

Numer 10/2012 rok X

fenomenologia

George Heffernan Fenomenologia jest humanizmem

Witold Płotka Fenomen pytania w perspektywie fenomenologii

Marek Maciejczak Świadomość i realność

Dariusz Bęben Recepcja Husserla w Polsce
– próba periodyzacji

Renato Cristin Identität und Tradition. Zwischen Hermeneutik und Phänomenologie

Andrzej Przyłębski Gadamer's Kritik der Heideggerschen Dichtungsauslegung

Włodzimierz Lorenc Relacja hermeneutyki filozoficznej i filozofii hermeneutycznej

 **Fenomenologia**
Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego
Nr 10 / 2012



POZNAŃ 2012

Fenomenologia

Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego

Nr 10/2012

Redaktor prowadzący

Andrzej Przyłębski

Redakcja

Anna Grzegorzcyk, Andrzej Gniazdowski i Michał Czajka (sekretarz redakcji)

Rada programowa

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

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

© Copyright by Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012

Projekt okładki: Teresa Oleszczuk
Redaktor: Bożena Kapusta
Redaktor techniczny: Elżbieta Rygielska
Łamanie komputerowe: Danuta Kowalska

ISBN 978-83-232-2440-2

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, IK UAM i IF UKSW

Spis treści

Wprowadzenie

Drogi Czytelniku! 7

Rozprawy

RENATO CRISTIN:

Identität und Tradition. Zwischen Hermeneutik und Phänomenologie 11

GEORGE HEFFERNAN:

Fenomenologia jest humanizmem: hermeneutyczno-historyczny bój Husserla o określenie autentycznego znaczenia ludzkiej egzystencji w *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej* 29

WITOLD PŁOTKA:

Co pojęcie pytania wnosi do naszego zrozumienia fenomenologii? Między odnową a herezją 69

MAREK MACIEJCZAK:

Świadomość i realność według Husserla 93

DARIUSZ BĘBEN:

Recepcja fenomenologii Edmunda Husserla w Polsce. Próba periodyzacji 107

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI:

„Er hat nichts geändert”. Gadamers „sanfte Kritik” der Heideggerschen Auslegung der Poesie 125

WŁODZIMIERZ LORENC:

Relacja hermeneutyki filozoficznej i filozofii hermeneutycznej w poglądach Hansa-Georga Gadamera 141

Recenzje i omówienia

WITOLD PŁOTKA:

Zahavi o fenomenologii Husserla 165

DARIUSZ BĘBEN:

Jan Patočka o Europie 172

RAFAŁ ILNICKI:

Tymieniecka o logos życia 174

ŁUKASZ CZAJKA:

Fenomenologia zaangażowana 179

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI:

Prawda i metoda po pół wieku 184

Kronika

ANDRZEJ GNIAZDOWSKI:

XI Konferencja PTFen w Warszawie (26.11.2011) 191

ANDRZEJ GNIAZDOWSKI:	Protokół Walnego Zebrania Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego 192
DARIUSZ BĘBEN:	O Husserlu w Prościejowie (Ołomuniec, 1–04.11.2011) 196
DARIUSZ BĘBEN:	Wywiad z prof. Ivanem Blechą 198
WITOLD PLOTKA:	„Husserl-Arbeitstage“ w Kolonii (4–5 listopada 2011)
KATARZYNA MACHTYL:	Konferencja naukowa „Fenomen muzyki“ 7–8.11.2011, Poznań 202
ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI:	Hermeneutyka kultury – konferencja w Krakowie 208
ANDRZEJ GNIAZDOWSKI:	XII Konferencja PTFen – call for papers 209
Noty o autorach	213

 **Wprowadzenie**

Drogi Czytelniku!

Z nieukrywaną satysfakcją oddajemy w Twoje ręce jubileuszowy, dziesiąty numer „Fenomenologii”. Pismo nasze towarzyszy odradzającemu się i kryształizującemu ruchowi fenomenologicznemu w Polsce, patronując w szczególności przedsięwzięciom powstałego przed dwunastoma laty Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego. PTFen osiadł już na trwałe w polskim środowisku filozoficznym, jego konferencje stają się wydarzeniami kulturalnymi, jego publikacje przyciągają uwagę badaczy. W ubiegłym roku miały miejsce wybory nowego zarządu oraz związane z tym dyskusje dotyczące dalszej aktywizacji Towarzystwa, szczególnie pośród najmłodszego pokolenia filozofów. W tym numerze znajdzie Czytelnik zapis tych wydarzeń w postaci protokołu Walnego Zebrania, który zdecydowaliśmy się zamieścić niejako z kronikarskiego obowiązku.

Najwięcej miejsca zajmują, naturalnie, artykuły naukowe. Nasze pismo poświęca także sporo miejsca omówieniu istotnych publikacji z zakresu fenomenologii. Nie szczędzi też miejsca na obszernie informacje o ważnych konferencjach związanych z tym sposobem uprawiania filozofii. Ma to być także zachętą do brania w nich w przyszłości udziału. Myślę, że oba te elementy wyróżniają „Fenomenologię” spośród innych, tak licznie powstających czasopism filozoficznych.

Zawsze kierowała nami idea internacjonalizacji „Fenomenologii” i to nie tylko w postaci publikowania przekładów tekstów autorów zagranicznych. Zazwyczaj nie były to teksty niezwiązane z wizytą danego autora w Polsce. Od tego numeru zamierzamy śmieiej, pobudzeni do tego także przez wytyczne MNiSW, i w większej liczbie publikować teksty w językach kongresowych. „Fenomenologia” jest dostępna w wersji internetowej na platformie AMUR, utworzonej przez UAM, głównego sponsora pisma. Wkrótce będzie dostępna także na nowej stronie internetowej PTFen. Rozważamy przekształcenie Pisma w kwartalnik, to jednak zależy od liczby

napływających tekstów. Impulsem w kierunku jej zwiększenia będzie z pewnością *workshop* fenomenologiczny, któremu patronuje nasze Towarzystwo, a który odbędzie się podczas Zjazdu Filozoficznego w Wiśle.

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

 **Rozprawy**

Renato Cristin
**Identität und Tradition.
Zwischen Hermeneutik
und Phänomenologie***

Słowa kluczowe: tożsamość, tradycja, prawda, metoda, język, sytuacja hermeneutyczna

Keywords: identity, tradition, truth, method, language, hermeneutical situation

Im Kontext dieses Jahrhundertanfangs scheint die Philosophie in einer Zange zu stecken, die zwei Hälften hat: auf der einen steht das in sich hochdifferenzierte Feld der sogenannten analytischen Philosophie, auf der zweiten Seite das ebenso differenzierte Feld der sogenannten postmodernen und dekonstruktionistischen Philosophie. Diese Klemme scheint mir dem zu gleichen, was Allan Bloom „Closing of the American Mind“ genannt hat: ein Verschluss, der aber nicht mehr nur den amerikanischen sondern heute auch den europäischen Geist angeht und der auf der sozialen Ebene einer Zange entspricht, deren Hälften auf einer Seite die über-spezialisierte Technowissenschaft und auf der anderen Seite die verbreitete Marktschreierei sind. In dieser Klemme bleibt für die hermeneutische Richtung ein gewisser Raum offen, weil sie in verschiedenen Weisen innerhalb des großen Bereichs des Dekonstruktionismus rezipiert wird. Aber das phänomenologische Denken, das in seiner Husserlschen Echtheit von diesen beiden großen Perspektiven nicht anschließbar ist, bleibt eingequetscht und an den Rand gedrängt; es wird im besten Fall als Zeugnis eines Forschungsprinzips oder als historischer Befund betrachtet.

Aber die Idee einer Reaktivierung des philosophischen und kulturellen Potentials der Phänomenologie, dadurch dass man in ihrem Rahmen einige wesentliche Elemente der philosophischen Hermeneutik Gadamers wiederaufnimmt und neu interpretiert, ist keine bloß defensive Leistung – in diesem Fall würde sie, obwohl in entgegengesetzter Weise, die Tendenz zur

* Es ist die ausgearbeitete Fassung eines in Warschau am 26.11.2011 bei der Tagung der Polnischen Gesellschaft für Phänomenologie gehaltenen Vortrags.

Abschiebung des Husserlschen Denkens in das philosophische Mausoleum des 20. Jahrhunderts legitimieren. Diese Absicht vermag im Gegenteil dazu beizutragen, dem heutigen Panorama eine Wendung zu geben, die zu einer Regeneration des ganzen gegenwärtigen Denkhorizontes führen kann.

Aber ich werde weder von analytischer Philosophie noch von Dekonstruktionismus bzw. Postmodernismus reden. Innerhalb des von mir nur als ganz grobe Feststellung der Aktualität skizzierten Gesamtkontextes meine ich, dass eine produktive Beziehung zwischen dem hermeneutischen Diskurs Gadamers und der phänomenologischen Methode zu einer Verstärkung beider Perspektiven führen kann, indem beide eine neue Lebendigkeit bekommen, die einige Hypothesen auf der streng philosophischen aber auch auf der kulturellen und der „politischen“ Ebene (im weitesten und klassischen Sinne des Wortes) erlaubt, die eine Antwort zu den Fragen der *Identität* und der *Tradition* gibt, deren Inhalte das Objekt meiner folgenden Betrachtungen sind.

Die Beziehung zwischen Phänomenologie und Hermeneutik kann man u. a. auf einer Grundlage entwickeln, die ich ganz kurz als „Subjekt und Wahrheit“ bezeichne. Wenn das hermeneutische Verfahren von einem inneren Bezug zur Methode absieht (in diesem Sinne sind Wahrheit und Methode auf verschiedenen Ebenen angesiedelt) und sich damit von der Husserlschen Verfahrensweise unterscheidet, sieht es aber nicht von einem ganz bestimmten Bezug zu einem Verständigungsergebnis ab, das nicht auf einer wissenschaftsartigen Objektivität sondern auf einem Ergebnis beruht, welches gewonnen wird, indem ein Subjekt (der Interpret) ein Objekt (der Text oder irgendein „hermeneutisches Objekt“) interpretiert. Auf dieser Basis können wir also einen fruchtbaren Bezug zwischen Phänomenologie und Hermeneutik ausarbeiten. Wenn man von Heidegger bis Ricœur versucht hat, die transzendente Phänomenologie zu kritisieren und zu hermeneutisieren bringen, um sie in einer Integrationsperspektive innerhalb des hermeneutischen Rahmens zu überwinden, indem man *hermeneutischen Gebrauch* von der Phänomenologie macht, ist es auch plausibel diese Richtung umkehren und die Möglichkeit eines *phänomenologischen Gebrauch* der Hermeneutik, in diesem Fall der Hermeneutik Gadamers, zu prüfen.

Meine These besagt, dass es heute möglich ist, den *Konservativismus* Gadamers zu verwerten, indem man ihn innerhalb eines Bereiches anwendet, wo sich der eigenartige *Rationalismus* Husserls mehr in seinem politisch-kulturellen als in seinem erkenntnistheoretischen Profil zeigt. Und weil das spezifische Feld dieser Anwendung die kulturelle Identität ist, betrifft ihr Ergebnis die Idee Europas als geokulturellen und geopolitischen

Umfassungsraums einer in sich selbst sehr mannigfaltigen, aber auch relativ eindeutigen philosophischen Weltauffassung, wo sich neben den erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theorie, der Episteme und der Reflexion auch die praktischen Voraussetzungen der individuellen und kollektiven Freiheit sowie der Würde der Person entfalten.

Bevor ich die Züge des hier angedeuteten phänomenologischen Gebrauchs darstelle, ist es nötig die begrifflichen Zusammenhänge in Erinnerung zu rufen, die Gadamer mit dem Husserlschen Denken herstellt, um zu zeigen, inwiefern er sich einige Grundmotive dieses Denkens aneignet. Wenn es auch klar ist, dass die Hermeneutik nicht aus der Phänomenologie entstanden ist, kann man trotzdem beweisen, dass sie sich der Herkunft nach für eine gewisse Zeit und in einer gewissen Weise in den Stammbaum des Husserlschen Paradigma eingefügt hat. Gadamer äußert sich mehrmals über die Bedeutung der Phänomenologie für die Hermeneutik und trotz aller Kritik erkannte er diese Bedeutung immer an. Husserl, schrieb er in den 60er Jahren, habe die Dimension des Erlebnisses jenseits der Grenze der Geisteswissenschaften gebracht, indem er gezeigt habe, dass „sowohl die Humanwissenschaften als auch die Naturwissenschaften aufgrund der Intentionalität des universellen Lebens verstanden werden sollen“, und er fügt hinzu, dass „dieses Verständnis das einzige ist, das den Anspruch einer Selbstbesinnung der Philosophie erfüllen kann“.

Wenn wir aber Gadamers Projekt im Kontext einer Phänomenologie der Identität zum Thema machen, indem wir insbesondere die Begriffe der Tradition und der Autorität hervorheben, modifiziert diese Operation mindestens eine der tragenden Achsen der Hermeneutik, weil sie die Auffassung des Subjektes und des Bewusstseins in die Richtung der Phänomenologie verschieben würde. Und dies kann ein Problem darstellen, das ausführlicher erläutert werden soll. Andererseits ist es ganz unproblematisch, Gadamer in eine phänomenologische Theorie der Tradition mit einzuschließen. Ein Problem könnte eventuell darin bestehen, Husserl selbst in dieser Theorie der Tradition einzufügen, gerade weil er methodisch die Anwendung der Tradition ablehnt. Aber das ist ein Aspekt meiner eigenen Interpretation der Phänomenologie, die sich am Ende meines Vortrages klären wird.

Man muss vorausschicken, dass die Differenzen zwischen beiden Denkern groß sind und angemessen beachtet werden müssen. Wenn die Hermeneutik Gadamers eine Philosophie der Vermittlungen bzw. des vermittelten Sinnes der Welt- und Textzusammenhängen ist, bleibt der erkenntnistheoretische Kern der transzendentalen Phänomenologie von der Unmittelbarkeit bestimmt, also von der Möglichkeit der „direkten Erfas-

sung“ bzw. der Suche nach einem Bezug zur Welt, der unmittelbar vom transzendentalen Subjekt und von den Leistungen seines Bewusstseins konstituiert ist.

Im Husserlschen Kontext wird nämlich die sprachlich-dialogische Dimension der Hermeneutik von zwei Kräften aufgesaugt: einerseits von der Macht des Vorkategorialen und andererseits von der Funktion des transzendentalen Ich. Und auch unter dem Gesichtspunkt der Perspektive, steht die hermeneutische Weltauffassung, worin die Sprache als ontologischer Grundzug hervorragt, der teleologischen Sicht Husserls entgegen, worin der Sinn aufgrund der Wesenserfassung verständlich wird, die ihrerseits das Verständnis des Telos eröffnet. Das alles zeigt einen unter erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt enormen Abstand zwischen beiden Grundperspektiven, aber nicht so sehr hinsichtlich der möglichen praktischen Konsequenzen einer Theorie der Identität des Bewusstseins. Die Phänomenologie Husserls bleibt Reflexionsphilosophie nur indem sie sich auf die Kraft des reflektierenden Subjekts stützt. Es ist also eine Philosophie, die sich reflektierend auf das Bewusstsein richtet, aber sie versteht nicht die Welt als bloße Spiegelung des Ich. Die Einstellung der Phänomenologie ist also nicht so sehr eine reflektierende, sondern vielmehr eine *reduzierende*. Durch die Reduktion wird sowohl die Äußerlichkeit der Welt als auch die Innerlichkeit des Ich aufgezeigt, das zur Welt gehört.

Gadamers Perspektive ist nicht zurückführbar auf diejenige, die von Descartes bis zu Husserl die Zentralität des Cogito und die Eliminierung von Vorurteilen betont sowie die Grundquelle der Erkenntnis im transzendentalen Ich sieht. Gadamer gehört nicht zu dieser Linie, und im Anklang an Heidegger kritisiert er einerseits den Egoismus und andererseits den Transzendentalismus der Husserlschen Position. Seine Kritik der Subjektivität ist klar genug: Wenn er behauptet, dass „der Lokus der Subjektivität ein Zerrspiegel ist“¹, will er damit auch sagen, dass die Subjektivitätsfrage eine Lösung nur innerhalb des auf die Sprache gegründeten Verstehens finden kann, obgleich in einem nicht bloß sprachlich-aussagehaften Sinne.

Wenn also Gadamer sagt, dass „die Selbstbesinnung des Individuums nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens ist“², zeigt er damit eine Genealogie, die sich scharf von der Husserlschen unterscheidet. Trotzdem gibt es bei Gadamer einige Aspekte bzw. einige Passagen, die eine nicht nur oppositionelle Auseinandersetzung mit dem phänomenologischen Projekt erlauben.

¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, [w:] Idem, *Gesammelte Werke* 1, Tübingen, 1985 ff., S. 281.

² Ebd.

Insofern nach Gadamer der „oberste [...] Grundsatz der philosophischen Hermeneutik ist, wie ich sie mir denke (und deshalb ist sie eine hermeneutische Philosophie), dass wir nie das Ganze sagen können, was wir sagen möchten“³, lässt sich in ebendiesem Zwischenraum eine Dimension einfügen, die sich einerseits an denjenigen Bereich annähert, in dem Subjekt und Vernunft im Reflexionsraum einig sind, und andererseits derjenigen Distanznahme ähnlich ist, die Husserl zur Reduktion fordert. Diese „Kontaktdimension“, um sie so zu nennen, ist mit dem von Gadamer so genannten „zeitlichen Abstand“ dargestellt, auf dessen Implikationen wir später eingehen werden, der den Zugang faktisch erlaubt, der vom Text zur Verständigung führt, und in dem sich der Sinn und die Möglichkeit der Hermeneutik zusammenfügen.

Gadamer folgt also einem methodologischen und genealogischen Weg, der entfernt von der bewussteinhaften und transzendentalen Subjektaufassung ist. Aber im Unterschied zu Heidegger benutzt er den Begriff des *Bewusstseins* in einer nicht negativen Weise, indem er diesen Begriff für die zirkuläre Struktur des Verstehens in den verschiedenen konkreten Bereichen der Geschichte, der Ästhetik und der Hermeneutik selbst operativ bzw. „wirkend“ macht. Der Gebrauch des Bewusstseinsbegriffs als typisch Husserlschen Begriffs innerhalb des geschichtlichen und theoretischen Feldes der Hermeneutik ist keine zufällige terminologische Koinzidenz, sondern das Indiz eines fernen und daher schwachen, unterirdischen und daher unauffälligen Zusammenhanges mit der phänomenologischen Perspektive. Dieser Zusammenhang bedeutet keine vollständige Herkunft, aber zeigt trotzdem den Bezug auf eine Grundsicht, worin Husserls Anspruch, die Klarheit durch die *phänomenologische Reform* der Vernunft zu erreichen, sich mit Gadamers Anspruch, den Sinn hermeneutisch aufgrund der Wahrheitsschichten der Tradition und aufgrund der Spuren der Vernunft zu erreichen, verbindet.

Gadamer unterscheidet zwischen ästhetischem, historischem und hermeneutischem Bewusstsein. In *Wahrheit und Methode* sind die beiden ersten Formen des Bewusstseins zwar notwendig für die Bildung der dritten Form, aber sie sind auch nur vorläufige Schritte auf dem Weg zur hermeneutischen Erfahrung. Diese konstituiert sich aufgrund eines wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, das die Geschichte nicht nur rückwärts betrachtet, sondern auch ihre Entwicklungen versteht. Die auf der Tradition beruhende Erkenntnis wird durch die philosophische Hermeneutik erweitert, so dass sie auch die Phänomene der Sprache und des Seins ausdrücklich in Betracht

³ H.-G. Gadamer, *Europa und die Oikoumene*, [w:] Idem, *Gesammelte Werke* 10..., S. 274.

zieht. Die hermeneutische Erneuerung der Überlieferung berücksichtigt also auch neue Dimensionen, die von der Tradition teilweise vergessen wurden. Durch eine Rekonstruktion des möglichen Beitrages der Begriffe von Sprache und Bild zur philosophischen Erfahrung, vertritt Gadamer eine philosophische Position, die sich einerseits an die Tradition des Deutschen Idealismus und andererseits an die der Deutschen Romantik anknüpft, indem sie, obwohl in einer sehr kritischen Weise, auch die analytische Sprachphilosophie in Betracht zieht.

Nicht nur die philosophische Erfahrung, sondern auch die Erfahrung überhaupt wird von Gadamer als Gespräch aufgefasst. Diese dialogische Erkenntnisform setzt einen Bewusstseinsbegriff voraus, der nicht nur die von Husserl (und vorher von Brentano) bestimmte intentionale Dimension des Bewusstseins zum Thema macht, sondern auch, und vor allem, seine ursprünglich sprachliche Herkunft. Das Bewusstsein bestimmt nicht die Sprache, sondern umgekehrt (das kann Gadamer auch aufgrund des Denkens Heideggers behaupten).

Die sogenannte sprachliche Wende (linguistic turn), zu der die Hermeneutik Gadamers nur ganz am Rande und in einer sehr problematischen Weise gehört, hat eine ganze Sphäre gesprengt, nämlich die der ichhaften Erkenntnisweise, die von Descartes und Kant bestimmt wurde. Deshalb hat man bzw. haben mehrere Forscher Gadamers hermeneutisches Verfahren auch gegen Husserl gerichtet, der eine methodisch angelegte egologische Position vertritt. Das aber bedarf einiger Bestimmungen und Erläuterungen.

Die Sprachlichkeit bestimmt die „hermeneutische Situation“ und das „hermeneutische Phänomen“ in so einer Weise, dass sich beide dem Besitz eines ichhaften Subjektes entziehen. Das letzte Feld des Verständnisses ist also die Sprache. Sie ersetzt das Bewusstsein als transzendentes Element innerhalb des Weltbezuges, weil sie die Möglichkeitsbedingung nicht nur der Kommunikation, sondern auch der einfachsten Begegnung ist. Und das geschieht in einer gewissen Unabhängigkeit von den im engen Sinne subjektiven Operationen des Ich, weil das Medium des hermeneutischen Verstehens das ganze Gespräch der Überlieferung ist. Der Mensch, sagt Gadamer, ist sprachlich bestimmt. Er sagt sogar: Das Sein, das verstanden sein kann, ist Sprache. Und aufgrund seiner ursprünglichen Sprachlichkeit ist der Mensch *ein Gespräch*. Das Gespräch geschieht immer innerhalb einer vorhergehenden Dimension und, obwohl es immer neue Situationen eröffnet, ist es immer von mehreren schon gegebenen Gründen bestimmt. So ist das Gespräch etwas Über- und Transsubjektives, das die Individualität des

Bewusstseins übersteigt. In dieser hermeneutischen Situation ist das Bewusstsein etwas, das nicht nur verflüssigt, sondern auch zerstreut wird.

Während Husserl meint, dass die einzig mögliche Methode der Philosophie – die phänomenologische Methode – eine vorurteilslose Stellung erreichen soll, meint Gadamer, dass sich die philosophische Erkenntnis nur durch eine Verwertung der Vorurteile realisieren kann, weil die Vorurteile die Zeichen der Tradition und die Bedingungen des zwischenmenschlichen Gesprächs sind. So weist Gadamer dem Vorurteil eine positive Funktion zu, so wie Heidegger dem Vorverständnis eine entscheidende Rolle für die Auslegung des Daseins und des Seins zuweist. Der Begriff des Vorurteils ist mit dem des hermeneutischen Zirkels eng verbunden. In diesem Zirkel ist das Bewusstsein zu einem sekundären Element des Gesprächs reduziert, so dass hier eine erhebliche Differenz zwischen Husserl und Gadamer im Hinblick auf das Thema Bewusstsein sichtbar wird.

Obwohl Gadamer den Weltbezug in einer sprachlichen und nicht bewusstseinshaften Weise versteht, zeigt er eine Verwandtschaft mit Husserl gerade dann, wenn er den wissenschaftlichen Objektivismus kritisiert, der die psychischen, physischen und geschichtlichen Tatsachen bzw. Sachen zu Daten reduziert, die also nur experimentell bzw. objektiv zu erkennen sind. In der phänomenologischen Aufmerksamkeit auf das psychische Leben und auf die Sachen als solche sieht Gadamer das hermeneutische Prinzip: „Etwas ‚als‘ etwas nehmen, heißt interpretieren. Es gibt im wirklich gelebten Leben viel mehr Sachen, als sie von einer objektiven Bestimmung aufgefasst werden können“⁴.

Gadamer nimmt also die Husserlsche Kritik des Objektivismus wieder auf, will sie aber auf der doppelten Ebene der Geschichte und der Sprache lokalisieren, welches die Hauptbegriffe sowie die Hauptthemen der hermeneutischen Wende sind.

In *Wahrheit und Methode* sind die Formen des ästhetischen und der historischen Bewusstseins nötige Voraussetzungen für die Bildung des hermeneutischen Bewusstseins, aber sie sind auch zentrale Momente, um die „hermeneutische Erfahrung“ zu erreichen, die sich aufgrund desjenigen *wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins* konstituiert, das nicht nur zurück sondern auch vorwärts schaut. Diese sich auf Interpretation und Überlieferung gründende Erkenntnisform schließt explizit die Bereiche der Sprache und des Seins ein. Das hermeneutische Wiederaufnehmen und die hermeneutische Erneuerung der Tradition nehmen Dimensionen in Betracht, die zum Teil auch von der Tradition selbst vergessen sind. Durch eine Rekonstruktio-

⁴ H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt am Main, 1989, S. 23.

on des möglichen Beitrags der Begriffe von Sprache und Bild nimmt Gadamer für seine Hermeneutik eine Position zwischen Tradition (und vor allem der Tradition des Deutschen Idealismus und der Deutschen Romantik) und Erneuerung (und zwar der Besinnung auf die Sprache) in Anspruch.

Neben die Bestätigung der Sprachlichkeit des Seins stellt Gadamer eine „dialogische“ Auffassung der Erkenntnis, die nie zu einer Beseitigung des Bewusstseins kommt, obwohl seine hermeneutische Form vollständig von der Sprache bestimmt bleibt. Obwohl Gadamers Hermeneutik nicht zum sogenannten *linguistic turn* gehört, nimmt sie innerhalb der Philosophie der Sprache einen originellen und selbständigen Raum ein.

Ist diese Position viel von der Husserlschen entfernt? Wenn Husserl sagt, dass das Bewusstsein auch einen Wert besitzt, der es in der Lebenswelt konkret verwurzelt, drückt er ebenfalls eine situationale Bestimmung des Bewusstseins aus. Wenn er also von einem „positionalen Bewusstsein“ spricht, macht er eine weltlich-konkrete Lokalisierung des Bewusstseins zum Thema. Positionales Bewusstsein ist wirklich setzendes bzw. stellungnehmendes Bewusstsein. Die Positionalität des Bewusstseins bestimmt auch seine Erlebnisse, die also nicht gleichsam rein aus dem Reich des transzendentalen Ego entspringen. Man muss sagen, dass die Positionalität des Bewusstseins bei Husserl vor allem einen logischen Charakter hat, aber sie besitzt auch einen onto-logischen, d. h. einen den Ich-Welt-Bezug betreffenden Charakter.

Zum phänomenologischen Subjekt-Welt-Bezug, den Husserl das „Paradox“ des Ich in der Welt nannte, nimmt Gadamer eine teils positive, teils kritische Stellung ein. Einerseits fasst er diesen Bezug positiv als Überwindung des modernen Idealismus auf, indem er ihn als eine gute Basis für das hermeneutische Bewusstsein betrachtet: „Es ist nicht eine Synthese von Theorie und Praxis und auch nicht eine Wissenschaft neues Stils“, sondern „ein neues kritisches Bewusstsein“⁵. Andererseits bleibt dieser Bezug, wie Gadamer in *Wahrheit und Methode* sagt, „an dem Innesein des Selbstbewusstseins orientiert“, und diese Orientierung „bleibt an dem das Bewusstsein weit überspielenden Funktionskreis des Lebens schuldig“⁶.

Aufgrund dieser Divergenz bildet sich Gadamers Kritik der Phänomenologie heraus; aber auch wenn sich die Hermeneutik als wirkungsgeschichtliche Vervollkommnung bzw. Fortbildung der zum Teil unvollendeten Projekte der Lebensphilosophie und der Existenzphilosophie bezeich-

net, bleibt bei ihr doch noch ein Zusammenhang mit dem phänomenologischen Gewebe, den ich oben bereits genannt habe und den man in der *Beständigkeit der Idee der Vernunft* bzw. *einer bestimmten Idee der Vernunft* sehen kann.

Wenn sich zwischen Vernunft und Vorurteil aus der Perspektive von Phänomenologie und Hermeneutik ein Spalt auftut, den man innerhalb der Hermeneutik durch eine Logik schließen kann, die in der Zirkularität des Verstehens die Wiederholung der Voraussetzungen und daher das Erscheinen des Sinnes als verständliches Element hineinbringt, scheint hingegen im Hinblick auf den Begriff des Vorurteils ein Abgrund von Differenz gegenüber Husserls Phänomenologie aufzubrechen. Für Gadamer ist nämlich die Legitimität der Vorurteile geradezu „die erkenntnistheoretische Grundfrage“ der historischen und der philosophischen Hermeneutik⁷.

Hier ist der thematische und methodische Abstand sogar imposant: Indem Gadamer die von Heidegger eingeführte Funktion der Vorverständigung wiederaufnimmt, begreift er zugleich die Vorurteile als die eigentlichen Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens. So kann er behaupten, dass „die Vorurteile des Einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins sind“⁸. So stellt der Weg vom Vorurteil zum Verstehen die Hauptmethode der Auslegung nach der Gadamerschen Regel dar, weil sich ebendieser Weg zur Spirale des „hermeneutischen Zirkels“ formt. Als Zeichen der Tradition sollen die Vorurteile in ihrer ganzen geschichtlichen, sprachlichen und symbolischen Macht herausgehoben werden, gerade als Möglichkeitsbedingungen des Dialogs zwischen den verschiedenen Subjekten, Generationen und Epochen.

Was ich nun als Integrationsversuch zwischen phänomenologischer und hermeneutischer Einstellung vorschlagen möchte, kann ich wie folgt kurz formulieren. Wenn die Hermeneutik die Dimension der Sprache als eine dialogische Dimension bezeichnet hat, so ist der hermeneutische Bewusstseinsbegriff gleichsam als intersubjektiver Begriff aufzufassen. Wenn die egologische Sphäre bei Husserl nicht als eine geschlossene Dimension der phänomenologischen Erfahrung zu verstehen ist, weil sie durch die phänomenologische Methode notwendig zur Sphäre der Intersubjektivität führt, so ist das phänomenologische Bewusstsein letztlich ein intersubjektives Bewusstsein. Diese phänomenologische Intersubjektivität, die aber immer noch *transzendental-subjektiv* zu verstehen ist, sprengt den geschlossenen Raum eines verkapselten Bewusstseins und führt zu einem

⁵ H.-G. Gadamer, *Die Wissenschaft von der Lebenswelt*, [w:] Idem, *Gesammelte Werke* 3..., S. 158.

⁶ Idem, *Wahrheit und Methode...*, S. 255.

⁷ A.a.O., S. 281.

⁸ A.a.O., S. 281.

monadologischen Bewusstsein. Ist das noch ein metaphysischer Begriff des Bewusstseins? Auch wenn dies so sein sollte, eröffnet diese Auffassung eine phänomenologisch-hermeneutische Situation, wo auch neue Elemente wie Sprache, Handlung und Kommunikation eine Rolle spielen können. In dieser Situation wird die phänomenologische Methode mit der hermeneutischen verbunden, so dass wir keine atomistisch-idealistische Bewusstseinsperspektive mehr haben, sondern eine *transzendental-hermeneutische*, die zum Teil auch eine Erneuerung der Husserlschen Bewusstseinstheorie darstellt. Es handelt sich um eine Auffassung der Phänomenologie, die keine geschlossene sondern eine *relationale Theorie des Bewusstseins* erzeugt.

Diese Auffassung nimmt von der Relationalität der Lebenswelt ihren Ausgangspunkt. Diese Relationalität umfasst sowohl das Empirisch-Weltliche als auch die transzendental-rationale Sphäre, indem sie die Geschichte sowohl als faktische Entwicklung der Ereignisse als auch als transzendental-teleologische Bewegung des Weltlebens stiftet. Diese letzte Fragestellung, d. h. die der universalen Teleologie, verweist auf die metaphysische Ebene. Der Gedanke der Teleologie als „Phänomenologie der Vernunft“ ist Husserls grundlegende Aufgabe: Es ist die Aufgabe der Philosophie, sich in der teleologischen Dynamik der Vernunft zu verwirklichen (mit Husserls Worten: „die ratio in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung“). Vernunftkritik heißt hier das Explizitwerden des verborgenen und abgründigen Grundes aller Wissenschaften und aller menschlichen Handlungen: Dieser Grund ist die *Lebenswelt* selbst, die keine regungslose Schicht von bloßen Habitualitäten ist, sondern ein stetiges Hinströmen, eine unaufhörliche Bewegung „von vager Dynamis zu ihrer Energiea“.

Husserl ist der Ansicht, dass die der transzendentalen Phänomenologie innewohnende Teleologie nicht nur die Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten, sondern auch die Möglichkeit der Kommunikation zwischen den Individuen stiftet. Diese kommunikative Relationalität der Lebenswelt hat eine abgründige Struktur, die uns zu einer nichttraditionellen Auffassungs- und Ausdrucksweise zwingt. Die Relation gilt als direkte wie auch als indirekte Intentionalität, die nicht nur eine Verbindung zwischen den lebensweltlichen Seienden knüpft, sondern auch eine Weise der Ausdrücklichkeit des Menschen ist, bzw. eine Weise der Sagbarkeit der menschlichen Selbstinterpretation. Die Wissenschaft der Lebenswelt ist also keine objektivierende, sondern eine intentional-relationale, weil die Lebenswelt ein nichtobjektivierbarer Fluss ist, dessen Strömen unser Wissen führt.

Das Ideal der „Selbstverwirklichung der Vernunft“ als unendliches Teles von Philosophie und Menschsein kann sich als Entwurf einer nicht spaltbaren Welt erweisen, einer Welt der Kompossibilität und Koexistenz

zwischen dem Mannigfaltigen und den im Mannigfaltigen enthaltenen Singularitäten. Als viel-fältige Dimension fügt die Welt die verschiedensten Denk- und Realitätssphären zusammen: Das Leben und das Denken, die Erfahrung und die Vernunft. Diese Weltauffassung will keine rationalistische Weltanschauung sein, sondern eine Möglichkeit, die Welt als wirkliche Lebenswelt zu denken, worin die Dinge nicht voneinander getrennt, sondern in immer neuen Verhältnissen ineinander gebunden sind. Aus dieser Perspektive erscheint die Phänomenologie der Lebenswelt mehr als eine relationistische denn als eine rationalistische Weltauffassung, so dass man sagen könnte, dass im Falle der Husserlschen Lebensweltphänomenologie *der Rationalismus zu einem Relationismus wird*. Unter „Relationismus“ möchte ich nicht nur eine Lehre verstehen, die ein Netz von ontologischen Verhältnissen zum Thema macht, sondern auch die philosophische Möglichkeit begründet, das Ganze der Welt als stetige und zugleich sich stets wandelnde Ganzheit von Bezügen zwischen Menschen zu denken. Das ist aber gerade der Sinn des *phänomenologischen Relationismus*: ein „neues kritisches Bewusstsein“, das kein holistischer bzw. mystischer Zusammenhang ist, sondern eine Verwirklichung des ganzen kritischen und anschaulichen Potentials des phänomenologischen Weltverständnisses.

Um zum Hauptthema zurückzukehren, scheint Gadamer's Legitimation der Vorurteile also antithetisch zu Husserls radikaler Kritik des Vorurteils zu sein, trotzdem gibt es bei Gadamer zwei Zwischenbegriffe, die eine Neuvermessung jenes Abstandes erlauben.

Der erste ist der schon erwähnte Begriff der *Vernunft*. Gadamer legitimiert nämlich das Vorurteil nicht durch den Zwang des Dogmas sondern durch den *hermeneutischen Gebrauch der Vernunft*, die für Husserl als Filter gilt, der die Überwindung des Vorurteils als Form und Ausdruck der „natürlichen Haltung“ und ihrer trügerischen erkenntnistheoretischen Konsequenz d. h. der bloßen Doxa erlaubt.

Der zweite ist der Begriff des *zeitlichen Abstandes*. Weil sich die Sache des Textes mehr oder weniger in einer zeitlich asymmetrischen Position gegenüber dem Interpretieren befindet, hat folglich die Zeit bzw. die Geschichte eine entscheidende Rolle im Prozess des Verstehens. Das Beste Verstehen gibt es daher in Verbindung mit der Aktivierung der „zeitlichen Distanz“, die – wie Gadamer schreibt – „*nicht mehr primär ein Abgrund ist, der überbrückt werden muss, weil er trennt und fernhält, sondern sie ist in Wahrheit der tragende Grund des Geschehens*“ bzw. – können wir sagen – der Grund des Verstehens, denn für die zeitliche Distanz gilt, dass sie „nicht nur die Vorurteile, die partikularer Natur sind, absterben lässt, sondern sie

lässt als solche hervortreten auch diejenigen, die ein wahrhaftes Verstehen leiten”⁹.

Mit einem typisch Husserlschen Ausdruck sagt Gadamer, dass der Zeitabstand eine Ausschaltung der Geltung des Vorurteiles und der Urteiles erlaubt. So kann diese Suspendierung „die eigentlich kritische Frage der Hermeneutik lösbar machen, nämlich die wahren Vorurteile, unter denen wir verstehen, von den falschen, unter denen wir missverstehen, zu scheiden”¹⁰. Gadamer klärt diesen Weg in folgender Weise: „die oberste aller hermeneutischen Bedingungen” verlangt „eine grundsätzliche Suspension der eigenen Vorurteile” (und auch, möchte ich hinzufügen, *der Vorurteile der anderen*), ein Außer-Spiel-Setzen, das uns in eine andere logische Dimension führt, die des Fragens und des Antwortens, mit welcher der Interpret „das Offenlegen und das Offenhalten von Möglichkeiten” realisieren kann¹¹. Gadamers Gebrauch des Begriffs des Zeitabstandes ähnelt also im Hinblick auf das *hermeneutische Verstehen* demjenigen der *phänomenologischen Suspendierung*. Dieser Begriff ist daher ein, wenn ich so sagen darf, *methodologischer* Moment phänomenologischer Art, der eine vollkommen hermeneutische Wahrheitsdimension erschließt.

Für Gadamer soll das Vorurteil durch die „hermeneutische Logik” von beiden entgegengesetzten Übertreibungen des Dogmatismus und der Übereilung korrigiert werden, indem man einen ausgewogenen Weg zeichnet, wobei die *Autorität* als Anspruch auf ein gutes Verstehen gelten kann. In dieser Perspektive ist die Autorität kein Zwang sondern eine Anerkennung. Sie wird erst akzeptiert, nachdem ihre Geltung anerkannt worden ist. Gadamers Hermeneutik hat also zu erklären, dass „die Diffamierung aller Autorität ein durch die Aufklärung selber festgewordenes Vorurteil ist”, und dass eine solche Haltung „den Begriff der Autorität deformiert”. Die Entstellung zeigt die Autorität als eine Form des Machtwillens, die auf eine Schwächung der Vernunft und eine Negation ihrer Methoden und Ergebnisse zielt. Es handelt sich also im Gegenteil darum zu zeigen, dass die Autorität „auf Anerkennung und insofern auf einer Handlung der Vernunft selbst beruht, die ihrer Grenzen inne, anderen bessere Einsicht zutraut”¹². Es handelt sich darum zu klären, dass „die Autorität überhaupt nicht mit Gehorsam, sondern mit Erkenntnis” zu tun hat¹³, und dass es bei der Autorität keine Willkürlichkeit sondern nur einen zu verstehenden Sinn gibt. So

⁹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, S. 304.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, S. 284.

¹³ Ebd.

aufgefasst, ist die Autorität die Figur, mit der sich die Tradition auf der kulturellen Ebene reproduziert und auf der historischen Ebene durchsetzt. Indem Gadamer die Opposition zwischen Vernunft und Tradition zu überwinden sucht, bietet er einen begrifflich festen Rahmen, um diese typisch modern Kontroverse neu zu denken. Sein Vorschlag, zur Wahrheit der Tradition zurückzukehren, ist kein bloßer Traditionalismus, sondern eine „kritische Reflexion”, welche die Form eines ursprünglichen und positiven *Konservativismus* annimmt, wobei man beweisen kann, dass „in Tradition stets ein Moment der Freiheit” ist, denn „auch die echtste, gediegenste Tradition vollzieht sich nicht naturhaft dank der Beharrungskraft dessen, was einmal da ist, sondern bedarf der Bejahung, der Ergreifung und der Pflege”¹⁴. Nachdem die Tradition durch das freie Urteilen der einzelnen Individuen bzw. Interpreten innerhalb der gesamten Gesellschaft Maßgeblichkeit erwirbt, kann sie sich im geschichtlichen Fluss als kultureller Inbegriff entfalten, in dem eine *Dialektik der Erneuerung* aufgrund des *Erfordernisses der Bewahrung* tätig ist.

Bei diesem vielschichtigen und komplexen aber nicht widersprüchlichen Prozess tritt gerade hervor, dass die Tradition «ihrem Wesen nach Bewahrung, wie solche in allem geschichtlichen Wandel mit tätig ist»¹⁵. Aus dieser Perspektive ist die Tradition kein Hindernis, das auf den Weg zur Erkenntnis zu entfernen ist, sondern der Ort unserer Identifikation in der Geschichte, also etwas, das „immer schon ein Eigenes ist”, das wir innerhalb der Bewahrung respektieren und erneuern wollen, weil die Bewahrung „ein Akt der Vernunft ist”, der „die unbefangenste Anverwandlung der Überlieferung” erlaubt¹⁶.

Nun möchte ich Gadamers Projekt im heutigen historisch-kulturellen Kontext anbringen, um seinen möglichen Beitrag zu einer Theorie der europäischen Identität zu zeigen. Gadamers Bestimmung des Begriffs der Philosophie erlaubt diese Operation, weil für ihn die Philosophie in erster Linie ein Verständnis der Welt in einem harmonischen Bezug zwischen *phronesis* und *praxis* bzw. zwischen Vernunft, Weisheit und Handlung ist. Diese im aristotelischen und praktischen Sinne politische Verortung der Idee der Philosophie erlaubt eine theoretische Wiederbestimmung der Grundbegriffe der Hermeneutik.

Wenn auch mit verschiedenen Nuancierungen verteidigen sowohl Gadamer als auch Husserl denjenigen westlichen Kanon, der immer öfter von mehreren Seiten bestritten und geschwächt wird, um Raum zu neuen Exo-

¹⁴ A.a.O., S. 286.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ A.a.O., S. 287.

tismen zu geben, bei denen sich mehrere Elemente mischen – wie z. B. die radikale Ablehnung der Vernunft oder das unbegrenzte Vertrauen zur Technik oder das Streben nach einer vagen Geistigkeit bis zum Glauben an das befreiende Potential einer pauperistischen und drittweltlichen Ideologie. Alle diese Elemente laufen aber auf dasselbe Ziel zu, und zwar auf *die Überwindung der traditionellen Identität Europas*.

Das bedeutet einerseits das Aufgeben der tragenden kategorialen Strukturen und der symbolischen Figuren, welche die europäische Identität von der Antike bis zur Moderne bildeten, und andererseits die zwingende ideologische Einführung eines pseudorationalen und antichristlichen Multikulturalismus, der radikal mit der originären und tiefen Identität Europas kämpft.

Obwohl aus einer universalistischen Perspektive, verteidigt Gadamer die auf der Rehabilitierung von Autorität und Überlieferung gegründete europäische *oikoumene*, worin die *eigenen* und nicht so sehr die *fremden* Elemente der europäischen Identität wiederaufgenommen werden. Das geschieht ohne die Beseitigung der Fremdheit aber in der Überzeugung, dass das Aufgeben der eigenen Tradition ein Unterbrechen des geschichtlichen Flusses der eigenen Kultur bedeutet. Das Akzeptieren der Autorität der Tradition bedeutet also die Konsolidierung der *Übertragung der Identität*.

Wenn Gadamer „den drohenden Identitätsverlust des Menschen von heute“ als Hauptproblem der heutigen Zeit bezeichnet¹⁷, will er damit sagen, dass die Frage der Identität weder mit dem Problem des Multikulturalismus noch mit der Rhetorik der Alterität zu verwechseln ist, weil diese Frage die alte Idee von Philosophie wieder in den Vordergrund stellt, die sich als Ethos der Theorie und daher als „praktische Philosophie“ bestimmt. Diese Idee von Philosophie stellt denjenigen Grund wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit, der heute Gefahr läuft, in der Anonymität der Technowissenschaft und in der Unbestimmtheit einer globalisierten und globalisierenden Kulturform zu versinken. Diese Idee von Philosophie lenkt uns alle auf *eine Rückkehr zur ursprünglichen Sinnkonstitution der europäischen Kultur*.

Das Identitätsbedürfnis wird also von Gadamer nicht als eine Form von Partikularismus bzw. von Geschlossenheit hinsichtlich der Mannigfaltigkeit von Stimmen der Welt aufgefasst, sondern als ein dem Wesen der westlichen Kultur entsprungener Anspruch, den sowohl er als auch Husserl in der philosophischen Haltung sehen. Deshalb kann man sagen, dass das

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Was ist Praxis?*, [w:] Idem, *Gesammelte Werke* 4..., S. 219.

Identitätsbedürfnis zugleich mit der „Entstehung des Begriffs der Vernunft“ anfängt, weil es aus einem ursprünglichen ethischen Grundsatz entspringt, den Gadamer so beschreibt: „Je mehr sich allen überzeugend Wünschbares für alle darstellt, je mehr sie sich in diesem Gemeinsamen wiederfinden, desto mehr haben die Menschen im positiven Sinne Freiheit d. h. wahre Identität“¹⁸. Da wir uns in einer historischen Phase befinden, die von einer verbreiteten Gleichgültigkeit gegenüber der europäischen Identität bestimmt ist, stellt die Antwort auf dieses Identitätsbedürfnis die wichtigste Aufgabe der Philosophie und der Politik dar – wenn es denn wahr ist, dass von der Zukunft Europas noch die Zukunft der ganzen Welt abhängt, wenn es also wahr ist, dass «das letzte Ziel der europäischen Frage mit der Zukunft selbst der Menschheit im ganzen zu tun hat»¹⁹.

Wenn wir uns fragen, welchen Beitrag Europa zu einem historischen Weg geben kann, der allmählich von Europa selbst absieht, enthalten alle möglichen Antworten die notwendige Vorbedingung, dass bei dem Dialog mit den anderen Kulturen Europa das Eigene seiner erlebten Traditionen bewahren kann. In dieser Bewahrung liegt auch der eigentliche Kern des Beitrages, den unsere Kultur zur Welt noch leisten kann. Sowohl nach der phänomenologischen Lehre als auch nach den Gadamerschen hermeneutischen Begriffen heißt Bewahrung Folgendes: etwas in der Erinnerung halten bzw. die Geschichte sowohl in der unmittelbaren Anschauung als auch in der vermittelten Überlieferung wiederbeleben.

Bei dieser eigentümlichen Form, die Tradition zu schützen, nimmt Gadamer auf der Ebene der Kritik der Metaphysik den Heideggerschen Anspruch der *Destruction* der westlichen Metaphysik an, aber innerhalb einer hermeneutischen *Rekonstruktion* der Philosophie, die eine bestimmte Analogie aufweist zu Husserls These der *Erneuerung* bzw. des phänomenologischen Dynamismus, der sowohl die Geschichte als auch die Ethik in doppelter Weise verflüssigt: einerseits dank der Wiederholung der transzendental-phänomenologischen Reduktion der Welt zum Bewusstseinsleben, und andererseits dank der Klärung und des In-Kraft-Setzens des eigentlichen Sinnes der Geschichtlichkeit und damit der Tradition als Sedimentierung der Geschichtlichkeit selbst und als Explizierung des Telos der Menschlichkeit in den Formen der europäischen Kultur.

Wenn Husserl in den dreißiger Jahren schreiben konnte, dass sich die ganze Welt europäisieren wollte, ist heute der Prozess der Europäisierung nicht mehr eindeutig und zum Teil auch nicht mehr gültig, weil er von neu-

¹⁸ A.a.O., S. 222.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas...*, S. 28.

en geopolitischen Notfällen blockiert wird. Wenn wir Gadamer's Stellung phänomenologisch auf der geokulturellen Ebene anwenden, können wir sagen, dass der eventuelle Untergang Europas kein Triumph der Interkulturalität sein wird, sondern nur die Niederlage des einzig möglichen Universalismus bzw. der einzigen Möglichkeitsbedingung eines eigentlichen interkulturellen Dialogs. So verstanden, ist die Stabilität der europäischen Identität eine Frage des Überlebens der Menschheit, weil sie nicht nur die Idee der Freiheit sondern auch den Respekt vor dem Anderen als Person und als Kultur garantiert.

Auf der Ebene des Bezugs zur Tradition ist Gadamer konservativer als Husserl, weil für ihn die Auslegung auch ein Bewahren der Wahrheit des Textes und in diesem Sinne ein Aufbewahren des Geistes und nicht nur des Wortes ist. Auf der Ebene des Bezuges zur kulturellen Fremdheit neigt Gadamer hingegen mehr zur Heterogenität, während bei Husserl die Identität (auch die europäische) einen teleologischen Kern von bestimmten Eigenschaften darstellt, deren Modifizierung die Gefahr mit sich bringt, das Selbstbewusstsein zu verlieren bzw. unsere Ursprung und Herkunft zu vergessen.

Um rasch zum Schluss zu kommen, möchte ich sagen, dass man auf der Ebene des Ideenstreites um die Verteidigung der Identität nicht nur eine Konvergenz zwischen Gadamer und Husserl sondern auch eine Verwandtschaft beider Denker zu Heideggers Identitätsidee finden kann. Bei Heidegger gibt es eine innere Spannung zwischen einem lokalistischen und einem universalistischen Drang, zwischen einer Absicht, sich an seinem Ort und an seinem Geist zu halten (angenommen, dass Heideggers Thesen der *Einführung in die Metaphysik* für seinen ganzen Denkweg gültig sind), und einer Verlassenheit zur Entwurzelung, zwischen der Überwindung der westlichen Metaphysik und der Rückkehr zur ursprünglichen Moment des westlichen Denkens; aber sein Identitätsbegriff findet einen Einigungspunkt bei dem Lob der Heimat bzw. bei der Rückkehr zur Energie der eigenen *Provinz*, wo sich sein Einwurzeln in der Heimat in einem dreifachen existenzialen Schritt – «bauen, wohnen, denken» – ausdrückt.

Hierbei zeigt sich das sowohl begriffliche als auch erfahrende Verteidigungssystem, das Heidegger gegenüber dem *Unheimlichen* entfaltet, das er in die Richtung der Heimat überwinden will. Es ist hier nebenbei zu erwähnen, dass die ganze post-strukturalistische und post-moderne Heidegger-Interpretation – von Derrida bis zu Rorty, von Lyotard bis zu Nancy – das Unheimliche als Grundbegriff verstanden hat, der zu einer Apologie des Fremden führt.

Gadamer kritisiert Heideggers Sichzurückziehen auf den Begriff der Heimat und seine Ablehnung eines universalistischen Heilweges als eine hermeneutische «Urbanisierung» der zentripetalen Kraft, die Heidegger in seiner Erde, in seiner Provinz, in demjenigen Deutschland gehalten habe, das er als Erbe der ursprünglichen Griechenlands bzw. des ersten griechischen Denkens sah.

Und auch Husserl, obwohl wie Heidegger in dieselbe genealogische ursprüngliche Richtung des griechischen Denkens blickend, unterscheidet sich von Heidegger, weil er von jenem Ursprung den Bereich der Theorie – des *theorein* – und nicht den der Mystik, also Plato und nicht Parmenides, wiederaufnimmt. Es handelt sich im Fall Gadamer um eine Verbürgerlichung des Heideggerschen Dranges zur geschichtlich-ontologischen Ursprünglichkeit, aber im Rahmen einer expliziten Wiederaufnahme des ganzen Heideggerschen Projektes. Im Fall Husserls handelt es sich um eine Verschiedenheit des Weges, aber nicht der Fragestellung, weil Heideggers Philosophie gerade aus der Auffassung der Phänomenologie als „Möglichkeit des Denkens“ entsteht.

Es gibt jedoch mehrere kleine, aber deutliche Indizien, die eine philosophische Wahl in die Richtung einer Verteidigung der europäischen Identität und daher einen Zusammenhang zwischen diesen drei großen Figuren des gegenwärtigen Denkens zeigen. Für eine phänomenologisch-hermeneutische Theorie der Identität gibt uns also Husserl die auf das transzendente Ich und auf seine Eigenheitssphäre fundierte Methode; Gadamer bietet uns die Perspektive des Wertes der Tradition und der (gewissermaßen) europäischen praktischen Vernunft; und Heidegger zeigt uns – phänomenologisch und hermeneutisch orientiert – den Weg, damit wir uns im Wirbel der Technowissenschaft und im Chaos der Globalisierung orientieren können.

Identity and Tradition. Between Hermeneutics and Phenomenology

Summary

Thought analyzing of the respective considerations of tradition and identity the article attempts to show the hidden affinity between the phenomenology of Husserl and the hermeneutics of Gadamer. With its stress on the role of language in our world understanding operates the latter with a dialogical notion of consciousness. Also Husserl's notion of life-world transcends the egological perspective of his early writings, discovering the power of the intersubjectivity. This opens a view on a hermeneutical situation, in which language, human

action and communication play an important role. Gadamer's rehabilitation of pre-judgment (Vorurteil) rescues a transcendental character of our consciousness and directs phenomenology towards a relational theory of consciousness. The affinity between Husserl and Gadamer is specially clear in their attitude to the European civilisation: both of them stress the meaning and the achievements of Europe and anticipates the attacks on the heritage of this culture, connected with irrational, postmodern, unlimited confidence in multiculturalism and in technology.

Husserl's phenomenology as a philosophy of transsubjective identity and Gadamer's hermeneutics as a philosophy of historical tradition are the theoretical results of this text, which is at the same time an attempt to grasp the phenomenological-hermeneutical notion of a collective identity as a guide in the contemporary world of a culture-dispersing globalisation.

George Heffernan

**Fenomenologia jest humanizmem:
hermeneutyczno-historyczny bój
Husserla o określenie autentycznego
znaczenia ludzkiej egzystencji
w Kryzysie nauk europejskich
i fenomenologii transcendentalnej***

Słowa kluczowe: fenomenologia, egzystencjalizm, hermeneutyka
Keywords: phenomenology, existentialism, hermeneutics

**Wprowadzenie: kłopotliwa relacja między
fenomenologią i egzystencjalizmem**

W szeregu tekstów, poczynawszy od *Traktatu praskiego* i *Listu praskiego* (1934)¹, przez *Wykłady wiedeńskie*² i *Wykłady praskie* (1935)³, skończywszy na *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej* (1936)⁴, Husserl dokonuje diametralnego zwrotu w kierunku swoich studiów filozo-

* Jest to przepracowana wersja referatu, którą zaprezentowano podczas Czwartej Światowej Konferencji Organizacji Fenomenologicznych Organizacji („Organization of Phenomenological Organizations”), która odbyła się w Instituto de Empresa Universidad, Campus de Santa Cruz la Real w Segowii w Hiszpanii w dniach 19–23 września 2011 roku.

¹ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937). Mit Ergänzenden Texten*, „Husserliana” (*Hua*) XXVII, hrsg. von T. Nenon, H.R. Sepp, Dordrecht, Boston (MA), London 1989, s. 184–221 i 240–244; dalej cytowane jako *Hua* XXVII.

² Idem, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Hua* VI, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1976, s. 314–348; dalej cytowane jako *Hua* VI [E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem opatrzył J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 11–51 – przyp. tłum.].

³ Idem, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, *Hua* XXIX, hrsg. von R. Smid, Dordrecht, Boston (MA), London 1993, s. 103–139; dalej cytowane jako *Hua* XXIX.

⁴ *Hua* VI, s. 1–276 [w przekładzie polskim ukazały się „Część pierwsza” i „Druga” dzieła, tj. *Hua* VI, s. 1–104; E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999 – przyp. tłum.].

ficznych. Podczas gdy w większości wcześniejszych prac koncentrował się na tematach z dziedziny matematyki, logiki i wiedzy, w tych ostatnich tekstach skupia się na problemie autentycznego znaczenia ludzkiej egzystencji. Według niego kryzys nauk europejskich jest symptomem głębszego kryzysu filozofii i kultury europejskiej, a ponadto wyrazem głębokiego życiowego kryzysu ludzkości europejskiej (*die radikale Lebenskrise des europäischen Menschentums*). Interpretując nauki europejskie, filozofię oraz człowieczeństwo jako reprezentatywne dla wszystkich historycznie nauk, filozofii i ludzkości, Husserl rozumie kryzys życia człowieka europejskiego jako odzwierciedlenie krytycznych warunków ogólnoswiatowego i historycznego człowieczeństwa. Dlatego kryzys życia „europejskiego” jawi się jako kryzys ludzkiej egzystencji⁵.

Pytanie o autentyczne znaczenie ludzkiej egzystencji zwykle nie wiąże się z fenomenologią Husserla, lecz z niemiecką *Existenzphilosophie* lat 20. i 30., którą filozof określał, żeby nie powiedzieć potępiał, jako niebezpieczną formę „irracjonalizmu”⁶. Terminu „Existentialismus” używano już wcześniej, ale w czasach Husserla jeszcze dosyć rzadko, a co do jego dokładnych źródeł wciąż brak jasności⁷. Podczas gdy nie ma podstaw, aby uznawać „filozofów egzystencji” i „egzystencjalistów” za filozofów egzystencjalnych, można bez przeszkód powiedzieć, że tworzą oni – Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Heidegger i Sartre, wskazując tylko kilku „podejrzanych” – grupę myślicieli w pewien sposób sobie pokrewnych, grupę, którą łączą pewne istotne zainteresowania: autentyczną i nieautentyczną egzy-

⁵ Z tego powodu skupiam się na innych aspektach Husserlowskiego kryzysu, niż zazwyczaj się to robi. Zob. C. Möckel, *Krisis der wissenschaftlichen Kultur? Edmund Husserls Forderung nach „Besinnung”*, „Cultura: International Journal of Philosophy of Culture and Axiology”, 4 (2005), s. 26–39; idem, *Krisisdiagnosen: Husserl und Spengler*, [w:] idem, *Phänomenologie: Probleme, Bezugnahmen und Interpretationen*, Berlin 2003, s. 107–128; J. Dodd, *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*, Dordrecht 2004; E.W. Orth, *Edmund Husserls „Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie”*. *Vernunft und Kultur*, Darmstadt 1999; *Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krise? Wiener Tagungen zur Phänomenologie im Gedenken an Husserls „Krisis”-Abhandlung (1935/36–1996)*, hrsg. von, H. Vetter, Frankfurt am Main 1998; R.P. Buckley, *Husserl, Heidegger, and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Dordrecht 1992; P. Trotignon, *Le coeur de la raison: Husserl et la crise du monde moderne*, Paris 1986; A. Banfi, *Husserl et la crise de la pensée européenne*, [w:] *Husserl: Cahiers de Royaumont III*, Paris 1959, s. 411–427; H. Lübke, *Husserl und die europäische Krisis*, „Kant-Studien”, 49 (1957/58), s. 225–237.

⁶ *Existenzphilosophie*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Basel 1971–2005, s. 862–865.

⁷ *Existentialismus*, [w:] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2..., s. 850–852.

stencją, indywidualną i wspólnotową odpowiedzialnością, ludzką i boską aksjologią, wolnością i determinizmem, racjonalnością i absurdalnością oraz uprzedmiotowieniem, alienacją i dehumanizacją⁸. Wszystkie te zainteresowania są właśnie tematami, na których Husserl skupia się w fenomenologicznych dociekaniach-sensu (*Besinnungen*) w *Kryzysie*. Z tego powodu nad wyraz celne jest ujęcie jego późnej filozofii transcendentnej jako poszukiwania odpowiedzi nie tylko na pytanie o sens świata życia (*die Bedeutung der Lebenswelt*), ale też o sensowność ludzkiej egzystencji (*der Sinn des menschlichen Daseins*).

Trzeba tutaj spojrzeć poza podwójne opozycje stworzone przez takie określenia, jak *Phänomenologie* i *Existenzphilosophie* czy też *existentialisme*⁹. Tym, co łączy fenomenologię Husserla – rozumianą jako autentyczna troska o prawdziwe dobro ludzkości – z egzystencjalizmem – pojmowanym jako humanizm w najszerszym sensie – jest przekonanie, że ludzie nie żyją w świecie, w którym życie ma sens, lecz raczej w świecie, w którym dopiero muszą nadać sens życiu. Według twórcy fenomenologii na przykład autentyczna istota ludzkiej egzystencji nie jest pasywnie „dana”, lecz aktywnie „tworzona”, albowiem zawiera entelegię, którą się wprzód zakłada i wypełnia w procesie rozwoju; ten zaś jest jasną konsekwencją egzystencjalnej walki o ukonstytuowanie sensu przeciwko niszczącym formom braku sensu, czyli przeciwko irracjonalizmowi, pozytywizmowi i sceptycyzmowi¹⁰. Celem

⁸ Nie chodzi tutaj o rozjaśnienie różnic, które jednak mogą być znaczące. Na przykład w *Bojaźni i drzeniu* Kierkegaard zakłada, że jeżeli ktoś nie żyje w sposób wieczny, to w ogóle nie może żyć w sensie, podczas gdy w *Byciu i czasie* Heidegger twierdzi, że jeżeli ktoś nie uchwytuje skończoności egzystencji, nie może egzystować w autentyczny sposób. Zob. T. Flynn, *Existentialism: A Very Short Introduction*, Oxford 2006, s. 1–23. Jak pokazuje krótka lista tematów egzystencjalnych Flynna (s. 8), trudno jest sformułować definicję „egzystencjalizmu”, na którą zgodziliby się nawet egzystencjaliści. Zob. także S. Crowell, *Existentialism*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, 2004/2010, [<http://plato.stanford.edu/entries/existentialism/>] (dostęp 10.11.11) – *przyp. tłum.*].

⁹ O.F. Bollnow, *Deutsche Existenzphilosophie und französischer Existentialismus*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 2 (1948), s. 231–243.

¹⁰ „Damit fällt auch der Glaube an eine «absolute» Vernunft, aus der die Welt ihren Sinn hat, der Glaube an den Sinn der Geschichte, den Sinn des Menschentums, an seine Freiheit, nämlich als Vermöglichkeit des Menschen, seinem individuellen und allgemeinen menschlichen Dasein vernünftigen Sinn zu verschaffen. [...] Verliert der Mensch diesen Glauben, so heißt das nichts anderes als: er verliert den Glauben «an sich selbst», an das ihm eigene wahre Sein, das er nicht immer schon hat, nicht schon mit der Evidenz des «Ich bin», sondern nur hat und haben kann in Form des Ringens um seine Wahrheit, darum, sich selbst wahr zu machen”. *Hua VI*, s. 11 [zob. E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 15 – *przyp. tłum.*].

tej pracy jest zbadanie hermeneutyczno-historycznego podejścia Husserla do sensowności ludzkiej egzystencji, a przez to – kierowanie się ku autentycznemu rozumieniu fenomenologii jako formy humanizmu, być może nawet jako szczególnego rodzaju „egzystencjalizmu”, czyli jako filozofii etycznej, która przyjmuje absolutną odpowiedzialność moralną za bezzależniowe zastosowanie rozumu do życia.

Ponadto praca ta jest pewnego rodzaju ćwiczeniem w hermeneutyce fenomenologicznej. Husserl sugeruje, że można rozumieć myślicieli przeszłości lepiej niż oni rozumieli siebie, a nawet lepiej niż mogli samych siebie zrozumieć¹¹. Ta zasada hermeneutyczna nie jest ani oryginalnym, ani wyjątkowym osiągnięciem Husserlowskich historycznych dociekań sensu w *Kryzysie*. W rzeczywistości stanowi ona jedną z najstarszych i najczęściej powracających zasad w hermeneutyce, a historia samej dziedziny w dużej mierze opiera się na jej komentowaniu¹². W tym kontekście ważne jest, by zastosować te same standardy hermeneutyczne do rozumienia Husserla, które on stosował do rozumienia innych. Jednakże twórca fenomenologii nie sugeruje, że ktokolwiek jest w stanie rozumieć wielkich myślicieli przeszłości lepiej niż oni rozumieli samych siebie. Jeżeli bowiem rozumienie Husserla „lepiej” niż on rozumiał samego siebie ma w ogóle cokolwiek oznaczać, to oznacza to rozumienie go *inaczej* niż on rozumiał siebie. W tym miejscu życzliwość interpretacji oznacza czynienie zadość historyczności wielkiego myśliciela przy jednoczesnym zdawaniu sobie sprawy z tego, że historyczność nie pociąga historyzmu¹³.

¹¹ „Nur in der Endstiftung offenbart sich das, nur von ihr aus kann sich die einheitliche Ausgerichtetheit aller Philosophien und Philosophen eröffnen, und von ihr aus kann eine Erhellung gewonnen werden, in welcher man die vergangenen Denker versteht, wie sie selbst sich nie hätten verstehen können”. *Hua* VI, s. 74 [zob. E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 79 – *przyp. tłum.*].

¹² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, s. 180–181, 280–281 [H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. i wstępem opatrzył B. Baran, Warszawa 2004, s. 273–275, 408–409 – *przyp. tłum.*].

¹³ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), [w:] *Aufsätze und Vorträge (1911–1921), Mit Ergänzenden Texten*, *Hua* XXV, hrsg. von T. Nenon i H.R. Sepp, Dordrecht 1987, s. 3–62, dalej cytowane jako „*Hua* XXV” [E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992 – *przyp. tłum.*] oraz *Hua* VI, s. 381–386 (druga część „Dodatku III”, czy też „Der Ursprung der Geometrie” [napisany w 1936 roku i opublikowany w 1939 roku]) [E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, pod red. J. Rolewskiego i S. Czerniaka, Warszawa 1991, s. 31–37 – *przyp. tłum.*]. Dla świetnego opracowania fenomenologii, historii i historyzmu, zob. D. Carr, *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Evanston 1974.

Czy fenomenologia jest rodzajem „filozofii egzystencji”?

W dużej mierze dzięki pracom Heideggera i Jaspersa to, co określano mianem „Existenzphilosophie”, było nie tylko modne, ale także dominowało w Niemczech w późnych latach 20. i wczesnych 30.¹⁴. *Sein und Zeit* (1927) Heideggera, intencjonalnie lub po prostu faktycznie, umożliwiło zogniskowanie dociekań raczej na egzystencjalnej analizie *Dasein* (bycia-tu lub ludzkiego bycia) niż na fundamentalnej ontologii *Sein* (Bycia); z kolei eseje Jaspersa o „rozjaśnieniu egzystencji”, od jego *Psychologie des Weltanschauungen* (1919) po trzypiętomową *Philosophie* (1931/1932), ze swoim trzonem *Existenzerhellung*, sugerowały, że czyjeś wybory światopoglądowe można słusznie ugruntowywać w swobodnie formułowanych poglądach, będących konsekwencjami egzystencjalnych decyzji, które opierają się na indywidualnych doświadczeniach „sytuacji granicznych” (*Grenzsituationen*). Dla Husserla gwałtowny rozwój filozofii, która koncentrowała się na konkretnych pytaniach ludzkiej egzystencji (czego nie czyniła jego własna „nauka ścisła”), był źródłem dużego rozczarowania zawodowego i głównym wyzwaniem filozoficznym. Kierkegaard, prawdziwy egzystencjalista, twierdził przecie, że wielki filozof absolutu – Hegel – zlekceważył indywidualium, a później Heidegger popełniał filozoficzne ojcobójstwo, argumentując, że Husserl – wielki esencjalista – przeoczył egzystencję.

Klasycznym przykładem krytycznej reakcji twórcy fenomenologii na bujny rozwój *Existenzphilosophie* jest jego *Postowie do „Idei”* (1930)¹⁵. W pracy tej, nie wspominając o Jaspersie lub Heideggerze czy też o kimkolwiek innym, autor broni fenomenologii transcendentalnej i atakuje „fi-

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Existentialismus und Existenzphilosophie* (1981), [w:] idem, *Gesammelte Werke 3, Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen 1987, s. 175: „In Deutschland benannte man in dieser Zeit die Dinge mit dem Ausdruck «Existenzphilosophie». Das Wort «existenziell» war in den späten Zwanzigern geradezu ein Modewort. Was nicht existenziell war, zählte nicht”.

¹⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, *Hua* IV, hrsg. von M. Biemel, Haag 1952, s. 138–162 [E. Husserl, *Postowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, przeł. J. Szewczyk, przejrzał i terminy ustalił R. Ingarden, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. Siemek, Warszawa 1978, s. 49–81 – *przyp. tłum.*]. *Postowie* po raz pierwszy zostało opublikowane pod tytułem *Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, II (1930), s. 549–570.

lozofię egzystencji” jako niefilozoficzne powtórne popadnięcie w antropologizm i psychologizm. Husserl, dystansując się od drobiazgowej dyskusji z ówczesnymi prądami filozofii niemieckiej, lecz jednocześnie poświęcając szczególną uwagę „Lebensphilosophie, mit ihrer neuen Anthropologie, ihrer Philosophie der «Existenz»” (można zauważyć drwiący cudzysłów), która – jak twierdzi – „walczy o prymat”¹⁶, kategorycznie utrzymuje: „Ich möchte nur ausdrücklich sagen, daß ich allen von diesen Seiten her erhobenen Einwänden – des Intellektualismus, des Steckenbleibens meines methodischen Vorgehens in abstrakten Einseitigkeiten, des überhaupt und prinzipiellen Nichtherankommens an die ursprünglich-konkrete, die praktisch-tätige Subjektivität und an die Probleme der sogenannten «Existenz», desgleichen an die metaphysischen Probleme – keinerlei Berechtigung zuerkennen kann”¹⁷. „Wszystkie zarzuty” wobec jego filozofii opierają się, zgodnie z Husserlem, na jej „niezrozumieniu”, które samo jest retorycznym lejtmotywywem *Postowia*¹⁸. Fenomenologia transcendentálna, argumentuje jej twórca, właściwie rozumiana obejmuje „rzeczywiście całkowity horyzont zagadnień filozofii”: „[...] daß sie also wirklich alle vom konkreten Menschen aus zu stellenden Fragen, darunter auch alle sogenannten metaphysischen, in ihrem Felde hat, soweit sie überhaupt einen möglichen Sinn haben [...]”¹⁹. *Postowie* zmierza ku wyrażeniu *bathos* i *pathos* kogoś, kto doświadczył zarówno „rozpaczy zakochania się w filozofii”, jak i irytacji z powodu odrzucenia przez innych filozofów za rzekome porzucenie jej pierwotnych i ostatecznych pytań²⁰. Podobnie jak wielu myślicieli w takiej sytuacji, Husserl przeczuwał, że jeżeli tylko inni filozofowie zrozumieliby jego filozofię, to by się pod nią podpisali²¹.

¹⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch...*, s. 138 [E. Husserl, *Postowie...*, s. 49 – przyp. tłum.].

¹⁷ Ibidem, s. 140 [E. Husserl, *Postowie...*, s. 51 – przyp. tłum.].

¹⁸ Ibidem, s. 138, 140, 143–144, 147, 151–152, 162 [E. Husserl, *Postowie...*, s. 49, 51–52, 55–56, 66–68, 81 – przyp. tłum.].

¹⁹ Ibidem, s. 141 [E. Husserl, *Postowie...*, s. 52 – przyp. tłum.].

²⁰ Ibidem, s. 162 [E. Husserl, *Postowie...*, s. 80–81 – przyp. tłum.].

²¹ Innym kluczowym tekstem dla zrozumienia krytycznej reakcji Husserla na powstanie *Existenzphilosophie* jest jego *Phänomenologie und Anthropologie*, wykład, który wygłosił we Frakfurcie 1 czerwca, w Berlinie 10 czerwca i w Halle 16 czerwca 1933 roku. W referacie tym Husserl odrzuca sugestię, którą odnajduje u Diltheya, ale którą wydaje się stosować także do Heideggera: „Die phänomenologische Philosophie soll völlig neu vom menschlichen Dasein her aufgebaut werden”. Zob. *Hua* XXVII, s. 164–181, w szczególności 164 (cytowana), 174, 179–180 [E. Husserl, *Fenome-*

Nie podlega dyskusji, że podczas gdy Husserl odrzuca zarzut, jakoby fenomenologia zawodziła w wypadku problemów „tak zwanej «egzystencji»”, jednocześnie uznaje, że problemy te rzeczywiście istnieją i że filozofia uniwersalna nimi się zajmuje. Z tego powodu byłoby przedwczesnym zakładać, że twórca fenomenologii nie stawiał konkretnych pytań o ludzką egzystencję, do których odsyłał *Existenzphilosophen*. Szczególne zastrzeżenia miał on wobec twierdzenia Heideggera o pierwszeństwie analityki egzystencjalnej przed fenomenologią transcendentálną. Podczas ich trudnej, czy raczej nieudanej, próby współpracy nad hasłem „Fenomenologia” dla *Encyclopaedia Britannica* (1927/1928) Husserl już wątpił, czy Heidegger jest odpowiednim kontynuatorem jego własnych zasad filozoficznych²². Dopiero jednak po tym, gdy twórca fenomenologii poparł Heideggera jako swojego następcę we Fryburgu (1928), zajął się tak naprawdę studiowaniem *Sein und Zeit* (1929), które z żarliwością opublikował w swoim *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (1927). Jego reakcja była negatywna: „Ich kam zum betrüblichen Ergebnis, daß ich philosophisch mit diesem Heideggerschen Tiefsinn nichts zu schaffen habe, mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit, daß er in der Ausbildung einer Systemphilosophie begriffen sei, von jener Art, die für immer unmöglich zu machen ich zu meiner Lebensaufgabe stets gerechnet habe”²³. Istotą argumentu Husserla nie jest tylko to, że fenomenologia transcendentálna nie zaniedbuje konkretnych pytań ludzkiej egzystencji, lecz także, że może trafniej – niż *Existenzphilosophie* – na nie odpowiedzieć²⁴. W rzeczywistości twórca feno-

nologia i antropologia, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 32 (1987), s. 333–346, w szczególności s. 333–334 (cytowane), 342 – przyp. tłum.].

