

Niepewność fenomenu

Hermeneutyczne poszerzenie zadań fenomenologii
(Gadamer, Heidegger)

Fenomenologia, czyniąc przedmiotem swego namysłu warunki, dzięki którym możliwe jest ukazywanie się fenomenu, jest w moim przekonaniu dziedziną predestynowaną do tego, aby wintegrować w problematykę warunków jego ukazywania się również to, co historycznie zmienne, społecznie i kulturowo czy technologicznie określone; to, co osadzone w praktyce doświadczenia życiowego, postrzegane jako „coś” w obrębie owego doświadczenia, jako wydarzenie ukazującego się fenomenu świata i zawsze jakoś interpretowane. **Zarówno wydarzeniowy charakter fenomenu, jak i jego bycie interpretowanym wyprowadzają fenomenologię z jej relatywnego zamknięcia na problemy trapiące późną, w tym jak najbardziej aktualną nowoczesność.** Zakładam (i nie jest to założenie projektujące, lecz opisowe), że do zadań części współczesnej fenomenologii należy zdanie sprawy z przesunięć w obrębie owych warunków fenomenalizacji świata, które są udziałem późnej nowoczesności. Jedno z owych przesunięć uczynię przedmiotem moich rozważań: jest to **przejście od poszukiwania absolutnej, niepodważalnej pewności fenomenologicznego doświadczenia ku funkcjonalizacji kategorii niepewności, która w odpowiedzi na wyzwania dzisiejszego doświadczenia życiowego określa pojęcie fenomenu.** Mowa o przesunięciu dokonującym się w nowszych (głównie ulokowanych w pierwszej połowie

Niepewność fenomenu

ubiegłego wieku, ale też i bliższych nam czasowo) odsłonach fenomenologii w wyniku ponownego przepracowania założeń Husserlowskich. O przesunięciu dokonującym się w toku rewizji ideału fenomenologii jako nauki ścisłej, przechowującej tradycyjną opozycyjność prawdy (naukowej pewności) i pozorów (wraz z niepewnością, która towarzyszy jego doświadczaniu). W dużej mierze – między innymi dzięki lekcji otrzymanej od Heideggera – owo odejście od ideału fenomenologii jako nauki ścisłej krzyżuje tropy w miejscu przecięcia się tego, co fenomenologiczne, i tego, co hermeneutyczne. Zanim jednak przejdę do prezentacji owego kroku, dokonanego przez fenomenologię w jej wybranych przeze mnie nowszych odsłonach, odchodzących od tej postaci, jaką nadał jej Husserl, przypomnę kilka jej dobrze znanych, wręcz obiegowo funkcjonujących motywów.

Poszukiwanie pewności to stały motyw fenomenologii w jej klasycznej wersji. Przypisywany jest on Husserlowi w akademicko-szkolnych prezentacjach jego teorii i od tych ujęć pragnę się retorycznie „odbić” w niniejszym szkicu, bez wchodzenia w niuanse tej niewątpliwie bardziej złożonej – nawet na gruncie twórczości Husserla – tematyki. Podkreśla się zatem, iż motyw pewności Husserl uznaje (m.in. w *Kryzysie nauk europejskich*) za konstytutywny dla europejskiej kultury, że szuka on metody rzeczywistniającej roszczenie wiedzy do pewności, która miałaby być niezależna od historii, kultury, społeczeństwa, biologicznego uposażenia człowieka czy jego cech osobowościowych. Poszukiwaniom tym towarzyszy przekonanie, że możliwe jest wyjście od tego, co bezzałożeniowe, absolutnie pierwsze i dające niepodważalną pewność, i że ponadto dają się one ująć w jasne, wyraźne,

Niepewność fenomenu

niekorygowalne pojęcia. Owa ścisłość fenomenologii, która ma polegać na wychodzeniu od ostatecznych podstaw, od absolutnego początku, jest pewną postacią kartezjanimizmu. Tym bardziej, że poszukuje się tu takiego typu doświadczeń, które dostarczają absolutnej pewności w obszarze świadomości: tym, co jest mi absolutnie dane, jest fakt myślenia, nie – świat zewnętrzny. To, co jest mi dane, to, co się ukazuje, występuje w mojej świadomości i mogę to precyzyjnie opisać bez odnoszenia się do świata zewnętrznego.

