

**feno  
meno  
logia**

Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego  
Nr 12/2014



Wydawnictwo Nauka i Innowacje  
Poznań 2014

# Fenomenologia

Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego

Nr 12/2014

**Redaktor naczelny**  
Andrzej Przyłębski

**Redaktor naukowy numeru**  
Witold Płotka

**Redakcja**  
Łukasz Czajka (sekretarz redakcji), Andrzej Gniazdowski, Anna Grzegorzczak, Wiesław Małecki (sekretarz redakcji)

**Rada programowa**  
A. Bronk (Lublin), P. Dybel (Warszawa), F. Fellmann (Münster), T. Gadacz (Warszawa), Cz. Głombik (Katowice), M. Grossheim (Rostock), S. Judycki (Lublin), A. Klawiter (Poznań), Z. Krasnodębski (Breme), I. Lorenc (Warszawa), P. Łaciak (Katowice), M. Maciejak (Warszawa), J. Migasiński (Warszawa), R. Piłat (Warszawa), W. Płotka (Gdańsk), Th. Rolf (Chemnitz), A. Półtawski (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 Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne, 2014  
Copyright © by Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2014

Projekt okładki: Jacek Grześkowiak  
Redaktor: Piotr Jakubowski  
Redaktor techniczny: Dariusz Wierzbicki

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego  
Publikacja dofinansowana ze środków Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN 978-83-63795-60-3  
ISSN 1731-7541

## Wydawcy:

**Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne**

ul. Nowy Świat 72, PL-00-330 Warszawa  
pok. 227, tel.: +48 – 22 657 27 60

www.facebook.com/pages/Polskie-Towarzystwo-Fenomenologiczne/231571536946617  
oraz

Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk  
Instytut Kulturoznawstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
Instytut Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydawnictwo Nauka i Innowacje  
ul. Rubież 46, A/216  
61-612 Poznań  
Tel. 61 622-69-61, fax 61 622-69-62  
wni@ppnt.poznan.pl www.wni.com.pl

## Spis treści

### Wstęp

WITOLD PŁOTKA

Jedna czy wiele fenomenologii? 7

### Rozprawy

ROCHUS SOWA

Episodische und nicht-episodische Intentionalität. Zur konstitutiven Funktion der epistemischen Habitualitäten des Wissens und Glaubens bei Edmund Husserl 15

WŁODZIMIERZ LORENC

Fenomenologia jako filozofia skończoności i jako filozofia absolutu 49

ANDRZEJ ZALEWSKI

Możliwość krytycznej fenomenologii filozofii 63

WOJCIECH ŻELANIEC

On the Non-Paradoxality of the Veridic 77

KINGA KIWAŁA

Fenomenologia i muzyka. Interpretacja *Symfonii „Kopernikowskiej”* Henryka Mikołaja Góreckiego w świetle koncepcji Ingardena i Stróżewskiego 87

ANDRZEJ PRZYŁĘBSKI

Jedna czy wiele fenomenologii? Casus filozofii hermeneutycznej 101

KRYSTYNA BEMBENNEK

Ricoeur wobec fenomenologii Husserla – ku fenomenologii hermeneutycznej 117

MAREK MACIEJCZAK

Edmund Husserl i Maurice Merleau-Ponty. O powodach przekształcenia analizy intencjonalnej w analizę egzystencjalną 133

TOMASZ KĄKOL

Spór o istnienie świata rozniecony na nowo? *Idee I* Husserla a (możliwa) przyszłość fenomenologii 145

MICHAŁ PIEKARSKI

Jaką fenomenologią była fenomenologia Ludwiga Wittgensteina? 155

PIOTR MARTIN

Malarski traktat o wyobraźni: *Tworzący się krajobraz* Jerzego Tchorzewskiego. Uwagi bardziej niż wstępne 167

### Noty autorskie

183



**Wstęp**

■ Witold Płotka

■ **Jedna czy wiele fenomenologii?**

■ **Słowa kluczowe:** bezzałożeniowość, wielość dyskursów, współfilozofowanie, Husserl

**Keywords:** presuppositionlessness, multiplicity of discourses, co-philosophizing, Husserl

Artykuły zebrane w przedkładanym Czytelnikowi tomie „Fenomenologii” są efektem rozważań nad zagadnieniem, z którym ruch fenomenologiczny mierzy się od początków swego istnienia, a mianowicie są one próbą rozwiązania problemu jedności (*resp.* wielości) filozofii fenomenologicznej. Bez wątplenia problem ten jest złożony, dotyczy bowiem samej istoty fenomenologii rozumianej jako maksymalistyczny projekt filozoficzny. Czy jednak rzeczywiście fenomenologię można rozumieć wyłącznie lub przede wszystkim jako projekt, który wysuwa maksymalistyczne roszczenia do stania się nauką, dodajmy – *jedyną* autentyczną nauką? Czy istnieje jeden powszechnie akceptowany zbiór cech takiej filozofii? Co więcej, czy istnieje jakaś *differentia specifica*, która odróżnia „styl” myślenia fenomenologicznego od, dajmy na to, neokantyzmu, filozofii życia, egzystencjalizmu lub filozofii analitycznej? Jakimi kryteriami dysponujemy, aby móc precyzyjnie i jednoznacznie określić daną propozycję filozofowania jako fenomenologię? Czy w ogóle istnieją, a jeżeli tak, to jakie, kryteria oceny poprawnie lub niepoprawnie uprawianej filozofii fenomenologicznej? Nawet jeżeli przystaniemy na minimalistyczne rozumienie fenomenologii jako przedteoretycznego opisu tego, co się jawi i jak się przejawia, czyli fenomenów właśnie, można pytać, co decyduje o uznaniu danego opisu za adekwatny, a innego za nieadekwatny? Być może takie normy w ogóle nie istnieją i to, z czym mamy do czynienia w ponad jedenaście dekad od pierwszych prób określenia tego, czym jest fenomenologia, to pluralizm niesprowadzalnych do siebie *wielu* filozofii fenomenologicznych? Wszystkie te problemy wyraża krótkie pytanie: jedna czy wiele fenomenologii?

Zauważyłem, że z historycznego punktu widzenia problem jedności i wielości fenomenologii dotyczył tej filozofii od jej początków. Nie idzie przy tym tylko ani

o przypisywanie terminowi „fenomenologia” różnorodnych znaczeń od początków jego stosowania w filozoficznej szkole Christiana Wolffa w XVIII wieku<sup>1</sup>, ani o fakt, że Edmund Husserl w licznych pismach przedstawiał różne, czasami niesprowadzalne do siebie ujęcia swojej filozofii, dając przez to podstawy dla jej realistycznych i idealistycznych interpretacji oraz raczej przecenianych, bo zbyt upraszczających dystynkcji pomiędzy „wczesną” i „późną” fazą jego twórczości. Dzisiaj przyjmuje się, że nad ideą filozofii fenomenologicznej – oprócz Husserla – pracowali w tym samym czasie i niezależnie od siebie także William James, Max Scheler i Alexander Pfänder, twórca tak zwanego koła monachijskiego<sup>2</sup>. Również w pierwszych dekadach rozwoju fenomenologii powstawały liczne i niezależne próby określenia, czym jest ta filozofia i jak należy ją rozumieć w odróżnieniu na przykład od neokantyzmu i filozofii życia, niezwykle popularnych kierunków na niemieckich uniwersytetach na początku XX wieku. Wobec licznych i różnorodnych prób zdefiniowania podstaw fenomenologii bezdyskusyjnie wydaje się jedynie to – przytaczając część pierwszego zdania ze szkicu hasła na temat fenomenologii przygotowanego przez Husserla dla *Encyclopedia Britannica* – że: „Pod [nazwą] fenomenologia rozumie się ruch filozoficzny powstały na przełomie naszego wieku”<sup>3</sup>. Pierwotna wielość koncepcji filozoficznych, charakterystyczna dla początków ruchu fenomenologicznego, z biegiem czasu przerodziła się w liczne krytyki pierwszych sformułowań; wystarczy tutaj wspomnieć Martina Heideggera, Emmanuela Lévinasa czy też Paula Ricoeura. Ten ostatni skłaniał się do stwierdzenia, że historia fenomenologii jest w dużej mierze historią herezji wobec jej twórcy – Husserla<sup>4</sup>. Bardziej współcześnie można zauważyć dalsze wyraźne odstępstwa od pierwszej koncepcji, co w rezultacie prowadzi niektórych myślicieli do podjęcia wezwania stworzenia *nowej* fenomenologii<sup>5</sup>. Dzisiaj fenome-

<sup>1</sup> W tej sprawie zob. K. Schuhmann, „Phänomenologie”: Eine begriffsgeschichtliche Reflexion, „Husserl Studies” 1984, nr 1, s. 34-43.

<sup>2</sup> Zob. K. Schuhmann, *Fenomenologia monachijska a Brentano*, przeł. D. Bęben, [w:] *Wokół „Badań logicznych”. W 100-lecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla. Materiały posesyjne*, red. C. Głombik i A.J. Noras, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 12-25; H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, we współpracy z K. Schuhmannem, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston (MA) – London 1994.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, wyd. przez W. Biemela, Nijhoff, Den Haag 1968, s. 237.

<sup>4</sup> Zob. P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2004, s. 9 i 182.

<sup>5</sup> W szczególności można wskazać w tym kontekście na filozofię Hermanna Schmitza. Zob. H. Schmitz, *Nowa fenomenologia*, przeł. B. Andrzejewski, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filo-

logię wykorzystuje się w wielu dziedzinach filozoficznych i pozafilozoficznych. Na idee fenomenologiczne powołują się nie tylko ontologowie, epistemologowie czy etycy, ale również filozofowie analityczni i kognytywiści. Co więcej, odniesień do fenomenologii nie brakuje również w matematyce, medycynie, a nawet w architekturze. Różnorodność tych zastosowań może skłaniać do obserwacji, że czasami teoretycy mówią o fenomenologii tylko przez ekwiwokację, ale niezależnie od tego identyfikują się oni jako fenomenologowie. Historyczny fakt istnienia wielości koncepcji filozofii fenomenologicznej nie pozwala jednak stwierdzić, że w *istocie* tej filozofii leży pluralizm niesprowadzalnych do siebie propozycji filozofowania.

Wydaje się, że wiele ze wskazanych powyżej prób ujęcia samej fenomenologii podejmowano w celu zjednoczenia wysiłków różnych filozofów, aby w rezultacie uprawiali oni *jedną*, autentyczną filozofię. Taką diagnozę powstania fenomenologii Husserla przedstawia na przykład Roman Ingarden<sup>6</sup>. Sięgając z kolei do pism niemieckiego filozofa, trudno nie zgodzić się z podobnym stwierdzeniem: fenomenologia Husserla rzeczywiście od początku wysuwała roszczenia do bycia nauką i występowania jako filozofia pierwsza, która poprzedzałaby nie tylko inne dziedziny filozoficzne, ale i nauki szczegółowe<sup>7</sup>. Z tego punktu widzenia wzoru dla filozofii fenomenologicznej można upatrywać w idei *matheisis universalis*, a jej źródła – w koncepcjach Kartezjusza i Leibniza. Fenomenologia wydaje się zatem filozofią absolutnego początku, czyli filozofią, która dąży do niezapośredniczonego uchwytowania tego, co się jawi, i opisywania swojego przedmiotu w różnych sposobach jawienia się, przy czym opis ten nie mógłby korzystać – pod rygorem redukcji – z założeń innych nauk. W tym znaczeniu fenomenologia mogłaby realizować zasadę bezzałożeniowości badań i nazywać się

zofii UAM w Poznaniu, Poznań 1995; oraz: tenże, *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, t. 2. Auflage, Verlag Karl Alber, Freiburg, München 2010. Zob. także: M. Moryń, *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, UAM, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2004.

<sup>6</sup> Zob. R. Ingarden, *Dążenia fenomenologów*, [w:] tegoż, *Z badań nad filozofią współczesną*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, s. 270; tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, przeł. A. Półtawski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, s. 21-22.

<sup>7</sup> W *Logice formalnej i logice transcendentalnej* Husserl wprost stwierdza, że „[...] istnieje tylko jedna filozofia, jedna rzeczywistość i autentyczna nauka, której właśnie niesamodzielnym członem są autentyczne nauki [jako] odrębne [dziedziny wiedzy]”, dodając, że jest nią „uniwersalna nauka o subiektywności transcendentalnej”. E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2011, s. 264.

*jedyną* autentyczną filozofią. Koncepcja ta, wiązana z hasłem „powrotu do rzeczy samych”, okazała się ożywcza wobec sceptycyzmu i relatywizmu w filozofii końca XIX wieku, jednakże spotkała się w ubiegłym stuleciu z ogromną falą krytyki, prowadząc w rezultacie do ustanowienia kolejnych „herezji” wobec Husserla.

Sprowadzenie fenomenologii do *jednej* idei może jednak wydawać się zbyt pośpieszne, należy bowiem podkreślić, że odpowiadając na pytanie: jedna czy wiele fenomenologii, nie trzeba sugerować się samą formą pytania i interpretować go jako pytania typu „*albo, albo*”. Rzecz w tym, że *jedna* fenomenologia nie przeczy *wielu* fenomenologiom. Dla zrozumienia tej drogi interpretacji filozofii Husserla można sięgnąć do *Medytacji kartezjańskich*. W dziele tym autor zauważa, że: „Mamy [...] wprawdzie kongresy filozoficzne – spotykają się ze sobą filozofowie, ale niestety nie filozofie”<sup>8</sup>. Zgodnie z diagnozą Husserla, „literatura filozoficzna” wypiera „poważną polemikę sprzeczących się ze sobą teorii”. W rezultacie „mamy pseudoreferowanie i pseudokrytykowanie”, czyli, jak wyjaśnia autor *Medytacji*, „pozór współfilozofowania”, a więc „filozofowania, w którym jeden filozof komunikowałby coś drugiemu”<sup>9</sup>. Zdaniem autora, w filozofii brakuje polemiki i dyskusji; nie ma być to jałowa wymiana poglądów, lecz autentyczne „spieranie się”. Jeżeli na pytanie: jedna czy wiele fenomenologii, chcielibyśmy odpowiedzieć, że filozofia ta wyczerpuje się w pluralizmie wielu równoprawnych dyskursów filozoficznych, to spieranie się, o którym czytamy w *Medytacjach kartezjańskich*, byłoby pozbawione sensu, albowiem brakowało by norm oceny danych propozycji filozofowania. Jednocześnie należy zachować daleko idącą ostrożność, chcąc odpowiedzieć, że istnieje tylko jedna fenomenologia, albowiem bez różnych propozycji filozofowania nie istnieje autentyczny spór, lecz jedynie pozór jedności „ortodoksji”, który leży u podstaw „dogmatycznej drzemki” w filozofii. Dlatego tym, co wydaje się konstytuować istotę fenomenologii i przez to sam ruch fenomenologiczny, nie jest ani jedna dominująca fenomenologia, ani wielość autonomicznych dyskursów, lecz napięcie pomiędzy tymi dwoma momentami. A zatem *jedna* fenomenologia – w zaproponowanej perspektywie teoretycznej – daje podstawę dla możliwych badań i dyskusji, ale jako taka nie przedstawia pełnego systemu. Z kolei ustalenia fenomenologów, którzy tworzą *wiele* różnych koncepcji fenomenologicznych, mogą być niepre-

<sup>8</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 7.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 6-7.

czyjne i niejasne, i z tego powodu wymagają uprecyzjowania we „współfilozofowaniu”.

Niezależnie od tego, którą z trzech przedstawionych na wstępie dróg interpretacji podążą szczegółowe badania – czy to konstatając wielość fenomenologii, czy może postulując odrodzenie lub domagając się potrzeby stworzenia jednej filozofii fenomenologicznej, czy też starając się połączyć oba skrajne stanowiska – zachęcam Czytelnika do dalszej lektury tego – jak sądzę – ważnego tomu „Fenomenologii”. Dokonując nawet pobieżnego przeglądu różnych stanowisk filozoficznych, które przyniósł XX wiek i pierwsza dekada XXI wieku, można zauważyć, że fenomenologia jest jednym z tych kierunków filozoficznych, który w dużej – jeżeli nie w największej – mierze dążył do samookreślenia i to zarazem przez odwołanie się do własnego dziedzictwa teoretycznego, jak i starając się z nim zerwać, zarówno przez poszukiwanie podstaw, jak i ich negowanie<sup>10</sup>. I o ile nie jest do końca jasne, czy najnowsza fenomenologia będzie dążyła do jedności, czy może raczej widziała w niej zagrożenie, o tyle niniejszy zbiór artykułów, jak ufam, pozwoli na przybliżenie się do sformułowanego na wstępie problemu.

## One or Many Phenomenologies?

### Summary

This short introduction is an attempt to describe three possible replies to the question: One or many phenomenologies? Author indicates that from a historical viewpoint, phenomenological movement presents a plurality of conceptions that denies any unity. However, the essence of phenomenology expresses claims to be science and the first philosophy, so this way strives to the only one phenomenology. By referring to Husserl's *Cartesian Meditations*, author sketches a third way that binds the gap between the two extreme interpretations; here one phenomenology is presented as a basis for discussions of other many phenomenologies.

<sup>10</sup> Zgodnie z diagnozą Stanisława Judyckiego: „Wiek XX skończył się pewną formą sceptycyzmu i relatywizmu nazywaną postmodernizmem. Zgodnie z dotychczas napotkaną logiką dziejów ludzkiego myślenia po tym czasie destrukcji powinniśmy teraz oczekiwać nowych konstrukcji filozoficznych, mieć nadzieję na pojawienie się nowych koncepcji. Powinniśmy oczekiwać ukazania się filozofii poszukującej nowych podstaw, poszukującej jakiejś pierwotności, powinniśmy zatem oczekiwać jakiejś «nowej fenomenologii». Czy w tej «nowej fenomenologii» zostaną zachowane idee «starej», XX-wiecznej fenomenologii – tego nie wiemy”. S. Judycki, *Głębia i kontyngencja fenomenonu. Fenomenologia i filozofia XX wieku*, „Studia Philosophiae Christianae” 2003, nr 2, s. 203.



**Rozprawy**

■ Rochus Sowa

■ **Episodische und nicht-episodische  
Intentionalität. Zur konstitutiven Funktion  
der epistemischen Habitualitäten des Wissens  
und Glaubens bei Edmund Husserl<sup>1</sup>**

**Słowa kluczowe:** intencjonalność, habitualność, percepcja, horyzont, świat, wiedza, wiara, świadectwo

**Keywords:** intentionality, habituality, perception, horizon, world, knowledge, faith, testimony

Ausgehend von der deskriptiven Analyse von Akten, d.h. präreflexiv bewussten intentionalen Erlebnissen, und orientiert an der Aktintentionalität als dem Prototyp von Intentionalität überhaupt, hat Husserl im Rahmen der statischen Phänomenologie gewisse Aktmomente, die zwar intentional verfasst sind, aber nicht präreflexiv bewusste Momente von Akten sind, unter den Titeln „Leerintention“ und „Mehrmeinung“ den Akten assimiliert und als eigentümliche *Bewusstseinsphänomene* beschrieben. Ich möchte zeigen, dass diese Assimilation inadäquat ist und dass die Erweiterung der Rede von Meinung und Intention auf etwas, das selbst kein Bewusstseinsphänomen, kein aktartiges Meinen oder Intendieren ist, irreführend und überflüssig ist, – irreführend, weil sie den reflexiven Blick in eine falsche Richtung lenkt, und überflüssig, weil mit den uns vertrauten *Habitualitäten* des Wissens und Glaubens Formen von Intentionalität vorliegen, die zwar nicht als Formen der Aktintentionalität angesprochen werden können, aber in der Konstitution von Dingen und von Welt eben die Rolle spielen, die Husserl den Leerintentionen und Mehrmeinungen zugeschrieben hat. Was Husserl „statisch“ mit Hilfe eines erweiterten Bewusstseinsvokabulars als etwas Aktartiges und damit als eine Art *Bewusstseinsleistung* zu beschreiben versuchte, erweist sich „genetisch“ als Leistung von *unbewussten Habitualitäten*, deren Intentionalität

---

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist eine erweiterte und verbesserte Fassung eines Vortrags, den ich 2011 unter ähnlichem Titel auf den Husserl-Arbeitstagen in Köln gehalten habe.



gegenüber der episodischen Intentionalität der Akte als eine nicht-episodische Intentionalität charakterisiert ist<sup>2</sup>. Diese Form von Intentionalität hat Husserl im Blick, wenn er im Rahmen der genetischen Phänomenologie die Konstitution von Dingen und von Welt als einen Prozess beschreibt, zu dem wesentlich die Habitualisierung von Erfahrungserkenntnissen gehört, die als habituelle Erkenntnisse die Horizonte mitaushalten, ohne die wir keine Dinge erfahren und ohne die wir uns selbst nicht als in der Welt seiend auffassen würden. Am Beispiel der Dingkonstitution in der Wahrnehmung möchte ich im ersten Teil (1) meines Aufsatzes zeigen, dass zwischen episodischer und nicht-episodischer Intentionalität unterschieden werden muss und dass nur durch ihr Zusammenfügen so etwas wie Wahrnehmung von Dingen möglich ist<sup>3</sup>. Im zweiten, wesentlich kürzeren Teil meines Aufsatzes (2) werde ich zeigen, dass das, was für die Konstitution von Dingen in der Wahrnehmung gilt, erst recht und in weit größerem Ausmaß für die intentionale Konstitution von Welt gilt. Wie die intentionale Konstitution von Dingen bleibt die intentionale Konstitution von Welt ohne die Beachtung der konstitutiven Funktion der epistemischen Habitualitäten des Wissens und Glaubens unverständlich. Es liegt im Wesentlichen an der horizontbildenden intentionalen Leistung dieser Habitualitäten, dass wir mittels leerer Innen- und Außenhorizonte seiende Dinge und seiende Welt haben.

<sup>2</sup> Was ich diesem Aufsatz als episodische Intentionalität bezeichne, entspricht recht genau derjenigen Form von Intentionalität, die Uwe Meixner „classical intentionality“ bzw. „Brentano-Husserlian intentionality“ genannt und gegenüber den funktionalistischen und repräsentationalistischen Konzeptionen von Intentionalität als „the core form of intentionality“ herausgestellt hat (U. Meixner, „Classical Intentionality“, in: *Erkenntnis* 63 (2006), S. 22-45; und ders.: *Defending Husserl. A Plea in the Case of Wittgenstein & Company versus Phenomenology*, Berlin – Boston (MA) 2014, Chapter III: On Intending, S. 247-360). Diese Form der Intentionalität bestimmt den thematischen und methodischen Rahmen von Brentanos deskriptiver Psychologie der „psychischen Phänomene“ und von Husserls früher Phänomenologie der intentionalen Erlebnisse.

<sup>3</sup> Was im Folgenden von Akten der Dingwahrnehmung gezeigt wird, gilt mutatis mutandis von *Akten überhaupt*. Ohne die Berücksichtigung der Habitualitäten und ihrer konstitutiven Funktion bleiben alle Analysen von speziellen Aktypen unvollständig.

## 1. Die Dingkonstitution in der Wahrnehmung. Horizontintentionalität als nicht-episodische Intentionalität

### 1.1. Der ursprüngliche visuelle Horizontbegriff und der phänomenologische Horizontbegriff

Wenn wir Dinge wie z.B. Häuser oder Tische visuell wahrnehmen, dann nehmen wir, obwohl wir „eigentlich“ immer nur Seiten von Dingen sehen, immer *ganze* Dinge wahr. Wir nehmen nicht nur die sich uns anschaulich präsentierende Vorderseite wahr, sondern wir nehmen das ganze Ding wahr, auf das ganze, sich uns von der Vorderseite zeigende Ding nehmen wir wahrnehmend Bezug. Und eben diese Bezugnahme auf das ganze Ding drücken wir alltagssprachlich aus, wenn wir z.B. auf ein vor uns stehendes Haus blickend sagen: „Dieses Haus steht seit Jahren leer“. Das in der Wahrnehmung als ein ganzer Körper vermeinte Ding steht in ihr als solches *leibhaftig* vor uns, auch wenn es immer nur in einer bestimmten Ansicht und also immer nur „einseitig“ erscheint. Es ist geradezu das Eigentümliche der Dingwahrnehmung – und dadurch unterscheidet sie sich sowohl von bildlichen Dingvorstellungen als auch von Dingbeschreibungen, die ein zur selben Zeit, aber an einem anderen Ort existierendes Ding vergegenwärtigen –, das Ding selbst nicht nur als gegenwärtiges, sondern auch in seiner *Leibhaftigkeit* zur Gegebenheit zu bringen<sup>4</sup>. Aber „eigentlich“ wahrgenommen, wahrgenommen in einem auf das rein visuell unmittelbar Präsentie eingeschränkten Sinn, ist jeweils immer nur die uns aktuell zugewandte Seite des visuell erscheinenden Dinges, also dasjenige von ihm, das wir mit Hilfe einer Photographie bzw. eines Films wiedergeben können. Um angesichts der Tatsache des prinzipiell einseitigen visuellen Erscheinens von Dingen in der Wahrnehmung die Tatsache der Wahrnehmung der leibhaftigen Gegebenheit von ganzen Dingen verständlich zu machen, führt Husserl den phänomenologischen Begriff des *Horizontes* und näher den des *Innenhorizontes* ein.

Husserls phänomenologischer Horizontbegriff lässt sich im Ausgang von einer Analyse des ursprünglichen *visuellen Horizontbegriffs* wie folgt erläutern: Im ursprünglichen visuellen Sinne ist ein Horizont ein auf den Standpunkt eines Betrachters relativer, begrenzter Gesichtskreis, in dem Dinge erscheinen, der sich

<sup>4</sup> Letzteres ist der Fall, wenn ich z.B. vor dem Eiffelturm in Paris stehe und ihn selbst betrachte; nicht leibhaftig gegeben, sondern lediglich bildlich oder symbolisch vergegenwärtigt ist der in Paris stehende Eiffelturm, wenn ich eine Photographie von ihm betrachte oder eine Beschreibung von ihm in einem Reiseführer lese.

mit dem Betrachter mitbewegt und der wegen seiner Beweglichkeit oder Verschiebbarkeit eine Grenzlinie hat, die als bewegliche oder verschiebbare mehr oder weniger bestimmt auf das potenziell Sichtbare verweist, das jenseits der Grenzlinie des Gesichtskreises liegt. (Eine Horizontlinie auf dem offenen Meer z.B. verweist als bewegliche Grenzlinie des Gesichtskreises auf weitere unbegrenzte Meeresflächen oder aber auf von Festland begrenzte Meeresflächen; sie lässt – aufgrund des jeweils aktuellen nautischen Kenntnisstandes – das eine oder das andere mehr oder weniger bestimmt erwarten.) Da ein Horizont oder Gesichtskreis immer nur ein Gesichtskreis relativ auf einen jeweiligen Standpunkt ist, ist die Rede von Horizonten von vornherein eine *subjektive*, das jeweilige Subjekt mit seinem beweglichen Standpunkt implizit miteinbeziehende Rede. Diese Subjektrelativität ist es auch, die den Begriff des Horizonts zu einem für phänomenologische Beschreibungen geeigneten deskriptiven Begriff macht, da ja in phänomenologischen Beschreibungen das Erscheinende (allgemeiner: das Bewusste) immer in seinem Bezug auf die Subjektivität, der etwas erscheint (allgemeiner: bewusst ist), thematisiert wird.

Husserls *spezifisch phänomenologischer Begriff von Horizont* enthält zwar die Komponenten der Subjektrelativität, der Begrenztheit und Beweglichkeit des ursprünglichen visuellen Horizontbegriffs, aber diese Komponenten erhalten einen anderen, einen nichtvisuellen Sinn: Die Komponenten des *visuellen* Horizonts werden zu Komponenten eines *Geltungshorizontes*. Aus dem subjektrelativen, begrenzten und beweglichen Gesichtskreis von Sichtbarem wird ein beweglicher und daher in seiner Begrenztheit offener Kreis des für ein Subjekt jeweils Geltenden, und zwar einerseits von Geltendem, das *aktuell* in jeweils aktuellen intentionalen Bewusstseinserebnissen in Geltung gehalten wird, und andererseits von Geltendem, das *habituell* in Geltung (besser: Mitgeltung) gehalten wird, insbesondere in jenen festen Überzeugungen, in denen das, was uns mit dem Sinn „seiend“ oder „wirklich“ gilt, in bleibender Geltung gehalten wird, und die in ihrer Gesamtheit dasjenige ausmachen, was wir mit dem Ausdruck „Hintergrundwissen“ („background knowledge“) andeutend bezeichnen können. Dieser für das Folgende maßgebliche, spezifisch phänomenologische Begriff von Horizont lässt sich einem Manuskript entnehmen, das Husserl Anfang der 1930er Jahre verfasst hat. Darin bestimmt er mit Blick auf das Horizontphänomen „mir geltende Welt“ im Ausgang vom Wahrnehmungsfeld und dem visuellen Horizontbegriff den *genuin phänomenologischen* Begriff von Horizont.

Die mir geltende Welt reicht über das Wahrnehmungsfeld hinaus; es hat seinen nicht wahrnehmungsmäßigen Horizont; abgesehen davon [habe ich] das Wahrnehmungsfeld in seiner orientierten Gegebenheitsweise, darin all die darin in eins wahrgenommenen (wahrnehmungsmäßig koexistierenden) Gegenstände ihre Abschattungsweisen der Nähe und Ferne haben und „worin“ ein Umkreis äußerster noch wahrgenommener Ferne auszuzeichnen ist. Das ist sogar [...] in der Schicht visueller Wahrnehmung [...] der *ursprüngliche Begriff von „Horizont“*. Freilich ist das Wort nicht eindeutig in Gebrauch. Es bezeichnet auch das ganze visuelle Feld, das All dessen, was im Horizontkreis liegt. Wir gebrauchen das Wort in der Phänomenologie, um *das über das Wahrnehmungsfeld hinaus Geltende* zu bezeichnen und dann weiter *für alle ähnlichen Fälle* (für Erinnerungsfelder usw.)<sup>5</sup>.

Diese Bestimmung von Horizont als das über das Wahrnehmungsfeld (und ähnliche Felder intentionalen Vermeintens) hinaus Geltende macht deutlich, dass Horizont im spezifisch phänomenologischen Sinne nicht so etwas wie ein unthematisch bewusster, miterscheinender Hintergrund der jeweils thematisch bewussten und im Vordergrund wahrnehmungsmäßig erscheinenden Gegenstand ist. Die Gleichsetzung von Bewusstseinshorizont und Bewusstseins hintergrund vermischt den sehr viel ärmeren statischen Begriff des Hintergrunds, der seinen ursprünglich Ort in der Unterscheidung zwischen abgehobener visueller Gestalt im Vordergrund und visuellem miterscheinenden Hintergrund hat, mit dem reichen dynamischen Horizontbegriff Husserls, für den es charakteristisch ist, dass das *horizontmäßig Geltende* oder besser *Mitgeltende* wahrnehmungsmäßig nicht erscheint bzw. nicht erscheinen muss: Es muss weder am wahrnehmungsmäßig erscheinenden Gegenstand als dessen Bestimmung miterscheinen, noch muss es erscheinen als dessen wahrnehmungsmäßig miterscheinender Hintergrund. Entscheidend ist: Das im Horizont Liegende, ihm als Komponente Zugehörige *gilt* lediglich im Erscheinenden *mit* und bestimmt *als Mitgeltendes* den *Sinn*, mit dem das Erscheinende erscheint. Und in der totalen Sphäre des mir zu einem Zeitpunkt Geltenden ist das mir jeweils thematisch Geltende, z.B. das jeweils aktuell wahrgenommene und mir als so und so bestimmt geltende Ding, nur ein kleiner, wenn auch zentraler Ausschnitt aus dem Geltungsganzen, das ich in einer jewei-

<sup>5</sup> E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, *Husserliana* XXXIX, hrsg. von R. Sowa, Springer, Dordrecht 2008, S. 333 f. (im Folgenden zitiert als Hua XXXIX). Wie der in diesem Passus bestimmte Horizontbegriff mit dem anderen von Husserl gebrauchten Horizontbegriff (Horizont als die „zu jeder Erfahrung gehörige und von ihr selbst untrennbare *Induktion* in jeder Erfahrung selbst“, vgl. das Zitat unten auf S. 6) zusammenstimmt, werde ich unten zeigen.

ligen lebendigen Gegenwart in Geltung habe und das all dasjenige enthält, was überhaupt im weitesten Sinne gerade „für mich“ „ist“ – teils thematisch bewusst, teils unthematisch oder gänzlich unbewusst.

### 1.2. Die konstitutive Funktion von Horizonten in der Dingwahrnehmung. Innenhorizonte als Leerhorizonte und die habituelle Horizontintentionalität des Wissens

Auf die Frage, wie sich für uns ein reales Ding als *ganzes* leibhaftig in der Wahrnehmung konstituiert, wie sich der Sinn „reales Ding“ in der Wahrnehmung aufbaut, gibt Husserl die Antwort: mittels eines *Innenhorizontes*, d.h. mittels der diesen Horizont bildenden und *über das „eigentlich“ Wahrgenommene hinausmeinenden Intentionen*. Den Begriff des Innenhorizonts bestimmt Husserl in seinem von Ludwig Landgrebe redigierten und 1939 posthum herausgegebenen Werk *Erfahrung und Urteil* mittels eines Horizontbegriffs, der sich von dem oben erläuterten Horizontbegriff wesentlich unterscheidet, wie folgt:

Jedes in die Erfahrung als neu eintretende Reale steht im Welthorizont und hat als das seinen Innenhorizont. In der thematischen Wahrnehmung wird es bekannt, indem es sich während der Strecke des Erfahrens [...] als selbst da kontinuierlich darstellt, sich dabei in seine einzelnen Merkmale, seine Wasmomente auslegend; sie ihrerseits sind hierbei auch bewußt als sich selbst darstellende, aber eben mit dem Sinn solcher, in denen das Reale sich zeigt als das, was es ist. [...] Alles, was sich so zeigt und schon vor der Explikation des Wahrgenommenen implizit da ist, gilt wesensmäßig als das vom Realen, was in dieser Wahrnehmung eigentlich zur Wahrnehmung kommt. Es selbst ist *mehr* als das jeweils zu aktueller Kenntnis Kommende und schon Gekommene: *es ist mit dem Sinn, den ihm sein „Innenhorizont“ ständig mitteilt*; die gesehene Seite ist nur Seite, sofern es [nicht: sie] ungesehene Seiten hat, die als solche *sinnbestimmend antizipiert* sind<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe, Meiner, Hamburg 1976, S. 30 f. (Die Hervorhebungen stammen von mir.) (im Folgenden zitiert als EU) Die sinnbestimmende Funktion des Horizontes betont John Drummond an mehreren Stellen seines Buches *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism. Noema and Object* (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston (MA) – London 1990), z.B. auf S. 213: „The horizon, then, by virtue of the noematic senses it associates with the present noematic sense, contributes to the concrete sense the object has for us [...]“; vgl. S. 226. Drummonds These, vom Primat des Akt-Horizontes, wonach „references from noema to noema [...] are possible only because the acts of which these noemata are the correlates are intentionally united“ (S. 216), beruht m.E. auf einer Konstruktion; deskriptiv aufweisbar ist eher das Gegenteil: als Horizonte intentional geeinigte Noemata. Von *Akt-Horizonten* kann man bestenfalls in Bezug auf die überaus engen, das Zeitfenster der lebendigen Gegenwart ausmachenden Horizonte reden,

Den ihn hier leitenden allgemeinen Begriff von Horizont erläutert Husserl wie folgt:

„Horizont“ bedeutet hierbei die wesensmäßig zu jeder Erfahrung gehörige und von ihr selbst untrennbare *Induktion* in jeder Erfahrung selbst. [...] Diese ursprüngliche „Induktion“ oder Antizipation erweist sich als [...] ein Modus der „Intentionalität“, eben der über einen Kern der Gegebenheit hinausmeinenden, antizipierenden (EU, S. 28; vgl. Hua XXXIX, S. 137)<sup>7</sup>.

Sowohl die hier gegebene Bestimmung des Begriffs des Innenhorizonts, der das explikable Sosein eines Dinges betrifft<sup>8</sup>, als auch die Bestimmung des in ihm enthaltenen allgemeinen Horizontbegriffs hat Schwächen.

Eine Schwäche liegt in der falschen Gleichsetzung des horizontmäßigen „Hinausmeinens“ mit einem „Antizipieren“, d.h. einem Vorwegnehmen eines zeitlich Nachfolgenden. Dass diese Gleichsetzung falsch ist, ergibt sich aus der reflexiv aufweisbaren Tatsache, dass Dingbestimmungen, die einem wahrgenommenen Ding als ihm momentan zugehörige Eigenschaften oder Teile durch die „hinausmeinende“ Wahrnehmung zugeschrieben werden, *nicht antizipiert*, d.h. als etwas *Zukünftiges* vorweggenommen werden, sondern *appresentiert* werden, d.h. als etwas *Mitgegenwärtiges* gesetzt werden. Als mitgegenwärtige Dingbestimmungen sind die horizontmäßig vermeinten Dingbestimmungen gegenwärtig, wie das ganze vermeinte Ding und das jeweils von ihm aktuell „eigentlich“

die sich in Retention und Protention eines Aktes konstituieren. Die darüber hinaus liegenden Horizonte sind Horizonte von Habitualitäten oder vielmehr Horizonte von habituell geltenden noematischen Inhalten, die für den jeweiligen expliziten noematischen Sinn „sinnbestimmend“ sind.

<sup>7</sup> Ich muss es hier offen lassen, wie weit der von Landgrebe redigierte Text der Einleitung zu *Erfahrung und Urteil* und insbesondere der Text des für mein Thema relevanten § 8 wirklich Husserls Intentionen entspricht. Dass ließe sich erst klären, wenn man alle von Landgrebe für die Einleitung benutzten Manuskripte Husserls in ihrer Originalfassung zur Verfügung hätte und so beurteilen könnte, ob die durch Landgrebe vorgenommene Anordnung und Verbindung der diesen Manuskripten entnommenen Textstücke sachlich gerechtfertigt ist. Anders als für große Teile des Haupttextes von EU, für den Dieter Lohmar in seinem Aufsatz *Zur Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk „Erfahrung und Urteil“* („Husserl Studies“ 13 (1996), S. 31-71) eine hilfreiche Synopse erstellt hat, ist für die Einleitung von EU eine solche Synopse leider nicht vorhanden. Aber es können inzwischen zumindest zwei veröffentlichte Originaltexte Husserls aus dem Jahr 1934 angegeben werden, aus denen Landgrebe Stücke entnommen und in den § 8 der Einleitung eingearbeitet hat: Beilage VIII und Text Nr. 15 in Hua XXXIX). Diese beiden Texte erlauben es, die aus ihnen entnommenen Stücke in ihrem ursprünglichen Kontext zu lesen.

<sup>8</sup> „Die Innenhorizonte betreffen also die konkreten Gegenstände in ihrer Substratstruktur; es sind die Horizonte der Explikate, des Soseins“ (Hua XXXIX, S. 104).

Wahrgenommene gegenwärtig ist. *Antizipiert* werden könnte bestenfalls ihre *zukünftige Gegebenheit* in zukünftigen Akten „eigentlich“ Wahrnehmung. Die für Innenhorizonte charakteristische Horizontintentionalität, die mitgegenwärtige Dingbestimmungen „implizit“ als mitgegenwärtige setzt, ist daher nicht antizipierend, sondern appräsentierend.

Eine zweite Schwäche der oben gegebenen Bestimmungen der Begriffe von Innenhorizont und Horizont liegt darin, dass dasjenige, was appräsentiert oder als mitgegenwärtig gesetzt wird, *nicht* auf das Subjekt relative *Dingseiten* oder *Dingansichten* sind, sondern *objektive Dingbestimmungen* wie z.B. die Gestalt und Farbe der Fassade, die ein von mir gesehenes Haus auf seiner mir abgewandten Rückseite hat, oder das mir momentan verborgene Innere des Hauses. Diese objektiven Dingbestimmungen, die sichtbar werden würden, wenn ich das Haus betreten oder um das Haus herumgehen würde, sind die Dingbestimmungen, die im horizontmäßigen Hinausmeinen mitgemeint und als gegenwärtige mitgesetzt werden. Daher lautet die Formel für die Konstitution von Dingen mittels Innenhorizonten: *Präsentation durch Appräsentation*<sup>9</sup>. Diese Lösung des Problems der leibhaftigen Gegebenheit ganzer Dinge in der Wahrnehmung findet sich auch bei Husserl. In einem Text aus den 1930er Jahren mit dem Titel „Appräsentation und Präsentation hinsichtlich einzelner Dinge und hinsichtlich der ganzen Welt“ heißt es: „Jede transzendente Wahrnehmung kann ihren transzendenten Gegenstand nur präsentieren durch das Mittel der Appräsentation“ (Hua XXXIX, S. 142). Und da die hier konstitutiv fungierenden, appräsentierenden Innenhorizonte von Husserl als sogenannte *Leerhorizonte* bestimmt werden, kann Husserl in demselben Text sagen: „Sofern [...] [Leerhorizonte] für Dingwahrnehmungen wesentlich sind und nur durch ihre Hilfe überhaupt ein Ding als leibhaftig gegenwärtig werden kann, sind sie gegenwärtigend und <nicht> bloß vergegenwärtigend“ (Hua XXXIX, S. 142).

Was sind nun genau diese Leerhorizonte? Und wie ist die sie bildende, in ihnen fungierende Horizontintentionalität zu charakterisieren? Husserl spricht

<sup>9</sup> Vgl. hiermit die folgende verwandte Formulierung, die sich in Text Nr. 15 von Hua XXXIX findet: „Nun, Wahrnehmung als Wahrnehmung vom Ding, diesem Ding, ist *Perzeption durch Apperzeption*, durch Horizontmitgeltung als Seinssinn bestimmende. Diese Mitgeltung ist ‚unbestimmt allgemein‘. Sich selbst zeigen ist sich bestimmt zeigen. Antizipiert ist in ‚unbestimmter‘ Weise, in vager, vieldeutiger, ‚allgemeiner‘ Weise: sich in vermöglicher Fortführung der Wahrnehmung selbst Zeigendes in einem synthetischen Sich-selbst-Zeigen und <sich> selbst Zeigenden“ (S. 141, meine Hervorhebung).

von Leerintentionen in appräsentierender Funktion. Was sind nun aber appräsentierende Leerintentionen? Sind sie Akte, nur eben Akte einer besonderen Art? Sind sie nebenbei mitvollzogene, latente Akte? Oder sind es Aktmomente, unselbständige Teile von Akten, die selbst nichts Akthaftes haben? Worin besteht die eigentümliche konstitutive Leistung der Leerhorizonte, und wie kann man diese Leistung verständlich machen?

In den horizontbildenden Leerintentionen von Dingwahrnehmungen soll etwas insofern *leer* intendiert sein, als das „horizonthaft“ Intendierte und daher im gegenständlichen Sinn Mitgeltende, z.B. das Innere eines von mir wahrgenommenen, mir bekannten Hauses, *nicht anschaulich* vergegenwärtigt ist. Das Haus von irgendeiner Seite sehend, schweben mir ja in der Regel nicht irgendwelche Phantasie- oder Erinnerungsbilder von seinem Inneren vor. Diese *Unanschaulichkeit des horizonthaft Mitgemeinten* wird von Husserl betont, wenn er in Bezug auf die Dingerfahrung sagt:

Ihr erfahrendes Meinen hat einen *offenen Horizont möglicher Erfahrungen von derselben Ding*, in dem all das von ihm noch nicht eigentlich Gegebene zur eigentlichen Gegebenheit kommen würde. Es sind nicht aktuell im Voraus anschaulich-vergegenwärtigt vorschwebende und nun gar einzelweise besonderte Erfahrungen. Gleichwohl ist es ein Bewusstseinshorizont, eine Weise <des> *implizite über das eigentlich Erfahrene Hinausmeinens*, eines „unanschaulichen“, „vagen“, das sich als Hinausmeinen in seinem gemeinten Sinn ausweist in den vermöglich frei <erzeugten> oder von selbst eintretenden bestimmten wirklichen oder möglichen Erfahrungen, und mit der Evidenz, dass sie in eigener Weise, eben vage, unanschaulich, ununterschieden, doch mitgemeint, in der unbestimmten Allgemeinheit umgriffen waren“ (Hua XXXIX, S. 112).

Das über das eigentlich Erfahrene hinaus implizit Gemeinte, das horizonthaft Mitgemeinte, bezeichnet Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* als „das im Sinn des cogitatum Beschlossene und bloß unanschaulich Mitgemeinte“<sup>10</sup>.

Die von Husserl betonte Unanschaulichkeit des horizonthaft Mitgemeinten und im Sinn des cogitatum Beschlossenen wird auch nicht durch eine *symbolische* Bezugnahme, ein symbolisches Hinausmeinen kompensiert. Es fehlen nämlich in meinem Wahrnehmungsbewusstsein gewöhnlich sowohl sprachliche als auch nicht-sprachliche Zeichen, mittels derer eine symbolische Beziehung auf das ge-

<sup>10</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* I, herausgegeben von S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1973, § 20, S. 85 (im Folgenden zitiert als Hua I).

rade nicht „eigentlich“ Gesehene vom Ding, z.B. das Innere eines von außen gesehenen Hauses, hergestellt wird. In den normalerweise vorsprachlich vollzogenen Dingwahrnehmungen ist jedenfalls ein irgendwie geartetes symbolisches Bewusstsein des jeweils nicht eigentlich Wahrgenommenen vom Ding deskriptiv nicht aufweisbar. Wenn aber die appräsentierenden Leerintentionen weder in anschaulichen noch in symbolischen Vergegenwärtigungen des Mitgegenwärtigen bestehen, wie ist dann ihre Leistung zu verstehen, etwas so Bestimmtes wie z.B. das mir bekannte Innere eines mir bekannten Hauses zu appräsentieren und nicht vielmehr stattdessen etwas ganz und gar Unbestimmtes? Würde nämlich nur völlig Unbestimmtes appräsentiert und stünde in Bestimmtheit nur die „eigentlich“ gesehene Vorderseite des Hauses da, dann käme gar keine Wahrnehmung eines Hauses als eines konkreten Körpers zustande und schon gar nicht die Wahrnehmung eines Hauses als eines auch hinsichtlich seines Innern individuell bekannten materiellen Körpers.

Die Verständnisschwierigkeiten, die Husserls Rede von den zweifach leeren Horizontintentionen bereitet, lösen sich auf, wenn man Husserls Konzeption des durch *Leerintentionen* gebildeten Innenhorizontes als eine dem Bewusstseinsvokabular verhaftete Konstruktion erkennt und sie durch die oben angeführte Husserl'sche Konzeption des *Geltungshorizontes* ersetzt, und zwar durch die Konzeption eines Geltungshorizontes, der *Korrelat von Wissen und Glauben*, also Korrelat von *Habitualitäten* ist und nicht Korrelat einer besonderen Art von Akten oder aktartigen Aktmomenten, genannt „Leerintentionen“. Unter Habitualitäten versteht Husserl passiv oder aktiv *erworbene*, „*bleibende Ich-Eigenheiten*“ oder „*bleibende Ich-Bestimmtheiten*“<sup>11</sup>, die teils intentionalen Charakter haben, da sie intentionale „Inhalte“ haben (wie insbesondere Überzeugungen und Willensentschiedenheiten), teils nicht-intentionalen Charakter haben (wie z.B. die für eine Person typische Art zu gehen oder sich bei Konflikten zu verhalten). Für unseren Zusammenhang sind diejenigen Habitualitäten wichtig, die intentionalen Charakter haben und darunter vor allem jene, die man als *epistemische* Habitualitäten bezeichnen kann<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Hua I, § 32, S. 101.

<sup>12</sup> Die *epistemischen* Habitualitäten, zu denen Wissen und Glauben gehören, machen nur einen Teil der vielgestaltigen Sphäre habitueller Intentionalität aus; zu ihr gehören insbesondere auch Habitualitäten des *Wollens* und *Wertens*, die in ihrer Weise an der Konstitution der konkret erfahrenen Lebenswelt mitwirken. Über die Willenshabitualität des Entschlusses schreibt Husserl in einem Text aus dem Jahr 1926 „Ein Entschluss, den ich für ein Reise in acht Tagen mache, ist

Die Sphäre der Intentionalität besteht, wie Husserl spätestens zu Beginn der 1920er Jahre, aber wohl bereits schon in den 1910er erkannte<sup>13</sup>, nur zu einem Teil aus Akten oder intentionalen Erlebnissen, zu einem anderen Teil aber aus *intentionalen Habitualitäten* verschiedener Art, deren Intentionalität eine andere ist als die Intentionalität der sogenannten Akte, die – wie im Folgenden gezeigt werden soll – immer auch Komponenten habitueller Intentionalität aufweisen und ohne diese Komponenten gar nicht möglich wären. Wenn wir die Rede von *Intentionen* auf Bewusstseinsakte, d.h. auf intentionale Erlebnisse beschränken und die appräsentierenden Leerhorizonte als *Geltungshorizonte* auffassen, und zwar als *Horizonte von habituell Gewusstem und Geglaubten*, dann bereitet es keinerlei Schwierigkeiten, die Leere oder Unanschaulichkeit des horizontmäßig Mitgeltenden als die Unanschaulichkeit des lediglich *Mitgewussten* und *Mitgeglaubten*

nicht ein Momentanerlebnis allein, sondern [...] *mein* Entschluss zu *der* Reise mit *dem* Datum. Der Entschluss zu einer täglichen Kur für ein Jahr lang ist ein allgemeiner und in seiner Allgemeinheit durch alle ausführende Einzelbetätigungen hindurch für ein Jahr lang ‚gültiger‘, immer wiederkehrend in seiner Wiedererweckung als derselbe, für mich, der ich derselbe bin in der Konsequenz dieses Willens. Für ein Jahr. Ebenso gibt es aber auch unendliche Entschlüsse im richtigen und wörtlichen Sinn. Dahin gehört jede Entscheidung für einen Lebensberuf, ein Willensentschluss, der eine bleibende allgemeine Willenseinstellung für das ganze weitere Leben bedeutet [...]“ (*Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, *Husserliana* XXXIV, herausgegeben von S. Luft, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston (MA) – London 2002, S. 105 f.).

<sup>13</sup> Dass Husserl schon in den 1910er Jahren die Habitualitäten unter dem Titel „psychische Dispositionen“ im Blick hatte zeigt folgende Bemerkung aus den *Ideen I*: „Mit ihr [der Tendenz auf eine „Psychologie ohne Seele“] hängt es zusammen, daß man unter dem Titel des Psychischen – zumal des aktuell Psychischen im Gegensatz zu den entsprechenden „psychischen Dispositionen“ – mit Vorliebe an die Erlebnisse in der Einheit des empirisch gesetzten Erlebnisstromes denkt“ (Ende von § 85). Dass Husserl auf die Habitualitäten und insbesondere auf die intentionalen Habitualitäten aufmerksam wurde, könnte auf den Einfluss Adolf Reinachs zurückgehen, denn nach Wolfgang Kühne („Edmund Husserl: Intentionalität“, in: *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Neuzeit IV*, hrsg. von J. Speck, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, S. 175) war Reinach „der erste Phänomenologe, der zwischen einem Erlebnis wie dem Urteilen und einem Zustand wie dem Überzeugtsein eine klare Grenze gezogen hat“, und zwar in seinem 1911 erschienenen Aufsatz „Zur Theorie des negativen Urteils“ (in: A. Pfänder (Hrsg.): *Münchener Philosophische Abhandlungen. Festschrift für Theodor Lipps*, Barth, Leipzig 1911, S. 196–254). Ob diese historische Behauptung zutrifft, lässt sich vielleicht auf Grund des Husserl'schen Nachlasses klären. Sie hat aber wenig Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, dass bereits Brentano in seiner *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Leipzig 1874) von „unbewußten Habitus und Dispositionen“ bzw. „habituellen Dispositionen“ spricht, dieselben aber aus dem Kreise der eo ipso bewussten „psychischen Phänomene“ ausschließt (§ 6 des III. Kapitels des ersten Buches und § 2 des II. Kapitel des 2. Buches). Für Husserl dürfte dies die erste literarische Quelle für seine Unterscheidung zwischen intentionalen Erlebnissen und Habitualitäten gewesen sein.

zu verstehen und zu verstehen, wie Gewusstes und Geglaubtes zum einheitlichen gegenständlichen Sinn desjenigen Gegenständlichen beiträgt, das in der Dingwahrnehmung durch leibhaftige Gegebenheit gekennzeichnet ist und bewusstseinsmäßig als ein ganzes körperliches Ding dasteht und nicht lediglich als eine Seite von ihm. So *wissen* wir z.B. beim Anblick eines uns individuell bekannten Schrankes z.B. unseres eigenen Kleiderschranks, wie es in ihm aussieht; oder wir wissen im Allgemeinen, wenn wir einen uns individuell unbekanntes, aber doch typisch bekannten Kleiderschrank erblicken und ihn als „einen Kleiderschrank“ auffassen, wie es in einem *solchen* Möbelstück typischerweise aussieht<sup>14</sup>.

Beide Arten von Wissen, das *individuelle Wissen* um einen bestimmten, uns bekannten Kleiderschrank und das allgemeine, in aller Regel recht rohe *Typenwissen* um Kleiderschränke überhaupt, sind in der Wahrnehmung von Kleiderschränken *sinnbestimmend* „wirksam“; aber diese beiden Arten von Wissen sind wirksam als *Wissen*, und Wissen ist kein Akt, keine ephemere Episode im Bewusstseinsstrom, sondern etwas *Habituelles*, also etwas gegenüber den verfließenden Erlebnissen Bleibendes, das als etwas Ich-Zugehöriges dem Bewusstseinsstrom gegenüber transzendent ist wie ja auch das Ich eines Bewusstseinsstroms diesem gegenüber transzendent und an verschiedenen Zeitstellen desselben dasselbe Ich ist<sup>15</sup>. Das von einem Subjekt habituell Gewusste, das man mitunter als „Hintergrundwissen“ („background knowledge“) bezeichnet<sup>16</sup>, ist *nicht bewusst* und nicht im prägnan-

<sup>14</sup> Was hier exemplarisch von einem wahrgenommenen Kleiderschrank gilt, gilt von einem wahrgenommenen Ding überhaupt: „Jedes Ding, als was es in Jeweiligkeit wahrnehmungsmäßig in Daseinsgeltung ist, ist ‚typisch apperzipiert‘ in einer Artmäßigkeit und Gattungsmäßigkeit; und diese steht ihrerseits im ont<ischen> Horizont als artmäßige Einzeichnung, die nun erst ihre ‚bestimmte‘ Besonderung erhält zum ‚individuell‘ Eigenen“ (Hua XXXIX, S. 140 f.). Mit der Typenauffassung geht bei aller individuellen Unbekanntheit eines Gegenstandes ein gewisser *Bekanntheitscharakter* einher: „Auch die erste Erfassung und zunächst schlichte Betrachtung hat ja bereits ihre Horizonte, die sogleich mitgeweckt sind, zunächst einen Innenhorizont [...]. Der Gegenstand steht von vornherein in einem Charakter der Bekanntheit da; er ist als Gegenstand eines bereits irgendwie bekannten, wenn auch in einer vagen Allgemeinheit bestimmten Typus aufgefaßt. Sein Anblick weckt protentionale Erwartungen hinsichtlich seines Soseins, der noch ungesehenen Rückseite usw., überhaupt hinsichtlich dessen, was sich an ihm bei näherer Betrachtung an Eigenheiten ergeben wird“ (EU § 22, S. 114).

<sup>15</sup> Den Unterschied von episodischen und nicht-episodischen Erkenntnisformen hatte schon John Locke mit seiner Unterscheidung zwischen *actual knowledge* und *habitual knowledge* im Blick, siehe in seinem *An Essay concerning Human Understanding*, Book IV, Chapter I, die §§ 8 und 9.

<sup>16</sup> Von einem „background of tacit understanding“ oder kurz von dem in einer Situation „relevant background“ spricht David Woodruff Smith (*Husserl*, Routledge, London – New York (NY) 2007, S. 208). Er hebt aber weder das Habituelle dieses „backgrounds“ hervor, das in Wissen bzw.

ten Sinne ein Teil des aktuellen oder manifesten Bewusstseinsinhalts; und doch ist es auf eigentümliche Weise für ihn bestimmend, sofern es dessen Kern, den gegenständlichen Sinn des jeweils erscheinenden Gegenstandes, wesentlich mitbestimmt. Der aktuelle Bewusstseinsinhalt (z.B. „mein mir jetzt so und so erscheinender Kleiderschrank“), ist zwar wesentlich durch Wissen mitbestimmt, aber dieses ihn mitbestimmende Wissen ist etwas *Habituelles* und Ich-Zugehöriges und als solches kein aktueller flüchtiger Bewusstseinsinhalt. Hinsichtlich der impliziten konstitutiv mitfungierenden, aber weder anschaulich noch symbolisch bewussten Wissenskomponenten ist also der aktuelle episodische Bewusstseinsinhalt der Dingwahrnehmung *leer*. Diese Leere ist aber eigentlich nichts Erstaunliches, sondern eine natürliche und *notwendige Folge der habituellen, nicht-episodischen Natur des Wissens*. Der intentionale Bewusstseinsinhalt ist also als ein durch Wissen und also als ein durch etwas *Habituelles* mitbestimmter Bewusstseinsinhalt durch jene Leere gekennzeichnet, für die Husserl eine eigene Sorte von Intentionen, nämlich die im Innenhorizont fungierenden Leerintentionen konzipierte. Rekurrieren wir bei der Erklärung der konstatierten Leere des Innenhorizontes stattdessen auf die Habitualität des Wissens und ihren Beitrag zur Konstitution von Dingen in der Wahrnehmung, so können wir auf die deskriptiv inadäquate Konstruktion der Leerintentionen im Sinne nebenbei vollzogener Akte verzichten.

Was hier über Husserls Begriff der Leerintention gesagt wurde, gilt auch für Husserls Termini „Mitmeinung“ und „Mehrmeinung“; sie sind – wenn man darunter so viel wie Mit- bzw. Mehrmeinen und also Akte versteht – nur andere Ausdrücke für den Begriff der leeren Horizontintention und werden von Husserl in den *Cartesischen Meditationen* benutzt, um die Horizontintentionalität in ih-

Glauben besteht, noch sieht er, dass sich in diesen epistemischen Habitualitäten im Wesentlichen dasjenige konstituiert, was Husserl „Horizont“ und näher „Geltungshorizont“ nennt; für Smith besagt „horizon of an act of consciousness“ nämlich so viel wie „the range of *possibilities* for the intended object that are left open by the act's noematic sense together with relevant background ideas that are implicit or presupposed in the core sense“ (ebd., S. 287). Diese Position hatte Smith schon in seinem zusammen mit Ronald McIntyre verfassten wichtigen Buch *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning, and Language* (Reidel, Dordrecht – Boston (MA) – London 1982) vertreten. In der Intentionalitätskonzeption John R. Searles spielt der Hintergrund habituellem Intentionalität unter dem Titel „Network“ eine wichtige Rolle. Es ist ein holistisches Netzwerk von nicht bewussten „intentionalen Zuständen“ wie Überzeugungen, Wünschen, Hoffnungen etc. und macht nach Searle zusammen mit dem unbewussten Hintergrund von Fähigkeiten (know how) und allgemeinen vorintentionalen Annahmen, den er kurz „Background“ nennt, einzelne bewusste intentionale Zustände (und Akte) als solche erst möglich (vgl. J.R. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge – New York (NY) 1983, S. 19-21, 65-71 und Chapter 5).

rer konstitutiven Funktion zu charakterisieren. Mit ihnen wird im Grunde nur das aus der Aktanalyse herstammende Bewusstseinsvokabular von „Meinung“ und „Intention“ erweitert, ohne dass die damit angesprochenen und in gewisser Weise auch schon in Sicht befindlichen Phänomene habitueller Intentionalität wirklich erfasst und adäquat charakterisiert würden. Auch in den *Cartesianischen Meditationen* redet Husserl von einer besonderen Art von Meinungen und Intentionen, wenn er dort im § 20 von „*Mehrmeinung*“ und von „Über-sich-hinaus-Meinen“ spricht und die „Grunderkenntnis“ ausspricht, „daß jedes cogito als Bewusstsein zwar im weitesten Sinne Meinung seines Gemeinten ist, aber dass dieses Vermeinte in jedem Momente mehr ist (mit einem Mehr Vermeintes), als was im jeweiligen Moment als explizit Gemeintes vorliegt“ (Hua I, S. 84). Husserl kennzeichnet diesen allgemeinen Sachverhalt explizit als einen wesensgesetzlichen Sachverhalt, indem er sagt: „Dieses in jedem Bewusstsein liegende Über-sich-hinaus-Meinen muß als Wesensmoment desselben betrachtet werden“ (ebd.).

Die verborgenen „noetischen Mannigfaltigkeiten des Bewusstseins und deren synthetische Einheit, vermöge deren wir [...] überhaupt einen intentionalen Gegenstand, und jeweils diesen bestimmten, kontinuierlich gemeint haben, ihn gleichsam vor uns haben als so und so bestimmten“ (ebd.), die Husserl hier als „verborgene konstitutive Leistungen“ (ebd.) bezeichnet und die er unter dem Titel „Mehrmeinung“ im Blick hat, sind aber nicht, wie die Rede von „noetischen Mannigfaltigkeiten des Bewusstseins“ nahelegt, Phänomene der episodischen Akt-Intentionalität, sondern in Wirklichkeit Phänomene der nicht-episodischen Horizontintentionalität, die keine Akte und auch kein aktartiges Mitmeinen oder Mitintendieren sind, sondern intentional verfasste *Habitualitäten*, die als Meinungen, die man *hat*, appäsentierend in den intentionalen Akten der Dingwahrnehmung fungieren und wesentlich zur Konstitution von Dingganzen in der Wahrnehmung beitragen. In der Dingwahrnehmung erfolgt nämlich eine *globale Setzung des ganzen Dinges*, ohne dass irgendwelche gerade unsichtbaren Eigenschaften, Stücke oder Momente im Verborgenen „mitgemeint“ würden. Solche „Mitmeinungen“ im Sinne von verborgenen Akten oder aktartigen Intentionen sind jedenfalls deskriptiv nicht aufweisbar. Anders verhält es sich mit den *habituellen Mitmeinungen* von der Art des Wissens, die in der globalen Dinggeltung jeweils in impliziter Mitgeltung sind und so den gegenständlichen Sinn des als Ding aktuell Vermeinten mitbestimmen. Denn das sinnkonstitutive *Mitgelten* von allgemeinem Typenwissen und von Wissen um Individuelles ist zwar angewiesen auf einen aktuellen Vollzug eines Aktes der Dingwahrnehmung, um überhaupt in konstitutive, sinnmitbestimmende Funktion zu treten, aber es selbst ist nicht

ein aktartiges, im Akt der Wahrnehmung impliziertes Mitmeinen. Das vorgebliche horizonthafte *Mitmeinen* des „eigentlich“ Nicht-Erscheinenden ist bei Lichte besehen ein horizonthafte *In-Mitgeltung-Haben*, und zwar, wie ich zu zeigen versucht habe, ein In-Mitgeltung-Haben in der Weise des habituellen Wissens, das eine Form nicht-episodischer Intentionalität ist.

