

WITOLD PŁOTKA
Uniwersytet Gdański

RUCH FENOMENOLOGICZNY JAKO PROBLEM A ZAGADNIENIE REDUKCJI Studium z pogranicza fenomenologii i hermeneutyki*

1. Zarysowanie problemu. Jak wiadomo, dla Paula Ricoeura dzieje fenomenologii są w znacznej mierze historią herezji wobec jej twórcy – Edmunda Husserla¹. W tym artykule podejmuje się tę tezę na poziomie systematycznym i metafizycznym. Dlatego cele tej pracy są dwójakiego rodzaju. Przede wszystkim w artykule przedstawia się związki fenomenologii z hermeneutyką w odniesieniu do problematyki namysłu (*Besinnung*) i redukcji, argumentując, że szeroko pojęta hermeneutyka może stanowić uzupełnienie niektórych elementów postępowania fenomenologicznego. W dalszej kolejności, podejmując problematykę metafizyczną, formułuje się hipotezę, że hermeneutyczny charakter metody fenomenologicznej, pozwala na zrozumienie rozwoju ruchu fenomenologicznego² jako koniecznego ciągu „herezji”. Na początku wypada jednak bliżej przyrzec się tezie Ricoeura i jej konsekwencjom.

* Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/B/HS1/00559.

¹ Zob. P. Ricoeur: *A l'école de la phénoménologie*. Paris 2004, s. 182. Co więcej, dla Ricoeura, fenomenologia w szerokim sensie obejmuje zarówno dzieła Husserla, jak i herezje wobec nich, zawarte w innych pismach (zob. tamże, s. 9). Na marginesie warto dodać, że znacznie wcześniej od Ricoeura, bo już w 1918 roku, pisał o „herezjach” w fenomenologii R. Ingarden, który w jednym z listów do Husserla, rekonstruuje relację istoty świata do absolutnej świadomości, prosi swojego nauczyciela o wybaczenie, jak pisze, „wszystkich tych herezji” (zob. R. Ingarden: *List do Husserla*, w: tenże: *Z badań nad filozofią współczesną*. Warszawa 1963, s. 460).

² Określenie fenomenologii jako „ruchu filozoficznego” historycznie sięga do początków recepcji *Badań logicznych* przez filozofów monachijskich. W polskiej literaturze przedmiotu przemiany te przedstawia D. Bęben: *Z dziejów ruchu fenomenologicznego. Fenomenologia monachijska*, w: *Horyzonty fenomenologii I*, pod red. D. Bębna, A. Ledera, C. J. Olbromskiego. Toruń 2008, s. 129-147. Należy podkreślić, że Husserl wielokrotnie dawał wyraz przekonaniu, że fenomenologia realizuje się jako ruch filozoficzny. Z tego powodu na samym początku hasła

Jeżeli tezę Ricoeura odczytujemy jako tezę lokalną, odnoszącą się zwłaszcza do fenomenologii obszaru francuskojęzycznego, wówczas uzyskujemy teoretyczne narzędzie dla charakterystyki tej odmiany filozofii. Bez wątpienia jest to narzędzie użyteczne. Korzysta z niego chociażby Jacek Migasiński, który – omawiając specyfikę fenomenologii w Francji – kreśli topografię „herezji” filozoficznych³. Dla Migasińskiego, „[...] fenomenologowie francuscy to właśnie najbardziej radykalni «heretycy». Wychodzili oczywiście od pewnych analiz Husserla i Heideggera, ale poddawali je tak daleko idącym interpretacjom, że wprowadzały one zupełnie nowe wątki i lśniły blaskiem oryginalności”⁴. A zatem „herezja” wobec myśli Husserla jest tutaj równoznaczna z wypracowaniem nowych wątków, co jest konsekwencją daleko idących reinterpretacji. Przy podobnym rozumieniu „herezji” można jednak zasadnie argumentować, że „herezje” przenikają nie tylko recepcję filozofii autora *Badań logicznych* (1900-1901), ale również jego własny rozwój naukowy, który prowadzi od krytyki psychologizmu i historyzmu jako form relatywizmu, podważających beczasowe prawdy do rewolucyjnych (przynajmniej w tej perspektywie) tez o historyczności sensu i świata. Nie jest jasne, czy Husserl mógłby przystać na taką charakterystykę.

Najogólniej ujmując interesującą nas kwestię, herezjami nazywa się tego typu idee lub poglądy, które nie przystają, czy też – w skrajnej postaci – są sprzeczne z utartymi, przyjętymi w danym środowisku przekonaniami. Dlatego herezjami są wszelkie odstępstwa od powszechnie przyjętego, ortodoksyjnego poglądu. Innymi słowy, herezje zakładają ortodoksję, bez której nie może być mowy o odstępstwie. Gdy zatem mówi się o „herezjach” w fenomenologii, zakłada się jednocześnie jakąś „ortodoksję”, czy to Husserlowską, czy też Heideggerowską lub do-

o fenomenologii, przygotowanego dla *Encyclopaedia Britannica* czytamy, że „Przez fenomenologię rozumie się ruch filozoficzny powstały na przełomie naszego wieku”. E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, herausgegeben v. W. Biemel. Den Haag 1968, s. 237. Samookreślenie fenomenologii jako „ruchu filozoficznego” analizuję szerzej w pracy: W. Płotka: *Od monologu do wspólnoty. Rozważania metafenomenologiczne*. „Ruch Filozoficzny” 2010, T. LXVII, nr 4, s. 724-728.

³ J. Migasiński: *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”*, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwińnięcia*, wybór tekstów pod red. J. Migasińskiego i I. Lorenc, przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera. Warszawa 2006, s. 7-29.

⁴ Tamże, s. 21.

wolną inną. Przez „ortodoksję” rozumie się tutaj zbiór lub raczej uporządkowany system tez, które przypisuje się danemu filozofowi, identyfikując ów system jako specyficzny dla tej propozycji. W niniejszym artykule, wbrew narzucającym się określeniom, argumentuje się za ujęciem „herezji” jako radykalizacji i dopełnienia intuicji fenomenologicznych. „Herezja” jest zatem ekwiwalentem dla „rozszerzenia” lub „przekroczenia”. W rezultacie, celem tego studium jest wyeksponowanie fenomenologii przede wszystkim jako metody, która z zasady wyklucza wszelką „ortodoksję”. Kluczową rolę grają w tym kontekście pojęcia namysłu (*Besinnung*) oraz redukcji, które przybliżają fenomenologię do szeroko pojętej hermeneutyki. Zestawiając fenomenologię z hermeneutyką można jednak kierować się trzema utartymi strategiami, które dla zachowaniu porządku wywodu należy zrekonstruować w pierwszej kolejności. Zaznaczmy na wstępie, że studium to można umieścić na metaforycznym pograniczu fenomenologii i hermeneutyki, ponieważ stara się odpowiedzieć na pytania: jak należy rozumieć samą fenomenologię? Następnie przedstawiamy główne cechy namysłu (*Besinnung*) i autorefleksji (*Selbstbesinnung*), aby na tej podstawie zestawić redukcję z kołem hermeneutycznym. Ostatecznie wypracowujemy pojęcie fenomenologii jako ruchu filozoficznego, który charakteryzuje się krytycznym nastawieniem wobec wszelkiej „ortodoksji”, opierając się ponadto na hermeneutycznej idei rozumienia.

2. Fenomenologia a hermeneutyka: trzy strategie argumentacyjne. Próba zestawienia ze sobą fenomenologii i hermeneutyki charakteryzuje się długą i bogatą tradycją, co wypływa z faktu silnego powiązania obu kierunków na przestrzeni XX wieku. Pomijając już to, że twórcy hermeneutyki wywodzą się ze środowisk fenomenologicznych, czy to Martin Heidegger, czy też Hans-Georg Gadamer, żeby wspomnieć tylko dwóch ważnych filozofów⁵, współcześnie – głównie dzięki

⁵ Zob. M. Heidegger: *Moja droga do fenomenologii*, w: tenże: *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński. Warszawa 1999, s. 101-112. Gadamer zaś deklaruje: „[...] moja książka [*Prawda i metoda* – W.P.], metodologicznie biorąc, stoi na podłożu fenomenologicznym”. (H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. i wstępem opatrzył B. Baran. Warszawa 2004, s. 14). W sprawie związków Gadamera ze środowiskiem fenomenologicznym zob. D. Moran: *Introduction to Phenomenology*. London, New York (NY) 2000, s. 257-260.

