

Małgorzata Kowalska

## Uwagi o fenomenologicznej filozofii historii (na marginesie myśli Husserla, Sartre'a, Merleau-Ponty'ego i, całkiem pobocznie, Heideggera)

**Słowa kluczowe:** historia, dziejowość, czasowość, podmiot, bycie-w-świecie, mojąność, obcość.

**Key words:** history, historicity, temporality, subject, self, being-in-the-world, mine, alien.

### 1.

Czy fenomenologiczna filozofia historii istnieje? Czy w ogóle jest możliwa? Pytanie może się wydawać czysto retoryczne, jeśli wziąć pod uwagę intensywność uwagi i ilość rozważań poświęconych problematyce czasu, historyczności, dziejów itp. przez autorów odwołujących się do Husserla i powszechnie zaliczanych w poczet klasyków współczesnej fenomenologii, takich jak Heidegger, Merleau-Ponty czy powojenny Sartre. Nawet u samego Husserla, zwłaszcza w jego późnych tekstach, w szczególności w *Kryzysie nauk europejskich*, znajdujemy rozważania na temat historii, stanowiące zarys pewnego rodzaju historiozofii. Mimo to można sensownie wątpić, czy w przypadku każdej takiej refleksji, niezależnie od stopnia jej rozbudowania, mamy rzeczywiście do czynienia z fenomenologiczną filozofią historii. Wątpliwość dotyczy nie tyle tego, czy każde myślenie odwołujące się do pojęć czasu, historii itd., oraz do szeroko rozumianej problematyki historycznej, zasługuje na miano filozofii historii (nietrudno się bowiem zgodzić, że tej ostatniej nie wyznacza paradygmat heglowski, że możliwe są różne filozoficzne ujęcia historii, paraheglowskie, antyheglowskie i nieheglowskie, dialektyczne i niedialektyczne, obiektywistyczne lub subiektywistyczne, deterministyczne lub indeterministyczne, uniwersalistyczne lub pluralistyczne i relatywistyczne), ile tego, co można i należy uznać za myślenie historii z perspektywy fenomenologicznej, a następnie, czy owa perspektywa pozwala myśleć historię i o historii w sposób jako tako spójny.

Szkopuł, rzecz jasna, tkwi w tym, co uważamy za perspektywę fenomenologiczną. Historykom filozofii wiadomo wszak doskonale, że nie tylko filozofia historii, ale także fenomenologia stanowi raczej obszerną rodzinę luźno nieraz powiązanych ze sobą stanowisk i propozycji, raczej – jak ujmował to Merleau-Ponty – „styl filozofowania”<sup>1</sup>, niż jasno wyodrębnioną szkołę albo wspólnotę istoty. Rozstrzygnięcie o tym, co jest, a co nie jest fenomenologią, nie może być całkiem wolne od elementu subiektywnej interpretacji, by nie rzecz arbitralności. Ale nie jest to cena wygórowana, jeżeli alternatywą miałyby być pojmowanie fenomenologii w sposób tak szeroki i opisowy, że w końcu całkiem nieokreślony.

Za podstawowy wyróżnik perspektywy fenomenologicznej przyjmuję tu – w sposób mało chyba kontrowersyjny, jeśli nie banalny – dwa powiązane ze sobą przekonania. Po pierwsze, że o bycie, świecie, rzeczywistości, przyrodzie, a także historii rozumianej jako „proces dziejowy” można – w sposób tyleż refleksyjny, co nieuprzedzony – mówić jedynie o tyle, o ile ów byt, świat, rzeczywistość, przyroda czy historia są dane podmiotowi, który ich doświadcza, który je „przeżywa” – do pewnego stopnia lub na pewnym poziomie pasywnie, ale także aktywnie, który zatem nie tylko ich doznaje, ale także je intencjonalnie ujmuje i kształtuje. Byt, świat, przyroda czy historia nie są nigdy po prostu faktami ani rzeczami w sobie, lecz zawsze zjawiskami albo „korelatami” subiektywnych przeżyć i intencji. Po drugie, podmiot, któremu i dzięki któremu byt, świat, przyroda, historia stają się zjawiskami i nabierają sensu, jest do owego bytu, świata itd. nieredukowalny, stanowi byt nie tylko szczególnego rodzaju, ale wręcz byt źródłowy, jeśli nie w sensie metafizycznym, to przynajmniej w sensie epistemologicznym, tj. taki, którego sposobu istnienia nie możemy wywieść z bytu i historii „w ogóle”, ale który zawsze musimy już założyć, aby cokolwiek o bycie i historii powiedzieć. Znakomita i podstawowa część fenomenologii jest tedy opisem (a raczej różnymi próbami opisu) życia lub sposobu bycia podmiotu jako źródłowego rodzaju bytu – niezależnie od tego (choć na pewnym poziomie są to różnice bardzo ważne) czy ów źródłowy byt nazwiemy czystą świadomością, egzystencją, czy żywym ciałem. W każdym przypadku analiza sposobu bycia podmiotu logicznie poprzedza analizę bytu, świata lub historii „w ogóle”.

Dodajmy, że podmiot, który stanowi punkt wyjścia analizy fenomenologicznej, nie jest podmiotem abstrakcyjnym, kategorią logiczną albo pojęciem gatunkowym, lecz podmiotem konkretnym, a zatem jednostkowym, nawet jeśli zakłada się, że jest on zdolny do myślenia w sposób powszechnie ważny, do chwytania koniecznej i uniwersalnej „istoty”, tym samym zaś, że

<sup>1</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001, s. 6.

pozostaje w ścisłej relacji z innymi jednostkowymi podmiotami, dzieląc z nimi – przynajmniej na pewnym poziomie – świat wspólnych sensów albo uczestnicząc w tym samym intersubiektywnym rozumie. Ścisła łączność między „monadycznością”, „mojością” doświadczenia a jego uniwersalną ważnością *via* intersubiektywność była bodaj najważniejszym postulatem fenomenologii Husserla. Wolno jednak sądzić, że ów postulat jest w stosunku do samej fenomenologii zewnętrzny, w każdym razie nie daje się w jej perspektywie przekonująco obronić. Można bowiem wątpić, czy istnieje proste fenomenologiczne przejście od tego, co „moje” do tego, co „inne”, „twoje” lub „czyjeś”, a także i *a fortiori*, czy w „moim” doświadczeniu, choćby nie wiedzieć jak oczywistym i „apodyktycznym”, rzeczywiście rysują się struktury i własności doświadczenia uniwersalnego. Zarówno wewnętrzne trudności i stała ewolucja fenomenologii samego Husserla, jak i rozmaite warianty fenomenologii pohusserlowskiej pokazują, że możliwa relacja między tym, co „moje”, a tym, co „inne” oraz tym, co „ogólne” lub „uniwersalne”, w żadnym razie nie jest relacją fenomenologicznie prostą i oczywistą. Okazuje się raczej, przeciwnie, relacją aporetyczną, albowiem chociaż obcowanie „ja” z innymi oraz jego wychodzenie poza bezpośredniość własnych przeżyć w stronę obiektywności i ogólności wydają się fenomenologicznym faktem (tj. tym, czego „ja” faktycznie doświadcza), to na gruncie założenia o pierwszeństwie subiektywnego doświadczenia wobec wszelkich zjawisk fakt ten stanowi rodzaj paradoksu, jeśli nie logicznej niemożliwości. Rygorystycznie rozumiane, założenie to każe przecież również w innych podmiotach i w ogólnych sensach widzieć zjawiska „dla mnie”.

