

J a g n a B r u d z i ń s k a

Rozumienie i podmiotowość. Przyczynek do „transcendentalnej hermeneutyki” Edmunda Husserla*

I.

Rozumienie w najogólniejszym tego słowa znaczeniu oznacza ujmowanie bądź też odkrywanie sensu. Wilhelm Dilthey opisał u schyłku ubiegłego stulecia wprawdzie nie bezsporną, jednakże mającą na długie lata zapanować w samoświadomości nauki, dychotomię pomiędzy procedurami wyjaśniania a rozumienia odnosząc to ostatnie, jako metodę ujmowania relacji przeżyciowych, do całościowego doświadczenia wewnętrznego i jego ekspresji. Dilthey, jak powszechnie wiadomo, przedsięwziął swą próbę nowego metodologicznego ugruntowania nauk humanistycznych w epoce dominacji obiektywizmu naukowego wywodzącego się z oświeceniowych aspiracji światopoglądowych i filozoficznych jak i wobec antynomii panującej wówczas pomiędzy tymże obiektywizmem a wzmagającym się relatywizmem w zakresie badań historycznych i społecznych. W swoich *Ideach psychologii opisowej i analizującej* z roku 1894¹, czyniąc psychologię właśnie (*geisteswissenschaftliche Psychologie*) podstawą nauk humanistycznych, określił jako fundament doświadczenia naukowego wewnętrzne strukturalne prawidłowości przeżywania, które — jako kształtujące relacje sensu, znaczenia i motywacji — podlegać miały jego zdaniem rozumieniu. Wtórnie syntetyzującą procedurę wyjaśniania odwołującą się do sensualizmu, metodę wychodzącą od hipotez, rozkładającą spostrzeganie wewnętrzne na jego rzekome części składowe, aby je później składać w całość uznał zaś za zasadniczo nieadekwatną i tym samym nieprzydatną w procesach ujmowania (całościowych)

* Referat wygłoszony w grudniu 1997 r. na seminarium poświęconym zagadnieniom rozumienia i interpretacji w Zakładzie Filozofii Kultury Instytutu Filozofii UW.

¹ *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, w: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, t. V, B. wyd. G. Teubner, Leipzig - Berlin 1924, s. 241-317.

zjawisk życia duchowego, czy też psychicznego, w procesach wychwytywania sensu przeżywania. Przeżywanie — jak wyraził to autor *O istocie filozofii* — ma zawsze charakter całościowy. Jako całość dostępne jest w swej strukturze i rozwoju opisowi i rozumieniu: „[...] Punktem wyjścia rozumienia jest struktura całości, która [...] jest nam dana, ażeby z niej móc wychwycić to, co pojedyncze. Właśnie dlatego, że w świadomości żyjemy ze struktury całości jesteśmy w stanie zrozumieć pojedyncze zdanie, pojedynczy gest, czy też pojedynczy czyn”².

Stosunek Edmunda Husserla do teorii Diltheya do dzisiejszego dnia nie został jednoznacznie wyjaśniony³. Z pewnością można stwierdzić jedynie to, iż początkowo przyjął on lekturę dzieł tego ostatniego z widocznym entuzjazmem upatrując w autorze *Einleitung in die Geisteswissenschaften* sprzymierzeńca w walce z naturalizmem. Jednocześnie jednak niemalże od początku zarzucał Diltheyowi jednostronność w podejściu do zjawisk przeżywania bądź też ignorancję naczelnego wymogu naukowości. Zdaniem Husserla, Dilthey troszcząc się w duchu romantycznym o to, co w strukturze psychicznej indywidualne, wskazał wprawdzie na jednostkowe prawidłowości, zbagatelizował jednakże w swojej teorii psychologicznego rozumienia fakt, iż prawidłowości te muszą być powszechnie obowiązujące, aby spełniały wymogi naukowości właśnie⁴.

Nie wdając się głębiej w kontrowersję pomiędzy Husserlem a Diltheyem (wymagaloby to odrębnej rozprawy) pozostajmy przez chwilę przy wspomnianym wyżej, centralnym postulatcie hermeneutyki Diltheya, a być może hermeneutyki w ogóle: „Punktem wyjścia rozumienia jest struktura całości, która [...] jest nam dana, ażeby z niej móc wychwycić to, co pojedyncze.” Jeśli prześledzić koleje husserlowskiej fenomenologii, okazuje się, że również autor *Kryzysu nauk europejskich* nawiązuje w toku swoich filozoficznych zmagani do tejże hermeneutycznej zasady.

Jak twierdzi Husserl, analiza, czy też w szczególności redukcja fenomenologiczna, wychodzić ma od tego, czego doświadczam niejako „wprost” (*Geradehin*) i zmierzać do źródłowości tegoż doświadczenia — do struktur konstytuujących jego sens. Istotne jest przy tym, co z całą wyrazistością stwierdza w roku 1927 autor *Ideii I*, iż postulowany przez pojęcie redukcji powrót do źródłowości nie jest właściwie kroczeniem w tył, lecz raczej właśnie postępowaniem naprzód. Proces redukcji implikuje mianowicie swoiście hermeneutyczny zabieg wydobywania z totalności naturalnego doświadczenia tego, co szczególne, jako w sobie

² Tamże, s. 172.

³ Jeśli chodzi o przeprowadzone dotychczas analizy relacji pomiędzy diltheyowską filozofią życia a husserlowską fenomenologią, to odsyłam przede wszystkim do: Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, B. G. Teubner, Stuttgart 1967.

⁴ Por. E. Husserl, *Einleitung zur Vorlesung über Phänomenologische Psychologie*, w: *Husserliana – Edmund Husserl. Gesammelte Werke IX*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, §2. Dzieła Husserla z edycji *Husserliana* będą dalej cytowane jako Hua.

samym tożsame⁵. Powrót do źródłowości wyraża się więc poprzez wyszczególnianie (*Besondern*)⁶. I tu uwyraźnia się zbieżność z dwukrotnie już wspomnianym postulatami Diltheya — analiza fenomenologiczna okazuje się wyszczególnianiem wychodzącym od „niewyraźnej” całości, wiodącym jednak do odkrywania w całej wyrazistości tego, co szczególne.

