

Andrzej Przyłębski

Znaczenie fenomenologii Husserla dla hermeneutyki

Słowa kluczowe: fenomenologia, hermeneutyka, subiektywność, intersubiektywność, teorie świadomości, racjonalność, sens, rozumienie

Zaproszony do udziału w tomie upamiętniającym dokonania Edmunda Husserla wziąłem na siebie niełatwe zadanie syntetycznego przedstawienia wpływu jego badań na filozofię hermeneutyczną (w tytule mego artykułu skrótowo określoną mianem „hermeneutyki”). Wpływu oczywistego, a jednak wcale nie tak łatwego do zadowalającego uchwycenia, zwłaszcza w stosunkowo krótkim tekście. Zadanie to jest przy tym dla mnie nie tylko próbą teoretycznego opracowania pewnego zagadnienia badawczego. Ponieważ jestem przekonany o hermeneutycznym zwrocie współczesnej filozofii i sam staram się uprawiać filozofię w nastawieniu hermeneutycznym, jest to dla mnie także – można powiedzieć – pewnego rodzaju wyzwanie egzystencjalne.

Z uwagi na szczupłość miejsca chciałbym się odnieść do dwóch postaci (i związanych z nimi koncepcji), najpełniej uosabiających – nie tylko w moich oczach – powiązania fenomenologii z hermeneutyką. Mam na myśli Hansa-Georga Gadamera (1900–2002) i Paula Ricoeura (1913–2005). W części końcowej wspomnę też krótko o kontynuacji współpracy (czy też współistnienia) fenomenologii i hermeneutyki, z jaką mamy do czynienia w pracach znaczącego i wciąż twórczo aktywnego filozofa niemieckiego, Ferdinanda Fellmanna (ur. w 1939 roku). Relacji Husserl–Heidegger poświęcony jest w tym tomie osobny tekst. Przekracza ona zresztą ramy relacji fenomenologia–hermeneutyka. Jednak dla uzyskania właściwego obrazu powiązań hermeneutyki z fenomenologią kilka zdań o Heideggerze powiedzieć muszę. Choćby dlatego, że to w nim, bezpośrednim uczniu Husserla, upatruje się często właściwego twórcę filozofii hermeneutycznej. I to mimo iż wielokrotnie powtarzał: „hermeneutyka to nie ja, to Gadamer!”. Powód tego upatrywania jest dość oczywisty: w swej ontologii fundamentalnej, będącej

wnikliwą analityką ludzkiej egzystencji jako bycia-w-świecie, Heidegger umieścić rozumienie, podstawową kategorię hermeneutyki, w centrum rozważań, czyniąc z niej jeden z naczelných egzystencjałów, obok położenia i mowy. Człowiek egzystuje rozumiejąco, tzn. odbierając otaczającą go rzeczywistość jako znaczącą. Warunkiem możliwości rozumienia jest zaś istnienie (posiadanie) wstępnych, niezreflektowanych najczęściej przeświadczeń, pewnej „przed-wiedzy”, ujmowanej przezeń formalnie jako prestruktura rozumienia (*Vorstruktur des Verstehens*)¹.

Heidegger

Najprawdopodobniej to ów rozumiejący charakter ludzkiej egzystencji spowodował, iż Heidegger w fazie poprzedzającej ogłoszenie *Bycia i czasu* używał na określenie swych badań kontrowersyjnej nieco nazwy „hermeneutyka faktyczności”². Kontrowersyjnej dlatego, że do tej pory nikt nie stosował określenia „hermeneutyka” w odniesieniu do żywego, działającego i myślącego bytu, jakim jest człowiek. Hermeneutyka to była nauka o sztuce rozumienia najpierw kanonicznych dzieł, potem ekspresji ludzkiej duchowości i kreatywności, na koniec zaś – wytworów kultury. Pomińmy tu jednak – całkowicie zasadne – dywagacje nad prawomocnością takiego właśnie zastosowania tego terminu, którą *nota bene* zakwestionował – nie bez słuszności – wybitny znawca Schleiermachersa Gunter Scholtz³. Z perspektywy zadania, które sobie postawiłem w tym tekście – ważniejsze jest uchwycenie powiązania fenomenologii i hermeneutyki, które do filozofii wprowadził właśnie Martin Heidegger.

Jak wiadomo, prowadził on w latach 20. liczne cykle wykładowe związane z fenomenologią i w pełni adekwatny obraz jego stosunku do fenomenologii Husserla uzyskalibyśmy dopiero po ich uwzględnieniu, co staje się możliwe dzięki ukazywaniu się coraz to nowych tomów jego *Dzieł wszystkich* (*Gesamtausgabe*). To zadanie godne pracy habilitacyjnej, przerastające nie tylko ramy tego artykułu, ale także moje naukowe ambicje. Problem da się jednak, przynajmniej częściowo, naświetlić przez odniesienie się do dzieła, które sam Heidegger przeznaczył do druku. Mam na myśli *Sein und Zeit*. A tu sprawa wydaje się stosunkowo jasna.

Celem, który stawia sobie Heidegger, jest odnowienie fundamentalnego i zarazem zapomnianego pytania o sens bycia. To ontologiczne zagadnienie chce

¹ Por.: M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, § 32 i n.

² W 2007 roku w toruńskim wydawnictwie Rolewski ukazało się polskie tłumaczenie znanych wykładów Heideggera tego dotyczących. Książkę zatytułowaną *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)* przełożyli Mateusz Bonecki i Jakub Duraj, młodzi filozofowie z ośrodka poznańskiego (redakcji naukowej dokonał Stanisław Czerniak).