Dass Husserl trotz seiner dem Bewusstseinsvokabular der statischen Phänomenologie verhafteten Rede von Leerintentionen, Mehr- und Mitmeinungen die konstitutiv fungierende habituelle Horizontintentionalität erworbenen Wissens und damit überhaupt die Sphäre der nicht-episodischen Intentionalität durchaus im Blick hatte – freilich ohne dies für seine gleichsam offizielle Horizont-Lehre der *Cartesianischen Meditationen*, wonach die Horizonte „vorgezeichnete Potentialitäten“ sind<sup>17</sup>, fruchtbar zu machen, –, zeigen zahlreiche Nachlass-Manuskripte aus den 1920er und 1930er Jahren. Aber auch im veröffentlichten Werk wie den in diesen Jahren entstandenen *Cartesianischen Meditationen* und *Erfahrung und Urteil* finden sich deutliche Hinweise auf die konstitutive Rolle epistemischer Habitualitäten und insbesondere auf die konstitutive Rolle der Habitualität des Wissens. In *Erfahrung und Urteil* heißt es z.B. mit Blick auf das in der Dingfahrung konstitutiv fungierende Typenwissen:

Niemals vollzieht sich eine Erkenntnisleistung an individuellen Gegenständen der Erfahrung so, als ob diese erstmalig vorgegeben wären als noch gänzlich unbestimmte Substrate. Welt ist für uns immer schon eine solche, in der bereits Erkenntnis in der mannigfaltigsten Weise ihr Werk getan hat; und so ist es zweifellos, daß es keine Er-

<sup>17</sup> Hua I, § 19, S. 82: „Die Horizonte sind vorgezeichnete Potentialitäten. Wir sagen auch, man kann jeden Horizont nach dem, was in ihm liegt, befragen, ihn auslegen, die jeweiligen Potentialitäten des Bewusstseinslebens *enthüllen*. Eben damit enthüllen wir aber den im aktuellen cogito stets nur in einem Grade der Andeutung implicite gemeinten gegenständlichen Sinn. [...] Die Vorzeichnung [der Potentialitäten des Bewusstseinslebens] selbst ist zwar allzeit unvollkommen, aber in ihrer Unbestimmtheit doch von einer Struktur der Bestimmtheit“. An dieser völlig unzureichenden, ja irreführenden Bestimmung von Horizont orientieren sich Smith und McIntyre, wenn sie – entgegen der von mir vertretenen Position und entgegen zahlreicher Aussagen Husserls – die jeweils mitgeltenden Hintergrundüberzeugungen („background beliefs“) *nicht* in den Horizont selbst aufnehmen und sie lediglich den Horizont „vorzeichnen“ lassen: „These beliefs play an essential role in the predelineation of an act's horizon: they (or their Sinne), motivate the possibilities making up the horizon by prescribing, what would and what would not count, for the subject, as further 'determination' of the object as it is given in the present act“ (Smith and McIntyre 1982, S. 249 f.). Dass für Husserl der für den Gegenstandssinn konstitutive Horizont nicht nur ein Horizont vorgezeichneter Potentialitäten ist, sondern wesentlich aus den intentionalen Inhalten der background beliefs besteht, zeigt z.B. folgende Aussage Husserls aus *Erfahrung und Urteil*: „Der Gegenstand [...] ist bewusst mit dem, freilich leeren, Horizont erworbener Kenntnisse“ (EU, § 25, S. 138).

fahrung im erstlich-schlichten Sinne einer Dingerfahrung gibt, die, erstmalig dieses Ding erfassend, in Kenntnis nehmend, nicht schon von ihm mehr „weiß“, als dabei zur Kenntnis kommt. Jede Erfahrung, was immer sie im eigentlichen Sinne erfährt, als es selbst zu Gesicht bekommt, hat eo ipso, hat notwendig ein *Wissen* und *Mitwissen* hinsichtlich eben dieses Dinges, nämlich von solchem ihm Eigenen, was sie noch nicht zu Gesicht bekommen hat. Dieses *Vorwissen* ist inhaltlich unbestimmt oder unvollkommen bestimmt, aber nie vollkommen leer, und wenn es nicht *mitgelten* würde, wäre die Erfahrung überhaupt nicht Erfahrung von einem und diesem Ding (EU, § 8, S. 26 f., meine Hervorhebungen; vgl. Hua XXXIX, S. 126).

Und in Bezug auf den durch Explikation von Gegenstandsbestimmungen erworbenen, für den Gegenstandssinn konstitutiven „*habituellen Besitz*“ (EU, §§ 67 und 79, S. 331, 340 und 380) heißt es:

Er [der Gegenstand] hat die in den Akten der Explikation ursprünglich konstituierten Sinnesgestalten in sich aufgenommen als *habituelles Wissen*. [...] Der Gegenstand ist [...] bewusst mit dem, freilich leeren, Horizont erworbener Kenntnisse; der Niederschlag der aktiven Sinngebung der früheren Zuerteilung einer Bestimmung, ist jetzt Bestandteil des Auffassungssinnes der Wahrnehmung [...] (EU, § 25, S. 137 f.).

In den *Cartesianischen Meditationen* setzt Husserl die gegenstandskonstitutiven Habitualitäten des Ich zu den konstituierten Gegenständen und zur konstituierten Umwelt in Beziehung:

Diese meine Aktivität der Seinssetzung und Seinsauslegung stiftet eine Habitualität meines Ich, vermöge deren mir nun dieser Gegenstand als der seiner Bestimmungen bleibend zueigen ist. Solche bleibenden Erwerbe konstituieren meine jeweilige Umwelt mit ihrem Horizont unbekannter Gegenstände, das ist noch zu erwerbender, im voraus antizipiert mit dieser formalen Gegenstandsstruktur (Hua I, § 33, S. 102)<sup>18</sup>.

Auch wenn Husserl dem intentionalen Phänomen habituellen Wissens und seinem Beitrag zur Konstitution von Dingen und von Welt auf der Stufe der *statischen* Phänomenologie nicht hinreichend Rechnung getragen hat und es in seiner Lehre von Leerintentionen mehr verdeckt als enthüllt hat, so hat er auf der Stufe der *genetischen* Phänomenologie den konstitutiven Beitrag des

<sup>18</sup> In den *Cartesianische Meditationen*, hat man den Eindruck, stehen solche Konstitutionsanalysen, die der statischen Phänomenologie zuzurechnen sind, und Konstitutionsanalysen, die der genetischen Phänomenologie zuzurechnen sind, unvermittelt nebeneinander.

Habituellen klar herausgestellt und in seine Lehre von den Leerhorizonten eingearbeitet<sup>19</sup>. Hinsichtlich der Konstitution von gegenständlichem Sinn gilt, wie ich im Folgenden zeigen möchte, für die Habitualität des Glaubens Ähnliches wie für die Habitualität des Wissens. Als eine Weise habituellen Für-wahr-Haltens trägt das Glauben nämlich wesentlich zur Konstitution von Dingen und von Welt bei und muss daher in einer transzendental-phänomenologischen Beschreibung intersubjektiver Ding- und Weltkonstitution angemessen berücksichtigt werden. Dazu gibt es bislang, soweit mir bekannt ist, in der Phänomenologie kaum Ansätze.

### 1.3. Die epistemischen Habitualitäten des Wissens und Glaubens. Glaube in konstitutiver Funktion

Bevor ich auf die konstitutive Funktion des Glaubens eingehe, möchte ich die überfälligen Explikationen der Begriffe „Wissen“ und „Glauben“ nachtragen, die ich bisher – im Vertrauen auf ihre Allgemeinverständlichkeit – in ihrer vagen alltagssprachlichen Bedeutung gebraucht habe.

Den Ausdruck „Wissen“ verwende ich nicht im Sinne der durch Edmund Gettier in Frage gestellten Standardanalyse des propositionalen Wissens („Wissen ist gerechtfertigte, wahre Überzeugung“)<sup>20</sup>, die als Explikation eines der alltagssprachlichen Wissensbegriffe gelten kann, sondern in einer anderen, ebenfalls am alltagssprachlichen Gebrauch des Wortes „Wissen“ orientierten Bedeutung, die sich aus der Gegenüberstellung von Wissen und Glauben (im gleich zu erläuternden nichtreligiösen Sinn) ergibt. „*Wissen*“ soll im Folgenden besagen: eine Aussage für wahr halten bzw. einen Sachverhalt für bestehend halten *aufgrund eigener Evidenz*, d.h. aufgrund *eigener* Erfahrungen oder eigener Einsichten, mögen diese Einsichten empirischer oder apriorischer Natur sein. (Dieser Wissensbegriff entspricht übrigens der Etymologie von „wissen“ als „gesehen haben“; Entsprechendes gilt für das griechische Wort „eidenai“.) Dagegen soll „*Glauben*“ besagen: Für-wahr-Halten von Aussagen bzw. ein Für-bestehend-Halten

<sup>19</sup> Im Ausgang vom Spätwerk Husserls hat Alfred Schütz die Rolle des Wissens, insbesondere die des Typenwissens in unserem lebensweltlichen Erfahren, Handeln und Erkennen untersucht; in seinem zwischen 1947 und 1951 entstandenen Werk *Das Problem der Relevanz* (herausgegeben und erläutert von Richard M. Zaner. Mit einer Einleitung von Thomas Luckmann (1971), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982) finden sich dazu eindringliche deskriptive Analysen (S. 87-111).

<sup>20</sup> E.L. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, in: *Analysis* 23 (1963), S. 121-123. Siehe hierzu z.B. T. Grundmann, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, Walter de Gruyter, Berlin – New York (NY) 2008, S. 86-109.



von Sachverhalten *aufgrund des Vertrauens auf das Wissen von anderen, denen man vertraut*<sup>21</sup>.

Die mich hier leitenden Begriffe von Glauben und Wissen entnehme ich Josef Piepers philosophischem Traktat „Über den Glauben“<sup>22</sup>. Darin expliziert Pieper im Anschluss an Thomas von Aquin „glauben“ als dreistelliges Prädikat: „Glauben heißt immer: jemandem etwas glauben. Der im strikten Wortsinn Glaubende akzeptiert auf das Zeugnis von jemand anders hin, einen Sachverhalt als wirklich [...]“ (S. 31)<sup>23</sup>. In dieser Begriffsbestimmung hebt Pieper die beiden folgenden miteinander verbundenen Elemente hervor: „einerseits: die Zustimmung zu einem [Urteil über einen] Sachverhalt, das Fürwahrhalten, andererseits: die Zustimmung zu einer Person, das Vertrauen“ (ebd.); denn „der Grund [...] dafür, daß man ‚etwas‘ glaubt, ist, daß man ‚jemandem‘ glaubt“ (S. 32). Für die Problematik der Konstitution von Ding und Welt in den epistemischen Habitualitäten des Wissens und Glaubens, ist noch die folgende Bestimmung Piepers erhellend und fruchtbar: „Glauben heißt: teilhaben an der Erkenntnis eines Wissenden“ (S. 49). Da Glaube als Teilhabe an Wissen eine Art der Erfassung von Realität ist, wird jemand, der einem Wissenden glaubt, „mehr Realität zu fassen bekommen“ (S. 52), als wenn er sich nur auf selbst Erfahrenes und selbst Eingesehenes verließ; – was ja auch, von Fällen pathologischen Misstrauens abgesehen, nicht der lebensweltliche Normalfall ist. Vielmehr gilt: Anderen glaubend, haben wir seit unserer frühen Kindheit in wachsendem Ausmaße und in vielfältiger Weise an einem Wissen teil, das wir nicht selbst erworben haben und das wir selbst nicht eigentlich besitzen<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Ein weiterer alltagsprachlicher Begriff von Wissen umfasst die soeben explizierten Begriffe von Wissen und Glauben: „wissen, dass p“ besagt danach so viel wie „informiert sein darüber, dass p“. Dieser allgemeinere und inhaltsärmere Wissensbegriff lässt offen, aus welcher Quelle die „Information“ stammt. Dieser Wissensbegriff ist für meine Zwecke unbrauchbar, weil es mir gerade auf die Quellen des Informiertseins ankommt.

<sup>22</sup> J. Pieper, *Über den Glauben. Ein philosophischer Traktat*, Koesel, München 1962.

<sup>23</sup> Die andere gängige Bestimmung des Glaubens als „das Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objektiv unzureichend, aber subjectiv zureichend ist“ (I. Kant, *Logik*, Einleitung, IX, S. 67, in: *Kants Werke, Akademie Textausgabe*, Band IX, Walter de Gruyter, Berlin 1968) ist als Explikation des Wortes „glauben“ für die Zwecke dieses Aufsatzes unbrauchbar.

<sup>24</sup> In diesem Zusammenhang ist hinzuweisen auf die erkenntnistheoretische Problematik des Wissens aufgrund des Zeugnisses anderer, die seit der Monographie *Testimony: A Philosophical Study* (Oxford University Press, Clarendon Press, Oxford 1992) von C. A. J. Coady unter analytisch orientierten Epistemologen intensiv diskutiert wird. Siehe hierzu z.B. *The Epistemology of Testimony*, edited by J. Lackey & E. Sosa, Oxford University Press, Oxford 2006.

Für das Glauben im hier thematischen Sinne ist ferner wesentlich – und auch dies ist für unsere Konstitutionsproblematik relevant –, dass das Geglaubte für den Glaubenden *subjektiv gewiss* ist (vgl. S. 60). Denn wer jemandem etwas glaubt, verlässt sich ja auf die Wahrheit der mitgeteilten Aussage und „nimmt“ das Gesagte gleichsam „für bare Münze“. Für ihn verhält es sich so, wie derjenige, dem er glaubt und vertraut, sagt, dass es sich verhalte. *Für den Glaubenden bestehen also die Sachverhalte, die ihm von einem anderen als bestehend dargestellt werden*. In dieser Hinsicht hat das Glauben also denselben epistemischen Effekt wie das Wissen: Es macht Realität zugänglich, es konstituiert für das glaubende Subjekt *Seiendes* im prägnanten Sinn, d.h. existierende Gegenstände und bestehende Sachverhalte, die intersubjektiv ausweisbar sind<sup>25</sup>. Damit dürfte klar geworden sein, dass Glauben im Sinne eines Für-existent-Haltens von Gegenständen und eines Für-bestehend-Haltens von Sachverhalten *auf das Zeugnis von anderen hin* eine wichtige gegenstands- und weltkonstitutive Funktion hat, denn neben dem relativ kleinen Bezirk des Für-wahr-Haltens im Modus des Wissens (im oben explizierten Sinne des Für-wahr-Haltens aufgrund eigener Erfahrung und eigener Einsicht) ist es vor allem das Für-wahr-Halten im Modus des Glaubens, dem existierende Gegenstände und bestehende Sachverhalte intentional korrelieren und das als intentionales Gesamtkorrelat eine als seiend geltende *Welt* hat.

Dass das Glauben in ding- und weltkonstitutive Funktion tritt, ist jedermann aus der Alltagserfahrung vertraut. Einen Nachbarn, über den wir – von Menschen, denen wir glauben – erfahren haben, dass er unheilbar an Krebs erkrankt ist, sehen wir bei künftigen Begegnungen gleichsam mit anderen Augen an. Der Sinn, mit dem er uns gilt und in der Wahrnehmung unmittelbar erscheint, ist ein anderer geworden. Hier haben wir also Glauben im soeben explizierten Sinn in konstitutiver, den gegenständlichen Sinn bestimmender Funktion. Ähnlich verhält es sich in primitiveren Fällen von „Sinnbereicherung und Sinnfortbildung“<sup>26</sup>. Ohne das Wort „glauben“ zu benutzen – er spricht stattdessen von einem „gewissermaßen miturteilen“ –, beschreibt Husserl im folgenden Satz einen einfachen

<sup>25</sup> Beim Wissen und Glauben als speziellen Formen des In-Geltung-Habens und In-Geltung-Haltens ist zu beachten, dass *Geltung* bei Husserl nicht dasselbe ist wie *Gültigkeit*. Alles Gültige ist zwar geltend, aber nicht alles Geltende ist gültig. In diesem Sinne sagt Husserl in einem bislang unveröffentlichten Manuskript: „Geltend ist aber noch nicht im prägnanten Sinn gültig. [...] Die Gültigkeit, die Wahrheit [...] ist ein Kind der Kritik“ (Husserl, Manuskript B I 10/56a).

<sup>26</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, *Husserliana* VI, hrsg. von W. Biemel, Kluwer Academic Publishers, Den Haag 1976, S. 161.

Fall einer *Konstitution durch Glauben*, einen Fall in dem die Appräsentation einer Dingeigenschaft durch die gläubige Übernahme einer Mitteilung und die sich daran unwillkürlich anschließende Habitualisierung des gläubig Übernommenen geleistet wird:

Sagt mir jemand, dies Ding sei auf der Rückseite rot, so belege ich es, gewissermaßen miturteilend, mit dem Prädikat „rot“; [...], und dann gewinnt das Ding für mich, ob schon nicht aus meiner eigenen bestimmenden Erfahrung her, die Näherbestimmung des Rückseitenrot mit dem begrifflichen Bestimmungsgehalt in eins (Hua XXXIX, S. 425).

Das Ding *gilt mir fortan* – bis zu einer eventuellen Korrektur meiner Glaubensüberzeugung, zu der mich neue Erkenntnisse zwingen – als ein Ding, das auf der Rückseite rot ist. Mein Glaube, mein habituelles Für-wahr-Halten des von einem Anderen Gesagten, bestimmt also den Innenhorizont des Dinges und damit implizit den Gesamtsinn des Dinges in der Weise einer habituellen Intentionalität.

Die habituellen Intentionalitäten des Wissens und Glaubens könnte man im Vokabular von Husserls *Ideen I* als *Noesen* bezeichnen, und zwar als *habituelle Noesen*<sup>27</sup>. Als habituelle Noesen sind die Noesen des Wissens und Glaubens nicht-episodische Noesen. Von den habituellen Noesen des Wissens und Glaubens habe ich – anders als von episodischen Noesen wie z.B. dem sich in Sprechakten des Behauptens vollziehenden Urteilen oder dem beobachtenden Wahrnehmen von Vorgängen – *kein Bewusstsein*. Es ist geradezu ein Kriterium für habituelle Noesen, dass man sie auch einem Schlafenden oder einem Bewusstlosen mit Recht zuschreiben kann; und es ist ein Kriterium für episodische Noesen, dass man sie einem Schlafenden oder Bewusstlosen nicht zuschreiben kann. So kann ich z.B. von einer schlafenden Person mit Recht behaupten, dass sie weiß, dass Paris die Hauptstadt von Frankreich ist oder dass  $2 \times 2 = 4$ , genauso, wie ich von ihr mit Recht behaupten kann, dass sie schwimmen oder Klavier spielen kann. Wenn jemand dies oder jenes weiß oder wenn jemand dies oder jenes glaubt, so ist er sich seines Wissens bzw. seines Glaubens (mitsamt der gewussten bzw. geglaubten Sachverhalte) nicht präreflexiv bewusst, sein Wissen bzw. sein

<sup>27</sup> Im ersten Band von *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Niemeyer, Halle 1913), führt Husserl zwar den Begriff der Noese als Korrelatbegriff des Begriffs des Noema ein, aber er thematisiert darin, wie es scheint, nur Noesen, die als Leistungen intentionaler Sinngebung den Charakter aktuellen und erlebbaren (bewussten) Vermeinens haben (vgl. ebd., §§ 85 und 87 f.).

Glauben erlebt er nicht, es ist nicht – mit Brentano gesprochen – Inhalt eines begleitenden „inneren Bewusstseins“<sup>28</sup>. Was für Akte (intentionale Erlebnisse) charakteristisch ist, nämlich dass sie als solche *erlebt* oder *präreflexiv bewusst* sind, trifft auf Habitualitäten wie Wissen und Glauben nicht zu. Ich erlebe nicht, dass ich weiß, dass Paris die Hauptstadt von Frankreich ist, oder dass ich weiß, dass  $2 \times 2 = 4$ , wenn ich Wissen um diese Sachverhalte habe. Dagegen bin ich mir unmittelbar bewusst, dass ich etwas wahrnehme, wenn ich z.B. einen auf einem Baum sitzenden Vogel beobachte; oder ich bin mir unmittelbar bewusst, dass ich rechne, wenn ich z.B. „im Kopf“ die Summe von 143 und 922 bilde. Wenn ich solche *episodischen* Noesen vollziehe, kann mich jemand – das Wort „tun“ im weitesten Sinne gebrauchend – fragen „Was tust du gerade?“ oder „Was tatest du soeben?“, und ich kann aufgrund meines präreflexiven Bewusstseins des von mir vollzogenen Aktes z.B. die Auskunft erteilen: „Ich beobachte gerade den Vogel dort auf dem Baum“, oder „Ich habe soeben ‚im Kopf‘ die Summe von 143 und 922 ausgerechnet“. Ähnliches gilt für bewusste, episodische psychische Zustände (Gefühle, Stimmungen), nach denen man mit „Wie ist dir gerade zumute?“ fragen kann. In Bezug auf *habituelle* Noesen können derartige Fragen prinzipiell nicht gestellt werden.

Dass es zum Wesen der habituellen Noesen des Wissens und Glaubens gehört, *nicht erlebt* oder *präreflexiv bewusst* zu sein, ändert nichts daran, dass die Habitualitäten des Wissens und Glaubens *intentional* verfasst sind; denn sie sind durch die beiden für Intentionalität charakteristischen Merkmale ausgezeichnet, die auch Akte oder intentionale Erlebnisse aufweisen: nämlich durch *Jemeinigkeit* und durch die Eigenschaft, eine *intentionale Gegenständlichkeit* (einen Gegenstand im engeren Sinn oder einen Sachverhalt), ein *Thema*, ein *Worüber* zu haben (diese spezifisch intentionale Eigenschaft bezeichnet man in der englisch-

<sup>28</sup> Siehe hierzu Brentanos Ausführungen im 2. und 3. Kapitel des 2. Buches von *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Angesichts der scharfen Unterscheidung, die Brentano zwischen innerer Wahrnehmung und innerer Beobachtung macht (1. Buch, § 2), kann Brentano nichts anderes mit „innerer Wahrnehmung“ bzw. „innerem Bewusstsein“ gemeint haben als das, was man heute als präreflexives Selbstbewusstsein bezeichnet. Wenn Gallagher und Zahavi Brentano unterstellen, Brentano habe mit seiner Rede vom inneren Bewusstsein etwas anderes gemeint, als dass „pre-reflectively, my experience is not itself an object for me“ und dass „I do not occupy the position of an observer, spectator, or in(tro)spectator who attends to this experience“ (S. Gallagher & D. Zahavi, *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, London – New York (NY) 2008, S. 53), so hat diese Interpretation kein Fundament in dem Text der beiden genannten Kapitel über das innere Bewusstsein in Brentanos Hauptwerk.

sprachigen Literatur über Intentionalität mit dem tentativen Ausdruck „*aboutness*“). Durch Jemeinigkeit sind die Habitualitäten des Wissens und Glaubens ausgezeichnet, sofern sie ein intentionales Subjekt haben, eben das Subjekt, das etwas weiß bzw. glaubt. Durch sogenannte „*aboutness*“ oder „Gerichtetheit“<sup>29</sup> auf eine intentionale Gegenständlichkeit sind die Habitualitäten des Wissens und Glaubens ausgezeichnet, sofern sie eine Gegenständlichkeit (einen Gegenstand im engeren Sinne bzw. einen Sachverhalt) haben, für die es als *intentionale* Gegenständlichkeit kennzeichnend ist, dass ihr nichts Wirkliches entsprechen muss: Der vermeinte Gegenstand *schlechthin* braucht nicht zu existieren, der vermeinte Sachverhalt *schlechthin* braucht nicht zu bestehen<sup>30</sup>. Gleichwohl können wir – ohne im Geringsten auf die Frage, ob der vermeinten Gegenständlichkeit schlechthin Wirklichkeit zukommt oder nicht, einzugehen – die vermeinte Gegenständlichkeit *als solche*, d.h. die jeweils vermeinte Gegenständlichkeit als jeweils vermeinte thematisieren und sie hinsichtlich der Weise ihres Vermeintseins analysieren und beschreiben. Nennen wir nicht nur das in episodischen Noesen Vermeinte als solches, sondern auch das im Wissen und Glauben auf nicht-episodische Weise intentional Vermeinte als solches (das habituell Geltende als solches) ein „*Noema*“, dann haben wir mit Wissen und Glauben Noesen vor uns, die zwar eine vermeinte Gegenständlichkeit (einen habituell vermeinten Sachverhalt als solchen) haben, aber als *habituelle* Noesen nicht den Charakter von präreflexiv bewussten Vollzügen haben.

Angesichts solcher *unbewusster* Noesen wird Husserls Begriff der Noesis problematisch; es erhebt sich die Frage, ob wir den Begriff der Noese überhaupt

<sup>29</sup> Die metaphorische Rede von der „Gerichtetheit“ auf etwas (eine Gegenständlichkeit im weitesten Sinne) taugt nur zu einer ersten rohen Charakterisierung von Intentionalität. Bei zahlreichen Typen episodischer Intentionalität erweist sie sich als inadäquat. Aber auch bei den epistemischen Habitualitäten des Wissens und Glaubens kann von „Gerichtetheit“ eines Subjekts auf gewusste bzw. geglaubte Gegenständlichkeiten (Sachverhalte) nicht die Rede sein; hier ist die metaphorische Rede von „*aboutness*“ angemessener. Hier und in allen anderen Fällen *intentionalen* Bezogenseins auf etwas deutet die Rede von „Gerichtetheit“, aber auch die Rede von „*aboutness*“ wohl auf die formale Eigenschaft hin, dass intentionale Beziehungen *asymmetrische* Beziehungen sind: unumkehrbar ist etwas (und zwar immer ein „Subjekt“) in einer gewissen Weise auf etwas (ein „Objekt“) bezogen.

<sup>30</sup> Im § 90 der *Ideen I* heißt es: „*jedes intentionale Erlebnis [hat] [...] sein ‚intentionales Objekt‘, d.i. seinen gegenständlichen Sinn. [...] Die uns diesen Sinn definierende Sachlage [ist] der Umstand, daß die Nichtexistenz (bzw. die Überzeugung von der Nichtexistenz) des vorgestellten oder gedachten Objektes-schlechthin der betreffenden Vorstellung (und dem jeweiligen intentionalen Erlebnis überhaupt) sein Vorgestelltes als solches nicht rauben kann [...]*“.

brauchen, ja ob er überhaupt einen deskriptiven Gehalt hat. *Entweder* sind die Habitualitäten des Wissens und Glaubens Noesen, dann ist es Noesen außerwesentlich, erlebt oder präreflexiv bewusst zu sein, und „Noesis“ wird gleichbedeutend mit dem Ausdruck „Haben eines Noema“, z.B. ist dann die Noese des Überzeugtseins ist nichts anderes als das Haben einer Überzeugung und das visuelle Wahrnehmen ist nichts anderes als das Haben einer visuellen Wahrnehmungserscheinung; – *oder* Wissen und Glauben sind keine Noesen, dann aber ist die „Korrelation“ von Noesis und Noema keine universale, das gesamte Feld der Intentionalität allgemein charakterisierende Korrelation und demnach auf die Sphäre der intentionalen Erlebnisse zu beschränken. Im ersten Fall liegt es nahe, auf den Begriff der Noese ganz zu verzichten und das vielgestaltige Feld der Intentionalität *rein noematisch* zu charakterisieren, d.h. sich bei allen deskriptiven Analysen von Akten und Habitualitäten auf Analysen von Noemata zu beschränken<sup>31</sup>. Im zweiten Fall haben wir die keineswegs triviale Aufgabe, die Wirklichkeit der Noesen in der Sphäre der intentionalen Erlebnisse deskriptiv aufzuweisen und dem Begriff der Noesis eine präzise Bedeutung zu geben. Will man an dem Begriff der Noesis und an der sogenannten Korrelation von Noesis und Noema als einer universalen Korrelation festhalten – wofür ich plädieren möchte –, so muss man einerseits unbewusste, habituelle Noesen zulassen und andererseits zeigen, wie episodische und nicht-episodische (habituelle) Noesen deskriptiv aufgewiesen werden können. Dabei dürfte nicht nur der Begriff der Noesis, sondern auch der notorisch umstrittene Begriff des Noema größere Bestimmtheit und einen verbindlichen Gehalt gewinnen.

#### 1.4. *Bewusstsein und Gewusstsein*

Von einem aktuell vollzogenen Urteilen oder von einem aktuell vollzogenen Wahrnehmen. habe ich Bewusstsein, nämlich eine sogenannte „innere Wahrnehmung“ im Sinn Brentanos, d.h. ich bin mir des Vollzugs eines solchen Aktes präreflexiv bewusst und kann, jedenfalls prinzipiell, darüber *ex post* in reflexiven, in

<sup>31</sup> Dafür dass der Husserls Begriff der Noese entbehrlich ist, plädiert seit seinem Buch *Handlung, Bewusstsein und Leib. Vorstudien zu einer rein noematischen Phänomenologie* (Alber, Freiburg – München 1973) Hans-Ulrich Hoche. Besonders überzeugend ist sein Plädoyer für eine rein noematische Phänomenologie in seinem jüngsten Buch *Anthropological Complementarism. Linguistic, Logical, and Phenomenological Studies in Support of a Third Way Beyond Dualism and Monism* (Mentis Verlag, Paderborn 2007) und darin insbesondere in dem umfangreichen Aufsatz „Consciousness“ (S. 129-195), der, methodologisch betrachtet, eine gelungene Synthese phänomenologischer und sprachanalytischer Methoden bietet.

Retention oder Erinnerung fundierten Beschreibungen Auskunft geben. Ganz anders verhält es sich, wie soeben gezeigt, bei den habituellen Noesen des Wissens und Glaubens. Zu diesen zählt auch – und nicht zuletzt – das Wissen um eigene aktuelle „Umstände“ (im weitesten Sinne), insbesondere das Wissen darum, wo ich mich gerade in räumlicher oder zeitlicher Hinsicht befinde. Ich weiß z.B., dass ich mich, während ich gerade schreibe, in meinem Arbeitszimmer im philosophischen Institut in Aachen befinde; aber von diesem Wissen habe ich kein Bewusstsein – im Unterschied z.B. zu den zahlreichen Denk- und Schreibakten, die ich vollziehe, während ich an diesem Abschnitt meines Aufsatzes arbeite; dieser Akte bin ich mir, sie vollziehend, präreflexiv bewusst und kann mich daher an sie erinnern und sie in Akten der Reflexion zum Thema machen. Zum Wissen um eigene aktuelle Umstände, gehört auch das Wissen um soziale Umstände und Beziehungen, so weiß ich z.B. dass ich mich auf einer Party befinde, wenn ich mit einem Partygast ein philosophisches Problem erörtere, oder ich weiß, dass ich gerade mit einem Vorgesetzten rede, wenn ich dem Institutsleiter ein Anliegen vortrage. Auch Umstandswissen dieser Art ist durch nicht-episodische Intentionalität gekennzeichnet.

Habituelle Noesen (mitsamt ihren Noemata) sind zwar nicht bewusst; gleichwohl sind sie zweifellos „da“ und bestimmen den Sinn der jeweils erscheinenden (allgemeiner: der jeweils bewussten) Gegenständlichkeit mit. Aber nicht nur das. Sie sind auch *handlungsbestimmend wirksam*. Sie sind nämlich in all den Fällen von Handeln wirksam und als handlungsbestimmende Faktoren deskriptiv aufweisbar, in denen der Handelnde habituell in Geltung gehaltenen Inhalte (Wissens- bzw. Glaubensinhalte) in seinem Handeln unwillkürlich berücksichtigt; und dies ist bei *allen* Handlungen – von den „Handlungen“ Neugeborener abgesehen – der Fall. Auch wenn der Handelnde keinen Gedanken an diese Inhalte verschwendet, sich ihrer im engeren Sinne also nicht „bewusst“ ist, so sind sie doch „in Sicht“, sofern der Handelnde im „umsichtigen“ Handeln auf sie Rücksicht nimmt<sup>32</sup>. Auf diese Weise ist z.B. die Tatsache, in einem Museum zu sein, habituell in Sicht, wenn wir dort mit gedämpfter Stimme miteinander sprechen, es unterlassen, unsere mitgebrachten Sandwiches zu verzehren oder uns eine Ziga-

<sup>32</sup> Was Heidegger in den §§ 22 und 23 von *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, Halle 1927) als vertraute räumliche Umwelt mit ihrem „umsichtig“ als „Plätze“ und „Gegenden“ ausgelegten Orten beschreibt, ist ein Phänomen, das ohne Rückgriff auf die habituelle Intentionalität von Wissen und Glauben nicht verständlich gemacht werden kann. In genetischer Perspektive erweisen sich alle Formen von Vertrautheit und Bekanntheit als Manifestationen habituelle Intentionalität.

rette anzuzünden. Wer weiß oder – wie wir im Deutschen auch lax sagen – sich „bewusst“ ist, dass er sich in einem Museum befindet, handelt diesem Wissen entsprechend, ohne sich – kontinuierlich oder diskret – die Tatsache bewusst zu machen, dass er in einem Museum ist.

Was für die Praxis im gewöhnlichen Sinne und für ihr situativ handlungsrelevantes Wissen gilt, gilt auch für die Wahrnehmung, die Husserl die aller sonstigen Praxis zugrundeliegende „Urpraxis“ genannt hat<sup>33</sup>. Auch in der Wahrnehmung eines Hauses z.B. ist und bleibt dasjenige, was wir von einem uns individuell bekannten Haus und von Häusern überhaupt wissen, habituell in Sicht und in der Urpraxis der Wahrnehmung wirksam, indem es mitbestimmt, in welchem individuell und typisch bestimmten Sinn wir das Gegenständliche wahrnehmen und wie wir uns zu ihm verhalten. Es macht den individuellen und den typischen „Bekanntheitscharakter“ eines uns individuell bekannten oder eines uns nur typisch bekannten Dinges aus (wir kennen dieses bestimmte Haus oder wir kennen diese Art von Haus)<sup>34</sup>. Was auf diese Weise von einem Haus *gewusst* wird und als Gewusstes in der Wahrnehmung sinnbestimmend fungiert, ist selbst aber nicht im Geringsten bewusst, ist *kein manifester Bewusstseinsinhalt*; – manifest bewusst ist jeweils nur das wahrnehmend vermeinte Haus als ganzes, freilich mit einem gewissen impliziten, individuellen oder typischen Bekanntheitscharakter, der dasjenige sinnmitbestimmende Moment des als bekannt wahrgenommenen Hauses ist, in dem sich die habituelle Noese des hier relevanten Wissens „auswirkt“.

Sofern Wissen und Glauben als Horizontintentionalitäten wesentlich mitbeteiligt sind an der Konstitution eines uns mit einem bestimmten individuellen oder typischen Bekanntheitscharakter begegnenden Wahrnehmungsdinges, bilden sie dasjenige Phänomen habituelle Intentionalität, das man – in Anlehnung an den Ausdruck „Bewusstsein“ – „*Gewusstsein*“ nennen könnte. Der konstitutionstheoretisch vielleicht nützliche Terminus „*Gewusstsein*“ (im weiteren, das Geglaubtsein mitumfassenden Sinne) ist die Bezeichnung für die Habitualität des Für-bestehend-Haltens von Sachverhalten in den Modi des Wissens und Glaubens, sofern das Gewusste oder Geglaubte *situativ handlungsrelevant ist und/*

<sup>33</sup> Siehe die Beilage XXVI in *Husserliana XXXIX*, S. 382-384.

<sup>34</sup> Ich lasse hier wie auch sonst in diesem Aufsatz die alltagssprachliche Unterscheidung zwischen „kennen“ und „wissen“ unbeachtet, wonach wir zwar von Gegenständen (insbesondere Personen und Orten) sagen, dass wir sie kennen, aber nicht, dass wir sie wissen. Der Begriff des Wissens wird von mir so weit gefasst, dass er auch das Kennen von und Bekanntsein mit Gegenständen umfasst.

oder sofern es momentan sinnbestimmend ist für das jeweils explizit und thematisch Bewusste eines intentionalen Erlebnisses.

Es ist also dieser selbst aktuelle und lebendige sinn- und handlungsbestimmende Bezug zum jeweils aktuell thematisch Bewussten, der *Gewusstseinsinhalte* von bloßen *Wissensinhalten* unterscheidet. Wissen kann ja auch „totes“, für die jeweilige Situation und Bewusstseinsgegenständlichkeit völlig irrelevantes Wissen sein (und der größte Teil unseres individuellen Wissensvorrates ist für die jeweils aktuelle Situation irrelevant!); Gewusstseinsinhalte sind dagegen ihrem Begriffe nach durch situative Relevanz und durch unmittelbaren Sinnbezug zum aktuellen Bewusstseinsthema ausgezeichnet. Aber Gewusstseinsinhalte sind – verstehen wir den Ausdruck „Bewusstsein“ mit Husserl in einem engsten Sinn – nicht *Bewusstseinsinhalte*, – auch wenn sie zum Sinn der explizit bewussten Gegenständlichkeit oder Handlung beitragen und diesen Sinn mit ausmachen. Dass der Schrank, dessen schöne Türen ich bewundere, ein Inneres hat, „weiß“ ich zwar, während ich sie betrachte – ich bewundere ja nicht die Türen einer Schrank-Attrappe –, aber ich bin mir dieses Inneren nicht „bewusst“, es ist nicht Gegenstand eines intentionalen Erlebnisses (und von der Möglichkeit, sein Inneres in neuen Akten kennenzulernen, „weiß“ ich, weil und sofern ich „weiß“, dass er überhaupt ein Inneres hat). Im engsten Sinn von „bewusst“ und „Bewusstsein“ sind Gewusstseinsinhalte „*unbewusst*“, und wir befinden uns hinsichtlich dieser Inhalte in dem epistemischen Zustand, den Husserl „Unbewusstsein“ nennt. Denn „im engsten Sinne ‚bewusst‘ heißt [...] das, womit ich beschäftigt bin, was zur Einheit der Beschäftigung gehört, und dieses hat selbst wieder einen zentralen Modus, <den> des Bewussthabens und Bewusstseins im allerengsten Sinn: das, was im Zentrum, im Originalpunkt der Beschäftigung steht“<sup>35</sup>. Im engsten und allerengsten Sinn des Wortes „bewusst“ sind Gewusstseinsinhalte also unbewusst. Sie sind aber auch unbewusst in dem weiteren Sinn von „bewusst“, in dem das Wahrnehmungsfeld, das ich als waches Ich immer habe, „bewusst“ genannt wird und das alles umfasst, das als lediglich Wahrnehmungsbereites affektiv gegenwärtig ist<sup>36</sup>.

Gemessen an diesen drei Bedeutungen von „bewusst“, sind die habituellen Gewusstseinsinhalte, mögen sie eigenen Erfahrungen und Einsichten entstam-

<sup>35</sup> E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Phänomenologie des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, Husserliana XLII, hrsg. von R. Sowa und T. Vongehr, Springer, Dordrecht 2014, S. 38.

<sup>36</sup> Vgl. Hua XLII, S. 55.

men oder auf dem Zeugnis anderer beruhen, *unbewusst*; sie sind aber – wie oben dargelegt – in den jeweiligen Bewusstseinsinhalten einer Dingwahrnehmung als in ihr mitgeltende Inhalte in gewisser Weise doch „da“, und zwar sind sie „mit da“ als den jeweils aktuellen gegenständlichen *Sinn* mitbestimmende Inhalte. Das aktuell seinen thematischen Gegenstand vermeinende intentionale Bewusstsein ist gleichsam durchtränkt und durchsetzt von Gewusstsein und ist ohne Gewusstsein in seiner jeweiligen konkreten Intentionalität gar nicht denkbar. Man streiche z.B. versuchsweise allen Inhalt des Gewusstseins, all das individuell und typisch Gewusste und Geglaubte, aus dem Wahrnehmungsbewusstsein, das wir beim Schauen auf unsere Armbanduhr haben, dann erkennt man, dass die von den individuellen und typischen Bekanntheitscharakteren „meine Uhr“, „eine Uhr überhaupt“, „ein Kulturding überhaupt“ und „ein Ding überhaupt“ entblöbte Wahrnehmung nicht einmal die Bezeichnung „Dingwahrnehmung“ verdiente. Deshalb sagt Husserl ja von dem inhaltlich mehr oder weniger bestimmten, aber nie leeren konstitutiv mitfungierenden individuellen und typischen „*Wissen* und *Mitwissen*“ um ein Ding: „Wenn es nicht *mitgelten* würde, wäre die Erfahrung überhaupt nicht Erfahrung von einem und diesem Ding“ (EU, § 8, 26 f., meine Hervorhebungen).

Solche gedanklichen Weglassungsproben können dazu dienen, zu bestimmen, ob etwas aktuell mitgilt oder nicht, ob etwas als Gewusstseinsinhalt zu einem bestimmten aktuellen Bewusstseinsinhalt gehört oder ob es ein momentan totes, situativ irrelevantes Wissen ist. Eine ähnliche Funktion haben Enttäuschungserlebnisse. Stelle ich z.B. beim Anziehen meines für eine bevorstehende Reise zurechtgelegten Hemdes verärgert fest, dass an ihm ein Knopf fehlt, so zeigt das *ex post*, dass ich den Sachverhalt „an meinem Hemd sind die Knöpfe vollzählig“ beim Zurechtlegen des Hemdes für bestehend gehalten und ihn als bestehend „vorausgesetzt“ habe, und dies freilich, ohne diesen Sachverhalt in einer Sachverhaltsmeinung explizit und thematisch bewusst zu haben. Das habituelle und situativ als relevant „aktivierte“ Für-bestehend-Halten dieses Sachverhalts ist aber nichts anderes als Gewusstsein im erläuterten Sinne und der dabei für bestehend gehaltene Sachverhalt ist nichts anderes als ein Gewusstseinsinhalt.

## 2. Zur Konstitution der Welt in den Habitualitäten des Wissens und Glaubens. Das Gewusstsein von Welt

Bisher habe ich zu zeigen versucht, dass das Wahrnehmungsbewusstsein von Dingen ein Ineinander von episodischer und nicht-episodischer Intentionalität ist

und dass Habitualitäten wie Wissen und Glauben darin eine wichtige, ja notwendige konstitutive Rolle spielen. Im Folgenden möchte ich noch skizzieren, welche Rolle diese epistemischen Habitualitäten in der Konstitution der Realitätenwelt als ganzer spielen und wie sie dabei mitwirken, „für mich Sein und Sosein der Welt zu beständiger Geltung zu bringen“ (Manuskript B I 14/37b). Diese erweiterte Konstitutionsproblematik lässt sich in folgende Frage fassen: Was macht es möglich, dass wir in jedem Moment unseres Wachlebens, in dem wir mit diesem und jenem intentional beschäftigt sind, das „Bewusstsein“ einer ganzen Welt haben und dass unser Wachleben deshalb „bewusstseinsmäßig“ ein In-der-Welt-Leben ist? Auch für die Beantwortung dieser Frage macht Husserl den Begriff des Horizonts fruchtbar, und zwar in den Gestalten des Außenhorizontes und des Welthorizontes als des äußersten Außenhorizontes.

In einem Text aus dem Jahr 1933 finden sich folgende erhellende Bestimmungen zum allgemeinen Horizontbegriff und zum Begriff des Innenhorizontes, sowie zu dem Begriff des Außenhorizontes, der gleichsam auf halbem Wege zum Begriff des Welthorizontes liegt:

Die *Horizonthaftigkeit* – das Unbewusstseinsmilieu, das das jeweilig spezifisch Bewusste umgibt, oder der Horizont des latenten, unbewussten und doch mitgeltenden Sinnes, der dem patenten, anschaulich erfüllten Sinn zugehört, und zwar als <den> Sinn des patent Gegenständlichen mitbestimmend – ist aber eine *doppelte*: Einerseits betrifft sie die Substratstruktur der anschaulich sich selbst darstellenden Realen, sofern diese [...] ihren [Innen-] Horizont der Explikation haben, [...] <Andererseits stehen> die konkreten Gegenstände [...] in *Außenhorizonten*, in ihren anschaulichen Feldern, die selbst in ihrem Seinssinn [...] *Sinnbestimmungen* „von außen“ haben (Hua XXXIX, S. 102-104).

Husserl bezeichnet hier mit dem Ausdruck „Horizont“ das sinnbestimmende, mitgeltende „Unbewusstseinsmilieu, das das jeweilig spezifisch Bewusste umgibt“, und das stimmt mit dem bisher über die habituellen Horizontintentionalitäten des Wissens und Glaubens Gesagten überein, deren Inhalte als Wissens- bzw. Glaubensinhalte unbewusst sind, aber gleichwohl – als mitgeltende Inhalte – sinnbestimmend für den bewussten oder patenten gegenständlichen Sinn fungieren. Als Außenhorizont bestimmt Husserl im zitierten Passus das Feld von anschaulichen, aber nicht thematischen Objekten, das das jeweils thematische anschauliche Objekt umgibt. Auf dieses miterscheinende Feld sind wir unwillkürlich und „passiv“ (inaktiv) mitbezogen, wenn wir uns in einem Akt der Wahrnehmung auf ein Objekt dieses Feldes beziehen. Über dieses passiv miterscheinende,

horizonthaft bewusste Wahrnehmungsfeld hinaus reicht ein es umfassendes Feld, dessen wir uns nicht bewusst sind, auf das wir aber immer – wie Husserl das in seinem Bewusstseinsvokabular nennt – „hinausmeinen“. Aber dieses Hinausmeinen auf das Nicht-mehr-Wahrgenommene ist ein *habituelles* Hinausmeinen in den Formen des Wissens und Glaubens und es reicht letztlich als universale habituelle Horizontmeinung über alle jeweils anschaulichen Felder hinaus in die als All-Einheit der Realitäten ständig mitgeltende *Welt*. Von der habituell gewussten bzw. geglaubten Welt her hat nicht nur jedes anschauliche einzelne Ding – wie es im obigen Zitat heißt – „Sinnbestimmungen ‚von außen‘“, sondern auch das jeweils mitbewusste, unscharf begrenzte Wahrnehmungsfeld hat als ganzes den Sinn, *etwas aus der Welt* oder *ein Ausschnitt aus der Welt* zu sein. Diese allen erscheinenden Dingen (sowie Dingeigenschaften und Dingrelationen) *als erscheinenden* eignende Gemeinsamkeit drückt Husserl, den Ausdruck „bewusst“ in einem laxen Sinne verwendend, wie folgt aus: „alle jeweils [...] bewussten Realen sind bewusst als reale Objekte (bzw. Eigenschaften, Relationen etc.) *aus der Welt*, als in dem einen raumzeitlichen Horizont seiende“ (EU, § 8, 28 f.). Ganz ähnlich bestimmt Husserl diese eigentümliche Sinnbestimmung in einem anderen Text, wo er – wiederum im erweiterten Vokabular des Bewusstseins – von dem „totale[n] Weltfeld“ sagt, dass es „bewusstseinsmäßig in Geltung ist, vermöge einer unbestimmt allgemeinen Mitmeinung, die ständig dem Ausschnitt als solchem den Sinn eines Ausschnittes gibt“ (Manuskript E III 11/2a). Dieser Sinn der Ausschnitthaftigkeit, „etwas aus der Welt zu sein“, dieser Sinn, in dem alles Reale uns erscheint und der allem und jedem, selbst den flüchtigsten und privatesten eigenen Seelenregungen den Sinn der *Weltlichkeit* verleiht, ist aber als ein Effekt der Horizontintentionalität nicht ein Bewusstseinsphänomen, sondern als ein Phänomen des habituellen Wissens und Glaubens ein *Gewusstseinsphänomen* im oben erläuterten Sinne. Denn sofern wir in jedem Moment unseres Wachlebens um die Welt als das uns ständig umgebende All der raumzeitlichen Realitäten in der Form jener *habituellen* „unbestimmt allgemeinen Mitmeinung“ *wissen*, haben wir in aller Erfahrung von Realem auch ein implizites Wissen um die *Ausschnitthaftigkeit* jedes erscheinenden Realen, jeder erscheinenden Vielheit von Realen und jedes Feldes von Realen, in dem Reales abgehoben erscheint<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Dieses implizite Wissen um „die Welt“ kann sehr verschiedene Formen haben und variiert nicht nur von Kultur zu Kultur, sondern es variiert auch innerhalb der Lebensspanne einer Person und innerhalb der Geschichte kleinerer und größerer menschlicher Gemeinschaften. Einem

Wenn Husserl sagt, dass die „Welt [...] vorgegeben [ist] als *horizonthaft geltende*“ (Manuskript A VII 12/81a, meine Hervorhebung), so charakterisiert er diesen universalen deskriptiven Sachverhalt in einem neutralen Vokabular. Die Rede von horizonthafter Geltung bietet die Möglichkeit, der besagten Ausschnitthaftigkeit sowie der Tatsache, dass „jede Erfahrung von Weltlichem, obschon unthematisch, [implizit] zugleich totale Welterfahrung [ist]“ (Manuskript A VII 12/79b) deskriptiv gerecht zu werden – unter Vermeidung der vagen, verfänglichen Rede vom „Mitmeinen“ oder „Mitbewusstsein“ oder des doppeldeutigen Ausdrucks „Mitmeinung“.

Weil das „noetische“ oder subjektive „Korrelat“ dauernder und fortdauernder Seinsgeltung nicht ein aktuelles episodisches Meinen oder Bewusst-Haben, sondern ein habituelles In-Geltung-Halten ist und weil die beiden epistemischen Grundmodi des In-Geltung-Haltens Wissen bzw. Glauben sind, ist das subjektive „Korrelat“ des mir geltenden Sinngebildes „seiende Welt“ ein Wissen oder Glauben. Als habituelle Horizontintentionalitäten sind Wissen und Glauben die „passiven“ (inaktiven), nicht-episodischen subjektiven Leistungen, dank derer wir überhaupt Welt haben, und zwar Welt haben als die in der Erfahrung von Realem notwendig mitgeltende, seinsgewisse „seiende All-Einheit von an sich seienden Realitäten“ (Hua XXXIX, S. 83)<sup>38</sup>. Als habituell gewusste oder geglaubte universale Sinn- und Geltungseinheit ist die Realitätenwelt, die in der Erfahrung von einzelnen weltlichen Realitäten nicht bewusst ist, auch nicht irgendwie „mitbewusst“ oder akthaft „mitgemeint“ wie etwa der beim Sehen eines Dinges mitwahrgenommene, miterscheinende Hintergrund. Die dem Phänomen des habituellen In-Geltung-Haltens angemessene Rede vom Wissen und Glauben erlaubt es, die wirklich vorhandenen epistemischen Phänomene habituellder Intentionalität beim Namen zu nennen und verleitet uns nicht dazu, das Vokabular des Meinens semantisch zu überdehnen oder zu zweideutigen Ausdrücken wie „Mitmeinung“ oder „Mehrmeinung“ zu greifen. Mit Hilfe der Termini „Wissen“ und „Glauben“ können wir diejenigen intentionalen Leistungen unzweideutig namhaft machen,

in einem mythischen Weltbild befangenen Menschen z.B. ist die Welt anders bewusst (gewusst) als einem Menschen, der ein von moderner Wissenschaft bestimmtes Weltbild hat. Das jeweils verschiedene Wissen (und Glauben) von der Welt bestimmt mit *als was* die Welt jeweils gilt und im Erfahren und Handeln mitgilt.

<sup>38</sup> Das Sein der Welt ist gewiss, weil „der Totalhorizont als Allheit des vom Einzelnen aus in Mitgeltung stehenden einzelnen Seienden nicht modalisierbar ist. Seinsgewissheit der Welt in der Art, wie sie in modalisierbaren Einzelgewissheiten fundiert ist, ist apodiktischer Boden für alle Modalisierungen etc.“ (Hua XXXIX, S. 128).

die uns *die Welt* in jedem Augenblick unseres Wachlebens präsent machen als habituell ständig in Seinsgeltung gehaltenes All von Realitäten und die in jedem Augenblick unseres Wachlebens uns ständig *uns selbst* habituell präsent machen als In-der-Welt-Seiende<sup>39</sup>. Diese intentionalen Leistungen bestehen eben in den „*appäsentierenden*“ *Leistungen von Wissen und Glauben*, die als Habitualitäten notwendig unbewusst sind, aber als *sinnbestimmende* intentionale Leistungen allem raumzeitlich Realem und somit uns selbst den Sinn des *Weltlichen* verleihen, den Sinn, *etwas in der Welt zu sein*. In einem Manuskript aus den 1930er Jahren drückt Husserl diesen Sachverhalt wie folgt aus:

Womit immer ich thematisch beschäftigt bin, es ist mir bewusst als *in der Welt seiend*. Ich habe immerzu, bei allem und jedem, Seinsgewissheit der Welt. Ich habe sie a priori jeder einzelnen Erfahrung, jedes einzelnen Wahrnehmungsfeldes, jeder einzelnen Thematik – bei allem als Horizontgewissheit und, durch den Wandel der Thematik hindurchgehend, in kontinuierlicher Ständigkeit (Hua XXXIX, S. 73)<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Dass die Welt, die in Leerhorizonten als das Universum des Gegenwärtigen und Mitgegenwärtigen gewusst ist, selbstverständlich immer auch als Welt mit einer *Weltvergangenheit* und einer *Weltzukunft* gewusst ist, kann hier nur erwähnt werden. In einem Manuskript aus dem Jahr 1932 betont Husserl die Rolle der Leerintentionen in der Konstitution von Welt als einem zeitlichen Gebilde: „Sowie wir uns auf Dinge richten, sprechen wir von in der Umgebung daseienden, aber nicht gesehenen. So ist die Umwelt in ihrer Unendlichkeit, in ihrer unbestimmten Bestimmbarkeit jederzeit als Umwelt unseres Leibes gegeben und originaliter gegeben. So für die Gegenwart, so ähnlich auch vermittelt der zugehörigen Erwartungen für <die> Zukunft und vermittelt der leeren Retentionen für <die> Vergangenheit. Durch die Leerintentionen in allen diesen Formen konstituiert sich also nicht nur das abgegrenzte einheitliche Ding oder ein Stück „eigentlich“ wahrgenommener Umwelt, sondern die ganze in eine unbestimmte räumliche Gegenwart und in eine unbestimmte Zukunft und in die Vergangenheit erstreckte Welt“ (Hua XXXIX, S. 143).

<sup>40</sup> Dass die mir in jedem wachen Augenblick als seiend geltende Welt ein habituelles Wissens-, Glaubens- und Gewusstseinsgebilde ist, bestimmt – nebenbei bemerkt – den methodischen Sinn der *phänomenologischen Epoché*: Des *Wissens* um die Welt und um Seiendes in der Welt kann ich mich nicht enthalten, diese Überzeugungen kann ich nicht aufgeben, denn ich kann mich nur des Vollzugs von *Akten* enthalten; Überzeugungen wie Wissen und Glauben sind aber keine Akte, sondern etwas *Habituelles*. Ich kann mich nur – wie Husserl an zahlreichen Stellen sagt – des *Gebrauchs* meines Weltwissens und -glaubens enthalten; denn „es ist zweierlei, eine Überzeugung <zu> haben und innerhalb einer Urteilssphäre von dieser Überzeugung Gebrauch zu machen, sich durch sie einen Seinsboden vorgeben zu lassen“ (E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919, Husserliana Materialien IV*, hrsg. von M. Weiler, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston (MA) – London 2002, S. 74). Diese Enthaltsamkeit vom Gebrauch unserer Überzeugungen steht in unserer Freiheit, zu dieser Enthaltsamkeit können wir uns entschließen, und wir können – als Phänomenologen – versuchen, an diesem Entschluss in unserer deskriptiven Arbeit festzuhalten und uns also aller vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Urteile zu enthalten, die explizit oder implizit Dasein von Welt und Weltlichem setzen. Durch diese Enthaltung (*Epoché*) *reduzieren*

Die Ständigkeit der einem Ich als seiend geltenden Welt ist „Korrelat“ der Ständigkeit der von ihm ausgebildeten bzw. erworbenen Habitualitäten. Denn nicht als „ein leerer Identitätspol“, sondern nur als ein „Substrat von Habitualitäten“ (Hua I, § 32, S. 100 f.) ist das „zentrierende Ich“ der zahllosen Vollzüge des intentionalen Lebens das *konkrete Subjekt*, das eine für es seiende, „ständige“ Welt hat. Was nämlich für die als seiend konstituierten einzelnen Gegenstände gilt, gilt auch für die als seiend konstituierte Welt als ganze: „der jeweilige Charakter bleibenden Seins und Soseins [ist] ein Korrelat der im Ichpol selbst sich konstituierenden Habitualität[en] seiner Stellungnahme[n]“ (Hua I, § 33, S. 102). Vermöge solcher Stellungnahmen und zahlloser erworbener und „fest ausgebildeter“ Habitualitäten ist für ein Ich „eine Natur [...], eine Kulturwelt, eine Menschenwelt mit ihren sozialen Formen usw.“ (Hua I, § 37, 109 f.) Husserls transzendentalphänomenologisches Prinzip, „daß für mich nichts ist, es sei denn aus *aktueller* oder *potentieller* Bewusstseinsleistung“<sup>41</sup>, ist demnach dahingehend zu ergänzen, dass hinzugefügt wird: „oder aus der intentionalen Leistung unbewusster *Habitualitäten*“. Denn Habitualitäten gehören wesentlich zu der „leistenden Intentionalität“, dank derer für mich überhaupt Seiendes und schließlich eine ganze seiende Welt ist.

Die Weltkonstitution hat als Konstitution einer seienden *objektiven* Welt durch und für ein konkretes, mit Habitualitäten ausgestattetes Subjekt notwendig eine *intersubjektive* Dimension; die objektive Welt, die den Sinn „Welt für alle“ hat, beruht nämlich auf Kommunikation und Tradition und damit auf „gläubiger“ Übernahme von Wissen anderer Menschen. Insbesondere die Natur im Sinne der uns geltenden objektiven Natur ist eine *intersubjektive Sinn- und Geltungseinheit*, deren subjektives Korrelat intersubjektiv bewährtes und für gültig gehaltenes empirisches Wissen ist, eben jenes Wissen, das uns die Naturwissenschaften – konkret: die Naturwissenschaftler – vermitteln und das wir „gläubig“ in unseren je

wir die Sphäre möglicher Urteile auf die Sphäre möglicher phänomenologischer Urteile, d.h. auf die Sphäre möglicher Urteile über reine, von naiven Setzungen von Seiendem gereinigte Phänomene („Seinsphänomene“), in denen Seiendes nur noch *als mir (uns) als seiend geltendes Seiendes* auftritt.

<sup>41</sup> *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Hua XVII, hrsg. von P. Janssen, Nijhoff, Den Haag 1974, § 94, S. 241. In demselben § 94 gibt Husserl diesem Prinzip noch an zwei weiteren Stellen Ausdruck: „Kein Sein und So-Sein für mich, ob als Wirklichkeit oder Möglichkeit, es sei denn *als mir geltend*“ (S. 241), „Was mir irgend als seiender Gegenstand entgegentritt, hat für mich [...] seinen *ganzen* Seinssinn aus meiner leistenden Intentionalität empfangen, nicht ein Schatten davon bleibt ihr entzogen“ (S. 241).

eigenen Wissensfundus übernehmen<sup>42</sup>. Daher ist die jedem einzelnen geltende Welt nicht nur ein Sinngebilde, dessen subjektives Korrelat je *eigenes Wissen* ist, sondern auch und vor allem ein Sinngebilde, das Korrelat von *Glauben* im Sinne des Für-wahr-Haltens von Mitteilungen anderer ist. Denn die für uns seiende intersubjektiv gültige Welt, sei es die vorwissenschaftliche Lebenswelt oder die durch die Natur- und die Kulturwissenschaften objektiv bestimmte Welt, beruht vor allem auf dem Wissen anderer Menschen, einem Wissen, das wir, auf seine Wahrheit bauend, im Vertrauen auf andere Menschen übernehmen. Zu diesen anderen Menschen zählen in unserer modernen Welt epistemischer Arbeitsteilung insbesondere diejenigen, die auf ihrem Fachgebiet Experten sind und als solche dies und jenes über die Welt zuverlässig wissen. Wir als Laien – jeder von uns ist auf fast allen wissenschaftlichen Gebieten Laie, die meisten Menschen sogar auf allen – vertrauen ihnen und ihren bewährten Verfahren der Erkenntnisgewinnung, die zu gesichertem, verlässlichem, intersubjektiv verbindlichem Wissen führen. *Auf diese Weise erweitert sich unser Wissen von der Welt auf dem Wege des Glaubens*. So ist das habituelle Für-bestehend-Halten von Sachverhalten aufgrund von Glauben ein wesentliches, wenn nicht sogar das wesentliche noetisch-noematische Bestandteil in der Konstitution der uns geltenden objektiven Welt. Denn in einem Glauben, der dem berühmt-berüchtigten Köhlerglauben<sup>43</sup> nicht unähnlich

<sup>42</sup> Bereits in seiner zu Lebzeiten unveröffentlichten Abhandlung „Phänomenologie und Erkenntnistheorie“ aus dem Jahr 1917 erwähnt Husserl die Rolle der „gläubigen“ Auf- und Übernahme der Erkenntnisse anderer bei der intersubjektiven Konstitution der Welt: „[...] nicht immer, aber in weitem Umfang begnüge ich mich nicht damit, solche bloßen Einfühlungen [in andere Personen] zu vollziehen, sondern ich ‚übernehme‘ ihre Erfahrungen, ihre Urteile, ihre Theorien. D.h. ich teile sie ihnen nicht bloß zu als ihre Meinungen und Überzeugungen, sondern von mir aus gebe ich ihnen zugleich den Wert der Geltung. In eins mit der Einfühlungserfahrung, daß sie so und so erfahren, vollziehe ich ‚Miterfahrung‘, ihre Setzung mache ich mit, und auch da, wo ich nicht zugleich dieselben Gegenständlichkeiten wirklich erfahre, die ich ihnen als wirkliche Erfahrenheiten zugeteilt habe. So bei jeder gläubig aufgenommenen beschreibenden Aussage des anderen über von mir selbst nicht Gesehenes. In dieser Weise mitsetzend, verhalte ich mich hinsichtlich vieler ihrer (eingefühlten) Stellungnahmen, insbesondere hinsichtlich ihrer Urteile, Schlüsse über die Welt, ihrer Welterkenntnisse jeder Art in weitem Umfang als übernehmend, als durch sie belehrt“ (E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, *Husserliana* XXV, mit ergänzenden Texten herausgegeben von T. Nenon und H.R. Sepp, Nijhoff, Dordrecht – Boston (MA) – Lancaster 1987, S. 180).

<sup>43</sup> Über das von Luther in die Welt gesetzte Schimpfwort und die damit zu Unrecht verunglimpft Sache schreibt Josef Pieper in seinem Traktat: „Das ‚unausdrücklich einbeschließende Glauben‘, das in der Schulsprache *fides implicita* genannt wird, ist eine allenthalben anerkannte und praktizierte Sache. In der Theologie freilich ist der Begriff *fides implicita* ein Streitbegriff geworden; von ihm zu dem Schimpfwort ‚Köhlerglaube‘ [hier verweist Pieper in einer Anmerkung auf Martin Luthers aus dem Jahr 1533 stammende „Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Main, sich



ist, glauben wir ja – wenn wir nicht gerade extreme Wissenschaftsskeptiker sind – der Wissenschaft und lassen uns von ihr sagen, was die Welt ist und was sie „im Innersten zusammenhält“<sup>44</sup>.

### The Episodic and Non-episodic Intentionality. About a Constitutive Function of Epistemic Habitualities fo Knowledge and Belief in Edmund Husserl

#### Summary

In the framework of static phenomenology Husserl introduced empty intentions in order to understand the fact that we are conscious of whole things in perception though they are presented to us always only from one side and though we don't have any imaginative or symbolic representation of all their unseen properties. The article shows that the conception of empty intention is a misconception and that the emptiness that is constitutive for the givenness of whole things in perception is due not to empty intentions but to intentional habitualities, especially to habitual beliefs. These beliefs build up the empty horizons through which we have consciousness of whole things and of the world as a whole. This is solution is offered by Husserl in the framework of his genetic phenomenology. Referring to some of Husserl's genetic statements the article investigates the constitutive role of two forms of habitual beliefs: beliefs which stem from one's own experiences or insights and beliefs which stem from other's experiences or insights and are taken over in good faith. Special attention is paid to this second form of habitual beliefs for the constitution of the world; it is argued that the world horizon is basically built up of habitual beliefs of this second form.

vor Zwinglischer Lehre zu hüten“] ist kein weiter Weg. Dabei hat der Köhler, der auf der Brücke zu Prag von einem Doktor gefragt wurde, was er glaube, und darauf die Antwort gab: Ich glaube, was die Kirche glaubt – dieser vielgeschätzte Mann hat, scheint mir, nicht nur nichts Unsinniges und Verächtliches, sondern etwas ausnehmend Kluges, Zutreffendes und Genaues geantwortet und, wie gesagt, auch etwas überall sonst Selbstverständliches. Würde ich nach meiner Meinung über den Bau des Kosmos oder die Struktur der Materie gefragt, dann würde ich antworten mit dem Hinweis auf die moderne Physik, von deren Ergebnissen ich zwar nur eine vage Kenntnis besitze, an der ich aber, *indem* ich mich an Männer wie Planck, Bohr, de Broglie, Heisenberg anschließe, auf eine vielleicht schwer zu präzisierende Weise dennoch wahrhaft teilhabe“ (S. 101 f.).

