hermeneutycznym, wskazuje, że to, co się mówi, zawsze odstaje od znaczenia tego, co zostało powiedziane. Dyskurs nie może być zredukowany do zbioru sądów choćby dlatego, że zawsze mówi się więcej, niż się w rzeczywistości powiedziało. Mając to na uwadze, z radością przyjąłem polemiczne uzupełnienie Witolda Płotki, które napisał w odpowiedzi na mój artykuł *Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego w świetle krytyki hermeneutycznej*. Moje centralne twierdzenie o historycznej naturze subiektywności transcendentalnej może być uzasadnione na wiele różnych sposobów wskazanych przez fenomenologię Husserla i jestem wdzięczny Płotce za rozwinięcie niektórych z obiecujących kierunków.

W moim *Husserlowskim pojęciu...* problematyzowałem relację pomiędzy różnymi postaciami pierwotnego ego, które odnajdujemy w fenomeno-

¹ Zgodnie z opinią samego Gadamera pojęcie to nie wyraża nic ponad uniwersalny wymiar hermeneutyki. Słowo wewnętrzne, tak jak ujmuje się je z hermeneutycznego punktu widzenia, nie należy do wewnętrznego psychologicznego świata wcześniejszego od werbalnego wyrażenia, lecz raczej podkreśla strukturę, która sama prowadzi poprzez dyskurs. Przywołując słowa Gadamera, które Jean Grondin cytuje we wstępie do jego *Wprowadzenia do hermeneutyki filozoficznej*, uniwersalny wymiar hermeneutyki „[...] tkwi w wewnętrznym języku, w tym, że nie wszystko można powiedzieć. Nie można wyrazić wszystkiego, co jest w duszy, w *logos endiathetos*. [...] Doświadczenie to jest uniwersalne: *actus signatum* nie pokrywa się nigdy z *actus exercitus*”; J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007, s. 7.

logii Husserla, i argumentowałem, że ta relacja przez odwołanie się do historyczności zmusza do przemyślenia problemu subiektywności transcendentnej. Utrzymuję, że pojęcie subiektywności związane z tą problematyką ma duże znaczenie, w szczególności zaś zmusza do przemyślenia relacji pomiędzy fenomenologią i hermeneutyką. Jeżeli subiektywność transcendentna rzeczywiście jest na wskroś historyczna, wówczas z rezerwą trzeba odnosić się do krytyki fenomenologii w hermeneutyce, przedstawionej w pracach Martina Heideggera, Gadamera i Paula Ricoeura, nawet jeśli krytykę tę w pewnych kręgach filozoficznych przyjmuje się jako definitywną. Pytania Płotki otwierają następne drogi, aby przemyśleć relacje pomiędzy fenomenologią i hermeneutyką poprzez wprowadzenie dialogu Husserla z Diltheyem – dialogu, w którym subiektywność i historyczność miałyby zapewnione główne miejsca.

Płotka rozpoczyna swój artykuł przywołaniem obecnie bardzo popularnej krytyki fenomenologii. Fenomenologia stała się jakby scholastyką dwudziestego pierwszego wieku; napędza się rzekomo obsesją na tle tekstów i niczym poza tekstami. Wydaje się, że fenomenolog stał się najpełniejszym wyrażeniem tego, co Nietzsche nazwał człowiekiem aleksandryjskim, „który w gruncie jest bibliotekarzem i korektorem”². Krótko mówiąc, zgodnie z tą krytyką fenomenologia zmieniła się na gorsze jako filologia.

Chociaż przyznaję, że duża część prac podjętych w fenomenologii rzeczywiście zasługuje na ten zarzut, jestem bardzo sceptyczny wobec ostrych podziałów na „fenomenologię egzegetyczną” z jednej strony oraz właściwą filozofię z drugiej. Chciałbym zasugerować, że jest to fałszywa dychotomia, a także późne echo „ideologii analitycznej”, do której odsyła Richard Bernstein, to znaczy przeświadczenia, że ten konkretny [analityczny – przyp. tłum.] styl filozofowania jest jedynym możliwym wyborem, a całą resztę filozofii należy odłożyć jako pseudofilozofię³. Fakt, że ta krytyka jest popularna nie tylko pośród filozofów analitycznych, lecz także zyskuje na wadze pośród myślicieli kontynentalnych i fenomenologów, potwierdza siłę tej

² Zob. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Warszawa 1990, s. 128.

³ Jak ujmuje to Richard Bernstein, „[...] w latach pięćdziesiątych pytano – często z pseudo-oxfordzkim akcentem – «Czy uprawiasz filozofię, czy też interesujesz się historią filozofii?» Nic poza jakimś nowym atakiem na najnowsze dyskusje w „Mind, Analysis”, czy „Philosophical Review” po prostu nie liczyło się jako filozofia. Ta hamująca ideologia [...] niestety wciąż czai się w sercach wielu członków naszej «profesji»”; R.J. Bernstein, *The Romance of Philosophy*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 81 (2) (2007), s. 110.

ideologii. Jeżeli fenomenologia jest *tradycją* filozoficzną (a wierzę, że jest), wówczas kontynuowanie tej tradycji w dużej mierze zależy od umiejętności części fenomenologów, aby odnosić swoją pracę do tej tradycji. W przeciwnym wypadku to, co pochwała się jako „oryginalne myślenie”, może nazbyt łatwo okazać się jedynie powtórzeniem tych samych spostrzeżeń i błędów, które odnajdujemy w historii filozofii.

Chociaż – jak utrzymywał Ricoeur – autor tekstu umiera w tej samej chwili, gdy tekst ukazuje się drukiem, jako „pierwszy czytelnik” chciałbym jednak podkreślić kilka z tez Płotki, które nie odpowiadają mojemu tekstowi. Płotka pyta: „czy krytykę fenomenologii w hermeneutyce można sprowadzić jedynie do podważenia zasadności analiz pierwotnego ego?”. Jeżeli odpowiemy na to pytanie przecząco, ogólny kierunek moich dociekań musiałby zapewne zostać rozwinięty. Pomimo to chciałbym odpowiedzieć na to pytanie zdecydowanym *nie*. Mój esej sugeruje, że pojęcie pierwotnego ego zajmuje *znaczące* miejsce w krytyce hermeneutycznej, *ale nie jest jej jedynym* celem.

Twierdzą jednakże, iż w centrum krytyki hermeneutycznej znajduje się Husserlowska koncepcja subiektywności (której elementem jest pojęcie pierwotnego ego). Poprzez to twierdzenie oczekuję, że przynajmniej w kilku z czytelników wzbudzę zdziwienie: czy nie jest prawdą, że krytyka hermeneutyczna jest przede wszystkim skierowana przeciwko metodologicznym dociekaniom, które w fenomenologii grają przecież główną rolę? Jest to jedno z głównych zagadnień, które Płotka podejmuje w swojej odpowiedzi.

Przyznaję, że jednym z zasadniczych celów krytyki Gadamera jest obrona pojęcia prawdy, które opiera się uchwyceniu przez jakąkolwiek metodologię. Aspekt ten jest na tyle silny w dziełach Gadamera, że tytuł jego *magnum opus* często odczytuje się, jakby miał brzmieć *Prawda czy metoda*. Pomimo to nie należy przeoczyć faktu, że według samego Gadamera sumienność opisów fenomenologicznych (które uzyskuje się właśnie dzięki metodzie fenomenologicznej) konstituuje jeden z głównych wzorców, według którego należy oceniać *Prawdę i metodę*⁴. Jak zatem możemy rozumieć jednoczesną krytykę i aprobatę metodologii fenomenologicznej? Chciałbym zasugerować, że odpowiedź tkwi w wysoce problematycznym rozróżnieniu,

⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. i wstępem opatrzył B. Baran, Warszawa 2004, s. 24.

które Gadamer kreśli pomiędzy *epistemologicznym* i *opisowym* aspektem metody fenomenologicznej. Hermeneutyka Gadamera zmierza do zachowaniu elementu opisowego z jednoczesnym zawieszeniem intencji epistemologicznej. Zarzucenie tego ostatniego nie jest jednak niczym innym jak negacją wyjątkowego miejsca, które fenomenologia rezerwuje dla transcendentnej subiektywności. Dlatego chciałbym zasugerować, że gdy w hermeneutyce dochodzi do krytyki metodologii fenomenologicznej, powoduje ją przede wszystkim przypuszczenie, że wpisana w tę metodologię intencja epistemologiczna zniekształca nasze rozumienie subiektywności.

Płotka odsyła do trzynastego paragrafu *Prolegomenów do historii pojęcia czasu* Heideggera i argumentuje, że w tym miejscu możemy spotkać teoretyczną lukę w moim eseju. W artykule odsyłam do tego fragmentu jako klasycznego przykładu krytyki fenomenologii, którą podejmuje się w hermeneutyce. Płotka podkreśla – zupełnie słusznie – że ta część nie dotyczy historycznego charakteru subiektywności, lecz raczej metody fenomenologicznej jako takiej. Pomimo to nie było moim zamiarem sugerowanie, czy ta część w dziele Heideggera, czy też cała krytyka fenomenologii w hermeneutyce kieruje się ku *historycznemu* charakterowi subiektywności. Powtarzając, twierdząc, że krytyka w hermeneutyce kieruje się przede wszystkim ku Husserla pojęciu subiektywności. Tekst Heideggera ilustruje tę tezę, ponieważ krytyka, którą autor *Prolegomenów do historii pojęcia czasu* formułuje wobec metodologii fenomenologicznej, jest powodowana przez świadomość, że fenomenologia Husserla stoi pod przymusem dawnej tradycji ujmującej subiektywność jako *animal rationale*. Gdy tylko dojdzie się do tej świadomości, przygotowuje się podstawę dla szukania alternatywnej koncepcji subiektywności pod nagłówkiem *Dasein*, a to dokładnie stara się osiągnąć „Część główna” *Prolegomenów do historii pojęcia czasu*.

Płotka podkreśla również: „[...] dla Geniusasa krytyka pierwotnego ego w hermeneutyce jest «samo-oczywista»”. Głównym punktem moich analiz jest sugestia, że krytyka ta wcale *nie* jest samo-oczywista. Twierdząc, że Gadamer rozważa tę krytykę jako samo-oczywistą, a powód dla takiego twierdzenia leży w fakcie, że krytyka ta zostaje wypowiedziana w nie więcej niż trzech zdaniach: „Transcendentna subiektywność jest «pra-ja», nie zaś «jakimś ja». Dla niej podłoże w postaci już z góry danego świata jest zniszczone. Jest ona wprost tym, co nierelatywne, punktem odniesienia wszelkiej relatywności, także tej badającego ja”⁵. W *Prawdzie i metodzie* z tego wypły-

⁵ Ibidem, s. 346.

wa późniejsza analiza pojęcia życia. Poprzez naświetlenie trzech różnych pojęć pierwotnego ego, które odnajdujemy w fenomenologii Husserla, i poprzez zapytywanie o relację pomiędzy nimi argumentuję, że ta, jakoby samo-oczywista, krytyka nie utrzymuje się.

W moim artykule dowodzę, iż także sam Husserl w pełni zdaje sobie sprawę, że „[...] równie dobrze można jeszcze odnaleźć inne pierwotne ego – nawet bardziej fundamentalne niż te, których on sam nie odkrył”. Płotka słusznie podkreśla, że to twierdzenie pozostawia otwartym problem *regressus in infinitum*. Jest to poważny problem, który stawia fenomenologię w paradoksalnym położeniu. Z jednej strony, jeżeli chce się przekroczyć nieskończony regres, nie pozostaje nic innego, jak tylko domagać się obecności ostatecznego pierwotnego ego (lecz jeżeli zrobiłoby się ten krok, krytyka hermeneutyczna odzyskałaby swoją moc). Z drugiej zaś, o ile podąża się za ostrzeżeniami Husserla o niebezpieczeństwie naiwności transcendentnej, o tyle nie można nic poradzić z wyjątkiem traktowania z głęboką podejrzliwością jakiegokolwiek tezy na temat ostatecznego pierwotnego ego. Nie wierzę, że można rozwiązać ten paradoks. Niemniej w odniesieniu do uwagi Husserla, że w fenomenologii opisy fenomenologiczne zawsze przeważają nad jedynie logicznymi argumentami⁶, stoję po stronie tych pierwszych.

Kolejna poważna trudność wskazana przez Płotkę wiąże się z użyciem przeze mnie pojęcia *historyczności*. W wielu pracach Husserla historyczność problematyzuje się przecież na poziomach pasywnych i aktywnych syntez, podczas gdy konstytucję czasu rozpatruje się na genetycznie głębszym poziomie. Można przez to się zastanawiać: czy poprzez mówienie o historyczności na poziomie konstytucji czasu nie popełnia się błędu kategoryjnego? Twierdziłbym jednak, że sam Husserl korzysta z pojęcia historyczności na różnych poziomach konstytucji. Zajmując się psychologiczną apercpcją Ja w *Kryzysie*, Husserl we fragmencie, do którego odsyła także Płotka, argumentuje, że naiwność psychologiczna może być przekroczona tylko poprzez redukcję transcendentną, która prowadziłaby nas to *transcendentnej historyczności*⁷. Wielokrotne użycie przez Husserla pojęcia naiwności trans-

⁶ W *Ideach I*, na przykład, Husserl w znanych słowach pisze, że „[...] ostatecznie te przypuszczenia musi sprawdzić rzeczywiste widzenie związków istotnych. Dopóki się to nie stało, nie mamy żadnego fenomenologicznego wyniku”; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1975, s. 236.

⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hrsg. W. Biemel, Den Haag 1976, s. 212-213.

cidentalnej w kontekście dyskusji nad pojęciem pierwotnego ego w *Kryzysie* pozwala na twierdzenie, że subiektywność transcendentálna nie jest tutaj dalej jasno oddzielana od problematyki konstytucji czasu. Wręcz przeciwnie, bowiem przyjęcie tego, że fenomenologiczne analizy konstytucji czasu same domagają się wciąż ponawianego pogłębiania, skłania do uznania naiwności transcendentálnej i wraz z tym transcendentálnej historyczności, nawet na tym głębszym poziomie konstytucji.

Najbardziej intrygujący aspekt analiz przedstawionych w *Czy pierwotne ego ma charakter historyczny?* widzę w dociekaniach nad relacją pomiędzy Husserlem i Diltheyem. Płotka ma w pełni rację, twierdząc, że hermeneutyka bardzo często (choć z pewnością nie zawsze) kieruje ostrze swojej krytyki do obu tych myślicieli jednocześnie. Z pewnością taki jest przypadek *Prolegomenów do historii pojęcia czasu* Heideggera, jak i *Prawdy i metody* Gadamera. Te analizy otwierają drogę nie tylko do pytania o zasadność krytyki fenomenologii w hermeneutyce albo wpływu na Husserla krytykę historyzmu; co ważniejsze, skłaniają one do zapytania o możliwe znaczenie pism Diltheya dla Husserla „odkrycia” historii i historyczności w jego późnej fenomenologii. Należy oczekiwać, że dociekania nad tym tematem wzbogaciłyby nasze rozumienie historyczności i subiektywności.

Zgadzam się z interpretacją Płotki pierwotnego ego jako pojęcia operacyjnego. Chciałbym jednak także dodać, że taka interpretacja właściwie nie mówi nam dużo o pierwotnym ego. Jeżeli podąża się za użyciem tego terminu przez Eugena Finka, wówczas wszystko, co mówi nam pojęcie pierwotnego ego, nie prowadzi do jasnej definicji w fenomenologii Husserla, podczas gdy jednocześnie pomaga nam zrozumieć inne fenomenologiczne zagadnienia. Aby uzyskać jakiegokolwiek pozytywne określenie pierwotnego ego, należy zrobić kolejny krok. Wierzę, że charakterystyka pierwotnego ego w terminach historyczności jest krokiem w kierunku pozytywnego określenia tego, co to pojęcie oznacza w fenomenologii.

Chciałbym konkludować poprzez zwrócenie się na powrót ku tematowi, od którego zacząłem. Czy dociekanie nad pierwotnym ego jest kierowane jedynie anachronicznymi zainteresowaniami? Czy jest to tylko kwestia wypełnienia strony w najnowszej historii idei? Zupełnie nie. Wierzę, że przez uwolnienie pierwotnego ego od krytyki hermeneutycznej uzyskuje się nowe podstawy dla otwarcia dyskusji pomiędzy fenomenologią i hermeneutyką.

Husserlowskie pojęcie... utrzymuje, że jeżeli hermeneutyka odrzuca problematykę pierwotnego ego, nie odrzuca przez to koncepcji subiektywności, której jakoby brakuje hermeneutycznego i fenomenologicznego uprawo-

mocnienia. Powstrzymuje raczej skierowane wstecz pytanie [*regressive inquiry*]⁸, które znacząco może dopełnić analizę subiektywności w hermeneutyce. W ramach samej hermeneutyki analiza regresywna nie jest przecież pozbawiona sensu. W rzeczywistości odrzucenie przez Gadamera problematyki pierwotnego ego oznacza otwarcie możliwości skierowanego wstecz pytania, które prowadziłyby do uznania intersubiektywnej natury subiektywności. Krytyka autora *Prawdy i metody* wobec fenomenologii Husserla zmierza do wykazania, że horyzonty subiektywności mają intersubiektywne korzenie sensu. Z fenomenologicznego punktu widzenia jest to niewątpliwie prawdą o tyle, o ile rozpatruje się szczególny – przynależny światowej subiektywności – poziom. Lecz uznanie intersubiektywnej natury horyzontów nie pociąga za sobą wykluczenia dalszego, skierowanego wstecz, zapytania; Gadamerowska błędna interpretacja pierwotnego ego jako ostatecznego fenomenologicznego fundamentu zapewne właśnie to robi⁹.

Dla hermeneutyki moja przynależność do intersubiektywnych horyzontów sensu jest najbardziej podstawowym faktem, poza którym nie można prowadzić żadnej sensownej analizy. Nawet więcej, dla hermeneutyki każda próba wyjścia poza prymat intersubiektywności byłaby równoznaczna z jego umniejszeniem. Fenomenologia poniekąd znosi ten hermeneutyczny zakaz, gdy twierdzi, że subiektywność musiałaby uwolnić obszar dla Innego wewnątrz jej własnego horyzontu w ten sposób, aby horyzonty Innego mogły odpowiadać mojemu własnemu samo-zrozumieniu. Fenomenologia ujawnia, że budowanie horyzontów (*Horizontbildung*) w znaczący sposób stanowi podłoże i czyni możliwym zlanie się horyzontów (*Horizontverschmelzung*).

Nietrudno dostrzec to, co hermeneutyka mogłaby zyskać przez zawieszenie swojej krytyki pierwotnego ego – krytyki, która, jak sugeruje Husser-

⁸ Wyrażenie *regressive inquiry*, którego używa Saulius Geniusas, jest angielskim tłumaczeniem niemieckiego *Rückfrage*. Husserl używa tego pojęcia w swej późnej filozofii jako terminu technicznego, np. w *O pochodzeniu geometrii*. Zdzisław Krasnodębski tłumaczy ten termin właśnie jako „skierowane wstecz pytanie”; zob. E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, pod red. J. Rolewskiego i S. Czerniaka, Warszawa 1991, s. 9-37 (przyp. tłum.).

⁹ Husserla analizy pierwotnego ego nie należy rozumieć w terminach „obiektywnej obecności” (*Vorhandenheit*), jak sugeruje Gadamer za Heideggerem. Należy je raczej rozumieć w terminach nieskończenie-otwartej [*open-ended*] przed-daności (*Vorgegebenheit*). To, co odsłaniają analizy Husserla, jest transcendentálną historycznością subiektywności, pojmowanej jako ciągle budowanie ukrytych horyzontów sensu, które w sposób ciągły kieruje życiem subiektywności. Dzięki tym horyzontalnym wytworom subiektywność może zamieszkiwać intersubiektywne horyzonty sensu, które grają główną rolę w hermeneutyce.

lowskie pojęcie..., jest nieuprawniona. Jeżeli samo-zrozumienie, jak często twierdzi Gadamer, jest podstawowym tematem hermeneutyki, wówczas poprzez objaśnienie, w jaki sposób subiektywność „otwiera przestrzeń” dla intersubiektywnych horyzontów sensu, fenomenologia może w znaczący sposób dopełnić i wzbogacić nasze samo-zrozumienie.

Przełożył Witold Płotka

Subjectivity and Historicity: Rethinking the Hermeneutical Critique of Phenomenology

Summary

The paper is meant to accomplish a twofold goal. First, it aims to spell out some implications that are entailed, although not fully spelled out, in my *Husserl's Notion of the Primal Ego in Light of the Hermeneutical Critique*. Secondly, this paper also aims to answer Witold Płotka's multifaceted critique of my *Husserl's Notion...* that he articulated in his *Does the Primal Ego have a Historical Character? With this twofold goal in mind, I argue that (1) Husserl's notion of transcendental subjectivity is historical through and through and that (2) the historical nature of transcendental subjectivity compels one to rethink the hermeneutical critique of phenomenology. I further suggest that the freeing of Husserl's notion of the primal ego from the hermeneutical critique opens a new space to pursue a dialogue between phenomenology and hermeneutics. Such a dialogue should lead to the realization that the problematic of the primal ego can in significant ways enrich the hermeneutical accounts of self-understanding.*

Jaromir Brejda Majeutyczny zwrot fenomenologii

Co to jest myślenie abstrakcyjne? Jest to myślenie, w którym nie ma myślącego.
Kierkegaard, *Postscriptum*, 35

Słowa kluczowe: majeutyka, mimesis, egzystencja, epistemika, ontologia
Key words: maieutics, mimesis, existence, epistemik, ontology

Powszechnie znane są relacje między fenomenologią i hermeneutyką. Badał je Paul Ricoeur, głoszący, że „hermeneutyka jest szczepem na drzewie fenomenologii”. Krytyki fenomenologii wraz z jej tezą o bezzałożeniowości fenomenologicznego poznania dokonali z perspektywy hermeneutyki: Heidegger, Merleau-Ponty i Gadamer, wskazując na jej sytuacyjność, dziejowość i językowość. Fenomenologia dokonała tym samym wyraźnego zwrotu hermeneutycznego¹. Implikowane jednak w jej rozwoju wyraźne majeutyczne koncepcje, jak chociażby Heideggerowska *teoria znaczenia poprzez dokonywanie (Vollzugstheorie der Bedeutung)* czy Diltheyowska *filozofia jako akcja (Philosophie als Aktion)* lub Schelerowski *wzorzec i pójście jego śladem (Gefolgschaft)*, nie znalazły należytej kontynuacji, która mogłaby doprowadzić fenomenologię do kolejnego zwrotu, zwrotu majeutycznego. Ważny majeutyczny aspekt natomiast pojawił się w samej hermeneutyce Gadamera, w jej żądaniu aplikacji (*Anwendung*), i u Ricoeura w postaci trzeciej *mimesis*, czyli *refiguracji*.

Poniższy tekst jest próbą nakreślenia takiego zwrotu w fenomenologii i ukazania kolejnego możliwego etapu jej rozwoju. Zwraca również uwagę na podobieństwa pomiędzy pragmatyzmem, zwłaszcza tym w wydaniu Charles'a Peirce'a, a majeutyką, która wydaje się być interesującym punktem styycznym dwóch filozofii: kontynentalnej oraz amerykańskiej.

¹ Zob. m.in.: P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka. Wychodząc od Husserla*, przeł. M. Drwiega, „Kwartalnik Filozoficzny” 1996, t. 24, z. 3 oraz A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005.

Heidegger: Fenomenologia majeutyeczna jako forma uważnej praktyki komunikacyjnej

(*Wege – nicht Werke*)²

„Drogi – nie dzieła” – takim mottem opatrzył Heidegger tuż przed śmiercią wydanie zbiorowe swoich dzieł. Drogi myśliciela stają się naszymi drogami. Czy to jest możliwe? A jeżeli tak, to w jakim stopniu? I dlaczego właściwie nie dzieła, ale drogi?

Poniżej będę chciał zwrócić uwagę na niebezpośredni, majeutyeczny sposób komunikacji, którego rekonstrukcję przeprowadziłem w innym miejscu³. Patrząc już na samą konstrukcję Heideggerowskiego *Bycia i czasu*, możemy zapytać: dlaczego tyle miejsca znalazła w nim analityka jestestwa? A także: czy opisywane w niej sposoby bycia występują w przypadkowej, czy może w zamierzonej kolejności?

We *Wprowadzeniu do fenomenologii życia religijnego*, analizując sposoby komunikacji praktykowane przez Apostoła Pawła, Heidegger stwierdza, że „dobra nowina” jest pierwotnie ewangelią aktów, a dopiero wtórnie ewangelią konkretnych treści. Ewangelia aktów odwołuje się do własnego doświadczenia, by następnie przekazać je drugiemu człowiekowi. Przekazywanie to nie jest tu tylko rodzajem sprawozdania, lecz próbą wygenerowania podobnych sposobów bycia, podobnych aktów, tak aby dopiero one mogły umożliwić wypełnienie tych nowo pobudzonych aktów własną materią przeżyciową. Tego rodzaju przekaz nie jest prosty, zaczyna się bowiem w sytuacji, w jakiej znajduje się drugi człowiek. W przypadku Tesaloniczan było nią niecierpliwe wyczekiwanie na ponowne przyjście Chrystusa, natomiast na początku XX wieku była już tylko sytuacją codziennego życia, opisywaną takimi fenomenami codzienności, jak gadanina, dyktatura i ciekawość (*Neugier*). Opis ten ma za zadanie odnaleźć drugiego człowieka w jego codziennej sytuacji oraz wskazać na jego własne doświadczenie. Na tym polega *formalność* tego opisu oraz jego *wskazujący*, deiktyczny charakter, którego głównym instrumentem jest tzw. *wskazanie formalne* (*formale Anzeige*). Opis posługujący się wskazaniem formalnym, odwołując się do doświadcze-

² „Drogi – nie dzieła” – tak brzmi motto, które Heidegger wybrał dla wydania zbiorowego swoich dzieł w roku 1976.