³ Por.: G. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1995, rozdział IV i n.

rozwiązać poprzez rozjaśnienie bycia bytu, do którego źródłowych możliwości bytowych należy samo zapytywanie o ów sens. W ten sposób rodzi się idea ontologii fundamentalnej. Fenomenologia ma tu status metody badania – Heidegger *explicitie* nie uznaje jej za stanowisko czy kierunek filozoficzny⁴. Jej istotę wyraża maksyma „powrotu do rzeczy samych”. Ten powrót ma umożliwić ujmowanie fenomenów tak, jak „ukazują-się-same-z-siebie”⁵. Heidegger odróżnia przy tym potoczne i fenomenologiczne pojęcie fenomenu. Jeśli przyjęlibyśmy założenia filozofii Kanta, powiada, to fenomenem w pojęciu potocznym byłyby zjawiska przyrody, zaś w sensie fenomenologicznym – czas i przestrzeń, jako aprioryczne formy naoczności⁶. Wedle koncepcji samego Heideggera fenomenologiczne pojęcie fenomenu odnosi się do bycia: „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”⁷. W ten oto sposób ontologia i fenomenologia zostają powiązane z sobą. W tym momencie pojawia się trzeci, decydujący element: Heidegger stwierdza, iż „metodologicznym sensem opisu fenomenologicznego jest interpretacja. Logos fenomenologii jestestwa ma charakter *hermeneuic*, dzięki któremu przysługujące samemu jestestwu rozumienie bycia poznaje własny sens bycia i podstawowe struktury własnego bycia. Fenomenologia jestestwa jest hermeneutyką w pierwotnym tego słowa znaczeniu [...]”⁸. Natomiast filozofia to „uniwersalna ontologia fenomenologiczna wychodząca od hermeneutyki jestestwa [...]”⁹. Tyle tytułem przypomnienia rzeczy najważniejszych.

Gadamer

Przejdźmy do Gadamera, filozofa, który nawiązując do badań Heideggera nad hermeneutyką faktyczności rozwinął filozofię hermeneutyczną do dojrzałej i częściowo od Heideggera niezależnej postaci. Jak wiadomo, jego przeniesienie się z Wrocławia do Marburga stworzyło mu dość nieoczekiwaną możliwość spotkania ze swym przyszłym mistrzem, którzy wywarł na nim tak silne wrażenie, że Gadamer zdecydował się nawet na zmianę miejsca studiów, ruszając za Heideggerem do Fryburga Bryzgowijskiego. Tam właśnie zetknął się osobiście z Husserlem. Dość barwnie opisuje w kilku miejscach seminaria Husserla, polegające na tym, że mistrz fenomenologicznej analizy stawiał na początku jakieś pytanie, dostawał na nie pierwszą odpowiedź, od któregoś ze studentów bądź asystentów, która

⁴ Por.: Heidegger, *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 39.

⁵ Tamże, s. 44.

⁶ Tamże, s. 45.

⁷ Tamże, s. 50.

⁸ Tamże, s. 53.

⁹ Tamże, s. 54.

to odpowiedź stanowiła dlań kanwę do mniej więcej dwugodzinnego monologu analizującego fenomen będący punktem wyjścia owego pytania.

Gadamer doceniał przełom, jakiego dokonała transcendentalna fenomenologia, od początku jednak sympatyzował z jej Heideggerowską reformą. Widać to zarówno w poświęconych Husserlowi fragmentach *Prawdy i metody*, jak i w kilku ważnych tekstach na temat fenomenologii, które znaleźć można w t. 3 jego *Dzieł zebranych*, tomie noszącym znamienity tytuł: „Hegel – Husserl – Heidegger”. Chodzi o teksty: „Ruch fenomenologiczny” (1963), „Nauka o świecie życia” (1972) oraz „Aktualność Husserla” (1974). W pierwszym z nich stwierdza między innymi, iż błędne jest mówienie o „szkole” fenomenologicznej. Taka szkoła, powiada, wcale nie istniała. Tym, co stwarzało pozory zbiegania się różnych projektów filozofii uprawianej w sposób fenomenologiczny, było kultywowanie umiejętności właściwego widzenia, opisywania oraz naocznego wykazywania fenomenów. Były to bowiem niezwykle ważne zdolności filozoficzne, które uległy zapomnieniu. Towarzyszącego temu hasła „zurück zu den Sachen selbst” (z powrotem do samych rzeczy) nie należy, podkreśla Gadamer, rozumieć jako porzucenia idealizmu na rzecz realizmu czy zwrotu od podmiotu do przedmiotu, lecz jako odrzucenie filozofii dogmatycznej, rachującej byt przy pomocy zastanych, niepoddanych refleksji, spetryfikowanych kategorii filozoficznych. Panaceum na to zdegenerowanie badań filozoficznych miało być oparcie twierdzeń filozoficznych na doświadczeniu: naocznej analizie tego, co dane, co doświadczane. W doświadczeniu ujętym fenomenologicznie to, co dane, ma zostać doprowadzone do pewnej ewidencji, która odsłania jego istotę. Teoria redukcji transcendentalnej, anonsująca jakoby idealistyczny zwrot fenomenologii Husserla, nie jest dla Gadamera zaprzeczeniem tej ejdetycznej podstawy badań fenomenologicznych, lecz próbą wytworzenia w sposób systematyczny pewnej hierarchii oczywistości.