<sup>44</sup> J.W. von Goethe, *Faust I*, Vers 382 f.

Włodzimierz Lorenc

### Fenomenologia jako filozofia skończoności i jako filozofia absolutu

**Słowa kluczowe:** Husserl, fenomenologia, filozofia absolutu, filozofia skończoności, nauka, metafizyka

**Keywords:** Husserl, phenomenology, philosophy of absolute, philosophy of finiteness, science, metaphysics

Wyjaśniając sens tytułowych kategorii, chciałbym przywołać pogląd, iż skłonność filozofii do absolutyzowania wynikała z jej powiązania z poprzedzającymi ją formami myślenia, to jest z mitem i z religią. Idea absolutu pojawiła się w filozofii wraz z Arystotelesem, Plotynem, a być może obecna była już u Platona, zaś spełnienie tej idei odnajdujemy w filozofii Hegla. Tradycyjni filozofowie poddawali się pokusie prezentowania boskiego punktu widzenia, choć najczęściej nie odwoływali się w sposób bezpośredni do transcendencji. Niezależnie od tego, jak wyraża to Richard Rorty, filozofia stanowiła dla intelektualistów pewien substytut religii, czy też, w nawiązaniu do słów Hannah Arendt, była sposobem pobożności.

Od czasów renesansowego humanizmu idea absolutu stopniowo poddawana była eliminacji, zaś dla współczesnego człowieka coraz to większej siły przekonującej nabierają wymiary skończoności. Niektórzy sądzą, iż w kulturze liberalizmu, w jakiej dziś żyjemy, poszukiwanie absolutu schodzi w filozofii na dalszy plan. Jak twierdził Michel Foucault, progiem nowoczesności jest myślenie tego, co skończone, przy wychodzeniu od tego, co skończone. Odpowiada temu ukonstytuowanie się nowego sposobu filozofowania, nazywanego przez Odo Marquarda filozofią skończoności.

Moim zamierzeniem jest ukazanie, iż fenomenologia Husserla może być rozumiana zarówno jako postać filozofowania nawiązującego do filozofii absolutu, jak i jako postać filozofii skończoności. Wskażę na przykłady obu tych wersji fenomenologii. Nawiązanie do filozofii absolutu ma miejsce u Emmanuela Lévinasa i Michela Henry'ego, zaś postacią filozofii skończoności (nie zawsze konsekwentną) jest fenomenologia egzystencjalna. Moja główna intencja badawcza polega natomiast na wskazaniu na przesłanki tej różnorodności obecne u samego Husserla.

Nawiązanie przez niego do wzorców nauki matematycznego przyrodoznawstwa jest, jak się okazuje, trudne do pogodzenia zarówno z podtrzymaniem idei metafizyki jako najwyższej postaci filozoficznego myślenia, jak i z przejściem na poziom transcendentálny, związany z odejściem od naturalnego nastawienia do świata.

### 1. Czy projekt fenomenologii transcendentálnej jest wewnętrznie spójny?

W trakcie udzielania odpowiedzi na tytułowe pytanie zamierzam pokazać, iż Husserl odwołuje się do przesłanek pozostających ze sobą w zasadniczej niezgodzie, co staje się powodem nawiązywania do jego dokonań przez filozofów prezentujących zasadniczo odmienne orientacje myślowe. Z jednej strony odwołuje się on do dawnej filozofii absolutu, choć oczywiście nie w sensie posługiwania się ideą absolutu w celu tworzenia wiedzy na jego temat, jak miało to miejsce w dotychczasowej metafizyce. Operuje on natomiast ideą takiego sposobu filozofowania i jego fenomenologia ma stworzyć dla niego niezbędne przesłanki, a ponadto stara się on realizować funkcje dawnego filozofowania w ludzkim życiu, czyli dostarczać nam tego, co dotąd wynikało z relacji z absolutem. Z drugiej zaś strony nawiązuje on do modelu postępowania nauki cieszącej się w jego czasach wielkim uznaniem, to znaczy do matematycznego przyrodoznawstwa; w modelu tym wiedza wyklucza funkcje związane dotąd z metafizyką. Krótko mówiąc, chce on być naukowcem rozwijającym wiedzę filozoficzną w myśl ideałów pochodzących z nowożytnych nauk, a zarazem nie przyjmuje do wiadomości tego, że sposób postępowania nauk z zasadniczych względów nie może prowadzić do ustaleń o charakterze metafizycznym, gdyż obca pozostaje im perspektywa jakiegokolwiek absolutu.

Sformułowana powyżej teza domaga się uściśleń zarówno o charakterze historycznym, jak i merytorycznym Husserla. Nie jest bowiem prawdą, by idea metafizyki kierowała myślowym przedsięwzięciem. Jest raczej wprost przeciwnie, gdyż od początku (to znaczy od *Badania logicznych*) zwraca się on raczej ku problematyce teoriopoznawczej, zaś od roku 1907 rozwija ideę transcendentálnej teorii poznania, w której wszelkie odniesienia do empirii zostają wyłączone<sup>1</sup>. Sądzi on bowiem, że

<sup>1</sup> Por. W. Biemel, *Wprowadzenie wydawcy*, [w:] E. Husserl, *Idea fenomenologii*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 6.

„niejasność obarczająca poznanie odnośnie do jego sensu czy istoty domaga się nauki o poznaniu, nauki, która zmierzałaby tylko do rozjaśnienia istoty poznania”<sup>2</sup>. O ile początkowo, w *Badaniach logicznych*, ta teoria poznania, aspirująca do zrozumienia tego, „czym jest w ogóle myślenie i poznawanie”<sup>3</sup>, i rozjaśnienia konstytutywnych elementów idei poznania, nie aspirowała do bycia teorią, to znaczy „nauką w ścisłym sensie jedności płynącej z teoretycznego wyjaśniania”<sup>4</sup>, o tyle zupełnie inaczej rzecz wygląda w momencie przejścia Husserla na poziom transcendentálny.

Rozwijając swą teorię poznania, nie zapomina on jednak dodać, że „krytyka poznania [...] stanowi warunek możliwości metafizyki”<sup>5</sup>. Filozofia, w jego rozumieniu, jest zarazem najwyższą teorią wiedzy i bytu. Twierdzi on, że od powodzenia jego nauki „zależy możliwość metafizyki, nauki o bycie w sensie absolutnym i ostatecznym”<sup>6</sup>. Istnienie nauki mówiącej o istnieniu w sensie absolutnym wydaje mu się czymś niezbędnym i nawet jeśli w późniejszych dziełach sformułowania takie się już nie pojawiają, to zarazem Husserl nigdy się z nich nie wycofał i nie podważył możliwości istnienia metafizyki jako nauki.

Z kolei mówiąc o znaczeniu matematycznego przyrodoznawstwa dla fenomenologii, trzeba przypomnieć, że idea ta pojawiła się u Husserla dopiero na etapie fenomenologii transcendentálnej, a ponadto obecna była z różną siłą w różnych pracach. Początkowo, to znaczy w *Badaniach logicznych*, wydawało się, że Husserl wręcz opiera swój projekt fenomenologii na pewnej nauce szczegółowej (psychologii) uprawianej w postawie jak najbardziej naturalnej. Dopiero nieco później dokonał on istotnej korekty swego projektu i w trakcie rozwijania zainteresowań teoriopoznawczych nie kierował się już żadną z nauk. Pisze on natomiast, że krytyce poznania „[...] nie wolno [...] czynić użytku z żadnej nauki naturalnej”<sup>7</sup> i wolno jej dysponować naukami jedynie jako fenomenami, zaś „możliwości poznania nie dadzą się rozjaśnić na drogach nauk obiektywnych”<sup>8</sup>. Obiecywał nawet, że rozjaśniająca krytyka poznania, po dokonaniu swej pracy, będzie „zdolna do przeprowadzenia krytyki nauk szczegółowych, tym samym

<sup>2</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii*, dz. cyt., s. 42.

<sup>3</sup> Tenże, *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, przeł. wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 27.

<sup>4</sup> Tamże, s. 29.

<sup>5</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii*, dz. cyt., s. 10.

<sup>6</sup> Tamże, s. 43.

<sup>7</sup> Tamże, s. 13.

<sup>8</sup> Tamże, s. 14.

[...] będzie zdolna do dokonania ich metafizycznej oceny”<sup>9</sup>, gdyż „umożliwi [...] poprawną i ostateczną interpretację wyników nauk naturalnych w odniesieniu do istniejącego bytu”<sup>10</sup>.

Twierdził on zatem, w momencie swego przejścia na pozycję transcendentną, że „naturalne nauki o bycie” nie są ostatecznymi naukami o bycie, a więc nie posiadają sensu filozoficznego i filozofia musi być usytuowana w wymiarze odmiennym od tego, w którym poruszają się nauki (pod tym względem podzielał więc przekonania dawnych metafizyków). Uważał, że „czysta filozofia” pomijać ma pracę myślową dokonaną w innych naukach, gdyż w fenomenologii „problematyczne stały się sens i wartość poznania naturalnego w ogóle”<sup>11</sup>. Filozofia rozpoczynać się ma od krytyki poznania i dlatego nie może stawiać metodyki nauk ścisłych za wzór<sup>12</sup>. Husserl zaznacza natomiast, iż specyficzny dla filozofii wymiar „dopuszcza istotowe powiązania z wymiarami starymi”<sup>13</sup>, co oznacza, że pewne podobieństwa metodyczne pomiędzy naukami ścisłymi a filozofią nie zostają przez niego wykluczone.

W pracach pochodzących z dojrzałej fazy fenomenologii ta ostatnia idea podlega zdecydowanemu wzmocnieniu, zaś w *Medytacjach kartezjańskich* okazuje się nawet, iż w samych początkach pracy ukierunkowanej na stworzenie filozofii opartej na absolutnie trwałych podstawach ogólną ideę nauki mamy zaczerpnąć z faktycznie danych nam nauk (o tym, że mają to być nauki matematycznego przyrodoznawstwa, Husserl nie pisze wprost, ale jest to dla niego kwestia zrozumiała sama przez się). Ideę tę mamy potraktować „jako tymczasowe założenie [...], któremu tytułem próby pozwolimy się prowadzić w naszych medytacjach”<sup>14</sup>. W związku z tym Husserl zaleca przystępującym do tworzenia fenomenologii „wzycie się” w naukowe dążenia i działania, uświadomienie sobie tego, do czego nauki zmierzają, gdyż tą drogą odsłaniają się przed nami momenty konstytutywne „ogólnej idei charakteryzującej autentyczną naukę”. Można zatem powiedzieć, iż fenomenologia w pewnym stopniu ma się wzorować na przyrodoznawstwie, gdyż pewne jest, iż obecna jest w nim zawartość teoretyczna, mająca

<sup>9</sup> Tamże, s. 24.

<sup>10</sup> Tamże, s. 33.

<sup>11</sup> Tamże, s. 36.

<sup>12</sup> Por. tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 37.

<sup>14</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 11.

znaczenie również dla fenomenologii. Ścisłe nauki posiadają bowiem „obiektywną wartość”<sup>15</sup>.

Zaprezentowanie powyższych uściśleń pozwala na przedstawienie oczekiwań Husserla wobec filozofii i obietnic jego fenomenologii oraz na przybliżenie jego ujęcia pozycji nauk i ich możliwości.

Zaczynając od tej pierwszej kwestii, pragnę przypomnieć, że radykalność fenomenologii wyraża się w tym, iż jest ona „nauką o prawdziwych początkach, o źródłach”<sup>16</sup>. Jej zadaniem jest wypracowanie „absolutnie jasnych początków”, „absolutnie jasnych zagadnień”. Filozofię rozumie Husserl jako naukę cofającą się do „ostatnich źródeł”, co zmusza ją do podjęcia krytyki (Husserl idzie tu za krytycyzmem Kanta) stawiającej pod znakiem zapytania całe doświadczenie, a zatem i myślenie właściwe dla nauk doświadczalnych. Jako pierwszej spośród wszelkich filozofii<sup>17</sup>, fenomenologii przypada rola bycia warunkiem metafizyki. Stara się ona przecież o wyjaśnienie sensu sposobu istnienia świata realnego, a zatem odwołuje się do rozumu jako władzy nadającej sens wszystkiemu temu, co istnieje, co wskazuje, iż bliska pozostaje Husserlowi tradycja metafizyki racjonalnej. Podobnie do metafizyki, występuje on w imię wieczności<sup>18</sup>, zaś samych filozofów czyni odpowiedzialnymi za ludzkość, przypisując im tym samym rolę przywódców ludzkiej kultury zarażonej ostatnio przez sceptycyzm i irracjonalizm.

O pewnym strukturalnym podobieństwie pomiędzy fenomenologią a metafizyką świadczy też ich sprzeciw wobec nadawania nadmiernie wysokiej rangi faktycznie przeżywanemu światu naturalnego doświadczenia. Początkiem fenomenologii transcendentalnej jest przecież redukcja transcendentalna, ujmująca w nawias cały ten świat, będąca pewnym aktem woli. Do analogicznego rezultatu prowadziła metafizyka idealistyczna, pozostająca w związku z dziedzictwem teologicznym. Nawiasem mówiąc, warto przypomnieć, iż Husserl wcale nie wyklucza wielkiego znaczenia dokonań fenomenologii dla teologii, choć zaznacza, że jego bezpośrednie zamierzenia nie kierują się ku niej<sup>19</sup>. Metafizyka idealistyczna starała się zawsze doprowadzać do wejścia w relację z boskim absolutem, dzięki

<sup>15</sup> Por. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. Wł. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992, s. 56.

<sup>16</sup> Tamże, s. 78.

<sup>17</sup> Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 193.

<sup>18</sup> Por. tenże, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 73.

<sup>19</sup> Por. tenże, *Idee*, dz. cyt., s. 156.

czemu świat zwyczajnych problemów doznawał pewnego unieważnienia. To, co na gruncie religii osiągnięte było dzięki wierze, metafizyka starała się urzeczywistnić dzięki rozumowi. Husserl zaś dla osiągnięcia podobnego efektu odwołuje się do aktu woli będącego pewnym rodzajem unieważnienia świata naturalnego doświadczenia, pozbawienia go właściwego, w naszym pierwotnym doświadczeniu, sensu jego istnienia<sup>20</sup>. Jego fenomenologia nie jest więc, jak to już dawno zauważono, dziedziną neutralną, lecz odwołuje się do rozstrzygnięć z góry ukierunkowujących myślenie. O ile w późniejszych pracach Husserla obietnice podjęcia problemów metafizycznych przestają się pojawiać, o tyle nie ulega wątpliwości obecność metafizycznego tła jego koncepcji.

Przechodząc do omówienia drugiej ze wspomnianych kwestii, czyli ujęcia przez Husserla pozycji nauk, pragnę rozpocząć od zaznaczenia jego podziwu dla dokonań nauk matematycznych i przyrodniczych. Twierdzi on, że „być może nie ma w całych nowożytnych czasach potężniejszej, w bardziej niepowstrzymany sposób prącej do przodu idei niż idea nauki”<sup>21</sup>. Naszą epokę nazywa epoką nauk ścisłych i uważa, że „najsilniejszą realnością” tej epoki jest właśnie nauka. Wielokrotnie wspomina o swym podziwie dla tych nauk, choć ich zasługą okazuje się nie tyle ich aspekt cywilizacyjny, co raczej duchowy i metodyczny. Co do tej ostatniej kwestii, ma on na myśli oczywistość ich metody, której w żadnym razie nie można traktować jako jakiegoś złudzenia. Idea ścisłej nauki pozostaje w naukach czymś stale obecnym. Ich teoretyczne osiągnięcia również nie są pozorne, gdyż w racjonalizowaniu tego, co empiryczne, nauki te doszły do rezultatów, którym nie sposób zaprzeczyć (fenomenologia może jedynie wskazać na właściwy, źródłowy sens ich teorii). Interesujący Husserla duchowy aspekt nauk polega na wyzwoleniu ludzkości z „filozoficznych upiorów”<sup>22</sup>. Z punktu widzenia tych nauk można się przecież zajmować jedynie rzeczywistością dostępną w sferze doświadczenia i wszystko to, co nie okazuje się taką realną rzeczywistością, traktują one jako urojenie. „Jak wie każdy przyrodnik – pisze Husserl – żadna dziedzina rzeczywistości nie jest izolowana, cały świat jest ostatecznie jedną «przyrodą», a wszystkie nauki przyrodnicze członami Jednej Nauki o Przyrodzie”<sup>23</sup>.

Ceni on nauki za ukonstytuowanie „ponadczasowej *universitas*” umożliwiającej ciągłość pracy badawczej wielu pokoleń naukowców i ich współpracę prze-

<sup>20</sup> Odwołuję się w tym miejscu do uwag Romana Ingardena.

<sup>21</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 17.

<sup>22</sup> Tenże, *Idee...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>23</sup> Tamże, s. 154.

zwyciężającą podziały pomiędzy ludźmi (wątek ten rozwija też w *Kryzysie...*). Nie jest zatem zwolennikiem jakiegokolwiek podważania autonomii wiedzy naukowej. Nauka jest dla niego „mianem wartości absolutnych, bezczasowych”<sup>24</sup> i wspomina on nawet o poczuciu upadku filozofii w sytuacji spoglądania na nią z punktu widzenia jedności panującej w nauce.

Uznanie okazywane tym naukom nie przeczy temu, iż Husserl dostrzega również ich zasadnicze ograniczenia. Nie pytają one przecież o sens ludzkiego życia ani nie uwalniają nas od poczucia zagadkowości świata, przyczyniając się tym samym do naszego duchowego ubóstwa. Nie mówią o ludziach jako podmiotach wolności, a więc wykluczają pytania odczuwane dziś przez ludzi jako palące. Zapominają zatem o świecie życia codziennego jako o swej podstawie<sup>25</sup>. Są one ponadto naiwne w tym sensie, że traktują świat jako coś samo przez się zrozumiałego i istniejącego samo z siebie, co powoduje, iż dla Husserla czymś problematycznym staje się sens i wartość poznania naukowego. Nie może on zaaprobować ich dogmatycznego nastawienia wyrażającego się w zwróceniu ku rzeczom świata obiektywnego, gdyż sam poszukuje ostatecznego sensu istnienia świata. Stawia on pytanie o to, w jakiej mierze poznajemy w naukach przyrodniczych i humanistycznych byt w jego ostatecznym sensie, a więc przygląda się im z perspektywy przypominającej dawną metafizykę (to przecież ona traktowała pytanie o byt w ostatecznym sensie – jako podstawowe zagadnienie filozoficzne).

To dwoiste spojrzenie na naukę – jako na pewien wzorzec dla filozofii, a zarazem wyraz myślenia ograniczonego i dogmatycznego – ogromnie utrudnia zrozumienie Husserlowskiego ujęcia relacji pomiędzy nauką a filozofią<sup>26</sup>. Z jednej strony stara się on przecież nawiązywać do przyrodoznawstwa, a zarazem, z drugiej, wyklucza opieranie się na doświadczeniu udostępniającym w sposób samo przez się zrozumiały świat i zespół jego procesów, gdyż tą drogą nie jesteśmy w stanie zbudować nauki filozoficznej, która miałaby charakter w pełni naukowy i była zarazem do końca uzasadniona. Dochodzimy tu zatem do ujawnienia zasadniczej niespójności w poglądach Husserla. Nie polega ona na mieszanii ze sobą nauki i metafizyki, gdyż ich opozycja pojawia się w wersji nieco złagodzonej – jako pomieszanie nauki i *idei* metafizyki. Jak już wspomniałem, nowożytna nauka wyklucza ze swych badań ideę absolutu, gdyż poprzestaje na tym, co dane jest na sposób

<sup>24</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, dz. cyt., s. 68.

<sup>25</sup> Wątek taki pojawia się u Husserla w *Kryzysie...*

<sup>26</sup> Píše on o tym wprost na pierwszych stronach *Idei...* (por. E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., s. 10).

empiryczny i dający się ująć za pomocą środków wywodzących się z matematyki. Odchodzi więc od dawnej filozofii, gdyż nie szuka bytu ostatecznego i absolutnego. Dlatego projekt pewnego podporządkowania nauki – filozofii wydaje się stać w sprzeczności z tendencjami obecnymi w pierwszej z tych dziedzin. Z kolei pewne podobieństwo proponowanych przez Husserla badań fenomenologicznych do badań naukowych wskazuje na to, że wzięcie w nawias wyników nauki nie podważa faktu, że jej sposób badania pozostaje wzorcem. Jego stanowisko w tym względzie okazuje się, co prawda, połowiczne, gdyż wyniki badań mają się nie liczyć<sup>27</sup>, natomiast ich metoda budzi jego pełne zaufanie.

Fenomenologia Husserla jest więc pewnym pomieszaniem wątków naukowych i metafizycznych. Może ona stanowić punkt wyjścia dla całkowicie odmiennych wersji filozofowania, zależnie od tego, do którego z jej momentów nawiążemy. Wielość dróg jej historycznego rozwoju nie jest zatem czymś przypadkowym. Zamierzam to zobrazować dzięki wskazaniu na dwa zasadniczo odmiennie sposoby podjęcia idei fenomenologii.

## 2. Fenomenologia jako postać filozofii skończoności

Interesującym przykładem podjęcia inspiracji fenomenologicznych, odnoszących się do możliwości odczytywania jej jako postaci filozofii skończoności, jest fenomenologia egzystencjalna zainicjowana przez Heideggera i rozwinięta później przez Sartre'a. U Heideggera i Sartre'a nie chodzi jednak o większe związanie się z nauką, niż miało to miejsce u Husserla. Jest nawet wręcz przeciwnie – nauka w ich filozofiach traci jakikolwiek sens pozytywny dla filozofii. Ponadto przejście Heideggera na pozycje skończoności nie jest wcale konsekwentne. W ramach niniejszych rozważań nawiążę jedynie do poglądów tego ostatniego filozofa. Nie będę mógł w sposób szczegółowy rekonstruować jego idei (podobnie będzie też w przypadku odwołania do poglądów Lévinasa i Henry'ego), gdyż wymagałoby to podjęcia znacznie bardziej rozległych badań. Poprzestanę na hasłowym przywołaniu jego idei dokumentujących to, iż przechodzi on na pozycje filozofii skończoności.

<sup>27</sup> Takie są przynajmniej zapowiedzi Husserla. Zapoznanie się z rezultatami jego badań przekonuje, iż naukowe pojęcia, będące przecież jednym z rezultatów pracy naukowej, znajdują pewne zastosowanie w ramach fenomenologii.

Już w wygłoszonym w 1919 roku wykładzie zatytułowanym *Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger opowiada się za „najostrzejszym radykalizmem”. Stara się nawiązać do źródłowych motywów filozofowania dzięki zastosowaniu metody zaproponowanej przez fenomenologię. Tym źródłowym motywem okazuje się zaniepokojenie o własne istnienie i dlatego filozofia winna, według niego, wychodzić od tego, co naprawdę przeżywamy. Obstawanie przy ideale obiektywności staje się zaś „ucieczką przed faktycznością”. Faktyczność tę stara się on na sposób hermeneutyczny odsłonić, by móc ją doprowadzić do uchwycenia siebie. Filozofowanie stapia się tu z faktycznym przebiegiem życia i traci roszczenie intersubiektywnej ważności. Jego przedmiotem staje się to, co czasowe, empiryczne, zmienne i jednostkowe, a więc przeciwieństwo tego, czym chciała zajmować się dawna filozofia. Heidegger odchodzi tym samym od idei absolutu, gdyż filozofia musi towarzyszyć sytuacjom faktycznego życia, co uniemożliwia jej wysuwanie intersubiektywnych roszczeń ważności. Jej tematem staje się, jak mówi Heidegger, każdorazowe *Dasein*.

Trudności związane z realizacją tego programu skłoniły Heideggera po 1923 roku do jeszcze ściślejszego związania się z fenomenologią, choć zarazem jest to fenomenologia zupełnie odmienna od Husserlowskiej. Konieczność nawiązania do fenomenologii wynikała z faktu, że fenomeny nie są nam dane w sposób właściwy w naturalnym nastawieniu. Husserlowi nie udało się jednak dotrzeć do źródeł, gdyż świadomość i jej treści nie są wcale czymś pierwotnym. Nie spytał on o to, jak możliwa jest sama obecność, a więc nie podjął problemu bycia, gdyż świadomość odniesiona do swych przedmiotów nie może postawić pytania o to, co umożliwia jej to odniesienie.

Nie wchodząc w szczegóły projektu filozofii Heideggera, istotne wydaje się podkreślenie tego, że jego podmiotem nie jest jakaś abstrakcyjna istota, lecz istota znajdująca się w świecie, będąca w relacji z innymi podobnymi do niej, umieszczonymi w ramach pewnej tradycji. Problem bycia bezpośrednio wiąże się z tą skończonością, gdyż istota nieskończona nie rozumie bycia. Bycie okazuje się dostępne wyłącznie z perspektywy tego, kto o nie pyta. Dlatego musimy uczynić przejrzystym byt pytającego o bycie, odnaleźć sens jego bycia. To analiza egzystencjalna umożliwia zatem podjęcie problemu bycia.

Na miejsce podmiotu dawnej filozofii, u Heideggera pojawia się jestestwo (*Dasein*), będące zakorzenione w świecie i usytuowane w kulturze. W jego myśli (przynajmniej z okresu, kiedy czuł się fenomenologiem) nie pojawia się żaden absolut, podobnie jak nie powołuje się on na jakąś postać związku z nim. W tym sensie jest on filozofem skończoności. W trakcie realizowania swego programu

absolutyzuje on jednak znaczenie filozoficznej tradycji, która zawsze była powiązana z ideą absolutu. Dokonuje potwierdzenia sposobu istnienia, który odwoływał się do związku z absolutem. Nie okazuje zainteresowania temu wszystkiemu, co rozgrywa się w ramach skończoności, i proponuje egzystowanie, które może być odbierane jako „nie z tego świata”<sup>28</sup>, przypominając rozwiązania proponowane na gruncie chrześcijaństwa. Dlatego w pełni konsekwentnym reprezentantem filozofii skończoności na gruncie fenomenologii egzystencjalnej jest dopiero Sartre.

### 3. Fenomenologia jako filozofia absolutu

Lévinas, w nawiązaniu do fenomenologii, będącej zapleczem jego filozoficznych poszukiwań, pragnie odnaleźć w sferze naszych przeżyć doświadczenie źródłowe. Nawiązuje do doświadczenia przeżywanego w sposób osobisty i w związku z tym wymykającego się uogólnionym środkom opisu stosowanym przez tradycyjną fenomenologię, ale dającego się udostępnić tym, którzy doświadczenia tego się nie wyrzekają w sposób programowy, to znaczy nie chcą się przyznać, iż jest ono ich udziałem. Szuka on zatem doświadczenia znajdującego się u źródeł innych doświadczeń, ale nie oczekuje od nas, w odróżnieniu od Husserla, brania w nawias całokształtu przekonań obecnych w naszym zwykłym stosunku do świata, czyli przechodzenia na poziom transcendentálny.

Poszukiwanym przez niego doświadczeniem źródłowym staje się pragnienie metafizyczne skierowane ku temu, co zarazem absolutnie inne i nieskończone. Lévinas traktuje je jako „doświadczenie absolutne”, to znaczy odbiera je jako coś pozytywnego i niedomagającego się jakiegokolwiek dystansu, nawet jeśli nie podaje się ono tematyzacji. Pozytywność ta wyraża się w szczególnym ukazywaniu się innego człowieka, a poprzez niego – i Boga, ujmowanego za pomocą terminów „Nieskończony” czy „Najwyższy”. Doświadczenie to przeżywane jest jako pragnienie nieskończoności i w związku z tym Lévinas nazywa je pragnieniem metafizycznym. Twarz okazuje się sposobem, w jaki Inny się nam ukazuje, i właśnie relacja z twarzą, niebędącą jakimkolwiek tematem ani daną zmysłową, okazuje się wydarzeniem źródłowym. Jest ona obecna, pisze Lévinas, nie będąc żadną tre-

<sup>28</sup> Obywa się ono bowiem wraz z podejmowania działań w świecie i uniewrażliwia nas na odczuwane wcześniej dolegliwości istnienia.

ściową zawartością i dlatego nie można jej pojąć czy zobaczyć, co w niczym nie podważa źródłowości obcowania z nią, gdyż chodzi tu nie o poznawczy sens owej źródłowości, a o sens wyłącznie moralny. W twarzy otwiera się wymiar boskości – przyjmując innego, przyjmuję zarazem „Najwyższego”. Relacja z twarzą wyklucza neutralność, do jakiej dotąd odwoływała się filozofia. Mamy tu natomiast do czynienia z rodzajem zaangażowania, jakie do tej pory kojarzyło się z życiem religijnym.

Lévinas w sposób nieprzypadkowy nazywany bywa myślicielem pomiędzy tradycjami. Nie będąc filozofem w tradycyjnym sensie tego terminu (czyli miłośnikiem mądrości), nie jest też teologiem skoncentrowanym na boskim absolutu i dążącym do jego zrozumienia. Nawet jeśli wydaje mu się, iż nic sensownego nie może się dzieć bez Boga (wzywa nas w związku z tym do opowiedzenia się za transcendencją), to jednocześnie okazuje on zainteresowanie sprawami świata i losami człowieka w świecie. Człowiek pozostaje u niego głęboko powiązany ze światem i nawet jeśli rzeczy tego świata nie posiadają, według Lévinasa, aż tak wielkiego znaczenia, jak im potocznie przypisujemy, to nie potępia on doczesności i jest głęboko zaniepokojony dostrzeganym przez siebie kryzysem Zachodu. Stara się on oderwać nas od tego zakorzenienia w byciu pośród rzeczy, ale w pełni uznaje pozytywność ziemskiej egzystencji człowieka i wiąże pewne nadzieje z tym wymiarem istnienia.

Lévinas w swoich poglądach dystansuje się względem idei absolutu obecnej w dotychczasowej filozofii. Idea ta, jak pisze, odnosi się bowiem do ateistycznej wizji absolutu, który zostaje „oczyszczony z przemocy *sacrum*”. Na miejsce tak rozumianego absolutu wprowadza on wizję bezpośredniego związku z absolutem boskim, składającym się do podjęcia odpowiedzialności za drugiego i działania w imię sprawiedliwości. Jego filozofia powraca zatem do idei absolutu, choć w odmiennym sensie tego określenia. Tam absolut nie może być bowiem w żaden sposób udostępniony dzięki rozumowi. Jest on absolutem pełniącym rolę całkowicie Innego, a zatem dystans pomiędzy nim a nami jest o wiele większy, niż przyjmowała to dotąd filozofia. Jest to zatem absolut boski w znaczeniu bardziej religijnym niż filozoficznym, co zwalnia nas z konieczności podejmowania próby ujęcia go w myśleniu. W filozofii Lévinasa następuje więc powrót do filozofowania odniesionego do absolutu, choć nie jest to już odniesienie poznawcze, lecz więź praktyczna dopiero wtórnie dająca się przełożyć na tezy o charakterze teoretycznym. Dąży on jednak (przynajmniej początkowo), by być filozofem, i stara się o uprawomocnienie swych przekonań, co pozwala na rozważenie ich w ramach dyskursu filozoficznego. Dość podobna sytuacja wystąpi u Henry’ego, choć w jego przypadku napotykałyśmy postać fenomenologii jeszcze bardziej zradyzowanej.

Punktem wyjścia filozofii Henry'ego jest nawiązanie do fenomenologii. O ile jednak dla Husserla fenomenologia wiązała się z poszukiwaniem wiedzy pewnej, wywodzącej się ze źródłowego doświadczenia, w którym prezentują się nam „rzeczy”, o tyle dla Henry'ego propozycja ta wydaje się za mało radykalna. Widzi on w Husserlu kontynuatora dotychczasowego filozofowania, gdyż źródłową sytuacją jest u niego fakt bycia w świecie, nawet jeśli chodzi mu o świat samej świadomości, o uobecniające się w niej przedmioty.

Henry jest przekonany, że każda fundamentalna kwestia filozoficzna odsyła do jakiejś fenomenologicznej podstawy, a zarazem uważa, że fenomenologia dysponuje narzędziami pozwalającymi zmierzyć się z ostatecznymi problemami filozofii. Istnienie takich ostatecznych problemów wydaje mu się oczywistością, i pod tym względem idzie on zarówno za Husserlem, jak i całą tradycją metafizyczną. Jego pomysłem jest natomiast swoiste zradykalizowanie fenomenologii, będące radykalizacją fenomenologicznych redukcji. Proponuje redukcję do czystej immanencji. Po jej dokonaniu nie mamy już do czynienia z żadnym bytem czy też fenomenalnością świata.

Pomysł Henry'ego polega na ograniczeniu perspektywy badawczej do sposobu, w jaki rzeczy wstępują w nasze doświadczenie i nam się ukazują. Jest on przekonany, że proponowaną redukcję daje się przeprowadzić, że możemy zredukować to wszystko, co się przejawia, a jednocześnie nie stajemy wtedy w obliczu pustki, gdyż znajdujemy się odniesieni do „życia”, niebędącego jednak życiem widzialnym czy „kosmicznym”. Jako fenomenolog poszukujący tego, co pierwsze, odkrywa on, iż jako pierwsze jawi się nam nasze własne „życie”. Jawienie się odnosi się do mnie samego, do tego, co przeżywam w swym wnętrzu. Idea ta stanowi pewną formę kontynuacji myśli kartezjańskiej, ale nie posiada ona charakteru operacji intelektualnej, lecz jest wyrazem nawiązania do pewnej sfery naszych doświadczeń.

Z dokonanej radykalnej redukcji fenomenologicznej Henry wyprowadza wnioski bezpośrednio metafizyczne. Dopatruje się on udziału czegoś absolutnego w naszej wewnętrzności, czegoś, wobec czego posiadamy pewne zobowiązanie. Jego fenomenologia pod tym względem posiada wiele wspólnego z duchowością judeochrześcijańską. Zgodnie z jego ujęciem, to absolut rzuca każdego z nas w siebie samego i dopiero w „samodonacji absolutnego życia” (czyli po prostu Boga) skończone życie dane jest samemu sobie. Będąc „Synami absolutnego Życia”, winniśmy odtworzyć w sobie jego przeznaczenie, a nie zajmować się sprawami świata, jakimkolwiek by on nie był.

Sfera skończoności podlega tu unieważnieniu i to zarówno w odniesieniu do treści świata, jak i mnie jako jego elementu, czyli człowieka. Bycie „synem

Życia” prowadzi bowiem do unieważnienia treści wiązanych przez ludzi z ich istnieniem. Henry potępia sam sposób współczesnego odbierania swego życia jako czegoś autonomicznego, jak też świata jako czegoś wspaniałego i godnego podziwu (tym samym przywołuje on poglądy wczesnej myśli chrześcijańskiej). Poddawanie się takiemu odbieraniu świata kojarzy się mu ze stanem otępienia, zaś nowożytnie zaangażowanie w rozwój wiedzy naukowej prowadzi, według niego, do utraty człowieczeństwa.

Jego filozofia jest wyrazem całkowitego odwrócenia się od sfery skończoności. W sferze tej dopatruje się on jedynie śmierci (to, co skończone, jest z założenia i czasowe, a zatem śmiertelne), co całkowicie sprzeciwia się jego oczekiwaniom dotarcia do czegoś, co nigdy nie ginie. Nie jest on w stanie pogodzić się z zagadkowością tego wszystkiego, co odnajdujemy w świecie. Poddaje się pragnieniu przezwyciężenia tej zagadkowości. Twierdząc, że odsłanianie, na którym polega ukazywanie się świata, nie zdaje sprawy z tego, co jest przez nie odsłonięte, zapomina on o filozoficznej roli myślenia kierującego się na całość. Wydaje mu się, że czymś nieodzownym jest udzielanie światu istnienia, jak gdyby nie było możliwe, iż w takiej czy innej formie istniał on zawsze. Jego propozycja stanowi wyraz nieukrywanej pogardy dla tego, co skończone. Skoro bowiem w świecie żaden „realny byt” nie jest możliwy, to tym samym zajmowanie się światem traci sens.

Jego filozofia jest wyrazem powracania absolutu w sferze subiektywnego doświadczenia, a więc nie w postaci treści jakiegokolwiek poznania. Filozofia absolutu zostaje przez niego wykluczona, wbrew dotychczasowej metafizyce, ale aktualne pozostaje poczucie związku z nim jako związku bezpośrednio osobistego, angażującego bez reszty, a więc podobnego do związku z Bogiem na gruncie pierwotnego chrześcijaństwa. Bóg usytuowany zostaje przez Henry'ego wewnątrz nas samych. To on daje nam samym sobie, za co winniśmy mu wdzięczność. Filozofia Henry'ego jawi się w sposób nieco bajkowy, gdyż całkowicie zawiera on pewnym fenomenologicznym procedurom i odczuciom, zaś wyzbywa się jakiegokolwiek zaufania do władzy rozumu. Czy jednak tam, gdzie nie ma rozumu, a zatem i myślenia pojęciowego, może istnieć filozofia?

#### 4. Wnioski

Na podstawie analiz fenomenologii Husserla i jej późniejszych wersji okazuje się, że jest ona czymś filozoficznie niejednoznacznym, gdyż może prowadzić do zasadniczo odmiennych sposobów rozumienia filozofii. Wystąpienie Husser-

la stało się czymś ożywczym dla filozofii i punktem wyjścia dla interesujących i nowatorskich koncepcji zarówno w sferze filozofii skończoności, jak i filozofii absolutu. Nasuwa się w związku z tym przypuszczenie, że siła jej oddziaływania nie wyczerpała się i po ponad stu latach jej istnienia ciągle dostarcza ona nowych inspiracji. Być może zatem niejednoznaczność projektu Husserla miała także swoje dobre strony.

### Phenomenology as Philosophy of Finitude and as Absolute Philosophy

#### Summary

The paper begins with explaining the title of the terms “absolute philosophy” and “philosophy of finitude”. While the former refers to a way of philosophical tradition beginning with Aristotle and Plotinus, and culminating in the work of Hegel, the second abandons the search for the absolute and is merely interested in the finitude.

The main aim of this article is to show that Husserl’s phenomenology can be understood as both a philosophy of absolute and as a form of philosophy of finitude. This is due to inconsistencies in Husserl’s views related to it in establishing the idea of metaphysics and also to the modern understanding of science.

In the last two parts of the article examples of both versions of the phenomenology will be shown. The design refers to the idea of an absolute that occurs in Lévinas and Henry, and the character of philosophy turns out to be finite existential phenomenology.

Andrzej Zalewski

### Możliwość krytycznej fenomenologii filozofii

**Słowa kluczowe:** krytyczna fenomenologia, konstytucja filozofii, sąd nieskończony, „zygzak” Husserla  
**Keywords:** critical phenomenology, constitution of philosophy, infinite judgement, Husserl’s „zick-zack”

Zastanawiający jest fakt, że wśród licznych zastosowań transcendentalnej fenomenologii, zaplanowanych i uwidocznionych przez Edmunda Husserla, nie ma namysłu nad podstawami i istotą samej filozoficzności. Refleksja o filozofii przenika, co prawda, passusy z pierwszej księgi *Ideji czystej fenomenologii* poświęcone tematyce empiryzmu i idealizmu; z kolei *Kryzys nauk europejskich* zawiera medytację nie tylko nad stanem nauki nowożytnej, ale i fundującej ją filozofii, a ostatecznie zarysowuje projekt teleologicznego rozwoju filozofii europejskiej kulminującego się w fenomenologii transcendentalnie zorientowanej. Mimo to refleksjom tym brak jest czegoś, co dla dojrzałej filozofii Husserla wydaje się najważniejsze: podejścia **krytycznego**, cofnięcia się do początków, do pierwszych zasad i, co może najważniejsze, zastosowania **redukcji**, czyli zawieszenia ważności przeświadczeń funkcjonujących w obszarze, który konstytutywnie próbuje się badać. Owszem, Husserl postulował krytyczne badanie fenomenologii za pomocą jej własnych narzędzi, co w pewnym momencie nazwał „fenomenologią fenomenologii”, a co w książce o takim tytule przypomniał Sebastian Luft<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> S. Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002. „Fenomenologia fenomenologii” pojawia się w zredagowanym również przez Lufta 34 tomie Husserlianów *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass 1926-1935*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, s. 176-178. Luft przywołuje pogląd, że hasło to wskazuje raczej na asystenta i wybitnego ucznia Husserla – Eugena Finka, skupiając w sobie treść z istoty niehusserlowską (s. 16, przypis 19 jego książki), jako że dla Husserla stosunek fenomenologii do siebie samej kształtował się w duchu najgłębiej krytycznego i ciągle otwartego, transcendentalnego badania własnych podstaw. Kontrowersja ta wypada, oczywiście, poza zakres naszych zainteresowań w tym artykule: niezależnie od tego, jak bardzo krytycznym podejściem nasycone byłoby samoodniesienie fenomenologii w projekcie Husserla, faktem jest, że Husserl nigdy nie rozszerzył tej krytyki na filozofię jako taką.



ale było to wciąż badanie w ramach filozofii jako takiej, w ramach wiary w nią i przekonania co do jej racji niepoddanych już transcendentально-krytycznej „ob-róbce”.

Niniejszy artykuł próbuje w najogólniejszym szkicu pokazać, jak taki krytyczno-fenomenologiczny namysł nad podstawami filozoficzności jest możliwy do zrealizowania. Próbuje to zrobić przez – używając Bergsonowskiej metafory upowszechnionej w potocznym dyskursie – praktyczny skok do wody, który ma przynieść odpowiedź na teoretyczne pytanie, czy i jak można nauczyć się pływać. W rozważaniach tego typu akcent musi więc spoczywać raczej na załączkach konkretnych analiz, z których rozpościerać się może dopiero rozleglejszy widok, niż na długich metodologicznych tyradach wstępnych, służących sobie samym. Kryterium powodzenia pewnego spekulatywnego pomysłu jest tu jego praktyczna wykonalność. Zgodnie z powyższą ideą, zdając też sobie sprawę z możliwych sprzeczności, jakimi najeżone jest wspomniane przedsięwzięcie, będę się starał niwelować je, na ile się da, w toku analiz, nie zaś przez poświęcone im osobne segmenty tekstu. Pierwszą motywacją wiodącą do zrealizowania konstytutywnej fenomenologii filozoficzności jest nieposkromiona ciekawość dziecka, które dostawszy do rąk skomplikowaną zabawkę, wygina ją na wszystkie strony, i całkiem możliwe, że ją w końcu w ten sposób uszkodzi, ale bez takich ryzykownych zachowań nigdy nie określi dla siebie granic jej możliwego zastosowania. Niewykluczone, że pod koniec wywodu ujawni się motywacja bardziej dojrzała, która w tej chwili jest tylko implicytnym, niezdolnym do samorefleksji motorem poczynań – na razie trzeba zadowolić się owym nieco dziecinny zaciekawieniem, które próbuje odpowiedzieć sobie na pytanie typu „co kryje się za następnym zakretem drogi?”. Chcę przy tym zaznaczyć, że dla czystej wygody językowej będę w dalszym ciągu mówił o „filozofii” nie w sensie określonego nurtu czy kierunku filozoficznego, lecz w sensie – używając tego nieporęcznego abstraktu – „filozoficzności”, nastawienia i myślenia filozoficznego jako takiego, tak więc mając na myśli coś, co w fenomenologii określone być może jako *eidos* filozofii.

Zgodnie z przyjętą wyżej zasadą, na pytania metodologiczne odpowiadam *implicite* określonymi posunięciami praktyczno-analitycznymi. Dlatego nie wychodzę od uprawnionego skądinąd pytania, czy jest możliwa konstytucja filozofii, lecz stawiam od razu pytanie techniczne o to, **jak** jest ona możliwa, w jakich operacjach się to dokonuje – wyprowadzając wniosek, że skuteczna odpowiedź na drugie pytanie będzie zarazem odpowiedzią na pierwsze. Od początku abstrahuję od, a zatem „zawieszam”, tej słynnej, kanonicznej sugestii starożytnych, że postawa filozoficzna bierze się ze „zdziwienia”. Jeśli nie ma to być zdziwienie na

przykład nieoczekiwanym kształtem przedmiotu, niespodziewanym przebiegiem zdarzeń, towarzyszące nam często w sytuacjach potocznych, lecz nieskończenie bardziej gruntowne zadziwienie „całością istnienia”, „bytem jako takim”, to przecież fenomen ów zakłada już filozofię, miast ją wyjaśniać; powołanie się nań byłoby popełnieniem podstawowego błędu, przed którym przestrzega redukcyjnie ukierunkowana fenomenologia – błędu *petitionis principii*. W dochodzeniu natomiast do konstytutywnych reguł filozofii pomocna może być drobna wzmianka Quine’a pomieszczona w jego *Różnościach. Słowniku prawie filozoficznym*, a dotycząca przesady jako szczególnie dokuczliwej formy ekstrawagancji. Powołując się na hipotetyczny przykład osoby powiadającej o niejkiej Winifredzie, że doprowadza ją do szału, gdy się mówi na nią Winnie. Filozof puentuje go następującą uwagą: „Prawda jest zaś taka, że kiedy się ją [tę Winifredę – A.Z.] zapyta, czy woli być nazywana Winifreda czy Winnie, ona odpowiada z wahaniem, że woli tę pierwszą wersję swojego imienia”<sup>2</sup>. Dopełniając powyższą wymyśloną sytuację postawieniem kropki nad „i”: chodzi o opis z perspektywy osoby trzeciej, która wahanie i lekką preferencję Winifredy na rzecz określonej wymowy jej imienia przerabia od razu na „szał”, gdy się wybiera wymowę inną od preferowanej – i reaguje tak zapewne w wielu innych okolicznościach.

Czy filozofia posługuje się konstytutywną przesadą? Używając przymiotnika „konstytutywna”, usuwamy z góry na margines przypadku na przykład afektowanego stylu wypowiedzi, który może, lecz nie musi być używany, a gdy już jest w użyciu, dla jednych może być rażący, dla innych natomiast pozostawać w granicach normalnego środka wyrazu. Lecz poza tym czynimy chyba coś jeszcze ważniejszego. W potocznej komunikacji przypisanie komuś przesady jest zarzutem zawiera się w tym implicytny apel o jej zaprzestanie i powrót do „nieprzesadnego” sposobu formułowania myśli. Przesada konstytutywna natomiast to przesada **usankcjonowana, stabilizująca** pomyślane lub wyrażone treści w tej właśnie „nadmierzającej” formie, w jakiej zostały pomyślane lub wyrażone, choć zarazem pozwalająca czytelnie uświadamiać sobie łączność między nimi a odpowiadającymi im fenomenami danymi w sposób „nieprzesadny”. Otóż twierdę, że wszelkie fenomeny nadające się na tematy filozoficznych rozważań – rozum, poznanie zmysłowe, mate-

<sup>2</sup> U samego Quine’a uwaga ta brzmi: „Natrętną, wszędobylską formą ekstrawagancji jest przesada. «Ona *nie znosi*, jak się mówi na nią Winnie. Doprowadza ją to do *szalu*». Prawda jest zaś taka, że kiedy się ją zapyta, czy woli być nazywana Winifreda czy Winnie, ona odpowiada z wahaniem, że woli tę pierwszą wersję swojego imienia”. W.V.O. Quine, *Różności. Słownik prawie filozoficzny*, przeł. C. Cieśliński, Aletheia, Warszawa 1995, s. 41.

rialność rzeczy, wymiar duchowy, świat, wolność, śmierć, szczęście, ciało ludzkie, moralne i niemoralne postępowanie – w tej postaci, w jakiej stanowią przedmiot filozoficznej refleksji, dane są na sposób konstytutywnej przesady. Za jej dojście do skutku odpowiedzialny jest mechanizm, który na prywatny użytek, tak w sensie procesu, jak i jego rezultatu, nazywać będę **estetyzacją**. Najprostsza definicja estetyzacji, jeśli by w ogóle chciał ją formułować, brzmiałaby jakoś tak: jest to proces świadomościowy, w wyniku którego coś, co było dane w „normalnym” spostrzeganiu, zostaje doprowadzone do homogenizacji treści fenomenalnej, ale także do wzmożonej intensywności swej prezentacji. Zgodnie z powyższą, nader schematyczną definicją, na estetyzację składają się dwa czynniki: jakościowy i ilościowy. Ten pierwszy, znów w sensie procesu i rezultatu, można nazwać **puryfikacją**, drugi zaś – **intensyfikacją** (ostatnia nazwa jest o tyle niefortunna, że ma chodzić o czynnik właśnie ilościowy – miejmy nadzieję, że następujące wyjaśnienia złagodzą ten dysonans).

W kwestii czynnika pierwszego: każdy bodaj, bez względu na wykształcenie, popełnia od czasu do czasu błąd polegający na myleniu motywacji przyczynowej i celowej jakiegoś działania lub też siły działającej kierunkowo i miejsca skierowania tego działania – pytamy wtedy „dlaczego” zamiast „po co” lub „gdzie” zamiast „dokąd”, mieszamy pewne rodzaje zależności. Opis tego rodzaju praktyk dopuszcza różne interpretacje, które trudno naprędce zweryfikować. Można się więc upierać, że ktoś taki „domniemuje” stany rzeczy w sposób klarowny, lecz używa złych (nieprecyzyjnych) wyrażen językowych do ich nazwania, albo też, przeciwnie, że jakaś zasadnicza mętność występuje już na poziomie odniesień tych „domniemań”; można utrzymywać, że znaczenia są już „w sobie” zniuansowane lub też, odwrotnie, że żadna „wsobność” odcieni znaczeniowych, które dopiero klaryfikujemy, nie istnieje. Osobiście sędzę, bo przecież trudno dokładniej to ukazać w ramach krótkiego tekstu, że domniemanie kogoś, kto „nie rozróżnia” dążenia do pewnego miejsca od pozostawania w tym miejscu (tak więc notorycznie pyta „gdzie on idzie” zamiast „dokąd on idzie”), jest tak samo klarowne i w sobie uprawnione, jak kogoś, kto podobnych rozróżnień dokonuje skrupulatnie<sup>3</sup>. Dlatego zasadą filozofii nie jest cofnięcie nas do stanu niewinności, w którym znaczenia „w sobie” zniuansowane egzystują dopóty, dopóki nieostrożna praktyka językowa nie doprowadzi

<sup>3</sup> Sędzę, że rozwiązanie to da się sparalelizować z problemem sygnowanym przez słynne zdanie Wittgensteina „Moja miotła stoi w kącie” z § 60 *Dociekań filozoficznych*. Bliżej zanalizowana postać tej wypowiedzi, wyszczególniająca części składowe miotły, nie musi być wcale bardziej zrozumiała od wersji mniej zanalizowanej, która jest zrozumiała należycie.

do ich zmętnienia, lecz tą zasadą jest wytworzenie **efektu puryfikacji**, niejako **homogenizacji** pola znaczeniowego, na które składać się ma znaczenie o całkowicie ujednoliconym momencie zawartości treściowej. Odbywa się to drogą nieustannego odcinania takiego znaczenia i wypełnianego przez nie pola od znaczeń i pól uznawanych za sąsiednie – na przykład: nie kopulatywne, lecz egzystencjalne użycie „jest” (wtedy również w drugą stronę), nie zmuszanie woli przez rozum, lecz nieodparte determinowanie, *de dicto*, a nie *de re*, nie przedmiot przedstawienia, a jego treść, wartość, a nie dobro, pragnienie, a nie potrzeba – by wymienić tylko te przykłady, które w natłoku innych w pierwszej chwili przychodzą do głowy.

By z kolei ukazać moment intensyfikacji, tak samo typowy dla procedury estetyzacyjnej, dobrze będzie rzucić go na tło kontrastowe przykładowej wypowiedzi bohaterki znanego w latach 60. filmu francuskiego *Życie własnym życiem* (*Vivre sa vie*, reż. Jean-Luc Godard), która w melancholijnej rozmowie z koleżanką stwierdza: „W końcu rzeczy to tylko rzeczy, twarz to tylko twarz, talerz to tylko talerz, a mężczyźni to tylko mężczyźni i życie jest tylko życiem”. Kiedy chcemy, mówiąc kolokwialnie, „spuścić powietrze” z jakiegoś fenomenu, zwrócić uwagę na jego zwyczajność i pospolitość, do dyspozycji w charakterze najprostszego środka wyrazowego mamy właśnie partykułę „tylko” – to jest tylko tym i niczym więcej. Powyższa fraza, za sprawą wspomnianej partykuły, potrafi wyrażać zamiar ścisłego oznaczania zakresu tego, o czym mowa, ale często jest również sposobem na odebranie fenomenowi konotatywnej aury „szlachetności” i na sprowadzenie go do hipotetycznego punktu „zero” szarości, w którym fenomeny nic albo niewiele mówią, będąc „tylko tym”<sup>4</sup>. Są wtedy, aż prosiłoby się rzec, przeciwieństwem Marionowskich „fenomenów przesyconych”<sup>5</sup>. Filozofia

<sup>4</sup> A jednak zdarzają się w filozofii pochwały szarości jako zasady metodologicznej w postępowaniu. Taką pochwałę odnajdujemy w *Genealogii moralności* Nietzschego. W ustanowionym kontraście kolorystycznym błękitu i szarości filozof waloryzuje pozytywnie właśnie ów drugi człon: „Przecie jasne jest jak na dłoni, która barwa dla genealoga moralności stokroć ważniejsza być musi, niż właśnie błękit: mianowicie szarość, to jest to, co dokumentalne, rzeczywiście dające się stwierdzić, co rzeczywiście istniało, słowem, całe długie, trudne do odcyfrowania, hieroglificzne pismo ludzkiej przeszłości moralnej!” (F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Tower Press, Gdańsk 2000, s. 7). Jednakże interpretacja tej zasady nieledwie w pozytywistycznym duchu „trzymania się faktów” jest wysoce trywialna. Bliższa jest mi tu interpretacja w powiązaniu z Nietzscheańską „zasadą lekkości”, którą filozof formułuje w *Zaratuście* (zob. fragment tekstu skorelowany z przypisem 9).

<sup>5</sup> Na temat Marionowskiego przeciwieństwa fenomenów przesyconych i ubogich zob. J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. W. Starzyński, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2007, s. 244-274. Oczywiście przeciwieństwo to, którego

postępuje wspomnianą drogą, ale dokładnie w przeciwnym kierunku, dla oddania czego nie mamy już tak prostych ani łatwych środków językowych. Partykuły „aż” lub „przecież” nie są tutaj w pełni wydajne, to raczej cały kontekst mówienia decyduje o doposażeniu zjawiska szczególną godnością czegoś istotnego, i to poza jakimikolwiek względami praktycznymi, czego rewersem wydaje się właśnie odpatetyzowywanie rzeczy za pomocą „tylko”.

Efektom namaszczenia rzeczy godnością pewnego liczącego się sensu jest właśnie intensyfikacja jej sposobu dania, którą można porównać do podświetlenia punktowym, tylnym światłem, dzięki czemu rzecz rozkwita przed nami w pełnej okazałości swego poloru. Rozproszone, płaskie światło dnia codziennego, pozwalające na prześlizgiwanie się wzrokiem od jednej danej do drugiej, zmienia się w wiązkę światła mocnego, lecz dyskretnego, bo nie ma ono oślepiać, lecz „ukazywać” zjawisko, które w przełamaniu swej banalności, swego „tylko tyle”, otwiera się na nasiąkanie klimatem duchowej nośności. Rzecz szkicowana jakby nieuważnym spojrzeniem przechodnia, który dokąś się spieszy, przeobraża się w inaczej wystylizowaną rzecz o rzeźbiarskim modelunku, akcentującym jej bryłowatość, ciężar, obwiedzioną wyraźnym konturem odcinającym ją od reszty otoczenia.

Jednakże puryfikacja i intensyfikacja wyrazu składające się na procedurę estetyzacyjną, tak jak została ona tutaj naszkicowana, są typowe właściwie dla każdej z dziedzin intelektualnego dyskursu, nie tylko dla filozofii. O ile szukamy reguł konstytutywnych właśnie dla tej ostatniej, dobrze będzie posłużyć się, jako swego rodzaju dobitną metaforą, słynnym przypadkiem półtorarocznego dziecka płci męskiej opisanym przez Freuda w rozprawie *Poza zasadą przyjemności*. Przypomnijmy: malec z dużą wprawą rzuca do wnętrza swojego łóżeczka w pokoju szpulkę owiniętą sznurkiem, tak aby znikła mu całkowicie z oczu, a następnie, trzymając za sznurek, „odnajduje” ją<sup>6</sup>. Z tej czynności, której sam Freud nadał dość zawiłą interpretację dotyczącą reakcji dziecka na nieobecność matki, interesuje mnie tylko faza wyrzucenia przedmiotu daleko poza zasięg wzroku, w tym wypadku duchowego wzroku, duchowej możliwości „pomyślenia sobie” czegoś. Przedmiot w filozofii konstytuowany jest właśnie na granicy zdolności objęcia go myślą, w przeciwieństwie do czegoś „łatwego do przy-

chcielibyśmy użyć do krytyki filozofii, spełnia się u Mariona całkowicie wewnątrz horyzontu filozofii, w klimacie niebywałego patosu filozoficznego, którego ze zrozumiałych względów się tu nie podziela.

<sup>6</sup> S. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 13-16.

swojenia”, „dającego się pojąć bez trudu” – jest on więc z istoty **znikającym** przedmiotem. Z braku lepszej terminologii mechanizm operacyjny tego rodzaju konstytucji nazwę – przez analogię do freudowskiego dziecka – „wyrzuceniem przed siebie”, choć nie sposób, oczywiście, w krótkiej prezentacji omówić go ekstensywnie.

Decydującą rolę odgrywa tu, jak się zdaje, specyficzna negacja odpowiedzi za powstanie sądu, na który Kant w *Krytyce czystego rozumu* powołuje się jako na „sąd nieskończony”. Mniejszą wagę ma tutaj forma logiczna takiego sądu: *S* jest nie-*p*, bardziej liczy się ogólny efekt oraz fakt, że mamy do czynienia z sądem afirmatywnym, orzekającym coś o przedmiocie w trybie negacji. Gdy, sięgając po przykład królewieckiego filozofa, mówimy „dusza jest nieśmiertelna”, wtedy przedmiot odniesienia odcinamy od zakresu bytów śmiertelnych, przeciwstawiamy mu i konstytuujemy przez ograniczenie, ale po tym zabiegu ów przedmiot odniesienia – mimo iż zdanie na jego temat ma formę zdania stwierdzającego coś o pewnym konkretnie – wciąż ma zakres nieskończony<sup>7</sup>. Można zatem – kontynuując ten tok rozumowania – scharakteryzować typowego człowieka żyjącego życiem codziennym w trybie pozycji, to jest przez przypisywanie mu wyłącznie lub głównie określeń pozytywnych. Ale nie da się tak charakteryzować np. bytu *Dasein* lub podmiotu transcendentalnego. Charakterystyka **musi** wtedy oprzeć się o negację: nie podmiot antropologiczny, lecz takie a takie *Dasein* jako miejsce otwarcia bycia, nie samoświadomy człowiek, lecz głęboka jaźń transcendentalna. Negacja **waży** wtedy na całym charakterze powołanego do życia obiektu, który staje się, bez względu na wielką ilość przypisywanych mu możliwych określeń pozytywnych, czymś „utkanym” z negacji. Zachodzi wówczas napięcie między formą „czegoś”, wskazującą na posiadanie przez domniemywane *concretum* pozytywnej, identyfikującej je natury, a wciąż niedostatecznie zróżnicowaną zawartością i nieskończonym zakresem poszukiwanego „czegoś”, budowanym na odgraniczającej jedynie negacji. Byty powoływane do istnienia przez negację (jak *Dasein*), a bez tego nieuchwytnie, mimo że są przedmiotem odniesienia intencji wskazującej na

<sup>7</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, z oryg. niemieckiego przeł. oraz przypisami i wstępem R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 162-163. Interesujące uwagi na temat sądu nieskończonego u Kanta w kontekście kontrowersji w tej sprawie między Heglem i Kantem można znaleźć w: R. Newstadt, A. Cutrofello, *The Role of Infinite Judgement in Hegel's Phenomenology of Truth, [w:] Variations on Truth. Approaches in Contemporary Phenomenology*, red. P. Vandavelde, K. Hermsberg, Continuum, New York (NY) 2011, s. 145-161.

określone „coś”, wciąż mają zakres nieskończony, tak więc spełniają warunki bycia korelatem Kantowskiego sądu nieskończonego. Dlatego właśnie, charakteryzując je, nie możemy ustawać w kolejnych negacjach zasypujących próżnię, jaka drąży ich wnętrze.

Podane reguły: estetyzacji (obejmującej puryfikację i intensyfikację) oraz „wyrzucenia przed siebie”, dochodzącego do skutku dzięki np. domyślnemu schematowi sądu nieskończonego, ukazują myślenie filozoficzne oraz każdorazowy przedmiot (temat) jego namysłu w wymiarze statycznym. Trzecia reguła pozwala zobaczyć dynamikę, a właściwie **zahamowaną** dynamikę tych zjawisk, bazującą na próbach wolitywnego jakby **wstrzymywania** przepływu czasu. Jeśli przetransponujemy to na najłatwiej uchwytne sytuacje psychologiczne dnia codziennego, to ów fenomen stanie się bez trudu widoczny: starając się zapamiętać ważny numer telefonu, numer rejestracyjny samochodu itp., a nie mając pod ręką niczego do ich zapisania, „wbijamy je” niejako siłowo w pamięć (pomijam tu, oczywiście, jakieś możliwości posłużenia się chwytami mnemotechnicznymi), przeciwdziałając w ten sposób, samą tylko siłą woli, potokowi danych czasowych. Inna możliwość polega na tym, że nie tyle my staramy się „trzymać” w niegasnącej aktualności jakiś wycinek danych, nie pozwalając mu „wymknąć się z uchwytu”, ile on się nas „trzyma”, jak to ma miejsce przy męczących, długotrwałych obsesjach, które blokują ujście dla swobodnego odpływu danych i nie pozwalają się od siebie „uwolnić”. Wewnętrzny czas oczywiście płynie nadal, żadne starania tego nie zmieniają, ale na wyższych poziomach konstytucji czas filtruje się przez wysepki przeciwbieżnej aktywności domniemującego utrzymywania jednego i tego samego przepływu „pod prąd”. Fenomen ów przeciwstawia się nie tylko „przepuszczaniu czasu przez siebie”, doprowadzaniu do mieszania ze sobą najbardziej heterogenicznych płaszczyzn doświadczeń, ale też naturalnemu integrowaniu się ważnych dla nas treści przedmiotowych „na wskroś czasu”, samorzutnemu tworzeniu usypisk pamięci, o których konstytuowanie nie musimy się jakoś specjalnie martwić. W przeciwieństwie do tamtych spontanicznych procesów, ów fenomen polega na celowej aktywności „wrośnięcia” świadomością w jedno miejsce czasowe i „trzymanie się” go na przekór prądowi płynącego strumienia. Nastawienie filozoficzne i konstytucja obiektów mu właściwych niewątpliwie ma wiele wspólnego z takim „chcieniem, by to trwało”, lub, korelatywnie, „niechcieniem, by to minęło”, z uporeczywym przyłgnięciem do pewnego miejsca aktualności, nabrzmiewaniem jej w związku z tym, że nie usuwa się ona na rzecz nowej aktualności „z rytmem” czasu, lecz jest otamowywana „wbrew” niemu. Obiektów filozoficznego namysłu

nie puszcza się przecież „na wiatr”, na zatracenie i zapomnienie, tak jak się to robi z danymi dookolnego otoczenia, o których już po chwili się nie pamięta, lecz zapewnia się im szalunek, obwodząc je niegasnącą aktualnością „teraz” i czyniąc to „całą mocą” wolitywnego starania. Każdy, kto próbował myśleć nad jakimś zagadnieniem filozoficznym, wie, jakiego wysiłku wymaga nie tylko penetrowanie „głębokich” rejestrów sensu, ale i bezustanne ponawianie przedmiotu wbrew zamulającej w tym wypadku mocy czasu, który falami nowych, najczęściej zupełnie obojętnych doznań odsuwa go od punktu najwyższego przeżywania w „teraz”. Ten mechanizm utrzymywania czegoś w stałym napięciu aktualności, wbrew samoczynnemu osuwaniu się tego w świadomością przeszłość, może być nazwany **retardacją**. Jest to, dokonujące się siłą uwagi przytwierdzonej do jednego i tego samego, opóźnianie nadejścia czasu wprowadzającego naturalną przemijalność rzeczy. Stanowi ono punkt startowy konstytucji beczasowego sposobu istnienia, który przy idealistycznym, para-platońskim podejściu przypisuje się np. znaczeniom językowym, „wiecznym” prawdom filozoficznym itp.