Fenomenologiczna filozofia historii musi być zatem taką filozofią historii, dla której historia istnieje o tyle, o ile jest przeżywana i intencjonalnie ujmowana/kształtowana przez konkretny podmiot, która, co więcej, samą historyczność wiąże ze sposobem istnienia podmiotu i która jednocześnie, *nolens volens*, stawia pytanie o relację między historią „moją” i „dla mnie” a historią „innych” i historią „w ogóle”. A nawet – o relację między historią „moją” a historią „dla mnie”, albowiem identyczność między historią, która stworzyła mnie tym, czym aktualnie jestem, a tą, którą aktualnie postrzegam lub którą mogę zrekonstruować, analizując swoje przeżycia, jest co najmniej problematyczna. Może przecież, a może nawet musi być tak, że to, co postrzegam jako własną historię, jest tylko cząstkowym i stroniczym obrazem/projektem tej historii, która mnie uwarunkowała i nadal warunkuje. Może przecież, a może nawet musi być tak, że historia, którą jestem, jest nieporównanie szersza i bogatsza od tej, którą mogę intencjonalnie ująć, a nawet od tej, którą pasywnie przeżywam w danej chwili, że ta pierwsza jest ostatecznie równie niewyczerpana, a nawet nieskończona, jak byt „w ogóle”. I że wprawdzie jakiś sens zyskuje o tyle, o ile jest dla mnie, o ile

chwytam ją w rozmaitych „profilach”, ale zarazem warunkuje mnie w sposób, którego nie jestem w stanie ogarnąć. Ze zatem między „moją” historią a historią „dla mnie” istnieje nieprzezwycięzalna różnica, jeśli nie hiatus.

Oto więc centralna trudność i wręcz centralna aporia fenomenologicznej filozofii historii: z jednej strony historia istnieje o tyle, o ile jest historią dla mnie, o ile ją ujmuję i tworzę, z drugiej wszelako istnieje również jako to, co mnie warunkuje i czym, przed jakimkolwiek ujęciem i tworzeniem, jestem; z jednej strony – jest tylko dla mnie i przeze mnie, z drugiej jednak jest również tym, co dla innych i przez innych, a wreszcie tym, co warunkuje nas wszystkich i co stanowi nasz nieokreślony horyzont. Czy te różne „strony” można do siebie po prostu dodać? I czy z ich połączenia może wyniknąć spójna idea historii? Czy też fenomenologiczne myślenie historii skazane jest – o ile zachowuje wierność podstawowym fenomenologicznym przesłankom – na rozdarcie między tym, co „dla mnie” i tym, co „dla innych” oraz tym, co „w ogóle”, a nawet między tym, co „dla mnie” i tym, co, niezależnie ode mnie, może nawet wbrew mnie, jednak „moje”?

Przyjrzyjmy się temu nieco bliżej, odwołując się do wybranych przykładów.

## 2.

W fenomenologii Husserla znajdujemy wiele wątków prowadzących do problemu historii. Przede wszystkim wątek czasowości podmiotu. Świadomość nie tylko postrzega czas dzięki aktom retencji i protencji, ale także i przede wszystkim jest czasem w tym sensie, że sam sposób jej istnienia polega na wybieganiu „do przodu”, na antycypowaniu przyszłości, a zarazem na stałym cofaniu się „do tyłu”, więcej, na egzystencjalnej więzi z tym, co „w tyle”, to znaczy ze zmagazynowanymi w niej już wcześniej pokładami przeżyć, intencji i sensów. Te pokłady nie determinują wprawdzie aktualnych intencji podmiotu w sposób mechaniczny, istnieją i działają tylko o tyle, o ile są podejmowane w nowych aktach, tzn. o ile są wciąż na nowo przeżywane, ale stanowią wymiar motywacji, dzięki której kolejne intencje są zawsze w pewien sposób ukierunkowane, nie zaś jakiegokolwiek, nieokreślone lub całkowicie dowolne. Podmiot analizowany przez Husserla, przynajmniej na etapie „fenomenologii genetycznej”, nie jest podmiotem momentalnym, statycznym lub ahistorycznym, lecz, przeciwnie, podmiotem obdarzonym historią, mającym przeszłość i przyszłość, wolnym, ale nie dowolnym, bo zawsze umotywowanym przez osadzone w nim „warstwy sensu”. Rozwijając tę koncepcję, Heidegger powie, że „jestestwo” (jak by na to nie patrzeć, ekwiwalent podmiotu) jest „rzuconym projektem” i „ekstazą czasową”. A Sartre uzna, że bycie podmiotu polega na stałym odrywaniu się

od własnego bycia, na „nicościowaniu”, które sprawia, że aktualne bycie staje się przeszłością (którą podmiot zarazem jest i nie jest), „nicość” zaś nabiera bytu jako projekt, jako przyszłość (którą podmiot również zarazem jest i niej jest). Niezależnie od niebagatelnych skądinąd różnic między przywołanymi tu koncepcjami Husserla, Heideggera i Sartre’a, ich wspólną cechą, ściśle związaną z fenomenologicznym punktem wyjścia, jest uznanie czasu nie za „rzecz w sobie”, lecz za fundamentalną własność podmiotu, podmiotowego sposobu bycia. Lub, ujmując rzecz precyzyjniej, wspólne im jest przekonanie, że czas rozumiany jako charakterystyka bycia podmiotowego jest czasem źródłowym, pozwalającym postrzegać rzeczywistość „w ogóle” jako czasową i nadawać sens pojęciom, takim jak czas obiektywny, kosmiczny, fizyczny lub „ogólnodziejowy”. Nie wynika stąd (w każdym razie nie wynika w sposób konieczny), że czas zwany obiektywnym jest tylko subiektywną projekcją i wręcz złudzeniem, że „byt w sobie” istnieje poza czasem, a historia „w ogóle” zwyczajnie nie istnieje, ale wynika na pewno, że czas obiektywny ma „dla mnie” sens jedynie o tyle, o ile go subiektywnie przeżywam, o ile wyrasta on z mojego własnego „czasowania się”.