Jak można się z powyższego domyślać, Gadamer nie sądzi, iżby specjalnie zasadnym był podział fenomenologicznego dorobku Husserla na trzy części czy fazy rozwojowe, związane – kolejno – z pojęciem wglądu w istotę (i redukcją ejdetyczną), z pojęciem czystej świadomości (i redukcją transcendentalną) oraz z pojęciem *Lebensweltu* (świata życia/świata przeżywanego). Jego zdaniem Husserl także po 1913 roku nie ma problemów z akceptacją teorii wglądu w istotę oraz opartych na niej badań ejdetycznych. Jest to jednak – podkreśla Gadamer – akceptacja warunkowa, bo badania istotnościowe, doprowadzone do końca, powinny zostać ugruntowane w odsłoniętych dzięki redukcji transcendentalnej strukturach sensotwórczych czystego Ja. Także wprowadzenie pojęcia świata życia nie oznaczało według Gadamera jakiegos ogromnego przełomu w fenomenologii Husserla. Uwzględnienie *Lebensweltu* nie oznacza wcale porzucenia perspektywy świadomości, lecz jest zaplanowanym przez Husserla zwróceniem się ku naturalnemu doświadczaniu świata, w opozycji do tego, co o tym świecie mówią nauki empiryczne. Nie jest ono pomyślane jako powrót do tego, co

faktyczne, cielesne i historyczne (do faktycznego życia), lecz jako fenomenologiczna analiza istotnościowej struktury pewnej warstwy bytowej („świata życia” właśnie), mająca za zadanie wyznaczenie granic legitymizacji obowiązywania tej sfery fenomenalnej.

To nakierowanie badań widać choćby w tym, że Husserl uparcie poszukuje apriorycznych struktur świata życia oraz powołuje do życia pojęcie *Ur-Ich* (Pra-Ja), nową kategorię odnoszącą się do subiektywności. Jest to próba ratowania transcendentalnej fenomenologii wobec trudności, które pojawiły się w związku z osobliwościami odsłoniętymi przy okazji badań nad światem życia. W toku swych ciągle ponawianych analiz kwestii podstawowych Husserl zauważył bowiem, że jego ego transcendentalne zawiera dwa przeoczone przezeń założenia: po pierwsze to, że obejmuje ono sobą „nas wszystkich”, uczestników wspólnoty ludzkiej, jego fenomenologia nie potrafi jednak zadowalająco odpowiedzieć na pytanie o przejście od transcendentalnego Ja do bycia Innego i Innych (tzn. zadowalająco ująć kwestii intersubiektywności); po drugie zaś to, że w transcendentalnym ego mieszczą się tzw. anonimowe implikacje, rozbudowane później przez Husserla do postaci teorii horyzontów. Ich istnienie pokazuje, że zawieszenie ustanawiania w bycie nie wystarcza, bowiem dotyczy ono tylko tego, co wyraźnie staje się przedmiotem intencjonalnego domniemywania. Nie dotyczy jednak tego, co współdomniemywane (współmyślane).

Zdaniem Gadamera Husserl rozumiał w tym momencie, że trzeba dotrzeć poza obiektywność nauki właśnie do świata życia. Sądził jednak, że zdoła wykonać to zadanie w zgodzie ze swym ogólnym podejściem, wedle którego fenomenologia miała odsłaniać dokonującą się w czystym Ja konstytucję wszystkiego, co obowiązuje jako byt. Problem w tym, że świat życia zawiera sensory, które możliwość takiego odsłonięcia podkopują. Jest on bowiem – po pierwsze – odbierany zawsze jako świat wspólnotowy, tzn. zawiera współbytowanie innych. Po drugie – ci inni są odbierani jako byty osobowe, osoby, tzn. typowe dla świata życia nastawienie zawiera takie ich postrzeganie, jako wcześniejsze od ich przedmiotowego postrzegania. Po trzecie wreszcie – świat ten nie jest właściwie światem przedmiotów, lecz kulturowym światem bytującym dziejowo. Nie da się zatem, twierdzi heidelberski hermeneuta, zrealizować ejdetyczna ontologia, która byłaby w stanie – przeciwko fundamentalnej dziejowości, a to znaczy także: zmienności i niezakończoności – zrealizować ideę opisu uniwersum historycznie możliwych *Lebensweltów*.

Te w gruncie rzeczy hermeneutyczne konsekwencje własnej koncepcji fenomenologicznej umknęły uwadze samego Husserla. Spostrzegł je natomiast Martin Heidegger. Istnieją dwie drogi, powiada Gadamer. Jedna bierze początek z czystego postrzeżenia i kroczy ku ufundowaniu nauk przyrodniczych. Druga zaś uznaje owo postrzeżenie za niefenomenologiczną (tzn. fenomenologicznie niewykazaną) konstrukcję logiczną, będącą w istocie derywatem bycia-w-świecie. Koncepcje te nie

dopełniają się, opierają się bowiem na dwóch odmiennych ontologiach. W przypadku pierwszej jest to odziedziczona po Grekach ontologia obecności, w drugiej zaś odsłania się fundamentalne pytanie o bycie w horyzoncie czasu. Husserl kroczy jeszcze pierwszą z dróg. Dopiero Heidegger odsłania możliwość tej drugiej.

Autor *Idei fenomenologii* zbagatelizował problemy, które pojawiały się w związku z badaniem kwestii horyzontalności intencjonalności, przez co nie dostrzegł także związanej z nimi szansy. Na pojawienie się mnogości „światów naszego życia” odpowiada koncepcją *a priori Lebensweltu*. Nie zauważa nieredukowalnego odniesienia *Lebensweltu* do podmiotowości, która go doświadcza, w nim żyje, podmiotowości niedającej się ująć jako czyste transcendentalne Ja. A przecież wątpliwe jest, zauważa Gadamer, czy ego transcendentalne może w ogóle być rozwiązaniem nierozwiązalnych powikłań, polegających na tym, że transcendentalna podmiotowość objęta zostaje przez pewien uniwersalny horyzont *Lebensweltu*. Podmiotowość ta wyklada siebie tylko w jej podmiotowo zrelatywizowanych strukturach. Wzywanie się w pewien świat obejmuje pewną zmienną pełnię sposobów dania. »Ten« świat nie może być dany inaczej niż jako przedmiotowy biegun doświadczenia zachodzącego w *Lebenswelcie*. Jeśli zatem subiektywność konstytuująca świat sama należy do konstytuowanego świata, uruchamiając przez to osobliwości horyzontalne (odróżniające, powiada Gadamer, Murzyna z Konga od profesora Husserla), to w jaki sposób ma być możliwa ejdetyczna nauka znosząca ową specyficzność?