Trzy powyższe zasady: estetyzacja, wyrzucanie przed siebie i usilne podtrzymywanie w czasie lub jego moment negatywny – retardacja, są konstytutywnymi zasadami przedmiotów filozoficznych możliwymi do opisu w ramach krytycznej fenomenologii filozofii. Są one powiązane z aktami rozjaśniającej i utrzymującej świadomości, czego tu już, z uwagi na szczupłość miejsca, nie da się rozwinąć. Mimo że dla unaocznienia tych zasad wygodnie jest powoływać się na potoczne procesy psychologiczne, takie jak np. przesadne wyolbrzymianie drobnych spraw i kłopotów, same te zasady nie są niczym psychologicznym: estetyzacja nie jest „zwykłą” przesadą, utrzymywanie czegoś na wskroś niwelującego upływu czasu nie wynika z obsesji na żadnym punkcie itp. Wszystko to nie jest warunkowane temperamentem czy typem osobowości – są to działania nie na uczuciach, lecz wprost na fenomenach, na „samych rzeczach”, które dopuszczają taki sposób ich traktowania, lecz go nie przesądzają. Dlatego filozofia jest działalnością, którą się podejmuje i którą można porzucić, nie jest ona równie ciągłym pasmem aktywności, jak uczestnictwo w świecie życia codziennego, i nie jest jego prostym ani też bezwiednym przedłużeniem – choć myśl, by takim przedłużeniem stać się mogła, jest treścią utopii wywodzących się w czasach nowożytnych z heglowskiego idealizmu i marzących o „urzeczywistnieniu filozofii” (jak marksizm czy szkoła frankfurcka).

Oto bardziej poglądowy wykaz operacji fundujących filozofię, jakie pozwoliliśmy sobie wyżej przedstawić:

- Estetyzacja } Puryfikacja
- } Intensyfikacja wyrazu
- Wyrzucenie przed siebie (przez analogię do freudowskiego opisu dziecka ze szpulką)
- Powstrzymywanie dynamiki przepływu (retardacja)

Jeśli uznać, że powyższa propozycja rości sobie pretensje do kwalifikowania jej na sposób fenomenologiczny, jako sprowadzająca określony fenomen do głębszej podstawy w szczególnych aktach świadomości, to i tak nasuwa to przecież podstawowe pytanie: z jakiej perspektywy się wypowiadamy?, na jakim gruncie stoimy, kreśląc taki opis? Są tutaj dwie możliwe odpowiedzi: pierwsza, że jesteśmy wciąż zakotwiczeni w filozofii, wciąż ulegamy jej „czarowi”, jej sposobowi myślenia i argumentowania, i druga, że – używając warstwowej metafory – jesteśmy „poniżej” tego, zmierzamy ku organizującej ją podstawie, przy czym na myśl nie przychodzi inna interpretacja tego „poniżej”, jak tylko – w świecie codziennego życia, który na zasadzie obrotowej sceny przy pewnych ujęciach jest zaledwie punktem wyjścia, przy innych zaś punktem oparcia i dojścia dla, wydawać by się mogło, znacznie bardziej skomplikowanych poziomów rzeczywistości. Obydwie odpowiedzi należy odrzucić. Pomijając już to, że przyjęcie pierwszej oznaczałoby zaprzepaszczenie całej wyjściowej idei fenomenologii używającej redukcyjnego rysztunku do badania filozofii, to pojęcia estetyzacji czy retardacji pozwalają odnieść wrażenie zdystansowania się względem filozofii na tyle znaczącego, że można w jego wyniku tego zawiesić ważność wszelkich przeświadczeń filozoficznych. Tak jak jednak dla Husserla pra-przeświadczeniem sfery naturalnej jest, że świat istnieje nieproblematicznie i niezależnie od naszych świadomych usiłowań, tak też pra-przeświadczeniem sfery filozoficznej jest to, które przypisuje jej ważność poza sferą codzienności, a wraz z tym głosi, że jest coś do odkrycia i zrozumienia na drodze wnikającego w głąb i penetrującego namysłu. Właśnie to przeświadczenie, przez wydobywanie fundujących operacji estetyzacji, wyrzucenia przed siebie, retardacji – zawieszamy. Również w wymiarze świata codziennego nie ma niczego, na czym można by oprzeć próby wygłoszenia jakiegoś nowego słowa na temat filozofii. Dwie postawy najczęściej na tym gruncie spotykane to, z jednej strony, lekceważenie filozofii jako zajęcia „próżniaczego”, z drugiej – nabożna cześć dla niej podobna do tej, jaką się odczuwa wobec niekontrolowanych żywiołów przyrody; obie wynikające z zupełnego jej niezrozumienia. Miejmy nadzieję, że fenomenologii zorientowanej na krytyczne badanie filozofii obca jest zarówno jedna, jak i druga postawa.

Przyjętą w naszkicowanym opisie perspektywę widzenia najlepiej scharakteryzować nie przez stabilne zakotwiczenie w określonym podłożu, mówiąc skróto: filozoficznym lub naturalnym, lecz przez nieustanne **krążenie** między nimi i wytwarzane dzięki temu **napięcie**, przez umiejętność autodystansacji jednej perspektywy względem drugiej i utrzymywania tego dystansu w na tyle rozsądnych granicach, by nie stracić z oczu jakości, względem których się dystansujemy. Jest to zarazem, jak sądzę, procedura mająca ścisły związek z redukcją, której jednak Husserl nigdy w takim związku nie stematyzował. Przez całą jednak twórczość Husserla, od *Badań logicznych* po *Kryzys...*, przewija się motyw „ruchu zygzakiem”, a więc dynamiki łączącej początek myślenia z jego końcem i akcentującej konieczność posługiwania się nimi równocześnie, nie zaś w linearnym rozwinięciu. W *Kryzysie...* figura zygzakowatego ruchu zyskuje tak charakterystyczne brzmienie, że trudno mi oprzeć się pokusie zacytowania odpowiedniego fragmentu: „Zrozumienie początków można w pełni uzyskać, wychodząc od nauki danej w jej dzisiejszej postaci i rzucając spojrzenie wstecz, na jej rozwój. Lecz bez zrozumienia **początków** rozwój ten jako **rozwój sensu** pozostaje niemy. Nie mamy więc innego wyjścia, jak tylko to, że musimy «**zygzakiem**» wybiegać wpród i cofać się, że w tej przemiennej grze jedno musi pomagać drugiemu”<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej*, przeł. S. Walczewska, Wydawnictwo PAT, Kraków 1987, s. 55 (podkreślenie A.Z.). Por. także charakterystyczne dwa zdania z fragmentu manuskryptu C 16 z 1932 roku opatrzonego przez redakcję tomu Husserlianów z tak zwanymi manuskryptami C numerem porządkowym 80: „Pytanie biegnące wstecz, a następnie odsłanianie poszczególnych dokonań tworzących sens bytowy, aż do ostatecznych [spośród nich], do *archai*, aby umożliwić podźwignięcie z nich samorozumiałej jedności wielorako ufundowanych ważności bytowych i relatywnych względem nich bytów. Jak przy normalnej archeologii: rekonstrukcja, rozumienie w «zygzaku»” (tenże, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, s. 356-357; *Husserliana. Materialien*, red. D. Lohmar, Bd. VIII, Springer, Dordrecht 2006). Cofnijmy się jeszcze bliżej początku motywu „zygzaka” u Husserla, do *Badań logicznych*: „Rozpatrywane samo w sobie i dla siebie systematyczne rozjaśnianie czystej logiki, jak i każdej innej dyscypliny, wymagałoby, ażeby postępować krok po kroku za porządkiem rzeczy, za systematycznym związkiem rozjaśnianej nauki. W naszym przypadku jednakże pewność badań wymaga, by ten systematyczny porządek stale łamać; by usuwać niejasności pojęciowe zagrażające samemu tokowi badania, zanim jeszcze naturalna kolej rzeczy będzie mogła doprowadzić do tych pojęć. Badanie porusza się jakby zygzakiem; porównanie to pasuje tym bardziej, że ze względu na wewnętrzną zależność różnych pojęć poznawczych, wciąż trzeba będzie powracać do pierwotnych analiz i potwierdzać je w nowych, jak i te nowe w analizach pierwotnych” (tenże, *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, przeł. wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 24). Na wątek „zygzaka” u Husserla w konfrontacji z dynamiką zakładaną przez freudowską metodę psychoanalityczną, a także przy wykorzysta-

Dzięki poruszaniu się zygakiem w tył i w przód Husserlowi udało się uruchomić taki ładunek energii tkwiącej w słowach codziennego użytku, że dzięki niej mógł na świat przez nie opisywany spojrzeć z innego lub choćby bardziej uduchowionego punktu widzenia. Osiągnął więc efekt, który wydawał się przynależny raczej literaturze niż filozofii, a który w istocie jest możliwością każdego wyrafinowanego użycia słów. Ewokuwana przez ów efekt postawa nie jest, wbrew pozorom, postawą przybysza z kosmosu, który na pewien niezrozumiały dla siebie ciąg wydarzeń spogląda po raz pierwszy. Jest to raczej postawa emigranta, który po wyjeździe z kraju zachowuje żywe jego wspomnienie i zestraja je z możliwościami, jakie daje ogląd spraw z zupełnie innego miejsca pobytu. Tylko tak mogą odpowiedzieć na pytanie o miejsce zajmowane przy kreśleniu przedstawionego obrazu: nie ma ustalonego miejsca ani zafiksowanej pozycji podmiotu piszącego i myślącego w powyższy sposób. Jest natomiast ruch zygakiem, krążenie między jednym punktem widzenia a drugim, by można było na filozofię spojrzeć jak na działalność budowaną od początku i wypełniającą się nowym sensem, bez ulegania z góry charakteryzującej ją mitologii zdziwienia. Na zarzut, że jest to niekonsekwencja, bo twierdzenia formułowane w ramach tego nowego oglądu są już filozoficznie „obciążone”, można odpowiedzieć co najwyżej, że tak samo niekonsekwentna jest Husserlowska fenomenologia, która w zawieszeniu między naturalnym a głębinowym punktem widzenia oraz w równoczesnym czerpaniu impulsów z jednego i z drugiego potrafi nieźle sobie radzić.

Co nam daje opisane wyżej krążenie między naturalną a filozoficzną perspektywą? Otóż, wbrew pozorom, daje bardzo wiele. Właściwie oferuje największy zysk, jaki w fenomenologii w ogóle jest do ugrania: ów fundament niepowątpiewalności, o odkrycie którego zawsze najbardziej jej chodziło. Poznanie naturalne, jak wiadomo, jest poznaniem, które samo dla siebie pozostaje nieproblematiczne, nie dlatego, iż nie zależy mu na swojej trafności, lecz raczej

niu metafory archeologicznej, zwraca uwagę S. Günzel w tekście: „Zick-Zack”. *Edmund Husserls phänomenologische Archäologie*, [w:] *Die Aktualität des Archäologischen in Wissenschaft, Medien und Künsten*, red. S. Altekamp, K. Ebeling, Fischer, Taschenbuch, Frankfurt am Main 2004, s. 98-117 (tekst dostępny również w Internecie pod adresem: [http://sammelpunkt.philo.at:8080/774/1/Stephan\\_G%C3%83%C2%BCnzel\\_Zick-Zack.pdf](http://sammelpunkt.philo.at:8080/774/1/Stephan_G%C3%83%C2%BCnzel_Zick-Zack.pdf) [dostęp: 1 grudnia 2013 r.]). Por. też: L. Rizzoli, *Erkenntnis und Reduktion. Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls*, Springer, Dordrecht 2008, s. 33-39. Autorka tej ostatniej publikacji traktuje Husserlowskie figury „zygaka” i redukcji jako przeciwieństwa, nie dostrzegając skomplikowanej i właśnie „zygakowatej” dialektyki wybiegnięć i cofnięć, którą ruch redukcyjny w objaśnieniach samego Husserla implikuje.

dlatego, że miarę swej nieproblematiczności nosi w sobie, we własnym oglądzie spraw. Oczywiście, problematyczne i wątpliwe są liczne jego ustalenia cząstkowe, ale wtedy samo wątpliwość w nie jest już nieproblematiczne i wskazuje drogę ku ostatecznie wiążącemu rezultatowi. Jest tak, dopóki poznanie naturalne nie dostanie się pod ostrzał krytyki filozoficznej, ale skoro sama filozofia wyrasta z opisywanych wyżej mechanizmów konstytutywnych, których wydobycie jest możliwe dzięki odwołaniu się do postawy i słownictwa naturalnego, to ta ostatnia płaszczyzna wydaje się już niezbywalna. Gdy, dla przykładu, w sposób niewymuszony posługujemy się mową w sytuacjach codziennych, wówczas zazwyczaj nie paplamy byle czego ani nie zmuszamy się do bezustannego kłamstwa: prawda jest udziałem naszych wypowiedzi, ale bez naszych specjalnych w tym względzie usiłowań, prawda, rzecz można, sama wtedy troszczy się o siebie. Inaczej niż w wypowiedzi filozoficznej, w której filozof każdym niemal zdaniem musi indywidualnie zabiegać o prawdę, upewniać się co do niej, przytwierdzać ją, przekonywać siebie i innych, że ją posiadał – w komunikacji codziennej ciężar starań o prawdę przejmują na siebie kontekst związków świata, w którym się poruszamy, a który steruje naszymi wypowiedziami w pożądanym kierunku. My sami jesteśmy wtedy jakby „odciążeni”, „zluzowani” z indywidualnej walki o prawdę; możemy mówić beztrósko i lekko, co nie znaczy nieodpowiedzialnie, korzystać z dobrodziejstw tej postawy, którą Nietzsche w *Zaratuście* kojarzył z umiejętnością latania w powietrzu i przeciwstawiał duchowi ciężkości<sup>9</sup>. Fenomenologia skierowana na badanie filozofii potrafi sformułować ów ideał nieproblematiczności i myślenia w lekkości, jaki jest cechą postawy naturalnej, ideał przeciwstawny tradycyjnej „filozoficzności”, i następnie, wykorzystując swe filozoficzne koligacje, zwrócić myślenie tak wyprofilowane ku bezmiarowi zagadnień filozoficznych. Uwolnienie się od neurozy pytań o prawdę, od lęku o jej stosowne ujęcie, od potrzeby nieustannych korekt raz dokonanych ustaleń, jest cechą myślenia lekkiego, które starania o właściwe ujęcie swej treści powierza prądom działającym w przejrzystym ośrodku sensu, w jakim porusza się samo, zamiast brać je całkowicie na siebie. Myślenie takie może stać się udziałem fenomenologii, o ile rozpozna ona mechanizmy sterujące filozofią, którym dotąd podlegała, i o ile, w stopniu, w jakim jest to możliwe, będzie w stanie ustawić

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Biblioteka GW – Ossolineum, Warszawa – Wrocław 2005, s. 187-190 („O duchu ciężkości”).

się na zewnątrz nich – nie rezygnując przy tym z tematyki filozoficznej, lecz krążąc między jednym a drugim punktem widzenia, poruszając się między nimi „zygzakiem”.

Zarazem sformułowanie powyższego ideału jest w stanie przywrócić jedność fenomenologii. Pytanie patronujące niniejszemu tomowi: jedna czy wiele fenomenologii, na pierwszy rzut oka zda się mieć charakter wyłącznie retoryczny. Jasne, że wobec mnogości derywatów kierunku zaistniałych przede wszystkim już po śmierci Husserla, akcent musi paść na drugi człon alternatywy zawartej w pytaniu. Jeśli jednak, choćby w dalekim i niezbyt jasnym pomyśleniu, potrafimy realizację ideału poznawczego fenomenologii zawrzeć w takich słowach, jak: osadzenie w sobie, nieproblematiczność, lekkość – to daje to szansę, by przez obfitość skonfliktowanych ze sobą pomysłów na fenomenologię przeciągnąć nie bardziej zasadniczego porozumienia. Mówienie o jednej fenomenologii traci wówczas przynajmniej odium tej nierealności, jaka cechowała je na początku.

### Possibility of Critical Phenomenology of Philosophy

#### Summary

The subjects of phenomenology, to put it diametrically simply, are structures of the so-called world of natural attitude and the human subject functioning in it; whereas the radical type of phenomenology, called “transcendental phenomenology”, adopts deep subjectivity and consciousness upon which this world of natural attitude is to depend constitutively. However, can philosophy be also the subject of phenomenology? Philosophy as such, without any division into trends and movements, and therefore “philosophicity” itself, rather than philosophy? Certainly, there are statements that from a phenomenological perspective take up consideration over philosophical thinking (as in Husserl’s *Crisis* in which reflection on the condition of Western philosophy and its history plays a crucial role). But can philosophy become the subject of systematic inquiry of transcendental phenomenology in the transcendental and critical stylization of the latter? It would have to mean involving a reduction procedure in relation to philosophy, and it would trigger, at the same time, a whole lot of dilemmas and questions difficult to solve. The author tries to outline the process of the constitution of philosophy in the spirit presented above, resorting to concepts such as: aesthetization, intensification, purification, and retardation.

Wojciech Żelaniec

### On the Non-Paradoxality of the Veridic

**Słowa kluczowe:** prawda, paradoks, kłamca, Weredyk, myśl, zdanie, samo-odniesienie

**Keywords:** truth, paradox, liar, Veridic, thought, sentence, self-reference

The sentences “This sentence is true” (the Liar) or “This sentence is true” (the Veridic<sup>1</sup>), though similar, are not both paradoxical. The Veridic is not, as no contradiction follows from the assumption that it is true: if it is true, it is true, and if not, then it is not, that is it. The reason why I have nonetheless devoted a number of studies to the Veridic<sup>2</sup> is that, though not in the least paradoxical, this sentence seems to be flawed by a certain emptiness, it is or appears to be *nichtssagend* (as the German puts it), it says nothing, has no content (unless it is extremely well-hidden). In the mentioned essays I tried to articulate the causes and the reasons that may lurk behind the impression of void that the Veridic generates, at least in me; I did so employing various rather heterogeneous philosophical instruments. In this essay I shall try to do the same, employing just the “method” of philosophical description.

My main contention, put bluntly, is that the Veridic does not at all express a thought, (but is a meaningful though thoughtfree semantic structure instead) and for this reason cannot be either true or false<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Sometimes called the Truth-Teller.

<sup>2</sup> W. Żelaniec, *New considerations on the ‘Liar’ paradox*, “Filozofia nauki” 2, 2004, p. 101-109, W. Żelaniec, *Perché il «veridico» non è molto meglio che il «mentitore»*, [in:] *Verità e menzogna. Profili storici e semantici*, ed. A. Ferrari, Giappichelli, Torino 2007, p. 95-113. and W. Żelaniec, *Truth-value and self-reference. Against the spectre of the ‘Revenge Liar’*, [in:] *The value of truth/the truth of value*, ed. S. Colloca, Nomologica 4, LED, Milano 2013, p. 59-89. See also the literature mentioned therein.

<sup>3</sup> This position is obviously by no conceivable means new; it was known as “*cassatio*” in the Middle Ages, see W. Żelaniec, *Truth-value and self-reference. Against the spectre of the ‘Revenge Liar’*, [in:] *The value of truth/the truth of value*, ed. S. Colloca, Nomologica 4, LED, Milano 2013, p. 59-89 for references and L. Goldstein, *Fibonacci, Yablo, and the cassationist approach to paradox*, “Mind” 115 (460), 2006, p. 867-890 as well as other papers by Goldstein, such as L. Goldstein, *Four alleged*

But what is a thought, and how can a well-formed sentence fail to express one? Despite millennia of philosophical reflection – not the least despite Husserl's theory of *noesis* and *noema* – we still do not quite know what a thought is<sup>4</sup>; still less can we say with greatest precision when a well-formed sentence expresses one. Yet, to paraphrase Justice Potter Stewart (Jacobellis v. Ohio), “we know that it does when we see, or hear, it”, borderline cases notwithstanding. “Rome is the capital of Italy”, “lead is a metal”, “*e* is transcendental”, “Horace was no longer, at the time of writing the Fourth Book of his Odes, what he had been under the reign of good Cinara”, “the inhabitants of planet Tephlonia worship the good god Elvis” and such-like do express a thought (if we know the meaning of their constituent words<sup>5</sup>). So does “this stone is sad”<sup>6</sup>, although this thought seems to be false whichever stone is meant by “this”. All psychological states are matter – are they not? – it's only that the sort of matter that stones are made of is ill-suited for generating psychological states, as far as we know (but perhaps we have always been wrong). “Quadruplicity drinks procrastination”<sup>7</sup> expresses, by contrast, no thought, at least this author fails to think any while reading this sentence with (merely linguistic) comprehension. It is not that this sentence is meaningless (unless some very exacting concept of meaningfulness is presupposed), but in trying to represent to ourselves a world in which quadruplicity drinks procrastination we do not manage to go beyond the mere form of these words: It is a world in which...well...quadruplicity drinks procrastination, nothing more and nothing less. The same holds true of the famous Chomskian “colourless green ideas sleep

---

*paradoxes in legal reasoning*, “The Cambridge Law Journal” 38, 1979, or L. Goldstein, *The paradox of the liar: A case of mistaken identity*, “Analysis” 45, 1985, p. 9-13. What can claim a certain element of novelty is the way this by-no-means-new position is set forth by the present author.

<sup>4</sup> It would be tempting to identify thoughts with propositions in, say, Russell's sense. Yet propositions are hardly much better understood than thoughts, and besides they are too tightly connected with their linguistic expressions (sentences) for my purposes. Besides, identity conditions of thoughts are relative on other thoughts the given thinking subject may happen to have, e.g. the sentences “four and five makes nine” and “...makes the square of three” express the same thought for someone who knows about squares (second powers) of numbers, but not for someone who does not; this is not obviously true of propositions, methinks. A thought in my sense seems closer to Husserl's *noesis* than to *noema*, cf. R. McIntyre, D.W. Smith, *Theory of intentionality*, [in:] *Husserl's phenomenology: A textbook*, ed. J.N. Mohanty, W.R. McKenna, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, Washington (D. C.) 1989, p. 147-179, p. 158f.

<sup>5</sup> “Transcendental” may not be familiar. “Root of a polynomial with rational coefficients”.

<sup>6</sup> W. Żelaniec, *Perché il «veridico» non è molto meglio che il «mentitore»*, [in:] *Verità e menzogna. Profili storici e semantici*, ed. A. Ferrari, Giappichelli, Torino 2007, p. 95-113, p. 27.

<sup>7</sup> W.V.O. Quine, *Word and object*, The MIT Press, Cambridge (MA) 1960, p. 229.

furiously”<sup>8</sup>, unless the words are given some unusual meaning<sup>9</sup>. Green ideas cannot be colourless for logical reasons, so this contradiction only compounds the thoughtlessness of the sentence – and you will recall that for Aristotle people stating contradictions were “more like plants”<sup>10</sup> – but it is impossible, standard meanings of words assumed, to think anything by “green ideas” – and merely repeating the words, “ideas that are green” won't help much – in the first place.

But are thoughts (you might ask), whatever they are, not dispensable “beings multiplied beyond necessity”, superfluously and embarrassingly interposed between words and things (or states of affairs)<sup>11</sup>? In a sense they are, indeed, inasmuch as once they are effortlessly thought they are perfectly transparent and do not fall within the scope of (intellectual) perception as opaque intermediaries between words and things. On the contrary, once they are grasped they free the mind from the bondage of words, becoming susceptible of various widely divergent formulations. But only once they have been grasped, no sooner. The materialism of contemporary philosophy makes us forget that there is no inherent, *per se*, intentionality of material signs<sup>12</sup>; a person unable to connect a thought with, for instance, the Korean phrase written “한국은 반도입니다” (“*Hangukūn pandō innida*” in Latin characters) will never know which state of affairs this inscription is supposed to direct his or her mind to<sup>13</sup>.

In the case of “quadruplicity drinks procrastination” we are at a loss to figure out what thought the sentence can be sensibly assumed to express (on the strength of the meaning of its constituent expressions), in the case of the Veridic (“this sentence is true”) we, by contrast, plainly see that there is none. Here is why: Suppose someone seriously proposed that on Tephlonia they worship the good god Elvis, “I can assure you it's true”. All right, let's discuss it. It may not quite exactly be

---

<sup>8</sup> N. Chomsky, *Syntactic structures*, Mouton de Gruyter, Berlin 2002 (1957 1st ed.), p. 15.

<sup>9</sup> Y. R. Chao, *Making sense out of nonsense*, “The Sesquipedalian” VII, 1997, <http://web.archive.org/web/20060830210332/http://www-linguistics.stanford.edu/Archives/Sesquipedalian/1996-97/msg00033.html>.

<sup>10</sup> *Metaphysics*, IV, 1006a p. 14-15.

<sup>11</sup> On this “a third thing interposed” type of problems see J. P. O'Callaghan, *The problem of language and mental representation in Aristotle and St. Thomas*, “The Review of Metaphysics” 50, 1997, p. 499-545, p. 522 *et passim*.

<sup>12</sup> Hume's “theologians” did not forget it, as they “clearly perceived, that the external form of words, being mere sound, require an intention to make them have any efficacy; and that this intention being once considered as a requisite circumstance, its absence must equally prevent the effect” (*Treatise*, bk. III, pt. II, sect. V). But they, presumably, were no materialists.

<sup>13</sup> The state of affairs that Korea is a peninsula.



true that a true sentence literally “pictures” a state of affairs, or that knowing it true involves knowing its truth-conditions or its method of verification or such-like, yet a sentence’s being true evidently does involve that the sentence represents, however vaguely, things as being thus-and-so, as having such-and-such ontological or even observer-relative characteristics, as bearing some relations or others to one another... Or else, it may or may not be true that, while “an order orders its own execution”<sup>14</sup>, a proposition proposes things as being the way it proposes, yet a proposition’s proposing must not be just that of “things being the way it proposes”, as little as an order may be just of “doing as it orders”; things must be some other way, except for being proposed as being proposed, just as an order must order something definite, not just to do as it orders. Whenever someone utters an (indicative) sentence not like a parrot but with appearances of understanding (“knowing what one is doing/saying”) we tacitly assume that the speaker’s mind is “reaching out” to the world in the widest possible sense of this word<sup>15</sup>, which may include fictional objects or even the mind itself (but not the act of reaching out itself); this “reaching out” is precisely (thinking) a thought. As for Tephlonia, we feel provoked to reach out to her and her Elvis-pious inhabitants as well and ask such questions as: Has anyone ever witnessed, on that planet, any symptoms of an Elvis cult? Any temples, rituals, processions, bowings, genuflections, prostrations or equivalent behaviour? Or if they do it inwardly, what kind of inward acts do they perform? And more importantly, is there a Tephlonia and a “they”, in the first place?... This is the kind of considerations with which a thinking person would meet the statement in question. Now let’s discuss the Veridic, the sentence “this sentence is true”. All right, it might well be that this sentence is true, but wait a mo’: what does it *say*, what does it reach out to, in the first place? It must be saying *something*, represent a state of affairs as obtaining (in the ontological domain that is appropriate to it, in which the thought places it<sup>16</sup>), otherwise it can-

<sup>14</sup> *PII*, 458.

<sup>15</sup> Or is performing an “objectifying – though not necessarily a thetic (R. McIntyre, D.W. Smith, *Theory of intentionality*, p. 159) – act” (*objektivierender Akt*) in Husserl’s technical jargon of his V *Logical investigation*, section 37. onwards, see too Q. Smith, *On Husserl’s theory of consciousness in the fifth logical investigation*, “Philosophy and Phenomenological Research” 37 (4) 1977, p. 482-497, p. 482.

<sup>16</sup> This proviso (by Roman Ingarden, R. Ingarden, *On so-called truth in literature*, [in:] *Selected papers in aesthetics*, ed. P.J. McCormick, Catholic University of America Press/Philosophia Verlag, Washington (D.C.) – München – Wien 1985, p. 133-162, p. 143) for his utterly subtle and profound, even outside the context of his polemics against a crude Stalinist “realism”, official

not qualify as potentially true or false. Well, the answer is, it says precisely that it (the sentence “this sentence is true”<sup>17</sup>) is true (here we are repeating the form of words), that is what it says, no more and no less... and that is it.

Merely repeating the words or turning in circles between synonymous words while trying to unpack the thought supposedly expressed in a string of words is a fairly reliable sign that the “thought” is in fact none<sup>18</sup>; by contrast, an apparently absurd sentence like “some infinite magnitudes are greater than other infinite magnitudes” can be shown to express a thought with the aid of elementary set theory, which, however, involves much more than merely verbal variation.

To make a fresh start without assuming too much by way of theoretical commitments, let me refer to a low-profile definition of truth by the Polish philosopher Kazimierz Ajdukiewicz: A thought (*mysł*) is true if and only if it represents things as being thus and so, and things are thus and so<sup>19</sup>. Now let us ask ourselves, as

---

philosophical doctrine at that time in the Soviet Union dominated Poland, of pseudo-judgments of literary fiction) is necessary lest we should experience difficulties with such sentences as that Polyphemus was blinded by Ulysses and the like. On p. 143 he writes: “Judgment [a thetic, in Husserl’s sense, thought in our jargon] arises only where a sentence predicating a certain state of affairs ‘places’ that state of affairs in the real world or in some other world *existentially independent of the act of judgment*” [italics by W.Ż.]. See, too, R. Ingarden, *Des différentes conceptions de la vérité dans l’œuvre d’art*, “Revue d’esthétique” 2, 1949, p. 162-180 on this.

<sup>17</sup> The reader may check for him- or herself that the pronoun “it” employed here is immune to the type of objections put forward by Geach to Ryle’s criticism of Grelling’s paradox, P. T. Geach, *Ryle on namely-riders*, [in:] *Logic matter*, University of California Press, Berkeley (CA) – Los Angeles (CA) 1972, p. 88-92, p. 89.

<sup>18</sup> See e.g. the Gorgias by Plato, where Callicles is unable to explain the crucial difference between “better” and “stronger” and his clumsy, doomed to failure efforts are commented upon by Socrates thus: “Ὅρα ἄρα ὅτι σὺ αὐτὸς ὀνόματα λέγεις, δηλοῖς δὲ οὐδέν;” (“So you see, you are uttering mere words yourself, and explaining nothing”, tr. by W.R.M. Lamb, 489e). Or this passage from Hume: “Having thus discovered or supposed the two relations of contiguity and succession to be essential to causes and effects, I find I am stopt short, and can proceed no farther in considering any single instance of cause and effect. Motion in one body is regarded upon impulse as the cause of motion in another. When we consider these objects with utmost attention, we find only that the one body approaches the other; and that the motion of it precedes that of the other, but without any sensible interval. It is in vain to rack ourselves with farther thought and reflection upon this subject. We can go no farther in considering this particular instance. ... Shou’d any one leave this instance, and pretend to define a cause, by saying it is something productive of another, *it is evident he wou’d say nothing* [italics by W.Ż.]. For what does he mean by production? Can he give any definition of it, that will not be the same with that of causation? If he can; I desire it may be produced. If he cannot; he here runs in a circle, and gives a synonymous term instead of a definition” (*Treatise*, bk. I, pt. III, sect. II). “To say and to say nothing” is, so I should understand it, to speak and yet express no thoughts.

<sup>19</sup> K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka*, Czytelnik, Warszawa 1983, p. 39.

being just *what* the Veridic represents “things”, i.e. itself? Answer: as being such as it (the sentence “this sentence is true”<sup>20</sup>) represents them as being (as being such as it says they are); which launches an infinite regress. Imagine that someone ordered us to do as he was telling us: “Do as I am telling you!” We should be absolutely at a loss, unless “as I am telling you” referred to some order or another<sup>21</sup> issued separately. Alternatively, we may try to think the Veridic in the first person singular: “What I am now thinking is true”. But *what* am I now thinking?

However, a difficulty arises. If the Veridic does not have a truth value, it is, amongst other things, not true<sup>22</sup>, so it would seem that the sentence “this sentence is not true” is true, and that therewith the Liar paradox is raising its ugly head again. The resolution of this difficulty is the observation that, phaenomenologically seen, it is not the sentence “this sentence is not true” that is true but “The sentence ‘this sentence is true’ is not true”. The latter is no more paradoxical than “The chair over there is not true”<sup>23</sup>. “The sentence ‘this sentence is true’ is not true”, unlike “this sentence is true” does express a thought, namely the sentence that the expression “this sentence is true” (does not have truth-value and hence) is not true. For many sentences the sentence “The sentence *S* is not true” can easily be simplified (along the lines of the disquotational theory of truth) by dropping the “the sentence ... is not true” part and working the negation into *S*, for instance “The sentence ‘Rome is the capital of Italy’ is not true” to “Rome is not the capital of Italy”, but this pre-

<sup>20</sup> For compunctions concerning “it” see note 17.

<sup>21</sup> Amedeo G. Conte was amongst the first to formulate the Liar paradox for deontic sentences (“*il presente enunciato deontico deve essere inefficace*”, “this prescriptive sentence ought to be void”), A. G. Conte, *Pragmatica d’un paradosso: l’Epiménide deontico*, [in:] *Ricerche praxeo-logiche*, ed. A. Filipponio, Adriatica Editrice, Bari 2000, p. 163-203, p. 179 (see too A.G. Conte, *Ricerca d’un paradosso deontico*, Tipografia del Libro, Pavia 1974 and A.G. Conte, *Experimente mit der Fachsprache der Deontik*, [in:] *Fachsprache – Umgangssprache*, ed. J.S. Petöfi, A. Podlech, E. von Savigny, Scriptor, Kronberg im Taunus 1975, p. 225-244). This author, by contrast, is amongst the first to formulate the deontic non-paradox analogous to the non-paradox of the Veridic. For a relatively recent treatment of self-reference in deontic and legal contexts see S. Colloca, *Autorif-erimento e antinomia nell’ordinamento giuridico, (con un saggio di Claudio Luzzati)*, CEDAM, Padova 2008, ch. 2, by a pupil of the late P.T. Geach, lucidly written even for persons with just working reading Italian (in particular, pp. 61 and 67, where effectively says thought in order to be thoughts have to be *heteronoetic*, of other things. Cf. the quotation from Ingarden under footnote 16).

<sup>22</sup> There is a difference between not being true in the sense of being false (such as “‘Finland is an African country’ is not true”) and in the sense of lacking a truth-value altogether (“this chair is not true”), but for the sake of argument I am glossing over this problem.

<sup>23</sup> Chairs, as non-semiotic entities, cannot be either true or false, except in the sense of being chairs in the proper sense of the word “chair”, corresponding to the idea of a chair and the like. See Thomas Aquinas, *De veritate*, q. 1 a. 2, c.

supposes that the nested sentences express thoughts, while the Veridic does not. It is therefore quite wrong to work in negation into it. If a chair were made of letters composing the inscription “this chair is true”, it would be true that that chair was not true and this would not be helped by building in the letters “n”, “o” and “t” between its letter parts “s” and the following “t”: the resulting “this chair is not true” chair would still not be true, and no wee bit truer for that. It is not the case that this stone is true, either, but scratching the word “not” on it won’t make it any truer.

But the problem is that chairs and stones are evidently neither true nor false, while thoughtfree sentences are less, or not at all, evidently neither true nor false. Yet, on a moment’s reflection, it is clear that though “quadruplicity drinks procrastination” is not true, “quadruplicity does *not* drink procrastination” is not true, either. Both sentences are just opaque linguistic expressions of the form of an indicative sentence; they cannot be made more susceptible of truth values just by working in logical constants into them.

The trouble with the Veridic is not so much self-reference as such (there is nothing wrong with merely *linguistic* self-reference as in “this sentence is English”) or the undefinability of “...is true”, proved by Tarski<sup>24</sup>, as much rather the proposition of thinking of a thought in the very act of thinking in which that thought is being thought. If “this sentence...” is supposed to mean, not “this linguistic expression” (as it does in “this sentence consists of six words” or “this sentence is in English”) but “this (propositional) thought”, and if no previous or subsequent thought is provided to be referred to by “this”, then the task is precisely to think *of* this very thought in the act of thinking *it*. And this seems impossible. Just try to think of no matter what, say Julius Caesar and your grandmother, then of the just-thought thoughts of same, then again of Julius Caesar, then think that some men are born great, then that that thought is not new, then something else to your liking: all of this is quite easy<sup>25</sup>, but now try to think of *this very thought* you are now thinking and see what happens...<sup>26</sup>. This would be rather like a hand try-

<sup>24</sup> B. Janik, *Tarski’s undefinability theorem. Very short introduction*, [http://www.academia.edu/1070738/Tarskis\\_undefinability\\_theorem\\_Very\\_short\\_introduction\\_Version\\_1.2](http://www.academia.edu/1070738/Tarskis_undefinability_theorem_Very_short_introduction_Version_1.2) (last retrieved on 16. I 2013.), p. 2. “Serious” references are provided in that amazing little jewel of an essay.

<sup>25</sup> Which is not to say that that is always *psychologically* easy. Thinking the thought of the thought of the thought of Julius Caesar is probably rather less than a breeze to most thinkers. Yet it is all the same “in principle” possible.

<sup>26</sup> I should encourage the Reader to actually carry out this experiment. Alternatively, one can try to imagine a road warning sign saying not anything like “right curve ahead” or “deer” or even quite generally “caution” but “this sign” meaning not the physical structure (which would an ec-

ing to clasp itself – a hand can clench itself (to a fist) but not grasp itself. For this reason, it is impossible to think anything expressible not just by means of the Veridic or the Liar but by means of any sentence commencing with “this sentence” and intended to refer to the very thought which is thereby (by this referring to) thought. “This sentence is clear”, “this sentence is obvious”, “this sentence says something of itself” and the like – all of these share the basic flaw of the Veridic: they are thoughtfree non-sense clad in a linguistically impeccable guise.

There is much such discourse – in politics, religion, advertisement, morals, economics and other social sciences, “life-styles” and much elsewhere – that is less (than the Liar or the Veridic) obviously, but no less truly, thoughtfree, all the while being linguistically correct or even attractive, nice-sounding, spellbinding (though not exactly the way a, say, Keats was a spellbinder<sup>27</sup>). One of the most important social tasks of philosophy is to debunk this “fashionable nonsense”<sup>28</sup> – though the latter is not quite as evil as the Hobbesian Kingdom of Darkness, it is no less destructive.

---

centric joke, but entirely intelligible) but “what this sign denotes”. Should we then understand what we are made aware of? Plainly not. A warning sign, too, ought to be heteronoetic, as Colloca would have put it (S. Colloca, *Autoriferimento e antinomia nell'ordinamento giuridico, (con un saggio di Claudio Luzzati)*, CEDAM, Padova 2008, p. 67). See G. Lorini, *Norma nuda. Un concetto ipotetico*, [in:] *Scritti in onore di Franco Modugno*, Vol. 3, Editoriale Scientifica, Napoli 2011 for an in-depth study of such issues.

<sup>27</sup> Cf. these surprisingly highly relevant remarks on style: “Does [the given] writer make me more keenly conscious [...] both of what he is saying and of the events and significance of my daily life? Do I see the world in clearer details after reading him? Or does he just give me a drowsy feeling in which musical noises agreeably peal and reverberate? It is interesting to note that the older English writers never did merely this. Even great masters of the ornate style like Sir Thomas Browne and Jeremy Taylor have a hard core of meaning which keeps the reader constantly alert. It is only with the nineteenth century that the professional spellbinders appear: Coleridge, Keats, much of Shelley, Tennyson, Swinburne, Morris, Fletcher [...]”. B. Blackstone M.A. Ph.D. Cantab., *A manual of advanced English for foreign students*, Longmans, Green and Co, London – New York (NY) – Toronto 1954, p. 270. A good description of what expressing a thought as distinct from merely spellbinding by “musical noises” can be like. For an interpretation of difficult thoughts contained in Euclid's *Elements* (I. L. Heiberg (tr. and ed.) *Euclidis Elementa*, Teibner, Lipsiae 1883) see D. Reed, *Figures of thought. Mathematics and mathematical texts*, Routledge, London – New York 1990.

<sup>28</sup> A. Sokal, J. Bricmont, *Fashionable nonsense. Postmodern intellectuals' abuse of science*, Picador, New York (NY) 1998. This is as a rule less spellbinding and less musical.

## On the non-paradoxality of the Veridic

### Summary

As the title itself indicates, the essay is on why the Veridic (“this sentence is true”) is not paradoxical at all: It does not (it is claimed) express a truth value, because it does not express a thought, and thoughts are primary bearers (it is presupposed) of truth values. The method of phenomenological description is employed.

Kinga Kiwała

## Fenomenologia i muzyka. Interpretacja Symfonii „Kopernikowskiej” Henryka Mikołaja Góreckiego w świetle koncepcji Ingardena i Stróżewskiego

**Słowa kluczowe:** muzyka, estetyka fenomenologiczna, analiza, interpretacja, jakości estetycznie wartościowe, Ingarden, Stróżewski, Górecki

**Keywords:** music, phenomenological aesthetics, analysis, interpretation, aesthetically valuable qualities, Ingarden, Stróżewski, Górecki

*W 120. rocznicę urodzin Romana Ingardena*

*W 80. rocznicę urodzin Władysława Stróżewskiego*

*W 80. rocznicę urodzin Henryka Mikołaja Góreckiego*

„Ująć zjawisko, które wymyka się ujęciu, a przecież ofiarowuje nam intensywne przeżycie istnienia lub wzbudza zachwyt swym pięknem” – tak o celach analizy i interpretacji dzieła muzycznego pisał w jednym ze swych „programowych” artykułów Mieczysław Tomaszewski<sup>1</sup>. Można zaryzykować twierdzenie, że słowa te trafiają w sedno estetyki fenomenologicznej. Z dążenia do uchwycenia istoty badanego zjawiska zrodziły się koncepcje dzieła sztuki kolejnych filozofów zaliczanych do tego potężnego nurtu myśli dwudziestowiecznej. Poprzez osobę Romana Ingardena i jego następców wyróżnione miejsce przypada w niej filozofii polskiej.

W fundamentalnej dla rozwoju estetyki muzyki pracy *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości* Ingarden – jak wiadomo – ustalił status ontologiczny dzieła muzycznego oraz określił szereg jego własności<sup>2</sup>. Przypomnijmy: autor, stosując meto-

<sup>1</sup> M. Tomaszewski, *Nad analizą i interpretacją dzieła muzycznego. Myśli i doświadczenia*, [w:] tegoż, *Interpretacja integralna dzieła muzycznego. Rekoniesans*, Akademia Muzyczna, Kraków 2000, s. 33.

<sup>2</sup> R. Ingarden, *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości*, [w:] tegoż, *Studia z estetyki*, t. II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958 (wydanie samodzielne: R. Ingarden, *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości*, Państwowe Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1973).

dę fenomenologiczną, początkowo „oczyszcza” przedmiot badań, wykazując istotne różnice między dziełem muzycznym a jego zapisem, wykonaniem oraz przeżyciem psychicznym twórcy, wykonawcy czy odbiorcy. Etap następny obejmuje próbę wychwycenia istotnych cech dzieła muzycznego: jednowarstwowości oraz elementów dźwiękowych i niedźwiękowych. Dopiero na tej podstawie Ingarden formułuje tezę o dziele muzycznym jako przedmiocie intencjonalnym, rozważając w końcu problem całości i tożsamości tegoż dzieła. Swe rozważania natury ontologicznej autor uzupełnia refleksją nad wartością sztuki. Według filozofa, każde dzieło posiada swoją „strukturę aksjologiczną”, stanowiącą harmonijny splot różnych jakości, artystycznie i estetycznie wartościowych, i nadbudowujących się nad nimi wartości<sup>3</sup>.

Centrum refleksji Władysława Stróżewskiego – ucznia Ingardena – stanowi koncepcja „trzech wymiarów” (aspektów) dzieła sztuki, które to aspekty – według autora – muszą być równorzędnie uwzględniane przy podejmowaniu prób odpowiedzi na pytanie, czym ono rzeczywiście jest. Są to: ontyka dzieła (przedmiot jego ontologii), strona znaczeniowa dzieła (przedmiot semiotyki) oraz wartościowość dzieła (przedmiot aksjologii); inaczej mówiąc – aspekt ontologiczny, semiotyczny (semilogiczny) i aksjologiczny dzieła sztuki. Zdaniem autora, wymiary te są wzajemnie nieredukowalne, pozostają ze sobą w ścisłych związkach i są niezbędne dla uchwycenia istoty dzieła sztuki<sup>4</sup>.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie próby interpretacji konkretnego utworu muzycznego w świetle wybranych aspektów refleksji Ingardena i Stróżewskiego, dotyczących zwłaszcza problemu wartości w dziele sztuki. Przedmiot badawczy stanowi *II Symfonia „Kopernikowska”* Henryka Mikołaja Góreckiego, jedno z czołowych dzieł szczytowej fazy twórczej kompozytora. Wybór ten jest nieprzypadkowy z kilku powodów. Gatunek symfonii co najmniej od czasów Beethovena uchodzi za wyróżniony w muzyce<sup>5</sup>, a twórczość Henryka Mikołaja

<sup>3</sup> Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. III, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 290-293.

<sup>4</sup> Por. W. Stróżewski, *Trzy wymiary dzieła sztuki*, [w:] tegoż, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Universitas, Kraków 2002.

<sup>5</sup> Por. M. Piotrowska, *Paradygmat europejskiej muzyki klasycznej*, [w:] *Dziedzictwo europejskie a polska kultura muzyczna w dobie przemian. Studia pod redakcją Amny Czekanowskiej*, Musica Iagellonica, Kraków 1995, s. 93; C. Dalhaus, *Idea muzyki absolutnej i inne studia*, przeł. A. Buchner, Państwowe Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1988, s. 18; M. Tomaszewski, *Sonorystyczna ekspresywność i alegoryczny symbolizm: symfonia polska 1944-1994*, [w:] *Muzyka polska 1945-1995*, red. K. Droba, T. Malecka, K. Szwałgier, Akademia Muzyczna, Kraków 1996, s. 13 (przedruk pt. *Sonorystyczna ekspresywność i alegoryczny symbolizm: symfonia szkoły polskiej*, [w:] M. Tomaszewski, *Interpretacja integralna dzieła muzycznego. Rekonesans*, Akademia Muzyczna, Kraków 2000, s. 113-139).

Góreckiego – którego 80-lecie urodzin obchodziliśmy w 2013 roku – stanowi jeden ze szczytów we współczesnej kulturze polskiej i światowej.

Przed podjęciem tego typu interpretacji warto wprowadzić pewne rozróżnienia metodologiczne i wyodrębnić aspekty refleksji Ingardena i Stróżewskiego, które mogą być przydatne przy analizie konkretnego dzieła muzycznego. Na każdym etapie interpretacji w perspektywie fenomenologii Ingardena trzeba być świadomym przedmiotu, z którym obcujemy: czy jest to twór intencjonalny, schematycznie utrwalony w partyturze, czy już powstały w przebiegu naszej indywidualnej konkretyzacji przedmiot estetyczny? Badacz powinien posiadać zdolność „przeskakiwania” od jednego przedmiotu do drugiego, ale zarazem analizie poddane mogą zostać oba przedmioty. Analizując muzykę, warto wziąć zwłaszcza pod uwagę problematykę ekspresji (muzycznych jakości emocjonalnych) i – szerzej – wartości (jakości estetycznie wartościowych oraz jakości wartości estetycznych, jak również jakości metafizycznych), których pełne ukonstytuowanie możliwe jest tylko w procesie konkretyzacji estetycznej, mimo iż mają one „zakotwiczenie” w przedmiocie intencjonalnym. Analizie można poddać również strukturę *quasi-czasową* dzieła, a także typowe dla przedmiotu intencjonalnego miejsca niedookreślenia oraz kilka z możliwych sposobów ich wypełnienia, co pozwoliłoby odnieść się do Ingardenowskiej koncepcji tożsamości utworu muzycznego. Spojrzenie na dzieło w świetle refleksji Stróżewskiego może być swoistym uzupełnieniem i dopełnieniem tych interpretacji. Istotna jest zwłaszcza perspektywa „semiotyczna” – obok aspektu ontologicznego i aksjologicznego autor podkreślał bowiem semilogiczny wymiar każdego dzieła sztuki (Ingarden, jak wiadomo, bardzo niechętnie odnosił się do kwestii jakkolwiek rozumianego znaczenia w muzyce). Interesujące też może być odniesienie się do koncepcji dialektyki dzieła (jednego z fundamentalnych założeń ontologii sztuki Stróżewskiego), w tym dialektycznie rozumianej inspiracji twórczej oraz jakości nadestetycznych.

W niniejszym artykule punkt ciężkości postawiony zostanie jednak na problematyce aksjologicznej. *II Symfonia „Kopernikowska”* Góreckiego jest utworem wokalnie-instrumentalnym. Stwarza to nie tylko problemy natury ontologicznej (jak wiadomo, Ingarden wykluczał ten typ muzyki ze swoich badań), lecz także pytanie o możliwość „porozumienia” między strukturą jakościową warstwy słownej i muzycznej utworu.

## 1. II Symfonia „Kopernikowska” Góreckiego – uwagi analityczne

Niezwykle istotna jest sfera inspiracji II Symfonii Henryka Mikołaja Góreckiego – dzieła napisanego w 1972 r. z okazji zbliżającej się pięćsetnej rocznicy urodzin Kopernika. W krystalizacji naczelnego ideału utworu pomogły kompozytorowi – jak sam wspominał – rozmowy z Krzysztofem Zanussi.

Zanussi powiedział, że właściwie ów Kopernik [...] jest to jedna z największych tragedii, jakie w ogóle zdarzyły się w dziejach ducha ludzkiego: runął cały sposób myślenia, na którym opierał się stosunek człowieka do otaczającej go rzeczywistości. Przestaliśmy być pępkiem świata, w obliczu bezkresu, staliśmy się niczym. Wtedy cały temat wydał mi się jasny, oczywisty dla opracowania muzycznego. Stąd dwoistość dwuczęściowej Symfonii: najpierw cały – powiedzmy – mechanizm świata, następnie kontemplacja<sup>6</sup>.

Jak przypomina Władysław Stróżewski, czynnik inspirujący nigdy nie jest aksjologicznie obojętny dla twórcy, przeciwnie – jest nośnikiem wartości. Autor pisze:

Przez inspirację rozumiem szczególne pobudzenie naszych władz poznawczych i dyspozycji twórczych przez coś treściowo określonego, co doświadczane jest jako zewnętrzne, nie pochodzące od nas samych, co jednak nakłania nas lub wręcz zmusza do twórczej na nie odpowiedzi<sup>7</sup>.

Nawiązując do typów inspiracji wyróżnionych przez autora<sup>8</sup>, wydaje się, że w interpretowanym utworze mamy do czynienia z podwójną inspiracją. Pierwsza, bezpośrednio uchwytna, pierwotnie „zewnętrzna”, wynika z tematu kopernikańskiego; druga, głębsza, bardziej „wewnętrzna” (już wcześniej „przyswojona” i przejawiająca się w wielu dziełach kompozytora), najbardziej „naocznie” wyraża się w sięgnięciu do fragmentów tekstu dwóch psalmów pochwalnych oraz *De revolutionibus* Kopernika, z których twórca – swoim zwyczajem – „komponuje” warstwę słowną dzieła, niosącą głęboko religijne przesłanie. Wypowiedzi kompozytora potwierdzają tę intuicję. „Dla mnie – mówił – cała muzyka jest religijna. To, co ja piszę, jest też w jakiś sposób związane z Bogiem”<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> H.M. Górecki, *Powiem Państwu szczerze...*, „Vivo” 1994, nr 1, s. 45.

<sup>7</sup> W. Stróżewski, *O pojęciu inspiracji*, [w:] tegoż, *Wokół piękna*, dz. cyt., s. 323.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 323-324.

<sup>9</sup> Wypowiedź H.M. Góreckiego podczas *Dyskusji okrągłego stołu*, w ramach seminarium nt. *Aktualna sytuacja muzyki religijnej i liturgicznej w Polsce*, [w:] *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*, t. 10, red. ks. J. Pikulik, ATK, Warszawa 1988, s. 81.

Wspomniana przez kompozytora dwoistość utworu przejawia się przede wszystkim na poziomie jego formy. Wydaje się, iż istotą II Symfonii jest swoego rodzaju dialektyczność, dotycząca przede wszystkim podejścia do „tematu kopernikańskiego”, a mająca swe odzwierciedlenie w konstrukcji utworu. „Kosmiczny” wręcz dynamizm części I (który uwidacznia się już w samej warstwie graficznej potężnie zakomponowanej partytury) może przywołać na myśl w ramach, jak mówi sam twórca, potężnego „mechanizmu świata”: walkę żywiołów, ścieranie się jakichś olbrzymich energii, a chwilami nawet muzyczny obraz chaosu (odcinek *furioso* z elementami gry *ad libitum*). Według Krzysztofa Droby, część I Symfonii „Kopernikowskiej” można uznać – obok I części Symfonii *pieśni żałobnych* – za najbardziej dramatyczną muzykę, jaka wyszła spod pióra Góreckiego<sup>10</sup>. Istotne jest, iż głos ludzki pojawia się dopiero na końcu tej części, by rozwinąć się w kontrastowo odmiennej, kontemplacyjnej części II. Warto podkreślić, że w twórczości kompozytora tego okresu śpiew pełni zazwyczaj głęboko podmiotową funkcję<sup>11</sup>, co pozwala rozumieć partię wokalną II Symfonii po prostu jako głos konkretnego człowieka-stworzenia. W tym kontekście część II utworu wydaje się pełną zachwyty, ale i zdumienia, a nawet egzystencjalnej trwogi medytacją nad przekraczającym zdolności poznawcze człowieka dziełem Stwórcy. Muzyka ta przywołuje na myśl słowa Jana Pawła II z *Listu do artystów*: „W obliczu cudów wszechświata zachwyt jest jedyną adekwatną postawą”<sup>12</sup>.

## 2. II Symfonia w świetle aksjologii Ingardena i Stróżewskiego

### Aksjologiczny aspekt relacji słowo-dźwięk – próba rozpoznania

Problem jakości emocjonalnych i – szerzej – jakości estetycznie wartościowych w II Symfonii „Kopernikowskiej” wymaga rozpatrzenia na kilku płaszczyznach, przede wszystkim ze względu na to, iż mamy do czynienia z dziełem wokalno-instrumentalnym.

<sup>10</sup> Por. K. Droba, *Górecki*, [w:] *Encyklopedia Muzyczna PWM*, cz. biograficzna: E-G, red. E. Dziębowska, Państwowe Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1987, s. 431.

<sup>11</sup> Twórca mówił o tym m.in. w kontekście *Beatus vir*. Por. *Konwersatorium* z H.M. Góreckim poświęcone *Beatus vir*, Baranów Sandomierski, wrzesień 1979 r. (materiały niepublikowane, zredagowany tekst umieszczono w: K. Kiwała, *Problematyka sacrum w polskiej muzyce współczesnej na podstawie wybranych utworów związanych z osobą Ojca Świętego Jana Pawła II*, praca magisterska, Akademia Muzyczna, Kraków 2002).

<sup>12</sup> Jan Paweł II, *List do artystów*, s. 16, Watykan, 4 kwietnia 1999.

Istotną kwestią jest sprawa wzajemnych związków, współzależności i możliwości tworzenia całości wyższego rzędu z zestrojenia struktury jakościowej tekstu i muzyki. Według Ingardena, w dziele literackim różnorakie jakości estetycznie wartościowe dotyczą zazwyczaj każdej z czterech jego warstw: brzmień słownych i tworów językowych, znaczeń, wygląków oraz przedmiotów przedstawionych<sup>13</sup>. Łaciński tekst *Symfonii „Kopernikowskiej”* jest krótki, oszczędny, wręcz „ascetyczny” (co charakterystyczne dla utworów Góreckiego), pozostawiający pole do jego interpretacji przez muzykę<sup>14</sup>. W warstwie znaczeniowej zdominowany jest przez problematykę kosmosu i światła. Warstwa „przedmiotów przedstawionych” ukazuje ciała niebieskie: ziemię, słońce, księżyc, gwiazdy, w końcu całe niebo rozumiane jako kosmos. Wszystkie te elementy pojawiają się w szczególnej jakby „strukturze podmiotowej” – jako element medytacji podmiotu (człowieka) skierowanej do Boga-Stwórcy, co podkreślają powtarzane inwokacje *Deus*. Jednak – używając sformułowania Ingardena – warstwa „wyglądów” jest w dużej mierze niedookreślona; przedmioty są tylko wymienione, niemal bez przymiotników. Ta oszczędność pozwala z tym większą siłą „przemówić” trzem (jedynie trzem) pojawiającym się w tekście bliższym określeniom przedmiotów: „wielkie”, „władające” i „piękne”.

Biorąc pod uwagę kwestię relacji słowo-dźwięk w utworze, można stwierdzić, że tekst „semantyzuje” tu w pewien sposób muzykę, zaś muzyka dookreśla niejako, lecz zwykle w sposób symboliczny, „warstwę wygląków” tekstu. Owa „semantyzacja muzyki” polega m.in. na tym, iż motywy czy współbrzmienia, które we fragmentach z tekstem towarzyszą określonemu słowu, „przenoszą” niejako jego znaczenie, gdy pojawiają się w momentach czysto instrumentalnych (np. motyw inicjalny, który we fragmentach z tekstem zawsze związany jest ze słowem *Deus*, czy akord *As-dur* jako „współbrzmienie światła”); innymi słowy, całą muzykę symfonii można interpretować w kontekście słowa. Swoiste dookreślanie „warstwy wygląków” tekstu przez muzykę ma natomiast miejsce wtedy, gdy czysto muzyczne rozwiązania „uwydatniają” (podkreślają) jakby cechy „przedmiotów przedstawionych”, co może wpłynąć na większe skonkretyzowanie się wygląków tych przedmiotów. Dzieje się to jednak zazwyczaj nie „naocznie”, za pomocą pewnego rodzaju ilustracyjności typu *Darstellungsmotiven*, ale symbolicznie: poprzez nagłe wprowadzenie akordu durowego czy naj-

<sup>13</sup> Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. III, dz. cyt., s. 283.

<sup>14</sup> Tekst słowny utworu przytoczony w aneksie.

wyższego w danym fragmencie utworu dźwięku na słowie „światło”, nagłe *tutti*, dynamikę *forte*, użycie wysokich, „rozświetlonych” rejestrów instrumentów na słowie „słońce” itp.

### Aksjologiczna struktura dzieła

Te i jeszcze inne wzajemne współzależności tekstu i muzyki odnoszą się wreszcie do pewnej wspólnej dla całej symfonii struktury jakości estetycznie wartościowych, w tym jakości emocjonalnych, które – zdaniem Ingardena i Stróżewskiego – odgrywają w dziele muzycznym wyróżnioną rolę. Autor *Sporu o istnienie świata* pisał:

Jakości emocjonalne pojawiające się w utworach muzycznych są w tak szczególny sposób wtopione w twory dźwiękowe, iż to niejako odbija się na ich zabarwieniu, w którym występują jedynie w muzyce i nigdzie indziej. Można by tedy powiedzieć, że są one właśnie specyficznie muzycznymi jakościami emocjonalnymi, i to posiadającymi w sobie taką siłę i dynamikę występowania, iż są tak „przejmujące” jak w żadnej innej sztuce<sup>15</sup>.

A Władysław Stróżewski konkludował:

Tylko w muzyce niektóre jakości, zwane [...] emocjonalnymi, dochodzą do swej czystej, niezwiązanej z żadnymi konkretnymi wyobrażeniami postaci. Tylko w niej samej mamy do czynienia z miłością samą, z patetycznością i jej odmianami, z dramatycznością, wdziękiem, brutalnością, rozpaczą, z tragizmem i komizmem, radością i smutkiem. Muzyka jednak nie przedstawia ich ani ich nie wyraża, jednym słowem, nie jest dla nich środkiem – na przykład symbolem czy znakiem – poprzez który mogłyby się one uzewnętrznić. Muzyka niejako ewokuje je w ich idealnej czystości. [...] Ich fundamentem jest tylko i wyłącznie sama muzyka<sup>16</sup>.

W *II Symfonii* Góreckiego jakości emocjonalne wskazywane są poprzez liczne i – co charakterystyczne dla kompozytora – szczegółowe określenia agogiczno-ekspresyjne. Jednak wydaje się, że pełnią one jedynie rolę „dopowiedzenia” czy też „dookreślenia”. W utworze wyczuwa się, że właściwym źródłem i fundamentem jakości estetycznie wartościowych, a zwłaszcza niezwykle intensywnych jakości emocjonalnych, jest sama muzyka. Jej specyfika tkwi zaś w tech-

<sup>15</sup> R. Ingarden, *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości*, [w:] tegoż, *Studia z estetyki*, dz. cyt., s. 243.

<sup>16</sup> W. Stróżewski, *Czas piękna*, [w:] tegoż, *Wokół piękna*, dz. cyt., s. 275-276.

nice kompozytora nazwanej przez Krzysztofa Drobę mianem redukcjonizmu, a polegającej na stopniowym ograniczaniu warstwy materiałowej utworów przy jednoczesnej monumentalizacji obsady, formy i intensyfikacji ekspresji<sup>17</sup>.

Obie części *II Symfonii „Kopernikowskiej”* stanowią wobec siebie silny kontrast także pod względem „jakościowej zawartości”. Całość ewokuje jednak bardzo intensywną ekspresję (co wyraża się w określeniach *con massima espressione, con grande tensione*); w obu częściach dzieła posiada ona jednak zupełnie różne „zabarwienie jakościowe”.

Dynamiczna I część *Symfonii „Kopernikowskiej”*, w której konstytutywną rolę spełniają początkowe, potężne akordy całotonowe, zdominowana jest przez określenia *marcatissimo, con massima passione, con massima espressione, con grande tensione, ma ben tenuto*, aż do *energico, ritmico i furioso*. Budziła ona w interpretatorach nieraz plastyczne, „kosmiczne” skojarzenia: Bohdan Pocij określał ją jako „dramat stwarzania” lub „napór ekspansywnej energii”, Teresa Malecka jako „wielki wybuch”, Mieczysław Tomaszewski jako „apokaliptyczny chaos początku”, a Władysław Stróżewski pisał, iż wieje z niej „groza potęgi wszechświata i groza Apokalipsy”<sup>18</sup>. Na ukonstytuowanie się swoistych dla II części utworu jakości emocjonalnych wpływają m.in. zwolnione tempo zmian harmoniczných, modalność, ściszona dynamika, ograniczona instrumentacja i rozwijająca się na tle „statycznego” tła długooddechowa melodyka barytonu i sopranu. Ta pełna wewnętrzznego skupienia część determinowana jest również poprzez diametralnie inne niż w części I oznaczenia agogiczno-ekspresyjne: *lento sostenuto contemplativo, largo tranquillissimo cantabilissimo, molto lento semplice*. W interpretacjach tej części *Symfonii* pojawiały się określenia: „pełna zachwyty medytacja”, „religijne *adagio* potęgujące duchowe uniesienie” (B. Pocij), „świat kontemplacji piękna” (T. Malecka) „harmonijny Kosmos Boży,

<sup>17</sup> Por. K. Droba, dz. cyt., s. 431.