Jeżeli zatem fenomenologiczna koncepcja czasu prowadzi w stronę historii, to, ściśle rzecz biorąc, w stronę subiektywnej historii „dla mnie”. Tej, na którą składają się moje własne przeżycia, intencje i projekty, rozpięte między tym, czym – w warstwie subiektywnego doświadczenia – byłem (i co znajduję, jak ujmował to Husserl, w zasobach własnego „ja”), a tym, czym być jeszcze mogę i/lub chcę. Rozważana z tej perspektywy historia, jeśli nie redukuje się do solipsystycznej historii jedyne go niewątpliwego podmiotu, jakim jestem „ja sam”, rozpada się na serię wielu subiektywnych historii, które dzieli ontologiczna przepaść, bo historia „dla mnie” różni się od historii dla innych „ja” nie tylko i nie tyle swoją konkretną zawartością, ile samym swoim istnieniem.

Z jasnym postawieniem sprawy w taki sposób mamy do czynienia w myśli młodego Sartre’a. W *Bycie i nicości* pojęcie historii w ogóle się jeszcze nie pojawia, chociaż wiele miejsca zajmują tu analizy czasowania się „bytu-dla-siebie”. Z interesującego nas punktu widzenia zawartą w tym dziele filozofię można by streścić tak: Czas jest immanentną strukturą bycia świadomego (podmiotowego), ergo każdy świadomy podmiot ma swoją historię, historię swoich przeżyć i intencji. Podmiotów jest wiele (to według Sartre’a fakt równie podstawowy i fenomenologicznie niewątpliwy, jak fakt mojego własnego świadomego istnienia), wiele jest zatem również jednostkowo-podmiotowych historii. Nie istnieje jednak żadna historia, która byłaby im wspólna. Więcej: historie jednostkowe, tak samo jak jednostkowe wolności, są dla siebie z gruntu nieprzejrzyste, nigdy bowiem nie jest i nie może być mi dany sposób, w jaki „czasuje się” inny podmiot. Innej historii doświad-

czam jedynie jako zewnętrznego ograniczenia i zewnętrznej presji na sposób, w jaki sam się „czasuję”, tzn., w jaki projektuję swoją przyszłość i odnoszę się do własnej przeszłości. Co za tym idzie, aby zachować integralność historii własnej, te inne historie muszą odrzucać albo je neutralizować, czynić z nich tylko zjawiska dla mnie i przekraczać je w swoich własnych projektach, co przychodzi mi tym łatwiej, że i tak nigdy ich nie doświadczam z punktu widzenia innego niż własny.

Radykalny indywidualizm-subiektywizm wczesnej filozofii Sartre'a został złączony w powojennych dziełach myśliciela. Wyrazem tego jest coraz ważniejsze miejsce przyznawane przez niego pojęciu historii. Wolno sądzić, że stało się tak nie tyle wskutek pogłębienia perspektywy fenomenologicznej, ile za sprawą konkretnych, empirycznych doświadczeń historycznych. Jak w jednym z tekstów ujął to sam Sartre, w czasie wojny – a też, dodajmy, po wojnie, w okresie wielkich zbiorowych sporów i wyzwań społeczno-politycznych – „historia skoczyła nam do gardeł”<sup>2</sup>. Okazało się wtedy w sposób niepowątpiewalny, że poza subiektywnym czasowaniem się i historiami jednostkowymi, istnieje historia jako proces lub żywioł, w którym jednostka jest zanurzona wraz z innymi i który znakomicie przekracza jej doświadczenie, zarazem je warunkując.

Warto wszakże podkreślić, iż nawet jeśli w przypadku filozofii Sartre'a odkrycie tak rozumianej historii było faktem w tym sensie przypadkowym, że wyrosło z okoliczności zewnętrznych, a nie z przyjmowanej przez niego perspektywy fenomenologicznej, to przecież sama ta perspektywa bynajmniej takiego odkrycia nie wyklucza. Można bowiem zasadnie twierdzić, powołując się także na Husserla, że w swoim własnym subiektywnym życiu stale znajduję „zasoby”, o których wiem na pewno, że nie należą tylko do mnie, lecz do sfery zwanej kulturą i tradycją. Które zatem składają się na historię „w ogóle”, w każdym razie nie tylko moją. Innymi słowy, można przyjąć, że sama fenomenologiczna perspektywa (o ile nie jest tożsama – a przeciwko takiej tożsamości sam Husserl gwałtownie protestował – z perspektywą subiektywnego idealizmu i solipsyzmu) prowadzi do odkrycia, iż własna historia podmiotu zakłada historię niewłasną. Zarazem jednak – i na tym polega aporia – ta historia niewłasna, którą sam podmiot postrzega jako to, co go przekracza, poprzedza, otacza i warunkuje, jest mu dana jako zjawisko, jako coś, co istnieje przez niego i dla niego.

O borykaniu się z tą aporią świadczy w szczególności myśl Sartre'a wyłożona w wydanym dopiero pośmiertnie tekście *Vérité et existence* z 1948 roku. Myśliciel przeprowadza tam znaczące rozróżnienie między „historycznością” (*historité*) a „historializacją” lub „historycznieniem się” (*histo-*

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *Merleau-Ponty vivant w: tegoż, Situations philosophiques*, Gallimard, Paris 1990, s. 141.