³ J. Brejda, *Cień w ciele. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej*, Kraków 2010; w szczególności rozdział: *Majeutyeczne narodziny – Apostoł Paweł, Soeren Kierkegaard, Martin Heidegger*, s. 70-84.

nia drugiego człowieka, ma uprzytamniać mu jego sposób życia, doświadczania siebie i świata. Fenomeny opisywanego życia – codzienności, bycia nieautentycznego czy w końcu bycia autentycznego – są tzw. egzystencjami. Opis majeutyeczny ma wywołać rodzaj sprzężenia wskazanego sposobu bycia mistrza ze sposobem bycia drugiego człowieka, nawet jeśli sprzężenie to nie jest równorzędne, przypomina bardziej sprzężenie aktywnego doświadczenia z doświadczeniem możliwym, gdyż bogactwu doświadczenia mistrza dającego świadectwo odpowiada po stronie ucznia zaledwie fascynacja i gotowość pójścia za nim, pójścia jego drogą. Fascynacja otwiera uwagę człowieka, podczas gdy nuda ją zamyka. Opis realizowany za pomocą wskazówki formalnej musi uruchamiać fascynację, musi być zaangażowanym i autentycznym opisem egzystencji własnej. Obok wspomnianego Apostoła Pawła wielkim mistrzem tego opisu był Søren Kierkegaard, o czym wielokrotnie pisałem, porównując opis jestestwa zaprezentowany w *Byciu i czasie* z opisem egzystencji zaprezentowanym w *Kończącym nie-naukowym post scriptum do Okruchów filozoficznych*⁴.

Celem tych opisów nie jest tylko deskrypcja dająca charakterystykę naukową egzystencji, lecz przede wszystkim próba jej współtworzenia, współbudowania, bo taki jest cel tzw. religijnych *Mów budujących* Kierkegarda. Przekaz, o którym tu mówimy, jest przekazem *egzystencji*, a nie *treści*, bo – jak pisał Duńczyk: „Nie kocha się, nie wierzy się, nie działa się, ale wie się, czym jest miłość, czym jest wiara, a chodzi tylko o ich miejsce w systemie”⁵ (*Postscriptum* 48).

Niebezpośredni, majeutyeczny sposób komunikowania jest próbą wyzwolenia człowieka ze szponów myślenia abstrakcyjnego, w którym nie ma myślącego, zgodnie z definicją autora *Postscriptum*. Dyskurs dotyczący braku etyki u Martina Heideggera wydaje się nie uwzględniać tego rodzaju przekazu, gdyż nie wnika w jego istotę. Uwidacznia się ona już w Heideggerowskim ujęciu fenomenu, które zasadniczo różni się od ujęcia Edmunda Husserla, gdyż intencjonalność została wyzwolona z obszaru emocjonalnie neutralnej teorii i wpisana w szerokie spektrum doświadczenia emocjonalnie zaangażowanego. Intencjonalność oscyluje pomiędzy abstrahującą od życia

⁴ J. Brejda, *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*, „Philosophisches Jahrbuch“, 105. Jg., 1998, 1. Halband. Freiburg, oraz tegoż, *Cień w ciele...*

⁵ S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*. 2. Teil, [w:] *Gesammelte Werke* Abt. 16, (Hrsg.) E. Hirsch, H. Gerdes, H.-M. Jungaus, 2. Ausg., Gütersloher Taschenbücher 612/613, Gütersloh 1989, s. 48 (cytuję jako *Postscriptum*).

świadomością a życiem niebędącym przedmiotem świadomości⁶. Ale powróćmy na chwilę do konstrukcji *Bycia i czasu*. Heidegger stawia tam pytanie o sens bycia, po czym wydaje się przez dłuższy czas o nim nie pamiętać, prowadząc czytelnika niejako za rękę przez możliwe sposoby doświadczenia siebie po to, aby na końcu tej wędrówki poprzez złamanie intencjonalnego charakteru myśli w *byciu ku śmierci* pozostawić go samego z sobą w obliczu nicości.

Heideggerowska Nicość ma cztery zasadnicze aspekty⁷:

1) epistemiczny – oznacza załamanie się intencjonalnej struktury myśli. Widzimy to na podstawie załamania się intencjonalnej struktury *trwogi przed śmiercią*. To *przed czym?* i *o co?* pokrywają się, co znaczy, że wypełnia je ten sam byt, mianowicie jestestwo⁸;

2) egzystencjalny – pozwala po granicznym doświadczeniu skończoności (egzystencjalnej śmierci) doświadczyć pogłębionego dostępu do możliwości byłych egzystencji – których skarbnicą są dzieje. Możliwości te w wyniku ich powtórzenia, „zinterioryzowania”, są początkiem nowego projektu, nowych egzystencjalnych narodzin;

3) ontologiczny – oznacza początkową utratę znaczeniowości świata; świat jako struktura znaczeniowa przestaje oddziaływać, powodując doświadczenie pustki. Doświadczenie to jest końcem dotychczasowej egzystencji i początkiem jej nowego projektu. Ten moment egzystencjalnej odnowy czy egzystencjalnych narodzin jest kluczowy dla doświadczenia sensu bycia. Bycie w jego najgłębszym wymiarze to wydarzenie dziejowości, będącej fundamentem egzystencjalnych narodzin;

4) soteriologiczny – nicość jest woalem (*Schleier*) bycia doświadczanego w najpełniejszym wymiarze jako dziejowe wydarzenie świętości. Nicość nie jest końcem, lecz koniecznym etapem przejściowym ciągle odnawianej i odnawiającej się egzystencji⁹. Jeśli można mówić tu o zbawieniu, jest nim nie-

⁶ Zob. na ten temat J. Brejda, *Philosophia crucis...* oraz tegoż, *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Kraków 2007.

⁷ Piszę o tym w: *Pozytywność świadectwa – negatywność metody: Edyta Stein czyta Martina Heideggera*. Referat konferencyjny *Myśl Edyty Stein: dziedzictwo – aktualność – inspiracje*. Wrocław 18-19 października 2011.

⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 481.

⁹ M. Heidegger, *Ein ursprünglicher Vollzug soll aktuelle Erneuerung in einem selbstweltlichen Dasein als solchem fordern, so zwar, daß diese Erneuerung selbstweltliche Existenz geradezu mit ausmacht*. GA 59,78, 1920.

wątpliwie zarówno w początkowym okresie *filozofii życia*, jak i w późniejszym okresie *namysłu bycia* inkorporacja bycia.

Przed czym? trwogi (intentum) oraz *o kogo? (Intentio obliqua)* stają się tym samym, czyli jestestwem przekraczającym dotychczasowe horyzonty sensu dzięki doświadczeniu wydarzającego się bycia ponad granicami ludzkiego sprawstwa: „tacy jesteśmy skończeni (*endlich*), że nie potrafimy o własnych siłach przenieść się przed nicość śmierci” – mówi nam Heidegger w *Czym jest metafizyka*¹⁰. Ta figura załamania się dotychczasowych struktur sensu (*Bewandnislosigkeit*) jest doświadczeniem nicości w jej przede wszystkim epistemicznym wymiarze. W tym punkcie wędrówki czytelnik podążający drogami lektury bodźcowany jest za pomocą *formalnej wskazówki* w celu uprzytomnienia mu podobnych sytuacji z życia lub uświadomienia ich możliwości. W tym punkcie pytanie *o sens bycia* zostało „wyprowadzone” z własnego konkretnego doświadczenia śmierci i ponownych narodzin lub zasygnalizowano możliwość takiego doświadczenia¹¹. *Treściowe znaczenie sensu (Gehaltsinn)* znalazło uprawomocnienie w dokonującej się *egzystencji (Vollzugsinn)*.

Początki majeutycznego myślenia odnajdujemy w krytyce Husserlowskiego ujęcia fenomenologii. Przyjrzyjmy się pokrótce etapom formowania się tej koncepcji¹².

Podejście Husserla do fenomenologii wzbudziło poważne obiekcje ze strony Heideggera:

[...] w początkowym ruchu celem fenomenologii było – za sprawą jej specyficznego ukierunkowania na pierwotne przyswojenie sobie fenomenów **teoretycznego** doświadczenia i poznania (*Logische Untersuchungen*, tzn. fenomenologia teoretycznego logosu) – zdobywanie nieznieskształconego oglądu sensu przedmiotów teoretycznego doświadczenia oraz sposobu (*Wie*) realizującego się doświadczenia. Jednak możliwość radykalnego rozumienia i prawdziwego przyswojenia filozoficznego sensu fenomenologicznej tendencji związana jest z tym, że nie tylko „inne”, wypływające z jakichś filozoficznych tradycji

¹⁰ Zob. również: *Problematyczna fenomenalność obecności: Heidegger versus Levinas*, „Fenomenologia” 5/2007, s. 83-94.

¹¹ Zob. na temat procesu metanoi Apostoła Pawła jako rodzaju śmierci starego człowieka: *Nawrócenie jest dla Pawła czymś dużo bardziej radykalnym, niż tylko rewizją kilku poglądów i ustosunkowań. Jest ono procesem śmierci. Innymi słowy: ono jest zmianą podmiotowości. Ja przestaje być tutaj autonomicznym, stojącym w sobie podmiotem. To Ja nie ginie, ale musi się ono rzeczywiście poddać upadkowi (fallenlassen), ażeby narodzić się później we większym Ja i wspólnie z nim. J. Ratzinger, *Theologie und Kirche*, „Internationale Katholische Zeitschrift” 1986, 15, s. 515-533.*

¹² Korzystam tu z analizy publikowanej w pracy J. Brejda, *Słowo i czas. Problem rozumienia w hermeneutyce i w teorii systemu*, Szczecin 2004.

„obszary doświadczenia” (estetycznego, etycznego, religijnego) zostaną w analogiczny sposób przebadane, lecz dostrzeżone zostanie także całkowite doświadczenie **w swoim właściwym, faktycznym związku dokonywania siebie** [podkreślenie – J.B.] w historycznie egzystującym byciu sobą (*Selbst*), które – koniec końców – jest przedmiotem filozofii¹³.

Z powyższego wynika, iż Heidegger nie chce ujmować w teoretyczny sposób poszczególnych „obszarów doświadczenia”, z religijnymi włącznie. Za tą tendencją kryje się zapewne Dilthey, który tę myśl sformułował w *Breslauer Ausarbeitung* w następujący sposób:

To, czego w niniejszej pracy szukamy, to powstawanie poznania. Ale nie znaleźlibyśmy go, rozpatrując jako przedmiot badania izolowane, a co za tym idzie – elementy poznania jako takie i ich związki pomiędzy nimi jako takie. Teoria poznania, która tą drogą zmierza, odnajduje tylko świat teoretycznego rozumu, który znajduje się wobec rzeczywistego w nierozwiązalnej opozycji. **Zniesienie tej opozycji przy pomocy rzeczywistego ujęcia całego stanu faktycznego jest warunkiem, pod którym tylko może zostać położony fundament nauk historycznych**¹⁴.

Studia Heideggera nad filozofią życia (Bergson, Dilthey, Scheler jako mediator pomiędzy filozofią życia a fenomenologią) pokazały, że przedmioty konstytuowane przez Husserla za pomocą teoretycznego nastawienia były „skażone” jego teoretycznym podejściem do doświadczeń, które pierwotnie nie wspólnego z teorią nie miały. Ten świat teoretycznych budowli okazał się typowy dla naukowca, nie zaś dla rzeczywistego człowieka w jego codzienności, którego życie toczy się w różnych perspektywach pomiędzy rozproszeniem w świecie a koncentracją na dokonującym się byciu sobą. Teoretyczne nastawienie jest charakterystyczne dla jednego tylko horyzontu sensu, człowiek zaś istnieje w wielu jego wymiarach. To wszystko sprawiło, że Heidegger rozszerzył pojęcie fenomenu z jego zawartości treściowej – *intention* – oraz ją współkonstytuującej świadomości – *intentio* – na „sens dokonującego się bycia sobą” (*Vollzugssinn*)¹⁵. Dzięki temu wyróżnił w pojęciu fenomenu trzy składowe: sens treściowy (*Gehaltssinn*), sens ustosunkowania się (*Bezugssinn*) oraz sens dokonującego się bycia sobą (*Vollzugssinn*), które będą skrótowo określał jako „dokonujące się bycie sobą”.

Tym samym „redukcja fenomenologiczna” Husserla staje się swoim przeciwieństwem. Tam właśnie nie uczestniczę, nie zajmuję stanowiska, ćwiczę się w *εποχή*. Jednak to tyl-

¹³ M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers, Wegmarken*, Frankfurt/Main 1978, s. 35.

¹⁴ W. Dilthey, *Breslauer Ausarbeitung*, 223, cytuję za: M. Riedel, *Einleitung*, [w:] *Wilhelm Dilthey. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt/Main 1990, s. 36.

¹⁵ M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, „Grundprobleme der Phänomenologie” 1919/1920, 1920.

ko negatywna strona rzeczy. Redukcję fenomenologiczną można tylko wtedy tak charakteryzować, jeżeli potraktujemy wszelkie przeżycia od razu jako **intencjonalne** i poza tym wyjdziemy dodatkowo od przeżyć, ujmujących rzeczy (np. spostrzeżeń). Jeżeli wyjdziemy natomiast od rozumienia, wówczas dojdziemy do żądania ‘współdziałania’ osobowego życiowego doświadczenia z najwyższą żywotnością i wewnętrznym zaangażowaniem¹⁶.

To rozszerzenie pojęcia fenomenu o „dokonujące się bycie sobą” miało na celu wykazanie, iż nie zachodzi konieczność sprowadzania fenomenologii tylko do **teoretycznego** nastawienia, na usługi problematyki konstytucyjnej. Heidegger starał się dostrzec i wykazać teoretyczne umotywowanie dwóch spośród trzech zasadniczych kroków metody fenomenologicznej: „Formalizacja i generalizacja są nastawieniowo i teoretycznie umotywowane”¹⁷, wykazując w ten sposób, iż Husserl nie dotarł do głębi problemu **ko-relacji**. Tym samym zniekształcił podejście do fenomenu czasowości:

[...] jego nastawienie jest zafałszowaniem problemu czasu, ponieważ w ten sposób ustalone zostały ramy dla fenomenu czasu, zdeterminowane przez **teoretyczność**. Wbrew temu, należy tak ująć problem czasu, jak zostaje on przez nas w faktycznym doświadczeniu pierwotnie doświadczony – nie zważając na czystą świadomość i czysty czas. Ta droga przebiega zatem odwrotnie. Musimy raczej pytać: czym jest pierwotnie w faktycznym doświadczeniu czasowość? Co znaczą w faktycznym doświadczeniu przeszłość, teraźniejszość, przyszłość? Nasza droga wychodzi więc od faktycznego życia, z którego zostanie wydobyty sens czasu. Tym samym zostaje zarysowany problem historyczności¹⁸.

¹⁶ „Damit scheint Husserls 'phänomenologische Reduktion' in ihr Gegenteil verkehrt. Dort mache ich gerade nicht mit, nehme keine Stellung, übe *εποχή*. Doch ist das nur die negative Seite der Sache. Man kann die phänomenologische Reduktion nur dann so charakterisieren, wenn man von vornherein die Erlebnisse sämtlich als intentionale ansieht und außerdem noch von dingerfassenden Erlebnissen (z.B. Wahrnehmungen) ausgeht. – Geht man vom Verstehen selbst aus, so kommt man gerade zur Forderung des 'Mitmachens' der persönlichen Lebenserfahrung mit größter Lebendigkeit und Innerlichkeit“. (M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* 1920, s. 254). Zob. J. Brejda, *Philosophia crucis...*, §11 *Das volle Phänomen: Vollzugs-, Bezugs-, Gehaltssinn*.

¹⁷ M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt/Main 1995, s. 64; wydanie polskie: *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002.

¹⁸ Aby zrozumieć postępowanie Husserla, należałoby wskazać na kontekst jego rozważań dotyczących problemu czasu, który stanowił temat jego czterogodzinnego wykładu w Getyndze (1904/1905), zatytułowanego *Główne fragmenty fenomenologii i teorii poznania*, poświęconego konstytucji czasowości w **ramach spostrzeżenia**. Husserl wykorzystał w nim akty doświadczenia czasowości, opisane przez Augustyna w *Wyznaniach*, przedstawiając je jako ogólne akty spostrzeżeniowe (pierwsze badanie, rozdział 20: *memoria, contuitus, expectatio*; drugie badanie, rozdział 28: *memoria, praesens intentio/attentio expectatio*). Husserl przyjął przy tym obiekt, na który kierują się te akty, za już-dany, dokonując niejako tylko jego świadomej reprodukcji. Oczekiwanie w uję-

O ile wypracowanie nowych podstaw metodycznych przebiegało ze względu na odkryte przez chrześcijaństwo bycie sobą (*Selbst*)¹⁹, to teraz zwróci się Heidegger w konsekwentny sposób ku znalezionemu w listach Apostoła Pawła faktycznemu doświadczeniu życia (*faktische Lebenserfahrung*), niezdeformowanemu przez filozofię grecką, oraz specyficznemu sposobowi komunikowania egzystencji, którego warunkiem *sine qua non* jest wygenerowanie w słuchaczu adekwatnych sposobów bycia. To majeutyczne generowanie sposobów bycia na drodze przekazu jest spuścizną majeutyki egzystencjalnej zarówno Apostoła Pawła, jak i duńskiego filozofa Sorena Kierkegarda, który rozróżnił dwa rodzaje przekazu: wiedzy oraz umiejętności. To za ich sprawą Heidegger będzie mógł stwierdzić, że wiedza jest umiejętnością (*das Kennen ist ein Können*), wydobywając z fenomenu przede wszystkim zawartość umiejętnego sposobu bycia, a wtórnie zaś skorelowaną z nim doświadczaną zawartość treściową.

O ile Kierkegaard, pytając o naturę myślenia abstrakcyjnego, stwierdził, że jest to myślenie, w którym nie ma myślącego, o tyle majeutyka jako sposób niebezpośredniego przekazu, zapośredniczonego w konkretnej egzystencji, jest próbą odnalezienia myślącego, więcej – jest próbą pogłębienia jego egzystencji, którą na swój sposób podjął Fryderyk Nietzsche, czego wyrazem są trzy modele historii zaprezentowane w *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*.

Majeutyka egzystencjalna posługuje się we wszystkich wspomnianych przypadkach odmiennym charakterem wiedzy. Wiedzy, która nie jest tylko abstrakcją, lecz jednością czynu i słowa, zawartego zarówno w antycznym słowie *episteme* (Kahn), jak i pragmatycznym fenomenie *belief* (Pierce) czy Heideggerowskiej *wiedzy jako umiejętności*.

Scheler: Fenomenologia osoby jako majeutyka²⁰

(*Bez Chrystusa byłbym ateistą*)²¹

O ile zaprezentowana majeutyka była majeutyką niebezpośredniego przekazu, czynną umiejętnością generowania w słuchaczach adekwatnych spo-

ciu Husserlowskim jest już spostrzeżeniem, które za chwilę nastąpi, nie zwracając wcale uwagi na spontaniczną produktywność czasu historycznego, o którym to mówił Augustyn w następnym rozdziale 29, tak ważnym w analizach Heideggera.

¹⁹ Zob. M. Heidegger, t. 58, przypis 10, s. 61.

²⁰ Poniżej korzystam z tekstu opublikowanego w: J. Brejda, *Cień w ciebie...*

²¹ E. Kinder, *Das vernachlässigte Problem der natürlichen Gotteserfahrung in der Theologie*, KuD 9 (1993), 317; cytuję za: K. Kowalik, *Funkcja doświadczenia w teologii*, Lublin 2003, s. 241.

sobów bycia praktykowaną przez autora *Bycia i czasu*, o tyle Schelerowska fenomenologia wzorca osobowego ma dwa wymiary: wymiar terażniejszego spotkania osobowego oraz dziejowy wymiar majeutyki „zaświatowej”, w której fascynacja wzorcem osobowym żyjącego niegdyś człowieka sprawia, zdaniem Schelera, naszą z nim *autoidentyfikację*.

Dlaczego majeutyka jako współdział jest kluczem do drugiej osoby? Co zmusza nas do wyjścia poza teoretyczne schematy komunikowania? Czy niepowtarzalność osoby, niepowtarzalność świata implikuje majeutykę jak adekwatną metodę dotarcia do tego, co niepowtarzalne? Niech odpowiedzią na te pytania będzie krótka charakterystyka Schelerowskiej fenomenologii osoby.

Fundament filozofii Maxa Schelera tworzy fenomen osoby. Nie jest ona określeniem gatunkowym człowieka, lecz duchową zasadą jego indywidualności, znajdującą odzwierciedlenie w materialnej etyce wartości. Idea ta – zdaniem Charlesa Taylora – ma korzenie w myśli Apostoła Pawła, według którego każdy człowiek winien być mierzony inną, swoistą dlań miarą²². Chrześcijańska idea wielości darów skorelowana z wielością powołań ma odbicie u Nietzschego, ale również w Schelerowskiej fundamentalnej koncepcji osoby jako *ordo amoris*. Intencje Schelera najdokładniej wyraża Nietzsche w krytyce etyki formalistycznej Kanta przedstawionej w *Antychrześcijaninie*:

Cnota musi być najbardziej osobistą obroną konieczną i potrzebą konieczną: w każdym innym znaczeniu jest ona tylko zagrożeniem. [...] ‘dobro samo w sobie’, dobro bezosobiste i powszechnie ważne-urojenia, w których wyraża się schylek, ostateczne osłabienie życia, królewiecka chińszczyzna. Najgłębsze prawa samozachowania i wzrostu nakazują coś przeciwnego: by każdy wynalazł sobie swoją cnotę, swój imperatyw kategoryczny. [...] Nic nie rujnuje tak głęboko, tak wewnętrznie, jak wszelki ‘bezosobisty’ obowiązek, wszelka ofiara na ołtarzu molocha abstrakcji²³.

Fundament osobowy nie jest łatwy do odnalezienia. Trudność polega tu bowiem – po pierwsze – na możliwości ujęcia osoby, która jest aktem, i realności, której może być doświadczona tylko poprzez współdokonywanie tego aktu; po – drugie człowiek staje się osobą dzięki koniecznemu warun-

²² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa 2001, s. 693.

²³ F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 44.

kowi przekraczania własnego egocentrycznego zawężenia, czyli dzięki wzdolności moralnemu, jak mawia Scheler. Osoba ujawnia się w akcie, człowiek, taki jak chociażby Maksymilian Kolbe, pokonując strach, pokonując pragnienie przetrwania, ujawnił się świadkom swojego czynu jako osoba w momencie, gdy przekroczył egocentryczne ześrodkowanie na sobie. Osoba jest w tym znaczeniu pojęciem dialektycznie negatywnym, gdyż wyłania się z zanegowania własnego egocentryzmu. Ale czy wszyscy świadkowie tego czynu zrozumieli jego sens? Czy może byli wśród nich tacy, którzy, pozostając w szponach własnego strachu, uznali ten czyn za nieodpowiedzialną brawurę? Nie rozstrzygając teraz odpowiedzi na pytania o to, czy ujawnienie się człowieka jako osoby jest z konieczności doświadczeniem relacyjnym i zwrotnym czy też nie, powróćmy do Schelera.

Uczestnictwo osoby w bycie drugiej osoby jest osiągnięte w dwóch etapach. Dzięki *rozumieniu* zbliżamy się do istoty drugiej osoby. Rozumienie istoty, zgodnie z koncepcją *ordo amoris*, jest przeżyciem emocjonalnego *ordo amoris* innego człowieka, przeżyciem jego *aksjologicznego ego* (J. Tischner), jest wejściem w pole działania konstytutywnych dla jego tożsamości wartości, które umożliwiają emocjonalną konstytucję osoby w jej wymiarze woli oraz poznania. To wejście w pole oddziaływania konstytutywnych dla osoby wartości nie musi oznaczać wcale *pójścia za* motywacją z nich płynącą. *Pójście za* umożliwiające jest przez *rozumienie*, ale *rozumienie* wcale nie musi kończyć się *pójściem za*. Owo *pójście za* stanowi dopiero pełen warunek uczestnictwa w bycie drugiej osoby i generuje nowy typ etyki, będącej praktyką. Bierze ona swój początek nie w wymiarze norm, czyli na poziomie *ens cogitans*, a nawet nie na poziomie *ens volens*, lecz z najgłębiej usytuowanego wymiaru *ens amans*. Tutaj dopiero otwiera się oko ducha, dostrzegające nigdy przedtem niewidziane rozróżnienia oraz płynącą z tych rozróżnień siłę czynu. Tutaj wkracza Scheler w wymiar emocjonalnej etyki czynu, wyprzedzającej i warunkującej każdą następującą po niej etykę norm. Na przykładzie koncepcji wzorca osobowego przekonująco pokazuje mechanizm bycia emocjonalnie zawładniętym poprzez wzorzec zmuszający do oddania się osobowemu centrum działania drugiego człowieka. Wzorzec konstytuuje najpierw byt osoby zawładniętej jego działaniem, a dopiero później generuje normatywność wpływającą z przemienionej za jego sprawą tożsamości. Tu zawarta jest fundamentalna majeutyczność działania. Ową siłę przyciągającą wzorca egzemplifikuje Scheler na przykładzie Pawłowego pojęcia *bycia przyciąganym przez Chrystusa* oraz *autoidentyfikacji z jego Osobą*.