<sup>18</sup> Por. B. Pocij, *Kosmos, tradycja i brzmienie*, „Ruch Muzyczny” 1973, nr 15, s. 4; B. Pocij, *Bycie w muzyce. Próba opisanja twórczości Henryka Mikołaja Góreckiego*, Katowice 2005, s. 131; T. Malecka, *Górecki's creative journeys between nature and culture. Around the „Copernican” Symphony*, [w:] *Interdisciplinary Studies in Musicology*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2010; W. Stróżewski, *Recenzja w związku z nadaniem profesorowi Henrykowi Mikołajowi Góreckiemu tytułu doktora honoris causa Akademii Muzycznej w Krakowie*, [w:] *Profesor Henryk Mikołaj Górecki, doktor honoris causa Akademii Muzycznej w Krakowie*, Akademia Muzyczna, Kraków 2008; M. Tomaszewski, *Recenzja w związku z nadaniem profesorowi Henrykowi Mikołajowi Góreckiemu tytułu doktora honoris causa Akademii Muzycznej w Krakowie*, [w:] *Profesor Henryk Mikołaj Górecki, doktor honoris causa Akademii Muzycznej w Krakowie*, dz. cyt.

kontemplowany i sławiony zgodnym na koniec dwugłosem barytonu i sopranu” (M. Tomaszewski)<sup>19</sup>.

Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, iż w strukturze jakościowej *II Symfonii „Kopernikowskiej”* „z mocą” dochodzą do głosu nie tylko liczne jakości emocjonalne, lecz również inne wyróżnione przez Ingardena jakości estetycznie wartościowe, zwłaszcza te odnoszące się do samej materii brzmieniowej i sposobu jej prezentacji (z grupy „materiałowych” oraz „formalnych”). Nośnikiem specyficznych jakości estetycznie wartościowych jest w niektórych momentach np. barwa specjalnie traktowanych instrumentów: „potężne” uderzenia kotłów w I części czy w części II „rozświetlone” *divisi* smyczków lub wprowadzające nastrój „medytacji”, nietłumione dźwięki fortepianu i harfy (*signum* wielu utworów Góreckiego). Podobną funkcję spełniają również głosy solowe z podstawową opozycją „głębokiego” barytonu i „jasnego” sopranu, co w kontekście dzieła, którego motywem przewodnim jest „światło”, nabiera szczególnego znaczenia.

Wszystkie wskazane jakości estetycznie wartościowe *II Symfonii „Kopernikowskiej”* wydają się łączyć w swoisty zestrój i kulminować w pewnej szczególnej jakościowej wartości, którą jest wzniosłość, kojarzona zazwyczaj z pojęciem wielkości. Jest to jakość szczególna, zaliczana zazwyczaj, obok piękna, do głównych wartości estetycznych. W klasyfikacji Ingardena nie pojawia się ona – co interesujące – obok innych jakości estetycznie wartościowych, lecz jest wymieniana w kontekście jakości metafizycznych, których „objawienie się stanowi szczyt, a zarazem największą głębię naszego życia i wszystkiego tego, co istnieje”<sup>20</sup>. Autor pisał:

Jakości metafizyczne, po pierwsze, stanowią w dziele sztuki czynnik estetycznie doniosły (i to może najbardziej estetycznie aktywny), a po wtóre, że pojawiają się one w każdym typie dzieł sztuki, czy to będzie twór literacki, czy utwór muzyczny, czy też dzieło tzw. sztuki plastycznej, a więc dzieło malarskie, rzeźbiarskie lub architektoniczne<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Por. B. Pocij, *Kosmos, tradycja i brzmienie*, dz. cyt., s. 4; tenże, *Bycie w muzyce. Próba opisanja twórczości Henryka Mikołaja Góreckiego*, dz. cyt., s. 131; T. Malecka, dz. cyt.; M. Tomaszewski, dz. cyt.

<sup>20</sup> R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, przeł. M. Turowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 369.

<sup>21</sup> Tenże, *Studia z estetyki*, t. II, dz. cyt., s. 61.



W pracach, w których podejmowano próby uchwycenia istoty twórczości Henryka Mikołaja Góreckiego z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku, jakość wzniosłości pojawia się niemal najczęściej ze wszystkich kategorii estetycznych i jest organicznie wręcz stopiona z pojęciem *sacrum*<sup>22</sup>.

### W stronę jakości nadestetycznych

Idąc tropem Ingardenowskich „jakości metafizycznych”, Władysław Stróżewski sformułował koncepcję jakości nadestetycznych, ustalając ich miejsce w hierarchii aksjologicznej dzieła i ich stosunek do innych jakości wartościowych w dziele. Jak pisał:

Wartość nadestetyczna pojawia się dopiero wtedy, kiedy piękno dojdzie do swego optimum, kiedy już tracimy dech, kiedy już nie możemy iść dalej – i wtedy pojawia się niebo. No właśnie, niebo<sup>23</sup>.

A także:

*Sacrum*, jeśli w dziele sztuki istotnie doszło do jego uobecnienia, fascynuje bardziej niż czyste piękno, a zarazem jest bardziej odległe, transcendentne, wzniosłe niż wszelka estetyczna wzniosłość<sup>24</sup>.

Jak twierdzi Stróżewski, aby mogło dojść do objawienia się w dziele sztuki „fenomenu *sacrum*”, zazwyczaj niezbędne są pewien ascetyzm i „przeźroczyść” środków artystycznych<sup>25</sup>:

Wartość estetyczna „przesyca” czy „nasyca” sobą dzieło i – w swej szczególnej jakości – w nim się wyczerpuje. Wartość nadestetyczna stoi jak gdyby poza dziełem, które jedynie jest jednym z możliwych „miejsc” jej realizacji, wskazuje na nią jak znak, ale znak rozumiany w sensie Husserlowskim – jako przeźrocyste medium, poprzez które owa wartość staje się widoczna. Istotne jest jednak to, że pośrednictwo dzieła jest tu absolutnie konieczne, albowiem ten oto sposób przejawiania się owej wartości możliwy jest tylko w tym i tylko dzięki temu właśnie dziełu<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> K. Droba, *Górecki*, dz. cyt.; B. Pocię, *Kosmos, tradycja i brzmienie*, dz. cyt., s. 3-4; tenże, *Wielkość w muzyce współczesnej: Górecki*, „Tygodnik Powszechny” 1973, nr 18, s. 6; M. Gąsiorowska, *Symfonia pieśni żalonych*, „Ruch Muzyczny” 1978, nr 3.

<sup>23</sup> *O filozofii, pięknie i metafizyczności. Z profesorem Władysławem Stróżewskim rozmawia Urszula Wieczorek*, „Ethos”, styczeń-czerwiec 2009, s. 257.

<sup>24</sup> W. Stróżewski, *O możliwości *sacrum* w sztuce*, w: tegoż, *Wokół piękna*, dz. cyt., s. 226.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 219.

<sup>26</sup> W. Stróżewski, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, w: tegoż, *Wokół piękna*, dz. cyt., s. 193.

oraz:

*Sacrum* w sztuce wyraża się często poprzez pustkę ogołocenia, przez ascetyzm środków, form, przedmiotów, z których żaden nie jest ważny sam dla siebie, lecz dla czegoś innego, dla czystego sensu, w którego ujawnieniu się wyczerpuje. Tym samym jego własna przedmiotowość, kształt, wartość stają się niczym, zostają unieważnione. Niezbędnym warunkiem wyrażenia *sacrum* jest tedy Nic – źródło i zasada wszelkiej inności. Napięcie między danym a symbolizowanym znika. Cel [...] wymaga [...] unieważnienia środka, by sam mógł zostać osiągnięty; i wreszcie – pomimo „przeźroczyści” tego środka jest sam w sobie do końca nieuchwytny<sup>27</sup>.

Pierwotnym źródłem jakości nadestetycznych w *II Symfonii* Góreckiego jest tekst słowny, który jednak „ewokowany” jest przez samą muzykę. Od strony czysto muzycznej – w skali „makro” – zjawisko tak szczególnego „naznaczenia” jakości nadestetycznymi ma niewątpliwie związek z samą techniką redukcji Góreckiego, która charakteryzuje również *II Symfonię*. Lecz można również mówić tu o skali „mikro”. Są w dziele takie momenty, które rzeczywiście – jak plastycznie mówił w kontekście wartości nadestetycznych Stróżewski – „zapierają dech w piersiach”: w II części pierwsze „przejęcie” linii melodycznej przez sopran na słowie *luminaria* czy cytat XVI-wiecznego chorału *Laude digna prole*, który kompozytor komponuje ze słowami Kopernika. Co ciekawe, we wszystkich tych fragmentach dochodzi zwykle do bardziej radykalnej niż w pozostałej części dzieła redukcji materiału: nagłego ściszenia dynamiki, uproszczenia i „oczyszczenia” harmonii, a nierzadko i faktury. Wydaje się, że w oparciu o *II Symfonię* Góreckiego może dojść do ukonstytuowania się „przedmiotu numinotycznego”<sup>28</sup>, będącego – według Stróżewskiego – specyficzną konkretyzacją dzieła sztuki. Ten typ konkretyzacji Stróżewski rozumie jako wielofazowy proces, zakładający:

[...] różnego rodzaju przeżycia, wśród których niezbędne jest także [...] przeżycie estetyczne wraz z jego estetycznym przedmiotem. W pewnej fazie przebiegu całego przeżycia, związanego z integralnym doświadczeniem dzieła, przeżycie estetyczne może zejść na plan dalszy, jednak gdyby nie wystąpiło w ogóle, to nie mielibyśmy prawa mówić o dziele jako wyjściowym przedmiocie doświadczenia numinotycznego<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> W. Stróżewski, *O możliwości „*sacrum*” w sztuce*, dz. cyt., s. 219.

<sup>28</sup> Autor posługuje się pojęciem *numinosum*, które wprowadził Rudolf Otto na określenie fenomenu *sacrum*. Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Thesaurus Press, Wrocław 1993.

<sup>29</sup> W. Stróżewski, *O możliwości „*sacrum*” w sztuce*, dz. cyt., s. 228.

Istotne jest, iż, jak twierdzi autor, w doświadczeniu numinotycznym sztuki niezbędne są przynajmniej dwa rodzaje przeżyć: przeżycia rozumienia, odnoszące się do aspektu znaczeniowego dzieła (jego semantyki), oraz doświadczenie aksjologiczne, zdolne uchwycić jakości charakterystyczne dla dzieła samego i jego konkretyzacji<sup>30</sup>. Intuicja ta znajduje potwierdzenie właśnie w odniesieniu do dzieła Góreckiego, gdzie pierwotne doświadczenie jakości wartościowych dzieła zostaje „dookreślone semantycznie” poprzez wprowadzenia słowa.

Odbierając w 2008 r. doktorat honoris causa Akademii Muzycznej w Krakowie, Henryk Mikołaj Górecki, odnosząc się do współczesnej kondycji sztuki, wzburzony cytował słynne słowa ojców soborowych: „Ten świat potrzebuje piękna, by nie pogrążyć się w rozpacz”. Ostatnie słowa *II Symfonii* Góreckiego odnoszą się do piękna. Wprowadzając możliwość różnych rodzajów konkretyzacji mogących ukonstytuować się w oparciu o dzieło sztuki, Władysław Stróżewski podkreślał nadrzędność konkretyzacji estetycznej. Pisał:

Jest piękno barwy, kształtu u przedmiotu. Jest piękno fragmentu i piękno całości. Jest piękno metafizycznej głębi i piękno świętości. Wszędzie, gdzie się pojawia piękno, tam w tajemniczy sposób intensyfikuje się sens, z którym się ono wiąże. Przenikając zaś całokształt dzieła, jego warstwy i jego płaszczyzny, piękno uzasadnia nie tylko jego wartość, ale i ostateczny sens jego istnienia<sup>31</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że w dziele Góreckiego słowa te znajdują pełne i autentyczne potwierdzenie.

## ANEKS

### Informacje o utworze:

**Kompozytor:** Henryk Mikołaj Górecki

**Tytuł:** *II Symfonia „Kopernikowska”* na sopran solo, baryton solo, chór mieszany i wielką orkiestrę, op. 31

**Rok powstania:** 1972 (IV-XII, Katowice)

**Obsada:** orkiestra: 4 fl (3.e 4. anche fl. p.), 4 ob, 4 cl (4. anche cl b.), 4 fg (3. e

<sup>30</sup> Por. tamże.

<sup>31</sup> W. Stróżewski, *Płaszczyzny sensu w dziele malarzkim*, [w:] tegoż, *Wokół piękna*, dz. cyt., s. 268.

4. anche cfg), 4 tr, 4 cr, 4 tn, tb, 3 tmb (s. a. t.), 3 tmp (s. a. t.), 3 gc (t. b. cb.), 2 tmt (b. cb.), ar, pf a 4 mani, archi: 12 vn I, 12 vn II, 12 vn III, 12 vl, 12 vc, 12 vb; sopran, baryton, chór mieszany.

**Zamówienie i dedykacja:** Fundacja Kościuszkowska w Nowym Jorku

**Czas trwania:** ca 37' (I cz. ca 16', II cz. ca 21')

**Prawykonanie:** 22 VI 1973, Warszawa. Stefania Woytowicz, Andrzej Hiolski, Orkiestra Symfoniczna i Chór Filharmonii Narodowej, dyr. Andrzej Markowski

**Wydania:** PWM, B&H

**Źródła tekstu:** Psalm 146 (145) werset 6, oraz Psalm 136 (135) wersety 7-9; M. Kopernik, *De revolutionibus orbium coelestium*, fragm. *Księgi I*

Deus  
qui fecit caelum et terram Ps. 146 (145), 6  
Qui fecit luminaria magna  
Solem in potestatem diei  
Lunam et Stellas  
in potestatem noctis Ps. 136 (135), 7-9  
Deus

Bóg (Boże)  
który stworzył niebo i ziemię. Ps. 146 (145), 6  
On uczynił wielkie światła.  
Słońce, by dniem władało.  
Księżyc i gwiazdy,  
by władały nocą Ps. 136 (135), 7-9  
Boże

przekład za: *Biblia Tysiąclecia*

\*\*\*

Quid autem caelo pulcrius,  
Nempe quod continet pulcra omnia?

\*\*\*

A cóż piękniejszego nad niebo, które  
przecież ogarnia wszystko, co piękne?

Nicolaus Copernicus „*De revolutionibus  
orbium coelestium*” Liber primus

Mikołaj Kopernik „*O obrotach sfer  
niebieskich*” *Księga pierwsza*

przekład za: Władysław Tatarkiewicz

## Phenomenology and Music. An Attempt to Interpret Henryk Mikołaj Górecki's the "Copernican" Symphony in the Light of Ingarden's and Stróżewski's Concepts

### Summary

The objective of this article is to present an attempt at interpreting a specific musical composition in the light of selected aspects of Roman Ingarden's and Władysław Stróżewski's reflections pertaining to in particular the axiological issues. Mainly the problems of expression (of musical emotional values) and – more widely – values (aesthetically valuable qualities and

the quality of aesthetic values as well as metaphysical and “supra-aesthetical” qualities. The subject of the analysis is *Symphony No. 2, the “Copernican”* by Henryk Mikołaj Górecki, one of the leading works of the composer’s crowning stage of his creative life. This choice is by no means random due to several reasons). The genre of symphony, at least since Beethoven times, has been considered as privileged in music, and Górecki’s work is one of the best in the contemporary Polish and international culture. *Symphony No. 2* is a vocal and instrumental composition which will allow to inquire into the aspect of “communication” between the quality structure of a verbal and musical layers of the piece.

In the year 2013 a triple anniversary became an occasion to write the article, namely: Roman Ingarden’s 120 birthday and 80th birthdays of Władysław Stróżewski and Henryk Mikołaj Górecki.

■ Andrzej Przyłębski

## ■ Jedna czy wiele fenomenologii? Casus filozofii hermeneutycznej

■ **Słowa kluczowe:** fenomenologia, hermeneutyka, zwrot hermeneutyczny, Heidegger, Gadamer, Ricoeur  
**Keywords:** phenomenology, hermeneutics, hermeneutical turn, Heidegger, Gadamer, Ricoeur

Zacznę od uwag ogólnych, które dla wielu będą oczywistościami. Zakreślą one jednak pewne tło dla moich rozważań. Choć nazwa „fenomenologia” ma źródłosłów grecki, tak ciekawie wykorzystany przez Heideggera w *Sein und Zeit*<sup>1</sup>, to nie wolno zapominać, że jako idea poznania filozoficznego czy też jako nazwa dla pewnej dyscypliny filozoficznej pojawiła się ona w pismach i listach Johanna Heinricha Lamberta, który w roku 1764 naszkicował koncepcję pewnego teoretycznego opracowania zjawisk, której celem było oddzielenie prawdy od złudzeń, służące ugruntowaniu wiedzy empirycznej. I określił ją właśnie mianem „fenomenologii”<sup>2</sup>. Kant, który pozostawał z nim w korespondencji, użył tej nazwy, mówiąc o „fenomenologii ogólnej” (*phaenomenologia universalis*) dla określenia nauki poprzedzającej metafizykę (pojętą jako nauka o pierwszych zasadach). Takiej nauki, w której określona zostaje ważność oraz granice zasad poznania zmysłowego<sup>3</sup>. Karl Leonard Reinhold, należący do tej samej co Kant generacji, używał terminu „fenomenologia” raczej w nawiązaniu do Lamberta, mimo iż chętnie popularyzował myśl Kanta. Fenomenologii przydzielał zadanie zapobiegania zamięnieniu ludzkiego poznania poprzez możliwie dokładne rozpo-

<sup>1</sup> Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł., przedmowa i przypisami opatrzył B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 38-55.

<sup>2</sup> Zob. J.H. Lambert, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, Johan Wandler, Leipzig 1764 (dwa tomy).

<sup>3</sup> Por. I. Kant, *Briefwechsel*, red. O. Schöndörffer, Meiner, Hamburg 1972, s. 71. Dodać trzeba, iż w swych pismach Kant używał też tego terminu w innym znaczeniu: w ramach metafizycznej teorii przyrody odnosił się on do kinematyki, to jest do ujęcia ruchu i spoczynku.

znanie tego, co zmysłowe, dokonywane dzięki odróżnieniu zjawiska i pozoru, tego, co się przejawia naprawdę, i tego, co czyni to tylko pozornie.

Fichte zmienia nieco znaczenie terminu „fenomenologia”, mimo że także u niego – w części drugiej *Teorii wiedzy* – oznacza ono naukę o odróżnianiu zjawisk od pozoru. Wprowadza bowiem pojęcie zjawiska, które jest niezależne od danych zmysłowych<sup>4</sup>. Te zjawiska to dlań ogół fenomenów świadomości i samoświadomości, przeciwstawionych przezeń temu, co absolutne. Jeszcze inny sens fenomenologia otrzymuje w myśli Hegła, gdzie oznacza rozmaite postaci duchowości jako stacje w drodze do powstania czystej wiedzy, wiedzy absolutnej, sprzęgniętej z duchem absolutnym. W *Fenomenologii ducha*, jednej z jego trzech głównych prac, fenomenologia jest „rozwojową morfologią ducha”<sup>5</sup>.

Ale już w 1858 roku, to jest 27 lat po śmierci Hegła, angielski filozof William Hamilton w swej rozprawie pod tytułem *Phenomenology of Mind* zadanie tej dyscypliny ujmował jako opis (i późniejsze uogólnienie) rozmaitych zjawisk ludzkiego życia psychicznego, to znaczy deskrypcyjną analizę tego, co dane w przeżyciu. W podobnym kierunku poszedł wkrótce Eduard von Hartmann, który przez fenomenologię rozumiał takie poznawcze porządkowanie danych nam zjawisk, które dokonuje się wedle kryteriów pojęciowych, a nie historycznych (genetycznych).

Te przekształcenia, i to nie tyle samej nazwy, co zadań, które z nią wiązano, prowadziły, jak się zdaje, powoli do Husserla, w którego pracach fenomenologia osadziła się na dobre w twórczym nawiązaniu do różnych wcześniejszych podejść do kwestii fenomenów, ich znaczenia dla ludzkiego doświadczenia oraz dla rzetelnej, filozoficznie ugruntowanej wiedzy o rzeczywistości. Istnieją, jak wiadomo, liczne prace porównujące fenomenologię Husserla z fenomenologiami Kanta oraz Hegła. Ja chciałbym zwrócić uwagę na niedocenianie związku jego koncepcji z fichteizmem. Jeśli zgodzimy się co do tego, że fenomenologia Husserla chce być jedyną nauką, która nie wychodzi od przeświadczenia o niezależnym od obserwatora istnieniu swych przedmiotów, uznaje bowiem te przedmioty za ukonstytuowane, „ustanowione”, przez poznające podmioty, to widać – jak sądzę – jak blisko jej do kluczowego twierdzenia Fichteńskiej Teorii Wiedzy, zgodnie z którym „Das Ich setzt das Nicht-Ich”: Ja ustanawia Nie-Ja. Ale zostawmy ten wątek, z pewnością wart osobnego rozwinięcia.

<sup>4</sup> J.G. Fichte, *Nachgelassene Werke*, t. 2, red. I.H. Fichte, A. Marcus, Bonn 1834/35, s. 195 (jest to *Teoria Wiedzy* z 1804 roku).

<sup>5</sup> Tzn. *Entwicklungsmorphologie des Geistes*. Por. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1988, s. 21 n.

Konkluzja, która się tu rysuje, brzmi następująco: nazwa „fenomenologia” miała określać pewien konkretny obszar badawczy. Okazało się jednak, że dyscyplina filozoficzna, która ma się nim zajmować, ma sporo odmiennych realizacji. Gdybyśmy mieli zarysować odpowiedź na pytanie „dlaczego?”, to wskazać byśmy zapewne musieli na odmienności ontologiczne (różnice między samymi fenomenami, prowadzące z czasem do idei tak zwanych ontologii regionalnych) i epistemologiczne (różną rangę przyznawaną poznaniu obszaru zjawiskowego), a pośród tych ostatnich – na odmienności metodologiczne.

Do dziś najbardziej „miaro-dajną” wydaje się Husserłowska realizacja idei fenomenologii. To z jego nazwiskiem łączymy dziś najczęściej nazwę „fenomenologia”, a wraz z tym – pewne zjawisko filozoficzne: ruch fenomenologiczny, który doprowadził – temu trudno zaprzeczyć – do odnowy filozofii akademickiej na początku ubiegłego stulecia, do połączenia sił i talentów całej grupy bardzo utalentowanych badaczy, do powstania kierunku – a co najmniej stylu uprawiania – badań filozoficznych. Było to zjawisko o fundamentalnym dla filozofii charakterze, powiązane ponadto z bogatą refleksją metodologiczną. Wszystko dokonywało się w pewnej dynamice, którą zrazu wyznaczały fazy rozwojowe myśli samego Husserla. Dwie albo trzy – historycy filozofii współczesnej różnie to widzą. Ale to też tu pominiemy.

Nie możemy jednak pominąć tego, że już jego najzdolniejsi współpracownicy rozwinęli konkurencyjne względem Husserla wizje tego, czym powinna być fenomenologia. Dwaj najznakomitsi to Scheler i Heidegger. U Heideggera – świadomie określam go jako współpracownika, a nie ucznia Husserla – doprowadziło to w końcu do rozstania się z samą ideą fenomenologii jako filozofii pierwszej. Do Heideggera jeszcze wrócę. W pewnym sensie ciekawszy jest być może *casus* Schelera, bo jemu z uwagi na przedwczesną, niespodziewaną śmierć, nie było dane eksplicytnie „porzucenie” fenomenologii, a jedynie zmiana zainteresowań w kierunku antropologii filozoficznej oraz socjologii wiedzy.

Scheler od początku opierał się transcendentalnemu zwrotowi fenomenologii, który po roku 1913 tak silnie postulował Husserl, obstawał bowiem przy pierwotności badań samych fenomenów, tego, „co” się jawi, a nie transcendentalnej jaźni jako tego, „komu” się jawi, upierał się przy prymacie badań noematycznych nad noetycznymi. Myślę, że słuszny jest jego pogląd, iż przestawienie akcentów z badań struktur noematycznych na badania struktur noetycznych, które dokonało się w fenomenologii Husserla, było dla tych badań szkodliwe. Andrzej Lisak pisze – w nawiązaniu do ustaleń Sartre’a – iż tak naprawdę nie „widzimy” przeżyć. I proponuje model fenomenologii noematycznej, a nie noetyczno-noematycznej.

Pierwotnie dane są nam noematy, sensory. Nie wychodzimy od świadomości rozumianej jako strumień przeżyć, od danej nam pierwotnie noemy do przedmiotów. Ja jako posiadające przeżycia musi się konstituować w polu świadomości pojmowanej transcendentnie jako psychofizyczny podmiot, a więc jako podmiot dysponujący ciałem. Nie „widzimy” więc przeżyć, ale możemy je rekonstruować. Co najwyżej zatem możemy mówić o fenomenologii noematyczno-noetyczno-rekonstruującej. [...] Nie można wyprowadzać ani świata z Ja, ani Ja ze świata, bo istnieją one tylko we wzajemnej korelacji. Błędem jest wyodrębnianie podmiotu i traktowanie go, jakby był czymś danym w odosobnieniu – zatem kartezjański punkt wyjścia jest dla niego niemożliwy<sup>6</sup>.

Dziś, mimo *linguistic turn* – który prowadzi do odrzucenia filozofii świadomości jako punktu wyjścia dociekań filozoficznych, a co za tym idzie: porzucenia kartezjanizmu i transcendentalizmu – fenomenologia jest nadal żywa i inspirująca. Mimo że niełatwo ją uprawiać, bo wymaga to sporego kunsztu, uprawiają ją setki badaczy. W rozmaity sposób: jedni nawiązują do Husserla, do fenomenologii „starej” (do rozmaitych jej faz), próbując ją poprawiać, czerpiąc zarazem z jej żywotnych inspiracji (wspomnę choćby Rombacha, Waldenfelsa, Fellmanna, Helda, jako najwybitniejszych). Inni – głównie we Francji – tworzą fenomenologię nową (wystarczy, że wskażę tu na takie nazwiska, jak Merleau-Ponty, Henry czy Marion), tematyzującą w sposób niezwykle interesujący bardzo ulotne fenomeny, pozostające poza polem uwagi (czy lepiej: możliwości poznawczych) innych kierunków czy metod filozoficznych. Ciekawe rezultaty przyniosła fenomenologia amerykańska, o czym przekonać się można np. dzięki lekturze książki Bogdana Barana na ten temat, opublikowanej wiele lat temu<sup>7</sup>.

Jest wreszcie, *last but not least*, kierunek, który jego twórca, Hermann Schmitz, określił mianem Nowej Fenomenologii (pisanej dużą literą), a który chce być istotną korektą fenomenologii zarówno Husserlowskiej, jak i tej stworzonej przez Heideggera czy Merleau-Ponty'ego. Ten ostatni nie jest tu wspomniany przypadkiem, bo Nowa Fenomenologia Schmitza, mająca swych sympatyków nie tylko w Poznaniu, bardzo silnie opiera się na badaniach fenomenów związanych z ludzką cielesnością, z cielesnym zapośredniczeniem naszego doświadczenia, od czego przecież wychodził ów francuski filozof. Nowa Fenomenologia jest w Polsce stosunkowo mało znana, ale lekceważyć jej nie wolno, choćby z uwagi

<sup>6</sup> A. Lisak, *Projekt transcendentalnej i realistycznej fenomenologii zorientowanej noetycznie*, „Fenomenologia” 2013, nr 11, s. 11.

<sup>7</sup> B. Baran, *Fenomenologia amerykańska. Studium z pogranicza*, Inter Esse, Kraków 1989.

na społeczny rezonans, który uzyskała w Niemczech, także w środowiskach pozafilozoficznych (psycholodzy, lekarze) i pozaakademickich (artyści, psychoanalizyści). Ale na tym, z uwagi na szczupłość miejsca, muszę zakończyć i ten wątek. Musimy bowiem przejść do pytania głównego: jak na tym tle sytuuje się filozofia hermeneutyczna (celowo nie mówię „hermeneutyka”, lecz właśnie „filozofia hermeneutyczna”)? Krótko o tym, czym jest, bo niektórzy – np. Paweł Dybel w interesującej skądinąd książce pod tytułem *Oblicza hermeneutyki – explicite* powątpiewają w możliwość czy w sens jej istnienia<sup>8</sup>.

Mówiąc w olbrzymim skrócie: zacytujmy do powstania filozofii hermeneutycznej dał Wilhelm Dilthey, który kategorie rozumienia umieścił w sercu swej hermeneutycznej epistemologii, a potem – hermeneutycznej filozofii życia. Wahał się wprowadzić między ujęciem rozumienia jako uniwersalnej metody nauk humanistycznych oraz jako celu poznawczego tych nauk, ale jego próby integracji epistemologii humanistyki i ontologii historycznego bytu, pojętego jako życie właśnie, prowadziły go  *nolens volens* do ujęcia rozumienia jako sposobu, w jaki człowiek egzystuje w kulturowej rzeczywistości, która go otacza.

Te zmagania zafascynowały Heideggera, co znalazło pewien wyraz w *Byciu i czasie*. To tam właśnie kategoria rozumienia uzyskała w pełni swój ontologiczny wymiar. To z tej perspektywy uważa się niekiedy, błędnie, że to Nietzsche jest twórcą filozofii hermeneutycznej, bo w centralnym miejscu swej filozofii uplasował interpretację. Myślę, że jest to pewne nieporozumienie. Nietzsche jest protoplastą, ale nie filozofii hermeneutycznej, lecz interpretacjonizmu, pewnego nowego kierunku współczesnej filozofii<sup>9</sup>. Jest to rzecz na odrębną dyskusję.

Hans-Georg Gadamer, najwybitniejszy uczeń Heideggera, nie porzucił, tak jak uczynił to autor *Bycia i czasu*, hermeneutyki faktyczności dla enigmatycznego Myślenia Bycia, dzięki czemu wniósł istotny wkład do dalszego rozwoju filozofii hermeneutycznej. Nie bez przyczyny ta nazwa kojarzona jest dziś głównie z jego osobą. Osobny rozdział w rozwoju filozofii hermeneutycznej to dokonania Paula Ricoeura, zwłaszcza koncepcja ujęcia działania w analogii do interpretacji

<sup>8</sup> Wydanej przez krakowskie wydawnictwo Universitas w 2012 roku. *Nota bene*, kolega Dybel, wybierając tytuł do swej książki, nie zauważył, że książka o dokładnie takim tytule została już u nas wydana.

<sup>9</sup> Jest to kierunek, do którego powstania przyczynili się głównie G. Abel i H. Lenk. Zwłaszcza ten pierwszy powołuje się na dziedzictwo Nietzschego. Interpretacjonizm jest kierunkiem bliskim hermeneutyce, ale z nią nietożsamy. Więcej nawet: on z nią wyraźnie konkuruje. I dlatego takie kontaminacje są niebezpieczne. Wprowadzają niepotrzebny zamęt myślowy.

tekstu, narracyjna koncepcja samorozumienia oraz tak zwane okrężna („kulturo-znawcza”) droga hermeneutycznej analizy bytu ludzkiego. Mimo tego filozofia hermeneutyczna nadal nie jest systematycznie dobrze rozwiniętą koncepcją filozoficzną. Za jej rozwinięcia trudno mi bowiem uznać pomysły Rorty’ego, Vattimo czy Caputo<sup>10</sup>. Cenniejsze wydaje się to, co wnoszą G. Figal, uczeń Gadamera, czy F. Fellmann, wychowanek Blumenberga<sup>11</sup>. Ale na tym i ten wątek muszę zamknąć. By przejść do ważniejszej kwestii: stosunku filozofii hermeneutycznej do fenomenologii. Łączy się to bezpośrednio z istnieniem bądź nieistnieniem fenomenologii hermeneutycznej. Tu sięgnąć musimy najpierw do *Bycia i czasu*, pojętego jako dzieło fenomenologiczne.

### Heidegger

Mówiąc o fenomenologii, Heidegger powraca do przedkantowskiego znaczenia tego terminu, zgodnie z którym ludzkie nastawienie (współ-)decyduje o tym, w jakiej postaci byt ukazuje się człowiekowi. Może się jawić jako ten, którym jest rzeczywiście, ale także jako ten, którym nie jest, a jedynie zdaje się być, to znaczy udaje coś, czym nie jest, należy do obszaru *Schein*, to jest pozoru. Według Heideggera, istnieje jednak także takie odsłanianie się bytu, które nie będąc wcale pozorem, skrywa się za tym, co się jawi. I to właśnie ono jest właściwym przedmiotem badań fenomenologicznych, bowiem to ono umożliwia uchwycenie istoty tego, czego doświadczamy. A to znaczy, że choć zamiarem Heideggera

<sup>10</sup> Rorty (w głośnej pracy *Filozofia a zwierciadło natury*) redukuje hermeneutykę jedynie do funkcji myślowej rewolty przeciwko skostniałym paradygmatom systematycznej filozofii (np. fenomenologii), Vattimo swą koncepcją „osłabionego bytu i słabego myślenia” nie docenia systematycznych możliwości Filozofii Hermeneutycznej, głosi też tezę nie do przyjęcia, wedle której późny Heidegger rozwija ontologię hermeneutyczną. Pytam się: w jakim sensie? Z kolei Caputo, powracając, przeciwko Gadamerowi, do egzystencjalistycznych motywów *Bycia i czasu*, nadmierne egzystencjalizuje Filozofię Hermeneutyczną (staje się ona w jego wykonaniu, jako tak zwana radykalna hermeneutyka, pewną postacią egzystencjalizmu), przeakcentowując tym samym wymiar etyczny (preskryptywny) i zaniedbując wymiar ontologiczny (deskryptywny).

<sup>11</sup> W charakterze przykładu wskażę na dwie publikacje tych autorów: F. Fellmann, *Symbolischer Pragmatismus. Hermeneutik nach Dilthey*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1991; G. Figal, *Gegenständlichkeit, Das Hermeneutische und die Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006. Dodać tu trzeba dwie ważne prace szwajcarskiego filozofa Emila Angehrna: *Interperation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Velbrück Verlag, Weilerswist 2003 i *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

jest dookreślenie fenomenologii zgodnie z wskazówkami ejdetycznej i transcendentnej fenomenologii Husserla, to korekta, której dokonuje, wprowadza istotne przewartościowanie. Analizując znaczenie nazwy „fenomenologia”, fryburski filozof pisze:

Gdy konkretnie uprzytomnimy sobie wynik interpretacji „fenomenu” i „logosu”, rzuca się w oczy wewnętrzny związek między obydwoma pojęciami. Wyrażenie „fenomenologia” można sformułować po grecku jako „legein ta phainomena”; *legein* oznacza jednakże *apophainesthai*. Fenomenologia to zatem: „apophainesthai ta phainomenon”: sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie (*von ihm selbst her*) ukazuje. Taki jest formalny sens badania, które nadaje sobie nazwę „fenomenologii”. W ten jednakże sposób dochodzi do głosu nie co innego niż wypowiedziana wyżej maksyma: „Z powrotem do rzeczy samych!”<sup>12</sup>

Jak z powyższego cytatu widać, Heidegger podpisuje się pod Husserlowskim programem „powrotu do rzeczy samych”. Uważa go wręcz za oczywistość, za maksimum „wszelkiego naukowego poznania”<sup>13</sup>. Filozofię, pojętą właśnie jako fenomenologia, uznaje w tym czasie za pewien typ poznania naukowego. Nazwa „fenomenologia” nie określa przedmiotu tych badań ani ich zawartości. Informuje jedynie o „jak”, o wskazywaniu, wykazywaniu i sposobie rozważania tego, co ma być rozpoznane. Stąd wyrażenie „fenomenologia opisowa” Heidegger uznaje za tautologiczne: opis fenomenologiczny to taki opis, który ma umożliwić osobie, która nie jest badaczem, widzenie fenomenów w ich prawdziwej istocie. W tym kontekście pada ważne stwierdzenie:

Czym jest to, czego „widzenie” fenomenologia ma „umożliwić”? Czym jest to, co musi być nazwane „fenomenem” w wyróżnionym sensie? [...]. Oczywiście to, co się zrazu i zwykle właśnie *nie* pokazuje, co – przeciwnie niż to, co się zrazu i zwykle pokazuje – jest *skryte*, lecz równocześnie z istoty przysługuje temu, co się zrazu i zwykle pokazuje, i to tak, że ustanawia jego sens i podstawę. Tym, co pozostaje w pewnym szczególnym sensie *skryte*, na powrót popada w *zakrycie* albo pokazuje się tylko w „*zamaskowanej*” postaci, nie jest ten czy ów byt, lecz [...] bycie bytu<sup>14</sup>.

Konsekwencja tego jest taka, że fenomenem w pełnym tego słowa znaczeniu jest dla Heideggera nie byt (dany ontycznie przedmiot), lecz bycie owego bytu.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 49.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 39.

<sup>14</sup> Tamże, s. 50.

W ramach refleksji nad zadaniami fenomenologii analizuje on także drugą część nazwy, ów „logos”, od której bierze się „-logia” fenomenologii. I odsłania przy tym hermeneutyczne uwarunkowania badania fenomenologicznego. *Logos* to dlań nie tyle rozum, co przede wszystkim słowo, mowa, język, dyskursywne uchwycenie oraz wyartykułowanie tego, co rozpoznane<sup>15</sup>. Dlatego ujmuje fenomenologię nie jako metodę badań epistemologicznych (także w sensie tworzenia podstaw dla nauk szczegółowych), lecz ontologicznych, odsłaniających sploty tego, co jawne (to znaczy bytów), z tym, co skryte rozstrzyga o sensie tych bytów (to znaczy bycia bytu). Tak rozumiane badanie nie jest już żadnym „wglądem w istotę”: intelektualnym oglądem, postrzeganiem, lecz – zazwyczaj nieuświadomianą – interpretacją, odniesioną do języka. I to nie tylko dla bycia wyartykułowanym.

Metodologicznym sensem opisu fenomenologicznego jest interpretacja. *Logos* fenomenologii jestestwa ma charakter *hermenein*, dzięki któremu przysługujące samemu jestestwu rozumienie bycia poznaje właściwy sens bycia i podstawowe struktury własnego bycia. Fenomenologia jestestwa jest *hermeneutyką* w pierwotnym tego słowa znaczeniu, wedle którego jest to interpretowanie<sup>16</sup>.

Powtórzmy wniosek sformułowany przez Heideggera w ostatnim zdaniu powyższego cytatu: fenomenologia jest hermeneutyką. W miejsce badań transcendentálnych, dotyczących struktur i aktów czystej świadomości, pozornie bezzałożeniowych, wkracza rozpoznanie historycznie osadzonej „przytomności świata” (jak to ujmuje Michalski<sup>17</sup>), bycia-w-świecie, dla którego punkt odniesienia stanowi zawsze konkretny człowiek, pojęty jako *Dasein*, byt przytomny, tu-oto-bycie. A takim *Dasein* jest także każdy fenomenolog. Także on dysponuje wstępnym rozumieniem bycia (*Vorstruktur des Verstehens*), nawet jeśli jest ono zrazu rozmyte czy przesłonięte. Zadaniem fenomenologii jest właśnie jego rozjaśnienie na tyle, na ile jest to możliwe (nie wszystkie fenomeny dadzą się bowiem całkowicie odsłonić).

Konsekwencją odsłonięcia konstytutywnej roli owego „przed-rozumienia”, jako warunku możliwości dostępu do danego obszaru fenomenalnego, jest to, iż Heidegger (a wraz z nim cała hermeneutycznie zorientowana fenomenologia) rezygnuje z tezy o bezzałożeniowości badań fenomenologicznych. Fenomenolo-

<sup>15</sup> Tamże, s. 45-48.

<sup>16</sup> Tamże, s. 53.

<sup>17</sup> K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978.

giczne badanie bycia, dokonujące się jako analityka egzystencjalna (istotnościowa analiza egzystencji), to znaczy odsłanianie ludzkich sposobów bycia-ku czemuś (nastawień), musi mieć charakter interpretacyjny, bo droga bezpośredniego wglądu pozostaje zamknięta.

Gdy zastanowimy się nad sensem stwierdzeń z *Sein und Zeit*, to dochodzimy do wniosku, że zadaniem filozofii jest wedle Heideggera rozjaśnianie ludzkiej egzystencji w jej byciu w świecie. Bo przecież taka zdaje się wymowa stwierdzenia, że analizy powracają tam, skąd wyszły. Widać to wyraźnie, gdy przytoczymy stosowny fragment: „filozofia jest uniwersalną ontologią fenomenologiczną wychodzącą od hermeneutyki jestestwa, która jako analityka *egzystencji* koniec przewodniej nici wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała w miejscu, z którego ono *wychodzi* i do którego *powraca*”<sup>18</sup>. W świetle powyższego, Heideggerowska „hermeneutyczna fenomenologia” jawi się jednoznacznie jako fenomenologiczna ontologia.

## Gadamer

Stosunek Hansa-Georga Gadamera do fenomenologii Husserla przedstawiony w *Prawdzie i metodzie* (oraz w licznych artykułach) był ambiwalentny: podziwiał ją, uznawał jej znaczenie dla odnowy filozofii w XX wieku, ale zarazem był przekonany, że pewne jej fundamentalne założenia są nie do utrzymania. Gadamer był słuchaczem wykładów Husserla. Ich przebieg dość barwnie opisuje w swych wspomnieniach. Jeśli zważymy na fakt, iż już jego pierwsze rozprawy naukowe, to znaczy *Platos dialektische Ethik* (z 1931 roku), zawiera podtytuł „Phänomenologische Interpretationen zum *Philebos*” („Fenomenologiczne interpretacje *Fileba*”), to musimy dojść do wniosku, iż twórca transcendentalnej fenomenologii pozostawił trwałe ślady na sposobie, w jaki przyszły autor uprawiał filozofię. Także w *Prawdzie i metodzie*, jego *opus magnum*, znajdziemy wyraźne ukłony w stronę fenomenologii. W „Przedmowie” do drugiego wydania tej pracy Gadamer pisze, iż:

Moja książka, metodologicznie rzecz biorąc, faktycznie stoi na gruncie fenomenologicznym. Brzmi to może paradoksalnie, skoro u podstaw podjętego przeze mnie uniwersalnego problemu hermeneutycznego tkwi właśnie Heideggera krytyka ujęcia

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 54.

transcendentalnego i jego myślenie na temat „zwrotu”. Uważam jednak, że także do tej Heideggerowskiej reorientacji, która po raz pierwszy wyzwała problem hermeneutyczny, można zastosować zasadę fenomenologicznego wykazywania. Dlatego zachowałem stosowane przez młodego Heideggera pojęcie „hermeneutyki”, ale nie w sensie nauki o metodzie, lecz jako teorię rzeczywistego doświadczenia, jakim jest myślenie. Muszę więc podkreślić, że moje analizy gry czy języka są pomyślane czy- sto fenomenologicznie<sup>19</sup>.

Można to rozumieć tak, iż troska o wierność fenomenologicznego oglądu i opisu badanych zjawisk jest zasadą, którą Gadamer przejął od fenomenologii. Co ciekawe, w ważnych fragmentach swego *opus magnum* dokonuje on również oceny wartości filozoficznej konkretnych idei czy koncepcji wypracowanych przez Husserla, jeśli wiążą się z badanymi przezeń kwestiami. Analizuje na przykład znaczenie jego badań dla przewyższenia perspektywy epistemologicznej przez badania fenomenologiczne. A te ostatnie ujmuje z perspektywy Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej. Z niej zaś centralnym pojęciem staje się nie tylko byt jako taki, lecz ta postać bytu, którą Heidegger określał jako egzystencję, a którą Dilthey nazywał „życiem”. Nie wolno też zapominać, iż lata po opublikowaniu *Wahrheit und Methode* (1960) przyniosły szereg oryginalnych rozpraw Gadamera poświęconych Husserlowi i jego szkole filozoficznej<sup>20</sup>.

Nie ma tu miejsca na pogłębioną analizę Gadamerowskiej krytyki tej postaci fenomenologii, z którą mamy do czynienia u Husserla. Na szczęście dokonałem jej w kilku innych tekstach<sup>21</sup>.

Sądzę jednak, że w powyższym cytacie rysuje się już sens „fenomenologiczności”, o jaki chodzi Gadamerowi. Chodzi mu mianowicie o dochowanie wierności fenomenom, nieredukowanie ich do przedmiotów, których sens kreuje (konstruuje) całkowicie swobodna subiektywność. Autor *Prawdy i metody* w dość jasny i zarazem dobitny sposób pokazuje różnicę między fenomenologią, jaką tworzy Husserl, i tą, której idea odsłania się w *Byciu i czasie*. Powiada, i ma to wartość fundamentalną, że istnieją dwie drogi fenomenologicznych analiz. Jedna,

<sup>19</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 30.

<sup>20</sup> Piszę o tym szerzej w artykule *O fenomenologii w hermeneutyce, czyli Gadamerowska krytyka Husserla* (w: *Dziedzictwo Gadamera*, red. A. Przyłębski, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2004, s. 169-188). Ciekawostką może stanowić fakt, iż Gadamer, jako chyba jedyny z nielicznych klasyków XX-wiecznej filozofii, z uwagą czytał prace Ingardena, którego idee przytacza – pozytywnie, ale i polemicznie – w swych tekstach dotyczących dzieła sztuki.

<sup>21</sup> Na przykład w: *O fenomenologii w hermeneutyce*, dz. cyt.

zaprojektowana przez Husserla, bierze początek z analizy naszego postrzegania świata zewnętrznego i zmierza ku ugruntowaniu nauk przyrodniczych na podstawie analizy wytwarzania się przyrody w aktach czystej świadomości. Druga, którą odsłonił Heidegger, uznaje spostrzeżenie za coś już uwarunkowanego: fenomenologicznie niewykazaną hermeneutyczną konstrukcję, będącą derywatem bycia-w-świecie. Twierdzenie to ma fundamentalne znaczenie dlatego, że wedle Gadamera te drogi wcale się nie dopełniają. Są bowiem oparte na odmiennych ontologiach: pierwsza – na greckiej ontologii obecności, druga – na dynamicznej relacji bycia i czasu, na „czasowaniu się” egzystencji, której opis przynoszą nie kategorie, lecz egzystencjały.

Gadamerowi chodzi zatem o coś, co określa jako *Sachnähe* – bliskość względem rzeczy (ale nie: przedmiotów). Jego własna droga i główne dzieło, *Prawda i metoda*, jest więc raczej fenomenologią w sensie zaprojektowanym w *Byciu i czasie*: podejmuje badanie sposobów bycia czegoś, co nie ma charakteru przedmiotu: dzieł sztuki, historii oraz języka. Porzuca przy tym resztki Heideggerowskiego transcendentalizmu, bo powyższych obszarów nie traktuje jako zakorzenionych w egzystencjalnej strukturze bytu ludzkiego<sup>22</sup>. Mamy tu raczej do czynienia z depotencjalizacją, z osłabieniem podmiotu, *ego*, egzystencji, na rzecz dowartościowania fenomenów, *Sachen* („rzeczy”), do których należy *zurückkehren* (powrócić). Ukrytym celem tych badań jest ukazanie fenomenu rozumienia w jedności jego struktury i różnorodności jego przejawów.

## Ricoeur

Jeśli chodzi o stosunek Paula Ricoeura, czwartego z klasyków filozofii hermeneutycznej, do fenomenologii transcendentalnej, to jest on znany. Francuski hermeneuta poświęcił ważne teksty, by go wyartykułować. Jednym z nich, być może najważniejszym, jest *Fenomenologia i hermeneutyka. Wychodząc od Husserla...*<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Warto jednak zaznaczyć, iż *Prawda i metoda* jest „transcendentalna” w jednym z kilku znaczeń tego terminu. Jest przecież, wedle deklaracji samego Gadamera, badaniem „warunków możliwości” rozumienia.

<sup>23</sup> P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka. Wychodząc od Husserla...*, przeł. M. Drwięga, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, wybór tekstów pod red. J. Migasińskiego i I. Lorenc, przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2006, s. 194-233.



Analizując, krytycznie, koncepcję Husserla, francuski filozof podkreśla, iż hermeneutyka podważa jedynie pewne ujęcie fenomenologii, a nie ją samą. Na myśli ma idealistyczny zwrot, który dokonał się u Husserla w opublikowanych w 1913 roku *Ideach czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Ricoeur uważa, iż sprowadza to tę koncepcję na manowce<sup>24</sup>. Od idealistycznie rozumianej fenomenologii dzieli filozofię hermeneutyczną przepaść. Francuski filozof demonstruje to na przykładzie hermeneutycznych korekt kilku ważnych twierdzeń fenomenologii transcendentalnej.

Po pierwsze, filozofia hermeneutyczna kwestionuje pierwotność w pełni autonomicznego podmiotu i przeciwstawnego mu przedmiotu na rzecz ich pierwotnej współ-przynależności. Udział fenomenologa w świecie, jego bycie w rzeczywistości, jest pierwotniejsze od opracowania przezeń relacji podmiotowo-przedmiotowych. Po drugie, hermeneuta musi Husserlowskiemu wymaganiu powrotu do intuicji przeciwstawić konieczność uznania, iż wszelkie rozumienie jest zapośredniczone przez interpretację. Po trzecie, filozofia hermeneutyczna czuje się zmuszona podważyć przekonanie, że miejscem ostatecznego ugruntowania wiedzy jest transcendentalne Ja, że wszelka bytowa transcendencja jest wątpliwa i tylko o immanencji (o czystej świadomości) wątpić nie sposób. Jej byt nabiera w związku z tym charakteru absolutu. Ricoeurowska krytyka takiego prymatu świadomości opiera się wyciągnięciu wniosków z radykalnej krytyki *ego cogito* dokonanej w psychoanalizie.

Odrzucenie prymatu transcendentalnego Ja prowadzi, po czwarte, do zwrócenia się ku samo-prezentującej się rzeczy. Ricoeur przybliży to, odwołując się do tekstu. Mimo iż ma on zawsze swego autora, to jego sens staje się autonomiczny wobec intencji autora. I dodaje: „[...] istotną kwestią nie jest odnalezienie, *poza* tekstem, utraconej intencji, lecz rozpostarcie, *przed* tekstem, «świata», który on otwiera i odkrywa”<sup>25</sup>. Gdy twierdzenie to umieścimy w szerszym kontekście, to oznacza ono przejście od badania stanów świadomości (i jej struktur poznawczych) ku badaniu fenomenów jako „bytów wewnątrz-światowych”. Ponadto, i jest to dla hermeneutycznej krytyki transcendentalnej fenomenologii bardzo istotne, owo „wewnątrz” oznacza nie jednostkową świadomość, lecz pewną kulturową wspólnotę sensu. Nie oznacza to, że filozofia hermeneutyczna bagatelizuje

<sup>24</sup> Podobne zdania był – jak wiadomo – wybitny uczeń Husserla, polski fenomenolog Roman Ingarden.

<sup>25</sup> P. Ricoeur, dz. cyt., s. 195.

zuje problematykę podmiotu, subiektywności. Hermeneutyka czyni z niej jednak nie punkt wyjścia, lecz punkt dojścia. „Subiektywność – powiada Ricoeur – musi być stracona jako początek, jeśli ma być odnaleziona w skromniejszej niż radykalny początek roli”<sup>26</sup>. Jest to bardzo bliskie temu, co twierdził Gadamer, gdy postulował, iż w naszym hermeneutycznie zreflektowanym doświadczeniu należy w większym stopniu uwzględnić nie tyle pracę świadomości, co unoszącą ją i warunkującą „dziejową substancję” tradycję, która zawiera przeświadczenia (przed-sądy, *Vorurteile*), stanowiące właśnie warunek możliwości naszego rozumienia. Warto podkreślić, że również Ricoeur mówi w tym kontekście o partycypacji oraz przyswojeniu.

Ta, przynajmy, dość zasadnicza krytyka transcendentalnej fenomenologii nie prowadzi jednak Ricoeura do odrzucenia idei fenomenologii. Szczególnie bliski jest mu, a zatem i godny przyswojenia oraz kontynuacji, Husserlowski projekt fenomenologii z okresu *Badań logicznych* (1900). Projekt ten miał bowiem wiele wspólnego z podejściem hermeneutycznym. Łączyło go z nim nastawienie na sens. „Wybór na rzecz sensu jest [...] najogólniejszym założeniem wszelkiej hermeneutyki”, stwierdza Ricoeur. Takim wyborem na rzecz sensu jest również przejście od nastawienia naturalnego do fenomenologicznego. I wcale nie musi to prowadzić do idealizmu.

Jeśli ponownie wróci się od *Idei i Medytacji kartezjańskich* Husserla do *Badań logicznych*, odnajdzie się stan fenomenologii, w którym pojęcia wyrażenia i znaczenia, świadomości i intencjonalności intelektualnego oglądu są wypracowane w taki sposób, że sama „redukcja” nie jest wprowadzona w jej znaczeniu idealistycznym. Przeciwnie, teza o intencjonalności wyraźnie mówi, że jeśli wszelki sens jest dla świadomości, to żadna świadomość nie jest świadomością siebie, lecz [...] świadomością czegoś, w kierunku czego ona „eksploduje”<sup>27</sup>.

W świetle tego projektu jest zatem możliwe, by fenomenologia, podobnie jak hermeneutyka, głosiła wyższość świadomości sensu nad świadomością siebie. Fenomenologia może też wnieść cenny, krytyczny element w samorozumienie hermeneutyki; może jej pomoc w rozpoznaniu tego, że „konstytucja noematu” (a więc: sensu) wyprzedza „porządek lingwistyczny”. A to ma ważne hermeneutyczne konsekwencje, oznacza bowiem, że nasze doświadczenie może przekra-

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 214.

czać ramy zastanego języka, nosić przedpredykatywny charakter. Hermeneutyka powinna zatem zwrócić uwagę na rozmaite przedpredykatywne doświadczenia zachodzące w świecie życia. „Powrót do *Lebenswelt* – powiada Ricoeur – może o tyle odgrywać paradygmatyczną rolę dla hermeneutyki, że *Lebenswelt* nie jest pomieszany z [...] niewypowiedzianą bezpośredniością i nie jest utożsamiany z powłoką witalną i emocjonalną ludzkiego doświadczenia, lecz wykazuje rezerwę sensu, nadwyżkę sensu żywego doświadczenia, która czyni możliwą wszelką postawę i obiektywizującą, i wyjaśniającą”<sup>28</sup>.

Zdecydowana krytyka idealistycznego wydzwiku fenomenologii transcendentalnej przechodzi zatem u Ricoeura w postawę koncyliacyjną, dostrzegającą pewną istotną wspólnotę badań fenomenologicznych oraz hermeneutycznych. I właśnie to pozwala Ricoeurowi wystąpić z postulatem utworzenia fenomenologii hermeneutycznej, nierozwiniętym, niestety, w metodyczny sposób w innych pracach. Byłyby to badania próbujące odsonić struktury ludzkiego rozumienia i doświadczania rzeczywistości – a więc fenomeny w sensie fenomenologicznym – poprzez rozumiejące badanie fenomenów w sensie potocznym. Badania takie angażowałyby nie tylko filozofię, ale także nauki społeczne (np. etnologię, antropologię kulturową, kulturoznawstwo) i humanistyczne (historię, filologię). Francuski hermeneuta mówi w tym kontekście o potrzebie długiej drogi: ludzkiego samopoznania dokonującego się nie poprzez aprioryczną analizę egzystencji (*à la* Heidegger), lecz poprzez analizę kultur w ich rozwoju, ich dokonaniach oraz zmierzchu. Zbliża go to do Diltheya, twierdzącego, iż jedynie historia, a nie biologia, może nam odpowiedzieć na pytanie: kim jest człowiek? Tę „długą drogę”, sytuującą nauki o kulturze, kulturoznawstwo (a nie: matematykę, biologię, fizykę czy psychologię) w największej bliskości względem filozofii, przeciwstawia Ricoeur „drodze na skrót”, którą była, jego zdaniem, Heideggerowska analiza egzystencjalna.

Jaki – wstępny i zapewne cząstkowy – wniosek można by wysnuć z tego fragmentu moich rozważań? Myślę, że taki: filozofia hermeneutyczna korzysta z fenomenologicznych badań i ustaleń, ale zarazem je transcenduje poprzez umieszczenie ich w innym kontekście, ustanowionym przez coś, co nie tylko ja określam jako „hermeneutyczny zwrot” filozofii kontynentalnej. Jego wyznaczniki to: dziejowość, przygodność, faktyczność bytu ludzkiego, który ma charakter „rzuconego projektu”. Projektu, dla którego istotnym wyznacznikiem jest

<sup>28</sup> Tamże, s. 220.

perspektywizm poznania, cielesność egzystencji, językowe zapośredniczenie rozumienia (*ergo*: doświadczania rzeczywistości), wreszcie tak zwane koło hermeneutyczne, wskazujące na konieczność istnienia „wstępnej wiedzy” (*Vorwissen*), pre-struktury rozumienia, która odsyła nas do znaczenia tradycji-historii-kultury jako skarbnicy produktywnych przed-sądów. A to znaczy: projekt ten rezygnuje z bezałożeniowości, tak silnie akcentowanej przez Husserla. Co nie znaczy jednak, że rezygnuje z uświadamiania sobie przeświadczeń, które kierują naszym rozumieniem rzeczywistości.

Podsumowując, można zatem stwierdzić, co następuje: związki między filozofią hermeneutyczną, tak jak ja ją rozumiem, a fenomenologią z pewnością istnieją. Pytanie – na czym one polegają? Oto zarys odpowiedzi: fenomen rozumienia jawi się jako główny, podstawowy przedmiot zainteresowania filozofii hermeneutycznej. Jest on równopierwotny z byciem-w-świecie, które jest zawsze pewnym rozumieniem siebie w sytuacji. Jego filozoficzne przebadanie, uwzględniające historię kultury i kultur oraz antropologię kulturową (pozaeuropejskie sposoby egzystowania), jest naczelnym celem tej koncepcji. Gadamer dokonał tego jedynie w odniesieniu do wyróżnionych obszarów ludzkiego doświadczenia: sztuki i dziejów. Wysunął też tezę o językowości rozumienia, która trzeba poddać sprawdzeniu<sup>29</sup>. Heidegger wydobyl fundamentalnie założeniowy charakter rozumienia, co doprowadziło go innej kontrowersyjnej tezy, że wszelkie rozumienie to interpretacja. Podpisując się pod nią, Gadamer odszedł od koncepcji Diltheya, zgodnie z którą interpretacja dotyczy tylko wyróżnionych, bardziej złożonych „obiektów kulturowych”<sup>30</sup>. Należy zatem nadać tej tezie właściwy sens, zachowujący istniejące w języku różnicę znaczeń tych terminów. Podobne dezyderaty poznawcze można by wysunąć wobec hermeneutyki Ricoeura, zarówno w odniesieniu do równouprawnienia dwóch rodzajów interpretacji („hermeneutyka rekolekcji sensu” oraz „hermeneutyka podejrzeń”), jak i ujmowania działań jako tekstów oraz włączenia wyjaśniania do rozumienia i interpretowania.

Czy zatem można powiedzieć, że filozofia hermeneutyczna to właściwie fenomenologia rozumienia? Sądzę, że nie. Potrzebna jest bowiem nie tylko analiza

<sup>29</sup> Chodzi o słynne „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*” z ostatniej części *Prawdy i metody*.

<sup>30</sup> W niedokończonym artykule, zatytułowanym *Rozumienie innych osób i ich ekspresji życiowych*, zamieszczonym w tomie VII *Pism zebranych*, Dilthey w pełni zasadnie odróżnia „elementarne formy rozumienia” oraz „wykładnię, czyli interpretację”. Por. Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 214 i n.

postaci (form) przejawiania się rozumienia, ale także poszukiwanie różnic i podobieństw między nimi, a więc pewna systematyzacja, *ergo*: synteza. Bo wiedza ma z istoty charakter (mniej lub bardziej) ogólny, nawet jeśli podlega historycznym przemianom. Poprzez te analityczne i syntetyzujące zabiegi dochodzi się *nolens volens* do pewnej wiedzy istotnościowej, której dziś nie ujmuje się jednak jako wyłącznie efektu konstytutywnej pracy świadomości albo odbicia pewnego ładu przedustawnego, jakiegoś platońskiego królestwa wiecznych idei czy istot, a jedynie uznaje za pokazanie pewnych analogii, podobieństw, zależności, ale i istotnych, niebagatelnych różnic. Dochodzi się przez to do pewnego *a priori*, ze świadomością czegoś, co nazwano „historyzującą *a priori*”. Rozpoznanie tych istotnościowych struktur ułatwia nam nie tylko praktyczną orientację w otaczającej nas rzeczywistości, ale także dyskurs filozoficzny. Nie wolno jednak zapominać, iż w świetle filozofii hermeneutycznej wszelka wiedza ma charakter otwarty: historyczny i perspektywiczny. I służy życiu. Stąd się bierze podkreślanie jej interpretacyjnego charakteru. A w kwestii interpretacji czegoś nikt nie może sobie rościć prawa do ostatniego słowa, do zamknięcia dyskusji. Przypomnimy więc na koniec piękne i mądre słowa Gadamera: „Zły to hermeneuta, który sobie wyobraża, że może lub że musi mieć ostatnie słowo”<sup>31</sup>.

### One or Many Phenomenologies? Casus of the Hermeneutical Philosophy

#### Summary

The article presents phenomenological dimension of the hermeneutical philosophy of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur. The author claims that the main object of the hermeneutical philosophy is a phenomenon of understanding. This phenomenon is equal with being-in-the-world that is always a way of understanding oneself in a situation. However, the hermeneutical philosophy cannot be reduced to phenomenology of understanding, since it lacks a kind of synthesis. Moreover, the hermeneutical philosophy conceives knowledge as open for history and life.

<sup>31</sup> H.-G. Gadamer, „Posłowie” do *Prawdy i metody* w wyd. cytowanym, s. 506.

Krystyna Bembenek

### Ricoeur wobec fenomenologii Husserla – ku fenomenologii hermeneutycznej

**Słowa kluczowe:** Paul Ricoeur, fenomenologia hermeneutyczna, hermeneutyka siebie

**Keywords:** Paul Ricoeur, hermeneutic phenomenology, hermeneutics of the self

Paul Ricoeur, tłumacz i komentator dzieł Edmunda Husserla, w wydanym w 1986 roku zbiorze tekstów poświęconych fenomenologii – *À l'école de la phénoménologie* – wypowiedział pogląd, iż fenomenologia – w szerokim sensie – stanowi swoistą sumę złożoną z prac Husserla oraz herezji w stosunku do jego stanowiska<sup>1</sup>. Istnienie owych herezji, czyli odejść od filozofii autora *Medytacji kartezyjskich*, które przybierają różne formy wynikające ze sposobu krytyki rozważań Husserlowskich, skłania do uznania wielości stanowisk na gruncie fenomenologii. Filozofia autora *Symboliki zła* może być uznana za przykład paradygmatyczny: Ricoeur, przynajmniej we wczesnym okresie swojej twórczości (filozofia woli i człowieka upadającego), korzysta z dokonań filozoficznych Husserla, dokonując jednocześnie określonej krytyki, która polega na badaniu ograniczeń samej fenomenologii i przeciwstawieniu się jej idealistycznej interpretacji. Jego argumentacja – dążąca przede wszystkim do wskazania, iż świadomość nie jest czymś danym, lecz zadaniem – prowadzi do postulatu hermeneutycznego rozwinięcia fenomenologii. Celem artykułu jest zbadanie podstawowych ustaleń filozofii Ricoeura w zakresie jego polemiki ze stanowiskiem Husserla oraz próba określenia specyfiki proponowanej przez autora *Czasu i opowieści* fenomenologii hermeneutycznej, która w równie istotnym zakresie wyłania się z konfrontacji z koncepcją filozoficzną Martina Heideggera. Filozofię Ricoeura – określonego przez Herberta Spiegelberga w monografii *The Phenomenological Movement*

<sup>1</sup> Zob. P. Ricoeur, *Husserl (1859-1938)*, [w:] tegoż, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 2004, s. 9.

czołowym przedstawicielem ruchu fenomenologicznego<sup>2</sup> – można więc uznać za fenomenologiczną herezję, która wyraźnie pokazuje, w jaki sposób zmienia się myślenie fenomenologiczne oraz w jakim zakresie kontynuacja namysłu nad podstawowymi problemami filozofii Husserla jest możliwa.