Mimo tych nieco nawet złośliwych uwag pod adresem Husserla Gadamer nie przestaje postrzegać w fenomenologii przełomu filozoficznego, pod warunkiem wszakże, że wyciągnie się wnioski z aporii, które odsłoniły się wraz z problematyką świata życia. I daje liczne dowody na to, że myśl Husserlowska jest dlań ważnym polem doświadczeń i przemyśleń. Rezygnacja z fenomenologii pojętej jako nauka fundująca naukowy charakter wszystkich innych nauk, rezygnacja z bezzalożeniowości, z prymatu badań nad oczyszczoną świadomością, nie oznacza odrzucenia wyjściowego postulatu fenomenologii: powrotu do źródłowo doświadczanej rzeczywistości oraz opisu jej istotnościowych struktur. Także Gadamer pragnie dotrzeć do bardziej pierwotnej postaci ludzkiego doświadczania rzeczywistości, do jej bardziej źródłowej autoprezentacji. Mówi w tym kontekście o *Sachnähe* – bliskości względem rzeczy. W związku z przejęciem motywów Heideggerowskich – chodzi o hermeneutykę faktyczności oraz o *Bycie i czas*, oczyszczone z pozostałości transcendentalnej filozofii świadomości – najgłębszą i podstawową postacią doświadczenia jest dlań doświadczenie hermeneutyczne, tj. rozumienie świata na podstawie samorozumienia (*Selbstaulesung*). Tropi je w trzech obszarach ludzkiego odniesienia do bytu – w kontakcie z dziełami sztuki (gdzie poddaje krytyce subiektywizm pokantowskiej estetyki), w doświadczeniu dziejów (efektem jest tu m.in. krytyka metodologizmu nauk historycznych) oraz w językowo zapośredniczonym doświadczeniu rzeczywistości (bytu).

Jego wyjściowy impuls jest zatem głęboko fenomenologiczny w sensie, który temu pojęciu nadał sam Husserl w *Badaniach logicznych*. Zarazem jednak rezygnuje Gadamer – znowu za Heideggerem – z prymatu badań epistemologicznych. Zmierza do możliwie adekwatnej deskrypcji naszego odniesienia do pewnych wyróżnionych obszarów bytu, które z trudem – kosztem uproszczeń i zafałszowań, słowem: nieadekwatności – poddają się metodycznej obróbce cechującej nowożytną, w szczególności współczesną, naukę.

Ta deskrypcja jest istotnościowa nie w sensie odkrywania stabilnych, ahistorycznych, niezmiennych struktur apriorycznych, lecz w sensie odsłaniania istoczenia się pewnej fenomenalności. Fenomenalność ta istoczy się zawsze wobec bytu na to istoczenie przygotowanego, otwartego. „Podmiot” jest tu więc zakładany, jako coś-dla-czego dany obszar doświadczenia obowiązuje, ma sens i ważność. Nie jest to jednak czyste *ego cogito*, nawet jeśli pomyślelibyśmy je jako obecną w każdym ludzkim indywiduum, wspólną wszystkim ludziom rozumną część, zwaną „Ja transcendentalnym”, dopełnioną przez konkretne historyczne osadzenie (faktyczność) do postaci Ja empirycznego.

Dla Gadamera, podobnie jak dla Heideggera, to historyczne zakorzenienie rozumiejącego nie poddaje się zniesieniu, wzięciu w nawias (zawieszeniu). To ono bowiem jest miejscem zaistnienia założeń (przed-sądów), które z kolei są warunkiem *sine qua non* rozumiejącego otwarcia się na dany obszar bytu. W tej perspektywie „czyste postrzeganie” nie jest pierwotnym, lecz wtórnym tworem sensownym, pojawiającym się po przejściu od źródłowej postaci ludzkiego kontaktu ze światem, którą Heidegger nazwał poręcznością, do postaci wtórnej, otwartej na zaistnienie stosunku poznawczego, określonej przezeń przy pomocy terminu „Vorhandenheit” (tłumaczonego zwykle jako „obecność”). Mimo uświadomienia sobie założeniowości swych analiz estetycznych, idących za przykładem Heideggerowskiej „hermeneutyki faktyczności”, Gadamerowskie badania doświadczenia estetycznego oraz doświadczenia historii zasługują – jak sądzę – na miano fenomenologicznie wnikliwych.

Gadamer wskazuje na to, że niepowodzenie fenomenologii wiąże się nie tylko z podkreślanym przez Heideggera zapomnieniem bycia, lecz także z zapomnieniem języka. W jednej z prac powiada, że fenomenologia uwzględniała język w równie małym stopniu jak zwalczany przez nią neokantyzm. Anonimowe horyzonty manifestują się u Gadamera w językach, którymi mówimy i przez które „oglądamy” rzeczywistość. Autor *Prawdy i metody* nie tylko przełamuje hegemonię czystego oglądu na rzecz dynamicznego *a priori* językowości, lecz – dystansując się od wypowiedzi w rodzaju: „to język mówi”, „to nie człowiek posiada język, lecz język – człowieka” – idzie nawet o krok dalej od Heideggera: ujmuje język nie z perspektywy jego powstawania w poetyckim akcie kreacji słowa, lecz z perspektywy rozmowy, międzypodmiotowego porozumienia, tzn. słowa szukającego wspólnoty sensu i zarazem taką wspólnotę współtworzącego.