Ricoeurowi – utrwaliło się mówienie o „fenomenologii hermeneutycznej” i interpretacji filozofii Husserla jako formy hermeneutyki⁶. Zauważmy, że filozof może problematyzować relację pomiędzy fenomenologią i hermeneutyką w zależności od przyjętego – wąskiego, bądź szerokiego – rozumienia obu terminów. W znaczeniu wąskim „fenomenologia” i „hermeneutyka” odsyłają do historycznie określonych projektów filozoficznych Husserla i Heideggera, a więc do ejdetyczno-transcendentalnej filozofii świadomości przedstawionych w pismach tego pierwszego oraz do idei hermeneutyki faktyczności, którą autor *Bycia i czasu* (1927) przedstawił w wykładach z semestru letniego 1923 roku, identyfikując hermeneutykę jako ontologiczną wykładnię *Dasein*, co oznacza – jako źródłowe rozumienie faktycznego bycia człowieka⁷. W znaczeniu szerokim „fenomenologia” i „hermeneutyka” oznaczają wciąż dyskutowane metody filozoficzne, zainspirowane przez obu wspomnianych myślicieli, które jednak nie wyczerpują się w ich propozycjach; i tak, „fenomenologia” nazywa postępowanie metodologiczne, określone przez rygor redukcji transcendentalnej, „hermeneutyka” z kolei odnosi się do teorii interpretacji zapośredniczonej językowo; w tym szerokim znaczeniu, według Gadamera, „Tematem hermeneutyki [...] jest całość języ-

⁶ Ricoeur w punkcie wyjścia konstruuje pojęcie „fenomenologii hermeneutycznej” jako krytykę idealizmu Husserlowskiego oraz – w aspekcie pozytywnym – jako eksplikację interpretacji życia *ego*. P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka. Wychodząc od Husserla...*, w: *Fenomenologia francuska*, s. 212. Zob. także H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, third revisited and enlarged edition, with the collaboration of K. Schuhmann. Dordrecht, Boston (MA), London 1994, s. 599; J. D. Caputo: *Husserl, Heidegger and the Question of a „Hermeneutic” Phenomenology*. „Husserl Studies” 1984, nr 1, s. 157-178; S. Luft: *A Hermeneutic Phenomenology of Subjective and Objective Spirit: Husserl, Natorp, and Cassirer*. „The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy” 2004, vol. IV, s. 209-248. Dodatkowo, Sebastian Luft w ostatnio opublikowanej pracy o subiektywności proponuje ująć fenomenologię jako hermeneutykę w aspekcie skupienia się na badaniu świata życia (*Lebenswelt*) jako kultury (zob. S. Luft: *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Evanston (IL) 2011, s. 332-356).

⁷ M. Heidegger: *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki i J. Duraj, red. naukowa przekładu S. Czerniak. Toruń 2007, s. 21. Do tego wąskiego rozumienia hermeneutyki odsyła także Gadamer, wyjaśniając: „Dlatego zachowałem stosowane przez młodego Heideggera pojęcie «hermeneutyki», choć nie w sensie nauki o metodzie, lecz jako teorię rzeczywistego doświadczenia, jakim jest myślenie” (H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 15).

kowego dostępu do świata”⁸, dla Ricoeura zaś, „[...] hermeneutyka jest to teoria operacji rozumienia w ich odniesieniu do interpretacji tekstu”⁹. Innymi słowy, szeroko rozumiana hermeneutyka jest teorią rozumienia i interpretacji tworców kultury. W tej pracy nawiązuje się przede wszystkim do szerokiego określenia obu terminów.

Mając na uwadze oba powyższe znaczenia, należy zauważyć, że w odpowiedzi na pytanie o relację omawianych tradycji filozoficznych i metod, teoretyk może korzystać z dwóch podstawowych strategii argumentacyjnych, z których pierwsza ma na celu wykazanie, że hermeneutyka jest całkowicie odrębna od fenomenologii, druga zaś ma prowadzić do wyeksponowania wzajemnych – jawnych lub ukrytych – związków pomiędzy fenomenologią a hermeneutyką. Ze względu na cel, pierwszą z omawianych strategii można nazwać *separatystyczną*, drugą – *inkorporacyjną*. W odniesieniu do wąskiego rozumienia fenomenologii i hermeneutyki, „separatysta” musi wskazać na odrębność ujęcia *Dasein* w myśli Heideggera i transcendentnego *ego* w filozofii Husserla; w tym kontekście można argumentować, że podczas gdy analityka rozumienia *Dasein* podkreśla skończoność egzystencji ludzkiej, transcendentalnie zorientowane badania *ego* wydają się popadać w abstrakcję, ponieważ traktują człowieka jako nieskończony podmiot¹⁰. W przy-

⁸ H.-G. Gadamer: *Semantyka i hermeneutyka*, w tenże: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, wybrał, opracował i wstępem poprzedził K. Michalski, przeł. M. Łukasiewicz, K. Michalski. Warszawa 1979, s. 107.

⁹ P. Ricoeur: *Zadanie hermeneutyki*, w tenże: *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*, wybrała i wstępem poprzedziła K. Rosner, przeł. P. Graff, K. Rosner. Warszawa 1989, s. 191.

¹⁰ Już w *Prolegomenach do historii pojęcia czasu* (1925) Heidegger podkreśla, że dla Husserla bycie jest ujmowane przede wszystkim jako przedmiot badania teoretycznego, co w rezultacie prowadzi do odejścia od doświadczenia człowieka w jego konkretności (zob. M. Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, herausgegeben v. P. Jaeger. Frankfurt am Main 1979, s. 165-173). Co ciekawe, w dwa lata później, w 1927 roku, Heidegger miał okazję wprost sformułować zarzuty wobec Husserla, gdy współpracował z nim przez edycji hasła „fenomenologia” dla *Encyclopaedia Britannica*. Notatki Heideggera na marginesie pracy Husserla stanowią wyraźny dokument zerwania tego pierwszego z fenomenologią (zob. E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie...*, s. 237-277). Ostatecznie Husserl opublikował w 1929 roku wersję w całości zredagowaną przez siebie (zob. tamże, s. 277-301). Efektem współpracy obu filozofów stało się wyeksponowanie różnic pomiędzy nimi, co znalazło wyraz w liście Husserla do Ingardena z 19 kwietnia 1931 r., w którym autor *Badań logicznych* nazwał Heideggera „antypodami” jego fenomenologii (E. Husserl: *Briefwechsel. Band III. Die göttinger Schule*, in Verbindung mit E. Schuhmann, herausgegeben v. K. Schuhmann. Dordrecht, Boston

padku szerokiego rozumienia fenomenologii i hermeneutyki, „separatysta” musi wykazać, że metoda fenomenologiczna, przynajmniej o tyle, o ile eksponuje się jej opisowe ujęcie, jest niewystarczająca, a jej braki uzupełnia interpretacyjne postępowanie hermeneutyki¹¹. Zwolennicy strategii inkorporacyjnej – na poziomie wąskiego rozumienia dwóch interesujących nas tradycji – wskazują na ukryte, bądź jawne podobieństwa pomiędzy omawianymi projektami filozoficznymi¹², z kolei na po-

(MA). London 1994, s. 271-274). Klasyczną interpretację relacji Heideggera do Husserla, na przykładzie współpracy nad hasłem dla *Encyclopaedia Britannica* przedstawił Walter Biemel (zob. W. Biemel: *Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, w: *Husserl*, herausgegeben v. H. Noack. Darmstadt 1973, s. 282-315). Linią wyznaczoną przez Biemela podąża w Polsce M. Potępa (zob. M. Potępa: *Fenomenologia faktycznego życia. Martin Heidegger*. Warszawa 2004, s. 75-107).