²² S. Crowell, *Husserl, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the „Encyclopaedia Britannica” Article*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 50 (1990), s. 501–518.

²³ List Edmunda Husserla do Alexandra Pfändera z 6 stycznia 1931, [w:] E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd. II: *Die Münchener Phänomenologen*, hrsg. von K. Schuhmann, E. Schuhmann, Dordrecht, Boston (MA), London 1993, s. 184. Była to odpowiedź na list Pfändera z 2 stycznia 1931 roku, w której Husserl wyjaśnia, dlaczego poparł Heideggera, a nie samego Pfändera jako swojego następcę oraz tłumaczy, w jaki sposób zdał sobie później sprawę, że popełnił błąd.

²⁴ „Erst wenn die entschiedene Trennung der einen und anderen Philosophie sich im Zeitbewußtsein durchgesetzt hat, ist auch daran zu denken, daß die Philosophie Form und Sprache echter Wissenschaft annehme und als Unvollkommenheit erkenne, was an ihr vielfach gerühmt und gar imitiert wird – den Tiefsinn. Tiefsinn ist ein Anzeichen des Chaos, das echte Wissenschaft in einen Kosmos verwandeln will, in eine einfache, völlig klare, aufgelöste Ordnung. Echte Wissenschaft kennt, soweit ihre wirkliche Lehre reicht, keinen Tiefsinn. Jedes Stück fertiger Wissenschaft ist ein Ganzes von den Denkschritten, deren jeder unmittelbar einsichtig, also gar nicht tiefsinnig ist. Tiefsinn ist Sache der Weisheit, begriffliche Deutlichkeit und Klarheit Sache der

menologii ujmował *Sein und Zeit* Heideggera nie jako fenomenologię transcendentálną, lecz jako „philosophische Anthropologie”: „Heidegger transponiert oder transversiert die konstitutiv-phänomenologische Klärung aller Regionen des Seienden [...] ins Anthropologische [...]. Dabei wird alles tiefsinnig unklar und philosophisch verliert es seinen Wert”²⁵. Według autora *Postłowia* tylko fenomenologia transcendentálna jest filozofią jako nauka ścisła²⁶. Dodatkowo, podczas gdy starał się on stosować fenomenologię w aksjologii²⁷, Heidegger próbował ustawić fenomenologię poza etyką²⁸. Nie powinno więc zaskakiwać, że Husserl sam, w latach pomiędzy publikacją *Sein und Zeit* (1927) i śmiercią (1938), habitualnie korzystał z terminologii egzystencjalistów i odnosił się do tematów egzystencjalnych. Najbardziej jest to widoczne w tekstach o tematyce kryzysu²⁹. Nie jest zatem prawdą, że autor *Kryzysu* nie miał świadomości, czy też zrozumienia dla egzystencjalnych pytań podniesionych przez filozofów egzystencji – wręcz przeciwnie. Czym są jednak dla niego „metafizyczne pytania” ludzkiej egzystencji i jakie odpowiedzi na nie proponuje? A przede wszystkim, jak on je ujmował?

strengen Theorie. Die Ahnungen des Tiefsinns in eindeutige rationale Gestaltungen umzuprägen, das ist der wesentliche Prozeß der Neukonstitution strenger Wissenschaften. Auch die exakten Wissenschaften hatten ihre langen Perioden des Tiefsinns, und so wie sie in den Kämpfen der Renaissance, so wird sich – das wage ich zu hoffen – die Philosophie in den Kämpfen der Gegenwart von der Stufe des Tiefsinns zu derjenigen wissenschaftlicher Klarheit durchdringen. Dazu aber bedarf es nur der rechten Zielsicherheit und des großen, vollbewußt auf das Ziel gerichteten und alle verfügbaren wissenschaftlichen Energien anspannenden Willens”. *Hua XXV*, s. 59–60 [E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła...*, s. 76–77 – przyp. tłum.].

²⁵ *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers „Sein und Zeit” und „Kant und das Problem der Metaphysik”*, hrsg. von R. Breeur, „Husserl Studies”, 11 (1994), s. 13, 27. Breeur zebrał także, co jest pomocne, wybór z Husserlowskiego *Briefwechsel*, który dokumentuje zerwanie z Heideggerem. Zob. ibidem, s. 3–6.

²⁶ *Hua IV*, s. 139–140, 159–162 [E. Husserl, *Postłowie...*, s. 50–51, 77–81 – przyp. tłum.]. Zob. list Husserla do Romana Ingardena z 2 grudnia 1929 roku, [w:] E. Husserl, *Briefwechsel*. Bd. III. *Die göttinger Schule*, hrsg. von K. Schuhmann z E. Schuhmann, Dordrecht, Boston (MA), London 1994, s. 254: „Ich kam zu dem Resultat, daß ich das Werk [Heideggerowskie *Sein und Zeit*] nicht im Rahmen meiner Phänomenologie einordnen kann”.

²⁷ *Hua VI*, s. 4, 7, 11 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 8, 11, 15 – przyp. tłum.].

²⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Nimeyer Verlag, Tübingen 1977¹⁴, s. 99: „Werte sind vorhandene Bestimmtheiten eines Dinges” [M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł., przedmowa i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 1994, s. 141 – przyp. tłum.]. To mówi wszystko.

²⁹ W sprawie szczególnie agresywnego przykładu ataku wymierzonego przeciwko Heideggerowi, zob. *Hua XXIX*, s. 332: „Die blendenden, tiefsinnigen Weisen, in denen Heidegger mit dem Tode umspringt, wird sich der Tod schwerlich gefallen lassen”. Następnie Husserl przystępuje do opisu śmierci w kontekście transcendentálno-fenomenologicznym.

Rozwinięcie: fenomenologia jest humanizmem

W „Części pierwszej” *Kryzysu nauk europejskich i fenomenologii transcendentálnej* Husserl argumentuje, że kryzys nauk europejskich jest wyrazem radykalnego kryzysu życia europejskiej ludzkości. Tekst ten ma jednak kontekst. W serii prac, mianowicie od *Traktatu praskiego* i *Listu praskiego* (1934), poprzez *Wykład wiedeński* (maj 1935) i *Wykłady praskie* (listopad 1935), do *Kryzysu nauk europejskich i fenomenologii transcendentálnej* (1936), twórca fenomenologii docieka pozycji filozofii w ówczesnym kontekście i opisuje ją w terminach „kryzysu”. W *Traktacie praskim* pisze się na przykład, że „[...] Europa żyje w tych kryzysach”, chociaż nie jest jasne, które „kryzysy” autor ma na myśli³⁰. W *Liście praskim*, wyjątku potwierdzającym regułę, nie wspomina się wprost „kryzysu”. W *Wykładzie wiedeńskim*, który wygłoszono pod tytułem *Filozofia w kryzysie europejskiego człowieczeństwa*, lecz opublikowano jako *Kryzys europejskiego człowieczeństwa i filozofia*, nie tylko wspomina się o „kryzysie”, ale także wielokrotnie mówi się o „europejskim kryzysie”, „kryzysie ludzkości europejskiej” i „kryzysie europejskiej egzystencji”³¹. W *Wykładach praskich*, które wygłoszono pod tytułem *Psychologia w kryzysie nauk europejskich*, autor mówi o „kryzysie nauki”, „kryzysie nauk”, „uniwersalnym europejskim kryzysie”, o „historii psychologii” jako „historii kryzysów”, „kryzysie psychologii”, „kryzysie nauk”, „tym kryzysie nauk”, „kryzysie nowoczesnej kultury”, „kryzysie filozofii” oraz o „kryzysie samo-zrozumienia przez ludzką istotę”³². W *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentálnej* Husserl odsyła do trwałego kryzysu wszystkiego, na przykład do „tego kryzysu nauk”, „radykalnego kryzysu życia ludzkości europejskiej”, „jakiegoś kryzysu nauk”, „kryzysu nauk europejskich”, „kryzysu naszych nauk jako takich”, „kryzysu jakiejś nauki”, „kryzysu nauk w ogóle”, „kryzysu nauki”, „kryzysu naszej kultury”, „kryzysu właściwego psychologii”, „kryzysu filozofii”, „kryzysu wszelkich nauk nowożytnych” oraz do „kryzysu samej ludzkości europejskiej, w szczególności ogólnej sensowności jej życia kulturalnego, dotyczącego całej jej egzystencji”³³. Stąd jasno widać, że jedno i to samo wyrażenie „Krysis” ma

³⁰ *Hua XXVII*, s. 208.

³¹ *Hua VI*, s. 314–315, 318, 342, 347 [E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia...*, s. 11–12, 15–16, 45–46, 50 – przyp. tłum.].

³² *Hua XXIX*, s. 103, 108, 118, 122, 137–138.

³³ *Hua VI*, s. 1, 3, 10, 14 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 5, 7, 14, 18–19 – przyp. tłum.].

w *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* wiele różnych, lecz wzajemnie się przenikających znaczeń.

Naturalnie, jeżeli chodzi o kryzys w *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej*, należy podkreślić, iż kryzys, o którym Husserl pisze z takim uporem i z taką natarczywością, jest o wiele rozleglejszy niż „tylko” kryzys nauk europejskich. Ponadto w odniesieniu do kryzysu w *Kryzysie* należy zauważyć, że byłoby zasadniczym błędem mniemać, jakoby twórca fenomenologii wymyślił ideę „kryzysu”, aby zyskać retoryczne punkty na rzecz własnej filozofii, która nie przyciągała tak entuzjastycznych zwolenników jak w przypadku Heideggera i innych filozofów uznawanych za *Existenzphilosophen* w późnych latach 20. i wczesnych 30.³⁴ Wręcz przeciwnie, gdy Husserl podjął temat kryzysu, nie tylko przywoływał lejtmotyw swojego własnego filozofowania, lecz także odwoływał się do ducha swoich czasów – którego można uznać wręcz za *Zeitgeist*³⁵. Tak naprawdę jeszcze przed tym, gdy sam zaczął systematycznie odwoływać się do tego pojęcia, istniała już szeroka literatura humanistyczna o różnych kryzysach, realnych i zauważalnych³⁶. Co więcej, temat „tragedii nowoczesnej kultury nauko-

³⁴ „Überall gibt es Erschütterungen, Krisen, Katastrophen, Nöte: das heutige soziale Elend, die politische Wirrnis, die Ohnmacht der Wissenschaft, die Aushöhlung der Kunst, die Bodenlosigkeit der Philosophie, die Unkraft der Religion. Gewiß, Nöte gibt es überall”. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Vorlesungen Wintersemester 1929/1930)*. Gesamtausgabe, 29/30, Frankfurt am Main 1992, s. 243.

³⁵ „Daß die tiefe Kulturkrise, die damals über die europäische Kulturwelt kam, auch ihren philosophischen Ausdruck finden mußte und daß dies insbesondere in Deutschland geschah, dessen Umbruch und Niederbruch der sichtbarste, katastrophenhafteste Ausdruck des allgemeinen Widersinnes war, versteht sich von selber”. H.-G. Gadamer, *Existenzphilosophie und Existentialismus...*, s. 177–178.

³⁶ Rudolf Pannwitz (1881–1969), *Die Krisis der europäischen Kultur* (1917), Oswald Spengler (1880–1936), *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918/1922–1923), Paul Valéry (1871–1945), *La crise de l'esprit* (1919), René Guénon (1886–1951), *La crise du monde moderne* (1927), Sigmund Freud (1856–1939), *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), Ernst Jünger (1895–1998), *Die totale Mobilmachung* (1930), José Ortega y Gasset (1883–1955), *La rebelión de las masas* (1930), Karl Jaspers (1883–1969), *Die geistige Situation der Zeit* (1931), Helmuth Plessner (1892–1985), *Das Schicksal deutschen Geistes am Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935). Zob. także w literaturze: Karl Kraus (1874–1936), *Die letzten Tage der Menschheit* (1919/1922), Thomas Mann (1875–1955), *Der Zauberberg* (1924), Hermann Hesse (1877–1962), *Der Steppenwolf* (1927), Joseph Roth (1894–1939), *Radetzky marsch* (1932), Elias Canetti (1905–1994), *Die Blendung* (1931/1935), Robert Musil (1880–1942), *Das hilflose Europa*, [w:] *Nachlaß zu Lebzeiten* (1936), Jean-Paul Sartre (1905–1980), *La nausée* (1938 [jako dramat: 1932]) – nie zapominając o Franzu Kafce (1883–1924), *Die Verwandlung* (1915), *Der Prozeß* (1925) oraz *Das Schloß* (1926).

wej” („die Tragik der modernen wissenschaftlichen Kultur”), ze wszystkimi tragicznymi konsekwencjami dla znaczenia ludzkiego życia, nie wprowadzał w późnych latach 20. czy też wczesnych 30., niczego nowego do filozofii Husserla³⁷. Był to raczej motyw przewodni jego myśli od przynajmniej pierwszej dekady stulecia³⁸. Twórca fenomenologii nie był jednak nigdy pesymistycznym teoretykiem upadku i kryzysu (a la Spengler)³⁹, ponieważ, poza nielicznymi momentami pozornego zwątpienia⁴⁰, zdawał się wierzyć do końca, że można zrealizować ideę „filozofii jako nauki ścisłej”⁴¹. Było tak niezależnie od tego, czy kiedykolwiek chorował lub nie na medyczo-

³⁷ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, *Hua* XVII, hrsg. von P. Janssen, Den Haag 1974, s. 7, 9 [E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowiński, Warszawa 2011, s. 2–5 – przyp. tłum.].

³⁸ „Man nennt unsere Zeit eine Zeit der *décadence*. Ich kann diesen Vorwurf nicht für gerechtfertigt halten. Man wird in der Geschichte kaum eine Zeit finden, in welcher eine solche Summe von arbeitenden Kräften in Bewegung gesetzt und mit solchem Erfolge am Werke waren. Wir mögen die Ziele nicht immer billigen; wir mögen es auch beklagen, daß in stilleren, behaglicher dahinlebenden Epochen Blüten des Geisteslebens erwachsen, wie wir ähnliche in der unsrigen nicht finden und erhoffen können. Und doch, mag zumal das Gewollte und immer wieder Gewollte in unserer Zeit den ästhetischen Sinn abstoßen, dem die naive Schönheit des frei Erwachsenen so viel näher geht, wie ungeheure Werte liegen doch in der Willenssphäre, wofern die großen Willen nur die rechten Ziele finden. Es hieße unserer Zeit aber sehr Unrecht tun, wenn man ihr den Willen zum Niedrigen andichten wollte. Wer den Glauben zu wecken, wer für die Größe eines Ziels Verständnis und Begeisterung zu erregen vermag, wird die Kräfte leicht finden, die sich diesem zuwenden. Ich meine, unsere Zeit ist ihrem Berufe nach eine große Zeit – nur leidet sie am Skeptizismus, der die alten, ungeklärten Ideale zersetzt hat. Und sie leidet eben darum an der zu geringen Entwicklung und Macht der Philosophie, die noch nicht weit, noch nicht wissenschaftlich genug ist, um den skeptischen Negativismus (der sich Positivismus nennt) durch den wahren Positivismus überwinden zu können. Unsere Zeit will nur an «Realitäten» glauben. Nun, ihre stärkste Realität ist die Wissenschaft, und so ist die philosophische Wissenschaft das, was unserer Zeit am meisten not tut”. *Hua* XXV, s. 60 [E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła...*, s. 77 – przyp. tłum.].

³⁹ Najbardziej widoczne jest to w pięciu esejach o „odnowie” (*Erneuerung*) (1922–24), z których pierwsze trzy zostały opublikowane w czasopiśmie „Kaizo” (1923–24), *Hua* XXVII, s. 3–94, na przykład: „Sollen wir den «Untergang des Abendlandes» als ein Fatum über uns ergehen lassen? Dieses Fatum ist nur, wenn wir passiv zusehen – passiv zusehen könnten. Aber das können auch die nicht, die uns das Fatum verkünden”. Ibidem, s. 4.

⁴⁰ „Die geistige Not unserer Zeit ist in der Tat unerträglich geworden”. *Hua* XXV, s. 56 [E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła...*, s. 72 – przyp. tłum.]. Zob. *Hua* VI, s. 437, przyp. 1.

⁴¹ *Hua* VI, s. 508–513. Jest to osławiony „Dodatek XXVIII” (z lata 1935? roku) z kontrowersyjnym stwierdzeniem: „*Philosophie als Wissenschaft*, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – *der Traum ist ausgeträumt*”. Ibidem, s. 508 [E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia...*, s. 99 – przyp. tłum.]. W żadnym wypadku nie należy rozumieć tego stwierdzenia poza kontekstem.

-filozoficzną „miażdżycę”⁴². Mamy bowiem dowody, że Husserl cierpiął na chroniczną depresję z powodu przepracowania i że zazwyczaj walczył z kryzysami, pracując jeszcze więcej⁴³.

Najmocniej w retorycznym nastawieniu Husserla w „Części pierwszej” *Kryzysu* może uderzać jej *egzystencjalny* charakter, który z kolei najwyraźniej zarysowuje się w jej oratorskim języku⁴⁴. Autor wykorzystuje „krytyczny” słownik „życia” powiązany z lejtmotywem „kryzysu”, na przykład: „Gefahr” („niebezpieczeństwo”), „Kampf” („walka”), „Klage” („skarga”), „Krankheit” („choroba”), „Krieg” („wojna”), „Lebensnot” („nędza życiowa”), „Not” („nędza”), „Rätsel” („zagadka”), „Ringen” („walka”), „Schicksal” („los”), „Schmerz” („ból”), „Sinnlosigkeit” („bezsensowność”), „Skepsis” („sceptycyzm”), „Streit” („spór”), „Verlust” („strata”), „Versagen” („zawodność”), „Widersinn” („bezsens”), „Widerspruch” („konflikt”), i tak dalej. Fakt, że Husserl mówi raczej o „Krisis” niż o „Krise”, także nie jest przypadkowy, ponieważ ten pierwszy termin zawiera nawet nadmiar medyczo-egzystencjalnych konotacji, podczas gdy temu drugiemu z zasady ich brakuje. Egzystencjalnie ironiczny język jest tym bardziej widoczny, gdy weźmie się pod uwagę powszechnie znaną pogardę autora *Kryzysu* dla tych kierunków filozofii, które z entuzjazmem, z pasją, czy też w jakikolwiek inny sposób mają do czynienia z „egzystencją”. Niemniej sam twórca fenomenologii w rzeczywistości wielokrotnie wypowiada się o kryzysie w terminach „egzystencjalnych” i w taki sposób komponuje „Część pierwszą” *Kryzysu*, że swoją kulminację znajduje ona w prowokacyjnym sformułowaniu „bolesnego konfliktu egzystencjalnego” („ein peinlicher existenzieller Widerspruch”)⁴⁵. Dodatkowo Husserl nieraz diagnozuje kryzys nauk jako przejaw nie tyle ich naukowego charakteru, który, jak przyznaje, jest nienaruszony, co ich bezsensowności dla ludzkiego *Dasein*, które – argumentuje – się zatraciło;

⁴² *Hua VI*, s. 439–440.

⁴³ List Husserla do Doriona Cairnsa z 21 marca 1930 roku, list to Alexandra Pfändera z 6 stycznia 1931 roku, list do Gustava Albrechta z 3 czerwca 1932 roku etc.

⁴⁴ W tej pracy zawieszam wszelkie problemy związane z „eurocentrycznym” charakterem badań Husserla w *Kryzysie* i w powiązanych z nim tekstami. Zob. moje *From Violence to Evidence? Husserl and Sen on Human Identity and Diversity: Toward a Postcolonial Phenomenology of Humanity*, [w:] *Phenomenology 2010: Nature, Culture, and Existence*, ed. L. Embree, T. Nenon, M. Barber, Bucharest 2010, s. 95–121.

⁴⁵ *Hua VI*, s. 10, 15–16 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 14–15, 19–20 – *przyp. tłum.*]. Zob. *Hua VI*, s. 337, 345–46 („Wykład wiedeński”) [E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia...*, s. 38, 48–49 – *przyp. tłum.*].

autor *Kryzysu* proponuje przywołać historyczną formę ludzkiego *Dasein* jako decydujący składnik lekarstwa na krytyczny stan ludzkości europejskiej⁴⁶. Wreszcie wielokrotnie odwołuje się do „życia” (*Leben*) i „nędzy życiowej” (*Lebensnot*), aby być w stanie odpowiedzieć na metafizyczne pytania⁴⁷.

Wszystko to prowadzi do podstawowego i centralnego pytania: jeżeli bowiem Husserl spoglądał na *Existenzphilosophie* z pogardą, na czym polega rzeczywista relacja pomiędzy fenomenologią i „filozofią egzystencji”, a co więcej, pomiędzy jego fenomenologią i egzystencjalizmem? Czy w odniesieniu do tego problemu można rozumieć twórcę fenomenologii lepiej lub przynajmniej inaczej niż on rozumiał sam siebie? A to oznacza: czy można rozumieć Husserla jako *Existenzphilosoph*, czy nawet jako egzystencjalistę *malgré lui*? Ponieważ lekarstwo na kryzys, które proponuje twórca fenomenologii, ma ewidentnie humanistyczny charakter, z pewnością bez przeszkód można go rozumieć jako humanistę, aczkolwiek *sui generis*. Widzimy więc, że da się znaleźć wspólny mianownik fenomenologii i egzystencjalizmu tylko wówczas, gdy wraz z Husserlem będzie się argumentować w znany i przekonujący sposób, iż „egzystencjalizm jest humanizmem”. Z tego powodu powstaje sugestia, że fenomenologię łączy z egzystencjalizmem jako formą humanizmu to, że oba nurty skupiają się na człowieku i na pewnych specyficznie ludzkich zagadnieniach. Zaproponowana analiza traktuje „Część pierwszą” *Kryzysu nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej* jako *pars pro toto* wobec tekstów późnego Husserla o tematyce kryzysu, chociaż dalszym postulatem pozostaje, aby zbadać pod tym względem różnice pomiędzy nimi i pozostałymi tekstami.

Paragraf 1 autor *Kryzysu* rozpoczyna od retorycznego pytania: „Czy wobec stałych sukcesów nauk rzeczywiście ma miejsce ich kryzys?”⁴⁸. Ironicznie odpowiadając na to pytanie, a mianowicie poprzez pryzmat naturalnych standardów naukowości, czyli ciągłych sukcesów w opracowywaniu rezulta-

⁴⁶ *Hua VI*, s. 3–6, 8, 11, 15, 17 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 7–10, 12, 15, 19, 21 – *przyp. tłum.*]. Zob. *Hua VI*, s. 319, 322–323, 326–327, 329, 333, 336, 338, 340, 347 („Wykład wiedeński”) [E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia...*, s. 16, 19–21, 24–26, 28, 32, 37, 39, 41, 50 – *przyp. tłum.*].

⁴⁷ *Hua VI*, s. 1, 3–5, 10–11, 13, 15 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 5, 7–9, 14–15, 17, 19 – *przyp. tłum.*]. Zob. *Hua VI*, s. 314–322, 324–336, 338–344, 347–348 („Wykład wiedeński”) [E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia...*, s. 11–21, 23–37, 39–46, 50–51 – *przyp. tłum.*].

⁴⁸ „Gibt es angesichts der ständigen Erfolge wirklich eine Krisis der Wissenschaften?”. *Hua VI*, s. 1 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 5 – *przyp. tłum.*].

tów, które można sprawdzić za pomocą ścisłych metod, Husserl podkreśla, że nie ma żadnego kryzysu nauk naturalnych, żadnego kryzysu nauk humanistycznych oraz żadnego kryzysu psychologii. W przeciwieństwie do tego, w porównaniu z naukami sama filozofia jest nienaukowa, a dodatkowo trawi ją „sceptycyzm, irracjonalizm i mistycyzm”⁴⁹. Jedyne kryzys, z którym ma się więc do czynienia, zarysowuje się w filozofii, a pytanie brzmi, na czym on polega⁵⁰.

W paragrafie 2 Husserl proponuje inne podejście do pytania o „kryzys”, a dokładniej poprzez krytykę „pozytywistycznej redukcji idei nauki do nauki o samych faktach” i poprzez opis „«kryzysu» nauki” jako „utruty jej doniosłości dla życia”⁵¹. Nie ulega wątpliwości, że nauki pozytywne wprowadziły ludzkość do „dobrobytu”, nie udzieliły jednak adekwatnych odpowiedzi na decydujące pytania o autentyczną *ludzkość*. W rzeczywistości odwróciły się one od pytań, które ludzie uznają za palące w trudnych czasach, mianowicie „pytań o sens lub bezsens całego ludzkiego życia”⁵². Sednem problemu jest to, że „nauki o samych tylko faktach sprowadzają człowieka do samego

⁴⁹ „Eine Krisis unserer Wissenschaften schlechthin, kann davon ernstlich gesprochen werden? Ist diese heutzutage vielgehörte Rede nicht eine Übertreibung? Die Krisis einer Wissenschaft besagt doch nichts minderes, als daß ihre echte Wissenschaftlichkeit, daß die ganze Weise, wie sie sich ihre Aufgabe gestellt und dafür ihre Methodik ausgebildet hat, fraglich geworden ist. Das mag für die Philosophie zutreffen, die ja in unserer Gegenwart der Skepsis, dem Irrationalismus, dem Mystizismus zu erliegen droht”. *Hua VI*, s. 1 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 5 – *przyp. tłum.*].

⁵⁰ „Jedenfalls ist der Kontrast der «Wissenschaftlichkeit» dieser Wissenschaftsgruppen gegenüber der «Unwissenschaftlichkeit» der Philosophie unverkennbar”. *Hua VI*, s. 2 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 6 – *przyp. tłum.*].

⁵¹ „Die positivistische Reduktion der Idee der Wissenschaft auf bloße Tatsachenwissenschaft. Die «Krisis» der Wissenschaft als Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit”. *Hua VI*, s. 3 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 6 – *przyp. tłum.*].

⁵² „Sie [kryzys nauk – G.H.] betrifft nicht ihre Wissenschaftlichkeit, sondern das, was sie, was Wissenschaft überhaupt dem menschlichen Dasein bedeutet hatte und bedeuten kann. Die Ausschließlichkeit, in welcher sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die ganze Weltanschauung des modernen Menschen von den positiven Wissenschaften bestimmen und von der ihr verdankten «prosperity» blenden ließ, bedeutete ein gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind. Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen. Die Umwendung der öffentlichen Bewertung war insbesondere nach dem Kriege unvermeidlich, und sie ist, wie wir wissen, in der jungen Generation nachgerade zu einer feindlichen Stimmung geworden. In unserer Lebensnot – so hören wir – hat diese Wissenschaft uns nichts zu sagen. Gerade die Fragen schließt sie prinzipiell aus, die für den in unseren unseligen Zeiten den schicksalsvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen die brennenden sind: die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins”. *Hua VI*, s. 3–4 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 7–8 – *przyp. tłum.*].

tylko faktu”⁵³, podczas gdy egzystencjalne pytania wymagają odpowiedzi „na podstawie rozumnego wglądu”⁵⁴.

W paragrafie 3 twórca fenomenologii zajmuje się „uzasadnieniem autonomii ludzkości europejskiej przez nową koncepcję idei filozofii w epoce odrodzenia”⁵⁵. W świetle rozważań Husserla pytania o człowieka nie zawsze ustawiano poza badaniami naukowymi. Wręcz przeciwnie, człowiek dawniej był tematem centralnym, lecz „pozytywizm, że tak powiem, ucina głowę filozofii”⁵⁶; nauki pozytywistyczne pozwoliły ostatecznie na odejście od wszelkich „najwyższych i ostatecznych” pytań, czyli pytań metafizycznych, czy też od dociekań nad sprawami ludzkimi *per se*, na przykład rozumu, historii, Boga, świata, nieśmiertelności, czasowości i wieczności – wszelkich wartościowych pytań. Rdzeniem klasyczo-renańskiej koncepcji ludzkości był jednak człowiek, który sam siebie kształtował w „«filozoficzną» formę istnienia” („die «philosophische» Daseinsform”), w wolności i z rozumem⁵⁷. Dlatego koncepcja ta zawierałaby wszystkie pytania filozoficzne w uniwersalnej dyscyplinie. Mimo że Husserl nie używa w tym kontekście słowa „humanizm”, odwołuje się do historycznego sensu *humanizmu*, a więc humanizmu klasyczo-renańskiego; bynajmniej nie czyni tego w sposób naiwny („człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”).

Paragraf 4 problematyzuje „fiasko początkowo dobrze rozwijającej się nowej nauki” oraz „jego niewyjaśniony motyw”⁵⁸. Husserl argumentuje, że

⁵³ „Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen”. *Hua VI*, s. 4 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 7 – *przyp. tłum.*].

⁵⁴ „Fordern sie [die Fragen] nicht in ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit für alle Menschen auch allgemeine Besinnungen und ihre Beantwortung aus vernünftiger Einsicht?” *Hua VI*, s. 4 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 8 – *przyp. tłum.*].

⁵⁵ „Die Begründung der Autonomie des europäischen Menschentums mit der neuen Konzeption der Idee der Philosophie in der Renaissance”. *Hua VI*, s. 5 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 9 – *przyp. tłum.*].

⁵⁶ „Der Positivismus enthauptet sozusagen die Philosophie”. *Hua VI*, s. 7 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 7 – *przyp. tłum.*].

⁵⁷ „Das europäische Menschentum vollzieht in der Renaissance bekanntlich in sich eine revolutionäre Umwendung. Es wendet sich gegen seine bisherige, die mittelalterliche Daseinsweise, es entwertet sie, es will sich in Freiheit neu gestalten. Sein bewundertes Vorbild hat es am antiken Menschentum. Diese Daseinsart will es an sich nachbilden. [...] Was erfaßt es als das Wesentliche des antiken Menschen? Nach einigen Schwanken nichts anderes als die «philosophische» Daseinsform: das frei sich selbst, seinem ganzen Leben, seine Regel aus reiner Vernunft, aus der Philosophie Geben”. *Hua VI*, s. 5 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 9 – *przyp. tłum.*].

⁵⁸ „Das Versagen der anfänglich gelingenden neuen Wissenschaft und sein ungeklärtes Motiv”. *Hua VI*, s. 8 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 12 – *przyp. tłum.*].

„nowa ludzkość, uszczęśliwiona i ożywiona owym wzniosłym duchem” nie wytrwała, ponieważ „utraciła ową pobudzającą wiarę w uniwersalną filozofię nowego typu i w doniosłość nowej metody”; tak więc metoda była gotowa zapewnić niekwestionowane sukcesy jedynie w naukach pozytywnych⁵⁹. Nie tylko w zestawieniu z naukami pozytywnymi okazuje się, że nie da się osiągnąć podobnych sukcesów w przypadku „problemów w szczególnym sensie filozoficznych” w metafizyce. Faktem było także, że jednorodna uniwersalna filozofia ustępowała miejsca wykluczającym się wzajemnie systemom filozoficznym, a to z kolei prowadziło do wahań i upadku idei filozofii. Filozofia przebyła długą drogę pasjonujących starań o jasne zrozumienie rzeczywistych przyczyn tego niepowodzenia⁶⁰.

W paragrafie 5 autor *Kryzysu* rozjaśnia „Ideał uniwersalnej filozofii i proces jego wewnętrznego rozkładu”⁶¹. Wyłania się przy tym jaśniejszy sens chronicznego kryzysu: „Zgodnie z tym kryzys filozofii oznacza kryzys wszystkich nowożytnych nauk jako członów filozoficznej uniwersalności – początkowo utajony, potem jednak coraz jawniej występujący kryzys samej ludzkości europejskiej, dotyczący ogólnej sensowności jej życia kulturalnego, dotyczący całej jej «egzystencji»”⁶². Myśląc jak Grek klasyczny, Husserl lokalizuje przyczynę utraty sensu nauk dla ludzkiej egzystencji w sceptycznej utracie wiary w podział pomiędzy wiedzą (*episteme*) i mniemaniem (*doxa*)⁶³. W omawianym paragrafie argumentuje się, że autentyczna istota

⁵⁹ „Wenn nun das neue, von jenem hohen Geiste beseelte und beglückte Menschentum nicht standhielt, so konnte es nur dadurch geschehen, daß es den schwungehenden Glauben an eine universale Philosophie seines Ideals und an die Tragweite der neuen Methode verlor. Und so geschah es wirklich. Es erwies sich, daß diese Methode sich nur in den positiven Wissenschaften in zweifellosen Erfolgen auswirken konnte. Anders in der Metaphysik, bzw. in den im besonderen Sinne philosophischen Problemen, obschon es auch hier nicht an hoffnungsreichen, scheinbar wohlgeleitenden Anfängen fehlte”. *Hua VI*, s. 8 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 12 – *przyp. tłum.*].

⁶⁰ *Hua VI*, s. 8–9 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 12–13 – *przyp. tłum.*].

⁶¹ „Das Ideal der universalen Philosophie und der Prozeß seiner inneren Auflösung”. *Hua VI*, s. 9 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 13 – *przyp. tłum.*].

⁶² „Demnach bedeutet die Krisis der Philosophie die Krisis aller neuzeitlichen Wissenschaften als Glieder der philosophischen Universalität, eine zunächst latente, dann aber immer mehr zutage tretende Krisis des europäischen Menschentums selbst in der gesamten Sinnhaftigkeit seines kulturellen Lebens, in seiner gesamten «Existenz»”. *Hua VI*, s. 10 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 14 – *przyp. tłum.*].

⁶³ „Damit fällt auch der Glaube an eine «absolute» Vernunft, aus der die Welt ihren Sinn hat, der Glaube an den Sinn der Geschichte, den Sinn des Menschentums, an seine Freiheit, nämlich als Vermöglichkeit des Menschen, seinem individuellen und allgemeinen menschlichen Dasein vernünftigen Sinn zu verschaffen”. *Hua VI*, s. 11 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 15 – *przyp. tłum.*].

ludzkiej egzystencji nie jest pasywnie „dana”, lecz aktywnie „budowana”, ponieważ zawiera entelechię, którą się wprzód zakłada i wypełnia w trakcie rozwoju; istota ta zaś bez wątpienia stanowi rezultat egzystencjalnych zmaganiań o ukonstytuowanie sensu przeciwko niszczącym formom bezsensowności, a mianowicie irracjonalizmowi, pozytywizmowi i sceptycyzmowi: „Jeśli człowiek traci tę wiarę [w podział pomiędzy wiedzą i mniemaniem – *G.H.*], nie oznacza to nic innego, jak tylko to, że traci on wiarę «w siebie samego», we właściwe mu prawdziwe istnienie (*Sein*), którego nie posiada przecież stale, wraz z oczywistością «ja jestem», lecz ma i mieć może tylko w postaci zmagania o swą prawdę, o to, by siebie samego uczynić prawdziwym”⁶⁴. Kryzys naukowy staje się kryzysem egzystencjalnym, a historia filozofii – walką o egzystencję autentycznej filozofii i o autentyczny sens ludzkiej egzystencji⁶⁵.

W paragrafie 6 Husserl charakteryzuje „Dzieje filozofii nowożytnej jako walkę o sens człowieka”⁶⁶. Autor opisuje „znaczące walki naszych czasów” jako „walki między ludzkością już upadłą a tą, która jeszcze stoi na pewnym gruncie”, a „właściwe walki duchowe ludzkości europejskiej” jako „walki pomiędzy sceptycznymi nie-filozofiami a filozofiami rzeczywistymi”, których żywotność opiera się na fakcie, że „walczą one o swój autentyczny i prawdziwy sens, a przez to także i o sens autentycznej ludzkości”⁶⁷. Husserl argumentuje, że walkę tę może wygrać wyłącznie filozofia jako metafiz-

⁶⁴ „Verliert der Mensch diesen Glauben, so heißt das nichts anderes als: er verliert den Glauben «an sich selbst», an das ihm eigene wahre Sein, das er nicht immer schon hat, nicht schon mit der Evidenz des «Ich bin», sondern nur hat und haben kann in Form des Ringens um seine Wahrheit, darum, sich selbst wahr zu machen”. *Hua VI*, s. 11 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 15 – *przyp. tłum.*].

⁶⁵ „Immer mehr nimmt die Geschichte der Philosophie, von innen gesehen, den Charakter eines Kampfes ums Dasein an, nämlich als Kampfes der geradehin in ihrer Aufgabe sich auslebenden Philosophie – der Philosophie im naiven Glauben an die Vernunft – mit der sie negierenden oder empiristisch entwertenden Skepsis”. *Hua VI*, s. 11 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 15 – *przyp. tłum.*].

⁶⁶ „Die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie als Kampf um den Sinn des Menschen”. *Hua VI*, s. 12 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 17 – *przyp. tłum.*].

⁶⁷ „Die wahren, einzig bedeutungsvollen Kämpfe unserer Zeit sind die Kämpfe zwischen dem schon zusammengebrochenen Menschentum und dem noch bodenständigen, aber um diese Bodenständigkeit bzw. um eine neue ringenden. Die eigentlichen Geisteskämpfe des europäischen Menschentums als solchen spielen sich als *Kämpfe der Philosophien* ab, nämlich zwischen den skeptischen Philosophien – oder vielmehr Unphilosophien, die nur das Wort, nicht aber die Aufgabe behalten haben – und den wirklichen, noch lebendigen Philosophien. Deren Lebendigkeit aber besteht darin, daß sie um ihren echten und wahren Sinn ringen und damit um den Sinn eines echten Menschentums”. *Hua VI*, s. 13 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 17 – *przyp. tłum.*].

zyka⁶⁸, a jej wynik będzie decydujący, „czy nie jest raczej tak, że u ludzkości greckiej po raz pierwszy objawił się [*telos* – G.H.]” – ludzkości, która jest tym, czym jest tylko w oparciu o filozoficzny rozum – czy jest jedynie faktyczną, historyczną iluzją, czy też grecka ludzkość była przełomem dla „tego, co w ludzkości jako takiej zawarte jest z jej istoty”, jej „entelechii”⁶⁹. Autor definiuje zatem to, co uważa za ludzkie: „Ludzkość w ogóle jest zgodnie ze swą istotą byciem człowiekiem w pokoleniowo (*generativ*) i społecznie powiązanych ze sobą społecznościach, i o ile człowiek jest istotą rozumną (*animal rationale*) jest nią tylko o tyle, o ile cała jego społeczność (*Menschheit*) jest społecznością rozumną – w sposób ukryty nakierowaną na rozum lub w sposób otwarty nakierowaną na entelechię, która dochodzi do siebie samej, sama dla siebie staje się jawna i świadomie kieruje istotową koniecznością ludzkiego stawania się”⁷⁰. Fenomenologiczno-teleologiczny humanizm Husserla wprawdzie jest metafizyczny, lecz zapewne ahistoryczny, ponieważ najwyraźniej ujmuje człowieka w terminach a-czasowej, jeżeli nie wiecznej, właściwej człowiekowi istoty zdefiniowanej przez racjonalność.

W paragrafie 7 autor wyklada projekt historyczno-hermeneutycznych badań całej pracy⁷¹. W paragrafie tym można natrafić na najważniejsze

⁶⁸ „Die latente Vernunft zum Selbstverständnis ihrer Möglichkeiten zu bringen und damit einsichtig zu machen die Möglichkeit einer Metaphysik als einer wahren Möglichkeit – das ist der einzige Weg, um eine Metaphysik bzw. universale Philosophie in den arbeitsvollen Gang der Verwirklichung zu bringen”. *Hua VI*, s. 13 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 17 – przyp. tłum.].

⁶⁹ „Damit allein entscheidet sich, ob das dem europäischen Menschentum mit der Geburt der griechischen Philosophie eingeborene *Telos*, ein Menschentum aus philosophischer Vernunft sein zu wollen und nur als solches sein zu können—in der unendlichen Bewegung von latenter zu offener Vernunft und im unendlichen Bestreben der Selbstnormierung durch diese seine menschheitliche Wahrheit und Echtheit, ein bloßer historisch-faktischer Wahn ist, ein zufälliger Erwerb einer zufälligen Menschheit, inmitten ganz anderer Menschheiten und Geschichtlichkeiten; oder ob nicht vielmehr im griechischen Menschentum erstmalig zum Durchbruch gekommen ist, was als *Entelechie* im Menschentum als solchen wesensmäßig beschlossen ist”. *Hua VI*, s. 13 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 17 – przyp. tłum.].

⁷⁰ „Menschentum überhaupt ist wesensmäßig Menschsein in generativ und sozial verbundenen Menschheiten, und ist der Mensch Vernunftwesen (*animal rationale*), so ist er es nur, sofern seine ganze Menschheit Vernunftmenschheit ist—latent auf Vernunft ausgerichtet oder offen ausgerichtet auf die zu sich selbst gekommene, für sich selbst offenbar gewordene und nunmehr in Wesensnotwendigkeit das menschheitliche Werden *bewußt leitende Entelechie*”. *Hua VI*, s. 13 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 17–18 – przyp. tłum.]. „Philosophie, Wissenschaft wäre demnach *die historische Bewegung der Offenbarung der universalen, dem Menschentum als solchen «eingeborenen» Vernunft*”. *Hua VI*, s. 13–14 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 18 – przyp. tłum.].

⁷¹ „Die Vorhabe der Untersuchungen dieser Schrift”. *Hua VI*, s. 15 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 19 – przyp. tłum.].

z perspektywy egzystencjalisty stwierdzenie „Części pierwszej” *Die Krisis*; Husserl mówi tam: „Aber als Philosophen dieser Gegenwart sind wir in einen peinlichen *existenziellen Widerspruch* hineingeraten. Den Glauben an die Möglichkeit der Philosophie als Aufgabe, also an die Möglichkeit einer universalen Erkenntnis, *können* wir nicht fahren lassen. In dieser Aufgabe *wissen* wir uns als ernstliche Philosophen *berufen*. Und doch, wie den Glauben festhalten, der nur Sinn hat mit Beziehung auf das eine, einzige uns allen gemeinsame Ziel, auf *die* Philosophie?”⁷². Czym dokładnie jest jednak „bolesny *konflikt egzystencjalny*”, w który popadliśmy „jako filozofowie współczesności”? Czy rozgrywa się on pomiędzy teorią idei a praktyką rzeczy? A może jest trudniejszy od niego do rozwiązania? Czy jest w ogóle jasne, czym on był dla samego Husserla?

W dalszej części pracy sugeruję, że uwydatniony w „Części pierwszej” *Kryzysu* „bolesny *konflikt egzystencjalny*” wiąże się z wyraźnym wewnętrznym konfliktem samego Husserla. Konflikt ten opiera się na fakcie, że twórca fenomenologii naciska z jednej strony na to, że – aby być „znaczącą dla życia” – filozofia musi przedstawić adekwatne odpowiedzi na pytania intrygujące ludzką egzystencję, z drugiej zaś na to, iż nie może tego zrobić, pozostając „nauką ścisłą”. Podczas gdy odpowiedzi na pytania o ludzką egzystencję są szczegółowe, a więc nierozzerwalnie związane z jednostkami, ściśle naukowa filozofia, za jaką opowiada się Husserl, jest uniwersalna, czyli skupia się na istotach i zajmuje się jednostkami tylko jako krokami ku uniwersaliom jako celom. Podejście autora *Kryzysu* jest zatem sprzeczne samo w sobie; żąda, aby filozofia osiągnęła pewien cel, lecz zaprzecza temu jedyny możliwy środek do niego. W rezultacie filozofia transcendentalna ogranicza się do dawania istotowych odpowiedzi na egzystencjalne pytania. Egzystencjalna niewspółmierność fenomenologii transcendentalnej Husserla jest jednak zminimalizowana przez jej humanizm. Dlatego, jeżeli w tej pracy spotyka się jakąkolwiek krytykę twórcy fenomenologii, jest ona z intencji życzliwa. W okresie *Kryzysu* i innych podobnych tekstów Husserl zdaje się autentycznie rozdartym pomiędzy uprawianiem fenomenologii i zajmowaniem się *Existenzphilosophie*.

⁷² *Hua VI*, s. 15 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 19 – przyp. tłum.].

Czy fenomenologia jest rodzajem egzystencjalizmu?

Z tego powodu, że Husserl nie używa wyrażenia *Humanismus* w „Części pierwszej” *Die Krisis*, chybiona może wydawać się sugestia, jakoby głosił tam jakąś formę „humanizmu”. Wbrew temu, paragrafy 1–7 są przepojone odniesieniami do człowieka (*Mensch*) i ludzkości (*Menschentum*, *Menschheit*); autor oferuje w nich pomoc w wyprowadzeniu ludzkości europejskiej z jej egzystencjalnego kryzysu, a dokładniej – poprzez rozjaśnienie, jak może ona rozwijać swoją autentyczną „entelechię”. Nie sposób pominąć stwierdzenia, że Husserl odwołuje się w tym kontekście do nowej koncepcji człowieczeństwa w renesansie, czyli w okresie, który sam był odnową klasycznej idei człowieka; odwołuje się do idei renesansowej jako do pierwszego elementu rekonwalescencji po chorobie, która trawi europejską naukę, kulturę oraz ludzkość. Bez wątplenia tworzy on, opierając się na dziedzictwie humanizmu, dlatego, o ile rozwija w *Kryzysie* historyczne pojęcie humanizmu, o tyle posługuje się klasycznymi i renesansowymi pojęciami. Z tego powodu trudno zaprzeczyć, iż pojęcia te istotnie łączą humanizm z egzystencjalizmem oraz wypływają ze wzajemnego przemieszania się obu nurtów. Dla współczesnych czytelników szczególnie bogatymi źródłami dla rozjaśnienia Husserla pojęcia humanizmu są dwa pohusserlowskie teksty, a mianowicie Sartre’a *L’existentialisme est un humanisme* (1945/1946) oraz Heideggera *Brief über den Humanismus* (1946/1947).

We fragmencie *L’existentialisme est un humanisme*, który czyta się, jakby był komentarzem do stwierdzenia Heideggera „*Das «Wesen» des Daseins liegt in seiner Existenz*”⁷³, Sartre odrzuca to, że „l’essence précède l’existence” i przyjmuje, iż „l’existence précède l’essence”⁷⁴. Z tego powodu człowiek jest „existence qui choisit son essence”⁷⁵. Określając relację do egzystencjalizmu, Sartre wyróżnia dwa typy humanizmu⁷⁶. Pierwszy przypisuje wartość pojedynczym ludziom ze względu na wybitne czyny najlepszych

⁷³ M. Heidegger, *Sein und Zeit...*, s. 42 [M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 59 – przyp. tłum.].

⁷⁴ J.-P. Sartre, *L’existentialisme est un humanisme* (napisana w 1945 roku i opublikowana w 1946 roku), red. Arlette Elkaim-Sartre, Gallimard, Paris 1996, s. 26, 29, 31, 39 [J.-P. Sartre, *Problem bytu i nicości, Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. M. Kowalska, J. Krajewski, Warszawa 2001, s. 129–131, 133, 139 – przyp. tłum.].

⁷⁵ Ibidem, s. 59–73 [J.-P. Sartre, *Problem...*, s. 156–165 – przyp. tłum.].

⁷⁶ Ibidem, s. 23–25, 37–40 [J.-P. Sartre, *Problem...*, s. 128–131, 137–139 – przyp. tłum.].

jednostek. Francuski filozof, argumentując, że ludzie nie są w stanie wyprowadzić ogólnego sądu, iż człowiek jest dobry, odrzucając zarazem pogląd, iż człowiek jest celem, oraz sugerując, że człowiek dopiero musi się określić, nazywa ten „kult” humanizmu „absurdalnym”⁷⁷. W tym miejscu proponuje on alternatywną formę humanizmu, która opiera się na takiej koncepcji człowieka, że nie budzi zastrzeżeń zarówno w odniesieniu do jednostki, jak i do wspólnoty: „Mais il y a un autre sens de l’humanisme, qui signifie au fond ceci: l’homme est constamment hors de lui-même, c’est en se projetant et en se perdant hors de lui qu’il fait exister l’homme et, d’autre part, c’est en poursuivant des buts transcendants qu’il peut exister; l’homme étant ce dépassement et ne saisissant les objets que par rapport à ce dépassement, est au cœur, au centre de ce dépassement. Il n’y a pas d’autre univers qu’un univers humain, l’univers de la subjectivité humaine. Cette liaison de la transcendance, comme constitutive de l’homme – non pas au sens où Dieu est transcendant, mais au sens de dépassement – , et de la subjectivité, au sens où l’homme n’est pas enfermé en lui-même mais présent toujours dans un univers humain, c’est ce que nous appelons l’humanisme existentialiste. Humanisme, parce que nous rappelons à l’homme qu’il n’y a d’autre législateur que lui-même, et que c’est dans le délaisement qu’il décidera de lui-même; et parce que nous montrons que ça n’est pas en se retournant vers lui, mais toujours en cherchant hors de lui un but qui est telle libération, telle réalisation particulière, que l’homme se réalisera précisément comme humain”⁷⁸. Autor *L’existentialisme est un humanisme* opowiada się za „humanizmem” w tym egzystencjalnym znaczeniu i w tym też sensie opisuje egzystencjalizm jako „humanizm”. Jego egzystencjalizm humanistyczny – jako egzystencjalizm ateistyczny – głosi, że „l’homme est condamné à être libre [...] condamné à chaque instant à inventer l’homme”⁷⁹. Dla wzmocnienia własnego stanowiska autor nie odwołuje się do Husserla (nie argumentuje, że fenomenologia jest humanizmem), lecz do Heideggera, charakteryzując go jako orędownika ateistycznego egzystencjalizmu⁸⁰.

⁷⁷ Ibidem, s. 73–76 [J.-P. Sartre, *Problem...*, s. 165–166 – przyp. tłum.].

⁷⁸ Ibidem, s. 76–77 [J.-P. Sartre, *Problem...*, s. 166–167 – przyp. tłum.].

⁷⁹ Ibidem, s. 39–40 [J.-P. Sartre, *Problem...*, s. 139 – przyp. tłum.].

⁸⁰ Ibidem, s. 26, 29, 37 [J.-P. Sartre, *Problem...*, s. 129, 131, 137 – przyp. tłum.].

Odrzucając charakterystykę Sartre'a⁸¹, Heidegger w odpowiedzi na pytanie Beaufreta przenosi ciężar zainteresowania z egzystencjalizmu na humanizm⁸². Autor *Brief über den Humanismus*, pozostając sceptyczny wobec stwierdzenia, że tradycja myślenia humanistycznego rozumiała istotę człowieka⁸³, argumentuje, że rzymski, chrześcijański, marksistowski i Sartre'owski humanizm opiera się na przyjętej z góry wykładni bycia jako całości⁸⁴. Heidegger konkluduje, że ponieważ wszelki humanizm jest metafizyczny, a wszelka metafizyka jest humanistyczna, humanizm, podobnie jak metafizyka, zawodzi przy pytaniu o relację pomiędzy człowiekiem i byciem⁸⁵. W *Brief* sugeruje się – wbrew humanizmowi, który – jak uważa Heidegger – nie my-

⁸¹ M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt am Main 2010¹¹, s. 13, 20–21, 26, 32, 42–44 [M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] idem, *Znaki drogi*, przeł. S. Bładzi et al., Warszawa 1999, s. 277, 283–284, 288, 292–293, 301–302 – *przyp. tłum.*]. Tekst jest dostępny także w: *Martin Heidegger: Gesamtausgabe*, Bd. 9 (*Wegmarken*), Frankfurt am Main 1976, s. 313–364 [M. Heidegger, *List...*, s. 271–312 – *przyp. tłum.*]. W *Gesamtausgabe* tytułowe słowo „Humanismus” jest w cudzysłowie.

⁸² „Sie [Jean Beaufret] fragen: Comment redonner un sens au mot «Humanisme»? Diese Frage kommt aus der Absicht, das Wort «Humanismus» festzuhalten. Ich frage mich, ob das nötig sei. Oder ist das Unheil, das alle Titel dieser Art anrichten, noch nicht offenkundig genug? Man mißtraut zwar schon lange den «-ismen». Aber der Markt des öffentlichen Meinens verlangt stets neue. Man ist immer wieder bereit, diesen Bedarf zu decken”. Ibidem, s. 7–8 [M. Heidegger, *List...*, s. 273 – *przyp. tłum.*]. O *Existentialismus* lub *Existenzialismus* zob. s. 13, 20–21, 26, 32 [M. Heidegger, *List...*, s. 277, 283–284, 288, 292–293 – *przyp. tłum.*].

⁸³ „So bleibt doch die Humanitas das Anliegen eines solchen Denkens; denn das ist Humanismus: Sinnen und Sorgen, daß der Mensch menschlich sei und nicht un-menschlich, «inhuman», das heißt außerhalb seines Wesens. Doch worin besteht die Menschlichkeit des Menschen? Sie ruht in seinem Wesen”. Ibidem, s. 11 [M. Heidegger, *List...*, s. 276 – *przyp. tłum.*].

⁸⁴ „So verschieden diese Arten des Humanismus nach Ziel und Grund, nach der Art und den Mitteln der jeweiligen Verwirklichung, nach der Form seiner Lehre sein mögen, sie kommen doch darin überein, daß die humanitas des homo humanus aus dem Hinblick auf eine schon feststehende Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen bestimmt wird”. Ibidem, s. 13 (zob. 11–13) [M. Heidegger, *List...*, s. 277 (zob. 276–277) – *przyp. tłum.*].

⁸⁵ „Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage nach der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümliche aller Metaphysik darin, daß sie «humanistisch» ist. Demgemäß bleibt jeder Humanismus metaphysisch. Der Humanismus fragt bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen nicht nur nicht nach dem Bezug des Seins zum Menschenwesen. Der Humanismus verhindert sogar diese Frage, da er sie auf Grund seiner Herkunft aus der Metaphysik weder kennt noch versteht”. Ibidem, s. 13 [M. Heidegger, *List...*, s. 277–278 – *przyp. tłum.*].

śli źle, lecz kieruje się w złym kierunku – że istotę człowieka powinno się ujmować jako *Ek-sistenz*, a więc jako „wyistaczanie się człowieka w jego istocie wobec bycia” i wobec „prawdy bycia”⁸⁶. Autor *Brief* mówi to, ponieważ humanizm myśli w sposób metafizyczny, a taki sposób myślenia nie jest humanizmem⁸⁷. Heideggera krytyka humanizmu kieruje się jednak także wprost przeciwko Husserlowi, gdyż autor *Listu o „humanizmie”* twierdzi, iż twórca fenomenologii „nie rozpoznał istotowości tego, co historyczne w bycie”⁸⁸. Krytyk Husserla utrzymuje, że jego własny „humanizm w skrajnym sensie” myśli o człowieku w jego *Ek-sistenz*, które zachowuje swą bliskość do bycia i do historyczności prawdy⁸⁹. Dla Heideggera *Ek-sistenz* człowieka nie redukuje się do egzystencji myślącego ego, ale raczej polega na „trosce o bycie”⁹⁰. Zgodnie z jego krytyką „humanizm” stracił swój

⁸⁶ „[...] die Ek-sistenz des Menschen ist seine Substanz. Deshalb kehrt in *Sein und Zeit* öfters der Satz wieder: «Die ‘Substanz’ des Menschen ist die Existenz» [...]. [...] der Satz «die ‘Substanz’ des Menschen ist die Ek-sistenz» [sagt] nichts anderes als: die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anwest, ist das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins. Durch diese Wesensbestimmung des Menschen werden die humanistischen Auslegungen des Menschen als animal rationale, als «Person», als geistig-seelisch-leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen. Vielmehr ist der einzige Gedanke der, daß die höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche Würde des Menschen noch nicht erfahren. Insofern ist das Denken in *Sein und Zeit* gegen den Humanismus. Aber dieser Gegensatz bedeutet nicht, daß sich solches Denken auf die Gegenseite des Humanen schließe und das Inhumane befürworte, die Unmenschlichkeit verteidige und die Würde des Menschen herabsetze. Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt”. Ibidem, s. 21–22 [M. Heidegger, *List...*, s. 284–285 – *przyp. tłum.*].

⁸⁷ „Ob dieses Denken, gesetzt daß an einem Titel überhaupt etwas liegt, sich noch als Humanismus bezeichnen läßt? Gewiß nicht, insofern der Humanismus metaphysisch denkt”. Ibidem, s. 26 [M. Heidegger, *List...*, s. 288 – *przyp. tłum.*].

⁸⁸ „Weil aber [...] Husserl [...] die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein [nicht erkennt] [...]”. Ibidem, s. 32 [M. Heidegger, *List...*, s. 292–293 – *przyp. tłum.*]. To jest jedyne wspomnienie Husserla w tej pracy. Trudno nie zauważyć filozoficznego oportunistu Heideggera, który polega na jego atakach na pojęcie istoty vis-à-vis Husserla, lecz jednocześnie jego obronie vis-à-vis Sartre'a.

⁸⁹ „Denkt es [takie myślenie] diese Humanitas nicht in einer so entscheidenden Bedeutung, wie sie keine Metaphysik gedacht hat und je denken kann? Ist das nicht «Humanismus» im äußersten Sinn? Gewiß. Es ist der Humanismus, der die Menschheit des Menschen aus der Nähe zum Sein denkt. Aber es ist zugleich der Humanismus, bei dem nicht der Mensch, sondern das geschichtliche Wesen des Menschen in seiner Herkunft aus der Wahrheit des Seins auf dem Spiel steht. Aber steht und fällt in diesem Spiel dann nicht zugleich die Ek-sistenz des Menschen? So ist es”. Ibidem, s. 34–35 [M. Heidegger, *List...*, s. 295 – *przyp. tłum.*].

⁹⁰ „Aber die Existenz ist hier nicht die Wirklichkeit des ego cogito. Sie ist auch nicht nur die Wirklichkeit der mit- und für-einander wirkenden und so zu sich selbst kommenden Subjekte. «Ek-sistenz» ist im fundamentalen Unterschied zu aller existentia und «existence» das

sens⁹¹, a dokonało się to z powodu metafizyki, która zapomniała o byciu i ignorowała historyczność⁹². Według Heideggerowskiego nowego, „dziwnego” sensu „humanizmu”, „istota ludzkiego bycia polega na *Ek-sistenz*”, lecz ta istota jest kierowana (*geschicklich wird*), determinowana przez bycie, dlatego też nie zależy od człowieka⁹³. Pytanie brzmi, czy lepiej jest nazywać to „humanizmem”, czy też mówić „przeciwko humanizmowi”⁹⁴. Niebezpieczeństwem byłoby posądzanie kogoś o to, że przemawia w imieniu „barba-

ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins. Sie ist die Wächterschaft, das heißt die Sorge für das Sein”. Ibidem, s. 35 [M. Heidegger, *List...*, s. 295 – *przyp. tłum.*].

⁹¹ „Sie fragen: Comment redonner un sens au mot «Humanisme»? «Auf welche Weise läßt sich dem Wort Humanismus ein Sinn zurückgeben?» Ihre Frage setzt nicht nur voraus, daß Sie das Wort «Humanismus» festhalten wollen, sondern sie enthält auch das Zugeständnis, daß dieses Wort seinen Sinn verloren hat”. Ibidem, s. 36–37 [M. Heidegger, *List...*, s. 296 – *przyp. tłum.*].

⁹² „Es hat ihn verloren durch die Einsicht, daß das Wesen des Humanismus metaphysisch ist und das heißt jetzt, daß die Metaphysik die Frage nach der Wahrheit des Seins nicht nur nicht stellt, sondern verbaut, insofern die Metaphysik in der Seinsvergessenheit verharrt. Allein eben das Denken, das zu dieser Einsicht in das fragwürdige Wesen des Humanismus führt, hat uns zugleich dahin gebracht, das Wesen des Menschen anfänglicher zu denken. Im Hinblick auf diese wesentlichere Humanitas des homo humanus ergibt sich die Möglichkeit, dem Wort Humanismus einen geschichtlichen Sinn zurückzugeben, der älter ist als sein historisch gerechnet ältester”. Ibidem, s. 37 [M. Heidegger, *List...*, s. 296–297 – *przyp. tłum.*].

⁹³ „Das «humanum» deutet im Wort auf die humanitas, das Wesen des Menschen. Der «-ismus» deutet darauf, daß das Wesen des Menschen als wesentlich genommen sein möchte. Diesen Sinn hat das Wort «Humanismus» als Wort. Ihm einen Sinn zurückgeben, kann nur heißen: den Sinn des Wortes wiederbestimmen. Das verlangt einmal, das Wesen des Menschen anfänglicher zu erfahren; zum anderen aber zu zeigen, inwiefern dieses Wesen in seiner Weise geschicklich wird. Das Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz. Auf diese kommt es wesentlich, das heißt vom Sein selbst her, an, insofern das Sein den Menschen als den ek-sistierenden zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins in diese selbst ereignet. «Humanismus» bedeutet jetzt, falls wir uns entschließen, das Wort festzuhalten: das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, daß es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt. Wir denken so einen «Humanismus» seltsamer Art”. Ibidem, s. 37 [M. Heidegger, *List...*, s. 297 – *przyp. tłum.*].

⁹⁴ „Soll man diesen «Humanismus», der gegen allen bisherigen Humanismus spricht, aber gleichwohl sich ganz und gar nicht zum Fürsprecher des Inhumanen macht, noch «Humanismus» nennen? Und das nur, um vielleicht durch die Teilnahme am Gebrauch des Titels in den herrschenden Strömungen, die im metaphysischen Subjektivismus ersticken und in der Seinsvergessenheit versunken sind, mitzuschwimmen? Oder soll das Denken versuchen, durch einen offenen Widerstand gegen den «Humanismus» einen Anstoß zu wagen, der veranlassen könnte, erst einmal über die Humanitas des homo humanus und ihre Begründung stutzig zu werden?” Ibidem, s. 37–38 [M. Heidegger, *List...*, s. 297 – *przyp. tłum.*].

rzyńskiej brutalności” i „anty-człowieczeństwa”⁹⁵, chociaż niebezpieczeństwo to nie jest przesądzone⁹⁶. Tak więc Heidegger zastępuje „humanizm w sensie metafizycznym” przez „humanizm w służbie prawdy bycia”⁹⁷. Ostatecznie jego „humanizm” jest relatywizmem⁹⁸, a on to akceptuje⁹⁹. Niewyjaśnioną zagadką pozostaje bowiem: kto będzie oceniał, co jest „prawdą bycia”? I jak? Husserl mógłby zaobserwować: jest to przenikliwe stwierdzenie, lecz czy możliwe do obrony? Pomimo sceptycyzmu przyczynowe powiązanie przez Heideggera „humanizmu” z faszyzmem, komunizmem i narodowym socjalizmem – nawet na poziomie werbalnym i pojęciowym – jest zuchwałym wyrazem cynizmu, który powinien skłonić uważnych czytelników do głębokiej zadumy¹⁰⁰.

Zmierzając do końca *Brief über den Humanismus*, Heidegger zauważa: „Bald nachdem «S. u. Z.» erschienen war, frug mich ein junger Freund: «Wann schreiben Sie eine Ethik?»”¹⁰¹ Paradoxem *Sein und Zeit* jest oczywiście to, że w całości traktuje o egzystencji i w ogóle o etyce. Zupełnie jak jego analityka egzystencjalna była analityką bez etyki, tak też „huma-

⁹⁵ „Weil gegen den «Humanismus» gesprochen wird, befürchtet man eine Verteidigung des In-humanen und eine Verherrlichung der barbarischen Brutalität. Denn was ist «logischer» als dies, daß dem, der den Humanismus verneint, nur die Bejahung der Unmenschlichkeit bleibt?” Ibidem, s. 38 [M. Heidegger, *List...*, s. 298 – *przyp. tłum.*].

⁹⁶ „Daß der Gegensatz zum «Humanismus» keineswegs die Verteidigung des Inhumanen einschließt, sondern andere Ausblicke öffnet, dürfte in einigem deutlicher geworden sein”. Ibidem, s. 40 [M. Heidegger, *List...*, s. 299 – *przyp. tłum.*].

⁹⁷ „Die Wahrheit des Seins denken, heißt zugleich: die humanitas des homo humanus denken. Es gilt die Humanitas zu dienen der Wahrheit des Seins, aber ohne den Humanismus im metaphysischen Sinne”. Ibidem, s. 44 [M. Heidegger, *List...*, s. 303 – *przyp. tłum.*].

⁹⁸ „Alles Werten ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung”. Ibidem, s. 41 [M. Heidegger, *List...*, s. 300 – *przyp. tłum.*].

⁹⁹ „Gegen die Werte denken, heißt daher nicht, für die Wertlosigkeit und Nichtigkeit des Seienden die Trommel rühren, sondern bedeutet: gegen die Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt die Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken bringen”. Ibidem. [M. Heidegger, *List...*, s. 300 – *przyp. tłum.*].

¹⁰⁰ „Sie [Jean Beaufret] fragen: Comment redonner un sens au mot «Humanisme»? Diese Frage kommt aus der Absicht, das Wort «Humanismus» festzuhalten. Ich frage mich, ob das nötig sei. Oder ist das Unheil, das alle Titel dieser Art anrichten, noch nicht offenkundig genug? Man mißtraut zwar schon lange den «-ismen». Aber der Markt des öffentlichen Meinens verlangt stets neue. Man ist immer wieder bereit, diesen Bedarf zu decken”. Ibidem, s. 7–8 [M. Heidegger, *List...*, s. 273 – *przyp. tłum.*]. Ten fragment należy przeczytać raz jeszcze, jakby za pierwszym razem. O jakim innym „-izmach” (niż „egzystencjalizm”) mogłaby myśleć rozsądna osoba w 1946 i 1947 roku?

¹⁰¹ Ibidem, s. 45 [M. Heidegger, *List...*, s. 303 – *przyp. tłum.*].

nizm” Heideggera jest „humanizmem” bez moralności. Pomimo, czy celniej – dzięki – „zwrotowi” (*Kehre*) od ludzkiego jestestwa (*Dasein*) ku Byciu (*Sein*), *Brief über den Humanismus* wzmacnia zatem identyczne z *Sein und Zeit* podejście do najbardziej podstawowych ludzkich spraw, wolne od wartości i nie przedstawia, a nawet nie stara się przedstawić satysfakcjonującej odpowiedzi na humanizm egzystencjalny Sartre’a¹⁰². Z tego powodu, jeżeli – według Sartre’a – „egzystencja poprzedza esencję”, to – według Heideggera – „Bycie poprzedza bycie człowiekiem”. Tym, co uderza w *Brief*, nie jest więc tylko brak etyki, lecz także brak rozumu, wolności i cnoty, czy też jakichkolwiek ludzkich i arcyłudzkich wzorów moralnych. Nie dziwi również, że Heidegger nie akceptuje „humanizmu-ludzkiego-bycia-jako-zwierzęcia-racjonalnego”, któremu oręduje Husserl¹⁰³. W każdym razie, autor *Listu* opiera się „egzystencjalnej” interpretacji *Sein und Zeit*, które w sposób oczywisty nie zostało pomyślane jako *moralne* wezwanie do autentyczności – umoralniające wezwanie do autentycznej egzystencji¹⁰⁴. Tym, co kierowało Heideggerem w *Sein und Zeit*, jak również (*a fortiori*) w *Brief über den Humanismus*, było raczej *amoralne* pytanie o relację pomiędzy *Dasein* i *Sein*¹⁰⁵.

¹⁰² „Der «Brief über den Humanismus» war eine förmliche Absage an den Irrationalismus des Existenzpathos, das ehemals die dramatische Wirkung seines Denkens begleitet hatte, aber nie sein eigentliches Anliegen war. Was er in dem französischen Existentialismus am Werke sah, war ihm fern. Der «Brief über den Humanismus» redet da eine deutliche Sprache. Es ist das Thema der Ethik, das Heideggers französische Leser in ihm vermißten und das wohl auch Jaspers in ihm vermißte. Heidegger wehrte sich gegen diese Zumutung und Forderung. Nicht, weil er die Frage der Ethik oder die gesellschaftliche Verfaßtheit des Daseins unterschätzte, sondern weil der Auftrag des Denkens ihn zu radikaleren Fragen nötigte. «Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug», lautet der erste Satz des Briefes, und es wird deutlich, was dieser Satz im Zeitalter des Sozialutilitarismus und vollends «jenseits von gut und böse» meint: die Aufgabe des Denkers kann nicht darin bestehen, hinter sich auflösenden Bindungen und sich schwächenden Solidaritäten mit dem mahnend erhobenen Finger des Dogmatikers hinterher zu laufen. Seine Aufgabe war vielmehr, auf das hinzudenken, was diesen von der industriellen Revolution gezeitigten Auflösungen zugrunde liegt und das Denken, das auf das Kalkulieren und Machen heruntergekommen ist, zu sich zurückzurufen”. H.-G. Gadamer, *Existenzphilosophie und Existentialismus...*, s. 184.

¹⁰³ Zob. M. Heidegger, *Brief...*, s. 14, 18, 22, 25, 34 [M. Heidegger, *List...*, s. 278, 281, 284, 287, 294 – *przyp. tłum.*] oraz *Hua VI*, s. 13 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 17 – *przyp. tłum.*].

¹⁰⁴ „Die Intention dieses Lehrers der Philosophie war keineswegs die des moralischen Appells an die Eigentlichkeit der Existenz”. H.-G. Gadamer, *Existenzphilosophie und Existentialismus...*, s. 182.

¹⁰⁵ „Die Frage, die ihn bewegte und in die er das ganze bedrängte Selbstgefühl jener Jahre einbrachte, war die älteste und erste der Metaphysik, die Frage nach dem Sein, die Frage, wie sich dieses endliche, hinfallige, seines Todes gewisse menschliche Dasein trotz seiner eigenen

Cały zamysł jego hermeneutyki skończoności polega na tym, że fakt, iż „jestestwo” (*Dasein*) „jest” (*Sein*) jedynie przez ograniczony czas, nie osłabia, a raczej potęguje istotność „bycia-w-świecie” (*In-der-Welt-sein*), „bycia-z-innymi” (*Mitsein, Mitdasein*) oraz „bycia-dla-siebie” (*Selbstsein*); jest to jednak możliwe tylko wówczas, gdy odpowiedź skończonego bytu na jego bycie skończonym jest „właściwa” (*eigentlich*). To skądinąd doskonale współgra z materialnie nieokreślonym podejściem *Sein und Zeit*, że Adolf Hitler (urodzony w 1889 roku), który poprowadził Niemcy do okrucieństwa wojny o *Lebensraum* i do eksterminacji Żydów, Słowian, „Azjatów” oraz wielu innych, mógłby być jedną z „właściwych” egzystencji, podczas gdy Martin Heidegger (także urodzony w 1889 roku), który 1 maja 1933 roku przystąpił do Narodowosocjalistycznej Niemieckiej Partii Robotniczej jako numer 3125894, przynależałby do „Się” (*das Man*)¹⁰⁶. Jaspers, *Kampfgefährter* Heideggera, ostrzeżony złudnym pokrewieństwem entuzjazmu wobec *Existenzphilosophie* i resentymetu narodowego socjalizmu w późnych latach 20. i wczesnych 30., zmienił się później w *Kritiker*, rozsądnie odwracając priorytety w swoim *Vernunft und Existenz* (1935), które jest jednoznacznym odwołaniem się do rozumu przeciwko „patosowi egzystencji”¹⁰⁷. Jaspers

Zeitlichkeit in seinem Sein verstehen könne und zwar als ein Sein, das nicht eine Privation, ein Mangel ist, eine bloße flüchtige Pilgerschaft des Erdenbürgers durch dieses Leben zu einer Teilhabe an der Ewigkeit des Göttlichen hin, sondern das als die Auszeichnung seines Menschseins erfahren wird”. Ibidem.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit...*, §§ 25–27 [M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 163–185 – *przyp. tłum.*]. W odniesieniu do *Dasein*-z-Innymi i powszedniego bycia-z, Heidegger mówi: „Dieses Miteinander löst das eigene Dasein völlig in die Seinsart «der Anderen» auf, so zwar, daß die Anderen in ihrer Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit noch mehr verschwinden. In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur”. M. Heidegger, *Sein und Zeit...*, s. 126 [M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 180 – *przyp. tłum.*]. Trudno sobie wyobrazić, jak ktoś, kto reprezentuje podobny poziom refleksji „pędu” (Nietzsche), był w stanie przystąpić do partii. Aby rozważyć sprawę „Heideggera i narodowego socjalizmu”, na początku dobrego opracowania jest D. Thomä, *Heidegger und der Nationalsozialismus: In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte*, [w:] *Heidegger Handbuch*, hrsg. von D. Thomä, Stuttgart 2003, s. 141–162. Jak pokazuje praca Emmanuela Faye’a *Heidegger: L’Introduction du nazisme dans la philosophie* (Albin Michel, Paris 2005), z jednej strony, niektórzy podejrzewają, że związki Heideggera z narodowym socjalizmem były na tyle bezwarunkowe, jak pokazał autor, lecz, z drugiej strony, jednym z najskuteczniejszych sposobów, aby osłabić jakąś poważną sprawę – to ją wyolbrzymić. Dla równowagi, należy zgodzić się z oceną Habermasa: „Die Aufklärung über das politische Verhalten Martin Heideggers kann und darf nicht den Zwecken einer pauschalen Herabsetzung dienen”. J. Habermas, *Heidegger – Werk und Weltanschauung*, [w:] V. Fariás, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1989, s. 11–12. Zob. także ibidem, s. 14.