Filozoficzne zainteresowania „wczesnego Ricoeura” dotyczą przede wszystkim egzystencjalizmu, filozofii refleksyjnej oraz fenomenologii. Filozof, określając swoje stanowisko filozoficzne w pracy *Du texte a l'action*, stwierdza, iż tradycja filozoficzna, na którą się powołuje, po pierwsze – odnosi się do filozofii refleksyjnej, po drugie – pozostaje w strefie wpływów fenomenologii husserlowskiej, po trzecie – chce być hermeneutyczną odmianą tej fenomenologii<sup>3</sup>. Ricoeurowskie odnoszenie się do fenomenologii Husserla ma więc określony charakter, związane jest z konfrontacją z nurtem refleksyjnym i hermeneutycznym w filozofii. Autor *O sobie samym jako innym*, jak wskazałam, dąży przede wszystkim do zbadania ograniczeń samej fenomenologii, podkreślając z jednej strony, że punktem wyjścia badań filozoficznych jest przyjęcie metody fenomenologicznej, z drugiej zaś strony uznaje, że taki punkt wyjścia musi zostać ograniczony przez ustalenie granicy, którą fenomenologii Husserla wyznacza filozofia Immanuela Kanta. Określenie granic stosowalności metody fenomenologicznej ma prowadzić do rozszerzenia zakresu badań fenomenologicznych. Redukcja fenomenologiczna jest dla Ricoeura tym, co najbardziej znamienne dla fenomenologii. Jak pisze: „Redukcja prowadzi wprost ku fenomenologii. Ale w samym akcie redukcji metodologiczna konwersja oraz metafizyczna decyzja przecinają się i właśnie w tym punkcie należy dokonać rozróżnienia pomiędzy nimi”<sup>4</sup>. Jednym z ważniejszych zarzutów formułowanych wobec filozofii Husserla jest więc to, iż posługując się metodą redukcji fenomenologicznej, doprowadza ją do postaci, w której – jak sądzi Ricoeur – funkcjonuje ona jako rodzaj utajonej metafizyki. Odnosząc się do tego aspektu rozważań Ricoeura, Étienne Gilson podkreśla, że Husserl zostaje przez niego oskarżony o dokonanie przeskoku od faktu, zgodnie z którym naturalne nastawienie zdrowego rozsądku nie zdaje sobie sprawy z do-

<sup>2</sup> Zob. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: a Historical Introduction*, Martinus Nijhoff Publishers, Hague 1982, s. 587-589. Spiegelberg podkreśla – w odniesieniu do Ricoeura – jego oryginalny wkład do fenomenologii, doskonałą znajomość historii myśli fenomenologicznej oraz dorobek translatorski (tłumaczenia prac Husserla).

<sup>3</sup> Zob. P. Ricoeur, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, Editions du Seuil, Paris 1986, s. 25.

<sup>4</sup> Tenże, *Kant et Husserl*, [w:] tegoż, *À l'école de la phénoménologie*, dz. cyt., s. 275.

niosłości stosunku rzeczy do świadomości, do wniosku, że rzeczywistość zjawisk polega jedynie na ich byciu konstytuowanymi. Dla Ricoeura jest to właśnie wyraz utajonej metafizyki<sup>5</sup>. Francuski filozof powołuje się na Kanta jako pioniera zastosowania metody analizy transcendentalnej i uznaje, że fenomenologia Husserla powinna zostać określona przez „granicę kantowską”, która pozwala na całościowe opisanie człowieka w perspektywie – jak to nazywa – „podniosłości jego nędzy”. Jedną z pierwszych prac filozoficznych Ricoeura pod tytułem *L'homme faillible* ma wyraźnie kantowską inspirację, filozof skupia się w niej na rozpoznaniu dysproporcji tkwiących w człowieku, podkreślając „pośredniość” jego położenia, która polega na tym, że jako byt skończony jest on zależny od biernej odbiorczości w stosunku do środków mających prowadzić do osiągnięcia nieskończonych celów<sup>6</sup>.

Ricoeur pogłębia krytykę stanowiska Husserla przez wskazanie w tekście z 1981 roku pod tytułem *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla* błędu „idealistycznego ujmowania fenomenologii”. Krytyka ta ma jednocześnie uzasadnić konieczność wprowadzenia „hermeneutycznej poprawki” do stanowiska Husserla. W wymienionym eseju Ricoeur formułuje zarzut odnoszący się do idealistycznego ujęcia fenomenologii: „[...] tym, co hermeneutyka zniszczyła, nie jest fenomenologia, ale jedna z jej interpretacji, a mianowicie dokonana przez samego Husserla jej idealistyczna interpretacja, dlatego też będę odtąd mówił o Husserlowskim idealizmie”<sup>7</sup>. Ricoeurowskiej krytyce nie podlega zatem fenomenologia jako taka, lecz jest idealistyczna interpretacja. Francuski filozof uważa, że należy przede wszystkim docenić ustalenia Husserla przedstawione w *Badaniach logicznych*, ponieważ w tej pracy określenie intencjonalności nie

<sup>5</sup> Zob. E. Gilson, *Paul Ricoeur. Nędza i wielkość fenomenologii*, [w:] *Historia filozofii współczesnej od Hegla do czasów najnowszych*, przeł. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1977, s. 362-369.

<sup>6</sup> Wczesne prace Ricoeura wyraźnie odwołują się do metody Husserla: w tomie *Le volontaire et l'involontaire*, inicjującym projekt filozofii woli, filozof proponuje rozszerzenie pola analizy ejdetycznej operacji świadomości przez uwzględnienie sfery wolitywnej i afektywnej; w pracy *L'homme faillible* dochodzi do przejścia z poziomu fenomenologii strukturalnej (ejdetyka woli) na poziom empiryki woli. Ejdetyka woli stanowi dla Ricoeura opis woli rozważanej niezależnie od upadku, zaś empiryka woli poświęcona jest badaniu konkretnego, empirycznego systemu woli (zła wola).

<sup>7</sup> P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...*, przeł. M. Drwięga, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, wybór tekstów pod redakcją J. Migasińskiego i I. Lorenc, przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2006, s. 194-195.

jest obarczone „błędem idealistycznym” i stwarza możliwość dokonywania opisu zjawisk dostępnych świadomości, a także uwypuklenia, że świadomość jest zawsze skierowana na coś. W tym sensie nie jest ona nigdy samoświadomością, zanim nie będzie świadomością czegoś. Na ten temat pisze Katarzyna Rosner, słusznie twierdząc, iż: „Powrót do nieidealistycznego rozumienia redukcji jest dla Ricoeura istotny, ponieważ uprawnia do operowania szerokim pojęciem znaczenia, tożsamym co do zakresu z pojęciem intencjonalność”<sup>8</sup>. Świadomość określona przez intencjonalność okazuje się więc pierwotnie skierowana na zewnątrz – ku znaczeniu, i w tym sensie jest niejako „wyrzucona” poza siebie oraz określana bardziej przez znaczenia przedmiotów, ku jakim się kieruje, niż przez świadomość kierowania się ku nim. Redukcja fenomenologiczna, jak podkreśla Ricoeur, musi być traktowana wyłącznie jako metoda, zaś jej interpretacja przedstawiona przez Husserla nieuchronnie prowadzi do jej ontologizacji, skutkując stanowiskiem, w którym prymat przyznaje się badaniom egologicznym. Uniknięcie powyższych błędów jest możliwe – jak twierdzi autor *Symboliki zła* – poprzez wprowadzenie „hermeneutycznej poprawki” do fenomenologii, która odwołuje się do „pierwszeństwa znaczenia w stosunku do samoświadomości”. Można więc uznać, iż według Ricoeura prymat samoświadomości, założenie, że podmiot jest dany sobie samemu bezpośrednio, oraz niewystarczające uwzględnienie roli znaczenia, które jest konstytutywne w stosunku do operacji świadomości i określania jej statusu, decydują o Husserlowskim idealizmie. Ricoeur wskazuje też na problematyczny status tezy, iż „immanencja jest niepowątpiewalna”, odnosząc się po raz kolejny do zagadnienia świadomości. Uznaje, iż świadomość może być określona jedyńcnie za pośrednictwem tego, ku czemu intencjonalnie się kieruje. Znaczenie świadomości leży poza nią samą i dlatego fenomenologia musi zawierać w sobie „moment hermeneutyczny”, który przejawia się w aktywności interpretacyjnej w stosunku do aktów świadomości. Realizacja tego zadania, zdaniem Ricoeura, będzie nieidealistycznym i konsekwentnym rozwinięciem analiz fenomenologicznych Husserla. Autor *Czasu i opowieści* wskazuje ostatecznie, że Husserl nie wykorzystał swojego odkrycia w odpowiedni sposób, skazując się na popełnienie błędu idealizmu.

Ważnym elementem wypracowania przez francuskiego autora fenomenologii hermeneutycznej są również wnioski płynące z jego lektury *Medytacji kartezyjskich*. W odniesieniu do tej pracy Husserla można stwierdzić, iż celem

<sup>8</sup> K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*. Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991, s. 203.

fenomenologii jest dokonanie „radikalnego samouświadomienia” o charakterze bezwzględnie uniwersalnym<sup>9</sup>. W *Medytacjach kartezyjskich* Husserl tropi różne przejawy naiwności, które towarzyszą człowiekowi. Autor *Idei fenomenologii* wskazuje na naiwność „codziennego praktycznego życia”, która związana jest z „byciem zanurzonym w zastanym przez siebie świecie”. Istnieje również „naiwność wyższego rzędu” charakteryzująca naukę, wynika ona z nieodkrycia fundamentalnej roli intencjonalnej sprawczości. Wydaje się więc, iż Husserl jest filozofem, który dąży do demaskowania przejawów naiwności – taka właśnie charakterystyka jest szczególnie bliska autorowi *O sobie samym jako innym*. Autentyczna i uniwersalna filozofia – rozumiana jako aprioryczna nauka – nie może być, jak twierdzi Husserl, nauką „z ducha naiwności”, ma ona wyrastać z „ostatecznych i najgłębszych transcendentualno-fenomenologicznych źródeł”, które decydują o jej uprawomocnieniu<sup>10</sup>. Zdania zawarte w zakończeniu *Medytacji kartezyjskich* wskazują na to, iż ich autor przekonany jest o możliwości ostatecznego ugruntowania filozofii jako nauki: „Medytacje nasze, możemy to chyba powiedzieć, spełniły w zasadzie swój cel: wykazały one mianowicie konkretną możliwość [urzeczywistnienia] kartezyjskiej idei filozofii jako idei uniwersalnej, absolutnie ugruntowanej nauki”<sup>11</sup>. Ricoeur zasadniczo podważa taką możliwość, formułując wątpliwość w stosunku do fenomenologii Husserla, którą można wyrazić następująco: czy naiwność nie jest wpisana w samą fenomenologię? Autor *Symboliki zła* odpowiada na to pytanie twierdząco, starając się wykazać, iż naiwność fenomenologii związana jest z jej odniesieniem do metod, które w swym fenomenologicznym statusie uchodzą za bezpośrednie. Trafnej interpretacji tego, co jest celem krytyki Ricoeura w stosunku do fenomenologii Husserla, dokonuje Krzysztof Okopień, który odwołuje się do konieczności podjęcia zadania uporania się z naiwnością samej fenomenologii: „Przewycięzeniu dogmatyzmów i naiwności praktycznego życia i nauk pozytywnych mają służyć opisane przez Husserla procedury fenomenologicznej krytyki. Natomiast na płaszczyźnie tego, co przez Husserla opisane być nie mogło, mieści się nasze zadanie: zadanie upo-

<sup>9</sup> Husserl pisze: „Istnieje jednak tylko jeden radykalny rodzaj samouświadomienia, samouświadomienie fenomenologiczne. Ale samouświadomienie radykalne musi być zarazem samouświadomieniem bezwzględnie uniwersalnym, obydwie są od siebie nieodłączne i obydwie są jednocześnie nierozzerwalnie związane z autentycznie fenomenologiczną metodą autorefleksji [...]”. E. Husserl, *Medytacje kartezyjskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. A. Wąjs, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2009, s. 257.

<sup>10</sup> Tamże, s. 260.

<sup>11</sup> Tamże, s. 254-255.

rania się z naiwnością samą – podającą się za krytyczną fenomenologię, a więc z naszą własną naiwnością, którą żyjemy jako czytelnicy Husserla<sup>12</sup>. Problem, który można określić mianem „naiwności fenomenologii”, został szerzej omówiony przez Ricoeura w eseju poświęconym metodom i zadaniom fenomenologii woli<sup>13</sup>. Francuski filozof wskazuje w nim, że określenie konstytutywnego charakteru świadomości jest osiągnięciem krytyki Husserla, która sprzeciwia się różnym przejawom naiwności: „«Konstytutywny» charakter świadomości jest zdobyczą krytycyzmu w przewyciężaniu naiwności postawy naturalnej (lub zwykłej). Ale transcendentálny poziom badań ukrywa naiwność drugiego stopnia – naiwność krytycyzmu, który domaga się uznania tego, co transcendentálne i konstytutywne, jako czegoś, co jest całkowicie nieredukowalne<sup>14</sup>. Ustanowienie konstytutywnego charakteru świadomości nie gwarantuje – według Ricoeura – przewyciężenia naiwności postawy naturalnej, charakterystycznej dla niefenomenologicznego nastawienia – to właśnie decyduje o swoistej iluzoryczności refleksji na poziomie transcendentálnym. Można stwierdzić, że sposobem przewyciężenia błędu Husserla, który polega na przyznaniu wartości pozytywnej poznaniu bezzałożeniowemu, jest – dla francuskiego autora – hermeneutyczna próba przerwania swoistego „wiecznego powrotu” *ego* do samego siebie: *ego* musi wyrzec się roszczenia do samougruntowania.

Jak wskazałam wcześniej, według Ricoeura fenomenologia Husserla powinna zostać określona przez „granicę kantowską”. Autor *Czasu i opowieści* odwołuje się do kantowskiego wskazania mówiącego o tym, że drugą osobę należy traktować jako cel sam w sobie. Istnienie drugiej osoby ustanawia granice świadomości Ja, ponieważ anonsuje się jej jako przedmiot, jak rzeczywistość w sobie, nie zaś jako zjawisko<sup>15</sup>. Ricoeur podkreśla, że za pośrednictwem Kanta fenomenologii zostaje nadana granica dla powielania iluzji transcendentálnych: „absolutne istnienie Drugiego, które stanowi model każdego istnienia, nie może być «wyczute». Inny narzuca się jako obcy w stosunku do mojego subiektywnego życia przez swoją obecność, która przejawia się w jego zachowaniu, wyrazie

<sup>12</sup> K. Okopień, *Podmiot czyli podrzutek. O fenomenologii odbioru idei filozoficznych*, Wydawnictwo Wydziału Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1997, s. 178.

<sup>13</sup> P. Ricoeur, *Methods and Tasks of a Phenomenology of the Will*, [w:] tegoż, *Husserl. An Analysis of His Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston (IL) 2007, s. 213-233.

<sup>14</sup> Tamże, s. 228.

<sup>15</sup> Por. E. Gilson, dz. cyt., s. 363-364.

twarzy, języku i pracy<sup>16</sup>. Ricoeur wielokrotnie podkreśla bliskość swojego stanowiska filozoficznego z Kantowskim myśleniem o człowieku, jednocześnie odnotowując wagę analiz Husserla i Naberta: „zawsze pozostaję dłużnikiem Kanta i chciałbym stwierdzić, że ostatecznie nigdy nie przestałem być pewnego rodzaju postkantystą – postkantystą przez Husserla i Naberta, a nawet postheglowskim kantystą, jak żartobliwie to określam<sup>17</sup>. Kantowskie wskazania dotyczącego drugiego człowieka stanowią dla Ricoeura perspektywę, z której odnosi się on do analiz Husserla poświęconych intersubiektywności.

Można uznać, że kolejnym elementem skłaniającym Ricoeura do wypracowania fenomenologii hermeneutycznej jest właśnie jego odniesienie się do problematyki intersubiektywności, relacji z innym, czyli próba określenia inności „obcego” w perspektywie bieguna *ego*, przedstawiona w piątej z *Medytacji kartezyjskich*. Również w tym zakresie Ricoeur krytykuje Husserla, odnosząc się do zagadnienia solipsyzmu. Pisze: „Sprawa konstytucji fenomenu «innego» przybiera zatem obrót paradoksalny: inność innego, tak jak każda inność, konstytuuje się we (*in*) mnie i ze [*à partir*] (*aus*) mnie; niemniej obcy jako inny jest konstytuowany dla siebie właśnie jako *ego*, to znaczy podmiot doświadczenia, na tej zasadzie jak ja, jako podmiot zdolny postrzegać mnie samego jako kogoś należącego do świata jego doświadczenia<sup>18</sup>. Fenomenologia Husserla, podejmująca zagadnienie konstytucji innego, rozpoczyna od sfery tego, co własne, i stwierdza, iż inny konstytuuje się we mnie i ze mnie. To przekonanie Husserla o konstytuowaniu się sensu innego człowieka w sferze tego, co własne – według Ricoeura – jest jednak przekonaniem kolistym, dlatego że milcząco przyjmowanym wzorem tej konstytucji pozostaje konstytucja rzeczy. Ponadto, sfera tego, co własne, której ośrodkiem jest cielesność ciała, zostaje przez Husserla uznana za podstawowy analogon ciała innego, co również okazuje się niemożliwe do przyjęcia przez autora *Pamięci, historii, zapomnienia*. Ricoeur podkreśla, że ciało własne nie może służyć jako pierwszy analogon przeniesienia, ponieważ wcześniej należałoby założyć, iż jest ono ciałem pośród innych ciał, co sprzeczne jest z postępowaniem Husserla, który przez zabieg *epoché* dokonał solipsystycznej redukcji wszystkiego, co dane jest świadomości, do sfery własnej. Husserlowskie ustalenia dotyczące analogicznego przeniesienia, dzięki któremu ciało innego zo-

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *Kant et Husserl*, dz. cyt., s. 312.

<sup>17</sup> Tenże, *Krytyka i przekonanie. Rozmowy z Francois Azouvim i Markiem de Launay*, przeł. M. Drwięga, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 122.

<sup>18</sup> Tenże, *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 150.

staje uchwycone jako ciało żywe, tak samo jak własne – nie prowadzą do rozwiązania problematycznego statusu konstytuowania się innego we mnie i ze mnie; koncepcja „uchwycenia przez analogię” i „łączenia w pary” (*Paarung*) nie stanowi więc dla Ricoeura rozwiązania zagadki inności. Francuski filozof twierdzi, że:

Bez końca można omawiać niezliczone warianty pojęcia „uchwycenia przez analogię”; jego zaletą jest to, że nie narusza zagadki inności, a nawet ją pogłębia; inny, oczywiście, nie jest dla mnie kimś absolutnie nieznanym, bo inaczej nie mógłbym nawet o nim mówić; zostaje natomiast „zauważony” nie tylko jako ktoś inny niż ja, w sensie wykluczającym, lecz jako inne „ja”, *alter ego*, w sensie analogii; analogia bowiem zachowuje zasadniczą niepoznawalność doświadczenia innego; w tym sensie ja i inny tak naprawdę nie stajemy razem [...]¹⁹.

Ricoeurowska krytyka piątej z *Medytacji kartezjańskich* wskazuje na problematyczny status transcendencji *alter ego*, którego konstytucja ma być jednocześnie konstytucją „we mnie” i „konstytucją innego”. Oparta na „analogizującym ujmowaniu” współ-prezentacja umożliwia uchwycenie ciała innego jako ciała żywego, tak samo jak uchwytuje się ciało własne. Według Ricoeura, tego rodzaju przekroczenie sfery tego, co własne, z którym mamy do czynienia w przypadku statusu współ-prezentacji, ma znaczenie tylko w granicach przeniesienia sensu i w tym zakresie należy docenić analizy Husserla. Można stwierdzić, iż niepowodzenie związane z zagadnieniem konstytucji innego w filozofii Husserla, wynika z tego, że sama konstytucja została podporządkowana egologicznemu charakterowi badań fenomenologii. Ricoeur podkreśla, iż badania autora *Medytacji kartezjańskich* zakładają istnienie drugiego, choć w swym punkcie wyjścia zawieszają to, co doświadczenie zawdzięcza drugiemu człowiekowi. Ricoeurowskie analizy dotyczące podmiotowości – zgodnie z postulatem hermeneutycznego rozwinięcia fenomenologii – wskazują, iż filozofia Husserla (i apodyktyczny charakter badań w zakresie statusu innego) nie pozwala w pełni odnieść się do zagadnienia intersubiektywności. Mimo że Husserl znajduje w fenomenologii miejsce dla innego, to jest to jednak miejsce wyznaczone z pozycji, która uniemożliwia ukazanie wzajemności jako sposobu przekraczania asymetryczności relacji z innym.

Swoistym ugruntowaniem badań fenomenologiczno-hermeneutycznych są rozważania autora *Czasu i opowieści*, w których uwypukla on wzajemne zakładanie się obszarów badań fenomenologii i hermeneutyki. Wzajemna przynależność

¹⁹ Tamże, s. 151.

hermeneutyki i fenomenologii, jak sądzi Ricoeur, może być uzasadniona poprzez „odwołanie do dystansowania się w samym sercu doświadczenia przynależności”. Dystansowanie się (w ujęciu hermeneutycznym) można wiązać z fenomenologiczną *epoché*, która w ujęciu nieidealistycznym jest dla filozofa aspektem intencjonalnego ruchu świadomości w kierunku sensu. Ricoeur podkreśla, że do świadomości sensu przynależy moment dystansowania się w stosunku do „przeżycia”, które akt *epoché* ma uczynić znaczącym. Fenomenologiczne „przeżycie” posiada swój odpowiednik w hermeneutyce, jest nim świadomość wystawiona na historyczne działanie. Ostatecznie można więc stwierdzić, iż hermeneutyka – podobnie jak fenomenologia – dystansuje się po to, aby ów historyczny kontekst uczynić znaczącym: „Hermeneutyka, ona także, zaczyna się, kiedy niezadowoleni z przynależności do przekazanej tradycji, przerywamy relację przynależności, by uczynić ją znaczącą”²⁰. Prowadzi to do wskazania, iż dystansowanie (w ujęciu hermeneutycznym) łączy się z przynależnością, analogicznie do fenomenologicznego związku *epoché* z „przeżyciem”.

Ricoeurowskie podkreślanie wzajemnej przynależności fenomenologii i hermeneutyki związane jest również z uznaniem, iż fenomenologię można traktować jako nieprzekraczalne założenie hermeneutyki. Wynika to z obecności „przesłanki fenomenologicznej” w hermeneutyce. Przesłanka ta odwołuje się do wskazania, iż wszelkie pytanie dotyczące bytu jest pytaniem o sens tego bytu. To właśnie nieidealistyczne ujęcie redukcji, o którym pisałam wcześniej, doprowadza Ricoeura do uznania, że subiektywność nie posiada władzy nad sensem, ku jakiemu intencjonalnie się kieruje. W tym właśnie zakresie fenomenologia może być rozwijania w hermeneutycznym nastawieniu, które zasadza się na przyjęciu tezy o wyższości sensu nad świadomością siebie. Warto zauważyć, że wskazywana przez Ricoeura możliwość rozwoju fenomenologii hermeneutycznej, która dysponuje interpretacyjnym potencjałem przyswajania sensu, jest wynikiem rezygnacji z absolutystycznych dążeń ugruntowania filozofii. W *Refleksji dokonanej* filozof potwierdza przynależność fenomenologii i hermeneutyki w następujący sposób:

Owe ważne poprawki wniesione do fenomenologii przez hermeneutykę nie przeszkodziły mi jednak – i nie przeszkadzają także dzisiaj – w powoływaniu się na pewnego rodzaju fenomenologię hermeneutyczną. Z jednej strony, mimo krytyki Husserlowskiego idealizmu, uważam fenomenologię za konieczne założenie hermeneutyki, o ile dla fenomenologii każde pytanie dotyczące jakiegokolwiek bytu jest pytaniem

²⁰ P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 216.

o sens tego bytu. Wybór sensu jest także najbardziej ogólnym założeniem każdej hermeneutyki. Również doświadczenie odgrywa dla niej znaczącą rolę<sup>21</sup>.

Ricoeurowskie wskazanie wzajemnej przynależności fenomenologii i hermeneutyki poprzez odwołanie się do tego, że fenomenologia pozostaje nieprzekraczalnym założeniem hermeneutyki, zostaje rozwinięte w twierdzeniu, iż także fenomenologia „nie może się ukonstytuować bez hermeneutycznego założenia”. To twierdzenie Ricoeura oznacza, że fenomenologia powinna ujmować swoją metodę jako *Auslegung*, egzegezę, interpretację. Filozof po raz kolejny odwołuje się do *Badania logicznych*, w których, jak twierdzi, Husserl w „pracy rozjaśniania” dokonuje tego, co w hermeneutyce nazywane jest interpretacją. Zdaniem Ricoeura, § 23 pierwszego *Badania logicznego* (dotyczący apercpepcji w wyrażeniu i apercpepcji w przedstawieniach naocznych) świadczy o tym, iż Husserlowska teoria naoczności staje się *de facto* teorią interpretacji. Dodatkowo, jak twierdzi autor *Czasu i opowieści*, hermeneutyczny aspekt fenomenologii Husserla ujawnia się również w *Medytacjach kartezjańskich*, gdzie: „fenomenologia nie dąży już tylko do zdania sprawy z idealnego sensu wyrażen dobrze uformowanych, ale z sensu doświadczenia w całości”<sup>22</sup>. Autor *O sobie samym jako innym*, przyglądając się wykorzystaniu przez Husserla eksplikacji (przy analizie paradoksu konstytucji drugiego, który konstytuuje się „we mnie” i „jako inny”), wskazuje, że sens, który w fenomenologii traktowany jest jako jawny, w rzeczywistości jest sensem w ukrytym i właśnie przez to domaga się interpretacji. W ten sposób Ricoeur uzasadnia twierdzenie głoszące, iż fenomenologia „nie może się ukonstytuować bez hermeneutycznego założenia”. Wskazana argumentacja i wnioski płynące z krytyki idealistycznej części stanowiska Husserla są dla Ricoeura podstawą do nadania fenomenologii postaci hermeneutycznej. Jak pisze: „To, co Husserl zauważył, nie wyciągając z tego wszystkich konsekwencji, to zbieżność naoczności i eksplikacji [*explicitation*]. Wszelka fenomenologia jest eksplikacją w oczywistości i oczywistością eksplikacji: oczywistość, która się wyjaśnia eksplikacją, która rozpościera oczywistość – takie jest fenomenologiczne doświadczenie. W tym sensie fenomenologia może dokonywać się tylko jako hermeneutyczna”<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> P. Ricoeur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, przeł. P. Bobowska-Nastarzewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 37-38.

<sup>22</sup> Tenże, *Fenomenologia i hermeneutyka*, dz. cyt., s. 226.

<sup>23</sup> Tamże, s. 233. Do zagadnienia wzajemnego zakładania się fenomenologii i hermeneutyki interesująco odnosi się Marek Drwięga w monografii poświęconej Ricoeurowi. Drwięga dzieli „metodologiczną część” filozofii Ricoeura na hermeneutykę tekstu oraz fenomenologię hermeneutyczną. Zob. M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998, s. 82-89.

Wskazane powyżej trudności, które – zdaniem Ricoeura – są wynikiem obecności „błędu idealistycznego” w fenomenologii Husserla, oraz uznanie wzajemnego zakładania się fenomenologii i hermeneutyki są podstawą budowania fenomenologii hermeneutycznej. Istotnym elementem, który dodatkowo uzasadnienia proponowany przez Ricoeura postulat prowadzenia badań w ujęciu fenomenologiczno-hermeneutycznym, jest konfrontacja ze stanowiskiem Heideggera, która pozwala francuskiemu filozofowi na dookreślenie specyfiki nowego obszaru badań filozoficznych. Filozofia Heideggera – według autora *Symboliki zła* – umożliwiła porzucenie refleksji o *cogito* będącym pierwszą prawdą filozofii i pokazuje konieczność przekroczenia „epistemologicznego proggu” mówienia o podmiocie. Ricoeur uważa, że siła ontologii Heideggera polega na stworzeniu perspektywy rozwoju „hermeneutyki istnienia”, która oparta jest na krytyce *cogito* rozumianego jako zasada epistemologiczna. Francuski autor – jako jeden z komentatorów *Bycia i czasu* – analizuje początkowe fragmenty z pracy Heideggera, wskazujące na konieczność postawienia fundamentalnego pytania, które popadło w zapomnienie: pytania o sens bycia. Heideggerowskie wskazanie jest ważne dla Ricoeura, ponieważ pozwala zwrócić uwagę, iż problem bycia pojawia się w formie pytania, za którym nie stoi wszechwiedzące *cogito*, lecz *cogito* wątpliwe. Jednak ta konstatacja należy jeszcze do poziomu epistemologicznego, gdzie dochodzi już do negacji prymatu jaźni, która sama się ustanawia i potwierdza jako *cogito*, lecz nie docenia się jeszcze wagi struktury samego pytania i tego, co nim włada. Przekroczenie podmiotowości traktowanej epistemologicznie może się dokonać przy uwzględnieniu statusu zapytującego oraz wskazaniu możliwości konstytuowania się autentycznego *ego* poprzez owo zapytywanie. Ricoeur pisze:

Odkrywamy możliwość nowej filozofii *ego*, w tym sensie, iż *ego* autentyczne konstytuuje się w samym pytaniu. Przez *ego* autentyczne nie należy rozumieć jakiejś podmiotowości epistemologicznej, lecz tego właśnie, który zapytuje. To *ego* nie jest już punktem centralnym, ponieważ pytanie o bycie i znaczenie bycia są właśnie tym zapomnianym ośrodkiem, który filozofia powinna odzyskać. Toteż w konstytucji *ego* trzeba rozważyć zarazem niepamięć pytania jako pytania, oraz narodziny *ego* jako tego, który zapytuje<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> P. Ricoeur, *Heidegger i problem podmiotu*, przeł. E. Bieńkowska, „Znak” 1974, nr 6, s. 781-782.



Z tego punktu widzenia dla autora *Życie aż do śmierci* istotne jest podkreślenie, iż podmiot uwikłany w pytanie jest jednocześnie podmiotem, który istnieje jako zadanie dla samego siebie i w tym sensie nie może być określony jako Kartezjańskie *subiectum*, czyli jako pierwszy i rzeczywisty fundament. Ricoeur wskazuje, że dokonana przez Heideggera destrukcja *cogito* związana jest z potraktowaniem tradycji metafizycznej jako opartej na relacji podmiot-przedmiot, gdzie świat stał się dla człowieka obrazem (*Bild*), którym można rozporządzać. Francuski filozof zgadza się z poglądem autora *Bycia i czasu* stwierdzającym fakt, iż opozycja podmiotu i przedmiotu nie ma charakteru źródłowego, ponieważ nastawienie poznawcze jest wtórne w stosunku do ontologicznej sytuacji podmiotu i jego bycia-w-świecie. Według autora *Symboliki zła* podjęcie problematyki podmiotowości musi uwzględnić relację odnoszenia się podmiotu do samego siebie. Na tym właśnie polega waga Heideggerowskich rozstrzygnięć, iż wskazują one na relację podmiotu do pytania o bycie jako relację odniesienia do samego siebie. Odniesienie to nie jest jednak bezpośrednio, podmiot pozostaje dla siebie pytaniem, które domaga się „odsłaniającej interpretacji”. Ricoeur, stwierdzając konieczność za pośredniczonego, interpretacyjnego odnoszenia się do samego siebie, po raz kolejny odwołuje się do zbliżenia fenomenologii i hermeneutyki: „Ponieważ to, co najbliższe sobie ontycznie, jest najbardziej oddalone w płaszczyźnie ontologicznej, formuła «ja jestem» staje się tematem hermeneutyki, a nie tylko intuitywnego opisu [...]. W tym miejscu jaśniej niż gdziekolwiek okazuje się, że fenomenologia jest hermeneutyką, właśnie dlatego, że nigdzie indziej bliskość właściwa porządkowi ontycznemu nie jest tak zwodnicza”<sup>25</sup>. Dalsza analiza *Bycia i czasu* prowadzi Ricoeura do wskazania, iż podmiot jako byt przytomny, czyli odnoszący się do siebie, jest sobie samemu pozornie bliski (porządek ontyczny), jednak ową bliskość może uzyskać dopiero wtedy, gdy zwróci się ku pytaniu, kim jest jako bycie-w-świecie (porządek ontologiczny). Pytanie o to, kim jest byt przytomny, rozwijane jest u Heideggera przy szczególnym uwzględnieniu perspektywy ludzkiego bycia ku śmierci oraz postawy zdecydowania. Ricoeur zaś prowadzi swoje rozważania w kierunku wypracowania hermeneutyki siebie, która zdaje sprawę z możliwości odpowiedzi na pytanie „kto?” na różnych płaszczyznach. Widać to wyraźnie w rozwijanej przez Ricoeura w *O sobie samym jako innym* hermeneutyce siebie, która w zakresie badanych pól fenomenologicznych określa człowieka jako tego, który mówi, działa, jest podmiotem opowiadania oraz podmiotem

<sup>25</sup> Tamże, s. 786.

moralnym. Wyróżnienie tych czterech wymiarów: językowego, działania, opowiadania i odpowiedzialności, świadczy o tym, iż Ricoeur unika sprowadzenia człowieka do jednej płaszczyzny. Trzeba też dodać, iż filozof wyraźnie odróżnia hermeneutykę siebie od filozofii *cogito* poprzez związanie tej pierwszej z dążeniem do pewności, odwołującym się do „poświadczenia”. Filozofom *cogito* zaś Ricoeur przypisuje pewność opartą na rozszczeniu do samougruntowania.

Warto również wskazać, iż komentując rozważania Heideggera, Ricoeur pisze o dwóch sposobach ugruntowania hermeneutyki w fenomenologii. Pierwszy z nich stanowi „droga krótka” (ontologia rozumienia), którą realizuje autor *Bycia i czasu*, drugi zaś to proponowana przez Ricoeura „droga długa” (epistemologia interpretacji)<sup>26</sup>. Odnosząc się do „drogi krótkiej” Heideggera, Ricoeur wskazuje na niemożliwość budowania ontologii bezpośredniej, związaną z brakiem refleksji o metodzie (interpretacji), którą się wykorzystuje. Filozof proponuje, aby przyjrzeć się statusowi samej interpretacji, co pośrednio ma doprowadzić do stworzenia ontologii, określonej mianem rozbitej i zapośredniczonej, która odkrywa sposób bycia polegający na byciu interpretowanym. Ricoeur stwierdza: „podmiot, który interpretuje siebie, interpretując znaki, to nie jest już *cogito*; to byt egzystujący, który odkrywa dzięki egzegezie swego życia, że jest już ustanowiony w życiu, nim jeszcze sam się ustanowi i należy do siebie”<sup>27</sup>. Odkrycie własnego ustanowienia w życiu prowadzi Ricoeura do tematyki Husserlowskiego *Lebenswelt*. Francuski autor zauważa, że rezultaty fenomenologii wczesnego Husserla, która za podstawowe fenomeny uznała korelaty sfery intencjonalnej, są niespójne z wynikami fenomenologii prezentowanej w *Kryzysie nauk europejskich*. Jak pisze: „Wbrew sobie samej odkrywa ona [fenomenologia – *K.B.*] zamiast idealistycznego podmiotu, zamkniętego w swoim systemie znaczeń, byt żyjący, który ma od zawsze, jako horyzont wszystkich swoich intencji, pewien świat, czyli po prostu świat”<sup>28</sup>. Konieczność uwzględnienia interpretacyjnego odnoszenia się do horyzontu świata wydaje się więc jedną z przesłanek, która skłania Ricoeura do podjęcia próby hermeneutycznego ukierunkowania fenomenologii.

Proponowana przez Ricoeura „droga długa” prowadzenia badań filozoficznych oznacza więc, jak sądzę, konieczność zwrócenia się ku metodom i zagadnieniom wyłaniającym się z „filozoficznego zbliżenia” fenomenologii i her-

<sup>26</sup> Zob. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, [w:] tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, przeł. K. Tarnowski, De Agostini, Warszawa 2003, s. 197-203.

<sup>27</sup> Tamże, s. 202.

<sup>28</sup> Tamże, s. 200.

meneutyki oraz zmierza do wypracowania wspomnianej wcześniej ontologii zapośredniczonej. Ontologia ta, co ważne, ma zapewnić w refleksji filozoficznej miejsce na dostateczne uwzględnienie kwestii innego. Wystarczy odwołać się do tytułu pracy Ricoeura – *O sobie samym jako innym* – by zauważyć, iż bycie sobą zakłada inność w stopniu „głęboko wewnętrznym” (inność ciała, inność drugiego, inność sumienia). Można stwierdzić, iż mimo pewnej przebrzmiałości sporów o *cogito*, jaźń czy świadomość, którą odnotowuje filozof, zadanie opracowania hermeneutyki siebie jawi się jako aktualne. Realizacja tego zadania odbywa się poprzez zakwestionowanie możliwości bezpośredniego odnoszenia się do siebie, co trafnie podsumowuje uwaga Andrzeja Przyłębskiego: „w punkcie wyjścia Ricoeur odrzuca adekwatność dostępu do siebie poprzez autorefleksję, analizę świadomości siebie. Człowiek staje się sobą w aktach zwróconych ku temu, co od niego inne: w wypowiedziach skierowanych ku innemu człowiekowi, w działaniach nakierowanych na świat społeczny i przyrodniczy, w opowieściach o sobie, wprowadzających narracyjną jedność w życie indywiduum”<sup>29</sup>. Można więc stwierdzić, że Ricoeurowska hermeneutyka siebie, odwołująca się do analizy fenomenologicznej, pokazuje, iż niemożliwe jest bezpośrednie ustanowienie się podmiotu. Filozof, uznając pierwszeństwo „zapośredniczenia refleksyjnego”, wyznacza kierunek ponownego zapytania o podmiotowość w ogóle, podkreślając, iż podmiot należy traktować nie jako dany, lecz jako zadany.

Podsumowując, można stwierdzić, iż Ricoeurowska idea fenomenologii hermeneutycznej wyłania się w związku z krytyką przeprowadzoną wobec stanowiska Husserla oraz Heideggera<sup>30</sup>. Dla autora *Czasu i opowieści* wyniki tej krytyki stanowią – jak sądzę – podstawę budowania antropologicznie zorientowanej filozofii hermeneutycznej, dla której istotnym punktem odniesienia zawsze pozostaje tradycja badań fenomenologicznych. Charakterystycznym elementem stanowiska filozoficznego Ricoeura jest nieustanne podkreślanie związków łączących fenomenologię i hermeneutykę. Autor *Symboliki zła*, uznając, że „hermeneutyka nie zastępuje fenomenologii”<sup>31</sup>, lecz odrzuca jej idealistyczną postać,

<sup>29</sup> A. Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, s. 109.

<sup>30</sup> Na temat Ricoeurowskiego rozumienia fenomenologii, właśnie w odniesieniu do prac Husserla i Heideggera, piszą też O. Abel i J. Porée. Zob. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Ellipses, Paris 2007, s. 65-67.

<sup>31</sup> Pogląd o wzajemnym warunkowaniu się fenomenologii i hermeneutyki Ricoeur powtarza także we wstępie do jednej z prac poświęconych jego filozofii. Zob. P. Ricoeur, *Preface*, [w:] *Studies in the Philosophy of Paul Ricoeur*, red. C.E. Reagan, Ohio University Press, Athens (OH) 1979, s. 6-16.

zmierza do wskazania, iż fenomenologia proponowana przez Husserla musi być uzupełniona, szczególnie w odniesieniu do zagadnienia podmiotu. Dlatego Ricoeur, przedstawiając hermeneutykę siebie, odwołuje się do podmiotu, który jest „sobością”, dialektycznie powiązaną z tym, co inne. Biorąc pod uwagę wyraźnie hermeneutyczne rozwinięcie filozofii Ricoeura, można traktować jego stanowisko jako fenomenologiczną herezję, która uwidacznia możliwość reinterpretacji myślenia fenomenologicznego oraz zaznacza aktualność fenomenologii w wydaniu Husserla.

### Ricoeur about Husserl's Phenomenology – Towards a Hermeneutic Phenomenology

#### Summary

The aim of the article is to present some aspects of Paul Ricoeur's thought, especially his discussion with phenomenology of Edmund Husserl. I argue that this critique (as well as a critique of Heidegger) creates the possibility of rethinking phenomenology that leads Ricoeur to formulate postulates of the hermeneutics of the self. I also demonstrate the main aspects of the relation between phenomenology and hermeneutics.

■ Marek Maciejczak

■ **Edmund Husserl i Maurice Merleau-Ponty.  
O powodach przekształcenia analizy  
intencjonalnej w analizę egzystencjalną**

**Słowa kluczowe:** ciało własne, analiza intencjonalna, analiza egzystencjalna, fenomenologiczna metoda, Husserl, Merleau-Ponty  
**Keywords:** body-proper, intentional analysis, existential analysis, phenomenological method, Husserl, Merleau-Ponty

Husserl i Merleau-Ponty nie poświęcili kwestii metody odrębnych prac. Kształtowali świadomość procedur badawczych w trakcie badań. Husserl wiązał sprawę metody ściśle z szerokim kontekstem zadań – koncepcją filozofii jako fenomenologii. Dla Merleau-Ponty’ego natomiast świadomość ograniczeń owych procedur pociągnęła za sobą nowe określenie zadań i przedmiotu filozofii. Tworzone narzędzia badawcze i krytyczny namysł nad ich sprawnością poznawczą i ograniczeniami wyznaczały kolejne okresy twórczości obu myślicieli. W przypadku Husserla były to, w pierwszej fazie rozwoju, fenomenologia opisowa, a w następnej transcendentálna i genetyczna; w przypadku Merleau-Ponty’ego orientacje: najpierw teoriopoznawcza, a potem ontologiczna. Ze względu na ścisły związek metody i koncepcji filozofii nie jest łatwo wydobyć czysto metodologiczne idee obu filozofów i wskazać powody, dla których Merleau-Ponty po prostu nie przejął procedur zaproponowanych przez Husserla, ale twórczo, krytycznie je rozwinął i wprowadził nowe.

### **Analiza intencjonalna**

Husserl poszukiwał metody, która miała zagwarantować filozofii absolutnie oczywistą podstawę uzasadniania. Nie mogła to być metoda nauk przyrodniczo-matematycznych, ponieważ nauki te przyjmują po prostu istnienie świata jako dane w sposób samo przez się zrozumiały. Zwrócone ku rzeczom, nie troszczą się o własne podstawy teoriopoznawcze. W tym znaczeniu Husserl określił je

jako „dogmatyczne”. Filozofia musi pójść własną drogą, gwarantującą jasne pojęcia swoich podstaw. Trzy elementy wyznaczają jej perspektywę badań: zasada wszelkich zasad, idea redukcji oraz analiza intencjonalna.

Zasada wszelkich zasad głosi prymat źródłowo prezentującej naoczności<sup>1</sup>. To, co dane – treści intuicji, ma być następnie eksplikowane w teorii. Każdej dziedzinie przedmiotów i kategorii przedmiotów odpowiada podstawowy gatunek sensów, *resp.* stwierdzeń, oraz podstawowy gatunek źródłowo prezentującej świadomości takich sensów. Rozwinięciem zasady wszelkich zasad jest reguła redukcji fenomenologicznej. W naturalnym nastawieniu, w życiu codziennym, jak i w naukowej praktyce, kierujemy się standardami prawdziwości, względnie fałszywości, ustalonymi przez doświadczenia: „spełniamy po prostu wszystkie akty, przez które świat dla nas istnieje”<sup>2</sup>. W refleksji natomiast zauważamy, że zarówno ich sens, jak i prawdziwość mają charakter nieustannie potwierdzającego się roszczenia, którego obowiązywanie spontanicznie akceptujemy. Skoro „motywacje doświadczeniowe” sięgają ostatecznie świadomości, to ona również może powstrzymać ów roszczeniowy charakter spontanicznie spełnianych sądów i tez spostrzeżeniowych, „wziąć je w nawias”, nie podzielać. Nastawieniu naturalnemu, w którym spełniamy akty spostrzegania i doświadczenia, Husserl przeciwstawia nastawienie fenomenologiczne, które przekształca rzeczy w „jednostki intencjonalne”, a przyrodę w „jedność intencjonalną”. Realność świata jako całości i pojedynczo wziętej rzeczy nabiera charakteru intencjonalnego — staje się czymś uświadomianym, świadomościowo przedstawionym, pojawiającym się (*Erscheinendes*)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> „Ale dość już opacznych teorii. Żadna teoria, jaką by można wymyślić, nie może nas zwieść na manowce, co do tej zasady wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co nam się w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje. Musimy przecież jasno zrozumieć (*einsehen*), że każda teoria mogłaby czerpać swą prawdziwość znów jedynie ze źródłowych danych. Każda wypowiedź, która nic więcej nie czyni, tylko używa takim danym wyrazu przez eksplikację jedynie i za pomocą dokładnie dostosujących się do nich znaczeń, stanowi tedy rzeczywistość [...] absolutny początek w rzetelnym sensie powołanym do tego, by stać się podstawą, stanowi *principium*. W szczególnej mierze jednak zachodzi to w odniesieniu do takiego rodzaju ogólnych poznań istotnościowych, do jakiego się zwykle ogranicza słowo zasada (*Prinzip*)”. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii, Księga pierwsza*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975, s. 73.

<sup>2</sup> Tamże, s. 152.

<sup>3</sup> Tamże, s. 151.

Wzięciu w nawias (redukcji) nie podlega świadomość: „Świadomość w samej sobie posiada sobie właściwy byt (*Eigensein*), którego w absolutnej, właściwej mu istocie nie trafia fenomenologiczne wyłączenie”<sup>4</sup>. Świadomość konstituująca sens jest ze swej istoty niezależna od bytu świata przyrody: „Istnienie przyrody nie może warunkować istnienia świadomości, gdyż przyroda sama okazuje się odpowiednikiem świadomości; istnieje jedynie jako konstituująca się w prawidłowych związkach świadomości”<sup>5</sup>. Husserl przeciwstawia byt świadomości i świata: „Pomiędzy świadomością a realnością zawiera się prawdziwa przepaść sensu. Tutaj — byt ukazujący się przez wyglądy, nie mogący być nigdy absolutnie danym, jedynie przypadkowy i względny; tam — konieczny i absolutny byt, zasadniczo nie do sprezentowania przez wygląd i przejaw”<sup>6</sup>. Świadomość nie doznaje ani też nie wywiera żadnego działania przyczynowego. Natomiast przestrzenno-czasowy świat, w tym człowiek i ludzkie Ja, mają byt intencjonalny, względny, ustanowiony przez świadomość jako sens tego, co identyczne w umotywowanych mnogościach przejawów. Konsekwentnie Husserl przeciwstawia spostrzeżenie immanentne spostrzeżeniu transcendentnemu. Pierwsze kieruje się na akty i przeżycia oraz „zawarte” w nich przedmioty: „Sposobem bycia przeżycia jest to, że jest ono zasadniczo spostrzegane w refleksji”<sup>7</sup>.

Husserl nakazuje odwrócić uwagę od świata danego w zewnętrznym spostrzeżeniu, prezentującego się zawsze aspektowo przez wyglądy, i skierować immanentne spojrzenie na treści świadomości dane wprost, „za jednym zamachem”. Nazywa ten zabieg redukcją eidetyczną. Miała ona wydobywać idealny, normatywny rdzeń, dający się niejako wypatrzyć w owych immanentnych treściach, wolny od uwikłania w czasie i przyczynowego uwarunkowania. Pozwalała traktować fakt jako egzemplifikację pozaczasowej, semantycznej i pojęciowej treści – istoty. Warunkiem trafego uchwycenia istoty był dokładny opis fenomenów. Przez zabieg redukcji Husserl zapewnił filozofii poznawczą autonomię, uwolnił epistemologiczne badania od naturalizmu: skłonności do ujmowania przeżyć intencjonalnych w pojęciach danych zmysłowych, obrazów w umyśle czy neuronalnych procesów. Odsunął niebezpieczeństwo psychologizycznego, naturalistycznego sceptycyzmu, szczególnie groźnego w logice i matematyce. Był przekonany, że znalazł oczywistą podstawę uzasadniania.

<sup>4</sup> Tamże, s. 96-97.

<sup>5</sup> Tamże, s. 155.

<sup>6</sup> Tamże, s. 150.

<sup>7</sup> Tamże, s. 135.

Celem analizy intencjonalnej, trzeciego elementu metody, było ustalenie warunków możliwości syntetycznej jedności świadomości, która sprawia, „że w mamy w ogóle jakiś dostęp do jednego przedmiotu, tego oto konkretnego, w sposób ciągle domniemywanego obiektu, który jest poddyktowanym przez istotę tych mnogości efektem funkcji jednolicenia (*Einheitsleistung*) i który mamy przed oczami jako tak a tak domniemywany”<sup>8</sup>. Po stronie noematycznej analiza to eksplikacja (*Explikation*), rozwijanie (*Auslegung*), uwyrażnianie (*Verdeutlichung*) i ujaśnianie (*Klärung*) tego, co w świadomości domniemywane, co jest jej sensem przedmiotowym<sup>9</sup>. Analiza przedmiotu ze względu na jego cechy i momenty strukturalne wydobywa jego zawartość noematyczną, natomiast analiza podmiotu rozwija, wydobywa na jaw (*Auslegung*) zasoby świadomości. Analiza intencjonalna doprowadziła ostatecznie do pojęcia świata, w którym żyjemy (*Lebenswelt*), i korelatywnie – świadomości jako systemu intencjonalnych funkcji. Husserl przypisywał światu, w którym żyjemy, rolę fundamentu dla świata nauki, ostatecznego uzasadnienia nastawienia naukowego – konstrukcji teoretyczno-logicznych. Źródłem dokonań i sprawności nauk jest intencjonalność. Dlatego odsłonięcie jej struktury i funkcji świadomości to wyjaśnienie kompetencji ludzkiego poznania, zdolności do tworzenia różnego rodzaju nastawień: teoretycznego, praktycznego itd., wyjaśnienie genezy rozumu.

Kiedy już, jak się wydawało, zrealizował zadanie fenomenologii, czyli rozwiązał problem poznania, w tym ugruntowania nauk, zauważył w ostatniej fazie swojej twórczości, że konstytucja, o którą chodzi, ma charakter historyczny<sup>10</sup>. Bowiem świat jako horyzont doświadczenia (*Erfahrungsspielräume*) jest jedynie korelatem historycznie ukształtowanej działalności poznawczej. Świat-w-którym-żyjemy otrzymaliśmy przez dziedziczenie i tradycję i przekazujemy następnym pokoleniom. Każda kultura ma swój historycznie ukształtowany świat życia. Niestematyzowany horyzont doświadczenia, w odróżnieniu od świata pojętego jako dziedzina badań nauk ścisłych oraz w przeciwieństwie do współczesnego świata zdominowanego przez naukę, jest podstawą, czyli przedlogicznym *a prio-*

<sup>8</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem opatrzył A. Półtawski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 69.

<sup>9</sup> Tamże, s. 68.

<sup>10</sup> Zamysł Husserla celnie wyraża Strasser: „Jeśli bowiem świadomość osiągnie pełną jasność względem swojej immanentnej sprawczości (*Leistungen*) i jej płynących z istoty praw, to nie można przeciwstawić jej transcendencji, jako zasadniczo zagadkowej”. S. Strasser, *Welt im Widerspruch, Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston (MA) – London 1991, s. 144.

ri doświadczenia i wszelkich konstrukcji teoretycznych. Z niego, pisze Husserl w *Kryzysie nauk europejskich*, jako przedpredykatywnej ogólności powstają porządek i racjonalność: rodzaje naturalne, skale barw, skłonności jednostek, formy społecznej komunikacji, rytuały, systemy pokrewieństwa, formy językowe<sup>11</sup>.

Dla konstytucji struktury świata-w-którym-żyjemy podstawowe, źródłowe jest spostrzeżenie. Co z kolei zakłada istnienie jednolitego systemu doświadczenia identyczności przedmiotów, rządzącego się powszechnie obowiązującymi regułami. Husserl zakwestionował wczesne pojęcie konstytucji jako ciągu intencjonalnych aktów świadomości i jego korelatu – określonego przedmiotu, wskazując na szerszy kontekst – sytuację człowieka działającego w świecie. Pojęcie świata-w-którym-żyjemy nakazywało szukać korzeni teorii w świecie życia praktycznego, z jego wartościowaniami, dążeniami i normami<sup>12</sup>.

### Analiza egzystencjalna

Merleau-Ponty, jak Husserl, dostrzegał ograniczenia poznania naukowego. Nauka manipuluje rzeczami, myśli operacyjnie. Dopiero przekraczając świat nauki, dotykamy świata przeżywanego, sensu formułującego się *in statu nascendi*. Przecież szereg procesów konstytutywnych dla sytuacji podmiotu i jego kompetencji poznawczych kształtuje się w sferze dla świadomości niedostępnej. One tworzą tło każdego aktu poznania i determinują jego efektywność; są podstawą świadomości aktowej – pojęciowej, tematycznej i, korelatywnie, świata przedmiotów, procesów i zdarzeń istniejących w przestrzeni zorientowanej i w uporządkowanych stosunkach czasowych.

Zrozumienie struktury i funkcji owej dziedziny przedświadomego doświadczenia – „źródłowej percepcji”, w którym mają uzasadnienie świadomie żywione sądy i teorie, oraz spontaniczne przekonanie o istnieniu świata wymaga nowego typu myślenia – analizy egzystencjalnej. Nie ogranicza się ona do tego, co dane świadomości, jak żąda Husserla zasada wszelkich zasad. Merleau-Ponty postuluje redukcję nowego typu, która „zawiesza formalny stosunek do świata” – branie udziału w „grze tego świata”, czyli uczestnictwo w kulturze i nauce,

<sup>11</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Philosophie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, red. W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1962, s. 143.

<sup>12</sup> S. Strasser, dz. cyt., 70.

ale bez rezygnacji z nastawienia naturalnego. W naturalnym nastawieniu tkwimy w świecie spostrzegania, który istnieje przed nami i poprzedza wszelką prawdę i fałsz, a przekraczamy go dzięki krytycznemu myśleniu<sup>13</sup>. Celem redukcji jest ukazanie genezy naszej zwykłej znajomości świata i naszych poznawczych kompetencji, czyli ich naturalnego tła i kontekstu. Redukcja rozluźnia więzy intencjonalne podmiotu ze światem, aby je odsonić. Taki jest sens często przytaczanego stwierdzenia z *Przedmowy do Fenomenologii percepcji*: „Największą nauką, jaka płynie z redukcji, jest niemożliwość redukcji zupełnej”<sup>14</sup>.

Pytanie o strukturę doświadczenia umożliwiającą wstępną prezentację i, w dalszej perspektywie, pozostałe dziedziny egzystencji, ma charakter transcendentálny. W tym aspekcie Merleau-Ponty kontynuuje dążenia Husserla. Zinterpretował on owe warunki w pojęciach sposobu bycia cielesnego podmiotu. Kwestionując przejrzystość świadomości, jej poznawcze kompetencje, podważył teoriopoznawczy dogmat o jej pełnej dostępności dla siebie oraz jej ontologiczną samodzielność: „Chodzi o to, by uznać, że sama świadomość jest projektem świata, że odnosi się do świata, którego nie ogarnia ani nie posiada, ale do którego nieustannie się zwraca, i że świat jest tą przedobiektywną jednostką, której konieczna jedność wyznacza poznaniu jego cel”<sup>15</sup>. Pytanie o świadomy podmiot Merleau-Ponty kieruje do cielesnych początków egzystencji w jej różnych aspektach jako podstawy uczestnictwa w języku, historii i kulturze. Niemożliwość pełnej redukcji, ponieważ zawsze jesteśmy w świecie i nasze *cogitationes* mają

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, *Proza świata*, przeł. E. Bieńkowska, S. Cichowicz, J. Skoczylas, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 25.

<sup>14</sup> Tenże, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 11.

<sup>15</sup> Już w swojej pierwszej książce Merleau-Ponty postawił sobie za cel zrozumienie relacji świadomości do przyrody: organicznej, psychologicznej i społecznej. Akcentował nieprzyczynowy charakter związku podmiotu ze światem. Idąc za krytyką hipotezy stałości i innymi odkryciami psychologii postaci, pokazał, jak podmiot wnosi w aktualną sytuację pewne potrzeby, dysponuje również określonymi możliwościami, potencjalnością, która może być zrealizowana w danej sytuacji (zob. M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris 1942). Związek żywego organizmu z jego środowiskiem ma charakter sprzężenia zwrotnego, kołowej, a nie liniowej przyczynowości (tamże, s. 13-15), co zapewnia rozszerzanie potencjalnych umiejętności i jednocześnie zastosowanie tego, czego organizm się nauczył, do profilowania aktualnej sytuacji. Jest to swoista dynamiczna dialektyka organizmu i jego środowiska. Merleau-Ponty wykorzystał ją jako podstawę analiz *Fenomenologii percepcji*. Współcześnie wątki te przejmują i rozwija twórczo epistemologia zaangażowana, podkreślając, że bycie w świecie jest nieodłączne od ciała, języka i kultury – od naszego ucieleśnienia (F. Varela, H. Maturana, E. Rosch, F.J. Thompson, M. Johnson, P.M. Churchland, T. Nagel).

określone miejsce w strumieniu świadomości, nie przekreśla szansy zrozumienia zależności refleksji od życia przedrefleksyjnego. Celem refleksji, którą Merleau-Ponty nazywa radykalną, jest ukazanie świata przyswojonego nierefleksyjnie<sup>16</sup>.

Konsekwencją uznania aktowej świadomości jako niezdolnej do uchwycenia i opisu przeżywanego czasu, przestrzeni, rzeczy, świata, drugiej osoby, znaczeń itd. jest przyznanie ciału szczególnej wiedzy o świecie i jego przedmiotach, która manifestuje się tylko w działaniu. Merleau-Ponty podważył w znacznej mierze podstawowe dla fenomenologii przekonanie o możliwości refleksyjnego uchwycenia i świadomościowej eksplikacji fenomenów. O trafności tego spostrzeżenia świadczy język *Fenomenologii percepcji*, który raczej naśladuje, odgrywa fenomeny, niż pojęciowo je ujmuje. Oddaje w ten sposób napięcia, różnice i nieciągłość, które istnieją między intencjonalnością ciała i świadomości, jej nietematyczną i tematyczną postacią, czego głównymi przykładami są odczuwanie i spostrzeganie, intuicyjna pewność i jej wyraz w języku.

W ocenie Merleau-Ponty’ego, Husserl zdecydowanie przeciwstawił nastawienie naturalne – fenomenologicznemu. Merleau-Ponty natomiast broni nieredukowalności tezy o istnieniu świata jako poprzedzającej (*prior*) wszystkie inne. Wymienione nastawienia nie występują obok siebie ani nie następują po sobie. Naturalne nastawienie wykracza poza siebie, stając się fenomenologicznym, nie zrywając przy tym więzi ze swoim źródłem. Skoro doświadczamy czasu, przestrzeni, rzeczy, ciała własnego, innych ludzi itd., to możemy je tematyzować w języku, nie wypaczając nasuwającymi się spontanicznie interpretacjami i naukową konceptualizacją. Stanąwszy jednak przed trudnościami opisu fenomenów bezpośrednio przeżywanymi, czyli nieefektywnością analizy intencjonalnej, sięgnął Merleau-Ponty do psychopatologii i tam ostatecznie znalazł wzorce dla ich interpretacji<sup>17</sup>. W koncepcji analizy egzystencjalnej dokonał zmiany teoriopo-

<sup>16</sup> Z tą sytuacją wiąże się paradoks zauważony przez De Waehlensa: „W jaki sposób można napisać *Fenomenologię percepcji*, jednocześnie utrzymując, że nigdy nie zrywamy z dziedziną percepcji?”. A. De Waehlens, *Une Philosophie de l’ambiguïté. L’existentialisme de Merleau-Ponty*, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1951, s. 386.

<sup>17</sup> Jak można ująć fenomeny przeżywane, które nie mają jeszcze charakteru przedmiotu – przedrefleksyjną postać intencjonalności, skoro analiza jest z istoty refleksyjna, skoro świadomość jest właśnie pewnym dystansowaniem się od bezpośredniego przeżywania? „Odnosnie do przedmiotów, które zna ciało, świadomość byłaby niepotrzebna” (R.M. Zaner, *The Problem of Embodiment: Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, Nijhoff, Den Haag, s. 207). Dlatego uzasadnione są wątpliwości, czy teoria percepcji jest czysto fenomenologiczna, czy jest raczej rekonstrukcją świata apercpepcji w oparciu o oryginalną analizę badań eksperymentalnych i psychopatologii procesów poznawczych, czyli niejako szukaniem przyczyny do danych skutków,

znawczej orientacji z właściwej dla Husserla na ontologiczną<sup>18</sup>. Pokazał rolę ciała jako narzędzia przyswajania świata i określania w nim sytuacji podmiotu. Ludzkie poznawanie kształtowane jest przez wrodzony układ struktur poznawczych i dyspozycji do zachowań. Ciało umożliwia rozwój poznawczy, powstanie takich kompetencji, jak: odczuwanie i spostrzeganie, pamięć i wyobrażenia, myślenie abstrakcyjne i język. Poznanie zależy od bycia w świecie, ono zaś jest nieodłączne od naszej cielesności, naszego języka i społecznej historii – mówiąc krótko, od naszego ucieleśnienia<sup>19</sup>. Wskazanie na cielesność i działanie, nie zaś na umysł i w istocie pasywny intelektualny ogląd, uwypukliło zaangażowanie jako warunek efektywności poznania i odebrało przeciwnym pojęciom: subiektywności i obiektywności, podstawę. „Ciało jest wehikułem bycia w świecie, a mieć ciało, to dla żyjącej istoty wiązać się z określonym środowiskiem, utożsamiać się z pewnymi projektami i stale się w nie angażować”<sup>20</sup>. Projektowanie to inaczej tworzenie i rozwijanie horyzontu możliwego doświadczenia, czyli miejsca dla danej sytuacji. Ciało jest miejscem przyswajania świata i w ten sposób określa sytuację podmiotu epistemologicznego. Merleau-Ponty ukazywał to we wzorcowych analizach uchwytywania sensu ruchu, percepcji barw, kształtów, głębi, konstytucji przestrzenności i typów przestrzeni, czasowości i rodzajów czasu, typów doświadczenia itd. W istocie opisał fenomen stawania się podmiotu i jego świata. W ten sposób przełamał jednostronności intelektualizmu (Kartezjusza, Kanta i Husserla) oraz empiryzmu (Locke’a i Hume’a) w sprawie genezy poznania, rodzajów poznania i ich wartości poznawczej.

a nie opisem. Zob. D.W. Smith, R. McIntyre, *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1982, s. 226.

<sup>18</sup> Nie jest ona jeszcze wyraźna w *Fenomenologii percepcji*, dlatego fundamentalistyczne cele, właściwe dla tej pierwszej tendencji, występują obok nowej perspektywy i dlatego też wiele jej aspektów budzi poważne zastrzeżenia. Piszę o tym szerzej w: M. Maciejczak, *Motywy – dogmatyczny i krytyczny w „Fenomenologii percepcji” Maurice Merleau-Ponty’ego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. XXXVII, z. 1, s. 31-46.