Przyjmując, iż wspólnym mianownikiem metody hermeneutycznej jest koncentracja na wymiarze przeżyciowym, bądź też w szczególności refleksja nad tzw. światem przeżywanym, który jako taki zawsze jest już jakoś całościowo dany i stanowić ma dlatego konieczny punkt wyjścia każdej hermeneutyczno-filozoficznej spekulacji, nie sposób zaprzeczyć, iż przynajmniej w ostatniej fazie swojej aktywności twórczej również Husserl odkrywając „świat przeżywany” przezwycięża ramy tradycyjnego transcendentalizmu. Husserla droga do „świata przeżywanego” wiedzie jednakże, jak wiadomo, przez wiele etapów pośrednich. Jego pojęcie „świata przeżywanego” ma swoje korzenie w teorii generalnej tezy nastawienia naturalnego, jest jej — na co zwrócił uwagę Ernst W. Orth — „poprawioną i udoskonaloną wersją”⁷. Teza ta zaś, opisując „płaszczyznę”, z której startuje poniekąd redukcja fenomenologiczna wyraża nie-tematyczną, bądź też przed-tematyczną świadomość świata.

Dla wykazania pierwiastków hermeneutycznych myśli Husserla istotniejsze więc niż koncentracja na tematyce świata przeżywanego, wydaje się prześledzenie ewolucji Husserlowskiego pojęcia świata, horyzontów jego doświadczenia i — przede wszystkim — pojęcia podmiotu tegoż doświadczenia.

II.

Fenomenologia jako system rozwijała się powoli, jednakże od początku jej naczelnym pytaniem była kwestia obiektywności poznania (bądź też — uciekając się do kategorii transcendentálnych — warunków możliwości obiektywnego poznania); jej motywem przewodnim — przezwyciężenie relatywizmu i krytycznego idealizmu (tradycji Kanta). Husserl od początku zabiegał o fundament poznawczy nauki, poszukiwał dróg gwarantujących apodyktyczność wypowiedzi naukowych, zabiegał o wytyczenie słusznych granic pomiędzy dyscyplinami, których zarówno zakresy badawcze, jak i kompetencje były w owym czasie tak bardzo sporne. Narodziny fenomenologii przypadają na okres panowania psychologizmu — opcji myślowej przypisującej psychologii, jako nauce o zasadach i regułach myślenia, rolę empirycznego fundamentu logiki i teorii poznania. Husserl, który jeszcze w *Philosophie der Arithmetik* (1891) sam podpisywał się pod teza-

⁵ Por. Hua XIV, s. 438 i n.

⁶ Por. Gerd Brand, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*, w: *Phänomenologische Forschungen* (6/7), Alber, Freiburg i. Br. 1978, s. 43 i n.

⁷ Por. m.in. Ernst Wolfgang Orth, *Nauki społeczne między metafizyką a opisem*, w: *Świat przeżywany*, red. Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1993, s. 213 i n.

mi psychologizycznymi dowodzi w swoim epokowym dziele, *Badaniach logicznych* (1900-1901), iż wyprowadzanie praw logicznych z empirycznych przeżyć świadomościowych jest nicuprawnione i niemożliwe — normy logiczne można wprowadzić odnaleźć w myśleniu, ale nie można ich tam „wyprodukować”. Pytanie o możliwość pogodzenia obiektywności poznania z jego podmiotowymi warunkami staje się od tego momentu głównym tematem husserlowskiej fenomenologii. Zmagania, które autor *Kryzysu nauk europejskich* prowadzi na tym polu przez prawie czterdzieści lat, owocują ostatecznie sformulowaniem systemu, który — ażeby zaakcentować odrębność myśli Husserla od tradycji idealizmu niemieckiego — określony zostanie tutaj mianem „transcendentalnej hermeneutyki”⁸.

Utożsamienie transcendentalnego idealizmu Husserla z hermeneutyką w jej ścisłym znaczeniu byłoby z pewnością niedopuszczalne. Niemniej jednak konsekwentna lektura Husserla wykazuje, iż właśnie problematyka sensu, zagadnienie jego rozumienia i wykładni, jest tym, co ogniskuje wysiłki twórcy fenomenologii — początkowo sensu intencjonalnie danych przedmiotowości, później zaś, sensu świata jako konstytutywnego systemu przeżyciowego i poznawczego. Świata, który przy swoście naiwnej postawie zdaje się zawsze jakoś dla nas istnieć, który swą bytową ważność zyskuje jednak dopiero na drodze transcendentalnego ustanowienia odwołującego się do transcendentalnej podmiotowości i jej wykładni: „Świat, obiektywny świat, który dla mnie istnieje, który zawsze dla mnie istniał i istnieć będzie, jedyny świat, który kiedykolwiek mógł dla mnie istnieć, istnieć ze wszystkimi swymi obiektami, ów świat czerpie, jak już powiedzieliśmy, cały swój sens i swoją bytową ważność, którą dla mnie w danej chwili posiada, ze mnie samego, ze mnie jako transcendentalnego Ja, wyłaniającego się dopiero wraz z transcendentalno-fenomenologiczną redukcją”⁹. Świata więc, który najpierw należy utracić wraz z dokonaniem *epoché*, aby go w niepowątpiewalności na nowo uzyskać jako „zrodzone ze Mnie” w transcendentalnej autorefleksji —

⁸ Na hermeneutyczny aspekt fenomenologii Husserla zwracali już uwagę m.in. Oskar Becker (*Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. Eine ontologische Untersuchung im ästhetischen Phänomenbereich*, w: *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag*, Max Niemeyer, Tübingen 1974², s. 27-52), Gary B. Madison (*Hermeneutyka Husserla jako przyczynek do dyskusji na temat wyjaśniania i rozumienia*, w: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, PIW, Warszawa 1993, s. 186-212), Antonio Ponsetto (*Die Tradition in der Phänomenologie Husserls. Ihre Bedeutung für die Entwicklung der Philosophiegeschichte*, Wyd. Anton Hain, Meisenheim am Glan 1978), Elling Schwabe-Hansen (*Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Fink, München 1991), a także w rozlicznych artykułach Ernst Wolfgang Orth czy też Klaus Held.