Nikt rozsądny nie wpadnie na prawie śmieszny myśl profana, że np. Pawłowe *ενδυσθαι Χριστον* „przyoblec się” w Chrystusa, wniknąć, „wejść” w niego, „w” nim cierpieć, „w” nim być rozpiętym na krzyżu, „w” nim być pogrzebanym, „w” nim zmarłychwstać itd. – nie jest niczym więcej jak „współodczuwaniem”, współcierpieniem z Chrystusem, albo że jest identyczne z samą wiarą, i że to wszystko działo się kiedyś na świecie, bądź działo się dla mnie, dla mojego zbawienia. Raczej jest oczywiste, że w tych orficko ciemnych i przepojonych namiętnością zwrotach Pawła chodzi o coś zupełnie innego niż o samo współodczucie, samo rozumienie czy przyjęcie na wiarę tego, co zostało wypowiedziane [...], o coś całkiem innego niż sądy wiary, a także o coś zupełnie innego niż „naśladowanie nieszczęsnego życia Chrystusa” (przecież Paweł w ogóle bardzo mało mówi o życiu Chrystusa). Mianowicie [chodzi] o prawdziwą identyfikację dotyczącą istoty i postaci (nie identyfikację dotyczącą istnienia) osoby Chrystusa z własną osobą, nie w sensie samej wiedzy i „świadomości”, ale stawania się, przeobrażania, kształtowania (*Einbilden*) własnej substancji osobowej w osobę Chrystusa, krótko [chodzi tu o] proces ontyczny. To „stawanie się” dokonuje się jednak dzięki aktowi całkowitego oddania i ustanowienia jedności (*Einsetzung und Einssetzung*) własnej osoby (Pawła) Chrystusowi i w Chrystusie, co również pociąga za sobą współdokonywanie i następcze spełnianie (*Nachvollzug*) jego realnych aktów, tzn. właśnie dzięki czemuś całkiem specyficznemu i swoistemu, co Paweł (i może tylko on, jeśli chodzi o tę specyficzność, tzn. o oddanie własnej osoby „dla” Chrystusa, a zarazem ustanowienie jedności „w” niej [w osobie Chrystusa] nazwie „wiarą w Chrystusa” [...]) A jeśli mam powiedzieć, czym właściwie jest owa „wiera w” jakąś charyzmatyczną osobę – w odróżnieniu od dawania wiary stanom rzeczy („wiera, że”) – to nie znajduję żadnej innej charakterystyki poza właśnie tym, co nazywamy duchowo-praktyczną autoidentyfikacją z jakąś osobą, całkowitym oddaniem siebie samego jej i w niej. Oddanie substancji osobowej pociąga za sobą przede wszystkim jedność w sferze myślenia, chcenia, uczucia, a przez to przeobrażenie i ukształtowanie (*Einsbildung*) własnej jaźni w istotę i postać mistrza, [tak iż powstaje] ciągły i dynamiczny łańcuch coraz nowych reprodukcji jego duchowej postaci w materiale własnych danych psychicznych [...]²⁴.

Poruszenie, o władnięcie i porwanie przez postać mistrza jest tak potężne, że akt zgody, tkwiący co prawda ontycznie w każdej „wierze w”, w żaden sposób nie dochodzi do refleksyjnej świadomości. Wybór łaski jest wtedy wątpliwą, teologiczno-metafizyczną racjonalizacją owego podstawowego przeżycia żywego początku wiary. Gdy Paweł mówi (Ga 2,20): „Żyję, ale nie ja, lecz Chrystus żyje we mnie”, to ma przed sobą jedynie duchową formę dokonania się tej jedności postaci, które po Pawle zaczęto w sposób dogmatyczny utrzymywać w Najświętszym Sakramencie.

Fragment ten zawiera Schelerowskie rozumienie *wiary* jako duchowo-praktycznej autoidentyfikacji z jakąś osobą. Na jej podstawie autor podej-

²⁴ M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, s. 142-144.

muje próbę wyjaśnienia tak beznadziejnie niedostępnego dla filozofów zjawiska, jak stygmatyzacja, którą można według niego interpretować jako przykład radykalnego wcielania słowa dzięki majeutyce opartej na działaniu wzorca osobowego.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że fenomenologia wyzwoliła się z teoretycznego nastawienia i stała się uważną praktyką, sposobem życia, jakim była u swego zarania²⁵. Zadanie, z którym musi się jeszcze zmierzyć, powinno polegać na znalezieniu adekwatnego sposobu komunikowania tej praktyki. Sposobu, który nie uczyni z niej teoretycznego konstruktu i nie odbierze jej ożywiającej siły płynącej z ucieleśnionego słowa, doprowadzając w ten sposób „do widzenia”, któremu fenomenologia chce pozostać wierna. W przypadku fenomenologii majeutyecznej widzenie to jest zapośredniczone w życiu udostępnionym za sprawą przekazu, co sprawia, że fenomenologia majeutyeczna doprowadza do nowego wymiaru egzystencji, umożliwiającego owo fenomenologiczne widzenie. Majeutyeczny zwrot fenomenologii jest najlepszym przykładem jej praktycznego zaangażowania i praktycznych konsekwencji. Czy predykat praktyczny odbiera fenomenologii jej niezależność, będącą fundamentem kontynentalnej filozofii? W naszym rozumieniu predykat praktyczny bardziej otwiera niż zamyka, jest on bowiem warunkiem koniecznym dotarcia do fenomenu egzystencji, która w *Kryzysie nauk europejskich* Husserla odegrała zasadniczą rolę jako antidotum na kryzys wywołany nadmierną sedymentacją abstrakcyjnych treści. Radykalna *epoché*, zdaniem autora *Kryzysu*, jest rodzajem religijnej *metanoi*, towarzyszy jej przemiana całej egzystencji²⁶. Majeutyka wydaje się być punktem stycznym pomiędzy amerykańskim pragmatyzmem w wydaniu Charlesa Sandersa Peirce’a a filozofią kontynentalną. Fenomen *belief* skrywa w sobie niewyartykułowaną jedność działania i myśli, praktyki i teorii przed jej sztucznym rozdziałem. Jedność tę odnajdujemy w majeutyecznej całości wiedzy jako umiejętności – *Das Kennen ist ein Können* – stąd ogromna szansa, ale i trudność związana z przekazem, który w wypadku

²⁵ Zob. w tym duchu: N. Deprez, *Zrozumieć fenomenologię. Praktyka konkretna*, przekł. A. Czarnacka, Warszawa 2010.

²⁶ Pisał Husserl: „daß die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché zunächst wesensmäßig eine völlige personelle Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existenziellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist“, *Krisis* 140.

człowieka i jego spraw nie chce i nie może być tylko przekazem treści, lecz chce i powinien być przekazem umiejętnego sposobu bycia. Kierkegaardowska karykatura zgorzkniałego profesora głoszącego apoteozę życia jest wciąż częstym symbolem hipokryzji rozdzierającej jedność słowa i życia. Niedościępnym wzorem tej jedności jest dla twórcy majeutyki egzystencjalnej Chrystus, który stał się swoim własnym Słowem, swoją własną nauką. Oznacza to dla nas dzisiaj, szczególnie w tak zwanych naukach humanistycznych, że uniwersytet z fabryki teoretycznej wiedzy powinien stać się znowu bardziej agorą, bardziej uniwersytetem osobowości i autorytetu, inspirującym życie i niezapominającym o tym, że prawda przed wszystkim egzystencjalnym wymiarem przyswojenia wiedzy.

Die Maieutische Wende der Phänomenologie

Zusammenfassung

Gut bekannt sind die Beziehungen zwischen Phänomenologie und Hermeneutik. Paul Ricoeur nannte bekanntlich die Hermeneutik ein Pfropfen auf dem Bau der Phänomenologie. Aus der hermeneutischen Perspektive wurde die Phänomenologie für ihre These einer vermeintlichen Voraussetzungslosigkeit von Heidegger, Merleau-Ponty oder Gadamer kritisiert, und ihre Geschichtlichkeit, Sprachlichkeit und Situationsbezogenheit ans Tageslicht gebracht. Die Phänomenologie vollzog hiermit eine hermeneutische Wende. Die in ihr implizierten maieutische Tendenzen kamen jedoch nicht zu einem gleichrangigen Durchbruch trotz vielen großartigen Entwürfen, sei es einer Phänomenkonzeption mit einer starken Akzentuierung des Vollzugsinnes und einer sogenannten *Vollzugstheorie der Bedeutung* (Gethmann) bei Heidegger, sei es einer *Philosophie als Aktion* bei Dilthey, sei es einer *Vorbildkonzeption* samt ihrer Forderung *der Gefolgschaft* bei Scheler. Eine maieutische Wende der Phänomenologie bleibt immer noch aus, und zwar obwohl viele maieutischen Tendenzen gleichzeitig in der Hermeneutik immer deutlicher wurden, sowohl bei Gadamer in seiner *Anwendungsvoraussetzung (Applikation)* als auch bei Ricoeur in seiner *dritten Mimesis* als einer *Refiguration*. In dem darauffolgenden Text wird eine maieutische Wende der Phänomenologie skizziert, die sich für eine maieutische Wahrheitskonzeption stark machen will, in der vordergründig nicht abstrakte Inhalte zum Vorschein gebracht werden sollen sondern ihre adäquate, existentielle Aneignungsart im Focus stehen soll (gemäß dem Kierkegaardschen Postulat wonach *das Wie der Wahrheit ist die Wahrheit* oder mit Heidegger formuliert *ein Kennen ist ein Können*, wobei auf die Ähnlichkeit dieser Konzeption mit ihrer pragmatischen Version bei Ch. Peirce Bezug genommen wird).

{ Rafał Ilnicki { **Fenomenologia techniki***

Słowa kluczowe: fenomenologia, technika, eksperyment, zjawiska zinstrumentalizowane

Keywords: phenomenology, technics, experiment, instrumentalized phenomena

Ukażę, w jaki sposób fenomenologia analizuje stechnicyzowany¹ świat, wytwarzając własne narzędzia badawcze. Postuluję zastosowanie metody fenomenologii eksperymentalnej², która pozwoli w pełni analizować problematyczne relacje człowieka z technologią. Jej powstanie jest próbą zrozumienia, w jaki sposób dochodzi do transmisji kultury poza człowiekiem. „Ominięcie” nie polega na tym, że coś nie-ludzkiego może tak jak człowiek realizować się bez jego uczestnictwa, lecz odnosi się do takiej organizacji systemów technicznych, które produkują zinstrumentalizowane fenomeny³ niemogące zostać zweryfikowane przez ludzkie władze poznawcze. Ten pozapodmiotowy tryb przekazywania, produkowania oraz funkcjonowania fenomenów stanowi główne pole dociekań fenomenologów techniki i jest przez nich na różny sposób tematyzowany oraz problematyzowany. W tej tendencji odchodzi się od wierności historyczno-filozoficznie pojętej fenomenologii na rzecz różnych ujęć z zakresu informatyki, cybernetyki, nauk

* Podstawą tego artykułu jest wystąpienie na konferencji *Fenomenologia a filozofia praktyczna* (Warszawa 26-27.10.2011).

¹ Zaznaczam, że planetarne rozprzestrzenienie się urządzeń technicznych jest epifenomenem technicyzacji rozumianej w sposób filozoficzny.

² Prezentując propozycję fenomenologii eksperymentalnej, abstrahując od tej proponowanej przez Dona Ihde'a. Uważam, że podporządkowując egzystencjalizm scjentyzmowi, wyraża ona ideę czystego pragmatyzmu technologicznego, ale nie fenomenologii. Sądzę, że fenomenologia nie może ograniczać się jedynie do „rozwiązywania percepcyjnych rebusów”, jakim jest wyszukiwanie przykładów statycznych obiektów wizualnych, które nie poddają się łatwemu opisowi fenomenologicznemu. Por. D. Ihde, *Experimental Phenomenology. An Introduction*, New York 1986.

³ Bernard Stiegler mówi o instrumentalnych możliwościach dostępu do przeszłości. W ten sposób nie możemy myśleć o procesie instrumentalizacji fenomenów poza podmiotem, bowiem wnikają one bezpośrednio w jego pamięć. B. Stiegler, *Technics and Time: The Fault of Epimetheus*, Stanford 1998, s. 241.

ściślych, które, uzupełniając jej metodę, modyfikują ją. Z tego powodu rezygnuję z omawiania osiągnięć poszczególnych myślicieli, przybliżając ich najważniejsze ustalenia w perspektywie kluczowych problemów, które związane są z fenomenologicznym oglądem zjawisk technicyzacyjnych. Po zarysowaniu głównych obszarów problemowych fenomenologii techniki wskazuję, iż wymaga ona rozszerzenia oraz uaktualnienia, które najlepiej wyraża postulowana przeze mnie fenomenologia eksperymentalna.

Za pionierów fenomenologii techniki należy uznać Martina Heideggera⁴ oraz Hansa Blumenberga⁵. Refleksja prezentowana przez tych myślicieli ugruntowuje tę dyscyplinę jako filozofię praktyczną, odnosząc się do określenia zadania myślenia w dobie planetarnego rozprzestrzeniania się techniki⁶. Łączy ona badania ontologiczne, bowiem pytamy o to, co jest oraz w jaki sposób nam to się jawi, etyczne i pedagogiczne – jakie są dopuszczalne granice ingerencji techniki w nasz świat oraz jakie zmiany to może przynieść dla istniejących form organizacji kultury. Pytania te podnosi Bernard Stiegler⁷, który, wykorzystując Husserlowską teorię pamięci, ukazuje konsekwencje technicyzacji dla ontologii, edukacji oraz antropologii filozoficznej. Stawia tezę, że technika modyfikuje nie tylko magazynowaną zewnętrznie pamięć, ale ingeruje też w subiektywność człowieka. O tych wszystkich przemianach świadczy już sam proces medialnego zapośredniczenia, który modeluje i warunkuje poznanie filtrowane przez określone urządzenia techniczne, co podkreśla Don Ihde⁸. Najnowsze środki przeka-

⁴ Szczególnie jest tutaj istotna praca *Przyczynki do filozofii*, w której Martin Heidegger kreśli możliwość popadnięcia człowieka w stan technicyzowanego zwierzęcia lub też wybawienie przez innego boga. Oddaje to podstawową ambiwalencję niemieckiego filozofa w stosunku do techniki, która, ze-stawiając (*Ge-Stell*) rzeczywistość do postaci zasobu, staje się zagrożeniem, pozwalając jednak na uruchomienie „obronnych” mechanizmów człowieka pozwalających na odkrycie przesłania dziejowego (*Geschick*), które sprowadza technika i odpowiednie nań zareagowanie.

⁵ H. Blumberg, *Świat życia a technicyzacja w perspektywie fenomenologicznej*, [w:] idem, *Rzeczywistości, w których żyjemy*, przeł. W. Lipnik, Warszawa 1997. Por. H. Blumenberg, *Höhlenaussänge*, Frankfurt am Main 1996, s. 377-395.

⁶ Blumenberg mówi bardziej o niewystarczającym potencjale metody fenomenologicznej Husserla do analizy techniki. Odczytuje jednak jego słowa jako zapowiedź konieczności poszukiwania nowych narzędzi bardziej niż rezygnację z podjęcia takich działań. Eric Alliez wskazuje także na kryzys filozofii spowodowany tym, że w technicyzowanym świecie środowisko (*Umwelt*) jest jedynie interfejsem pomiędzy człowiekiem a maszyną. E. Alliez, *Für eine Realphänomenologie der virtuellen Bilder*, [w:] *Telenoia. Kritik der virtuellen Bilder*, Hrsg. E. von Samsonow, E. Alliez, Wien 1999, s. 20.

⁷ B. Stiegler, *La technique et le temps. 3, Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Paris 2001.

⁸ D. Ihde, *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*, Bloomington 1993.

zu, jak Internet, śledzi i ukazuje ich znaczenie z perspektywy fenomenologicznej Hubert Dreyfus⁹. Gilbert Simondon¹⁰ stworzył ogólną fenomenologię maszyn¹¹, wskazując na to, że obiekty techniczne są pełnoprawnymi i autonomicznymi bytami i nie są podporządkowane żadnej wyróżnionej dziedzinie kultury.

Zatem fenomenologia techniki raz jeszcze podejmuje fundamentalne twierdzenie Martina Heideggera stanowiące, że istota techniki leży poza nią samą i w tym sensie otwiera się ona na świat analizy praktycznej, którym jest wymiar społeczny i kulturowy życia człowieka. Technicyzacja jako globalizacja techniczna¹² zmusza do podjęcia w perspektywie fenomenologicznej najbardziej podstawowych problemów człowieka oraz świata.

Od konkretnego interfejsu zależne są jawiące się nam fenomeny. Możemy mówić o fenomenologii techniki dotyczącej całości przeobrażeń związanych z rozprzestrzenianiem się technologii oraz o fenomenologiach poszczególnych interfejsów badających określone i wyspecjalizowane technicznie fenomeny: warunki transcendentalne poznania są oznaczane przez daną technologię. Możemy zatem mówić o fenomenologii poszczególnych maszyn: telewizji, radia, komputera, interfejsów: klawiatury, monitora, tabletu. Technicyzacji podlega cała rzeczywistość, jednak głównie odnosi się ona do kultury. Technika zamyka nas w uniwersum kulturalistycznym.

Istotne są same modyfikacje w procesie poznania, ponieważ technika umeblowuje naszą subiektywność od wewnątrz. Człowiek zawsze kierował się na coś – na jakiś symbol, pewną treść wypełniającą jego świadomość, co w fenomenologii zostało określone mianem intencjonalności¹³ i dotyczyło

⁹ H. Dreyfus, *On Internet*. Jednak, odnosząc się do analizy fenomenologicznej, warto podkreślić wcześniejsze dokonania tego filozofa, który, krytykując filozoficzne podstawy sztucznej inteligencji, stwierdza, że komputery nie mają doświadczenia fenomenalnego. Mówi także o Heideggerowskiej sztucznej inteligencji, proponując alternatywę względem ujęć redukujących bycie w świecie maszyn jedynie do wykonywania obliczeń. Zamiast tego miałyby one być wrażliwe na kontekst własnego funkcjonowania.

¹⁰ G. Simondon, *On the Mode of Existence of Technical Objects*, London 1980.

¹¹ Por. G. Schmigden, *Thinking Technological and Biological Beings: Gilbert Simondon's philosophy of machines*. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232005000200002&lng=en&nrm=iso&tlng=en [dostęp 20.06.2011].

¹² Por. R. Ilnicki, *Globalizacja techniczna jako autonomizacja przemysłu programów* (w recenzji).

¹³ Tutaj jednak to nie intencjonalność człowieka, lecz maszyn odgrywa główną rolę – ona ma bowiem za zadanie kontrolowanie przepływu zinstrumentalizowanych fenomenów i wyświetlaniu ich na odpowiednim urządzeniu technicznym. Intencje człowieka mogą zostać odrzucone, może on zostać błędnie nakierowany. Stąd też w paradygmacie *user friendly* intencjonalność człowieka podlega koordynacji, dostosowaniu do urządzeń technicznych. Zamiast narzędzia winimy ludzki

zawsze bezpośredniej uchwytności danego fenomenu. Fenomenolog zawie-
szał naturalne nastawienie i dochodził do tego, czym jest idea czegoś, nie-
związana już z określonym przedmiotem, lecz przysługującą mu właściwo-
ścią.

Zwracam także uwagę na to, że problematycznym jest rozróżnienie po-
między fenomenologią i hermeneutyką. Już samo wyodrębnianie fenome-
nów techniki jest interpretacją. Różnica jest niejednoznaczna także z tego
względu, że fenomenologia techniki rezygnuje z części podstawowych pojęć
filozoficznych właściwych dla opisu fenomenologicznego. Do najważniejs-
szego z nich należy odwrócenie¹⁴ lub odrzucenie redukcji ejdetycznej¹⁵.
Można zadać zatem pytania o to, co pozostanie z fenomenologii. Sądzę, że
nie chodzi tutaj o rodzaj permanentnego odrzucenia, lecz wskazanie na
fakt, że jest jeszcze za wcześnie, by fenomeny, które zmieniają się z ogrom-
ną prędkością, podlegały fenomenologicznym operacjom. Nie wypracowa-
no jeszcze odpowiednich metod. W takim przypadku pragmatyzm jest naj-
łatwiejszy do zastosowania. Uważam, że dojdzie do wykształcenia zupełnie
nowych metod badania zmian technicyzacyjnych¹⁶. Redukcja ejdetyczna nie
jest konieczna, ponieważ stechnicyzowany świat życia jest z konieczności
samozrozumiały i tej samozrozumiałości udziela człowiekowi¹⁷ – Hans
Blumenberg nie wypowiada tego wprost, lecz tak interpretuję jego krytykę
użycia metody fenomenologicznej do analizy technicyzacji kultury¹⁸.

aparatu intencjonalny. Por. *Błędy ludzkie jako głównie błędy „intencji”*, [w:] M. Sikorski, *Interakcja
człowiek-komputer*, Warszawa 2010, s. 46-48.

¹⁴ Odwrócenie polega na zawieszeniu rzeczywistości po to, by połączyć się ze światem kre-
owanym na danym interfejsie.

¹⁵ Wtedy fenomenologia zostaje sprowadzona do pragmatyzmu. Por. C. Mitcheam, *From Phe-
nomenology to Pragmatism: Using Technology as an Instrument*, [w:] *Postphenomenology. A compa-
nion to Ihde*, ed. E. Selinger, Albany 2006. Jednak, jak ukazuje w dalszej części artykułu, pragma-
tyzm i materializm nie stanowią przeznaczenia metody fenomenologicznej, lecz jedno z możliwych
jej rozwinięć. W przypadku fenomenologii eksperymentalnej postuluję przywrócenie metody
ejdetycznej, jednak w zmienionej formie.

¹⁶ Metoda fenomenologiczna służy do oczyszczania zinstrumentalizowanych fenomenów. To
tak, jakby technika była odczytywana w kategoriach osadu, brudu, zanieczyszczenia na prawdziwej
rzeczywistości. Takie rozumienie jest jedną z głównych przyczyn uniemożliwiających adaptowanie
metody fenomenologicznej do analizy technicyzacji kultury.

¹⁷ Idea ta zawarta jest w przywoływanym artykule Hansa Blumenberga.

¹⁸ Krytyka ta jest słuszna, jednak nie uwzględnia ona tego, że stechnicyzowany zostaje nie tyl-
ko jakiś „zewnątrzny” względem podmiotu świat, ale on sam. W takim wypadku należy zrezygno-
wać z silnej definicji podmiotowości na rzecz wpisania jej w sieć relacji konstytuujących doświad-
czenie w projektowanej przez technologię egzystencji.

Istota techniki, by użyć określenia Martina Heideggera, nie jest ideą,
którą trzeba poznać, zawieszając pozostałą część świata, lecz by jej do-
świadczyć, wystarczy abstrahować od obiektów technicznych. Z tego powo-
du problematycznym jest bezpośrednio przenoszenie sądów fenomenolo-
gów na temat techniki bez uwzględnienia radykalnych modyfikacji w jej
metodzie. Don Ihde w tym kontekście mówi o postfenomenologii. Nie
oznacza to, że filozofia zostaje pozbawiona historycznego odniesienia, lecz
że przedmiotem dociekania jest posłanie bycia (*Geschick*), a nie sam roz-
staw¹⁹ obiektów technicznych. Fenomeny techniki istnieją bowiem tylko
w interpretacji – ich materialne, immaterialne bycie nie jest zawsze feno-
menem dla ludzkiej świadomości²⁰. Należy zrozumieć technicyzację, nie
sprowadzając jej wpływu do obiektów technicznych ani też nie zatrzymując
się na wyróżnieniu jej istoty²¹. Dostarcza ona człowiekowi fenomenów i na
swoją automatyczny sposób je interpretuje – jedna z procedur w programo-
waniu nie bez powodu nazywa się interpretacją kodu²². Jest to jednak ope-
racja, która nie jest związana z rozumieniem, lecz przetwarzaniem (*compu-
tation*).

Instrumentalizacja fenomenów

To, co technicznie jawione, ma swoją istotę²³. Sprawa komplikuje się wraz
z wprowadzeniem w kulturze technologii sieci i programów²⁴, które sprawa-

¹⁹ Pojęcia tego używa Wojciech Chyla na określenie współczesnej funkcji techniki, jaką jest
rozstawianie się na planetarną skalę. Jeśli ze-staw (*Ge-Stell*) oznaczał łączenie wszystkiego
z techniką, to roz-staw oznacza biotechnosystemowe usieciawianie rzeczywistości.

²⁰ Umyka uwadze migotanie techniki – nagle pojawianie się i znikanie elementów, które wy-
myka się wszelkiemu określeniu i słownej artykulacji.

²¹ Istota techniki jest do pewnego stopnia zindeterminowana działalnością człowieka, który
może nadać jej bieg.

