

*Andrzej Przyłębski*

## Fenomenologia wobec hermeneutycznego zwrotu filozofii

Kilka lat temu powstało Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne, stowarzyszenie w większości młodych filozofów, którym drogie jest dziedzictwo fenomenologii oraz propagowanie badań filozoficznych prowadzonych w duchu fenomenologii. Była ona, jak się zdaje, rezultatem pewnego kryzysu tożsamości i związanych z nim poszukiwań – zwłaszcza u młodszych adeptów sztuki filozoficznego namysłu – pewnego efektywnego i jednocześnie głębokiego paradygmatu myślowego, który umożliwiałby nie tylko nowe filozoficzne odkrycia, ale także dostarczałby języka, umożliwiającego coraz bardziej utrudnioną dziś komunikację między poszczególnymi szkołami, kierunkami i orientacjami filozoficznymi. Na odpowiedź na pytanie, czy nadzieje związane z powstaniem tego Towarzystwa zostały spełnione, trzeba nam będzie jeszcze poczekać. Być może były one przesadzone, być może jego powstanie oznacza nie tyle odnowienie się fenomenologicznego ducha w Polsce, co raczej jego łabędzi śpiew. W jakiejś mierze wskazywać by na to mogła dyskusja na temat „Czym jest fenomenologia?”, która odbyła się podczas konferencji filozoficznej zorganizowanej przez PTF w listopadzie zeszłego roku.<sup>1</sup> Pokazała ona, że nawet wielu spośród tych, których w naszym kraju utożsamia się z fenomenologicznym podejściem do dociekań filozoficznych, od fenomenologii – przynajmniej od tej klasycznej, Husserlowskiej – dystansuje się, nie spodziewając się po niej istotnych dla siebie inspiracji. Poza jedną – kultem solidnej, rzetelnej pracy umysłowej (pojęciowej), unikającej pokus siedmiomilowych kroków i pochopnych syntez, zadowolającej się miast tego, wzorem twórcy fenomenologii, „drobną monetą”, tzn. stopniowym przyrostem wiedzy.

---

<sup>1</sup> Dyskusję tę publikuje pismo *Fenomenologia* w swym czwartym, tegorocznym numerze.

Sytuacja fenomenologii w świecie wydaje się być podobna. Powstałe sporo organizacji fenomenologicznych, doprowadzono nawet do powstania ich stowarzyszenia.<sup>2</sup> Trudno jednak odnieść wrażenie, by fenomenologia odgrywała w filozofii światowej wiodącą, a nawet istotną rolę. Pośród najbardziej znanych filozofów współczesnego świata darmo szukać fenomenologów. Kiedy przyszedł mi do głowy pomysł poinformowania czytelników pisma *Fenomenologia* o obecności tego nurtu na jednym z największych kongresów filozoficznych, stojącym merytorycznie zawsze na znakomitym poziomie, a mianowicie na Niemieckim Kongresie Filozoficznym, który w ubiegłym roku odbył się w Berlinie, skonstatować musiałem raczej jej nieobecność. Przed kimś, komu na sercu leży przetrwanie i rozwój fenomenologicznej filozofii, fenomenologicznego podejścia do opisu rzeczywistości, w której żyjemy, staje niełatwe pytanie: jak musi się zmienić sama fenomenologia, by nie zagrozić sobie drogi do takiej przemiany.

Środowisko, z którym przyszło jej się zmierzyć – czy też raczej: z którym przyszło jej koegzystować – nie wydaje się bowiem wcale przyjazne. Wyznacza je przede wszystkim tzw. lingwistyczny zwrot filozofii, sytuujący język w centrum zainteresowania dociekań filozoficznych. *Linguistic turn* miał, jak wiadomo, różne oblicza. Jego, w moim przekonaniu, najciekawszą postacią jest coś, co w nawiązaniu do niektórych autorów określiłem ongiś mianem „hermeneutycznego zwrotu filozofii.”<sup>3</sup> Pozostaje wierny tezie, że zwrot ten jest tak naprawdę ostatnim słowem współczesnej filozofii, zwłaszcza jeśli koncepcje jego przedstawicieli (takich jak Dilthey, Gadamer, Heidegger, ale także Wittgenstein, Vattimo, Rorty, Günter Abel czy Josef Simon) oczyścimy z nieuzasadnionych jednostronności.

Fenomenologia, zarówno w wydaniu Husserla jak i Schelera, walnie przyczyniła się do powstania filozofii hermeneutycznej.<sup>4</sup> Hermeneutyka nie jest jednak fenomenologią ani w sensie zaprojektowanym przez

<sup>2</sup> OPO (Organisation of Phenomenological Organisations) zarejestrowano w Pradze w roku 2002.

<sup>3</sup> Jego istotę przedstawiam szerzej w mej książce pt. *Hermeneutyczny zwrot filozofii*, Poznań 2005.

<sup>4</sup> Znakomicie pisze na ten temat Gary B. Madison w tekście pt. „The Interpretative Turn in Phenomenology: A Philosophical History”, zamieszczonym w tomie *Between Description and Interpretation – The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, zredagowanym przez A. Wiercinskiego (Toronto: The Hermeneutic Press 2005, ss. 3-55), do którego, nie mogąc tu tego wątku szerzej rozwinąć, Czytelnika odsyłam.

