

Saulius Geniusas
**Subiektywność a historyczność:
myśląc o krytyce fenomenologii
w hermeneutyce**

Słowa kluczowe: fenomenologia, hermeneutyka, subiektywność, pierwotne ego, historyczność

Key words: phenomenology, hermeneutics, subjectivity, primal ego, historicity

Proza filozoficzna, w szczególności prezentowana w formie krótkiego referatu konferencyjnego, cierpi z powodu braku odpowiadającego temu, co Hans-Georg Gadamer, odwołując się do Augustyna, nazywa *verbum interius*¹. Termin ten, używany w kontekście hermeneutycznym, wskazuje, że to, co się mówi, zawsze odstaje od znaczenia tego, co zostało powiedziane. Dyskurs nie może być zredukowany do zbioru sądów choćby dlatego, że zawsze mówi się więcej, niż się w rzeczywistości powiedziało. Mając to na uwadze, z radością przyjąłem polemiczne uzupełnienie Witolda Płotki, które napisał w odpowiedzi na mój artykuł *Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego w świetle krytyki hermeneutycznej*. Moje centralne twierdzenie o historycznej naturze subiektywności transcendentальной może być uzasadnione na wiele różnych sposobów wskazanych przez fenomenologię Husserla i jestem wdzięczny Płotce za rozwinięcie niektórych z obiecujących kierunków.

W moim *Husserlowskim pojęciu...* problematyzowałem relację pomiędzy różnymi postaciami pierwotnego ego, które odnajdujemy w fenomeno-

¹ Zgodnie z opinią samego Gadamera pojęcie to nie wyraża nic ponad uniwersalny wymiar hermeneutyki. Słowo wewnętrzne, tak jak ujmuje się je z hermeneutycznego punktu widzenia, nie należy do wewnętrznego psychologicznego świata wcześniejszego od werbalnego wyrażenia, lecz raczej podkreśla strukturę, która sama prowadzi poprzez dyskurs. Przywołując słowa Gadamera, które Jean Grondin cytuje we wstępie do jego *Wprowadzenia do hermeneutyki filozoficznej*, uniwersalny wymiar hermeneutyki „[...] tkwi w wewnętrznym języku, w tym, że nie wszystko można powiedzieć. Nie można wyrazić wszystkiego, co jest w duszy, w *logos endiathetos*. [...] Doświadczenie to jest uniwersalne: *actus signatum* nie pokrywa się nigdy z *actus exercitus*”; J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków 2007, s. 7.

logii Husserla, i argumentowałem, że ta relacja przez odwołanie się do historyczności zmusza do przemyślenia problemu subiektywności transcendentnej. Utrzymuję, że pojęcie subiektywności związane z tą problematyką ma duże znaczenie, w szczególności zaś zmusza do przemyślenia relacji pomiędzy fenomenologią i hermeneutyką. Jeżeli subiektywność transcendentna rzeczywiście jest na wskroś historyczna, wówczas z rezerwą trzeba odnosić się do krytyki fenomenologii w hermeneutyce, przedstawionej w pracach Martina Heideggera, Gadamera i Paula Ricoeura, nawet jeśli krytykę tę w pewnych kręgach filozoficznych przyjmuje się jako definitywną. Pytania Płotki otwierają następne drogi, aby przemyśleć relacje pomiędzy fenomenologią i hermeneutyką poprzez wprowadzenie dialogu Husserla z Diltheyem – dialogu, w którym subiektywność i historyczność miałyby zapewnione główne miejsca.

Płotka rozpoczyna swój artykuł przywołaniem obecnie bardzo popularnej krytyki fenomenologii. Fenomenologia stała się jakby scholastyką dwudziestego pierwszego wieku; napędza się rzekomo obsesją na tle tekstów i niczym poza tekstami. Wydaje się, że fenomenolog stał się najpełniejszym wyrażeniem tego, co Nietzsche nazwał człowiekiem aleksandryjskim, „który w gruncie jest bibliotekarzem i korektorem”². Krótko mówiąc, zgodnie z tą krytyką fenomenologia zmieniła się na gorsze jako filologia.