¹¹ Jean Grondin w popularnym *Wprowadzeniu do hermeneutyki filozoficznej* twierdzi, że hermeneutyka zastąpiła egzystencjalizm, który sam miał być konkretyzacją fenomenologii; w tym znaczeniu hermeneutyka jest przekroczeniem fenomenologii (zob. J. Grondin: *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień. Kraków 2007, s. 18-19). Z kolei Luft argumentuje, że fenomenologia wymaga metodologicznego rozszerzenia do postępowania interpretacyjnego, właściwego hermeneutyce (zob. S. Luft: *A Hermeneutic Phenomenology of Subjective and Objective Spirit...*, s. 210). Jak podkreśla Luft, „[...] fenomenologia jako opis świadomości wymaga uzupełnienia poprzez postępowanie rekonstrukcyjne. Innymi słowy, fenomenologia staje się *hermeneutyczna*”. Tamże, s. 230. Radykalną postawę separatystyczną reprezentuje P. Bytniewski, dla którego podstawowy element metody hermeneutycznej, tzw. koło hermeneutyczne, zasadniczo podważa metodę fenomenologiczną. Bytniewski zauważa, że „Doniosłość pojęcia k[ola] h[ermeneutycznego] w sporze Heideggera i Gadamera z fenomenologią Husserla polega na tym, że kategorie zasadnicze dla całości systemu Husserla («epoché», «punkt wyjścia poznania», «bezzałożeniowość», «podmiot transcendentálny») muszą ulec zakwestionowaniu, gdy zaakceptujemy «kolistość» ujawniania się sensu. Kolistość ta wskazuje bowiem (za Kantem, a przeciw Kartezjuszowi) na skończony charakter rozumu ludzkiego (Vernunft) ulokowanego w «przestrzeni» procesu dziejowego, nie zaś (jak chciał Husserl) w ramach kontekstów, w których podmiot może sprostać idei poznania absolutnego” (P. Bytniewski: *Hermeneutyczne koło*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii. T. 4. Go-Iq*, pod. red. M.A. Krapca i in. Lublin 2003, s. 392).

¹² Daniel O. Dahlstrom udowadnia, że Heidegger przejął od Husserla w swojej własnej koncepcji istotne elementy, w szczególności teorię czasu; na poziomie deklaratywnym autor *Bycia i czasu* podkreśla jednak odrębność swojej propozycji, co wskazuje – dowodzi Dahlstrom – na ukryte powiązanie hermeneutyki z fenomenologią (zob. D.O. Dahlstrom: *Heidegger's Critique of Husserl*, w: *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, ed. by T. Kisiel & J. van Buren. Albany (NY) 1994, s. 231-244). Ciekawą propozycję w tym kontekście wysuwa Steven Crowell, który polemizuje z „separatystyczną” postawą Biemela, dowodząc, że Husserl nie zrozumiał intencji Heideggera (zob. S.G. Crowell: *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning. Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Evanston (IL) 2001, s. 177-180; S.G. Crowell, *Does the Husserl/Heidegger Feud Rest on a Mistake? An Essay on Psychological and Transcendental Phenomenology*, “Husserl Studies” 2003, vol. 18, s. 123-140).

ziomie ich szerokiego rozumienia – wykazują istotne podobieństwa metod, czy to jako „filozofii pierwszej”, czy też w aspekcie hermeneutycznego wymiaru analiz fenomenologicznych¹³.

W świetle dotychczasowych analiz nie powinno zaskakiwać, że obie strategię można wykorzystywać jednocześnie, ponieważ wykazując odrębność filozofii Husserla od hermeneutyki Heideggera w wąskim znaczeniu, można zarazem dowodzić istotnych związków metody fenomenologicznej z teorią interpretacji. Taką drogą postępują Ricoeur oraz Józef Tischner. W aspekcie negatywnym francuski filozof odwołuje się do wąskiego rozumienia obu omawianych tradycji, dążąc do „[...] uświadomienia odległości, jeśli nie przepaści, która dzieli projekt hermeneutyczny od każdego idealistycznego wykładu fenomenologii”¹⁴. Z kolei w aspekcie pozytywnym, odsyłając do szerokiego rozumienia, Ricoeur wykazuje, z jednej strony, że „[...] fenomenologia pozostaje nieprzekraczalnym założeniem hermeneutyki, z drugiej strony, że fenomenologia nie może wykonać swojego programu konstytucji bez konstytuowania się w interpretacji życia Ja (*ego*)”¹⁵. Tischner z kolei

¹³ Strategia inkorporacyjna może wykorzystywać określenie hermeneutyki jako „filozofii pierwszej” zaproponowane przez A. Przyłębskiego, dla którego „Filozofia hermeneutyczna Hansa-Georga Gadamera jest pewną wersją «filozofii pierwszej», a to oznacza ontologii, nauki o sensie bycia i bytu, pojętej z perspektywy rozumiejącego, samoodnawiającego się życia człowieka, w którym ustanawiany jest sens otaczającej go rzeczywistości” (A. Przyłębski: *Gadamer*. Warszawa 2006, s. 19). Jak wiadomo, dla Husserla metoda fenomenologiczna także rościła sobie pretensje do bycia „filozofią pierwszą”. Inną drogą idzie H. Buczyńska-Garewicz, zauważając, że zwłaszcza późna fenomenologia kryzysu nauk w swej istocie jest postępowaniem hermeneutycznym; „Nie mamy u Husserla – podkreśla autorka – historii nauki opisującej fakty, lecz rozumiejącą interpretację dziejów duchowych, w której stan obecny odsyła do badania początku, a sens początku jest zarazem oświetlany przez to, co jest końcem” (H. Buczyńska-Garewicz: *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*. Kraków 2006, s. 54). W rezultacie Buczyńska-Garewicz określa fenomenologię „hermeneutyką nauki nowożytnej” (zob. tamże).

¹⁴ P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka...*, s. 195.

¹⁵ Tamże, s. 212. Ricoeur wykorzystuje obie strategię także w innych pracach, prezentując dwie drogi ugruntowania hermeneutyki w fenomenologii, tzw. drogę krótką i drogę. Droga krótka, mówiąc najogólniej, polega na odrzuceniu *à la* Heidegger epistemologicznego aparatu fenomenologii Husserla (zob. P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka*, w: tenże: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawa o metodzie*, wybór, opracowanie i posłowie S. Cichowicza, przeł. E. Bieńkowska i inni. Warszawa 1975, s. 131-132). Z kolei droga długa wymaga metodologicznych rozważań wstępnych, wśród których Ricoeur eksponuje rozważania semantyczne, ale nie wyklucza rozważań fenomenologicznych (zob. tamże, s. 135-136).

podkreśla, że przy wąskim rozumieniu hermeneutyki Heideggera, rozwijała się ona „[...] w wyraźnej opozycji do filozofii Husserla, który zmierzał do zbudowania filozofii mającej za podstawę ogląd intuicyjny bezpośrednich danych tzw. «sposstrzeżenia immanentnego»”¹⁶. Krakowski filozof dodaje, że przy szerokim rozumieniu obu metod, łączy je dążenie do wyzbycia się ułud¹⁷. Co jest jednak ważniejsze z perspektywy interesującego nas tematu, obok dwóch przedstawionych strategii oraz możliwości ich łączenia należy wskazać jeszcze na trzecią strategię argumentacyjną. Jej autorem jest Herbert Spiegelberg, który, odnosząc się do szerokiego znaczenia hermeneutyki, idzie o krok dalej i postuluje wykorzystanie metody hermeneutycznej do interpretacji sensu ruchu fenomenologicznego jako całości, „[...] w szczególności – dodaje – w kontekście historii filozofii i ruchów kulturowych naszych czasów”¹⁸; fenomenologię traktuje się tutaj jako pewien „tekst” kultury, który wymaga interpretacji. Bez wątplenia jest to zadanie ciekawe i ważne, ale jego wyczerpujące opracowanie wykracza poza ramy niniejszego studium, chociaż w dalszej części pracy stosuje się tę strategię w ograniczonym zakresie, bynajmniej nie stroniąc od strategii inkorporacyjnej. Dzieje się tak bowiem głównym celem metafizycznym tego artykułu jest przedstawienie hermeneutycznej refleksji nad samą fenomenologią w aspekcie jej rozwoju jako ciągu „herezji”; zaproponowane podejście ma na celu udzielenie odpowiedzi na pytanie: jak należy rozumieć samą fenomenologię? Zauważmy, że rozpatrując sformułowany problem, należy wziąć pod uwagę fenomenologiczną metodę interpretacyjną, którą Husserl określa mianem namysłu (*Besinnung*).