⁹ Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982, s. 37 (*Medytacje kartezjańskie* będą dalej cytowane jako MK).

zrodzone z transcendentznego Ja, z konkretnej, wypełnionej transcendentalną, w tym także intersubiektywną treścią monady — uniwersum tego, co jest¹⁰.

Właśnie ta autorefleksja oznaczająca jednocześnie auto-wykładnię (*Selbstauslegung*) podmiotu transcendentznego w jego konkretności — w konkretności, która w kontekście koncepcji „świata przeżywanego” wzbogacona zostaje o aspekt historycznej genezy własnego sensu — zdaje się nadawać fenomenologii Husserla specyficznie hermeneutyczny odcień. Pozwala ona mianowicie traktować dzieło autora *Medytacji kartezjańskich* jako system rozumienia świata *via* rozumienie podmiotu¹¹ — na drodze przewycięzania anonimowości podmiotowej, o czym traktuje Husserl między innymi w *Medytacjach* w kontekście rozważań nad swoistością analizy intencjonalnej¹² czy też w wygłoszonych dwa lata później wykładach na temat: „Fenomenologia i antropologia”. W tym sensie określa właśnie Husserl we wspomnianych wykładach z roku 1931 analizę transcendentną mianem hermeneutyki świadomości: „Prawdziwa analiza świadomości jest, że tak powiem, hermeneutyką życia świadomości jako nieprzerwanie domniemającego to, co istnieje (to, co identyczne), intencjonalnie konstytuującego w sobie to, co istnieje w przynależących do istoty mnogościach świadomościowych. To nie naturę (jak Bacon), lecz świadomość bądź też transcendentalne *Ego* trzeba wziąć w jasyr, ażeby zdradziło nam swoje tajemnice”¹³.

III.

Jeśli przyjrzyć się dokładniej drodze Husserla do tejże „transcendentalnej hermeneutyki”, to okazuje się, iż wszystkie jej momenty zwrotne związane są z modyfikacjami ujęcia podmiotowości. Prześledźmy te etapy:

(a) „Bezdomność” przeżywania.

Już w swoim pierwszym okresie fenomenologicznym (etap „fenomenologii opisowej” uwieńczony publikacją *Badań logicznych*) — kiedy to myśl Husserla, jako program „powrotu do samych rzeczy”, zdaje się przewycięzać wszelki idealizm, odwołuje się Husserl do rozróżnienia pomiędzy wyjaśnianiem a rozumieniem czy też objaśnianiem. Postulując „fenomenologię poznania” na miejsce tradycyjnej, jednakże znajdującej się jego zdaniem w stanie bankructwa episte-

¹⁰ Por. MK, s. 236.

¹¹ Swoją teorią „sensotwórczej” intencjonalności (*sinnstiftende Intencjonalität*), przewycięża wprawdzie Husserl klasyczne (typowe dla opcji transcendentálnych) rozróżnienie pomiędzy przedmiotem a podmiotem doświadczenia, uwydatniając „całościowość” doświadczenia transcendentálnego, doświadczenia o biegunach podmiotowym i przedmiotowym. Mimo to, jako pojęcia o nowej specyficznie fenomenologicznej konotacji, pozostają one kluczowymi terminami systemu husserlowskiego.

¹² Por. MK § 20.

¹³ Hua XXVII, s. 177 (podkreślenie J.B.).

mologii, podkreśla iż „teoria poznania w tym teoretycznym sensie nie ma nic do wyjaśniania, nie buduje żadnych deduktywnych teorii i [nic] im nie podporządkowuje. [...] Ona nie chce wyjaśnić poznania, [nie chce wyjaśnić] faktycznego zdarzenia w [świecie] obiektywnej przyrody w psychologicznym, czy też psychofizycznym sensie, lecz pragnie objaśnić ideę poznania zgodnie z jej konstytutywnymi elementami, bądź też prawami, nie chce tropić realnych struktur koegzystencji i następstw, w które wplecione są faktyczne akty poznawcze, lecz rozumieć idealny sens specyficznych struktur, w których dokumentuje się obiektywność poznania [...]”¹⁴. I dalej: „To objaśnianie dokonuje się w ramach fenomenologii poznania, fenomenologii, która [...] ukierunkowana jest na struktury istotowe «czystych» przeżyć i przynależących do nich zasobów sensu”¹⁵.

Na tym etapie badawczym, daleki od swego późniejszego transcendentalizmu, Husserl wierzy w możliwość — czy też raczej postuluje ją dystansując się od nastawień psychologizacyjnych — uzasadnienia obiektywności poznawczej bez odwołania się do podmiotu poznania. „Czyste przeżywanie” jako pole dociekań istotowych — *cogitationes* w języku dojrzałej fenomenologii, której reprezentatywną formułą stanie się *ego-cogito-cogitatum* — charakteryzuje swoista „bezdomność”. W konsekwencji swojej rozprawy z neokantyzmem decyduje się mianowicie Husserl na odrzucenie teorii „czystego Ja”, które w tradycji filozofii transcendentalnej stanowiło konieczny punkt odniesienia wszystkich *cogitationes*: „Muszę szczerze przyznać, że po prostu nie mogę znaleźć tego prymitywnego Ja [kantowskiej zasady jedności apercepcji; dod. J.B.]”¹⁶. W *Badaniach logicznych* mowa jest tylko o „fenomenologicznym Ja” jako „«związku», bądź też splocie przeżyć psychicznych”¹⁷. Równoznaczne „Ja empirycznemu” pada w roku 1907 „ofiara” transcendentalnej redukcji¹⁸. Ja, jako absolutny podmiot poznania a jednocześnie transcendentalnie wypełniona stała i zarazem znajdująca się w ciągłym rozwoju transcendentalna jedność sensu (i jednocześnie jedność sensotwórcza) ma przed sobą jeszcze długą drogę.

(b) Czyste Ja — anonimowy sprawca sensotwórczej aktywności.