*rialization*). Ta pierwsza oznacza obiektywne osadzenie jednostkowego podmiotu w historycznym kontekście, w łańcuchu pokoleń, w zastanej kulturze, na gruncie ponadjednostkowej przeszłości, a także wobec niezależnej od niego ponadjednostkowej przyszłości (którą może określić np. wybuch wojny nuklearnej albo światowe zwycięstwo faszyzmu). Najkrócej mówiąc, historyczność oznacza uwikłanie podmiotu w historię niewłasną. Natomiast „historycznienie się” jest synonimem przeżywania i kształtowania historii z własnej perspektywy i na własne konto, czynienia jej historią „dla siebie”. Można powiedzieć, że historyczność podmiotu polega na warunkowaniu tego, co jego własne, przez to, co niewłasne, „historycznienie się” zaś, odwrotnie, na czynieniu tego, co niewłasne, czymś własnym. Dialektyczny język takiego sformułowania nie powinien jednak wprowadzać w błąd, sugerując, iż „własne” i „niewłasne” mogą płynnie przechodzić w siebie nawzajem, tworząc syntetyczną subiektywno-obiektywną całość. Na tym etapie swojej myśli Sartre zdecydowanie odrzuca myślenie w stylu heglowskim. Nie ma tu więc mowy o żadnej, choćby prowizorycznej syntezie, a jedynie o napięciu i wręcz opozycji między obiektywnym i subiektywnym wymiarem bycia w historii, między „historycznością” i „historializacją”. Przeżywając historię w subiektywny sposób i nadając jej subiektywne sensy, co znaczy także i przede wszystkim: angażując się na rzecz jakiejś formy przyszłości (na przykład na rzecz tego, co uznaję za sprawiedliwe społeczeństwo), transcenduję swoją niewybraną „historyczność”. Ta jednak stale się odzywa jako podłoże i horyzont mojej „historializacji”, a także jako nieuchronne zderzenie się sposobu, w jaki sam przeżywam i usensowniam historię, z innymi sposobami jej przeżywania i usensowniania, „Historyczność” to bowiem dla Sartre’a także ryzyko opacznego rozumienia mojej „historializacji” przez innych i zaprzepaszczenia sensów, jakie w jej ramach nadawałem światu. Już moi współcześni, a tym bardziej moi potomni, mogą „historycznić się” w taki sposób, który moją własną „historializację” pozbawi znaczenia. Stąd tragizm istnienia w historii. Stąd także „romantyczny” bunt Sartre’a, który opowiada się za subiektywną „historializacją” na przekór obiektywnej „historyczności”: „Nie twierdząc, że żyję ze swoimi wnukami – powiada – zabraniam im oceniać mnie według ich miarek”<sup>3</sup>. Próżny zakaz! Nad historycznością – zarazem swoją i innych – żaden podmiot nie jest w stanie zapanować. Słowem, historyczność jest tym, co mnie i moją „historializację” warunkuje na takiej samej zasadzie, na jakiej warunkuje mnie „byt w sobie”, a jednocześnie tym, co, jak „byt w sobie”, nieuchronnie mnie ogranicza i mi się przeciwstawia, co moje próby usensownienia własnego życia i świata może czynić, a nawet nieuchronnie czyni, „pasją nadaremna”.

---

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *Vérité et existence*, Gallimard, Paris 1989, s. 136.

Nawet po wzbogaceniu fenomenologicznego punktu wyjścia o przekonanie, że subiektywna historia zakłada historię innych podmiotów oraz relacji między nimi, historię jako intersubiektywny proces, nie widać więc możliwości uzgodnienia historii tak rozumianej z historią przeżywaną i projektowaną przez „ja”, historią „dla mnie”. Wszystko wskazuje na to, że fenomenologiczne pojęcie historii musi się rozpadać na dwie części czy strony: subiektywną i „obiektywną” lub intersubiektywną. Z jednej strony, historia, jak sam czas, jest dziełem i własnym zasobem podmiotu. Z drugiej – jest tym, co zarazem warunkuje i ogranicza podmiotowe dzieło i zasoby. I co samo w sobie nigdy nie może być podmiotowi dane (lub, co na jedno wychodzi, co dane jest mu tylko poprzez jego własne przeżycia, ewentualnie jako pasywnie doznawana granica tego, co „własne”).

Czy ta aporia jest nieprzezwycięzalna? Czy różnicy między tym, co własne i tym, co niewłasne, między „mną” a innymi oraz bytem „w ogóle” lub „bytem w sobie”, nie można zrelatywizować, zdialektyzować, pokazać jako różnicy dynamicznej, płynnej, a nawet zanikającej? Czy nie można uznać, że historia nie rodzi się ani w podmiocie, ani poza nim, ani z jednej strony w nim, a z drugiej poza nim, lecz istnieje jako ruch i splot relacji między różnymi „momentami”: między mną a innymi, między mną i nami a bytem „w ogóle”, między moimi i naszymi intencjami a rzeczami? Oczywiście można. Zrobili to tak wybitni filozofowie, uznający się i powszechnie uznawani za fenomenologów, jak Merleau-Ponty. Pytanie brzmi, czy taka dialektyzacja problemu nie oznacza porzucenia perspektywy fenomenologicznej na rzecz spekulacji w stylu heglowskim.

### 3.

Odchodzenie od perspektywy fenomenologicznej (w każdym razie od tego, co tu za taką uznaję) wydaje się stałą pokusą nawet najbardziej niewątpliwych fenomenologów, gdy tylko chcą oni coś powiedzieć o historii „w ogóle”. Widać to dobrze w *Kryzysie nauk europejskich...*, gdzie czytamy między innymi: „Ludzkość w ogóle jest zgodnie ze swą istotą byciem człowiekiem w pokoleniowo (*generativ*) i społecznie powiązanych ze sobą społecznościach, i o ile człowiek jest istotą rozumną (*animal rationale*), jest nią tylko o tyle, o ile cała jego społeczność (*Menschheit*) jest społecznością rozumną – w sposób ukryty nakierowaną na rozum lub w sposób otwarty nakierowaną na entelechię, która dochodzi do siebie samej, sama dla siebie staje się jawną i świadomie kieruje istotową koniecznością ludzkiego stawania się. Filo-



zofia, nauka, byłyby zatem historycznym ruchem ujawniania uniwersalnego rozumu „wrodzonego” ludzkości jako takiej”<sup>4</sup>.

Wszystkie kluczowe pojęcia tego passusu, poczynając od „ludzkości w ogóle” i „jako takiej”, „pokoleniowo powiązanych ze sobą społeczności”, „człowieka jako istoty rozumnej” i „społeczności rozumnej” przez „istotową konieczność ludzkiego stawania się” po „uniwersalny rozum” i „entelechię, która dochodzi do siebie samej” należą do języka tradycyjnej metafizyki i stanowczo wykraczają poza to, co może być dane w subiektywnym doświadczeniu, nawet, jak wolno sądzić, po przeprowadzeniu postulowanej przez Husserla redukcji zarazem eidetycznej i transcendentalnej. Zresztą sam Husserl wcale nie twierdzi, że sens tych pojęć oraz związek między nimi odsłoniły mu się w eidetycznym wglądzie, do którego przy odpowiednim nastawieniu zdolny byłby *de iure* każdy podmiot. Swoje rozważania dotyczące istoty ludzkości i sensu dziejów całkiem jawnie przedstawia jako hipotezę. Hipotezę, w świetle której nabiera sensu zarówno dotychczasowa filozofia europejska, w każdym razie jej racjonalistyczna i uniwersalistyczna linia, jak i sama fenomenologia mająca stanowić owej linii zwieńczenie. Jest to więc hipoteza wobec fenomenologii zewnętrzna i z założenia w stosunku do niej nadrzędna, sytuująca ją w pewnym miejscu hipotetycznego rozwoju ludzkości, w pewnym punkcie – niechby najważniejszym, ale jednym z wielu – hipotetycznej rozumnej historii „w ogóle”.