Z taką uproszczoną wizją fenomenologii jako nauki ściślej zmagają się wielu filozofów. Nie szukając daleko, sięgnę do wyważonej próby zdystansowania się wobec owego ideału dokonanej przez Hansa-Georga Gadamera w *Dziedzictwie Europy*. Fenomenologia jako nauka o wiedzy takiej, jak się jawi, zauważa filozof, ogranicza się do rozpoznania i opisu świata czystych postrzeżeń. Tymczasem samo pojęcie postrzeżenia domaga się ponownego rozpatrzenia, rewidującego granice narzucone mu przez solipsyzm świadomościowy. Oczywiście, powiemy krytycznie wobec Gadamera, taką rewizję odnajdujemy już u późnego Husserla. Najwyraźniej jednak, zdaniem autora *Prawdy i metody*, nie jest to rewizja wystarczająco radykalna, bowiem według niego postrzegać coś oznacza rozumieć je jako „coś”. Zacytuję Gadamera:

(...) **brać coś jako coś oznacza interpretować.** W rzeczywistości przeżyтым życiu zawiera się o wiele więcej, niż obejmuje tzw. czysta konstatacja tego, co jest faktem⁹.

⁹ H.-G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, przeł. A. Przyłębski, Aletheia, Warszawa 1992, s. 17.

Niepewność fenomenu

Stąd inspirowany już przez późnego Husserla (co jak najbardziej Gadamer docenia) **zwrot fenomenologii ku doświadczeniu życiowemu**, ku znaczeniu praktyki przerażającej zadania nauki. W praktyce bowiem przekonujemy się – a te słowa Gadamera uważam za ważne dla moich wywodów –

(...) że nie jesteśmy panami naszego życiowego położenia, lecz że przez to czy owo uwarunkowani, przez wiele skrępowani, rozczarowani, czasem szczęśliwi, gdy się nam powiedzie, przekraczając jeszcze nasze najśmielsze nadzieje. W takiej praktyce tkwi z pewnością nowa bliskość względem całości stanowiska w świecie nas jako ludzi. Wiążą się z tym natychmiast czasowość, skończoność, plany i projekty, wspomnienia, zapomnienia i bycie zapomnianym¹⁰.

Oznacza to pilną potrzebę związania problematyki fenomenologicznej z problematyką dziejowości i z hermeneutyką. Chodzi o tę wersję fenomenologii, której optyka krzyżuje się z zadaniami hermeneutyki. Podkreślmy raz jeszcze: projekt hermeneutycznego otwarcia analizy fenomenologicznej na doświadczenie życia ma swą inaugurację już u Husserla; jest on z powodzeniem rozwijany przez współczesne wersje fenomenologii, zarówno w jej poheideggerowskiej wersji „kanonicznej” (której mianem – po ponad pół wieku – można już określić myśl Merleau-Ponty’ego), jak i nowszej. Tak postrzegam potencjał zawarty w poglądach takich francuskich fenomenologów jak Maldiney czy Richir oraz wielu innych badaczy, do których się bezpośrednio w tym szkicu nie odnoszę, ale którzy będą przywoływani w dalszych partiach niniejszej książki.

¹⁰ Ibidem, s. 18.