3. Pojęcia namysłu (*Besinnung*) i namysłu-nad-sobą (*Selbstbesinnung*). Wyrażenie „namysł” jest charakterystyczne dla późnej fazy rozwoju filozofii Husserla i pojawia się w czasie, gdy niemiecki myśliciel był związany już od 1916 roku z Uniwersytetem we Fryburgu Bryzgo-

¹⁶ J. Tischner: *Fenomenologia i hermeneutyka*, w: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, zebrał i opracował J. Perzanowski. Warszawa 1989, s. 131.

¹⁷ Zob. tamże, s. 139.

¹⁸ H. Spiegelberg: *Movements in Philosophy: Phenomenology and its Parallels*, “Philosophy and Phenomenological Research” 1983, vol. 43, no. 3, s. 287.

wijskim, a dokładniej w *Ideach II*¹⁹, chociaż wówczas nie występuje jeszcze jako *terminus technicus*. Nie podejmując szerszych analiz o naturze historycznej, zauważmy, że na przestrzeni lat dwudziestych „namysł” uzyskuje pełniejsze, z czasem bardzo wyraźne znaczenie techniczne, nawiązujące do ustaleń fenomenologii genetycznej na temat sensu i możliwości jego uchwytowania; w rezultacie „namysł” spełnia istotne funkcje metodologiczne²⁰. Najpełniejsze zaś określenie „namysłu” uzyskujemy w *Logice formalnej i logice transcendentnej* (1929). Dzieło Husserla dotyczy szeroko pojmowanej logiki, którą autor rozumie jako teorię racjonalnej refleksji w ogóle. Przedmiot ten nie przedstawia się jako typowy fenomen, który można dociekać w apodyktycznej oczywistości, analogicznie do fenomenów obiektów czasowych lub spostrzeżenia zmysłowego. Sens myślenia racjonalnego nie jest mianowicie dany na sposób prostego przedstawienia *hic et nunc*, ponieważ określa go tradycja, którą z grubsza można ująć jako horyzont tego sensu. Z powodu owego specjalnego statusu sensu logiki wymagane jest przyjęcie określonego postępowania, różnego od statycznego opisu, stosowanego chociażby w *Badaniach logicznych. We Wprowadzeniu do Logiki...* czytamy:

Namysł oznacza próbę rzeczywistego przedstawienia „samo” sensu, który jest tylko mniemanym, zakładanym sensem, czy też przeprowadzenia „intendującego sensu” [...], sensu w niejasnym nacelowaniu „mgliście przyświecającego”, w spełniony sens, jasny sens, zatem próbą zapewnienia mu

¹⁹ W części „d” § 49 Husserl przedstawia „*Methodische Besinnung*” na temat funkcji redukcji. D. Gerulanka tłumaczy to wyrażenie jako „Refleksja metodyczna” (zob. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła D. Gierulanka. Warszawa 1974, s. 254).

²⁰ Na marginesie można zaryzykować tezę, że fenomenologiczny „namysł” jest transcendentną reinterpretacją wczesnego pojęcia „*Auslegung*”, czyli swoistej metody egzegezy i interpretacji sensu. Przemiany pojęcia „*Auslegung*” jako pojęcia hermeneutycznego omawia szerzej Ricoeur, dlatego w niniejszej pracy nie podejmujemy się eksplikacji tego pojęcia (zob. P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka...*, s. 220-233). Dodajmy jeszcze, że techniczne znaczenie „namysłu” zostaje ukute w szeregu wykładów i manuskryptów Husserla z lat 20. XX wieku (zob. np. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, herausgegeben v. R. Boehm. Den Haag 1956, s. 7-12, 31-33, 167; tenże, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, herausgegeben v. B. Goossens. Dordrecht, Boston(MA), London 2003, s. 36-38, 48-52).

oczywistości, [jaka cechuje] jasną możliwość. Właśnie ta [jasna] możliwość jest autentycznością sensu, a więc celem poszukiwania i znajdowania w ramach namysłu. Jak możemy też powiedzieć, namysł jest, w [jego] radykalnym rozumieniu, wykładnią pierwotnego sensu, która przeprowadza, a najpierw stara się przeprowadzić, sens o modusie niejasnego mniemania w sens o modusie pełnej jasności czy istotowej możliwości²¹.

W przytoczonym *in extenso* cytacie namysł określa się jako sposób zapewnienia przez filozofa sensowi jego „pełni”, czy raczej „rzeczywistości”. Według postulatu autora cytatu, „pełnia” sensu jest zarazem „pierwotną” postacią sensu. Tym samym namysł zrównuje się z „radykalnym rozumieniem”. George Heffernan interpretuje przytoczone określenie w kontekście często cytowanego hasła z *Badan logicznych*: „Po prostu nie chcemy poprzestawać na «samych tylko słowach» [...]. Chcemy cofnąć się do «rzeczy samych»”²²; zdaniem amerykańskiego fenomenologa, „namysł” z *Logiki...* wypełnia lukę, którą zauważa się w strukturze *Badan logicznych*, ponieważ pozwala na badanie elementu pośredniego pomiędzy słowami i rzeczami, a mianowicie sensów samych²³. Dlaczego jednak rozumienie wymaga eksplikacji „pierwotnego” sensu? Co oznaczają te metaforyczne określenia? Aby odpowiedzieć na te pytania należy uwzględnić szeroki kontekst fenomenologicznych rozważań o sensie.

Pamiętajmy, że pojęcie „namysłu” jest charakterystyczne dla późnego, a więc transcendentalnego sformułowania fenomenologii. Z tego powodu, namysł dotyczy analizy noetyczno-noematycznej, czyli – *mutatis mutandis* – właśnie sensu. Należy bowiem zauważyć, że noemat jest jednostką sensu i chociaż można go interpretować (*à la* Frege) jako pośrednik w funkcji wskazywania przedmiotu, tutaj przyjmuje się, że ów

²¹ E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowinski. Warszawa 2011, s. 8.

²² E. Husserl: *Badania logiczne. T. II. Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Część I*, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski. Warszawa 2000, s. 9.