Zawarta w tej hipotezie filozofia historii przypomina jako żywo historiozofię Hegla, i to w jej najbardziej „metafizycznym”, tj. najbardziej teleologicznym i systemowym aspekcie – z pominięciem subtelnych mechanizmów dialektycznych, całej złożonej gry negacji, sprzeczności i jednania przeciwieństw, która stanowi specyfikę i siłę Hegłowskiego myślenia. „Heglizm” historiozofii Husserla (najpewniej zresztą całkowicie bezwiedny) sprowadza się w gruncie rzeczy do uhistorycznionego arystotelizmu, o czym sugestywnie zaświadcza pojęcie *entelechi*. Ludzkość dysponuje „wrodzonym” uniwersalnym rozumem, który w szeregu pokoleń i społeczności „dochodzi do samego siebie”, czyli stopniowo aktualizuje swoją istotę aż do stanu ostatecznej realizacji wszystkich ukrytych dotąd możliwości. Prawdę mówiąc, trudno o filozofię historii bardziej prostolinijną, abstrakcyjną i, no cóż, naiwną. Nawet jeśli towarzyszy jej dotkliwa świadomość kryzysów, jakie stale przerywały hipotetyczny postęp rozumu i samowiedzy, i jakich ostatnim historycznym wcieleniem jest współczesny Husserlowi rozwód nauk pozytywnych z filozofią oraz upadek tej ostatniej w pozytywizm i sceptycyzm. Husserl wierzy jednak, chce wierzyć, że z kryzysu można się podźwig-

---

<sup>4</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 17-18.

nać, nawiązując do tego, co w dotychczasowej filozofii i nauce wartościowe, istotne, rozumne, i podnosząc historyczne zdobycze na wyższy – może już w ogóle najwyższy – poziom. W ten sposób zostanie spełnione „powołanie ludzkości” i (choć słowo nie pada) ostateczny sens dziejów.

Zgodnie z tym historiozoficznym schematem, historia ma, a przynajmniej powinna mieć sens tożsamy z jej celem i z realizacją jej zawsze obecnej, choć często ukrytej, istoty. Czy trzeba podkreślać, że tak rozumiany „sens historii” nie ma nic, w najlepszym razie bardzo mało wspólnego z sensem fenomenologicznym, czyli tym, jaki różnym „pojawom” bytu nadaje subiektywna świadomość w chwili ich doświadczenia? „Sens historii” różni się od konkretnych sensów fenomenologicznych nie tylko tym, że zostaje zadekretowany jako uniwersalny, ale i tym, że przez żaden podmiot nie może być faktycznie przeżywany, nie odpowiada bowiem niczemu, co aktualnie dane. Jest w najlepszym razie sensem domniemanym, a nawet „na pusto” postulowanym. Tym bardziej abstrakcyjnym, że określonym nie jako cel konkretnych dążeń konkretnych podmiotów, lecz jako obiektywny, by nie rzec absolutny cel rozumnej ludzkości „w ogóle” i „jako takiej” – niezależnie od sposobów, w jakie konkretne podmioty tu i teraz przeżywają swoją historyczną sytuację i projektują swoją konkretną przyszłość. Krótko mówiąc, historiozoficzny schemat zakładający „obiektywny” sens historii „w ogóle” stanowi antypodę perspektywy fenomenologicznej.

Wędrówkę na takie antypody można odkryć również w myśli Merleau-Ponty’ego i Sartre’a. W obu przypadkach odbyła się ona *via* marksizm i przez wiarę w możliwość ustanowienia komunizmu jako społeczeństwa „prawdziwie ludzkiego”. Wprawdzie zarówno w przypadku Merleau-Ponty’ego, jak w przypadku Sartre’a marksizm był rozumiany bardzo nieortodoksyjnie, a wiara w komunizm, nawet w okresie największego nim zauroczenia, nigdy nie była ślepa, wystarczyła jednak do postulowania „sensu historii” w określonym wyżej rozumieniu. Z tym co najwyżej zastrzeżeniem, iż obaj filozofowie byli doskonale świadomi czysto postulatycznego lub normatywnego charakteru owego sensu, dla obu bowiem miał on status zadania stojącego przed ludzkością, którego realizacja zależy całkowicie od konkretnych ludzkich wyborów i zachowań, nie zaś status dziejowej konieczności albo „entelechii”. Ujmując rzecz po kantowsku, komunizm jako sens/cel historii był przez nich pojmowany jako zarazem idea regulatywna i postulat praktycznego rozumu. Ale również przy takim zastrzeżeniu „sens historii” ma niewiele wspólnego z sensem fenomenologicznym. Jest wprawdzie sensem „dla nas” i „dla ludzkości”, ale całkowicie niejasne na poziomie fenomenologicznym pozostaje owo „my”, a tym bardziej „ludzkość”. Co więcej i co gorsza, całkowicie niejasna, a raczej w najwyższym stopniu wątpliwa i niepewna, pozostaje możliwość wypełnienia tego sensu konkretną

treścią, czyli realizacji postulowanego w historii celu, zważywszy na opór, jaki stawia temu znaczna część faktycznej ludzkiej zbiorowości. „Sens historii” był więc przez Merleau-Ponty’ego (a ściślej: przez Merleau-Ponty’ego z okresu *Humanisme et Terreur*, czyli z lat jeszcze 40. XX wieku) i Sartre’a (a dokładniej: przez Sartre’a z lat 50. i 60., zwłaszcza z niektórych partii *Critique de la raison dialectique*) postulowany „na pusto” i „wbrew wszystkiemu”. Także, a z interesującą nas tu perspektywy przede wszystkim, wbrew ich fenomenologicznemu punktowi wyjścia<sup>5</sup>.