<sup>19</sup> Może nie należy mówić o ciele jako podmiocie poznania, jak Merleau-Ponty, ale o ucieleśnionym poznaniu, czyli jego ugruntowaniu we wrodzonych biologicznych funkcjach i działaniu w środowisku. W tym określeniu chodzi przede wszystkim o to, że poznanie ludzkie jest umiejscowione (*situated*). Trudno wyobrazić sobie odcieleśnione umiejscowienie. S. Gallagher, D. Zahavi, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, London 2008.

<sup>20</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 100.

## Podsumowanie

Husserl był dla Merleau-Ponty’ego jednym z najważniejszych źródeł inspiracji. Francuski filozof podlegał jego oddziaływaniu i zarazem w opozycji do niego kształtował swoje stanowisko. Wiodące tematy *Fenomenologii percepcji*, zasadniczo rzecz biorąc, były rozwinięciem pytań postawionych i analizowanych wcześniej przez Husserla. Merleau-Ponty znał z rękopisów niewydane jeszcze wówczas prace Husserla. Cel fenomenologicznej refleksji, sformułowany w *Medytacjach kartezjańskich* jako odsłonięcie procesu sedymentacji znaczeń, czyli wyjaśnienie zagadnienia wstępnej prezentacji przedmiotów (świata) w ich już ukonstytuowanym kształcie, dokładnie pokrywa się z celem *Fenomenologii percepcji*. W *Medytacjach* Husserl wprowadził pojęcie nieświadomej i anonimowej intencjonalności, badał strukturę intencjonalności zapewniającej horyzont aktualnego doświadczenia – warunek kognitywnych kompetencji aktowego Ja, a w *Ideach II* wprowadził pojęcie ciała jako podstawy orientacji, pole lokalizacji i narzędzie woli. Są to wszystko wiodące tematy *Fenomenologii percepcji*. Obecność głównych wątków fenomenologii Husserla w tym dziele nie oznacza po prostu przejścia pewnych tez czy nawet pojęć w znaczeniu, jakie nadał im twórca fenomenologii. Zależność jest bardziej złożona, bowiem Merleau-Ponty poddał podstawowe terminy fenomenologii Husserla daleko idącej interpretacji; niejako skonstruował jej obraz dla swoich potrzeb, by w opozycji do niego rozwijać własną, oryginalną myśl. Z tego względu stosunek między oboma myślicielami najtrafniej oddaje przymiotnik „dialektyczny”.

Po napisaniu *Fenomenologii percepcji*, w następnych pracach Merleau-Ponty stopniowo odszedł od perspektywy fenomenologicznej, dostrzegł jej ograniczenia. Czerpał inspiracje z psychologii głębi, strukturalizmu, myśli politycznej i społecznej. Swoje zainteresowania przesunął w kierunku ontologii i metafizyki. Zmianie uległ dotychczasowy schemat pojęciowy i, co za tym idzie, język. Nieukończzone prace, wydane na podstawie rękopisu przez Claude’a Leforta – *Le visible et l’invisible* (Paris 1964) oraz *La prose du monde* (Paris 1969) – są tego świadectwem. Ich uzupełnieniem miała być teoria intersubiektywności, już wcześniej naszkicowana, w artykułach *La doute de Cezanne* oraz *Le Roman et la metaphysique*, zamieszczonych w *Le sens et non-sense* (Paris 1960). Merleau-Ponty dostrzegł z nowej perspektywy transcendentne wątki zawarte w *Fenomenologii percepcji*, szczególnie jej punkt wyjścia, czyli dualizm świadomość/przedmiot, który był przyczyną nierozwiązywalności problemów postawionych w tej pracy. W *Widzialnym i niewidzialnym* w jego miejsce wprowadził ontologię mięszu

(*chair*), z którego stworzone jest moje ciało własne podmiotu i świat. „Widzialne” odsyła do całości świata jako niewyczerpywanej głębi, „niewidzialne” – to inaczej konstytutywne warunki widzialności. Natomiast miąższem świata jest „Bycie widzianym”, jako ukazujące świat zmysłowy w jego pierwotnej warstwie formującego się sensu, która pozwala nam zrozumieć widzenie. Uprzywilejowany dostęp do, mówiąc językiem Husserla, samej rzeczy przypada nie nauce i percepcji, ale malarstwu. Malarz, używając bowiem swego ciała światu, przemienia świat w malarstwo – jego ręka jest zwornikiem sensu, przez jego rękę i oko wypowiada się Byt – pisany wielką literą.

Merleau-Ponty realizował w ten sposób swój plan opisu przejścia od świata spostrzeżenia do świata ekspresji i kultury. Uwzględnienie tak szerokiego zakresu zagadnień oraz nowa, ontologiczna i metafizyczna perspektywa pozwalają mówić o drugiej fazie jego myśli. Jest ona jednocześnie świadectwem stopniowego dystansowania się od fenomenologii transcendentnej Husserla. W artykule poświęconym Husserlowi – *Le philosophe et son ombre* (Paris 1948) – Merleau-Ponty krytykuje transcendentalizm Husserla, dokładniej jego ostre przeciwstawienie nastawień naturalnego i fenomenologicznego, oraz własne transcendentalne wątki obecne w *Fenomenologii percepcji*. Nie zrywa z Husserlem, podkreśla bowiem, że: „Myślenie nie polega na posiadaniu przedmiotów myślowych, lecz na tym, aby za ich pomocą wyznaczyć taką dziedzinę myśli, której jeszcze nie pomyśleliśmy”<sup>21</sup>. Nie chodzi o przejmowanie tez, ale o powinność trudniejszą, jaką możemy żywić ze względu na innego myśliciela: korzystając z jego osiągnięć, dostrzegać rzeczy nowe. Tej powinności Merleau-Ponty był wierny. To Husserl opracował podstawy analizy intencjonalnej, ale egzystencjalne zabarwienie dał jej Merleau-Ponty. To Husserl zwrócił uwagę na rolę ciała w doświadczeniu, jednak to Merleau-Ponty dostrzegł w cielesności podstawę związku podmiotu ze światem, podstawę działania i myśli. Podobne rzecz się ma z zagadnieniami: konstytucji sensu, czasowości świadomości, czy szerzej – bytu ludzkiego, poznawania drugiego człowieka i znaczenia językowego.

Patrząc na rozwój myśli Husserla, można zasadnie mówić o dwóch wątkach – dogmatycznym i krytycznym<sup>22</sup>. To rozróżnienie trafne jest także w odniesieniu do

<sup>21</sup> M. Merleau-Ponty, *Filozof i jego cień*, przeł. J. Migasiński, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, wybór tekstów pod red. J. Migasińskiego i I. Lorenc, przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2006, s. 161.

<sup>22</sup> E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin 1970, s. 194 n.

Merleau-Ponty’ego. Wątek dogmatyczny, w przypadku Husserla, związany jest z ideą fenomenologii jako pierwszej filozofii, ścisłej nauki, fundamentalizmem epistemologicznym; w przypadku Merleau-Ponty’ego – z prymatem percepcji jako dziedziny konstytutywnej dla związków człowieka ze światem. Wątek krytyczny, w przypadku Husserla, wiąże się z koniecznością refleksji nad światem, w którym żyjemy (*Lebenswelt*), i przyznania mu roli podstawy idealnego świata nauki, ze zmianą kierunku konstytucji: nie „od góry”, ale „od dołu” – od świata przeżywanego. Obiektywistyczne, teoretyczno-logiczne konstrukcje nauki zostają oparte na sprawności i dokonaniach anonimowej twórczości. Ich wyjaśnienie – „Uczynienie prawdy nauki przejrzystą wymaga nauki o duchu, który tę prawdę wytwarza”<sup>23</sup> – jest zadaniem fenomenologii. Badania Husserla w ostatnim okresie kierują się ku praktyce, etosowi działania i historii.

Merleau-Ponty również w późniejszym okresie swojej twórczości dostrzegł, że egzystencji nie da się pojąć jako projektu utworzonego przez ciało, że jednostronna była próba jej zrozumienia wyłącznie w terminach cielesnego bycia w świecie (*être-au-monde*). Należy uwzględnić niezbywalne potrzeby, dążenia i cele, które sprawiają, że już opanowanie fizycznej strony ciała jest od razu kształtowaniem gestu i mowy – osobowego wymiaru działania. Związek podmiotu ze światem nie jest więc dany wraz z naturą ciała, co znaczy, że konstytutywne jest odniesienie do Innego, kontekst społeczny i historyczny, uczestnictwo we wspólnocie innych osób, języku i tradycji. Dlatego w późniejszych pracach Merleau-Ponty uwzględnia wspólnotę innych, historię, język i Byt, w których podmiot uczestniczy.

Aktualność myśli Merleau-Ponty’ego i Husserla widać w epistemologii, filozofii umysłu, psychologii i naukach kognitywnych, jak również w biologii, estetyce, filozofii historii i polityki<sup>24</sup>. Fundamentem aktualności Merleau-Ponty’ego niezmiennie pozostaje opis cielesnej natury percepcji, Husserla zaś analizy różnych typów intencjonalności. Obaj przeszli od uznania idei transcendentalizmu do jej wszechstronnej krytyki i uznania nastawienia naturalnego. Merleau-Ponty przejmuje idee Husserla, przekształca je i wykorzystuje dla własnych celów. Myślenie filozofa, jak czytamy we fragmencie o wolności zamykającym *Fenomenologię percepcji*, jest tylko pewnym sposobem ujawnienia jego związku ze

<sup>23</sup> A. Półtawski, *Fenomenologia jako badanie fundamentalne*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2009, t. XXXVII, z. 1, s. 7.

<sup>24</sup> *Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, red. T. Carman, M.B.N. Hansen, Cambridge University Press, Cambridge (MA) 2006, s. 4.



światem. Może dlatego w pismach Merleau-Ponty'ego częściej spotykamy formę pytania niż jasne tezy – jest to zgodne z jego przekonaniem, że rolą filozofii zarówno w odniesieniu do rzeczy, jak i sytuacji historycznej, jest nauczyć nas jasno je widzieć. Husserl, zwłaszcza w ostatnim okresie swojej twórczości, z pewnością by się zgodził z tym stwierdzeniem<sup>25</sup>.

### Edmund Husserl and Maurice Merleau-Ponty. About Reasons of Reformulation of the Intentional Analysis into the Existential Analysis

#### Summary

The paper takes into account the differences between methods of Husserl's and Merleau-Ponty's phenomenologies. Merleau-Ponty does not believe into efficacy of consciousness and looks for explanations of cognitive life in psychopathology.

<sup>25</sup> Szerzej o Merleau-Pontym, w tym również jako interpretatorze Husserla, piszę w pracy: *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty'ego*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2001, zwłaszcza s. 200-204.

■ Tomasz Kąkol

### ■ Spór o istnienie świata rozniecony na nowo? ■ *Idee I* Husserla a (możliwa) przyszłość fenomenologii

**Słowa kluczowe:** fenomenologia, Husserl, *Idee I*, redukcja eidetyczna, redukcja transcendentálna  
**Keywords:** Husserl, *Ideas I*, phenomenology, eidetic reduction, transcendental reduction

Pierwsza księga Husserlowskich *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* pomyślana była – jak informuje jej podtytuł – jako „ogólne wprowadzenie do czystej fenomenologii”. Do dziś na kursach fenomenologii traktowana jest jako dzieło podstawowe. Historycznie rzecz biorąc, odbierano ją jako świadectwo zwrotu twórcy fenomenologii w stronę transcendentálnego idealizmu. W niniejszym szkicu chciałbym uzasadnić następujące tezy: po pierwsze, połączenie redukcji eidetycznej z transcendentálną prowadzi do trudności; po drugie, opis drugiej redukcji jest niekonsekwentny; wreszcie, po trzecie, epistemologiczne uroszczenia tak rozumianej fenomenologii są bezpodstawne.

1. Redukcja, którą Husserl określił jako eidetyczną, wydaje się – na pierwszy rzut oka – czymś, co towarzyszyło czy wręcz definiowało filozofię od jej starożytności: nakierowanie na istotę, na to, czym coś jest i czym musi być, w przeciwstawieniu do tego, co przypadłościowe w obu znaczeniach tego Arystotelesowskiego terminu – jako dotyczące kategorii innych niż *ousia*<sup>1</sup> i jako to, co przypadkowe. Jednak już na początku *Ideji I* Husserl podkreśla, że „fenomenologia ma być nauką o istocie nie realnych, lecz transcendentálnie zredukowanych fenomenów” (s. 8)<sup>2</sup>. W wyniku tak zwanej redukcji transcendentálnej nie mamy więc

<sup>1</sup> Z tą różnicą, że filozofia interesuje się też tak zwanymi przypadłościami właściwymi (*symbebekota kath'auta*; zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 995b, 997a, zob. też: 1003a, 1004b i 1025b).

<sup>2</sup> Korzystam z tłumaczenia D. Gierulanki (z drugiego wydania *Ideji I*; zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo

do czynienia z realnymi, ale – jak pisze Husserl – z irrealnymi fenomenami, choć w jednym i drugim przypadku każdy fenomen ma właściwą sobie istotę. W § 38 Husserl pisał co prawda, że wszystkie akty skierowane na istoty są przeżyciami nie-immanentnymi (czyli transcendentnymi), ale był świadomy niebezpieczeństwa sprzeczności, bo w § 59 postawił problem: jeśli w czystej (zredukowanej transcendentalnie) świadomości nie dałoby się efektywnie znaleźć istot, jak byłaby możliwa fenomenologia transcendentalna jako nauka o tejże czystej świadomości? W rezultacie, w kolejnym paragrafie Husserl ograniczył swoje twierdzenie o transcendencji istot, wprowadzając rozróżnienie między immanentnymi a transcendentnymi istotami. Te pierwsze określił jako istoty, „które mają swe ujednostkowanie wyłącznie w indywidualnych zdarzeniach jakiegoś strumienia świadomości, w jakichkolwiek przepływających jednostkowych przeżyciach” (s. 181), przy czym z pewnością chodzi o świadomość nie psychologiczną, ale zredukowaną transcendentalnie. Aby nie był to krok *ad hoc*, trzeba odpowiedzieć na pytanie, co mają wspólnego oba rodzaje istot, iż właśnie „istotami” je zwiemy? Niestety, pojęcie istoty jest w *Ideach I* słabo sprecyzowane, mimo że Husserl poświęcił mu siedemnaście pierwszych paragrafów. Są fragmenty, z których by wynikało, że istoty są tworamami ogólnymi (np. §§ 2-4 i 137), jak i przeczące temu (np. §§ 2, 75 i 149); jest nawet fragment, z którego zdaje się wynikać, że istota nie jest albo przynajmniej nie zawsze musi być różna od tego, czego jest istotą (§ 75)<sup>3</sup>. Sprawę w istotny (*nomen omen*) sposób popchnął naprzód Roman Ingarden, konsekwentnie wyróżniając natury konstytutywne, idee i czyste jakości idealne, istotami nazywając konstytutywne natury indywidualne wzięte łącznie z odpowiadającymi im tak zwanymi własnościami bezwzględnie własnymi<sup>4</sup>. Fenomenologia Husserlowska przybrała zresztą w Ingardena dość szczególny, można by nawet rzec – podrzędny status: ujęta w Ingardenowskie ramy teoretyczne,

Naukowe, Warszawa 1975), posiłkując się czasem tłumaczeniem F. Kerstena z 1983 roku oraz pierwszym wydaniem z 1913 roku (które udostępniła w Internecie Uniwersytet we Fryburgu, zob.: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5973/> [dostęp: 1 grudnia 2013 r.]). O ile nie zaznaczono inaczej, strony odnoszą się do wspomnianego wydania polskiego.

<sup>3</sup> Co ciekawe, podobnie twierdził Arystoteles w *Metafizyce* (zob. 1022a, 1029b-1030a, 1031b-1032a). Nie chodzi przy tym o „wyjątkowe” byty w rodzaju – jak by twierdzili np. tomiści – Boga, który rzekomo jest Swoją istotą. Co do tej ostatniej sprawy zob.: T. Kąkol, „*Utrum Deus sit sua essentia?*” *The Logical Structure of Aquinas' Proofs for this Claim*, „*Philosophia*” 2013 nr 3, vol. 41, s. 649-660.

<sup>4</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. II: *Ontologia formalna*, cz. II: *Forma i istota*, przygotowała i partię tekstu i niemieckiego przełożyła D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 349 i n.

stała się „aprioryczną nauką o zawartościach idei czystych przeżyć”<sup>5</sup>, czyli po prostu wycinkiem ontologii w sensie Ingardena. Przez ontologię rozumie bowiem Ingarden analizę czystych (to jest nieempirycznych) możliwości<sup>6</sup> i (czysto) koniecznych związków między jakościami idealnymi, podczas gdy owe związki uchwytne są, zdaniem Ingardena, w zawartościach idei. W rezultacie, Ingarden mówi o „ontologicznej *epoché*”<sup>7</sup> w tym sensie, że ontologia ani nie ma zakładać, ani nie ma pociągać żadnych twierdzeń faktyalnych<sup>8</sup>.

Czym innym jest dla Husserla „fenomenologiczna *epoché*”, zwana też redukcją transcendentną. Niestety, jej opis nie wydaje się spójny. Husserl powiada, że „absolutnie o wszystkim możemy *próbować wątpić*” (s. 89) – próbować, a więc niekoniecznie faktycznie, „z sukcesem” (z)wątpić. Niemniej jednak, parę zdań niżej pisze, że każda taka próba „z koniecznością warunkuje pewne uchylenie tezy [np. tez naturalnego nastawienia typu «świat jako przestrzenno-czasowa rzeczywistość istnieje niezależnie ode mnie, jestem jej częścią, działam przyczynowo na nią a ona na mnie» – T.K.]; i właśnie to nas interesuje [to jest ten moment aktu wątplenia ma na myśli autor *Idei I*, pisząc o *epoché* – T.K.]”. Z jednej strony Husserl zapewnia, że „[...] tezy, którą spełniliśmy<sup>9</sup>, nie porzucamy, nie zmieniamy nic w naszym przekonaniu” (s. 90)<sup>10</sup> – po prostu „nie czynimy [...] z niej «żadnego użytku»” (tamże; por. też: s. 93), podobnie jak np. dyskutujący z ateistami etyk-teista stara się w swojej

<sup>5</sup> Zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I: *Ontologia egzystencjalna*, przygotowała i partię tekstu z niemieckiego przełożyła D. Gierulanka, wyd. III zmienione, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 57.

<sup>6</sup> W sprawie tego rozróżnienia (podobne znajdujemy u Husserla w § 3) zob. R. Ingarden, *Spór...*, t. I, dz. cyt., s. 45-54. Niestety, Ingarden przy okazji popełnił błędne koło, umieszczając w definicji empirycznej możliwości warunek czasu przyszłego, podczas gdy pod koniec I tomu *Sporu...* przyszłość uznaje za sposób istnienia ukonstytuowany m.in. z empirycznej możliwości.

<sup>7</sup> R. Ingarden, *Spór...*, t. II, cz. I, dz. cyt., s. 402.

<sup>8</sup> Przy czym istnienie *faktyczne* nie powinno być mylone z istnieniem *realnym* – według Ingardena, realny sposób istnienia jest jednym z czterech, pozostałe to: idealny, absolutny i czysto intencjonalny. Wszystkie one mogą być *faktyczne*, nie tylko możliwe. Oczywiście, ktoś mógłby dodać, że ustalenie ontologicznej niemożliwości czegoś (to jest że to coś jest wykluczone przez prawa ontologiczne) oznacza, że to coś nie istnieje, to znaczy nie jest faktyczne. Kłopot w tym, że byty czysto intencjonalne mogą być nawet – zdaniem Ingardena – jawnie sprzeczne. *Notabene*, podnoszono nieraz wątpliwości, czy rzeczywiście da się zachować w ontologii Ingardenowskiej deklarowaną „wolność od faktyczności”. Kwestię tę omówił – jak mi się wydaje – najtrafniej M. Rosiak w artykule *W sprawie (do)wolności w ontologii (w świetle niektórych poglądów)*, „*Kwartalnik Filozoficzny*” 2003, z. 4, t. XXXI, s. 79-91.

<sup>9</sup> Nie brzmi to dobrze po polsku, ale dokładnie tak tłumaczy się ten fragment *Idei I*. Kersten tłumaczy *the positing we effected*, czego sens można oddać przez „postulat ten, który przyjęliśmy”.

<sup>10</sup> To samo zostaje w nieco innym sformułowaniu dobitnie wyrażone na kolejnej stronie.

argumentacji etycznej nie czynić żadnego użytku z tezy o istnieniu Boga. Z drugiej strony, redukcja transcendentna ma być, jak się rzekło, podstawą podziału istot na transcendentne i immanentne, a jako taka musi być, jak się zdaje, czymś więcej niż tylko zawieszeniem mocy obowiązującej pewnych sądów, choćby tak podstawowych, jak ten o niezależnym względem mnie istnieniu świata. Redukcja transcendentna ma pomóc, jak pisze Husserl, „odkryć pewną nową dziedzinę naukową” (s. 92). W tym celu należy ją ograniczyć (choć „o wszystkim możemy próbować wątpić”), gdyż w przeciwnym razie niewiele nam zostanie, a na pewno nie żadna nauka. Najdonioślejsze odkrycie jest według Husserla takie, iż: „Ja sam [...] (wyłączając to, co «ze mnie» zalicza się do świata rzeczy), resp. moja aktualność przeżyciowa jest absolutną rzeczywistością, daną przez bezwarunkowe, w ogóle nie dające się podważyć uznanie w bycie” (s. 138). A więc istotnie, o wszystkim możemy próbować wątpić, ale w pewnych przypadkach nasza próba się nie powiedzie. Nie jest zatem tak, że sama próba, jak pisał Husserl, „warunkuje uchylenie tezy”. Jeśli ktoś twierdzi, że jest w stanie pomyśleć sobie własne nieistnienie (jako przeżywającego ja „oczyszczonego” z transcendensów), Husserl odpowiedziałby, że ulega złudzeniu – myśląc o własnym nieistnieniu, „spełnia” przecież akt „myśle”, a więc (co najmniej *implicite*) uznaje siebie w byciu, choć werbalnie może uchylać (czy wręcz negować) tezę o swoim istnieniu<sup>11</sup>. Co gorsza, podczas gdy w § 50 (s. 151) czytamy, że „tak odwraca się zwykły sens słowa byt [powinno być: „słowa «byt»” – T.K.]”, że „byt, który dla nas jest pierwszym [to jest świat – T.K.], sam w sobie jest czymś wtórnym”, to w § 55 (s. 171) autor *Ideii* obstaje przy tym, iż rozumienie świata jako niezależnego od ja jest „niedorzeczną interpretacją”, która „pochodzi z filozoficznego zabsolutyzowania świata, które jest całkowicie obce [*sic!* – T.K.] naturalnemu jego traktowaniu”. Z całą pewnością nie należy do naturalnego nastawienia to, co pisze Husserl o świadomości w często cytowanym § 49, mianowicie, iż:

musi być uważana za pewną w sobie zamkniętą powiązaną całość bytu, za całość bytu absolutnego, w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wyknąć, całość, która nie posiada żadnego przestrzenno-czasowego zewnątrz i sama

<sup>11</sup> Np. kiedy myślę, że mogłoby mnie nie być na świecie, wyobrażam sobie (ja!) świat bez ucieleśnionego (ucieleśnionego, a więc mającego potencjalny wpływ przyczynowy na świat) Ja. Nietrudno zauważyć, gdzie może tkwić błąd w takim rozumowaniu – jest to „mentalny” analogon pomieszczenia stopni języka. Nie ma nic niedorzecznego np. w pomyśleniu sobie obiektu, którego nikt nie może poznać, choć na pierwszy rzut oka wydaje się, że jest inaczej (porównaj: „nie możesz pomyśleć sobie niepoznawalnego obiektu, bo skoro jesteś w stanie go sobie pomyśleć, to znaczy, że w pewnej mierze jest on poznawalny”). *Notabene*, Husserl odrzuca jako nonsensowne pojęcie rzeczy w sobie – przynajmniej jest konsekwentny.

nie może znaleźć się wewnątrz żadnego przestrzenno-czasowego układu, która od żadnej rzeczy nie może doznać działania przyczynowego ani na żadną rzecz takiego działania wywierać – przy założeniu, że przyczynowość ma normalny sens naturalnej przyczynowości jako pewnego związku zależności między realnościami.

Nawiasem mówiąc, metafora nasuwająca na myśl Leibnizowską pozbawioną okien monadę jest sugestywna, ale wyjaśnienie Husserla dotyczące przyczynowości grozi obróceniem jej w banał – jeśli zredukowana świadomość jest z definicji irrealna, przyczynowość jako „pewien związek zależności między realnościami” automatycznie jej nie dotyczy.

2. Husserl wiązał z fenomenologią ogromne nadzieje, także – a może nawet przede wszystkim – pozafilozoficzne. Wśród nich na uwagę zasługuje nadzieja wyrażona w sposób najbardziej zwięzły w hasłach głoszących potrzebę „epistemologicznego uprawomocnienia”, „ejdetycznego podbudowania” czy „fenomenologicznego ugruntowania” nauk niefilozoficznych. Najtańsza krytyka takiej wizji może odwołać się albo do wskazanych wyżej immanentnych niejasności fenomenologii<sup>12</sup>, albo zadowolić się obserwacją, iż nauki (dalej skupimy się na naukach matematyczno-przyrodniczych) nie tylko poradziły sobie, ale dokonały w XX wieku olbrzymiego postępu bez pomocy transcendentnej fenomenologii. Bardziej ambitne byłoby jednak wskazanie, dlaczego z jednej strony nadzieje Husserla musiały okazać się i okazały płonne, z drugiej natomiast wydobyć z *Ideii I* tych uwag twórcy fenomenologii, które mogą świadczyć o jego trafnym rozeznaniu w sytuacji teoretycznej, wbrew postulatowi „fenomenologicznego ugruntowania”.

Po pierwsze, słynna „zasada zasad” jest drastycznym gorsetem epistemologicznym, nieco tylko szerszym (mianowicie o domniemane poznanie ejdetyczne<sup>13</sup>) od Kantowskiej zasady „możliwego doświadczenia”<sup>14</sup>. Fenomenologowi,

<sup>12</sup> Krytykę w tym stylu przedstawił np. J. Woleński w swojej monumentalnej *Epistemologii*. Zob. J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.

<sup>13</sup> Pomijamy tu kontrowersje wokół tak zwanego wczucia czy analizowanego przez Ingardena *quasi*-sposztrzeżenia.

<sup>14</sup> „Możliwe doświadczenie jest tym, co jedynie może naszym pojęciom nadać realność; bez tego wszelkie pojęcie jest tylko ideą bez prawdziwości i odnoszenia się do przedmiotu” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, z oryg. niem. przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 233). W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl pisze o *Erkenntnisarmut*, czyli o poznawczej biedzie (czy też ubóstwie, A. Wajs tłumaczy to przez „asceza”, zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 3 i 20).

który się tak ogranicza, iż przyjmuje wyłącznie takie twierdzenia, których prawomocność może wykazać tylko własnymi środkami (a dotyczy to także samej fenomenologii jako nauki!<sup>15</sup>), pozostaje tylko odwołanie się do *oczywistości*. Powód jest taki, że przez „doświadczenie” rozumie on proste spostrzeżenie (zewnątrzne, wewnętrzne, immanentne, wgląd ejdetyczny), natomiast *nie* eksperyment w sensie matematyczno-przyrodniczym, który jest niezwykle złożoną procedurą. Nic dziwnego, że Husserlowi zależało bardzo na wypracowaniu poprawnej teorii *oczywistości*<sup>16</sup>, jednak rezultaty nie okazały się obiecujące. Można też dodać, że w ogólności ze zdania „oczywiste jest, że *p*”, nie wynika zdanie „*p*”. Posłużę się tu tylko jednym, ale, jak sądzę, sugestywnym przykładem – z teorii względności. Otóż z analiz tak zwanej wewnętrznej świadomości czasu<sup>17</sup> wynika, że z konieczności ruch zakłada upływ czasu; jest to zresztą także prawda zdroworozsądkowa (albo, w języku Husserla, należąca do naturalnego nastawienia). Okazuje się jednak, że wcale tak być nie musi. Mam tu na myśli słynne Gödłowskie rozwiązania równań Einsteina<sup>18</sup>.

Czas w rozwiązaniu (albo świecie) Gödla nie ma nic wspólnego z obecną już w filozofii przedsokratejskiej ideą „wiecznych powrotów” – krzywe czasopodobne<sup>19</sup> nie mają w nim kształtu np. otwartej spirali, są zamknięte. Właśnie dlatego wykluczony jest tam upływ czasu oraz zróżnicowanie na „jest”, „było” i „będzie” – tak zwany prezentyzm jest co najwyżej przygodnie prawdziwy (założmy, że na takiej krzywej obierzemy dowolny punkt jako terażniejszy, stąd istniejący w tensowym sensie; to, co było przed nim, tego *już* nie ma – ale przed nim był właśnie ów

<sup>15</sup> E. Husserl, *Idee I*, dz. cyt., § 62.

<sup>16</sup> W *Erste Philosophie, Logice formalnej i logice transcendentalnej* oraz *Medytacjach kartezjańskich* (gdzie słowo „oczywistość” jest jednym z najczęściej występujących).

<sup>17</sup> E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989.

<sup>18</sup> Por. K. Gödel, *An example of a new type of cosmological solutions of Einstein's field equations of gravitation*, „Review of Modern Physics” 1949, nr 21, s. 447-450; tekst dostępny też pod <http://fuchs-braun.com/media/91ac4f6879c27351ffff8191ffff0.pdf> [dostęp: 1 grudnia 2013 r.]. Rozwiązania te są intensywnie eksploatowane; zob. bibliografię np. w: J.B. Manchak, *On efficient „time travel” in Goedel spacetime*, „General Relativity and Gravitation” 2011, nr 1/43, s. 51-60. Dygresję o Gödla wykorzystałem jako argument przeciwko idealizmowi transcendentalnemu w: *Idealizm transcendentalny dziś? Od Kantowskiej metafizyki substancji i czasu w „Krytyce czystego rozumu” do sporu o istnienie świata*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2013, nr 4, s. 16-18.

<sup>19</sup> Reprezentują one historie cząstek z niezerową masą spoczynkową. Historie, gdyż czas i przestrzeń rozpatrujemy łącznie jako *czasoprzestrzeń*.

punkt, co daje sprzeczność<sup>20</sup>. Co więcej, materia w tym dziwnym świecie rotuje<sup>21</sup> – mamy więc, powie ktoś, dowód na fizyczną możliwość ruchu bez (potocznie rozumianego) czasu, gdyby nie powracający słynny „argument dziadka” (lub babci): zamknięty czas implikuje możliwość podróży do przeszłości, co zdaje się dawać sprzeczność – założmy, że ktoś wybrał się w przeszłość i omyłkowo zabił własnego dziadka (który wówczas był chłopcem). W rezultacie, ów ktoś uniemożliwił sobie własne zaistnienie. Czy oznacza to, że ze śmiercią dziadka przestał istnieć? Łatwo zauważyć, że paradoks nie wymaga aż śmierci przodka – wystarczy dowolnie małe, byle „skuteczne” (w sensie zapobieżenia istnieniu) rozminięcie się historii „pierwotnej” i tej rzekomo powstałej w wyniku podróży (efekt motyla: być może gdyby nie spóźniła się na pociąg, nie spotkałaby na pustym peronie swojego przyszłego męża, a stąd nie zaistniałyby faktycznie istniejące dzieci itp.). Więcej – wydaje się, że paradoks nie wymaga w ogóle ludzkich przygód<sup>22</sup>. Wyobraźmy sobie, że coś nadało w chwili *t* cząstce *c* (w świecie Gödla) prędkość umożliwiającą powrót do owej chwili, przy czym w wyniku tej podróży *c* uzyskała jakąkolwiek własność. Daje to natychmiastową sprzeczność, ale tylko dlatego, że – czego nie wolno nam robić – po kryjomu wprowadziliśmy *upływ* czasu („w *t* cząstka *c* nie miała owej własności, bo uzyskała ją *dopiero* w chwili *t'*, ale w końcu i tak dojdziemy do *t'*”). **Bez sensu** jest wiązanie podróży do *przeszłości* z zamkniętymi krzywymi czasopodobnymi, skoro, jak się rzekło, nie ma wtedy sensu rozróżniać na takiej krzywej przeszłości, terażniejszości i przyszłości, chyba że w sensie tak zwanej B-serii (w terminologii J. McTaggarta), tyle że nie jest to już przeszłość w sensie tego, co *było*. Jeśli komuś mimo wszystko trudno sobie wyobrazić świat Gödla, niech spróbuje wyobrazić sobie coś z naszego świata. Otóż z teorii względności wynika, że upływ czasu na kwancie promieniowania elektromagnetycznego (fotonie) **nie istnieje**. Mimo to fotony są w ruchu (najszybszym fizycznie możliwym ruchu), ba – często jest to ruch „z przy-

<sup>20</sup> O prezentyzmie zob. artykuły J. Gołosza z ostatnich kilku lat, np.: *Upływ czasu i ontologia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012; por. też: T. Kąkol, *O kilku argumentach za zniesieniem różnicy kategoryjnej między przedmiotami trwającymi w czasie i procesami*, [w:] *Świadomość, świat, wartości. Profesorowi Andrzejowi Półtawskiemu z okazji 90. jubileuszu w darze*, red. D. Leszczyński, M. Rosiak, Oficyna Naukowa Polskiego Forum Filozoficznego, Wrocław 2013, s. 324-338; tenże, *Ingardenowska ontologia czasu i procesu a prezentyzm*, „Filozofia Nauki” 2013, nr 2, s. 117-129.

<sup>21</sup> Przy czym jest to nieoddziałująca materia pyłowa o stałej gęstości, „szczelnie” wypełniająca świat.

<sup>22</sup> M. Heller uważa, że wprowadzanie do modelu fizycznego czegoś więcej niż on sam powoduje małą wiarygodność wniosków wyciągniętych z eksperymentów myślowych opartych na tej procedurze. Zob. M. Heller, *Filozofia i wszechświat*, Universitas, Kraków 2012, s. 169.

godami” (wyobraźmy sobie np. wiązkę światła odbitą w lustrze umieszczonym na Księżycu)<sup>23</sup>. Owszem, jest to „nieoczywiste”, „dziwne” i „niezrozumiałe”, ale tylko z punktu widzenia intuicji fenomenologicznej, która – powiedzmy sobie szczerze – najprawdopodobniej została w naturalny sposób ukształtowana w wyniku *przywyczenia* do codziennych, (relatywnie) „średnioskalowych” przedmiotów. Dlatego też należy odwrócić fenomenologiczne hasło „z powrotem do rzeczy” w tym sensie, że do rzeczy samych nie mamy dostępu innego niż przez „okulary” (czy – trzymając się tej metafory – w pewnych przypadkach „mikroskopy” lub „teleskopy”) teorii. Nie mamy absolutnej pewności, ale rozsądne przypuszczenie, by sądzić, że to, co przez nie widzimy, nie jest w całości majakiem<sup>24</sup>. Husserl pisze: „Jeżeli przemawia rzeczywiście nauka przyrodnicza, słuchamy chętnie i jak uczniowie” (s. 65). I dalej: „Przyrodznawstwo osiągnęło swoją wielkość przez to, że [...] zamiast wysilać się nad dziwaczными łamigłówkami, jak w ogóle możliwe jest poznanie «zewnątrznej» przyrody [...], wolało się zająć zagadnieniem *poprawnej metody* poznawania przyrody” (s. 76 i n.). I – można dodać – poznawaniem wedle tej metody. Husserl był ponadto świadomy tego, że „nauki przyrodnicze”, jako zmatematyzowane, „zawdzięczają swój wysoki poziom naukowy ejdetycznemu podbudowaniu” (s. 58); ba – nie wahał się nazwać „czysto ejdetycznymi naukami” „czystą teorię czasu, przestrzeni i ruchu” (s. 31), a dziś mogłaby to być ogólna teoria względności<sup>25</sup>. Istotnie, „era świetności nauk fizykalnych” zaczęła się wtedy, gdy „geometrię [...] jako czystą

<sup>23</sup> W prywatnej korespondencji sympatyzujący z idealizmem transcendentalem M. Rosiak uznał mój argument przeciw fenomenologii (z realizmu naukowego) za pragmatyczny, a więc słaby. Sam realizm naukowy uważam bowiem za motywowany sukcesami prognostycznymi, z którymi nic nie może się chyba równać („nauka czyni prorocтва”, jak powiadała M. Schlick; co więcej – można dodać – niektóre z nich sprawdzają się z fantastyczną dokładnością). Ale – powie ktoś – jak z oczywistości nie wiedzieć jak „oczywistej” nie wynika prawdziwość (co była jednym z motywów odrzucenia roszczeń fenomenologii), tak ze spełnienia się „przepowiedni” **nie wynika** jej prawdziwość (z tego, że zachodzi „jeśli  $p$ , to  $q$ ” i zajścia  $q$  nie wynika przecież, że  $p$ ). Na to mogę odpowiedzieć, że fenomenolog o idealistyczno-transcendentalem spojrzeniu na nauki matematyczno-przyrodnicze powinien moim zdaniem być konsekwentny i głośno powiedzieć, że naukowcy ci to – jak mawiał Lenin o niektórych swoich poplecznikach – „pożyteczni idioci” (z dobrodziejstw, a zatem pożyteczności nauk matematyczno-przyrodniczych prawie wszyscy w większym lub mniejszym stopniu korzystają). Takie stanowisko wydaje mi się śmiesznie naiwne (choć nie uważam modnego dziś w wielu kręgach naturalizmu za uzasadniony!). Sugeruje ono, że filozofia dysponuje czymś w rodzaju „wiedzy tajemnej”.

<sup>24</sup> Mówiąc o majaku, nawiązuję tu do Ingardena, który idealizm transcendentalem określił mianem „koszmarnej idei” (R. Ingarden, *O spostrzeżeniu zewnętrznym*, [w:] tegoż, *Studia z teorii poznania*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 169).

<sup>25</sup> Nie jest jednak prawdą, jak dodaje zaraz Husserl, że „w nich doświadczenie [...] nie może przejąć funkcji uzasadnienia”.

ejdetykę – naraz i w wielkim stylu uczyniono płodną dla metody fizykalnej” (s. 36). Nic dziwnego zatem, że – jak pisze M. Heller (skądinąd bardzo krytyczny wobec fenomenologii) – „fizyka okazuje się nauką bardziej filozoficzną, niż się na ogół sądzi”<sup>26</sup>. Postawa pokory wobec nauk matematyczno-przyrodniczych nie oznacza „klęczenia przed nimi” ani zakazu wszelkich dociekań czy wątpliwości; kontrastuje jednak z tym, za czym tęsknił Husserl (i inni filozofowie), a co – jak pokazuje historia nauki – raczej nie ma przyszłości, a mianowicie z „oceną ostatecznego sensu i wartości poznawczej” (s. 78) ich wyników z perspektywy fenomenologii transcendentalnej, która chciała wzniecić po raz kolejny spór o istnienie świata.

Jaka więc jest (możliwa) przyszłość fenomenologii – możliwa, bo nic nie jest w całości przesądzone? Jeśli wolno mi wysunąć pewne przypuszczenie, będzie to przyszłość – pomijając studia historyczne, a nie problemowe, bo te będą się pojawiać zawsze – najprawdopodobniej już bez nazwy „fenomenologia”: idee fenomenologii wchłonięte zostały przez kierunki filozoficzne nierezygnujące z nastawienia na istoty, co zresztą można uznać za „powrót do macierzy”. Osobną kwestią jest natomiast rozpowszechnienie określenia „fenomenologiczny/a/e” czy też „fenomenologia  $x$ -a”, przy w zasadzie nieograniczonym zasięgu zmienności  $x$ -a. Sądzę, że niektórych przypadkach<sup>27</sup> mamy do czynienia z nadużyciem terminologicznym, które może prowadzić do nieporozumień, ale to już temat na inne rozważania.

## The Controversy Over the Existence of the World Once Again? Husserl's *Ideas I* and the (Possible) Future of Phenomenology

### Summary

In this article I analyze Husserlian *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book* and argue in a new way that the following three (old) propositions are the case: First, conjoining the eidetic reduction with the transcendental one leads to difficulties. Second, the description of the transcendental reduction is inconsistent. Third, epistemological aspirations of transcendental phenomenology are off base. I conclude with a remark concerning the possible future development of phenomenology and the term “phenomenology”.

<sup>26</sup> M. Heller, dz. cyt., s. 104.

<sup>27</sup> Pomijam spotykane w anglojęzycznym żargonie analitycznym określenia typu „visual phenomenology”.

■ Michał Piekarski

■ **Jaką fenomenologią była fenomenologia  
Ludwiga Wittgensteina?**

**Słowa kluczowe:** Ludwig Wittgenstein, Edmund Husserl, fenomenologia, gramatyka, język fenomenologiczny, przestrzeń, forma logiczna  
**Keywords:** Ludwig Wittgenstein, Edmund Husserl, phenomenology, grammar, phenomenological language, space, logical form

1.

Myśl Ludwiga Wittgensteina najczęściej jest kojarzona z filozofią analityczną, pragmatyzmem czy z pewnym programem metafizycznym<sup>1</sup>. Rzadziej wiąże się tego myśliciela z ruchem fenomenologicznym. Problematycznym pozostaje to, czy (1) Wittgenstein faktycznie uprawiał jakąś postać fenomenologii, a jeżeli tak, to (2) w relacji do jakiego nurtu należałoby ją ocenić? Oba te problemy można sprowadzić do podstawowej kwestii, jaką jest odpowiedź na pytanie (3): czym jest fenomenologia? Odpowiedź na ostatnie pytanie, nawet prowizoryczna, pozwoli nam odpowiedzieć na pytania pierwsze i drugie.

Już w 1945 roku Maurice Merleau-Ponty we wstępie do swojej *Fenomenologii percepcji* napisał: „Może wydawać się dziwne, że pół wieku po ukazaniu się pierwszych prac Husserla wciąż zadajemy to pytanie. A jednak nie doczekało się ono jeszcze rozstrzygającej odpowiedzi”<sup>2</sup>. Czy dziś, po upływie przeszło stu lat od wydania *Badań logicznych*, mamy gotową odpowiedź na to pytanie? Wydaje się, że nie. Spory o charakter fenomenologii, jej metodę, język i ważność trwają do dziś. Dowodem na to są nieustannie powielane próby „poprawienia” Husserla, napisania go „na nowo” czy „odkrycia” faktycznej zawartości jego myśli. Istnie-

<sup>1</sup> Na ten aspekt myśli Wittgensteina najczęściej zwracają badacze związani z tak zwanym ruchem *New Wittgenstein*. Są to m.in.: Stanley Cavell, John McDowell, Alice Cray czy Hilary Putnam.

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 5.

je jednak pewna wytyczna, co do której niemal wszyscy badacze się zgadzają: fenomenologia nie jest zbiorem twierdzeń, ale swoistą metodą. Jest ona, wedle określenia Husserla, „filozofią pierwszą”, badającą to, co się jawi świadomości, i jak się jawi. Opis fenomenologiczny ma być bezzakołoniowy i nieuprzedzony, niekierowany żadną *praxis* czy celami badawczymi. Fenomenologia jest więc w pierwszym rzędzie opisem. Następnie metoda opisowa zostaje uzupełniona przez takie kroki metodyczne, jak np: wariacja imaginatywna, *epoché* czy redukcje fenomenologiczne. Gdybyśmy uznali, że bycie fenomenologiem polega na realizacji każdego z kolejnych kroków metody Husserlowskiej, okazałoby się, że nawet większość najbliższych uczniów Husserla (np. Ingarden czy Stein) nie było fenomenologami<sup>3</sup>. To, co dla bycia fenomenologiem wydaje się konstytutywne, to realizacja możliwie bezzakołoniowego opisu jakiegoś przedmiotu w jego *że* i *jak* oraz coś, co można nazwać nastawieniem fenomenologicznym, czyli refleksyjnym spoglądaniem na opisywane przez nas przedmioty lub – ściślej rzecz ujmując – zawieszeniem lub neutralizacją realizowanych przez nas aktów intencjonalnych widzenia, słyszenia, rozumienia, kochania, mnożenia czy sądzenia i innych. Nie tracimy ich zawartości, ale je kontemplujemy, widzimy z pewnej perspektywy. „Kiedy przechodzimy do nastawienia fenomenologicznego, to stajemy się kimś podobnym do postronnego widza patrzącego się na rozgrywającą się scenę lub oglądającego mecz”<sup>4</sup>. Nastawienie fenomenologiczne nazywa się również transcendentalem i prowadzi ono, naszym zdaniem, do określenia warunków możliwości jawienia się przedmiotów, do opisu konstytucji sensu przedmiotowego. Husserl twierdził, że drogą do realizacji tego nastawienia jest tak zwana redukcja transcendentálna, polegająca na zawieszeniu wszelkich naszych sądów, przekonań czy teorii na temat istnienia i charakteru przedmiotów. Merleau-Ponty powiada, że chodzi tutaj o przywrócenie dziecięcej naiwności, pierwotnego zdziwienia światem.

Prowizoryczna odpowiedź na trzecie postawione przez nas pytanie może brzmieć następująco: fenomenologia jest metodą opisu tego, *co* jest dane do opisu, i *jak* jest dane, w aspekcie analizy warunków możliwości jawienia się danego przedmiotu. Jest ona więc transcendentalem ujęciem warunków możliwości wszelkiego doświadczenia. Dając odpowiedź na pytanie o to, czym jest fenome-

<sup>3</sup> Sam Ingarden, o czym wspominał prof. Andrzej Półtawski, w obliczu dzielących go różnic metodologicznych z Husserlem, zastanawiał się, czy jest faktycznie fenomenologiem.

<sup>4</sup> R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. M. Rogalski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 60.

nologia, możemy zapytać o to, czy Wittgenstein był fenomenologiem w takim właśnie rozumieniu. A jeżeli okaże się, że nie był, to spróbujemy odpowiedź na drugie postawione przez nas pytanie: czy można mówić o fenomenologii Wittgensteina w jakimś innym znaczeniu, tak jak mówi się o fenomenologii Macha, Einsteina czy Austina?

## 2.

Ludwig Wittgenstein nazwał swoją filozofię fenomenologią dwukrotnie. Pierwszy raz w notatkach z 1929 roku, stanowiących potem tło do wydanej pośmiertnie pracy *Philosophische Bemerkungen*, drugi raz zaś w 1951 roku w zbiorze notatek wydanych jako *Bemerkungen über die Farben*. Przyjrzyjmy się temu, co pisał Wittgenstein w roku 1929.

Już wstępna analiza notatników sugeruje, że Wittgenstein opierał się na jakiejś zastanej koncepcji fenomenologii. Scharakteryzował ją jako naukę opisową, przeciwstawiając fizyce, która jest nauką wyjaśniającą. Zdaniem Wittgensteina, fenomenologia winna stanowić swoiste uzupełnienie fizyki. Ma niejako wyznaczać pole możliwych badań. Bowiem „fizyka tym różni się od fenomenologii, że chce ustalać prawa. Fenomenologia ustala jedynie możliwości” (MS 105, 5)<sup>5</sup>. Na następnej stronie znajdujemy dookreślenie tej myśli: „Fenomenologia mogłaby być gramatyką opisu tych faktów, na których fizyka buduje swoje teorie. Wyjaśnienie jest czymś więcej niż opisywanie. Jednak każde wyjaśnienie zakłada jakiś opis” (MS 105, 6)<sup>6</sup>. Rzeczą fenomenologii są możliwości, a przedmiotem fizyki rzeczywistość jako zbiór faktów, czyli tego, co się dzieje. Można w tym miejscu przywołać intuicję Arystotelesa, że rzeczywistością nazywamy zrealizowane możliwości. Możemy teraz zasadnie zapytać: co jest przedmiotem badań czy opisu fenomenologicznego? Nie są to fakty, czyli jakoś ukonstytuowane światowo zdarzenia. Nie są to również przedmioty badane przez inne rodzaje nauk przyrodniczych, rozumiane jako fakty biologiczne, chemiczne czy kultu-

<sup>5</sup> „Die Physik unterscheidet sich von der Phänomenologie dadurch daß sie Gesetze feststellen will. Die Phänomenologie stellt nur die Möglichkeiten fest”. [Wyjaśnienie sposobu cytowania pism Wittgensteina zamieszczam na końcu pracy].

<sup>6</sup> „Dann wäre also die Phänomenologie die Grammatik der Beschreibung derjenigen Tatsachen, auf denen die Physik ihre Theorien aufbaut. Erklären ist mehr als beschreiben. Aber jede Erklärung enthält eine Beschreibung”.

rowe. Fakty tego rodzaju, co podkreślał Husserl, są już konstytuowane w odpowiedniego rodzaju nastawieniach.

Co miał więc Wittgenstein na myśli, gdy mówił o tym, że fenomenologia zajmuje się możliwościami? Odpowiedź możemy znaleźć w jednej z rozmów Wittgensteina z Waismannem: „Fizyka chce określać regularności. Nie zajmuje się tym, co jest możliwe. Z tego to powodu nie formułuje ona opisu struktury fenomenologicznych faktów. W fenomenologii jest to zawsze kwestia możliwości, to jest sensu, a nie prawdy lub fałszu” (WWK 63)<sup>7</sup>. Sfera możliwości pokrywa się z dziedziną sensów, zaś prawda lub fałsz odnosi się do już ukonstytuowanej rzeczywistości. Sens ma się więc tak do prawdy lub fałszu, jak możliwość do rzeczywistości. Przeto jest warunkiem możliwości pojawienia się prawdy lub fałszu. Aby zdanie „Na biurku stoi komputer” mogłoby być orzekane jako prawdziwe lub fałszywe, musi mieć ono pierwotnie sens. Sensu nie posiada na przykład zdanie: „Na biurku tańczy komputer”, jeżeli chcemy je rozumieć dosłownie. Czym więc jest sens według Wittgensteina? Czy jest on ściśle powiązany z semantyczną treścią zdania, czy jedynie z możliwością orzekania o zdaniu prawdy lub fałszu, tak jak to miało miejsce w *Traktacie logiczno-filozoficznym*? Dla Husserla sens nie jest tylko czysto językowy. Nie można go tak po prostu utożsamić z treścią zdania. Czy dla Wiedeńczyka sens to właśnie intensjonalność? Na to kluczowe pytanie przyjdzie nam jeszcze odpowiedzieć. Teraz przyjrzymy się bliżej temu, co Wittgenstein rozumiał przez „fenomenologię”, na przykładzie jego własnych fenomenologicznych analiz.

### 3.

Według Ludwiga Wittgensteina, „fenomenologia” nie jest pojęciem jednoznacznym, ściśle określonym. Wiąże się ona przede wszystkim ze swoistą proto- czy prenauką, której przedmiotem analiz jest, jak powiedzieliśmy, sens, czyli warunki możliwości prawdy i fałszu, oraz z językiem jako *medium* fenomenologicznym. Pojawia się w tym miejscu pewna fundamentalna dla tego projektu ambiwalencja czy napięcie, którego Wittgenstein nie będzie umiał złagodzić.

<sup>7</sup> „Die Physik will Regelmäßigkeiten feststellen; sie geht nicht auf das, was möglich ist. Darum gibt die Physik, auch wenn sie vollständig entwickelt ist, keine Beschreibung der Struktur der phänomenologischen Sachverhalte. In der Phänomenologie handelt es sich immer um die Möglichkeit, d.h. um den Sinn, nicht um Wahrheit und Falschheit”.

Z jednej strony filozof chciał uchwycić to, co niezmiennie i konieczne, warunkujące wszelkie możliwe doświadczenie i mówienie, z drugiej zaś dążył do czystego, nieuprzedzonego opisu, którego narzędziem właśnie miał być język fenomenologiczny. Taki język miał odzwierciedlać czy odwzorowywać formę doświadczenia, jego „płynięcie”. Chodziło o pojęciowe ujęcie tego, co dane bezpośrednio. Kiedy jednak zechcemy dowiedzieć się, co jest dane bezpośrednio, popadamy w pewną niejasność. Wittgenstein w swoich notatnikach podaje kilka, nie zawsze przystających do siebie, przykładów. Wspomina o bezpośrednim doświadczeniu (*die unmittelbare Erfahrung*) (PB 1), świecie danych zmysłowych (*die Welt der Data*) (MS 105, 96; MS 107, 222; PB 48), świecie przedstawień (*die Welt der Vorstellung*) (PB 49), a nawet o przestrzeni wzrokowej (*das Gesichtsraum*) (MS 107, 1). Takie rozumienie tego, co bezpośrednio, zbliża myśl Wittgensteina raczej do Macha aniżeli Husserla. Zdaniem Macha, rzeczywistość jest strumieniem wrażeń, danych zmysłowych, przeżyć, które nie są dane jako coś stałego i stabilnego, lecz jako nieuporządkowana i chaotyczna masa wrażeń. Nauki czy filozofia uprawiana na sposób naukowy mają ów chaos uporządkować konceptualnie w taki sposób, aby można było sensownie mówić o świecie. Wittgenstein ujmuje to następująco: świat ma „formę strumienia”, a „to, co bezpośrednio, odnajduje się w nieustannym płynięciu” (MS 107, 159)<sup>8</sup>. Owo płynięcie jest niejako konstytuowane w obrębie przestrzeni wzrokowo – smakowo – kinestetycznej (MS 107, 3)<sup>9</sup>. Język fenomenologiczny ma więc oddać poprzez pojęcia płynięcie świata, przestrzenność przestrzeni, której formą musi być czas.

Pojawiają się tutaj od razu dwa problemy. Pierwszy, szybko dostrzeżony przez Wittgensteina, wiąże się z tym, w jaki sposób język, operujący pojęciami, posiadający pewną składnię i sposób użycia, może opisać zjawiska, które ze swej istoty żadnej struktury nie posiadają? Jak ująć to, co zmienne i nieuchwytnie, w klamry tego, co stabilne i uformowane? Już w artykule z 1929 roku<sup>10</sup> Wittgenstein stwierdził, że forma przestrzeni jest niekompatybilna z formami języka potocznego. Problem ten dotyczył także Husserla, który zajmując się opisem

<sup>8</sup> „Das Unmittelbare ist in ständigem Fluss begriffen. (Es hat tatsächlich die Form eines Stroms)”.

<sup>9</sup> „Ihre Raum ist der kombinierte Gesichts-, Tast- und Muskelgefühlsraum darum kann ich mich in diesen Raum «umdrehen» und schauen «was hinter mir vor geht» etc.”.

<sup>10</sup> Zob. *Some Remarks on Logical Form*, „Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary” 2009, vol. 9, s. 162-171.



przestrzeni w wykładach z 1905 roku, stwierdził: „Jakie wypowiedzi mogą tu sformułować? No tak, oglądając, mogą powiedzieć, *to oto*”<sup>11</sup>. Takie powiedzenie nie satysfakcjonuje nas, zwłaszcza jeżeli chcemy uprawiać naukę. Czy tę aporię można ominąć? Tak, ale rozwiązania przyjęte przez obu filozofów są radykalnie inne. Husserl zaproponował przeprowadzenie redukcji fenomenologicznej, Wittgenstein zaś zajął się konstrukcją takiego języka, który będzie w stanie oddać płynięcie świata.

Drugim problemem związanym z nieadekwatnością doświadczenia i języka jest samo rozumienie fenomenologii przez Wittgensteina. Jeżeli szukamy tego, co niezmiennie i konieczne, jak postuluje Wittgenstein, to czy przy tak rozumianym doświadczeniu i rzeczywistości jesteśmy w stanie tego dokonać? Dopóki Wiedeńczyk wierzył, że forma świata jest odwzorowaniem formy języka, można było tak sądzić, jednak w chwili, gdy *traktatowa* doktryna formy logicznej upadła, stało się to bardzo problematyczne. Należy zasadnie zapytać, czy język oparty na gramatyce i zbiorze kategorii niejako *ujawni* w świecie coś stałego i koniecznego oprócz własnej struktury i reguł użycia? Czy fenomenologia szukająca warunków możliwości uprawiania nauki, czyli warunków możliwości pojawienia się zdań prawdziwych i fałszywych, wykracza poza samą siebie, czyli zbiór zdań, które może skonstruować? Dopóki operuje się językiem potocznym lub jakąś formą języka specjalistycznego, to odpowiedź na to pytanie jest negatywna. Dopiero nowy słownik i składnia pozwalają na wyjście poza język i uchwycenie tego, co niejęzykowe, o ile coś takiego w ogóle istnieje. Wracamy tutaj do Wittgensteinowskiej konstrukcji języka fenomenologicznego.

#### 4.

Pytanie o możliwość języka fenomenologicznego, oddającego adekwatnie płynięcie rzeczywistości, jest pytaniem o możliwość czystego opisu. Czysty opis będzie możliwy o tyle, o ile będzie on skorelowany ze strukturą przedmiotów. Korelacja ta może być np. zgodnością materialną. Jakiś posiadający formę czasowo-przestrzenną stan rzeczy ma swój odpowiednik w jakimś wyrażeniu czy ich ciągu. Takie rozumienie korelacji wydaje się bliskie husserlowskiej feno-

<sup>11</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 47.

menologii opisowej, jednak przez Wittgensteina zostało stanowczo odrzucone. Wiedeńczyk sądził, że korelacja materialna może prowadzić jedynie do niekończących się opisów<sup>12</sup>. Drugą możliwością jest korelacja formalna, która opiera się na możliwości istnienia pewnych struktur przedmiotowych. Stanowisko takie zbliżone jest do doktryny znanej z *Traktatu logiczno-filozoficznego*, z tą różnicą, że Wittgenstein stanowczo odrzucił możliwość istnienia izomorficznej formy logicznej. Sądził, że to język można tak „ustrukturyzować”, aby mógł on oddać sens opisywanej przestrzeni. Nie jest jednak do końca jasne, co Wittgenstein miał na myśli. Albo chodziło mu o radykalne „uczasowienie” lub „uczasownikowienie” wyrazów językowych, albo o możliwość wyrażenia w języku związku pomiędzy rzeczą a przestrzenią, w której jest ona dana<sup>13</sup>. W pierwszym przypadku możemy powołać się na przypowieść podaną przez Borgesa: „W domyślnym Ursprache Tlön, z którego pochodzą języki i dialekty aktualne, nie istnieją rzeczowniki, tylko czasowniki bezosobowe [...]. Na przykład: nie ma słowa, które odpowiadałoby naszemu słowu «księżyc», ale istnieje czasownik, który brzmiałby u nas *księżycznić* lub *księżycować*”<sup>14</sup>. Drugi przypadek łączy się jakoś z *quasi*-definicjami stanu rzeczy, faktu lub przestrzeni, które znamy z *Traktatu*. Przykłady, które Wittgenstein podał w swoich notatkach, nie zdradzają jakiegokolwiek wielkiej rewolucji i raczej nie możemy się jej spodziewać, dopóki operujemy zdaniami o leibnizowskiej formie podmiotowo-orzecznikowej. Pewną wskazówkę daje krótki ustęp z *Philosophische Bemerkungen*:

Co jest potrzebne do opisu, że książka ma pewne położenie? Wewnętrzny opis książki, to jest pojęcie oraz opis jej miejsca, który nie byłby możliwy bez podania trzech współrzędnych punktów. Zdanie „Taka a taka książka jest *tutaj*” mogłoby znaczyć, że ma ona te trzy współrzędne. Ale czy nie jest tym samym, kiedy powiem „*To* jest książka” albo „*Tu* jest książka”? Zdanie mogłoby oznaczać powiedzenie „To są takie a takie trzy rogi takiej a takiej książki”. Podobnie możesz również powiedzieć: „To

<sup>12</sup> Wcześniej zwrócił na to uwagę Hegel w swej *Fenomenologii ducha*, odnosząc się do przykładu opisu kawałka papieru.

<sup>13</sup> Być może chodzi o wyrażenie w języku związku lub relacji pomiędzy przedmiotem a przestrzenią, w której jest on dany. Por. J.P. Gálvez, *Phänomenologische Probleme des Sehens*, [w:] *Phenomenology as Grammar*, red. J.P. Gálvez, Ontos Verlag, Frankfurt am Main 2008.

<sup>14</sup> S. Cichowicz, *Wstęp. Wyraz, zdarzenie, siła*, [w:] G. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, przeł. S. Cichowicz, J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. XXX. Najbliższy takiemu uczasownikowanemu językowi wydaje się język hebrajski, w którym rdzeniem słowotwórczym jest czasownik, a nie, tak jak w polskim, rzeczownik.

koło jest projekcją okręgu” albo „To jest wygląd człowieka”. Wszystko, co chcę powiedzieć, zmierza do tego:  $F(x)$  musi być wewnętrznym opisem  $x$  (PB 98)<sup>15</sup>.

Przykład ten ujawnia, że opis danego przedmiotu, *resp.* stanu rzeczy, ściśle wiąże się z eksplikacją pojęć, przy pomocy których dokonuje się opisu. Sama zaś eksplikacja pojęć to nic innego jak analiza gramatyczna czy, jak powiada Wittgenstein, „opis wewnętrzny”, czyli dotyczący tego, co konstytutywne dla danego wyrażenia. Jeżeli powiem, że dany przedmiot ma taki a taki kolor, to nic jeszcze o przedmiocie nie mówię, bowiem bycie kolorowym jest konstytutywne dla bycia przedmiotem. Podobnie ma się sprawa z takimi określeniami, jak: „posiadać położenie”, „mieć wagę” czy „trwać w czasie”. Kiedy spojrzeć na tę sprawę w taki sposób, okazuje się, że analiza doświadczenia okazuje się analizą gramatyczną. Zdania opisowe, na jakich niejednokrotnie opierają się filozofowie, mają w rzeczywistości charakter normatywny.

Znana jest reakcja Wittgensteina na pytanie Moritza Schlicka o możliwość istnienia sądów syntetycznych *a priori*. Schlick wprost przywołał przykład zaczerpnięty z *Badan logicznych* Husserla, mianowicie: „Przedmiot nie może być jednocześnie czerwony i zielony”<sup>16</sup>. Wittgenstein odpowiedział, że takie zdania tylko pozornie mówią coś *a priori* o przedmiotach. Naprawdę jednak nie są niczym więcej niż regułami gramatyki czy symbolizmu (por. WWK 67-68). Zamieszanie powoduje słowo „móc”, które pojawia się również w takich zdaniach, jak np.: „Nie mogę zobaczyć tego przedmiotu”. Różne są jednak jego zastosowania. W przykładzie Husserla mamy do czynienia z użyciem logicznym bądź gramatycznym, czyli normatywnym, zaś w drugim przykładzie z empirycznym, czyli opisowym.

Zarzut postawiony Husserlowi przez Wittgensteina w równym stopniu dotyczy samej myśli Wiedeńczyka. Jeżeli język fenomenologiczny ma być obrazem

<sup>15</sup> „Was braucht es zu einer Beschreibung, daß – sagen wir – ein Buch an einer bestimmten Stelle ist? Die interne Beschreibung des Buches, d. i. des Begriffes und die Beschreibung seiner Lage, und die wäre durch Abgabe der Koordinaten dreier Punkte möglich. Der Satz «ein solches Buch ist hier», würde dann heißen, es hat *diese* drei Tripel von Bestimmungskordinaten. Denn die Angabe des Hier darf eben nicht präjudizieren, *was* hier ist. Ist es nun aber nicht dasselbe, ob ich sage «*dies* ist ein Buch» und «hier ist ein Buch»? Der Satz würde dann etwa darauf hinauskommen zu sagen, «das sind drei bestimmte Eckpunkte eines solchen Buches». Man kann ähnlich auch sagen, diese Kreis ist die Projektion einer Kugel oder «dies ist die Erscheinung eines Menschen». Alles was ich sage, kommt darauf hinaus, daß  $F(x)$  eine *externe* Beschreibung von  $x$  sein muß”.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, przeł. wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 310-311, 314-315.

przestrzeni i tego, co jest dane w doświadczeniu, a jednocześnie ma wyrażać to, co konieczne i stałe, to jego możliwość staje pod znakiem zapytania. Bowiem albo fenomenologia będzie opisem tego, co dane (przy założeniu, że opis fenomenologiczny jest możliwy, czyli bezzałożeniowy), albo będzie gramatyką, czyli zbiorem reguł językowych. Bezzałożeniowość fenomenologii równałaby się wyjściu poza język, czyli rezygnacji z niego. Pozostaje nam więc gramatyka, która fenomenologią być nie może, bowiem nie opisuje ona żadnych przedmiotów, ale jedynie *pokazuje* reguły używania pojęć, za pomocą których mówi się o rzeczach.