²³ G. Heffernan: *Am Anfang war die Logik. Hermeneutische Abhandlungen zum Ansatz „Formalen und transzendentalen Logik” von Edmund Husserl*. Amsterdam 1988, s. 13.

sens jest *właściwym przedmiotem* namysłu. Ponadto, jeżeli namysł dotyczy korelacji noezy, która zawsze jest korelatywnie obecna z noematem, wówczas namysł dokonuje się w granicach świadomości i jest zarazem autorefleksją, namysłem-nad-sobą (*Selbstbesinnung*)²⁴. Jednakże, nawet przy podobnym zastrzeżeniu terminologicznym, namysł nie dotyczy *jednostki* sensu, jak gdyby sens był jakimś ściśle zdefiniowaną treścią przypisaną do danego fenomenu. Tym bardziej sens nie jest definicją leksykalną danego słowa. Jest raczej tak, że noematy, czyli sensory, zawsze dane są w namysle w horyzontach sensu. Fenomenologiczne pojęcie horyzontu rozumie się tutaj, idąc za Donn Weltonem, jako system implikacji znaczeniowych i sensu²⁵. Innymi słowy, sens jest rozumiany tylko w świetle dalszych jego eksplikacji. A skoro tak, wówczas w pełni zrozumiałe jest to, dlaczego namysł jest dla Husserla ekwiwalentem dla „radykałnego rozumienia”. Okazuje się bowiem, że sens rozumie się tylko umieszczając go w całej sieci odesłań. Ujmując kwestię jeszcze inaczej, namysł, który nadaje zrozumienie uchwyconemu sensowi, jest warunkiem możliwości ujęcia sądu, a więc także – „rzeczy samej”. Mając na uwadze przedstawioną zależność, jasne są powody, dla których Husserl utrzymuje, że „Prawda to nie jest *logos* sądu w każdym dowolnym sensie [...], lecz w sensie zrozumiałego sądu”²⁶; nieco dalej autor dodaje: „Zatem, początkiem jest rozumiany sąd z jego korelatem prawdą jako prawdą sądu”²⁷. Wobec przytoczonych słów nie można żywić już wątpliwości, że rozumienie wyprzedza poznanie, czy raczej, posługując się słownikiem transcendentalnym, rozumienie jest warunkiem możliwości poznania. Tę relację transcendentalną należy ściślej wyjaśnić jako

²⁴ Wypada zatem zgodzić się Ernstem Wolfgangiem Orth, który podkreśla, że „Podmiotowość jest transcendentalna «o tyle, o ile» człowiek praktykuje «namysł» (*Besinnung*). Namysł jest w swej istocie autorefleksją, namysłem nad samym sobą (*Selbst-Besinnung*), w sposób żywy spełniającym cały proces konstytucji intencjonalnej i przez to będącym «samoobiektywizacją»” (E.W. Orth: *Kształtowanie się człowieka jako kryzys*, „Fenomenologia” 2011, nr 9, s. 17).

²⁵ D. Welton: *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington (IN) 2000, s. 166.

²⁶ E. Husserl: *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, herausgegeben v. M. Weiler. Dordrecht 2002, s. 207.

²⁷ Tamże.

wypełnienie „pustych”, to znaczy początkowo niewyeksplikowanych sensów.

Użycie słownika transcendentального jest tym bardziej uzasadnione, gdy namysł ujmiemy jako krytykę. „Radykalny namysł – pisze Husserl w *Logice...* – *eo ipso* jest zarazem krytyką, która służy pierwotnemu objaśnieniu”²⁸. Namysł, który jest krytyką, kreśli zatem granice „pierwotnego” sensu, wskazuje jego implikacje, a zatem służy jego zgłębianiu. Nie chodzi przy tym bynajmniej o zwykłą analizę znaczenia słownego. Fenomenolog w namysle – co podkreśla Heffernan²⁹ – kieruje się raczej ku uchwyceniu sensu w jasności i oczywistości, co dopiero stanowi warunek dalszych czynności poznawczych. W tym też znaczeniu, formą namysłu jest wariacja ejdetyczna, dzięki której fenomenolog uchwytuje *eidos* jako „unaocznioną” ogólność³⁰. Dzięki wariacji sens jawi się jako zbiór czystych, to znaczy niezdeteminowanych empirycznie możliwości, a więc jako zbiór możliwych implikacji sensu. Jeżeli jednak namysł jest warunkiem dalszych czynności poznawczych, czyli dotyczy fundamentalnego poziomu relacji podmiotu do tego, co poznawane, możemy mówić, że namysł jest w swej istocie praktyką hermeneutyczną. Ten hermeneutyczny rys namysłu jest także widoczny w redukcji, która jest kamieniem węgielnym fenomenologii transcendentalej.

4. Redukcja a koło hermeneutyczne. W hermeneutyce silnie podkreśla się fakt kolistości rozumienia, co znajduje wyraz w konstrukcji „koła hermeneutycznego”. Figura ta służy podkreśleniu skończoności człowieka w ogóle oraz, co za tym idzie, w szczególności sytuacyjności

²⁸ E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentálna...*, s. 9.

²⁹ Zob. G. Heffernan: *Am Anfang war die Logik...*, s. 14.

³⁰ „Ponieważ akt uzmienniania (*Variation*) ma być aktem zapewniającym oczywistość, a więc prezentującym możliwości jako możliwości w czystej intuicji i w ich własnej osobie, to jego odpowiednikiem (*Korrelat*) jest [tylko] intuitywna i apodyktyczna świadomość tego, co ogólne. Samo zaś *eidos* jest unaocznionym, *resp.* dającym się unaocznnić przedmiotem o charakterze ogólności (*Allgemeines*), czymś czystym i *nieuwarunkowanym*, to znaczy czymś, co, zgodnie z własnym dającym się intuitywnie ująć sensem, nie jest uwarunkowane przez żaden fakt. Zachowuje ono pierwszeństwo przed wszelkimi pojęciami wziętymi jako znaczenia słów, które, przeciwnie, właśnie jako pojęcia czyste, należy traktować tak, by były z nimi zgodne” (E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski. Warszawa 1982, s. 102-103).

– zarówno światowej, jak i czasowo-historycznej – osoby, która dokonuje interpretacji. Kolistość rozumienia oznacza zatem, że rozumienie ma zawsze charakter perspektywiczny i dlatego nie ma żadnego „widoku znikąd”, czyli obiektywnej normy, przy pomocy której można by dokonać całościowej i wyczerpującej eksplikacji sensu danego interpretowanego tworu kulturowego. Przyjęcie tezy o perspektywiczności rozumienia znajduje uzasadnienie w tym, że rozumienie dotyczy części, lecz ta ma sens tylko w horyzoncie całości, której jest częścią; ów „[...] *factum* błędnego koła w rozumieniu”³¹ wykorzystują zarówno Heidegger, jak i Gadamer³². Mimo że figurę koła wykorzystuje się w dyskusji z propozycją fenomenologiczną, w szczególności z metodą redukcji, przeciwstawiając skończoność rozumienia w hermeneutyce – nieskończoności *ego* w fenomenologii transcendentalnej, która rości pretensje do absolutnego poznania³³, w niniejszym studium podważam zasadność podobnego kroku, argumentując za takim ujęciem redukcji, w którym fenomenolog zawiesza absolutystyczne dążenia i ponawia redukcję, można podkreślić – za Husserlem – że fenomenolog postępuje „zygzakiem”.

Nie sposób nie zauważyć, że figura koła jest obecna już na opisowym poziomie analiz fenomenologicznym. O ile bowiem fenomenologia – w świetle jej pierwszego sformułowania w *Badaniach logicznych* (1900-1901) – ma być opisową nauką o aktach świadomości, o tyle musi ona już wstępnie korzystać z pojęć, które dopiero chce wyjaśnić. Jak zauważa Husserl: „Fenomenologiczne ufundowanie logiki walczy także z trudnością polegającą na tym, że prawie wszystkie pojęcia, które chce

³¹ M. Heidegger: *Bycie i czas*, przeł. przedmową i przypisami opatrzył B. Baran. Warszawa 2004, s. 195-196.

³² „To koło rozumienia nie jest kręgiem, po którym porusza się dowolnego rodzaju poznanie, lecz stanowi wyraz egzystencjalnej *prestruktury* samego jestestwa” (tamże, s. 196). Jak podkreśla Gadamer, „Heidegger [...] opisuje krąg tak, że zrozumienie tekstu pozostaje trwale określone przez wcześniejszy ruch przedrozumienia. Krąg całości i części nie ulega w uzyskanym zrozumieniu likwidacji, lecz, przeciwnie, realizuje się w sposób najbardziej właściwy” (H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda...*, s. 403). Autor dodaje, że „Krąg nie ma więc formalnej natury, nie jest ani subiektywny, ani obiektywny, lecz opisuje rozumienie jako wspólną grę ruchu tradycji i ruchu interpretatora” (tamże).