Dlatego Gadamer zasługuje na przydzielone sobie samemu – w tytule jednego z programowych tekstów – miejsce pomiędzy fenomenologią a dialektyką, pod warunkiem wszakże, że tę pierwszą pojmie się w duchu dochowania wierności fenomenom, drugą zaś – w duchu i z perspektywy dialogu, w którym nikt nie ma ostatniego słowa, a osiągnięte porozumienie jest zawsze zgodą przedostatnią, tymczasową.

Graeme Nicholson, jeden z kanadyjskich badaczy fenomenologii, zaproponował dla tego typu koncepcji określenie fenomenologia hermeneutyczna¹⁰. Jeśli się zgodzimy co do tego, iż do zasadniczych cech fenomenologii Husserla należą: intuicjonizm (możliwość tzw. wglądu w istotę), mentalizm (prymat świadomości i jej przeżyć) oraz fundamentalizm (bezzałożeniowość, *ergo*: możliwość stworzenia nauki fundamentalnej, będącej podstawą dla innych nauk), to filozofia hermeneutyczna w wydaniu Gadamera porzuca wszystkie te dystynktywne cechy. Mimo tego Gadamer określa niekiedy swe badania mianem fenomenologicznych. W nawiązaniu do wspomnianego wyżej badacza przejście od fenomenologii transcendentalnej do fenomenologii hermeneutycznej można zilustrować w następujący sposób:

Fenomenologia staje się hermeneutyczna, gdy twierdzi, że każda forma świadomości ma interpretacyjny charakter, tzn. przestaje się głosić możliwość intuicyjnego dostępu do życia umysłu, bowiem uznaje się, że wszystkie intencje naszych percepcji i wyobrażeń naznaczone są przez język. Fenomenologia staje się hermeneutyczna, gdy za główne fenomenologiczne zadanie (za skrywający się fenomen, fenomen w sensie fenomenologicznym, jak powiadał Heidegger) uznaje się bycie bytu. Prowadzi to do przyjęcia przedrozumienia i odrzucenia bezzałożeniowości. Fenomeny w tak pojętej fenomenologii hermeneutycznej podlegają interpretacji, tj. wychodzą na jaw dopiero w niej i dzięki niej. Nie mogą więc tak po prostu być dane w aktualnym, teraźniejszym oglądzie. Hermeneutyka Gadamerowska jest – stwierdza Nicholson – fenomenologiczna w podwójnym sensie tego słowa: szerszym i węższym – czerpie szeroko z Husserlowskiej teorii intencjonalności i heideggerowskiej nauki o języku i prawdzie oraz utrzymuje, że głęboką intencją interpretacji jest *Seinlassen* – pozwolenie, by rzeczy przemówiły do nas¹¹. To zaś odpowiada dokładnie definicji fenomenologii, którą sformułował Heidegger na jednej ze stron swego *Bycia i czasu*: „Fenomenologia to zatem: *apofainesthai ta fainomena*: sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie, tak, jak się samo z siebie ukazuje”¹².

¹⁰ G. Nicholson, „Hermeneutical Phenomenology”, w: *Encyclopedia of Phenomenology* (pod red. L. Embree i in.), Dordrecht–Boston–London 1997, s. 305–308.

¹¹ Tamże, s. 307.

¹² Heidegger, *Bycie i czas*, s. 49.

Ricoeur

Stosunek Ricoeura do fenomenologii jest, jak się zdaje, zbliżony do stosunku Gadamera: w swych hermeneutycznych wywodach często odwołuje się do fenomenologicznych wglądów i poznań, a mimo to nie szczędi słów krytyki ważnym elementom fenomenologii Husserla. Doskonałą egzemplifikację tej postawy odnaleźć można w artykule „Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...”, jego programowym tekście dotyczącym tej kwestii. Powiada tam, że hermeneutyka podała w wątpliwość nie fenomenologię jako taką, lecz jedynie jedno z jej ujęć. Jest to jednak ujęcie najbardziej miarodajne, chodzi bowiem o fenomenologię Husserla w jej idealistycznej i egologicznej postaci¹³.

W tym stwierdzeniu widać jednak zarazem, że Ricoeur nie podziela tezy Gadamera, który twierdzi, że nie ma sensu wydzielania poszczególnych, jakoby istotowo odmiennych faz rozwoju myśli Husserla, bo jest to rozwój jednorodny i konsekwentny. Ricoeur zgadza się raczej z Ingardenem, którego Gadamer krytykował za to, że zarzuca Husserlowi nieodwracalne porzucenie realizmu tylko dlatego, że sam nie odróżnia idealizmu transcendentnego od idealizmu metafizycznego. Pozostawmy tę – godną osobnego opracowania – różnicę na boku. Ważniejsze jest w tym momencie bowiem to, że atakując idealistyczne samorozumienie fenomenologii Husserla, Ricoeur widzi potrzebę współdziałania badań fenomenologicznych i hermeneutycznych. Powiada bowiem: „z jednej strony hermeneutyka powstaje na bazie fenomenologii [...]. Z drugiej strony sama fenomenologia nie może się ukonstytuować bez hermeneutycznego założenia”¹⁴.

Przepaść, jaka dzieli idealistycznie rozumianą fenomenologię od filozofii hermeneutycznej, pokazuje Ricoeur na przykładzie analizy pięciu twierdzeń Husserla wypowiedzianych w „Posłowniu do moich *Ideí*”, z którymi zestawia całkiem im przeciwstawne twierdzenia hermeneutyki. Są one zgodne z duchem rozumowania Gadamera, pojawia się jednak element wyróżniany przez Ricoeura szczególnie mocno: kwestia statusu subiektywności, samoświadomości, *cogito*. Ricoeur uważa, że *cogito* może i powinno zostać poddane radykalnej krytyce, stosowanej wszak przez fenomenologię do wszelkich zjawisk. Ta zaś musi doprowadzić do zakwestionowania prymatu subiektywności i w konsekwencji do odrzucenia idealistycznego samorozumienia fenomenologii. Świetny przykład takiej krytyki stanowi znakomite dzieło Ricoeura *O sobie samym jako innym*, do którego jeszcze powrócimy.