Wydarzeniowy charakter fenomenu (Maldiney) i horyzont faktyczności fenomenologicznego doświadczenia

Pod wyraźnym wpływem wczesnego Heideggera pozostaje np. Henry Maldiney, który jest filozofem o tyle ważnym dla podejmowanego tu problemu niepewności wpisanej w fenomenologiczne doświadczenie, że podejmując problematykę reakcji na wydarzenie, kieruje on zainteresowanie fenomenologii ku związkowi między problematyką rozumienia i przeżywania. Nawiązuje w tym temacie do Ludwiga Binswanger, który interpretuje wydarzenie w kategoriach przeżycia przeobrażającego horyzont istnienia; zarazem powołuje się na Erwina W. Strausa, określającego wydarzenie jako takie ujęcie sensu, które zdarzenie zewnętrzne przekształca w wewnętrzne. Maldiney – w duchu obu inspiracji – w *Penser l'homme et la folie* rozumienie siebie wiąże z byciem dotkniętym (*affecté*) przez wydarzenie i z byciem przeobrażonym przez kryzys, który jest skutkiem owego dotknięcia. Przeobrażenie to zachodzi w sposób nagły w polu przeżycia, w absolutnej bliskości wobec podmiotu. Destabilizuje ono nasze dotychczasowe sposoby zakorzenienia w świecie, gdyż poprzez wydarzenie zmienia się nie tylko horyzont świata, ale i jego fundamenty, zmieniają się odniesienia do dotychczasowych sposobów gruntowania jego obecności. Stąd tak rozumiane wydarzenie ma nie tylko znaczenie konstruktywnego uruchamiania nowych możliwości, ale i wymiar nihilistyczny¹¹. Jest miejscem przejścia

¹¹ Por. M. Coulomb, *Henry Maldiney, Lecteurs de Ludwig Binswanger: l'ultime clarté phénoménologique*, w: *Henri Maldiney: phénoménologie et sciences humaines*, red. F. Félix, P. Grosos, Éditions L'Âge d'Homme, Lausanne 2011.

Niepewność fenomenu

od nieobecności sensu do tego, co absolutnie nowe i pozbawione gruntu. Pobrzmiewa tu echo koncepcji Nietzschego (spełnionego nihilizmu) i Heideggerowskiej koncepcji „bezgruncia” (*Abgrund*). Wydarzenie jest u Maldineya zarazem transposybilnością (*transpossibilité*) i transpasybilnością (*transpassibilité*), to znaczy: jest zarazem tym, co przenosi samą możliwość, samą przejściowość na inne piętro urzeczywistnienia, oraz tym, co otwiera podmiot na wydarzenie; jest jego receptywną dyspozycyjnością na przyjęcie tego, co rzeczywiste i nieoczekiwane.

Grunt pod powyższe stanowisko został dobrze przygotowany przez fenomenologię, która korzysta z przeformułowań dokonanych przez Heideggera. Zdaje ona sprawę z oporu, jaki świat stawia *epoché* i redukcji; z faktu, że świat i jego doświadczenie wymykają się owym procedurom fenomenologicznego wyniesienia ponad dokkę oraz oczyszczania z naturalnego nastawienia, które narzuca klasyczna, Husserłowska wersja fenomenologii. Linia tego oporu jest stale wyznaczana przez praktyki fenomenologiczne i należy ją uznać, jak zauważa Merleau-Ponty, za twórczy i rozwijający fenomenologię sposób, w jaki doświadcza ona granic swej własnej metody.

‘Ja’ może być bowiem wyłącznie w świecie, nigdy nie znajduje się ono w stanie czystej transcendencji, lecz jest zawsze zakorzenione w glebie ojczyznej tego, co postrzegane¹².

Dufrenne mówi podobnym głosem, gdy dodaje, że świat i ciało, które doń należy, nie są naszym tworem – my im

¹² M. Dufrenne, *Sztuka i natura*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, w: *Antologia współczesnej estetyki francuskiej*, przedm. W. Tatarkiewicz, red. I. Wojnar, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1980, s. 444.