Chociaż przyznaję, że duża część prac podjętych w fenomenologii rzeczywiście zasługuje na ten zarzut, jestem bardzo sceptyczny wobec ostrych podziałów na „fenomenologię egzegetyczną” z jednej strony oraz właściwą filozofię z drugiej. Chciałbym zasugerować, że jest to fałszywa dychotomia, a także późne echo „ideologii analitycznej”, do której odsyła Richard Bernstein, to znaczy przeświadczenia, że ten konkretny [analityczny – przyp. tłum.] styl filozofowania jest jedynym możliwym wyborem, a całą resztę filozofii należy odłożyć jako pseudofilozofię³. Fakt, że ta krytyka jest popularna nie tylko wśród filozofów analitycznych, lecz także zyskuje na wadze wśród myślicieli kontynentalnych i fenomenologów, potwierdza siłę tej

² Zob. F. Nietzsche, *Narodziny tragedii, czyli hellenizm i pesymizm*, przeł. L. Staff, Warszawa 1990, s. 128.

³ Jak ujmuje to Richard Bernstein, „[...] w latach pięćdziesiątych pytano – często z pseudo-oxfordzkim akcentem – «Czy uprawiasz filozofię, czy też interesujesz się historią filozofii?» Nic poza jakimś nowym atakiem na najnowsze dyskusje w „Mind, Analysis”, czy „Philosophical Review” po prostu nie liczyło się jako filozofia. Ta hamująca ideologia [...] niestety wciąż czai się w sercach wielu członków naszej «profesji»”; R.J. Bernstein, *The Romance of Philosophy*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 81 (2) (2007), s. 110.

ideologii. Jeżeli fenomenologia jest *tradycją* filozoficzną (a wierzę, że jest), wówczas kontynuowanie tej tradycji w dużej mierze zależy od umiejętności części fenomenologów, aby odnosić swoją pracę do tej tradycji. W przeciwnym wypadku to, co pochwała się jako „oryginalne myślenie”, może nazbyt łatwo okazać się jedynie powtórzeniem tych samych spostrzeżeń i błędów, które odnajdujemy w historii filozofii.

Chociaż – jak utrzymywał Ricoeur – autor tekstu umiera w tej samej chwili, gdy tekst ukazuje się drukiem, jako „pierwszy czytelnik” chciałbym jednak podkreślić kilka z tez Płotka, które nie odpowiadają mojemu tekstowi. Płotka pyta: „czy krytykę fenomenologii w hermeneutyce można sprowadzić jedynie do podważenia zasadności analiz pierwotnego ego?”. Jeżeli odpowiemy na to pytanie przecząco, ogólny kierunek moich dociekań musiałby zapewne zostać rozwinięty. Pomimo to chciałbym odpowiedzieć na to pytanie zdecydowanym *nie*. Mój esej sugeruje, że pojęcie pierwotnego ego zajmuje *znaczące* miejsce w krytyce hermeneutycznej, ale *nie jest jej jedynym* celem.

Twierdzą jednakże, iż w centrum krytyki hermeneutycznej znajduje się Husserlowska koncepcja subiektywności (której elementem jest pojęcie pierwotnego ego). Poprzez to twierdzenie oczekuję, że przynajmniej w kilku z czytelników wzbudzę zdziwienie: czy nie jest prawdą, że krytyka hermeneutyczna jest przede wszystkim skierowana przeciwko metodologicznym dociekaniom, które w fenomenologii grają przecież główną rolę? Jest to jedno z głównych zagadnień, które Płotka podejmuje w swojej odpowiedzi.

Przyznaję, że jednym z zasadniczych celów krytyki Gadamera jest obrońca pojęcia prawdy, które opiera się uchwyceniu przez jakąkolwiek metodologię. Aspekt ten jest na tyle silny w dziełach Gadamera, że tytuł jego *magnum opus* często odczytuje się, jakby miał brzmieć *Prawda czy metoda*. Pomimo to nie należy przeoczyć faktu, że według samego Gadamera sumienność opisów fenomenologicznych (które uzyskuje się właśnie dzięki metodzie fenomenologicznej) konstituuje jeden z głównych wzorców, według którego należy oceniać *Prawdę i metodę*⁴. Jak zatem możemy rozumieć jednoczesną krytykę i aprobatę metodologii fenomenologicznej? Chciałbym zasugerować, że odpowiedź tkwi w wysoce problematycznym rozróżnieniu,

⁴ Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. i wstępem opatrzył B. Baran, Warszawa 2004, s. 24.

które Gadamer kreśli pomiędzy *epistemologicznym* i *opisowym* aspektem metody fenomenologicznej. Hermeneutyka Gadamera zmierza do zachowaniu elementu opisowego z jednoczesnym zawieszeniem intencji epistemologicznej. Zarzucenie tego ostatniego nie jest jednak niczym innym jak negacją wyjątkowego miejsca, które fenomenologia rezerwuje dla transcendentnej subiektywności. Dlatego chciałbym zasugerować, że gdy w hermeneutyce dochodzi do krytyki metodologii fenomenologicznej, powoduje ją przede wszystkim przypuszczenie, że wpisana w tę metodologię intencja epistemologiczna zniekształca nasze rozumienie subiektywności.