Dodajmy, że wierność, jakiej obaj myśliciele mimo wszystko lub „w ostatniej instancji” dochowali fenomenologicznym przesłankom, decydowała nie tylko o nieortodoksyjności ich marksizmu, ale także ich od niego odwodła, jednego (Merleau-Ponty’ego) wcześniej, drugiego później. Obaj doszli ostatecznie do wniosku, choć różnymi drogami i różnie to uzasadniając, że globalny „sens historii” jest postulatem niemożliwym. Ale w tym miejscu interesuje nas tylko to, że aby mówić o historii „w ogóle”, tym bardziej o jej sensie, obaj musieli co najmniej bardzo rozluźnić, jeśli nie całkowicie odrzucić, rygor perspektywy fenomenologicznej.

Rygor ten najwyraźniej porzucił również Heidegger, przynajmniej po „zwrocie”, kiedy odzęgnął się od subiektywistycznej perspektywy zajmowanej jeszcze w *Byciu i czasie*, gdzie mowa była o byciu *Dasein* i o byciu jako takim jedynie z perspektywy „mojego bycia”, i gdy uznał, że może rozprawić wprost o Byciu „w ogóle” oraz jego dziejach. Podmiot wraz z jego subiektywną historią został podporządkowany historii odsłaniania się i zasłaniania się Bycia, a zatem historii „obiektywnej”, lub raczej – ponieważ bycie nie jest przedmiotem – historii absolutnej. Na swój sposób również Heidegger odtwarza zatem historiozofię w stylu heglowskim, tyle że w odróżnieniu od Hegla (a także Husserla, Merleau-Ponty’ego i Sartre’a ze wspomnianych wyżej tekstów) nie określa celu, do jakiego Bycie w swoim „istoczeniu się” poprzez kolejne epoki miałyby zmierzać. Poprzestaje na opisie (jeżeli chcemy to uznać za opis) światłocieni, jakimi darzy „nas” Bycie, skrywając się i zakrywając, prowadząc jakąś na wieki tajemną grę... Filozofia ta ma tyle jeszcze wspólnego z fenomenologią, że zachowuje, chociaż w podrzęd-

<sup>5</sup> O relacji między fenomenologią i marksizmem w myśli Sartre’a i Merleau-Ponty’ego oraz o ich myśleniu historii pisałam trochę w książce *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, rozdział „Historia nieboska”, Aletheia, Warszawa 2000, a przede wszystkim w tekście *Merleau-Ponty vs Sartre. L’existentialisme, le marxisme et le problème de l’humanisme réel*, w: *Les philosophies politiques contemporaines*, red. A. Renaut, t. 5 (polskojęzyczna wersja w przygotowaniu) oraz w swojej wcześniejszej książce *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, Spacja/Aletheia, Warszawa 1997, rozdział „W stronę historii”. Nie chcąc się powtarzać – ani nie mając tu miejsca na dokładne omówienie tematu – zainteresowanego czytelnika odsyłam do zawartych tam analiz, bez których uwagi, z jakich składa się niniejszy artykuł, mogą być nie dość zrozumiałe ze względu na swoją wielką skrótowość.

nej roli, podmiot, przed którym Bycie odsłania się i zasłania. Ale to już nie podmiot stanowi jej punkt wyjścia i jej centrum.

Gdyby na tych uwagach poprzestać, należałoby stwierdzić, że wszelkie filozofie historii proponowane przez myślicieli związanych z fenomenologią są w rzeczywistości skutkiem i wyrazem odejścia przez nich od perspektywy fenomenologicznej. *Ipsa facto*, że fenomenologiczna filozofia historii nie istnieje i może nawet jest w ogóle niemożliwa.

#### 4.

Wróćmy jednak do problemu możliwej dialektyki rozumianej jako stała wymiana między tym, co „własne” i „niewłasne”, „ja” i innymi, podmiotem i bytem, historią subiektywnie przeżywaną i „obiektywną”; wymianą, która sprawia, że żaden z biegunów opozycji nie ma stałego kształtu, w ramach której są one zawsze zapośredniczone przez siebie nawzajem i z zasady nie dają się określić same w sobie, a jedynie przez relację do drugiego bieguna. I zadajmy pytanie, czy perspektywa fenomenologiczna rzeczywiście taką dialektykę wyklucza albo czy taka dialektyka jest wobec tej perspektywy rzeczywiście zewnętrzna.

Odnotujmy najpierw, że z dialektyką jest jak z fenomenologią i filozofią historii: nie ma jednej postaci. Nawet jeżeli za jej wzorzec uznać dialektykę Hegłowską, pozostaje kwestia jej interpretacji. Czy dialektyka jest sprężyną teleologicznego systemu? Czy, przeciwnie, „system absolutny” zostaje nad jej ruchem nadbudowany, albowiem sama dialektyka, sam ruch zapośredniczenia się „przeciwieństw”, nie tylko nie zakłada ani teleologii, ani absolutnej całości i „ostatecznej syntezy”, lecz zgoła przeczy ich możliwości? Nie wchodząc w interpretację heglizmu, powiedzmy tak: o charakterze dialektyki decyduje przede wszystkim to, czy na jej mechanizm usiłujemy spojrzeć „z zewnątrz”, uznając ją za mechanizm stawania się oraz rozwoju bytu „w ogóle” i „jako takiego” albo historii „w ogóle” i „samej w sobie”, czy też postrzegamy ów mechanizm tylko „od wewnątrz”, to znaczy ze skończonej perspektywy uwikłanego weń podmiotu. Z tej ostatniej perspektywy wymiana między „ja” a innymi, między tym, co „dla mnie” a tym, co „w sobie”, między czasem własnym a czasem innych i czasem „obiektywnym”, nie określa logiki samego bytu, nie jest mechanizmem ogólnodziejowego stawania się ani tym bardziej postępu, nie prowadzi do żadnego obiektywnego i koniecznego celu, lecz stanowi strukturę samego doświadczenia podmiotu, który jest i przeżywa siebie jako bycie-w-świecie i bycie-z-innymi. Znaczyłoby to, ni mniej, ni więcej, że możliwa jest dialektyka nie metafizyczno-spekulatywna, lecz fenomenologiczna.

Jeżeli spojrzeć na fenomenologię pod tym kątem, okaże się, że już u Husserla jest ona, choćby bezwiednie, filozofią dialektyczną. Lub, ściślej, że zawiera w załączku dialektykę pewnego rodzaju. Czyż bowiem sama kategoria intencjonalności nie ma charakteru w tym sensie dialektycznego, że zakłada jednocześnie aktywność podmiotu i jego zależność od tego, co intencjonalnie ujmowane, czyli od „rzeczy” w najszerszym sensie terminu; jego bycie zarazem „u siebie” lub „przy sobie” i „poza sobą”? Czy intencjonalność podmiotu nie oznacza, iż jego „własne zasoby” i jego „własna” historia tkane są przez jego relacje z tym, co „niewłasne”? Jeśli dodać do tego, że, zgodnie z samym Husserlem, znakomita część przeżyć nie ma charakteru intencjonalnego, lecz postać doznań pasywnych, które kształtują „materię” podmiotu, zanim – jeśli w ogóle – zostaną przez niego ukształtowane, nietrudno dojść do wniosku, iż fenomenologiczny opis z konieczności dotyczy nie tyle „immanentnego” życia podmiotu, ile właśnie relacji i wymiany między tym, co „własne” i „niewłasne”, sfery, która nie jest ani czysto subiektywna, ani obiektywna, lecz – jak ujmował to Merleau-Ponty – rozpociera się „pomiędzy”.