W odróżnieniu od Gadamera – dla Ricoeura nie oznacza to orzeczenia o plaście przedsięwzięcia poznawczego, jakim jest fenomenologia. Ratunkiem jest bowiem,

¹³ P. Ricoeur, „Fenomenologia i hermeneutyka. Wychodząc od Husserla...”, w: J. Migasiński, I. Lorenc (we współpracy z M. Kowską i A. Lederem), *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia* (wybór tekstów), Warszawa 2006, s. 194–233.

¹⁴ Tamże, s. 195.

jego zdaniem, powrót do początków, tzn. do nastawień i wyników poznawczych prezentowanych przez Husserla w *Badaniach filozoficznych*. To wczesne dzieło zawiera już bowiem zasadniczy element fenomenologii: porzucenie nastawienia naturalnego na rzecz fenomenologicznego (dokonał się już, powiada Ricoeur, „wybór na rzecz sensu”), zarazem jednak „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 [...]”¹⁵.

Te słowa wskazują zarazem kierunek, w którym zmierzać będzie Ricoeurowskie pojednanie fenomenologii i hermeneutyki, a właściwie – produktywnie wykorzystanie nieidealistycznie rozumianej fenomenologii w filozofii hermeneutycznej. W przyjętych tu ramach mogę wskazać tylko na pewne ważne elementy tego koncyliacyjnego podejścia. Wyprzedzająco dodam, że jego rezultatem jest stanowisko filozoficzne, które sam Ricoeur określa mianem „fenomenologii hermeneutycznej”. Jak już zauważyłem, określenie to zostało potem przyjęte i utrwalone w wydanej w USA *Encyklopedii fenomenologii*, kompendium dostępnym w każdej szanującej się bibliotece uniwersyteckiej.

I tak, Ricoeur pisze, iż – z jednej strony – „fenomenologia pozostaje niezaprzeczalnym założeniem hermeneutyki”. Dzieje się tak z uwagi na to, że wszelkie pytanie dotyczące jakiegokolwiek bytu jest pytaniem o sens tego »bytu«, a pojęcie sensu jest tym, co łączy fenomenologię i hermeneutykę, mimo że zdają się one ujmować je z różnych stron. Mimo że podstawą stanowiska hermeneutycznego nie jest bezzakończoność, lecz przynależność (odpowiadająca Gadamerowskiemu *Teilhabe* i Heideggerowskiemu byciu-w-świecie), to hermeneutyka musi korzystać z wypracowanego w fenomenologii dystansowania się (*epoche*) służącego przerywaniu zatopienia w przeżywaniu celem uczynienia znaczącym tego, co przeżywane. Hermeneutyka przejmuje również wypracowane w fenomenologii zainteresowanie tym, co przedpredykatywne, przyjmuje też – co może zaskakiwać – tezę o pochodnym charakterze znaczeń językowych. „Hermeneutyka – stwierdza francuski filozof – podziela również z fenomenologią tezę o pochodnym charakterze znaczeń porządku językowego”¹⁶.

Z drugiej jednak strony, „fenomenologia nie może wykonać swego programu konstytucji bez konstytuowania się w interpretacji życia Ja (ego)”. Ricoeur pokazuje to, odsłaniając obecność momentu rozumienia i interpretacji w różnych, kluczowych elementach badań fenomenologicznych Husserla, zarówno z pierwszej, jak i z ostatniej ich fazy rozwojowej. Twierdzi przy tym, iż „z fenomenologii percepcji wyłonił

¹⁵ Tamże, s. 214.

¹⁶ Tamże, s. 217. Ricoeur nawiązuje tu do ujęć relacji: mowa–wykładnia–język (*Rede–Auslegung–Sprache*) w *Sein und Zeit* Heideggera, a być może także do enigmatycznej wzmianki o »słowie wewnętrznym« u późnego Gadamera.

się nowy model prawdy, który można było przenieść w obszar nauk historyczno-hermeneutycznych”¹⁷ i wskazuje – podobnie jak Gadamer – na znaczenie pojęcia świata życia: „Powrót do *Lebenswelt* może o tyle odgrywać paradygmatyczną rolę dla hermeneutyki, że *Lebenswelt* nie jest pomieszana z nie wiem jaką niewypowiedzianą bezpośredniością i nie jest utożsamiana z powłoką witalną i emocjonalną ludzkiego doświadczenia, lecz wskazuje rezerwę sensu, nadwyżkę sensu żywego doświadczenia, która czyni możliwą postawę obietywizującą i wyjaśniającą”¹⁸.

Ricoeur zgadza się zatem, zasadniczo, z Gadamerem, że problemem transcendentnej fenomenologii jest pewność samoświadomości (jej byt absolutny) i nadmiar nadziei pokładanych w badaniach noetycznych. Uważa to za błędny idealizm fenomenologii czasów *Idei I*. Uznaje przy tym, że fenomenologia okresu *Badań logicznych* operowała na innym poziomie refleksji, na poziomie badań sensu, w związku z czym faworyzowała inny aparat kategoryalny. Z tych badań wciąż można czerpać korzyści, przenosząc fenomenologię na ten właśnie poziom. Badanie sensu jest jej jednak wspólne z hermeneutyką (i naturalnie nie tylko z nią), co rodzi problemy demarkacji kompetencji. To zaś wiąże się z podważeniem przez hermeneutykę owocności pewnych poznawczych podejść i nastawień (oraz związanych z nimi poznawczych rozstrzygnięć) reprezentowanych przez fenomenologię.