Husserla, ani przez Schelera. Jeśli już, to nawiązuje raczej do tego rozumienia badań fenomenologicznych, które sformułował Heidegger w swym *Sein und Zeit*. Ale i z nimi nie jest do końca tożsama. W tym sensie rodzi się uzasadnione pytanie: czy filozofia hermeneutyczna – stanowiąca w XX wieku, w moim przekonaniu, główną linię rozwojową filozofii europejskiej – wchłania w siebie transcendentálną fenomenologię, czyniąc ją zbytęczną, przestarzałą, przezwyięzoną, po heglowsku zniesioną? Myślę, że wielu hermeneutów na tak sformułowane pytanie odpowiedziaoby twierdząco. Ja chciałbym tutaj naszkicować odpowiedź nieco inną, odpowiedź, która przewiduje dla fenomenologii osobne miejsce obok hermeneutyki, przekształcając ją w partnerkę równoprawnego dyskursu, prowadzącego do coraz lepszego rozjaśniania problematyki stanowiącej ós wspólnych im zainteresowań badawczych. Tą problematyką jest naturalnie człowiek i otaczająca go rzeczywistość, świat, w którym przyszło nam żyć. Wydaje się bowiem, iż hermeneutyka dopiero w połączeniu z fenomenologią – oraz nowoczesną filozofią życia, ale ten wątek tutaj pominiemy – ma tu do zaoferowania poznania wnikliwsze, lepiej uzasadnione oraz adekwatniej i precyzyjniej opisujące badane zjawiska – zarówno w aspekcie wiązonym tradycyjnie z rozważaniami nad bytem ludzkim, jak i pozaludzkim – niż inne nurty współczesnej filozofii. Aby tak się jednak stało, tj. aby hermeneutyka i fenomenologia stały się równoprawnymi partnerkami w nowym filozoficznym dyskursie, potrzebne są przemiany po obu stronach. W niniejszym tekście zarysuję tylko te, które dotyczą fenomenologii.

### *Reinterpretacja fenomenologii Husserla*

Koncepcja badań fenomenologicznych zaproponowana przez E. Husserla, mimo, że tematycznie mieściła się w typowej dla czasów swego powstania dominacji problematyki epistemologicznej, była w istocie próbą zakwestionowania panujących w owym czasie paradygmatów myślowych. Przeciwno racjonalizmowi kantyzmu, filozofii Fichtego i Hegla oraz różnym szkołom neokantowskim fenomenologia podkreślała swe przywiązanie do tradycji empirystycznej. Manifestowało się to nie tylko w stwierdzeniu jej twórcy, że „to my, fenomenologowie” – a nie pozytywiści czy neopozytywiści – jesteśmy prawdziwymi empirystami, czy też w haśle „powrotu do rzeczy samych”, które nie oznaczało – jak wiadomo – postulatę dotarcia do Kantowskiej rzeczy samej w sobie, lecz do źródłowej po-

staci naszego doświadczenia rzeczywistości, a co za tym idzie – postulat starannego opisu tego, co dane, rzeczywistości takiej, jakiej doświadczamy. Równie ważny jest tu postulat dekonstrukcji tradycyjnej epistemologii: protest przeciwko operowaniu („rachowaniu”) utrwalonymi konstruktami pojęciowymi, przejętymi bezrefleksyjnie z tradycji filozoficznej.

Efektorem apelu o destrukcję metafizycznej pojęciowości przejętej z filozofii pokantowskiej była m.in. radykalna przemiana, jakiej doznało pojęcie podmiotu (subiektywności) i związane z nią pojęcie świadomości. Zarówno Kant (*explicite* sformułował to zwolennik i kodyfikator jego filozofii Karl L. Reinhold), jak i Husserl wychodzili z tzw. zasady fenomenalności (znanej też jako zasada świadomości – *Satz des Bewußtseins*), zgodnie z którą wszystko, o czym możemy się miarodajnie (dyskursywnie) wypowiadać – a więc rzeczywistość dana nam w doświadczeniu, w najszerszym tego słowa rozumieniu – jest fenomenem, zjawiskiem, faktem świadomości. O rzeczywistości niemożliwej do uświadomienia, niepoznawalnej, nigdy nie danej, nie sposób dyskutować. W filozofii transcendentalnej (którą chciałbym tu wiązać głównie z Kantem) prowadziło to do powstania trudno rozwiązywalnego problemu mostu: przejścia od immanencji do transcendencji. Świadomość pojmowano bowiem jako rodzaj autonomicznego, substancjalnego bytu, rodzaj skrzynki, w której mieszczą się wrażenia, przedstawienia, emocje itp. treści świadomości. Nie tak daleko było już stąd do chrześcijańskiego pojęcia osoby czy duszy. Wytlumaczenie tego, jak to się dzieje, że bezpośrednio dane zawarte w świadomości odnoszą się do rzeczywistości zewnętrznej wobec teje świadomości, nie było w ramach tej racjonalistycznej tradycji łatwe. Z zadaniem tym lepiej, choć zarazem także niezadowolająco, radziły sobie stanowiska empirystyczne. Husserl próbował drogi pośredniej, co do dziś stanowi o randze jego teoretycznej propozycji.

Ważnym elementem, a zarazem piętszym istotnie nowym rezultatem jego podejścia było odrzucenie „skrzynkowego” ujęcia świadomości. Do głównych twierdzeń jego fenomenologii należy bowiem istota intencjonalność świadomości, tzn. uznanie, iż świadomość pusta jest niemożliwa, bowiem świadomość jest zawsze świadomością czegoś, jakiejś treści. W znaczeniu, który związany jest z ową doświadczaną treścią zawarte jest bardzo często to, że dotyczy ona bytu wobec podmiotu zewnętrznego. To, że sens tego bytu jest przez świadomość w akcie poznawczym konstytuowany, nie oznacza, iż byt tego, co jest podstawą czy też punktem wyjścia tej semantycznej (a nie ontologicz-

nej) konstytucji, jest dziełem czy też zasługą świadomości. Sensy przedmiotowe rodzą się w operacjach dokonywanych przez umysł (nie nazywajmy tego świadomością, by nie wprowadzać niepotrzebnego zamętu pojęciowego) na treściach danych w strumieniu fenomenów przeżywanym przez indywidualną świadomość.