Płotka odsyła do trzynastego paragrafu *Prolegomenów do historii pojęcia czasu* Heideggera i argumentuje, że w tym miejscu możemy spotkać teoretyczną lukę w moim eseju. W artykule odsyłam do tego fragmentu jako klasycznego przykładu krytyki fenomenologii, którą podejmuje się w hermeneutyce. Płotka podkreśla – zupełnie słusznie – że ta część nie dotyczy historycznego charakteru subiektywności, lecz raczej metody fenomenologicznej jako takiej. Pomimo to nie było moim zamiarem sugerowanie, czy ta część w dziele Heideggera, czy też cała krytyka fenomenologii w hermeneutyce kieruje się ku *historycznemu* charakterowi subiektywności. Powtarzając, twierdząc, że krytyka w hermeneutyce kieruje się przede wszystkim ku Husserla pojęciu subiektywności. Tekst Heideggera ilustruje tę tezę, ponieważ krytyka, którą autor *Prolegomenów do historii pojęcia czasu* formułuje wobec metodologii fenomenologicznej, jest powodowana przez świadomość, że fenomenologia Husserla stoi pod przymusem dawnej tradycji ujmującej subiektywność jako *animal rationale*. Gdy tylko dojdzie się do tej świadomości, przygotowuje się podstawę dla szukania alternatywnej koncepcji subiektywności pod nagłówkiem *Dasein*, a to dokładnie stara się osiągnąć „Część główna” *Prolegomenów do historii pojęcia czasu*.

Płotka podkreśla również: „[...] dla Geniusasa krytyka pierwotnego ego w hermeneutyce jest «samo-oczywista»”. Głównym punktem moich analiz jest sugestia, że krytyka ta wcale *nie* jest samo-oczywista. Twierdząc, że Gadamer rozważa tę krytykę jako samo-oczywistą, a powód dla takiego twierdzenia leży w fakcie, że krytyka ta zostaje wypowiedziana w nie więcej niż trzech zdaniach: „Transcendentalna subiektywność jest «pra-ja», nie zaś «jakimś ja». Dla niej podłoże w postaci już z góry danego świata jest zniesione. Jest ona wprost tym, co nierelatywne, punktem odniesienia wszelkiej relatywności, także tej badającego ja”⁵. W *Prawdzie i metodzie* z tego wypły-

⁵ Ibidem, s. 346.

wa późniejsza analiza pojęcia życia. Poprzez naświetlenie trzech różnych pojęć pierwotnego ego, które odnajdujemy w fenomenologii Husserla, i poprzez zapytywanie o relację pomiędzy nimi argumentuję, że ta, jakoby samo-oczywista, krytyka nie utrzymuje się.

W moim artykule dowodzę, iż także sam Husserl w pełni zdaje sobie sprawę, że „[...] równie dobrze można jeszcze odnaleźć inne pierwotne ego – nawet bardziej fundamentalne niż te, których on sam nie odkrył”. Płotka słusznie podkreśla, że to twierdzenie pozostawia otwartym problem *regressus in infinitum*. Jest to poważny problem, który stawia fenomenologię w paradoksalnym położeniu. Z jednej strony, jeżeli chce się przekroczyć nieskończony regres, nie pozostaje nic innego, jak tylko domagać się obecności ostatecznego pierwotnego ego (lecz jeżeli zrobiliby się ten krok, krytyka hermeneutyczna odzyskałaby swoją moc). Z drugiej zaś, o ile podąża się za ostrzeżeniami Husserla o niebezpieczeństwie naiwności transcendentalnej, o tyle nie można nic poradzić z wyjątkiem traktowania z głęboką podejrzliwością jakiegokolwiek tezy na temat ostatecznego pierwotnego ego. Nie wierzę, że można rozwiązać ten paradoks. Niemniej w odniesieniu do uwagi Husserla, że w fenomenologii opisy fenomenologiczne zawsze przeważają nad jedynie logicznymi argumentami⁶, stoję po stronie tych pierwszych.