³³ Zob. P. Bytniewski: *Hermeneutyczne koło...*, s. 392.

rozzaśnić, samo musi stosować w swych wywodach”³⁴. Z tego powodu, argumentuje autor, „Badanie porusza się jakby zygzakiem”³⁵. Oznacza to, że fenomenolog zakłada całościowe rozumienie badanych pojęć, co – dodajmy – z punktu widzenia hermeneutyki można z grubsza określić jako przesąd (*Vorurteil*), aby w dalszym badaniu powrócić do pierwotnego uchwycenia sensu. Co szczególnie ciekawe, Husserl nie zarzucił tego hermeneutycznego postępowania w transcendentálním sformułowaniu swojego projektu; jeszcze w *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna* (1936) wskazuje na konieczność prowadzenia analiz nauki nowożytnej na sposób zygzaku, co oznacza dla niego – zrozumienia pierwotnego sensu nauki jedynie w świetle obecnie danego sensu, a więc sensu nauki danego człowiekowi w życiu codziennym³⁶. Figurę koła wydaje się zachowywać także redukcja transcendentálna.

Bez wątpienia pełne określenie tego, czym jest redukcja w fenomenologii, zwłaszcza jej różnych etapów oraz porządku stosowania metody, wymaga osobnego i obszernego studium. Dlatego, ujmując redukcję najszerzej, należy stwierdzić, że redukcję jako specyficzną filozoficzną metodę rozumie się jako problematyzację nastawienia naturalnego; jako taka redukcja przedstawia się jako warunek *sine qua non* transcendentálnych analiz świadomości, czyli takich analiz, które nie czerpią z nastawienia naturalnego. A zatem w aspekcie metodologicznym redukcja opiera się na „zawieszeniu”, czy też – ujmując kwestię jeszcze inaczej – „wzięciu w nawias” dotychczasowej wiedzy, aby dzięki temu odsłonić obszar badań właściwy dla fenomenologii, który Husserl identyfikuje jako czystą świadomość³⁷. Początkowo może się wydawać, że filozof sięga do zabiegu redukcji dla osiągnięcia wiedzy

³⁴ E. Husserl: *Badania logiczne. T. II. Część I...*, s. 24.

³⁵ Tamże.

³⁶ „Znajdujemy się więc w pewnego rodzaju *błędny kole*. Zrozumienie początków można w pełni uzyskać wychodząc od nauki danej w jej dzisiejszej postaci i rzucając spojrzenie wstecz, na jej rozwój. Lecz bez zrozumienia *początków* rozwój ten jako rozwój sensu pozostaje niemy. Nie mamy więc innego wyjścia jak tylko to, że musimy «zygzakiem» wybiegać w przód i cofać się, że w tej przemiennej grze jedno musi pomagać drugiemu” (E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska. Toruń 1999, s. 63-64).

³⁷ Zob. E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. i przypisami opatrzył J. Siodorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski. Warszawa 1990, s. 38-44.

pewnej. Potwierdza to powiązanie czystej świadomości ze specyficznym sposobem dania przedmiotów w ich bezpośredniej prezentacji. Bliżej przyglądając się sytuacji filozofa, rodzi się jednak następująca wątpliwość: jeżeli rzeczywiście filozof dąży do idei absolutnego poznania, przejmuje on ten motyw z historii filozofii, dajmy na to z filozofii Kartezjusza, który poszukiwał „punktu archimedesowego”³⁸ jako źródła prawomocności wszelkiego poznania. Przyjmując ten punkt widzenia, filozof, który afirmuje motywy przyjęte *przed* redukcją, już na samym początku jest skazany na zarzut niemożliwości dokonania redukcji. Rację miałby zatem Maurice Merleau-Ponty, według którego „Największą nauką, jaka płynie z redukcji, jest niemożliwość redukcji zupełnej”³⁹. Wbrew jednak francuskiemu filozofowi należy podkreślić, że „nauka”, którą przypisuje on Husserlowi, nie jest rezultatem jego dociekań, lecz dopiero początkiem rozważań fenomenologicznych. Stwierdzenie to niewątpliwie domaga się szerszego omówienia.

W redukcji fenomenolog „zawiesza” dotychczasową wiedzę. Oznacza to, że nie czyni on z niej użytku, ponieważ opatruje ją wskaźnikiem problematyczności. Tym jednak, co nim kieruje nie jest zewnętrzna, pochodząca z historii myśli ludzkiej, idea absolutnego poznania, lecz wolny akt filozofa, który decyduje się na problematyzację naiwnego nastawienia wobec rzeczywistości. Husserl określa to dążenie w *Ideach I* jako „zasadę wolności od przesądów”⁴⁰. Właśnie w świetle tej zasady filozof *chce* przyjąć „nienaturalną” postawę, która charakteryzuje się paradoksalnym podawaniem w wątpliwość tego, co oczywiste⁴¹. O ile

³⁸ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem. T. I*, tłum. M. i K. Ajdukiwiczowie. Warszawa 1958, s. 30.

³⁹ M. Merleau-Ponty: *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, posłowiem opatrzył J. Migasiński. Warszawa 2001, s. 11.

⁴⁰ 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. 65.

⁴¹ „Od samego początku fenomenolog żyje w paradoksie konieczności ujmowania tego, co samorzrozumiałe za wątpliwe, za zagadkowe, i odtąd nie może mieć innego tematu nauki jak tylko ten: zmienić uniwersalne samorzrozumienie bytu świata – dla niego największej ze wszystkich zagadek – w zrozumienie” (E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, herausgegeben v. W. Biemel. Den Haag 1954, s. 183-184).

zatem na „drodze kartezjańskiej” do redukcji, przejętej z tradycji, fenomenolog uznaje sensowność kierowania się „zasadą bezzakończoności”, o tyle w świetle „zasady wolności od przesądów” podkreśla się, że filozof *już zawsze* ma się do czynienia z „uniwersalnością przesądów” (*Universalität von Vorurteilen*)⁴². „Zasada bezzakończoności” zakłada jako bezproblemową możliwość bezpośredniego, a więc – *mutatis mutandis* – poza wszelkimi założeniami, uchwycenia przedmiotu analiz fenomenologicznych. Przeciwnie do tej możliwości, uwzględnienie „uniwersalności przesądów” skłania fenomenologa do twierdzenia o niezbędnym zapośredniczeniu tego, co poznawane. Dlatego na gruncie filozofii fenomenologicznej myśliciel musi zrozumieć, że „[...] wszystko, co u niego [filozofa – W.P.] rozumiałe samo przez się to przesady (*Vorurteile*), że wszystkie przesady są zsedymetowanymi niejasnościami pochodzącymi z tradycji”⁴³. Zauważmy, że Husserl rozumie przesąd (*Vorurteil*) jako „nieuzasadniony sąd”⁴⁴. Ujmując kwestię ogólnie, przesąd jest przekonaniem, które nie posiadając własnego uzasadnienia, nadaje to uzasadnienie innym sądom; zdaniem Husserla, te ostatnie miałyby uzyskiwać jedynie pozory zrozumienia.

Przedstawione ujęcie redukcji nie jest powszechne w polskiej literaturze filozoficznej. Ciekawy argument przeciwko kolistemu rozumieniu redukcji formułuje Tischner. Według krakowskiego filozofa, zadaniem redukcji jest „[...] «oczyszczenie» [...] mniemań z przeświadczeń, które nie mają podstaw w doświadczeniu”⁴⁵. Aby jednak redukcja mogła być w ogóle możliwa nie może dotyczyć poszczególnych treści poznawczych, lecz powinna zawieszać „podstawowe przeświadczenie”⁴⁶, które „nadaje moc” naszemu naiwnemu rozumieniu świata. Zdaniem Tischnera, dzięki podobnemu zabiegowi Husserl nie pozbywa się „przedrozumienia”, ale przynajmniej uderza w jego łądzącą moc. Rzecz zatem w tym, że redukcja nie może być pojmowana jako konstrukcja kolista, ponieważ wówczas nie wyłączałaby owego „podstawowego

⁴² E. Husserl: *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, herausgegeben v. S. Luft. Dordrecht, Boston (MA), London 2002, s. 303.

⁴³ E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich...*, s. 78.