²² Istnieją także podejścia w ramach studiów nad oprogramowaniem (*software studies*), w któ-
rych mówi się o hermeneutyce kodu programu komputerowego. Por. R. Ilnicki, *Od programu
komputerowego do kultury jako programu. Perspektywa studiów nad oprogramowaniem (software
studies)* (artykuł w recenzji).

²³ Instrumentalizację fenomenów poprzedza instrumentalizacja obiektów technicznych. Ko-
mentując myśl Gilberta Simondona, Gilbert Hottois zauważa, że instrumentalizacja obiektów
technicznych podporządkowuje człowieka użyteczności technicznej. Sądzę, że fenomeny nie są
tożsame z obiektami technicznymi, jednak są konsekwencją instrumentalizującej rzeczywistość
technicyzacji, bowiem źródło ich jawienia się zmieniło, wpływając także na ich sposób istnienia dla
podmiotów. Zinstrumentalizowany fenomen pozostaje zjawiskiem połączonym z innymi, nie jest
„czysty” w znaczeniu przypisywanej mu niezależności, nie może zostać wyabstrahowany spośród

wiają, że fenomeny techniki radykalnie różnią się (na sposób ontologiczny) od siebie²⁵. Problematicznym jest identyfikacja danego fenomenu. Jak bowiem można wyróżnić fenomen, skoro wszystko jest poukrywane i wydarza się we wnętrzu maszyny? Tak współcześnie konstruuje się technologie, które mają mieć jedynie widoczny interfejs, natomiast cała ich infrastruktura techniczna ma zostać ukryta i pozostać niewidzialna dla użytkowników. Na prawach metafory możemy powiedzieć: redukcje ejdetyczne wykonują za nas urządzenia, bowiem przez nie docieramy do coraz głębiej ukrytych warstw zinstrumentalizowanych technicznie fenomenów²⁶.

Don Ihde wskazuje na różnorodność zinstrumentalizowanych fenomenów. Nie trzeba instalować programu funkcjonalnego fenomenu – stanowi on raczej dziejowe wymagania epoki, które wyraża się w dostępności określonych narzędzi i aparatury technicznej zdolnej produkować i przetwarzać zjawiska. Hubert Dreyfus mówi o inteligencji bez reprezentacji²⁷. W takim ujęciu robot²⁸, by funkcjonować, nie musi posiadać doświadczenia fenomenalnego. Odpowiedzialny jest także za tworzenie fenomenów, które nie mają charakteru innego poza instrumentalnym odwzorowaniem świata rzeczywistego. Hiroshi Ishiguro tworzy roboty, które są jego klonami. Fenomen bycia zostaje ucieleśniony w maszynie, nawet jeśli mówimy o technologicznej implementacji i funkcji mimesis względem człowieka. Fenomenologia robotyki sprowadza się do zestawu hermeneutyk, które pozwalają interpretować współczesne fenomeny technicyzacji.

Impas ten na gruncie techno-nauki starał się przezwyciężyć Don Ihde, mówiąc o tym, że żyjemy w otoczeniu zjawisk instrumentalnych. Możemy powiedzieć, że urządzenia technicznie w kulturze dostarczają nam dostępu do zjawisk przez nie produkowanych. W przypadku techno-nauki są one

złożonego układu relacji, którego jest produktem. Zinstrumentalizowane fenomeny są niechętnie abstrakcji, która jest podstawą wszelkiego przemyślenia w sensie ogólnym oraz szczególnym, gdy pod uwagę weźmiemy refleksję nad techniką. Bez niej wszelkie operacje mentalne nie należą do sfery filozofii (fenomenologii techniki), lecz do inżynierii. Por. G. Hotois, *Gilbert Simondon et la philosophie de la „culture technique”*, Bruxelles 1993, s. 105.

²⁴ Określenie Wojciecha Chyły stosowane za Jeanem Baudrillardem.

²⁵ Problemem jest tutaj zagadnienie pluralizacji fenomenów techniki. Czy możemy mówić o internetowości, remiksowości – jako o fenomenach przynależnych najnowszemu paradygmatom technologicznym?

²⁶ Lub w słabszym sensie możemy twierdzić, że redukcja ejdetyczna jest wspomagana technologicznie.

²⁷ H. Dreyfus, *What computers can't do. The limits of artificial intelligence*, New York 1984.

²⁸ C. Mitcham, *Thinking Through Technology*, Chicago 1994, s. 71.

częściowo intersubiektywne, komunikowalne, bowiem interfejs gwarantuje określone odczytanie wartości poszczególnych parametrów. Jednak gdy uwzględnimy ich funkcjonowanie w kulturze, to ucieleśniają/aktualizują/informują nasze doświadczenie, które nie jest komunikowalne przez kalkulację²⁹. Możemy bowiem zrozumieć krzesłowatość, idee miłości, smutku i wielu innych rzeczy, zawieszając nasze powszednie mniemanie (*epoché*). Co jest jednak istotą? – podstawową i nieusuwalną właściwością wygenerowanych przez media techniczne instrumentalnych fenomenów? Ich geneza to produkcja, zestawianie z niezliczonej liczby elementów. Czy jeśli wszystko podlega połączeniu ze wszystkim, to możemy mówić o istocie wyprodukowanego tak zjawiska? Czy możemy mówić o istocie samego urządzenia technicznego? Inaczej mówiąc – jakim zjawiskiem jest remiks³⁰, który przez Lva Manovicha został ogłoszony dominującą właściwością współczesnej kultury? Jak można zrozumieć proces zestawiania i rozstawiania technicyzowanych fenomenów? Czy można hermeneutycznie analizować czyjeś intencje stojące za remiksem? Co jest wspólne wszystkim remiksom? Jak można ująć fenomenologicznie czystą zjawiskowość technicyzacji? Podstawową wadą podejścia Ihde'a jest stosowanie anachronicznych przykładów, które nie obejmują współczesnych dokonań techniki³¹. Korzystając z tej teorii, nie jesteśmy w stanie satysfakcjonująco odpowiedzieć na pytania, ponieważ ustalenia zyskują spójność historyczną, tracąc jednocześnie zasadność, bowiem relacje łączące człowieka z technologią są o wiele bardziej złożone niż te kreślone przez amerykańskiego filozofa.

Instrumentalizacja fenomenów technicyzacji³² jest o tyle problematyczna, że by móc badać ją fenomenologicznie, należy wprowadzić warunki opisu oraz rozumienia tego procesu, nie można bowiem wyróżnić i zanalizować całej złożoności autoregulacyjnych systemów techniki³³. Fenomeny pojawia-

²⁹ W ten sposób Martin Heidegger rozumiał upadek metafizyki na rzecz cybernetyki, właśnie poprzez zamianę komunikacji na przekazywanie wiadomości. Por. idea książki *Co zwie się myśleniem?* tego autora.

³⁰ L. Manovich, *Software Takes Command*, http://softwarestudies.com/softbook/manovich_softbook_11_20_2008.pdf [dostęp 20.06.2011]

³¹ Mówi on między innymi o teleskopie.

³² Zatem „będziemy mówić o technicyzacji jako procesie, a nie o technice jako dziedzinie przedmiotowej” H. Blumenberg, *W perspektywie fenomenologicznej*, [w:] idem, *Światy, w których żyjemy*, s. 17. Dlatego też, mówiąc o fenomenach techniki, będę odnosił się do procesu ich rozumienia, nie redukując ich do pojedynczych obiektów technicznych.

³³ Współcześnie mówi się o naukach w paradygmacie złożoności. Opis fenomenologiczny był możliwy poprzez zaadaptowanie myśli Husserla do analizy interfejsu w postaci teleskopu, nie jest możliwy w przypadku nanotechnologii i nanobiologii, przynajmniej bez modyfikacji metody.

ją się i znikają – ani obserwator przy swoim naturalnym wyposażeniu zmysłowym, ani też wspomagający się rozszerzeniami własnego układu poznawczego nie może zatrzymać fenomenów techniki i poddać ich oglądowi oraz poszczególnym etapom redukcji ejdetycznej. Dlatego mówię o pozapodmiotowej transmisji kultury³⁴, bowiem podmiot jako obiekt makroświata działa na zupełnie innej prędkości, według innych praw – funkcjonuje jako byt symboliczny. Kod technologii mikroświata nie podlega prostej translacji i przeniesieniu, a przede wszystkim – umyka dostępności przez wykonanie określonych operacji mentalnych. W tej sytuacji to sama technika dostarcza narzędzi do analizy jej fenomenów oraz interpretacji jej działania.

Jawienie się fenomenów jako wyświetlanie (problem zapośredniczenia)

Gilles Deleuze twierdzi, że mózg jest ekranem³⁵, na którym – możemy powiedzieć, adaptując to stwierdzenie do współczesności – wyświetlają się zinstrumentalizowane fenomeny kultury popularnej. Problem zapośredniczenia fenomenów, które przejawiają się przez wyświetlenie – technicznie uobecnienie ich na ekranie – sprowadza się do relacji pomiędzy zawieszeniem sądu (*epoché*)³⁶ a technonauką. Nie ma świata czystych technicznych idei, a nawet jeśli by były, to trudno byłoby je wyróżnić i oddać ich istotę

³⁴ Mam na myśli upadek doświadczenia (W. Benjamin), którego konsekwencją jest perspektywizm. Perspektywy, niemające podmiotu doświadczenia, są jedynie opcjami, dlatego też mówię o nieobecny byciu (W. Chyła) jako stanie bezpodmiotowości. Perspektywy są tylko opcjami – uwolnione są spod kurateli kulturowo ustanowionej konieczności patrzenia z wyznaczonego regulacjami symbolicznymi punktu widzenia. Zatem brak tutaj ośrodka – źródła intencjonalności, w mocnym sensie. Jedna intencja może zostać przełączona wraz z przyjęciem innego punktu widzenia. Zakładały one bowiem skończoność intencji – możliwych do przyjęcia poglądów, ról społecznych, myśli. W przeciwieństwie do tego technika umożliwia realizację nieskończonych możliwości bycia intencji, dzięki umożliwieniu przyjęcia nieograniczonej liczby punktów widzenia (W. Chyła).

³⁵ G. Deleuze, *The Brain is the Screen: An Interview with Gilles Deleuze*, [w:] *The Brain is the Screen: Deleuze and the Philosophy of Cinema*, ed. Gregory Flaxman, Minneapolis 2000, s. 365-373.

³⁶ C. W. Harvey, *Epoché, Entertainment and Ethics: On the Hyperreality of Everyday Life*, „Ethics and Information Technology” 6 (4) 2004. Autor wprowadza metodę ludycznego *epoché*, dzięki której użytkownicy intuicyjnie zawieszają świat, żeby egzystować w medialnie wykreowanej rzeczywistości.

w całej złożoności relacji, w które wchodzi. Nieprzypadkowo Martin Heidegger, mówiąc o istocie techniki, utożsamiał ją z tendencją technicyzacyjną, abstrahując od obiektów technicznych jako jej jedynej realizacji. Fenomeny, takie jak internetowość, ipodowość, komputerowość, są czysto postulatywne. Zmienia się zatem sposób prezentacji fenomenów. Naturalno-obecne fenomeny jawiły się jako te dostępne dla naszych zmysłów. Teraz formuje je element zapośredniczenia w technicznych mediach, które sprawia, że fenomeny wyświetlają się bezistotowo, lub też, zwiastując pewną tendencję technicyzacyjną. Zawieszanie sądu o rzeczywistości nie ma sensu – wszystko jest takie, jakie jest, to znaczy takie, jakie widzimy³⁷. Wyświetlanie jako uniwersalny model dostępu umysłu do świata zinstrumentalizowanych fenomenów ujmuje świat jako płaską ontologię³⁸.

Intencjonalność a pozapodmiotowy program uwagi nakierowany ku obiektom technicznym

Według Svena Arvidsona uwaga to „dynamiczne napięcie transformacji zawartości obejmujące wymiary zasad organizacyjnych i zasad transformacyjnych”³⁹. Edmund Husserl używał pojęcia ‘uwaga’ „dla niedającego się w sobie opisać i zróżnicować oglądania”⁴⁰. Ta techniczna definicja podkreśla jej rolę dla funkcjonowania wszelkich procesów mentalnych. Rozróżnienia dokonywane przez użytkownika kultury dotyczą wyboru środowisk uczestnictwa, w których selekcja interfejsu oznacza wybór programu intencjonalności, czyli programu uwagi spoza podmiotu. W urządzeniach technicznych są zaimplementowane pewne strategie dystrybucji uwagi – inaczej funkcjonujemy, w odmienny sposób przejawiają się fenomeny w przypadku podłączenia do Internetu, inaczej do elektronicznej protezy ręki. Interfejs

³⁷ Nie chodzi o symulacyjność czy pozorność tak wyświetlających się zjawisk, lecz o sam proces ich łatwego samouzasadniania, które nie wymaga poręczenia w relacjach symboliczno-językowych.

³⁸ Jest to pojęcie Manuela DeLandy’ego (idem, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London 2002, s. 58). Przeciwwstawione są one hierarchicznym ontologiom. Płaska ontologia bazuje na opisie pojedynczych zdarzeń i relacji bez prób ich kategoryzacji. Te dwa podejścia reprezentują odmiennie perspektywy i nie wykluczają się.

³⁹ S. Arvidson, *Experimental Evidence for Three Dimensions of Attention*, [w:] *Gurwitsch’s Relevancy for Cognitive Science*, ed. L. Embree, Dordrecht 2004, s. 152.

⁴⁰ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2008, s. 24.

z konieczności pośredniczy pomiędzy intencjonalnością (generalnym ukierunkowaniem świadomości) a uwagą (szczegółową selekcją skupienia świadomości).

Carl Mitcham twierdzi, że „Ge-stell⁴¹ to bezpodmiotowa⁴² rama poznawcza⁴³. W niej uwaga jest zestawiona i ograniczona przez technicyzowane otoczenie podmiotu. Zestawianie tworzy czyste obiekty techniczne⁴⁴, w których nie ma miejsca na człowieka, chyba że dostosuje się on do typu rozstawiania odpowiedniego „gatunku” techniki. Za każdym razem, gdy człowiek konfrontuje się z rozstawionymi czystymi obiektami technicznymi, w sferze jego egzystencji odczuwa on tę niekompatybilność, która jednocześnie jest wezwaniem do adaptacji. Odbywa się ona przez dezautonomizację podmiotu, który musi zrezygnować z siebie, instalując odpowiedni interfejs pozwalający na interaktywną komunikację z idealnymi obiektami technicznymi⁴⁵. Częste zmiany interfejsów powodują, że towarzyszące im przeżycia wynikające z zaangażowania są przerywane po odłączeniu się od interfejsu przez doświadczenie próżni⁴⁶. Wiąże się to z ciągłym destabilizowaniem podmiotowej uwagi przez pozapodmiotowe interfejsy techniczne. Nie wzywają one do zrozumienia i przemyślenia tego, co rozgrywa się wewnątrz człowieka, odnosząc się przeważnie do powierzchniowej warstwy zinterfejsjonowanego przeżywania przekazów medialnych – zinstrumentalizowanych fenomenów, które wymuszają określoną dystrybucję uwagi. To wymuszenie dokonuje się spoza podmiotu, będąc jednocześnie „jakby” jego częścią⁴⁷. Pobożność myślenia ustępuje pogańskiemu⁴⁸ popędowi dezautonomizującym

⁴¹ Pod tym pojęciem M. Heidegger rozumie zestaw – procesualny aspekt techniki, który dąży do integracji rzeczywistości technologicznymi środkami i uczynienie z niej zasobu.

⁴² W sensie bezosobowa. Rama poznawcza na tyle zobjektywizowana, że przekracza podmiot jednocześnie najazując mu przyjęcie określonego nastawienia i ukierunkowania uwagi.

⁴³ C. Mitcham, op. cit., s. 53.

⁴⁴ Ich przykładem mogą być nanomolekuły oraz media cyfrowe.

⁴⁵ Są to obiekty inżynierijnie „wyidealizowane”.

⁴⁶ Przerwanie jest tożsame z próżnią, ponieważ nagle połączenie z danymi fenomenami zostaje zerwane na rzecz innych. Człowiek za pomocą technicznych ekstensji własnego układu poznawczego szybko adaptuje się do tych zmian, pozostawiając jednak doświadczenie permanentnej niekompletności i nieciągłości egzystencji.

⁴⁷ Nie twierdzę, że technika posiada własną subiektywność, jednak poprzez pozapodmiotowe programy transmisji kultury na tyle się ona autonomizuje, że to człowiek, dostosowując się do jej autoregulacji, ma wrażenie, że to, co przeżywa, w pewnym sensie należy do niego, jednak w takim samym stopniu pozostaje on względem tego zdystansowany. Jest to złudzenie wynikające ze współdzielenia zasobów przez człowieka i media techniczne.

⁴⁸ W rozumieniu odchodzącym od sfery sacrum.

podmiot do postaci, w której może on „bez straty” i „bez opóźnienia” wchodzić w relacje z czystymi obiektami technicznymi, będącymi zinstrumentalizowanymi fenomenami. Intencjonalność zostaje wyłączona, podczas gdy aktywnymi pozostają pozapodmiotowe programy uwagi. Jest ona z konieczności zapośredniczona i nie występuje już „w stanie czystym”, zakłóconym przez techniczne ingerencje. Gilles Deleuze twierdzi: „Kino może nam przybliżać rzeczy, oddalać, obracać się wokół nich, ignorując zarówno zakotwiczenie podmiotu, jak i horyzont świata. Dlatego implicytnym poznaniem i wtórną intencjonalnością zastępuje warunki percepcji naturalnej⁴⁹. Dynamika zinstrumentalizowanych fenomenów pod postacią medialnych obrazów zastępuje naturalne nastawienie w rozproszonej transmisji. Zastąpienie intencji użytkowników kultury przez bezpodmiotowe mechanizmy uwagi oznacza płytką i „bezsensowną” selekcję zjawisk. Urządzenia tworzą martwe pola uwagi – pola zapętlonej uwagi, która do pewnego stopnia jest zautomatyzowana, bowiem nie wynika z naturalnego ukierunkowania, źródłowej intencjonalności, tylko „podpowiedzi” systemów technicznych, które oferują pozapodmiotowe programy uwagi. Michael Marder twierdzi, że uwaga dla Husserla oznacza typ relacji z obiektem, a myśli Levinasa jest tożsama z samym życiem⁵⁰. W tym sensie technika, nakierowując naszą uwagę na określone obiekty, w sposób bardzo wyraźny zarządza naszą uwagą oraz procesami egzystencjalnymi.

Urządzenia przechwytyjące uwagę i intencjonalność

Przechwytywanie intencjonalności dotyczy stałych programów, a przechwytywanie uwagi⁵¹ – zmiennych sposobów jej dystrybucji. Uwaga podporządkowana intencjonalności, będąc odpowiednio skupioną, potrafi zmienić kierunek wypełnienia świadomości – „przeprogramować ją”. „Przechwytywanie uwagi realizuje się w sferze mediów elektronicznych komunikacyjny, stanowiąc ekwiwalent wartości dodanej przepływu⁵². Jeśli coś zostanie przechwycone, to może zostać zdezaktywowane i osłabione. Mechaniczne

⁴⁹ G. Deleuze, *Kino*, przeł. J. Margański, Gdańsk 2008, s. 68.

⁵⁰ M. Marder, *What Is Living and What Is Dead in Attention?*, „Research in Phenomenology”, 39, 2009, s. 36. Merkantylnizowane jest wtedy martwe pole uwagi.

⁵¹ Attentional capture.

⁵² F. Cormerais, *Innovation, valeur de la production et économie de la contribution*, [w:] *Le design de nos existences. A l'époque de l'innovation ascendante*, ed. B. Stiegler, Lamnay 2008, s. 47.

powtarzanie poznawczych wzorców prowadzi do nieuwagi; zdaniem Mardera, „nieuwaga to tryb, który jest, by tak powiedzieć, martwą świadomością czegoś”⁵³. Jeśli jesteśmy atakowani przez bodźce spoza nas, które wymagają ciągłej inwestycji uwagi, interaktywnego ustosunkowywania się przedkładanych zjawisk, to urządzenia techniczne przechwytyują intencjonalność (wypełniając świadomość własnymi treściami) oraz uwagę (czyniąc z niej narzędzie selekcji treści zasobów wtórnej intencjonalności). Michał Ostrowicki twierdzi: „Włączenie monitora wydaje się codziennym mikrowybuchem stwarzającym *realis* świata elektronicznego, rozbłysk wiąże ludzką intencjonalność niczym świetlista brama do elektronicznej codzienności”⁵⁴. Intencjonalność jednak inaczej wypełnia każdy z wyświetlanych światów. Przechwytywanie uwagi oznacza tendencję i może przybierać różne formy, zarówno humanizujące, jak i dehumanizujące człowieka.

Fenomenotechniki

Gaston Bachelard mówi o fenomenotechnikach⁵⁵ łączących instrument z obserwacją. Różne fenomenotechniki dokonują operacji na fenomenach: identyfikują je, przekształcają w energię, wyznaczają ich sposób jawienia się. Człowiek pełni funkcję operatora. Takim czynnościom odpowiadają postacie pojęciowe: inżyniera-fenomenologa, programisty-fenomenologa, czy wreszcie użytkownika-fenomenologa⁵⁶. Takie postawienie sprawy domaga się powołania do życia fenomenologii obsługi urządzeń technicznych. Jest to konsekwencja odejścia od zawieszania nastawienia, obiektywizacji i kategoryzacji zinstrumentalizowanych fenomenów technicznych, które najpełniej odsłaniają się w konkretnym użyciu⁵⁷. Są to także fenomeny autoorganizacji, pozostające ciągle w ruchu i technicznym ucieleśnieniu⁵⁸, w ciągłości użycia, co pozwala na zrozumienie fenomenotechnik.

⁵³ M. Marder, op. cit., s. 42.

⁵⁴ M. Ostrowicki, *Krótką historią światła*, [w:] *Materia sztuki*, Kraków 2010, s. 569.

⁵⁵ Por. Ł. Afeltowicz, *Laboratorium w działaniu. Innowacja technologiczna w świetle antropologii nauki*, Warszawa 2011, s. 59.

⁵⁶ Nie wyczerpuje to, oczywiście, nawet podstawowego katalogu postaci pojęciowych.

⁵⁷ Można zastanawiać się, na ile zasadnym jest wprowadzenie kategorii użycia kontemplacyjnego lub refleksyjnego.

⁵⁸ Por. Y.M. Boutang, *Du design capitalism au capitalisme cognitif: art et industrie, nouveaux liens, nouvelles tensions?*, [w:] *Le design de nos existences. A l'époque de l'innovation ascendante*, red. B. Stiegler, Paris 2008, s. 47.

Fenomenologia eksperymentalna

Korzystam z ustaleń cybernetyki, informatyki, robotyki jako dziedzin, które dostarczają pojęć do opisu fenomenów współczesnej technicyzacji kultury. Abstrahuję od naturalistycznych ujęć omawianych zagadnień, wskazując na humanistyczny wymiar praktyki fenomenologicznej. Błędem byłoby odinstrumentalizowanie i „oczyszczenie” zjawisk z techniki. Sądzę, że nie jest to możliwe ani przez bezpośrednią możliwość przeniesienia analizy Husserlowskiej, co szczegółowo wykazał Hans Blumenberg⁵⁹, nie proponując jednak innej możliwości dla fenomenologii ani też traktowania ich jako czegoś nieistotnego z perspektywy funkcjonowania podmiotu. Punktem wyjścia fenomenologii techniki w moim rozumieniu jest takie opisanie fenomenów na złożonych płaszczyznach ich przejawiania się, które wychodziłyby poza ich własną samozrozumiałość. Może to odbywać się poprzez odnajdywanie błędów, niekoherencji, niekonsekwencji, zerwań we współczesnej silnie zmediatyzowanej technicznie rzeczywistości⁶⁰. Miejsce redukcji ejdetycznej zajmują pojęcia filozoficzne, które mogą ją zarówno zawieszać, jak i modyfikować. Ich komponowanie, zestawienie z pojęciami cybernetyki, informatyki, czy – szerzej – bio-techno-nauki, pozwala na rozumienie przekraczające samozrozumiałość wynikłą z automatycznej adaptacji zinstrumentalizowanych fenomenów do człowieka. Myślenie i towarzyszący mu wgląd jest możliwe, jednak przy konieczności budowy nowej aparatury pojęciowej zdolnej opisać to, co z racji swojej prędkości i złożoności wymyka się wszelkim próbom metodycznego opisaniam.

Proponuję mówić o współczesnych zadaniach fenomenologii w kategoriach eksperymentalnych. Żeby uwyraźnić to przejście, odwołam się do trzech nastawień filozoficznych względem kryzysu rzeczywistości spowodowanego technicyzacją. Husserl proponuje redukcję fenomenologiczną, Heidegger zawieszenie myślenia o obiektach technicznych i wsłuchanie się w postanie bycia, podczas gdy współcześni myśliciele o nastawieniu fenome-

⁵⁹ Por. H. Blumenberg, op. cit., s. 52.