Kolejna poważna trudność wskazana przez Płotkę wiąże się z użyciem przeze mnie pojęcia *historyczności*. W wielu pracach Husserla historyczność problematyzuje się przecież na poziomach pasywnych i aktywnych syntez, podczas gdy konstytucję czasu rozpatruje się na genetycznie głębszym poziomie. Można przez to się zastanawiać: czy poprzez mówienie o historyczności na poziomie konstytucji czasu nie popełnia się błędu kategoryjnego? Twierdziłbym jednak, że sam Husserl korzysta z pojęcia historyczności na różnych poziomach konstytucji. Zajmując się psychologiczną apercpcją Ja w *Kryzysie*, Husserl we fragmencie, do którego odsyła także Płotka, argumentuje, że naiwność psychologiczna może być przekroczona tylko poprzez redukcję transcendentalną, która prowadziłaby nas to *transcendentalnej historyczności*⁷. Wielokrotne użycie przez Husserla pojęcia naiwności trans-

⁶ W *Ideach I*, na przykład, Husserl w znanych słowach pisze, że „[...] ostatecznie te przypuszczenia musi sprawdzić rzeczywiste widzenie związków istotnych. Dopóki się to nie stało, nie mamy żadnego fenomenologicznego wyniku”; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1975, s. 236.

⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalne Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hrsg. W. Biemel, Den Haag 1976, s. 212-213.

cidentalnej w kontekście dyskusji nad pojęciem pierwotnego ego w *Kryzysie* pozwala na twierdzenie, że subiektywność transcendentálna nie jest tutaj dalej jasno oddzielana od problematyki konstytucji czasu. Wręcz przeciwnie, bowiem przyjęcie tego, że fenomenologiczne analizy konstytucji czasu same domagają się wciąż ponawianego pogłębiania, skłania do uznania naiwności transcendentálnej i wraz z tym transcendentálnej historyczności, nawet na tym głębszym poziomie konstytucji.

Najbardziej intrygujący aspekt analiz przedstawionych w *Czy pierwotne ego ma charakter historyczny?* widzę w dociekaniach nad relacją pomiędzy Husserlem i Diltheyem. Płotka ma w pełni rację, twierząc, że hermeneutyka bardzo często (choć z pewnością nie zawsze) kieruje ostrze swojej krytyki do obu tych myślicieli jednocześnie. Z pewnością taki jest przypadek *Prolegomenów do historii pojęcia czasu* Heideggera, jak i *Prawdy i metody* Gadamera. Te analizy otwierają drogę nie tylko do pytania o zasadność krytyki fenomenologii w hermeneutyce albo wpływu na Husserla krytykę historyzmu; co ważniejsze, skłaniają one do zapytania o możliwe znaczenie pism Diltheya dla Husserla „odkrycia” historii i historyczności w jego późnej fenomenologii. Należy oczekiwać, że dociekania nad tym tematem wzbogaciłyby nasze rozumienie historyczności i subiektywności.

Zgadzam się z interpretacją Płotki pierwotnego ego jako pojęcia operacyjnego. Chciałbym jednak także dodać, że taka interpretacja właściwie nie mówi nam dużo o pierwotnym ego. Jeżeli podąża się za użyciem tego terminu przez Eugena Finka, wówczas wszystko, co mówi nam pojęcie pierwotnego ego, nie prowadzi do jasnej definicji w fenomenologii Husserla, podczas gdy jednocześnie pomaga nam zrozumieć inne fenomenologiczne zagadnienia. Aby uzyskać jakiegokolwiek pozytywne określenie pierwotnego ego, należy zrobić kolejny krok. Wierzę, że charakterystyka pierwotnego ego w terminach historyczności jest krokiem w kierunku pozytywnego określenia tego, co to pojęcie oznacza w fenomenologii.

Chciałbym konkludować poprzez zwrócenie się na powrót ku tematom, od których zacząłem. Czy dociekanie nad pierwotnym ego jest kierowane jedynie anachronicznymi zainteresowaniami? Czy jest to tylko kwestia wypełnienia strony w najnowszej historii idei? Zupełnie nie. Wierzę, że przez uwolnienie pierwotnego ego od krytyki hermeneutycznej uzyskuje się nowe podstawy dla otwarcia dyskusji pomiędzy fenomenologią i hermeneutyką.