¹⁰⁷ H.-G. Gadamer, *Existenzphilosophie und Existentialismus...*, s. 175–176.

w swojej rozprawie i umiarze nie poszedł za autorem *Sein und Zeit*¹⁰⁸, który zradyzalizował swoje nastawienie wraz z – dajmy na to – „Rektoratsrede” (1933) i tym samym skłonił Husserla do studium przypadku „irracjonalizmu”¹⁰⁹. Chociaż twórca fenomenologii cierpiał, trawiony osobistym, zawodowym i egzystencjalnym kryzysem, gdy podczas drukowania *Wykładów praktycznych* (1936) wycofano jego *Lehrbefugnis*, nie uniemożliwiło mu to kontynuowania prac nad *Die Krisis*¹¹⁰. W tym wypadku to Husserl¹¹¹, a nie Heidegger¹¹², miał odwagę, aby w odpowiednim czasie sformułować normatywne wezwanie do filozoficznej odpowiedzialności¹¹³.

Autor *The Phenomenological Movement* trafnie zauważa, że „[...] nie ma powodu przeczyć odpowiedzialności filozofii egzystencjalnej w ramach fenomenologii Husserla”¹¹⁴ i trafnie podkreśla, że „[...] nawet istnieją podstawy, iż Husserl sam wyobrażał sobie swoją fenomenologię transcenden-

¹⁰⁸ Heidegger miał polityczny *Weltanschauung*. Pytanie brzmi, czy miał także polityczną filozofię. Zob. H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951 [H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, t. 2, przeł. M. Szawiel i D. Grynberg, Warszawa 1993 – przyp. tłum.], *The Human Condition*, Chicago 1958 [*Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000 – przyp. tłum.], *On Revolution*, New York 1963 [*O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa 2003] etc. Zob. także list Arendt do Karla Jaspersa z 4 marca 1951 roku.

¹⁰⁹ *Hua VI*, s. 1, 14 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 5, 18 – przyp. tłum.].

¹¹⁰ *Hua XXIX*, s. XXVII. To cofnięcie weszło w życie „mit Ende des Kalenderjahrs 1935”. W celu dobrego ujęcia osobistej samokrytyki Husserla i jego sytuacji zawodowej od 1930 do 1935 roku, zob. D. Moran, *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, Cambridge 2005, s. 39–42, w szczególności s. 40.

¹¹¹ „Wir sind dessen auch schon dem allgemeinsten nach inne geworden, daß menschliches Philosophieren und seine Ergebnisse im gesamt menschlichen Dasein nichts weniger als die bloße Bedeutung privater oder sonstwie beschränkter Kulturzwecke hat. Wir sind also – wie könnten wir davon absehen – in unserer Philosophieren *Funktionäre der Menschheit*. Die ganz persönliche Verantwortung für unser eigenes wahrhaftes Sein als Philosophen in unserer innerpersönlichen Beruflichkeit trägt zugleich in sich die Verantwortung für das wahre Sein der Menschheit, das nur als Sein auf ein *Telos* hin ist und, wenn überhaupt, zur Verwirklichung nur kommen kann durch Philosophie – durch uns, wenn wir im Ernste Philosophen sind”. *Hua VI*, s. 15 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 19–20 – przyp. tłum.].

¹¹² Warto stawiać to pytanie: czy w *Sein und Zeit* Heideggera pojawia się wyrażenie „Verantwortung” (*odpowiedzialność*)? Jeżeli tak, jak często i z jaką mocą? Spotyka się rozproszone nawiązania do „Verantwortlichkeit” (*możliwość odpowiadania*), ale pozostają one niejasne (zob. na przykład M. Heidegger, *Sein und Zeit...*, s. 127 [Bogdan Baran przekłada „Verantwortlichkeit” jako „odpowiedzialność”; zob. M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 182 – przyp. tłum.]).

¹¹³ Zob. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979 [H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996 – przyp. tłum.].

¹¹⁴ H. Spiegelberg, *Husserl's Phenomenology and Existentialism*, „The Journal of Philosophy”, 57 (1960), s. 67.

talną jako wyróżnioną możliwość egzystencjalną oraz to, że w szczególności redukcja transcendentna zawierała dla niego wyzwalającą przemianę ludzkiej egzystencji”¹¹⁵. Na wyrost jest jednak sugestia Spiegelberga, że Husserl i Kierkegaard sformułowali podobną koncepcję prawdy: „[...] jeżeli dla egzystencjalisty, jak ujmuje to Kierkegaard, «subiektywność jest prawdą», to to, że fenomenologia zmierzała ku znalezieniu źródła wszelkiej świadomości w subiektywności, jest [...] odpowiednim podejściem”¹¹⁶. Kierkegaard reagował przecież na absolutystyczno-objektywistyczne moralizowanie Hegla w sytuacji, gdy nie było poważnego niebezpieczeństwa popełnienia przez poszczególne jednostki masowych zbrodni przeciwko ich współtowarzyszom¹¹⁷. Filozofia Nietzschego stworzyła inną sytuację, w której, pomimo śmierci Boga, nie wszystko jest dozwolone, a wszelka odpowiedzialność moralna spada na ludzi¹¹⁸. Husserl stawia w tym kontekście pytania egzystencjalne nie jako niekonwencjonalny egzystencjalista, który sugeruje różnym ludziom podjęcie przeróżnych działań, ale jako tradycyjny esencjalista, który oferuje uniwersalnie obowiązujące odpowiedzi na wiecznie intrygujące pytania¹¹⁹. Jego humanizm zakłada więc nieprzerwany związek pomiędzy systematycznym poszukiwaniem człowieczeństwa człowieka i ejdetyczną wyprawą ku temu, co uniwersalne w człowieku¹²⁰. Egzystencjalizm broni indywidualów w obliczu sytuacji granicznych i kwestionuje zasady uniwersalnych praw, podczas gdy fenomenologia zajmuje się jednostkami jedynie jako krokami ku uniwersaliom jako celom. Humanizm egzystencjalny Sartre’a jest jednak dużo bardziej zgodny z egzystencjalizmem i humanizmem fenomenologicznym Husserla niż z nie-egzystencjalnym anty-humanizmem Heideggera (który kontuuje Foucault). W Sartre’owskim ujęciu procesu podejmowania decyzji moralnej zakłada się, że indywidualne działania zawierają uniwersalne decyzje (uniemożliwia-

¹¹⁵ Ibidem.

¹¹⁶ Ibidem, s. 70. Odniesienie kieruje do rozdziału „Prawda jest subiektywnością” w *Nie-naukowym zamykającym post scriptum do „Okruchów filozoficznych”* (1846).

¹¹⁷ Kierkegaard, mimo że poświęcił dużo uwagi historii Abrahama i Izaaka, zdaje się w pełni nieświadomy tego, że w Biblii jest dużo masowych mordów kierowanych Bożym rozkazem.

¹¹⁸ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen* (Chemnitz, Leipzig 1883–1885).

¹¹⁹ Nigdzie nie jest to bardziej oczywiste niż w jego pismach etycznych. Zob. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, *Hua XXVIII*, hrsg. von U. Melle, Dordrecht, Boston (MA), London 1988 oraz *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, *Hua XXXVII*, hrsg. von H. Peucker, Dordrecht, Boston (MA), London 2004.

¹²⁰ Najłatwiej można to zauważać w artykułach dla „Kaizo”, *Hua XXVII*, s. 3–94.

jąc jakiegokolwiek teleologiczne czy teologiczne zawieszenie etyki w rozumieniu Kierkegaarda)¹²¹ oraz twierdzi się, że osoby są absolutnie odpowiedzialne za swoje namiętności¹²². Podejście Heideggera z kolei zdaje się zawierać zrozumienie, jak Bycie zobowiązuje – deterministycznie? – jestestwo do służenia jako Bycie Tam pośród bytów¹²³. Filozoficzne wysiłki ujęcia pierwotnego sensu tradycyjnego wyrażenia „humanizm” nie kończą się jednak na Sartrze albo wraz z Heideggerem, jak pokazują eseje Jaspersa¹²⁴, Gadamera¹²⁵, Lévinasa¹²⁶ i innych¹²⁷. Z tego powodu Heideggerowska krytyka humanizmu Husserla jako ahistorycznego sama także nie może uciec przed swoją własną historycznością¹²⁸. Na końcu zauważmy, że Sartre zaj-

¹²¹ Należy odnotować, że Sartre wyrażał później żal z wydania *L'existentialisme est un humanisme*. Jego odczucie po części dotyczyło silnego kantowskiego wydzwięku tej pracy. Zob. T. Flynn, *Jean-Paul Sartre*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, 2004 [http://plato.stanford.edu/entries/sartre/ (dostęp 10.11.11) – przyp. tłum.] oraz idem, *Existentialism: A Very Short Introduction...*, s. 47.

¹²² „L'existentialiste ne croit pas à la puissance de la passion. Il ne pensera jamais qu'une belle passion est un torrent dévastateur qui conduit fatalement l'homme à certains actes, et qui, par conséquent, est une excuse. Il pense que l'homme est responsable de sa passion”. J.-P. Sartre, *L'existentialisme...*, s. 40 [J.-P. Sartre, *Problem...*, s. 139 – przyp. tłum.].

¹²³ „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins «geworfen», daß er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine. Ob es und wie es erscheint, ob und wie der Gott und die Götter, die Geschichte und die Natur in die Lichtung des Seins hereinkommen, an- und abwesen, entscheidet nicht der Mensch. Die Ankunft des Seienden beruht im Geschick des Seins. Für den Menschen aber bleibt die Frage, ob er in das Schickliche seines Wesens findet, das diesem Geschick entspricht; denn diesem gemäß hat er als der Ek-sistierende die Wahrheit des Seins zu hüten. Der Mensch ist der Hirt des Seins. Darauf allein denkt *Sein und Zeit* hinaus, wenn die ekstatische Existenz als «die Sorge» erfahren ist”. M. Heidegger, *Brief...*, s. 22–23 [M. Heidegger, *List...*, s. 285 – przyp. tłum.] (por. M. Heidegger, *Sein und Zeit...*, § 44a, s. 226 nn [M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 302–309 – przyp. tłum.]). „Indem das Denken, geschichtlich andenkend, auf das Geschick des Seins achtet, hat es sich schon an das Schickliche gebunden, das dem Geschick gemäß ist”. M. Heidegger, *Brief...*, s. 55 [M. Heidegger, *List...*, s. 311 – przyp. tłum.].

¹²⁴ K. Jaspers, *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus*, „Die Wandlung”, 4 (1949), s. 710–734 (przedrukowany w *Universal-Bibliothek Reclama No. 8674* [Stuttgart 1951/1978]).

¹²⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode...*, I, I, 1, b [H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 35–79 – przyp. tłum.].

¹²⁶ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972.

¹²⁷ Pomocnym szkicem na temat tych francuskich prób może okazać się R. Shattuck, *Humanisms*, [w:] *The Columbia History of Twentieth-Century French Thought*, ed. L. Kritzman, New York 2006, s. 260–262.

¹²⁸ Mając na uwadze fakt, że dysputa w Davos (17–27 marca 1929 roku) koncentrowała się wokół filozofii człowieka, *Brief über den Humanismus* Heideggera nie może być rozumiany bez uwzględnienia E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (B.G.

mował się zarazem egzystencjalizmem i humanizmem, Heidegger nie odnosił się do żadnego i obu się wystrzegął, a Husserl zajmował się humanizmem, lecz wystrzegął się „filozofii egzystencji”, przynajmniej w tej mierze, jak ją rozumiał.

Konkluzja: kryzys fenomenologii transcendentalnej

Nie ulega wątpliwości, że słowo „Lebenswelt” ujmuje to, co długo było zagubione i stale poszukiwane w myśli Husserla¹²⁹. Tym niemniej pojęcie *Lebenswelt* jest jedynie odpowiedzią na pytanie o bezsensowność nauk europejskich, na radykalny kryzys życia ludzkości europejskiej. Husserl nie wprowadził świata życia także po to, aby móc adekwatnie odpowiedzieć na oryginalne ujęcie przez Heideggera *Weltlichkeit des Existenz*. Przede wszystkim świat życia jest wieloznacznym pojęciem, a jego dogłębne, akademickie badania nie były w stanie definitywnie określić, czy ważniejszym aspektem tego pojęcia jest to, że świat jest pierwotny wobec jakiegokolwiek wypełnienia naukową syntaksą, czy to, że jest światem takim, jaki jest dany w praktycznych i pragmatycznych działaniach – w każdym razie jest on „przedany”¹³⁰. Ponadto, dzięki „Części drugiej” i „Części trzeciej” (A) *Kryzysu* bez wahania można stwierdzić, że rozjaśnienie świata życia przez fenomenologię transcendentalną powinno służyć raczej nauce teoretycznej, pozytywnej lub filozoficznej, niż życiu praktycznemu. Tak naprawę nie jest jasne, czy i do jakiego stopnia świat życia albo jego transcendentalno-fenomenologiczne rozjaśnienie miałyby udzielić odpowiedzi na „pytanie o sensowność lub bezsensowność całej ludzkiej egzystencji”. Nie wiadomo nawet, czy i do jakiego stopnia transcendentalno-fenomenologiczne rozjaśnienie świata życia miałyby służyć rozwiązaniu problemu „bezsensowności nauk dla ży-

Teubner, Leipzig, Berlin 1927) oraz *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (New Haven 1944) [*Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1998 – przyp. tłum.].

¹²⁹ „So faßt sich auch in dem Wort «Lebenswelt» zusammen, was in Wahrheit schon seit langem und insbesondere im Denken Husserls gesucht und gefragt worden war”. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke 3...*, s. 123.

¹³⁰ E. Husserl, *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, *Hua XXXIX*, hrsg. von R. Sowa, Dordrecht 2008.

cia”. Dlatego warto skłaniać się ku zdrowemu sceptycyzmowi wobec proponowanych przez Husserla rozwiązań tego problemu¹³¹.

W tym miejscu można sobie przypomnieć, że w tekstach o tematyce kryzysu twórca fenomenologii nie wspomina o jednym, lecz o wielu kryzysach, a wszystkie zdają się nierozzerwalnie związane. Na przykład w *Traktacie praskim* pisze on, że „[...] Europa żyje w kryzysach”, chociaż nie jest jasne, co rozumie przez „kryzys”¹³². W *Wykładzie wiedeńskim* autor mówi o „kryzysie Europy”, „kryzysie europejskiego człowieczeństwa” oraz „kryzysie europejskiego sposobu istnienia”¹³³. W *Wykładach praskich* Husserl wspomina o „kryzysie nauki europejskiej”, „kryzysie nauki”, „jakimś kryzysie nauk”, „uniwersalnym europejskim kryzysie”, „historii kryzysu” („historii psychologii”), „kryzysie psychologii”, „tym kryzysie nauk”, „kryzysie nowoczesnej kultury”, „kryzysie filozofii” oraz „kryzysie samo-zrozumienia ludzkiego istnienia”¹³⁴. W *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej* autor odsyła do większości kryzysów – dajmy na to – do „kryzysu nauk”, „ radykalnego kryzysu życiowego ludzkości europejskiej”, „jakiegoś kryzysu nauk”, „kryzysu nauk europejskich”, „kryzysu naszych nauk jako takich”, „tego kryzysu nauki”, „kryzysu nauk w ogóle”, „kryzysu nauki”, „kryzysu naszej kultury”, „kryzysu właściwego psychologii”, „kryzysu filozofii”, „kryzysu wszystkich nowożytnych nauk” oraz „kryzysu samej ludzkości europejskiej ze względu na bezsensowność jego życia kulturowego, jego całej egzystencji”¹³⁵. Tak więc, mimo że Husserl mógł technicznie wystąpić przeciwko zasadzie Ockhama, aby nie mnożyć kryzysów ponad potrzebę, może się wydawać, że nie byłoby łatwo znaleźć takiego kryzysu, którym się nie zajmował.

Niemniej bez trudu odnajdujemy całkiem inny kryzys. Tak naprawdę rzeczywistym kryzysem w *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej* jest ten, o którym Husserl nie wspominał. Być może ów kryzys jest także jednym z tych, których nie był w stanie nawet pojąć. Autentycznym kryzysem jest mianowicie kryzys samej fenomenologii transcendental-

¹³¹ „Wirklich? Ist das [die transzendente Phänomenologie] die Lösung für die Probleme des modernen Lebens und der modernen Zivilisation?” H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 3..., s. 157.

¹³² *Hua* XXVII, s. 208.

¹³³ *Hua* VI, s. 314–315, 318, 342, 347 [E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*..., s. 11–12, 16, 38, 50 – przyp. tłum.].

¹³⁴ *Hua* XXIX, s. 103, 108, 118, 122, 137–138.

¹³⁵ *Hua* VI, s. 1, 3, 10, 14 [E. Husserl, *Kryzys nauk*..., s. 5, 7, 14, 18–19 – przyp. tłum.].

nej. Ten kryzys opiera się na fakcie, że Husserl – jako filozof swoich czasów – opacznie rozumiał „bolesny *konflikt egzystencjalny*”¹³⁶ filozofii. Sprzeczność ta nie występuje bowiem pomiędzy funkcją przypisaną koncepcji tej filozofii i trudnościami z jej realizacją. Oznacza to, że nie ma żadnego konfliktu pomiędzy teorią idei i praktyką rzeczy. Konflikt zachodzi raczej pomiędzy potrzebą, aby filozofia była nauką ścisłą o istotach fenomenów, i żądaniem, aby filozofia dawała odpowiedzi na pytania o ludzką egzystencję. Z tego powodu, że ludzka egzystencja już zawsze jest egzystencją poszczególnych indywidualnych ludzkich istot (Heidegger ma rację co do niektórych spraw, na przykład *Jemeinigkeit*)¹³⁷, odpowiedzi na pytania o tę egzystencję powinny być konkretne i praktyczne (Jaspers jako pierwszy zaproponował egzystencjalną aplikację fenomenologii)¹³⁸. Dla Husserla natomiast nie istnieje nauka o poszczególnych indywidualach, ponieważ wszelka nauka traktuje o uniwersalnych istotach¹³⁹. Bez wątplenia trudno

¹³⁶ *Hua* VI, s. 15 [E. Husserl, *Kryzys nauk*..., s. 19 – przyp. tłum.].

¹³⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*..., s. 41–43, 187–188, 190–191, 221, 240, 263, 278, 280, 297–298 [M. Heidegger, *Bycie i czas*..., s. 58–61, 265–267, 269–271, 311–312, 338, 369–370, 390–391, 417–418 – przyp. tłum.]. Zob. egzystencjalne ujęcie prawdy przez Heideggera jako „otwartości” (*Erschlossenheit*) w *Sein und Zeit* w § 44, które jest częścią krytycznej reakcji na naukowe pojęcie prawdy Husserla jako „ważności” (*Geltung* lub *Gültigkeit*).

¹³⁸ K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie: Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Berlin 1913. Zob. list Jaspersa do Hannah Arendt z 18 września 1946 roku: „Die Philosophie muß konkret und praktisch werden, ohne ihren Ursprung einen Augenblick zu vergessen”.

¹³⁹ Dzięki „Części pierwszej” *Ideen I* (§§ 1–26, „Istota oraz poznanie istoty”) wiemy, że fenomenologia w tej mierze, w jakiej praktykował ją Husserl, silnie preferuje istoty ponad fakty. To samo dotyczy *Die Idee der Phänomenologie*. Zob. mój referat *From the Essence of Evidence to the Evidence of Essence: A Critical Analysis of the Methodical Reduction of Evidence to Adequate Self-giveness in Husserl's „Die Idee der Phänomenologie”*, [w:] *Proceedings of the 42nd Annual Meeting of the International Husserl Circle*, Florence 2011, s. 71–92. Zdaję sobie sprawę, że Husserl twierdzi, iż „[...] każde przeżycie strumienia [...] posiada swą własną istotę, którą trzeba uchwycić w intuicji, «zawartość» (Inhalt), którą da się w jej swoistości dla siebie rozważać” oraz, że odsyła do „indywidualnej istoty” (*individuelle Wesen*). Zob. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Hua* III/1–2, hrsg. von K. Schuhmann, Den Haag 1976, s. 70 oraz 487 [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. 107 – przyp. tłum.]. Zagadnieniem równie godnym odrębnego opracowania jest doprecyzowanie Husserlowskiego esencjalizmu z jego rozgraniczeniem pomiędzy empirycznymi i czystymi istotami oraz z założeniem, że analiza ejdetyczna dostarcza istoty, która nie jest ścisła w sensie nauk [exact], lecz ścisła w sobie [rigorous]. Taka praca musiałaby brać jednak pod uwagę E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation: Texte aus dem Nachlass (1891–1935)*, *Hua* XLI, hrsg. von D. Fonfara, Dordrecht 2011.

wyobrazić sobie, jak w ogóle miałyby wyglądać szczegółowe odpowiedzi na pytania życia. Można by jednak oczekiwać praktycznych aplikacji teorii fenomenologicznej do tematów egzystencjalnych. Zasadniczo nic nie wyklucza zastosowania metody fenomenologicznej do zagadnień egzystencjalnych¹⁴⁰. Dlatego „bolesny konflikt egzystencjalny” w filozofowaniu Husserla zachodzi pomiędzy jego żądaniem, aby filozofia skupiała się na specyficznie ludzkich pytaniach, i wymaganiem, żeby je ująć w nawias o tyle, o ile wymagają indywidualnych odpowiedzi dla konkretnych osób. Ukryta ironia sprawia, że fenomenologia transcendentna została pomyślana nie tylko w ten sposób, aby rozjaśnić to, w jaki sposób nauki pozytywne straciły swoje znaczenie dla ludzkiego życia, lecz także, aby móc wyjaśnić, w jaki sposób ona sama może zacząć coś znaczyć dla ludzi.

Problem z późnymi tekstami Husserla o tematyce kryzysu nie polega na tym, że nie stawiają pytań o znaczenie ludzkiej egzystencji, lecz na tym, że formułują one esencjalne odpowiedzi na egzystencjalne pytania. Filozoficzna różnica pomiędzy Husserlem i Heideggerem opiera się na tym, że ten pierwszy był *esencjalistą*, a ten drugi „egzystencjalistą”. Ta obserwacja wykracza poza takie programowe hasła jak „egzystencja poprzedza esencję”, czy „istota Dasein leży w jego egzystencji”. Zmierza ona raczej do serca Husserlowskich *Berührungspunkte* vis-à-vis tego, co określa on jako *Existenzphilosophie* i co rozwija się jako *Existentialismus*. Mając na względzie

¹⁴⁰ Ta interpretacja zgadza się z interpretacją Spiegelberga: „Argumentuje się także, że fenomenologia «bierze w nawias» wszystkie pytania egzystencjalne, ponieważ istotowo jest filozofią bezstronności, w przeciwieństwie do egzystencjalnej filozofii zaangażowania (*engagement*). Lecz w odniesieniu do redukcji fenomenologicznej jest nieporozumieniem myśleć, że zawieszając nasze przekonania na temat istnienia fenomenu, unicestwiamy fenomen ludzkiej egzystencji. To nieporozumienie opiera się na nieszczęśliwej ekwiwokacji w znaczeniu słowa «egzystencja». Egzystencjalny charakter fenomenu, który ujmujemy w nawias, jest czymś zgoła innym niż *Existenz*, czy też *Dasein* jako struktura bycia-w-świecie, która dotyczy tylko ludzi. O ile rozpatruje się to ostatnie, o tyle wzięcie w nawias może znacząco wpłynąć na wiarę w rzeczywistość świata, a nawet w ludzką istotę, które jest w takim świecie. Lecz nawet to nie oznacza, że bycie-w-świecie i jego domniemana realność jest całkowicie ignorowana. Można ją opisywać jako fenomen, jak każdy inny zredukowany fenomen. Można też rozważać podejście Husserla do tego fenomenu jako nieadekwatne. Może być także prawdą, że bezstronność fenomenologa implikuje tymczasowe wycofanie się z zaangażowania i aktywnego udziału w konkretnej egzystencji. Bynajmniej nie oznacza to całkowitego zaniedbania fenomenu egzystencji. Nie należy także pomijać, że immanentne residuum świadomości, które przetrwało próbę redukcji fenomenologicznej, ma charakter absolutnej egzystencji – egzystencji, która zapewne może rywalizować w oddziaływaniu egzystencji, którą egzystencjaliści przypisują człowiekowi ucieleśnionemu w świecie”. H. Spiegelberg, *Husserl's Phenomenology and Existentialism...*, s. 68.

doskonale uzasadnione różnice pomiędzy *Existenzphilosophie* Jaspersa, *Daseinsanalytik* Heideggera, *existentialisme* Sartre'a, Husserl zdaje się nie tylko pasywnie, lecz także aktywnie żywić brak zainteresowania egzystencjalnymi odpowiedziami na egzystencjalne pytania. W jego fenomenologii transcendentnej ostatecznym źródłem sensu nie jest bezrefleksyjnie zaangażowany człowiek, lecz metodologicznie niezaangażowana świadomość: ta sama, która dokonuje redukcji transcendentnej, która ujmuje w nawias świat i wszystko to, co w nim jest, aby następnie na ogólnym poziomie istot przeprowadzić aprioryczne dociekania nad konstytuującymi aktami świadomości i ich korelatywnie ukonstytuowanymi uświadamianymi treściami. Ścisłość naukowa Husserla skupia się na temacie świadomości i jej teoretycznym oraz epistemologicznym celem nie jest rozwiązanie tego tematu, lecz problemu znaczenia ludzkiego życia¹⁴¹. Heidegger rozpoznaje poznawczy sposób bycia jako ufundowany i ugruntowany na czymś bardziej podstawowym niż on sam¹⁴². Dla Husserla z kolei „filozofia «egzystencji»” nie okazuje się filozofią, lecz światopoglądem. Biorąc to pod uwagę, można zauważyć, że największe obawy autora *Kryzysu* wiązały się być może z jego intelektualną konsekwencją: „Wie werde ich ehrlicher Philosoph?”¹⁴³. Będąc całkowicie szczerym, Husserl przyznawał, że każda interpretacja historii filozofii, mimo iż może nie być „powieścią” (*Roman*), jest fragmentem „poezji” (*Dichtung*)¹⁴⁴. Filozoficzny światopogląd twórcy fenomenologii był mimo wszystko mocno grecki, a zgodnie z popularną ideą filozofii greckiej nie ma *episteme to hekaston*. Pojęcie *episteme* zakłada pewne klasyczne uję-

¹⁴¹ „Was ist das Sein des menschlichen Daseins? Gewiß nicht bloßes Bewußtsein”. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 3..., s. 192.

¹⁴² M. Heidegger, *Sein und Zeit...*, s. 59–62 (§ 13) [M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 84–88 – przyp. tłum.].

¹⁴³ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 3..., s. 163. Zob. D. Vessey, *Who Was Gadamer's Husserl?*, „The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research”, 7 (2007), s. 7 (przypis 16).

¹⁴⁴ „Jeder Versuch, aufgrund der Verkettung literarisch dokumentierter Tatsachen eine Geistesgeschichte, eine Geschichte der Philosophie zu konstruieren, ist nicht ein «Roman», sondern eine «Interpretation», eine durch die Tatsächlichkeiten der Dokumentierung gebundene «Dichtung» (sehen wir davon ab, daß auch diese Tatsächlichkeiten ihr Problematisches haben)”. Hua XXIX, s. 47. Na następnej stronie (48) Husserl wykorzystuje tę ideę w „swoim” odczytaniu Platona. Można się zastanawiać, co by było, gdyby wykorzystał ją w interpretacji Galileusza w *Die Krisis*. Aby zrozumieć, co oznacza: „Jeder Philosoph entnimmt aus der Geschichte”, zob. Hua VI, s. 510–513 [E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia...*, s. 102–106 – przyp. tłum.].

cie rzeczy. Co jednak z po-klasycznymi szkołami okresu hellenistycznego i ich wspólnym przekonaniem, że jeżeli filozofia ma coś znaczyć w życiu, to musi być zarazem sposobem życia?¹⁴⁵ Husserl w każdym razie podkreślał różnicę pomiędzy *Philosophie* i *Weltanschauung* tak mocno, że nie miał żadnej innej realnej alternatywy poza tą, żeby zaprzeczyć jakiegokolwiek filozofii, która starała się choćby nawet w minimalnym stopniu wyjaśnić światopoglądy, w szczególności te postrzegane jako „irracjonalne”¹⁴⁶. Na końcu nie trzeba dodawać, lecz może lepiej to zaznaczmy, że istotnym niezrozumieniem jest sugerowanie, że egzystencjaliści są irracjonalistami, którzy uczą, iż życie jest absurdalne¹⁴⁷.

Naturalnie należy uwzględnić często cytowaną obserwację autora *Kryzysu*: „In der Tat, der größte und wie ich sogar glaube, wichtigste Teil meiner Lebensarbeit steckt noch in meinen, durch ihren Umfang kaum noch zu bewältigenden Manuskripten”¹⁴⁸. W zasadzie jednak trudno znaleźć jakiegokolwiek szczegółowe analizy problemów moralnych lub też dylematów etycznych czy to w opublikowanych, czy w nieopublikowanych pismach Husserla. Zamiast tego można natrafić na ogólne uwagi o „specyficznym ludzkich pytaniach”, a więc tradycyjnych „pytaniach metafizycznych”, na przykład o „Boga”, „nieśmiertelność” i „wolność”¹⁴⁹. Biorąc to pod uwagę, wydaje się, że najlepszym wyrażeniem humanizmu Husserla mogłaby być

¹⁴⁵ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995 [P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000 – *przyp. tłum.*]. Obecnie doskonałym przykładem filozofii stosowanej jest W. Irvine, *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*, Oxford 2009.

¹⁴⁶ Zob. rozdział „Historicismus und Weltanschauungsphilosophie” w *Philosophie als strenge Wissenschaft*, *Hua* XXV, s. 3–62 [E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła...*, s. 54–79 – *przyp. tłum.*]. Zob. W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, [w:] *Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen*, hrsg. von M. Frischeisen-Köhler, Berlin 1911, s. 3–15; K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919; M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers, „Psychologie der Weltanschauungen”* (1919–1921), [w:] *Karl Jaspers in der Diskussion*, hrsg. von H. Saner, München 1973, s. 70–100 [M. Heidegger, *Uwagi do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa*, [w:] idem, *Znaki drogi...*, s. 9–43].

¹⁴⁷ A. la W. Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, Doubleday & Co., New York 1958.

¹⁴⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929–1935*, *Hua* XV, hrsg. von Iso Kern, Den Haag 1973, s. lxxi (list do Adolfa Grimme z 5 marca 1931 roku).

¹⁴⁹ Z tego powodu teistyczne podejście Husserla do pytań egzystencjalnych jest bliższe podejściu Marcela niż podejściu Heideggera, czy Sartre’a. Zob. na przykład G. Marcel, *Être et avoir*, Paris 1935 [G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. D. Eska, Warszawa 2001 – *przyp. tłum.*].

jego niechęć, czy też niezdolność, do myślenia tego, co najgorsze, o jego współtowarzyszach w czasie, gdy czynił on największe starania, aby pomóc im odeprzeć irracjonalizm, pozytywizm i sceptycyzm. Anne Frank, jako mądra i młoda kobieta, cierpiąc z powodu swoich własnych chronicznych kryzysów, ujęła to kilka lat później w następujący sposób: „To wielki cud, że nie zrezygnowałam ze wszystkich swoich oczekiwań, bo wydają się absurdalne i niewykonalne. Mocno się ich jednak trzymam, mimo wszystko, ponieważ wciąż jeszcze wierzę w wewnętrzną dobroć ludzi”¹⁵⁰. Z drugiej strony wyzwanie humanizmu Husserlowskiego – z jego teleologicznym wymogiem dążenia do, jeśli nie osiągnięcia, „nieskończonych celów”¹⁵¹ na drodze do rozwoju „entelechii” racjonalności, której nie można udowodnić priori – mogłoby dowieść zbyt wiele dla zbyt wielu. Niestety, lecz nie świadczy to w żaden sposób ani o Husserlu, ani o jego fenomenologii¹⁵². Autor *Kryzysu* wierzy, że istota poprzedza egzystencję, ale jednocześnie utrzymuje, że entelechia prowadzi egzystencję do istoty.

Podsumowując, należy przypomnieć, że Husserl kończy *Wykład wiedeński* proroczą uwagą, że „największym niebezpieczeństwem Europy jest znużenie”¹⁵³. Poważnym zagrożeniem dla jego filozofii było jednak jego naiwne, czy też – mówiąc jaśniej – niewinne przyznanie pierwszeństwa tradycyjnej „racjonalności”, która w decydujących sprawach szła ręką w rękę z wyobrażeniem obcym jego złowieszczym czasom¹⁵⁴. Przecież w jego historycznym

¹⁵⁰ A. Frank, *Dziennik (oficyna) 12 czerwca 1942 – 1 sierpnia 1944*, przeł. A. Oczko, wyd. 3, Kraków 2010, s. 308 (15 lipca 1944 r.). Ten często cytowany fragment jest równoważony przez inne, jak ten (3 maja 1944 r.): „O, dlaczego ludzie są tacy absurdalni? [...] W ludziach jest teraz żądza niszczenia, żądza zabijania, mordowania i wściekłości, i tak długo, jak długo cała ludzkość, bez wyjątku, nie przejdzie wielkiej metamorfozy, wojna będzie szaleć, wszystko, co zostało zbudowane, zasadzone i co urosło, zostanie ścięte i zniszczone, żeby potem zacząć od nowa!”. Ibidem, s. 262.

¹⁵¹ W sprawie „Philosophie als unendliche Aufgabe”, zob. *Hua* VI, s. 73 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 79 – *przyp. tłum.*], 319, 323–324, 326, 336, 338–339, 341 [E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia...*, s. 17–18, 20–23, 25, 37, 39–43, 48 – *przyp. tłum.*].

¹⁵² Jeżeli wciąż pojawiałyby się wątpliwości, czy ludzi renesansu faktycznie można właściwie rozumieć w terminach jedynie istoty czystego rozumu, to spektakularna wystawa „Gesichter der Renaissance” (Bode Museum, Berlin, 2011 / Metropolitan Museum of Art, New York, 2012) powinna rozwiać je raz na zawsze. Zob. także *Gesichter der Renaissance: Meisterwerke italienischer Portrait-Kunst*, hrsg. von K. Christiansen i S. Weppelmann, München 2011.

¹⁵³ „Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit”. *Hua* VI, s. 348 [E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia...*, s. 51 – *przyp. tłum.*].

¹⁵⁴ Rozsądni ludzie mogą się rozsądnie nie zgadzać co do tego, co oznacza „rozsądny”. „J’appelle toujours raison cette apparence de discours que chacun forge en soi; cette raison, de la

horyzoncie, który zdaje się horyzontem habsbursko-hohenzollernowskiego, jeżeli nie wilhelmowskiego, akademika, Husserl nie miał pojęcia i nie przewidywał tego, że Europa wówczas już w ostatnich latach jego życia nie tylko jest na jak najlepszej drodze, lecz także głęboko nurza ręce w „skrwawionych ziemiach” Hitlera i Stalina¹⁵⁵. Jak większość cywilizowanych i wykształconych Europejczyków, autor *Kryzysu* ledwie mógł sobie wyobrazić rzeczywisty egzystencjalny kryzys, który się wówczas wyłaniał; nie można go także obwiniać za tę niezdolność. Jego szczery apel o „autentyczność”¹⁵⁶ nie mógł utrzymać się w obliczu fałszywych nadziei rozbudzonych przez retorycznie ponętne i sofistycznie zręczne nastawienie¹⁵⁷, które w rzeczywistości redukowało „autentyczność” do „otwartości”, z kolei „otwartość” do „zdecydowania”, a zatem „autentyczność” do „zdecydowania”¹⁵⁸. Również nasilenie się nieetycznego decyzyzmu – wyraźnie nie-greckiego i nie-arystotelowskiego – nie było adekwatne do wymogów tamtych czasów¹⁵⁹,

condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un même sujet, c'est un instrument de plomb et de cire, allongeable, ployable et accommodable à tout biais et à toutes mesures; il ne reste que la suffisance de le savoir contourner”. Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond* (*Essais* II, 12), [w:] *Oeuvres complètes*, Paris 1967, s. 235.

¹⁵⁵ T. Snyder, *Skrwawione ziemi: Europa między Hitlerem a Stalinem*, z ang. przeł. B. Pietrzyk, Warszawa 2011.

¹⁵⁶ *Hua* VI, s. 1–3, 7, 10–16 [E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 5–7, 11, 14–21 – *przyp. tłum.*]. W samej „Części pierwszej” *Kryzysu* jest siedemnaście odniesień do „Echtheit” oraz do „das Echte”.

¹⁵⁷ Nie trzeba się zgadzać ze wszystkim, co Adorno mówi na ten temat. Zob. T.W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964.

¹⁵⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit...*, s. 42–43, 53, 122, 130, 144, 163, 179, 187–188, 191, 193, 221, 234, 250–251, 260, 262–264, 268–269, 271, 277, 279–280, 286–287, 295–298, 302, 304, 306, 322–323, 325–326, 328, 336, 338–339, 343–344, 348, 383–386, 391 (*Eigentlichkeit*) [M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 59–60, 74–75, 174–175, 185, 204–205, 231–232, 253–254, 264–267, 270–271, 273–274, 311–312, 329–330, 351–353, 365–366, 368–370, 377–379, 381–382, 389–390, 392–394, 414–419, 424–425, 427–428, 452–453, 456–458, 471, 474–476, 481–483, 488, 536–540, 546–547 – *przyp. tłum.*]; 75, 86–87, 123–124, 132–137, 139, 143, 145–148, 161–162, 167, 170, 182, 188, 190–191, 203, 220–223, 226–227, 230–231, 269–270, 295–297, 325, 350–351, 365–366 (*Erschlossenheit*) [M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 106–107, 122–125, 175–177, 187–196, 198–199, 203–204, 206–211, 228–231, 236–238, 241–242, 258–259, 266–267, 269–271, 287–288, 310–314, 318–320, 323–324, 378–380, 414–417, 456, 490–492, 511–513 – *przyp. tłum.*]; 296–299, 301–302, 304–307, 322, 325–326, 328–330, 338–339, 383–386 (*Enschlossenheit*) [M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 415–420, 422–425, 427–432, 452, 456–458, 460–463, 474–476, 536–540 – *przyp. tłum.*].

¹⁵⁹ „Heideggers Philosophie bis jetzt gottlos und weltlos, faktisch solipsistisch. Gradlinig und blind in der Akzentuation der «Entschlossenheit». – Ohne Liebe. Daher auch im Stil unliebenswert. Nur «Entschlossenheit», nicht Glaube, Liebe, Phantasie. Ein neuer Positivismus. Spannung der Welt – gottlose Existenz in sich selbst zu ungeheurer Intensität. Disziplin, verzwei-

jako że charakter jest przeznaczeniem, podczas gdy opisywanemu przez Heideggera *Dasein* brak charakteru¹⁶⁰. W świetle tych ustaleń Husserl mógłby protestować jak Camus, kolejny *existentialiste malgré lui*, że nie był egzystencjalistą. Tak naprawdę być może Sartre był jedynym filozofem, który zawsze przyznawał się do bycia egzystencjalistą. Autor *Kryzysu* przyjął i podjął jednak swe nieskończone cele egzystencjalne z heroiczną postawą Syzyfa, stającego naprzeciw absurdu, a – jak sugerował Camus na końcu swojego pięknego mitu – „Trzeba wyobrażać sobie Syzyfa szczęśliwym”: „Il faut imaginer Sisyphe heureux”¹⁶¹. Husserl, nadając wyrażeniu *Dasein* swoje własne fenomenologiczne i humanistyczne znaczenie, najlepiej opisał „porażkę filozoficznej egzystencji z całą jej powagą”: „Ich versuche zu führen, nicht zu belehren, nur aufzuweisen, zu beschreiben, was ich sehe. Ich erhebe keinen anderen Anspruch als den, in erster Linie mir selbst gegenüber und demgemäß auch vor Anderen nach bestem Wissen und Gewissen sprechen zu dürfen als jemand, der das Schicksal eines philosophischen Daseins in seinem ganzen Ernste durchlebte”¹⁶².

Z angielskiego przeł. Witold Płotka^[163]

felte Entschlossenheit. Unbedingte, aber leere Energie”. K. Jaspers, *Notizen zu Heidegger*, hrsg. Hans Saner, München, Zürich 1978, s. 33–34.

¹⁶⁰ Filozofia praktyczna Arystotelesa w ogóle, a jego filozofia etyczna w szczególności, są właściwie nieobecne w *Sein und Zeit*. Wyjątek potwierdza regułę. Zob. wzmianki w M. Heidegger, *Sein und Zeit...*, s. 32, 225. [M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 45–46, 318 – *przyp. tłum.*]. W *Brief über den Humanismus* Heidegger niepochlebnie porównuje „wykłady Arystotelesa o «etyce»” (*die Vorlesungen des Aristoteles über „Ethik”*) z tragediami Sofoklesa i powiedzzeniami Heraklita. Zob. M. Heidegger, *Brief...*, s. 6, 24, 40, 46–47, 55, w szczególności s. 46 nn [M. Heidegger, *List...*, s. 272, 286, 299–300, 304–305, 311, w szczególności s. 304 nn – *przyp. tłum.*]. Trudno zatem zgodzić się z Poltem, doskonałym przewodnikiem po drogach Heideggera, gdy pisze w odniesieniu do *Bycia i czasu* oraz *Listu o humanizmie*: „W pewnym sensie, można nawet argumentować, że sam Heidegger jest bliski Arystotelesowi, wielkiemu filozofowi cnoty”. R. Polt, *Heidegger: An Introduction*, Ithaca 1999, s. 170.

¹⁶¹ A. Camus, *Le mythe de Sisyphe: Essai sur l'absurde*, Les Éditions Gallimard, Paris 1942, s. 168 [A. Camus, *Mit Syzyfa*, przeł. J. Guze, Warszawa 2001, s. 110 – *przyp. tłum.*].

¹⁶² *Hua* VI, s. 17 [zob. E. Husserl, *Kryzys nauk...*, s. 21 – *przyp. tłum.*].

^[163] [Projekt tłumaczenia został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC–2011/01/B/HS1/0055. Dziękuję dr Annie Klonkowskiej za pomoc w tłumaczeniu niektórych fragmentów tekstu oraz innym osobom, które przyczyniły się do udoskonalenia przekładu – *przyp. tłum.*]

**Phenomenology Is a Humanism:
Husserl's Hermeneutical-Historical Struggle
to Determine the Genuine Meaning of Human Existence
in *The Crisis of the European Sciences
and Transcendental Phenomenology***

Summary

In *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology* (1936) Husserl expands his philosophical horizon to include the question of the genuine meaning of human existence. Understanding the crisis of the European sciences as a symptom of the crisis of European philosophy and as an expression of the life-crisis of European humanity, and interpreting European science, philosophy, and humanity as representative of their global-historical counterparts, Husserl argues that the life-crisis of European humanity is reflective of the critical condition of global-historical humanity. The crisis of "European" life emerges as a crisis of *human* existence, and Husserl's phenomenology unfolds as a search for an answer to the question not only about the sense of the life-world but also about the meaning of human life. Thus phenomenology, as care for humanity, shares with existentialism, as a humanism in the broadest sense, the conviction that human beings live in a world not in which life makes sense, but in which they must make sense of life. Accordingly, the genuine essence of human existence is not passively "given" but actively "taken", since it involves an entelechy that constitutes itself in an evolutionary achievement, and it is the evidentiary result of an existential struggle for meaning against annihilating forms of meaninglessness, namely, irrationalism, positivism, and skepticism. This paper examines Husserl's hermeneutical-historical approach to the question of the meaning of human existence and suggests an understanding of phenomenology as a form of humanism, and perhaps even as a unique kind of "existentialism", that is, an ethical philosophy that takes absolute moral responsibility for the presuppositionless application of reason to life.

Witold Płotka
**Co pojęcie pytania wnosi do naszego
zrozumienia fenomenologii?
Między odnową i herezją***

Słowa kluczowe: pytanie, odpowiedzialność, redukcja, ruch fenomenologiczny, Husserl, Heidegger, Daubert, Ingarden, Tischner
Keywords: question, responsibility, reduction, phenomenological movement, Husserl, Heidegger, Daubert, Ingarden, Tischner

Wprowadzenie: pytanie jako problem

Filozofia w ogóle, a fenomenologia w szczególności, wyrasta ze zdziwienia, a więc z antycypacji danego problemu. Nie sposób zaprzeczyć, że celem *epoché*, do której fenomenologowie odnoszą się jako do kamienia węgielnego refleksji filozoficznej, jest problematyzacja zagadnień, które w naturalnej postawie wobec świata nie stanowiły jakiegokolwiek problemu. Wrazem problematyzacji i zmiany nastawienia z naturalnego na filozoficzne jest zaś sformułowanie pytania. Dany problem można z kolei wyrazić za pomocą całego szeregu różnych pytań. Z tego powodu, idąc za Eugenem Finkiem, „problemy nie są po prostu obecne, rozwijają się one przede wszystkim w miarę stawiania kolejnych pytań”¹. Jeśli jednak filozofia ma być przede wszystkim – jak przekonują fenomenologowie – *nauką ścisłą*, to nie może poprzestawać na pytaniach samych, lecz powinna dążyć do wyrażenia tez, a w dalszej perspektywie – do wypowiedzenia niezachwianych i niepodważalnych twierdzeń, które wyłączają wszelkie możliwe wątpliwości, czyli także prawdopodobne pytania. A zatem, być może pytanie jest tylko momentem analizy fenomenologicznej i jako takie nie jest warte naszej uwagi? Ostatecznie należy je przecież konsekwentnie wyłączać z filozofowania, sukcesywnie zastępując odpowiedziami. Wobec tego: co istotnego wnosi pojęcie *pytanie* do naszego zrozumienia fenomenologii?

* Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/B/HS1/00559.

¹ E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966, s. 1.

Na wstępie można powątpiewać w fakt, że pytanie, które należy tutaj rozumieć możliwie szeroko, zarówno jako wyrażenie zdaniowe i akt świadomości, jak i jako narzędzie metodologiczne, w ogóle jest *problemem*. Ostatecznie formułowanie pytań jawi się przecież jako *trywialne* i chociażby z tego powodu nie domaga się szerszego opracowania. Pytanie, podążając dalej zaproponowanym tropem, przedstawia się jako jedynie jeden z etapów w filozofowaniu, ale na pewno nie etap najważniejszy; co więcej, z perspektywy danych tez początek refleksji filozoficznej bynajmniej nie wydaje się istotny. Wbrew jednak narzucającym się obserwacjom należy przypomnieć trafną uwagę Edmunda Husserla, że „losem (*Schicksal*) filozofii jest niestety to, aby w największej trywialności musieć znajdować największe problemy”². Warto dodać, że z tego powodu, zwłaszcza w nieopublikowanych za życia manuskryptach badawczych, ale także na marginesach opublikowanych prac, Husserl wobec każdej wypowiedzianej przez siebie tezy formułował pytania, które wyrażały wątpliwość; same twierdzenia niemiecki filozof przyjmował jakby na próbę, aby sprawdzić ich moc, stroniąc od ferowania ostatecznych wyroków w swoich analizach fenomenologicznych. Tym samym filozofowanie autora *Badań logicznych* na poziomie werbalnym przedstawia raczej serię pytań niż zbiór ostatecznych tez, dając podstawy paradoksalnemu „otwartemu systemowi”³. Czyniąc zadość przywołanej uwadze, warto zatem sproblematyzować także trywialność tematyki pytania i bliżej przyjrzeć się fenomenologii przez pryzmat tego zagadnienia⁴.

² E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. von U. Melle, Dordrecht, Boston (MA), Lancaster 1984, s. 150.

³ Na marginesie warto zaznaczyć, że według Ingardena fenomenologia była pomyślana przez Husserla jako „otwarta filozofia”; w *Przedmowie* do polskiego przekładu *Idei I* czytamy: „Fenomenologia była od razu pomyślana jako pewnego rodzaju otwarta filozofia, której styl badania, lub jeżeli kto woli: metoda analityczna badań, została w *Ideach I* zarysowana i na wielu przykładach zrealizowana i tym samym unaoczniona”. R. Ingarden, *Przedmowa*, [w:] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967, s. XVI. W sprawie ujęcia fenomenologii jako „otwartego systemu” zob. także E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Freiburg, München 2008, s. 333; R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, New Haven (CT), London 2004, s. 83–89; D. Moran, *Introduction to Phenomenology*, London, New York (NY) 2000, s. 18; B. Sandmeyer, *Husserl's Constitutive Phenomenology: Its Problem and Promise*, New York (NY), London 2009, s. 142.

⁴ Na potrzebę badania problematyki pytania w tradycji fenomenologicznej zwraca uwagę Antoni B. Stępień, który w *O metodzie teorii poznania* zauważa: „Niestety, można stwierdzić, że zainteresowanie badaczy pytaniami jest nieproporcjonalnie małe w stosunku do ich doniosłej roli

Kwestia związku problemu pytania i fenomenologii bynajmniej nie jest jednoznaczna i dotyczy szerokiego kontekstu problemowego, dlatego w pierwszej kolejności pokrótce przedstawimy ten kontekst, wskazując na postulat wyłączenia pytania z zakresu rozważań filozofa. Podobna rekonstrukcja pozwoli na zarysowanie fenomenologicznego rozumienia, czym jest pytanie i w jaki sposób należy w związku z tym rozważać ów temat. Następnie, definiując możliwe perspektywy badawcze na tematykę pytania, opracujemy kolejno – po pierwsze – grupę zagadnień hermeneutyczno-historycznych, po drugie – zrekonstruujemy spojrzenie opisowo-egzistencjalne na pytanie oraz po trzecie – opiszemy możliwość transcendentalnego ujęcia zapytywania, także w kontekście metodologicznym jako redukcji. Ostatnia możliwość daje dodatkowo podstawy dla sformułowania kilku ważnych uwag metafenomenologicznych na temat ruchu filozoficznego zapoczątkowanego przez Husserla. Na końcu podejmujemy problem: dlaczego analizy pytania należy umieścić w obszarze między „odnową” postulatów autora *Badań* i „herezją” wobec nich? W pracy argumentujemy jednocześnie za tezą, że tematyka pytania zdaje się niejako pryzmatem, poprzez który spoglądamy na ruch fenomenologiczny w jego różnorodności; dowodząc w podobny sposób, zmierzamy także do sprowadzenia fenomenu pytania z rubieży recepcji fenomenologii do grupy jej centralnych tematów, co w rezultacie umożliwia ujęcie filozofii Husserla także w perspektywie praktycznej.

Czym jest pytanie i jak je badać?

Zauważyliśmy, że problem pytania jawi się jako trywialny. Oznacza to, że na zrozumienie pytania wpływają wcześniejsze o nim wyobrażenia, jak na przykład to, że pytanie jest dowolnym zdaniem pytającym lub – w innym sformułowaniu – danym problemem. Gdy jednak fenomenolog opatruje te określenia *epoché*, a więc „bierze je w nawias”, już nic nie stoi na przeszkodzie, aby zapytać, jak właściwie należy w tym kontekście rozumieć pytanie samo. Czym jest zatem pytanie jako fenomen?

Rozwiązanie tej kwestii wymaga odwołania się do istotnego postulatu metodologicznego, który wiąże się z podstawami filozofii fenomenologicz-

w nauce”. A.B. Stępień, *O metodzie teorii poznania. Rozważania wstępne*, Lublin 1966, s. 37–38. Szerokie spojrzenie na problem pytania, lecz głównie z punktu widzenia tradycji analitycznej, prezentuje Anna Brożek; zob. A. Brożek, *Pytania i odpowiedzi: tło filozoficzne, teoria i zastosowania praktyczne*, Warszawa 2007.

nej. W tle dyskusji z psychologizmem oraz analiz znaczenia i intencjonalności w *Badaniach logicznych* Husserl formułuje bowiem ważne postulaty metodologiczne, zawężające obszar badawczy do tak zwanego „monologu”⁵. To właśnie w monologu badane przedmioty mają się jawić i być uchwytywane w niezapośredniczonej obecności, którą Jacques Derrida wiązał z potępianą przez niego „metafizyką obecności”⁶. Rzecz w tym, że to, co „samotny” filozof wyraża w monologu, jest mu dane w sposób niezapośredniczony jako samo znaczenie, które z kolei bezpośrednio wiąże się z opisem tego, co dane. Co zaskakujące – podkreślmy – hasło „powrotu do rzeczy samych” znajduje odzwierciedlenia w monologicznych analizach znaczeń, fundujących czysty opis jako metodę badawczą.

Nie trzeba dodawać, że koncepcja monologu, zwłaszcza w obliczu późniejszego postulatu przeprowadzenia ścisłej redukcji, w rezultacie otwiera drogę ku sformułowaniu zarzutu solipsyzmu w filozofii Husserla, a stąd z kolei już tylko krok do przywołania widma spekulatywności i teoretycznej jałowości tej propozycji filozofowania. Na marginesie tych dyskusji w pierwszym momencie może umknąć postulat wyłączenia poza zakres badań fenomenologicznych jakiegokolwiek pytania, które Husserl rozważa jako narzędzie metodologiczne. Jak twierdzi się bowiem w końcowych partiach *Badania logicznych*, nie ma sensu stawiać sobie pytań w monologu, ponieważ ostatecznie nie przedstawiają one sobą żadnej wartości poznawczej, a wyrażają co najwyżej subiektywne i chwilowe wątplenie; dlatego o wiele ważniejsze są sądy, do których ostatecznie odnosi się pytanie. W *Badaniu VI* czytamy:

Pytanie w monologu albo może brzmieć: *zapytuję (siebie), czy...*; albo odniesienie do Ja całkiem odpada i wyrażenie pytania staje się jedynie nazwą, a w gruncie rzeczy nawet nie tym. Normalna funkcja wyznacza bowiem nazwom pewne miejsce w odniesieniu predykatywnym albo atrybutywnym, o czym tutaj jednak nie ma mowy. Gdy wyrażenie na sposób poznania jednoczy się z uchwyconym naocznie wewnętrznym przeżyciem, powstaje pewien kompleks, który ma charakter zamkniętego w sobie fenomenu. Jeżeli w takim kompleksie pytanie jest tym aktem, w którym przede wszystkim żyjemy, podczas gdy wyrażenie dołącza się do niego tylko jako akt go wypowiadający, artykułujący, to cały kompleks nazywamy pytaniem. Poznanie nie pełni tu funkcji teoretycznej – to

⁵ Kategorię „monologu” w fenomenologii analizuję szerzej w: W. Płotka, *Od monologu do wspólnoty. Rozważania metafenomenologiczne*, „Ruch Filozoficzny” LXVII (4) (2010), s. 714–719.

⁶ Zob. J. Derrida, „Geneza i struktura” a fenomenologia, [w:] idem, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa 2004, s. 284. W odniesieniu do krytyki interpretacji postmodernistycznych w kontekście fenomenologii zob. B. Hopkins, *The Philosophy of Husserl*, Durham 2011.

robi ono tylko w orzekaniu, podczas gdy tutaj niczego się nie orzeka, pytanie zostaje wprawdzie rozpoznane i wyrażone, ale nie upodmiotowione, nie staje się podmiotem albo przedmiotem aktu predykatywnego⁷.

Autor przytoczonego cytatu dyskutuje z zasadnością ujęcia pytania jako nazwy, która mogłaby cokolwiek oznaczać, przynajmniej w sensie obiektywnym. Pytanie w odniesieniu do monologu nie pełni funkcji predykatywniej; formułując tę kwestię jeszcze inaczej – pytanie niczego nie wyraża⁸. Jedynie poprzez wzajemne związanie danego aktu i sądu otwiera się możliwość badania pytania jako fenomenu. Niemniej jednak pytanie – raz jeszcze przywołując określenie Husserla – „nie pełni tu funkcji teoretycznej”. Tylko orzekanie może stać się źródłem właściwego poznania, czyli wiedzy. Orzekanie, aby przywołać nieco szerszy kontekst rozważań *Badania logicznych*, jest przykładem aktu obiektywizującego, poprzez który można odnosić się do tego, co obiektywne, czyli do stanu rzeczy (na poziomie ontologicznym) lub do sądu (na poziomie predykatywnym)⁹. W relacji do aktów obiektywizujących pytanie uzyskuje określenie negatywne, klasyfikuje się je bowiem jako akt nie-obiektywizujący.

Przytoczony *in extenso* cytat z *Badania VI* pozwala na zarysowanie dwóch zasadniczych dróg problematyzacji pytania, a mianowicie można je ujmować zarówno jako *problem dla fenomenologii*, czyli – wyrażając kwestię ściślej – jako przedmiot badań fenomenologicznych, jak i jako *problem w fenomenologii*, czyli przede wszystkim jako problem wartości poznawczej pytania jako narzędzia metodologicznego. W pierwszym podejściu pytanie traktuje się jako fenomen, a fenomenologię – jako ejdetyczną metodę opisu świadomości w jej aktowym odniesieniu do przedmiotu. W drugim podejściu wychodzi się zaś od faktu, że pytanie jako takie jest medium procesu filozofowania, ponieważ go rozpoczyna i jest jego właściwym probierzem. Rzecz w tym, że podobnie jak dla Immanuela Kanta pytanie o warunki i możliwości poznania otwierało przed filozofią krytyczną nową płaszczyznę

⁷ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 2, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzął A. Półtawski, Warszawa 2000, s. 261.

⁸ Jak zauważa Jocelyn Benoist, tylko odpowiedź może coś wyrażać, a pytanie – jako subiektywny akt – nie wyraża nic obiektywnego. Zob. J. Benoist, *Non-objectifying Acts*, [w:] *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's „Logical Investigations” Revisited*, ed. by D. Zahavi, F. Stjernfelt, Dordrecht 2002, s. 48.

⁹ Zob. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzął A. Półtawski, Warszawa 2000, s. 601–604.

teoretyczną, także dla Husserla redukcję należy określić jako specyficzną formę pytania, umożliwiającą badanie transcendentalne. Nazwijmy oba podejścia problemowo-systematycznymi i zauważmy, że nie wyczerpują one tematyki związków pytania i fenomenologii jako *problemu w fenomenologii*. Nie sposób w tym kontekście pominąć dociekań o naturze hermeneutyczno-historycznej, przez które rozumie się zagadnienia związane z tym, jak w samym ruchu fenomenologicznym problematyzowano interesującą nas tematykę. Co więcej, ponieważ problematyka hermeneutyczno-historyczna wyprzedza podejście problemowe, nią zajmiemy się w pierwszej kolejności.

Problem pytania w ruchu fenomenologicznym – pierwsze odczytania

Chociaż obecnie dysponujemy imponującą liczbą opracowań fenomenologii, wciąż próżno szukać w literaturze przedmiotu krytycznego omówienia problemu pytania w tej filozofii. Co więcej, w pierwszym momencie trudno choćby wymienić autorów, poza samym Husserlem, którzy zajmowali się interesującymi nas kwestiami na przestrzeni jedenastu dekad od wydania *Badań logicznych* w 1900 i 1901 roku. Bliżej analizując idee pierwszych fenomenologów, można jednak dojść do przekonania, że najczęściej problematyka pytania nie tyle jest nieobecna w ich pismach, co raczej po prostu nie zajmuje centralnych pozycji. Wśród bezpośrednich uczniów Husserla i filozofów mu współczesnych należy wymienić tu w pierwszej kolejności przedstawicieli tak zwanego „koła monachijskiego”, Johanna Dauberta i Adolfa Reinacha, fenomenologów skupionych wokół psychologa Theodora Lippsa¹⁰, dalej – Romana Ingardena, który problemowi pytania poświęcił swoją rozprawę habilitacyjną, oraz na samym końcu, lecz niemniej ważnych, filozofów spoza ścisłego kręgu uczniów, Jana Patočkę i Martina Heideggera.

Rozważania Dauberta nad pytaniem nie są powszechnie dostępne, ponieważ wciąż znajdują się w formie manuskryptów przechowywanych w Bayerischen Staatsbibliothek München w zbiorze o wspólnym tytule „Daubertiana”. Karl Schuhmann odnotowuje, że zainteresowania Dauberta

¹⁰ Zob. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Dordrecht, Boston (MA), London 1994 oraz D. Bęben, *Z dziejów ruchu fenomenologicznego. Fenomenologia monachijska*, [w:] *Horyzonty fenomenologii*, red. D. Bęben, A. Leder i C. Olbromski, Toruń 2007, s. 100–110.

sięgają 1906 roku, gdy podczas wizyty w Getyndze na początku października rozmawiał z Husserlem na temat *Fragesätze*¹¹, chociaż tematyka pytania doczekała się szerszego opracowania przez monachijczyka dopiero w 1911 i 1912 roku. W jednej z notatek z 15 kwietnia 1911 roku Daubert relacjonuje rozmowę z Alexandrem Pfänderem, w której postulował rozszerzenie Husserlowskiego pojęcia aktów obiektywizujących, które powinno zawierać także zapytywanie (*Anfragen*)¹². W rok później Pfänder w liście do Husserla donosi, że Daubert intensywnie pracuje nad tematyką pytania i powinien zgłosić to studium do druku w powstającym wówczas „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”¹³. Rzeczywiście, w czerwcu oraz lipcu 1912 roku monachijski filozof poświęcił wiele miejsca omawianemu zagadnieniu¹⁴. Przyjrzyjmy się bliższej treści tych rozważań.

Daubert w swoich analizach wyróżnia trzy aspekty mówienia o pytaniu. Są to – idąc za Schuhmannem i Barrym Smithem – „[...] mentalne akty pytania (*das Fragen*)”, następnie „[...] pytanie samo, jako forma logiczna (*die Frage*)” oraz „[...] pytanie jako skierowane do kogoś, ukierunkowane pytanie (*die Anfrage*)”¹⁵. Badania monachijczyka nad pytaniem biegły w tych trzech kierunkach. Na pierwszej z płaszczyzn tematycznych, na której pytanie pojmowane jest jako subiektywny akt, Daubert rozpatruje ową kwestię w kontekście tematyki niepewności, pragnienia, życzenia i interesu; w rezultacie dochodzi do wniosku, że akty te są „całkowicie różne” od pytania¹⁶. Z tego powodu na drugiej płaszczyźnie pytanie ujmowane jest jako formę logiczną i rozważa się ją w relacji do sądu i stanu rzeczy, dwóch zasadniczych kategorii semantyki Husserlowskiej. Na trzeciej płaszczyźnie Daubert docieka zaś funkcji, jakie pełnią pytania w procesie komunikacji; zauważa, że pytanie przeciwstawia się wówczas sądom, które w abstrakcji od procesu

¹¹ Zob. K. Schuhmann, *Daubert-Chronik*, [w:] idem, *Selected Papers on Phenomenology*, Dordrecht, Boston (MA), London 2004, s. 311.

¹² Zob. manuskrypt A I 2, s. 43, cyt. za: K. Schuhmann, *Daubert-Chronik...*, s. 330.

¹³ Chodzi o list datowany na 10 czerwca 1912 roku. Zob. E. Husserl, *Briefwechsel*, Bd 2: *Die Münchener Phänomenologen*, in Verbindung mit E. Schuhmann, hrsg. von K. Schuhmann, Dordrecht, Boston (MA), London 1994, s. 143. Dodajmy, że pierwszy numer „Rocznika” ukazał się w 1913 roku, a jego wydawcą był Max Nimeyer z Halle; w prace przy powstawaniu „Rocznika” byli zaangażowani: Husserl, Pfänder, Daubert, Scheler oraz Geiger.

¹⁴ W odniesieniu do dokładnego spisu i tytułów notatek, które Daubert sporządził w czerwcu i lipcu 1912 roku, zob. K. Schuhmann, *Daubert-Chronik...*, s. 335–336.

¹⁵ K. Schuhmann, B. Smith, *Questions: An Essay in Daubertian Phenomenology*, „Philosophy and Phenomenological Research” XLVII (3) (1987), s. 359.

¹⁶ Zob. manuskrypt A I 2, s. 14r, cyt. za: K. Schuhmann, B. Smith, *Questions...*, s. 363.

komunikacji należy pojmować jako „czyste sądy”¹⁷. Warto w tym miejscu dodać, że Reinach w swoich analizach pytania eksponuje komunikacyjny charakter zapytywania, sprowadzając pytanie do rozumienia go jako „aktu społecznego”¹⁸; tym samym pytanie jawi się jako rodzaj działania podmiotów w danej społeczności.

W zgoła odmiennym kierunku podążają z kolei badania Ingardena. Pracę o pytaniach esencjalnych, którą getyński uczeń Husserla pierwotnie napisał w języku polskim w 1923 roku jako rozprawę habilitacyjną¹⁹, wydano po niemiecku w VII tomie Husserlowskiego „Jahrbuch”²⁰. We wstępie do niemieckiego wydania (nieopublikowanym jednak w wersji polskojęzycznej) Ingarden podkreśla, że jego praca powstała jako reakcja na krytyczne uwagi środowisk filozoficznych spoza fenomenologii, dotyczące niewłaściwego rozumienia metody badania istotowego; jak przekonuje autor, w centrum istotowego badania w fenomenologii znajduje się postulat uchwytowania istoty czegoś, co rozumie się szeroko zarówno jako dany przedmiot realny, jak i jako przedmiot idealny²¹. W omawianej rozprawie autor zawęża szerokie rozumienie pytania, które zrekonstruowaliśmy na przykładzie Dauberta, do dwóch zasadniczych znaczeń; w pierwszej kolejności jest to „[...] pytanie w sensie pewnego aktu świadomości, czyli zapytywanie”, z drugiej zaś strony mamy „zdanie pytajne, będące wytworem aktu zapytywania i mające pewną jedność znaczeniową”²². Zaznaczmy jedynie, że w związku z podwójnym rozumieniem pytania Ingarden eksponuje drugie z wymienionych znaczeń, rozpatrując główny temat rozprawy w kontekście problemu przedmiotu sądu i stanu rzeczy. Tytułowe „pytania esencjalne” mają postać „co to jest?”, „co to jest X?” oraz „czym jest X?”²³; wszystkie one są obarczone wieloma ekwiwokacjami i niejasnościami, dlatego, jak dowodzi Ingarden, pytaniem o istotę jest w sensie właściwym tylko pierwsze z wymie-

¹⁷ Zob. ibidem, s. 371.

¹⁸ Zob. A. Reinach, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, München 1989, s. 163.

¹⁹ Na ten fakt zwraca uwagę Danuta Gerulanka. Zob. D. Gierulanka, *Od wydawcy*, [w:] R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 7.

²⁰ R. Ingarden, *Essentiale Fragen. Ein Beitrag zum Wesensproblem*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, In Gemeinschaft mit M. Geiger, A. Pfänder, M. Scheler, hrsg. von E. Husserl, VII Bd., 1925, s. 125–304.

²¹ Zob. ibidem, s. 126.

²² R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki...*, s. 327–328.

²³ Zob. ibidem, s. 341.

nionych pytań, drugie zaś docieka elementów istoty X -a²⁴. Na podstawie naszej krótkiej rekonstrukcji nie sposób pominąć faktu, że analizy autora *O pytaniach esencjalnych* ogniskują się na rozumieniu pytania także jako metody badawczej w fenomenologii, a mianowicie jako sposobu uchwytowania istoty.

Także filozofia Patočki traktuje o pytaniu jako o medium filozofowania, lecz rozumienie to znajduje ciekawe społeczno-polityczne rozwinięcie. Czeski fenomenolog zwraca przede wszystkim uwagę na potencjał pytania w wytrącaniu człowieka z naturalnej naiwności; potwierdza to – idąc za Güntherem Pöltnerem – ujęcie przez Patočkę stanu braku pytań (*Fraglosigkeit*) jako ekwiwalentu dla „[...] bezproblemowej akceptacji tradycyjnie przeddanych [...], ale niezachwianych sensów”²⁵. Co ciekawe, krytyczny charakter zapytywania jest szczególnie ważny w odniesieniu do życia społecznego i politycznego. Okazuje się bowiem, że pytania, które podają w wątpliwość to, co wydawało się niezachwiane, w szczególności kierują się ku podważeniu porządku politycznego. Z tego powodu Petr Pithart nie waha się przed ujęciem filozofii Patočki i jego koncepcji pytań jako elementów, które stymulowały Czechów do ciągłego dociekania, wspierając przez to społeczne protesty przeciw ówczesnej władzy totalitarnej²⁶.

W filozofii Heideggera łączy się kilka motywów filozoficznej refleksji nad pytaniem. Warto zaznaczyć, że zainteresowanie autora *Bycia i czasu* omawianymi zagadnieniami sięga seminariów u Heinricha Rickerta, podczas których w 1915 roku Heidegger przedstawił referat *Frage und Urteil*; autor odnosi się w nim do omawianego przez nas zagadnienia intencjonalnego skierowania sądów i pytań ku stanom rzeczy²⁷. Analizy z 1915 roku kontrastują z późniejszym wyróżnieniem pytania jako podstawowego narzędzia filozoficznego; Theodore Kiesel wyraża pogląd, że zasadniczą metodą badawczą w filozofii Heideggera w jej wczesnym okresie (co łączy ten okres z jej późniejszymi sformułowaniami z, na przykład, *Budować, mieszkać, myśleć*) jest radykalne zapytywanie, bliskie metodzie sceptycznej, poda-

²⁴ Zob. ibidem, s. 481–482.

²⁵ G. Pöltner, *Frage, fragen*, [w:] *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, unter Mitarbeit von K. Ebner und U. Kadi, hrsg. von H. Vetter, Hamburg 2004, s. 192.

²⁶ Zob. P. Pithart, *Questioning as a Prerequisite for a Meaningful Protest*, [w:] *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*, ed. by I. Chvatík, E. Abrams, Dordrecht 2011, s. 157.

²⁷ Zob. M. Heidegger, *Frage und Urteil*, [w:] M. Heidegger, H. Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, hrsg. von A. Denker, Frankfurt am Main 2002, s. 80–90.

jące w wątpliwość to, co wydaje się oczywiste²⁸. W 1927 roku w *Byciu i czasie* z całą dobitnością formułuje się wezwanie do powrotu do pytania o bycie. Komentując incipit z *Sofisty* Platona na samym początku swego dzieła, Heidegger wyraźnie podkreśla: „Czy w dzisiejszych czasach dysponujemy odpowiedzią na pytanie, co właściwie rozumiemy pod słowem «bytujać»? W żadnym razie nie. Dlatego trzeba na nowo postawić pytanie o sens bycia”²⁹. Rozważając postulat Heideggera, należy mieć na uwadze specyficzne rozumienie pytania o sens bycia; rzecz bowiem w tym, że pytanie to nie jest pokrewne pytaniom o tę czy inną rzecz, lecz to, o co się w nim dopytuje, jest samo *Dasein*. Pytania nie można zatem rozumieć jako intencjonalnego skierowania ku *czemuś-w-ogóle*, czyli ku abstrakcyjnemu przedmiotowi, lecz – wręcz przeciwnie – należy je sprowadzić do *mojego* bytu, czyli do *Dasein*³⁰. Nie da się ukryć, że w filozofii Heideggera pytanie gra szczególną rolę; jeszcze wiele lat po wydaniu *Bycia i czasu*, w pracy *Pytanie o technikę*, z niesłabnącą siłą niemiecki filozof podkreśla, że „[...] pytanie jest pobożnością myśli”³¹. Formułując kwestię pytania w kategoriach jego filozofii, można zatem konkludować, że jest ono sposobem bycia *Dasein*, które poprzez zapytywanie egzystuje autentycznie. Podkreślmy, że rozumienie pytania jako sposobu bycia znacząco wykracza poza techniczne analizy zapytywania w filozofiach Dauberta, Reinach czy też Ingardena. Nie rozwijając jednak tego wątku, powróćmy do zasadniczego toku naszego wywodu i zapytajmy o możliwości problemowo-systematycznego ujęcia pytania w fenomenologii.

Ejdetyka pytania

Pełne określenie tego, czym jest fenomenologia, przekracza ramy niniejszego opracowania. Bez większych sprzeciwów można ją jednak ująć jako ejdetyczną metodę opisu, której przedmiot określa się jako struktury świadomości

²⁸ T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's „Being and Time”*, Berkeley (CA) 1995, s. 113.

²⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł., przedmowa i przypisami opatrzył B. Baran, Warszawa 1994, s. 2. Dorothea Frede twierdzi, że cały projekt Heideggera należy ujmować jako wyrastający z refleksji nad „zagadkowością” pytania o bycie; zob. D. Frede, *The Question of Being: Heidegger's Project*, [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. by C.B. Guignon, Cambridge 1993, s. 42.

³⁰ Zob. T. Kisiel, *The Genesis...*, s. 43.

³¹ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, [w:] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 255.

mości aktowej. Nastawienie istotowe tej metody najwyraźniej dostrzega się w dążeniu do istotowej charakterystyki danego fenomenu, a więc tego, co się przedstawia, oraz jedynie w tych granicach, w jakich się przedstawia³². Naukowe pretensje fenomenologii znajdują zaś wyraz w zdystansowaniu się od naturalnie żywionych przeświadczeń, co przekłada się na postulat fenomenologicznej *epoché*. Jednocześnie, co niemniej ważne, opisowi nie podlega faktyczna, a więc fizyczna i partykularna, świadomość, lecz „czysta świadomość”. W jaki sposób ta krótka charakterystyka fenomenologii utrafia w problematykę pytania?

Nie ulega wątpliwości, że fenomenologiczne badanie istotowe pytania w punkcie wyjścia czyni obserwację, że pytanie jest pewnego rodzaju fenomenem, który domaga się jasnego uchwycenia i „wydobycia” istoty. Oznacza to, że pytanie *jako takie* wymaga opisanego w swej istocie. Fenomenologia Husserla podąża tą drogą, gdy opisuje akt zapytywania w kategoriach intencjonalności i przedmiotu intencjonalnego. Należy przy tym mieć na uwadze ważną dystynkcję, „pytanie” bowiem, jak dowodzą analizy przedstawione w *Badaniu V*,

jest słowem dwuznacznym. W jednym sensie ma się na myśli pewne życzenie, w innym swoisty akt zakładany przez wszelkie takie życzenie. Życzenie zmierza do „rozstrzygnięcia w sądzie”, tzn. do sądu rozstrzygającego pytanie, a tam, gdzie ma ono charakter dysjunkcyjny („dwa przypadki”) – wątpliwość. Krótko, życzenie skierowane jest na udzielenie odpowiedzi na „pytanie”, które tutaj nie ma więc samo charakteru życzenia³³.

Husserl proponuje ująć pytanie w kategoriach intencjonalności jako skierowanie na „rozstrzygnięcie w sądzie” pewnej wątpliwości, którą należy tu rozumieć jako „niewiadomą”. Ta ogólna struktura jest niezależna od tego, kto i kiedy zadaje dane pytanie. A zatem intencjonalność odnosi się do istoty pytania. Sama intencja pytania urzeczywistnia się jednak w akcie *zakładanym*, jak ujmuje to Husserl, przez ową intencję. W tym sensie skierowanie

³² Dążenie to najlepiej wyrażają na płaszczyźnie fenomenologicznej, po pierwsze, „zasada bezałożeniowości badań teoriopoznawczych” (przedstawiona w *Badaniach logicznych*), po drugie, postulat redukcji (sformułowany pomiędzy 1903 a 1905 rokiem) oraz, po trzecie, „zasada wszelkich zasad” (zawarta w *Ideach I*). Ta ostatnia głosi: że „[...] każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, [...] wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”. E. Husserl, *Idee...*, s. 78–79.

³³ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, cz. 1..., s. 567.

rowanie samo, a więc intencjonalność pytania, nie ma charakteru życzenia, czyli *mutatis mutandis* – subiektywnego aktu.

Określenie pytania w kategoriach intencjonalności wskazuje ponadto na fakt, że zawsze można pytać o *coś*. Z tego powodu pytanie może kierować się ku czemuś, przy czym to, do czego odnosi się pytanie, należy rozumieć na sposób przedmiotowy; mówiąc dokładniej, jako ten przedmiot, do którego odsyła dany sąd. Przedmiot nie oznacza więc wyłącznie pojedynczego egzemplarza rzeczy, lecz należy go rozumieć możliwie szeroko jako stan rzeczy³⁴. Uwaga ta prowadzi, zupełnie jak w *Badaniach logicznych* czy też we wczesnych wykładach i pismach Husserla na temat logiki³⁵, ku obserwacji, że podstawową formą pytania jest dysjunktywne zdanie pytające o postaci „Czy A jest B?”, a jego przedmiotem jest stan rzeczy wyrażony w sądzie „A jest B”. Podczas zapytywania pytający wyraża subiektywne dążenie, czy też – życzenie posiadania wiedzy: „Chcę wiedzieć, czy A jest B”, a przy tym chce rozwiązania postawionego problemu; sąd „A jest B” powinien zostać ostatecznie albo potwierdzony („Tak, A jest B”), albo zanegowany („Nie, A nie jest B”). Dzięki odpowiedzi pytający z kolei wypełnia subiektywne dążenie.

Dalsze badania fenomenu pytania, jak można przypuszczać, pogłębiłyby nasze ogólne obserwacje na temat intencjonalnego charakteru zapytywania; dodajmy jedynie na marginesie, że interesującą nas problematykę podjęło wielu filozofów o proweniencji fenomenologicznej, nie sposób jednak w tym miejscu zrekonstruować całości ich dociekań³⁶. Aby zatem wyjść już

³⁴ Dla Husserla to, co przedstawione w danym akcie, jest pewnym stanem rzeczy wyrażanym na poziomie językowym właśnie przez sąd. E. Husserl, *Untersuchungen zur Urteilsstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893–1918)*, hrsg. von R.D. Rollinger, Dordrecht 2009, s. 49. Nie powinno zatem dziwić, że dla Husserla „Stany rzeczy są bezpośrednimi treściami sądzenia, a więc potwierdzenia lub zaprzeczenia”, ibidem, s. 53. Sięgając do celnego określenia Jitendra Natha Mohanty’ego, można zauważyć w tym kontekście, że „[...] to co zostaje wypowiedziane, jest przekonanie, co jest nazwane, jest jakiś *Sachverhalt*”. J.N. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, The Hague 1964, s. 12. W odniesieniu do Husserlowskiego pojęcia stanu rzeczy zob. D. Łukasiewicz, *Sąd i poznanie w fenomenologii Edmunda Husserla*, Bydgoszcz 2008. W innym miejscu zaprezentowałem semantyczną interpretację Husserlowskiego pojęcia stanu rzeczy; zob. W. Płotka, *Teoria intencjonalności w „Badaniach logicznych” Husserla*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 65 (1) (2008), s. 116–119.

³⁵ Zob. E. Husserl, *Badania logiczne*. t. 2, cz. 1..., s. 566–567; tenże, *Untersuchungen zur Urteilsstheorie...*, s. 95, 103, 113, 407; tenże, *Logik. Vorlesung 1896*, hrsg. von E. Schuhmann, Dordrecht, Boston (MA), London 2001, s. 157; tenże, *Logik. Vorlesung 1902/03*, hrsg. von E. Schuhmann, Dordrecht, Boston (MA), London 2001, s. 177.

³⁶ Zob. W. Fales, *Phenomenology of Questions*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1V (1) (1943), s. 60–75; H. Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage*, „Symposion. Jahrbuch

ponad temat ejdetyki pytania, przyjmijmy na próbę, że intencjonalny model pytania stanowi zarazem podstawy *metody* fenomenologii. Jak wówczas wyglądałyby badania fenomenologiczne? Bez trudu z zaproponowanego punktu widzenia można fenomenologa widzieć jako tego filozofa, który po sformułowaniu pytania uzyskuje natychmiast „rozstrzygnięcie w sądzie”. Pytanie gra więc tu wyłącznie rolę pomocniczą, ponieważ zrekonstruowany model pytania zogniskowanego na obiektywnej odpowiedzi sugeruje, że filozof uchwytuje dany stan rzeczy podczas udzielania odpowiedzi. A zatem to odpowiedź ma wartość poznawczą, a nie pytanie. Z tego powodu, przypomnijmy, w *Badaniu VI* postuluje się wyłączenie pytania jako właściwego medium filozofowania. Jeżeli jednak fenomenolog traktuje pytanie jako *coś danego*, czyli zrozumiałego samo przez się, i nie pyta o podstawy dla zapytywania i tego rozumienia, nie przyjmuje on jednocześnie nastawienia naiwnego? Zrekonstruowany model pytania wydaje się potwierdzać to przypuszczenie. Ostatecznie model ten przedstawia dociekania filozoficzne jako skierowane raczej ku systemowi niezawodnych tez, co jest ostatecznie równoznaczne z naiwnością, niż ku sformułowaniu, zrozumieniu i dogłębnemu przebadaniu problemu wyrażonego przez pytanie. W tym miejscu przestajemy oczywiście traktować pytanie jako fenomen, który domaga się opisu, lecz traktujemy je jako sposób postępowania metodologicznego. Można więc zapytać, jaką rolę pojęcie pytania gra w metodologii fenomenologicznej. Rozwiązania tego problemu należy szukać na transcendentálním poziomie dociekań.

Transcendentálna perspektywa na pytanie

O ile ejdetycznie zorientowane badania fenomenu pytania bez większych przeszkód interpretacyjnych można włączyć w projekt filozoficzny zapoczątkowany przez Husserla, o tyle przyjęcie perspektywy transcendentálnej nastęrcza istotnych trudności. Rzecz w tym, że dociekania transcendentálne rozmywiają ścisłe granice pomiędzy pytaniem jako fenomenem a pytaniem rozumianym jako specyficzne narzędzie filozofowania. Można oczywiście

für Philosophie” 3 (1952), s. 139–236; F. Wiplinger, *Warum des Warum? Die ursprüngliche Frage und Ursprung der Vernunft*, „Wort und Wahrheit” XVII (1962), s. 335–356; G. Pöltner, *Zu einer Phänomenologie des Fragens. Ein fragend-fraglicher Versuch*, Freiburg 1972; M. Sugita, *On the Phenomenology of Questioning*, [w:] *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, ed. by B.C. Hopkins, Dordrecht 1999, s. 233–242.

argumentować, że przyjęcie transcendentalnego punktu widzenia zmienia jedynie ujęcie pytania nie jako struktury, lecz jako procesu genetycznego, który wypływa z pasywnie działających syntez świadomościowych, otwarty jednak pozostaje zasadniczy problem wstępny: w jaki sposób właściwie można zapytać o pasywne syntezę? Albo inaczej: jak można sformułować pytanie transcendentalne? Ujmując problem jeszcze inaczej, można dostrzec, że pytanie przestaje być problemem *dla* fenomenologii, a raczej staje się problemem *w ramach* tej filozofii. Przyjrzyjmy się bliżej zasygnalizowanym kwestiom na przykładzie „skierowanego wstecz pytania” („*Rückfrage*”).

Skierowane wstecz pytanie nie jest powszechnie stosowaną przez fenomenologów metodą dociekań i zazwyczaj nie stawia się jej na równi z opisem ejdetycznym, wariacją imaginatywną, *epoché* lub nawet z redukcją. Co więcej, jeżeli weźmie się pod uwagę fakt, że *Rückfrage* jest elementem metody genetycznej w fenomenologii, to można argumentować, że korzystanie z omawianej metody – na przykład w odniesieniu do zagadnień innego podmiotu i czasu – jest w rzeczywistości równoznaczne z odejściem od założeń filozofii zapoczątkowanej przez Husserla³⁷. Wbrew temu przekonaniu należy stwierdzić, że podobne zarzuty często opierają się na niezrozumieniu metody genetycznej, wiążąc ją jedynie z tematem świadomości samej, co ostatecznie może prowadzić do ustanowienia pozoru, jakoby fenomenologia popadała w psychologizm transcendentalny. Na czym zatem opiera się metoda genetyczna w fenomenologii?

W swoim najogólniejszym sformułowaniu analiza genetyczna ma na celu odsłonięcie „założeń” dokonań (*Leistungen*) świadomości poprzez rekonstrukcję implikacji sensu; ponadto w analizie tej uznaje się, że ona sama nie jest wolna od „zakładania” kolejnych implikacji. Z tego powodu, wyjaśniając możliwie szeroki zakres implikacji, analiza genetyczna rozjaśnia badane zagadnienie poprzez jego pełniejsze ujęcie. W *Kryzysie*, a także w innych pracach z lat 30., Husserl korzysta ze skierowanego wstecz pytania jako metody, która – w jego przekonaniu – spełnia zrekonstruowane założenia metodologiczne. Według twórcy fenomenologii *Rückfrage* dotyczy nie tylko

³⁷ Jak podkreśla Derrida, „A zatem konstytucja innego i czasu odsyła fenomenologię do pewnej strefy, w której jej «zasada wszystkich zasad» (według nas jej zasada *metafizyczna: źródłowa naocność i obecność* rzeczy samej we własnej osobie) zostaje radykalnie zakwestionowana. W każdym razie, jak widać, owa konieczność przejścia od tego, co strukturalne, do tego, co genetyczne, jest ni mniej, ni więcej, tylko koniecznością jakiegoś zerwania i jakiegoś zwrotu”. J. Derrida, „*Geneza i struktura*”..., s. 284.

„założeń” samego ukonstytuowania, ale dodatkowo docieka całości postaci sensu³⁸. Można więc odnotować podwójną intencję tego pytania, które z jednej strony odnosi nas do wciąż fundujących aktualnych „założeń”, z drugiej zaś odsłania przed nami genezę konstytucji³⁹. Nie ulega wątpliwości, że Husserl rozumie „skierowane wstecz pytanie jako pytanie historyczne”⁴⁰ w tym sensie, że wychodzi od ujęcia sensu jako *wciąż* konstytuującego się, a nie ukonstytuowanego raz na zawsze. Dociekania genetyczne, które przybierają w fenomenologii postać *Rückfrage*, utożsamia się z rozważaniami transcendentnymi rozumianymi jako odsłanianie warunków możliwości ujęcia danego sądu. Stąd wypływa konsekwencja, którą Paul Ricoeur formułuje w następujących słowach: „Transcendentalizm jest filozofią w formie pytania. To skierowane wstecz pytanie”⁴¹.

Dla szerszego zrozumienia intencji Husserla warto na marginesie zauważyć, że twórca fenomenologii wykorzystuje koncepcję transcendentalizmu jako *Rückfrage* w badaniach nad źródłem geometrii. W *O pochodzeniu geometrii* przedstawia się tezę o kontinuum czasowości transcendentalnej: „A całe to kontinuum stanowi jedność trwania tradycji aż do terażniejszości, która jest naszą terażniejszością, stanowi przekazywanie tradycji w płynącej i trwającej żywotności”⁴². Terażniejszość nie jest dana w samoobecności, ale posiada istotne implikacje sensu, czy też, posługując się wyrażeniem autora, posiada swoją „[...] wewnętrzną strukturę sensu”⁴³. Analiza genetyczna, która, jak widzieliśmy, jest zorientowana transcendentalnie, polega na odsłanianiu historii, która konstytuuje „prawdziwy sens” geome-

³⁸ W *Kryzysie* Husserl wyjaśnia, że postępowanie to ma przebiegać w ten sposób, że: „[...] naukowiec wykształci w sobie zdolność zapytywania wstecz o źródłowy sens wszystkich swych twórców sensownych i metod, o historyczny sens praustanawiający, o sens w całości i bez namysłu w nich przejęty oraz tak samo o późniejsze dziedzictwo sensu”. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1976, s. 57. Inaczej przytoczony fragment tłumaczy Sławomira Walczewska, zob. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999, s. 62.

³⁹ Zob. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hrsg. von I. Kern, Den Haag 1973, s. 614.

⁴⁰ E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, hrsg. von R. Sowa, Dordrecht 2008, s. 385.

⁴¹ P. Ricoeur, *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, trans. by E.G. Ballard, L.E. Embree, Evaston (IL) 1967, s. 167.

⁴² E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, pod red. J. Rolewskiego i S. Czerniaka, Warszawa 1991, s. 28.

⁴³ Ibidem, s. 29.

trii⁴⁴. Można jednak zapytać: czy koncepcja transcendentznego pytania pozwala na odsłonięcie tego sensu?

Trudno przecenić wartość postawionego problemu, ponieważ jeżeli pytanie będziemy rozumieć – zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami ejdetycznymi – jako skierowanie na idealny sens, który odnosi się do obiektywnego i niezmiennego stanu rzeczy, to *Rückfrage* traci ową swoistość właściwą metodzie transcendentnej. Oznacza to, że poprzez nadanie *Rückfrage* struktury intencjonalnej pytanie-sąd nie ujmujemy wówczas tego, o co pytamy jako *wciąż* konstytuującego się sensu, lecz jako *już* ukonstytuowany sens. A przecież filozof nie może w skierowanym wstecz pytaniu traktować sensu jako „niezmiennego” przedmiotu, lecz właśnie jako osiągnięcie *wciąż* konstytuowane w świadomości. Z tego powodu Husserl z całą mocą podkreślał w swoich analizach konieczność powracania do pytań transcendentnych poprzez kontrowersyjny postulat ciągłego ponawiania redukcji⁴⁵. Jeżeli następnie zwiążemy już ukonstytuowany (bezproblemowy) sens z postawą naiwną, a wciąż konstytuujący się sens z postawą filozoficzną, dochodzimy do interesującego wniosku. Głównym powodem dla postawienia pytania o charakterze transcendentnym jest mianowicie zajęcie postawy, która nie byłaby naiwna, a więc postawy filozoficznej. W celu przyjęcia tej postawy *Rückfrage* kieruje się ku podstawom wiedzy, która w nastawieniu naturalnym nie rodziła pytań; przez to pytanie transcendentne doprowadza pytającego do świadomości i zrozumienia wcześniejszych założeń⁴⁶.

Kluczowym osiągnięciem Husserla w odniesieniu do transcendentnego modelu formułowania pytań nie jest tylko wyróżnienie dążenia do rozpoznania założeń, lecz także teza o konieczności powtarzania zapytywania. Podkreślając ten aspekt procesu formułowania pytań, stajemy przed para-

⁴⁴ Zob. *ibidem*, s. 35.

⁴⁵ Redukcja pozwala fenomenologowi uchwycić naiwność, lecz bez redukowania nie może być on świadom naiwności. Dlatego jeżeli fenomenolog akceptuje odkrycie początkowej naiwności poprzez dokonanie redukcji, redukcja nigdy nie może zostać zakończona; raczej musi być ponawiana przez cały czas. Idąc za Dorionem Cairnsem, w rozmowie z 20 listopada 1931 roku Husserl „[...] powtarzał to, co Fink już powiedział mi wcześniej, że redukcja fenomenologiczna jest czymś, co musi być ciągle powtarzane w pracy fenomenologicznej”. D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague 1976, s. 43.

⁴⁶ Warto dodać, że dopiero przyjęcie postawy filozoficznej daje możliwość ujęcia wcześniejszej postawy jako naturalnej. Innymi słowy, *nie istnieje problem postawy naturalnej z punktu widzenia jej samej*. Fenomenologia powstaje zatem wraz z „odkryciem” postawy naturalnej. Z tego powodu, idąc dalej, filozof *rozumie* naturalną postawę w świetle dopiero wówczas, gdy przestanie być ona dla niego *rozumiała sama przez się*.

doksalną kołową strukturą zapytywania. W tym miejscu doskonale widzimy oryginalny wkład filozofii Husserlowskiej: buduje ona alternatywny model zapytywania, w którym pytanie kieruje się ku następnym możliwym pytaniom. Dlatego pytanie transcendentne jest zbudowane w sposób kołowy; podczas stawiania pytań bierze się pod uwagę cały kontekst zapytywania, czyli kolejne możliwe pytania. Innymi słowy, Husserl wyraża prymat pytania przed odpowiedzią, który z jednej strony wydaje się zakładać, że tylko pytanie czyni odpowiedź zrozumiałą, z drugiej zaś pozwala zachować pytanie jako takie, a zatem pozostawia otwartym możliwość filozofowania. Oczywiście, pytający kieruje się ku potwierdzeniu w odpowiedzi, lecz należy wyraźnie podkreślić, iż sama odpowiedź jest celem nieskończonym i normatywnym⁴⁷. Odpowiedź zdaje się więc ideą w sensie kantowskim. Stąd można wnosić, że w przeciwieństwie do analiz naiwno-ejdetycznych, dla których odpowiedź jest „obiektywna”, ponieważ wyklucza pytania, z transcendentnego punktu widzenia stanu braku pytań nie można osiągnąć raz na zawsze (jeżeli w ogóle!). Podkreślmy, że stan, który osiąga się poprzez „obiektywną” odpowiedź, prowadzi raczej do niepewności pytania, niż ku samej inteligibilnej pewności. We wczesnych latach 20. Husserl konkludował w jednym ze swych manuskryptów badawczych: „W ten sposób rozumowa pewność sama prowadzi [...] na powrót do niepewności, do wątpienia i pytania. Wszystko znowu staje się problematyczne”⁴⁸. Dlatego gdy fenomenolog formułuje problemy w sposób transcendentny, bada raczej same pytania niż dane rozwiązania. W tym aspekcie zapytywania zauważa się tematy obce naiwnemu sposobowi formułowania pytań, w którym z założenia możliwe jest osiągnięcie „obiektywnej” odpowiedzi.

Metafenomenologiczne ujęcie tematyki pytania

Współcześnie kwestie metodologiczne, które dotyczą transcendentnej interpretacji pytania, nie wydają się zanadto absorbować uwagi badaczy. Niemniej jednak trudno uciec przed *praktycznymi* konsekwencjami ujęcia pytania jako struktury kołowej i w rezultacie – przyjęcia prymatu pytania

⁴⁷ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, hrsg. von S. Luft, Dordrecht, Boston (MA), London 2002, s. 257.

⁴⁸ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von R. Boehm, Den Haag 1959, s. 332.

nad odpowiedzią. Wyraźnie dostrzegamy to w analizach pytania zaprezentowanych przez Józefa Tischnera i Bernharda Waldenfelsa. Pokróćce omówimy obie propozycje, aby następnie móc na ich podstawie wyprowadzić dalsze konsekwencje dla zastosowania pojęcia pytania do ujęcia samej praktyki fenomenologicznej.

Krakowski filozof poświęca fenomenowi pytania jeden z rozdziałów *Filozofii dramatu* o tytule „Odpowiedź na pytanie, czyli wzajemność”. Co oznacza „wzajemność”? Na wstępie należy podkreślić, że dla Tischnera pytanie bynajmniej nie jest abstrakcyjną strukturą aktów świadomości. Autor omawianej pracy nie stawia sobie celu poznawczego; wręcz przeciwnie, albowiem Tischner, dociekając warunków postawienia pytania, jasno deklaruje, że „[...] musimy porzucić nie tylko kategorie ontologiczne, ale również logiczne i epistemologiczne”⁴⁹. W zamian twórca *Filozofii dramatu* proponuje ujęcie pytania w ramach szeroko rozumianego świata życia, przychylając się do traktowania pytania jako relacji dialogicznej pytanego i pytającego⁵⁰. Akt zapytania nabiera dzięki temu znaczenia etycznego, pokazując zapytanemu, że jest *odpowiedzialny* za pytającego; udzielenie odpowiedzi zaś nie ma wyłącznie charakteru poznawczego, który pozwala na rozstrzygnięcie wątpliwości, lecz jest ono wówczas równoznaczne z byciem dobrym⁵¹.

W podobnym duchu, lecz rozszerzając rozumienie innego podmiotu na to, co obce w ogóle, rozumie fenomen pytania Waldenfels, twórca filozofii responsywnej. Dla niemieckiego filozofa fenomen związku pytania i odpowiedzi jednoznacznie wskazuje na pierwotne wychylenie człowieka ku temu, co obce, co wymyka się prostemu, poznawczemu określeniu. W *Topografii obcego* autor podkreśla, że

Zamiast wprost podchodzić *do obcego*, i pytać, *czym* ono jest i *do czego* jest dobre, należałoby raczej wyjść od zaniepokojenia *przez obce*. Obce byłoby tym, *na co* odpowiadamy i mamy odpowiadać, cokolwiek mówimy i czynimy. Obce wyłania się przeto w postaci

⁴⁹ J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 2001, s. 89.

⁵⁰ „Ja-zapytany wiem dzięki pytaniu, które do mnie doszło, że inny człowiek jest przy mnie obecny, ale wiem również, że i ja jestem przy nim. Słowo «przy» może również znaczyć: wobec i obok. To ma się jednak zmienić. Trzeba, aby to się zmieniło. Pytanie wytrąca mnie ze stanu «przy kimś», «obok kogoś», a nawet «wobec kogoś», by mnie wtrącić w nowy stan – stan «dla kogoś». Odpowiadając na pytanie, zaczynam być – o ile odpowiadam na pytanie – «dla kogoś». Innymi słowy: staję się odpowiedzialny. Istotny sens pytania polega na tym, że budzi ono w zapytanym poczucie odpowiedzialności”. Ibidem, s. 90.

⁵¹ Zob. ibidem, s. 103.

czegoś, co można uchwycić i o czym można mówić tylko nie wprost. Mówić o czymś obcym to mówić o czymś *innym* i o czymś *więcej*, niż sugerują to nasze znajome koncepcje i projekty⁵².

Projekt filozoficzny Waldenfelsa opiera się na przekonaniu o potrzebie odnowy pojęcia racjonalności, które przedstawia się jako niewystarczające, jeżeli tylko sprowadza się je do oznaczenia wyłącznie formalnych kryteriów racjonalnej oceny danej odpowiedzi; responsywność, przekonuje autor *Antwortregister*, pociąga konieczność pojmowania racjonalności właśnie jako responsywnej, a więc jako powstającej w samym odpowiadaniu⁵³. Tym samym *odpowiedź* dopiero umożliwia wszelką relację: czy to relację poznawczą (intencjonalną), czy też komunikacyjną (hermeneutyczną). W rezultacie tym, co eksponuje filozofia responsywna Waldenfelsa, jest przedpredykcyjna odpowiedzialność, będąca także warunkiem możliwości odpowiedzialności za osobę pytającego, a szerzej – za to, co obce, które poprzedza również wszelkie aktywności poznawcze człowieka⁵⁴. Z tego powodu, twierdzi Waldenfels, „Responsywność oznacza taką «zdolność udzielania odpowiedzi» («*Antwortlichkeit*»), która w sposób nieodwołalny poprzedza odpowiedzialność za to, co robimy i mówimy”⁵⁵. Przykłady filozofii Tischnera i Waldenfelsa pozwalają na sformułowanie wniosków natury ogólnej.

Zaznaczmy, że pytanie ma sens tylko wówczas, gdy przedmiot pytania nie jest znany. Można powiedzieć, że to, o co pytamy, jest obce. Pytający pragnie jednak *w jakiś sposób* ująć to, co obce, i dlatego pyta. Jeżeli przyjmemy następnie, że odpowiedź jednoznacznie odnosi go do „obiektywnego” przedmiotu dociekań (jak sugeruje ejdetycznie ujęta struktura pytania), to wszelka odpowiedź wyklucza zarazem konieczność zadania kolejnego pytania. Uzyskana wiedza nie wymaga już od pytającego opuszczenia jego w istocie solipsystycznej pozycji. Okazuje się, że transcendentalne rozumienie pytania odwraca ten porządek poprzez nowe ustanowienie pierwotnego

⁵² B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2002, s. 50.

⁵³ Zob. B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main 1994, s. 333.

⁵⁴ „Roszczeniem do czegoś odpowiada *odpowiedź* (*answer*), która zostaje udzielona. W terminach teorii języka chodzi o adekwatną treść odpowiedzi, wypełniającą puste miejsce w propozycjonalnej treści pytania albo prośby. Ta dająca się zarejestrować odpowiedź usuwa pewien brak. Lecz bynajmniej nie wyczerpuje to procesu odpowiadania”. B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2009, s. 57.

⁵⁵ Ibidem, s. 54.

sensu pytania w jego funkcjach tworzenia relacji i – w rezultacie – komunikacji; trudno zaprzeczyć, że oba momenty konstytuują także wspólnotę. A zatem stajemy przed dwoma – jak się wydaje – równie uprawnionymi obrazami filozofowania. I tak, wygłaszanie jedynie twierdzeń, które zasadniczo nie mogą być podważone przez jakiegokolwiek pytania, ponieważ je zwyczajnie wykluczają, jest właściwym obrazem działań monologizującego filozofa, który – w świetle przywołanych postulatów *Badań logicznych* – nie sięga do pytań jako narzędzia filozofowania. Z kolei poszukiwanie i formułowanie nowych, pogłębionych pytań w kołowym modelu zapytywania pokazuje, że monologizujący fenomenolog wykracza poza metaforyczną samotnię; tutaj pytania stanowią także fundament danej grupy badaczy w dociekaniach jej członków nad sproblematyzowanym zagadnieniem. Pytanie formułuje ten, który przekracza perspektywę solipsystyczną, ponieważ tkwiąc w niej, *pytanie w ogóle nie miałoby sensu*, a co za tym idzie – sensu nie miałoby także filozofowanie, wyrastające przeciw ze zdziwienia. Wbrew zatem przekonaniu Husserla wyrażonemu w *Badaniu VI*, a przywołanemu na początku naszego studium, medium filozofowania jest szeroko pojmowany dialog, a nie monolog. Innymi słowy, celem fenomenologii, którą rozumiemy szeroko jako ruch filozoficzny, to znaczy jako wspólnotę badaczy, jest „[...] nie tylko *sformułowanie pytania*, lecz także *rozwijanie pytania, które dziwi*”⁵⁶. W zaproponowanej perspektywie interpretacyjnej filozofia jest procesem formułowania pytań i odpowiedzi, procesem, który realizuje się w dialogu lub – szerzej – w rozmowie. Gdy więc dany filozof przedstawia wyniki badań, z fenomenologiczno-transcendentalnego punktu widzenia należy je „wziąć w nawias” i postawić nowe pytanie, później następne i tak dalej. Tylko w ten sposób można ujmować wyniki badań fenomenologicznych jako komunikowalne i sprawdzalne intersubiektywnie. Dlaczego jednak *należy* formułować kolejne pytania? Problem ten zasadniczo zmienia naszą perspektywę z teoretycznej na praktyczną.

Wydaje się, że przy założeniu, iż brak pytań jest naiwnością, zrozumiałe jest dążenie do ich ponownego sformułowania, a więc do wytrącenia się – by użyć określenia Kanta – z dogmatycznej drzemki. Postulowany przez fenomenologów zabieg *epoché* jest właśnie próbą zerwania z ową metaforyczną drzemką. Wzięcie w nawias pomaga filozofowi nabrać dystansu wo-

⁵⁶ E. Fink, *Studien...*, s. 184.

bec naiwnej akceptacji świata, co oznacza zarazem, że pozwala na identyfikację naiwności jako bezkrytycznej akceptacji, a więc również jako stanu braku pytań. Dlatego, jak dowodzi Husserl w *Kryzysie*, „od samego początku fenomenolog żyje w paradoksie konieczności ujmowania tego, co samozrozumiałe, za wątpliwe, za zagadkowe, i odtąd nie może mieć innego tematu nauki jak tylko ten: zmienić uniwersalne samozrozumienie bytu świata – dla niego największej ze wszystkich zagadek – w zrozumienie”⁵⁷. W świetle przytoczonych słów nic nie stoi na przeszkodzie, aby ująć *epoché* jako *problematyzację* świata, czyli *warunek możliwości* sformułowania pytania o to, co do tej pory nie mogło być sproblematyzowane, o to, o co nie można było pytać, a zatem także o to, co nie było obce. Husserl ponadto zauważa, że wraz z nabraniem dystansu wobec świata celem filozofa jest zmiana „uniwersalnego samozrozumienia” w „zrozumienie”. O ile ten pierwszy moment wydaje się dotyczyć pasywnej postawy wobec świata, o tyle ten drugi wyraża aktywne zajęcie postawy, dodajmy – postawy filozoficznej. Dopiero w świetle danego pytania odpowiedź ma sens; aby jednak nie powrócić do naiwności, filozof *ponownie* formułuje pytanie. Jeżeli zatem celem fenomenologa jest przejście od postawy naiwnej (braku pytań) do filozoficznej (restytucji pytań), to sam ów postulat przybiera postać *etyczną*. Mówiąc wprost, dana wspólnota filozofów jest *odpowiedzialna* za stronięcie od naturalnych, a co za tym idzie – także naiwnych i „obiektywnych” twierdzeń. Sformułowanie kolejnego pytania sprowadza się do podważenia wyniku rozumianego jako „obiektywna” odpowiedź. Ujmując następnie tę odpowiedź jako nieskończony i normatywny cel, dostrzegamy, że dążenie poznawcze ma ów wymiar etyczny, który wyraża się w wezwaniu do podważania naiwności i wzięciu na siebie odpowiedzialności za zrozumienie tego, co do tej pory było „samozrozumiałe”, mówiąc inaczej – „zrozumiałe samo przez się”. Mimo otwierających się interesujących perspektyw teoretycznych, dostrzegamy jednak zasadniczą trudność. Trudno pominąć pytanie: czy wówczas, gdy określamy fenomenologię jako umiejętność formułowania kolejnych, pogłębionych pytań, bez roszczeń do apodyktycznej odpowiedzi, nie zamykamy sobie drogi do ostatecznie obowiązujących ustaleń ejdetycznych?

⁵⁷ E. Husserl, *Die Krisis...*, s. 183–184.

Podsumowanie: fenomenologia pytania między odnową i herezją

Celem tego opracowania było zdefiniowanie możliwych perspektyw badawczych na problematykę pytania w fenomenologii. W świetle dotychczasowych rozważań nietrudno uznać ten cel za osiągnięty. Nie ulega wątpliwości, że warunkiem badania fenomenu pytania jest „wzięcie w nawias” – *epoché* – trywialnych i naturalnych określeń pytania. Co ważne, zabieg ten należy stosować także wobec wstępnie, lecz bezrefleksyjnie przyjmowanych przekonań na temat relacji fenomenologii i pytania. Albowiem, pomimo że pytanie nie ujmuje się powszechnie jako tematu badań fenomenologów, bliższa analiza pokazała, że w filozofiach Dauberta, Reinacha, Ingardena, Patočki, Heideggera, a przede wszystkim Husserla, problematyka pytania zajmuje ważne miejsce, a ponadto gra ważną rolę w metodologii. Jak następnie wykazaliśmy, traktując o pytaniu w perspektywie problemowo-systematycznej, fenomenologia nie stroni od prób ejdetycznego i transcendentalnego ujęcia pytania.

Na zakończenie warto powrócić do problemu: co pojęcie pytania może właściwie wnieść do naszego zrozumienia fenomenologii? W odpowiedzi można wskazać co najmniej cztery aspekty. Po pierwsze, nazwijmy to osiągnięciem metafizycznym, analizy pytania dowodzą tezy o ciągłości rozwoju myśli Husserla i samej fenomenologii jako „otwartego systemu”, który opiera się na permanentnym ponawianiu i pogłębianiu pytań; w podobny sposób można zresztą ująć cały rozwój ruchu fenomenologicznego, a mianowicie jako serię „herezji”, które nie tyle są wystąpieniem przeciwko niemieckiemu filozofowi, co podjęciem jego autentycznych intencji, to znaczy – ponowieniem i pogłębieniem analiz. Po drugie, można wskazać na osiągnięcie metodologiczne, które polega na wyjaśnieniu *epoché* i redukcji jako wciąż ponawianego kroku; jak się wydaje, daje to także podstawy wytłumaczenia statusu wiedzy o istocie jako niezaprzeczalnej oraz rozjaśnienia sposób ejdetycznego i transcendentalnego sposobu uzasadniania wiedzy, co zresztą wymagałoby dalszych rozważań. Po trzecie, stoimy przed wnioskiem metafizycznym, czy raczej *quasi*-metafizycznym, ponieważ dzięki ujęciu pytania jako metody badawczej, która określa praktykę fenomenologiczną, zauważamy, że filozofia zapoczątkowana przez Husserla jest jak najdalej od solipsizmu i jednoznacznie daje pierwszeństwo komunikacji. W rezultacie można argumentować, że to właśnie dzięki dialogowi fenomenolog opusz-

cza obszar badań istotowych i transcendentnych, jednocześnie urzeczywistniając je w realnych rozmowach filozofów, dyskusjach i stawianiu kolejnych pytań. Po czwarte, w końcu, bez większych trudności możemy dowieść *praktycznego* znaczenia fenomenologii, która, zgodnie z naszą rekonstrukcją, zdaje się opierać na podstawach etycznych; wezwanie do „powrotu do rzeczy samych” czyni tutaj fenomenologa odpowiedzialnym za sformułowanie coraz to nowych pytań, które „*samozrozumienie*” przemieniają w „zrozumienie”.

Na samym końcu nie sposób pominąć pewnych istotnych konsekwencji. Zauważmy, że współczesne badania fenomenologiczne nad pytaniem przedstawiają z jednej strony „odnowę” postulatów Husserla, z drugiej zaś zbliżają się do „herezji” wobec jego myśli⁵⁸. Bez wątpienia próbę systematyzacji problematyki związanej z pytaniem u myślicieli ruchu fenomenologicznego należy uznać za odnowę tej tradycji. Cel ten jest zresztą ważniejszy, jeżeli ma się na uwadze fakt, że nawet w odniesieniu do pytania o znaczenie tego zagadnienia dla filozofii Husserla badacze prezentują różne, skrajne stanowiska. I tak, podczas gdy Jonathan Lahey Dronsfield twierdzi, że twórca fenomenologii w ogóle nie wykazywał teoretycznego zainteresowania tym tematem⁵⁹, Waldenfels argumentuje, że autor *Badań logicznych* dokonał przełomu w całej filozoficznej refleksji nad zapytywaniem, w szczególności poprzez zdefiniowanie relacji pomiędzy semantyką i pragmatyką⁶⁰. Za odnowę należy uznać również ejdetycznie zorientowane analizy fenomenu pytania, które w rezultacie mogą usystematyzować naszą wiedzę na ten temat. Z kolei, jak widzieliśmy, przyjęcie transcendentalnego punktu widzenia na fenomen pytania, zwłaszcza ujęcia redukcji jako formy zapytywania, nastrocza istotne problemy interpretacyjne. Rozumienie redukcji jako wciąż ponawianego pytania podaje bowiem w wątpliwość absolutystyczne roszczenia fenomenologii jako nauki ścisłej, która miałaby występować jako „filozofia pierwsza”. I chociaż ujęcie redukcji w kategoriach pytania o strukturze kołowej wraz z przyjęciem tezy o prymacie pytania nad

⁵⁸ Zob. P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1987, s. 9.

⁵⁹ Zob. J.L. Dronsfield, *The Resistance of the Question to Phenomenological Reduction: Husserl, Fink and the Adequacy of the „Sixth Cartesian Meditation” as a Response to Heidegger*, [w:] *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book One. Phenomenology as the Critique of Reason in Contemporary Criticism and Interpretation, Analecta Husserliana LXXXVIII*, ed. by A.-T. Tymieniecka, Dordrecht 2005, s. 293.

⁶⁰ Zob. B. Waldenfels, *Antwortregister...*, s. 36.

odpowiedzią zmniejsza dystans wobec możliwego, aczkolwiek mimo wszystko dyskusyjnego zbliżenia fenomenologii do hermeneutyki⁶¹, to głębszych rozważań wciąż domagają się problemy relacji istoty, pytania i niezaprzeczalności ustaleń fenomenologicznych, zwłaszcza w kontekście praktyki ruchu filozoficznego zapoczątkowanego przez Husserla.

What Does the Concept of the Question Contribute to Our Understanding of Phenomenology? Between Renewal and Heresy

Summary

The article is an attempt to define theoretical perspectives on the phenomenon of the question. Although the problem of questioning seems to be marginal within the phenomenological movement, author argues that the topic of the question is like an Archimedean point – but probably not the only one – from which one can grasp phenomenological philosophy as a whole. The author sketches four possible perspectives on questioning. Firstly, one is able to ask about the concept of questioning within the phenomenological movement; with this regard, five philosophies are to be analyzed, i.e., Daubert's, Reinach's, Ingarden's, Patočka's, and Heidegger's conceptions. Secondly, phenomenologist can of course describe the question as an intentional structure of an act of questioning. Thirdly, one has to analyse the problem of the question from a transcendental viewpoint; here questioning is grasped as an equivalent to the reduction, as Husserl defined it. Finally, it is necessary, following Tischner and Waldenfels, to understand questioning as a communal praxis. Additionally, the author argues that while the first and the second perspectives present in fact a renewal of the Husserlian tradition, the third and the last propositions in turn can be grasped as "heresies" against Husserl's ideas.

⁶¹ Jak podkreśla Andrzej Przyłębski, omawiając filozofię Gadamera, „Właściwie rozumiemy wypowiedź, powiada Gadamer, gdy ujmujemy ją jako odpowiedź na pewne pytanie. Dotarcie do tego pytania oznacza otwarcie przestrzeni sensu, w której wypowiedź nabiera znaczenia”. A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 49. W odniesieniu do dyskusji nad powiązaniem fenomenologii i hermeneutyki zob. S. Geniusas, *Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego w świetle krytyki hermeneutycznej*, „Fenomenologia” 9 (2011), s. 35–50 oraz moją dyskusję z propozycją Geniusasa i jego odpowiedź, W. Płotka, *Czy pierwotne ego ma charakter historyczny?*, „Fenomenologia” 9 (2011), s. 51–71; S. Geniusas, *Subiektywność i historyczność: myśląc o krytyce fenomenologii w hermeneutyce*, „Fenomenologia” 9 (2011), s. 72–80.

Marek Maciejczak Świadomość i realność według Husserla*

Słowa kluczowe: świadomość, rzeczywistość, noeza/akt, noemat/przedmiot, spostrzeżenie (wewnętrzne/zewnętrzne), świat

Keywords: consciousness, reality, noesis/act, noema/object, perception (internal/external), world

W fenomenologii Husserla wyjaśnienie odniesienia świadomości do rzeczy, *resp.* świata, jest zadaniem intencjonalnej analizy spostrzeżenia, która przebiega pod klauzulą redukcji. Redukcja, jak pisze Husserl w *Erste Philosophie*¹, pozwala zrozumieć konieczne warunki doświadczenia, czyli świat ludzki. Owych subiektywnych warunków nie uwzględnia naturalne nastawienie, skłonność podmiotu, by pojmować rzecz jako samą w sobie i świat jako niezależny od subiektywnych źródeł poznawania. Poznanie jest odzwierciedleniem możliwości pewnego systemu² i w jego ramach przedmiot ma być określony oraz wykazana jego transcendentalna obiektywność. Również rozróżnienia: zewnętrzne–wewnętrzne, realne–istniejące tylko intencjonalne, rzeczy–świadomość, konstytuują się na gruncie systemu świadomości. W przypadku poznania rzeczy chodzi o zrozumienie, jak domniemanie zdobywa rzeczywiście istotne komponenty tego, co jest rzeczą, oraz konieczne płynące z istoty powiązania, bez których nie można w ogóle pomyśleć czegoś, co byłoby domniemane jako rzecz³. Analiza intencjonalna umieszcza bieguny intencjonalnej relacji podmiot – przedmiot w dziedzinie immanencji i tworzy w ten sposób korelację przeżyć i ich odpowiedników (w terminologii Husserla: noez i noematów). Przedmiot wyznaczony jest przez system motywacji: *noeza i noemat*⁴. Odpowiednikiem noetycznej za-

* Artykuł jest przejrzaną i poprawioną wersją: *Relacja świadomość przedmiot realny w ujęciu Edmunda Husserla*, „Przegląd Filozoficzny” 9 (2000), nr 4, s. 125–133.

¹ E. Husserl, *Erste Philosophie*, Bd. 1, Den Haag 1956, s. 79–80, 26, 394.

² Ibidem, Bd. 2, 1959, s. 398.

³ Idem, *Idee II*, Warszawa 1974, s. 51.

⁴ Idem, *Idee I*, Warszawa 1967, s. 420.

wartości przeżycia intencjonalnego jest noematyczna treść, krótko – noemat. Noemat wyznacza intencjonalny przedmiot aktu.

Pytanie o odniesienie świadomości do rzeczy dotyczy zatem sposobu, w jaki noemat wyznacza przedmiot, jakim w przypadku spostrzeżenia zewnętrznego jest rzecz. Wymaga ono eksplikacji pojęcia noematu spostrzeżenia zewnętrznego oraz ukazania, jak noemat umożliwi odniesienie do rzeczy. Ponieważ system motywacji noetyczno-noematycznych jest częścią systemu świadomości, wiedza dotycząca jednostkowego przedmiotu i danego typu przedmiotów powinna być uzgadniana z całością dotychczasowej wiedzy. Ostatecznie więc racjonalnie uzasadnione związki przeżyć są podstawą określenia sposobu istnienia, w tym również uznania przedmiotu za rzeczywiście istniejący.

Noemat spostrzeżenia zewnętrznego

Husserl przeciwstawia nastawieniu naturalnemu, w którym spełniamy akty teetyczne, spostrzegania i doświadczenia, nastawienie fenomenologiczne. W nim rzeczy stają się „jednostkami intencjonalnymi”, a przyroda „jednością intencjonalną”. Realność świata jako całości i pojedynczo wziętej rzeczy nabiera charakteru intencjonalnego – staje się czymś uświadamianym, świadomościowo przedstawionym, pojawiającym się (*Erscheinendes*)⁵. Intencjonalne skierowanie jest cechą przeżycia, czyli jego noematyczny odpowiednik istnieje niezależnie od tego, czy cokolwiek w rzeczywistości odpowiada mu, czy nie. Celem Husserla jest pokazanie konstytutywnej sprawczości świadomości, tego, dzięki czemu mogą być uświadamiane stałe i trwałe jednostki przedmiotowe, naocznie wydobywane cechy, własności i części⁶. W przypadku analizy intencjonalnej zmysłowego spostrzeżenia

⁵ Ibidem, s. 151.

⁶ Analiza intencjonalna ustala warunki możliwości syntetycznej jedności świadomości, która sprawia, „że mamy w ogóle jakiś dostęp do jednego przedmiotu, tego oto konkretnego, w sposób ciągle domniemywanego obiektu, który jest podyktowanym przez istotę tych mnogości efektem funkcji jednoliceń (*Einheitsleistung*) i który mamy przed oczami jako tak a tak domniemywany”. Analiza po stronie noematycznej to eksplikacja (*Explikation*), rozwijanie (*Auslegung*), uwyrażnianie (*Verdeutlichung*) i ujaśnianie (*Klärung*) tego, co w świadomości domniemywane, co jest jej sensem przedmiotowym. Po stronie noetycznej analiza intencjonalna spostrzeżenia przedmiotu ma kierunek przeciwny eksplikowaniu jego cech i sięga poza aktualne przeżycia do ich horyzontów, pól tematycznych, przeżyć konstytutywnych dla przedmiotowego sensu odpowiedniego *cogitatum* (E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, Warszawa 1982, s. 68–69).

rzeczy (*Dingwahrnehmung*) należy pokazać, jak pojęcia przedmiotów i własności percepcyjnych odnoszą się do intencjonalnych przedmiotów tego aktu, jak konkretna intencjonalna struktura świadomości tworzy sens spostrzeżeniowy rzeczy, czyli to, że rzecz prezentuje się jako „obiektywna”, „zewnętrzna” wobec świadomości i od niej „niezależna”. W spostrzeżeniu tkwi immanentnie jego „sens” – „to, co spostrzeżone jako takie”, w sądzie – „to, co się sądzi jako takie”, w przypomnieniu – „to, co przypomniane jako takie”, w podobaniu — „podobające się jako takie”.

Aby uzyskać noemat spostrzeżenia, twierdzi Husserl, należy wziąć w nawias to, co widzimy. Noematem aktu spostrzeżenia na przykład kwitnącej w ogrodzie jabłoni jest: „To kwitnące drzewo tam w ogrodzie”. Otrzymałmy więc sens poddanego redukcji spostrzeżenia. W jego skład wchodzi następujące sensory predykatowe: „kwitnące”, „jabłoń”, „w ogrodzie”.

Narzuca się podobieństwo z Fregego pojęciem sensu jako pośrednika intencjonalnego odniesienia między aktem i przedmiotem: w sensie, twierdził Frege, zawarty jest „[...] ów sposób, w jaki przedmiot jest dany”⁷. Sens wskazuje własności przedmiotu odniesienia w ten sposób, że jest cechą tego przedmiotu. Ponieważ własności Frege rozumiał jako przedmioty abstrakcyjne, niezależne od tego, czy są w akcie ujmowane przez kogokolwiek, to relację treść (sens) – przedmiot należy rozumieć jako egzemplifikację. Husserl jednak nie uznaje noematu spostrzeżenia za byt wyłącznie semantyczny, ponieważ w spostrzeżeniu chodzi jeszcze o przeświadczenie, że dany sens spostrzeżeniowy znalazł „tu” i „teraz” egzemplifikację⁸. Noemat spostrzeżenia ma charakter wskazujący, a nie wyłącznie opisowy, co wiąże się z teetycznym charakterem spostrzeżenia, który Husserl określa jako „cielesną rzeczywistość”, w przeciwstawieniu do np. fikcji lub uobecnienia w pamięci. „To” w noematycznym opisie wyraża przeto fakt, że pewien przedmiotowy sens – „kwitnące drzewo tam w ogrodzie” – znalazł swoją egzemplifikację „tu i teraz” (dostrzegamy w pełnym sensie spostrzeżenia elementy uwzględniające również sytuację podmiotu, od której Frege właśnie abstrahował).

Wzgląd na spostrzegający podmiot stanowi o swoistości noematu spostrzeżenia zewnętrznego. Jabłoń spostrzegamy z pewnego punktu widzenia;

⁷ G. Frege, *Pisma semantyczne*, przekł. B. Wolniewicz, Warszawa 1977, s. 62.

⁸ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1972, par. 8; idem, *Medytacje kartezjańskie...*, par. 22.

niektóre jej cechy są niedostępne spojrzeniu, np. dokładny rozkład zasłoniętych przez liście gałęzi, jej tylna część itd. Widziane aspekty rzeczy odsyłają do jeszcze niedostrzeżonych i wyznaczają dalszy ciąg spostrzegania; wyznaczają w terminologii Husserla horyzont wewnętrzny rzeczy, to, co zobaczymy, jeśli obejdziemy jabłoń czy też na nią wejdziemy⁹. Przeciwnością horyzontu wewnętrznego jest horyzont zewnętrzny – zbiór możliwych spostrzeżeń przedmiotów współdanych, które przy zmianie dotychczasowego kierunku uwagi mogą także stać się obiektami percepcji¹⁰. Horyzonty razem wzięte to inaczej rzecz i jej najbliższe otoczenie. Husserl mówi ponadto o dającym się zrozumieć horyzoncie światowym, czyli innych przedmiotach otoczenia, z których każdy ma własny horyzont zewnętrzny¹¹. O ile ten ostatni jest ograniczony do możliwości aktualnego doświadczenia, o tyle horyzont światowy stanowi „horyzont horyzontów”. Dzięki niemu, czy też w nim, każdy przedmiot ma swój zewnętrzny horyzont, który może być rozwinięty przez przekształcenie możliwych punktów widzenia w aktualne. Inny będzie np. horyzont spostrzeżeniowy domu widzianego od frontu, inny z lewej strony ku prawej, od góry czy od dołu. Zawsze jednak aktualnie dany fragment jest w pewien systematyczny sposób powiązany z innymi fragmentami, które można zobaczyć, np. obchodząc ów dom. Dana strona domu służy jako podstawa stopniowego rozjaśnienia tego, co aktualnie się prezentuje — okien, drzwi itd. W tym przypadku dom sam służy jako horyzont, w którego obrębie prezentują się własności danej strony. Związki między horyzontami wyjaśniają, dlaczego w spostrzeżeniu zewnętrznym to, co domniemywane, jest czymś więcej niż to, co w danym momencie ukazuje się naszym oczom.

Wymienione typy horyzontów i zależności między nimi określają rolę noematu spostrzeżenia, to mianowicie, że pozwala on uformować oczekiwania odnośnie do tego, jakie własności i części przedmiotu zobaczymy w dalszym biegu spostrzegania; dzięki niemu, powtórzmy, to, co domniemywane, jest czymś więcej niż to, co w danym momencie ukazuje się naszym oczom. Oczekiwania, hipotezy spostrzeżeniowe lub obrazy wyobraźni (możemy sobie wyobrazić, jak przedmiot będzie wyglądał widziany z drugiej

⁹ Idem, *Medytacje kartezjańskie...*, par. 19.

¹⁰ Idem, *Erfahrung und Urteil...*, par. 8; idem, *Medytacje kartezjańskie...*, par. 22.

¹¹ Idem, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1968, s. 96 (*Hua IX*).

strony) pozwalają antycypować kolejne spostrzeżenia, określać, w tym ewentualnie inaczej określać, przedmiot z właściwą mu pełnią naoczną.

Pełnia, twierdzi Husserl, to, obok horyzontu wewnętrznego, zewnętrznego i światowego rzeczy, cecha wyłącznie spostrzeżenia zewnętrznego. Doznajemy pełni naocznej i za chwilę interpretujemy to, co widzimy, jako tę znaną nam melodię, jako deszcz spadający na dach, jako to kwitnące drzewo itd. Pełnia jest stopniowalna: „Idealną granicą, jaką dopuszcza wzrost pełni wyglądu, jest w przypadku spostrzeżenia absolutna samoobecność [...] i to dla każdej strony i każdego prezentowanego elementu przedmiotu”¹². Pełnię można bliżej określić jako „czyste” doświadczenie, tzn. pozbawione elementu interpretującego, jaki zapewnia noemat.

Za niewyłącznie semantycznym charakterem noematu przemawia również nieanalityczny charakter związku między aktualną percepcją a dotychczasową wiedzą. Husserl wyjaśnia to stwierdzenie na przykładzie sześcianu. To nie dlatego, że dysponujemy pojęciem sześcianu, w którym są zawarte *implicite* jego wszystkie widoki perspektywiczne, aktualna faza spostrzeżenia prowadzi dalszy tok jego prezentacji, by kulminować w określeniu cech, części i własności sześcianu. Podobnie, nie dlatego, że pojęcie stołu implikuje liczbę czterech nóg, gdy spostrzegamy blat stołu, nie mogąc widzieć jego nóg, formułujemy oczekiwanie, że z innego punktu widzenia zobaczymy stół raczej z czterema niż dziesięcioma nogami. Nie opieramy się w takich przypadkach na świadomie lub nieświadomie przeprowadzonym wnioskowaniu¹³.

Reguła, według której formułujemy oczekiwania tego, co zobaczymy, gdy zbliżymy się, zajrzymy pod blat stołu, czy też, w przykładzie spostrzeżenia jabłoni, zatrzymamy uwagę na gałęziach, wejdziemy na to drzewo itd., jest dziełem przeszłego doświadczenia¹⁴. Dla mnie przedmiot sensu jest rzeczywiście indeksem tego, co ja, transcendentálny podmiot sensu, w niego włożyłem. Reguły noematyczne lub też ich zbiory powstają w konkretnych sytuacjach doświadczenia i odtąd funkcjonują automatycznie (habitualnie)¹⁵. Powiązane w sieć, wyznaczają style poznawcze typów możliwych przedmiotów doświadczenia.

¹² Idem, *Logische Untersuchungen*, II/2, Den Haag 1901, s. 115.

¹³ Idem, *Idee I*, par. 140.

¹⁴ Idem, *Medytacje kartezjańskie...*, par. 22; idem, *Idee I...*, par. 149.

¹⁵ Idem, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 77.

Każdy obiekt, każdy przedmiot w ogóle (również immanentny), odsyła do pewnej określonej prawidłem struktury, wyznacza z góry pewne prawidł, według którego mógłby być dany innym odmianom świadomości, możliwym w zarysowanej przez istotę typice¹⁶. Dzięki typice świat i jego przedmioty doświadczane są jako uporządkowane w typy. Rzeczy doświadczane są jako drzewa, krzewy, zwierzęta; bliżej, jako sosna, dzika róża, pies, żmija, jaskółka itd. Każde nowe indywiduum jest już wstępnie znane, przywołuje bowiem to, co podobne i już jest uchwycone zgodnie ze swoim typem w horyzoncie możliwego doświadczenia i z odpowiednimi wskazówkami podobieństwa; ma niejako „z góry” przewidziane typy własności jeszcze niedoświadczonych, lecz już oczekiwanych. Dlatego, kiedy widzimy kota, natychmiast antycypujemy jego możliwe sposoby zachowania, typowy sposób poruszania się, jedzenia, zabawy itd.

Usedymentowane struktury habitualne pozwalają również na funkcjonowanie sensu przedmiotowego niezależnie od istnienia rzeczy, od tego, czy świadomość faktycznie kieruje się na przedmiot w danej chwili, w aktualnie spełnianym akcie. Korelacja akt – przedmiot może dotyczyć nie tylko aktów noetycznych tego samego typu, np. powiązania spostrzeżeń ze spostrzeżeniami, lecz również aktów różnych typów, np. spostrzeżenia i następującego po nim przypomnienia. Dzięki niej, przechodząc od spostrzeżenia do przypomnienia tego samego przedmiotu, jesteśmy świadomi różnicy między przeżyciami, a także różnicy sposobów dania i różnicy przedmiotów (noematów). Również wiedza *explicite*, to, co wiemy np. o drzewach, figurach geometrycznych, stołach, wchodzi do tego tła. Reguły w ten sposób stanowią jakby „ramę” sensu. Do właściwego ukształtowania się reguły określającej, jakie czynności i w jakiej kolejności mają się zająć, potrzebny jest „trening noetyczny”¹⁷. Zazębieniu się czynności odpowiada płynna eksplicacja sensu przedmiotu doświadczenia: aktualizują się te zbiory sensów noematycznych, które antycypuje pełny noemat.

Podsumowując: noemat ma charakter semantyczny czy *quasi*-semantyczny i pragmatyczny – łączy treściowy i czynnościowy aspekt doświadczenia – wskazuje własności przedmiotu oraz wyznacza ciągi spostrzeżeń swego przedmiotu, które z danego punktu wyjścia będą rozgrywały się w myśl

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Określenie „trening noetyczny”, występuje w pracy R. Piłata, *Umysł jako model świata*, Warszawa 1999, s. 100.

pewnej reguły¹⁸. W percepcji nie chodzi o dowolną egzemplifikację sensu (pojęcia czy jakiegokolwiek treści doświadczenia), lecz o taką, która ma charakter oczywistości (ewidencji). Treść jest oczywista, zrozumiała, gdy wyznacza w sposób systematyczny konteksty jej doświadczenia. Doświadczenie (sytuacja wyjściowa) pokazuje, czy dana własność jest egzemplifikowana, czy nie, doświadczenie ją weryfikuje. Z tego względu noemat ma własności semantyczne — może być prawdziwy lub fałszywy względem przedmiotu¹⁹. Stosując wskazówkę Smithsa i McIntyre’a: noemat jest znaczeniem „skierowanym do świata”, sensem przedmiotowym i jednocześnie sensem pragmatycznym dla podmiotu, który dzięki niemu potrafi antycypować, czyli znać niejako „z góry” przedmiot spostrzeżenia²⁰.

Przedmiot spostrzeżenia zewnętrznego

We wstępie stwierdziliśmy, że w wyniku redukcji fenomenologicznej bieguny intencjonalnej relacji: podmiot – przedmiot zostały umieszczone w dziedzinie immanencji, tworząc korelację przeżyć i ich odpowiedników: noez i noematów. Noemat ujęliśmy jako system reguł decydujących o sposobie, w jaki rozwija się proces spostrzeżenia oraz potwierdza jedność jego przedmiotu. Każdy przedmiot wskazuje na regułę, a wszystkie reguły kierujące umysłowymi procesami są aspektem systemu świadomości, jej aktywności określonej przez kontekst, zorientowanej na antycypowanie faktów, nadawanie struktury nadchodzącym danym²¹. W wyniku redukcji również

¹⁸ Dreyfus: „Pracę, jaką wykonują noematy na rzecz jednoczenia doświadczenia i jego intencjonalności, Husserl nazywa konstytucją”. W: *Husserl Intentionality and Cognitive Science*, ed. H.L. Dreyfus, H. Hall, Cambridge 1982, s. 9. Reguły noematyczne układają się w pewną hierarchię. Niższe określają uporządkowany zbiór sensów predykatowych opisujących wygląd przedmiotu, reguły wyższego rzędu określają, jakie inne zbiory predykatów mogą wystąpić jako opisy tego samego przedmiotu. Natomiast reguły najniższego stopnia stanowią zasady pasywnej syntezy, organizujące zmysłowe elementy (aspekty), które są z kolei podstawą reguł wyższego rzędu (zasady syntezy aktywnej).

¹⁹ Podobnie również sens propozycjonalny ma swój typ semantycznego skierowania do świata – bycie prawdą lub fałszem, gdyż wyznacza pewne doświadczenia jako ewidencję swojej prawdziwości czy fałszywości.

²⁰ D.W. Smith, R. McIntyre, *Husserl and Intentionality, A Study of Mind, Meaning and Language*, Dordrecht 1982.

²¹ Noematy percepcji składają się na zasadnicze wyposażenie modelu świata, jakim podmiot dysponuje; mają one naturę *quasi*-pojęciową, czy też lepiej powiedzieć, za E. Strausem, stanowią

sens realności należący do tego, co dane w naturalnym nastawieniu, został przeniesiony na stronę podmiotową korelacji. Dlatego Husserl określił przedmiot jako „biegun identyczności”, „biegun możliwych orzeczników”.

W przypadku spostrzeżenia ów zredukowany przedmiot, podobnie jak wcześniej omówiony noemat spostrzeżenia, wykazuje jednak szczególny charakter. Rozważmy spostrzeżenie jabłka. Własności jabłka są ujęte w pewnej wielości noematycznych predykatów: czerwoność, kulistość, twardość, swoisty zapach i smak. W wyniku redukcji wymienione predykaty (orzeczniki) nie są dalej własnościami przedmiotu – jabłka leżącego tu oto na biurku, lecz stają się efektywnymi jakościami, czy też modyfikacją intencjonalnej świadomości, która jest świadomością tego jabłka. Predykaty są doświadczane jako powiązane ze sobą: kulistość i czerwoność odniesione są do tej samej powierzchni, zapach i smak mają swoje źródło w tym samym przedmiocie. W przebiegu doświadczenia ów przedmiot jest stale uświadamiany jako ten sam; to jego predykaty dookreślają się czy zmieniają. Przedmiot odcina się od wyróżniających się i zmiennych orzeczników jako „obiekt”, „to, co identyczne”, „dopuszczający określenie podmiot swoich możliwych orzeczników” – „czyste x w abstrakcji od wszelkich orzeczników”²². Bez „czystego x”, twierdzi Husserl, zawartego w noematycznym sensie, nie da się pomyśleć orzeczników jako orzeczników czegoś²³. Dokładniej mówiąc, jest ono pewnym znaczeniem w polu zredukowanej fenomenologicznie świadomości, lecz przecież wskazuje, czy też zawiera, odniesienie poza sferę immanencji.

Z jakich względów czyste x może pełnić tę podwójną funkcję? Nasuwa się następujące wyjaśnienie: odniesienie poza sferę immanencji, poza przedmioty, którymi świadomość dowolnie rozporządza i do których zawsze ma dostęp, należy uznać za odpowiednik ograniczeń, jakie świadomość sobie narzuciła w wyniku redukcji fenomenologicznej, która przekształciła realności świata jako całości i pojedynczo wziętej rzeczy w przedmiot inten-

„gnostyczny” moment przeżywania. Zob. E. Straus, *Vom Sinn der Sinne, Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Ausg. 2, Berlin 1956, s. 329.

²² E. Husserl, *Idee I...*, par. 131.

²³ Przedmiot odniesienia stanowi czysta forma identyczności, czyste x możliwej predykcji. Przykładowo, myśląc o Napoleonie jako o zwycięzcy spod Jeny, jako o pokonanym pod Waterloo, jako o Korsykaninie, „syntetyzujemy”, czyli odnosimy predykaty do tego samego przedmiotu, wstawiamy je w formę przedmiotową x. Predykatowe sensory prezentujące przedmiot pod pewnymi aspektami są syntetyzowane jako aspekty tego samego przedmiotu.

cjonalny – obiekt jedynie uświadamiany²⁴. Skoro świadomość mogła powstrzymać charakter spontanicznie spełnianych sądów i tez spostrzeżeniowych, a w rezultacie zawiesić uznanie istnienia przedmiotu, to zasadne jest przyjąć, że w stosownych okolicznościach może usunąć ten „nawias”, zaakceptować sens oraz prawdziwość roszczenia tez spostrzeżeniowych, uznając sens „ten oto rzeczywiście istniejący świat”. Do owego sensu, jak przyznaje Husserl, należy również to, że byt świata jest transcendentny względem świadomości²⁵.

Kiedy może mieć miejsce konstytucja sensu tego rodzaju? Husserl twierdzi, że konstytucja przedmiotu doświadczenia jako identycznie tego samego przedmiotu danego w zmiennej różnorodności wyglądów, w wielości sposobów przejawiania się, przebiega w postaci syntezy identyfikacji. W pierwszej chwili zwrócenia uwagi przedmiot jest „nieokreślonym przedmiotem świadomości empirycznej”. W dalszym biegu doświadczenia na podłożu ciągłej syntezy identyfikacji, w której przedmiot dany jest jako „coś identycznego z samym sobą”, wydobyte zostają jego własności. To, czym przedmiot jest „w sobie i dla siebie jest”, antycypowane w sposób ogólny i wyłącznie co do horyzontów, natomiast cechy, części i własności konstytuują się na drodze świadomej eksplikacji²⁶. Synteza identyfikacji jest jednocześnie syntezą rozróżnienia. Różne aspekty rzeczy i jej różne spostrzeżenia są zatrzymane retencjonalnie, jako odnoszące się do tego samego przedmiotu. W ten sposób, dzięki organizacji aktów, mimo zmienności wyglądów rzeczy, ten sam sens zostaje potwierdzony i zachowany lub ewentualnie zakwestionowany i zmieniony. W spostrzeżeniu zewnętrznym przedmiot spostrzeżenia zawsze jest dany w pewnym, z zasady nieskończonym, ciągu perspektyw, których świadomość nie może wyczerpać. Widzieliśmy, że horyzont wewnętrzny odsyła do zewnętrznego otoczenia rzeczy, innych przedmiotów, a te z kolei do jeszcze szerszego horyzontu świata. Inaczej mówiąc, konstytucja rzeczy zmysłowej nie może nigdy osiągnąć stopnia pełnej, oczywistej prezentacji. Teraz rozumiemy, że dzieje się tak, ponieważ x – transcendentny przedmiot – wyznacza „z góry” właśnie taką generalną linię doświadczeń (sensów). To niepowodzenie jest rozstrzygające. Jeśli ów przypisany z góry sens się potwierdza, utrzymana zostaje ta sama zasada

²⁴ E. Husserl, *Idee I...*, s. 151.

²⁵ Ibidem, s. 145.

²⁶ Idem, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 148.

konstytucji, a tym samym osiągnięty wystarczający stopień adekwatności i naocznej pełni, wówczas przedmiot spostrzeżenia nabiera charakteru przedmiotu rzeczywistego – zewnętrznego przedmiotu naturalnego nastawienia.

W takiej właśnie sytuacji świadomość może zrezygnować z ograniczeń, jakie sama sobie narzuciła w wyniku redukcji fenomenologicznej. Jeśli jednak transcendentne odniesienie zostaje podważone, zmienione w biegu doświadczenia, gdy dalsze doświadczenia przekreślają ów charakter – przedmiot okazuje się złudny, to jego nieistnienie nie wpływa na relację intencjonalną zawartą w znaczeniu motywującym dalszy bieg doświadczenia. Oznacza to tylko przekreślenie wyjściowego znaczenia.

To przypuszczenie potwierdza szerszy kontekst aktów spostrzeżeniowych, świadomość jako system intencjonalny. Otóż dla konstytucji świadomości jako systemu zachowującego pewną niezależność wobec innych systemów, w których jest umieszczona, konieczne jest rozróżnienie przedmiotów, które świadomość sama tworzy (konstytuuje) i całkowicie za nie odpowiada (jak myśli, idee, fantazje itd.) oraz za które odpowiada tylko w części, ponieważ wymagają ponadto zewnętrznej informacji. Właśnie tą dodatkową informacją jest otwarty charakter syntezy spostrzeżeniowej i korelatywnie jej rezultat – nie w pełni ukonstytuowana rzecz. Ów konstytucyjnie i genetycznie różny sens przedmiotów transcendentnych i immanentnych ujawnia się w samych przedmiotach. Przedmioty wewnętrzne świadomości są zawsze dla niej dostępne i w tym znaczeniu względnie niezależne od czasu – ujęcie przeżycia w spostrzeżeniu immanentnym, stwierdza Husserl, jest „prostym zobaczeniem czegoś”²⁷. Rzeczy natomiast dane są przez wyglądy, a ich ujęcie wymaga określonych noez (czasoprzestrzennej motoryki), którymi świadomość musi się posłużyć, gdyż są związane z pewnym punktem czasowym i pewną orientacją w przestrzeni. W rezultacie Husserl stwierdza: „Pomiędzy bytem jako przeżyciem a bytem jako rzeczą występuje tedy z gruntu istotna różnica”²⁸.

Nie tylko typ przedmiotów, ale też rodzaje doświadczenia: refleksyjnego spojrzenia, skierowanego immanentnie na strukturę przeżycia oraz spostrzeżenia skierowanego na rzecz, różnią się. Rozróżnieniu na transcen-

²⁷ Ibidem, s. 131. Wprost dane są uczucia ze swymi jakościami, intensywnością itd., także treści wrazeniowe, efektywne składniki przeżycia spostrzeżenia rzeczy, stanowiące wyglądy rzeczy.

²⁸ Idem, *Idee I...*, s. 123.

dentne i immanentne przedmioty odpowiadają stosowne typy noez: spostrzeżenie udostępnia zewnętrzne przedmioty, natomiast przypomnienie, fantazyjne przedstawianie, myślenie, udostępniają przedmioty immanentne. Choć Husserl przyznaje, że także do istoty spostrzeżenia przeżycia należy „niezuppełność”, *resp.* „niedoskonałość”, to jednak podkreśla, że jest ona „zasadniczo różna od tej, która tkwi w istocie spostrzeżenia «transcendentnego», spostrzeżenia przez przejawianie w wyglądach, przez coś takiego jak przejaw”²⁹. Różnica między efektywnymi składnikami spostrzeżenia i przedmiotem okazuje się więc różnicą między immanencją i transcendencją. W przypadku spostrzeżenia jest to różnica między świadomością i realnością.

Rodzaj aktów, w których dokonują się syntezy potwierdzające lub unieważniające każdorazowe mniemanie wyjściowe, Husserl nazywa aktami rozumu³⁰. Dzięki nim domniemany przedmiot (sens przedmiotowy) otrzymuje charakter istnienia *resp.* nieistnienia – teza spostrzeżeniowa zostaje określona jako umotywowana (rozumna) lub jako nieumotywowana. Akty rozumu mogą mieć miejsce wtedy, gdy rzecz, stan rzeczy, ogólność, wartość, dane są bezpośrednio, naocznie, *originaliter*³¹. Kiedy przedmiot zostaje określony zarówno w swojej strukturze, jak i w charakterze istnienia, spełnia się istota intencjonalności, zostaje osiągnięty cel poznania. Do rzeczywistości danej w tego rodzaju aktach możemy wciąż na nowo powracać, przypominać sobie itd. Ostatecznie dzięki temu, że możemy wciąż na nowo przywracać wcześniej zdeponowaną w strukturach habitualnych (kognitywnych) oczywistość, istnieje dla nas trwały i niezmienny byt czy to realny, czy idealny. Habitualnie osadzone struktury składają się na „trwałe mienie”, potencjalny horyzont doświadczenia, którego korelatem jest świat i jego przedmioty. Światu realnemu odpowiada również pewien system, układ struktur poznawczych; jego swoistość zasadza się na tym, że nie przyjmuje postaci zamkniętej, dlatego sens, który mu zawdzięczamy: „ten oto rzeczywistość istniejący świat”, do którego należy też to, że byt świata jest transcendentny względem świadomości, nigdy nie jest ostatecznie ukonstytuowany³². Jak długo spostrzeżenie zewnętrzne nieprzerwanie potwierdza

²⁹ Ibidem.

³⁰ Idem, *Mediacje kartezjańskie...*, s. 81.

³¹ Ibidem, s. 82.

³² Ibidem, s. 89. System oczywistości osiągnięty w doświadczeniu zewnętrznym, dzięki któremu bezpośrednio, naocznie dany jest nam świat realny jako całość, jak i poszczególne jego przedmioty, charakteryzuje „pewna z istoty nieusuwalna jednostronność”. Ibidem, s. 88.

zgodność zawartości zarysowujących coś z góry horyzontów z horyzontami wypełniającymi się, z antycypowanym przez te pierwsze stylem, tak długo świadomość jest świadomością świata rzeczywiście istniejącego. Przedmiotowym odpowiednikiem opisanej postaci intencjonalności jest „istnienie w sensie prawdy czy po prostu prawda”. Prawdy nie da się oddzielić od bytu prawdziwego, czyli „rozumnie umotywowanego”, uznanego w bycie z tego powodu, że dany jest (obecny) „we własnej osobie”: prawda jako istnienie utożsamia się z naoczną oczywistością prezentacji³³. Chociaż rzeczy *resp.* światu realnemu odpowiada oczywistość „nieadekwatna”, niemniej właśnie ona stanowi źródło uprawomocnienia charakteru jej istnienia – istnieć realnie to być danym w tego typu oczywistości.