W istocie nie tylko Merleau-Ponty, ale nawet Sartre, i to w swoim najbardziej subiektywistyczno-indywidualistycznym okresie, pojmowali fenomenologię jako „filozofię konkretnego”, przez „konkret” rozumiejąc właśnie obszar dynamicznego styku między tym, co „moje” i „niemoje”, „subiektywne” i „obiektywne”. W jednym ze swoich najwcześniejszych tekstów, interpretując Husserlowską ideę intencjonalności, Sartre pisał: „Ostatecznie wszystko jest na zewnątrz, wszystko, nawet my sami – na zewnątrz, w świecie, pośród innych. Samych siebie odkrywamy nie w jakimś wewnętrznym zakamarku, lecz na drodze, w mieście, pośród tłumu, jako rzecz wśród rzeczy, człowieka wśród ludzi”<sup>6</sup>. Aczkolwiek, z drugiej strony, nic nie jest naprawdę „na zewnątrz”, skoro świat przeżywany jest zawsze światem „dla mnie”. Fenomenologicznym „konkretem” jest więc przemieszanie (choć termin to bardzo nieprecyzyjny) tego, co „wewnętrzne” z tym, co „zewewnętrzne”. „Wnętrze i zewnątrz są nierozdzielne – konkludował Merleau-Ponty. Świat jest cały wewnątrz, a ja jestem cały poza sobą”<sup>7</sup>.

Skoro tak, to nic, zdawałoby się, nie stoi na przeszkodzie, aby historię ująć jako obszar przemieszania tego, co „wewnętrzne” z tym, co „zewewnętrzne”, i uznać ją za podstawowy obszar fenomenologicznej refleksji. Ujmowane z tego punktu widzenia, historiozoficzne rozważania Merleau-Ponty’ego i Sartre’a nie byłyby wcale wyrazem odchodzenia od perspektywy fenomenologicznej i przejmowania zewnętrznej wobec fenomenologii

<sup>6</sup> J.-P. Sartre, *Intentionalité, l'intuition fondamentale de la phénoménologie de Husserl*, w: tegoż, *Situations philosophiques*, dz. cyt., s. 11.

<sup>7</sup> M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, dz. cyt., s. 466.

perspektywy heglowsko-marksistowskiej, lecz konsekwentnym rozwijaniem fenomenologicznego punktu wyjścia. Przynajmniej dopóty, dopóki opis i analiza faktycznie przeżywanego subiektywno-objektywnego „przemieszania” nie ustępuje metafizycznemu lub ideologicznemu postulatowi jedyne­go sensu historii.

Nie jest więc przypadkiem, z tego punktu widzenia, że zarówno Merleau-Ponty, jak Sartre poświęcili wiele uwagi rozważaniom nad dialektyką. Ten pierwszy w *Les aventures de la dialectique*, a drugi w *Critique de la raison dialectique* uczynili z niej centralny przedmiot refleksji i, co z naszego punktu widzenia najważniejsze, poddali ją osądowi z perspektywy fenomenologicznej. Osąd ten nie jest w obu przypadkach taki sam także i przede wszystkim dlatego, że mimo ogólnych podobieństw każdy z autorów posługuje się w gruncie rzeczy innym rozumieniem zarówno fenomenologii, jak dialektyki. Dla Sartre’a, mimo wszystko zawsze wiernego indywidualistycznym subiektywizmowi, fenomenologia pozostaje przede wszystkim opisem świata „dla mnie”, dialektyka zaś stanowi strukturę jednostkowej *praxis*, w ramach której dochodzi do przeżywanej przez podmiot wymiany między jednostkowymi intencjami a „bytem w sobie” (lub po prostu materią) poprzez mechanizmy interioryzacji i eksterioryzacji, a jedynie wtórnie i w sposób nader kruchy strukturą relacji intersubiektywnych. Natomiast dla Merleau-Ponty’ego dialektyka w pozytywnym sensie (w odróżnieniu od jej sensów dogmatycznych, zbyt „objektywistycznych” lub, przeciwnie, zbyt „subiektywistycznych”, które na tym etapie swojej myśli wytyka on zarówno rozmaitym marksistom, jak Sartre’owi) oznacza nade wszystko ogarniające i konstytuujące sam podmiot interakcje należące do najszerzej rozumianej sfery „pomiędzy” (na którą składają się w szczególności kulturowe symbole, język, ale także cielesne gesty i w ogóle „żywa cielesność” ni to „moja”, ni to anonimowa). Tej sfery podmiot wprawdzie doświadcza (inaczej w ogóle nie można by o niej mówić), ale ogarnia ją w sposób nieuchronnie cząstkowy, sam siebie postrzegając jako bardziej przez nią konstytuowany niż ją konstytuujący. W efekcie Sartre dochodzi do wniosku, że dialektyce, uruchamianej przez intencje podmiotu, zawsze przeciwstawia się „antydialektyka” związana z oporem innych ludzi, a także samej materii, co każe mu – wbrew postulatowi uniwersalnego społeczeństwa „prawdziwie ludzkiego” – wątpić w możliwość „jednej historii” i jej ostatecznego sensu. Natomiast Merleau-Ponty postuluje wizję historii w tym znaczeniu dialektycznej, a zarazem otwartej, że rodzącej się z zawsze nierozstrzygniętej gry między subiektywnymi intencjami i przeżyciami a „zewnętrznymi” uwarunkowaniami. W tej historii, powiada, rewidując swój niedawny marksizm, nie ma jednego sensu albo sensu „w ogóle” (*le sens*), istnieją jedynie cząstkowe obszary sensu (*du sens*), nie będące wszelako wyspami sensów jednostko-

wych, lecz zawsze już z kimś podzielanych, z kimś – z różnymi innymi – wypracowanych i w tej mierze zawsze już intersubiektywnych, choć nigdy (poza moralnym lub ideologicznym postulatem) rzeczywiście uniwersalnych<sup>8</sup>.