A treści te – to równie istotna różnica w zestawieniu z transcendentalizmem Kanta – nie są potokiem nieuporządkowanych wrażeń, które świadomość w akcie syntezy, opartym na apercepcji ze strony transcendentalnego Ja, przekształca w obowiązujący świat przedmiotowy, co *de facto* czyni ten świat wytworem podmiotu poznającego. W strumieniu przeżyć dane są nie wrażenia, lecz postaci, formy, kształty. Zadaniem czy też zasługą (funkcją) świadomości jest poddawanie ich nie syntezie, lecz analizie, wychwytywanie tego, co istotne (istoty – stąd „wgląd w istotę”) i utrwalanie w postaci doświadczenia ważnego dla podmiotu. Funkcją świadomości jest zatem tworzenie znaczeń na podstawie analizy doświadczenia pod kątem tego, co powtarzalne, regularne, ergo: istotne, znaczące i przydatne.

Świadomość jako świadomość-czegoś („*Bewußtsein von etwas*”, tj. bycie-czegoś-świadomym) jest już zatem zawsze „przy rzeczach”, problem jej wyjścia z przestrzeni własnej immanencji i dotarcia do transcendentnych względem niej rzeczy już u Husserla, a nie dopiero u Heideggera, zostaje rozwiązany (nawet jeśli się wydaje, że sam Husserl nie jest niekiedy wcale tego pewien). Ważną zaletą rozwiązania Husserlowskiego jest też i to, że zachowana zostaje możliwość całkowitej zmiany czy też wzbogacania sensu tego, co doświadczane wraz z przybywaniem doświadczenia, wraz nowymi aktami świadomości, które korygują poprzednie ujęcia. Dotyczy to także tego, co w przedmiotach istotowe i jako takie – aprioryczne. Znaczenia wytwarzane poprzez analizę fenomenalnego strumienia świadomości są bowiem konfrontowane z nowymi danymi doświadczenia.

Jak słusznie zauważył włoski badacz Husserla, Vittorio de Palma, jego fenomenologia nie jest zatem w zasadzie wcale transcendentalnym idealizmem, lecz ejdetycznym empiryzmem.<sup>5</sup> Wedle Husserla for-

<sup>5</sup> V. De Palma, „Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus?“, *Husserl Studies*, 3/2005, s. 200. Przywoływany autor zauważa jednak wiele wahań i niezręcznych sformułowań obecnych u Husserla, które dają asumpt do idealistyczno-transcendentalnych interpretacji jego fenomenologii, niezgodnych jednak, jak sądzi, z intencjami jej twórcy.

ma, w której są nam dane przedmioty doświadczenia, nie jest dziełem spontanicznie formotwórczej (kategoryzującej) transcendentalnej podmiotowości, lecz *in specie* tkwi już w faktycznie danych treściach świadomości (fenomenach). „Kant przeczył – powiada Husserl – że jest nam dane wiele treściowych powiązań, w których nie sposób dopatrzeć się żadnej syntetycznej aktywności, wytwarzającej treściowe powiązanie”<sup>6</sup>. Twórca fenomenologii uważa – i to jest najoryginalniejszy, do dziś niewyzyskany, nawet do końca nie uświadamiany aspekt jego koncepcji, że: (1) tym, co w sposób uzasadniony może uchodzić za rzeczywiste jest to, czego możemy (potencjalnie) zmysłowo doświadczyć, oraz (2) że dane zmysłowe posiadają zmysłowo wykazywalną (uchwytną) strukturę aprioryczną. Tym, co Husserl stanowczo odrzuca, nie jest zatem empiryzm, lecz racjonalizm, a więc także idealizm. Empiryzm klasyczny nie podoba mu się tylko dlatego, że zapoznaje fakt występowania i współdania w doświadczeniu rzeczywistości owej apriorycznej struktury. Proponuje zatem jego lepszą, bo bliższą faktycznemu przebiegowi doświadczenia, wersję.

Ejdetyczny empiryzm proponowany przez fenomenologię Husserla zdaje się przy tym – mimo, a może właśnie dlatego, że jest swego rodzaju apiryzmem, apiryzmem dynamicznym, relatywnym – dużo lepiej tłumaczyć praktyczną efektywność naszego poznania. Wychodzi on bowiem z ciągle na nowo budowanej izomorficzności tego poznania względem poznawanej rzeczywistości.

Analizowanie konstytucji sposobów jawienia się nie oznacza *eo ipso* tego, że przedmioty oraz świat uznaje się za wytwory świadomości. Analiza genezy habitualności oraz habitualnego rodzaju apercpcji (...) bada związek ‘motywacyjny’ czy też ‘warunkujący’ pomiędzy treściami oraz aktami apercpcji stającymi się stałym nawykiem Ja (*Habitus des Ich*). Ponieważ geneza ta zależy od rzeczowej swoistości treści *in specie* i wraz z nią się zmienia, to jest ona genezą aprioryczną lub inaczej – istotową (*Wesensgenese*).<sup>7</sup>

Istnieje oczywiście korelacja noetyczno-noematyczna, należy jednak odrzucić taką jej interpretację, wedle której decydująco (rozstrzygająco) aktywna w kreacji znaczeń świadomość miałaby być producentem sensów przedmiotowych poprzez syntezę bezforemnych, nieupostaciowanych danych wrażeniowych. Wytwarzanie się apercpcji

<sup>6</sup> Hua, XII, s. 41.