Podsumowanie

Realność rzeczy danej w spostrzeżeniu znajduje potwierdzenie w całości systemu świadomości. Wiedza dotycząca egzemplarzy i danego typu przedmiotów jest uzgadniana z całością pozostałej wiedzy (doświadczenia) zdobytej w trakcie poznawania świata i działania w nim. Podstawą uznania rzeczywistości przedmiotu są ostatecznie racjonalnie uzasadnione związki przeżyć³⁴. Dążenie do oczywistości ma charakter systemowy i teleologiczny. Przez osiągnięcie oczywistości, prawdy o przedmiocie, realizuje się istota intencjonalności. Faktycznie za rzeczywisty uchodzi zwykle taki przedmiot, którego sposoby dania wzajemnie się motywują, który nie tylko dla mnie i tylko teraz, ale dla każdego, w każdym czasie jest dostępny i w tej dostępności pozostaje identyczny. Realność świata ma charakter otwarty, intencjonalny, świat nie jest „wyrobem gotowym”³⁵. Putnam w ten sposób potwierdza przekonanie Husserla: „Rzeczy dane są w pewien sposób, nigdy w sobie, a sposoby dania rzeczy obejmują głębokie przeżycia naszego odniesienia do świata (związku ze światem). Także jak to jest być świadomym”³⁶.

³³ A. Póltawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, s. 241.

³⁴ „Istnieć naprawdę to „być danym w sposób adekwatny i uznawalnym w bycie w sposób oczywisty”, *Idee I*, s. 496.

³⁵ H. Putnam, *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym*, [w:] *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przekł. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 237–238.

³⁶ *Husserl und die Philosophie des Geistes*, hrsg. von M. Frank und N. Weidtmann, Berlin 2010, s. 13.

Consciousness and Reality According to Husserl

Summary

The reality of a thing given in perception finds its confirmation in the whole system of consciousness. The knowledge about single objects and their types is coordinated with the rest of knowledge obtained through the experience of the reality and acting in it. The base for the acknowledgment of an object are finally the rationally justified correlations of experiences. The striving for the evidence has a systematic and teleological character. The essence of intentionality is realized through the achievement of an evidence, as a truth about an object. A really existing object is only such one whose way of being given are reciprocally motivating, which not only now and for me, but for anyone and in any time stays identical and achievable. It means that the reality of the world has an open, intentional character. The world, we live in, is not something „ready-made”.

Dariusz Bęben
**Recepcja fenomenologii
Edmunda Husserla w Polsce.
Próba periodyzacji**

Słowa kluczowe: fenomenologia, Husserl, historia filozofii, Roman Ingarden, recepcja

Keywords: phenomenology, Husserl, history of philosophy, Ingarden, reception

*[...] fenomenologia stała się bardziej
filozofowaniem niż filozofią.
Wydaje się, że cały późniejszy rozwój jest ilustracją
tej elementarnej prawdy.*

Józef Tischner

Fenomenologia Edmunda Husserla wciąż inspiruje kolejne pokolenia polskich filozofów. Wynika to zapewne z tego, że wiele problemów, które fenomenologia uważała za rozwiązane, stało się przedmiotem ponownych rozważań dla kolejnych generacji. Wielkim pragnieniem Romana Ingardena było przekazanie polskiemu środowisku filozoficznemu tego, czego nauczył się w Getyndze i Fryburgu. Miał jednak wątpliwości, czy w ogóle ktoś będzie chciał z tego skorzystać. Rozczarowany pisał: „Gdy wróciłem do Polski w roku 1918 i zacząłem się trochę rozglądać w naszym świecie filozoficznym, zorientowałem się rychło, że wszystko, czego nauczyłem się za granicą – zwłaszcza u Husserla – uchodzi u nas za bałamutne, niejasne gadanie, że w ogóle cała problematyka, z którą się w czasach moich studiów uniwersyteckich zaznajomiłem, jest dla naszych filozofów obca”¹. Historia recepcji fenomenologii Husserla w Polsce pokazuje jednak, że „bardzo wielu chciało słuchać” i to „niejasne gadanie” stało się w Polsce bardzo popularne, zresztą nie tylko za sprawą Romana Ingardena.

¹ R. Ingarden, *Dzieje mojej „kariery uniwersyteckiej”*, „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXVII, z. 2, 1999, s. 184.

W 2013 roku będziemy obchodzić stulecie wydania pierwszej książki *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, co stanowi dobrą okazję do namysłu nad historią recepcji fenomenologii Edmunda Husserla. Z tego impulsu zrodził się pomysł tej klasyfikacji.

Wszelka próba periodyzacji jest z założenia dyskusyjna i wystawiona na łatwą krytykę. Uważam jednak, że polska recepcja fenomenologii Edmunda Husserla, która trwa już przeszło sto lat, daje możliwości uporządkowania pewnych faktów. Ponadto – a może nade wszystko – przedstawiona klasyfikacja powinna stanowić wstęp do szerszej dyskusji nad stanem badań fenomenologicznych w Polsce.

Trzeba bowiem zaznaczyć, że recepcja fenomenologii Edmunda Husserla w polskim piśmiennictwie nie jest dokładnie tym samym, czym recepcja fenomenologii w ogóle. Należałoby tak zarysowany projekt podzielić na trzy części: 1) fenomenologia Edmunda Husserla, 2) fenomenologia Romana Ingardena, 3) ruch fenomenologiczny. Dopiero wówczas osiągnęlibyśmy pełny obraz stanu badań nad recepcją fenomenologii w Polsce. To sprawia, że periodyzacja, którą proponuję, jest tylko wstępnym planem. Kryterium jest chronologiczne – zgodnie z tym wyróżniam pięć etapów recepcji fenomenologii Edmunda Husserla w Polsce².

Pierwszy etap: wczesne reakcje

Temat pierwszych polskich reakcji na fenomenologię Edmunda Husserla jest już opracowany. Dokonał tego Czesław Głombik w książce *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*³. Zadaniem, jakie postawił sobie Głombik, było prześledzenie getyńskich spotkań Polaków z Husserlem. Historia polskiej fenomenologii jest skażona kilkoma fałszywymi przekonaniami, z którymi autor skutecznie polemizuje. Pierwsza teza brzmi: nie jest prawdą, że w Polsce była bardzo słaba reakcja na fenomenologię Husserla. Druga zaś – fenomenologia w Polsce nie ogranicza się wyłącznie do Roma-

² Bardziej precyzyjnym zwrotem w tym wypadku byłoby „recepcji fenomenologii Husserla na ziemiach polskich”.

³ Por. Cz. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne reakcje*, Katowice 1999. Książkę wydano również w prestiżowej serii „Orbis Phaenomenologicus”, por. Cz. Głombik, *Husserl und die Polen. Frühgeschichte einer Rezeption*, über. Ch. Schatte, Würzburg 2011.

na Ingardena. Polacy w otoczeniu Husserla funkcjonowali jeszcze przed przyjazdem Ingardena do Getyngi (1912).

Najlepszym tego przykładem jest Aleksander Rozenblum, który przybył do Getyngi już w 1905 roku⁴. Niestety – podobnie jak jego monachijski kolega Johannes Daubert – nie zostawił po sobie prawie żadnych publikacji⁵. Głombik przywołuje jeszcze inne przykłady polskich filozofów studiujących u Husserla, choć często cel ich przyjazdu na Uniwersytet Georga-Augusta był zupełnie inny. Na przykład psycholog Stefan Błachowski, który w Getyndze pojawił się w 1905 roku, przyjechał słuchać wykładów słynnego psychologa eksperymentalnego Georga E. Müllera⁶. Do pierwszej fazy należał również Roman Ingarden. Przypomnę, że doktorat u Husserla uzyskał on w 1918 roku, zatem w pierwszych dwóch dekadach XX wieku jego rola była jeszcze ograniczona. Pierwszą oficjalną publikacją Ingardena była recenzja drugiego wydania *Badań logicznych*⁷. W archiwaliach wciąż pozostają teksty przygotowane we wcześniejszym okresie⁸.

Ale nie tylko byli uczniowie Husserla pisali o fenomenologii. Można przywołać choćby słynny artykuł *Szkola fenomenologów* napisany dla „Ruchu Filozoficznego” przez Władysława Tatarkiewicza⁹. Z kolei dwa lata wcześniej w Lowanium Konstanty Michalski obronił doktorat: tematem dysertacji była niemiecka reakcja przeciw psychologizmowi¹⁰, a w głównej

⁴ Wątek Polaków wśród fenomenologów w Monachium jest bardzo ciekawy. Do zbadania jest nie tylko rola Rozenbluma, który był przyjacielem Reinacha i Hildebranda. Wiadomo, że w 1908 roku na zebraniu Towarzystwa Psychologicznego (głównego ośrodka fenomenologów monachijskich) przedstawił wykład o Janie Łukasiewiczu. Por. K. Schuhmann, B. Smith, *Adolf Reinach. An Intellectual Biography*, [w:] *Speech and the Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, ed. K. Mulligan, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987, s. 14.

⁵ Chciał m.in. przełożyć *Badania logiczne*. Por. Cz. Głombik, *O niedoszłych polskich przekładach Logische Untersuchungen*, [w:] *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Księga poświęcona Ryszardowi Jadczałowi*, red. W. Tyburski i R. Wiśniewski, Toruń 1999, s. 89–106.

⁶ To nie są, naturalnie, jedynie słuchacze wykładów Husserla. Warto wspomnieć m.in. Bronisława Bandrowskiego, Leopolda Blausteina czy Stanisława Schayera.

⁷ Por. R. Ingarden, *Rec. Husserl Edmund, Logische Untersuchungen*. Halle 1913, „Przegląd Filozoficzny” R. XVIII, z. 3/4, 1915, s. 305–311.

⁸ Por. Cz. Głombik, *Husserl i Polacy ...*, s. 133 i nast.

⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *Szkola fenomenologów*, „Ruch Filozoficzny” t. III, nr 10, 1913, s. 257–263.

¹⁰ Por. K. Michalski, *La action contre le psychologisme en Allemagne. Husserl, ses prédecésseurs et ses partisans*, [w:] idem, *Historie de la Philosophie*, Kraków 1999, s. 517–564. Por. Cz. Głombik, *Konstanty Michalski i początki studiów nad fenomenologią Husserla*, [w:] *Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego*, red. J. Hartman, Kraków 2000, s. 395–403.

roli pojawił się Husserl i jego zwolennicy. Biorąc pod uwagę czas i środowisko, w którym powstała praca, trzeba docenić przenikliwość autora.

Aby jednak uporządkować kwestie pierwszeństwa, trzeba nadmienić, że prawdopodobnie pierwszym Polakiem, który pisał o Husserlu, był Władysław Heinrich, który w zacnym pozytywistycznym czasopiśmie „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie” (1895) opublikował krytyczną recenzję *Philosophie der Arithmetik*¹¹.

Także czołowi przedstawiciele Szkoły lwowsko-warszawskiej nie przeszli obojętnie wobec początków fenomenologii. Jan Łukasiewicz w swych wczesnych odczytach nawiązywał do pierwszego tomu *Badań logicznych*¹². Tak oto wspomina fenomenologię po latach: „Pierwszy tom *Badań logicznych* Husserla zrobił we Lwowie ogromne wrażenie, zwłaszcza na mnie. Od dawna już nie lubiłem psychologizmu uprawianego przez Twardowskiego, teraz zerwałem z nim całkowicie. Tom drugi *Badań logicznych* Husserla rozczarował mnie jednak. Zawierała się w nim znowu jakaś mętna gadanina filozoficzna, która odpychała mnie od wszystkich filozofów niemieckich. Dziwiłem się, że taka różnica może zachodzić między dwoma tomami tego samego dzieła. Przekonałem się później, że w pierwszym tomie *Badań logicznych* przemówi do mnie nie Husserl, tylko ktoś daleko większy od niego, którego Husserl wykorzystał w swojej książce, a był nim Gottlob Frege”¹³. Bardzo możliwe, iż pod tym cytatem podpisałiby się również Stanisław Leśniewski wraz z Tadeuszem Kotarbińskim¹⁴. Szczególną rolę wśród czołowych przedstawicieli Szkoły lwowsko-warszawskiej zajmuje Kazimierz Ajdukiewicz. W trakcie pobytu w Getyndze (1913/1914) słuchał on wykładów Davida Hilberta i Edmunda Husserla, zwłaszcza dobrze zapamiętał seminarium

¹¹ Por. W. Heinrich, *E. Husserl: Philosophie der Arithmetik*, Bd. 1, Halle 1891, „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie” Jg. XIX, H. 4, 1895, s. 436–439. Także pokrewni filozoficznie Heinrichowi – Zygmunt Zawirski (*O modalności sądów*, Lwów 1914) oraz Joachim Metallman (*Zasada ekonomii myślenia, jej historia i krytyka*, Warszawa 1914) pozytywnie rejestrowali fenomenologię Husserla.

¹² Por. J. Łukasiewicz, *Teza Husserla o stosunku logiki do psychologii*, „Przegląd Filozoficzny” R. VII, z. 4, 1904, s. 476–477.

¹³ J. Łukasiewicz, *Pamiętnik* (fragmenty). Wpis z dnia 5.7.1949. Spuścizna po Janie Łukasiewiczu. Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego. Pamiętnik, sp. 12/3 – wybór i opracowanie P. Surma, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” t. 2/3. (2009/2010), s. 358.

¹⁴ Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 80.

fenomenologiczne Adolfa Reinacha poświęcone pojęciu ruchu. Echa tych wykładów znajdujemy zresztą w jego artykułach¹⁵.

Nie padło tu jeszcze jedno nazwisko, decydujące w pewnym sensie dla recepcji Husserla w Polsce – mam na myśli Kazimierza Twardowskiego. Ich znajomość, poczucie programowej wspólnoty szkoły Franza Brentana, korespondencja, liczne odniesienia w pismach Husserla do habilitacji Twardowskiego, to wszystko nakazuje bardzo poważnie traktować miejsce założyciela Szkoły lwowsko-warszawskiej w dziejach recepcji fenomenologii Husserla w Polsce¹⁶. Tym bardziej, że to jego uczniowie będą odgrywać decydującą rolę w następnym etapie.

Drugi etap: druga fala

Druga faza ma już swojego wyraźnego bohatera – a jest nim Roman Ingarden. Namaszczony przez Husserla, zdominował polską recepcję fenomenologii na najbliższe lata, jeżeli nie dziesięciolecia. W latach międzywojennych ukazały się jego rozprawy poświęcone fenomenologii Husserla, w tym słynny, utrzymany w polemicznym tonie artykuł *Dążenia fenomenologów*. Polemiczny nie wobec Husserla, ale polskiej filozofii, która – zdaniem Ingardena – nie była przygotowana na odbiór fenomenologii¹⁷. Nie była również gotowa na przyjęcie ucznia Husserla na katedrach. Oto dwa fragmenty z listów, które wymienili ze sobą w 1928 roku Edmund Husserl i Kazimierz Twardowski. Tematem ich jest przyszłość Ingardena. Husserl zatroskany pisał: „Zastanawiam się, czy młody, a tak ambitny naród jak polski, ma aż taki nadmiar sił duchowych, że może sobie pozwolić na marnowanie ludzi o wadze naukowej, która w pełni uzasadnia związane z nim wszelkie nadzieje? [...] On potrzebuje tylko światła i powietrza, aby dokonać rzeczy, z któ-

¹⁵ Por. K. Ajdukiewicz, *Zmiana i sprzeczność*, [w:] idem, *Język i poznanie*, t. 2, *Wybór pism z lat 1945–1963*, Warszawa 1985; A. Olech, *Język, wyrażenia i znaczenia: semiotyka Kazimierza Ajdukiewicza*, Częstochowa 1993.

¹⁶ Por. E. Husserl, *Przedmioty intencjonalne*. Recenzja z: K. Twardowski *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, przeł. D. Łukasiewicz, [w:] D. Łukasiewicz, *Sąd i poznanie w fenomenologii Edmunda Husserla*, Bydgoszcz 2008, s. 169–211; por. także: W. Miśkiewicz, „...ganz spezielle philosophische Richtung...”. *O recepcji fenomenologii Husserla w środowisku Twardowskiego*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. 18, nr 4, 2009, s. 181–191.

¹⁷ Por. R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, „Przegląd Filozoficzny” R. XXII, z. 3, 1919, s. 118–156.

rych Ojczyzna jego będzie dumna”. Twardowski odpowiedział stanowczo: „Nie myślę też, że – jeśli chodzi o ewentualne powołanie Dr Ingardena – aby sytuacja u nas w Polsce była jednoznacznie porównywalna z sytuacją w Niemczech. A to z dwóch powodów, po pierwsze, nie ma na polskich uniwersytetach prawie nikogo, kto byłby na tyle bliski reprezentowanemu przez Dr Ingardena nurtowi filozoficznemu, aby móc wydać uzasadnioną opinię, zarówno o znaczeniu samego tego nurtu, jak i o wartości filozoficznej prac Ingardena”¹⁸.

Historia starań o lwowską katedrę jest dużo bardziej skomplikowana i choć od 1924 roku Ingarden pracował jako docent na uniwersytecie we Lwowie, to jednak owe tak potrzebne „światło” i „powietrze” wciąż było tam bardzo mętne¹⁹. Katedrę otrzymał bowiem dopiero w 1933 roku. Oto z kolei wspomnienie jego uczennicy Ireny Krońskiej:

Młody Ingarden czuł się we Lwowie jako filozof osamotniony. Przyzwyczajony do atmosfery Getyngi i Fryburga, gdzie fenomenologią się żyło i nawet u jej przeciwników zakładało się znajomość jej rudymetów – nad wejściem do seminarium Husserla mógł być umieszczony napis „Kto nie znał *Logische Untersuchungen*, niech tu nie wchodzi” – tutaj nie znajdował ludzi, których by fenomenologia w ogóle interesowała, nie mówiąc już o takich, z którymi można by ją wspólnie uprawiać. Tutaj w filozofii panowała atmosfera Koła Wiedeńskiego; uprawiano logikę, ale zupełnie inaczej, niż czynił to Husserl w *Badaniach logicznych*, a metodologię nauk w sposób pozytywny, nie dopuszczając nawet pytania o ich źródłową prawomocność, które już wtedy stawiał sobie późniejszy autor *Kryzysu nauki europejskiej*. Na peryferiach filozofii i filozofującym literaturoznawstwie żył dalej psychologizm, i to życiem bujnym – tu wszakże wykładał i oddziaływał Juliusz Kleiner – jakby nie zostały jeszcze napisane, wydane i zrozumiane *Logische Untersuchungen*. Nie znajdując we Lwowie owych lat ludzi, z którymi mógłby wspólnie filozofować lub choćby się spierać, ale na gruncie problematyki jakoś wspólnej, Ingarden musiał ich sobie wychować²⁰.

I tak właśnie się stało. Zarówno jego wykłady z teorii poznania, jak również seminaria i konserwatoria z estetyki zwróciły uwagę studentów. Wokół Romana Ingardena zebrała się niezwykle grupa, a wśród nich także uczniowie Twardowskiego. Co więcej, w 1931 roku ukazało się *Das literarische Kunstwerk*, dzieło, które potwierdziło oryginalność myśli Ingardena,

¹⁸ *Korespondencja Husserla i Twardowskiego w sprawie Ingardena*, przeł. W. Miśkiewicz, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. 18, nr 4, 2009, s. 561–562.

¹⁹ Historię tę opisuje R. Jadcak, *Koleje starań o profesurę dla Romana Ingardena we Lwowie*, „Kwartalnik Filozoficzny” T. XXVII, z. 2, 1999, s. 229–242.

²⁰ I. Krońska, *Wspomnienia o profesorze Ingardenie w pierwszą rocznicę śmierci*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”. Warszawa 1972, s. 62.

a przy tym spowodowało bardzo duży rozgłos, stając się najważniejszą pracą autora w tym okresie²¹. Należy wymienić przynajmniej najważniejszych lwowskich słuchaczy (niekoniecznie uczniów) Ingardena: Leopold Blaustein, Zofia Lissa, Henryk Mehlberg, Zygmunt Łempicki, Irena Krzemicka, Stefania Łobaczewska. Do tego jeszcze grupa psychologów: Walter Auerbach, Tadeusz Witwicki, Salomon Igiel, Eugenia Ginsberg Blausteinowa.

Powoli ukształtowało się nowe pokolenie fenomenologów. I choć nie należy tu mówić dosłownie o recepcji fenomenologii Husserla – a raczej o wpływie rozważań ontologicznych oraz estetycznych samego Ingardena – to wielokrotnie punktem wyjścia rozważań lwowskich filozofów była właśnie fenomenologia Husserla. I tak, wybitny germanista i filozof kultury Zygmunt Łempicki, który w 1920 roku opublikował artykuł *W sprawie uzasadniania poetyki czystej*, sformułował – krytyczny wobec psychologizmu – postulat poetyki jako nauki ejdetycznej, w analogii do czystej logiki Husserla²².

Podobnie rzecz się ma z badaniami Leopolda Blausteina, autora pierwszej monografii dotyczącej fenomenologii Husserla, a mianowicie rozprawy *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*²³. Autor – uczeń Twardowskiego, słuchacz Husserla we Fryburgu, uczestnik seminarium Ingardena – jest postacią niezwykle ważną dla rozwoju polskiej myśli fenomenologicznej²⁴. Jego badania doskonale łączyły tradycje Brentana – Twardowskiego z fenomenologią. O tym, że to pokrewieństwo było dla wielu oczywiste, zaświadczały słowa Władysława Tatarkiewicza

Najbardziej wszakże w najważniejszym punkcie systematycznego i konsekwentnego aż do końca przeprowadzania rozróżnień zdaje mi się zbliżać do metody stosowanej przez profesora Twardowskiego i Szkołę lwowską. Meinong, Twardowski, Stumpf i Husserl wyszli ze szkoły Franciszka Brentano; dzięki temu wspólnemu punktowi wyjścia tworzą oni i ich uczniowie, mimo dzielącej ich dziś znacznie różnicy, jedną dużą grupę filozo-

²¹ Por. R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft*, Halle 1931. Recenzje z tej pracy prezentowali m.in. Chwistek, Kroński, Blaustein i Łempicki.

²² Por. Z. Łempicki, *W sprawie uzasadnienia poetyki czystej*, „Przegląd Filozoficzny” R. XXIII, 1920, s. 171–188.

²³ Por. L. Blaustein, *Husserlowska nauka o akcie, treści i przedmiocie przedstawienia*, Lwów 1928.

²⁴ Między innymi dzięki pracom Zofii Rosińskiej udało się bliżej przybliżyć dorobek tego niezwykle wszechstronnego filozofa, którego interesowały nie tylko zagadnienia fenomenologiczne (teoria przedstawienia, teoria imaginatywna), ale także problematyka estetyczna (mediów). Por. Z. Rosińska, *Blaustein: koncepcja odbioru mediów*, Warszawa 2001.

ficzną. Jeżeli Szkoła fenomenologów ma być zaliczona do jakiejś grupy we współczesnej filozofii, to niewątpliwie do tej a nie żadnej innej²⁵.

O Husserlu pisali także filozofowie spoza Ingardenowskiego kręgu, a i największy polemista epoki międzywojennej – Stanisław I. Witkiewicz – nie omieszczał zaczepić Husserla²⁶.

Uważam, że dwie wspomniane tutaj fazy można połączyć w jedną i mówić o przedwojennej recepcji Husserla. Fenomenologia szuka w tym czasie swojego miejsca w obszarze już mocno okopanych nurtów. Klimat nie jest zbyt sprzyjający. Szkoła lwowsko-warszawska z jednej strony, z drugiej zaś szeroko rozumiana filozofia katolicka niechętnie przyglądają się ekspansji nowej filozofii. Przyjrzyjmy się trzem cytatom, które wiele mówią o nastawieniu części polskich filozofów do fenomenologii Husserla.

Recenzując artykuł Husserla *Filozofii jako ścisła nauka*, Bronisław Biegeleisen pisze: „Ale dość tych dziwolągów stylistycznych i myślowych! Odrzucam artykuł z zadziwieniem i niesmakiem, iż na początku XX wieku mógł profesor uniwersytetu niemieckiego w podobny sposób pojmować filozofię jako naukę ścisłą...”²⁷. Drugi przykład nie jest już tak radykalny, choć równie krytyczny; Leon Chwistek, którego zirykował Ingarden swą recenzją *Wielości rzeczywistości* (1921), pisze: „Czytelnik poinformowany o tym, że Dr Roman Ingarden jest pilnym uczniem prof. Husserla, i jako taki wziął sobie za zadanie propagowanie w Polsce mętnej doktryny mistrza”²⁸. Wreszcie, najbardziej wyważona i, jak myślę, przeważająca opinia o fenomenologii Husserla w Polsce międzywojennej: „Podkreślając tutaj niewątpliwie osiągnięcia Husserla (i Bolzana), musimy się zastrzec – nawiasem mówiąc – z równą stanowczością przeciwko hipostazom, i w ogóle idealistycznym elementom, od których się roi w pismach tych myślicieli”²⁹.

²⁵ W. Tatarkiewicz, *Szkola fenomenologów...*, s. 262.

²⁶ Por. S.I. Witkiewicz, *Sposunek wzajemny nauk i filozofii*, „Zet” nr 5, 6, 13, 14, R. I, 1932; J. Pastuszka, *Filozofia współczesna*, Lublin 1936; E. Baturo, *Husserlizm w filozofii prawa*, „Czasopismo Prawne i Ekonomiczne” R. XXIV, 1926, s. 250–256.

²⁷ B. Biegeleisen, *Uśmiechy Sfinksa. Z zagadnień filozofii współczesnej*, „Sfinks” V, VI, 1913, s. 187.

²⁸ Por. L. Chwistek, *Krótką rozprawą z Romanem Ingardenem, doktorem uniwersytetu fryburskiego*, „Przegląd Filozoficzny” R. XXV, z. 4, 1922, s. 541–544. Recenzje Ingardena ukazała się w: „Przegląd Filozoficzny” R. XXV, z. 3, s. 451–468 oraz „Ruch Filozoficzny” t. 7, nr 7/8, nr 1922/23, s. 99–101.

²⁹ T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Warszawa 1985, s. 183.

Tym bardziej trzeba docenić wysiłek i talent Romana Ingardena i jego uczniów, iż w tych raczej niesprzyjających warunkach udało im się wprowadzić „mętą doktrynę swego mistrza” na forum polskiej filozofii. Niestety, wybuch drugiej wojny światowej zahamował ten świetnie zapowiadający się trend. Wojna przetrzebiła młode i rosnące w siłę środowisko lwowskie³⁰.

Trzeci etap: nowe otwarcie – szkoła krakowska

Mimo że wielu dobrze zapowiadających się fenomenologów zginęło podczas okupacji, istniała nadzieja, że po wojnie fenomenologia nadrobi stracone lata³¹. W 1946 roku Roman Ingarden objął II Katedrę Filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Rok później Zygmunt Zawirski w swym sprawozdaniu z dokonań filozofów współczesnych o fenomenologii pisał: „[...] kierunek, który u nas ma wprowadzić bardzo niewielu wyznawców, bo tylko jednego poważniejszego, ale za granicą jest dość rozpowszechniony”³². Niestety, już w 1950 roku uczeń Husserla otrzymał zakaz wykładania (wrócił na uniwersytet dopiero siedem lat później). Lata pięćdziesiąte ubiegłego wieku stanowią zatem dotkliwą lukę w recepcji Husserla.

Naukowa i dydaktyczna działalność Ingardena wkrótce przyniosła jednak oczekiwane owoce. Wykłady na uniwersytecie, zebrania Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz założona w 1961 roku sekcja estetyki PTF-u stanowiły platformę fenomenologicznych badań dla nowego pokolenia fenomenologów³³. Po wojnie ukazują się pierwszy oraz drugi tom *Sporu o istnienie świata*, dzieła w dużej mierze skierowanego przeciwko fenome-

³⁰ Por. D. Gromska, *Philosophes polonais morts entre 1938 et 1945*, Poznań 1948; por. także: „...a mądrości zło nie przemoże”. Wybór tekstów pod redakcją naukową J.J. Jadackiego, B. Markiewicz, Warszawa 1993.

³¹ Szerszej na temat fenomenologii w pierwszych latach powojennych pisał: A.B. Stępień, *Fenomenologia w Polsce (W powojennym dwudziestolecu)*, [w:] idem: *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, przygotował do wydania A. Gut, Lublin 2001, s. 278–290. Pisał tam m.in.: „O obliczu fenomenologii w Polsce zadecydowała działalność jednego wprowadzic, ale bardzo poważnego badacza, Romana Ingardena, po wojnie profesora UJ w Krakowie”, s. 279.

³² Z. Zawirski, *O współczesnych kierunkach filozofii*, Kraków 1947, s. 26–27.

³³ Por. A. Węgrzecki, L. Kusak, *Historia towarzystw filozoficznych w Krakowie*, [w:] *Polskie Towarzystwo Filozoficzne czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej*, red. B. Markiewicz, J.J. Jadacki, R. Jadcak, Warszawa 1999, s. 163–165.

logii transcendentalnej Edmunda Husserla³⁴. Niestety, książka wówczas nie doczekała się godnego przyjęcia³⁵. Ale wróćmy do recepcji Husserla.

Do 1971 roku nie działo się zbyt wiele, choć należy odnotować debiut Józefa Tischnera³⁶, artykuły Leszka Kołakowskiego, Antoniego B. Stępnia³⁷, Stanisława Cichowicza (pisał o Derridzie i Husserlu już w 1964 roku!). Ponadto w 1963 roku ukazał się zbiór artykułów Romana Ingardena *Z badań nad filozofią współczesną*, w którym zebrano ważniejsze teksty poświęcone jego nauczycielowi³⁸.

Prężnie rozwija się krakowski ośrodek. Nie sposób wymienić wszystkich krakowskich filozofów związanych z Ingardenem. Oto osoby, które w swoich badaniach odnosiły się do Husserla: Anna-Teresa Tymieniecka, Danuta Gierulanka, Andrzej Półtawski, Władysław Stróżewski, Adam Węgrzecki, Józef Tischner, Jan Szewczyk, Antoni B. Stępień.

Czy mamy do czynienia ze szkołą, a może tylko – odnosząc się do terminu Herberta Spiegelberga – z ruchem filozoficznym (*Bewegung*)? Kwestia jest niezwykle interesująca i warta szczegółowych analiz, tymczasem zasłonię się autorytetem Władysława Tatarkiewicza, który pisał: „Upraszczając, powiemy: we Lwowie uformował siebie, a w Krakowie uformował szkołę, polską szkołę fenomenologiczną”³⁹.

Należy zaznaczyć, że mniej więcej w latach sześćdziesiątych XX wieku na polskiej scenie filozoficznej pojawia się filozofia Martina Heideggera, filozofia dialogu, egzystencjalizm oraz hermeneutyka⁴⁰. Recepcja Husserla nabiera zatem szerszego kontekstu. Widać to wyraźnie na przykładzie Tischnera, który, wychodząc od Husserlowskiego *ja* transcendentalnego, uzupełnia swoje idee filozofią Heideggera i Emmanuela Lévinasa. W tym etapie taki niewątpliwie owocny pluralizm metodologiczny nie był jeszcze tak powszechny, jak to będzie miało miejsce w kolejnej fazie.

³⁴ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Kraków 1947; t. 2, Kraków 1948.

³⁵ Jeżeli chodzi o II tom, to pojawiło się tylko kilka interesujących recenzji (Czeżowski, Krońska, Tymieniecka).

³⁶ Por. J. Tischner, *Czym jest „Ja” transcendentalne?*, [w:] *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa-Kraków 1964, s. 349–364.

³⁷ Na temat recepcji fenomenologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, por. S. Judycki, *Fenomenologia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Zeszyty Naukowe KUL 45, z. 3–4, 2002, s. 116–122.

³⁸ Por. R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.

³⁹ W. Tatarkiewicz, *Roman Ingarden*, [w:] *Fenomenologia Romana Ingardena...*, s. 55.

⁴⁰ W 1965 roku pod redakcją Leszka Kołakowskiego i Krzysztofa Pomiana ukazała się niezwykle ważna antologia *Filozofia egzystencjalna. Wybrane teksty z historii filozofii*, Warszawa 1965.

W obszar debaty z impetem wkracza problem: idealizm – realizm. Niektórzy z uczniów Ingardena (Szewczyk, Tischner) uważają, że interpretacja ich nauczyciela nie jest zgodna z intencjami Husserla. Tischner zauważa: „Opozycja przeciwko uznawaniu Husserla za ‘idealistę metafizycznego’ zrodziła się również wśród uczniów Ingardena, ale Ingarden pozostawał nieczuły na owe protesty. Jeszcze podczas wykładów w Oslo, jakie miał niedługo przed śmiercią, podkreślał dobitnie racje własnego stanowiska”⁴¹. Uczniowie Ingardena powołują się między innymi na obcojęzyczne monografie, które – wraz z początkiem serii „Phenomenologica” w 1958 roku – zaczęły ukazywać się systematycznie. Z jednej strony Husserla nie łączyło się już ściśle z idealizmem, z drugiej strony nie ograniczało się już twórcy fenomenologii do *Badań logicznych* i *Idei* – zauważało się także jego wpływ na historię, literaturoznawstwo czy socjologię.

W trakcie tego etapu rozpoczął się także proces – jak się okaże – trudny i długi – przekładania teksów Husserla. Pierwszą większą książką było wydanie w 1967 roku w „Bibliotece Klasyków Filozofii” pierwszej książki *Idei* w tłumaczeniu Danuty Gierulanki i z przedmową Romana Ingardena⁴².

Sytuacja wydawała się z pozoru normalna. Z jednej strony na łamach „Studiów Filozoficznych”, z drugiej zaś „Znaku” pojawiało się coraz więcej tekstów poświęconych fenomenologii Husserla. Trzeba jednak pamiętać, że fenomenologia była zaliczana do filozofii burżuazyjnej. Oto jeden z przykładów takiego kuriozum: „Husserlowski abstrakcyjny racjonalizm, nie uwzględniający ani osiągnięć Heglowsko-Marksowskiego historyzmu, ani przewrotu, jakim było powiązanie filozofii z praktyką i praktycznego życia z filozofią, musiał wprowadzić fenomenologię w ślepy zaułek”⁴³. Chociaż fenomenologowie unikali bezpośrednich polemik z marksizmem, to jednak spora część z nich związana była z ruchem opozycyjnym. Byli też i tacy, którzy liczyli na owocną współpracę marksizmu i fenomenologii⁴⁴. Wbrew trudnym czasom (zwłaszcza do roku 1956) można stwierdzić, że recepcja fenomenologii Edmunda Husserla nabierała dynamiki.

⁴¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 19.

⁴² Lista przekładów, por. D. Bęben, *Polskie przekłady Husserla, monografie i prace zbiorowe*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R 18, nr 4, 2009, s. 90–97.

⁴³ K. Martel, *U podstaw fenomenologii Husserla*, Warszawa 1967, s. 213.

⁴⁴ Por. J. Szewczyk, *O fenomenologii Edmunda Husserla*, do druku przygotowała B. Markiewicz, Warszawa 1987.

Czwarty etap: w kręgu myśli husserlowskiej

W 1970 roku umarł Roman Ingarden. Dwa lata później ukazał się bardzo ważny numer specjalny „Studiów Filozoficznych”, poświęcony polskiemu fenomenologowi⁴⁵. Pojawiły się nowe monografie, prace zbiorowe, odbyło się wiele konferencji i sympozjów. Uczniowie Ingardena powoli obsadzali katedry filozoficzne w całej Polsce. W interpretacji Husserla rozpoczął się jednak okres deingardenizowania fenomenologii⁴⁶. Na początku lat siedemdziesiątych opublikowano jeszcze dwie książki potwierdzające silną pozycję Ingardena: monografię Andrzeja Póltawskiego *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm* (1973) oraz przełożone przez niego Ingardenowskie wykłady z Oslo, zatytułowane po prostu *Wstęp do fenomenologii Husserla* (1974).

Jednak punkt ciężkości powoli przesunął się w kierunku Warszawy, gdzie ważnym animatorem ruchu fenomenologicznego był Krzysztof Michalski. W wywiadzie z 2011 roku stwierdzał: „Kołakowski i Pomian mieli bez porównania większy wpływ na mnie i moich kolegów niż Ingarden i jego krakowscy uczniowie – mimo że ci krakowianie byli to przecież w jakimś sensie fenomenolodzy. Zmieniło się to, gdy poznałem Tischnera”⁴⁷. Nie ulega wątpliwości, że w Warszawie wreszcie powstał dobry klimat do uprawiania fenomenologii. W stolicy znalazł się także Andrzej Póltawski – uczeń Ingardena⁴⁸. Tischner był jednak najważniejszy i... bardziej popularny. Sala podczas jego gościnnych wykładów była zawsze pełna. Jak mało kto potrafił mówić o fenomenologii. Trafnie zauważał:

Wpływ Husserla na myśl filozoficzną jest dziś tak wielki, że nie sposób ogarnąć jednym spojrzeniem wszystkie jego płaszczyzny i rozgałęzienia. Nawet ci myśliciele, którzy ostro protestują przeciwko fenomenologii, są często jej ukrytymi dłużnikami. Obecność fenomenologii Husserla w filozofii przejawia się dwojako: raz w sposób zamaskowany – w formie obecności czynnika inspirującego mniej lub bardziej samodzielnie, kiedy in-

⁴⁵ Por. *Fenomenologia Romana Ingardena*. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych”, Warszawa 1972.

⁴⁶ Por. J. Szewczyk, *Husserl w oczach Ingardena*. Recenzja z: R. Ingarden: *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, „Znak” nr 4–5, 1975, s. 603–621.

⁴⁷ K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie. Rozmowa w redakcji kwartalnika „Kronos”*, [w:] idem: *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa 2011, s. 10

⁴⁸ Por. A. Póltawski, *Realizm fenomenologii. Husserl, Ingarden, Stein, Wojtyła. Odczyty i rozprawy*, Toruń 2001.

dziej w sposób wyraźny – pod postacią żywych kontrowersji wokół konkretnych propozycji Husserla⁴⁹.

Obecność tak „wyraźna” przejawiała się także w publikacjach, które wzrastały lawinowo. Nie ma tutaj miejsca na szerszą analizę tekstów ukazujących się w latach 1971–2000, dlatego ograniczę się wyłącznie do przedstawienia listy najważniejszych dzieł. W kolejności chronologicznej są to: Jan Ożarowski: *Kontynuacja »strony czynnej« w idealizmie niemieckim. Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Gadamer* (UW, Warszawa 1978), Barbara Markiewicz: *Filozofia i świat życia codziennego* (Ossolineum, Wrocław 1981), Jan W. Sarna: *Fenomenologia Romana Ingardena na tle filozofii Edmunda Husserla* (WSP, Kielce 1981), Stanisław Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla* (TN KUL, Lublin 1990), Leszek Kołakowski: *Husserl i poszukiwanie pewności* (Aletheia, Warszawa 1990), Jan Krokos: *Fenomenologia E. Husserla, A. Pfändera, M. Schelera* (Katolicka Agencja Wydawnicza „Mag”, Warszawa 1992), Krystyna Świąćicka: *Husserl* (seria „Myśli i Ludzie”, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993), Krystyna Świąćicka: *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu* (IFiS PAN, Warszawa 1993), Jan Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla* (UMK, Toruń 1994), Mariusz Moryń: *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu* (UAM, Poznań 1998), Jarosław Rolewski: *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium filozofii późnego Husserla* (UMK, Toruń 1999).

Można było także skonfrontować swoją wiedzę z autorytetami. Do Warszawy i Krakowa przyjeżdżali uczniowie Husserla i jego wybitni znawcy, jak Ludwig Landgrebe, Jan Patočka, Walter Biemel, Guido Küng czy Hans-Georg Gadamer. Do tego doszła ogromna praca translatorska (w BKF ukazują się kolejne prace Husserla). Teksty Husserla trafiają do różnych antologii, także tych wydawanych przy PZPR. Na początku lat osiemdziesiątych XX wieku próbowano założyć Towarzystwo Fenomenologiczne – wówczas jeszcze w ramach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Wniosek skierowany do Klemensa Szaniawskiego, podpisany przez liczną grupę filozofów (związaną przede wszystkim ze środowiskiem warszawskim – choć z dużym poparciem Józefa Tischnera), nie zdobył jednak szerszego poparcia. Sytuacja polityczna i społeczna nie sprzyjała tego typu przedsięwzię-

⁴⁹ J. Tischner, *Myślenie według wartości...*, s. 8.

ciom i powstawaniu nowych organizacji, tym bardziej, jeżeli na ich czele mógł stanąć ksiądz. Jakkolwiek sytuacja polityczna w Polsce nie pomagała w badaniach nad fenomenologią Husserla, to jednak warto uzmysłwić sobie fakt, że w 1977 roku, za naszą południową granicą, po długich i wyniszczających przesłuchaniach – do których doszło w związku z Kartą 77 – umarł Jan Patočka. Fenomenologia, która i tak znajdowała się w podziemiu, praktycznie przestała w Czechosłowacji istnieć⁵⁰.

Piąty etap: fenomenologia jako instytucja

Początek piątego i ostatniego już etapu ma związek z powstaniem Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego w 2001 roku (obecnie liczy ponad stu członków), choć granicą mógłby również być – trzymając się kalendarza polityczno-społecznego – rok 1989⁵¹. Nie ma już żadnych barier hamujących badania fenomenologiczne. Wreszcie można się cieszyć polskim przekładem obu tomów *Badań logicznych*. Każdy może pojechać do Lowanium i do woli studiować manuskrypty Husserla (jedyną przeszkodą są coraz bardziej ograniczane środki finansowe). Rośnie kolejne pokolenie młodych badaczy, nowe możliwości oferuje Internet. Recepcja Husserla wychodzi poza kręgi związane z najważniejszymi polskimi uniwersytetami. Coraz ważniejszą funkcję spełniają w badaniach nad Husserlem filozofowie z uniwersytetów w Poznaniu, Katowicach i Rzeszowie.

Powstanie rocznika „Fenomenologia” oraz serii wydawniczej Biblioteki Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, której patronuje Towarzystwo, dają wspólną płaszczyznę zarówno dla badań nad fenomenologią Husserla, jak i dla refleksji wywodzącej się z tradycji fenomenologicznej. I jeszcze kilka nazwisk młodego pokolenia badaczy fenomenologii Husserla: Piotr Łaciak, Marek Maciejczak, Andrzej Przyłębski, Arkadiusz Chruździmski, Jagna Brudzińska, Robert Piłat, Cezary Olbromski, Dariusz Łukasiewicz, Andrzej Gniazdowski, Andrzej Leder, Wojciech Starzyński, Witold Płotka⁵².

⁵⁰ Por. I. Blecha, *Edmund Husserl a česká filosofie*, Olomouc 2003.

⁵¹ Por. D. Bęben, *Fenomenologia jako instytucja*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. 18, nr 4, 2009, s. 99–113.

⁵² Interesujący przegląd młodszych pokoleń badaczy fenomenologii oferuje zredagowany przez Roberta Piłata specjalny numer „Przeglądu Filozoficznego” R. 18, nr 4, 2009.

Zakończenie

Na koniec kilka uwag ogólnych. Jeżeli chodzi o przekłady prac Edmunda Husserla, to dorobek translatorski prezentuje się całkiem dobrze. Co prawda, pierwsze tłumaczenia pojawiły się dopiero w połowie lat sześćdziesiątych XX wieku, zawsze jednak można było czekać dłużej. W przypadku dzieł, które Husserl opublikował za życia, jesteśmy bliscy skompletowania całości. Przede wszystkim brakuje jego wczesnych prac. Jeśli zaś chodzi o materiały wydawane już po śmierci twórcy fenomenologii, to sytuacja prezentuje się znacznie gorzej. Przypomnę tylko, że „Husserliana” zatrzymały się na czterdziestym pierwszym tomie, ukazało się również osiem tomów „Materialien”. Do tego dochodzi obszerna i bogata korespondencja Husserla. Chyba do polskiej tradycji należy fakt wydawania niemal każdego tytułu w innym wydawnictwie. Winić za to można przede wszystkim słaby rynek wydawniczy w Polsce. Należy dodać, że za większość udanych tłumaczeń odpowiadają Danuta Gierulanka oraz Janusz Sidorek.

Także za granicą można dostrzec publikacje polskich filozofów. Poza licznymi publikacjami Romana Ingardena należy wymienić książki: Leszka Kołakowskiego, Krzysztofa Michalskiego, Jagny Brudzińskiej, Cezarego Olbromskiego, wspomniane już dzieło Czesława Głombika oraz kilkanaście mniejszych prac, wśród których znajdziemy takie perełki, jak choćby artykuł Eugenii Blausteinowej (Ginsberg)⁵³. Lista polskich filozofów piszących zagranicą o Husserlu stale rośnie. Niemalą rolę odgrywa w tym działalność naukowa i organizacyjna Anny-Teresy Tymienieckiej.

Można powiedzieć, że do połowy lat siedemdziesiątych XX wieku tematy do dyskusji wyznaczała fenomenologia Romana Ingardena. Gra odbywała się na jego boisku, dlatego większość prac poświęcona jest ontologicznym i teoriopoznawczym tematom: zagadnienie świadomości, ja transcendentalnego, teorii intencjonalności itd. Bardzo często były one prowadzone w perspektywie tak zwanego sporu idealizm – realizm (a zatem z punktu widzenia polemiki Husserla z Ingardenem). Szczególnym wzięciem cieszyła

⁵³ Por. Eugenia z Ginsbergów Blausteinowa, *Zur Husserlschen Lehre von den Ganzen und Teilen*, „Archiv für systematische Philosophie” Bd. 32, H. 1–2, 1929, s. 108–120. Z nowszych pozycji warto wymienić: L. Kolakowski, *Husserl and the search for certitude*, New Haven-London 1975; K. Michalski, *Logic and Time: An Essay on Husserl's Theory of Meaning*, trans. A. Czerniawski, Dordrecht-Boston-London 1997; J. Brudzińska: *Assoziation, Imaginäres, Trieb. Phänomenologische Untersuchungen zur Subjektivitätsgenesis bei Husserl und Freud*, Köln 2005; C.J. Olbromski, *The notion of lebendige Gegenwart as compliance with the temporality of the now: The late Husserl's phenomenology of time*, Wien 2011.

się Husserlowska koncepcja czasu. Dopiero od końca lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku dochodzą do głosu problemy związane z późną filozofią Husserla⁵⁴, to znaczy: dziejowość, język, kryzys i cielesność.

Przeglądając teksty dotyczące Husserla, można dojść do wniosku, iż nie ma takiego filozofa, z którym nie można go było porównać. Od filozofów greckich, przez Dunska Szkota, Kartezjusza, Kanta, Hegla, Marksa, Lenina (*sic!*), Heideggera, na Derridzie kończąc. Jeden z autorów – i nie jest to Ingarden – sam porównuje się z Husserlem. Większość zestawień idzie jednak w stronę filozofów kontynentalnych. Stosunkowo niewiele publikacji analizuje współpracę fenomenologii i filozofii analitycznej, co – jak się wydaje – dominuje dziś na Zachodzie.

Bibliografia przedmiotowa, która ukaże się wkrótce w serii Biblioteki Fenomenologicznej, notuje dwadzieścia pięć monografii, osiemset dziewięćdziesiąt sześć artykułów w czasopiśmie oraz pracach zbiorowych. Biorąc pod uwagę także te dokumenty, których nie udało mi się jeszcze skatalogować, można przypuszczać, że ich liczba będzie zbliżała się do tysiąca. Może się wydawać, że jest to dużo, jednak, nawet licząc wszystkie strony napisane o Husserlu przez Polaków, suma ich dopiero zbliża się do połowy tego, co pozostawił po sobie autor *Badań logicznych*.

Jak obecność fenomenologii Husserla w polskim piśmiennictwie filozoficznym wygląda na tle recepcji innych filozofów XX wieku? Trudno to stwierdzić, gdyż badania historycznofilozoficzne (w tym bibliograficzne) w Polsce praktycznie nie istnieją. Można jednak powiedzieć, że literatura przedmiotowa poświęcona fenomenologii Husserla, przynajmniej ilościowo, czyni z niej jeden z najważniejszych punktów odniesienia do filozoficznych dyskusji w Polsce.

Warto zatem postawić pytanie: czy recepcja fenomenologii Edmunda Husserla osiągnęła już w Polsce swoje apogeum? Wydaje się, że tak. Największe nasilenie publikacji miało miejsce pod koniec XX wieku, co prawdopodobnie miało związek z ukazującymi się wówczas przekładami oraz jubileuszem stulecia wydania *Badań logicznych*. Uważam, że będzie coraz mniej egzegezy fenomenologii Husserla, a badania będą zmierzały w stronę przekraczania klasycznie rozumianej fenomenologii. Takich analiz wciąż w polskiej filozofii brakuje, a jak pokazuje przykład francuskich fenomenologów, ich wyniki mogą być niezwykle zajmujące⁵⁵.

⁵⁴ Dość kontrowersyjną wypowiedź na temat późnej filozofii Husserla zamieścił Ingarden w artykule: *Co jest nowego w ostatniej pracy Husserla?*, „Studia Filozoficzne” nr 4–5, 1970, s. 3–14.

⁵⁵ Por. N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, przeł. A. Czarnocka, Warszawa 2010.

The Reception of Husserl's Phenomenology in Poland. An Attempt of Periodisation

Summary

The subject of his article is a sketch of the reception history of Husserl's phenomenology in Poland. I assume that we can talk about 5 phases of it. The first is connected with the first reactions on phenomenology in Poland and with the Polish students of Husserl in Göttingen (Heinrich, Rozenblum, Błachowski, Ingarden). The second phase began with the research of Ingarden and his disciples in Lvov. His phenomenology had to challenge the dominating philosophical streams, among others the famous Lvov-Warsaw-School. After the Second World War phenomenology slowly regained its position in Cracow. Ingarden who lived there gathered a small group of young philosophers interested in phenomenology around himself (Póltawski, Tischner, Szewczyk). The next phase is connected with the activity of K. Michalski and J. Tischner, who tried to spread out the understanding of phenomenology through combining it with the newest philosophy (Heidegger, Hermeneutics). The last phase begins with the establishing of the Polish Phenomenological Society in the year 2001.

Andrzej Przyłębski
**„Er hat nichts geändert“.
Gadamers „sanfte Kritik“
der Heideggerschen Auslegung
der Poesie**

Słowa kluczowe: hermeneutyka, poezja, interpretacja, język, byt, świat
Keywords: hermeneutics, poetry, interpretation, language, being, world

Die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadammers gilt bekanntlich, und zwar berechtigterweise, als eine Fortführung der Hauptgedanken, die Martin Heidegger in seinen Vorlesungen 1919–1927, in seinem Hauptwerk über *Sein und Zeit* (1927) und in seinem Denken des Seyns nach der sog. Kehre ausgearbeitet hatte. Die beiden Philosophen gelten gleichermaßen als *die* Gründer der hermeneutischen Philosophie par excellence. Sowohl bei dem späten Heidegger als auch bei Gadamer in seiner reifsten Schaffensperiode (um 1960) spielte Dichtung eine herausragende, erstrangige Rolle, die hauptsächlich aus der fundamentalen Bedeutung der Sprache für ihre Hermeneutiken resultierte. Die gerade angewandte Formulierung: „für ihre Hermeneutiken“, also das Plural, soll suggerieren, dass trotz der erheblichen geistigen Nähe und nicht zu leugnenden gegenseitigen Befruchtung die hermeneutischen Philosophien der Beiden doch wesentliche Unterschiede aufweisen. Diese Unterschiede lassen sich auch in ihrem jeweiligen Zugang zu den Texten der dichterischen Sprache zeigen. Ein in diese Richtung gehenden Versuch ist das Ziel der vorliegenden Ausführung.

1. Bei den Vorarbeiten zu meiner Monographie über Gadamer, die im September 2006 in Warschau erschienen ist¹, bin ich auf eine Stelle gestoßen, deren Inhalt mich ein wenig überraschte. Es ist die Stelle in einem Interview, in dem sich der kurz vor seinem Tod stehende Gadamer zur

¹ A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, 190 s.

Betrachtung bzw. Auffassung der Dichtung bei seinem verehrten Meister geäußert hatte². Die Stelle verblüfft insofern, dass Gadamer als der treueste Anhänger Heideggers gegolten hat, einer der wenigen, die ihn fast so gut wie nie kritisiert hatten³. Es ist sogar bekannt, dass seine Probleme mit dem Verfassen seiner Hermeneutik in der Gestalt von *Wahrheit und Methode* (1960) teilweise mit der Vorstellung der möglichen Kritik und Unzufriedenheit seines großen und bewunderten Lehrers einhergingen. „Ich hatte den Eindruck“, pflegte er zu sagen, „dass mir Heidegger über die Schulter zuschaut“. Mit der Zeit und mit dem wachsenden Ruhm, wagte aber Gadamer gelegentlich etwas Kritisches über Heidegger zu sagen. Zum Beispiel beklagte er sich oft über die seiner Meinung nach nicht ausreichenden Griechischkenntnisse seines Lehrers: Hätte er nur besser Griechisch gekannt – so der Sinn seiner Kritik – wäre er viel tiefer in das wahre Wesen des dialogischen Denkens Platons eingedrungen, hätte er nie die riskante These über die mit Platon anfangende Sprache der Metaphysik und über die abgründige Spaltung zwischen der vor- und nachsokratischen Philosophie aufgestellt.

Ähnlich kritisch ging er mittlerweile mit der Einschätzung der Heideggerschen Poesiedeutungen um. So lesen wir z.B. in einem Gespräch zwischen H.-G. Gadamer und dem Mannheimer Germanisten Silvio Vietta, das Ende 2001 stattfand, folgendes:

G: Jemand bat mich nämlich um eine Interpretation von Gedichten. Und ich gebe auch ohne weiteres zu, das ist der einzige Punkt, in dem ich vielleicht Heidegger wirklich überlegen war. Verstehen, was Gedichte sagen. [...]. Das war nicht seine Stärke.

V: Nein. Heidegger ging zu gewaltsam damit um.

G: Mit der Gewalt seiner Philosophie.

V: Die er da durchsetzen wollte. Er hat sich gegriffen...

G: ...was ihm passen könnte. Habe ich Ihnen einmal die schöne Geschichte erzählt, wie er den Schluss von dem Hölderlinschen Gedicht „Heimkunft“ interpretiert hat? Jene Schlussverse „Sorgen, wie diese, muss ... /Tragen ein Sänger und oft, aber die anderen nicht“? [...] Da hatte er doch tatsächlich geglaubt: Solche Sorgen möchte ein Dichter haben, aber die anderen Menschen nicht, so hatte er interpretiert. [...] Und das war unmöglich [...]. Ich hatte ihm das auch an dem Rhythmus des Gedichts gezeigt.

² H.-G. Gadamer, S. Vietta, *Im Gespräch*, München 2002.

³ Ein guter Beweis dafür ist Stellungnahme Gadamers zur Kritik der Nazivergangenheit Heideggers, die infolge des Erscheinens des Buches von Victor Farías über „Heidegger und der Nationalsozialismus“ (Frankfurt am Main 1989) zunächst in Frankreich und dann in Deutschland, auch in Heidelberg, stattgefunden hat.

V: Er war selbst auch zu sehr ein setzender Denker. Ihre Sensibilität, sich zurückzunehmen und auf das Gedicht einzulassen, das fehlte ihm da zuweilen.

G: Das fehlte ihm, das fehlte ihm. Das war nicht seine Stärke. In diesem Falle war es gerade grotesk, denn im Augenblick sah er's ein. Und er sagte dann: „Ja was heißt das? Martin, alles falsch?“. „Nein. Nein, Herr Heidegger, nicht alles falsch. Manchmal sehen Sie etwas, was Sie sehen wollen, was nicht da steht“. Und so gingen wir dann in Frieden auseinander.

V: Sie haben es ihm ja auch milde beigebracht.

G: Gesagt natürlich, aber die Folge.

V: Welche Folge?

G: Er hat nichts geändert, weil er es nicht konnte.

V: Er hat also die alte Vortragsfassung abgedruckt?

G: In allen Ausgaben steht es drin, er hat nichts geändert⁴.

Wie man hören kann, ist der Titel dieses Beitrags eine Paraphrase des letzten Satzes Gadamers aus diesem Gespräch. Ich will mich jedoch nicht weiter auf die Diskussion um die Auslegung dieses einen Gedichts einlassen. Stattdessen möchte ich zeigen, dass Heidegger und Gadamer, trotz der langjährigen engen Zusammenarbeit und großer Übereinstimmung in der philosophischen Grundposition, ganz unterschiedliche Strategien in der Deutung der Poesie verfolgten. Dies ging aufs Engste mit ihren Philosophien einher, deren Unterschied sich durch die langsame Abwendung Heideggers von dem Titel „Hermeneutik“ deutlich festhalten lässt. Es ist bekannt, dass er dieses mit seiner frühen Hermeneutik der Faktizität erworbene Anrecht auf die neue Nutzung dieses Namens später an Gadamer abgegeben hat. Er hat sogar die Hermeneutik Gadamers ab und zu kritisiert⁵. Der bereits zitierte S. Vietta berichtet, dass Heidegger in seiner Anwesenheit gesagt haben soll: In Heidelberg sitzt Gadamer, und er glaubt alles in die Hermeneutik aufheben zu können⁶. Und zu Otto Pöggeler hatte er bekanntlich gesagt: „Hermeneutik – das ist Gadamer“.

Der Platz reicht hier nicht aus, um einen breit angeschnittenen Vergleichsversuch zwischen den Interpretationsmethoden und -resultaten der beiden Philosophen zu unternehmen. Deshalb konzentriere ich mich auf einigen wenigen Beispielen. Einer der bekanntesten Texte, die Heidegger der Dichtung gewidmet hat, heißt „Wozu Dichter?“ In diesem Text analy-

⁴ H.-G. Gadamer, S. Vietta, op. cit., S. 68–70.

⁵ Bekannt ist die Zurückhaltung Heideggers der *Wahrheit und Methode* gegenüber, und zwar wegen des vermeintlichen Rückfalls Gadamers in die überwundene Bewusstseinsphilosophie.

⁶ H.-G. Gadamer, S. Vietta, op. cit., S. 54.

siert er die Poesie von Hölderlin und von Rilke, separat, aber auch vergleichend, und zwar nicht im Hinblick auf ihre ästhetischen Qualitäten, sondern im Bezug auf das Philosophische bzw. das Prophetische, das sich in ihren Gedichten artikuliert.

2. Gadamers andere Feststellung im Gespräch mit Vietta, dass Heidegger immer auf seine eigene Beruhigung hin philosophierte, und zwar im Bezug auf ein Ende, auf den Tod, und auf den Gott, dass er dabei kaum oder sogar nie an den Anderen dachte⁷, scheint in den Heideggerschen Ausführungen im „Wozu Dichter?“ eine Art Bestätigung zu erhalten. Die Titelfrage seines Textes erweitert er nämlich in eine für sein spätes Denken charakteristische Weise: Wozu Dichtung im Zeitalter des fehlenden Gottes, in der Epoche der Nacht der Welt? Die Zeit, in der wir leben schien ihm abgründig zu sein, ohne einen Grund unter den Füßen, weil der Sinn für das Göttliche, für das Heilige, verloren gegangen ist. Die Herrschaft der Technik, nicht nur in der Gestalt der bloßen Technologie, sondern als die Dominanz des alles berechnenden Denkens, das dem Wesen der Technik entspricht und es verkörpert, bedeutete für Heidegger eine mit nichts anderem vergleichbare Umgestaltung des menschlichen In-der-Welt-Seins, vor dem die Menschheit zu retten sei. Diese Rettung kann von dem Gott bzw. den Göttern direkt nicht kommen, denn in den Herzen des neuen, durch das Wesen der Technik besessenen Menschen kein Platz mehr für das Göttliche und Heilige frei ist. Diese Rettung muss also vermittelt werden, u. z. durch diejenigen, die risikobereit sind, die mehr und anders riskieren als ein Durchschnittsmensch. Diese Retter sind bekanntlich die Dichter, und zwar die wesentlichen Dichter, die durch einen riskanten, risikobereiten Einblick in den Abgrund imstande sind, die Lichtung des Seins zu sehen, und dadurch dem Geschick des Menschen, das aus der Geschichte des Seynsenthüllung erfolgt, den Ausdruck zu verleihen, in Form des gedichteten Wortes, das wie eine Weisung den Weg in eine andere Zukunft weist.

Und das sind selbstverständlich nicht alle, die man üblicherweise mit der Bezeichnung *Dichter* versieht. Der Text, den ich erwähnt habe, weist eigentlich auf zwei solch herausragende Dichter hin: es sind Hölderlin und Rilke. In anderen Texten rechnet Heidegger noch Georg Trakl hinzu, viel-

⁷ Ibidem, S. 34.

leicht auch Paul Celan, ganz wenige jedenfalls, auserwählte. In dieser Dichtergalerie finden wir erstaunlicherweise keinen Platz für einen Schiller, einen Goethe, einen Novalis. Diese begrenzte Zahl erklärt sich nicht so sehr dadurch, dass Heidegger keine Zeit gefunden hatte, die Poesien anderer Autoren zu lesen und zu analysieren. Sie erklärt sich meiner Meinung nach durch die ungewöhnlich hohe Maßlatte, die er dem *wahren Dichter* aufgestellt hat.: „Dichter – schrieb er – sind die Sterblichen, die mit Ernst den Weingott singend, die Spur der entflohenen Götter spüren, auf deren Spur bleiben und so den verwandten Sterblichen den Weg spüren zur Wende. [...]. Dichter sein in dürftiger Zeit heißt: singend auf die Spur der entflohenen Götter achten. Darum sagt der Dichter zur Zeit der Weltnacht das Heilige. Deshalb ist die Weltnacht in der Sprache Hölderlins die heilige Nacht“⁸.

Überraschend dabei ist, dass obwohl er in demselben Text den Analysen der Gedichte Rilkes im Bezug auf die metaphysische Diagnose der Gegenwart mehr abgewinnen vermag als der Poesie Hölderlins, scheint Heidegger diese Dichtungskunst geringer zu schätzen. Er schreibt nämlich:

Zur Auslegung der Elegien und Sonette sind wir nicht vorbereitet; denn der Bereich, aus dem sie sprechen, ist in seiner metaphysischen Verfassung und Einheit noch nicht hinreichend aus dem Wesen der Metaphysik gedacht. Dies zu denken, bleibt aus zwei Gründen schwierig. Einmal weil Rilkes Dichtung in der seinsgeschichtlichen Bahn nach Rang und Standort hinter Hölderlin zurückbleibt. Sodann weil wir das Wesen der Metaphysik kaum kennen und im Sagen des Seins unbewandert sind⁹.

Und dennoch ist es Rilke, in dessen Dichtung sich das Wesen des technischen Zeitalters, die totale Vergegenständlichung der Welt, das Objektwerden der äußeren Wirklichkeit und das Subjektwerden des Menschen, und die damit einhergehende, unaufhaltsam wachsende Herrschaft der Metaphysik als Technik manifestiert, das, was Heidegger das *Ge-stell* nennt.

Noch für unsere Großeltern – schreibt Rilke in einem von Heidegger zitierten Brief – war ein „Haus“, ein „Brunnen“, ein ihnen vertrauter Turm, ja ihr eigenes Kleid, ihr Mantel: unendlich mehr, unendlich vertrauter; fast jedes Ding ein Gefäß, in dem sie Menschliches voranden und Menschliches hinzusparten. Nun drängen, von Amerika her, leere gleichgültige Dinge herüber, Schein-Dinge, *Lebens-Attrapen* ... Ein Haus, im

⁸ M. Heidegger, *Holzwege*, 8. Aufl., Frankfurt am Main 2003, S. 272.

⁹ Ibidem, S. 276.

amerikanischen Verstande, ein amerikanischer Apfel oder eine dortige Rebe, hat *nichts* gemeinsam mit dem Haus, der Frucht, der Traube, in die Hoffnung und Nachdenklichkeit unserer Vorfäter eingegangen war...¹⁰.

Trotz all dem bleibt, laut Heidegger, für Rilkes Dichtung „das Sein des Seienden metaphysisch als die weltliche Präsenz bestimmt, welche Präsenz auf die Repräsentation im Bewusstsein bezogen bleibt, mag dieses den Charakter der Immanenz des rechnenden Vorstellens oder den der innerlichen Wendung in das herzlich zugängliche Offene haben“¹¹. Deshalb bleibt für Heidegger Hölderlins Vorrangsstelle unter den Dichtern unantastbar. Er sei „der Vor-gänger der Dichter in dürftiger Zeit. Darum kann auch kein Dichter dieses Weltalters [d.h. der zu Ende gehenden Metaphysik – AP] ihn überholen“¹².

Die Analysen, denen Heidegger ausgewählte Texte Hölderlins und Rilkes unterzieht, sind ohne Zweifel einflussreich und philosophisch tief. Man sieht aber zugleich sehr deutlich, dass dabei seine philosophische Perspektive – die des Seinsgeschicks, das aus der Geschichte des Seins resultiert – sehr dominant wird. Im Rahmen dieser Perspektive ist jede Hervorhebung des Selbstbewusstseins im Sinne einer Auszeichnung des Menschen unter den Naturwesen, die zum Übergewicht der Gattung Mensch gegenüber der gesamten organischen Welt geführt hatte, sehr verdächtig. Es klingt ihm zu sehr nach einem Cartesianismus, nach der subjektivistischen Metaphysik, die in dem sich selber wollenden Willen bei Nietzsche ihre Vollen- dung erreicht – also nach dem Nihilismus. Rilke wird so interpretiert als ob er direkte Anleihen bei Descartes gemacht hätte; er wird deshalb, trotz der höchsten poetischen Kunst, die seine Gedichte auszeichnet, im Vergleich zu Hölderlin als der dichterisch schwächere dargestellt. Hölderlin hätte die Wende der Zeiten erkannt bzw. dichterisch markiert, Rilke artikuliere lediglich seine eigene Epoche, bringe ihr Wesen zum Ausdruck, auch wenn er es mit Nostalgie für das Vergangene tut.

Bereits nach dieser kurzen Analyse (die in anderen diesbezüglichen Texten Heideggers ihre Bestätigung findet) können wir, glaube ich, klar erkennen, dass Heidegger Dichter liest und auslegt, um eine dichterische Weihe, eine Bestätigung seines eigenen Seyn-Denkens durch Poesie zu

¹⁰ Ibidem, S. 291 (es geht um die sog. Briefe aus Muzot).

¹¹ Ibidem, S. 311

¹² Ibidem, S. 320.

finden, und dadurch vielleicht einen von ihm gewünschten Dialog zwischen dem Denkenden und dem Dichtenden vorzubereiten bzw. zu eröffnen. Nun müssen wir uns im Klaren sein: dieser Dialog betrifft nicht alle Philosophen (Denker) und nicht alle Dichter. Nicht alle sind eingeladen, nicht alle willkommen. Über Heideggers Abschied von der akademischen Philosophie in Richtung *esoterisches Denken des Seyns* ist alles bekannt.

Dieses Denken erkennt eine tiefe Verwandtschaft zwischen dem Denker und dem Dichter. Es entsteht aber die unabweisbare Frage, ob damit die Dichtung als solche, die Dichtung in ihrer vollen Breite gemeint war. Wie würde Heidegger beispielsweise auf Gedichte in Stile eines Morgensterns reagieren? Wie würde er damit umgehen können? Zum Beispiel auf das folgende Gedicht, das von Christian Morgenstern stammt:

Zwei Trichter wandelten durch die Nacht
Durch ihres Rumpfs verengten Schacht
fließt weißes Mondlicht
still und heiter
auf ihren Waldweg
u. s.
w.

Oder auf ein vielleicht noch schöneres Beispiel dieser Dichtungskunst:

Ein Wiesel
saß auf einem Kiesel
inmitten Bachgeriesel
Wisst ihr
weshalb?
Das Mondkalb verriet es nur
im Stillen:
Das raffiniert-
te Tier
tats um des Reimes willen¹³.

¹³ Ch. Morgenstern, *Gesammelte Werke in einem Band*, 9. Aufl. München-Zürich 2005, S. 194 und 195.

Wäre Heidegger bereit, in so einem Gedicht den Ausdruck einer metaphysischen Epoche zu sehen? Höchstwahrscheinlich nicht. Er bringt zwar in dem bereits zitierten Text eine sehr tiefe und prägnante Formulierung zum Ausdruck, nämlich:

Die Sprache ist (...) das Haus des Seins. Das Wesen der Sprache erschöpft sich weder im Bedeuten, noch ist sie nur etwas Zeichenhaftes und Ziffernmäßiges. Weil die Sprache das Haus des Seins ist, deshalb gelangen wir so zu Seienden, dass wir ständig durch dieses Haus gehen. Wenn wir zum Brunnen, wenn wir durch den Wald gehen, gehen wir schon immer durch das Wort „Brunnen“, durch das Wort „Wald“ hindurch, auch wenn wir diese Worte nicht aussprechen und nicht an Sprachliches denken¹⁴.

Seine „Konkretisierung“ dieser zweifellos tiefen hermeneutischen Einsicht scheint dennoch sehr bedenklich zu sein. In einem anderen der Dichtung gewidmeten Text Heideggers lesen wir, was er darunter versteht:

Dichtung ist Stiftung durch das Wort und im Wort. Was wird so gestiftet? Das Bleibende. (...). Das Sein muss geöffnet werden, damit das Seiende erscheine. (...). Der Dichter nennt die Götter und nennt alle Dinge in dem, was sie sind. Dieses Nennen besteht nicht darin, dass ein vordem schon Bekanntes nur mit einem Namen versehen wird, sondern indem der Dichter das wesentliche Wort spricht, wird durch diese Nennung das Seiende zu dem ernannt, was es ist. So wird es bekannt *als* Seiende. Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins¹⁵.

Es ist also klar, dass Heidegger zwischen den »wesentlichen« und den »unwesentlichen« Dichtern unterscheidet. Zu den ersteren gehören diejenigen, die auf die Götter hörend und ihre Ansprache aufnehmend ihrem Anspruch entsprechen und ihn in eine menschliche Sprache übersetzen. Dadurch richten sie ihren Mitmenschen die geistige Welt ein. So vermitteln sie, wie die Engel, zwischen Göttern und Menschen. Den unwesentlichen Dichtern bliebe nichts anderes übrig als „ein begleitender Schmuck des Daseins [...], eine zeitweilige Begeisterung oder gar nur eine Erhitzung und Unterhaltung“ abgestempelt zu werden. Deshalb bin ich überzeugt, dass Heidegger mit einem so „dummen, unsinnigen“ Gedicht, wie das von Morgenstern, nicht viel anfangen könnte, obwohl es zweifelsohne ein Gedicht ist, und bei weitem kein schlechtes. Denn was manifestiert sich in so

¹⁴ M. Heidegger, *Holzwege...*, S. 310.

¹⁵ Idem, „Hölderlin und das Wesen der Dichtung“, [w:] idem, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 7. Aufl., Frankfurt am Main 2012, S. 41.

einem Gedicht, das eigentlich ein Wortspiel ist? Seinsgeschichte? Seinsgeschick? Ein Verfall der Sprache, vielleicht?

3. Mit so einem Gedicht hätte Hans-Georg Gadamer meines Erachtens kein Problem. Er nimmt den Heideggerschen Spruch über Sprache als das Haus des Seins zwar auf, verstärkt ihn sogar im Hautgedanken seiner *Wahrheit und Methode* durch die berühmt gewordene Formulierung: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“¹⁶. Auch er denkt Sprache einerseits aus dem Gespräch, das nicht zu einem bloßen Informationsaustausch nivelliert wird, andererseits – und das ist für uns hier viel wichtiger – er gründet er das Wesen der Sprache aus der Analyse des Wesens der Dichtung, des dichterischen Wortes. Denn in der Poesie, allgemeiner gesprochen: in der Literatur, kommt das Wesen der Sprache am deutlichsten hervor. In der Heideggerschen Manier könnte man sagen: In der Dichtung west die Sprache als das Offene, das Unverborgene, als die uns vertraute Welt, die Welt, in der wir leben.

Erteilen wir das Wort dem Heidelberger Philosophen selbst. In seinem Text unter dem Titel „Sprache und Verstehen“ schreibt Gadamer sehr deutlich darüber:

Wenn man das Phänomen der Sprache nicht von der isolierten Aussage her, sondern von der Totalität unseres Weltverhaltens aus fasst, die zugleich ein Gesprächsleben ist, dann wird besser verständlich, warum das Phänomen der Sprache so rätselhaft, anziehend und abweisend zugleich, ist. Sprechen ist die am tiefsten selbstvergessene Handlung, die wir als vernünftige Wesen überhaupt ausführen. [...]. Die Sprache hat eine bergende und sich selbst verbergende Kraft, so dass das, was in ihr geschieht, vor dem Zugriff der eigenen Reflexion geschützt ist und gleichsam im Unbewussten geborgen bleibt. (...) Innerhalb der Lebenseinheit der Sprache ist die Sprache der Wissenschaft stets nur ein integriertes Moment, und im besonderen gibt es solche Weisen des Wortes wie die, die wir im philosophischen, im religiösen und im dichterischen Sprechen vor uns haben. In ihnen allen ist das Wort etwas anderes als der selbstvergessene Durchgang zur Welt. Wir sind in ihm zuhause. Es ist wie eine Art Bürge für das, wovon es spricht. Das liegt besonders im dichterischen Sprachgebrauch klar vor aller Augen¹⁷.