⁶⁰ Przypomina to poszukiwanie przez użytkowników/programistów błędów w kodzie, które pozwalają na inne wykorzystanie danej aplikacji – inaczej względem zamysłu jej producentów. F. Flores oraz T. Wingradow twierdzą, że program jest zawsze o czymś. Nie przypisują mu intencjonalności, wskazując jedynie, że cechuje go immanentny mu rodzaj ukierunkowania operacyjnego. Redukcja ejdetyczna nie może przebić się przez całą złożoność zinstrumentalizowanych fenomenów, które nie będąc nigdy neutralnymi, nie są do końca w pełni zdeterminowanymi.

nologicznym – Ihde, Dreyfus, Flores, Wingradow – zajmują pozycję de-skryptywną lub też neutralną wobec metody fenomenologicznej, kierując się w stronę pragmatyzmu⁶¹. Sądzę, że nie należy rezygnować z metody, lecz przenieść ją w sferę eksperymentalną i w ten sposób poszukiwać jej twórczych rozszerzeń oraz aplikacji. Dziś nie można zinstrumentalizowanych fenomenów opanować nastawieniem teoretycznym – metafizycznie nadać im rytm, któremu miałyby się podporządkować, będąc (jako podmiot) usytuowanym poza nimi – w teoretycznej „oddali”. To, w jaki sposób fenomenologia techniki będzie możliwa, zależy od eksperymentów – prób i błędów, które doprowadzą do powstania nowych metod oraz adaptacji już proponowanych przez fenomenologów rozwiązań. Laboratoriami tego podejścia są środowiska elektroniczne, robotyczne pokoje, w których to obserwator może bezpośrednio konfrontować się z określonymi zinstrumentalizowanymi fenomenami. Nastawienie medytacyjne jest nadal pożądane, jednak już nie w formie osiągania mentalnego dystansu względem maszyn – te bowiem na tyle zintegrowały się z rzeczywistością, że mentalna redukcja technicyzacji jest nie do pomyślenia. Uznając stechnicyzowane fenomeny za pełnoprawne zjawiska, przenosimy fenomenologię na grunt współczesności – na kulturę popularną, mass media⁶² oraz szerzej: połączenie technologii, nauki i sztuki. Fenomenologia eksperymentalna w tym kontekście polega na badaniu tego, co leży za przedstawieniami. Sprawdza ich wytrzymałość i oczywistość. Takie odniesienie do kultury popularnej, mass mediów, nośników informacji, komunikacji nie oznacza redukcji samej metody fenomenologicznej, lecz jej otwarcie na współczesność zinstrumentalizowanych fenomenów.

Żeby móc wyodrębnić fenomeny, należy w odpowiedni sposób funkcjonować w danych sferach życia, w których działanie jest programowa-

⁶¹ Wynika to z krytycznej roli tych ujęć. Negując określone rozwiązania i nie wprowadzając nowych możliwości analizy, sprowadzają się one do aktywnej opozycji wobec pragmatyzmu, lecz nie dążą do jego przezwyciężenia, proponując pozytywne rozwiązania. To, że komputery nie myślały, co stara się wykazać Hubert Dreyfus, nie powoduje, że myślenie człowieka zostaje dzięki temu zachowane. Wręcz odwrotnie – takie stwierdzenia usypiają potencjał modyfikacyjny, skoro technika nie jest w stanie przejąć funkcji ludzkich. Owszem, trudno wyobrazić sobie maszyny uprawiające fenomenologię, jednak taki eksperyment myślowy nie stanowi gwarancji zachowania ciągłości myślenia realizującego się w sferach praktycznych egzystencji.

⁶² Zinstrumentalizowane fenomeny to w takim samym stopniu nanotechnologia i biotechnologia, jak i kultura popularna. Stanowią one dostępną ludziom faktyczność – podstawę dominującej części doświadczeń.

niem⁶³. Zatem radykalnie zmienia się sytuacja podmiotu, który przestaje być postrzegany jako niezaangażowany obserwator, a staje się aktantem. Jest to działanie egzystencjalne, które nie ogranicza się do funkcji ciała, angażując w różnym stopniu całą podmiotowość. Istota techniki objawia się poprzez jej użycie i czasem jest swoją własną reprezentacją – widzialnym fenomenem, czasem pozostaje ukryta w technologicznej głębi⁶⁴, którą należy eksplorować poprzez szereg eksperymentów. Bada ona epokowe urządzenie rzeczywistości przez technicyzację. Istota techniki leży poza istotą techniki jako przesłaniem dziejowym i jest programowaniem⁶⁵. Fenomenologia eksperymentalna posiada także swoją funkcję inżynierską, pozostaje ona jednak jednym z wielu komponentów, ponieważ musi uwzględniać także technologiczne aspekty mediów, przez które dokonywana jest obserwacja. Zatem, jak twierdzi Ernst Jünger, „Eksperymentalność należy w rzeczy samej do cech charakterystycznych takie myślenia. Jest to styl określający nie tylko malarstwo, nie tylko naukę, ale także byt jednostki”⁶⁶, a więc zyskuje wymiar egzystencjalny w nastawieniu, w którym: „Odpowiedzi udziela nie tyle operacje i metody⁶⁷, ile raczej nowe moce. Pozwala to oczywiście

⁶³ Sens osadzony jest w przyszłości jako stan zaprogramowanych fenomenów. Dostępny jest dzięki teleportacji ejdetycznej. Uzupełnia ją redukcja ontoelektroniczna, która polega na wybraniu jednego środowiska medialnie zapośredniczonego i tymczasowym zawieszeniu w świetle pozaelektronicznym.

⁶⁴ Por. M. Ostrowicki, *Człowiek w przestrzeni technologicznej głębi*, [w:] idem, *Wirtualne realia. Estetyka w dobie elektroniki*, Kraków 2006.

⁶⁵ Istotne są tutaj wielostopniowe inspiracje metodą fenomenologiczną Husserla. Programowanie zawiera się w używaniu określonych instrukcji do realizowania poszczególnych celów. W tym sensie fenomenologia eksperymentalna wynajduje sposoby pozwalające samozaprogramować ludzką intencjonalność.

⁶⁶ E. Jünger, *Przez linię*, przeł. W. Kunicki, „Kronos” 1/2011, s. 142.

⁶⁷ Pewna metoda oraz zakres przyjętego postępowania będzie konieczna. Nie chodzi tutaj o fenomenologię w wydaniu anarchizmu metodologicznego. Obecnie pracuję i zastanawiam się, w jaki sposób można stosować obserwację oraz eksperymenty łączące naukę, sztukę i technologię, by nie redukować metody fenomenologicznej do pragmatyzmu. Będzie ona opierała się na metodyce obserwacji (w tym samoobserwacji wspomaganą technologicznie), rejestracji, interakcji, koordynacji zachowania. Por. *Znaczenie obserwacji*, [w:] L. Embree, *Analiza refleksyjna. Wprowadzenie do badań fenomenologicznych*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2006, s. 29. Sądzę, że dzięki temu mogą zostać wypracowane nowe metody redukcji ejdetycznej, w silnie skontekstualizowanym przez procesy technicyzacyjne środowisku. Zbudowanie takiej metody jest konieczne, by móc dochodzić do tego, czym są fenomeny nie tylko w nastawieniu teoretycznym, post factum, odtwarzając przebieg interakcji z urządzeniami technicznymi, lecz badać bezpośrednio zinstrumentalizowane fenomeny *live*, później dopiero wyznaczając ich teoretyczny charakter. Nie można abstrahować podmiotu z jego otoczenia, żeby niejako z zewnątrz, na podstawie pamięci, dokonywał

przypuszczać, że metody miały od samego początku inne cele od tych zakładanych”⁶⁸.

Immersja jako wczucie pozwala myśleć o fizycznych i elektronicznych terytoriach jako polach eksperymentalnych dla nowej fenomenologii. W ten sposób możemy badać, kiedy technika przekracza człowieka, a kiedy człowiek technikę. Amplituda tego napięcia wyznacza ramy przyszłej fenomenologii. Propozycja eksperymentalnej fenomenologii techniki oznacza doświadczenie metafizyczne zinstrumentalizowanych zjawisk, w którym eksperyment⁶⁹ oswaja paradoks codziennej technicyzowanej egzystencji człowieka.

Natalie Depraz twierdzi: „Dośłownie przekierowuję (*re-ducere, zurückführen*) moje własne doświadczenie, które pod moim spojrzeniem prezentuje bezpośrednio swoje nieznane wewnętrznie implikacje, wskazuje inne źródła doświadczenia, zwłaszcza zaś uwalnia mnie od przedmiotu, dzięki czemu wyłania się płaszczyzna nakierowanego na ów przedmiot aktu świadomości”⁷⁰. W tym sensie przełączanie między punktami widzenia, warstwami doświadczenia, modusami bycia, które może oznaczać wnikanie w różne struktury i płaszczyzny sensu, rozszerza redukcję fenomenologiczną, czyniąc z niej teleportację ejdetyczną, czyli przechodzenie między heterogenicznymi światami doświadczenia, zachowując ciągłość sensu dokonywanych tak operacji⁷¹. Jest to abstrahujące przełączenie, niemniej z obecną

obróbki fenomenologicznej przeżytego doświadczenia. Oznacza to także grupowe sesje fenomenologiczne, gdzie intencjonalność byłaby w różny sposób zakłócana/współdzielona przez użytkowników-uczestników. Celem projektowania takich metod nie jest stosowanie ich jedynie do eksperymentów filozoficzno-artystyczno-technologicznych, lecz fenomenologiczna analiza technicyzacji dnia codziennego z uwzględnieniem „nowych sensów”, już nie „słabych”, lecz mocnych, bowiem technologia daje oparcie – wspomaganie ludzkiej intencjonalności. Nie można jednak udawać, że obiekty techniczne nie mają wpływu na człowieka i po ich wyłączeniu przestają istnieć. W szczególności odpowiada to metodzie neurofenomenologicznej, ponieważ łączy rejestrację trzecioosobową (dokonaną automatycznie lub przez innego fenomenologa) z pierwszoosobową (świadome rejestrowanie siebie z intencją terażniejszego oraz późniejszego „szczytania”, ponieważ: „Celem jest zestrojenie ze sobą obydwu rejestrów – eksperymentalnego (*expérimental*) i doświadczeniowego (*expérimentiel*)”: N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2010, s. 120.

⁶⁸ E. Jünger, *Przez linię*, przeł. W. Kunicki, „Kronos” 1/2011, s. 142.

⁶⁹ Eksperyment fenomenologiczny dotyczy zarówno metody wraz z uwzględnieniem egzystencji człowieka pojmowanej holistycznie.

⁷⁰ N. Depraz, op. cit., s. 149.

⁷¹ Jest to szczególnie istotne w środowiskach elektronicznych oraz interfejsach, ponieważ podmiot może funkcjonować równocześnie w wielu różnych terytoriach egzystencjalnych. Takie paralelne istnienie wymaga przełączania uwagi, zmieniania sfery życia, co często doprowadza do

wciąż mapą podstawowych relacji zinstrumentalizowanych fenomenów z do-pewnego-stopnia-technicyzowanym intencjonalnie podmiotem. Oznacza to radykalne otwarcie się fenomenologii na cybernetykę oraz kognitywistykę i informatykę jako dziedziny wiedzy dostarczające wzorców międzyinterfejsowego przełączania uwagi. W ten sposób można wypracować powrót do intencji, przywrócić sens doświadczeniu, nie redukując go jedynie do serii wglądów podporządkowanych danej metodologii rejestracji. Podejście to oznacza immanentną eksperymentalność, obecną w samej metodzie, która stara się relacyjnie scalić fenomenalne doświadczenie zmediatyzowanych technicznie jednostek oraz podmiotów⁷².

W myśl powyższych ustaleń należy raz jeszcze zrewidować, uzupełnić i zaktualizować twierdzenie Husserla: „fenomenologia jednakże oznacza zarazem, i przede wszystkim, pewną metodę i postawę myślową, specyficznie filozoficzną postawę myślową i specyficznie filozoficzną metodę”⁷³. Wykazujemy pewną postawę myślową względem techniki nie tylko dlatego, że wprowadza ona zinstrumentalizowane fenomeny do obiegu naszej świadomości, ale dlatego, że warunkują one nasze poznanie oraz podstawowe władze umysłowe (poznanie, pamięć, wyobraźnię). Postawa zawiera się w refleksyjnym ustawieniu (zastępując nastawienie), którego metodą jest eksperyment – poznawczy, kulturowy, technologiczny, artystyczny, uwypuklający rolę działania w praktyce fenomenologicznej.

Francisco Varela twierdzi: „Reprezentacje poznawcze są o czymś dla systemu, są intencjonalne”⁷⁴. Intencjonalność zatem funkcjonuje w określonym systemie, który nie ma jednoznacznie i definitywnie zdefiniowanych elementów (wynika to z ich nieustannej zmienności). Dlatego też intencjonalność nie jest snopem światła, które wszystko oświetla, lecz należy ją każdorazowo mentalnie, technologicznie i społecznie konfigurować tak, aby zdolna była uchwycić czyste fenomeny techniczne w naturalnym, „używają-

zerwał, nieciągłości doświadczenia. W tym aspekcie teleportacja ejdetyczna jest eksperymentalną metodą polegającą na wglądzie sieciowym w istotę zinstrumentalizowanych fenomenów.

⁷² Możemy mówić o fenomenologii doświadczenia zbiorowego, w której podmioty podłączone w tym samym czasie do tego samego interfejsu uzgadniają sens, starając się jednocześnie z aplikować określone czynności fenomenologiczne, eksperymentując z przełączaniem intencjonalności oraz uwagi, rejestrując, nagrywając oraz poddając wyniki refleksji w nastawieniu teoretycznym.

⁷³ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2008, s. 36.

⁷⁴ F.J. Varela, *Whence Perceptual Meaning? A Cartography of Current Ideas*, [w:] *Understanding Origins*, ed. F.J. Varela, J.P. Dupuy, Netherlands 1992, s. 240.

cym” technologii nastawieniu. Nie redukuję intencjonalności do sygnału, szumu, nie ograniczam jej do znaturalizowanego cybernetycznego pojęcia, wskazując na to, że swoje życie zyskuje ona zawsze na styku. Fenomenologia techniki, jeśli ma uwzględniać sferę duchową, psychiczną, cielesną człowieka, musi funkcjonować na sposób eksperymentalny, żeby wypracować metody badawcze uwzględniające egzystencję człowieka w jej wszystkich przejawach.

Phenomenology of technics

Summary

In this article I have shown what describes basic approaches to technics realized by phenomenologists. They are characterized by their strengths and weaknesses. Followed by this analysis I'm showing how this crisis of phenomenological method applied to technicization could be overcome by experimental phenomenology approach. I'm arguing that phenomenology of technics should be considered as an existential practice, not only as a specialized process of conceiving instrumentalized phenomena. In the end I'm underlying consequences of that proposition.



Czy świat przeżywany podlega uteoretycznieniu?

Hans Blumenberg (1920-1996) należy bez wątpienia do najwybitniejszych filozofów niemieckich drugiej połowy XX wieku. Jego badania mieszczą się w zakresie antropologii filozoficznej, bowiem głównym przedmiotem czy też ośrodkiem jego dociekań pozostaje człowiek. W tym sensie jest kontynuatorem tradycji zapoczątkowanej przez Kanta, rozwijanej w ubiegłym stuleciu tak produktywnie przez Maxa Schellera, Helmuta Plessnera i Arnolda Gehlena. Podobnie jak jego nauczyciele, Blumenberg filozofuje w ciągłym dialogu z koncepcjami, które wprawdzie nie definiują siebie jako antropologiczne, przedstawiają jednak ważne rezultaty poznawcze dotyczące istoty bytu ludzkiego. Mam tu na myśli zwłaszcza transcendentálną fenomenologię Edmunda Husserla i ontologię fundamentalną Martina Heideggera. Także książka zatytułowana *Teoria świata życia* mieści się w tych ramach¹. Rangę badań i refleksji Blumenberga wyznacza w dużym stopniu podniesienie znaczenia kwestii, którą Husserl zdołał jedynie zasygnalizować, a którą rozwinęli dopiero jego uczniowie, wybitni socjologowie Schutz i Gurwitsch. Chodzi o kwestię tzw. »świata (naszego) życia« względnie »świata przeżywanego« (obecne są w polskiej literaturze oba te tłumaczenia, i jest to zasadne, bo niemiecki termin *Lebenswelt* zawiera oba te znaczenia w trudnej do oddania jedni).

Książka *Teoria świata życia* składa się siedmiu tekstów dotyczących *Lebensweltu*, napisanych przez Blumenberga w różnych okresach życia, częściowo tylko opublikowanych. Stanowią one rozdziały pracy, rozpatrujące zarówno to, czym w swej istocie jest świat przeżywany, jak również to, jakich przekształceń wprowadzenie tego pojęcia oraz związana z nim problematyka, a nawet perspektywa, dokonują w kontynentalnej tradycji filozofii europejskiej. Do druku dla renomowanego wydawnictwa Suhrkamp z Frankfurtu nad Menem całość przygotował prof. Manfred Sommer.

Kwestia znaczenia świata przeżywanego należy do najgoręcej dyskutowanych zagadnień współczesnej filozofii. Blumenberg odchodzi od rozumienia tego pojęcia jako ekwiwalentu tego, co faktyczne, lub tego, co codzienne, proponując na to miejsce takie jego rozumienie, zgodne z którym jest to świat bezdyskusyjny i przedrefleksyjny, świat, w którym refleksja filozoficzna nie jest ani obecna, ani nawet możliwa, bo jest to świat codziennych oczywistości, których nie podajemy

¹ H. Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, Hrsg. M. Sommer, Suhrkamp, Berlin 2010, 253 s.

w wątpliwość. Takie ujęcie umożliwia filozofowi z Münster włączenie do debaty nad światem przeżywanym aspektów dotąd z nim nie związanych, takich jak Kantowska rzecz sama w sobie czy astronomiczne czarne dziury, ale także kwestii związanych dotąd raczej z literaturoznawstwem lub z hermeneutyką, takich jak obecność metafor w świecie naszego życia. Blumenberg pragnie pokazać, iż refleksja nad relacją teorii i świata przeżywanego wiąże się z doświadczeniem utraty: nauka oraz filozofia jawią się tu jako próby uporania się z utratą oczywistości charakteryzującej nasze bezproblemowe bytowanie w *Lebenswelcie*.

Pracę otwiera ponad 100-stronicowa rozprawa nosząca tytuł *Teoria świata przeżywanego*. Blumenberg odsłania w niej nie tylko potencjał zawarty w nowym pojęciu wprowadzonym przez Husserla, ale także związane z nim trudności i konieczne przewartościowania. Szczególnie cenne jest tu wskazanie na napięcie rodzące się z tego, że *Lebenswelt* wydaje się być tworem niepodlegającym uteoretycznieniu, tzn. czymś, co po ujęciu w gorset teorii przestaje być tym, czym jest. Rozdział drugi, niespełna 30-stronicowy, pokazuje funkcjonowanie pojęcia *Lebenswelt* w obrębie teorii fenomenologicznej. Rozdział następny, zatytułowany *Samozrozumiałość, samopocieszenie, porównanie z sobą*, odsłania tę specyfikę świata życia, która polega na jego oczywistości, niekwestionowanym obowiązywaniu. W kolejnych rozdziałach dokonuje analiz znaczenia świata przeżywanego w odniesieniu do tak istotnych kwestii, jak rozumienie tego, czym jest otaczająca nas rzeczywistość, refleksja nad miejscem techniki w świecie naszego życia oraz pytaniem o relacje świata przeżywanego do historyczności naszej egzystencji.

Książka stanowi doskonale rozwinięcie i uzupełnienie wątków i problemów poruszonych w dostępnej już w polskim przekładzie pracy Blumenberga *Rzeczywistości, w których żyjemy*, wydanej przez Oficynę Naukową. Wysoka wartość merytoryczna recenzowanej tu pozycji nie ulega żadnej wątpliwości. Blumenberg to jeden z najbardziej inteligentnych i wszechstronnych myślicieli XX wieku, a przy tym wytrwały badacz i wielki erudyta. Jego prace są prawdziwą skarbnicą informacji, idei, inspiracji. Jej treści są ważne zwłaszcza dla reprezentantów fenomenologii oraz fenomenologicznej socjologii. Problematyka świata przeżywanego zyskuje u nas w ostatnich latach na znaczeniu, jednak polska literatura dysponuje jedynie nielicznymi tekstami ją podejmującymi. Praca Blumenberga jest o tyle nowatorska, że bierze na warsztat naczelne pojęcie późnej, najdojrzałszej fenomenologii Husserla, poddaje je subtelnej analizie odsłaniającej zarówno jego mocne, jak i słabe miejsca, po czym proponuje własne rozumienie tego pojęcia oraz związany z nim pogląd na jego produktywność w zaawansowanej analizie filozoficznej.

Andrzej Przyłębski (Poznań)

{ Narodziny ruchu fenomenologicznego a filozofia polska

W prestiżowej serii *Orbis Phaenomenologicus* ukazała się książka Czesława Głombika *Husserl und die Polen*². Zorientowany czytelnik zapewne wie, że jest to przekład świetnie przyjętej książki *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje* (wyd. Gnome, Katowice 1999). Już sama publikacja zasługuje na uwagę, gdyż – niestety – nieczęsto czytelnik niemiecki ma możliwość zapoznania się z polskimi pracami filozoficznymi. Książka jest już dobrze znana, więc ograniczę się tylko do przypomnienia kilku faktów.

Głównym motywem historyczno-filozoficznych badań Czesława Głombika – a piszę to jako wieloletni uczestnik seminarium Profesora – jest ukazanie filozofii polskiej na tle myśli europejskiej. W przypadku recenzowanej książki owo założenie jest bardzo jasno sformułowane. Głombik stawia tezę, że polscy filozofowie czynnie uczestniczyli w kształtowaniu ruchu fenomenologicznego. Co więcej, miało to miejsce już na samym początku powstawania ruchu – w jego fazie getyńskiej. Przy okazji autor obala kilka mitów.

Po pierwsze – fałszywe przekonanie mówiące o tym, że w Polsce nie było lub była jedynie bardzo słaba reakcja na fenomenologię Husserla. Naturalnie, początki polskich spotkań z Husserlem należą do wyjątkowo słabo rozpoznanych, co nie oznacza oczywiście – i to kolejny mit – że fenomenologia w Polsce to tylko Roman Ingarden, choć jego znaczenia nikt nie zamierza tu podważać. Polacy byli w otoczeniu Husserla już od samego początku. Najlepszym tego przykładem jest Aleksander Rozenblum. W Getyndze pojawił się w 1905 roku. Przebywał także w Monachium, gdzie zetknął się z tamtejszym ruchem fenomenologicznym. Należy zaznaczyć, że Rozenblum nie był jednym z wielu sympatyków fenomenologii, ale pełnoprawnym członkiem ruchu fenomenologicznego. Nie przypadkiem zaproponowano mu napisanie artykułów do ksiąg pamiątkowych Edmunda Husserla i Adolfa Reinacha. Miał ambitne plany translatorskie, chciał bowiem przełożyć zarówno *Badania logiczne*, jak i *Logikę* Pfändera. Niestety, plany te pozostały w fazie projektów. Głombik zbadał także jego późniejsze losy, związane z warszawską Państwową Wyższą Szkołą Higieny Psychiczej. Jedną z zalet książki jest zwrócenie naszej uwagi na tego filozofa.

Drugą postacią, o której szerszej pisze Głombik, jest znany psycholog Stefan Błachowski. To właśnie Błachowski wprowadzał Ingardena do Getyngi. Książka

² Cz. Głombik: *Husserl und die Polen. Frühgeschichte einer Rezeption*. Aus dem Polnischen übersetzt von Ch. Schatte. Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, 210 s.

zmienia nieco jego jednostronny obraz – badacza skupionego głównie na psychologii. W Getyndze pojawił się w 1905 roku. Wprawdzie głównym bodźcem, który sprowadził go do Getyngi, było to, że przebywał tam wówczas psycholog eksperymentalny G.M. Müller, jednak uczestniczył on również w wykładach Husserla. Tym, co szczególnie go zajmowało, była relacja między psychologią i filozofią (teoria nastawienia i spostrzegania). Był Błachowski – jak wykazuje Głombik – aktywnym świadkiem rozwoju ruchu fenomenologicznego. W przeciwieństwie jednak do swego nauczyciela Müllera przychylnym okiem i piórem przyglądał się rozwojowi nowej fenomenologicznej filozofii.

Nie mogło zabraknąć w książce Romana Ingardena. Ale jest to inne jego oblicze niż to, które dobrze znamy. Sporo miejsca poświęca Głombik jego latom studenckim, jeszcze przed wyjazdem do Getyngi. Pierwszą oficjalną publikacją Ingardena jest recenzja drugiego wydania *Badań logicznych*, jednak w archiwaliach pozostają przynajmniej dwa ważne teksty, które analizuje Głombik. Pierwszy pochodzi z 1913 roku i jest referatem przygotowanym na seminarium Husserla. Drugi jest odczytem, który młody polski fenomenolog wygłosił na zebraniu Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Te dwa teksty zdradzają nie tylko talent młodego filozofa, ale należą również do najwcześniejszych polskich tekstów poświęconych fenomenologii Husserla. Trzeba jednak w tym miejscu nadmienić, że już w 1913 roku, w artykule *Szkola fenomenologów*, czytelników „Ruchu Filozoficznego” o fenomenologii informował Władysław Tatarkiewicz.

