Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

Iwona Lorenc

O SWOISTOŚCI FENOMENOLOGICZNEJ *AUSLEGUNG*

UWAGI WSTĘPNE

W niniejszym szkicu wskażę na tę linię interpretacji i twórczej kontynuacji filozofii Edmunda Husserla, która nie jest wyłączną domeną filozofii francuskiej, ale została zrodzona z oddziaływania myśli Martina Heideggera zarówno na gruncie francuskim, jak i niemieckim. Wyznacza ona pewien obszar wspólnoty zainteresowań współczesnej fenomenologii francuskiej i niemieckiej. Obydwie w dużej mierze inspirowane są – z jednej strony – sprzeciwem wobec klasycznej wersji fenomenologii pojmowanej w duchu realizacji projektu ścisłej nauki, a z drugiej strony – rosnącą świadomością przenikania się motywów hermeneutycznych i fenomenologicznych. Nakładanie się powyższych perspektyw badawczych generuje swoisty krąg problemów. Wskażę na niektóre z nich, punktem wyjścia czyniąc znane ujęcie relacji między hermeneutyką i fenomenologią Paula Ricoeura.

W słynnym tekście *Fenomenologia i hermeneutyka* Ricoeur wskazuje na możliwość interpretacji fenomenologicznego projektu Husserla jako projektu hermeneutycznego. Warunkiem takiej interpretacji jest, jego zdaniem, wydobycie Husserlowskiej fenomenologii z idealistycznych uwikłań interpretacyjnych. Przede wszystkim chodzi o zerwanie z ideałem naukowości (i wpisanym weń dążeniem do „ostatecznego uzasadnienia")

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

oraz z ideałem pełnej intuicji mającej miejsce w doświadczeniu subiektywności. Zarówno poszukiwanie pełnego sensu przedmiotu (ostateczne uzasadnienie), jak i „wymaganie ugruntowania tej jedności w konstytuującej subiektywności"[1] są skutecznie kontrowane przez projekt hermeneutyczny, który – odnajdując jedność z fenomenologią – wykorzystuje kategorię intencjonalności. Stosuje tę kategorię nie po to, by pogłębiać dychotomię podmiot – przedmiot, lecz na odwrót, aby wskazywać na pierwotny charakter relacji przynależności podmiotu do świata, ku któremu zwraca się jego intencja: „ten, kto pyta, stanowi część samej sprawy [*chose*], o którą pyta"[2]. Mówiąc po Heideggerowsku, bycie w świecie poprzedza wszelką refleksję. Stąd każde rozumiejące odniesienie do świata jest jakimś wyłożeniem jego sensu, jest jego rozumieniem „jako". Jest *Auslegung*.

Ricoeur – za Heideggerem – rozciąga przestrzeń interpretacji na przestrzeń rozumienia; nieodłącznym składnikiem obydwu jest ukierunkowanie przez strukturę antycypacji: „Sens jest ustrukturowany przez wstępny zasób, wstępny ogląd i wstępne pojęcie «na co» projektu, który pozwala rozumieć coś jako coś"[3]. Tak rozumiana interpretacja (umieszczająca interpretującego *„in medias res"*) – jako proces otwarty – przebiega w polu intersubiektywnie i historycznie interpretowanej kultury. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o sferę historycznie uwarstwionych artefaktów nadbudowanych nad „naturalnymi" procesami percepcji świata, ale o sferę rozumiejącej eksplikacji sensu, jaka jest udziałem naszego bycia w świecie. Odczytując „tekst świata" rozumiemy nasze własne w ten tekst uwi-

[1] P. Ricoeur, *Fenomenologia i hermeneutyka. Wychodząc od Husserla*, przeł. M. Drwięga w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinięcia*, red. J.Migasiński, I.Lorenc. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s.201.

[2] Tamże, s.202.

[3] M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B.Baran, WN PWN, Warszawa 1994, s. 213–214.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

kłanie. *Lebenswelt* to nie „zbór możliwych do manipulacji przedmiotów", lecz „horyzont naszego życia i projektu"[4].

Począwszy od etapu *Badań logicznych*, rozumieniem lub interpretowaniem może być u Husserla nie tylko język, lecz również spostrzeżenie, wyobrażenie czy przedstawienie obrazowe. Już spostrzeżenie jest u Husserla – zauważa Ricoeur – „siedliskiem pracy interpretacyjnej"[5]. Od hermeneutyki spostrzeżenia zmysłowego rozpocznę zatem próbę wydobycia z obszaru zarysowanych przez Ricoeura przecinających się pól interpretacji: fenomenologicznej i hermeneutycznej kilku znaczących problemów, stanowiących o swoistości fenomenologicznej *Auslegung*.