⁴⁴ Zob. E. Husserl: *Zur phänomenologischen Reduktion...*, s. 441.

⁴⁵ J. Tischner: *Fenomenologia i hermeneutyka...*, s. 137.

⁴⁶ Tamże.

przeświadczenia”. Czy jednak wówczas otwiera się przed fenomenologiem obszar badawczy absolutnie pewnych i bezpośrednio ujmowanych treści? Wydaje się, że redukcja po „wyłączeniu” mocy przedrozumienia musi być ponowiona, gdyż w przeciwnym wypadku osiągnięta sytuacja sama przedstawiałaby się jako zrozumiała sama przez się, czyli w rezultacie prezentowałaby się jako naiwna.

Tytułem podsumowania naszych dotychczasowych rozważań dodajmy, że gdy Husserl podkreśla, iż filozofia jest drogą uwalniania się od przesądów⁴⁷, wskazuje on na kolistość procesu redukcji, w którym redukowaniu oznacza ujmowanie naiwności, czyli jej rozumienie, lecz nie proste jej zniesienie, czy też – w skrajnej interpretacji – jej zaprzeczenie. Z tego powodu, podczas gdy techniczne rozumienie redukcji kieruje się ku niezaprzeczalnej możliwości osiągnięcia sfery immanentnej jako czystej świadomości, przedefiniowanie redukcji musi podkreślać nieskończoność dokonywania redukcji. Tym samym, jak podkreśla Eugen Fink, za szybko widzi się w redukcji „[...] przede wszystkim moment braku akceptacji [...], a więc zawieszenie wcześniejszego tematu świata i wyłączenia początkowej «naiwności»”⁴⁸. W rezultacie, jak przekonuje Fink, „[...] nie ma żadnego dogmatyzmu przed redukcją, lecz dogmatyzm po tej redukcji”⁴⁹. Zgodnie z wcześniejszą rekonstrukcją, redukcja służy opatrzeniu wskaźnikiem problematyczności dotychczasowej wiedzy; redukcja określa zatem tę wiedzę jako naiwną i dogmatyczną. Jednak *przed* redukcją dogmatyzm nie jest rozpoznany, czyli właściwie go nie ma. Dopiero redukcja stwarza naiwność i tylko z jej perspektywy zawieszenie naiwności ma jakikolwiek sens. Redukcję rozumie się więc tutaj jako zerwanie z naiwnością, ale nie zapominajmy, że bez naiwności nie ma redukcji. Na tej podstawie Husserl i Fink utrzymywali konieczność ponawiania redukcji⁵⁰. Ów normatywny akt

⁴⁷ Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, herausgegeben v. R. Boehm. Den Haag 1959, s. 479.

⁴⁸ E. Fink: *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*. „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1957, nr 11, s. 329.

⁴⁹ E. Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht, Boston (MA), London 1988, s. 122.

⁵⁰ Idąc za Dorionem Cairns, w rozmowie z 20 listopada 1931 roku, Husserl „[...] powtarzał to, co Fink już powiedział mi wcześniej, że redukcja fenomenologiczna jest czymś, co musi być

ponawiania redukcji i dążenia do analizy *możliwie* bezzałożeniowej umieszcza fenomenologa w kole hermeneutycznym, dzięki któremu może on pełniej zrozumieć swoją sytuację jako określoną przez „uniwersalność przesądów”. W tym punkcie Husserl jest bliski Gadamerowi, dla którego wolność od przesądów jest naiwnością, którą może w pełni ująć jedynie hermeneutyczne zwrócenie się filozofii na samą siebie, a filozofa – ku samemu sobie⁵¹. Innymi słowy, dopiero sproblematyzowanie naiwności pozwala ją zrozumieć.

5. Wnioski i dalsze pytania. Jeżeli w związku z powyższymi rozważaniami fenomenologię określi się jako formę hermeneutyki, wniosek taki nie powinien spotkać się ze sprzeciwem; pamiętajmy, że Husserl określał swoją filozofię jako „hermeneutykę życia świadomości”⁵², a cel jaki przed nią stawia to rozumienie⁵³. Niemniej jednak, trudno zaakceptować tę charakterystykę wobec powszechnego ujmowania filozofii fenomenologicznej jako formy fundacjonalizmu i kartezyjizmu. Czy to ujęcie – można pytać – samo nie jest jednak przesądem? Przedstawione analizy metody fenomenologicznej, czy to w aspekcie namysłu (*Besinning*), czy też w odniesieniu do redukcji, zdają się uzasadniać to przypuszczenie, podając w wątpliwość sensowność separatystycznych argumentacji w odniesieniu do problemu relacji fenomenologii do hermeneutyki. A zatem należy podkreślić, że hermeneutyczna reinterpretacja fenomenologii jest w rzeczywistości dyskusją z kartezyjskim uję-

ciągle powtarzane w pracy fenomenologicznej” (D. Cairns: *Conversations with Husserl and Fink*, ed. by the Husserl-Archives in Louvain. The Hague 1976, s. 43).

⁵¹ „Pretensja do zupełnej wolności od przesądów – czy to w postaci iluzji absolutnego oświecenia, czy jako iluzja empirii wolnej od wszelkich przesądów tradycji metafizycznej, czy jako iluzja przewyciężenia nauki przez krytykę ideologii – jest naiwnością. W każdym razie świadomość oświecona hermeneutycznie poddając refleksji samą siebie daje, moim zdaniem, świadectwo wyższej prawdy” (H.-G. Gadamer: *Semantyka i hermeneutyka...*, s. 117).

⁵² „Autentyczna analiza świadomości jest, że tak powiem, hermeneutyką życia świadomości, hermeneutyką tego, co domniemane jako stale istniejące (tożsame), co konstytuuje się intencjonalnie w przynależnych mu świadomościowych różnicach. I dlatego nie naturę (jak sądził Bacon), lecz świadomość względnie transcendentalne Ja trzeba zmusić do tego, aby zdradził nam swoją tajemnicę” (E. Husserl: *Fenomenologia i antropologia*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, T. 32, s. 345).

⁵³ „Poznanie oglądowe jest rozumieniem (*Vernunft*), które stawia sobie za cel doprowadzenie rozumowania (*Verstand*) właśnie do rozumienia” (E. Husserl: *Idea fenomenologii...*, s. 76). Również w *Kryzysie* Husserl podkreśla, że „Nie chodzi o to, aby zapewnić obiektywność, lecz aby ją zrozumieć” (tenże: *Krysis...*, s. 193).

ciem filozofii Husserla. Jeżeli bowiem, jak wiedzieliśmy, filozof o proweniencji kartezjańskiej dąży do urzeczywistnienia ideału absolutnej nauki, która uzasadnia samą siebie, traci on z oczu kołowy charakter rozumienia, zakładany w akcie redukcji. Redukcja nie jest „zerwaniem”, „zaprzeczeniem”, albo „negacją”. Paradoksalnie, to dzięki redukowaniu to, co „zawieszono” dopiero istnieje *jako to*, co do tej pory było przyjmowane bezrefleksyjnie, a to znaczy – *jako* naiwne. Redukcja zakłada tutaj naiwność w tym sensie, że musi ją przekroczyć; ale to z góry przyjmuje, że filozof *rozumienie*, czym jest naiwność. Z tego powodu, według powyższej rekonstrukcji, redukcja stwarza naiwność dla fenomenologa, który „[...] żyje w paradoksie konieczności uznawania tego, co samo zrozumiałe za wątpliwe, za zagadkowe”⁵⁴.