<sup>7</sup> V. De Palma, „Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus?“, op. cit., s. 192.

nie jest określane przez akty świadomości, lecz – jak powiada Husserl – przez „istotowe prawa asocjacji”<sup>8</sup>, ufundowane nie w spontaniczności podmiotu, lecz w niezależnych od niego *relations of ideas*. Rzeczywistość jest zatem korelatem regularności zjawisk; świadomość tej regularności nie wytwarza, tylko ją odkrywa, konstatuje. Realne przedmioty to nic innego jak ustrukturuwane, upostaciowane całości posiadające własności zmysłowe. Z tego, że wedle Husserla świadomość istnieje w sposób absolutny, świat zaś – kontyngentny (przypadkowy), nie należy wyciągać wniosku o tym, że jego fenomenologia głosi subiektywny idealizm czy też solipsyzm. Jest to tylko wskazanie na to, że można wyobrazić sobie świadomość, której, mniejsza o to z jakiego powodu, nie udaje się wychwycić w strumieniu fenomenów żadnego ładu, żadnych trwałych struktur, ergo: zbudować „świata” jako sieci relacji, odnoszących się do tego, co ontycznie możliwe, niekoniecznie zaś faktyczne, w danym momencie istniejące.

Świat i przedmioty są w równym stopniu *formalnie* związane ze świadomością jak i *rzeczowo* związane z istniejącą „w sobie” prawidłowością (*Gesetzmäßigkeit*) zjawisk, bez której żadna świadomość, nawet gdyby była wyposażona w zdolności rozumowe, nie byłaby w stanie w swych aktach uchwycić żadnego świata i żadnych przedmiotów.<sup>9</sup>

Husserl zwraca się zatem przeciwko uznaniu czystego, produktywnego intelektu, który byłby w stanie w aktach syntezy przekształcać treści w ich zmysłowo danej zawartości. Mówi w związku z tym o „prawidłowościach danych treści”, dodając, iż żaden syntetyzujący podmiot nie byłby w stanie ustanowić powiązań tam, gdzie one nie istnieją. „Struktura doświadczenia opiera się na rzeczowej prawidłowości treści, które nie zostają przez świadomość wytworzone, lecz jedynie przez nią ujęte i ewentualnie aktywnie wyeksplikowane”, pisze na ten temat De Palma, wyjaśniając przy okazji relację między genezą pasywną i aktywną.<sup>10</sup>

Nie sposób nie zauważyć, że parokrotnie pojawił się tu już termin „struktura”. To zazwyczaj rzadko kojarzone z transcendentalną fenomenologią pojęcie pojawia się u Husserla wielokrotnie. W *Medytacjach Kartezjańskich* mówi on na przykład o „typice strukturalnej”, o „for-

<sup>8</sup> Hua XVII, s. 320.

<sup>9</sup> V. De Palma, „Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus?”, op. cit., s. 197.

<sup>10</sup> Ibidem.

mie struktury”, o „systemie ustrukturuowanym”, „prawidłowości strukturalnej” itp. W *Ideji fenomenologii* zaś stwierdza:

akty poznawcze, a ujmując szerzej, myślowe w ogóle, nie są pozbawionymi powiązań przypadkami jednostkowymi, wylaniającymi się i znikającymi bez związku w przepływie świadomości. Odnosząc się z istoty do siebie nawzajem, ukazują teleologiczną współprzynależność oraz odpowiednie *struktury wypełnienia, wzmocnienia, potwierdzenia* oraz ich przeciwieństwa. *Idzie nam właśnie o te struktury*, które przedstawiają sobą *rozumną jedność*.<sup>11</sup>

Warto więc w tym miejscu zaznaczyć, że istnieją ciekawe interpretacje fenomenologii Husserla, które z tego właśnie pojęcia czynią klucz do jej właściwego (tj. zgodnego z najgłębszą intencją Husserla) i zarazem perspektywicznego rozumienia. Niemiecki fenomenolog Ferdiand Fellmann, w swym opublikowanym w tym roku *Wprowadzeniu do fenomenologii*<sup>12</sup> uważa, iż przyszłość tej orientacji filozoficznej leży w przewycięzeniu punktu widzenia transcendentального Ja, a więc mentalizmu, egologii, pokantowskiego idealizmu. Takie stopniowe przewycięzanie cechowało, jego zdaniem, dojrzałą teorię Husserla. Fenomenologia pozostaje oczywiście pewnym wyróżnionym sposobem badania świadomości. Świadomość przestaje jednak w ujęciu Fellmanna – oraz, wedle jego wykładni, samego Husserla – pełnić rolę substancji, nienaruszalnego fundamentu, ponadempirycznego podmiotu, będącego zarazem subiektywnością, monadą i osobą. Jej intencjonalny charakter jest ważny, schodzi jednak na dalszy plan, stając się częścią czegoś, co Fellmann określa właśnie mianem struktury. W tworzeniu struktur, których istnienie jest istotą funkcjonowania świadomości, jej wyróżnikiem, aktywny udział mają uwarunkowania związane z ludzką cielesnością. Pozwala to Fellmannowi uwzględnić wiele fenomenologicznie wartościowych badań filozofii francuskiej, w fenomenologii transcendentальной zazwyczaj pomijanych.

Podstawowym przedmiotem badań fenomenologicznych staje się świadomość jako struktura, w której konstytuują się i osadzają znaczenia. Świadomość pełni rolę medium, ośrodka, w którym wszelka rzeczywistość (także wewnętrzna) wychodzi na jaw, przejawia się w źródłowej, fenomenalnej postaci. Kształt tej rzeczywistości nie jest przy tym w żadnym razie produktem syntezyujących przedstawienia dzia-

<sup>11</sup> E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN, s. 89 (podkreślenia moje – A.P.).

<sup>12</sup> F. Fellmann, *Phänomenologie zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag 2006.



łań transcendentального podmiotu poznającego: prymat tego, co dane – a zatem empiryczny element odróżniający fenomenologię np. od transcendentального idealizmu Kanta i jego idealistycznych następców – pozostaje nienaruszony. Jednak postać, w której rzeczywistość jest nam dana zależy od dynamicznego a priori zanurzonej w swym „świecie życia” (*Lebenswelt*), indywidualnej świadomości. Także element aprioryczny, jak z tego widać, zostaje zachowany. Odrzucona zostaje jednak jego pozahistoryczność, staje się on bowiem *residuum*, osadzającym się w świadomości wskutek przyjmowania tego, co dane, a co zarazem upostaciowane, nie zaś – jak u Kanta – dane jako nieukształtowany strumień wrażeń, uprzedmiotowiany dopiero w syntetycznych aktach transcendentальной świadomości.