## 5.

Fenomenologiczny projekt Wittgensteina okazał się filozoficzną mrzonką, pewną próbą, jak się zdaje, od początku skazaną na porażkę. Przyczyn można podać wiele, ale skoncentrujemy się na jednej, wydaje się, że dla naszego tematu najważniejszej. Wittgenstein przejął charakterystyczne dla wczesnej filozofii analitycznej, radykalnego empiryzmu Macha czy filozofii nauki Boltzmanna i Hertza, a wywodzące się jeszcze z empiryzmu brytyjskiego przekonanie o stabilnej lub stałej naturze języka czy, szerzej mówiąc, umysłu. Zdanie, które opiera się na sztywnej formie logicznej, posiada niezmiennie znaczenie, czyli wyznacza pewną możliwość, która albo się zrealizuje, albo nie. Stanowi pewnego rodzaju matrycę dla faktów, które są zmienne, ale ujęte w zdaniu pozwalają się opisywać, przewidywać i łączyć ze sobą. Język nie jest więc zależny od kontekstów pozajęzykowych, takich jak kultura czy społeczeństwo. Jest on również, jako *medium* obiektywne, niezależny od subiektywności, czyli uwarunkowań podmiotowych. Ja nie ujawnia się w zdaniu inaczej niż jako podmiot wypowiedzi, podmiot gramatyczny. Jego przeżycia, historia czy wewnętrzna konstytucja nie wpływają w sposób istotny na pracę języka. Można by po hume'owsku powiedzieć, że Ja to nic innego niż wiązka przeżyć, doświadczeń i wrażeń, które przypisuje się jakiemuś podmiotowi na zasadzie przyzwyczajenia, myląc podmiot gramatyczny z podmiotem myślenia, mówienia czy działania. Nieuwzględnienie uwarunkowań podmiotowych w analizie języka czy doświadczenia wiąże się w sposób konieczny z ograniczeniem i zniekształceniem doświadczenia. Wszelkie analizy lingwistyczno-epistemologiczne nieuwzględniające roli podmiotu są jednostronnie zorientowane i nie mogą w żaden sposób pokazać dynamiki mówienia o świecie i przeżywania go.

Język, tak jak go rozumiał Wittgenstein na przełomie lat 20-tych i 30-tych, jest tworem martwym i zniekształconym, bowiem nie da się wy tłumaczyć jego związków z rzeczywistością bez żadnego odwołania się do aktywności podmiotu mówiącego, który nazywając, opisując czy mówiąc o świecie, w którym jednocześnie działa i żyje, tworzy pomiędzy sobą a doświadczaną rzeczywistością dynamiczną więź. Z takiej perspektywy łatwo jest zrozumieć późniejszy zwrot Wittgensteina w stronę pragmatyzmu i podkreślanie przez niego wielkiej roli aktów ostensywnych i działań w grach językowych, które ostatecznie stanowią pomost pomiędzy mówiącym a światem.

W fenomenologicznej fazie swoich dociekań Wittgenstein rozumiał sens jako treść zdania. Nie umiał pokazać dynamiki tworzenia się sensu. Nie wyciągnął nauki analogicznej do tej, którą Husserl wyprowadził ze swoich *Badań logicznych*, mianowicie: nie docenił roli podmiotu, który nie jest tylko pustym biegunem mówienia czy doświadczenia, ale jest pewnego rodzaju niezbywalną aktywnością, oraz rozumiał język jako wypełnianie pustych form zdaniowych przez odpowiadające im naoczności. Dopiero porzucenie przesądów brytyjskiego empiryzmu pozwoliło mu wejść w pełni na drogę fenomenologiczną<sup>17</sup>.

## Zakończenie

Odpowiedzmy teraz na zadane przez na początku pytanie: czy Wittgenstein był fenomenologiem? Nasza odpowiedź jest przecząca. Tak zwana fenomenologia Wittgensteina była próbą filozoficzną, którą można raczej łączyć z fenomenologiami filozofujących fizyków czy empirystów w stylu Macha, ale nie z myślą Husserla. Obca była jej perspektywa nieustannego „trwania” przy doświadczeniu, spoglądania nań w celu korygowania błędów widzenia i mówienia. Wittgenstein nieustannie oscylował pomiędzy projektem tego, czym ma być fenomenologia, a samym jej zastosowaniem. Napięcie to nie było obce również Husserlowi, u którego wskazuje się na ciągłe przenikanie tak zwanych motywów dogmatycznego i krytycznego. Jednak inaczej niż w przypadku Wittgensteina, nie zablokowało ono drogi do budowania fenomenologii jako pewnej metody

<sup>17</sup> Empiryzmowi brytyjskiemu obecnemu w myśleniu Husserla wiele uwagi poświęcił Andrzej Półtawski w książce: *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1973.

i dyscypliny filozoficznej. Dla Wiedeńczyka, jak się wkrótce okazało, projekt fenomenologiczny był jedynie przystankiem do jego późniejszej, już bardziej wolnej od wpływu poprzedników, filozofii. Zaś późniejsza „fenomenologia kolorów” nie jest jakąś nową, skorygowaną wersją fenomenologii, ale połączeniem analiz gramatycznych z analizą pojęciową inspirowaną Goethem.

W filozofii Wittgensteina odnajdujemy jednak jeden stały, jeżeli można tak powiedzieć, Husserlowski motyw, mianowicie – nieustanne odwoływanie się do tego, co *widać*, co się *pokazuje*. Dla *Traktatu* fundamentalne było odróżnienie *mówienia* od *pokazywania*, przy czym temu drugiemu przyznano rolę nadrzędną. Dychotomia ta pozostała obecna w całej późniejszej filozofii Wiedeńczyka. Wittgenstein nieustannie mówił o tym, że pracę języka *widać*, że istnieją fakty językowe, których *wypowiedzenie* je zniekształca, fałszuje, ale które można *zobaczyć*. Jego zalecenie: „A więc jak się rzekło: nie myśl, lecz patrz!” (DF 66), wydaje się wyrażać pewne pokrewieństwo z Husserlem, ale sądzimy, że chodzi tu raczej o powinowactwo duchowe niżeli filozoficzno-metodologiczne.

## Sposób cytowania pism Ludwiga Wittgensteina:

Teksty zawarte w *Nachlass (Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition, „Wittgenstein Archives at the University of Bergen”*, Oxford 1998-2000) cytuję według zasad, jakimi kierowali się wydawcy, np. MS 105, 16 – skrót MS oznacza rodzaj tekstu, potem następuje jego numer wedle katalogu von Wrighta (*The Wittgenstein Papers*, by G.H. von Wright, „The Philosophical Review”, Vol. 78, Nr 4 (October, 1969), s. 483-503), na końcu podaję stronę. Numery tekstów od 101 do 183 odnoszą się do rękopisów, 201-245 do maszynopisów, 301-310 do dyktand Wittgensteina. TS 213 to *Big Typescript*.

Cyfra następująca po symbolu danej publikacji odnosi się do numeru paragrafu. Wszystkie nieprzetłumaczone na język polski teksty Wittgensteina podaję, o ile nie zaznaczono inaczej, we własnym tłumaczeniu.

**DF** – *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2004. (*Philosophische Untersuchungen*, [w:] *Werksaugabe Band I*, red. B.F. McGuiness, Suhrkamp, Berlin 1984).

**PB** – *Philosophische Bemerkungen*, [w:] *Werksaugabe Band II*, red. R. Rhees, Suhrkamp, Berlin 1984.

**WWK** – *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waismann, [w:] Werksausgabe Band III*, red. B.F. McGuinness, Suhrkamp, Berlin 1984.

### What Kind of Phenomenology is Ludwig Wittgenstein's Phenomenology?

#### Summary

In this article author wants to answer the question about a character of Ludwig Wittgenstein's phenomenology. What kind of phenomenology presented Wittgenstein? Is his phenomenology understood in a Husserlian style or not? If we want to understand the specificity of Wittgenstein's phenomenological project, we must see how Wittgenstein used the words "phenomenology", "experience", "space", "phenomenological language", and others. Wittgenstein's concept to phenomenology is a little similar to Edmund Husserl's philosophy but the most important difference (in comparison to the Husserlian philosophy) is the absence of investigations concerning the subject and other than radical attitude to experience.

Piotr Martin

### Malarski traktat o wyobraźni: *Tworzący się krajobraz* Jerzego Tchórzewskiego. Uwagi bardziej niż wstępne

**Słowa kluczowe:** filozofia sztuki, teoria interpretacji, estetyka, malarstwo  
**Keywords:** philosophy of art, theory of interpretation, aesthetics, painting

*Trwa jeszcze ciemne rano –  
Śpi niebo nad altaną.*

*Staw błysnął o dwa kroki –  
Już widać, że głęboki  
[...]*

*Kształt wszelki wybrnął z cienia,  
Lecz nie chce mieć imienia.*

*Chce snom się jeszcze przydać:  
Nie widać nic, a – widać  
B. Leśmian, Przed świtem*

*Ich bin aber noch nicht da  
T. Mann, Der Zauberberg<sup>1</sup>*

*Nic skuteczniej nie zapewnia oderwania się od świata aniżeli sztuka –  
i nic bardziej niż sztuka nie związuje z nim  
J.W. Goethe*

*Refleksja jest jak najbardziej zdolna do sprostania fantazji: określona świadomość  
tego, czego jakieś dzieło potrzebuje w danym miejscu, przyciąga je. [...] Prawda  
zawarta w dziele sztuki potrzebuje filozofii  
Th.W. Adorno, Teoria estetyczna*

Istnieją takie krainy geograficzne i intelektualne, które mają swój własny, jeden, odpowiedni dla nich, etniczny lub merytoryczny język, jak np. Czechy czy matematyka, istnieją takie, w obrębie których można posługiwać się kilkoma

<sup>1</sup> Por. M. Łukasiewicz, *Jak być artystą na przykładzie Thomasa Manna*, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 2011, zwłaszcza s. 111-112.

językami, jak Szwajcaria czy lingwistyka, istnieją wreszcie i takie, w których funkcjonuje wiele równoległych i równie naturalnych języków, jak obszar Sahary czy sztuki. Jeszcze dalej idzie Cyprian Kamil Norwid, zauważając, że istnieją w księdze świata rzeczy, dla których formy nie ma. Problem ten – z którym, moim zdaniem, z powodzeniem zmierzył się Jerzy Tchórzewski – można wyrazić nie tylko za pomocą wizji malarskiej, ale również innych – w tej kwestii równie naturalnych – języków. Wszystkie one są w jakimś stopniu ekwiwalentne w stosunku do podejmowanego zagadnienia, choć niekoniecznie w stosunku do siebie nawzajem. Wszystkie bowiem posługują się pewną wieloznacznością, starają się przedstawić narodziny nowych koniecznych światów, możliwości, form, rzeczywistości; mają charakter otwarty, a jednak konieczny. Jest to oczywiście konieczność ontologiczna, a nie metafizyczna: jest to nowy typ stającej się konieczności, czyli pewnego „procesu inscenizowania syntetycznej drogi prowadzącej od niejasnego domniemania ku odpowiedniej *przed-uobrazowanej* (*vorverbildlichende*) *naoczności*”<sup>2</sup>. Wyobraźnia: domena iluzji; pomost między bytem a nie-bytem, nie-rzeczywistością, nie-oczywistością; poczekalnia faktów, zdarzeń, form?

Sztuka zabiera nas w pewien świat, pobudza zmysły, daje do myślenia, zmusza do zmiany codziennej praktyki, otwiera umysły, serca, sytuacje – świat przestaje być dany, ale nie jest tylko zadany. Rozpoczynamy: wszelka podróż do każdej Itaki musi zacząć się wyprawą pod Troję, dlatego Homer był genialny, a jego anegdota jest bardziej filozoficzna od historii. Przedstawienie malarskie nie należy bezpośrednio do żadnego ze światów, choć może wykorzystywać elementy każdego:

Wszystkie te różnice rozwidlają się nadto w pewne różnice równoległe, a to wskutek pewnej opozycji przenikającej na wskroś całą sferę świadomości i odpowiednio do tego (*korrelativ*) wszystkie odmiany istnienia, opozycja rzeczywistości i fantazji (rzeczywistości jak gdyby). W kręgu tej ostatniej wyrasta nowe pojęcie możliwości, które powtarza wszystkie *modi* istnienia, od prostej pewności bytowej począwszy [...]. Dokonuje zaś tego w oparciu o *modi* czysto wyobrażeniowej *nie-rzeczywistości*, które stanowią przeciwieństwo *modi* rzeczywistości (bycia czymś rzeczywistym, bycia rzeczywiście czymś prawdopodobnym, bycia naprawdę czymś wątpliwym, unieważnionym itd.). W odpowiednio ten sam sposób oddzielają się od siebie *modi* *świadomości ustalającej* (*der Positionalität*) i *quasi-ustalającej*

<sup>2</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrział i wstępem poprzedził A. Półtawski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 84.

(świadomości czegoś jak gdyby istniejącego, *świadomości fantazjującej* – wyrażenie właściwie zbyt wieloznaczne); ich uszczegółowionym odmianom odpowiadają własne odmiany oczywistości domniemanych przez nie przedmiotów wziętych w ich aktualnych *modi* istnienia, jak również potencjalnie zarysowujących się perspektyw uoczywistnienia owych przedmiotów<sup>3</sup>.

To, że *świadomość fantazjująca* okazuje się wyrażeniem zbyt wieloznacznym dla filozofa, jest również świadectwem, że pewne stany ontologiczne nie należą bezpośrednio i jedynie do jednej dziedziny i że wyobraźnia partycypuje w poznaniu w sposób konieczny, jest jego warunkiem, choć pozostawiona sama sobie staje się jedynie przeszkodą. *Świadomość fantazjująca* musi pozostać figurą „zbyt wieloznaczną” nawet w pismach filozofa, który był obdarzony jedną z większych w historii zdolności do poszukiwania oraz przemieniania wszystkiego w jednoznaczność i oczywistość.

Przedstawiamy w tym eseju „coś” opisane i przedstawione przez malarza, filozofa i poetów – samo to „coś”. Jak słusznie zauważa Edmund Husserl, „nowe pojęcie możliwości” musi powtarzać i być budowane na tym istniejącym, ale nie jest ani prostym powtórzeniem, ani rodzajem czystej potencjonalności. Oczywiście tej drugiej „własnej” odmiany, choć zapośredniczona w pierwszej, jest jednak fenomenologicznie inna: „przedmioty” stają się domniemane, zmienia się ich *modi*, inaczej aktualizuje, potencjalność zaczyna dotyczyć „zarysowujących się perspektyw uoczywistnienia owych przedmiotów” – możliwość dotyczy więc przede wszystkim perspektywy ujawnienia przedmiotów, a nie samych przedmiotów, chodzi bowiem tu o refleksję transcendentną, a nie naturalną<sup>4</sup>. Przedmioty się jeszcze nie ujawniają, ale powstająca perspektywa musi z konieczności zawierać możliwość „krajobrazu”. Czy ta transpozycja może odbyć się jedynie za sprawą rozumu, jak chciał Husserl? To pytanie nas teraz nie zajmuje. Obraz Tchórzewskiego na nie nie odpowiada; jesteśmy w świecie sztuki, nie filozofii, wyobraźni, nie rozumu. Tym niemniej świat, do którego zostaliśmy zaproszeni, przez interesujący nas teraz obraz jest fundowany na „własnej odmianie oczywistości”, dla której zrozumienia medytacje filozoficzne nie są atrakcyjnym dodatkiem, ale pewną intelektualną koniecznością. Świadomość istnienia „różnic równoległych”, przenikających na wskroś zarówno świadomość, jak i wszystkie odmiany istnienia, jest tym, co umożliwia nam w ogóle oglądanie tego obrazu, apriorycznym

<sup>3</sup> Tamże, s. 83-84.

<sup>4</sup> Tamże, s. 48-72.

warunkiem doświadczenia sztuki. Bez tej scalającej możliwości, fundującej nam zdolność przejścia między różnymi poziomami świadomości i bytu, oglądany obraz staje się abstrakcją, której nie trzeba, a nawet, jak chcą niektórzy, nie wolno interpretować (w efekcie taki artefakt niewiele znaczy, ewentualnie „zachwyca”).

Interpretacja dzieła sztuki nie jest jednak zewnętrznym dodatkiem – chyba że jest to chybiona interpretacja – ale jego immanentną częścią; sam obraz bez interpretacji jest jak obcy język, którego nie znamy i nie rozumiemy, choć podoba nam się być może np. jego prozodia. Każdy nowy język jest w tym sensie obcy, ale o ile jest językiem, o tyle można się go uczyć, studiować, poznawać. Istnieje – naszym zdaniem – coś takiego jak alfabet i język sztuki, choć jego normy nie mają charakteru filologicznego. Tytuł: *Tworzący się krajobraz* nie jest też dla obrazu zewnętrznym dodatkiem, o ile jest rzeczywiście tytułem, a tak się sprawy zawsze i koniecznie mają w przypadku sztuki, nie tylko malarskiej.

Czas już przedstawić, i tylko przedstawić, wersję poetycką interesującego nas teraz zagadnienia. Odnajdziemy ją np. w haiku Mirona Białoszewskiego:

śpiące zimno  
bełtanie mowy i tchu  
zbliża się świat<sup>5</sup>.

Obraz Jerzego Tchorzewskiego każe nam zastanowić się nad pewnym aspektem rzeczywistości: odnajduje wizualny ekwiwalent tego, co niewidzialne, ale dzięki czemu widzialne może stać się rzeczywistością, może stać się racjonalne, oczywiste. Zanim się tak jednak stanie, zanim patrzeć stanie się widzeniem, operacja na pojęciach – myśleniem, marzeniem – faktem..., musi przejść przez ziemię niczyją. Wszystkie drogi do każdej ziemi obiecanej wiodą przez pustynię, lub nawet radykalniej – przez świat, którego nie rejestrują żadne przyrządy pomiarowe ani formuły intelektualne, świat wyobraźni, którego domena to nie rozum, nie zmysły, nie doświadczenie, ale właśnie wyobraźnia. To jest moment konieczny i kluczowy dla każdego prawdziwego poznania, każdego ważnego przedsięwzięcia, z jednej strony pomost do świata, ale z drugiej również generator iluzji, mrzonka, fantazmat mający swój niebanalny udział w tym, że ewentualnie „popiół tylko zostanie i zamęt”. Całkowicie ambiwalentny – jak cały świat sztuki – nie tylko aksjologicznie, ale również – co będzie nas tutaj bardziej zajmowało – ontologicznie.

<sup>5</sup> M. Białoszewski, *Wiersze*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2003, s. 271.

Płótno Tchorzewskiego zdaje się unaocznić właśnie tę pustynię, właśnie ten moment, zmusza nas do uświadomienia sobie pewnego porządku bytu i w tym sensie jest ono wysoce filozoficzne. Oczywiście Tchorzewski wykorzystuje wszelkie domeny malarstwa, ale udaje mu się namalować coś, co malarstwem nie jest. W sensie niewerbalnym możemy na tym obrazie znaleźć podobny napis jak na obrazie René Magritte'a: „To nie jest jabłko”; tu mógłby on brzmieć: „To nie jest barwna kompozycja”. Musimy wkroczyć w świat nie-istnienia i jeżeli ma nam się udać wyjście z niego, w dodatku z poszerzoną świadomością i samoświadomością, zabierzmy ze sobą pewne rozpoznanie filozoficzne, ponieważ roszczenia poznawcze prawdziwej sztuki malarskiej są uzasadnione i nie jest ona jedynie operacją na barwach i liniach.

Nie-istnienie jest tylko jedną z modalności istnienia po prostu, odmianą pramodalnej pewności bytowej, modalnością, która z określonych powodów zajmuje uprzywilejowane miejsce w rozważaniach logików. Ale oczywistość w najszerszym sensie jest pojęciem-korelatem nie tylko dla pojęć istnienia i nie-istnienia. Modalizuje się ono poza tym jako odpowiednik innych modalności pochodnych zwykłego istnienia, takich jak bycie możliwym, bycie prawdopodobnym, wątpliwym, jak również tych odmian, które nie należą do tego szeregu i które mają swoje źródło w sferze uczuć i woli, takich więc na przykład jak bycie wartościowym i bycie dobrym<sup>6</sup>.

Istotą tego rozpoznania Husserla jest świadomość, że ową „pramodalność pewności bytowej” odnaleźć można również poza światem logiki i filozofii i że sam filozof nie tylko nie wyklucza takiej możliwości, ale *expressis verbis* ją stwierdza (oczywiście, choć w swoim dziele jej nie opisuje, to wyraża sam ten fakt całkiem jasno i wyraźnie). Wykorzystanie jego pracy do interpretacji dzieła malarskiego nie jest więc żadnym nadużyciem z perspektywy zawartej i wyrażonej *explicite* w dziele filozofa. Czyli nie jest to adaptacja do zupełnie nowej, obcej „przestrzeni”; „przestrzeń” jest ta sama, co słusznie spostrzega Husserl. Procedura wykorzystania jego pracy w tym akurat momencie nie jest oparta na żadnej analogii, przeniesieniu czy transpozycji, ta procedura jest teraz – używając tego słowa w jego fenomenologicznym sensie – konkretnie ta sama.

Zwłaszcza teraz należy również pamiętać o tym, że:

Proces i wpływ myślenia nie jest więc procesem zmiany (*motus*), przejściem z potencji do aktu, lecz wpływem *ut actus ex actu* [jak akt z aktu]: słowo nie tworzy się

<sup>6</sup> E. Husserl, dz. cyt., s. 83.

dopiero po zakończeniu aktu poznawczego, mówiąc scholastycznie: po przekazaniu przez *species* [wzrok] informacji umysłowi, lecz jest samym procesem poznania. W tym sensie słowo jest równoczesne z tym kształtowaniem (*formatio*) intelektu<sup>7</sup>.

Malarska wizja w dziele Tchórzewskiego to przede wszystkim gra linii i barw, tworzących napięcia, oraz bogatej faktury. Podobrazie zostało zamalowane cienką warstwą czerwonej farby w taki sposób, że widoczne są sploty płótna. Ogólna tonacja kolorystyczna jest zimna. Dominują błękity, liczne odcienie niebieskiego i granaty. Pozostałe kolory są w większości złamane i tworzą migotliwą, brunatną konsystencję, która stanowi tło dla nasyconych seledynów i akcentów oranżu, żółcieni, a także zabrudzonych bieli. To, co uderza patrzącego w sali muzealnej, to feeria barw i kształtów. Obraz ten, podpisany przez Jerzego Tchórzewskiego na odwrocie, powstał w latach 1956–1957. Wykonany jest w technice farb akrylowych na płótnie o rozmiarach 185 na 135 cm. Sposób nakładania farby polega bądź na impastowym nakładaniu punktowych grudek akrylu, bądź na szybkich, niedokładnych przetarciach podmalówki. Dzięki urozmaiconej technice malowania powstała struktura reliefowa o abstrakcyjnej formie. Z natury płaskie przedstawienie malarskie staje się więc obiektem trójwymiarowym. Obraz jest kompozycją otwartą; całość zarówno przez formę, jak i kolorystykę sprawia wrażenie rozpalonego horyzontu czy też łuny świetlnej... Takie są najbardziej rudymentarne okoliczności malarskie tego obrazu, wymagające dalszej analizy i pogłębienia.

Wyobraźnia jest darem nie tylko obrazowego przedstawienia, ale również temporalnego wyczucia pewnego rytmu, tempa, procesu..., i ta okoliczność jest również nie bez znaczenia dla obrazu Tchórzewskiego. Istnieją bowiem na obrazie trzy zasadnicze dające się wyodrębnić przestrzenie: prawy dół obrazu zakreślony fragmentem okrągłej czy raczej eliptycznej linii; lewa strona i pozostała część obrazu, którą można podzielić na prawą część ponad diagonalną linią, i ewentualne tło. Kolejność podanych przeze mnie fragmentów nie jest bez znaczenia, wydaje mi się, że są to swoiste kolejne rozdziały traktatu o wyobraźni. Nadajmy im tytuły, które zaczerpnijemy z haiku Białoszewskiego, i dodajmy, że obraz należy odczytywać zgodnie z ruchem wskazówek zegara, kolejne części to kolejne fazy pewnego procesu syntetyzowania danych pochodzących z bardzo różnych światów. To próba budowania mostu między heterogenicznymi elementami świata lub świadomości.

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. i wstępem opatrzył B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 571-572.

## śpiące zimno

Opowieść rozpoczyna się w lewym dolnym rogu. To jest punkt zero i czas zero, skumulowany jakby we fragmencie olbrzymiego jaja – *ab ovo*, rozpoczynamy zatem swoją przygodę w istotnym sensie od początku. To jest również *materia prima* – nieukształtowana, nieuformowana, skondensowana, gotowa do wielkiego lub małego wybuchu. Coś pozornie pozbawionego formy lub elementu scalającego, worek zawierający wiele różnorodnych elementów, które nie wiadomo jak, z czym i czy w ogóle dadzą się połączyć. Przed-świadomość – przed-świt. Malarsko przeważają seledyny, złamane kilkoma innymi barwami z przewagą niebieskiego. Wegetacja, czysta potencjalność. Poziom prelogiczny, preekspresywny, pretemporalny (a jednak nie alogiczny, aekspresywny, atemporalny), nieuchwytny za pomocą środków intelektualnych, emocjonalnych, werbalnych: nie wiemy, co dzieje się w środku, co było przed czasem zero. Nawet nie wiemy, jak mielibyśmy sobie to wyobrazić. Co trzeba wiedzieć, aby móc cokolwiek skonstatować/ująć/wyrazić/wiedzieć... sprzed czasu  $T_0$ ? Brak kształtu, formy; czysta siła, biologia, natura: świat-dla-siebie, rzecz-w-sobie.

Żadne środki naukowe i/lub filozoficzne nie są w stanie sprostać temu wyzwaniu; tę niemożliwość mogą wyrazić tylko pewne artystyczne sposoby. Rozważenie kwestii, że to przede wszystkim sztuka (chwilowo tożsama z wyobraźnią), a nie filozofia wprowadza do naszego świata nieskończoność, powinno dawać co najmniej dużo do myślenia, nie tylko filozofom – i niczego więcej nikt rozumny nie powinien spodziewać się po sztuce. Sztuka/Wyobraźnia niczego nie zastępuje, ale również nie da się jej zastąpić niczym innym, jest władzą autonomiczną, nawet jeśli, jak u Kanta, nie ma własnego wydzielonego tylko dla siebie obszaru/pola, to ma własną w pełni niezależną i spontaniczną zasadę organizowania danych, wprawdzie nie w sposób konstytutywny, a jedynie regulatywny, nie obiektywnie, a jedynie subiektywnie – ale za to w pełni autonomicznie. Ten, kto sądzi, że to zbyt mało do czegokolwiek, ma zbyt mało rozumu, żeby zaufać wyobraźni i pozwolić jej posłużyć się sobą... Ten, kto sądzi, że to wszystko, ma za dużo wyobraźni i nigdy nie będzie w stanie odróżnić iluzji od rzeczywistości, mamidła od inspiracji, snu od jawy... Pierwszy przypadek prowadzi do hegemonii nieekstatycznego (i niegłębokiego) rozumu, drugi – do płynnej (i płytkiej) wyobraźni; pierwszy uważa, że wszystko już jest dane, drugi – że dopiero zadane; w pierwszym najbardziej podejrzany jest czasownik „staje się”, w drugim „jest” itd.

## bełtanie mowy i tchu

Kolejny fragment pokazuje moment, w którym czas dojrzeła do ujawnienia się, wkracza na scenę, rozrywa i uwalnia pierwotne-zastane-dawne formy, wybucha. Świadomość budzi się, odkrywa siebie, nie może już ani po prostu utożsamić się ze swoimi treściami („to nie jest jabłko”, obraz rzeczy i dana rzecz są to różne poziomy bytu – realizm naiwny przestaje „działać”), ani przeciwstawić światu (choć są różne, to coś może je łączyć; wyobraźnia jest próbą łączenia rzeczy różnych, a nie tożsamy – do łączenia rzeczy takich samych nie potrzeba wyobraźni, jest ona niezbędna natomiast do odkrycia, że nie „wszystko jest tekstem”). Formowanie żywiołowe; „mowy”: kształt-dźwięk-obraz; „tchu”: dykcja-forma-preekspresywność, rudymet kultury, świat-w-nas, rzecz-w-nas. Próby ciągłego zestawiania i dopasowywania różnych elementów: pojęć i rzeczy, obrazów i krajów, uczuć i obiektów, wartości i przedmiotów, intelektu i zmysłów itd., warunków zewnętrznych i wewnętrznych. Właśnie to niezwykle trafnie wyraził Friedrich Nietzsche słowami: „Trzeba mieć w sobie chaos, aby породzić gwiazdę tańczącą”. Chociaż „gwiazda tańcząca”, „świat” powstaje nie z chaosu, ale dzięki chaosowi, to – dopowiedzmy od razu ten aspekt tego procesu, który często umykał Nietzschemu – nie wystarczy mieć w sobie chaos, aby породzić „gwiazdę tańczącą”. Konieczną i aprioryczną zasadą działania wyobraźni jest zgoda na to, co Białoszewski nazwał pięknie „bełtaniem”, Artur Rimbaud „rozprzęganiem wszystkich zmysłów”, a Witkiewicz „Czystą Formą” – swoistą „demilitaryzację” świadomości, Kantowską „bezinteresowność”. Chodzi bowiem o to, aby pozwolić wszystkim rzeczom być tym, czym są: hrabia Yorck w jednym z listów do Diltheya w odniesieniu do interesującego go właśnie zagadnienia ujął to tak: „Z dziejami jest tak, że nie ta sprawa jest główna, która daje widowisko i wpada w oczy. Nitki nerwów są niewidoczne, jak niewidoczne jest w ogóle to, co istotne. Powiada się: «Ten wygrywa, kto umie milczeć», ale prawdziwa jest także taka wersja: Jeśli zachowasz milczenie, będziesz mógł postrzegać, a to oznacza – rozumieć”<sup>8</sup>. Jak mówi Elizabeth Bishop: „Obcując z dziełem sztuki, pragnie się doznać tego samego, co było niezbędne przy jego tworzeniu – zapomnienia o sobie w doskonale bezużytecznym skupieniu”<sup>9</sup>, czyli pragnie się

<sup>8</sup> Cyt. za: M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 560.

<sup>9</sup> Cyt. za: J. Ashbery, *Druga prezentacja Elizabeth Bishop*, przeł. T. Pióro, „Literatura na Świecie” 1994, nr 3, s. 249-250.

spotkać spontaniczność, a więc zdolność do przyglądania się temu, jak zachowuje się uwolniona rzeczywistość w sytuacji, kiedy nie jest bezpośrednio poddana żadnej zewnętrznej ani wewnętrznej tresurze, interesom czy uchwytnemu celowi działania. Pablo Picasso: „Akt twórczy polega na wytworzeniu w sobie pustki”. „Bełtanie” to właśnie mieszanie bez celu i kierunku, rozprzęganie z interesowności, oczyszczanie z treści, wytwarzanie pustki, nie po to wszakże, by otrzymać pustą<sup>10</sup> formę, ale po to, by pozwolić formie wypełnić się spontanicznie. To, oczywiście, wydarza się bardzo rzadko – najczęściej zaś w takiej sytuacji, zgodnie z sugestią zdrowego rozsądku, nie dzieje się nic<sup>11</sup> – ale jednak się kręci, się bełta, a czasem wy-Dar-za się. Uwalnianie, a nie uchwytywanie pojęć, aprobata i obserwacja pewnego chaotycznego – lub tylko pozornie chaotycznego<sup>12</sup> – ruchu bardzo różnorodnych elementów, które mogą w ten sposób ujawnić swoje własne prawidłowości, „sposoby bycia”, sensory, ponieważ – jak zauważył np. Jan Twardowski – „gdy sensu już nie ma, to sens się zaczyna”<sup>13</sup>, lub „kiedy człowiek myśli, że skończył, to nawet nie rozpoczął; a kiedy się zatrzyma, nie wie, co robić dalej” (Syr 18,7); John Ashbery – o twórczości Bishop: „wszechświat bezustannie rozwija się w olbrzymie uogólnienia, które w każdej chwili mogą zapłonąć znaczeniem”<sup>14</sup>; Wallace Stevens – „Wiersz stąd wypływa, że żyjemy w miejscu, które nie jest nasze”<sup>15</sup>. Bułat Okudźawa w *Piosence o Mozarcie*: „Mozart ojczyzny dla strun nie wybiera”<sup>16</sup>. Sam Tchórzewski wyznał kiedyś:

[...] rolę malarza jest wywoływać życie, przemieniać bierną materię plastyczną w pulsujący życiem organizm. [...] Zderzam ze sobą martwe tworzywo, nagłę je swoją gorączką, aby zaczęło oddychać. Gdy rodzi się życie – moment zawsze jednakowo zdumiewający – zaczynam je ostrożnie rozniecać. Jeszcze jestem silniejszy,

<sup>10</sup> Ewentualnie jest taki rodzaj pustki, który – ontologicznie – jest przede wszystkim miejscem-na-Coś (właśnie to chciał powiedzieć, moim zdaniem, Picasso), a nie miejscem-po-czymś, czyli egzystencjalnie jest to pustka przed świtem, a nie po katastrofie: „Trwa jeszcze ciemne rano – / Śpi niebo nad altaną // Staw błysnął o dwa kroki – / Już widać, że głęboki...”

<sup>11</sup> Warto tu chyba przypomnieć powiedzenie: „Zasadą zdrowego rozsądku jest nie za bardzo ufać zdrowemu rozsądkowi”.

<sup>12</sup> P. Bausch tak się zwróciła do osób obserwujących próbę baletu w jej teatrze: „To wszystko sprawia wrażenie chaosu, ale ma sens”.

<sup>13</sup> J. Twardowski, *Jesteś*, [w:] tegoż, *Przezroczyście*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 171.

<sup>14</sup> J. Ashbery, dz. cyt., s. 248.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> B. Okudźawa, *Zamek nadziei. Wiersze i pieśni*, tł. różni, Wydawnictwo Literackie, Wrocław 1984, s. 249.



usiłuję je formować, chcę mu nadać rytm taki, który by odpowiadał rytmowi mojego życia, chcę mu nadać maksymalną siłę. Powoli tracę przewagę. Staję wobec czegoś, co ma swoje własne prawa.

### zbliża się świat

Tworzący się krajobraz to pewna entelechia obecna – dzięki podmiotowi – w rzeczy; zaślubiny (w blake'owskim tego słowa rozumieniu) materii i formy, ale także tło, coś nieokreślonego, w czym zanurzony jest ów proces; kurtyna, za którą czas ujawni przejście do rzeczywistości lub nie-rzeczywistości: wtedy „Gdy życia koniec szepnie do początku: / «Nie stargam Cię ja – nie! – Ja, u-wydatnię!...»” lub wtedy, gdy los „gubi się w czarnej nicości sennego bytu”. Nie wiemy, do jakiego świata, jakiej rzeczywistości jest to przejście, ale inaczej niż u Williama Blake'a – to nie są drzwi do wyobraźni, ale nie-drzwi<sup>17</sup> z wyobraźni; inaczej niż u Blake'a, wyobraźnia nie zbawia, ale czyni naprawdę możliwym: przemienia chaos w kosmos, ale nie przemienia kosmosu w istnienie. Na tym obrazie wyobraźnia nie ma takich prerogatyw, nie jest chyba w ogóle „boską” sztuką, pośredniczy między bytem a nie-bytem i między wieloma innymi skrajnymi figurami, których połączenie bez niej nie wydaje się możliwe, ale nie ustanawia tego pierwszego, jest więc raczej ludzka: nie stwarza, lecz jedynie pośredniczy w tworzeniu. Jest skierowana – analogicznie jak myślenie – „z powrotem do rzeczy”; „myślenie poszukujące swojego wyrazu nie odnosi się do ducha, lecz do rzeczy”<sup>18</sup>. Wyobraźnia jest wprawdzie koniecznym elementem każdego procesu twórczego, poznawczego, ale nigdy nie jedynym. Jeżeli nie liczy się z faktami, rozumem, aksjologią, staje się – nawet jeśli jest olbrzymia i wspaniała – mostem, drogą donikąd. Ale tylko dzięki niej można połączyć kraj-rzeczywistość-fakt... i obraz-oczywistość-prawo-...

Jest to więc – używając języka pewnej filozofii – przedstawienie konkretnego:

procesu inscenizowania syntetycznej drogi prowadzącej od niejasnego domniemania ku odpowiedniej *przed-uobrazowanej* (*vorverbildlichende*) *naoczności*, ku tej mianowicie, która zawiera w sobie *implicite* taki sens, że stając się naocznością bezpośrednią, prezentuje wszystko samoobecnie, wypełnia potwierdzająco owo domniemanie w jego bytowym sensie. Przed-uobrazowująca naoczność tego potwier-

<sup>17</sup> O ile dobrze pamiętam, istnieje w zen taki koan: „Nie-brama jest bramą wyzwolenia”.

<sup>18</sup> H.-G. Gadamer, dz. cyt., s. 575.

dającego wypełnienia nie daje jednak rezultatu urzeczywistniającej oczywistości istnienia danej treści, z pewnością jednak dostarcza oczywistości możliwości jej istnienia<sup>19</sup>.

Tkanka malarska *Tworzącego się krajobrazu* jest konkretna, można jej dotknąć i poczuć „geografię” malarskiego pejzażu. W malarstwie Tchórzewskiego faktura nie jest ukryta, lecz stanowi jeden ze składników swoistego języka malarstwa, który należy odczytywać bezpośrednio. Co – jak sądzimy – przekłada się również bezpośrednio na pewien kontekst interpretacyjny: obraz przedstawia to, co zazwyczaj ukryte; prawdą sztuki i wyobraźni jest więc to, co zauważył Paul Klee w *Wyznaniu twórcy*: „Sztuka nie odtwarza tego, co człowiek widzi, ale czyni [to] widocznym”<sup>20</sup>. Ten obraz jest opowieścią o fakturze rzeczywistości, która istnieje, choć nie jest dostępna percepcji zmysłowej w świecie realnym, konkretnym. Innymi słowy: również świat ma swoją nie malarską, ale rzeczywistą fakturę, której istnienie nie pozostaje bez konsekwencji dla tego, co udaje nam się zobaczyć czy zrozumieć, a ściślej rzecz biorąc: z punktu widzenia filozofii jest warunkiem możliwości rozumienia, poznania, przeżywania, czynienia całości, jedności. Istnieje pewna analogia czy raczej mimetyczność, obraz naśladuje – nie kopiuje – sposób bycia świata i sam staje się światem, czyli dziełem sztuki. Naśladuje strukturę BYTU, a nie jego pojawy. Sugeruje wreszcie bardzo mocną tezę metafizyczną o wielowarstwowości rzeczywistości, jej aspekcie przedstawionym i nie-przedstawionym, a także o koniecznym związku między nimi; nie wyjaśnia, na czym ten związek miałby polegać, ale go sugeruje: jest wypowiedzią artystyczną, nie filozoficzną, a więc wprowadza bezpośrednio pewne formy i aspekty, które w poznaniu muszą zapośredniczać się w tym, czego na obrazie nie ma, a czego musi dokonać refleksja, by informacja stała się możliwa do odczytania. Wizja *Tworzącego się krajobrazu* jest kompozycją abstrakcyjną. W dodatku wydaje się ona dużym zbliżeniem, ujęciem fragmentarycznym ogromnego, nieskończonego zjawiska, jakim jest wyobraźnia.

Różnica między sankcją zewnętrzną a wewnętrzną może być – i tutaj jest – olbrzymia:

Ciągle jeszcze jesteśmy tak niewychowani, że potrzebujemy praw z zewnątrz, a ponadto tresera lub ojca, aby wskazał nam, co jest dobre, i abyśmy dzięki temu mogli

<sup>19</sup> E. Husserl, dz. cyt., s. 84.

<sup>20</sup> *Artyści o sztuce. Od van Gogha do Picassa*, red. E. Grabska, H. Morawska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 287.

uczynić, co należy. A ponieważ jesteśmy jeszcze takimi barbarzyńcami, to ufność w prawa natury ludzkiej i ścieżki człowieka wydaje się nam niebezpiecznym i niemoralnym naturalizmem. Dlaczego? Dlatego, że u barbarzyńcy pod cienkim naskórkiem kultury kryje się bestia, której słusznie się lęka. Ale zwierzęcia nie pokonujemy przez to, że zamykamy je w klatce. Nie ma moralności bez wolności. Jeśli barbarzyńca uwalnia tkwiącą w nim bestię, to nie jest to przejawem wolności, lecz braku wolności. Aby umieć być wolnym, wpierw trzeba przewyciężyć barbarzyństwo<sup>21</sup>.

Jednym z wyrazów tego barbarzyństwa jest chęć całkowitego podporządkowania sobie natury i gloryfikacja myślenia życzeniowego – zaufanie do praw natury jest czymś całkiem innym niż ich wymyślanie czy produkowanie. Ignorancja widzi w wyobraźni wyłącznie generator złudzeń bez jakiegokolwiek możliwości realnego odniesienia; arogancja widzi w niej przekleństwo, przeszkadzające w realizacji własnych planów, i traktuje ją podobnie jak Makbet sen, zapominając, że są w niej również „włókna duszy i chrząstki sumienia”. Tak samo jednak jak nie ma moralności bez wolności, tak nie ma twórczości bez spontaniczności: „wszelkie granie polega na byciu granym. Urok gry, fascynacja, jaką ona wywołuje, polega właśnie na tym, że gra staje się panem grających”<sup>22</sup>. I dlatego również obecność wyobraźni w dziełach sztuki jest tak samo niezbędna, jak niewystarczająca. „Choć trudno ją [sztukę] sobie wyobrazić bez spontaniczności, to również nie jest ona *creatio ex nihilo*, alfą i omegą dzieł sztuki”<sup>23</sup>. Do swojego spełnienia potrzebuje także pewnej pracy po to, aby pewne oczyszczone, puste przedpole mogło stać się polem, aby pewien preekspresywny<sup>24</sup> stan znalazł swój ekspresywny gest, aby pewna prelogiczna wieloznaczność mogła zyskać logiczną waloryzację. Aby tak się stało, konieczna jest wiedza o tym, że przedpole nie jest żadnym rodzajem pola, preekspresja – ekspresji itd. Niezbędne staje się tu wyzbycie się pewnych uprzedzeń: „Fantazja wszakże działa także w wymiarze, który dla uprzedzonego sądu uchodzi za abstrakcyjny, jak gdyby w pustym konturze, który następnie dzięki «pracy», według owego uprzedzenia, w sprzeczno-

<sup>21</sup> C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, wybrał, przeł. i poprzedził wstępem J. Prokopiuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 125.

<sup>22</sup> H.-G. Gadamer, dz. cyt., s. 164.

<sup>23</sup> Th.W. Adorno, *Teoria estetyczna*, przeł. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994 s. 316.

<sup>24</sup> Zob. E. Barba, *Preekspresywność*, przeł. M. Steiner, [w:] E. Barba, N. Savarese, *Sekretna sztuka aktora. Słownik antropologii teatru*, tł. różni, Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, Wrocław 2005, s. 168.

ści z fantazją, zostaje wypełniony i spełniony”<sup>25</sup>. Tylko wyobraźnia może działać „w pustym konturze” i dlatego jest niezastąpiona, żadna inna ludzka władza w tych warunkach nie może istnieć, tylko dzięki niej kontur może zostać „wypełniony i spełniony”, choć samo wypełnianie i spełnianie jest już nie tylko jej zadaniem. A nawet, jak słusznie zauważa filozof, zostaje wypełniony „w sprzeczności z fantazją”. Każde odkrycie i twórczość zaczyna się wraz z wyobraźnią, ale na wyobraźni się nigdy nie kończy (w obu tego słowa rozumieniach: i merytorycznym, i temporalnym). Brak wyobraźni powoduje skłonność do absolutyzowania tego, co relatywne; jej nadmiar zaś skłonność do relatywizowania tego, co absolutne: w pierwszym przypadku grozi nam, że staniemy się więźniami konwencji, w drugim – iluzji. Ale oczywiście nie ma – i, ze względów filozoficznych, nie może być – żadnej z góry danej recepty na to, jak urzeczywistnić – a raczej urzeczywistniać – integrację, czyli jak przejść między Scyllą konwencji a Charybdą iluzji, czy jak wyraził poeta:

na obrzeżach panuje  
gorączkowe ożywienie  
zgiełk i zamieszanie  
kipi życie

tylko wewnątrz poezji  
jest nieruchome puste

wejście do wnętrza  
jest otwarte  
dla wszystkich

wyjścia nie ma<sup>26</sup>

To, że nie ma wyjścia, nie oznacza – czego najlepszym dowodem jest powyższy wiersz – iż nie można wyjść; oznacza tylko tyle, że w tak wytworzonej sytuacji wychodzi się nie przez wyjście, drzwi czy bramę, ale – jak już pisałem – przez nie-wyjście, nie-drzwi, nie-bramę. „Wyjścia nie ma” oznacza brak przepisu, możliwości powtórzenia; oznacza, że skopiowanie dzieła czy powtórne odkrycie Ameryki nie jest wyrazem przesadnej mądrości. Dla rozumu filozoficznego moż-

<sup>25</sup> Th.W. Adorno, dz. cyt., s. 316.

<sup>26</sup> T. Różewicz, *na obrzeżach poezji*, [w:] tegoż, *zawsze fragment\* recycling*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1998, s. 126.

liwość pojawienia się takiej recepty byłaby analogicznie tym samym, co figura „kwadratowych kół” dla rozumu analitycznego, czy innymi słowy – jeśli tak będzie lepiej czy jaśniej – status ontologiczny „kwadratowych kół” i „bezpiecznych procesów twórczych” jest identyczny. I dlatego właśnie, jak zauważyła np. Irena Kwiatkowska, „aktorstwo wymaga pokory, w każdej chwili można spaść”.

Do objawienia się pełnego sensu istnienia wyobraźni, potrzebne jest wyjście poza nią, czyli – gdyby mówić językiem teatralnym Konstantego Stanisławskiego – konieczne są zarówno „piereżywanija”, jak i połączenie ich z „wopłoszczeniem”. Świadczenia tego, że tak właśnie może być, odnajdujemy w licznych dziełach. Na zakończenie trzy fragmenty utworów, których poetyka, zawartość merytoryczna i postawa światopoglądowa są kompletnie odmienne. Pierwszy to wiersz *Słowo*, którego autorem jest jeden z przyjaciół malarza, Różewicz, i który został zadedykowany nieprzypadkowo – jak sądzę – Jerzemu Tchórzewskiemu:

To słowo wypowiedziane  
mimo woli  
połknięte w połowie  
rosło we mnie  
huczało w opustoszałym  
nagle świecie

oderwało się ode mnie  
pędziło mnie z miejsca na miejsce  
przybierało różne barwy  
znaczenia kształty

chciałem je chwycić  
skrępować połknąć  
ale ono mnożyło się  
napępniało twarze obcych ludzi  
książki meble  
pomniki  
ciała kobiet  
mięso chleb

straszyło

nie mogłem go poznać  
podawane z ust do ust  
dwuznaczne

wyostrzyło się  
w miecz obosieczny  
świecący  
szukałem ratunku  
[...]  
wargi nocy i dnia  
rozwarły się<sup>27</sup>

Drugi w zupełnie innej szacie słownej, z zupełnie inaczej rozłożonymi akcentami – i tymi egzystencjalnymi, i tymi werbalnymi, i tymi... – ale przecież w istocie o tym samym, jakkolwiek zupełnie inaczej, z innych stron, wrażliwości, przeżyć, temperamentów, doświadczeń, czasów..., a jednak, choć tak różnie, to w istocie o tym samym:

Da neigt sich die Stunde und rührt mich an  
mit klarem, metallenen Schlag:  
mir zittern die Sinne. Ich fühle: ich kann –  
und ich fasse den plastischen Tag.

Nichts war noch vollendet, eh ich es erschaut,  
ein jedes Werden stand still.  
Meine Blicke sind reif, und wie eine Braut  
kommt jedem das Ding, das er will.

Nichts ist mir zu klein und ich lieb es trotzdem  
und mal es auf Goldgrund und gross,  
und halte es hoch, und ich weiss nicht wem  
löst es die Seele los...<sup>28</sup>

I ostatni: „Przestraszył się i powiedział. Jak przerażające jest to miejsce! To nic innego, tylko miejsce Boga i brama nieba!” (Rdz 28,17).

<sup>27</sup> T. Różewicz, *Poezja*, t. 1, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 401-402.

<sup>28</sup> „Godzina się zbliża, dotyka mi czoła / metalem swych czystych brzmień / i drżą moje zmysły. I czuję: podołam – / i chwytam plastyczny dzień. / Nic jeszcze nie zaszło, aż wzrok się przekona, / ruch wszelki wstrzymany nagle. / Spojrzenia dojrzały i jak narzeczona / jest rzecz, gdy ktoś jej zapragnie. / I nic mi za małe i wielbię je śpiewem, / w tle złotym malować muszę, / i trzymam wysoko, i komu dziś, nie wiem, / uwalnia z więzów duszę...”. Przekład M. Jastruna za: R.M. Rilke, *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1993, s. 7.

## A Painting Treaty on Imagination: *Emerging Landscape* by Jerzy Tchórzewski. Remarks More Than Preliminary

### Summary

This article attempts to present a role of an imagination in widely understood processes of both a cognition of the world or reaching to the essence of Existence as well as creation – an attempt to interpret a painting *Emerging Landscape* by Jerzy Tchórzewski represents a basis for this deliberation. The key thesis of the essay assumes that the imagination – like arts – is an ambivalent force in many meanings of the word: it may lead to many both good and bad consequences, however no important cognitive nor creative process can take place in its absence. Nature knows no creative processes which are safe. The author seeks to support his observations with numerous examples deriving from vary different cultures, periods, methodologies, world views... which do not definitely settle the matter and serve as no proof but may and should give a reader plenty of food for thought. This is an objective set by the author of this article but it is not for him to judge whether he has been able to reach it.

### Noty o autorach

**Krystyna Bembenek**, mgr, asystentka w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Autorka artykułów dotyczących filozofii P. Ricoeura, G. Marcela, filozofii hermeneutycznej. Zainteresowania badawcze: historia, status i problemy filozofii hermeneutycznej, nowożytna i współczesna filozofia francuska.

**Tomasz Kąkol**, dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego. Aktualne kierunki badań naukowych: ontologia (Roman Ingarden, Benedykt Spinoza, Tomasz z Akwinu, Immanuel Kant – zwłaszcza pod kątem ontologii czasu), etyka seksualna. Najważniejsze publikacje: *The Same P-Relation as a Response to Critics of Baker's Theory of Constitution*, „The Journal of Philosophical Logic”, nr 5-6, vol. 34 (2005), s. 561-579; *A Formal Analysis of Selected Proofs by Aquinas for the Uniqueness of God*, [w:] *Substance and Attribute. Western and Islamic Traditions in Dialogue*, red. C. Kanzian, M. Legenhäusen, Ontos Verlag 2007, s. 79-105; *Persons and Bodies. Lowe's Arguments for Dualism vs. Ingarden's Analysis*, [w:] *The Dualistic Ontology of Human Person*, red. M. Szatkowski, Philosophia Verlag, München 2013, s. 149-160; *So pleasant, so addictive. Several remarks on A. Pruss' work „One Body”*, [w:] *Pruss meets his critics. A symposium on „One Body”*, red. M. Iwanicki (w druku); *Przeciw substancjalizmowi*, „Filozofia Nauki” nr 4(72)/2010, s. 121-134; *Spinozjański argument za substancjalnym monizmem numerycznym*, [w:] *Filozofia XVII wieku – twórcy, problemy, kontynuacje*, red. M. Iwanicki, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011, s. 163-176; *W kwestii dowodów Spinozy na istnienie Boga i dowodu na jedyność Spinozjańskiej substancji*, „Filo-Sofija”, nr 17 (2012), s. 83-100.

**Kinga Kiwała**, teoretyk muzyki, doktor sztuki, magister filozofii, adiunkt w Katedrze Teorii i Interpretacji Dzieła Muzycznego w Akademii Muzycznej

w Krakowie. W pracy badawczej skupia się nad polską muzyką współczesną, problematyką *sacrum* w muzyce, filozofią i estetyką muzyki (przede wszystkim fenomenologią). W dorobku naukowym posiada artykuły naukowe, udział w konferencjach i sympozjach w kraju i za granicą, członkostwo w Radach Programowych oraz jury konkursów. Ważniejsze prace: *Dzieło symfoniczne w perspektywie polskich koncepcji fenomenologicznych. Lutostawski, Penderecki, Górecki*, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2013; *Henryk Mikołaj Górecki und Minimalismus*, [w:] *Von Perotin bis Steve Reich. Die Ideen des „Minimalen“ in der Musikgeschichte und Gegenwart*, red. N. Hrkova, Bratysława 2005; *Elementy sakralne w wybranych utworach polskich kompozytorów współczesnych*, [w:] *Polska muzyka religijna – między epokami i kulturami*, red. K. Turek, B. Mika, Katowice 2006; *Der axiologische Aspekt des späten Stils. Die 4. Sinfonie Witold Lutostawskis*, [w:] *Music: Function And Value. Proceedings from the 11th International Congress On Musical Signification. Kraków, Poland, October 2, 2010*, t. I, ed. by T. Malecka and M. Pawłowska, Akademia Muzyczna w Krakowie, Musica Iagellonica, Kraków 2013, s. 426-439.

**Włodzimierz Lorenc**, prof. dr hab., kierownik Zakładu Historii Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii UW, jest autorem prac książkowych poświęconych filozofii hermeneutycznej i filozofii człowieka. Jego zainteresowania odnoszą się do filozofii współczesnej w jej wariacie humanistycznym, czerpiącym często swe inspiracje z fenomenologii.

**Marek Maciejczak**, prof. dr hab., profesor zwyczajny na Politechnice Warszawskiej. Zajmuje się filozofią języka i teorią poznania. Bada powiązanie doświadczenia, języka i pojęć. Autor książek: *Świat według ciała w „Fenomenologii percepcji” M. Merleau-Ponty’ego* (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).

**Piotr Martin**, dr, adiunkt w Zakładzie Estetyki Uniwersytetu Wrocławskiego. Autor książki *Nieoczywistość sztuki*. Główny obszar badawczy to związki filozofii ze sztuką i sztuki z filozofią: wzajemne inspiracje i przenikanie się, ale także konflikty, spory i wykluczenia. Wzajemna komplementarność tych dwóch różnych światów z jednej, a konkurencyjność z drugiej strony. Zwłaszcza na styku świata teatru i filozofii.

**Michał Piekarski**, dr, adiunkt w Katedrze Teorii Poznania Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Dysertację z filozofii pt. *Wittgensteinowska koncepcja związku języka ze światem* obronił w 2010 roku. Pracuje nad jej wydaniem. Obecnie zajmuje się związkami filozofii języka z fenomenologią oraz zagadnieniem podmiotowości w filozofii Ludwiga Wittgensteina. Publikował m.in. w „Studia Philosophiae Christianae” oraz w „Kronosie”.

**Witold Płotka**, dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego. Interesuje się fenomenologią klasyczną, w szczególności filozofią Edmunda Husserla oraz jej współczesnymi przeformułowaniami. Jest laureatem „The 2011 CARP Directors’ Memorial Prize in Honor of José Huertas-Jourda”. Autor artykułów z zakresu metodologii fenomenologii oraz fenomenologii wiedzy; publikował m.in. w „Fenomenologii”, „Kwartalniku Filozoficznym”, „Przeglądzie Filozoficznym. Nowa Seria” oraz w „Studia Phänomenologica” i „Bulletin d’analyse phénoménologique”.

**Andrzej Przylębski** pracuje w Instytucie Kulturoznawstwa UAM w Poznaniu; stypendysta Fundacji Humboldta (pobyt u Gadamera w Heidelbergu) i Instytutu Nauk o Człowieku. Zajmuje się filozofią europejską – zwłaszcza niemiecką – pierwszej połowy XX wieku (neokantyzm, filozofia egzystencjalna, fenomenologia, filozofia życia); autor dziewięciu książek; tłumacz z angielskiego i niemieckiego (m.in. *Filozofii pieniądza* Simmla oraz *Dziedzictwa Europy* Hansa-Georga Gadamera). Był członkiem Zarządu Międzynarodowego Towarzystwa Heglowskiego, KNF PAN; redaktor naczelny „Fenomenologii” – pisma Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego – oraz członek Rady Programowej *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. Od lat pracuje nad systematyczną filozofią hermeneutyczną. Ostatnie publikacje: *Sense, Meaning and Understanding* (2013), *Dlaczego Polska jest wartością. Wprowadzenie do hermeneutycznej filozofii polityki* (2013), *Etyka w świetle hermeneutyki* (2010) i *Duch czy życie? Szkice z filozofii niemieckiej* (2011).

**Rochus Sowa** jest wykładowcą w Instytucie Filozoficznym RWTH Uniwersytetu w Akwizgranie w Niemczech. W 1993 roku otrzymał nagrodę im. Edmunda Husserla Uniwersytetu Alberta Ludwika we Fryburgu Bryzgowijskim. W latach 2000-2012 był asystentem w Archiwach Husserla w Lowanium (Berlgia).

Jest redaktorem *Husserliana* XXXIX, współpracował nad *Husserliana* XXXVI oraz jest współredaktorem *Husserliana* XXXXII i *Husserliana* XLII. Wspólnie z Uwe Meixner zredagował w 2014 roku *The Philosophy of Edmund Husserl* (seria wydawnicza: *Logical Analysis and History of Philosophy*, tom 16). Jest autorem artykułów i haseł encyklopedycznych o fenomenologii Husserlowskiej. Interesuje się fenomenologią (w szczególności Husserlowską), epistemologią, filozofią umysłu oraz filozofią języka.

**Andrzej Zalewski**, urodzony w 1952 roku w Łodzi, gdzie mieszka. Na Uniwersytecie Łódzkim ukończył studia w zakresie filologii polskiej (specjalność: kulturoznawstwo-filmoznawstwo – 1977) oraz filozofii – 1979 (habilitacja ze specjalnością: filozofia – fenomenologia). Profesor zwyczajny nauk humanistycznych. Publikuje równolegle teksty z zakresu filozofii oraz estetyki filmu. Do 2004 roku był pracownikiem Katedry Mediów i Kultury Audiowizualnej Uniwersytetu Łódzkiego. Od 2004 kierownik Zakładu Filozofii na Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Ostatnie ważne publikacje filozoficzne: *Fenomenologia jako refleksografia* (Kraków 2007); *Filozofowanie i dyskurs intelektualny w perspektywie fenomenologicznej refleksografii* (Kraków 2010); *O przedmiotach trudnodostępnych. Uwagi metodologiczne*, *Filozofia* VI – Prace Naukowe AJD im. Jana Długosza w Częstochowie (Częstochowa 2009). Opracowania redakcyjne: *W stronę filozofii autorskiej: Kolokwia Filozoficzne I* (Kraków 2009), *Filozofia autorska – propozycje: Kolokwia Filozoficzne II* (Kraków 2011). Ostatnie ważne publikacje z estetyki filmu: *Duch maszyny: Robert Bresson*, „Kwartalnik Filmowy” nr 74 (Warszawa 2011); *Dalekie głosy, utajone życie*, [w:] A. Gwóźdź (red.) *Pamięć kina* (Katowice 2013); *Totalność odpłaty: Robert Bresson i „Pieniądz”*, [w:] K. Kornacki (i in. – red.) *Sacrum w kinie. Dekadę później* (Gdańsk 2013).

**Wojciech Żelaniec** jest kierownikiem Zakładu Etyki i Filozofii Społecznej w Instytucie Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa na Uniwersytecie Gdańskim. Ostatnio opublikował: *Create to rule. Studies on constitutive rules*, LED, Milano 2013. Dla szerszych informacji zobacz: <http://www.wnswz.strony.ug.edu.pl/>.

### **Krótką charakterystyka pisma „Fenomenologia”**

Fenomenologia to zrazu nazwa dla pewnej metody filozoficznego badania ludzkiego doświadczenia. Jej powstanie w dziełach Edmunda Husserla na początku XX wieku zrewolucjonizowało filozofię współczesną. Martin Heidegger, uczeń Husserla, dokonał zmian w paradygmacie teoretycznym swego mistrza, co otworzyło przed fenomenologią nowe, dodatkowe obszary badawcze, związane z tzw. światem przeżywanym, z możliwie niezapośredniczonym doświadczeniem rzeczywistości we wszelkich jej przejawach. Fenomenologia okazała się wskutek tego nie tylko niezwykle płodną metodą, ale także pewnym nurtem współczesnej filozofii, wychodzącym od starannego rozpoznania i opisu świata zjawiskowego, tego, jak jawi się nam, ludziom, rzeczywistość, w której żyjemy. Do dziś jest – obok tzw. filozofii analitycznej – wiodącą szkołą myślenia filozoficznego. Ilość dzieł pisanych w ramach tego paradygmatu badawczego jest ogromna. Roman Ingarden, polski uczeń Husserla, pozostawił po sobie szereg dzieł oraz wielu wybitnych uczniów (Stróżewski, Tischner, Póttawski), których wychowankowie założyli 14 lat temu Pol. Tow. Fenomenologiczne. Ono zaś powołało swój organ, pismo o nazwie „Fenomenologia”, które od 12 lat publikuje rozprawy z zakresu szeroko rozumianej fenomenologii, autorów krajowych i zagranicznych (w tym w językach kongresowych), informuje o nowych publikacjach oraz o konferencjach fenomenologicznych w kraju i za granicą. PTFen regularnie zaprasza wybitnych światowych fenomenologów na swe doroczne konferencje, zaś „Fenomenologia” publikuje ich wystąpienia. Pozostaje dzięki temu w ścisłym kontakcie z aktualnymi badaniami światowymi. Nie jest zatem pismem popularyzującym dawne, obce osiągnięcia, lecz ważnym czasopismem naukowym, platformą umożliwiającą zwłaszcza młodemu pokoleniu badaczy prezentację swych aktualnych badań oraz wejście w dialog z innymi badaczami. Pismo jest od lat w rankingu MNiSW (aktualnie: 7 pkt.), jest obecne w sieci (na platformie AMUR poznańskiego UAM). Obecnie jest rocznikiem, planowane jest jednak przejście na półrocznik. Oraz na wersję on-line, równoważną z wersją papierową.

### **Zasady, którym podlegają teksty nadsyłane do „Fenomenologii”**

Teksty:

- a) powinny dotyczyć szeroko rozumianej fenomenologii, której istotnym współczesnym rozwinięciem jest hermeneutyka (filozofia hermeneutyczna);
- b) ich objętość nie powinna przekraczać 40.000 znaków (liczonych wraz ze spacjami);
- c) powinny być opatrzone angielskim i polskim streszczeniem (nie dłuższym niż jedna strona maszynopisu) oraz wykazem tzw. słów kluczowych (key words: od 3 do 8);
- d) powinny zostać napisane w programie Word for Windows (czcionka TNR 12, odstęp 1,5)

Adres redakcji: [andrzej@przylebski.com](mailto:andrzej@przylebski.com)

Nadsyłane teksty podlegają dwukrotnej anonimowej recenzji, która decyduje o ich publikacji w piśmie.