Ujęcie redukcji jako metody o konstrukcji kolistej, która wymaga ponowienia, aby w ogóle przyniosła jakikolwiek efekt, eksponuje krytyczne nastawienie fenomenologa, umożliwiając mu problematyzację dotąd naiwnie akceptowanych tez. Ów kolisty ruch redukcji bynajmniej nie jest błędnym kołem, ponieważ, podobnie jak w kole hermeneutycznym, każde ponowienie unaocznia to, co jest redukowane, a zatem umożliwia zrozumienie tego, co redukowane. Wydaje się, że ów ruch ma charakter teleologiczny, prowadzący do momentu, w którym nie będzie już możliwe przeprowadzenie redukcji, ponieważ wszelkie sensowne wątplenie byłoby wykluczone; oznaczałoby to, że treść, która nie poddaje się redukcji, nie ma charakteru treści prowizorycznej. Pytanie o zasadność teleologicznego ujęcia redukcji musi na razie pozostać bez odpowiedzi. Widać jednak, że metafizyczna interpretacja redukcji jako metody o konstrukcji kolistej bez dodatkowych argumentacji, analogicznych do propozycji Sonji Rinofner-Kreidl, czy też Sauliusa Geniusasa⁵⁵, zbliża fenomenologię do hermeneutyki.

⁵⁴ Tamże, s. 184.

⁵⁵ Rinofner-Kreidl bada relację fenomenologii do hermeneutyki przez pryzmat idei „zaangażowania”, zaś Geniusas śledzi hermeneutyczną krytykę pierwotnego *ego* w fenomenologii, wykazując bezpodstawność tej krytyki (zob. S. Rinofner-Kreidl: *Mediane Phänomenologie. Studien zur Idee der Subjektivität*. Würzburg 2003, s. 168-182; S. Geniusas, *Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego w świetle krytyki hermeneutycznej*. „Fenomenologia” 2011, nr 9, s. 35-50. Zob. także moją dyskusję z Geniusasem i jego odpowiedź: W. Płotka: *Czy pierwotne ego ma charakter historyczny?* „Fenomenologia” 2011, nr 9, s. 51-71; S. Geniusas, *Subiektywność*

Te ogólne wnioski stawiają nas także przed koniecznością reinterpretacji pojęcia herezji w ruch fenomenologicznym. Albowiem jeżeli redukcja musi być ponawiana, aby w ogóle mogła spełnić swój cel, wówczas filozof, który opatruje „wskaźnikiem problematyczności” dotychczasowe osiągnięcia innego filozofa, to nie przeczy im lub ich nie neguje, lecz dąży do ich zrozumienia, pogłębienia i nowego opracowania. Można zatem konkludować, że fenomenologia jest filozofią *in statu nascendi*, w której nie ma trwałego i niezmiennego systemu tez ujmowanego jako ortodoksja. Nie chodzi przy tym o to, że w filozofii Husserla występują sprzeczne dążenia, co zresztą jest poza wszelką dyskusją⁵⁶, lecz o to, że sama metoda wymaga ciągłego pogłębiania analiz, zaprzeczania dotychczasowym wynikom oraz ich ponownego przepracowania. Początkowo podobny proces może wydawać się ciągiem następujących po sobie „herezji”, ale przy bliższym zbadaniu przedstawia się on jako podjęcie i wypełnienie Husserlowskich intencji. Stąd nie sposób pominąć faktu, że ruch fenomenologiczny *musi* realizować się jako „herezje”, oczywiście, przy ich hermeneutycznym ujęciu jako próby ponownego zrozumienia. Na samym końcu można wysunąć przypuszczenie, że ten aspekt metody fenomenologicznej, która nadaje filozofii Husserla „otwarty” charakter metody, jest zarazem elementem, który definiuje daną filozofię jako fenomenologiczną. Z powodu „otwartości” omawianej filozofii, każda „nowa” fenomenologia, która podważa dane tezy, aby móc je na nowo rozważyć, jest zarazem „starą” fenomenologią⁵⁷.

i historyczność: myśląc o krytyce fenomenologii w hermeneutyce. „Fenomenologia” 2011, nr 9, s. 73-80).

⁵⁶ Według Migasińskiego, w ruchu fenomenologicznym wyraźnie zarysowuje się tendencja, która przeczy interpretacji „herezji” jako odejściu od nauki Husserla; przy czyn tego należy szukać w fakcie, że dzieła niemieckiego filozofa „[...] przenikają [...] głębokie napięcia, heteronomiczne wątki, czasem nawet sprzeczne dążenia; że, jednym słowem, nie ma żadnej ortodoksji husserlowskiej” (J. Migasiński: *Fenomenologia francuska jako problem...*, s. 18-19).

⁵⁷ „Otwarty” charakter fenomenologii oznacza, że filozofię tę rozumie się przede wszystkim jako metodę analizy. W tej sprawie zob. R. Ingarden: *Przedmowa*, w: E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza...*, s. xvi-xvii. Z kolei o związku „nowej” fenomenologii ze „starą” pisze Stanisław Judycki, który twierdzi, że odrodzenie filozofii husserlowskiej wiąże się z reakcją na postmodernizm: „Wiek XX skończył się pewną formą sceptycyzmu i relatywizmu nazywaną postmodernizmem. Zgodnie z dotychczas napotkaną logiką dziejów ludzkiego myślenia po tym czasie destrukcji powinniśmy teraz oczekiwać nowych konstrukcji filozoficznych, mieć nadzieję na pojawienie się nowych

Nie pozostaje zatem nic innego jak tylko żywić ostrożność wobec śmiałego obwieszczania tryumfu jakiegokolwiek „nowej” fenomenologii nad jej „starymi” postaciami, jak gdyby to, co nowe, całkowicie „zrywało” z dotychczasowymi postaciami poprzez krytykę⁵⁸ oraz – co ważniejsze – raczej skłaniać się do twierdzenia, że filozofia Husserla jest tylko wówczas uprawiana autentycznie, gdy ją przekraczamy i przez to też – pełniej ją rozumiemy.

Summary

The article is an attempt to reinterpret the notion of the phenomenological “heresy” hermeneutically. Moreover, the article introduces two notions of “phenomenology” and “hermeneutics”, i.e., the narrow and the wide one. Whereas the narrow notions of the two terms refer to the historical defined movements established by Husserl and Heidegger, the wide notions refer to the philosophical methods. It is argued that the reconstruction of relationship between phenomenology and hermeneutics has to take into account the distinction; regardless of this necessity, one is able to argue in three ways: one can argue (1) that phenomenology denies hermeneutics, or (2) that phenomenology presupposes hermeneutics, or (3) that one has to carry out a hermeneutical analysis of phenomenology (understood as a philosophical movement). The author undertakes the second and the third strategy, by pointing out that a phenomenological reflexion (*Besinnung*) is *eo ipso* a hermeneutical effort and that reduction anticipates the figure of the hermeneutical circle. In consequence, phenomenology is defined as a series of necessary “heresies”, but the term “heresy” is understood as a renewal of reduction.

Key words: phenomenology, hermeneutics, reduction, reflexion, hermeneutical circle, Husserl, Fink, Gadamer, Ricoeur.

koncepcji. Powinniśmy oczekiwać ukazania się filozofii poszukującej nowych podstaw, poszukującej jakiejś pierwotności, powinniśmy zatem oczekiwać jakiejś «nowej fenomenologii». Czy w tej «nowej fenomenologii» zostaną zachowane idee «starej», XX-wiecznej fenomenologii – tego nie wiemy” (S. Judycki: *Głębia i kontyngencja fenomenu. Fenomenologia i filozofia XX wieku*. „Studia Philosophiae Christianae” 2003, nr 2, s. 203).

⁵⁸ Trudno w tym kontekście nie wspomnieć o filozofii Hermanna Schmitza, twórcy *die neue Phänomenologie*, który widzi potrzebę przekroczenia Husserla w fakcie, że „Rzetelnie fenomenologicznemu impulsowi brakuje u Husserla dostatecznie krytycznej i przemyślanej z fantazją teoretycznej podstawy. W rezultacie ogranicza się on wręcz w sposób tragikomiczny do tego, aby na uprzedzeniach starej metafizyki wycisnąć pieczęć odświętnej fenomenologicznej sprawdzalności” (H. Schmitz: *Nowa fenomenologia*, przeł. B. Andrzejewski. Poznań 1995, s. 13. W sprawie „nowej” i „starej” fenomenologii, zob. także M. Murawska: *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry’ego*. Wrocław 2011, s. 247-265).