„Świadomość – zauważa przywołany tu uczeń Blumenberga – nie jest dla Husserla, inaczej niż dla Locke’a, żadną *tabula rasa*, lecz ustrukturowaną *matrycą*, *materia signata*, jak powiadali scholastycy”<sup>13</sup>. To, że świat jest dla człowieka zrozumiały, czytelny, oznacza, że struktury świadomości oraz struktury rzeczywistości są izomorficzne. Nie znajdziemy ich jednak na powierzchni ekstraspekcyjnego ani introspekcyjnego doświadczenia, ich odsłonięcie wymaga bowiem wniknięcia w głębinę życia świadomości, w których kształtują się znaczenia o przedjęzykowym charakterze. Praca fenomenologa jest archeologią tak pojętej świadomości, niezbędną dla lepszego zrozumienia rzeczywistości naszego życia. „Nieprzekraczalnych granic tutaj nie ma – zauważa Fellmann – bo, jak słusznie rozpoznał to już Husserl: rozum to system otwarty, który strukturuje sam siebie na nowo”<sup>14</sup>. W tym sensie można by nawet powiedzieć, dodaje, że fenomenologia jest postmetafizyczna postacią metafizyki: wobec zaniku racji ostatecznych badanie struktur może dać namiastkę oparcia, którego człowiek potrzebuje dla swej orientacji w świecie<sup>15</sup>.

Podsumowując: jeśli odrzucimy twierdzenie (do którego niektóre niezbyt zręczne sformułowania samego Husserla dają niestety pewne podstawy), że fenomenologia jest wersją (neo)kantyzmu, tzn. transcendentального idealizmu, to odpowiedzi na pytanie o jej istotową odmiennosć szukać musimy w ujęciu świadomości, której zadaniem przestaje być syntezywanie całkowicie chaotycznych, amorficznych wrażeń

<sup>13</sup> Ibid., s. 39.

<sup>14</sup> Ibid., s. 42.

<sup>15</sup> Ibid., s. 44.

za pomocą kategorii logiki (transcendentalnej), a staje się rejestrowanie fenomenów i w procesie świadomościowej analizy wychwytywanie ich struktur istotnych.

*Problem „świata życia” jako oś hermeneutycznego  
zwrotu fenomenologii*

Taka interpretacja fenomenologii natrafi z pewnością na sprzeciw ortodoksyjnych husserlistów. Jest ona bowiem czytaniem Husserla nieco „pod włos”, jak się wyraził sam Fellmann, któremu moje podejście w tym fragmencie wywodu wiele zawdzięcza. Wykładnia ta jest jednak odważną próbą takiej lektury Husserla, która otwiera jego fenomenologiczny zacych na produktywne rozwinięcia i kontynuacje ze strony Schelera, Heideggera, Sartre’a, Merleau-Ponty’ego, Ricoeura i wielu innych. W takim ujęciu każdy z nich dokłada swoją cegiełkę do powstania pewnej wizji, czy raczej: pewnej wiedzy, która ma szansę nadal skutecznie bronić swej prawomocności. Pod warunkiem wszakże zrezygnowania z pewnych elementów, które choć pojawiają się *explicite* w pracach samego Husserla, musiałyby, gdyby potraktować je jako niepodważalne składniki każdego stanowiska „prawdziwie” fenomenologicznego, ostatecznie pogrzebać fenomenologię, jako filozofię całkowicie wczorajszą, nastawioną na tworzenie nienaruszalnych fundamentów nauk (w dobie, w której nikt takich fundamentów nie potrzebuje), opartą na ontologicznym prymacie spontanicznie kreatywnej świadomości i związanym z tym mentalizmem, głoszącą dziś zupełnie już niezrozumiałą wyższość oglądu intelektualnego, którą Kant słusznie pozostawił do dyspozycji Stwórcy świata.

Wedle tej propozycji interpretacyjnej nie czymś motywowanym historycznie (np. ukazaniem się *Bycia i czasu*), lecz istotową konsekwencją rozwoju fenomenologii Husserla jest idea świata życia (*Lebenswelt*), którego badanie ma stać się remedium na immanentny kryzys kultury i cywilizacji europejskiej. Także i tutaj poszukuje Husserl apriorycznych struktur odpowiedzialnych za kształtowanie się sensów przedmiotowych, za sposób, w jaki odsłaniają się nam rzeczy należące do tego świata. Otwiera jednak swą filozofię na relatywność cechującą *Lebenswelt*. Wyznaje przy tym pewien ahistoryczny antropologizm – nieobcy zresztą także hermeneucie Diltheyowi, mimo, że słusznie stwierdza on, iż o tym, czym człowiek jest, powiedzieć mu

może tylko historia – polegający na tym, iż uważa, że za różnymi konkretnymi światami życia (światami kulturowymi, historycznymi, etnicznymi), w których żyjemy, istnieje jedna podstawowa dla człowieka jako takiego struktura, jeden apriorycznie ustrukturuwany świat życia. Na marginesie dodać trzeba, że myśl tę realizuje czy też rozpracowuje Heidegger, wysuwając w swym *Byciu i czasie* egzystencjał troski (*Sorge*) jako zasadniczą strukturę ludzkiej egzystencji, zdradzając tym samym hermeneutykę faktyczności, projektowaną i przedstawianą w wykładach z lat 1919-1926, które poprzedziły ukazanie się tego doniosłego dzieła filozofii współczesnej.