Niepewność fenomenu

jedynie nadajemy sens, a transcendencji i faktyczności świata doświadczamy na każdym poziomie, począwszy od zmysłowych doświadczeń percepcyjnych, poprzez kulturowe aż po poznawcze. Zawsze bowiem „to, co mamy do zobaczenia, jest większe niż nasze pole widzenia, a wizję marginesową podejmuje całe nasze ciało”¹³.

Owo dotknięcie przez fenomenologię granic możliwości jej własnej metody wymaga podjęcia tematu cielesności i intercielesności. Jest ono twórcze przede wszystkim w sensie genetycznym: dokonuje cielesnego i intercielesnego zakorzenienia fenomenalizacji. Już na poziomie cielesności i intercielesności pojawia się – coraz to pogłębiająca się i komplikująca swą strukturę – szczelina pomiędzy nami a światem, owo postrzeganie świata „jako”. Nabiera ono ważności dla szeroko rozumianych praktyk fenomenologiczno-hermeneutycznych, które poszukują w tym, co cielesne i zmysłowe, genezy struktur rozumienia oraz jego znaczeniowych artykulacji.

Dla obserwacji procesów fenomenalizacji świata, jego stawania się fenomenem, kluczowe znaczenie mają Heideggerowskie analizy hermeneutycznej otwartości Dasein, które pokazują, że w strukturę naszego rozumiejącego stosunku do świata wpisany jest hermeneutyczny dystans, zdolność interpretowania „jako” tego, co się ukazuje. Tutaj też przebiegają linie napięć gry odkrycia i zakrycia, w której odbywa się przebywanie drogi ujawniania się sensu. Droga ta jest przez fenomenologa przebywana, nie tylko obserwowana z transcendentálnych pozycji. Mimo to – zauważa Merleau-Ponty – owe praktyki fenomenologicznego zanurzenia w świat nie czynią z podmiotu sprawcy fenomenalizacji

¹³ Ibidem, s. 445.

Niepewność fenomenu

świata. Filozofia jest bowiem, w późnych ujęciach francuskiego filozofa, artikulacją ekspresji bytu, jego stawania się fenomenem. To byt, nie podmiot transcendentálny, wyłania sposoby swej fenomenalnej obecności: język, artikulacje artystyczne, filozoficzne i naukowe; w tym sensie francuski filozof uznaje je za rodzaj rozwinięcia i wykorzystania pierwotnego, zmysłowego doświadczenia cielesnego podmiotu, które jest ekspresją bytu. Podmiot uzyskuje swą podmiotowość dopiero poprzez udział w procesie fenomenalizacji, gdzie byt, również na drodze podmiotowego rozumienia, sam siebie czyni widzialnym. Paradoksalnie, owej podmiotowej sprawczości przybywa w miarę zdobywania tych doświadczeń, które potwierdzając fakt transcendencji bytu, poszerzają pole doświadczenia o to, co nieprzewidziane, o to, co nie mieści się w dotychczasowych jego formułach i wymyka się podmiotowemu władaniu.

Należy podkreślić, że u Merleau-Ponty'ego to nie my – w naszej świadomej aktywności obdarzonych wolą podmiotów – konstytuujemy sens świata. Kryje się on w „dialektyce” widzialnego i niewidzialnego, a ludzka aktywność, słowo i myśl to tylko momenty tego ruchu; sens jest do nich nieredukowalny. Oznacza to rezygnację z dobrze osadzonej w filozoficznej tradycji formuły podmiotowej pewności (Merleau-Ponty wolałby mówić raczej o „wierze percepcyjnej”). Filozofia, nauka, sztuka to sposoby „mowy bytu”, sposoby nieskończonego ustanawiania tajemnicy jego sensu i nigdy niespełnionego odkrywania tej tajemnicy.

Problem podmiotu

Czym dla podmiotu jest tak rozumiane doświadczenie fenomenologiczno-hermeneutyczne: czystą odbiorczością czy wciąż jeszcze aktywnością odpowiedzialnego podmiotu?