Husserlowski bój o „czyste Ja”, o odrębny od strumienia przeżyć absolutny podmiot wszelkiego przeżywania rozpoczyna się w dziesięć lat po pojawieniu się pierwszego wydania *Badan logicznych*. Instancję taką bierze Husserl pod uwagę na przedpolu tematyki intersubiektywności, sprowokowany pytaniem: „czyje

¹⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen* [Badania logiczne], w: *Husserliana – Edmund Husserl. Gesammelte Werke* XIX/1, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984, s. 27 B.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Hua XIX/1, s. 374.

¹⁷ Tamże, s. 356 A.

¹⁸ Por. Hua XVI (DuR), s. 41.

cogitatio”?¹⁹. Ostatecznie decyduje się jednak dopiero w pierwszym tomie *Idee* (1913, Ms. 1912) na wprowadzenie takiego „czystego Ja” jako „*residuum*» fenomenologicznego wyłączenia świata i przynależącego doń empirycznego podmiotu” jak również na nadanie mu statusu „szczególnego rodzaju [...] transcendens[u] w immanencji”²⁰. Zwrot transcendentalny zdaje się dokonany. Wydawać się przy tym może, iż ustanawiając instancję „czystego Ja”, podejmując tym samym transcendentalno-filozoficzny wątek nowożytnej myśli europejskiej, zamyka sobie Husserl uchyloną w fenomenologii opisowej *Badań logicznych* furtkę do swoiście hermeneutycznego systemu poznania. Nic bardziej mylnego. Autor *Kryzysu* podpisuje się tu wprawdzie *implicite* pod kluczowym postulatem takich myślicieli, jak Kant, Fichte, Schelling czy Hegel²¹ — jednocześnie jednak, rozwijając swój transcendentalny wątek, zdecydowanie odbiega od systemów wymienionych autorów. Podstawowa odmienność wyraża się w fakcie, iż w przeciwieństwie do wysoce spekulatywnego charakteru myśli przede wszystkim niemieckiego idealizmu, swoją teorią transcendentalno-fenomenologicznej redukcji toruje Husserl nową drogę do sfery czystej subiektywności. Ponadto, jeśli chodzi o zagadnienie konstytucji obiektywności, to przy formułowaniu podstawowych prawidłowości rzeczywistości nie ucieka się on do zabiegów dedukcyjnych wychodzących od zasady jedności samoświadomości, jak czyni to klasyczna filozofia transcendentalna. Husserl ogranicza się do opisu tego, co jest świadomości bezpośrednio dane, aby potem wykazywać, jak na drodze aktywności świadomościowej konstituuje się obiektywność danych jej treści²². Innymi słowy, podczas gdy sam fakt wprowadzenia instancji „czystego Ja” lokuje Husserla w tradycji myśli transcendentalnej, to zaprezentowany przez niego sposób dotarcia do sfery transcendentalnej, sposób, w jaki odkrywa on zarówno czystą subiektywność, jak i proponowane przez niego rozwiązania w zakresie konstytucji obiektywności, zdają się jednoznacznie przezwyciężać granice klasycznego transcendentalizmu. Uwyraźnić to można śledząc dalsze koleje husserlowskiej zasady transcendentalnej, to znaczy krocząc dalej tropem ewolucji pojęcia „czystego Ja” w jej fenomenologii.

Instancję tę ujmuje Husserl początkowo w charakterze formalnej abstrakcji: „Czyste, absolutnie identyczne Ja” opisane zostaje jako odrębne od samych przeżyć centrum, z którego wypromieniowują wszelkie akty. Ma ono z jednej strony gwarantować jedność strumienia świadomości jako odrębnego od innych stru-

¹⁹ Por. Hua XIII, s. 155.

²⁰ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. (Księga pierwsza), PWN, Warszawa 1967, s. 187 (dalej cytowane jako *Idee I*).

²¹ W literaturze polskiej na ten wątek fenomenologii Husserla szczególną uwagę zwrócił przede wszystkim M. Siemek w: *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentalnej*, w: *Filozofia transcendentalna a dialektyka*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 265-286; por. s. 267 i n.

²² Por. m.in. MK, § 41.

mieni, z drugiej zaś uwyrażniać *cogito* jako akt „Ja”²³. To „Ja” nie ma jeszcze żadnej historii, żadnych zasobów, które podlegać by mogły transcendentalnej wykładni. To „Ja” — anonimowy sprawca sensotwórczej aktywności intencjonalnej — żyje w swoich aktach, poza nimi zaś nie posiada żadnej egzystencji. Taki stan rzeczy charakteryzuje fenomenologię określaną mianem statycznej, która wychodząc od określonych i stałych rodzajów przedmiotowości (zarówno realnych, jak i idealnych) prowadzi noetyczne (zorientowane na biegun podmiotowy) oraz noematyczne (zorientowane na biegun przedmiotowy) analizy struktur przeżyciowych, w których przedmiotowości te się konstytuują. Wprawdzie chodzi tutaj o uchwycenie sensu i ważności danych przedmiotowości; dociekania te nie odwołują się jednak jeszcze do transcendentalnych struktur egologicznych w ich konkretności i immanentnej historyczności, lecz kroczą tropem „eidetycznej korelacji pomiędzy przedmiotem poznania a poznaniem”²⁴, tropem sposobów pojawiania się przedmiotowości w źródłowej świadomości. Te analizy jednak nie zaspokajają husserlowskich aspiracji poznawczych w sposób ostateczny. Jego uwaga kieruje się z wolna w stronę problematyki genetycznej. Tu zaś teza o wewnętrznie pustym centrum aktywności intencjonalnej — zgodnie z opisem „czystego Ja” w pierwszym tomie *Idei* — okazuje się już nie do utrzymania. Perspektywa genetyczna w fenomenologii Husserla zarysowuje się już pod koniec jego okresu getyngueńskiego, bądź też z początkiem fryburskiego²⁵. Uwagę autora *Medytacji* przyciąga w tym czasie kwestia możliwości trwania „czystego Ja” poza aktualnością *cogito*: „istoty świadomości nie charakteryzuje jednak konieczność, dokonywania aktualnych *cogito*. Nasza «przytomna świadomość» może być na pewnych odcinkach przerywana przez świadomość śpiącą, całkowicie głuchą (stłumioną), niewrażliwą na odróżnienie między aktualnym polem widzenia a ciemnym tłem. Wszystko jest tylko tłem, wszystko jest ciemne. Czy wolno nam powiedzieć, iż na miejscu tego aktualnie czynnego Ja występuje Ja stłumione jako odrębny sposób istnienia Ja?”²⁶. Odpowiedź na to pytanie wypada w tym miejscu negatywnie. Jednakże, obierając to zagadnienie za punkt wyjścia, odkrywając w następnej kolejności, po pierwsze, „historyczność *psyché*” jako psychologicznej praformy teorii habitualności jak też, po drugie, „utrzymujący się w czasie” (*zeitlich-dauernde*) sposób

²³ Por. m.in.: Bernet/Kern/Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Wyd. Felix Meiner, Hamburg 1996, s. 190 i n.