Podejście Ricoeura jest jednak, przynajmniej co do zasady, podejściem koncyliacyjnym. Jego doskonałym przykładem jest późna praca Ricoeura *O sobie samym jako innym*¹⁹. Francuski filozof włącza się nią w „spór o podmiot”, będący istotnym przedmiotem filozoficznych dysput co najmniej od czasów ogłoszenia przez francuskich poststrukturalistów „śmierci człowieka”. Ricoeur, egzegeta Nietzschego i Freuda, świadom jest powagi tej kwestii oraz siły argumentów tych, którzy odrzucają potrzebę przyjęcia podmiotu oraz możliwość efektywnej argumentacji na rzecz przyjęcia jego istnienia. Jego hermeneutyczne badania nad podmiotem prowadzą go do takiej idei podmiotowości, która odrzuca zarówno Husserlowski absolutyzm, jak i Nietzscheński nihilizm. W samym punkcie wyjścia stawia nie na Husserlowskie „Ich” (Ja) czy też Ego, lecz na Heideggerowskie „Selbst” (Siebie, któremu odpowiada francuskie „soi-meme”). Nie oznacza to jednak odrzucenia przezeń znaczenia poszczególnych badań przeprowadzonych przez Husserla. Ich obecność w pracy o „sobie samym jako innym” jest aż nadto ewidentna.

Tak więc mimo tego, że jego refleksja nad „byciem sobą” chce być „hermeneutyką siebie”, tzn. chce odpowiedzi na to pytanie szukać na okrzętej drodze badającej zobiektywizowane przejawy życia, to jednak jego analizy – co słusznie zauważa we wprowadzeniu do tej książki M. Kowalska – oparte są na pewnych

¹⁷ Tamże, s. 220.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ We francuskim oryginale, noszącym tytuł *Soi-meme comme un autre*, ukazała się ona w 1990 roku. Polski przekład, autorstwa B. Chelstowskiego, ukazał się w Warszawie w 2003 roku.

fenomenologicznych założeniach, na odwołaniu się do pewnego doświadczenia fenomenologicznego: „doświadczenia bycia sobą jako bycia zarazem cielesnością i refleksyjnością”. Jest to jednak zarazem hermeneutyczne doświadczenie bycia „egzystencjalnym i etycznym projektem zakorzenionym w świecie, w historii, w relacjach z innymi”²⁰. Mimo że nie jest to fenomenologia czysta czy transcendentálna, to z uwagi na odwołanie się do przeżyć, przeżywania, intuicji *etc.* pozostaje ona pewną postacią fenomenologii.

Nie do końca zgodzić się jednak można z podsumowującą wprowadzenie konstatacją M. Kowalskiej o „programowej niesystematyczności i fragmentaryczności” Ricoeurowskich badań „tego-który-jest-sobą”²¹. Po przebrnięciu przez niemal 600 stron drobiazgowych, ale zarazem ułożonych w spójną całość, analiz Sobości powstaje silne wrażenie, że badania Ricoeura mają charakter systematyczny i prowadzą do uchwycenia „bycia-sobą” jako pewnej struktury bytowej. Mają przy tym pewną przewagę nad podejściem Heideggerowskim, bowiem: (1) uwzględniają cielesność, w obu jej wymiarach (ciała fizycznego i ciała ożywionego, *Leib und Körper*); (2) lepiej ujmują znaczenie aspektu komunikacyjnego; (3) wskazują na rangę działania dla konstytuowania się i doświadczania Sobości; (4) łagodniej (po Gadamerowsku) ujmują przejawianie się i rolę skończoności; (5) włączają konstytucyjną funkcję Innego, w tym – przedstawiciela innej płci. Tym ostatnim przygotowują grunt pod prowadzone (m.in.) przez Fellmanna badania nad znaczeniem relacji seksualnej dla bycia sobą i bycia-osobą.

Fellmann

Na zakończenie chciałbym wskazać na obecność w fenomenologicznym dyskursie ostatnich lat niemieckiego badacza uznającego siebie za przedstawiciela filozofii hermeneutycznej. Mam na myśli ucznia Blumenberga, Ferdinanda Fellmanna. Jest to autor interesujący choćby z tego powodu, że dla jego hermeneutyki inspiracje Diltheyowskie są równie ważne (jeśli nie ważniejsze) od Heideggerowskich, a jeśli chodzi o fenomenologię: prace Schelera są dlań równie cenne jak dorobek Husserla. Widać to w obu jego głównych publikacjach, z których daje się wyczytać jego rozumienie fenomenologii: *Phänomenologie als ästhetische Theorie* (1989) oraz *Phänomenologie zur Einführung* (2006). O tej drugiej książce pisałem nie tak dawno w poświęconym fenomenologii numerze krakowskich „Principiów”. Jeśli chodzi o ocenę dokonań Husserla, to diagnoza Fellmanna zdaje się być zbieżna z diagnozą Gadamera: nie badania transcendentálnej świadomości, lecz dopiero pojęcie *Lebensweltu* stanowi trampolinę, na której autonomiczna względem nauk empirycznych filozofia może się odbić do lotu przynoszącego

²⁰ M. Kowalska, „Wstęp. Dialektyka bycia sobą”, w: P. Ricoeur, *O sobie samym...*, s. XXXIII.

²¹ Tamże, s. XXXVII.

produktywne rezultaty poznawcze, których nie są w stanie dać nauki pozytywne. „Fenomenologia po jej rozstaniu się z kartezjańskim *cogito* ugruntowała poznanie naukowe na świecie życia”, pisze Fellmann w jednej ze swych najnowszych książek²². Niemiecki filozof podkreśla znaczenie pojęcia struktury, które pojawia się w niektórych pismach Husserla, m.in. w *Medytacjach kartezjańskich* oraz w *Ideii fenomenologii*. W tej ostatniej stwierdza, że akty myślowe w ogóle, a akty poznawcze w szczególności, nie są pozbawionymi powiązań elementami, pojawiającymi się i znikającymi w strumieniu świadomości, lecz przez wzajemne odnoszenie się do siebie „ukazują teleologiczną współprzynależność oraz odpowiednie *struktury wypełnienia, wzmocnienia, potwierdzenia* oraz ich przeciwieństwa. Idzie nam właśnie o te *struktury, które przedstawiają sobą rozumną jedność*”²³.