Ostatnia część książki dotyczy tych spośród polskich filozofów, którzy odwoływali się do wczesnych prac i poglądów Husserla. I tak, pierwszym Polakiem, który pisał o Husserlu, był Władysław Heinrich, który w pozytywistycznym czasopiśmie „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie” (1895) opublikował krytyczną recenzję *Philosophie der Arithmetik*. Także czołowi przedstawiciele Szkoły Lwowsko-Warszawskiej nie przeszli obojętnie wobec początków fenomenologii. Jan Łukasiewicz znalazł w Husserlu sojusznika w walce z psychologizmem. W swych wczesnych odczytach nawiązywał do pierwszego tomu *Badań logicznych*. Późniejszą działalność Husserla przyjął jednak z dużym rozczarowaniem. Książka szczegółowo omawia również kontakty Kazimierza Ajdukiewicza ze środowiskiem filozoficznym i matematycznym, do których doszło w trakcie jego pobytu w Getyndze (1913/1914). Polski filozof szczególnie zapamiętał seminarium fenomenologiczne Reinacha poświęcone pojęciu ruchu. Chwała Czesławowi Głombikowi również za przypomnienie sylwetki Bronisława Bandrowskiego – mało znanego filozofa, który spędził w Getyndze semestr 1905/1906.

Publikacja – co jest zresztą jedną z cech wyróżniających prace profesora Głombika – jest oparta na materiałach archiwalnych, nieznanymi dokumentach, trudno dostępnej korespondencji. Znaczna część dokumentów pochodzi z biblioteki Uniwersytetu Georga-Augusta. Książkę profesora Głombika należy traktować jako

preludium do badań nad recepcją fenomenologii Husserla w Polsce. Wciąż sporo jest do zrobienia. Na zbadanie czeka nie tylko recepcja fenomenologii w okresie międzywojennym, ale także jej dalsze losy. Pierwszy krok został już zrobiony.

Husserl und die Polen przyciąga czytelnika także stylem, gdyż czyta się ją niemal jak dobrą beletrystykę. W tłumaczeniu Christiana Schatte prawie żadna z tych cech nie została zatarta ani zniekształcona. Całość została poprzedzona rzeczową przedmową Hansa-Reinera Seppa – redaktora serii, a nade wszystko znawcy i popularyzatora dorobku ruchu fenomenologicznego.

Dariusz Bęben (Katowice)

Dyskusje filozoficzne wokół psychologii eksperymentalnej na początku XX wieku³

Iwona Olechnowicz, która dała się poznać jako kompetentny badacz filozofii niemieckiej początków XX stulecia (w szczególności Jaspersa i Höningwalda), opublikowała niedawno ważną pracę dotyczącą istotnych wyzwań i przewartościowań, które dokonały się w niej, promieniując na całą Europę, w związku z powstaniem i dynamicznym rozwojem akademickiej psychologii. Fakt skierowania przez grupę filozofów niemieckich, zaniepokojonych obsadzeniem katedr filozofii przez psychologów, pisma okólnego do mediów oraz wszystkich rad naukowych niemieckich uniwersytetów, stał się dla Autorki pretekstem do refleksji nad postrzeganiem relacji starej, osadzonej już akademicko dyscypliny, jaką była filozofia, i wyłaniającej się z niej nowej nauki, jaką była współczesna psychologia, śmiało posługująca się technikami eksperymentalnymi, niczym klasyczna nauka przyrodnicza.

Autorce udało się w sposób bardzo plastyczny i zarazem kompetentny (duży w tym udział ma wiedza zgromadzona przy pisaniu poprzednich prac) pokazać zarówno genezę, jak i kulisy sporu, który, w jej przekonaniu, wywołany został przez obawę większości akademickich filozofów przed nowym sposobem uprawiania filozofii, bardziej otwartym na inspiracje ze strony nauk empirycznych w ogóle, a psychologii eksperymentalnej w szczególności. Olechnowicz dobrze lokalizuje powód tego sporu – jest nim to, że zarówno ówczesna filozofia, jak i powstająca wówczas psychologia akademicka podejmowały bardzo zbliżone, a często nawet identyczne problemy. Były nim kwestie związane z ludzkim życiem duchowym, z poznaniem, świadomością, myśleniem, działaniem umysłu, powstawaniem prze-

³ I. Alechnowicz: *Spór o psychologię eksperymentalną w dyskusjach filozoficznych na początku XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2010, 189 s.

konań co do natury rzeczywistości etc. Zagadnienia te, pozostające dotąd w kompetencji filozofii, zaczęli śmiało i najczęściej z antymetafizycznym nastawieniem (np. odrzucenie przekonania o istnieniu duszy, przynajmniej w jej substancjalnym sensie) podejmować psychologowie, wypowiadający przy tym często ogólne sądy na temat istoty poznania, wiedzy, woli, wartości, roli emocji, i wynikających z tego konsekwencji dla rozumienia statusu wiedzy naukowej (np. kwestii relacji genezy sądów poznawczych do ich obowiązywania).

Książka składa się z *Wprowadzenia* naświetlającego problemy podejmowane w rozprawie oraz sześciu rozdziałów. W pierwszym Autorka szkicuje zjawisko kryzysu filozofii akademickiej w Niemczech, który stał się jej udziałem wskutek załamania się w Heglowskiego (spekulatywnego) modelu filozofowania oraz utraty kontaktu z naukami empirycznymi. To ów kryzys spowodował zjawisko powrotu do Kanta (neokantyzm) oraz powołał do życia fenomenologię i filozofię życia. W następnych rozdziałach Alechnowicz pokazuje zarówno rozwój psychologii tych czasów, jak i jej wpływ na dominujące wówczas kierunki filozoficzne, głównie różne szkoły neokantowskie oraz na fenomenologię i (w mniejszym stopniu) filozofię życia.

Wywody Autorki stoją na dobrym merytorycznym poziomie. Jej praca podejmuje ważne zagadnienie, pomijane dotąd w naszej literaturze filozoficznej, wypełnia zatem istotną lukę w naszej wiedzy na temat przyczyn takiego a nie innego kierunku rozwoju neokantyzmu oraz fenomenologii na początku XX wieku. To zaś czyni lekturę tej pracy pożyteczną dla każdego, kto chciałby posiadać w tej materii rzetelną wiedzę. Dla fenomenologów ważne są zwłaszcza rozdziały poświęcone analizie świadomości (fenomeny świadomości, postaci, strumień świadomości, percepcje, przedstawienia, uczucia itp.).

W ostatniej części Alechnowicz, wykraczając poza narrację czysto filozoficzno-historyczną, wypowiada własny pogląd na temat zasadności i przyczyn takiej a nie innej reakcji czołowych ówczesnych filozofów (takich jak Natorp, Rickert czy Husserl) na psychologię eksperymentalną. Zgadając się z ogólnym elementem tej diagnozy, tzn. z tezą, że filozofii dobrze robi życzliwe przyglądanie się badaniom i rezultatom nauk empirycznych oraz uwzględnianie ich w swych analizach, nie do końca zgadzam się z przypisywanymi przez nią Rickertowi czy Husserlowi – w duchu hermeneutyki podejrzeń – intencjami, podkreślającymi przede wszystkim obronę własnych, dominujących pozycji. Uważam bowiem, iż autorami listu kierowały słuszne obawy, że zagrożenie ograniczania filozofii na rzecz psychologii było realne, zaś proponowane przez nich rozwiązanie (tworzenie oddzielnych katedr psychologicznych, a nie przemianowywanie, de facto, katedr filozoficznych na psychologiczne) było właściwe. Autorka ma naturalnie prawo do własnego zdania w tej materii. Być może skłoni to czytelników do polemiki, której tak brak w naszym życiu filozoficznym.

Andrzej Przyłębski (Poznań)

M. Murawska o Michela Henry'ego fenomenologii ciała

Mówienie o „fenomenologii francuskiej” znajduje uzasadnienie w tym, że myśliciele francuscy w istotny sposób przededefiniowali tradycję fenomenologiczną i, wskazując na – zdawałoby się – pogranicza problemowe tej tradycji, nadali jej oryginalny teoretyczny wyraz. Francuska tradycja fenomenologiczna jest znana i szeroko dyskutowana także w Polsce, co głównie jest zasługą dynamicznego środowiska filozoficznego skupionego przy ośrodkach akademickich w Warszawie, Krakowie i Łodzi. Dzięki działalności wydawniczej tego środowiska polskojęzyczny czytelnik ma możliwość zgłębiania wspomnianej tradycji. Trudno w tym kontekście pominąć myśl Michela Henry'ego (1922-2002), jednego z najważniejszych przedstawicieli całej współczesnej filozofii francuskiej, którego dzieło *O fenomenologii* (Warszawa 2007) ukazało się nakładem Wydawnictwa IFiS PAN w tłumaczeniu Marka Drwięgi, a ostatnio pod redakcją Andrzeja Gieralowskiego i Roberta Grzywacza opublikowano zbiór artykułów, tekstów źródłowych oraz opracowań, pod wspólnym tytułem *Michel Henry – fenomenolog życia* (Kraków 2010). Jak do tej pory brakowało jednak monograficznego opracowania filozofii Henry'ego; lukę tę w pewnej mierze stara się wypełnić swoją ostatnią pracą Monika Murawska⁴.

Praca *Filozofowanie z zamkniętymi oczami* została opublikowana w prestiżowej serii monografii Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej i obejmuje wstęp, dwanaście rozdziałów tematycznych oraz bibliografię, anglojęzyczne streszczenie i indeks osób. Najobszerniejsze rozdziały traktują o rekonstrukcji problematyki ciała w historii filozofii od starożytności po Freuda (rozdział 3) oraz Henry'ego interpretacji sztuki (rozdział 11). Autorka, zgodnie z podtytułem pracy, w swych analizach skupia się przede wszystkim na problemie cielesności w fenomenologii francuskiego filozofa; całość zostaje jednak uzupełniona biografią Henry'ego (rozdział 2), analizą problemów czasu (rozdział 6), świata (rozdział 7), innego (rozdział 9), a nawet porównaniem tej filozofii z propozycją Levinasa (rozdział 10). W pracy można znaleźć także liczne odesłania do filozofii Merleau-Ponty'ego, Sartre'a, Derridy i Mariona, które służą Autorce do precyzyjnego przedstawienia tez i jasnego zdefiniowania oryginalności propozycji Henry'ego. Warto w tym miejscu podkreślić, że te liczne odesłania składają się do poczynienia jednej z najcenniejszych obserwacji, którą czytelnik może wynieść z lektury pracy Murawskiej: analizy problemu ciała wskazują mianowicie na to, że filozofii Henry'ego nie można odczytać w oderwaniu od całej powo-

⁴ M. Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, 280 s.

jennej tradycji filozoficznej we Francji, co dodatkowo uzasadnia tezę o odrębności i oryginalności „fenomenologii francuskiej”.

Praca *Filozofowanie z zamkniętymi oczami* przedstawia niezmiernie bogaty i trudny materiał, który nie ogranicza się jedynie do rekonstrukcji filozofii Henry’ego; stanowi również systematyczną prezentację problematyki cielesności z perspektywy fenomenologii. Rozważania francuskiego myśliciela często są traktowane jako przyczynek do oryginalnych analiz Autorki. Twórcze przepracowanie materiału można wyraźnie odnotować na przykładzie rozdziału *Sztuka, która pozwala zobaczyć niewidzialne*, w którym po szczegółowej rekonstrukcji i porównaniu koncepcji abstrakcyjnej sztuki malarskiej w filozofiach Merleau-Ponty’ego i Henry’ego, Murawska analizuje fenomen *body artu*. Rozważania te znacząco wykraczają poza ramy jedynie rekonstrukcji i stanowią wkład do fenomenologii tego zjawiska artystycznego. Niektóre tezy ze względu na ogólność i kategoryczność mogą zaskakiwać, jak na przykład uwaga, że „[z]arówno przedstawieniowa sztuka ciała, jak i *body art* zwracają się przeciw formalizmowi w sztuce i można powiedzieć, że wymierzone są przeciw logocentryzmowi współczesnego świata” (s. 243)⁵. Mogą razić także odwołania do autorów, których jednak nie cytuje się w przypisach (s. 244). Pomimo tych braków, rozdział poświęcony sztuce można niewątpliwie określić jako najbardziej udany w pracy.

Niestety, rekonstrukcja filozofii Henry’ego w propozycji Murawskiej często zostaje bezkrytyczna. Wraz z rozpoczęciem lektury czytelnik może zapytać o znaczenie tytułu omawianej pracy: co oznacza „filozofowanie z zamkniętymi oczami”? Z jednej strony, *prima facie*, użyte sformułowanie jest nawiązaniem do powieści Henry’ego *Miłość z zamkniętymi oczami* (1976), z drugiej zaś, co ważniejsze, przytoczone wyrażenie metaforycznie odnosi się do koncepcji fenomenologii francuskiego filozofa. „Zamknięte oczy” wskazują mianowicie na odejście od modelu świadomości intencjonalnej i skupienie się na doświadczeniu nie-intencjonalnym, a dokładniej – doświadczeniu żywej cielesności. Zasugerowane przeciwstawienie zakłada model intencjonalności jako aktu percepcyjnego (s. 161), co na gruncie klasycznej fenomenologii – zaznaczmy wyraźnie – jest dyskusyjne i wymagałoby szerszych analiz. Jeżeli tezę tę przyjmuje w swojej filozofii Henry, można pokusić się o postawienie pytania o zasadność jego interpretacji.

Celem pracy, zgodnie z deklaracjami Murawskiej, jest „zaprezentowanie i interpretacja poglądów” (s. 7) Henry’ego, w szczególności „wykazanie fenomenologicznej prawomocności ruchu ku temu, co niewidzialne” (s. 248) oraz uargumentowanie tezy, że projekt teoretyczny francuskiego filozofa prezentuje obraz jednorodnej koncepcji, w której nie mamy „do czynienia ze «zwrotem»” (s. 251). Naukową wartość obu szczegółowych celów pracy można w pełni dostrzec w kontekście dyskusji zapoczątkowanej przez Dominique’a Janicauda nad „teologicznym”

⁵ Wszelkie wskazania zamieszczone w tekście odsyłają do omawianej pracy.

zwrotem w fenomenologii francuskiej. O ile „[p]rzymiotnik «teologiczny» należy wziąć w cudzysłów, ponieważ jego znaczenie [...] jest tutaj ironiczne i oznacza zanegowanie prawomocności doświadczenia świata i odniesienia filozofii do prężności, czystej donacji, życia, Innego” (s. 247), o tyle nie można mieć zastrzeżeń do realizacji postawionych celów, gdyż w rekonstrukcji Autorki Henry przedfiniowuje metafizykę w duchu fenomenologii jako opis fenomenu „takim, jakim prezentuje się on w sobie samym” (s. 248).

Gdy Murawska próbuje jednak odczytywać wyrażenie „teologiczny” dosłownie (s. 248), mianowicie jako zwrot ku teologii chrześcijańskiej, pojawiają się nieścisłości. W pracy odnajdujemy argument, że taki zwrot nie jest możliwy, ponieważ teologowie uznają rozważania francuskiego myśliciela za niepoprawne (s. 28), a więc za takie, które *ex definitione* nie są teologiczne. Niewątpliwie jednak w jego myśli mamy „zwrot” ku myśleniu religijnemu, ponieważ myślenie o cielesności w perspektywie takich pojęć jak Chrystus, Duch Święty, Pra-Syn, Absolut czy Pra-Objawienie (s. 201) – czymś takim niewątpliwie jest. Opis doświadczenia cielesnego jest domeną fenomenologii, także doświadczenia religijnego, aktu wiary lub przeżycia mistycznego, ale interpretacja Nowego Testamentu raczej wymyka się prostej identyfikacji jej jako fenomenologii. Teza Autorki, że wątki „teologiczne” „mogą pozostawać ostatecznie na marginesie rozważań czy komentarzy” (s. 252), wydaje się wówczas ominięciem problemu, a nie jego rozwiązaniem. Pytanie o zasadność myślenia religijnego w fenomenologii pozostaje zatem otwarte.

O ile problem jasności sformułowania celu pracy wydaje się ofiarą przesunięć terminologicznych, o tyle stanowczej reakcji wymaga propozycja Murawskiej ujęcia fenomenologii jako praktykowania pewnego rodzaju „gier” (s. 144-145, 206, 213, 258). Z lektury pracy czytelnik dowiaduje się, że taką „grę” przedstawiają: Levinas (s. 206), Merleau-Ponty (s. 213), Marion (s. 258) oraz sam Henry (s. 144). Murawska utożsamia „grę” z opisem fenomenologicznym, a postulat istnienia wielu „gier” oznacza, że każda „gra” byłaby równie uprawniona. Henry jawi się w tym kontekście jako „późny Wittgenstein fenomenologii” (s. 144), ale – dodajmy – specyficzny „późny Wittgenstein”, który dopuszcza *tylko jedną podstawę* wszystkich uprawnionych gier – swoją filozofię żywej cielesności – jako „zwornik” (s. 8) lub koncepcję „fundującą” (s. 265) inne dociekania fenomenologiczne. Teza Murawskiej jest wielce problematyczna, a nawet – z pewnego punktu widzenia – niebezpieczna. Po pierwsze, zaproponowana perspektywa pozwala na wyjaśnienie, w jaki sposób Henry krytykuje inne koncepcje fenomenologiczne, ale nie pozostawia jakiegokolwiek możliwości krytykowania jej samej jako „zwornika” i „fundamentu”. Po drugie, siła fenomenologii polega na rozumieniu jej jako *metody*, a nie jako zbioru tez czy to na temat podmiotu transcendentnego, czy też żywej cielesności. Z tego powodu dyskusyjne jest zidentyfikowanie tez Henry’ego jako podstawy innych opisów fenomenologicznych. Po trzecie, idąc dalej, perspektywa „gier” nie pozwala na na-

wiązanie dialogu i dyskusji, ponieważ wszystkie koncepcje mają być „uprawnione”. Rozbudujmy w tym miejscu metaforę gry. Jeżeli mówimy o różnych grach, dajmy na to o koszykówce i piłce nożnej, można rzeczywiście mówić, że obie gry są równie uzasadnione, ponieważ koszykarz nie może żądać, aby wszyscy piłkarze grali w koszykówkę i odwrotnie. Nie można jednak grać w koszykówkę na boisku do piłki nożnej, a koszykarz nie może zarzucać piłkarzowi popełniania błędów charakterystycznych dla koszykówki! Rozumienie fenomenologii jako „gry” leży u podstaw jeszcze jednej ważnej konsekwencji.

Murawska podkreśla, że „[f]enomenologia powinna być sztuką” (s. 253). Teza ta jest uprawniona właśnie w świetle pojęcia fenomenologii jako „gier”, w których artysta-fenomenolog może jedynie intelektualnie „kontemplować” dzieło innego artysty-fenomenologa, „grającego” jednak w coś innego. Z lektury *Filozofii z zamkniętymi oczami* wyłania się zatem obraz fenomenologii, która nie dopuszcza możliwości autentycznego dialogu, a przede wszystkim podawania w wątpliwość tez i ich przedyskutowania. Nie chodzi o krytykowanie z zewnątrz, które Murawska przypisuje Henry’emu (s. 144), lecz o to, że fenomenologowie dyskutują z perspektywy *jednej* fenomenologii; jednym słowem, dążą oni do prawdy, jakkolwiek archaicznie może to brzmieć. Wielość „gier”, niczym wielość solipsystycznych podmiotów, zamyka nas na autentyczne dociekania we wspólnocie. Stąd w propozycji Murawskiej fenomenolog powinien „po prostu” przekazywać treści „po zamknięciu oczu” (s. 169). W przeciwieństwie do tej propozycji krótka obserwacja ruchu fenomenologicznego skłania do restytucji starej tezy, iż *fenomenologia jest nauką*, która wzywa fenomenologa, aby ten miał „oczy szeroko otwarte”, ponieważ to, jak rzeczy się jawią, wymaga metodycznego podejścia.

W związku z powyższym zastanawiać może łatwość, z jaką Autorka obwieszcza śmierć „starej” i triumf „nowej” fenomenologii. Rekonstruowane i pogłębiane przez nią analizy żywej cielesności skłaniają raczej do tezy o „jedności” fenomenologii. Pozorny radykalizm i zerwanie ze „starą” fenomenologią można podawać w wątpliwość o tyle, o ile rozszerza się rozumienie transcendentalizmu. Uważnie czytając pracę Murawskiej, zauważa się systematyczne przeddefiniowania transcendentalności, ponieważ okazuje się, że same analizy żywej cielesności są analizami transcendentalnymi, które dotyczą możliwości jakiegokolwiek relacji (s. 255). Stąd tytuł ostatniego rozdziału *Umarła (stara) fenomenologia! Niech żyje (nowa) fenomenologia!* należy, jak się wydaje, odczytywać właśnie jako podkreślenie ciągłości ruchu fenomenologicznego.

Praca Murawskiej jest ważna chociażby z tego powodu, że jako pierwsza udostępnia polskiemu czytelnikowi szeroką perspektywę na filozofię Henry’ego. Dlatego *Filozofowanie z zamkniętymi oczami* niewątpliwie jest lekturą obowiązkową dla każdego badacza, który zamierza analizować fenomenologię francuską, a w szczególności problem cielesności. Wyraźnie pokazuje, że trywialna obserwacja o doty-

kających się rękach może stać się punktem wyjścia dla głębszych rozważań, także o naturze transcendentalnej. Do udanych można także zaliczyć klarowne wprowadzenie przez Autorkę trudnej terminologii Henry’ego, co jest szczególnie ważne w konfrontacji z zarzutami o niejasności i chaosie terminologicznym, często podnoszonymi wobec całej fenomenologii francuskiej. Nie należy jednak zapominać, że *Filozofowanie z zamkniętymi oczami* zastawia kilka pułapek interpretacyjnych, które dla początkującego adepta nauk fenomenologicznych mogą okazać się mylące, a nawet zgubne. Dlatego podczas lektury omawianej pracy filozof powinien mieć „oczy szeroko otwarte”.

Witold Plotka (Gdańsk)

Współgranie zmysłów i sztuk

Bernhard Waldenfels należy bez wątpienia do najwybitniejszych żyjących przedstawicieli światowej fenomenologii. Studiował w Niemczech i we Francji, ma olbrzymie zasługi w propagowaniu współczesnej filozofii francuskiej (głównie fenomenologii, dekonstrukcjonizmu oraz poststrukturalizmu) w Europie. Od lat utrzymuje bliskie kontakty z filozofią polską, regularnie odwiedzając nasz kraj z wykładami na temat swych najnowszych badań. W swojej najnowszej książce⁶, której niełatwo do oddania po polsku tytuł można by przełożyć jako *Współgranie sztuk i zmysłów*, przedmiotem dociekań czyni kwestie zmysłowego kontaktu człowieka z rzeczywistością oraz tego, jak przekłada się to na ludzką kreatywną działalność w zakresie sztuki. Opierając się na konstatacjach swojego francuskiego mistrza Michela Merleau-Ponty’ego, który stwierdził, iż „już samo postrzeganie stylizuje” niemiecki fenomenolog pokazuje, że zmysły nie są przezroczystym medium, poprzez które zewnętrzna rzeczywistość w sposób niezmienny „przenika” do naszej świadomości. Zmysły, powiada Waldenfels, mają w sobie coś sztucznego, coś artystycznego (by to wyrazić, tworzy grę językową opartą na pokrewieństwie niemieckich słów „künstlich” i „künstlerisch”). To znaczy już zmysły – a nie dopiero umysł – wytwarzają pewną nadwyżkę znaczenia, której nie da się opisać w kategoriach czysto emocjonalnych ani też tych, które odnoszą się do praktycznego pożytku czy przyrostu naszego poznania. Czysta (asemantyczna) zmysłowość jest, jego zdaniem, jedynie wytworem abstrakcji, podobnie jak czysta sztuka, to znaczy sztuka pozbawiona odniesienia do bytu: materialnego, społecznego, do „ziemi”, jak to

⁶ B. Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel*, Suhrkamp, Berlin 2010, 409 s.

ujmuje. Wszelka sztuka jest materialnie osadzona i ta materialność nie jest bez znaczenia dla przekazu, który sobą niesie. Dlatego, aby adekwatnie uchwycić nasz odbiór sztuki i sztuk, trzeba uwzględnić punkt widzenia ciała ożywionego, jak można by przełożyć stosowany przez Waldenfelsa termin „Leibkörper”.

Ta pokaźnych (400 stron!) rozmiarów rozprawa, wykorzystująca rezultaty wielu wcześniejszych dociekań Waldenfelsa, składa się z 16 rozdziałów, tematyzujących rozmaite aspekty badanych fenomenów. Autor wychodzi od próby konceptualnego uchwycenia naszego pierwotnego doświadczenia rzeczy w świecie nas otaczającym, ujmując je w kategoriach takich jak przeczucie, intuicja, przybliżona ocena, by następnie przejść do opisu tych postaci zmysłowego kontaktu, z którymi mamy do czynienia w sztukach. Liczba mnoga jest tu bardzo ważna, bo niemiecki autor analizuje rozmaite ich przejawy, poczynając od sztuk plastycznych, poprzez sztuki posługujące się dźwiękiem (muzyka), słowem i gestem (teatr, film), ruchem (taniec, film), kończąc na sztukach kulinarnych. Uzupełnieniem tych drobiazgowych i subtelnych analiz są rozdziały poświęcone prezentacji obrazowego widzenia w koncepcji Merleau-Ponty’ego (rozdział 5), cielesnego osadzenia uczuć (rozdział 13) oraz relacji zachodzących między odczuwaniem bólu a – dawną i współczesną – sztuką jego uśmierzania (rozdział 14). Całość podsumowuje mistrzowska analiza relacji zmysłów i sztuk zawarta w dziele Prousta.