²⁴ Hua XIV, s. 41.

²⁵ Powołuję się przy tym na wyniki szczegółowych analiz filologicznych T. Sakakibara na temat: *Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl*, które ukazały się wkrótce w *Husserl Studies* (1-20, 1997), gdzie rozwój fenomenologii genetycznej odnosi autor właśnie do modyfikacji koncepcji Ja i tym samym poddaje rewizji tezę I. Kerna lokującą wprowadzenie przez Husserla perspektywy genetycznej dopiero w latach 1917-1921 (por. Bernet/Kern/Marbach, dz. cyt., s. 181).

²⁶ Hua IV, s. 107.

istnienia „czystego Ja”²⁷ udaje się Husserlowi już w manuskrypcie do drugiego tomu *Ideí* z roku 1912 sformułować rozszerzone pojęcie Ja.

(c) Indywidualizacja *Ego* i ukryte „*ratio*” pasywnej genezy.

Od tego momentu mowa jest o takim Ja, którego tożsamość „wyraża się nie tylko w tym, że Mnie (znów temu czystemu Ja) w odniesieniu do każdego *cogito* dana jest możliwość ujmowania siebie samego jako identycznego Ja każdego z tych *cogito*. Przeciwnie: jestem w nich *a priori* tym samym Ja, o ile w aktach zajmowania postaw (*Stellungsnahmen*) pozostaję w określony sposób konsekwentny; każdy «nowy» akt zajęcia postawy ustanawia utrzymujące się mniemanie, bądź też temat [...], w taki sposób, że odtąd, kiedy tylko ujmuję siebie jako tożsamego, jako tego samego, który był wcześniej, albo też tego samego, który był wcześniej i teraz jest, utrzymuję również moje tematy, przejmuję je jako aktualne, w taki sposób, w jaki je wcześniej ustanowiłem. To zaś oznacza: tematy ustanawiane są po prostu, bądź też ze względu na motywy”²⁸. „Czyste Ja” przyjmuje więc zwolna charakter immanentnej konsekwencji zakorzenionej w motywacji, charakter „osobowej indywidualności” lub też „utrzymującego się stylu”²⁹. Ta immanentna motywacja w procesie transcendentnego „wypełniania się” *Ego* zdecyduje o tym, iż jego poznanie, czy też później transcendentna wykładnia jego apriorycznych struktur, określana będzie przez Husserla mianem „czynienia zrozumiałym”³⁰, co po raz kolejny sugeruje odcień hermeneutyczny jego fenomenologii. Już w 1920 roku autor *Kryzysu* określa to wylaniające się ze struktur motywacyjnych „Ja osobowe” „zasadą zrozumiałości”³¹.

Zwolna uwaga Husserla kieruje się także na genetycznie znaczącą sferę pasywności Ja — na wspomniane wyżej „ciemne tło” jako królestwo pasywnej genezy — a też na ścisły związek pomiędzy pasywnością a aktywnością podmiotu. W sferze pasywności *Ego* ulega afektualizacji — twórca fenomenologii przypisuje mu zdolność do pobudzeń („w sferze pasywności Ja udziela się na drodze pobudzeń”³²). Początkowo samo tylko czyste centrum, z którego wypromieniowują akty (*reines Ausstrahlungszentrum*) — biegun spontanicznych akcji — ukazuje się jako jednocześnie centrum wypromieniowywania (*Einstrahlungszentrum*) — biegun receptywnych pobudzeń (*Affektionen*) — i ulegać³³. Zarówno tendencje pochodzące z podmiotowego tła pasywności, jak i przedmioty intencjo-

²⁷ Por. Sakakibara 1997, s. 7.

²⁸ Hua IV, s. 112.

²⁹ Por. też: MK, s. 95 i n.

³⁰ Por. Hua VI, s. 193; Hua V, s. 152 i 154.

³¹ Hua XIV, s. 16.

³² Ms. M III 3 III 1 II. § 45, 165, cytowane za: E. Hollenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1972, s. 221.

³³ Por. Hua XIV, s. 51.

nalne znajdujące się „naprzeciw” podmiotu aktów, pobudzają Ja w toku jego konstytutywnych działań. Pobudzenia te nie są jednak przypadkowe i nie pozostają bez śladu. Stanowią raczej konstytutywne momenty struktur motywacyjnych podmiotu. Doznania związane z tymi pobudzeniami nie tylko biernie motywują Ja w jego dalszej aktywności — Ja jako zajmujące określone postawy, jako podmiot przekonani i sądów — one go także modyfikują³⁴. Każda nowa postawa, każde doświadczone, lub też w tym wyżej zarysowanym sensie doznane przekonanie pozostawia trwały ślad po stronie podmiotu, kształtuje jego immanentny zasób, tworzy jego, jak to już wkrótce określi Husserl, *transcendentalną historię*, którą odczytać będzie można krocząc tropem „intencjonalnych odsyłaczy” w procesie autowykładni *Ego*, bądź też w procesie „uprawianego przez medytację wydobywania na jaw naszych własnych zasobów”³⁵.