Zdaniem Fellmanna przyszłość fenomenologii to przewyżczenie punktu widzenia transcendentnego Ja, a co za tym idzie – mentalizmu i egologii. Nie oznacza to, że przestaje ona być pewnym wyróżnionym sposobem docierania do świadomości. Ta ostatnia przestaje jednak być ujmowana jako substancja, ponadempiryczny podmiot, nienaruszalny fundament. Jej intencjonalny charakter nie zanika, ale ustępuje miejsca badaniom strukturalnym. Wedle Fellmanna podstawowym przedmiotem badań fenomenologicznych powinna się stać świadomość pojęta jako struktura, w której konstytuują się i osadzają znaczenia. Tak pojęta świadomość pełni rolę medium, w którym wszelka rzeczywistość wychodzi na jaw. Postać, w jakiej napotykałyśmy ową rzeczywistość – i tu pojawia się hermeneutyczny element tak pojętej fenomenologii – jest zależna od dynamicznego *a priori* zanurzonej w swym *Lebenswelcie* indywidualnej świadomości. Zachowany zostaje tu zatem moment aprioryczny, odrzucona zaś jego pozaczasowość, ponadhistoryczność. Dla fenomenologa świadomość to nie *tabula rasa*, lecz ustrukturowana matryca.

Zrozumiałość świata, twierdzi Fellmann, dowodzi izomorficzności struktur świadomości i struktur rzeczywistości. Tej izomorficzności nie znajdziemy jednak na ekstraspektywnym czy introspektywnym poziomie doświadczenia. Dlatego nie możemy oczekiwać jej odsłonięcia przez nauki przyrodnicze czy psychologiczne. By ją rozpoznać należy wnikać w głębiny życia świadomości, w których – jeszcze na poziomie przedjęzykowym – kształtują się znaczenia. Praca fenomenologa jest archeologią tak rozumianej świadomości. Jest poznaniem niezbędnym dla pełniejszego zrozumienia rzeczywistości, w której żyjemy, tzn. „świata naszego życia”²⁴. Sam Fellmann pokazuje możliwość takich badań w swych dwóch ostatnich książkach: *Das Paar. Eine erotische Rechtfertigung des Menschen* oraz *Der Liebes-Code*, będących nowatorskim wkładem do fenomenologicznie ugruntowanej antropologii filozoficznej.

²² F. Fellmann, *Das Paar. Eine erotische Rechtfertigung des Menschen*, Berlin 2005, s. 233 (Polski przekład tej książki ukazał się staraniem Wydawnictwa Naukowego UAM Poznań).

²³ E. Huserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, Warszawa 1990, s. 89 (podkreśl. moje – A.P.).

²⁴ F. Fellmann, *Phänomenologie zur Einführung*, Hamburg 2006, s. 44.

Podsumowując: bliskość fenomenologii zapoczątkowanej przez Edmunda Husserla i filozofii hermeneutycznej, której zarodki znajdujemy u Heideggera (oraz Diltheya), jest ewidentna. Ewidentne jest również to, że hermeneuci od początku swego zetknięcia z tym kierunkiem czy też metodą filozoficzną konstatowali nie tylko jej mocne, ale także jej słabe strony. Odrzucali absolutyzm teorii czystej świadomości, prowadzący do idealizmu metafizycznego (czy wręcz: solipsyzmu), fascynowali się natomiast sztuką fenomenologicznej deskrypcji oraz badaniami ejdetycznymi prowadzonymi przez fenomenologów pierwszej generacji. Podkreślali jednak zgodnie, iż właściwe pole badawcze odsłoniło się przed fenomenologią (oraz filozofią hermeneutyczną pojętą jako fenomenologia hermeneutyczna) wraz z uświadomieniem sobie kwestii świata życia oraz jej znaczenia dla badań ludzkiego bycia w świecie, ludzkiego rozumienia i poznawania, a więc także dla nauk pozytywnych. Podkreślanie wagi właściwego ujęcia *Lebensweltu* charakteryzuje odniesione do fenomenologii uwagi wszystkich czterech przedstawicieli hermeneutyki, o których traktował niniejszy tekst²⁵.

The Influence of Husserl's Phenomenology on the Hermeneutic Philosophy of Gadamer and Ricoeur

Keywords: *phenomenology, hermeneutics, subjectivity, theories of consciousness, rationality, sense, understanding*

It is a well known fact that Gadamer attended the lectures by Husserl and that he was greatly impressed by them. However, he soon came to believe that the primacy of subjectivity is not tenable, which in his view defeated the phenomenological project. Husserl's phenomenology influenced Gadamer by confronting him with *aporia* which he resolved to dismantle in the future. The most important puzzle was related to the constitution of intersubjectivity as resulting from subjectivity which in turn seems to be constituted by the former. Also Paul Ricoeur was deeply influenced by Husserl as he relied on phenomenology in his theory of subjectivity which he contrasted with the post-modernist annihilation of subject and its epistemological petrification. In this article the author offers a comprehensive account of the relationship between phenomenology and hermeneutics.

²⁵ Pisząc artykuł w części dotyczącej Gadamera korzystałem ze swych wcześniejszych badań i ustaleń, opublikowanych w książkach: *Gadamer*, Warszawa 2006, i *Dziedzictwo Gadamera*, Poznań 2004.