W każdym razie wygląda na to, że fenomenologię można pogodzić z dialektyką i z dialektyczną filozofią historii – jeśli tylko nie mamy ambicji patrzenia na historię, a też na sam dialektyczny ruch „z zewnątrz”, lecz rozważamy je z perspektywy faktycznego doświadczenia. Ale już wspomniana wyżej różnica między filozofiami historii Sartre’a i Merleau-Ponty’ego skłania (pomijając ich flirt z marksizmem i pokusę uznania „ostatecznego sensu/celu historii”) do wątpliwości.

Po pierwsze, niejasne i dyskusyjne są mechanizmy tej fenomenologicznej dialektyki. Czy – jak w sumie uznawał Sartre – jest to przede wszystkim mechanizm konfliktu, pokonywania oporu w przypadku relacji podmiot – materia i obcości/wrogości w przypadku relacji między różnymi podmiotami? Czy raczej – jak sądził Merleau-Ponty – wymiana między „mną” a bytem, podobnie jak między „mną” a innymi, dokonuje się generalnie w sposób pokojowy, na podobieństwo dialogu? Chciałoby się rzec „zdroworoządkowo”: dialektyczne relacje mogą wyglądać i tak, i tak. Ale od czego zależy, czy raczej tak, czy owak? Czy sposób, w jaki pojmujemy dialektyczny mechanizm, jest całkowicie zależny od naszych partykularnych doświadczeń, upodobań i wrażliwości? W takim razie „fenomenologiczna dialektyka” i związana z nią „fenomenologiczna filozofia historii” miałyby charakter z gruntu psychologiczny, będąc tylko odzwierciedleniem sposobu, w jaki konkretne filozofujące „ja” przeżywa swoje osadzenie w świecie pośród innych.

Po drugie, niejasny i dyskusyjny jest zasięg tej dialektyki. Czy o fenomenologicznej wymianie między „ja” i światem/bytem oraz między „ja” i innymi można mówić tylko w przypadku relacji bezpośrednio doświadczanych, a więc tylko w przypadku relacji między mną a tym mizernym kawałkiem świata, który mnie bezpośrednio otacza i na który sam jakoś oddziałuję, oraz relacji z tą niewielką grupą innych ludzi, z jaką w ciągu życia faktycznie obcuje? W takim razie dialektyka i dialektyczno-fenomenologiczne ujmowanie historii miałyby zasięg nieuchronnie lokalny. Byłyby zdaniem sprawy z *pewnej* historii, *pewnego* doświadczenia historii, w żadnym razie nie mogąc sobie rościć pretensji do bycia filozofią historii „w ogóle”. A jeżeli dialektyczne interakcje uznajemy za uniwersalne, za działające zawsze i wszędzie, kształtujące również to, czego bezpośrednio nie doświadczamy, jeżeli – jak późny Merleau-Ponty, i jak być może Heidegger – sam Byt lub samo Bycie

---

<sup>8</sup> Więcej na temat dialektyki według Sartre’a i według Merleau-Ponty’ego w: *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*, dz. cyt. i *Dialektyka poza dialektyką*, dz. cyt.

uznajemy za dialektyczny „splot”, za grę tego, co „widzialne” i „niewidzialne”, grę, z której rodzi się sam podmiot i która kształtuje jego dzieje, to czy nie porzucamy już definitywnie fenomenologii na rzecz metafizycznej spekulacji?

Po trzecie wreszcie, i jest to wątpliwość bodaj najbardziej zasadnicza, niejasna i dyskusyjna pozostaje sama możliwość przekroczenia opozycji między tym, co subiektywne i obiektywne, „wewnętrzne” i „zewnątrzne” na gruncie fenomenologicznego punktu wyjścia. Owszem, można, a nawet trzeba się zgodzić, że fenomenologiczna subiektywność czy wewnętrzność nie ma charakteru solipsystycznego, że jest subiektywnością/wewnętrznością, która istnieje „poza sobą”, której same „wewnętrzne zasoby” zależne są od tego, co nie jej własne. Mimo to fenomenologiczne przywiązanie do sfery przeżyć zdaje się nas skazywać – jak mówiłam w uwagach 1 i 2 – na rozpoławianie bytu i historii na obszary „dla mnie”, „dla innych” i „w sobie”. Rozróżnienia te dają się przecież bez trudu przełożyć na „dialektykę dla mnie”, „dla innych” i „w sobie”. Sposób, w jaki „ja sam” przeżywam swoją wymianę z innymi i ze światem można – i z rygorystycznie fenomenologicznego punktu widzenia chyba trzeba – odróżnić od sposobu, w jaki taką wymianę przeżywają inni, oraz od tego, w jaki, niezależnie od czyichkolwiek przeżyć, dokonuje się ona ewentualnie (na mocy metafizycznej, spekulatywnej hipotezy) w bycie i historii „w ogóle”.

## 5.

Czy zatem fenomenologiczna filozofia historii istnieje? I czy jest w ogóle możliwa? Ambicją powyższych uwag nie było udzielenie na to pytanie odpowiedzi, a jedynie jego prowizoryczne rozwinięcie. Zostawiam je otwartym.

## **Beiträge zur phänomenologischen Geschichtsphilosophie**

### Zusammenfassung

Im Text wird die Frage gestellt, ob eine phänomenologische Geschichtsphilosophie existiert, die in eine tiefere übergeht: ob sie überhaupt möglich ist. Die Autorin versucht, die Bedingungen der Beantwortung dieser Frage zu beleuchten, indem sie die Ansätze von Husserl, Sartre, Merleau-Ponty und Heidegger unter die Lupe nimmt. Dabei werden von ihr als die Auszeichnung der phänomenologischen Perspektive zwei Merkmale angenommen: dass man (1) übers Sein, auch das der Geschichte, nur als von einem Subjekt erlebten, von ihm erfahrenen sprechen darf, und dass (2) dieses Subjekt sich auf dieses ihm gegebene Sein



nicht reduzieren lässt. Phänomenologische Geschichtsphilosophie müsste also eine solche sein, die die Geschichte als etwas durch konkrete Subjekte Erlebtes und intentional Gebildetes aufzufassen versuchte. Dadurch entsteht aber eine schwer überwindbare Spaltung zwischen „meiner Geschichte“ (d.h. dem, was mit mir geschieht) und der „Geschichte für mich“ (d.h. so wie ich sie verstehen kann). Dies scheint die Grundaporie der phänomenologischen Geschichtsphilosophie zu sein. Der Aufsatz zeigt, wie die obengenannten Meister der Phänomenologie sich dieser Schwierigkeit zu stellen versuchten.