To, że problematyka *Lebensweltu* oznacza kres możliwości egologicznie (monadologicznie) zorientowanej fenomenologii jako transcendentnej teorii świadomości, dostrzegł jako jeden z pierwszych Hans-Georg Gadamer, którego koncepcja hermeneutyczna wyrosła m.in. z uświadomienia sobie aporii, w które uwikłała się filozofia Husserla. Piszę o tym obszerniej w innym miejscu.<sup>16</sup> Tutaj zadowolmy się jedną ważną konstatacją, która umożliwi nam przejście do następnej części wywodu: świat życia odsłania się fenomenologii Husserla jako zasadnicza rzeczywistość ludzkiego bycia w świecie, jako sposób, w jaki człowiek egzystuje. Ważne jest przy tym to, że mimo, iż Husserl zdaje sobie sprawę z intersubiektywnego, co znaczy także: niewytwarzalnego przez indywidualną świadomość, charakteru tego świata, to nie rezygnuje z jego opisu w kategoriach przeżywającej rzeczywistości subiektywności. Wrócimy do tego w następnej części rozważań. Teraz zaś kilka zdań na temat hermeneutycznego zwrotu fenomenologii, którego impulsem była właśnie problematyka *Lebensweltu*.<sup>17</sup>

### *Hermeneutyczny zwrot filozofii*

Międzypodmiotowy charakter bytowy, który przysługuje światu życia, skierował uwagę filozofów o fenomenologicznym rodowodzie (nie tylko Gadamera, ale i Löwitha, Schütza czy Plessnera) na to, co społecz-

<sup>16</sup> Por. „O fenomenologii w hermeneutyce, czyli Gadamerowska krytyka Husserla”, w: A. Przyłębski (red.), *Dziedzictwo Gadamera*, Poznań 2004, ss. 169-188.

<sup>17</sup> Bardziej drobiazgowo opracowanie tej kwestii znajdzie Czytelnik w moim artykule pt. „Das Problem der Lebenswelt als Geburtsort der hermeneutischen Philosophie”, zamieszczonym w: G. Abel, R. Cristin, W. Hogreb, A. Przyłębski (Hg.), *Lebenswelten und Technologien*, Berlin 2006, ss. 135-150.

nie podzielane, na to, co intersubiektywne, na, mówiąc po Heglowsku, sferę ducha obiektywnego. Jej najlepszym przedstawicielem okazał się język i utrwalane w nim, intersubiektywnie podzielane znaczenia, w których zapisuje się (zostaje utrwalone) ludzkie doświadczenie. Husserlowska świadomość intencjonalna została zastąpiona przez przytomność świata; dzięki Heideggerowi (oraz Schelerowi) ujęcie naszego bycia-w-świecie wzbogacone zostało o element emocjonalny oraz interpretacyjny: nastroje i rozumienie stały się zasadniczymi elementami ludzkiego sposobu bycia. Wykazano obecność wstępnych presupozycji we wszelkim, z istoty skończonym (bo czasowy charakter ma nie tylko ludzkie doświadczenie, ale i sam byt człowieka) rozumieniu. Do lamusa odeszła idea bezzałożeniowości. Na jej miejsce weszła idea prestuktury rozumienia, przez Heideggera ujęta jeszcze w nieco zagadkowy sposób (jako jedność trójelementowej struktury: wstępnego zasobu, wstępnego oglądu i wstępnego pojęcia), u Gadamera przybierająca już przystępniejszą, bardziej uchwytną postać przedsądów pochodzących z tradycji kulturowej, w którą wrastamy poprzez inkulturację, której podstawę stanowi język. Językowość staje się istotą naszego rozumienia rzeczywistości. „Byt, który może zostać zrozumiany, jest językiem”, stwierdza Gadamer w najważniejszej tezie swej *Prawdy i metody*. Byty, by zostały zrozumiane, muszą do nas „przemówić”, muszą stać się elementami gry językowej, w której potrafimy uczestniczyć. Muszą wejść w skład jakiejś formy życia, splecionej z wyrażającym ją językiem, jak powiedziałby bliski hermeneutycznemu myśleniu L. Wittgenstein.

Oparta na prymacie rozumienia i językowości filozofia hermeneutyczna oraz zorientowana na fenomen języka filozofia analityczna doprowadziły do odrzucenia świadomości (wraz z jej zawartością: przeżyciami, przedstawieniami czy wrażeniami) w roli głównego, bazowego „obektu” badań filozoficznych. Zarówno Wittgensteinowi jak i Heideggerowi czy Gadamerowi udało się pokazać, że rozumienie nie jest immanentnym, subiektywnym aktem odbywającym się wewnątrz intersubiektywnie niedostępnej świadomości, a przynajmniej, że nie musi być tak właśnie ujmowane, bowiem polega ono przede wszystkim na „rozumieniu się na czymś”, umiejętności właściwego zastosowania (narzędzia, słów jakiegoś języka, reguł zachowania). Można zatem sformułować zewnętrzne kryteria dotyczące tego, czy rozumienie miało, czy też nie miało miejsca. Powstaje tedy pytanie, czy w takiej konste-

lacji jest jeszcze miejsce na oparte na świadomości badania fenomenologiczne i jakiego pożytku poznawczego moglibyśmy się po nich spodziewać.