W wersji transcendentalnej „znamiona doznaniowe” czy też „przeżyciowe” w Ja oznaczają utrzymujące się określenia „transcendentalnego Ja”, stanowią „możliwości” (*Vermöglichkeiten*) powtórnego zajmowania tych samych postaw³⁶, okazują się być jego transcendentalnym *habitussem*. Husserl podkreśla fakt, iż to „transcendentalne Ja”, nabierające w toku ewolucji systemu fenomenologicznego coraz większej konkretności, kształtuje się na drodze biernych ulegani także w toku swojej intencjonalnej aktywności. W *Medytacjach kartezjańskich* przedstawia ten stan rzeczy następująco: „Konstytuując się w procesie własnej aktywnej genezy jako identyczny substrat utrzymujących się własności podmiotowych, Ja konstytuuje siebie następnie również jako stałe i utrzymujące się w bycie Ja osobowe [...]”³⁷ — jako absolutny podmiot sensotwórczej aktywności, którego indywidualna określoność kształtuje się transcendentalnie poprzez doświadczanie własnych aktów zajmowania postaw.

(d) Konkretyzacja transcendentalnego *Ego* a wykładnia świata.

Ja, jako wspólny biegun aktów intencjonalnych i zarazem substrat określeń habitualnych, nie jest jednak jeszcze równoznaczne konkretnej monadzie, która „współobejmuje sobą całe swoje rzeczywiste i potencjalne świadomościowe życie”³⁸. A właśnie transcendentalne *Ego* jako monada, jako współobejmująca biegun podmiotowy i przedmiotowy jedność doświadczenia transcendentalnego stać się ma uniwersalnym tematem opisu wiodącego do transcendentalnej wykładni: „Ja, medytujący fenomenolog, stawiam sobie wszechobejmujące w swym uniwersalizmie zadanie odsłonięcia siebie samego jako transcendentalnego *Ego*

³⁴ Doznań tych, czy też ulegani (*Leiden, Erleiden*) nie pojmuje oczywiście Husserl w sensie psychologicznym, lecz ściśle epistemologicznym, jako momenty noetyczne noetyczno-noematycznej konstytucji podmiotowości.

³⁵ MK, s. 128.

³⁶ Por. Hua IX, s. 212-215.

³⁷ MK, s. 39 i n.

³⁸ Tamże, s. 99.

w mojej pełnej konkretności, a więc konkretności ze wszystkimi intencjonalnymi korelatami, które życie moje zawiera”³⁹.

W specyficzny sposób zbiega się tu ze sobą wątek transcendentálny z wątkiem antropologicznym myśli Husserla. I bynajmniej nie jest to zbieżność przypadkowa, lecz właśnie istotowa. Ta zbieżność tak bardzo komplikująca jednoznaczność — aby nie powiedzieć jednostronność — interpretację jego fenomenologicznego systemu jest jednocześnie nadzwyczaj nowatorska. Od momentu wprowadzenia „czystego ja” wątek transcendentálny zdaje się jednoznacznie dominować w fenomenologii Husserla, jego kulminacją jest teoria „transcendentálnego Ego”, za którą kryje się dojrzała i kompleksowa metodologia transcendentálno-fenomenologiczna. Równolegle, aczkolwiek niejako w cieniu, rozwija się też wątek antropologiczny. Pojednanie obydwu rozpoczyna się wraz z podjęciem przez Husserla prób „konkretyzacji” transcendentálnego Ego⁴⁰.

Konkretyzacja ta przygotowywana była oczywiście przez długie lata. Obok zawartej już w *Ideach II* modyfikacji dotyczącej samego pojęcia Ja, należy tu wspomnieć przede wszystkim o fenomenologicznej koncepcji horyzontów intencjonalności. Już w 1907 roku, w swoich pierwszych systematycznych wykładach poświęconych spostrzeganiu przedmiotów przestrzennych⁴¹, na przedpolu tematyki pasywnej konstytucji, zajmuje Husserla relacja pomiędzy spostrzeganiem pojedynczego przedmiotu a ogarniającym wszelką przedmiotowość całościowym

³⁹ Tamże, s. 55. Tej transcendentálnej wypełnionej monady nie wolno jednak mylić z psychologicznym Ja — zaznacza Husserl już w pierwszej *Medytacji kartezjańskiej*. Konkretyzacja Ego nie oznacza powrotu w koleiny psychologizyczne; życie psychiczne, tak jak wszystkie pozostałe realności, podlega w *epoché* (w transcendentálno-fenomenologicznej redukcji) wyłączeniu: „Na drodze fenomenologicznej *epoché* redukuję moje stanowiące część przyrody Ja i moje życie psychiczne — obszar mojego psychologicznego samodoświadczenia — do mojego Ja transcendentálno-fenomenologicznego, do obszaru transcendentálno-fenomenologicznego samodoświadczenia” (tamże, s. 37). Husserl wskazuje jednak w tym kontekście na paralelę pomiędzy transcendentálno-fenomenologicznym opisem monady w jej konkretności a analizami z zakresu czystej psychologii wnętrza, poddając jednocześnie krytyce procedury odwołujące się do sensualizmu i atomizmu (por. tamże).

⁴⁰ Problem konkretności (i wynikającej z niej faktyczności) transcendentálnego Ego — konkretności pozwalającej doszukiwać się pierwiastków hermeneutycznych w systemie autora *Pierwszej filozofii* — jest, zdaje się, jednym z najtrudniejszych w husserlowskiej fenomenologii. Ponadto sposób, w jaki Husserl posługuje się pojęciami transcendentálnej i konkretnej subiektywności, jeśli w ogóle, to tylko z wielkim trudem pozwala na jednoznaczne ustalenie konotacji tych terminów. Niezaprzeczalne jest jednak, iż nie chodzi tu o dwa różne rodzaje świadomości, lecz raczej dwa aspekty subiektywności. Jako tezę można zaryzykować twierdzenie, iż w przypadku Ja transcendentálnego akcent pada na jego sensotwórczą aktywność, jeśli zaś chodzi o konkretną monadę, tematyzowana jest przede wszystkim jej ważność bytowa jako tematu uniwersalnej wykładni właśnie. Co do szczegółów relacji transcendentálnej i konkretnej subiektywności odsyłam do monografii Elinga Schwabe-Hansena, *Das Verhältnis von transzendentaler und konkreter Subjektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Fink, München 1991.