Bernhard Waldenfels jest ikoną fenomenologii: czułym sejsmografem przeżywanej przez nas rzeczywistości. Bogactwu odczuć, wynikłemu z wieloletniego treningu w zdobywaniu odpowiednich nastawień fenomenologicznych, towarzyszy u niego bogactwo środków ich opisu. Jego książka we wzorcowy sposób pokazuje to, na czym polegają badania fenomenologiczne oraz to, jak niezbędnym uzupełnieniem innych badań tychże fenomenów one są. Otwiera czytelnika na obszary i sposoby doświadczenia bytu, których istnienia się nawet nie spodziewa.

Andrzej Przyłębski (Poznań)

Fenomenologia a filozofia praktyczna

X Konferencja Polskiego Towarzystwa
Fenomenologicznego, Warszawa,
26-27 listopada 2010 roku

Tematem ubiegłorocznej konferencji Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego była relacja fenomenologii do filozofii praktycznej – możliwości, jakie perspektywa i metoda fenomenologiczna stwarzają w badaniach z tradycyjnych obszarów filozofii praktycznej. Dyskutowany był również ogólny problem fenomenologicznego podejścia do klasycznego problemu wzajemnej relacji teorii i praktyki, a szerzej, filozofii i życia.

Zwyczajem Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego konferencję otwierali zaproszeni referenci. Wykład otwierający wygłosił **Ernst Wolfgang Orth**, profesor Uniwersytetu w Trewirze, autor m.in. takich publikacji jak *Bedeutung, Sinn, Gegenstand. Studien zur Sprachphilosophie Edmund Husserls und Richard Höningwalds* (1967); *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (1996); *Natur, Kultur, Zeit* (1999); *Edmund Husserls ‚Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie‘. Vernunft und Kultur* (1999); *Was ist und was heißt ‚Kultur‘? Dimensionen der Kultur und Medialität der menschlichen Orientierung* (2000). Prof. Orth wygłosił referat: *Die Bildung des Menschen als Krisis. Zur Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls*. Analizuje w nim proces konstytucji podmiotu w kontekście diagnozy kryzysu człowieczeństwa. Te dwa wątki są ściśle powiązane, ponieważ nieuprzedmiotowione, przytomne bycie podmiotu jest jednym z komponentów Husserlowskiej odpowiedzi na kryzys. Na bogatym materiale historycznym Autor pokazał, jak poglądy Husserla na genezę podmiotu ewoluowały w latach dwudziestych i na początku trzydziestych od podkreślania czysto transcendentalnej genezy podmiotu do uwzględnia jego cielesnego i psychologicznego wymiaru. Autor analizuje napięcia w obrębie podmiotu pomiędzy żywym działaniem i sztywną identyfikacją, pomiędzy samokonstytucją i konstytucją świata, pomiędzy poczuciem samego siebie i naukowym opisem samego siebie. Zadaniem kształcenia jest wydobycie i utrzymanie kształtowania ludzkiej subiektywności. Autor podkreśla rolę kultury w tym procesie i ogólnie określa kształcenie jako kryzys – wysiłek dokonywany ustawicznie w obliczu wskazanych sprzeczności w celu osiągnięcia równowagi, w której ujawni się i zachowa ludzka podmiotowość. Drugim z zamówionych referatów inaugurujących konferencję był *Potencjał i ograniczenia hermeneutycznego ujęcia człowieka* autorstwa **Włodzimierza Lorenc**a, profesora Uniwersytetu Warszawskiego. Nawiązał on do hermeneutycznego kierunku rozwoju fenomenologicz-

nej filozofii. Tematem jest tu człowiek rozumiejący i różne poziomy ujawniania się tego rozumienia. Autor wystąpienia podjął się swego rodzaju bilansu osiągnięć poznawczych tego nurtu fenomenologii.

W głównym ciągu referatów jako pierwszy wystąpił **Tadeusz Szawiel** (UW) z tematem *Wczesna fenomenologia życia i działania Martina Heideggera (1922-1923)*. Inspiracją Autora były niedawno opublikowane notaty z zajęć seminaryjnych („Heidegger – Jahrbuch” 3, 2007, s. 23-48) w semestrze zimowym 1922/1923 zawierające analizy Heideggera fragmentów VI księgi *EN, de anima* i *Metafizyki VII*. Autor referatu rekonstruował podstawowe intuicje, jakie Heidegger łączył z fenomenologicznymi analizami życia, świata i działania (*praxis*).

Z kolei temat z pogranicza fenomenologii i żywo rozwijającej się ostatnio humanistycznej geografii przedstawił **Wiesław Skrobot** w referacie *Heideggerowskie Kuinzige jako drogowskaz w przestrzeni hodologicznej. Przypadek strefy Solniki na zachodnim pograniczu dawnych Prus Wschodnich*. Słowo *Kuinzige* oznacza u Heideggera „wnikliwość w uchwyceniu istoty, która przejawia się w niepozorności i która łączy przeciwieństwa, podejmując je w jedność, pozostając przy tym w ruchu”. Wieś Solniki na dawnym pograniczu wschodniopruskim została pozbawiona użytkowników przestrzeni po 1945 r., a jej nowi użytkownicy nie wytworzyli nowych relacji przestrzennych. Przestrzeń strefy istnieje fizycznie, ale kulturowo trzeba ją re-konstituować. Równie przydatne do analizy przestrzeni przyrodniczo-kulturowej wydaje się Autorowi ujęcie fenomenologiczne przestrzeni przez Maurice’a Merleau-Ponty’ego jako środek umożliwiający ustalenie relacji między rzeczami przez podmiot percypujący, posiadający przeszłość i świadomość mityczną, otwartą na horyzont możliwych obiektywizacji.

Następnie **Maria Małgorzata Baranowska** (PAU/UJ, „Kwartalnik Filozoficzny”) przedstawiła referat *Potrzeba myślenia według Hannah Arendt i Józefa Tischnera*. Podkreśliła, że oboje myśliciele rozwijali swoje rozważania o myśleniu w związku z doświadczeniem totalitaryzmu. Z tym wiąże się dostrzeżenie moralnego i społecznego wymiaru myślenia. Myślenie, które w zasadzie jest czymś bezinteresownym i nawet, jak zauważa H. Arendt, domaga się wycofania ze świata, z zaangażowania w życie, ma jednak wielkie praktyczne i moralne znaczenie. Brak myślenia, bezmyślność, jest źródłem zła. Teza ta, wprost wypowiedziana przez H. Arendt, równie bliska jest Tischnerowi, dla którego jest szczególnie ważne jedno z czterech wymienionych przez Hannę Arendt źródeł myślenia: potrzeba reakcji na nieszczęście i zaradzenia ludzkiej biedzie. Autorka wydołała też interesujące różnice: Arendt podkreśla samotność myśliciela prowadzącego wewnętrzny dialog; Tischner chce myśleć „z kims” i „dla kogoś”.

W referacie *Fenomenologia majeutyczna jako forma uważnej praktyki* **Jaromir Brejdak** wyszedł od Heideggerowskiej koncepcji fenomenu, chcąc zwrócić uwagę na fundamentalny aspekt fenomenu, jakim jest urzeczywistnianie (*Vollzugsinn*).

Urzeczywistnianie implikuje, zdaniem Autora, pewien rodzaj majeutyki mającej związek z Gethmanna koncepcją *znaczenia poprzez dokonywanie (Vollzugstheorie der Bedeutung)*. W urzeczywistnianiu znajduje się element załamania się intencjonalności, a pozytywnie, odkrycie fundamentalnej normatywności bycia (*Das Dasein hat zu sein*). Nośność koncepcji majeutycznej fenomenologii będzie demonstrowana na przykładzie materialnej etyki, w jej wymiarze indywidualnym oraz wspólnotowym, w którym okaże się ona niezbędna w poszukiwaniu źródeł normatywności.

Witold Płotka (UG) wygłosił referat *Praxis w fenomenologii transcendentalnej*, w którym przedstawił możliwość rozumienia *praxis* w ramach fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla. Zwrot ku rozważaniom transcendentalnym w filozofii Husserla wydaje się wiązać z koniecznością abstrakcji od rzeczywistych działań konkretnego podmiotu i skupieniu się na analizach jedynie istotowych struktur transcendentalnego ego. Autor broni jednak tezy, że praktyka stanowi właściwy przedmiot, a także specyficzne *milieu* dociekań transcendentalnych. Po pierwsze, rozważania transcendentalne – równoznaczne z analizą genetyczną – rekonstruują dynamikę działającej świadomości ucieleśnionej, podejmującej czynności w świecie życia (*Lebenswelt*). W tej perspektywie trzeba rozumieć świat życia jako horyzont możliwej praktyki. Po drugie, redukcja jest specyficzną praktyką samego fenomenologa. Po trzecie, filozofowanie w ogóle jest praktyką filozofów. Autor nawiązał do analizy Eugena Finka, którego współpraca z Husserlem pokazuje, w jakim sensie fenomenologia może być praktyką, która urzeczywistnia się we współpracy filozofów szerokiego „ruchu fenomenologicznego”.

W referacie *Fenomenologia choroby – perspektywy praktycznego zastosowania* **Marcin Moskalewicz** (Uniw. Med. Poznań) skupił się na potencjalnych perspektywach, które dla praktyki medycznej niesie podejście fenomenologiczne, szczególnie w dziedzinie diagnozowania. Fenomenologiczne podejście do zjawiska choroby okaże się otwierać nowe perspektywy, krytyczne wobec dominującego paradygmatu biomedycznego. Autor odniósł się w referacie do wybranych klasycznych tekstów fenomenologicznych oraz do współczesnych prac zainspirowanych fenomenologią, głównie amerykańskich, filozofów medycyny.

Rafał Ilnicki (UAM) starał się pokazać możliwość fenomenologicznej analizy świata stechnicyzowanego. Przedstawił metodę fenomenologii eksperymentalnej, która, jego zdaniem, pozwala w pełni analizować problematyczne relacje człowieka z technologią. Podejście to jest próbą zrozumienia, w jaki sposób dochodzi do transmisji kultury poza człowiekiem. To „ominięcie” nie polega na tym, że coś nieludzkiego może tak jak człowiek realizować się bez jego uczestnictwa, lecz odnosi się do takiej organizacji systemów technicznych, które produkują zinstrumentalizowane fenomeny niemożliwe do zweryfikowania przez ludzkie władze poznawcze. Ten pozapodmiotowy tryb przekazywania, produkowania oraz funkcjonowania fenomenów stanowi główne pole dociekań fenomenologów techniki i jest przez

nich na różny sposób tematyzowany oraz problematyzowany. Po zarysowaniu głównych obszarów problemowych fenomenologii techniki Autor wskazał możliwości jej rozszerzenia za pomocą fenomenologii eksperymentalnej.

Marcin Waligóra (UJ, Collegium Medicum) zajął się żywą obecnie tendencją do naturalizowania fenomenologii, czyli łączenia fenomenologicznych analiz z dorobkiem nauk o procesach poznawczych. W wystąpieniu opisał współczesne koncepcje wyłaniające się w toku dyskusji filozofów, reprezentujących tradycję fenomenologiczną, z badaczami z kręgu filozofii analitycznej. Skupił się szczególnie na projekcie neurofenomenologii zaproponowanym m.in. przez Francisca Varełę i Erica E. Thompsona. Autor podjął też krytykę programu naturalizacji fenomenologii wysuwanego przez Dana Zahaviego i Yauna Gallaghera.

Dziesiąta konferencja Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, tak jak poprzednie, łączyła satysfakcję z wysłuchania wystąpień utytułowanych zaproszonych gości z nowymi, często bardzo oryginalnymi pomysłami filozofów występujących po raz pierwszy i patrzących na możliwości fenomenologii pod nowym kątem.

Robert Piłat (Warszawa)



Fenomen pięknego życia

Fenomen pięknego życia to kolejna, po – by wspomnieć jedynie kilka – *Fenomenie daru* czy *Fenomenie słowa*, ogólnopolska interdyscyplinarna konferencja naukowa zorganizowana przez Centrum Badań im. Edyty Stein Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wyższe Seminarium Duchowne OO. Karmelitów Bosych Prowincji Warszawskiej w Poznaniu przy współudziale Wydziału Oświaty Urzędu Miasta Poznania. W dniach 2-3 grudnia 2010 roku Poznań gościł wielu znakomych badaczy reprezentujących rozmaite dziedziny wiedzy – od teologów i filozofów po literaturoznawców i historyków sztuki.

Prof. dr hab. **Anna Grzegorzczak**, Dyrektor Centrum Badań im. Edyty Stein, przywitała przybyłych gości, prelegentów i słuchaczy, w słowie wstępnym przywołując postać Zbigniewa Herberta. Rektor UAM, prof. dr hab. **Jacek Witkoś**, otworzył obrady, koncentrując swoje rozważania na zjawisku skończoności i przemijania. Pięknie żyć, zauważył, to być przygotowanym na to ostatnie i nie pozwolić mu się zaskoczyć. Trzeba także mieć stale świadomość, że człowiek żyje nie tylko dla samego siebie, ale przede wszystkim dla „innych i poprzez innych”.

Wielość perspektyw, z jakich można ujmować zagadnienie piękna, miała swoje odzwierciedlenie w wysokim stopniu zróżnicowania zaproponowanych przez prele-

gentów referatach. Odnoszono się więc do piękna w kontekście historii sztuki, doszukując się go w artystycznych reprezentacjach, poszukiwano go, przyjmując optykę teologiczną, w kenozis i soteriologii. Nie pominięto także ujęcia filozoficznego i historycznego. To ostatnie reprezentował otwierający pierwszą sesję konferencji prof. dr hab. **Kazimierz Ilski**. Koncentrując się na myśli antycznej, piękno ujmował w kategoriach etycznych, czego implikacją było wyróżnienie kategorii płci. Źródłowo rzecz ujmując, piękni mogli być mianowicie jedynie mężczyźni, jako wyróżniający się cnotami męstwa i roztropności. Podstawą męstwa jest posłuszeństwo wobec rozumu, a ten nakazuje wybierać piękno moralne. Zaistnienie tegoż jest jednak obarczone koniecznym warunkiem – obecnością miłości, którą, ponownie, obdarzać się mogą jedynie mężczyźni. Miłość bowiem wiąże się z gotowością na śmierć, a, podług starożytnego ujmowania płci, miłość kobiety przejawiać się winna w chronieniu życia, a więc czymś przeciwnym.

Człowiek, dążąc do Boga, dąży do piękna – to stwierdzenie służyć może za tezę wystąpienia ks. dr. **Witolda Kaweckiego**. Prelegent przyjął starożytne rozumienie piękna jako jednego z transcendentaliów, czego implikacją było uznanie za człowieka pięknego takiego, który jest duchowo przemieniony i jako taki dąży do Boga, który sam jest Pięknem. Piękno zatem posiada moc zbawczą i jest widzialnością dobra, stąd wynika jego soteriologiczny charakter. Interesująca był uwaga ks. dr. Kaweckiego, że oto męka Chrystusa jest piękna. Przeczy to klasycznemu pojmowaniu piękna jako harmonii i wskazuje na piękno cierpienia, bólu, agonii. Prelegent wspominał także o teologii piękna jako metafizycznej naturze sztuki.

Antyklasyczne reguły sztuki stały się podstawą wystąpienia prof. dr hab. **Renaty Rogozińskiej** pt. *Piękna monstrualność. Estetyka i mistyka deformacji w sztuce sakralnej*. Autorka dokonała przeglądu estetycznych stanowisk najważniejszych myślicieli, poczynając od Plotyna, poprzez Pseudo-Dionizego Areopagite i św. Augustyna, na Umberto Eco skończywszy. Myślą przewodnią wystąpienia było stwierdzenie, że również nieklasyczne reguły w sztuce są w stanie wskazywać na piękno nadprzyrodzone. Nieprzekraczalna przepaść między pierwowzorem a przedstawieniem sprawia, że piękno nadprzyrodzone objawia się w świecie realnym wyłącznie w sposób ułomny. Niedoskonałość ludzkiego poznania i zmysłów są kolejną przeszkodą w odtwarzaniu pierwowzoru. Jedną z możliwości przekroczenia owej aporii jest, zdaniem prof. Rogozińskiej, ikona, która nie pretenduje do bycia idealnym odwzorowaniem, przeciwnie – otwiera na pozarealną rzeczywistość.

Zgoła odmienne rozumienie piękna zaprezentowane zostało w kolejnych wystąpieniach. Dr **Agnieszka Kulig** swoją uwagę poświęciła kategorii samotności jako specyficznej przestrzeni „między”, która to z kolei jest energią życia i obecnością śmierci równocześnie. Samotność, potraktowana tu jako kategoria antropologiczna i egzystencjalna, doświadczana być może na wielu płaszczyznach: kulturowej, społecznej, epistemologicznej i etycznej, jest przy tym współobecnością życia i śmierci.

Piękno ujmowane w kategoriach egzystencjalnych było także przedmiotem referatu dr **Małgorzaty Jankowskiej**. Autorka pochyliła się nad myślą Andrzeja Grzegorzycy, który w swych analizach łączy logikę z etyką. Obojętność świata i brak usensowienia własnej egzystencji są źródłem cierpienia wedle drugiego przywołanego przez prelegentkę filozofa – Leszka Kołakowskiego. Zestawiając myśl obu autorów, dr Jankowska pięknym życiem określiła to, które wiąże się z odwagą i odpowiedzialnością.

Relacja piękna i zła oraz piękna i życia stanowiła główną myśl prof. dr. hab. **Mirosława Loby** w referacie *Skandal piękna*. Autor odwołał się do dwojakiego rozumienia życia w nowoczesności. Pierwsze łączyło życie z cnotą, a więc, w dalszej kolejności, z pracą i wysiłkiem, drugie traktowało je jako dzieło sztuki i związane było z estetyczną konsumpcją. Wedle prof. Loby drugie ujęcie implikuje nieufność wobec piękna, co z kolei łączy się z przekonaniem, że przeżycie estetyczne winno być bulwersujące i kataraktyczne.

Kolejne dwa wystąpienia przesunęły akcent rozważań w całkiem inny obszar. Prof. dr hab. **Anna Grzegorzycy**, przywołując obraz trzech gór, wskazała na odmiennosć trzech ścieżek doskonalenia ducha i ciała – alpinistycznej, buddyjskiej i karmelitańskiej – które, przy całej swej różnorodności, jednakowo prowadzą do transcendentnej jedni. Elementami wspólnymi wszystkich trzech ścieżek są bowiem cisza, radość i skupienie. Uczestnik wspinaczki wysokogórskiej – przekonywała prof. Grzegorzycy – doświadcza kolejnych elementów rytuału przejścia, doświadcza misterium oczyszczenia. Wertykalny obraz góry jest wyrazem wspinaczki ku temu, co ponad, drogi ku radości doskonałej.

Dr **Małgorzata Grzywacz** swą uwagę poświęciła zakonnej kobiecej twórczości autobiograficznej okresu średniowiecza i dowodziła, że piękne życie zakonne to relacja życia z Bogiem. Autobiografia zakonna to, jak określiła dr Grzywacz, jeden z rodzajów tekstów kultury, powstający na styku triady: chrześcijaństwo – jednostka – wspólnota zakonna. Teksty te ponadto mają walor autentyczności i szczerości, ich źródłem jest bowiem doświadczenie. Autorka przywołała trzy postacie: bł. Aniele z Foligno, franciszkańską tercjarę, Hadewijch, flamandzką mistyczkę, poetkę i pisarkę, oraz Caritas Pirckheimer, klaryskę z Norymbergii. Piękne życie zakonne, przekonywała dr Grzywacz, to takie, w którym kobiety mogą dobrowolnie i dojrzałe oddać swe życie służbie, to, jednym słowem, relacja życia z Bogiem.

Ostatnia sesja pierwszego dnia konferencji w całości poświęcona została sylwetce św. Teresy od Jezusa. Jej osobę przybliżyli ojcowie karmelici – o. **Sergiusz Niziński**, o. **Wojciech Ciak** oraz o. **Krzysztof Pawłowski**. Pierwszy z ojców skoncentrował uwagę na przyjaźni, dokonując przeglądu stanowisk starożytnych myślicieli na temat tejże. Celem przyjaźni, nigdy środkiem, twierdził o. Niziński, zawsze powinien być drugi człowiek. Prelegent wyróżnił dwa okresy w życiu św. Teresy: okres przyjaźni niedojrzałych, gdy niektóre przyjaźnie wykluczają się nawzajem, uniemoż-

liwiając przyjaźń z Bogiem, oraz okres przyjaźni dojrzałych, gdy św. Teresa dokonuje redefinicji tego pojęcia, uznając, że przyjaźń z innymi ludźmi dokonywać się może tylko poprzez Boga i winna prowadzić do przyjaźni z Nim. Ojciec Ciak centrum swojego wystąpienia uczynił pragnienie. Wołą Bożą, przekonywał karmelita, są w nas dobre pragnienia, ogromnym dobrem tym samym jest posiadanie w sobie wielkich pragnień. Św. Teresa miała wielkie pragnienie wieczności i nim kierowała się przez całe swe życie. Ojciec Pawłowski twierdził z kolei, że całe życie świętej zmierzało ku temu, by swoje wnętrze uczynić pięknym, gdyż ono jest mieszkaniem Boga. Ojciec zwrócił też uwagę na trud wspólnego życia w Karmelu, polegający chociażby na współbytowaniu z siostrami o różnych charakterach.

Drugi dzień konferencji rozpoczęła prelekcja JE ks. bp. prof. **Marka Jędraszewskiego**, który ludzkie życie przyrównał do pieśni, tak samo bowiem, jak pieśń, ma czas i przestrzeń. Wiąże się to z jego konkretnością i dramatycznością zarazem. „Kiedy możemy orzekać o pięknie pieśni? – pytał prelegent, implicytnie budując paralelę do życia – Gdy jest wykonywana, czy gdy już wybrzmia ostatnie dźwięki?”. Do piękna JE ks. bp. prof. Marek Jędraszewski odniósł się, wskazując, że jedynie upodabniając się do Boga, człowiek staje się wewnętrznie piękny, a Bóg ponadto odtwarza w ludzkich duszach piękno, które, jak już przekonywali wcześniej prelegenci, zbawia.

Koncepcję pięknej miłości Karola Wojtyły przybliżyła jego bliska przyjaciółka dr **Wanda Półtawska**. Autorka przytoczyła stwierdzenie Wojtyły, że oto miłość prawdziwa to tylko taka, która uczestniczy w Bożej miłości. Miłość, za Karolem Wojtyłą twierdziła dr Półtawska, musi być altruistyczna, sprawiedliwa i wymagająca i za jej profil człowiek jest odpowiedzialny. Prelegentka rekonstruowała najważniejsze stanowiska papieża dotyczące także cielesności i jej roli w miłości, małżeństwie i rodzicielstwie. Piękna miłość – podsumowała dr Półtawska – to dzieło Boże, bez Niego nie istnieje.

Życie jako dzieło sztuki. Jak dzisiaj żyć pięknie? – zastanawiała się dr **Małgorzata Baranowska** w swoim wystąpieniu pod takim właśnie tytułem. Autorka zwróciła uwagę na napięcie istniejące między myślą starożytną, w której pozytywnie wartościowane były: umiar, brak przesady i harmonia, a chrześcijańskim radykalizmem, związanym z bezmiarem. W tym kontekście sztuką życia jest umiejętność zharmonizowania tych dwóch przeciwnych postaw, a nie wybór jednej i całkowite odrzucenie drugiej. Przenosząc rozważania w język współczesnej humanistyki, dr Baranowska stwierdziła, że sztuka życia radzić sobie musi między innymi z grą dystansu i pasji, jako dwóch przeciwieństw.

Nad społecznym wymiarem życia aktora i aktorki pochylił się prof. dr hab. **Juliusz Tyszką**, upatrując w jego ambiwalencji miejsce dla piękna. Kulturoznawca wskazał najważniejsze momenty w historii aktorstwa i stanowisk wobec niego, począwszy od jego narodzin w obrzędach i opętaniach, gdy w ich szczerłość niektórzy

wątpili, poprzez etyczne wartościowanie aktorstwa przez Platona powiązane z nastaniem nowej wartości: fikcji. Następnie prof. Tyszka zauważył, że chrześcijaństwo, z powodu popisów mimów parodiujących mękę Pańską, negatywnie odnosiło się do aktorstwa. Wreszcie nastąpił awans społeczny aktorów i jego utrwalenie, by w XIX wieku owocować zjawiskiem gwiazdorstwa i XX-wieczną profesjonalizacją tego zawodu. Kwestią sporną jednakże nadal pozostaje problem obecności fikcji w kulturze, tego, na ile bycie między prawdą a kłamstwem, między szczerością a udawaniem, jest piękne.

Główna myśl wystąpienia prof. dr. hab. **Krzysztofa J. Pawłowskiego** korespondowała z tezą dr Baranowskiej, co zdradza już sam tytuł jego wystąpienia: *Harmonia rozumu, uczuć i woli jako przejaw pięknego życia*. Postulat uspoijniania i harmonizowania wysunięty został tu na pierwszy plan. Piękno, dobro, prawda i szczęście oraz jarzmo mądrości winny harmonijnie współistnieć w każdej kulturze. Autor zauważył także istotność idei tego, co nieuwarunkowane, bezwarunkowe i słuchaczy zostawił z propozycją zajmowania się „odwarunkowaniem”, a więc przekraczaniem i transcendencją.