### *Fenomenologia jako teoria indywidualnego doświadczenia*

Po głębszym namyśle okazuje się jednak, że jakkolwiek mocno naprężalibyśmy strunę języka, nie uda się nam pominąć faktów takich, jak to, że język ewoluuje, zmienia się, i że nie są to zmiany, które wprowadza sam język: wprowadzają je posługujący się nim ludzie, w związku ze swymi konkretnymi doświadczeniami w zmieniającej się rzeczywistości. Indywidualne doświadczenie rzeczywistości jest zatem faktem niepomijalnym, którego nie da się zredukować do wypadkowej struktury czy znaczeń językowych. Wprawdzie, jak powiadali pre-hermeneuci Herder i Humboldt, ludzki charakter języka oznacza językowy charakter bytu ludzkiego, tym niemniej łatwiej wyobrazić sobie gatunek ludzki, który by nagle zaniemówił albo przeszedł na pseudojęzyk matematycznego rachunku, nie przestając przy tym być, istnieć, niż język, który miałby istnieć bez człowieka aktualizującego jego sensy i podtrzymującego jego istnienie. Sam Gadamer podkreśla wielokrotnie, że żywiołem języka jest rozmowa, język istnieje zatem w akcie komunikacji. W tym sensie indywiduum ożywiając język swym „rozumieniem się na nim”, tzn. umiejętnością używania go zgodnie z panującymi zwyczajami i regułami syntaktyczno-semantycznymi, a niekiedy zdolne wzbogacać ten język o nowe sformułowania, a nawet inaugurować nowe gry językowe, staje się istotnym, niepomijalnym wręcz elementem z natury rzeczy całościowej analizy filozoficznej. Elementem, przyznajmy, w ramach takiego badania filozoficznego, które wzorem nauk pozytywnych kierowałoby się ideałami intersubiektywnej komunikowalności i takiej kontrolowalności coraz trudniej uchwytnym i dlatego niemal nieobecnym. Tę lukę mogłaby z powodzeniem wypełnić fenomenologia jako analiza doświadczenia przeprowadzona od strony obdarzonego świadomością i samoświadomością pojedynczego ludzkiego indywiduum doświadczającego rzeczywistości, w tym także rzeczywistość swego ciała, które „ma” (posiada), ale którym równocześnie „jest”.

Nie ulega bowiem wątpliwości, że bogactwo sensów, w których jawi się nam doświadczana przez nas rzeczywistość, dopiero wtórnie (i nigdy w zupełności) staje się przedmiotem wyłaniających się stopniowo

nauk pozytywnych. Równie ważnym partnerem fenomenologii co jest przy tym z pewnością sztuka, zwłaszcza zaś literatura, z jej różnorodnością fenomenalnych opisów indywidualnie przeżywanego świata życia. Znany polski pisarz Wiesław Myśliwski, obdarzony przenikliwością hermeneuty i fenomenologa, powiada w jednym z udzielonych ostatnio wywiadów:

żyjemy w przekonaniu, że język to system komunikacji, a to tylko jedna z jego ról. [...] nie ma czegoś takiego jak świat poza językiem, ponieważ każdy obraz świata zależy od naszych słów, pojęć, zdań itp. To się odnosi przede wszystkim do naszych wewnętrznych światów, światy zewnętrzne są tylko projekcjami tych naszych wewnętrznych, a w nas rządzi język. Człowiek sam w sobie jest kreacją języka.<sup>18</sup>

Fenomenologia pojęta jako analiza i odsłanianie procesów konstruowania się struktur znaczeniowych (nie tylko przedmiotowych, ale i emocjonalnych oraz aksjologicznych) w indywidualnej świadomości może być cennym uzupełnieniem, a może nawet korektą badań prowadzonych w ramach filozofii hermeneutycznej (oraz filozofii analitycznej). Po pierwsze bowiem, obowiązywanie znaczeń językowych musi zostać wykazane w obszarze fenomenalnym, na który wskazują poszczególne zdania, słowa czy pojęcia. To ważne miejsce dla analizy fenomenologicznej. Ta analiza jest przy tym naturalnie skazana na wybór i użycie języka, w którym musi się wyrazić, wypowiedzieć swe fenomenologiczne deskrypcje. Nie są one jednak wypadkową relacji zachodzących między znaczeniami, lecz rezultatem badań egzystencjalnych (i w tym tylko znaczeniu: transcendentálnych).<sup>19</sup> W tym sensie zgodzić się można ze sformułowaniem, że fenomenologia bez hermeneutyki jest niema, zaś hermeneutyka bez fenomenologii – ślepa.<sup>20</sup>

Z takim postawieniem sprawy zgodziłby się zapewne także jeden z klasyków filozofii hermeneutycznej, Hans-Georg Gadamer, który swoje badania nad językiem uważał za źródło fenomenologiczne. Nigdy nie twierdził jednak, iż wyczerpują one badania nad tym fenomenem.

<sup>18</sup> „Myśliwski: Sukces bywa deprawujący”, rozmowa z S. Beresiem, *Dziennik*, 26-27.08. 2006, s. 28.

<sup>19</sup> Na temat transcendentálnego charakteru badań fenomenologicznych por. G. Madison, op. cit., oraz F. Fellmann, op. cit.

<sup>20</sup> Jest to przekształcenie tezy, którą sformułował F. Fellmann, używający zamiast terminu „hermeneutyka” szerszego pojęcia „analizy języka” (*Sprachanalyse*); por. idem, op. cit.

Nie kwestionował sensowności badań semantycznych czy lingwistycznych, wskazywał jedynie na ich ograniczenia. Ponadto, co nie mniej ważne, w swej koncepcji tzw. słowa wewnętrznego (która dla wielu badaczy uchodzi, błędnie jak sądzę, za dowód na jego teologiczne zapędy) pokazał, że mówiąc o języku ma nie tylko na myśli dany język etniczny, język ojczysty, który staje się dla nas swego rodzaju pierwszą ontologią rzeczywistości, w którą dorastając wrastamy. Nie przypadkiem miast o języku często mówi o „językowości”. To nie konkretny etniczny język warunkuje rozumienie, lecz językowość, tj. odniesienie do tworzenia uchwytnych postaci, które można wyrazić – i faktycznie wyraża się – w różnych językach narodowych oraz specjalistycznych. Dokonując rozważań nad językiem podkreśla produktywny charakter różnicy między językiem zewnętrznym (którym mówimy) i językiem wewnętrznym (w którym myślimy) i związanego tym napięcia, które prowadzi do odnawiania się języka, do nowych kreacji językowych, adekwatnych do nowego postrzegania świata. Gadamerowska koncepcja języka, w zamyśle realistyczna, tj. nie redukująca języka do narzędzia komunikacji, kodu, którym bez trudu mogłaby się posługiwać maszyna, doznałaby niewątpliwie istotnego wsparcia ze strony badań fenomenologicznych, zwłaszcza tych, które dotyczyłyby istoty wytwarzania się, wybudowywania się znaczeń w indywidualnej świadomości.