Eben aus diesem Grund, wie mir scheint, hat Gadamer die Heideggersche Seinsvergessenheit durch die Sprachvergessenheit ersetzt.

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, [w:] idem, *Gesammelte Werke* 1, Tübingen 1995, S. 478.

¹⁷ Gadamer, *Gesammelte Werke* 2, S. 198.

Die Rettung aus dieser bzw. die Erlösung von dieser unverschuldeten, denn aus dem Wesen der Sprache folgenden Vergessenheit erblickt er ebenfalls bei den Dichtern und bei der Dichtung. Aber, wie wir hören könnten, auch bei den Philosophen und Priestern. Es kann die Frage entstehen, ob er im Bezug auf das „Dichter-Sein“ eben so „wählerisch“ wie Heidegger ist. Folgende Worte geben uns eine Auskunft darüber, was er unter einem Dichter versteht:

Gewiss gibt es ein paar Riesenkinden des Geistes, wie Goethe etwa, dessen Sprachschatz heute in lexikalischer Aufarbeitung aufgenommen wird und der in eine Unzahl von Bänden einen enormen Reichtum sprachlicher Vielfalt aufweist. Doch das gilt allgemein. Es sind überhaupt die Dichter, die von der Flexibilität des sprachlichen Vermögens jenseits der Regeln, jenseits der Konventionen Gebrauch machen und doch auch noch innerhalb der Möglichkeiten, die Sprache selbst anbietet, Ungesagtes zum Sprechen zu bringen wissen¹⁸.

Es wundert also nicht, dass Gadamer in seinen hermeneutischen Arbeiten nicht nur Hölderlin und Rilke auslegt, sondern auch den Klassiker Goethe oder seine Zeitgenossin aus Heidelberg, Hilde Domin. Seine besondere Aufmerksamkeit richtet sich auf diejenigen Dichter, die man als „dunkel“, verschlossen, bezeichnen kann, deren Dichtung rein philologisch sehr schwer zugänglich ist, und deshalb vielleicht eine philosophische Hilfe braucht, z.B. der Dichtung von Paul Celan, die er meisterhaft in seinen Essays „Wer bin Ich und wer bist Du?“ oder „Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan“ analysiert¹⁹. Wichtiger ist aber was anderes: Das nämlich, dass Gadamer Dichtung möglichst unvoreingenommen zu interpretieren versucht. Natürlich ist er sich dessen bewusst, dass uns eine gewisse, in unserem *hic et nunc*, d.h. in unserer hermeneutischen Situation verwurzelte, Vorstruktur des Verstehens, die sich in unseren Vorurteilen manifestiert, erst einen verstehenden Zugang zur Dichtung ermöglicht. Sinnantizipation ist laut seiner hermeneutischen Theorie die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens. Andererseits interessiert es ihn nicht so sehr, in einem Gedicht eine Bestätigung seiner philosophischen Setzungen bzw. Behauptungen zu finden, sondern es als Lebenserfahrung eines anderen Menschen zu betrachten. Eine Erfahrung, die sich durch die Form des Ausdrucks – Spra-

¹⁸ Idem, *Gesammelte Werke* 8, S. 354–355.

¹⁹ Beide Essays sind im Band 9 der *Gesammelten Werke* Gadamers (Tübingen 1993) enthalten.

che der Poesie – insofern verallgemeinern lässt, dass wir uns darin finden können. In diesem Sinne spricht er über den Beitrag der Dichtung zum Entdecken der Wahrheit. Er sei kein „setzender“, sondern ein „fragender“ Denker – pflegte er manchmal zu sagen²⁰.

4. Trotz dieser relativ deutlichen Unterschiede in den Zielen und Weisen der Dichtungsinterpretation gibt es selbstverständlich auch wichtige Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Philosophen. Auch Gadamer freut sich wenn er bei seiner Lektüre der einzelnen Dichter auf etwas stößt, was auch in seiner eigenen hermeneutischen Philosophie einen wichtigen Platz einnimmt, z.B. über das hermeneutische Bewusstsein bei Hölderlin, das nicht nur das Bewusstsein der Vergänglichkeit und geschichtlicher Herkunft von allem ist, sondern darüber hinaus ein Bewusstsein der Präsenz und der Wirkung von Vergangenheit in der Gegenwart²¹. An einer anderen Stelle konstatiert er mit Enthusiasmus die Hölderlinsche Betonung der in Vergessenheit geratenen Tiefe der griechischen Aufklärung, die durch Berücksichtigung der konkreten Allgemeinheit der gemeinsamen Welt für Hölderlin und für Gadamer höher zu stellen ist als die sich auf der abstrakten Vernunft stützende europäische Aufklärung des 18. Jahrhunderts.

Hölderlin wird von Gadamer als Denker der menschlichen Endlichkeit erkannt, als einer, der durch den Bezug auf die Naturkräfte und Naturmächte, die die Kraft und die Kontrolle des Menschen übersteigen und ihm gleichzeitig die Grenze seiner beanspruchten Herrschaft über die Wirklichkeit verdeutlichen. Auch dies ist ein wichtiges Motiv der Hermeneutik Gadamers. Dabei sind Dichter wie Hölderlin keine Propheten im herkömmlichen Sinne, keine Hellseher, die eine von unserer Handlung unabhängig verlaufende Zukunft voraussagen können, wie es für Heidegger zu gelten scheint. Das Wort des Dichters, sein Lied, hat etwas von der *self fulfilling prophecy* – es gestaltet das Künftige mit, das von ihm vorausgesehen wird.

Dennoch scheinen mir, wie gesagt, die Hauptziele der Beschäftigung mit der Dichtung bei Gadamer und Heidegger voneinander abzuweichen. Gadamer hat von den Idealen des Humanismus nie Abstand genommen, wie es im „Humanismusbrief“ Heideggers geschehen ist. Ihm geht es um

²⁰ Zuletzt im oben erwähnten Gespräch mit S. Vietta (vgl. op. cit., S. 52 und S. 69).

²¹ Vgl. dessen Aufsatz „Hölderlin und das Zukünftige“, *Gesammelte Werke* 9, S. 20–38.

den Kulturmenschen, um einen Beitrag zur Bildung des ganzen Menschen, der in einer konkreten, geschichtlichen Situation mit der vollen Breite der menschlichen Erfahrung, d.h. aus der historischen Vernunft heraus, zu handeln habe. Dies wird bekanntlich durch die Vorrangsstelle der *Phronesis* – der praktischen Weisheit, deutlich betont. Es geht ihm also auch darum, dass die menschliche Erfahrung, die die geschichtliche Wirklichkeitserfahrung ist, nicht verloren geht. Deshalb bejaht er den geschichtlichen Weg der Menschheit, bejaht die menschliche Kultur, samt ihrer komplizierten Entwicklung. Deswegen moniert er dieses und jenes, spürt aber keine Anzeichen einer Katastrophe, wie es bei Heidegger der Fall war. Er vertraut den Menschen.

Seine Hermeneutik ist meiner Meinung nach eine Art realistischer, wirklichkeitsnaher Lebensphilosophie, bei der weder der Geist, noch das Animalische im Menschen den Vorrang erhält. Er glaubt nicht daran, dass wir uns als Menschheit in einer katastrophalen Lage befinden, dass uns ausschließlich die Wiederkehr der halbvergessenen bzw. die Ankunft der neuen Götter retten kann. Seine Philosophie vertraut Menschen; sie ist viel optimistischer als die von Heidegger. Deshalb kommt seine Dichtungsauslegung ohne die rhetorischen – und zugleich fraglichen – Mittel des Zivilisationsverfalls aus. Ich würde nicht wagen zu behaupten, dass dieser Optimismus, Humanismus oder Kulturalismus – die die menschliche Zivilisation vielmehr in Kategorien des Wandels und nicht des Verfalls, der aus der Seinvergessenheit resultiere, auffasst – völlig unbegründet ist. Der polnische Dichter Tadeusz Różewicz hat einmal in einem Gedicht die seit jeher gestellte Frage „Woher das Böse?“ mit „vom Menschen, immer vom Menschen und nur vom Menschen“ beantwortet und quasi dafür plädierte, die Welt dadurch zu „bereinigen“, dass sie den Menschen, als die einzige Quelle des Bösen, los würde. Das Böse verschwindet, so Różewicz, mit dem Verschwinden des Menschen von diesem Planeten. Darauf antwortete ihm dichterisch ein anderer polnischer Dichter, der Nobelpreisträger Czesław Miłosz: „Sie haben unrecht, Herr Różewicz. Ohne Menschen gibt es zwar kein Böses, aber auch kein Gutes, denn beides wird mit ihm, dem Menschen, geboren. Pure Natur ist weder gut noch böse, weder schuldig noch unschuldig“²².

²² Dichterisch wurde diese Antwort im Miłosz' Gedicht „Unde malum“ formuliert (Cz. Miłosz, *To*, Kraków 2001, S. 76). Eine philosophische Unterstützung dieser Betrachtungsweise des Problems findet man übrigens in den späten Schriften Kants.

Diese vertrauensvolle Einstellung, die sowohl Gadamer als auch Miłosz auszeichnete, führt auch zur Bereitschaft, die ganze Palette dessen, was Poesie zu bieten hat, philosophisch, d.h. hermeneutisch, zu erschließen, prägnant zu machen, einzubeziehen. In seinem Aufsatz über den Beitrag der Dichtung zur Suche nach der Wahrheit gehören deshalb für Gadamer sowohl ein auf dem Wortspiel basierendes Gedicht, wie auch ein Roman von Tolstoi oder Dostojewski zum dichterischen Wort, zu den eminenten Texten, wie er es nennt. Denn laut Gadamer nimmt die Sprache der Dichtung einen deutlichen Abschied von der normalen Funktion der Sprache, d.h. der Übermittlung von Mitteilungen. Ein Gedicht ist auch nicht mehr ein Mittel zur Erinnerung an die alten Gedanken, die wir eins hatten und die wir, um sie nicht zu vergessen, notiert haben. Ein Gedicht besitzt mehr Wirklichkeit, sagt er, als jede seine Interpretation, jede seine Rezitation. Das dichterische Wort ist so autonom wie ein religiöser Text oder der Text eines juristischen Gesetzes. Seine Aussage zeichnet einen Anspruch auf Vollkommenheit aus, der die Unersetzbarkeit der einzelnen Teile beinhaltet. Dadurch gewinnt Dichtung eine Art Allgemeinheit, die von der Allgemeingültigkeit der Wissenschaften abweichend dennoch, auf ihre eigene Weise, zur Aufdeckung der Wahrheit über die Wirklichkeit und den Menschen als Teil dieser Wirklichkeit beiträgt²³.

Resümee

Wagen wir jetzt, zum Schluss, ein vorläufiges Fazit: In der Tatsache, dass Heidegger auch nach dem Gespräch mit Gadamer über die Bedeutung eines Gedichtsfragmentes bei Hölderlin in den darauf folgenden Neuauflagen seiner gedruckten Interpretation dieses Dichters nichts geändert hatte, obwohl er von der Argumenten Gadamers überzeugt zu sein schien, zeigt, wie ich glaube, einen prinzipiellen Unterschied zwischen dem Zugang der beiden Denker zur Poesie. Während Heidegger dazu neigte, in den Dichtern Propheten zu sehen, die uns den Weg aus der Misere der Zeit weisen können, und dadurch – die Verbündeten in seinem eigenen denkerischen Unternehmen, einem Unternehmen, das er nicht mehr als „Philosophie“ bezeichnete, so war für Gadamer Dichtung ein geistiges Produkt eines

²³ Vgl. dazu dessen „Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit“ (*Gesammelte Werke* B. 8, S. 70–79).

konkreten Menschen, ein solches aber, das als Kunstwerk den Bereich des subjektiven Ausdrucks überschreitet und in den Bereich des intersubjektiven eintritt. In dem Sinne verliert der Autor die Stelle des privilegierten Interpreten seines Geschöpfes; darüber hinaus kommt im dichterischen Wort unsere Sprache in einer besonderen Form zu Tage, in der wir die sprachliche Konstitution der Welt erkennen können. In so einer Auslegungsart bleibt es weniger Platz für eine pessimistische Seinsgeschichte, die zu einer Hypermetaphysik tendiert, mehr dagegen – für die historischen Erfahrungen der Menschen, in denen sich die wirkliche, gelebte Geschichte (Überlieferung) verwirklicht.

Das langjährige Nachdenken über die Sprache, die Kraft des Wortes, über die Dichtung, das Verstehen und die Interpretation haben Gadamer zu einer Art höherem hermeneutischen Bewusstsein verholfen. Dadurch entgeht er der Falle, die manch vor allem philologisch gesinnten Interpret einfängt, z.B. der Berufung bei der Interpretation auf die Worte des Autors, auf seine Briefe, u.d.g. (auch Heidegger ist ja ab und zu in diese Falle geraten). Eine Sprache gehört immer einem Wir, sie bezieht sich auf eine historische Gemeinschaft, die eben durch diese Sprache und ein gemeinsames Schicksal konstituiert wird. Deshalb hat der Dichter keine Vorrang bei der Deutung der eigenen geistigen Produkte, sobald sie seinen Kopf verlassen und in die Sphäre der durch die Arbeit der Geschichte geprägten intersubjektiven Wirklichkeit hinein schreiten. Sogar das Wort „intersubjektiv“ war Gadamer verdächtig, weil es eine vorgängige Existenz der vereinzelt Subjekte zu voraussetzen scheint, die dann nachträglich, quasi im Akt der gemeinsamen Willensbildung eine Gemeinschaft stiften. Meine Hermeneutik will nicht – pflegte er zu sagen – beschreiben wie es sein sollte bzw. könnte, sondern wie es in unserem faktischen Leben ist. Und so eine durch einen Vertrag entstandene Gesellschaft ist eine Fiktion. Mit den letzten Worten habe ich jedoch den Bereich der Poesieinterpretation verlassen. Kehren wir also, zum Abschluss, nochmals zu ihm zurück.

In seiner Einführung in die Philosophie Heideggers schrieb Peter Trawny zu Recht, dass Heidegger ein Philosoph „der Extreme“ war, der „das Äußerste zum Maßstab für Norm erklärt“²⁴. Das war er auch, wie mir scheint, im Bezug auf die Dichtung. Dadurch hat er oft die Ohren seines Publikums nicht nur inspiriert, sondern auch provoziert; darunter waren

viele Philologen. Einer von ihnen war Walter Muschg, der in seiner *Die Zerstörung der deutschen Literatur* im Kapitel „Zerschwatze Dicht“ direkt auf Heidegger eingeht. Er schreibt dort:

Heideggers Verlautbarungen über Hölderlin und Trakl [...] erheben den Anspruch allein selig machende Wahrheit über sie aufzudecken, die den mit Blindheit begabten Literaturgelehrten entgangen ist. [...] „Jeder große Dichter dichtet nur auf einem einzigen Gedicht“, sagt Heidegger einleitend mit Recht und nicht als Erster, aber hinzu: „Das Gedicht eines Dichters bleibt ungesprochen“, was eine äußerst fahrlässige würdige Vernebelung der Tatsache ist, dass er über die Gabe des Wortes verfügt, zu sagen, was ich leide“. Kein Wunder, dass Heidegger die Lyrik nur als Material für seine Götzen benützt, den er aus wirklich zusammen gepflückten Versen knetet. Er hat keinen Respekt vor der künstlerischen Einheit und Einmaligkeit eines Gedichts [...]”²⁵.

Diese Kritik ist, obwohl teilweise zutreffend, zweifellos übertrieben und daher ungerecht. Wenn man aber die Gadamerschen Dichtungsinterpretationen liest, die viel moderater im Ton ausfallen, kann man zum Schluss kommen, dass er oft ähnliches wie Heidegger erzielt – z.B. die Hervorhebung des Prophetischen bei Hölderlin – ohne dabei die philologischen und sonstige geisteswissenschaftlichen Argumente, Methoden und Begriffe zu ignorieren bzw. zurückzuweisen. Deshalb war seine Auffassung der Dichtung für die philologisch Arbeitenden viel akzeptabler. Denn er hat zwar viele Versuche unternommen, die Geisteswissenschaften zu vertiefen, ihnen ein tieferes Bewusstsein ihrer Aufgaben zu verschaffen, zugleich aber jeden Versuch gemieden, die Geisteswissenschaften gegen Philosophie zu antagonisieren. Er hörte nie auf, ein akademischer Philosoph zu sein und als solcher aufzutreten. Er war nie auf dem Weg zu einer höheren, nicht mehr mitteilbaren Wahrheit, der göttlichen Wahrheit des Seyns.

Ich schließe diesen Text, der lediglich als Anfang einer umfangreichen Untersuchung gelten kann, mit einer vielleicht etwas provozierenden Frage ab: Dürfen wir, angesichts der Grundsätze der Gadamerschen Hermeneutik, Heidegger seinen selbst verherrlichenden Zugang zur Poesie übel nehmen? Wenn Vorurteile die Vorstruktur des Verstehens ausmachen, wenn sie die Sinnantizipation maßgeblich bestimmen und bedingen, dürfen wir Heidegger vorwerfen, dass er in den von ihm interpretierten Gedichten das vorgefunden hat, was aufgrund dieser Voraussetzungen möglich war? Die Frage kann man in einer andere ummünzen, und zwar eine, die einen neuen Aspekt des Interpretationsproblems aufdeckt: Woher

²⁴ P. Trawny, *Martin Heidegger*, Frankfurt/New York 2003, S. 12.

²⁵ W. Muschg, *Die Zerstörung der deutschen Literatur*, Bern 1956, S. 96–98.

schöpfte Gadamer die Kraft, aus den Gedichten Neues zu lernen, ein Gedicht als einen Du, einen lebendigen Gesprächspartner, mit eigener Welt-erfahrung, zu betrachten? Die einzig mögliche Antwort schien mir diese zu sein: Aus der jeden echt hermeneutischen Philosophen auszeichnenden, prinzipiellen Bereitschaft von anderen zu lernen, die eigene Meinung auf die Probe zu setzen, und aus einer Sensibilität und Aufmerksamkeit, manchmal auch auf die Interpunktion zu achten.

**„He hasn't changed anything”.
Gadamer's „Soft Criticism” of the Heidegger's Way
of Interpreting Poetry**

Summary

For both, Heidegger and Gadamer, was poetry an important source of philosophical inspiration, mostly because of the role language played in their hermeneutical theories. The following text shows the principal difference between them in the understanding and application of poetry, resulting from the basic circumstance that Gadamer was a dialogical „truth-seeker” and Heidegger rather a monological „Truth-preacher”.

Włodzimierz Lorenc
**Relacja hermeneutyki filozoficznej
i filozofii hermeneutycznej w poglądach
Hansa-Georga Gadamera**

Słowa kluczowe: hermeneutyka filozoficzna, filozofia hermeneutyczna, filozofia nowożytna, Heidegger, Hegel

Keywords: philosophical hermeneutic, hermeneutical philosophy, modern philosophy, Heidegger, Hegel

**Powody trudności rozumienia filozoficznych poglądów
Gadamera**

W głównym dziele Gadamera – w *Prawdzie i metodzie* – termin ‘filozofia hermeneutyczna’ nie jest obecny. Pojawia się on dopiero w jego twórczości z lat siedemdziesiątych. Gadamer wspomina, iż Heidegger jako pierwszy nazwał jego próbę myślową mianem ‘filozofii hermeneutycznej’¹, zaś on sam nie miał odwagi stosowania terminu ‘filozofia’ w odniesieniu do swych poglądów i używał tego określenia jedynie przydawkowo (*attributiv*). Termin ‘filozofia hermeneutyczna’ sprawiał mu zresztą kłopot i później. Posługując się nim, często opatrywał go cudzysłowem (czasem w cudzysłów brał jedynie słowo ‘hermeneutyczna’), choć nie oznacza to wcale, by uważał go za niewłaściwy. Sądzi raczej, iż w pełni nadaje się on do określania stylu jego studiów². Zadaniem, jakie postawił przed swoją filozofią, jest bowiem udostępnienie wymiaru hermeneutycznego w pełnym zakresie i doprowadzenie do uznania jego zasadniczego znaczenia dla naszego rozumienia świata.

Warto przypomnieć, iż określając dane filozofowanie mianem ‘hermeneutycznego’, mamy na myśli filozofię, która samą siebie rozumie jako

¹ Por. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 10, Tübingen 1999, s. 199. Widział on w filozofii Gadamera przeciwwagę dla filozofii analitycznej i lingwistycznej, choć wcale nie utożsamiał się z jego pozycją.

² Por. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 2, Tübingen 1986, s. 492.

hermeneutyczną (jest to zatem wyraz rozszerzenia zakresu dawnej hermeneutyki), tzn. „wyraźnie rozważa ‘historyczność’ swojego każdorazowego przedmiotu i swojego punktu widzenia, jak również własnego języka, ponieważ dopiero poprzez to staje się aktywnością polegającą na rozumieniu i interpretowaniu...”³. Przenosi ona metody stosowane dotąd wobec tekstów językowych na całość rzeczywistości. Filozofia hermeneutyczna postępuje więc hermeneutycznie, zaś oznaką jej początku jest to, że „pojęcia interpretacji i wykładni – w odniesieniu do świata – otrzymują nowe znaczenie ‘tylko interpretacji’, w przeciwieństwie do ujmującej realność, odtwarzającej wiedzy”⁴.

Hermeneutykacja taka nie stanowi negacji filozofowania, choć z pewnością zmienia się jego dawny status z uwagi na możliwy pluralizm dokonywanych interpretacji (dawna filozofia chciała być uniwersalna) powiązanych z czasem ich powstawania. Nie umożliwia ona zatem ostatecznego rozwiązywania problemów stających przed filozofią, choć stara się wnieść do ludzkiego życia tyle jasności, ile jest to możliwe⁵. Nie zakładając, by kiedykolwiek dało się odnaleźć ostateczne fundamenty ludzkiej wiedzy, stara się brać pod uwagę skończoność naszego istnienia i wynikającą stąd potrzebę orientacji w świecie. Zamierza poznawać rzeczywistość w możliwy dla nas sposób i w powiązaniu z naszym życiem. Z uwagi na to, iż uświadomienie sobie naszej skończoności i wynikających stąd skończonych mocy samego filozofowania staje się coraz bardziej powszechne, filozofia ta nazywana czasem bywa „*prima philosophia* doby ponowoczesnej”⁶.

O ile po dziś dzień nie jest pewne, czy filozofia ta została już zbudowana, o tyle nie ulega wątpliwości, iż zainicjowana została przez Gadamera (cytowany przed chwilą autor twierdzi, iż Gadamer najpełniej zarysował jej paradygmat). Z poglądami Gadamera łączy się zarazem sporo niejasności związanych z opatrzeniem jego dzieła podtytułem *Zarys (Grundzüge) hermeneutyki filozoficznej*, który nie w pełni odpowiada zawartości, w jego ramach rozwija on bowiem nie tylko hermeneutykę filozoficzną, lecz rozważa też znaczenie tej hermeneutyki dla całej filozofii. Charakterystyki zaproponowanego ujęcia filozofii nie pozostawiają wątpliwości, iż ma ona charakter

³ G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje ‘filozofia hermeneutyczna’?*, przeł. D. Domagała, [w:] *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1994, s. 62.

⁴ Ibidem, s. 56.

⁵ Por. A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005, s. 28.

⁶ Ibidem, s. 11.

hermeneutyczny. Gadamer pisze o niej skromnie jako o ‘hermeneutycznej teorii’, ‘hermeneutyce’ czy też ‘hermeneutycznym trudzie’.

Pewne jest też, iż do swojej filozofii Gadamer zamierza dochodzić stopniowo, tzn. poprzez przemyślenie problemów dotychczasowej hermeneutyki i jej historii. W jakiejś mierze odpowiedzialne za to były niejasności w potraktowaniu problematyki hermeneutycznej przez Heideggera w *Byciu i czasie*. Gadamer nie chce mianowicie wiązać hermeneutyki z programem tworzenia ontologii fundamentalnej, choć również i on łączy ją z ontologią. Wychodzi jednak od tego, co u Heideggera jawiło się jako hermeneutyka w sensie pochodnym. Jak pisze jeden z autorów, „ontologiczna ważność hermeneutyki zostanie u Gadamera odkryta dopiero na drodze dziejowej eksplikacji skończonego rozumienia”⁷ i „akcent [...] zostaje przesunięty za sfery ontologicznej do sfery ontycznej”⁸. Heidegger nie w pełni rozumiał samo rozumienie (wyróżnił jedynie rozmaite jego rodzaje), natomiast Gadamer rozpoczyna od pytania, jak możliwe jest rozumienie i szuka odpowiedzi na to pytanie dzięki rozważeniu sytuacji człowieka i form jego bytowania.

Rezultatem wskazanych uwarunkowań jest pewna trudność rozumienia filozofii Gadamera. Nie przypadkiem określenia ‘filozofia hermeneutyczna’ i ‘hermeneutyka filozoficzna’ są czasem używane w sposób zamienny w omówieniach jego poglądów⁹ lub też za pomocą pierwszego z tych określeń oznacza się całą jego filozofię, choć w jego intencji termin ten miał oznaczać coś węższego niż filozofia w proponowanym przez niego rozumieniu. Mówiąc zwięźle, *Prawda i metoda* stanowi zarazem zarys hermeneutyki filozoficznej, jak i filozofii hermeneutycznej, co nie oznacza jednak tożsamości obu tych koncepcji. Gadamer nie przeciwdziała jednak takim nieporozumieniom, zaś niektóre z jego wypowiedzi wręcz im sprzyjają¹⁰.

⁷ M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Jaspers – Gadamer*, Warszawa 2003, s. 294.

⁸ Ibidem, s. 296.

⁹ Por. A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka II.-G. Gadamera*, Lublin 1988, s. 85. W pełni trafna jest teza cytowanego autora, iż Gadamer posługuje się terminem ‘filozoficzna hermeneutyka’ „w dwu podstawowych, nie zawsze [...] odróżnianych znaczeniach: a) filozoficznej (meta-) teorii hermeneutyki i b) filozofii, która rozumie samą siebie jako hermeneutyczną...” (ibidem, s. 34).

¹⁰ Jednym z takich przykładów są jego słowa w pracy *Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer* zamieszczonej w drugim tomie *Gesammelte Werke*, s. 494.

Jeden z niemieckich filozofów pisze wręcz, iż Gadamer jest mistrzem w wykorzystywaniu filozoficznych niejednoznaczności, co powoduje, iż „różnica między filozofią hermeneutyczną i filozoficzną hermeneutyką co rusz znika bądź jest zawieszana”¹¹. Sugeruje on ponadto, że rozumienie przez Gadamera jego własnych poglądów jest nieadekwatne, co „wiąże się z brakiem wyjaśnienia korelacji filozoficznej hermeneutyki i filozofii hermeneutycznej”¹². Wydaje się, iż w ramach *Prawdy i metody* natrafiamy na projekt filozofii znacznie wykraczający poza zawartość tego dzieła. Wielu badaczy zauważa, iż *Prawda i metoda* to książka przede wszystkim o filozofii i skierowana głównie do filozofów¹³, a nie do reprezentantów dotychczasowej hermeneutyki. Projektu tego z różnych przyczyn Gadamer nie rozwinął w swych późniejszych pracach (zaznacza on ten fakt w późnej twórczości¹⁴), ale warto rozważyć jego istotę, gdyż wyraża on to, do czego powołana jest filozofia hermeneutyczna i do jakich wzorców się ona odwołuje.

***Prawda i metoda* jako krytyka filozofii nowożytnej**

Autorzy piszący na temat filozoficznych poglądów Gadamera od dawna dostrzegają, iż „filozoficzność refleksji hermeneutycznej polega [...] nie tyle na wysuwaniu własnych twierdzeń, ile na krytyce już istniejących”¹⁵. Główne dzieło niemieckiego filozofa zawiera ogromną liczbę polemicznych stwierdzeń skierowanych przeciwko różnym nurtom życia filozoficznego, które są rozsiane w jego różnych fragmentach i niezbyt ściśle łączą się z zapowiedzianym projektem budowania hermeneutyki filozoficznej. Gadamer czuje się filozofem i pisze do filozofów, zaś bycie filozofującym hermeneutą nie wyczerpuje jego ambicji teoretycznych.

Podstawowy motyw krytyczny w stosunku do filozofii nowożytnej na pozór wydaje się dość podobny do tego, który można odnaleźć w późnej twórczości Heideggera. Maciej Potępa pisze wręcz, że Gadamer „podobnie jak

¹¹ R. Wiehl, *Poza teorią poznania i filozofią egzystencji. Filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, przeł. A. Przyłębski, [w:] *Dziedzictwo Gadamera*, red. A. Przyłębski, Poznań 2004, s. 267.

¹² Ibidem, s. 275.

¹³ Por. J.C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of "Truth and Method"*, New Haven and London 1985, s. IX.

¹⁴ Por. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 10..., s. 149.

¹⁵ A. Bronk, op. cit., s. 85.

Heidegger uważa, iż filozofia współczesna uwikłana jest w aporie subiektywizmu”¹⁶. Trzeba jednak od razu zauważyć, że Gadamer nigdzie nie próbuje dokonywać obrachunku z całością filozoficznej tradycji, podobnego do tego, który u Heideggera łączy się z ‘przewyciężaniem metafizyki’. Patrzy on na filozofowanie bardziej historycznie niż późny Heidegger, gdyż podejrzana jest dla niego perspektywa, z której jego poprzednik zmagają się z całością dotychczasowej tradycji filozofowania. Świadczy ona mianowicie o nadzwyczajności tego, kto nią dysponuje. Gadamer świadomy jest zaś tego, że filozofujemy wewnątrz własnej kultury, która zawsze jest już przez nas jakoś rozumiana. Wie on zatem, jakie są wyznaczniki nowoczesnego świata, z którymi nie można dyskutować, podczas gdy Heidegger starał się od nich abstrahować, co powodowało, iż nie był on w stanie uprawomocnić swych roszczeń. Z jego pozycją łączyła się pewna nadzwyczajność charakteryzująca wizjonerów czy proroków. Natomiast Gadamer wie, iż „stanowisko filozofa w nowoczesnym świecie” jest raczej skromne i „nawet jeśli jest on powołany do wyprowadzania ze wszystkiego radykalnych konsekwencji, to jednak niezbyt mu służy rola proroka, ostrzegającego, kaznodziei, czy choćby lepiej wiedzącego”¹⁷. Chcąc nie chcąc, i on tkwi w pewnej rzeczywistości i jego przedmiotem zainteresowania musi być filozofia uprawiana przez filozofów należących do tej rzeczywistości.

Dlatego właśnie przedmiotem rozważań Gadamera staje się filozofia nowożytna, a nie filozofia w ogóle czy też filozofia ‘epoki metafizyki’. Interpretując poglądy Heideggera z *Bycia i czasu*, Gadamer zauważa, że zastrzeżenia jego poprzednika dotyczą subiektywizmu tej filozofii. U Heideggera „zostaje on doprowadzony do końca tylko po to, by postawić go pod znakiem zapytania”¹⁸. Błędne okazują się zatem egzystencjalistyczne próby odczytywania myśli Heideggera, gdyż łączą się one z radykalizacją dotychczasowego subiektywizmu. Gadamer wygłasza następujące stwierdzenie: „Filozofia pyta, czym jest byt samorozumienia. Pytaniem tym przekracza ona w zasadniczy sposób horyzont tego samorozumienia”¹⁹. Doświadczenie, które Heidegger nazywa doświadczeniem ‘bycia’, przekracza „myśl opartą

¹⁶ M. Potępa, op. cit., s. 353.

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 32.

¹⁸ Ibidem, s. 120.

¹⁹ Ibidem.

na subiektywności²⁰. Musimy jednak pamiętać, że Gadamerowi chodzi tu wyłącznie o subiektywizm nowożytny, a nie o subiektywizm, w który popadła filozofia jeszcze w czasach filozofii greckiej, jak ujmował to Heidegger. Z uwagi na to, że wskazywanie na subiektywizm dotychczasowego filozofowania jest dla wielu filozofów kontrowersyjne, gdyż odwołuje się do specyficznej perspektywy patrzenia na dzieje filozofii, Gadamer decyduje się na stosowanie tradycyjnych środków wyrazu odnajdywanych w dotychczasowej filozofii. Zamiast krytykować subiektywizm, mówi raczej o swym krytycznym stosunku do idealizmu (z punktu widzenia Heideggera idealizm nowożytny stanowił pewną formę subiektywizmu, natomiast dla Gadamera Hegel dokonał jego przezwyciężenia²¹).

Nie chce on kontynuować dotychczasowej filozofii, gdyż nie dostrzegła ona, że w odniesieniu do bytu pierwotne jest to, „co dokonuje się na drodze pracy, przepracowywania rzeczywistości ze względu na nasze cele²². Jako istoty dziejowe nigdy nie możemy osiągnąć samowiedzy, skończone jest bowiem nasze doświadczenie dziejowe i nawet język, jakim się posługujemy, również nosi w sobie ślady tej skończoności. Dlatego, głosi Gadamer, „nie możemy [...] po prostu postępować za Grekami lub za tożsamościową filozofią idealizmu niemieckiego...²³. Musimy pogodzić się z tym, że obecnie, „wgląd filozoficzny ma mniejszą rangę od wglądu Platona i Arystotelesa, Kanta lub Hegla²⁴, zaś nieprzyjmowanie tego do wiadomości skazuje filozofa na rolę błazna. Mówiąc zwięźle, „idea absolutnego rozumu nie stanowi ogóle możliwości historycznego człowieka²⁵”.

Gadamer, pisząc o sobie, że należy do wielkiej linii krytyków idealizmu i że jego punktem wyjścia była krytyka idealizmu i jego romantycznych tradycji, stale zaznacza swoje zadłużenie względem Heideggera (chodzi tu o etap twórczości poprzedzający *Bycie i czas*). „Zamysł Heideggera mierzył (...) poprzez krytykę Husserla w ontologiczną krytykę idealizmu spekulatywnego. W swym ugruntowaniu hermeneutyki ‘faktyczności’ wykracza on zarówno poza pojęcie ducha, jakie rozwinął klasyczny idealizm, jak i poza pole tematyczne oczyszczonej przez redukcję fenomenologiczną świadomo-

²⁰ Ibidem.

²¹ Por. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 2..., s. 362.

²² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 31.

²³ Ibidem, s. 418.

²⁴ Ibidem, s. 34.

²⁵ Ibidem, s. 265.

ści transcendentalnej²⁶. Wszelka filozofia refleksji posiada, jak dowodzi Heidegger, nieprzekraczalne granice. Gadamer, idąc za Heideggerem, chce zachować perspektywę skończoności związaną z tym, że rozumiejący nie jest ‘panem bytu’. Opowiada się za tym, by ontologiczną podstawą perspektywy fenomenologicznej, jak u Heideggera (który idzie pod tym względem za Kierkegaardem), stała się „niezglębiona i niewywiedlna faktyczność jestestwa ludzkiego²⁷”.

Ten krytycyzm w stosunku do wiodących przekonań idealizmu²⁸ został przez Gadamera rozwinięty w odniesieniu do dwóch tendencji życia filozoficznego ostatnich pokoleń. Po pierwsze, sprzeciwia się on spekulatywnie uprawianej filozofii transcendentalnej, rozwijanej od Fichtego poprzez Hegla do Husserla, a po drugie, kieruje krytyczne uwagi w stronę poheglowskiego filozofowania rozwijanego w stylu spekulatywnego idealizmu. Filozofowanie takie dostrzega on w ramach szkoły historycznej, której głównymi reprezentantami są Dilthey i Yorck.

Pierwszy ze wspomnianych nurtów spotyka się z krytyką z uwagi na obecny w nim postulat refleksyjnego samougruntowania. Ponieważ krytyce Hegla poświęcę nieco więcej uwagi, w tym momencie chciałbym poprzestać na podkreśleniu jego sprzeciwu w stosunku do fenomenologii Husserla. Gadamer widzi wyraźny związek Husserla z niemieckim idealizmem i mówi wręcz o „fenomenologicznym idealizmie²⁹” twórcy fenomenologii, co wcale nie przeczy temu, że on sam czuje się związany z fenomenologią pod względem metodologicznym. Istotną przesłanką krytyki fenomenologii okazuje się sposób potraktowania nauk doświadczalnych na gruncie idealizmu. W *Przedmowie do drugiego wydania Prawdy i metody* (1963 rok) odnajdujemy stwierdzenie, które zdaje się trafiać zarówno w Hegla, jak i w Husserla: „Dość absurdalna jest rola kaznodziei w przebraniu badacza. Absurdalne są

²⁶ Ibidem, s. 250.

²⁷ Ibidem, s. 247.

²⁸ Krytykując idealizm, Gadamer decyduje się nawet na stwierdzenie, iż świat będzie istniał również bez człowieka, co zazwyczaj funkcjonowało w filozofii (zwłaszcza w jej popularnych i światopoglądowych wykładniach) jako kryterium materializmu w tej dziedzinie. Warto zauważyć, iż w myśli Heideggera trudno byłoby się doszukać podobnego stwierdzenia, gdyż trzymał się on z dala od sporów prowadzonych we współczesnym życiu filozoficznym.

²⁹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 248. Warto przypomnieć, iż na swoje związki z Heglem wskazywał sam Husserl w późnych pracach. Jego stanowisko względem Hegla uległo wyraźnej zmianie w toku jego twórczości.

też roszczenia filozofa dedukującego z zasad, jak miałyby się zmienić 'nauka', by można ją było uprawomocnić filozoficznie³⁰.

Z kolei polemika ze szkołą historyczną wynika z faktu, iż „przy całym proteście przeciw filozofii dziejów, w której konieczność pojęcia stanowi jądro wszelkiego procesu dziejowego, historyczna hermeneutyka Diltheya nie uniknęła upatrywania szczytu dziejów w dziejach ducha³¹. Tym samym, u Diltheya „świadomość skończoności nie oznaczała ograniczenia ani czynienia świadomości skończoną³². Gadamer sądzi, że cała szkoła historyczna kontynuuje to błędne ujęcie³³, gdyż w niej „byt i wiedza przenikają się absolutnie³⁴. Dlatego krytyka filozofii refleksji, odnosząca się do Hegla, dotyczy również przedstawicieli rozważanej szkoły. Warto jedynie zauważyć, że w krytyce tej Gadamer, idąc za Heideggerem z *Bycia i czasu*, przeciwstawia Diltheyowi Yorcka, gdyż ten ostatni skutecznie opuszcza „tożsamościową filozofię idealizmu spekulatywnego³⁵, choć i on „podtrzymuje metafizyczny związek życia i samowiedzy w postaci, w jakiej opracował go Hegel³⁶. Przewzięcia jednak zarówno Diltheya, jak i Husserla w tym, że „nie cofa się [...] do życia w celu teoriopoznawczym³⁷, czyli nie cofa filozofii do poglądów Kanta, będących dla Gadamera wyrazem aprioryzmu niedającego się uzgodnić ze skończonością poznającego podmiotu.

Gadamer w sposób marginalny odnosi się także do innych przedstawicieli życia filozoficznego ostatniego stulecia. W żadnym razie nie godzi się na umieszczenie filozofii w kręgu lewicy heglowskiej, gdyż równoznaczne jest to z jej samolikwidacją³⁸. Nie zgadza się też z ujęciem filozofii przez Nietzschego, gdyż abstrahuje on od samego siebie i nie ma historycznego horyzontu³⁹, co nie odpowiada aktualnym standardom filozofowania. Główną rolę dla Gadamera ma jednak przemyślenie zasad, na których wspiera się myśl Hegla. O ile bowiem, z jednej strony, Hegel jest idealistą,

³⁰ Ibidem, s. 25.

³¹ Ibidem, s. 29.

³² Ibidem, s. 228.

³³ Ponieważ nie zamierzam rekonstruować tego wątku, odsyłam do *Prawdy i metody...*, s. 201 i nast.

³⁴ Ibidem, s. 320.

³⁵ Por. ibidem, s. 245.

³⁶ Ibidem, s. 246.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Por. ibidem, s. 322.

³⁹ Por. ibidem, s. 289.

którego filozofia staje się obiektem zdecydowanej krytyki Gadamera, o tyle z drugiej strony, myśl Hegla zachowuje w pewnej mierze swe znaczenie również dla filozofowania, za którym Gadamer się opowiada.

Nieaktualność Hegla wynika z najogólniejszej charakterystyki aktualnego doświadczenia dziejów, „któremu nie przewodzi już perspektywa zbawienia⁴⁰. Nie jesteśmy dziś skłonni wznosić się do perspektywy nieskończonej wiedzy, gdyż chcemy zachować „perspektywę skończoności⁴¹. Wiemy też, że w filozofii niemożliwe jest poznanie nieskończoności, gdyż wykracza to poza możliwości skończonej istoty, jaką jesteśmy. W jednej z późniejszych prac Gadamer pisze, że wbrew Heglowi, „totalność nie jest przedmiotem, lecz horyzontem świata, który nas otacza i z którym jesteśmy oswojeni⁴². Ponadto, już w czasach Hegla nie było możliwe, by filozofia mogła wiele wnieść do właściwego badania prowadzonego w ramach nauk doświadczalnych. Tym bardziej więc nie jest możliwe, by mogła ona obejmować wszystko. Ogólna wiedza o byciu nie może być wyłożona w sposób w pełni naukowy.

Gadamer twierdzi zarazem, iż „spór z Heglem ma dla problemu hermeneutycznego centralne znaczenie⁴³, gdyż „Hegel przeniknął refleksją wymiar dziejowy, w którym problem hermeneutyki ma swoje korzenie⁴⁴. Gadamer mówi nawet o bliskości swej perspektywy względem jego filozofii. O ile nieaktualne jest dziś syntetyzowanie nauki i filozofii (stanowi to wyraz spekulacji), o tyle jednak aktualne pozostaje zadanie konstruowania „nieskończonego związku⁴⁵ (winniśmy jedynie unikać „idealistycznego spirytualizmu metafizyki nieskończoności⁴⁶). Gadamer konsekwentnie opowiada się za filozofią konkretną⁴⁷, przy czym konkretem tym ma być wszystko to, co dzieje się w świecie kulturowo-historycznym. Głosi, że zadanie hermeneutyki filozoficznej polega na tym, by „wracać drogą Heglowskiej fenomenologii ducha, gdy we wszelkiej subiektywności wykazuje się określającą ją substancjalność⁴⁸. Analogicznie do Hegla, przypisuje on filozofii pewne możliwości poznania, różne od poznania nauk szczegółowych, co prowadzi

⁴⁰ Ibidem, s. 417.

⁴¹ Ibidem, s. 120.

⁴² H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke 2...*, s. 506.

⁴³ Idem, *Prawda i metoda...*, s. 323.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem, s. 31.

⁴⁶ Ibidem, s. 430.

⁴⁷ Pisze o tym R. Wiehl w *Poza teorią poznania...*, s. 278.

⁴⁸ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 287.

go do wniosku, że „hermeneutyczny trud ma za zadanie otwarcie całości sensu we wszechstronności jego związków”⁴⁹.

Hermeneutyka nie zna, co prawda, w odróżnieniu od Heglowskiej logiki, „żadnego problemu początku”⁵⁰, ale i ona wiąże się z pewną systematycznością filozoficznego myślenia. Jeśli bowiem hermeneutyczna teoria chce uzasadnić splot procesu dziejowego i rozumienia, „będzie nawiązywać [...] do Hegla”⁵¹. Mówiąc inaczej, rozumiejąc to, jak jest możliwe rozumienie (przypominam, że jest to zadanie hermeneutyki filozoficznej), musimy także zrozumieć proces dziejowy, w ramach którego pojawia się możliwość odpowiedzi na to pytanie (czyli zrozumieć to, jak możliwa jest sama hermeneutyka filozoficzna). Próbując zaś pogodzić ze sobą realizację obu wskazanych zadań, pozostaje odwołać się do wzorców obecnych w ramach filozofii Hegla.

Tej ostatniej okoliczności nie dostrzegł Heidegger w *Byciu i czasie*, gdyż nie zauważył, że prowadzone przez niego analizy są umiejscowione w rozumieniu uzyskanym wyłącznie przez człowieka określonej epoki⁵². Krytyka filozofii nowożytnej doprowadza zatem również do krytyki poglądów Heideggera, choć trzeba zaznaczyć, że w *Prawdzie i metodzie* krytyka ta nie jest bezpośrednia. Wątki takie w pełni jawnie pojawiają się dopiero w *Przedmowie do wydania drugiego*. Gadamer aprobuje, co prawda, próbę odrotu Heideggera od transcendentalnego ujmowania siebie, ale nie chce tego czynić drogą obroną przez niego w późnej twórczości⁵³. Pisze, że Heidegger nie docenił kroku Hegla ku „duchowi obiektywnemu”⁵⁴ i nie może zaaprobować formalizmu jego myślenia bycia⁵⁵.

Krytykując Hegla, Gadamer uważa za urojone wszelkie „pretensje myśli filozoficznej do panowania”⁵⁶, ale nie oznacza to wcale konieczności wyrzeczenia się przez filozofię wiązania się z bogactwem treści odnoszących się do świata historycznego. W później twórczości Gadamera są obecne uwagi świadczące o solidaryzowaniu się z Heideggerem w jego stosunku do Hegla.

⁴⁹ Ibidem, s. 426.

⁵⁰ Ibidem, s. 427.

⁵¹ Ibidem, s. 417.

⁵² Por. O. Pöggeler, *Einleitung*, [w:] *Hermeneutische Philosophie*, hrsg. von O. Pöggeler, München 1972, s. 31–32.

⁵³ Por. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 2..., s. 477.

⁵⁴ Ibidem, s. 483.

⁵⁵ Por. R. Wiehl, *Poza teorią poznania...*, s. 278.

⁵⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 32.

Pisze on np., że Heidegger już w wykładzie *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* z 1923 roku wyraził skuteczny sprzeciw wobec Heglowskiej koncepcji absolutnego ducha. Uważa nawet, że Heidegger „jako pierwszy otworzył pozytywną możliwość, która wyszła poza dialektyczne odwrócenie Hegla”⁵⁷, czego świadectwem jest sposób potraktowania przez niego zagadnienia prawdy, która przestaje być ujmowana jako „pełne niezakrycie”. O swej hermeneutyce Gadamer mówi, że zachowuje ona „kierunek pytań późnego Heideggera”⁵⁸ i stara się on jedynie o uczynienie ich dostępnymi w nowy sposób. W udostępnieniu tym idzie on właśnie za Heglem, choć filozofia, którą zapowiada, będzie się zasadniczo różnić od Heglowskiej koncepcji systemu.

Idea filozofii hermeneutycznej

W *Prawdzie i metodzie* Gadamer twierdzi, że miał trzech wielkich nauczycieli, za którymi stara się podążać – Husserla, Diltheya i Heideggera – ale nie jest to w pełni adekwatne ujęcie jego związku z poprzedzającą go filozofią. W jednej z późniejszych prac koryguje on zresztą to ujęcie, wymieniając jako swoich trzech nauczycieli Hegla, Husserla i Heideggera⁵⁹. Wydaje się, iż w sposób szczególny należałoby podkreślić znaczenie dorobku pierwszego z wymienionych filozofów. Jak ujmuje to jeden z autorów, „w odpowiedzialności życia i świadomości widzi Gadamer głębię filozofii Hegla, gdy ten w sposób dialektyczny wywodzi samoświadomość z życia”⁶⁰. Gadamer mówi zresztą czasem, że chce podążać bardziej za Heglem niż Schleiermacherem, co tłumaczyłoby wypadnięcie Diltheya z grona myślicieli, których twórczość pozostaje dla niego czymś znaczącym. W pewnym sensie stara się też łączyć idee Hegla z ideami Heideggera⁶¹. Pewne jest w każdym razie, iż stara się wejść z Heglem w „produktywny dialog”⁶². Już w *Prawdzie i metodzie* twierdzi on, że konfrontacja z Heglem ma „dla problemu hermeneutycznego znaczenie centralne” i przynajmniej do pewnej bliskości względem jego spekulatywnej dialektyki.

⁵⁷ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 2..., s. 504.

⁵⁸ Ibidem, s. 10.

⁵⁹ Por. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 3..., s. 5.

⁶⁰ M. Potępa, *Spór o podmiot...*, s. 312.

⁶¹ Por. J. Schreiter, *Hermeneutik – Wahrheit und Verstehen*, Berlin 1988, s. 174.

⁶² A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii...*, s. 247.

Związek z Heglem wynika z faktu, że filozofia „ma [...] do czynienia z całością naszego doświadczenia świata i życia...”⁶³. Rozumienie jest przecież przede wszystkim wiązaniem w całość, co powoduje, iż w filozofowaniu jest obecna źródłowa tendencja zmiernia w stronę totalnej integracji, całościowego integrowania poznania i ludzkiej wiedzy. Gadamer pisze, że przedmiotem filozofii jest zarazem pojęcie i całość bytu, co przypomina przekonania Hegla. Wyjaśnia, że nie chodzi o jakieś ‘podsumowywanie’ naszej wiedzy i zaokrąglanie jej do ‘światopoglądu’, gdyż ma ona swoje własne możliwości poznawcze, różne od tych, które przysługują poszczególnym naukom, co również zbliżone jest do opinii wyrażanych przez Hegla.

W żadnym razie nie oznacza to jednak prostego nawiązania do jego filozofii. Totalizowanie obecne w filozofii Gadamera jest wręcz odmienne od tego, do czego zmierza „filozofia absolutności”⁶⁴. Pisze on przecież, iż dochodzi jedynie w pobliże Hegla, „pobliże wielkiej nauki o konkretnej ogólności...”⁶⁵. „Antycypowanie całości”, które charakteryzować ma jego filozofię, pomyślane jest jako „powracanie drogą Heglowskiej fenomenologii ducha”, gdyż „we wszelkiej subiektywności wykazuje się określającą ją substancjalność”⁶⁶. Jest to oczywiście pewien wyraz podążania drogą Hegla⁶⁷, gdyż, jak to łatwo zauważyć, każde odwracanie pozostaje związane z tym, co odwraca⁶⁸, ale nie oznacza to pełnego zbliżenia do jego filozofii, gdyż, według Gadamera, wiedza o całości dostarczana przez filozofię nigdy nie może się stać dobrze ugruntowanym poznaniem.

Konieczność pewnego zbliżenia do modelu filozofowania obecnego u Hegla wynika z potrzeby zinterpretowania przez filozofię tradycji, z której ona sama się wywodzi. Gadamer nie zapomina bowiem o tym, iż jako filozof przynależy do określonej tradycji i podejmuje swoje zabiegi interpretacyjne w odwołaniu do otwieranych przez nią możliwości. Hermeneutyka musi być, między innymi, artykulacją własnej przynależności do określonej tradycji⁶⁹,

⁶³ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 492.

⁶⁴ Por. R. Bubner, *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst*, [w:] *Hermeneutik und Ideologiekritik*, hrsg. von J. Habermas, D. Henrich, J. Taubes, Frankfurt am Main 1971, s. 228.

⁶⁵ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 4..., s. 471.

⁶⁶ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 287.

⁶⁷ Por. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 10..., s. 147.

⁶⁸ Por. M. Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch-französische Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt am Main 1993, s. 430.

⁶⁹ Por. G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*, Frankfurt am Main 1997, s. 155.

gdyż nie w każdym czasie i nie w każdej kulturze jej uprawianie jest możliwe. W *Prawdzie i metodzie* Gadamer pisze, że „rozumienie staje się zadaniem tylko tam, gdzie ulega zakłóceniu owo naturalne życie pośród wspólnego dorozumiewania się tego, co stanowi wspólną sprawę”⁷⁰. W *Przedmowie do wydania drugiego* wspomnianej pracy czytamy: „Tradycja [...] musi stać się problematyczna, aby ukształtowała się wyraźna świadomość hermeneutycznego zadania przyswajania sobie tradycji. [...] Rozumienie staje się [...] w pełni zadaniem [...] od czasu pojawienia się świadomości historycznej, która zawiera w sobie zasadniczy dystans współczesności wobec wszelkiego dziejowego przekazu”⁷¹.

Odwracanie sposobu postępowania Heglowskiej fenomenologii polega na konieczności wskazania na uwarunkowania społeczne będące przesłanką subiektywności dla tego, kto tworzy hermeneutykę filozoficzną, a więc stanowiące jej ‘warunek możliwości’⁷². Wydaje się, iż trafne jest powiedzenie jednego z badaczy poglądów Gadamera, że chodzi mu o „zastąpienie analiz przejścia od historycznej substancjalności do wytwarzającej ją subiektywności mozolnym odsłanianiem substancjalności wyznaczającej rozumienie siebie i świata dane zaangażowanemu, zanurzonemu w świat ludzkiemu indywiduum”⁷³. Mówiąc inaczej, w filozofii nieodzowne jest rozumienie zarówno przesłanek leżących u podstaw możliwości uprawiania hermeneutycznej filozofii, jak i uniemożliwiających jej uprawianie. O ile u Hegla w fenomenologii dochodziliśmy do subiektywności mogącej włączyć się w filozofowanie, o tyle u Gadamera, który odwraca kierunek myśli Hegla, trzeba starać się rozumieć uwarunkowania wszelkiej subiektywności – i te, które warunkują możliwość hermeneutyki filozoficznej, jak i te, które ją uniemożliwiają. Tak ujęta filozofia hermeneutyczna sama będzie mogła być ugruntowana wyłącznie na sposób hermeneutyczny⁷⁴.

U Gadamera niemożliwe okazuje się zatem pełne pogodzenie dziejów i prawdy. Pyta on bowiem, „czy *absolutne pogodzenie dziejów i prawdy*, jak je pojmuje Hegel, musi wystąpić jako fundament hermeneutyki?”⁷⁵. Filozofia hermeneutyczna nie pojmuje siebie „jako pozycji ‘absolutnej’”, lecz jako

⁷⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 185.

⁷¹ Ibidem, s. 28.

⁷² Por. A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 25.

⁷³ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii...*, s. 33.

⁷⁴ Por. J.C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics...*, s. XI.

⁷⁵ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 320.

drogę doświadczenia”⁷⁶. Gadamer pisze, że rozumiejący nie jest panem bytu. „Skończoność własnego rozumienia to sposób, w jaki daje o sobie znać realność, opór, absurd i niezrozumiałość. Kto bierze poważnie tę skończoność, musi też brać poważnie rzeczywistość dziejów”⁷⁷. Nasza refleksja nad możliwościami uprawiania hermeneutyki filozoficznej sama ma charakter hermeneutyczny. Rolą filozofii, pisze on w innej ze swoich prac, nie jest już „antycypowanie absolutu”⁷⁸. Dlatego opowiada się on za ‘złą nieskończonością’ w sensie Hegla, gdyż świadomości nigdy nie udaje się objaśnić całości tego, co bytuje, przezwyciężyć oporu niezrozumiałości⁷⁹. Dlatego filozofia hermeneutyczna nie ujmuje siebie jako filozoficznej teorii⁸⁰. Jej modelem jest natomiast ‘łagodny’ model całości ujętej w postaci stopniowo rozszerzającego się kontekstu⁸¹. Sensu, który chcielibyśmy zrozumieć, nie daje się wyczerpać, a więc niemożliwe okazuje się doprowadzenie w tej filozofii do jakiegoś końcowego zamknięcia⁸².

Dla Gadamera nie podlega wątpliwości istnienie potrzeby hermeneutycznego filozofowania, nawet jeśli nie może ono doprowadzić do rzeczywiście ugruntowanego poznania. Jego rezultaty mają bezpośredni wpływ na nasze życie, co świadczy o jego ogromnej randze. Dlatego ich właściwą niają nie są wzorce stosowane w trakcie uprawiania nauk przyrodniczych. Funkcją filozofii jest „uniwersalne czynienie nas świadomymi” (w tym również i tego, czym są nauki) i dlatego chodzi w niej przede wszystkim o to, by rozszerzać jedność rozumianego sensu⁸³, by, jak to mówi Gadamer, chcieć rozumieć wszystko to, co daje się rozumieć⁸⁴.

W projektowanej przez Gadamera filozofii hermeneutycznej nawiązujące on wyłącznie do pracy nauk humanistycznych. Może się wydawać, iż tylko

⁷⁶ Idem, *Gesammelte Werke* 2..., s. 505.

⁷⁷ Idem, *Prawda i metoda...*, s. 30.

⁷⁸ Idem, *Gesammelte Werke* 4..., s. 473.

⁷⁹ Por. J.C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics...*, s. 38.

⁸⁰ Por. A. Wellmer, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, [w:] „Lingua ac Communitas”, Warszawa-Poznań 1995, nr 5, s. 9.

⁸¹ Por. E. Behler, *Derrida – Nietzsche, Nietzsche – Derrida*, München – Paderborn – Wien 1988, s. 166.

⁸² Por. R.J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia 1991, s. 144.

⁸³ Por. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's*, Königstein 1982, s. 136.

⁸⁴ Por. H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften*, Bd. 1, Tübingen 1967, s. 123.

ich dokonania posiadają znaczenie dla filozofii⁸⁵. Jeśli by tak rzeczywiście było, to i w tym punkcie zbliżałby się on do Hegla, narażając się na formułowane czasem zarzuty, iż nie docenia rangi poznania nauk przyrodniczych⁸⁶.

Istnieją jednak świadectwa tego, iż w okresie po napisaniu *Prawdy i metody* zaczął on dostrzegać konieczność rozszerzenia filozofii hermeneutycznej tak, by rzeczywiście mogła ona rozumieć wszystko to, co daje się rozumieć. Być może taki właśnie sens miały jego próby nawiązywania do antropologii filozoficznej⁸⁷. Uprawianie zarysowanej w *Prawdzie i metodzie* filozofii hermeneutycznej odwołuje się przecież do pewnych założeń, np. o charakterze antropologicznym, które można próbować rozumieć lepiej, niż to było dotąd możliwe. Mówiąc inaczej, zarówno uprawianie hermeneutyki filozoficznej (pytającej, jak możliwe jest rozumienie), jak i filozofii hermeneutycznej (pytającej, jak możliwa jest hermeneutyka filozoficzna) zakłada możliwość rozumienia przysługującą istotom, jakimi jesteśmy. Wydaje się, że materiał zgromadzony w ramach empirycznych nauk zajmujących się człowiekiem umożliwia już, by zdolność ta mogła zostać lepiej zrozumiana, co byłoby wyrazem odejścia od założonego wcześniej przez Gadamera ujęcia rozumienia jako zdolności pierwotnej, będącej wyrazem zlaicyzowania dawnej koncepcji duszy. Dopiero wtedy filozofia hermeneutyczna stałaby się całościową koncepcją filozoficzną.

Jak się wydaje, w dziele Gadamera nie odnajdujemy wyraźnej odpowiedzi na pytanie, czy w sposób konsekwentny skłania się on do dalszego poszerzania kontekstu rozumienia o wątki antropologiczne, czy też jedynie rozważa taką możliwość, ale nie podejmuje żadnej decyzji. Otwartość filozofii hermeneutycznej nie skłania zresztą do przedwczesnego rozstrzygnięcia jej problemów. Filozofia w jej hermeneutycznym pojmowaniu jest świadoma swej zależności od doświadczeń historycznych, od kultury a nawet języka⁸⁸. W filozofowaniu tym zawiera się coś przypadkowego, choć, jak się

⁸⁵ Por. ibidem, s. 39.

⁸⁶ Por. F.J. Wetz, *Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, Stuttgart 1994, s. 314.

⁸⁷ Jest to hipoteza sformułowana przez Andrzeja Przyłębskiego w książce *Hermeneutyczny zwrot filozofii* (por. s. 230).

⁸⁸ Gadamer pisze, że „wychowani w jednej określonej tradycji językowej i kulturowej widzą świat inaczej niż należący niż należący do innej tradycji (por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 406).

wydaje, Gadamer wierzy, iż pomiędzy ludźmi możliwa jest wspólnota sensu, pomimo różności języków i poglądów na świat.

Pewne jest w każdym razie, że sens, który filozofia hermeneutyczna stara się zrozumieć, przerasta nasze możliwości rozumienia. Wyrastając z całości kultury, filozofia ta traci swą dawną odrębność i samodzielność, jaką posiadała jeszcze u Heideggera. Okazuje się ona związana głównie z humanistyką (uległoby to zmianie, o ile uwzględniłaby wątki antropologiczne), a jej dokonania uzależnione zostają od badań tej właśnie grupy nauk. Rezultaty filozofii hermeneutycznej Gadamera nie tylko nie składają się na jakąś teorię, ale nawet nie są widoczne w sposób bezpośredni z uwagi na stopień z obszarem humanistyki. Ponadto jego filozofia zajmuje się raczej stawianiem pytań, niż udzielaniem na nie wyraźnej odpowiedzi. Nie podejmuje problemów wyłaniających się bezpośrednio z życia (od lat siedemdziesiątych Gadamer skłonił się ku uprawianiu filozofii praktycznej, co można było zinterpretować jako chęć przewyciężenia pewnej jednostronności filozofii hermeneutycznej).

W pewnym stopniu filozofia Gadamera jest wyrazem powrotu do dawnych wzorców filozofowania. Andrzej Bronk pisze, że „tak jak Platon postrzega Gadamer filozofię jako niekończący się dialog duszy z samą sobą”⁸⁹. Zasadnicza różnica polega na tym, że u Gadamera filozofia wyrzeka się roszczeń do swej uniwersalności (roszczenia takie obecne są jedynie w ramach hermeneutyki filozoficznej). Zdaje ona sprawę z tego, że próba narzucenia innym wizji hermeneutycznego filozofowania byłaby równoznaczna narzuceniu im naszej kultury. Gadamer wierzy w możliwość wspólnego sensu łączącego ludzi ze sobą, ale musiałby się on łączyć z nowym kształtem ludzkiego współżycia, czego urzeczywistnienie wykracza poza możliwości, jakimi dysponuje filozofowanie. Nie zostaje ona zwolniona z odpowiedzialności za losy świata, ale staje się świadoma swej rzeczywistej mocy.

Relacje pomiędzy hermeneutyką filozoficzną a filozofią hermeneutyczną

Rozpatrując relacje pomiędzy obu koncepcjami wskazanymi w tytule niniejszego punktu, trzeba jeszcze raz zaznaczyć, że Gadamer ograniczył się do sformułowania zarysu hermeneutyki filozoficznej. W jego dziele obecne są

⁸⁹ A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 58.

tylko przesłanki filozofii hermeneutycznej, czy też jej „teoretyczno-universalne zaplecze”⁹⁰. W *Prawdzie i metodzie* czytamy, że w ‘fenomenie hermeneutycznym’ Gadamer chce rozpoznać „pewne doświadczenie prawdy, które nie tylko musi zostać uprawomocnione filozoficznie, ale samo jest pewną postacią filozofowania”⁹¹.

Nie oznacza to jednak, by hermeneutyka filozoficzna była tożsama z filozofią hermeneutyczną⁹². Hermeneutyka ta nie może przecież absolutyzować swojej samodzielności, skoro potrzeba rozumienia rozumienia, stanowiąca przesłankę tej hermeneutyki, wypływa spoza obszaru, który czyni ona przedmiotem swych analiz. Obecny jest w niej pewien ‘empiryczny rys’, który domaga się osobnego rozważenia. Gadamer nie zapomina o tym, że to nie teoretyk uprawiający hermeneutykę filozoficzną otwiera horyzont rozważanych w niej zagadnień, lecz w jego zapytywaniu ma również udział tradycja, do której on przynależy. Telos obecny w ramach tej hermeneutyki, jak to trafnie wyraża Richard Bernstein, „żąda ruchu wyprowadzającego poza samą hermeneutykę”⁹³. Trzeba bowiem rozważyć dziejowość wspomnianej potrzeby rozumienia.

Dlatego filozofia hermeneutyczna musi być czymś więcej niż tylko teorią rozumienia. Winna doprowadzać do rzeczywistego rozumienia kwestii, które nie są przez nas rozumiane w punkcie wyjścia naszych rozważań. Powinna, na przykład, wyjaśnić, dlaczego powstanie hermeneutyki filozoficznej stało się możliwe właśnie w naszych czasach i w ramach naszej kultury. Jak to wyraża jeden z badaczy, „chodzi nie o rozumienie w związku ze światem, lecz o świat rozumienia – dokładniej o to, pod jakimi względami świat w ogóle może być światem rozumienia. W ten sposób w filozofii hermeneutycznej zostaje uchwycona możliwość, która w podobny sposób jest założona i pozostaje ukryta w dokonanym rozumieniu (*Verstehenvollzug*), jak w działaniu kwestia umożliwiającej je wiedzy...”⁹⁴.

Ujęcie relacji obu dziedzin filozoficznych rozważań o tyle sprawia trudność, że nie jest wcale jasne „jak ‘filozoficzna hermeneutyka’ włącza się

⁹⁰ G. Figal, *Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. Ein Problemaufriss*, [w:] *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, hrsg. von G. Figal, J. Grondin, D.J. Schmidt, Tübingen 2000, s. 341.

⁹¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 35.

⁹² Por. O. Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, München 1994, s. 31.

⁹³ R.J. Bernstein, *Beyond...*, s. 114.

⁹⁴ G. Figal, *Hermeneutische Philosophie...*, s. 342.

w 'hermeneutyczną filozofię'⁹⁵. Ujęcie Reiner Wiehla, którego interesuje wspomniany problem, trudno uznać za właściwe rozwiązanie. Pisze on bowiem, mając na myśli roszczenie do uniwersalności, że „filozofia hermeneutyczna jest filozofią zapytywania, zaś hermeneutyka filozoficzna – filozofią przeprowadzonej próby dania odpowiedzi”⁹⁶. Wspomniane roszczenie jest w filozofii z pewnością czymś niezwykle ważnym, ale jest rzeczą sporną, czy bez niego filozofia nie może istnieć. Eksponując jego znaczenie, dochodzilibyśmy u Gadamera do paradoksalnych konsekwencji: okazywałoby się mianowicie, że prawdziwą filozofią jest u niego hermeneutyka filozoficzna, w której roszczenie to jest obecne, a nie filozofia hermeneutyczna, która go nie wysuwa, gdyż zdaje sobie sprawę ze słabości własnego statusu teoretycznego, związanej z tym, że jest ona myśleniem określonego czasu i określonej kultury. Dlatego trzeba rozważyć możliwość innego sposobu sprecyzowania relacji pomiędzy hermeneutyką filozoficzną a filozofią hermeneutyczną.

W twórczości Gadamera jest obecna myśl, iż „problem hermeneutyki okazuje się podstawowym problemem filozofii w ogóle”⁹⁷. Można zatem sądzić, że według niego, jak ujmuje to Andrzej Bronk, filozofia hermeneutyczna, zajmując się problemem punktu wyjścia poznania filozoficznego i poznania w ogóle, stanowi „fundament wszelkiego filozofowania”⁹⁸. Nie ulega bowiem wątpliwości, że dla Gadamera wszelkie filozofowanie posiada charakter hermeneutyczny. W pewnym sensie obie rozważane koncepcje są sobie nawzajem potrzebne. Podobnie jak „filozoficznej hermeneutyki nie ma bez hermeneutycznej filozofii”⁹⁹, gdyż bez tej ostatniej niemożliwe okazuje się odpowiedzenie na pytanie, jak możliwa jest hermeneutyka filozoficzna, a więc rozważenie jej historyczno-kulturowych przesłanek, co zawieszaloby ją w próżni, tak z kolei bez hermeneutyki filozoficznej, pytającej o to, jak możliwe jest rozumienie, nie byłoby możliwe zbudowanie hermeneutycznej filozofii, gdyż w tym celu niezbędne jest właściwe rozumienie samego rozumienia.

Problemem, jaki pozostaje do rozważenia, jest natomiast to, czy nie dochodzimy przypadkiem do konfliktu pomiędzy obu rozważanymi koncep-

⁹⁵ O. Pöggeler, *Schritte zu...*, s. 111.

⁹⁶ R. Wiehl, *Poza teorię poznania...*, s. 279.

⁹⁷ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 4..., s. 471.

⁹⁸ A. Bronk, *Rozumienie...*, s. 11.

⁹⁹ R. Wiehl, *Poza teorię poznania...*, s. 341.

cjami. Opinie badaczy są w tej kwestii podzielone. Jedni z nich twierdzą, że następuje płynne przejście pomiędzy hermeneutyką filozoficzną a filozofią hermeneutyczną i „filozoficzna hermeneutyka włącza się jako część w filozofię, która w całości rozumie się jako 'hermeneutyczna'”¹⁰⁰. Jeśli by tak rzeczywiście było, można byłoby powiedzieć, że hermeneutyka staje się filozofią, zaś filozofia hermeneutyczną¹⁰¹, tzn. okazałoby się, że filozofia hermeneutyczna jest ugruntowana na sposób hermeneutyczny¹⁰².

Z kolei inni badacze uważają, że pomiędzy obu koncepcjami panuje napięcie. Wynika to z faktu niemożności wiedzy absolutnej. Wizję taką rozwija Reiner Wiehl: „Poprzez to powstrzymanie się [od pójścia Hegłowską drogą od doświadczenia do wiedzy absolutnej – *W.L.*] upada [...] najważniejszy metafizyczny element Hegłowskiej wizji „historii tworzenia się świadomości naturalnej”, wytwarzającej stopniowe powiązanie między obydwojma wyłaniającymi się tu poziomami refleksji dotyczącej tego, co uniwersalne i tego, co partykularne. Przez to nie dochodzi w hermeneutyce Gadamera do zasadniczego dialektycznego zapośredniczenia między filozofią hermeneutyczną i hermeneutyką filozoficzną, bowiem dla ich odróżnienia od siebie różnica między uniwersalnością a partykularnością ma istotne znaczenie”¹⁰³.

Napięcie panujące pomiędzy obu koncepcjami miałoby wynikać z tego, że pytanie zadawane w ramach hermeneutyki filozoficznej o to, jak jest możliwe rozumienie, posiada charakter transcendentalny. Odnosi się ono do historyczno-kulturowych uwarunkowań rozumienia możliwych, potencjalnie rzecz biorąc, do ich spełnienia w ramach różnych kultur i na różnych etapach ich historii. Natomiast w pytaniu o to, jak jest możliwa hermeneutyka filozoficzna (filozofia hermeneutyczna starająca się rozumieć wszystko to, co daje się rozumieć, musi zapytać również i o to), nie możemy abstrahować od tego, że hermeneutyka ta powstała w ramach naszej tradycji, a więc nasza kultura okazuje się w pewnym względzie wyjątkowa i nadzwyczajna. Powstaje zatem pytanie, czy rzeczywiście obie koncepcje filozoficzne popadają w konflikt ze sobą, czy też jego groźba jest tylko czymś potencjalnym i możliwym do uniknięcia.

Przystępując do rozważenia tej kwestii, pragnę zauważyć, iż niebezpieczeństwo wspomnianego konfliktu jest niewielkie, gdyż obie koncepcje ope-

¹⁰⁰ O. Pöggeler, *Hermeneutische Philosophie*, München 1972, s. 12.

¹⁰¹ Por. M. Szulakiewicz, *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998, s. 231.

¹⁰² Por. J.C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics...*, s. XI.

¹⁰³ R. Wiehl, *Poza teorię poznania...*, s. 269.

rują odmienną perspektywą. W tym, że nasza kultura raz jawi się jako jedna z wielu, a raz jako wyróżniona w stosunku do innych, nie ma przecież niczego niepokojącego, o ile nie mamy na myśli tych samych jej aspektów. Wbrew Jeanowi Grondinowi nie sądzę, by Gadamer wikłał się w logiczną i pragmatyczną sprzeczność. Kanadyjski filozof uważa, że Gadamer prezentuje koncepcję historycznego uniwersalizmu, która wydaje mu się pozycją wewnętrznym sprzecznością¹⁰⁴.

Odpowiadając na przytoczone wątpliwości, trzeba podkreślić, że u Gadamera cała filozofia nabiera charakteru hermeneutycznego, co niektórym filozofom, przyzwyczajonym do dotychczasowych form filozofowania, kojarzy się wręcz z jej zniesieniem¹⁰⁵. Projekt hermeneutyki filozoficznej, czyli odpowiedź na pytanie o możliwość rozumienia, zakładając, że odpowiedź ta miałaby być pełna i wyczerpująca, musiałby się przерodzić w filozofię hermeneutyczną¹⁰⁶. Dlatego oba projekty filozoficzne – hermeneutyka filozoficzna i filozofia hermeneutyczna – nie wydają się ze sobą sprzeczne. Filozofia hermeneutyczna jest bowiem wyrazem rozszerzenia kontekstu rozumienia o treści nieobecne w ramach pierwszej z tych koncepcji. Z kolei u jej podstaw obecne jest ujęcie fenomenu rozumienia jako pierwotnego i fundamentalnego¹⁰⁷, co może się jawić jako założenie problematyczne¹⁰⁸. Filozofia hermeneutyczna nie jest w ogóle koncepcją podtrzymującą nadzieje na mocny status rezultatów filozofowania. Okazuje się uzależniona od ogólnej sytuacji danej kultury, co pozbawia filozofię nadziei na uniwersalność.