Oryginalne spojrzenie na piękno przyjął dr **Wiesław Małecki**, zwracając uwagę na ogromne znaczenie czasu dzieciństwa. Aby życie było piękne, przekonywał, wcześniej piękne być musi dzieciństwo i w tym kontekście przybliżył słuchaczom sylwetkę niemieckiego pedagoga Joachima H. Campego. Wiek XVIII był określanym stuleciem dzieci, narodził się wówczas reformatorski nurt pedagogiczny: filantropizm, którego Campe był reprezentantem. Dzieciństwo uznawane jest w tej perspektywie za wyjątkowy okres doznawania, w znaczeniu starożytnej kategorii *aisthesis*.

Całkiem innych kwestii dotyczyło wystąpienie dr **Dagmary Drewniak** poświęcone literaturze pięknej (p) o Zagładzie. Prelegentka nakreśliła sylwetkę dwóch niezwykle bolesny dylemat: pisać czy nie o Holocauście? Dla Theodora Adorna rozstrzygnięcie tego dylematu było jasne – coś takiego jak literatura Holocaustu nie może istnieć. Dla Janiny Bauman i Klary Kramer rozwiązanie było przeciwne – pisanie i czytanie okazały się być terapią i źródłem sił. Pisanie dziennika dawało kobietom poczucie celowości i sensu, stanowiło też niezwykle ważne świadectwo. Bohaterki wystąpienia dr Drewniak stanowią dwa przykłady pięknego życia po Zagładzie.

Referatem zamykającym konferencję było wystąpienie dr **Izoldy Topp-Wójtowicz** poświęcone *Złotej legendzie* jako opisowi życia świętych wyznawców. Prelegentka omówiła typologię świętych opowieści, wyróżniając trzy ich typy: żywoty męczenników, a więc pasje, w których życiem powtarza się życie Chrystusa, dalej żywoty pustelników, w których realizuje się ideał cenobityczny i nobilituje pozaświatową naturę ideału, oraz żywoty wyznawców, których życie stanowić ma exemplum, to życie pełne wiary, realizujące chrześcijańskie cnoty. To właśnie świętym

wyznawcom poświęcona jest *Złota legenda*, która interesująca jest także pod względem historycznym. Jak dowodziła dr Topp-Wójtowicz, biografia rości sobie prawo do opisu prawdy jako repliki rzeczywistości, hagiografia natomiast opisuje prawdę jako sens, wpisując realność w wartość. *Złota legenda* tymczasem jest swoistym połączeniem obu tych przeciwieństw: to opowieści, w których pyta się o sens, a nie o prawdopodobieństwo zdarzenia, a cud i cnota wzajem się uzupełniają. Tym samym *Złota legenda* znosi opozycję między prawdą a pięknem.

Niezwykła różnorodność zaprezentowanych podczas konferencji *Fenomen pięknego życia* ujęć piękna – od tego *stricte* artystycznego, umiejscawiającego je w dziedzinie sztuki, przez transcendentalium i egzystencjał, aż po upatrywanie go w bliskiej relacji z Bogiem – może wprawiać w zakłopotanie. Jest to jednak jedynie pozorna rozbieżność. Edyta Stein pięknym życiem nazwała życie promieniujące i właśnie to określenie znakomicie łączy wszystkie tu omówione i jednocześnie stawowi o jego bezsprzecznym fenomenie.

Katarzyna Machtyl (Poznań)



Konferencja „Husserl Circle” we Florencji

W dniach 27-30 kwietnia 2011 roku w Gonzaga University we Florencji (Włochy) odbyła się doroczna, czterdziesta druga, konferencja „Husserl Circle”, międzynarodowego towarzystwa naukowego z siedzibą w Stanach Zjednoczonych, które skupia badaczy myśli fenomenologicznej¹. Swoją obecność na konferencji wyraźnie zaznaczyła włoska fenomenologia, zarówno w formie udziału przedstawicieli młodego pokolenia tej filozofii, jak i jako przedmiot analiz na przykładzie recepcji klasycznych idei Edmunda Husserla w filozofii Enza Paciogo. Program konferencji, co podkreślił w powitaniu **Patrick Burk** (Gonzaga University), opracował komitet naukowy, poddając propozycje rygorystycznej selekcji. Ostatecznie całość charakteryzowała się równowagą pomiędzy prezentacją wyników dociekań uznanych fenomenologów i młodych badaczy. Do programu włączono czternaście referatów, a po każdym z nich prezentowano referat komentujący. W ramach obrad zorganizowano także dwie sesje, podczas których dyskutowano niedawno opublikowane książki na temat filozofii Husserla. Podczas konferencji dominowały tematy metodologiczne, ale nie zabrakło konfrontacji koncepcji Husserla z innymi kierunkami filo-

¹ Wyjazd na konferencję był realizowany w ramach projektu Badań Własnych (nr 538-7102-0678-1) w Uniwersytecie Gdańskim.

zoficznymi, odczytania jego teorii w kontekście problematyki etycznej oraz opracowań historycznych.

Wśród tematów metodologicznych **George Heffernan** (Merrimack College) zaproponował krytyczną analizę *Idei fenomenologii* w odniesieniu do postulowanej przez Husserla redukcji oczywistości do adekwatnego samo-dania. Heffernan wskazywał na liczne skróty argumentacyjne w klasycznym, niewielkim dziele niemieckiego filozofa, argumentując, że zaprezentowane tam sformułowanie redukcji jest dalekie od jasności. Dodatkowo zabieg redukcji jest dwuznaczny, ponieważ z jednej strony pozwala zdefiniować właściwy obszar tematyczny dociekań fenomenologicznych i z tego powodu – przywołując określenie Heffernana – ma funkcję wyzwalającą, lecz z drugiej strony redukcja nie pozwala badać przypadków „mętnego” poznania. Dlatego redukcja w tej postaci, w jakiej została zdefiniowana w *Idei fenomenologii*, pełni także funkcję ograniczającą.

Ronald Bruzina (University of Kentucky) w referacie pt. *Points for Phenomenology Antecedent to the Dichotomizing of „Natur” and „Geist”* przedstawił problem interpretacji relacji ducha i natury – pojęć, z którymi można się spotkać w wykładach Husserla z semestru letniego 1927 roku – w świetle analiz zagadnienia czasu z *Manuskryptów-C*. Głównym pojęciem podającym w wątpliwość jasne przeciwstawienie obu momentów jest pojęcie *Faktum*. Jak argumentował Bruzina, z perspektywy *Faktum* natura jest nie do pomyślenia bez ducha, a duch bez natury. Wskazywany przez referenta poziom splątania obu momentów to poziom pierwotnej czasowości. Swój referat Bruzina zakończył, stawiając problem, jak należy rozumieć transcendentalność w kontekście analiz źródłowej obecności i czasowości, czy pojęcie to należy utrzymać, odrzucić, czy też przeddefiniować.

Rodzaj manifestu badawczego na temat rozumienia fenomenologii jako całości zaprezentował **Claudio Majolino** (University Lille). Zbudował on swój manifest w oparciu o analizę pojęcia wielości, które – według referenta – łączy ze sobą wczesną fazę twórczości Husserla z jego późną filozofią. W prezentacji przedstawiono kontrowersyjne stanowisko, zgodnie z którym fenomenologia jako taka jest jedynie pewnego rodzaju grą językową, a tym samym nie może sprostać maksymalistycznym celom, które stawiał jej twórca.

Witold Płotka (Uniwersytet Gdański) zaproponował odczytanie głównego pojęcia fenomenologii transcendentalnej – redukcji – w horyzoncie kategorii pytania i odpowiedzi. W referacie zrekonstruowano dwa modele pytania: binarny model pytania nakierowanego na odpowiedź i model pytania transcendentalnego o strukturze kołowej. Ostatni model miałby wyjaśniać, zdaniem referenta, dlaczego w fenomenologii Husserla ma się do czynienia z dociekaniem nad samymi problemami, a nie tylko z budowaniem zamkniętego systemu tez. Warto odnotować, że referat uhonorowano nagrodą „The 2011 CARP Directors’ Memorial Prize in Honor of José Huertas-Jourda”, przyznaną przez dyrektora Centre for Advanced

Research in Phenomenology (CARP) z siedzibą w University of Memphis; nagroda jest przyznawana corocznie podczas obrad „Husserl Circle” autorowi najlepszego referatu konferencji spośród przedstawicieli młodego pokolenia fenomenologów.

Pozostałe referaty o tematyce metodologicznej traktowały o Husserlowskiej teorii świadomości jako procesu syntetycznego (**Francesca Dell’Orto**, Università degli Studi di Torino), pojęciu intuicji kategoryjnej (**Francesco Lanzillotti**, Università di Pisa) oraz wariacji imaginacyjnej (**Daniele De Santis**, Università degli Studi di Roma), a także teorii indywidualności (**Michela Summa**, Università di Pavia).

O konfrontacji myśli Husserla z filozofią Maurice’a Merleau-Ponty’ego traktował referat Dermota Morana (University College Dublin) pt. *Husserl and Merleau-Ponty on Intertwining („Verflechtung”), Chiasm and Reflexivity*. W swoim referacie Moran rozpoczął od obserwacji Merleau-Ponty’ego na temat podwójnego charakteru ciała, poprzez które człowiek, doświadczając świata, może zarazem doświadczać samego tego ciała. Innymi słowy, ciało jest jednocześnie doświadczające i doświadczane. Zdaniem referenta, drogę do szerokich analiz cielesności według francuskiego myśliciela wyznaczył Husserl, co wyraźnie można zaobserwować na przykładzie wykładów o rzeczy i przestrzeni z 1907 roku. Żywe ciało, według celnych uwag Morana, już zawsze jest „splątane” z bryłą cielesną i nie można jasno rozgraniczyć obu elementów. Husserl zależność tę śledził także w odniesieniu do zagadnienia relacji pomiędzy wyrażeniem i znaczeniem, których nie można precyzyjnie zdefiniować w oderwaniu od siebie nawzajem. Z referatu Morana wypływał ciekawy wniosek, że ostatnie dzieło Merleau-Ponty’ego – *Widzialne i niewidzialne* – nie jest niczym innym, jak tylko medytacją nad fenomenologią Husserla. Z tego powodu, idąc za Moranem, fenomenologia ostatecznie staje się metafizyką.

Pozostałe referaty o tematyce porównawczej dotyczyły związków fenomenologii z tradycją neokantowską (**Andrea Staiti**, Boston College), ze współczesną filozofią umysłu, w szczególności problemowi psycho-fizycznemu (**Emiliano Trizio**, Seattle University) oraz konfrontacji Husserlowskiego ujęcia analityczności z klasyczną krytyką tego pojęcia w opracowaniu Quine’a (**Evan Clarke**, Boston College).

Tematyce etycznej i pojęciu wartości poświęciła swój referat **Sonja Rinofner-Kreidl** (Karl-Franzens-Universität Graz). Referentka rozważała problem rozumienia aktów wartościowania w świetle Husserlowskiego przeciwstawienia aktów obiektywizujących i nieobiektywizujących z *Badań logicznych*. Jak argumentowała, ujęcie wartościowania jako pierwszego bądź drugiego rodzaju aktu zależy od przyjętego modelu relacji podmiotu do wartości. Jeżeli podmiot kieruje się bezpośrednio ku samym wartościom jako odrębnym bytom, wówczas wartościowanie należy rozumieć jako akt obiektywizujący, ale w przypadku, gdy przypisanie wartości opiera się na refleksji, klasyfikacja taka jest problematyczna.

Referat **Roberta Sandmeyera** (University of Kentucky) można zaliczyć do opracowań o naturze historycznej. Referent skupił się w nim na rekonstrukcji zało-

zeń budowanego w 1930 roku przez Husserla i Eugena Finka, ówczesnego asystenta twórcy fenomenologii, systemu filozofii. Odwołując się do notatek sporządzonych przez obu myślicieli, Sandmeyer wskazywał na różnice w kolejnych wersjach planu systemu filozofii i argumentował za ewolucją w definiowaniu przez obu filozofów zadań fenomenologii. Przyczyną zrekonstruowanych zmian była, idąc za Sandmeyerem, chęć radykalizacji projektu fenomenologii i pomyślenia tego, co absolutne z całą filozoficzną odpowiedzialnością.

Dwie sesje poświęcone książkom dotyczyły opracowania pt. *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl* (Springer, Dordrecht 2010) autorstwa Stefani Centrone (Universität Hamburg) oraz książki Burta Hopkinsa (Seattle University) *The Philosophy of Husserl. Challenging Prevailing Views on the Origins of Phenomenology* (Acumen, Durham 2010). Pierwszą z wymienionych książek omawiali w swoich referatach Mirja Hartimo (University of Helsinki) oraz Robert Tragesser (USA), drugą z kolei – Steven Crowell (Rice University) i John Drummond (Fordham University). Na zarzuty sformułowane w komentarzach odpowiadali następnie autorzy książek. Pracę Centrone doceniono za jasność przedstawienia problematyki logiki i filozofii matematyki jako indywidualnego przedsięwzięcia Husserla, co stanowi istotny wkład do współczesnej recepcji fenomenologii sprzed sformułowania jej jako projektu transcendentального. Natomiast książka Hopkinsa spotkała się z entuzjastycznym przyjęciem jako bardzo dobrze opracowany podręcznik, podważający zasadność postmodernistycznej krytyki sformułowanej wobec filozofii Husserla.

Trudno nie zaliczyć 42. dorocznej konferencji „Husserl Circle” do udanych. Każdemu z referatów towarzyszył komentarz do prezentowanej tezy, co zawsze nadawało dyskusjom żywy przebieg. Nie powinno zatem dziwić, że referaty stawały się przyczynkami do licznych komentarzy i dodatkowo prowokowały do dyskusji, a ponieważ dyskusja jest wyznacznikiem żywej filozofii, można skłaniać się do przekonania o niesłabnącej sile fenomenologii. Spotkanie we Florencji pokazało, że w ramach ruchu fenomenologicznego dużą popularnością wciąż cieszą się fundamentalne problemy metodologiczne, które wydają się łączyć wczesną fazę rozwoju filozofii Husserla z jej późniejszymi sformułowaniami. Bogactwo fenomenologii wpływa także z ujmowania jej przede wszystkim jako metody, czy to opisowej, czy też – transcendentальной. Można żałować, że konferencje tego typu odbywają się tylko raz w roku. W przyszłym roku „Husserl Circle” spotka się w Stanach Zjednoczonych; czterdziesta trzecia konferencja tego towarzystwa naukowego odbędzie się w Boston College.

Witold Płotka (Gdańsk)

Homo interpretativus Międzynarodowe spotkanie filozoficzne

Tradycja spotkań hermeneutycznych w Poznaniu sięga 2004 roku. Właśnie wtedy, w dwa lata po śmierci Hansa-Georga Gadamera (1900-2002), najwybitniejszego przedstawiciela tego kierunku badań filozoficznych, zostało zorganizowane międzynarodowe kolokwium poświęcone dziedzictwu, które nam pozostawił. Udział wzięli wszyscy znaczący badacze hermeneutyki z naszego kraju, kilku znanych hermeneutów niemieckich oraz dwóch wybitnych włoskich uczniów Gadamera: **Riccardo Dottori** i **Donatella DiCesare**. Powstała w ten sposób kilkunastoosobowa grupa badawcza, która – ciągle nieco modyfikując swój skład – spotyka się odąd regularnie co 2-3 lata, podejmując w swych wystąpieniach coraz to nowe problemy z zakresu szeroko rozumianej filozofii hermeneutycznej. Uczyniło to z UAM znaczące w Europie centrum badań hermeneutycznych. Decydujące są tu: ranga instytucjonalna oraz merytoryczny poziom zapraszanych gości².

W dniach 14-16 października 2010 r. miała miejsce trzecia już konferencja z tej serii (konferencja numer 2, z roku 2008 roku, poświęcona była etyce hermeneutycznej³). Temat, ogniskujący wystąpienia i dyskusje, brzmiał: *Obraz człowieka w filozofii hermeneutycznej*. Udział wzięło 18 uczestników, w większości renomowanych badaczy. Konferencje te nie odbywają się na zasadzie *call for papers*, lecz na indywidualne zaproszenia kierowane do osób, od których oczekuje się oryginalnego wkładu poznawczego na wysokim poziomie. Celem finalnym tych spotkań jest bowiem monograficzna publikacja, stanowiąca wkład polskiego środowiska filozoficznego w światowe badania hermeneutyczne⁴.

Znaczenie imprezy dla promocji uczelni, miasta i regionu docenili w tym roku zarówno dziekan WNS UAM, prof. **Zbigniew Drozdowicz**, jak i marszałek województwa Marek Woźniak oraz prezydent miasta Ryszard Grobelny. Objęli oni konferencję honorowym patronem, ogłosili stosowne powitania skierowane do uczestników. Ci ostatni podkreślali zaś znakomitą atmosferę poznańskiego spotkania. Konferencja odbyła się w języku niemieckim, nie stanowiło to jednak żadnej

² Materiały z tej konferencji wyszły po polsku w książce pt. *Dziedzictwo Gadamera*, zredagowanej przez piszącego niniejsze (Wyd. Humaniora, Poznań 2006). Nieco od niej odbiegająca wersja niemiecka, pt. *Das Erbe Gadamera*, ukazała się w 2007 roku w frankfurckim Peter Lang Verlag.

³ W ubiegłym roku w wydawnictwie Königshausen & Neumann z Würzburga ukazały się, pod moją redakcją, materiały z tej konferencji (pt. *Ethik im Lichte der Hermeneutik*).

⁴ Materiały z tej konferencji ukażą się w nr 15 szczecińskiego pisma „Analiza i Egzystencja”.

przeszkody w prowadzeniu żywych i długich debat, poszerzających horyzonty poznawcze wszystkich uczestniczących.

Jak większość konferencji, także i ta miała swoje „gwiazdy”. W tym roku byli nimi: **Riccardo Dottori**, którego pierwsza książka (*Wiek filozofii*) ukazała się właśnie w naszym kraju, **Ferdinand Fellmann** (przekład jego książki *Para. Erotyczne źródła człowieczeństwa* ukazał się w Wyd. Nauk. UAM; książka była wydarzeniem ubiegłorocznych targów książki naukowej) oraz **Zdzisław Krasnodębski**. Pojawił się po kilku latach nieobecności w naszym kraju **Franz Josef Wetz**, uczeń O. Marquarda, autor 15 rozchwytywanych w Niemczech książek filozoficznych, w tym pracy wspierającej kontrowersyjną wystawę *Körperwelten*. Wygłosił znakomity wykład *Jak możliwy jest człowiek? Między walką o przetrwanie a dążeniem do rozkoszy*. Znacząca była także wizyta **Hermann Langa** z Würzburga, wybitnego psychologa, psychoterapeuty i psychiatry, ucznia Gadamera i Lacana (jego pierwsza książka również ukazała się niedawno w Polsce dzięki staraniom P. Dybla).

Obecny był **Michael Großheim** z Rostocku, najwybitniejszy obok H. Schmitza przedstawiciel Nowej Fenomenologii, z wykładem na temat antropologii Heideggera. Wykład o załączkach antropologii w pismach Gadamera wygłosił **Paweł Dybel**, jeden z dwóch najlepszych znawców tego filozofa w naszym kraju. Hermeneutyczne ujęcie kwestii ludzkiej godności przedstawił nestor polskich hermeneutów, **Andrzej Bronk** z KUL. Jego uczeń, **Andre Wierciński**, obecnie profesor teologii we Fryburgu, mówił o antropologii Ricoeura, zaś **Włodzimierz Lorenc**, historyk hermeneutyki z Warszawy, wygłosił wykład *Potencjał i ograniczenia hermeneutycznego ujęcia człowieka*. Ostatniego dnia konferencji swoje badania i przemyślenia przedstawili młodszy przedstawiciele hermeneutyki: **Jaromir Brejda** z Uniwersytetu Szczecińskiego mówił o majeutycznym charakterze autowizerunku człowieka wedle Kierkegaarda, **Wiesław Małecki** (UAM) o Wilhelmie von Humboldcie jako pionierze hermeneutycznej antropologii, **Rainer Adolphi** z Berlina o znaczeniu hermeneutyki w poszukiwaniu oparcia w semantycznie otwartym świecie, zaś **Jacek Kołtan** (ECS Gdańsk) o *homo hermeticus*: znaczeniu granic rozumienia dla hermeneutycznego ujęcia człowieka.

Obecność grupy młodszych badaczy, którzy szlifują umiejętności pod okiem wytrawnych hermeneutów, jest jedną z ważnych idei wyznaczających specyfikę tych konferencji. Innym godnym podkreślenia elementem jest interdyscyplinarny charakter tych spotkań: w tegorocznym obok historyków i filozofów uczestniczyli: psycholog, socjolog, indolog, romanista. Gwoli uzupełnienia dodam, iż **R. Dottori** mówił o znaczeniu dialogu dla naszego doświadczania świata, **Z. Krasnodębski** o kłopotach hermeneutyki z ujęciem życia w społeczeństwie posttradycyjnym, **F. Fellmann** o źródłach człowieka w świetle własnej koncepcji hermeneutycznej, a **M. Potępa** o rozumieniu bytu ludzkiego w hermeneutyce Schleiermachersa. Kon-

ferencje zakończyło wystąpienie niżej podpisanego, podsumowujące niezwykle interesujące i produktywne debaty. Stanowiło ono też mini-prezentację głównych idei książki na temat związków etyki i hermeneutyki, która się wkrótce potem ukazała⁵.

* * *

Z Rzymu nadeszła do nas informacja, iż prof. Anna-Teresa Tymieniecki, znana polska fenomenolożka, uczennica Romana Ingardena, założycielka *World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning*, otrzymała za swoje zasługi dla filozofii światowej medal przyznany przez Prezydenta Republiki Włoskiej. Z tej okazji w dniach 13-15.01.2011 r. w Rzymie odbyła się konferencja poświęcona jej twórczości, zatytułowana „Phenomenological Pathos in Post-Modernity. A Comparison with the Phenomenology of Life of A.-T. Tymieniecka”. Serdecznie gratulujemy!

Andrzej Przyłębski (Poznań)

⁵ A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Warszawa 2010.

{ Noty o autorach

Jaromir Brejda, z wykształcenia chemik, dr hab. filozofii, prof. Uniwersytetu Szczecińskiego. Doktoryzował się w Monachium pod kierunkiem R. Spaemanna pracą pt. *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*. Autor książek *Słowo i czas. Problem rozumienia innego w hermeneutyce i w teorii systemu* (2004) oraz *Cień w ciele. Myśl apostoła Pawła w filozofii współczesnej* (2010), a także wielu tekstów fenomenologicznych, drukowanych m.in. w „Fenomenologii”.

Saulius Geniusas, profesor, pracownik Department of Philosophy and Religion, James Madison University w Stanach Zjednoczonych. Doktoryzował się w New School for Social Research w Nowym Jorku. Interesuje się filozofią kontynentalną, w szczególności fenomenologią i hermeneutyką. Publikował m.in. w „Methodos”, „Satalanka”, „Transactions of the C.S. Pierce Society” oraz w serii wydawniczej „Analecta Husserliana”.

Rafał Ilnicki, filozof-kulturoznawca, doktorant w Instytucie Kulturoznawstwa UAM. Członek zespołu Interdyscyplinarnego Centrum Badawczego UAM *Humanities/Art/Technology*. Rozwija metodę fenomenologii eksperymentalnej w cyklu artykułów: *Estetyka fenomenów technicznych w polu ejdetycznym. Perspektywa fenomenologii eksperymentalnej* (artykuł złożony do publikacji po konferencji *Fenomen i przedstawienie*), *Fenomenologia kodu* (maszynopis). Przygotował do druku książkę *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, w której wykorzystuje także elementy nastawienia fenomenologicznego.

Ernst Wolfgang Orth, emerytowany profesor Uniwersytetu w Trewirze, wybitny fenomenolog niemiecki, badacz filozofii życia i neokantyzmu, kontynuator filozofii kultury, autor m.in. książek *Bedeutung, Sinn, Gegenstand. Studien zur Sprachphilosophie Edmund Husserls und Richard Höningwalds* (1967) oraz *Edmund Husserls Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1999; japoński przekład ukazał się w 2000 r.). Napisał również *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (1996), *Kultur und Organismus. Studien zur Philosophie Richard Höningwalds* (1997) i *Natur, Kultur, Zeit* (wyd. jap.-niem. 1999).

Witold Plotka, adiunkt w Zakładzie Teorii Poznania w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego w Gdańsku. Zajmuje się badaniami nad fenomenologią klasyczną oraz jej współczesnymi przeformułowaniami. Publikował m.in. w „Fenomenologii”, „Przeglądzie Filozoficznym”, „Ruchu Filozoficznym”, a także w „Bulletin d'analyse phénoménologique” oraz w „Phenomenological Inquiry”.

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-701 POZNAŃ, UL. FREDRY 10
www.press.amu.edu.pl

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, fax 61 829 46 47, e-mail: wydnauk@amu.edu.pl
Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl

Ark. wyd. 9,50. Ark. druk. 9,125.

Druk i oprawa: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM
POZNAŃ, UL. H. WIENIAWSKIEGO 1

feno- menologia

polskie
towarzystwo
fenomenologiczne



9 788323 224402
ISBN 978-83-232-2440-2