⁴¹ *Ding und Raum*, Hua XVI.

horyzontem doświadczenia. W *Ideach I* mowa jest o „niejasno uświadamianym horyzoncie nieokreślonej rzeczywistości”, który z koniecznością charakteryzuje „moje” naturalne bycie w świecie⁴². W *Medytacjach*, na etapie dojrzałej fenomenologii genetycznej, mowa jest już o horyzontach intencjonalności jako o „systemie zarysowanych z góry momentów potencjalnych”. Husserl twierdzi tu z całą wyrazistością, iż każdy z tych horyzontów stanowi swoistą ofertę jego wykładni. Wykładnia ta — odsłanianie, wydobywanie na jaw zawartych w horyzoncie potencjalności — okazuje się odsłanianiem przedmiotowego, przedtem tylko *implycite* domniemywanego sensu aktualnego *cogito*, sensu (*cogitatum qua cogitatum*), który zawarty w horyzontach intencjonalności nigdy nie jest ostatecznie zamknięty, nigdy do końca wypełniony. Każdy bowiem wydobywany z danego horyzontu sens odsyła do kolejnego horyzontu, do kolejnej zawartości sensu, implikując tym samym istotową otwartość procesu spostrzeżeniowego⁴³. Husserl dokonuje odróżnienia pomiędzy horyzontem wewnętrznym a zewnętrznym. Istota wewnętrznego horyzontu wyraża się właśnie w eksplikowaniu sensu bytowego danej przedmiotowości, a zarazem w pokonywaniu specyficznego napięcia pomiędzy, z jednej strony, wyeksplikowanym sensem jako zdobytą „określonością” i, z drugiej strony, wniesionym przez ten sens nowym horyzontem dalszej, potencjalnej eksplikacji, jako cechującym każde doświadczenie momentem „nieokreśloności”. Zewnętrzny horyzont, fundowany jest poprzez czasowość przeżywania, poprzez jego retencyjny i protencyjny charakter, jak też, w dalszej perspektywie, poprzez cielesność umożliwiającą praktyczne „mogę” (*ich-kann*) i „czynię” (*ich-tue*), które także realizują się w czasie⁴⁴. Również więc zewnętrzny horyzont charakteryzuje otwartość — konkretyzacja Ja wyraża się tu zarówno w odzyskaniu wymiaru przeszłości, jak i w zyskaniu przyszłości.

Horyzonty intencjonalności określają w sposób istotowy strukturę każdego doświadczenia. Ujęte zaś jako ich własna, nieskończona totalność, oznaczają „świat”. „Świat” to totalny horyzont, horyzont wszelkich horyzontów, do którego odsyła nas każdy inny horyzont. Świat jest zawsze światem dla podmiotu, jest światem doświadczanym, a zatem konstytuowanym w „czystej, żywotnej terażniejszości”. Ta „żywotna terażniejszość” (*lebendige Gegenwart*) jest także nie do pomyślenia jako coś odrębnego od świata. Husserl mówi tu — podkreślając transcendentalną jedność świata i podmiotu jego doświadczenia — o „doświadczającym świata życiu”⁴⁵.

W tym kontekście uwyraźnia się wspomniana wcześniej zbieżność wątku antropologicznego i transcendentalnego: Husserl wykazuje, iż transcendentalne *Ego* nie traci w procesie redukcji fenomenologicznej swego pierwotnego związku z doświadczoną żywotnością, a tym samym z konkretnością własnego doświadczenia,

⁴² Por. *Idee I*, § 27.

⁴³ Por. MK, s. 64 i n.

⁴⁴ Por. G. Brand, *Zur Phänomenologie...*, dz. cyt., s. 21 i n.

⁴⁵ Ms. C 7 II, 19; cyt. za G. Brand, *Zur Phänomenologie...*, dz. cyt., s. 49.

aczkolwiek związek ten uwidacznia się w nowym wymiarze: „Napotykam siebie, jako Ja, jako Ja tej «czystej» teraźniejszości. Nic nie utraciłem poprzez to, iż wziąłem świat («w nawias», w tym także siebie samego jako człowieka, czyli przez to, że nie znajduję już swojego ludzkiego bytu w moim obszarze bytowym, obszarze moich bytowych znaczeń [...] Jestem w tym życiu, a życie to jest tym, które aktualnie dalej płynie [...] Przedzierając się do tej teraźniejszości, odnajduję jej horyzonty, odnajduję retencje, odnajduję to, co zapomniane. Przy konsekwentnie redukcyjnym nastawieniu odkrywam moją przeszłość doświadczając jej jednocześnie, odkrywam treści moich potencjalnych doświadczeń, moją nadchodzącą przyszłość, i napotykam wszystko to, co przynależy do doświadczenia świata, jako to, co dotyczy jej intencjonalności, jej domniemań, jej ustanowień jako takich»⁴⁶.

IV.

Tak pomyślana konkretyzacja transcendentального *Ego* ma daleko idące implikacje. Husserl, który już w *Ideach II* przypisał swojemu zwolna ewoluującemu w kierunku konkretności „czystemu Ja” zdolność do ujmowania samego siebie⁴⁷, czyni tę teraz już w pełni rozwiniętą myśl naczelnym programem fenomenologicznym. Definiuje w *Formale und transzendentaler Logik* transcendentálną fenomenologię jako „autowykładnię transcendentálnej subiektywności”: „Cała fenomenologia nie jest niczym więcej, jak tylko kroczącą początkowo wprost, czyli pozostającą w pewnej naiwności, później jednak poszukującą swojego własnego *logosu* naukową autorefleksją transcendentálnej subiektywności, autorefleksją, która wychodząc od faktu zmierza do konieczności istotowej, do *pralogosu*, który jest źródłem wszystkiego, co jest ponadto «logiczne»”⁴⁸.