Niepewność fenomenu

Nie ma mocnej alternatywy między powyższymi możliwościami. Aby to wykazać, należy przełożyć sformułowaną wyżej kwestię na inne terminy, pokazać, że hermeneutyczna otwartość fenomenologii oznacza ukierunkowanie jej badań na przestrzeń różnicy i napięć między tym, co empiryczne i transcendentálne; między tym, co dane i zanurzone w strukturach przedrozumienia, a tym, co ujęte w aprioryczne struktury samorozumienia podmiotu transcendentálnego.

W tym miejscu znów trzeba oddać sprawiedliwość twórcy fenomenologii. Przestrzeń powyższych napięć pojawia się bowiem i jest artykułowana już w jej klasycznej, Husserlowskiej wersji. Tkwi ona w kluczowym dla pełnego zrozumienia jej intencji, eksplorowanym przez Husserla napięciu między sensem i znaczeniem¹⁴. Bowiem dla autora *Doświadczenia i sądu* potencjalność przedmiotu jego bycia „jakims” w naszym zmysłowym postrzeżeniu, jego źródłowa pasywność, która jest zdolnością do bycia postrzeżonym, kieruje „hermeneutykę zmysłowości” ku otwartości pola apercepcji i pozwala ją interpretować jako próbę zdania sprawy z faktyczności świata, która przerasta transcendentálną subiektywność. Świat jest bowiem dla subiektywności transcendentálnej tyleż czymś danym, co produktem jej sensotwórczej aktywności.

Inspirowane przez owe możliwości tkwiące u Husserla hermeneutyczne otwarcie Heideggerowskiej fenomenologii

¹⁴ Pisałam o tym m.in. w tekstach *Między sensem a znaczeniem: ku żywej obecności sensu* (w niniejszym tomie) oraz *O swoistości fenomenologicznej* Auslegung, w: *Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje*, red. I. Lorenc, J. Migasiński, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2007.

stało się silnym impulsem dla współczesnych ujęć. Chodzi o taką fenomenologię, która nie ogranicza pola badań do struktury noetyczno-noematycznej, ale nie jest też wyłącznie fenomenologią pasywnej odbiorczości, której źródło miałoby niepojęty i niedotknięty znaczeniem charakter. Owszem, zdaje ona sprawę z naszej odbiorczej wrażliwości na to, co wymyka się skodyfikowanym strukturom poznawczym, na oddziaływanie i przedpojęciowy przekaz płynący ze świata, w którym jesteśmy zanurzeni. Zawsze jednak to nasze zanurzenie w świecie, jego faktyczny wymiar – w Heideggerowskim rozumieniu tego terminu¹⁵ – nosi w sobie cechy rozumienia, które schodzi do źródeł narodzin sensu, do jego prewerbalnych strukturacji. Z nich rodzą się ujęcia językowe.

Owe „węzły sensu” ustanawiają milczący logos przedjęzykowy, jak powiedziałby Merleau-Ponty. Zawijają się one na wielu poziomach: egzystencjalnym, aistheticznym, zmysłowym, cielesnym czy intercielesnym. Ich rozpoznanie staje się zadaniem dla nowej hermeneutyki zmysłowości oraz dla fenomenologii otwartej na tak rozumianą hermeneutykę, która w pewien zmodyfikowany przez Heideggera sposób kontynuuje drogę fenomenologii genetycznej Husserla i realizuje – idąc dalej, niż on sam mógł to uczynić – jeden z jego ważniejszych zamiarów: zamiar wskazania i filozoficznego ujęcia ruchu fenomenalizacji świata, w którym jesteśmy zanurzeni jako żywi, czujący, działający i rozumiejący ludzie; wskazania warunków i procesów, na mocy których świat ukazuje się nam jako fenomen.

¹⁵ O znaczeniu terminu „faktyczność” u Heideggera piszę w zamieszczonym tu szkicu pt. *Doświadczenie estetyczne wobec hermeneutyki faktyczności*.