Na koniec pragnę jeszcze raz zaznaczyć, że Gadamer ukazał jedynie możliwość przekształcenia się hermeneutyki w całościową koncepcję filozofowania, ale nie spróbował urzeczywistnić tej możliwości. Nie rozważył substancjalności określającej różne postacie subiektywności. Doszedł jedynie, jak to sam zaznaczył, do idei nauki o 'konkretnej ogólności', mającej zastąpić naukę stworzoną przez Hegla, ale jej nie rozwinął. W późnej twórczości poprzestał na pisaniu esejów i dyskusjach z innymi sposobami filozofowania. Zainicjował filozofię hermeneutyczną, pozostawiając jej zbudowanie swym

¹⁰⁴ Por. J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 1991, s. 14.

¹⁰⁵ Por. G. Figal, *Hermeneutische Philosophie...*, s. 338.

¹⁰⁶ Por. ibidem.

¹⁰⁷ Por. A. Przyłębski, *Gadamer...*, s. 25.

¹⁰⁸ Dlatego filozofia hermeneutyczna spotyka się z krytyką ze strony innych stanowisk filozoficznych.

następcom. Obywając się bez rozstrzygnięcia dylematów swej filozofii, skłonił się ku filozofii praktycznej. Skierował się ku aktualnym problemom, próbując zająć stanowisko względem zagadnień współczesności. Próba łączenia Heideggera z Heglem okazuje się bowiem zadaniem niezwykle złożonym. Przemyślenia domaga się przede wszystkim stosunek filozofii do nauk szczegółowych. Filozofia hermeneutyczna nie jest w stanie wchłaniać ich wiedzy, pozbawiając nauki ich samodzielności, jak było to u Hegla, ale z drugiej strony nie może też ignorować ich rezultatów, gdyż to przede wszystkim one umożliwiają rozumienie tego, co staramy się zrozumieć. Filozofia hermeneutyczna pozostaje zatem uzależniona od ich stanu, co jeszcze raz pokazuje uwarunkowanie filozofowania od wielu zewnętrznych wobec niego czynników i przesłanek.

Das Verhältnis zwischen philosophischer Hermeneutik und hermeneutischer Philosophie in der Hermeneutik Hans-Georg Gadamer

Zusammenfassung

Im ersten Teil des Artikels wird gezeigt, warum Gadamer's Ansichten so schwer verständlich sind. Im Anschluss daran bespreche ich seine Kritik der modernen Philosophie. Im nächsten Teil wird seine Idee der hermeneutischen Philosophie betrachtet. Im Hauptteil des vorliegenden Textes untersuche ich die Relation zwischen der hermeneutischen Philosophie und der philosophischen Hermeneutik. Es wird nachgewiesen, dass Gadamer sich weder in einen logischen noch in oder pragmatischen Widerspruch verwickelt. Seine Hermeneutische Philosophie erweitert lediglich den Kontext des Verstehens um einen Inhalt, der im Rahmen philosophischen Hermeneutik nicht enthalten ist.

{ Recenzje i omówienia

{ Zahavi o fenomenologii Husserla

W 2012 roku w serii wydawniczej oficyny WAM „Myśl Filozoficzna” ukazała się ważna książka Dana Zahaviego *Fenomenologia Husserla*¹, która jest tłumaczeniem (dokonanym przez Marka Świącha) niezwykle popularnej pozycji *Husserl's Phenomenology*, opublikowanej blisko dekadę temu przez Stanford University Press. Warto dodać, że wersja anglojęzyczna jest poszerzonym i opracowanym na nowo tłumaczeniem duńskiego oryginału, wydanego w 1997 roku. Polskie tłumaczenie jest siódmym (i na pewno nie ostatnim) przekładem omawianej pracy, z którą zapoznali się już czytelnicy w Japonii (2003), Chinach (2007), Niemczech (2009), Grecji (2010), Chorwacji (2011) i we Włoszech (2011).

Omawiana publikacja jest ważna z kilku powodów. W kontekście naszej rodzimej tradycji recepcji fenomenologii, przede wszystkim filozofii Husserla, książka Zahaviego stanowi istotne uzupełnienie, rozszerzenie oraz skorygowanie perspektywy teoretycznej zaproponowanej czytelnikowi przez Krystynę Świącicką w jej popularnym opracowaniu fenomenologii. Recenzowana pozycja wyróżnia się nie tylko szerokim kontekstem przedmiotowo-tematycznym, ale dodatkowo obszernym materiałem źródłowym. Praca wprowadza ponadto przystępnym językiem tematykę aktualnie dyskutowaną w środowiskach fenomenologicznych, polemizując zarazem z wieloma utartymi, ale – jak przekonuje Zahavi – nieuzasadnionymi interpretacjami filozofii Husserla. Jednocześnie, co niemniej ważne, autor nie prezentuje wyłącznie kilku konkurencyjnych, cieszących się uznaniem wykładni fenomenologii, lecz także nie stroni od argumentów za własnym stanowiskiem (s. 10)², dzięki czemu nie pozostawia czytelnika obojętnym wobec często kontrowersyjnych ujęć podstawowych pojęć i metod. Warto również podkreślić uznanie, jakim cieszą się wszechstronne badania Zahaviego, których innowacyjność oraz polemiczny charakter pozwalają zaliczyć autora omawianej pracy do wybitnych współczesnych przedstawicieli fenomenologii. W świetle przytoczonych racji nie sposób pominąć *Fenomenologii...* przy omawianiu nowych publikacji filozoficznych na polskim rynku wydawniczym.

Książka Zahaviego składa się z trzech zasadniczych części, poprzedzonych krótkim „Wprowadzeniem” (w którym do minimum ograniczono prezentację bio-

¹ D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świąch, Kraków 2012, 206 s.

² Poza zaznaczonymi wyjątkami wszelkie wskazania zamieszczone w tekście odsyłają do omawianej pracy.

grafii Husserla) i zaopatrzonych w przekrojowe „Zakończenie”; ponadto publikacja zawiera obszerny wykaz literatury i krótki, lecz niezwykle poręczny indeks. Zahavi, podkreślając obszerność dorobku Husserla, świadomie ogranicza prezentację jego filozofii do kilku tematów (s. 9). Trzy części pracy, łącząc ujęcie systematyczne z chronologicznym, odpowiadają z grubsza trzem głównym obszarom tematycznym i okresom twórczości niemieckiego fenomenologa; są to odpowiednio: teorii intencjonalności (wczesny Husserl), zagadnieniom redukcji, idealizmu i konstytucji (zwrot ku transcendentalizmowi) oraz tematyce czasu, ciała, intersubiektywności i świata życia (późny Husserl). Zaproponowany układ tematyczny książki autor uzasadnia dotychczasową tradycją recepcji filozofii fenomenologicznej, w której w centrum zainteresowania umieszcza się pojęcie intencjonalności; trudności interpretacyjne związane z tym pojęciem, wraz z systematycznym rozszerzaniem pola problemowego i ciągle nowymi korektami metodologicznymi, doprowadziły zaś Husserla – zgodnie z rekonstrukcją Zahaviego – do istotnych przeformułowań własnego projektu filozoficznego. Stąd, jak zauważa autor *Fenomenologii...*, „Podstawowa moja teza głosiła, że coraz bardziej radykalna analiza intencjonalności zawiodła Husserla do filozofii transcendentalnej” (s. 106). Teza książki jest szczególnie istotna, jeśli ma się na uwadze fakt, że dynamikę analiz intencjonalności określa spór dwóch interpretacji fenomenologii: realizmu i idealizmu. Układ książki, ujmowany w tej perspektywie, wydaje się odpowiadać dwóm etapom rozważań Zahaviego, który w pierwszej i drugiej części najwięcej miejsca poświęca rozważaniom metodologicznym w sporze idealizmu z realizmem, co w rezultacie prowadzi do sformułowania stanowiska tzw. realizmu bezpośredniego; w trzeciej części pracy mamy zaś do czynienia z ekspozycją konkretnych analiz realizowanych na gruncie tego stanowiska. Pokrótkę prześledźmy drogę, którą pokonuje Zahavi, aby uzasadnić sformułowaną tezę.

Pierwsza część *Fenomenologii...*, która nosi tytuł „Wczesny Husserl: logika, epistemologia, intencjonalność”, ma charakter referujący i dotyczy zagadnień związanych z *Badaniami logicznymi*. Duński filozof zwięźle rekonstruuje treść dyskusji z psychologizmem, którą czytelnik znajduje w *Prolegomenach*, pierwszym tomie *Badania*. Podstawowym błędem psychologizmu w rekonstrukcji zaproponowanej przez Zahaviego jest pomieszczenie przedmiotu wiedzy z aktem poznania (s. 15). Nie ulega wątpliwości, że podobne rozumienie psychologizmu jest podyktowane niezbędnym ograniczeniem i abstrahuje od rozważań nad psychologizmem chociażby na gruncie teorii liczb. Trudno jednak nie przystać na to ograniczenie, ponieważ tylko wówczas można jasno uchwycić *novum* teorii intencjonalności niemieckiego filozofa. Autor *Fenomenologii...*, przy rekonstrukcji głównych momentów tej teorii, argumentuje przeciwko ujmowaniu jej jako wersji współczesnej reprezentacjonistycznej teorii percepcji (s. 26–28). Ostatecznie Zahavi włącza się w popularne ujęcie intencjonalności jako struktury, na którą składają się: akt, znaczenie

i przedmiot, dystansując się zarazem wobec psychologicznych interpretacji świadomości intencjonalnej.

Autor kończy pierwszą część *Fenomenologii...*, referując problem istnienia w fenomenologii; przypomnijmy, że to właśnie ten problem (dzięki Romanowi Ingardenowi) w dużej mierze określił recepcję filozofii Husserla w Polsce. Według Zahaviego, „[...] nawet wtedy, gdy nazywa on [Husserl – *W. P.*] przedmiot realnym, charakterystyka ta nie niesie w sobie żadnych metafizycznych implikacji ani nie zakłada, że przedmiot istnieje niezależnie od umysłu” (s. 55). Stanowisko fenomenologii autor konsekwentnie próbuje identyfikować jako neutralne metafizycznie, co oznacza, że filozofia Husserla jakoby nie wymaga zajęcia stanowiska ani realizmu, ani idealizmu metafizycznego. Jak wiemy, Ingarden wyrażał wręcz przeciwny pogląd, utrzymując, że podczas gdy teoria intencjonalności z *Badań* wiąże się z realizmem metafizycznym, późniejsze stanowisko transcendentalne wymusza zajęcie pozycji idealistycznej. Zdaniem Zahaviego, Husserl zawiesza kwestię istnienia, ponieważ z metodologicznego punktu widzenia jest ona nieistotna; to, co fenomenolog ma dane, jest jedynie prezentacją przedmiotu (s. 55–56). Autor *Fenomenologii...* dodatkowo przedstawia trzy możliwe strategie argumentacyjne, które w jego przekonaniu prowadzą do przyjęcia tezy o neutralności metafizycznej w fenomenologii. I tak, nic nie stoi na przeszkodzie, aby wykazać, po pierwsze, że problemy metafizyczne są pseudoproblemami, po drugie, że fenomenologia jest metodą deskryptywną i z tego powodu kwestia realnego istnienia wykracza poza jej wąski zakres tematyczny, po trzecie w końcu, że należy przyjąć postawę przeciwną i argumentować, że chociaż metafizyka przedstawia autentyczne problemy, fenomenologia nie może się nimi zająć (s. 56–57). Duński filozof skłania się ku trzeciej strategii. Czy jednak propozycja Zahaviego zawiera przekonujące argumenty za przyjęciem tezy o neutralności metafizycznej fenomenologii?

Każda argumentacja w tym względzie, co zresztą zauważa autor, napotyka problemy interpretacyjne kluczowego w analizowanym kontekście, lecz niejednoznaczego pojęcia konstytucji (s. 58). Tym samym płonne są nadzieje na ścisłość analizy pojęciowej. Dodatkowo, rozumienie fenomenologii jako neutralnego opisu musi się zmierzyć z trudnościami przy wyjaśnieniu pojęcia „prezentacji przedmiotu”; Zahavi żywi bowiem przekonanie, że „prezentacja” (a nie istnienie) jest właściwym obiektem badań fenomenologa (s. 55–56). Niestety, pojęcie prezentacji wydaje się nieprecyzyjne i co więcej – wieloznaczne, ponieważ duński filozof przedstawia swoje postulaty w kontekście dyskusji ze współczesnymi teoriami reprezentacjonistycznymi. Mówienie o „prezentacji” sugeruje tutaj zastąpienie przedmiotu przez jego „mentalny obraz”, „prezentowany” w umyśle fenomenologa; jednak to ujęcie Zahavi stanowczo odrzuca w drugiej części pracy. Krótka rekonstrukcja powyższych propozycji pokazuje, że autor nie tyle *argumentuje* za tezą o neutralności, co raczej ją *wyraża*. Dlatego trzy strategie argumentacyjne nie oferują zadowa-

lającej odpowiedzi na pytanie o ewentualną neutralność metafizyczną, lecz co najwyżej są ominięciem tego problemu. Innymi słowy, zdają się one zakładać fakt, że fenomenologia nie ma do czynienia z istnieniem i dopiero na tej podstawie szukają usprawiedliwienia dla swojego stanowiska. Trzeba jednak zauważyć, że jeżeli neutralność metafizyczna rzeczywiście pociągałaby dystans fenomenologa wobec tematów związanych z refleksją metafizyczną, w tym także tematu Boga czy podstawy teologii, to niezrozumiałe byłyby analizy Husserla (zawarte w manuskryptach badawczych), w których niemiecki filozof nie stroni od tego rodzaju zagadnień³. Nie powinno zatem dziwić, że w drugiej części Zahavi powraca do problemu realizmu i idealizmu w fenomenologii, doprecyzowując swoją propozycję.

Bez większych przeszkód część drugą omawianej pracy, zatytułowaną „Zwrot Husserla w stronę filozofii transcendentalnej: *epoché*, redukcja, idealizm transcendentalny”, czytelnik może uznać za część polemiczną. Głównymi oponentami Zahaviego są w niej badacze, którzy przypisują fenomenologii stanowisko idealizmu metafizycznego (s. 72), w innym wypadku ci, którzy błędnie rozpoznają filozofię fenomenologiczną jako odmianę psychologii introspekcyjnej (s. 74, 78) albo niewłaściwie identyfikują tę filozofię jako formę fundacjonalizmu (s. 90). Aby odprzeć zarzuty, Zahavi próbuje dowodzić ich bezpodstawności, utrzymując, że są one „nieporozumieniami”, które opierają się na niewłaściwym uchwyceniu teoretycznych niuansów koncepcji niemieckiego filozofa. Autor *Fenomenologii...*, ściśle odróżniając *epoché* od redukcji⁴, gdzie to pierwsze jest warunkiem skupienia się na fenomenach, a ta druga odsłania czystą świadomość, wykazuje, że zwrot Husserla ku subiektywności znajduje uzasadnienie w fakcie, że „[...] podmiotowość stanowi warunek możliwości przejawiania się i manifestacji” (s. 73). Redukcja, a tym bardziej *epoché*, nie oznaczają jednak, że fenomenolog jednocześnie wycofuje się z realnego świata, wręcz przeciwnie, ponieważ redukcja pozwala na pełniejsze uchwycenie i zrozumienie świata; rzecz w tym, że, jak dowodzi Zahavi, fenomen jest integralną częścią tego, czym rzeczy są naprawdę (s. 76). Zdaniem autora, nieporozumienie pojawia się wraz z dwojaką interpretacją pojęcia noematu, pojęcia, które jest również kamieniem węgielnym wszelkich zarzutów o idealizm w fenomenologii.

Z jednej strony możemy argumentować (idąc śladami przedstawicieli tzw. „interpretacji z Zachodniego Wybrzeża”), że „[...] noemat musi zostać wyraźnie od-

³ Na marginesie dodajmy, że Zahavi zwraca uwagę czytelnikowi na te aspekty rozumienia metafizyki w fenomenologii w dalszej części pracy (s. 85, przypis 32); zaznacza jednak, że nie będzie podejmował szerszych analiz tych aspektów.

⁴ W tym miejscu warto skorygować tezę Zahaviego, że Husserl po raz pierwszy wspomina o redukcji w rękopisie z lata 1905 roku (s. 62, przypis 1). Niemiecki filozof wspomina o konieczności redukcji już w wykładach z semestru zimowego 1902 i 1903 roku o teorii poznania; zob. E. Husserl, *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/1903*, hrsg. von E. Schuhmann, Dordrecht 2001, s. 199.

różniony zarówno od aktu, jak i od przedmiotu” (s. 80); zabiegi *epoché* i redukcji pozwalają w tej perspektywie na wyróżnienie noematu i zastąpienie przez niego przedmiotu realnego. Z drugiej zaś strony (utrzymując tzw. „interpretację ze Wschodniego Wybrzeża”) równie dobrze możemy utrzymywać, że noemat nie zastępuje realnego przedmiotu, ponieważ to on jest *ostatecznym* przedmiotem badań fenomenologicznych; omawiane kroki metodologiczne umożliwiają zaś ujęcie przedmiotu *pod pewnym aspektem*, ale bynajmniej nie prowadzą do zmiany jego statusu ontycznego z realnego na mentalny. Zahavi skłania się ku drugiej interpretacji, ponieważ, jak przekonuje, ujęcie to jest spójne z innymi tezami Husserla na temat rozróżnienia perspektywy psychologicznej i transcendentalnej (s. 88). Obie interpretacje nie są obojętne z metafizycznego punktu widzenia, gdyż pierwsza z nich zdaje się zakładać idealizm, druga zaś – realizm. Z tego powodu temat noczy i noematu ponownie prowadzi autora do rozważań nad metafizyką.

Dyskutując tezę Husserla, że fenomenologia wyklucza naiwną metafizykę, autor podkreśla niejednoznaczność nazwy „metafizyka” (s. 85). Po zakreśleniu kilku, raczej trywialnych, znaczeń metafizyki, twierdzi, co zaskakujące, że „Postrzeganie Husserlowskiej fenomenologii jako wolnej od zagadnień metafizycznych czyni ją podatną na zarzut, że zajmuje się ona nie-fenomenologiczną abstrakcją” (s. 86). Autor broni Husserla przed zarzutami abstrakcyjności i jałowości, wykazując, że analizy fenomenologiczne dotyczą bytu jako takiego, *in propria persona* (s. 87). Czy jednak tym samym Zahavi nie przeczy swojemu stanowisku neutralności metafizycznej, wyrażonemu w pierwszej części pracy? Tam temat neutralności metafizycznej fenomenologa pozwalał na ominięcie deklaracji poparcia realizmu bądź idealizmu; tutaj z kolei neutralność jest odskocznią do sformułowania zarzutu obojętności filozofa na świat realny. Można oczywiście próbować utrzymywać, że o ile na opisywanym poziomie analiz fenomenologia zachowuje neutralność, o tyle na poziomie transcendentalnym – już nie. Zahavi wydaje się skłaniać do tego argumentu, ale jednocześnie broni się przed prostym ujęciem fenomenologii w kategoriach metafizycznych. Z tego powodu fenomenologia w interpretacji duńskiego filozofa jawi się jako paradoksalny idealizm transcendentalny, paradoksalny, ponieważ jego celem jest „ocalenie” realizmu bezpośredniego (s. 96), który nie jest jednak zbieżny z realizmem metafizycznym (s. 98). Realizm bezpośredni formułuje się następnie jako stanowisko metodologiczne na temat intencjonalności, w którym należy przyjąć skierowanie – przywołując określenie Zahaviego – „[...] *zunächst und zumeist* [zrazu i zwykle] ku realnie istniejącym rzeczom” (s. 97). „Realność” nie oznacza jednak tutaj charakteru bytowego, lecz sposób dania rzeczy. W rezultacie teza o korelacji bytu i świadomości pozwala na ustawienie filozofii fenomenologicznej poza realizmem i idealizmem metafizycznym. Pomimo interesującej propozycji ujęcia fenomenologii jako realizmu bezpośredniego należy wyrazić wątpliwość co do zaproponowanego rozwiązania, ponieważ obserwacje te wprowadzają większe

zamieszanie terminologiczne. W jakiej relacji pozostaje realizm bezpośredni do kwestii istnienia w rozumieniu realizmu metafizycznego? Odpowiedź na to pytanie wymaga pogłębionych analiz, które muszą uwzględniać różne poziomy rozważań i często sprzeczne perspektywy. Zahavi czyni lakoniczną aluzję, że Husserl „[...] nie odbiega zbyt od tego [realizmu – *W. P.*], za jakim opowiada się Hilary Putnam” (s. 97). Co jednak *dokładnie* oznacza owo „zbyt” – nie doczekało się wyjaśnienia. Dlatego pozostaje nam uznać za otwarte pytanie o możliwość obrony tezy o neutralności metafizycznej w fenomenologii (w zdefiniowanym powyżej znaczeniu), wykazując jednak wyraźne inklinacje ku szeroko rozumianemu realizmowi.

W najobszerniejszej części trzeciej omawianej pracy Zahavi pozostawia na boku kwestie metodologiczne i przyjmuje postawę fenomenologiczną, aby za Husserlem zbadać tematy, które zdają się wykraczać poza interpretację idealistyczną. W rezultacie duński filozof ukazuje czytelnikowi praktyczny potencjał fenomenologii rozumianej jako realizm bezpośredni, nie wikłając się w czysto teoretyczne argumenty za swoim zrozumieniem podstaw fenomenologii. Są to tematy zasygnalizowane w tytule rozdziału, a więc problemy czasu, ciała, intersubiektywności i świata życia. Realista bezpośredni traktuje te fenomeny jako dane wprost i ujmuje je w tych granicach, w jakich się przejawiają. Nie sposób w tym miejscu zrekonstruować całości rozważań duńskiego filozofa, których wartość trudno przecenić, wprowadzają one bowiem czytelnika w złożony kontekst współczesnych badań fenomenologicznych. Odnotujmy jedynie, że Zahavi odczytuje Husserlowskie badania nad czasem jako analizy refleksyjnej i przedrefleksyjnej świadomości (s. 121), ponadto polemizuje z zasadnością ujmowania fenomenologii jako tzw. metafizyki obecności (s. 124), śledzi także konstytucję cielesności i ruchu w przestrzeni (s. 136) oraz docieka nad intersubiektywnością jako pojęciem transcendentnym (s. 146), aby w końcu pokrótce wprowadzić pojęcia normalności i tradycji (s. 174–175). Rozważania autora *Fenomenologii...* zaprezentowane w części trzeciej bez wątpienia mają charakter wprowadzający, lecz, jak wszędzie w książce, Zahavi nie tylko referuje koncepcje Husserla, ale dodatkowo argumentuje za określonym stanowiskiem; duński filozof wykazuje braki prostego utożsamienia filozofii fenomenologicznej z kartezjańsko-kantowską tradycją rozumienia podmiotu oraz poddaje krytyce stanowisko, które głosi tezę o solipsystycznym charakterze fenomenologii (s. 183). Przedstawione w omawianej części *Fenomenologii...* rozważania dowodzą, że analizy czasu czy też cielesności są możliwe tylko dzięki radykalizacji dociekań nad pojęciem intencjonalności. Intencjonalność nie jest już cechą aktów świadomości rozumianych jako abstrakcyjne struktury, ale pozwala na ujęcie podmiotu jako ucieleśnionego i zakorzenionego w świecie. Tym samym Zahavi dopełnia argumentacji za podstawową tezą książki. Zasygnalizowane rozważania są interesujące i nowatorskie, ponadto skłaniają do dalszych badań i dyskusji. Ostatnie stwierdzenie prowadzi nas w stronę uwag ogólnych.

Fenomenologia Husserla bez wątpienia jest istotnym i ważnym wkładem do recepcji fenomenologii w Polsce. Książka prostym językiem przedstawia trudne tematy fenomenologiczne, a przede wszystkim, prowokując pytania, skłania do pogłębionych studiów. Bezsprzeczną zaletą książki jest także jej aktualność; pamiętajmy, że rozpatrywane w pracy zagadnienia wciąż są żywo dyskutowane (choć z mniejszą siłą niż dekadę temu). Wobec tego, co powiedzieliśmy do tej pory, można jedynie wyrazić uzasadniony entuzjazm z publikacji książki Zahaviego. Niestety entuzjazm ten nieco traci na sile w obliczu niektórych rozwiązań translatorskich i edytorskich, zaproponowanych przez Marka Świącha.

Bez wątpienia za zasługę należy poczytywać lekkość języka przekładu. Nie mniejszą zaletą polskiego wydania *Fenomenologii...* jest przeniesienie na dół strony przypisów, które w oryginale umieszczono na końcu pracy; ułatwia to czytelnikowi śledzenie źródeł bibliograficznych. Idąc dalej, nie sposób pominąć milczeniem doskonałej znajomości przez tłumacza polskiej tradycji przekładu fenomenologicznych terminów technicznych. Niemniej jednak zauważmy, że tłumacz nie ustrzegł się kilku istotnych nieścisłości. Najbardziej znacząca jest tutaj niekonsekwentne tłumaczenie terminu technicznego *givenness* (będącego odpowiednikiem niemieckiego *Gegebenheit*) raz jako „prezentacji” (s. 19, 24, 93), to znowu jako „przedstawienia” (s. 70), czy też jako „sposobu dania” (s. 24, 39) oraz jako „dania” (s. 63). Propozycja przekładu terminu jest tym bardziej wątpliwa, jeżeli weźmie się pod uwagę kontekst tłumaczenia innych angielskich terminów technicznych: *representation* (*Vergegenwärtigung*) jako „re-prezentacji” oraz *presentation* (*Gegenwärtigung*) jako „prezentacji” (s. 41). W rezultacie czytelnik otrzymuje problematyczne tłumaczenie terminu *pregivenness* jako „prymarnego sposobu prezentacji” (s. 100). Ważnym przesunięciem terminologicznym jest również tłumaczenie wyrażenia *reelle* jako „immanentny” (s. 32, s. 56, przypis 31), a nie jako „efektywny”. Nieporozumienia wynikające ze wspomnianych przesunięć mogą prowadzić do istotnych nieporozumień i niewłaściwych interpretacji, z którymi zresztą walczy Zahavi.

Co więcej, można by oczekiwać od tłumacza poświęcenia większej uwagi cytowaniom przekładów i odwołań do nich. Jak wyjaśnia Świąch w jednym z przypisów (s. 11, przypis 5), w całej pracy przyjmuje on zasadę cytowania fragmentów dostępnych polskich przekładów prac Husserla, umieszczając je w kwadratowych nawiasach; zasada ta nie dotyczy jednak prostych odnośników. Dlatego gdy Zahavi powołuje się na fragment tekstu (bez cytowania, odsyłając tylko do strony edycji *Husserliana*), który pochodzi, dajmy na to, z *Badań logicznych*, Świąch nie podaje strony polskiego wydania. Wspominamy o tym, ponieważ podobny zabieg skutecznie utrudnia recepcję i weryfikację argumentacji Zahaviego początkującym adeptom fenomenologii, którzy dysponując polskimi tłumaczeniami, mogą jedynie domyślać się intencji duńskiego filozofa. W sferze życzeń pozostaje także postulat identyfikacji cytowanych przez Zahaviego manuskryptów. Wydaje się bowiem, że nic nie stoi na

przeszkodzie, aby w dodatkowych notach opracowanych przez tłumacza czytelnik mógł się zapoznać z aktualnymi odesłaniami do manuskryptów, które opublikowano po roku 2003 (a więc po opublikowaniu anglojęzycznego oryginału). Dotyczy to całości manuskryptów oznaczonych sygnaturą „L” – opublikowanych w XXXIII tomie *Husserliana*, manuskryptów „A V 5”, „B I 14”, „D 12”, „D 13”, włączonych do XXXIX tomu oraz manuskryptów „C”, udostępnionych w XXXIV tomie *Husserliana* i VIII tomie *Husserliana-Materialien*. Można zasadnie przypuszczać, że zabieg ten uwspółcześniłby omawianą książkę.

Pomimo zarysowanych nieścisłości i braków raz jeszcze należy wyrazić uznanie dla przejrzystości prezentacji trudnych tematów fenomenologicznych przez Zahavięgo. W związku z tym bez przeszkód należy polecić omawianą książkę zarówno początkującym czytelnikom, jak i wytrawnym fenomenologom. Ci pierwsi znajdują w *Fenomenologii Husserla* to, czym charakteryzuje się dobre wprowadzenie do filozofii – zwięzłość, jasność, interesujący punkt widzenia oraz aktualność dyskutowanych tematów. Ci drudzy zaś mogą widzieć w pracy Zahavięgo punkt wyjścia do dyskusji z przedstawioną tam autorską interpretacją. Pamiętajmy bowiem, że autor *Fenomenologii...* prezentuje w pracy oryginalne ujęcie fenomenologii jako realizmu bezpośredniego. I chociaż można Zahavięmu zarzucać, że w ogóle nie omawia problematyki z okresu sprzed wydania *Badań logicznych* oraz jedynie napomyka o kontrowersjach wokół psychologizacyjnego ujęcia jego filozofii, bezsprzecznym faktem jest, że praca duńskiego filozofa wypełnia rzucającą się w oczy lukę w polskim piśmiennictwie fenomenologicznym.

Witold Płotka (Gdańsk)

Jan Patočka o Europie

Droga filozoficzna Jana Patočki nie stanowi spójnej całości. Można wyróżnić w niej kilka etapów, nie zawsze wyraźnie ze sobą powiązanych, dlatego tak ważne jest poszukiwanie tematu spajającego całą jego filozofię, potwierdzającego jej wewnętrzną jedność. Książka czeskiego filozofa Martina Cajthamla⁵ stanowi kolejny interesujący głos na ten temat, choć trzeba przyznać, że autor stawia sobie zadanie dużo poważniejsze, niż tylko określenie etapów rozwoju myśli Patočki.

Zdaniem Cajthamla naczelnym tematem, na którym opiera się cała refleksja Patočki, jest problem prawdziwości egzystencji. Jednak – na co wskazuje już tytuł

⁵ Recenzja książki: Martin Cajthaml, *Evropa a péče o duši. Patočkovovo pojetí duchovních základů Evropy*, OIKOYMENH, Praha 2010, 170 s.

rozprawy – autor uzupełnia swoją tezę: prawda jest związana z pojęciem „troski o duszę” (*péče o duši*). Ale na tym nie koniec: jest jeszcze trzeci element – Europa. Troska o duszę leży u podstaw kształtowania się kultury europejskiej. Dzieje Europy to powstanie, transformacja i upadek tej idei.

Autor zauważa, że pytanie o prawdziwość ludzkiego bycia pojawia się już na samym początku drogi filozoficznej autora *Esejów heretyckich*. I choć w pracy habilitacyjnej, poświęconej pojęciu świata przeżywanego, nie jest to może wyraźnie akcentowane, to jednak tam również pojawia się problem skończoności ludzkiej egzystencji. Cajthaml, śledząc drogę naukową czeskiego fenomenologa, podkreśla znaczenie tych tekstów, w których temat autentyczności bycia wydobywa się na pierwszy plan. Zwłaszcza po drugiej wojnie światowej – nie bez wpływu Hegla i Heideggera – w dziełach Patočki na plan pierwszy wysuwa się temat dziejowości. Człowiek, mający możliwość zwrócenia się do podstaw życia i z niej wyrastającego wewnętrznego bycia, jest bytem we właściwym sensie dziejowym. Dzieje rozpoczynają się tam, gdzie człowiek objawia możliwości realizacji bycia. Dzieje to zatem historia powstania i upadku człowieka.

Cajthaml umiejętnie pokazuje, w jaki sposób kwestia dziejowości łączy się z konkretnymi realizacjami ludzkiego bycia w europejskich duchowych dziejach. Dzieje Europy to historia walczących ze sobą kultur, czego najlepszym przykładem jest konflikt między dziedzictwem Oświecenia a tradycją chrześcijaństwa. Jak jest relacja cywilizacji grecko-rzymskiej do chrześcijańskiej? Co nowego przyniosło nam Oświecenie? Co kulturowej tożsamości Europy oferuje rewolucja naukowo-techniczna? Oto kilka najważniejszych pytań, które stawia sobie praski Sokrates. Odpowiedź na te pytania wiąże się właśnie z pojęciem troski o duszę.

Najważniejszą częścią pracy jest przedstawienie rozwoju „troski u duszę” w filozofii Sokratesa i Platona (tu dochodzi do głosu kolejny wielki temat Patočki, jakim jest historia filozofii). Teza jest jasna: Patočka uznaje Sokratejską troskę o duszę za właściwą podstawę Europy. U Platona przybiera ona już charakter czystej teorii. Prawda dla Sokratesa nie jest czystą teorią. Prawda to walka człowieka o jego wnętrze, podstawę jego wolności. Człowiek jest istotą, do której należy troska o prawdę. I tak jak filozofowie mają wiele idei, tak Sokrates ma tylko jedną – prawdę. Troska o duszę to możliwość wewnętrznego odrodzenia człowieka.

Trzeba pamiętać, że Sokratejska interpretacja troski o duszę była związana z dobrem, ale nie jako czymś danym nam bezpośrednio jako przedmiot poznania, lecz jako kierunek duszy do osiągnięcia doskonałości. Z tego wynika, że troska o duszę jest pewną praktyką, życiem w problematyczności.

Ważną częścią książki jest opis duchowego kryzysu Europy, za który odpowiada nowożytna naukowo-techniczna racjonalność. W swej historii Europa przeszła kilka katastrof: rozpad greckiego *polis* oraz upadek cesarstwa rzymskiego. Wraz z nastaniem nowożytności troska o duszę zostaje zastąpiona troską o świat. Jedność

świata zewnętrznego i wewnętrznego zostaje zerwana. Człowiek żyje pomiędzy dwoma porządkami: światem naturalnym oraz światem nauk, stąd rodzi się w nim pewne rozdzieranie między obiektywnymi siłami a subiektywnymi fenomenami. Cajthaml analizuje również możliwości przezwyciężenia tego kryzysu zarówno w apelu o „powrocie do troski o duszę”, jak również w licznych projektach, które mogą nadać życiu człowieka sens, przypominając mu o jego dziejowość, upominając się o „problematyczność”.

Autorowi udało się wykazać, po pierwsze, że troska o duszę jest równocześnie wyrazem egzystencji człowieka. Nie chodzi tu wyłącznie o etyczną interpretację troski, lecz o jej egzystencjalno-antropologiczny wymiar. Jest ona w istocie troską, która wypływa z bliskości człowieka do drugiego człowieka. Po drugie zaś – że troska o duszę stanowi właściwą postawę Europy. Człowiek troszczący się o duszę realizuje zasadniczy cel Europy. Można powiedzieć, iż duchowa Europa zrodziła się z troski o duszę. Greckie *polis*, cesarstwo rzymskie oraz początek chrześcijaństwa są tego najlepszym przykładem.

Na koniec trzeba pochwalić autora, że udało mu się uchwycić aktualność problemu. Pytanie o kulturowe i duchowe korzenie Europy jest bowiem niezwykle żywotne. Niestety, najczęściej widzi się w Unii Europejskiej projekt ekonomiczno-polityczny, a nie ideę duchową. Jan Patočka należy do wąskiego grona myślicieli, którzy ów trudny problem podjęli w swych badaniach. A Martin Cajthaml wyraźnie nam to uświadomił.

Dariusz Bęben (Katowice)

Tymieniecka o logos życia⁶

Należy uszanować próbę Anny-Teresy Tymienieckiej konstrukcji własnego dyskursu filozoficznego (fenomenologicznego), jednak wiąże się ona z ogromnym ryzykiem, jeśli pozostaje na tyle oryginalną koncepcją, że nie pozwala się skonfrontować z istniejącymi podejściami. Z pewnością mówimy tutaj o fenomenologii: fenomenologii życia czy raczej – sakralnej fenomenologii życia. Książkę *Życie w pełni logos. Księga I. Metafizyka Nowego Oświecenia* można bez wątplenia nazwać traktatem fenomenologicznym, co więcej – natchnionym traktatem fenomenologicznym, ponieważ ogólna charakterystyka dociekań A.-T. Tymienieckiej jest charakteryzowana przez zarysowywanie pewnych kontekstów w sposób nieliniowy, tak że pojęcia, które zostały zarysowane, nie zostają rozwinięte, by powrócić w zupełnie niespodziewa-

⁶ Recenzja książki Anny-Teresy Tymienieckiej *Życie w pełni logos. Księga I. Metafizyka Nowego Oświecenia*, przeł. Małgorzata Wiertelwska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011, 470 s.

nym momencie. Już od pierwszych stron czytelnik może odnieść wrażenie, że Autorka stara się zakomunikować i przekazać jakiś rodzaj objawienia. Pisarstwo filozoficzne ustępuje ekstatycznym *passusom* poświęconym uwagom o sytuacjom współczesnego świata: mowa tutaj o postępie technologicznym⁷, o wielu racjonalnościach, o sakralności – brakowało mi tutaj choć wstępnego połączenia między tymi fenomenami. Tezy zyskałyby klarowność, gdyby Autorka zestawiała ze sobą fenomen techniki z fenomenem *sacrum*, przez co mogłoby zostać uwyraźnione, na ile ta propozycja dotyczy czystej sfery ducha, życia wyobraźniowego, na ile zaś życie jest rozumiane w kontekście rozwoju technonauki. Ta witalistyczna fenomenologia duchowa powołuje do życia kolejne fenomeny, które funkcjonują zupełnie autonomicznie.

Styl pisarstwa Tymienieckiej łączy elementy wielu dyskursywności. Język techniczny, właściwy dla fenomenologii husserlowskiej, służący do wyrażania relacji międzypojęciowych, jest właściwie nieobecny. Zamiast niego czytamy traktat fenomenologiczny napisany stylem zawierającym metaforyczne określenie połączone z „ciężką maszyną” pojęciowych wynalazków Autorki: mamy *logos* – kosmiczną siłę, życie, boskość, a także inne terminy, które pozostają w jakimś związku do siebie, trudno jednak podać tutaj jakąś zwięzłą definicję⁸. Wyrażają one jednak czystą postulatowość – Tymieniecka postuluje życie, *sacrum*, ale ich nie wyjaśnia. Dlatego też dalszy ciąg dyskursu jest nieczytelny, ponieważ bez ugruntowania w podstawowych terminach rozbudowuje swój dyskurs, w którym wszystko odnosi się do wszystkiego. Możliwe jednak, że jest to świadomy zabieg, by pokazać, że sieci i obwody życia łączą się w spontaniczności swych ontopojetycznych ekspresji, to znaczy w cybernetycznie inspirowanej fenomenologii właściwie dochodzi do nie-uwarunkowanego zestawiania się różnych fenomenów poza dyskursywną kontrolą. Główny nacisk zostaje położony na samoistność tych procesów, w których człowiek zyskuje wolność jako istota twórcza, posługująca się wyobraźnią pozwalającą na selekcję wirtualności – możliwości wprowadzania różnych sposobów aktualizacji jego życia. Wszystko to koordynowane jest przez *logos* życia, który jest źródłem

⁷ Interesujące byłoby wskazanie, w jaki sposób *logos* życia dokonuje swojej ontopojetycznej indywidualizacji poprzez technologie komunikacyjne, to znaczy, w jaki sposób świętość życia i możliwość rozwoju duszy ma miejsce w zetknięciu się z „logosem” technologii. Brak wyjścia na świat doświadczenia sprawia, że propozycja Autorki może zostać odczytana jako uspekulatywniony i wzbogacony o biologiczne i poetyckie metafory fenomenologiczny bergsonizm. Konfrontacja (lub asymilacja) filozofii z technologią wydaje się być podstawowym *crash testem* dla nowych propozycji myślowych deklarujących powszechne obowiązywanie wprowadzanych pojęć wraz z odpowiadającą im regulatywnością zdarzeń. Jednak z powodu złożoności integracji wątków pochodzących z różnych filozofii taka klasyfikacja polegająca na sprowadzeniu tej propozycji myślowej do jednej filozofii byłaby krzywdząca.

⁸ Definicje podstawowych pojęć znajdują się na końcu książki, jednak poprzez ich obszerność trudno zrozumieć, do czego właściwie się odnoszą.

wszelkich fenomenów. Nie ogranicza się on jednak do zasady produkcyjnej, lecz pozostaje cały czas aktywny, koordynując przebieg życia, zaś gdy to życie osiągnie wyższe rejestry funkcjonowania, to logos życia staje się logosem sakralnym. W pracy A.-T. Tymienieckiej wyraźnie zarysowany jest ruch ku transcendencji, jednak problemem jest tutaj, jaka część człowieka, życia, fenomenu właściwie do niej dąży.

W propozycji Autorki nie ma wprowadzania pojęciowości, dlatego też rekonstrukcja systemu myślowego będzie dotyczyła uwypuklenia wybranych tez, które pozwolą wyobrazić sobie treść tej książki. Odczytanie to może zdawać się arbitralne, jednak sądzę, że tylko tak mogę streścić mnogość paralelnie rozwijanych wątków tej książki. Można wskazać jednak na pewne tendencje: fenomen życia z etapów protoontycznych aktualizuje się tak, aby przejść do duchowej aktualizacji. Życie w pełni, życie duchowe, przysługuje człowiekowi, który dzięki duszom (emocjonalnej i czuciowej) aktualizuje własne wirtualności (cele). Właściwie wszystkie fenomeny życia służą jego wzrostowi – fenomeny biologiczne przechodzą w fenomeny duchowe zyskują postulowaną Boskość i Pełnię.

Życie jest święte i samo się odtwarza, odnosząc się do mechanizmów uświęconej reprodukcji życia. Konieczna w nowym oświeceniu ludzkości jest nowa krytyka rozumu, w której zostanie uznanych wiele racjonalności, później zaś czytamy, że „racjonalność, ów «rozum rozumu»” (s. 35), także trudno zrekonstruować relację pomiędzy rozumem, racjonalnością i logosem życia⁹. Logos przenika wszystko. Logos życia jest Bogiem. Pojęcia biologiczne: arterie, wypustki. Logos życia sakralizuje sam siebie, myśli sam siebie, rozumuje sam siebie, sam wprowadza też wzory racjonalności, które aktualizuje w ramach umożliwiającej indywidualizację onto-pojezy. Jestestwo zdaje się tutaj być tylko chwilową aktualizacją logosu życia. Cała konstrukcja Tymienieckiej dotyczy rzeczywistości protoontycznej, ale też proto-sakralności, która ma zostać dopiero wprowadzona w świat. Tak odczytywana koncepcja stara się zajrzeć w coś, co znajduje się przed życiem, by opisać jego podstawowe mechanizmy. Nie jest to filozofia protoontyczna, poprzedzająca bycie, ale Tymieniecka swój punkt widzenia ustawia przed życiem, uogólniając jego przebieg. Zatem jest to spekulatywna fenomenologia protoontyczna, która uogólnia podstawowe procesy życiowe, zanim te jeszcze się zrealizują. Witalizm protoontyczny dotyczy momentów, w których logos życia wciela siły do realizacji poszczególnych celów – tutaj miałyby dochodzić do syntezy teleologii biologicznej i sakralnej, jednak ta druga, jako że logos życia jest tutaj głównym pojęciem, stanowiłaby tutaj nadrzędną sferę. Można zatem odczytywać to jako filozofię prototypu – mechanizmy protonontyczne nie są testowane w światach życiach, lecz są konstruowane w rzeczywistości przedświatowej. W tym kontekście staje się zrozumiałe, dlaczego Tymieniecka twierdzi: „twórczy aspekt dziania się życia rezerwuję wyłącznie dla

człowieka” (s. 115). Oznacza to, że struktury onto-pojetyczne tak funkcjonują, człowiek jest ukornowaniem bytu i jako twórca podlega sakralizacji. Wszystko to jednak dzieje się samo, ale dzieje się podług ustalonych wcześniej wzorów (wolność i spontaniczność zostaje przeniesiona do modalności). Problemem jest także fenomenologiczność koncepcji. Z jednej strony świadomość zostaje utożsamiona z życiem (s. 212), z drugiej argumentacja Autorki o wszechzamienności świadomości i życia nie zyskuje rozwinięcia. Myślę, że ten problem ze zrozumieniem podstawowego stanowiska Autorki wiąże się z tym, że jest ono nieobecne w klasycznym sensie, to znaczy możemy tutaj mówić o przełączaniu perspektyw – raz mowa jest z perspektywy protoontycznej, innym razem stwierdzenia dotyczą przyjęcia punktów widzenia sakralnego logosu, jeszcze innym biologicznego życia. To wszystko następuje z trudnością, zwłaszcza że te przełączenia nie są widoczne. Ostatecznie uprzywilejowaną perspektywą, modusem logosu życia, jest sacrum. To dzięki niemu człowiek może doświadczyć spełnienia.

Fenomenologia życia jest również fenomenologią sacrum. Sacrum także się rozwija – od psychologicznej właściwości do mistycznej unii. Nie wiem jednak, czy ta mistyczna unia jest przynależna wszystkim „osobom ludzkim”, czy tylko wybranym. Nie wiemy, jak to się dzieje – czy trzeba wykonywać jakieś ćwiczenia duchowe, czy jest to kwestia kontemplacji, wreszcie – jak można tego dokonać. Tutaj można mówić o fenomenie sacrum w zupełnie autonomicznym sensie, to znaczy o sacrum fenomenologicznym w obrębie proponowanej przez A.-T. Tymieniecką koncepcji. Postęp logosu życia realizuje się w wyobraźni sakralnej, która poprzez „mechanizmy spekulatywnego wnioskowania inspiruje i informuje Wielkie Przejście, prowadzące dalej, ku Wielkiej Metamorfozie Sakralnej i poza nią” (s. 30), zatem sacrum jest tutaj doświadczane

Jeśli już pojawiają się odniesienia do innych filozofów, to Autorka mówi o „zygzakowatej ciągłości fenomenologii Husserlowskiej” (s. 45), co czyni komentarze do Husserla niezrozumiałymi. Jeśli zaś spojrzymy na przypis znajdujący się na stronie 47, to stwierdzimy, że jest on właściwy dla pisarstwa akademickiego i stanowi bardzo zrozumiałe wyartykułowany komentarz do *Medytacji kartezjańskich* Husserla. Gdyby takich przypisów było więcej, to dociekania Tymienieckiej z pewnością zyskałyby na zrozumiałości. Zupełnie też nie rozumiem przejścia od metody Husserla do propozycji Tymienieckiej, bowiem poszczególne passusy raczej przypominają uwagi wynikłe ze strumienia świadomości niż wyartykułowanego za pomocą pojęć dyskursu.

Nie rozumiem też, jak działa logos – z jednej strony funduje on zróżnicowaną racjonalność (to tłumaczy ich wielość, ale jeśli logos jest równy sacrum, to oznacza także, że istnieje wiele modusów sacrum – ich zróżnicowanych wersji?), to dlaczego „należy najpierw założyć istnienie samoistnej racjonalnej sieci, która może być odniesieniem dla wszystkich elementów” (s. 33)? Nie chodzi mi o ustosunkowanie

⁹ Na stronie 115 racjonalność i rozum zostają ze sobą utożsamione.

się do relacji esencjalizm/konstruktywizm, ale o wskazanie, do czego odnoszą się rozważania Tymienieckiej, która mówi o tym, że analizuje świat życia powszedniego, zaś proponowana fenomenologia dotyczy abstrakcyjnych właściwości fenomenów, choć są fragmenty „uziemia” takie jak te dotyczące moralności związanej ze współbyciem ludzi.

Nie wiem też, co oznacza wirtualność. Szczególnie interesuje mnie to, ponieważ poświęcam własną rozprawę filozofii wirtualności, jednak nie mam pojęcia, w jakim sensie jest ten termin używany przez Tymieniecką. Pojawia się w wielu miejscach: s. 66, 74 (jako podtytuł rozdziału, który nie zostaje wyjaśniony), 158, 168 (jako życie wirtualne), 172 (jako wirtualne dopasowanie), 359, 374 (jako wszechobecność wirtualnego i realnego *sakralnego logos*), 383. Podaję ten przykład po to, by pokazać, jak trudno jest wykorzystać jakieś pojęcie stosowane przez Tymieniecką do własnych badań. Ujęcie sakralności i wirtualności uważam za bardzo interesujące, jednak istnieje tutaj podstawowy problem z nadaniem spójności wprowadzanej pojęciowości, która w toku aktualizacji logosu życia oraz sakralnego logosu życia zmienia się w sposób istotny.

Uzasadnieniem pracy Autorki staje się jej działalność w stworzonej przez siebie instytucji: „Podejmuję ten temat nieprzypadkowo, wyrasta bowiem w sposób naturalny z mojej filozofii – fenomenologii życia, która rozwija się przez ostatnie czterdzieści lat wespół z programami realizowanymi przez Światowy Instytut Fenomenologii. Jest to ponadto kwestia reprezentatywna dla następnej fazy naszych dociekań” (s. 107). Czy w ten sposób logos życia właśnie się realizuje? Mimo całej życzliwości dla tej książki sądzę, że ambicje Autorki nie zostały zrealizowane w dziele. Sama określa swoje zadanie jako „zamierzenie ambitne” (s. 107). Jak jednak może skonstruować metafizykę wychodzącą poza naukę, jeśli nie wprowadza podstawowego rozumienia terminu, który chce przezwyciężyć? Autorka mówi, że jej fenomenologia powinna mieć charakter metateoretyczny, jednak do empirii, do badań naukowych odnosi się poprzez lakoniczne uwagi, twierdząc, że „Są to pytania tak szeroko omawiane, że nie ma potrzeby, aby je tutaj dalej uszczegółowić” (s. 108). Owszem – czytelnik może domyślić się, że Tymieniecka nie sympatyzuje z darwinizmem, jednak nie może być tego pewnym, bo „to się wie”, „to jest gdzieś już omówione”. Jest to sprzeczne z podstawowymi tezami Autorki mówiącej wiele o racjonalnościach, które podważałyby jakiś rodzaj wiedzy oczywistej, chyba że za medium wiedzy oczywistej przyjąć sam logos życia.

Przyznam też, że taka definicja prawdy nie jest możliwa dla mnie do rozwinięcia nawet w obrębie samego projektu Tymienieckiej: „Prawda wyłania się więc jako kluczowe narzędzie logiczne, jako regulatywny wir dla ontopojetycznego zrównoważenia sił życia, podążających swym konstruktywnym kursem” (s. 192). Jest to tak oryginalna koncepcja, dana w takiej złożoności pojęciowej, że jej rekonstrukcja, odnosząca się do istniejących systemów filozoficznych, jest bardzo trudna. Można

redukować znaczenie prawdy, mówiąc o tym, że logos stabilizuje życie, jednak nie do końca wiadomo, jak odczytywać rozumienie wiru. W słowniczku na końcu książki Autorka wskazuje, że istnieje wiele prawd (natchniona, ontopojetyczna), które są definiowane przez „zgodność oczekiwań z faktycznym stanem rzeczy” (s. 390). Z pewnością można starać się identyfikować kolejne konteksty, wprowadzające złożoność w rozumieniu prawd A.-T. Tymienieckiej, jednak można także podnieść pytanie o zasadność takiego poszukiwania.

Kolejne uwagi byłyby tylko zwielokrotnieniem tych już tutaj zaprezentowanych. Książkę charakteryzuje ogromna pozytywność – logos życia jest obiektywny i działa na wszystkich ludzi. Nie wiem, czy do końca ten antropocentryzm można nazwać personalizmem, jednak widać, że życie, o którym pisze Tymieniecka, jest właściwe dla wszystkich ludzi, jednak nie wiemy, co się dzieje, gdy człowiek nie jest ukierunkowany przez logos.

Trudna jest szczegółowa rekonstrukcja lub streszczenie poglądów Tymienieckiej. Lektura *Życia w pełni* pozostawia czytelnika z ogólnym wrażeniem intencji Autorki. Podstawowym problemem jest mnożenie rozumień oraz złożoność wprowadzanych terminów – w tym sensie jest to fenomenologia uwolniona od pojęciowego rygoru. *Życie w pełni* stanowi także próbę pomyślenia totalnej fenomenologii sakralnego życia – poczynawszy od sfery poprzedzającej bycie, na uzyskaniu mistycznej pełni skończywszy. Taki wniosek niech posłuży za uogólnienie sądu na temat tej propozycji myślowej. Granice dyscyplinarne zostały tutaj przekroczone w odniesieniu do gry między pojęciami. A.-T. Tymieniecka mnoży kolejne poziomy i warstwy, w których same pojęcia wikłają się w sieć, co utrudnia podstawowe odczytanie. Dlatego też odczytuję tę propozycję jako manifest i fenomenologiczny zapis dążności duchowych Autorki, która zdecydowanie opowiada się po stronie fenomenów sakralnego witalizmu. To właśnie przekonanie o żywotności sacrum, jego wirtualności ucieleśnianej na różnych poziomach, stanowi tutaj główny wyróżnik tej fenomenologii życia.

Rafał Ilnicki (Poznań)

Fenomenologia zaangażowana

Żyjemy w czasach narastających kryzysów społecznych, politycznych i ekonomicznych. Coraz częstsze stają się nawoływania do porzucenia jałowego teoretyzowania i przystąpienia do szybkiej praktycznej interwencji. Czy fenomenologia, która jest postrzegana jako filozofia arcyabstrakcyjna, może odnaleźć swoje miejsce w świecie nawołującym do skupienia się na praktycznym działaniu? Natalie Depraz w książce

*Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*¹⁰ sprzeciwia się spychaniu fenomenologii do stricte teoretycznego narożnika. Z zacięciem stara się wykazać, że odpowiednio postrzegana, skrywa w sobie potencjał filozofii praktycznej oraz może wykazać praktyczną użyteczność dla niektórych dziedzin nauk stosowanych.

Fenomenologia nie jest tylko i jedynie klasyczną teorią poznania. Poznanie powinniśmy traktować jako sposób dowiadzywania się, jak działać w rzeczywistych, konkretnych sytuacjach życiowych. Każdy akt poznawczy musi być powiązany z pytaniem o wynikające z niego praktyczne działanie. Samo myślenie w swoich różnych modyfikacjach jest już pewną formą działania. Procedury fenomenologiczne zakładają myślenie w ciągłym ruchu. Nieustanna transformacja myśli owocuje „doświadczalnym poligonem myśli”, który wytwarza wewnętrzne poruszenia.

Praktykę często sytuujemy w opozycji do teorii. Depraz proponuje zupełnie inne podejście. W jej ujęciu teoria i praktyka są dwiema różnymi postawami przyjmowanymi wobec działania. Teoretyk przyjmuje postawę retrospektywną, która nakazuje dokonanie namysłu i analizy przed podjęciem konkretnego działania. Praktyk wybiera postawę prospektywną, w której refleksja zjawia się w trakcie samego działania. Filozof-praktyk traktuje pojęcia jako wskazówki lub instrukcje, które przewodzą działaniu w trakcie jego wykonywania.

Ku praktycznej transformacji fenomenologii

Praktyczne oblicze fenomenologii wzmacnia się poprzez otwarcie na osiągnięcia innych nurtów filozoficznych i dziedzin nauki. Zaszczepienie na gruncie fenomenologii pewnych elementów hermeneutyki¹¹, psychoanalizy, neuronauk, a nawet psychiatrii może pomóc w jej ożywieniu i zapobiec zastygnięciu w dogmacie dyscyplinarnej czystości. Zdaniem Depraz, jeden z najbardziej owocnych dialogów odbyła fenomenologia z tradycją amerykańskiego pragmatyzmu (Peirce, James, Dewey). To w wyniku tego spotkania powstał impuls prowadzący ku praktycznej transformacji fenomenologii. Zaaplikowanie fenomenologii pewnych elementów ontologii i metody pragmatyzmu sprawiło, że powołana w ten sposób „fenomenologia pragmatyczna” przyznaje praktyce status epistemologiczny i podkreśla potrzebę praktycznego ustosunkowania się podmiotu do tego, co w danym momencie widzi i doświadcza.

¹⁰ Natalie Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, tłum. Agata Czarnacka, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, 308 s.

¹¹ Warto wspomnieć o próbie przedstawienia fenomenologii Husserla jako protohermeneutyki, którą zaproponował amerykański radykalny hermeneuta John D. Caputo. Szerzej na ten temat zob. J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Bloomington & Indianapolis 1987, s. 36–59.

Autorka stara się w nowatorski sposób wskazać na obecność fenomenologicznej praktyki w działalności intelektualnej myślicieli minionych epok. W swych archeologicznych analizach cofa się, aż do starożytności. Powołując się na niepublikowane rękopisy Husserla, wskazuje protofenomenologiczne elementy obecne w naukach Jezusa, Sokratesa i Buddy. Wszyscy trzej wielcy nauczyciele mieli spontanicznie stosować uproszczoną i zmodyfikowaną wersję Husserlowskiej *epoché*. Sokrates, wcielając się w akuszerę i posługując się metodą majeutyką, miał pomagać swoim rozmówcom w przekraczaniu potocznych mniemań o otaczającej ich rzeczywistości, umożliwiając tym samym zmianę w dotychczasowej percepcji świata i samych siebie.

Do tak sformułowanej fuzji filozofii Sokratesa i elementów fenomenologicznej praktyki Husserla można zgłosić kilka uwag. Po pierwsze, przypisywanie Sokratesowi stosowania metody majeutyki wydaje się kontrowersyjne. Dojrzała majeutyka wymaga bowiem oparcia na fundamencie rozbudowanej teorii metafizycznej. Zakłada ona preegzystencję duszy w zaświatach, w których ogląda ona wieczne idee znane z filozofii Platona. Przed ponowną inkarnacją w materialne ciało dusza pije wodę z rzeki Lete (rzeki zapomnienia), a to sprawia, że w swojej ziemskiej egzystencji przypomina sobie wszystko w procesie anamnezy. Sokrates, zajmujący się jedynie filozofią praktyczną, nie mógł się poruszać w ramach tak zaawansowanej teorii metafizycznej. Właśnie dlatego majeutyka jest raczej platońską niż sokratejską metodą¹². Po drugie, zdaje się, że większe powinowactwo z metodą *epoché* może wykazywać sokratyczna ironia. Sokrates przed rozpoczęciem dialogu dokonuje zawieszenia własnej wiedzy (bierze ją w nawias); to umożliwi mu spojrzenia na dane zagadnienie z obcej mu perspektywy jego rozmówcy. To raczej w takim przypadku możemy dopatrywać się śladów *epoché*, rozumianej jako zawieszenie własnych sądów i otwarcie na nową perspektywę.

Metodologia fenomenologicznej praktyki

Depraz w centralnej części książki dokonuje przeglądu i analizy metod fenomenologicznej praktyki. Za rdzeń praktyk fenomenologicznych uznała wielość procedur redukcji, największą uwagę poświęcając metodzie *epoche* i praktyce pierwszoosobowego opisu doświadczenia. Praktykując fenomenologię, musimy się zdystansować, by móc w nowy sposób widzieć i czytać to, co jawi się nam przed oczyma. Zdystansowanie się od opisywanego fenomenu i zawieszenie swoich dotychczasowych przesądów ma umożliwić ciągle zapytywanie o sens i pozwolić skupić się na sposo-

¹² Szerzej na temat filozofii praktycznej Sokratesa zob. P.W. Juchacz, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, Poznań 2004.

bach pojawiania się fenomenów. Zawieszając pierwsze sensy, jakie przychodzą nam do głowy, pozwalamy wyłonić się innym, głębiej skrywanym znaczeniom.

Epoché ma być procedurą zawieszenia normalnego toku myślenia. Każda myśl, która odciąga nas od obserwacji aktu doświadczania, musi być wzięta w nawias i tym samym poddać się neutralizacji. Nie oznacza to anihilacji tej myśli. Ona wciąż widnieje gdzieś na szerokim horyzoncie, ale jest pozostawiona sama sobie. Możemy do niej powrócić, choć utraciła nasze zainteresowanie. *Epoché* jest bardzo ważną praktyką fenomenologiczną, ponieważ jest wyraźnym aktem zwrotu lub zmiany nastawienia podmiotu do doświadczanych przedmiotów/wydarzeń. *Epoché* jako ruch oswożenia nas spod panowania uprzedzeń w oglądzie świata przynosi transformację naszego stosunku do doświadczanej rzeczywistości. Redukcja transcendentálna czyni podmiot oszołomionym i nie wierzącym w oczywistą strukturę świata.

Po zmianie naszego nastawienia do doświadczanych fenomenów trzeba przejść do refleksji nad potencjalnymi sposobami opisu i wyrażania tego doświadczenia. Dla francuskiej badaczki fenomenologii to procedura opisowa jest głównym modu-sem dyskursu fenomenologicznego. „Czysty opis” fenomenologiczny nie jest abstrakcją pozbawioną niepotrzebnych elementów. Jest on wyrazem pełni i kompletności, a nie wyizolowania i separacji. Wynika z holistycznego i integracyjnego postrzegania przedmiotów. Podkreślić trzeba także przeświadczenie o niemożności opisanía czegokolwiek bez popadania w uwikłanie w to, co opisywane.

Jednakże, w szerzej rozumianej praktyce fenomenologicznego pisarstwa muszą się wzajemnie przenikać takie modusy dyskursu jak opisowa obserwacja, narracyjne uwikłanie, ekspresyjność wskazywania i metafory oraz etyczna ekspresyjność świadczania/poświadczania¹³.

Wspólnota „świata życia”

Debatując o praktycznym obliczu fenomenologii, nie można nie wspomnieć o jej osiągnięciach na polach etyki i polityki. Poszukując elementów rozważań etycznych i refleksji nad doświadczaniem wspólnotowości, trzeba wkroczyć w wielowymiarowy „świat życia” (*Lebenswelt*).

Emmanuel Lévinas i Jacques Derrida wprowadzili do swoich filozofii, inspirowanych fenomenologią, bardzo mocne akcenty etyczne. W oby przypadkach mamy do czynienia z etyką asymetrii, w której inny jest stawiany na piedestale i zajmuje miejsce tego, który nadaje sens. Lévinas i Derrida podporządkowują podmiot przemożnym wpływom innego, który podlega absolutyzacji.

¹³ Poświadczamy o tym, co aktualne, a świadczymy o przeszłości.

Koncepcja Depraz stara się przedstawić alternatywę dla takiej asymetrii pomiędzy sobością podmiotu a obcością innego. Akceptując wkład drugiego człowieka w konstytucję naszej sobości, Depraz unika skrajności redukcjonistycznego podejścia uprzedmiotowującego człowieka, jednocześnie nie ulegając pokusie absolutyzacji innego. Ze swojej strony proponuje przyjęcie postawy relacyjnej, która oparta jest na ciągłym podtrzymywaniu relacji z innym, nieustannym czuwaniu i uważności skierowanej na innego. Taka umiarkowana etyka jest pewnym afektywnym zaangażowaniem i otwartością na innego. Odrzucając sformalizowaną etykę wewnętrznego prawa, otwiera przestrzeń serca znaną z pism Pascala.

Natomiast zarysów fenomenologicznej refleksji nad sferą polityczną¹⁴ możemy się doszukać w próbach analizy sposobów doświadczania wspólnotowości. Nieoczekiwanie interesującym obiektem badania bycia wspólnotowego staje się praktyka liturgiczna prawosławnego chóru. Taki byt eklezjastyczny jest wspólnotą dzielenia się, w której każdy jest współuczestnikiem całości i jednocześnie pozostaje przypisanym do konkretnego miejsca. Chór jako dynamiczny byt relacyjny pozwala przekroczyć samego siebie i utrudnia poddanie się skłonnościom do zamykania się w samym sobie.

Tak uprawiana fenomenologia nie stanie się nigdy filozofią polityczną porwijącą tłumy. Pozostaje jej rola bardzo wartościowej perspektywy badawczej, użytecznej do opisywania różnorodnych fenomenów rodzących się podczas uczestnictwa jednostek w działaniach politycznych. Walkę o rząd dusz musi fenomenologia pozostawić bardziej zaangażowanym ideologicznie doktrynom filozoficzno-politycznym.

* * *

Pierwsza opublikowana w Polsce książka Natalie Depraz sprawdza się jako przeglądowy podręcznik fenomenologii i dzieło zawierające w sobie nowatorskie propozycje filozoficzne. Dodatkową zaletą publikacji jest dołączony do książki słownik terminów fenomenologicznych. Francuska filozofka skutecznie pokazuje, że fenomenologia nie jest martwą filozofią, która skazywana była przez postmodernistycznych krytyków na zapomnienie. Łatwość, z jaką fenomenologia może produktywnie angażować się w interdyscyplinarne projekty badawcze, powinna wzbudzać zazdrosne spojrzenia przedstawicieli innych nurtów filozoficznych.

Lukasz Czajka (Poznań)

¹⁴ Polityczne oblicze fenomenologii przedstawiał polskiemu czytelnikowi Andrzej Gniazdowski (*Polityka i geometria: fenomenologia Edmunda Husserla a problemy demokracji*). Warto także odnotować fakt, że Leo Strauss i Joseph Cropsey umieścili rozdział o Husserlu w swojej monumentalnej *Historii filozofii politycznej*.

Prawda i metoda po pół wieku¹⁵

W październiku 2010 roku włoski uczeń Gadamera, prof. Riccardo Dottori, zorganizował w Rzymie konferencję poświęconą oddziaływaniu *Prawdy i metody*, dzieła, które dopełniło hermeneutyczny zwrot filozofii światowej, a które ukazało się w 1960 roku, a więc dokładnie przed pięćdziesięcioma laty. Niecałe dwa lata po konferencji, którą gościł renomowany Istituto degli Studi Germanici w rzymskim Gianicolo, pojawiła się publikacja zawierająca wystąpienia, które wówczas wygłoszono. Tytuł książki jest dwujęzyczny (*50 Jahre Wahrheit und Methode. Beiträge im Anschluss an H.-G. Gadamer's Hauptwerk / Fifty Years After H.-G. Gadamer's Truth and Method. Some Considerations on H.-G. Gadamer's Main Philosophical Work*), w samej książce znajdziemy jednak artykuły w czterech językach, bo do trzech języków kongresowych dochodzą jeszcze interesujące teksty po włosku.

Książka jest interesująca i godna polecenia choćby z uwagi na nazwiska „uczniów”. Są wśród nich hermeneuci o światowej randze, tacy jak Fred Dallmayr i Axel Bühler, znani przedstawiciele fenomenologii, tacy jak Jean-Francois Courtine, Dagfinn Føllesdal i Renato Cristin, wybitni przedstawiciele włoskiej humanistyki (Ernesto Berti, Adriano Fabris, Fulvio Tessitore). Ważnym autorem jest Günter Abel z Berlina, twórca interpretacjonizmu, który z perspektywy trans-analitycznej i trans-hermeneutycznej (jak to sam określił) poruszył kwestię relacji świat–działanie. W tomie obecny jest także Etsuro Makita, japoński badacz hermeneutyki i propagator Gadamera, którego miałem przyjemność poznać w Heidelbergu w 1992 roku. Polską hermeneutykę „reprezentował” niżej podpisany, wygłaszając wykład na temat „Obraz nauki w *Prawdzie i metodzie*”. Grecję, konkretnie Akademię Ateńską, reprezentował Evangelos Moutsopoulos, który mówił o hermeneutyce tożsamości, Turcję – Talip Karakaya (Dumlupınar Univ.), a Francję – poza Courtinem – Jean Claude Gens (Univ. De Bourgogne), który badał *Prawdę i metodę* w odniesieniu do kwestii porozumienia międzykulturowego. Prezentację tej wartościowej publikacji ograniczę do przedstawienia treści artykułu Freda Dallmayra z Uniwersytetu Notre Dame (USA), który poruszył podobną kwestię, bowiem jego wystąpienie nosiło tytuł „Hermeneutyka jako droga do dialogu międzykulturowego”.

¹⁵ Recenzja książki *50 Jahre Wahrheit und Methode. Beiträge im Anschluss an H.-G. Gadamer's Hauptwerk / Fifty Years After H.-G. Gadamer's Truth and Method. Some Considerations on H.-G. Gadamer's Main Philosophical Work*. Całość, zredagowana przez R. Dottoriego, wyszła w niemieckim wydawnictwie LIT (Münster 2012, 320 s.), w ramach serii Yearbook of Philosophical Hermeneutics, w której radzie programowej zasiadają m.in. P. Boghossian, R. Brandom, Th. Pogge, G. Vattimo i G. Zaccaria.

Tekst składa się z trzech części. W pierwszej, „Hermeneutyka: jej znaczenie i rozwój” Dallmayr przedstawia narodziny filozofii hermeneutycznej u Schleiermarchera, którego refleksja nad istotą rozumienia doprowadziła do ufilozoficznienia hermeneutyki jako praktyki interpretacyjnej. W sposób zasadniczo zgodny z ustaleniami współczesnych badaczy – także moimi, zawartymi w pracy *Hermeneutyczny zwrot filozofii*¹⁶ – amerykański filozof prezentuje wkład Diltheya, Heideggera i Gadamera, dostrzegając w koncepcji tego ostatniego kontynuację oryginalną „hermeneutyki faktyczności”. Odsłania wagę przejścia od epistemologicznego (Dilthey) do ontologicznego (Heidegger) samorozumienia hermeneutyki. Pokazuje brak uzasadnienia dla zarzutów stawianych Gadamerowi, mówiących o nadto koncyliacyjnej tendencji jego teorii, w której jakoby brak miejsca na dystans i krytykę tego, co jest rozumiane/interpretowane. Prezentuje właściwy (jak dziwnie by to określić, w świetle „poprawek”, które proponuje tzw. hermeneutyka radykalna – nie brzmiało) sens pojęcia „stopień horyzontów”, które nie oznacza bynajmniej podporządkowania rozumianego rozumiejącemu, lecz wskazuje na nieusuwalne napięcie między „moim” i „obcym”, prowokujące otwartość na spotkanie z tym, co nowe – z odmiennym doświadczeniem rzeczywistości. Dallmayr wskazuje na egzystencjalny, a zatem bytowy, a nie formalno-logiczny, a więc czysto mentalny, charakter koła hermeneutycznego, które nie należy ani do tego, co subiektywne, ani tego, co obiektywne, lecz jest „wzajemnym oddziaływaniem tradycji i interpretatora”.

W części drugiej F. Dallmayr omawia znaczenie hermeneutyki jako filozofii praktycznej, podkreślając, iż hermeneutyka nie jest abstrakcyjną teorią, lecz myśleniem powiązaniem z przeżywanym doświadczeniem i ludzką egzystencją. Wiąże ją to z etyką konkretnej, przeżywanej praktyki życiowej, której pierwszy zarys zawdzięczamy Arystotelesowi. Amerykański hermeneuta odkrywa przy tym pewne społeczne i polityczne implikacje hermeneutycznego pojęcia „aplikacji/zastosowania”: zasadniczą nieuzgadnialność hermeneutyki z takim porządkiem społecznym, w którym nie istnieje swoboda interpretacji (absolutyzm, totalitaryzm). Filozofia hermeneutyczna z pewnością sprzyja republikanizmowi, być może – co wyraźnie sugeruje Dallmayr – także demokracji, także dlatego, że rozumie siebie jako nową postać filozofii praktycznej, a więc tej części dorobku filozofii europejskiej, która odsłania wagę opartych na fronezie, praktycznej rozumności, umiejętności radzenia sobie z konkretnymi sytuacjami, w całej ich, teoretycznie nieogarnialnej złożoności. Hermeneutyka jako filozofia praktyczna pragnie kultywować te praktyczne umiejętności, a nie udawać nauki teoretycznej czy oferować eksperckie „know-how”. Jest wiedzą powstała na bazie praktyki życiowej, która, mimo że posługuje się uogólnieniami, powraca do konkretnej praktyki.

¹⁶ A. Przyłębski, *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2004.

Najciekawsza jest trzecia część artykułu, w której Dallmayr podejmuje kwestię tytułową. Opierając się na wypracowanym w *Prawdzie i metodzie* pojęciu autentycznego (prawdziwego) doświadczenia – tzn. takiego, które zmienia doświadczającego – oraz idei „Bildung”, kształcenia i kształtowania siebie poprzez przyswajanie inności, amerykański filozof stawia pytanie o możliwość przeniesienia tego dialogicznego modelu rozumienia i samorozumienia na to, co ponadindywidualne: na społeczności, społeczeństwa, narody, cywilizacje. Odnajduje przy tym argumenty na rzecz możliwości takiej transpozycji w mniej znanych pracach Gadamera, np. w *Das Erbe Europas*¹⁷. Heidelberski hermeneuta stwierdza w niej m.in.:

Życ z innym, żyć jako inny kogoś drugiego, to podstawowe ludzkie zadanie obowiązujące zarówno w małej, jak i w dużej skali. To, jak uczymy się żyć jedni z drugimi, kiedy dorastamy i wchodzimy w życie, obowiązuje także dla większych części rodzaju ludzkiego, dla narodów i państw. I tu może tkwić szczególnie przewaga Europy, że mogła i musiała poznać więcej krajów niż inni, żyć z innymi, nawet jeśli ci inni byli naprawdę inni¹⁸.

Dallmayr wyciąga z tego słuszny wniosek, iż podobnie jak w przypadku hermeneutycznej rozmowy dwojga ludzi lub dialogicznego rozumienia interpretacji tekstów, tym, co w interkulturowym spotkaniu jest naprawdę istotne, nie jest konsens czy uniformizacja poglądów, lecz zainicjowanie procesu wzajemnego uczenia się, „Bildung”, skutkującego możliwą transformacją: włączeniem obcego doświadczenia w ramy własnego świata życia, bogactwa innych form życia społecznego we własne projekty społeczne. Także tu rola przesądów, jako inicjujących proces rozumienia i w jego trakcie weryfikowanych, jest konstytutywna i decydująca. Są to jednak przesady (tzn. wstępna wiedza) nie indywidualów, lecz całych kultur.