Husserlowskie pojęcie... utrzymuje, że jeżeli hermeneutyka odrzuca problematykę pierwotnego ego, nie odrzuca przez to koncepcji subiektywności, której jakoby brakuje hermeneutycznego i fenomenologicznego uprawo-

mocnienia. Powstrzymuje raczej skierowane wstecz pytanie [*regressive inquiry*]⁸, które znacząco może dopełnić analizę subiektywności w hermeneutyce. W ramach samej hermeneutyki analiza regresywna nie jest przecież pozbawiona sensu. W rzeczywistości odrzucenie przez Gadamera problematyki pierwotnego ego oznacza otwarcie możliwości skierowanego wstecz pytania, które prowadziłyby do uznania intersubiektywnej natury subiektywności. Krytyka autora *Prawdy i metody* wobec fenomenologii Husserla zmierza do wykazania, że horyzonty subiektywności mają intersubiektywne korzenie sensu. Z fenomenologicznego punktu widzenia jest to niewątpliwie prawdą o tyle, o ile rozpatruje się szczególnie – przynależny światowej subiektywności – poziom. Lecz uznanie intersubiektywnej natury horyzontów nie pociąga za sobą wykluczenia dalszego, skierowanego wstecz, zapytywania; Gadamerowska błędna interpretacja pierwotnego ego jako ostatecznego fenomenologicznego fundamentu zapewne właśnie to robi⁹.

Dla hermeneutyki moja przynależność do intersubiektywnych horyzontów sensu jest najbardziej podstawowym faktem, poza którym nie można prowadzić żadnej sensownej analizy. Nawet więcej, dla hermeneutyki każda próba wyjścia poza prymat intersubiektywności byłaby równoznaczna z jego umniejszeniem. Fenomenologia poniekąd znosi ten hermeneutyczny zakaz, gdy twierdzi, że subiektywność musiałaby uwolnić obszar dla Innego wewnątrz jej własnego horyzontu w ten sposób, aby horyzonty Innego mogły odpowiadać mojemu własnemu samo-zrozumieniu. Fenomenologia ujawnia, że budowanie horyzontów (*Horizontbildung*) w znaczący sposób stanowi podłoże i czyni możliwym zlanie się horyzontów (*Horizontverschmelzung*).

Nietrudno dostrzec to, co hermeneutyka mogłaby zyskać przez zawieszenie swojej krytyki pierwotnego ego – krytyki, która, jak sugeruje Husserl

⁸ Wyrażenie *regressive inquiry*, którego używa Saulius Geniusas, jest angielskim tłumaczeniem niemieckiego *Rückfrage*. Husserl używa tego pojęcia w swej późnej filozofii jako terminu technicznego, np. w *O pochodzeniu geometrii*. Zdzisław Krasnodębski tłumaczy ten termin właśnie jako „skierowane wstecz pytanie”; zob. E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, pod red. J. Rolewskiego i S. Czerniaka, Warszawa 1991, s. 9-37 (przyp. tłum.).

⁹ Husserla analizy pierwotnego ego nie należy rozumieć w terminach „obiektywnej obecności” (*Vorhandenheit*), jak sugeruje Gadamer za Heideggerem. Należy je raczej rozumieć w terminach nieskończenie-otwartej [*open-ended*] przed-daności (*Vorgegebenheit*). To, co odsłaniają analizy Husserla, jest transcendentálną historycznością subiektywności, pojmowanej jako ciągle budowanie ukrytych horyzontów sensu, które w sposób ciągły kieruje życiem subiektywności. Dzięki tym horyzontalnym wytworom subiektywność może zamieszkiwać intersubiektywne horyzonty sensu, które grają główną rolę w hermeneutyce.

lowskie pojęcie..., jest nieuprawniona. Jeżeli samo-zrozumienie, jak często twierdzi Gadamer, jest podstawowym tematem hermeneutyki, wówczas poprzez objaśnienie, w jaki sposób subiektywność „otwiera przestrzeń” dla intersubiektywnych horyzontów sensu, fenomenologia może w znaczący sposób dopełnić i wzbogacić nasze samo-zrozumienie.

Przełożył Witold Płotka

Subjectivity and Historicity: Rethinking the Hermeneutical Critique of Phenomenology

Summary

The paper is meant to accomplish a twofold goal. First, it aims to spell out some implications that are entailed, although not fully spelled out, in my *Husserl's Notion of the Primal Ego in Light of the Hermeneutical Critique*. Secondly, this paper also aims to answer Witold Płotka's multifaceted critique of my *Husserl's Notion...* that he articulated in his *Does the Primal Ego have a Historical Character?* With this twofold goal in mind, I argue that (1) Husserl's notion of transcendental subjectivity is historical through and through and that (2) the historical nature of transcendental subjectivity compels one to rethink the hermeneutical critique of phenomenology. I further suggest that the freeing of Husserl's notion of the primal ego from the hermeneutical critique opens a new space to pursue a dialogue between phenomenology and hermeneutics. Such a dialogue should lead to the realization that the problematic of the primal ego can in significant ways enrich the hermeneutical accounts of self-understanding.