Język warunkuje bowiem myślenie, ale go nie determinuje. Gdyby tak czynił, nasze myślenie ograniczałoby się do rachowania utrwalonymi już znaczeniami, co wykluczałoby zaistnienie tego, co nowe. A nowe jest faktem, tak jak faktem są dzieje ludzkości. Hermeneutyka nie rozbija fenomenologii, jak słusznie zauważył amerykański uczeń Gadamera, James Risser, rozbija jedynie jej idealistyczne samorozumienie.<sup>21</sup> Ewidentne stało się to w momencie, kiedy Heidegger pokazał, że wszelka deskrypcja jest interpretacją. Nie oznacza to jednak bynaj-

---

<sup>21</sup> Por. J. Risser, „After the Hermeneutic Turn”, *Research in Phenomenology*, 30/2000, ss. 71-89. Amerykański filozof stwierdza tam m.in. „Hermneutyka [...] nie rozbija fenomenologii jako takiej, a jedynie jej idealistyczną interpretację daną przez samego Husserla. Współprzynależność fenomenologii i hermeneutyki zostaje ustanowiona przez wyłonienie się dwóch dialektycznie splecionych roszczeń: fenomenologia pozostaje nieprzekraczalną presupozycją hermeneutyki, nie może jednak ukonstytuować samej siebie bez hermeneutycznych presupozycji, co oznacza że ostatecznie niezbędne okazuje się dla fenomenologii pojmowanie swej metody jako *‘Auslegung’*, jako eksplikacji interpretacyjnej”.

mniej rezygnacji z samej potrzeby opisywania (deskrypcji) rzeczywistości. Jest to najważniejsze, istotowe zadanie wszelkiej filozofii, które hermeneutycznie skorygowana fenomenologia (czy też fenomenologicznie pogłębiona hermeneutyka) może wypełnić lepiej niż inne kierunki współczesnej filozofii. Świadomość wcale tutaj nie znika, co pokazuje Gadamerowskie pojęcie świadomości efektywno-dziejowej (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*), przestaje jedynie w tych badaniach pełnić rolę substancji, *fundamentum inconcussum*, logicznie niepodważalnego aksjomatu, będącego podstawą transcendentalnych dedukcji kategorii, stając się medium, w którym konstytuuje się (utrwała, nabiera ważności) sens świata oraz odniesionej doń, wtopionej weń podmiotowości. Fenomenologia okazuje się tu udanym – bo nie popadającym w metafizykę dwóch światów, w prymitywny redukcjonizm i inne podobne skrajności – połączeniem empiryzmu z aprioryzmem. Cechuje ją bowiem z jednej strony swego rodzaju „kult doświadczenia” (tego, co dane, branego w takim zakresie w jakim się ono prezentuje świadomości) oraz, z drugiej strony, skonstatowanie obecności w naszym doświadczeniu dynamicznych (tzn. zmiennych) struktur apriorycznych, stanowiących o uporządkowaniu (prawidłowościach) prezentującej się nam rzeczywistości.

Gwoli uniknięcia nieporozumień warto na koniec zaznaczyć, że mimo historycznej i osobowej bliskości twórców fenomenologii (mam tu na myśli Husserla i Schelera) oraz filozofii hermeneutycznej (Dilthey, Heidegger i Gadamer) te dwa kierunki filozoficzne pozostają wobec siebie w relacji względnej niezależności, zarówno jeśli idzie o ich początki (filozofia hermeneutyczna powstała bowiem raczej z ducha Herdera i Schleiermachera, niżli Kartezjusza i Kanta), jak i stan obecny. Zarysowana tu propozycja jest zatem próbą ponownego ich zbliżenia, celem produktywnej kooperacji po latach rozejścia. Nie jest bowiem wedle mego przekonania prawdziwą tezą, iż fenomenologia przechodzi po prostu w hermeneutykę. Oznaczałoby to np. wygaśnięcie fenomenologii, które *de facto* nigdy nie miało i nie ma miejsca. Dlatego ryzykowna jest teza o hermeneutycznym zwrocie fenomenologii, jeśli rozumiemy przez to fenomenologię w całym bogactwie jej przejawów, tzn. wszystkie odłamy ruchu fenomenologicznego. Nie jest również – patrząc od strony hermeneutyki – prawdą, że filozofia hermeneutyczna wyrasta immanentnie z fenomenologii transcendentalnej i bez niej nie mogłaby w ogóle powstać. Jak pokazałem w innym miej-



scu – wyrasta ona raczej z aporii, w które uwikłał się transcendentalny idealizm. W tym sensie prawdziwą jest teza, że filozofia hermeneutyczna zawdzięcza tyle samo, a może nawet więcej filozofiom życia, stworzonym przez Diltheya, Simmla, Laska, a także Nietzschego, co fenomenologii.

Przy tej okazji warto, oddając hołd wielkim postaciom filozofii polskiej, przypomnieć, że już wiele lat temu Henryk Elzenberg, polemizując z jednostronnym uprzywilejowaniem w naszej filozofii badań nad językiem (w ich rozmaitych przejawach, związanych głównie ze szkołą lwowsko-warszawską) stwierdził, iż musi to prowadzić do zubożenia dociekań filozoficznych. Skutkuje bowiem eliminowaniem z nich „treści indywidualnych”, stanowiących przecież to, co najbardziej rzeczywiste.<sup>22</sup> Jego słowa nie straciły, jak się zdaje, swej aktualności.

*Andrzej Przyłębski*

---

<sup>22</sup> Por. S. Borzym, *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław 1991, s. 155.