Amerykański hermeneuta ma rację, gdy twierdzi, że choć rozważania Gadamera dotyczą głównie Europy (której specyfikę ujmuje on jako „jedność różnorodności”), to można je przenieść na procesy globalizacyjne dotyczące całej współczesnej ludzkości. Dallmayr powołuje się na nieznaną u nas rozmowę, którą z z Gadamerem przeprowadził Thomas Panteon. Jest ona, moim zdaniem, doskonałą ilustracją czegoś, co określiłbym jako „hermeneutyczną aktualizację historiozofii heglowskiej”, dlatego pozwolę sobie przytoczyć jej fragment.

Hegemonia [...] jakiegoś jednego narodu [...] jest niebezpieczna dla humanizmu; zwracałaby się przeciwko ludzkiej wolności. Dlatego też [...] ta jedność w różnorodności, jaką jest dziedzictwo Europy, musi stać się dziś formułą globalną: musi zostać rozszerzona na

¹⁷ Ta niewielkich rozmiarów książka, wydana w Suhrkamp Verlag, ukazała się w Polsce w moim przekładzie w 1991 roku, pod tytułem *Dziedzictwo Europy* (jeśli się nie mylę, jako pierwsza pozycja bardzo dziś dla filozofii zasłużonego wydawnictwa Spacja-Aletheia).

¹⁸ Ibidem, s. 21.

cały świat, włączając Chiny, Indie, kultury islamskie. Każda kultura, każdy naród, ma do zaferowania ludzkiej solidarności i pomyślności coś, własnego, odrębnego¹⁹.

Powołując się na Charlesa Taylora, Dallmayr odpiera pseudo-hermeneutyczną tezę, zgodnie z którą „wszystko rozumieć to wszystko wybaczać”; jej konsekwencją byłoby twierdzenie, że filozofia hermeneutyczna pozbawiona jest wymiaru etyki i krytyki. Jeśli prawdziwie hermeneutyczne rozumienie – zauważa Dallmayr – postrzegać jako praktykę życiową, a tzn.: praktykę etyczną, to jest ono pierwotnie nacechowane etycznością, uwarunkowane przez pewne etyczne kryteria. Drugim sprzymierzeńcem Heidelberczyka, na którego świadectwo powołuje się Dallmayr, jest John Dewey, którego „pragmatyzm” wykazuje znaczące podobieństwa do filozofii hermeneutycznej Gadamera. Społeczne interakcje są dla Deweya modusem praxis w Arystotelesowskim sensie, „i jako takie uwikłane są w etyczne konotacje”²⁰. Tym, co z perspektywy hermeneutycznej filozofii społecznej oraz dialogu międzykulturowego szczególnie interesujące, jest uwzględnienie przez Deweya nie tylko destrukcyjnego, ale także pozytywnego sensu nacjonalizmu. Amerykański filozof ma oczywiście na myśli patriotyzm. Idee te, nieco przypadkiem przypomniane przez Dallmayra, zasługują na uwagę hermeneutycznych filozofów polityki, wskazują bowiem na rangę hermeneutycznego opracowania kwestii wspólnoty narodowej.

Gwoli uzupełnienia tej krótkiej prezentacji dodam, iż w tomie tym Berti pisze o znaczeniu *Prawdy i metody* dla odrodzenia się filozofii praktycznej, Michael N. Foster (Chicago) dokonuje krytycznej rewaluacji *Prawdy i metody*, Karakaya doszukuje się w *Prawdzie i metodzie* elementów uniwersalizmu, Courtine bada relację „hermeneia-phronesis”, Fabris szuka aspektów performatywnych w logice hermeneutycznej, Tessitore konfrontuje hermeneutykę z historyzmem, Føllesdal pisze o relacji prawdy i interpretacji, Gaetano Chiurazzi (Torino) – o kwestii krytyki sądenia jako problemie hermeneutycznym, Makita o recepcji *Prawdy i metody* w Japonii, Moutspoulos o Gadamerowskiej hermeneutyce sztuki, Vincenzo Vita, senator Republiki Włoskiej, o języku polityki w ujęciu filozofii hermeneutycznej, Tonino Griffiero (Univ. di Roma Tor Vergata) o sporze Gadamera z Bettim. Redaktor całości, R. Dottori, napisał dla tomu dwa teksty: „Hermeneutics Today”, otwierający książkę, oraz zamykający ją „Ragionevolezza e dialogo. Due presupposti fondamentali dell'ideale ermeneutico dell'uomo” (Rozumność i dialog jako dwa podstawowe założenia hermeneutyki człowieka).

Andrzej Przyłębski (Poznań)

¹⁹ R. Dottori, op. cit., s. 38 (Dallmayr powołuje się na: Th. Pantham, *Some Dimensions of the Universality of Philosophical Hermeneutics. A Conversation with Hans-Georg Gadamer*, „Journal of Indian Council of Philosophical Research”, vol. 9 (1992), s. 132).

²⁰ Ibidem, s. 39.

{ Kronika

{ XI Konferencja PTFen

26 listopada 2011 roku odbyła się w Warszawie XI Konferencja Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, której pełny tytuł brzmiał „Fenomenologia polska 2011. Tradycje, kierunki, perspektywy”. Z uwagi na fakt, że w ubiegłym roku miało 10 lat od założenia Towarzystwa, konferencja ta pomyślana została przez organizatorów jako okazja do pewnej retrospektywy: zastanowienia się nad bilansem działalności Towarzystwa oraz pytania o drogę, jaką od roku 2001 przeszła polska fenomenologia. Jednym z jej zadań stała się zarazem próba spojrzenia na badania fenomenologiczne w Polsce w szerszym kontekście, który pozwoliłby dostrzec oddźwięk, jaki znalazły w nich główne spory w fenomenologii światowej minionego dziesięciolecia. Tematem swym zeszłoroczna konferencja nawiązywała w ten sposób do idei, która przyświecała również jego zebraniu założycielskiemu. Podobnie jak wówczas, spotkanie badaczy zajmujących się problematyką fenomenologiczną posłużyło wspólnej refleksji nad „stanem badań” fenomenologicznych w Polsce, stworzyło możliwość jak najszerszego zaprezentowania ich dotychczasowego dorobku, przedstawienia ich aktualnych prac oraz zamierzeń.

Wykład otwierający konferencję, zatytułowany *Identität und Tradition. Zwischen Hermeneutik und Phänomenologie*, wygłosił Profesor Renato Cristin z Uniwersytetu w Trieście. Główne obszary zainteresowań Profesora Cristina – dyrektora Istituto Italiano di Cultura di Berlino, redaktora naczelnego serii „Idee d'Europa” wydawnictwa Marsilio Editori, członka rady naukowej Fondazione Luigi Micheletti di Brescia – to filozofia teoretyczna, relacja pomiędzy polityką i kulturą, włoska i europejska tożsamość kulturowa, a także promocja tożsamości włoskiej w świecie. W swoim referacie Profesor Renato Cristin zaprezentował oryginalną interpretację wzajemnej relacji dwóch głównych tradycji intelektualnych w filozofii kontynentalnej dwudziestego wieku, fenomenologii i filozofii hermeneutycznej, odwołując się do wyników swoich badań z tego zakresu, które stały się podstawą m.in. takich jego publikacji, jak książka *Heidegger and Leibniz: Reason and the Path. With a Foreword by Hans Georg Gadamer* (1998) oraz praca *Fenomeno Storia: Fenomenologia E Storicita in Husserl E Dilthey* (1999).

Bezpośrednio po wykładzie inauguracyjnym odbyło się Walne Zebranie Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, którego jednym z głównych punktów stały się wybory nowych władz Towarzystwa (protokół zebrania zob. niżej). Na część przedpołudniową złożyły się referaty: Dariusza Bębna, który podjął się przedstawienia historii recepcji fenomenologii Edmunda Husserla w Polsce; Wiesława Skrobota, zatytułowany *Axis mundi na krańcu „świata”*. *Dynamiczne zamieszkiwanie*

w *Ziemi Ojczyściej*, Jaromira Brejdaka, analizującego „majeutyczny zwrot” fenomenologii, oraz Witolda Płotki, który z innej perspektywy ponownie podjął problematykę wykładu inauguracyjnego w swoim wystąpieniu zatytułowanym *Fenomen pytania – tradycja i perspektywy*. Część popołudniową otworzył Cezary J. Olbromski referatem dotyczącym fenomenologii czasu i analizującym sens fenomenologiczny kategorii „teraz”. Dwa kolejne referaty wygłosili młodzi badacze: Bartłomiej Sipiński, który uczynił przedmiotem swego wystąpienia zagadnienie „elementu intencjonalnego”, oraz Rafał Ilnicki, prezentujący wyniki swoich oryginalnych badań w wystąpieniu pt. *Sterowniki jaźni a pola ejdetyczne. Bierne syntezы jako podstawa relacji podmiotowo-przedmiotowej w fenomenologii eksperymentalnej*. Referat zamykający konferencję, zatytułowany *Świadomość i realność*, wygłosił Profesor Marek Maciejczak.

Andrzej Gniazdowski (Warszawa)

* * *

W przerwie konferencji odbyło się posiedzenie **Walnego Zebrania Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego**. Protokół jego przebiegu zamieszczamy poniżej.

Protokół Walnego Zebrania Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego

Zebranie sprawozdawczo-wyborcze PTFen odbyło się w Warszawie 26 listopada 2011 r.

W zebraniu uczestniczyli: Dariusz Bęben, Jaromir Brejdak, Andrzej Gniazdowski, Rafał Ilnicki, Jan Krokos, Iwona Lorenc, Włodzimierz Lorenc, Marek Maciejczak, Marcin Moskaiewicz, Jacek Migasiński, Monika Murawska, Cezary J. Olbromski, Robert Piłat, Witold Płotka, Marek Pokropski, Maciej Potępa, Andrzej Przyłębski, Piotr Schollenberger, Janusz Sidorek, Bartłomiej Sipiński, Wojciech Starzyński, Wiesław Skrobot.

Porządek zebrania:

1. Otwarcie zebrania, wybór: prowadzącego zebranie, protokolanta, komisji mandatowo-skrutacyjnej.
2. Przyjęcie porządku obrad.

3. Sprawozdanie z działalności PTFen w 2011 roku Przewodniczącego Zarządu PTFen Roberta Piłata.
4. Sprawozdanie finansowe za okres 27 listopada 2010–26 listopada 2011 r.
5. Głosowanie nad absolutorium dla ustępującego Zarządu Towarzystwa.
6. Wybory Zarządu Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego i Komisji Rewizyjnej.
7. Wolne wnioski.

Przebieg Zebrania:

I. Otwarcie zebrania, wybór: prowadzącego zebranie, protokolanta, komisji mandatowo-skrutacyjnej

Prowadzącym zebranie został Robert Piłat (wybrany jednogłośnie), protokolantem: Andrzej Gniazdowski (wybrany jednogłośnie).

II. Przyjęcie porządku obrad

Prowadzący zebranie odczytał proponowany porządek obrad. Porządek obrad został przyjęty jednogłośnie.

III. Sprawozdanie z działalności PTFen w 2011 roku Prezesa Zarządu PTFen Roberta Piłata

Referent przypomniał założenia działalności Towarzystwa, na którą składają się coroczne konferencje fenomenologiczne, wydawanie pisma naukowego „Fenomenologia”, wydawanie serii książkowej „Biblioteka PTFen” oraz angażowanie się w inicjatywy środowisk akademickich mające na celu rozwój badań fenomenologicznych. Referent przypomniał tematykę konferencji z roku 2010 „Fenomenologia i filozofia praktyczna”, poinformował o tekstach z tej konferencji opublikowanych w „Fenomenologii” oraz o zamieszczeniu wszystkich dotychczasowych programów konferencji na stronie internetowej Towarzystwa.

Referent poinformował również, że do dotychczasowych pozycji w serii „Biblioteki PTFen” (*Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwiązania*, red. J. Migasiński/I. Lorenc, Warszawa 2006 oraz *Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości/pokrewieństwa/konfrontacje*, red. I. Lorenc/J. Migasiński, Warszawa 2007) dołączy w najbliższym czasie będący w przygotowaniu tom *Fenomen i przedstawienie*, red. I. Lorenc/M. Salwa/P. Schollenberger. W druku jest już również specjalny numer „Sztuki i Filozofii” (Lyotard, Lévinas) pod red. I. Lorenc/M. Murawskiej/M. Salwy i P. Schollenbergera.

Referent poinformował, że w roku 2011 odbyła się zorganizowana przez PTFen wspólnie z Instytutem Filozofii UW ogólnopolska konferencja *Fenomen i przedstawienie* (Warszawa, 30.09–1.10.2011). Wzbogaciła ona dotychczasowy dorobek konferencyjny Towarzystwa, w którym obok corocznych konferencji listopadowych można wymienić jeszcze takie wydarzenia, jak konferencja *Wokół fenomenologii*

francuskiej (kwiecień 2007) czy *Granice słowa i obrazu w filozofii Lyotarda i Lévinasa*; międzynarodowa konferencja, zorganizowana w kooperacji z SIRL, IF UW, IFiS PAN (15.05 2010).

Referent przypomniał, że w Instytucie Filozofii UW realizowany jest ponadto trzyletni grant badawczy pt. „Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna i jej znaczenie dla polskiej estetyki” (kierownik: I. Lorenc, podwykonawcy: M. Salwa, P. Schollenberger).

Referent zwrócił uwagę, że pomimo realizowania celów statutowych Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne potrzebuje po dziesięciu latach działalności pewnego odświeżenia formuły, a w szczególności lepszego powiązania działalności Towarzystwa z fenomenologicznymi projektami badawczymi realizowanymi przez ośrodki akademickie (wspólne konferencje i wydawnictwa). Jako przykład do naśladowania wskazał ostatnią fuzję konferencji PTFen i konferencji realizowanej jako część grantu prof. Iwony Lorenc na UW. Referent zasugerował, że obecne zebranie wyborcze może przez zmianę składu Zarządu przyczynić się do znacznego ożywienia działalności Towarzystwa.

IV. Sprawozdanie finansowe za okres 27 listopada 2010–26 listopada 2011 r.

Sprawozdanie finansowe, oparte na wynikach księgowych, przygotowane przez Skarbnika Towarzystwa Andrzeja Ledera, przedstawił w jego zastępstwie Robert Piłat.

W swoim sprawozdaniu Skarbnik PTFen poinformował, że w 2011 wydatki Towarzystwa wyniosły:

1. Koszty bankowe w tym okresie – 76 zł.
2. Z pieniędzy przekazanych przez francuskie Towarzystwo Levinasowskie wypłacono 1200 zł jako dotację do tomu „Sztuki i Filozofii”, poświęconego myśli Lévinasa i Lyotarda.
3. Towarzystwo przeznaczyło 400 zł na dofinansowanie pobytu profesora Renato Cristina w Warszawie.
4. Wpłynęły składki w wysokości 30 zł (plus 80 z przeniesienia z zeszłego roku). Ostatecznie na koncie Towarzystwa pozostało 485,95 zł.

Skarbnik zaznaczył jednocześnie dwie sprawy, istotne dla przyszłego Zarządu PTFen:

1. W tym roku PTFen uzyskał NIP, co umożliwi wystawianie faktur, ale zobowiązuje Zarząd do przygotowania sprawozdania finansowego pod koniec roku budżetowego.
2. Bardzo niewiele członków Towarzystwa płaci składki. W zeszłym (2010) roku wpłynęło 330 zł składek, które w dużym stopniu zostały skonsumowane przez koszty zeszłorocznej Konferencji PTFen. To zaś powoduje, że brak środków na podstawową działalność. Jest to sprawa, którą przyszły Zarząd będzie musiał pilnie rozwiązać.

V. Głosowanie nad absolutorium dla ustępującego Zarządu Towarzystwa

Uchwała 26/11/11

Walne Zebranie Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego udziela absolutorium Zarządowi Towarzystwa.

Uchwała została przyjęta stosunkiem głosów: za: 20, przeciw: 0, wstrzymujących się: 0.

VI. Wybory Zarządu Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego i Komisji Rewizyjnej

Zgłoszono następujące kandydatury do władz Towarzystwa:

– do Zarządu: Andrzej Gniazdowski, Jaromir Brejda, Piotr Schollenberger, Monika Murawska, Marek Pokropski, Maja Chmura, Wojciech Starzyński, Andrzej Przyłębski.

Wszyscy kandydaci i kandydatki wyrazili – ustnie lub pisemnie – zgodę na kandydowanie.

– do Komisji Rewizyjnej: Witold Płotka, Dariusz Bęben.

Wszyscy kandydaci wyrazili – ustnie lub pisemnie – zgodę na kandydowanie.

Osoby kandydujące do Komisji Rewizyjnej złożyły ustne oświadczenie, zgodnie z którym żadna z nich nie jest spokrewniona ani spowinowacana z osobami kandydującymi do Zarządu, ani nie pozostaje wobec nich w stosunku podległości służbowej.

Komisja skrutacyjno-mandatowa przeprowadziła głosowanie nad kandydaturami do Zarządu w trybie tajnym. W wyniku głosowania do Zarządu weszli: Andrzej Gniazdowski, Jaromir Brejda, Piotr Schollenberger, Monika Murawska, Wojciech Starzyński, Andrzej Przyłębski.

Komisja Skrutacyjno-Mandatowa przeprowadziła głosowanie nad kandydaturami do Komisji Rewizyjnej w trybie tajnym. W wyniku głosowania do Komisji Rewizyjnej weszli: Witold Płotka, Dariusz Bęben.

Walne Zebranie Członków PTFen wezwało nowy Zarząd do ukonstytuowania się i określenia funkcji poszczególnych członków Zarządu.

VII. Wolne wnioski

Punkt „Wolne wnioski” omówiony został podczas liczenia głosów przez Komisję Skrutacyjno-Mandatową. Główną sprawą wniesioną stał się wniosek Redaktora Naczelnego rocznika Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego „Fenomenologia”, dotyczący zmiany tytułu czasopisma. Wniosek ten Redaktor Naczelny motywował chęcią poszerzenia profilu pisma, związaną z doświadczanym przez Redakcję niedostatkiem interesujących tekstów, nadsyłanych przez polskich badaczy. Konkretną propozycję stanowiła z jego strony zmiana na tytuł w brzmieniu „Fenomenologia i Hermeneutyka”.

Podczas dyskusji obok argumentów aprobujących zwracano m.in. uwagę na fakt, iż proponowana zmiana może stanowić faktycznie zawężenie profilu pisma, wykluczając inne, współczesne pogranicza fenomenologii, jak np. dialog z kognitywistyką czy filozofią analityczną. W rezultacie dyskusji zarządzono głosowanie nad propozycją, która padła z sali, i polegała na pozostawieniu dotychczasowego tytułu „Fenomenologia”, połączonym z dodaniem podtytułu „Studia z Filozofii Fenomenologicznej i Hermeneutycznej”. Propozycja ta uzyskała w głosowaniu jawnym akceptację Zebrania w stosunku głosów 10 za, 4 głosy przeciwne.

Z Sali zgłoszony został również wniosek formalny o rozesłanie przez Redaktora Naczelnego listu do członków Towarzystwa, zachęcającego do publikowania w czasopiśmie „Fenomenologia”. Wniosek ten został przyjęty przez aklamację.

Protokolował
Andrzej Gniazdowski

O Husserlu w Prościejowie

Sprawozdanie z konferencji „Life and Work of Edmund Husserl in the Central European Context” (Ołomuniec, 01-04.11.2011)

W październiku ubiegłego roku na Uniwersytecie Palackiego w Ołomuńcu odbyła się konferencja pod zajmującym tytułem: „Life and Work of Edmund Husserl in the Central European Context”. Trudno sobie wyobrazić lepsze miejsce na realizację takiego tematu niż piękna, historyczna stolica Moraw. Naturalnie, to Lipsk, Wiedeń, Halle, Getynga oraz Fryburg stanowią istotne miejsca dla intelektualnego rozwoju Edmunda Husserla. Morawy pozostają tylko i aż miejscem urodzenia i dzieciństwa twórcy fenomenologii. W ramach krótkiego przypomnienia powiem tylko, że Husserl pochodził z leżącego kilkanaście minut drogi od Ołomuńca Prościejowa (cz. Prostějov; niem. Prossnitz). W Ołomuńcu (cz. Olomouc; niem. Olmütz) uczęszczał do gimnazjum i zdawał maturę. Już choćby z tego powodu warto było odwiedzić Morawy.

W dawnym Prossnitz znajdowała się druga co do wielkości gmina żydowska na Morawach. Na początku XX wieku mieszkało tam prawie 1500 obywateli żydowskiego pochodzenia. Miasto liczyło wówczas 24 000 mieszkańców. Wśród nich mieszkał Adolf Abraham Husserl wraz z małżonką Julią Husserl (z domu Selinger). Tam właśnie 8 kwietnia 1859 roku urodził się ich syn Edmund. Niewiele wspomnień zostało Husserlowi z tamtych lat, oto jedno z nich: „Kiedy spoglądam

wstecz ku swej młodości, myślę o moim dzieciństwie w Prossnitz, o moim pokoju i zabawach w nim; przypominam sobie, jak rozmyślając zimą, obserwowałem grę nasłonecznionych kłębowisk, które wydobywały się z komina położonej naprzeciw fabryki szkła itd., jak mijałem kościół, idąc wąskimi uliczkami na rynek itp.”¹.

Ale wróćmy do konferencji. Uczestniczyli w niej studenci oraz doktoranci czterech uniwersytetów: obok gospodarzy udział wzięli przedstawiciele Uniwersytetu Śląskiego oraz goście z Budapesztu i Bratysławy. Takie było założenie organizatorów, by mogło wypowiedzieć się najmłodsze pokolenie zajmujące się fenomenologią. Kilku z nich chciałbym wymienić z nazwiska, mając przy tym nadzieję, że nie dadzą o sobie zapomnieć. I tak, bardzo ciekawe referaty przedstawili: Łukasz Miłoch, Tomasz Rusinow, Petra Hroncová, Michal Lipták. Muszę powiedzieć, że z satysfakcją słuchałem referatu słowackiego studenta o Romanie Ingardenie. Należy jednak powiedzieć, że konferencja nie stanowiła najważniejszego punktu programu – było nim otwarcie w Prościejowie stałej wystawy poświęconej Edmundowi Husserlowi.

Co można było zobaczyć na wystawie? Ekspozowana była, rzecz jasna, historia rodzinny Husserłów, a także lata dzieciństwa i dorastania na Morawach twórcy fenomenologii. Ale ważne miejsce poświęcone było również jego twórczości. W gablotach umieszczono rękopisy, książki oraz przekłady dzieł Husserla na różne języki świata. Pomimo że i wystawa mała, i pamiątek niewiele (pewnie w Lowanium mocno strzeżone...), to jednak liczne grono zwiedzających mogło przekonać się o istotnej roli, jaką Husserl wciąż odgrywa w filozofii.

W Prościejowie jest już tablica pamiątkowa poświęcona Husserlowi, ba, jest nawet plac nazwany jego imieniem (*náměstí Husserl*). O ile mi wiadomo – jedyne takie miejsce w Europie. Wystawa stanowiła zatem ukoronowanie starań Ratusza, by już ostatecznie Edmund Husserl i jego fenomenologia zapisały się na kartach zasłużonych osób, wywodzących się z Prościejowa, między innymi obok wybitnego czeskiego poety Jiří Wolкера.

Niejako przy okazji wystawy oraz sympozjum ukazała się książeczka Ivana Blechy – głównego animatora całego przedsięwzięcia – *Edmund Husserl i jeho filosofie* (Olomouc 2011). Można by rzec, że jest to naukowy katalog wystawy. Licząca sobie tylko czterdzieści dwie strony broszura zawiera jednak wiele interesujących kwestii. Poza streszczeniem poglądów Husserla, także w szerszym kontekście filozofii najnowszej, publikacją kilku archiwaliów, w tym listu Husserla do Františka Jančíka, mamy także tłumaczenie szkicu Malviny Husserl o jej mężu.

A wszystkie te przyjemności zostały sfinansowane ze środków Funduszu Wyszehradzkiego, któremu niżej podpisany serdecznie dziękuje.

Dariusz Bęben (Katowice)

¹ K. Schuhmann: *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserl*, Den Haag 1977, s. 1.

Wywiad z profesorem Ivanem Blechą

Dariusz Bęben: *Panie Profesorze, jest Pan pomysłodawcą utworzenia w Prościejowie wystawy poświęconej Edmundowi Husserlowi. Jaki przyświecał Panu cel?*

Ivan Blecha: Przez bardzo wiele lat miasto Prościejów nie miało żadnej możliwości, by pochwalić się swym słynnym dzieckiem (*Landeskind*). Jak wiadomo, fenomenologia w czasach komunistycznych zaliczana była do kierunków burżuazyjnych i w związku z tym nie była tu mile widziana. Tym bardziej, że jej wybitnym reprezentantem był dysydent Jan Patočka. Doszło do tego, że praktycznie nikt w Prościejowie nie wiedział, kim był Husserl i jak ważną rolę w historii filozofii współczesnej odgrywa fenomenologia. Także filozofowie, którzy już po rewolucji antykomunistycznej przejeżdżali do nas z zagranicy (przede wszystkim z Niemiec), chcieli zobaczyć dom urodzenia Husserla – nie miałem jednak możliwości zrealizować ich życzenia. Dom rodzinny Husserla już dawno zburzono i w zasadzie nie było czego pokazywać, poza oczywiście samym miastem, w którym Husserl mieszkał. Po wieloletnich staraniach, dzięki ściślejszej współpracy z Muzeum Miejskim w Prościejowie, udało się w końcu przygotować stałą wystawę. Ma ona miejsce w pięknych pokojach domu znajdującego się na terenach ówczesnego getta.

DB: *Jaki jest faktyczny związek Husserla z Prościejowem? Czy jest to tylko miejsce urodzenia Husserla?*

IB: Husserl urodził się w Prościejowie, spędził tam dzieciństwo oraz ukończył szkołę państwową. Z Prościejowa pochodziła także jego żona – Malvina (z domu Steinschneider). Po wyjeździe Husserla pozostali tam jego krewni. Ale trzeba powiedzieć, że gdy Husserl przeniósł się do Niemiec, gdzie rozpoczął karierę, jego kontakty z Prościejowem zostały zerwane. Po prostu nie miał istotnych powodów, by utrzymywać kontakt z rodzinnym miastem.

DB: *Drugim ważnym miejscem dla Husserla był Ołomuniec.*

IB: Tak, jak już wspomniałem, Husserl uczył się w niemieckim gimnazjum, gdzie w 1879 roku uzyskał maturę.

DB: *Morawy są szczególnym miejscem, z którym związanych jest wielu intelektualistów. Czy może Pan coś powiedzieć o fenomenie tego obszaru?*

IB: Tak. Na Morawach urodziło się wielu znanych intelektualistów XX wieku: na przykład Zygmund Freud, Gustav Mahler, Kurt Gödel, a także Edmund Husserl. Tak jak w przypadku Freuda, Mahlera czy Gödla możemy mówić o specyficznym wpływie tego obszaru, to już w przypadku Husserla raczej nie. Husserl wyrażał

się o niej jako o „morawskiej Austrii”, do której – zapewne z racji swego żydowskiego pochodzenia – miał spory dystans. Przypomnę, że nie znał języka czeskiego. Żył tu zbyt krótko, a jego cały rozwój intelektualny związany jest z Niemcami. Husserl chciał przyłączyć się do wielkiej niemieckiej kultury i uważał, że jego fenomenologia należy do niemieckiej tradycji filozoficznej. Nie można zatem powiedzieć, że specyficzne morawskie środowisko miało jakikolwiek wpływ na życie duchowe Husserla.

DB: *Ostatnie pytanie: jaki jest obecnie stan badań nad fenomenologią Husserla w Republice Czeskiej?*

IB: Dzięki tradycji, którą ugruntował u nas Jan Patočka, fenomenologia w Czechach jest bardzo popularna i szybko się rozwija. Przez długie lata bardziej popularny był Martin Heidegger (jest on bowiem atrakcyjniejszy aniżeli Husserl...), jednak w ostatnich latach pojawiło się wielu młodych badaczy zajmujących się wyłącznie fenomenologią Husserla. Badania fenomenologiczne pielęgnowane są przede wszystkim w Pradze oraz Ołomuńcu. Ponadto, można dostrzec wielce obiecującą, wznastającą tendencję badań fenomenologicznych na Słowacji.

Prof. Ivan Blecha: dyrektor Instytutu Filozofii na Uniwersytecie Palackiego w Ołomuńcu. Swoje badania koncentruje przede wszystkim na fenomenologii (Husserl, Patočka, Fink, Heidegger). Do najważniejszych jego dzieł należą: *Jan Patočka a ohlas fenomenologie v české filosofii* (1995); *Jan Patočka* (1997); *Fenomenologie a kultura slepé skvrny* (2002); *Edmund Husserl a česká filosofie* (2003).

„Husserl-Arbeitstage” w Kolonii

W dniach 4–5 listopada 2011 roku na Uniwersytecie w Kolonii odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa pt. „Natur und Geist in phänomenologischer Sicht”, podczas której uczestnicy prezentowali stan badań nad istotnym fenomenologicznym problemem relacji pomiędzy przyrodą i duchem². Konferencja była zorganizowana przez Archiwum Husserla na Uniwersytecie w Kolonii, we współpracy z archiwami w Lowanium oraz we Fryburgu Bryzgowijskim i jako taka włączała się w serię spotkań pod wspólnym tytułem „Husserl-Arbeitstage”, będącej inicjatywą tych trzech jednostek naukowych. Spotkanie stworzyło doskonałe warunki dla określenia współczesnych kierunków fenomenologicznych dociekań nad tytułowym

² Udział w konferencji był możliwy dzięki finansowemu wsparciu Niemieckiej Centrali Wymiany Akademickiej (Deutsche Akademische Austauschdienst, DAAD).

problemem, a przede wszystkim było ono przyczynkiem dla wielu ciekawych i wnikliwych dyskusji, dookreślających przedsięwzięcie filozoficzne zapoczątkowane przez Edmunda Husserla. Omawiana konferencja po raz kolejny pokazała także międzynarodowy charakter fenomenologii, ponieważ stała się miejscem spotkania badaczy z Argentyny, Belgii, Francji, Polski, Rosji, Stanów Zjednoczonych, Szwajcarii, Węgier, Włoch, no i oczywiście z Niemiec.

Konferencję otworzył **Dieter Lohmar** (Kolonia), gospodarz spotkania, który po przywitaniu wszystkich licznie przybyłych gości wskazał na utarte przekonanie, że filozofia fenomenologiczna jest naczelnym krytykiem nauk przyrodniczych i jako taka nie potrafi zabrać konstruktywnego głosu w dyskusji nad kształtem tych nauk. Jak zauważył jednak Lohmar, ruch filozoficzny ufundowany przez Husserla ma do zaoferowania coś więcej niż tylko krytykę, a mianowicie teoriopoznawczą podstawę nauk. **Karl-Heinz Lembeck** (Würzburg), otwierający część plenarną obrad, poszedł właśnie w kierunku wskazanym przez Lohmara. W swoim referacie o kontrowersyjnym tytule *Wieviel Interdisziplinarität verträgt die Phänomenologie?* Lembeck bronił tezy, że wielość metod naukowych nie pozwala na jedność nauki. Na określenie różnorodności niesprowadzalnych do siebie dyscyplin użył fenomenologicznego pojęcia „ontologii regionalnych”. Nauki jednak nie poprzestają na takiej wielości, lecz dążą do absolutyzacji własnych metod, co w konsekwencji prowadzi do zaprzeczenia konieczności refleksji filozoficznej i zastąpienia filozofii, jak podkreślał prelegent, „duchem nauk faktycznych”. Idąc za Lembeckiem, filozofia ma możliwości stania się nauką interdyscyplinarną, a mianowicie powinna dążyć do odyscyplinowania (*Entdisziplinierung*) nauk, wprowadzając jednocześnie perspektywę *meta*. Wówczas absolutystyczne roszczenia nauk mogłyby zostać ujęte jako przejawy jedynie relatywno-kulturowych dążeń danych grup naukowców. Za dobry przykład realizacji tego projektu referent uznał badania Dana Zahaviego nad autyzmem u dzieci; duński fenomenolog miał mianowicie jasno pokazać, że zmiana pytań prowadzi do ciekawych i teoretycznie obiecujących konsekwencji. Tym samym fenomenologia, jak argumentował Lembeck, oferując niezaangażowany opis, ma możliwość zmian kierunku rozwoju nauk i być autentyczną meta-dyscyplinarną nauką.

Ullrich Melle (Lowanium), referując w swoim wystąpieniu stan dyskusji nad kształtem współczesnej etyki zwierząt (*animal ethics*), odszedł od rozważań metodologicznych i teoriopoznawczych. W krótkim wykładzie o tytule *Phänomenologie des tierischen (Bewusst)Seins* dyrektor lowańskiego Archiwum Husserla wskazał na konsekwencje kartezjańskiego ujęcia zwierząt jako maszyn, a mianowicie na oczywiste przekonanie o zasadności prowadzenia eksperymentów na zwierzętach. Melle w swoim referacie definiował braki współczesnych dyskusji nad etyką zwierząt w jej analitycznym nurcie i argumentował w tym kontekście za wyróżnioną pozycją fenomenologii, która może przeprowadzać sukcesywne badania zwierząt jako subiek-

tywności. Jednocześnie, co wyraźnie podkreślał prelegent, nie należy zapominać o problemach, które wiążą się z fenomenologicznymi analizami świadomości zwierzęcej, przede wszystkim o problemie „wzucia” (*„Einfühlung”*) i poznawczego dostępu do perspektywy doświadczenia świata przez zwierzęta. Ze względu na śmiałe tezy, które przedstawił Melle, referat wywołał ożywioną dyskusję nad możliwymi etycznymi konsekwencjami badań świadomości. Część plenarną obrad pierwszego dnia konferencji zamknął referat **Carla Friedricha Gethmanna** (Duisburg-Essen, Kolonia) o transcendentalno-fenomenologicznej perspektywie na problem szczególnej, to znaczy wyróżnionej, pozycji człowieka w przyrodzie. Prelegent, odwołując się do filozofii analitycznej oraz fenomenologii, przekonująco definiował problemy związane z jasnym skonstruowaniem pojęcia „człowiek”, co w konsekwencji może prowadzić do podania w wątpliwość tezy o wyróżnionej pozycji człowieka pośród innych bytów. Ważną rolę może odegrać w tym kontekście, idąc za Gethmannem, fenomenologiczne pojęcia „świata otoczenia” (*„Umwelt”*); pojęcie to daje podstawy dla zdefiniowania „szczególnej” pozycji człowieka w świecie w tym sensie, że rozumie go jako subiektywność, a inne, równie ważne byty są do niego jedynie odniesione.

Dalsza część obrad, zarówno pierwszego, jak i drugiego dnia, odbywała się w sekcjach. W pierwszej popołudniowej sekcji pierwszego dnia pt. *Phänomenologie des Sozialen* referaty przedstawili: **Emanuele Caminada** (Kolonia, Milan), który mówił o możliwości odniesienia współcześnie diskutowanego problemu intencjonalności kolektywnej do fenomenologii Husserla, **Ina Marie Weber** (Kolonia), pytająca o „jak” konstytucji człowieka, oraz **Irene Breuer** (Wuppertal, Buenos Aires), która określała systematyczny porządek konstytucji cielesności i przestrzeni. W drugiej, równoległej sekcji, w której konfrontowano fenomenologię z naukami kognitywnymi, **Andrea Borsato** (Berno) pytał, czy wszystko, na co nie można zwrócić uwagi, jest nieświadome, z kolei **Torsten Steubel** (Berlin) rozpatrywał problem mózgu i umysłu z perspektywy fenomenologicznej.

Drugiego dnia odbyły się posiedzenia aż czterech sekcji. W sekcji o intencjonalności przestrzeni i czasu swoje referaty zaprezentowali: **Viktor Molchanov** (Moskwa, Kolonia), który argumentował za koniecznością odwrócenia porządku konstytucji czasu wobec przestrzeni, **Rochus Sowa** (Lowanium) starał się zdefiniować epizodyczną i nie-epizodyczną intencjonalność w kontekście fenomenologicznych analiz wiedzy i przekonania, natomiast **Peter Hess** (Düsseldorf) rozpatrywał przyrodę jako korelat transcendentalnej intersubiektywności. W sekcji o fenomenologii genetycznej i psychologii można było usłyszeć referaty **Nicola Zippeli** (Rzym), argumentującego za niemożliwością dualizmu przyrody i ducha, **Micheli Summa** (Heidelberg) o pamiętaniu i zapomnianiu oraz **Jagny Brudzińskiej** (Kolonia, Warszawa) o fenomenologicznych analizach rozwoju indywidualnej historii subiektywności. W sekcji poświęconej żywemu ciału (*Leib*) i duszy w fenomenologii swoje

referaty przedstawili: **Alice Pugliese** (Palermo) o związku motywacji i konstytucji, **Marco Deodati** (Rzym, Kolonia) o wieloznaczności pojęcia „przyrody” u Husserla oraz **Kwan-lam Lo** (Wuppertal) o problemie światów możliwych w fenomenologii. Konferencję zamykała sekcja o rozwoju Husserlowskiej filozofii. W jej ramach **Peter Andras** (Budapeszt) śledził wpływ psychologii końca XIX wieku na kształtowanie się koncepcji *Badań logicznych*, **Line Ryberg-Ingeslev** (Paryż, Kopenhaga) mówiła o nastawieniu antropologicznym, a **Andrea Staiti** (Boston) rekonstruował Husserlowską krytykę Rickerta.

Konferencja „Natur und Geist in phänomenologischer Sicht” niewątpliwie przyniesie wiele ciekawych publikacji, które powstaną na bazie prezentowanych referatów i żywych dyskusji, toczonych podczas obrad i w kuluarach. Już z tego powodu omawianą konferencję należy zaliczyć do udanych, można jednak oczekiwać, że przegląd współczesnych tendencji badań relacji pomiędzy przyrodą i duchem pozwoli na ciekawsze i płodniejsze teoretycznie fenomenologiczne dociekania nad tym tematem w przyszłości. Wydaje się zatem, że temat ten powróci na niejednej z nadchodzących konferencji z cyklu „Husserl-Arbeitstage”. Na końcu nie można zapomnieć o doskonałej stronie organizacyjnej konferencji w Kolonii. W tym aspekcie omawiana konferencja, mówiąc metaforycznie, wysoko postawiła poprzeczkę następnym „Husserl-Arbeitstage”.

Witold Płotka (Gdańsk)

„Konferencja naukowa „Fenomen muzyki” 7–8.11.2011, Poznań

„Fenomen muzyki” to kolejna z cyklu „Fenomeny”, ogólnopolska interdyscyplinarna konferencja naukowa zorganizowana przez Centrum Badań im. Edyty Stein Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Instytut Kulturoznawstwa UAM oraz Katedrę Muzykologii UAM, przy współudziale Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Wydziału Oświaty Urzędu Miasta Poznania oraz Laboratorium Myśli Muzycznej. Sesja odbyła się w dniach 7–8 listopada 2011 roku w Rektoracie UAM.

Zaproszonych gości, prelegentów i słuchaczy przywitała prof. dr hab. Anna Grzegorzczak, Dyrektor Centrum Badań im. Edyty Stein, a uroczystego otwarcia sesji dokonał JM Rektor UAM prof. dr hab. Bronisław Marciniak, w słowie wstępnym wspominając o swojej pasji muzycznej. Interesującym momentem sesji i jednocześnie bezprecedensowym w historii konferencji organizowanych przez Centrum

Badań im. Edyty Stein UAM, był minikoncert rozpoczynający obrady. Muzyka tym samym w pełni zagościła na sali konferencyjnej nie tylko w teorii, ale właśnie w praktyce artystycznej. Zgromadzeni mieli okazję wysłuchać *Sonaty* na dwoje skrzypiec Aleksandra Tansmana z połowy XX wieku w wykonaniu studentów z klasy prof. Michała Grabarczyka AM w Poznaniu: Jana Kutkowskiego i Mikołaja Pokory.

Obrady otworzył wystąpieniem *Logos muzyki* prof. **Władysław Stróżewski**, umieszczając jej fenomen w szerszych filozoficznych kategoriach. Prelegent zakreślił różne sposoby rozumienia logosu, opowiadając się za tym, które logos uznaje za sens. Logos muzyki przy tym ma charakter syntetyczny, nakładają się na niego bowiem różne płaszczyzny sensu. Następnie prof. Stróżewski, przenosząc swoje rozważania na grunt szeroko rozumianej semiotyki, zastanawiał się, czy muzyka coś znaczy lub oznacza, czy ma jakiś sens symboliczny. Celem nakreślenia kontekstu swojej odpowiedzi Profesor przywołał dwa skrajne poglądy na ten temat: pierwszy opiera się na myśli, że muzyka nie nie znaczy oraz nie ma siły przedstawiającej i emotywniej – jest czystą formą; wedle drugiego stanowiska muzyka jest środkiem do wyrażania uczuć. Wyrażając własne stanowisko, filozof stwierdził, że muzyka ewokuje czyste jakości, ale zawsze w świetle wartości, którymi są głównie piękno i sacrum, traktowane jako nadwartość. Tym samym sensy, jakie wyróżnić można w dziele muzycznym, to kolejno: sens brzmieniowy, formalny, treściowy, estetyczny i nadestetyczny. Przywołując rozważania von Balthasara, wedle którego wszystkie sztuki wychodzą z jednego punktu, tj. z sensu, prof. Stróżewski utożsamiał logos z doskonałością sensu i stwierdził (analogicznie do myśli Schopenhauera, że tylko muzyka dotyka woli), że tylko muzyka jest w stanie trafić do jego istoty. Przesądzała o tym właściwości tej ostatniej – muzyka jest transcendentna, wiąże się z metafizyką, ewokuje i odsłania, a polem jej działania jest czas; muzyka ponadto przenika do wszystkich warstw ludzkiej podmiotowości i ma na względzie świat – nie „nasz”, lecz ten idealny. Stąd, w myśl Platona, czysta muzyka jest wolna od fikcji i kreowania, jest natomiast sztuką wolną, wyzwoloną i asemiotyczną.

Muzykolog **mgr Marcin Krajewski** podjął próbę racjonalizacji w muzyce. Na potrzeby swojego wystąpienia przytoczył definicje fonosfery, przebiegu dźwiękowego, przebiegu muzycznego i muzyki wreszcie, którą określił jako zbiór w sensie dystrybucyjnym wszystkich przebiegów muzycznych. Muzyczność z kolei, przekonywał mgr Krajewski, rozpatrywać można z trzech perspektyw: logicznej – wówczas muzyczność jest pojęciem, psychologicznej – muzyczność jako wrażenie i z perspektywy estetycznej – muzyczność jako idea. **Prof. Krzysztof Moraczewski**, kulturoznawca, w swoim wystąpieniu *Historia muzyki jako historia kultury* zakreślił kulturoznawczą optykę opisu muzyki, który opiera się na założeniu, że muzyka jest kategorią historyczną i kulturową. Dalej prof. Moraczewski przekonywał, że kultura muzyczna jest systemem wiedzy, na który składają się: pamięć muzyczna oraz doświadczenie hi-

staryczności muzyki. Historia i pamięć to zatem kluczowe kategorie opisu muzyki. Kulturoznawca więc, kontynuował prof. Moraczewski, nie jest w stanie odpowiedzieć na ogólne pytanie: czym jest muzyka? Nie ma bowiem uniwersalnej jej definicji; badacz i teoretyk kultury musi zatem zadać pytania: dla kogo? kiedy? i gdzie? i dopiero wówczas może odpowiedzieć, czym jest dana kultura muzyczna. Brana jest tu pod uwagę historia pamięci muzycznej, np. społeczna kontrola nad egzekucją jej treści czy historia aktów komunikowania oraz hybrydyczność muzyki, w tym niejednorodność temporalna. Wobec tego muzyka, skonkludował prelegent, jest tworem historycznym, relatywnym i kulturowym.

Muzyka jako zjawisko bio-kulturowe to z kolei tytuł referatu muzykologa, **dr. Piotra Podlipniaka**. Przekonywał on, że muzyka, podobnie jak mowa, jest zjawiskiem adaptacyjnym człowieka, a przesądza o tym: powszechność, wiek, potrzeba obcowania, rozpoznawalność, niewyuczone rozumienie, konwergencja, lokalizacja neuronalna oraz amuzje i inne schorzenia. Do adaptacyjnych komponentów muzyki jako muzyczności, rozwijał myśl muzykolog, zalicza się z kolei tonalność i synchronizację dźwiękowo-ruchową. Koncepcji przedmiotu dźwiękowego Pierre'a Schaeffera poświęciła swoje wystąpienie **dr Ewa Schreiber** z Katedry Muzykologii UAM. Przywołała w nim m.in. pojęcia charakterystyczne dla myśli Schaeffera, takie jak: muzyka konkretna, akuzmatyczność (rzeczywistość percepcyjna jako taka), idea redukcji fenomenologicznej, którą podejmuje otoczony przez dźwięki słuchacz, by ponownie odkryć przedmiot muzyczny w swoim umyśle. Badaczka wskazała też na związki koncepcji Schaeffera z rozwojem technologii oraz, poprzez negację, określiła istotę przedmiotu muzycznego stwierdzając, że nie jest on dźwiękiem ani odbiorem słuchacza, nie jest też akustyką ani psychologią. Jest on właśnie tym, co dzieje się w umyśle słuchacza po dokonaniu wspomnianej redukcji fenomenologicznej. **Dr Marcin Poprawski** w wystąpieniu *Rola wyobraźni w obcowaniu z dziełem muzycznym: współuczestnictwo i współtwórczość według Ingardena* skoncentrował się na tytułowych kategoriach wyobraźni i współuczestnictwa w obcowaniu z dziełem muzycznym powołując się na klasyczne koncepcje Romana Ingardena i Hansa-Georga Gadamera. Pojawiły się zatem w jego prezentacji tak charakterystyczne dla myśli tego pierwszego kategorie, jak konkretyzacja dzieła sztuki i teoria wczucia, które z odbiorcy czynią współtwórcę dzieła sztuki. Ingarden zrównał bowiem wirtuoza z słuchaczem, obu uważając za twórców dzieła sztuki, w tym oczywiście dzieła muzycznego – czynność słuchającego rozumienia bowiem, dodał Poprawski, implikują rzeczoną współtwórczość. Z myśli Gadamera prelegent przywołał koncepcję nieustającej gry odsyłania i skrywania oraz – podobnie – współuczestnictwa. Obok wspomnianych dwóch wybitnych postaci, dr Poprawski odwołał się także do myśli Rogera Scrutona, z której zaczerpnął pojęcie wyobraźni jako jednego ze sposobów myślenia – wyjścia poza ścisłe dane, ale jednocześnie pozostania w kręgu racjonalności. Scruton, który – jak zauważył prelegent – jest przykładem wzrostu

zainteresowania fenomenologią w badaniach estetycznych w krajach anglosaskich, podkreślał też znaczenie miejsc niedookreślonych, pozostawionych niejako „do dyspozycji” odbiorcy. Scruton ponadto pojmował ruch muzyczny jako fakt metodologiczny wspierający rozważania nad własnym doświadczeniem. **Dr Michał Bajer** skoncentrował się na dramacie i dramatyczności na styku klasycyzmu i romantyzmu, przeciwstawiając operę harmoniczną, opartą na akordach i związaną z umysłem, naturą i matematycznością, operze melodycznej, opartej na linearnym rozwoju melodii i dotyczącej ciała. Pierwsza z nich jest związana z iluzją klasycystyczną, druga z ciągłą iluzją romantyczną. Referent opierał się tu na poglądach Stendhala, który właśnie takie modele iluzji wyróżnił w XIX-wiecznej operze przed weryzmem. Stendhal przy tym zauważał, że iluzja w teatrze nie jest absolutna: widz wie bowiem, że w nim jest, ale ma przy tym także przyjemność i rozkosz.

Muzyczności dzieła literackiego dotyczył referat **dr Małgorzaty Okupnik** z Akademii Muzycznej w Poznaniu. Prelegentka analizie poddała *Kładkę nad cza- sem* Michała Głowińskiego, zestawiając ją z *Obrazkami z wystawy* Modesta Musorgskiego. Głowiński mianowicie przekłada dzieło muzyczne Musorgskiego na literaturę. Translacja taka jest obustronna i opiera się na przewyżczeniu niedostatków własnego tworzywa: muzyka – braków semantycznych, literatura – ubóstwa brzmieniowego. Dr Okupnik wskazała konkretne przykłady wzajemnych inspiracji muzyczno-literackich w obu badanych dziełach, wymieniając m.in. ekfrazę: kompozytor inspirowany obrazem, Głowiński z kolei muzyką Musorgskiego, tym samym zapośredniczając muzykę w słowie, w znaku. Intrygujący tytuł miało zamykające pierwszy dzień sesji wystąpienie **dr Małgorzaty Baranowskiej** z Uniwersytetu Jagiellońskiego, *Fenomen ciszy*. Milczeniem autorka nazwała działanie, konieczną drogę do ciszy. Milczenie ponadto niesie znaczenie, może być oznaką, symptomem, sygnałem. Jest swoistą częścią mowy, elementem znaczącym. Dr Baranowska wskazała także na moralny aspekt milczenia – może być ono enotą, lecz także może być występkiem. Referentka wspominała również o ciszy sakralnej, w której doświadcza się misterium tremendum, i ciszy codziennej; ciszy jako symbolu lub wręcz ukrytej Boskiej obecności. Prelegentka przywoływała także stanowiska ojców pustyni na temat ciszy i milczenia, m.in. pogląd, że w milczeniu, skupieniu i ciszy człowiek przybliży się do Boga, a także opinie gnostyków, wedle których piękno i cisza wzajemnie się uzupełniają, a w mitologii walentyńskiej uważa się wręcz, że Praojca zna tylko Cisza i *Nous*. Wobec powyższych stwierdzeń stwierdzić można, że cisza staje się metonimią sacrum.

Drugi dzień konferencji rozpoczęła **mgr Karolina Kizińska**, w swoim wystąpieniu *Kompozytorka a społeczne hierarchie* odwołując się do m.in. historii kobiet i muzykologii feministycznej. Wskazując na determinanty społeczne, ekonomiczne i klasowe, nakreśliła charakterystykę badania historii muzycznej kobiet w perspektywie kulturoznawczej przez pryzmat hierarchizacji społecznej. **Dr Małgorzata**

Grzywacz, z perspektywy historyka i germanisty, pochyliła się nad miejscem i rolą muzyki w codziennym życiu więźniów obozów koncentracyjnych na terenach Rzeszy Niemieckiej do wybuchu II wojny światowej, koncentrując się na przykładzie powstałego w 1936 roku obozu Sachsenhausen. Więźniowie tworzyli tam śpiewniki na skrawkach papieru i spisywali w nich nowe pieśni, powstałe na miejscu, oraz XVI-wieczne pieśni lancknechtów. Niezwykle barwną postacią, której referentka poświęciła część swojego wystąpienia, był Aleksander Kulisiewicz (Aleks), polski więzień Sachsenhausen, który po opuszczeniu obozu jeździł po świecie właśnie z tamtejszymi piosenkami, popularyzując je i utrwalając pamięć o nich. Wzajemne związki muzyki i literatury były przedmiotem wystąpienia **prof. Mirosława Loby** pt. *Muzyka w „Łaskawych” Jonathana Littela*. Prelegent zauważył, że tekst Littela, będący literacką wizją II wojny światowej, jest emocjonalny, a momentami wręcz natarczywy, co zbliża go do formy muzycznej, a dokładnie nadaje mu strukturę barokowej suity. Powieść ta zatem została umuzyczniona, a sama muzyka ma w niej dwa oblicza – pierwszym jest wyrafinowany gust muzyczny bohatera, drugim całkiem odmienna wrażliwość muzyczna kata, co stanowi zderzenie. Littel tworzy genealogię muzyczną Maximiliana Aue, wspomnianego bohatera powieści, dla którego muzyka jest przyjemnością, ucieczką od udręki i wojennych cierpień. Autor *Łaskawych* ponadto wpisał biografię bohatera, jego narracyjną tożsamość, w formę suity barokowej.

Tytułem *Duchowość muzyki, duchowość w muzyce* można by objąć ostatnie wystąpienia sesji *Fenomen muzyki*, przedmiotem wszystkich trzech bowiem była mistyka i doświadczenie religijne w muzyce i poprzez nią. **Prof. Bożena Muszkalska** poświęciła swoje wystąpienie miejscu muzyki w żydowskiej myśli mistycznej. Prelegentka nakreśliła związki muzyki i kabały oraz skupiła się na lokalizacji tej pierwszej w układzie Drzewa Życia, omawiając relacje między literą, dźwiękiem, sefirą, planetą i postacią biblijną. Jak wykazała prof. Muszkalska, w żydowskiej myśli mistycznej dźwiękom muzycznym przypisuje się wielką moc oddziaływania zarówno na człowieka, jak i na transcendentną rzeczywistość. Muzyka staje się niejako łącznikiem świata ludzkiego z tym metafizycznym, Boskim, harmonijnym. *Muzyka i medytacja. O doświadczeniu religijnym jako technice ekstazy* to tytuł referatu **dr Izoldy Topp**, która zaprezentowała szereg przykładów związków muzyki z religijnym doświadczeniem i ekstazą, od chrześcijańskiego, przywołując podział muzyki według Boecjusza (wyróżnił on *musica mundana* – kosmosu, *musica instrumentalis* oraz *musica humana*, której doskonałym uobecnieniem jest Jezus – wcielenie Logosu), przez tradycję żydowską, tybetańską i islamską. Dr Topp wspominała o szamanizmie (doświadczenie ekstazy według M. Eliadego) i jodze, ascezie i obrzędach derwiszów (mystyka wibracji), a wszystko to stanowiło egzemplifikację tezy, że nie-

zależnie od techniki medytacji, od jej charakteru (ekstazy czy enstatycznego), zawsze prowadzi ona do jedności, jej celem jest bowiem osiągnięcie stanu antropokosmicznej jedności. Konferencję zakończyło wystąpienie Dyrektora Centrum Badań im. Edyty Stein **prof. Anny Grzegorzcyk** zatytułowane *Ikona i dźwięk w semantyce obecności*. Prelegentka rozpoczęła od przybliżenia najważniejszych ustaleń teologii ikony, przedstawiła cechy stanowiące o jej niezaprzeczalnym fenomenie i wskazała na związki ikony z dźwiękiem, jakie najlepiej ukazują się podczas wchodzenia na świętą górę Athos. Następnie prof. Grzegorzcyk odwołała się do myśli muzycznej Hildegardy z Bingen, która do przywołanego już w poprzednim wystąpieniu trójpodziału muzyki wedle Boecjusza, dodała jeszcze czwarty rodzaj: *musica coelestis* – muzykę niebiańską, śpiew aniołów, wpisującą się z kolei w estetykę chwały von Balthasara. Symfoniczność człowieka i nieprzedstawieniowość muzyki to jedne z założeń, na których owa myśl się opiera. Hildegarda, o czym przekonywała prof. Grzegorzcyk, łączy ikonę i dźwięk, dowodząc przy tym, że wizja jest najwyższym stopniem poznania. Prelegentka zauważyła następnie, że *musica coelestis* Hildegardy z Bingen może być ujmowana jedynie w kategoriach semantyki obecności i w ramach *aesthetica maxima*, obejmującej dobro, piękno i prawdę, a więc wartości nadestetyczne. Po stronie semantyki obecności umieszcza się takie pojęcia i kategorie, jak np. niewidzialne, nieprzedstawialne, partycypacja, Logos, Sens, symbolizacja, realność czy wreszcie ikona. Średniowieczny „przymus scalania”, główny przymus w semantyce obecności, jest mechanizmem łączącym muzykę z ikoną, co z kolei jest połączeniem oka i ucha, a więc miejscem dla *aletheia i emeth*, dla Boga. Swoje wystąpienie prof. Grzegorzcyk zakończyła odwołaniem do prac dwóch artystów plastyków: Jana Berdyszaka (np. *Nic w mandorli*) i Antoniego Rząsy.

Zamykając dwudniowe obrady, prof. Grzegorzcyk odwołała się do wystąpienia je otwierającego, a więc do referatu prof. Stróżewskiego, wspominając pojęcie logosu i stwórczej mocy dźwięku. Dyrektorka Centrum Badań im. E. Stein wskazała także na olbrzymią rozpiętość zagadnienia, jakim jest fenomen muzyki. Ta ostatnia ujmowana była podczas całej konferencji zarówno jako doznanie typowo zmysłowe i cielesne, jak i jako muzyka kontemplacyjna czy anielska, ukazując swój duchowy wymiar. Spoglądając w przyszłość i mając na uwadze przyszłe badania, prof. Grzegorzcyk zauważyła również potrzebę stworzenia semantyki muzyki. Nie sposób zaprzeczyć, że udział filozofów i kulturoznawców z jednej strony oraz muzykologów z drugiej zapewnił konferencji polifoniczność i poznawczo atrakcyjną różnorodność. Zgromadzonym w Rektoracie słuchaczom muzyka została przedstawiona z rozmaitych perspektyw, co z pewnością skłaniało do weryfikacji własnych, wcześniejszych sądów na jej temat.

Katarzyna Machtyl (Poznań)

Hermeneutyka kultury – konferencja w Krakowie

W dniu 5 czerwca 2012 roku w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum (AI) odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa pod tytułem „W stronę hermeneutyki kultury”. Jej pomysłodawcą i głównym organizatorem był prof. **Andrzej Waśko**. Konferencja miała charakter interdyscyplinarny – obok filozofów i kulturoznawców dużą część uczestników stanowili historycy i literaturoznawcy. Otwarcia obrad i przywitania uczestników dokonał znany krakowski filozof ks. prof. dr hab. **Józef Brehmer**, dziekan Wydziału Filozoficznego AI.

Część naukową konferencji rozpoczęło wystąpienie prof. **Andrzeja Przyłębskiego** (Instytut Kulturoznawstwa UAM) na temat *Prawda czy metoda. Znaczenie hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera dla samorozumienia humanistyki*. Autor zarysował w nim odpowiedź na pytanie, czy hermeneutyka Gadamera w sposób zasadniczy przeciwstawia się metodzie i duchowi metodyczności, co wystawiłoby ją na zarzut irracjonalności. Referent pokazał absurdalność takich zarzutów, dając ponadto zarys hermeneutycznego ujęcia fenomenu nauki, w tym, w szczególności, Gadamerowskie rozwiązanie kwestii różnicy między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi.

Do tego wystąpienia nawiązał dr **Andrzej Gielarowski** (AI), przedstawiając wystąpienie na temat: *Hermeneutyka między faktami a interpretacją. Spór o prawdę*. Hermeneutykę Mistra z Heidelbergu zaprezentował także trzeci uczestnik pierwszej części, ks. dr **Marek Sołtysiak** (UP JP II), wygłaszając referat poświęcony ontologii dzieła sztuki w filozofii H.-G. Gadamera. Ostatni referent tej części obrad, dr **Krzysztof Korsyk** (AI), przedstawił rezultaty swego namysłu nad kwestią „interpretacyjnej metafizyki kultury”.

Po dyskusji rozpoczęła się część druga, którą zdominowały wystąpienia historyków żywo zainteresowanych perspektywą meta-teoretyczną, którą wnosi hermeneutyka. W tej części wygłoszono cztery referaty. I tak: prof. **Krzysztof Zamorski** (UJ) mówił o bardzo złożonej kwestii, jaką jest ontologia historii, prof. **Tomasz Gąsowski** (AI/UJ) przedstawił referat na temat *Historyk wobec dziedzictwa pamięci*, zaś dr hab. **Marek H. Słoczyński** (UJ) w wystąpieniu pt. *Usunąć rdzę kultury. Ewa Domańska jako zbawca świata* polemizował z ponowoczesnymi teoriami nauk historycznych. Część tę zakończyło wystąpienie prof. **Andrzeja Waśki** poświęcone aplikacji Gadamerowskiego pojęcia *fuzja horyzontów* do historii literatury.

W części trzeciej, ostatniej, dominantę stanowiły wystąpienia literaturoznawców i medioznawców. Rozpoczął ją jednak wykład prof. **Stanisława Stabryły** (AI), znakomitego znawcy kultury antyku, zatytułowany *Kulturoznawstwo a nauki o antyku*. Po nim głos zabrali prof. **Krzysztof Dybciak** (UKSW), wygłaszając referat na

temat *Hermeneutyka w krytyce i czasopiśmiennictwie literackim*, oraz prof. **Dorota Heck** (UWr), której wystąpienie nosiło tytuł *Filologia po post-strukturalizmie a hermeneutyka*. Konferencję zakończył referat dr **Bogusławy Bodzioch-Bryły** (AI), poświęcony konsekwencjom konwergencji mediów, zogniskowany wokół pytania, czy kulturze literackiej grozi recepcyjna implozja.

Po całym dniu niezwykle interesujących wystąpień i dyskusji konferencję podsumował i zakończył prof. Waśko, informując, iż ambicją organizatorów, korzystających z przychylności uczelni, jest wydanie drukiem materiałów pokonferencyjnych w jednym z numerów uczelnianego periodyku oraz organizowanie corocznie konferencji poświęconych rozmaitym aspektom hermeneutyki kultury. Jeśli do tego dojdzie, krakowskie Ignatianum stanie się centrum polskich badań w tej dyscyplinie.

Andrzej Przyłębski (Poznań)

XII Konferencja PTFen – call for papers

Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne oraz Instytut Filozofii i Socjologii PAN zaprasza do nadsyłania zgłoszeń i udziału w XII Konferencji PTFen, która odbędzie się w tym roku w dniach 30 listopada – 1 grudnia (piątek-sobota) w Pałacu Staszica w Warszawie. Temat tegorocznej konferencji brzmi:

Powroty podmiotu Fenomenologia a humanistyka współczesna

Od czasów Kartezjusza zagadnienie podmiotowości stanowi jeden z głównych problemów filozoficznych. W wieku dwudziestym różnorodne prądy myślowe dokonały rewizji kategorii podmiotu, wskazując chociażby na cielesny i afektywny wymiar podmiotowości. Współczesny filozoficzny namysł nad podmiotem otworzył przed naukami humanistycznymi oraz naukami społecznymi zupełnie nowe obszary badań. Wbrew pojawiającym się często diagnozom dotyczącym „kresu podmiotowości” oraz głosom mówiącym o zmierzchu tej kategorii w dyskursie nauk humanistycznych pragniemy dokonać refleksji nad aktualnością podmiotu. Czy podmiot zniknie, jak wieszczyl Foucault, „niczym oblicze z piasku na brzegu morza”?

Proponujemy dyskusję nad statusem podmiotowości, która nie będzie unikała rewizji i przeformułowań klasycznych koncepcji. Punktem wyjścia jest perspektywa fenomenologiczna – tradycja filozoficzna, która uczyniła najwięcej, by pokazać nowe oblicza podmiotowości w wieku XX. Pragniemy położyć w tym wypadku szczególny nacisk na klasyczną fenomenologię Edmunda Husserla oraz współcze-

sną fenomenologię francuską Emmanuela Lévinasa, Michela Henry'ego i Jeana-Luca Mariona oraz wielu innych myślicieli należących do tej tradycji. Nie można jednak w tym kontekście pominąć dorobku ciągle rozwijających się neuronauk, psychoanalizy oraz licznych nurtów myśli poststrukturalistycznej, wyposażających nas w nowe narzędzia do analizy klasycznych kategorii.

Chcemy spojrzeć na różnorodne formy powrotów podmiotu w dyskursie nauk humanistycznych, powroty, które nawiązują do ludzkiej afektywności w jej wymiarze indywidualnym oraz wspólnotowym i do doświadczenia intersubiektywności w jego wymiarze wraźniowym i cielesnym. Zakładamy, że namysł nad podmiotowością będzie się rozwijał w dwóch kierunkach. Po pierwsze, zależy nam na prezentacji nowych interpretacji historycznych ujęć filozofii podmiotu od Kartezjusza i Hobbesa po neokantyzm. Po drugie, chcemy położyć nacisk na dyskusję na temat nowych fenomenologicznych prób opisu podmiotowości uwzględniających takie sfery ludzkiego doświadczenia, jak: doświadczenie religijne, etyczne, estetyczne i erotyczne.

W ramach organizowanej konferencji szczególne miejsce zostanie zarezerwowane dla jednego z najbardziej oryginalnych myślicieli XX wieku – Michela Henry'ego (1922–2005). Ten francuski fenomenolog w wyjątkowo odkrywczy sposób bronił kategorii podmiotu, zwracając uwagę na fundamentalny i bezpośredni charakter doświadczenia afektywnego. Kartezjański punkt wyjścia został w jego myśli połączony z odkryciami fenomenologii oraz psychoanalizy, sprawiając, że w tej koncepcji klasyczne ujęcia podmiotowości spotykały się z jej współczesnymi przeformułowaniami. Myśl Michela Henry'ego domaga się wciąż drobiazgowej analizy i dyskusji, dlatego zapraszamy do namysłu nad fenomenologią afektywną ujętą zarówno w ramach tradycji kartezjańskiego *Cogito*, jak i jej związków ze współczesną psychoanalizą, poststrukturalizmem, a także opisem doświadczenia religijnego, estetycznego oraz erotycznego.

Milo nam poinformować, że gośćmi tegorocznej konferencji naszego Towarzystwa będą **Jean Leclercq** i **Nicolas Monseu** z Université Catholique de Louvain (Louvain-la-neuve) oraz **Karel Novotný** i **Jan Bierhanzl** z Czeskiej Akademii Nauk i Uniwersytetu Karola w Pradze, partnerzy dwóch projektów realizowanych w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN przez dr Wojciecha Starzyńskiego: „Afektywna subiektywność w myśli Michela Henry'ego” i „Relewancja podmiotowości. Kwestia fenomenologicznego podejścia względem stanowisk nauk humanistycznych”.

Nasi goście zogniskują swoje referaty wokół zagadnień związanych z problematyką obu projektów. Chcąc zachować jednolitość programową konferencji, zachęcamy również Państwa do nadsyłania zgłoszeń, które uwzględnić będą następujące, sugerowane pola tematyczne:

- Współczesne *Cogito* – między „myślę” a „jestem”
- Podmiot doświadczenia erotycznego i erotyczne doświadczenie podmiotu

- Podmiot afektywny i doświadczenie źródłowe
- Struktura podmiotowości wobec doświadczenia intersubiektywności
- Podmiot ucieleśniony a podmiot myślący
- Świadomość i nieświadomość podmiotu
- Podmiot wobec transcendencji – doświadczenie religijne i problem podmiotowości
- Podmiot w doświadczeniu estetycznym

Zgłoszenia w języku angielskim, francuskim lub polskim prosimy przesyłać do dn. **30 września 2012 roku** na adres: gniazdo@ifispan.waw.pl

O włączeniu Państwa referatu do programu poinformujemy najpóźniej 15 października 2012 roku.

Informujemy jednocześnie, że osoby, których propozycje uwzględnione zostaną w programie, prosić będziemy w tym roku o uiszczenie opłaty konferencyjnej w wysokości 50 PLN, przeznaczonej na sfinansowanie posiłków dla referentów, zamówionych w celu usprawnieniu obrad w PAN-Klubie w przerwach obiadowych.

W imieniu Zarządu PTFen
Andrzej Gniazdowski (Warszawa)

{ Noty o autorach

Dariusz Bęben, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego. Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia czeska i słowacka, ruch fenomenologiczny (Edmund Husserl i jego szkoła), filozofia literatury. Wiceprezes Stowarzyszenia Fenomenologicznego im. Jana Patočki. Współredaktor tomów *Horyzonty fenomenologii* (Toruń 2007) oraz *Filozofia Kanta i jego recepcja* (2011). Autor artykułów w „Folia Philosophica”, „Przeglądzie Filozoficznym”, „Ruchu Filozoficznym” oraz „Fenomenologii”.

Renato Cristin, profesor filozofii teoretycznej, pracuje na uniwersytecie w Trieście. Główny obszar jego zainteresowań badawczych stanowią fenomenologia i hermeneutyka, w szczególności teoria intersubiektywności oraz metoda fenomenologiczna (w porównaniu z metodą hermeneutyczną). Opublikował z tego zakresu kilka książek (m.in. *Apologia dell'ego. Per una fenomenologia dell'identità*, Roma 2009, *Heidegger e Leibniz. Il sentiero e la ragione*, Milano 1990 i *Fenomeno storia. Fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey*, Napoli 1999) oraz wiele artykułów naukowych. Drugim obszarem poznawczym, który go zajmuje, jest filozofia polityczna, w szczególności kwestie liberalizmu w polityce i liberalizmu filozoficznego. Był dyrektorem Włoskiego Instytutu Kultury w Berlinie, w randze radcy Ambasady Republiki Włoskiej w Niemczech. Do publikacji z tego zakresu zaliczyć można książkę *Europa al plurale: Filosofia e politica per l'unità europea (Idee d'Europa)*.

George Heffernan jest profesorem filozofii w Merrimack College, North Andover, Massachusetts. Stopnie B.A. oraz M.A. uzyskał w Catholic University of America, a doktorat na uniwersytecie w Kolonii. Jest autorem wielu artykułów oraz *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl* (1983), *Isagoge in die phänomenologische Apophantik* (1989) i *Descartes: Regulae ad directionem ingenii/Rules for the Direction of the Natural Intelligence* (1998). Obecnie pracuje nad edycją *Contra Academicos/Against the Academicians*. Jego badania wspierały Basselin Foundation, Niemiecka Centrala Wymiany Akademickiej oraz National Endowment for the Humanities. Pracuje jako Ambasador Naukowy DAAD w Ameryce Północnej.

Włodzimierz Lorenc, prof. dr hab., pracuje w Zakładzie Historii Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii UW. Główne zainteresowania: filozofia hermeneutyczna, filozofia człowieka, filozoficzna problematyka humanizmu. Jest autorem takich

książek jak: *Spór o naturę filozofii a uniwersalizm. Od Kanta po Marksa, Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej, W poszukiwaniu filozofii humanistycznej. Heidegger, Lévinas, Foucault, Rorty, Gadamer, Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich, Hermeneutyczne koncepcje człowieka. Dilthey, Misch, Bollnow.*

Marek Maciejczak, prof. dr hab. Pracuje na Wydziale Administracji i Nauk Społecznych Politechniki Warszawskiej i na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Katedrze Teorii Poznania. Zajmuje się fenomenologią i filozofią analityczną. Szuka punktów wspólnych fenomenologii i filozofii analitycznej. Najważniejsze książki: *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego*, Toruń 1995 (wyd. 1), wyd. 2, uzupełnione: IFIS PAN Warszawa 2001; *Brentano i Husserl. Pytanie epistemologiczne*, Warszawa 2001; *Świadomość i sens. Kant, Brentano, Merleau-Ponty, Husserl*, Warszawa 2007; *Intencjonalność i znaczenie językowe*, Warszawa 2010; *Zwrot językowy w filozofii. Od Fregego do Searle’a*, Warszawa 2010.

Witold Plotka jest adiunktem w Zakładzie Teorii Poznania w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Jest laureatem „The 2011 CARP Directors’ Memorial Prize in Honor of José Huertas-Jourda”. Publikował m.in. w „Fenomenologii”, „Przeglądzie Filozoficznym. Nowa Seria”, „Ruchu Filozoficznym”, „Roczniku Kognitywistycznym”, a także w „Bulletin d’analyse phénoménologique” oraz w „Phenomenological Inquiry”. Zajmuje się badaniami nad fenomenologią klasyczną, jej współczesnymi przeformułowaniami oraz możliwościami i ograniczeniami transcendentálnych analiz wiedzy. Jego badania są finansowane przez Niemiecką Centralę Wymiany Akademickiej (DAAD) oraz przez Narodowe Centrum Nauki.

Andrzej Przyłębski jest profesorem filozofii; od 2011 roku pracuje w IK UAM (wcześniej IF UAM). Centrum jego badań stanowi hermeneutyka, antropologia, fenomenologia i filozofia życia. Zajmuje się także klasyczną filozofią niemiecką i jej rozwinięciami, np. neokantyzmem. Opublikował z tego zakresu 8 książek oraz ponad 100 artykułów (z tego ok. 1/3 za granicą); zredagował ponad 20 prac zbiorowych (oraz 10 numerów „Fenomenologii”). Był wicedyrektorem IF UAM oraz dyrektorem IF TU Chemnitz. Stypendysta Fundacji Humboldta oraz IWM w Wiedniu. W latach 1996–2001 radca Ambasady RP w Niemczech ds. kultury i nauki. Członek rad programowych wielu czasopism, m.in. „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, „Hegel-Jahrbuch” oraz wiodących polskich pism filozoficznych („Principia”, „Przegląd Filozoficzny”, „Diametros”, „Analiza i Egzystencja”). Tłumacz niemieckojęzycznej i anglojęzycznej literatury filozoficznej (m.in. Simmla, Gadamera, Troeltscha).

feno-merologia

polskie
towarzystwo
fenomenologiczne



9 788323 220787

ISBN 978-83-232-2078-7

ISSN 1731-7541