Tenże *pralogos* określa Husserl w *Medytacjach* mianem „uniwersalnego *Eidosu* «transcendentálnej *Ego* w ogóle», który mieści w sobie jako możliwości wszystkie czyste, posiadające charakter możliwości pochodne mojego faktycznego Ja, w tym również to Ja samo”⁴⁹ i formułuje w następnej kolejności ostatecznie metodyczny program fenomenologii transcendentálnej postulując obok redukcji transcendentálnej intuicję eidetyczną jako drugą formę podstawową metody transcendentálnej⁵⁰. Ta intuicja eidetyczna, gwarantująca, zdaniem Husserla, dostęp do transcendentálnej *Eidosu*, do ostatecznej aprioryczności nadającej sens i ważność bytową wszystkiemu co jest (w sposób realny bądź idealny), ma być

⁴⁶ Hua XIV, s. 436.

⁴⁷ „Do istoty czystego Ja przynależy [...] możliwość źródłowego ujmowania samego siebie” (Hua IV, s. 101).

⁴⁸ Hua XVII, s. 240.

⁴⁹ MK, s. 104.

⁵⁰ Por. MK, s. 105.

ostatnim metodycznym szczeblem do obiektywności — obiektywności, której jednak, jak postuluje to w *Kryzysie* Husserl, „nie należy zapewniać, lecz rozumieć”⁵¹.

Program „przeprowadzonej w duchu tej systematycznej konkretności” fenomenologii określony zostaje przez Husserla mianem transcendentnego idealizmu⁵². Jednocześnie jednak autor *Badań logicznych* podkreśla dobitnie swoistość i nowatorskość swojej koncepcji w porównaniu ze wszystkimi postulowanymi dotychczas idealizmami. Tak pojęta fenomenologia jest jego zdaniem „*eo ipso*, aczkolwiek w zasadniczo nowym znaczeniu słowa, «transcendentnym idealizmem»; nie w znaczeniu idealizmu psychologicznego, a już na pewno nie w sensie idealizmu opierającego się na psychologizmie sensualistycznym [...]. Nie jest ona idealizmem kantowskim, który wierzy, że można przedstawić, przynajmniej w charakterze pojęcia granicznego, miejsce dla możliwości [istnienia] świata rzeczy samych w sobie [...] Idealizm ten nie jest tworem igraszek argumentowania, nagrodą, która jest do wywalczenia w dialektycznym sporze z «realizmem»”⁵³.

Odwołując się do pojęcia transcendentnego idealizmu zdaje się Husserl zamykać drogę interpretacjom, które doszukiwać by się chciały pierwiastków hermeneutycznych w jego fenomenologii. Ponadto sam fakt, iż wierzy on w możliwość odnalezienia ostatecznej — aczkolwiek „tylko” eidetycznej podstawy ważności bytowej, tym samym jednej, powszechnie obowiązującej prawdy, *pralogsu*, *eidosu* świadomości, ostatecznego źródła — zdaje się sytuować jego system na antypodach wszelkiej hermeneutyki. Jednocześnie jednak pragnąc, by eidetyczna wykładnia transcendentnego *Ego* w jego konkretności stała się „autentyczną teorią poznania” jak też przyjmując „rozumiałość [procesów konstytutywnych za] najwyższą dającą się pomyśleć formę racjonalności” oraz stawiając przed nauką wymóg „czynienia zrozumiałym” wszelkiej aktywności poznawczej jako aktywności intencjonalnej, sam przełamuje niejako ustawione przez siebie bariery⁵⁴. Już w 1929 roku twierdzi Oskar Becker, iż „[intencji] Husserla, najpóźniej od momentu pojawienia się *Idei* w roku 1913, nie można odczytać gorzej niż przeciwstawiając jej jako obcą czy też nawet wroga rzekomo «psychologistyczną» bądź antropologiczną hermeneutykę faktyczności. Hermeneutyczna fenomenologia podąża (jakkolwiek nie wyłącznie) w kierunku dalszej konkretyzacji zasadniczej idealistycznej postawy *Idei*, określając bliżej niektóre z horyzontów pozostawionych tam jeszcze w pewnej nieokreśloności. To zaś dokonuje się przede wszystkim poprzez ustanowienie skończoności/doczesności i to nie tylko tej, która charakteryzuje po prostu «psychologiczny» podmiot, lecz także każdej doczesności dotyczącej podmiotowości w jej fundamental-

⁵¹ Hua VI, s. 193.

⁵² Por. MK, § 41.

⁵³ Tamże, s. 125 i n.

⁵⁴ Tamże, s. 125.

no-ontologicznym znaczeniu, ze wszystkimi jej daleko idącymi konsekwencjami (śmierć, historyczność, bycie winnym itd.) [...] Mylenie tego «antropologizmu» z tym dawnym, ostatecznie przewyżczonym przez Husserla już w pierwszym tomie *Badan logicznych*, oznacza radykalnie błędne rozumienie całego procesu rozwojowego fenomenologii od roku 1913»⁵⁵.

Jeśli podkreślając wątek antropologiczny będziemy akcentować transcendentną wykładnię konkretnej monady, konkretnego transcendentnego *Ego*; jeśli wyjaśniając ten proces uciekać się będziemy do takich charakteryzujących każdą hermeneutykę uniwersalnych struktur czy prawidłowości jak motywacja, immanentna temporalność, historyczna geneza własnego sensu, czyli współokreślające sens bytowy horyzonty intencjonalności, które ostatecznie określi Husserl mianem „świata przeżywanego”, to doszukiwanie się aspektów hermeneutycznych w dojrzałej fenomenologii transcendentnej zdaje się co najmniej uzasadnione.

Understanding and Subjectivity. A Gloss on „Transcendental Hermeneutics” of Edmund Husserl

The author has detected some hermeneutic elements in Husserl's phenomenology. She points out that Husserl's conception of the self underwent an evolution marked by a convergence of the transcendental and anthropological themes of his thought. The convergence can be traced back to his progressive concretization of the transcendental principle (the pure Ego). The process ends in the theory of a transcendental Ego as a monad essentially determined by the contexts of intentionality in a process of passive and active congealment sustained by an immanently temporal unity of experience. As Husserl presents his theory of the transcendental Ego as the ultimate objective of transcendental philosophy as the „supreme thinkable form of rationality”, his theory can be viewed as highly informed by hermeneutic considerations.

⁵⁵ Becker Oskar, *Von der Hinfälligkeit des Schönen...*, dz. cyt., s. 39, przyp. 2.