ŻYWA OBECNOŚĆ A UNIWERSALNOŚĆ DOŚWIADCZENIA ZMYSŁOWEGO

Idąc tropem Ricoeura i odwołując się do współczesnych badań fenomenologicznych zamierzam między innymi raz jeszcze, być może inaczej pokazać, że wielkie przedsięwzięcie fenomenologiczne autora „Idei" ma również aspekty hermeneutyczne. Zawsze bowiem u Husserla jesteśmy w świecie już znaczącym, w świecie, który ujawnia swoje znaczenie w intencjonalnych aktach zwracania się ku niemu. Interpretacja znaczeń tego świata może być potraktowana jako doświadczenie fundującego je sensu.

Logika znaczeń wyrasta ze źródłowej logiki sensu, sensu danego w konkretnym doświadczeniu zmysłowym jako „żywa obecność". Ogólność nie przysługuje jedynie planowi znaczeń. Jest ona doświadczana ejdetycznie w płaszczyźnie logiki sensu; fakt, iż w planie logiki znaczeń może być ujęta w swej doskonałej, sformalizowanej postaci, nie przeszkadza, jak zauważa Husserl, aby traktować ją jako konieczny moment zmysłowego doświadczenia, jako sferę konkretnej uniwersal-

[4] P. Ricoeur, *Fenomenologia*, s. 209.
[5] Tamże, s. 225.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

ności wpisanej w zmysłową, cielesną obecność. Jednak, jak słusznie zauważa Françoise Dastur[6], ten źródłowy sens może być bezpośrednio dany w doświadczeniu oczywistości jedynie po dokonaniu pracy genealogicznej. Bowiem dla nas, zawsze zanurzonych w kulturze, nie jest on bezpośrednio dostępny w refleksji, lecz poprzez doświadczanie kulturowych znaczeń, znaczących świadectw i sedymentacji sensu. Znaczące, intersubiektywne, idealizujące konstrukcje przesłaniają własne subiektywne źródło.

Trzeba równocześnie w tym miejscu zastrzec, jak czyni to wspomniana autorka, że pisząc o subiektywnym charakterze doświadczenia źródłowego sensu, o którego ożywienie chodziłoby w Husserlowskim projekcie genealogii logiki formalnej czy nauki geometrii, Husserl nie mówi o subiektywności w znaczeniu psychologicznym, lecz – transcendentalnym. Chodzi o ożywienie ukrytego możliwego, a nie faktycznego świata sensu.

Erfahrung und Urteil jest tekstem, w którym Husserl realizuje swój projekt genealogii logiki odwołując się do sfery doświadczeń przedpredykatywnych. Temat genetyczny, który został w tej pracy postawiony, zawiera kilka centralnych dla fenomenologii Husserla momentów.

Jeden z nich to ukazanie drogi od doświadczenia przedpredykatywnego do sfery twierdzenia i sądzenia jako drogi od pasywności do aktywności. Mowa tu o pasywności, jaka cechuje pierwotną oczywistość doświadczenia „żywej obecności", o afektywnym, pasywnym przyjęciu tego co dane, wraz z towarzyszącym mu przekonaniem o jego obecności. Przekonanie to nie ma jeszcze podmiotowego charakteru, lecz raczej można je zakwalifikować jako „pierwotną stymulację" zainteresowania przedmiotem, poprzedzającą uwagę przysługującą podmiotowi. Trzeba jednak zauważyć, że pasywność ta, rozpa-

[6] F. Dastur, *Le probléme de l'experiénce anteprédicative. Husserl*, w: *La phénoménologie en question. Langage, alterité, temporalité, finitidude*, Librairie Philosophique Vrin, Paris 2004.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

trywana genealogicznie, nie istnieje w stanie czystej receptywności, w oderwaniu od aktywności, którą stymuluje, lecz tylko w związku z tą aktywnością. Jak już była o tym mowa, rzecz jest postrzegana wraz z jej własnościami zmysłowymi, które percypujemy jako np. piękne, przerażające, pociągające dlatego, że pobudza nas do postrzegania ich jako pięknych, przerażających, pociągających: nasza receptywność pozostaje tu w ścisłym związku z aktywnością sensotwórczą. Oznacza to konieczność wprowadzenia – już na poziomie analizy doświadczenia przedpredykatywnego – kategorii intencjonalności.

Podobnie, jeśli Husserl przypisuje doświadczeniu przedpredykatywnemu charakter subiektywno-jednostkowy, to nie znaczy wcale, że to co jednostkowe miałoby poprzedzać to co ogólne w znaczeniu faktycznej genezy. Françoise Dastur mocno podkreśla u Husserla abstrakcyjny charakter zabiegu wysunięcia tego co jednostkowe przed to co ogólne. Bowiem nawet w doświadczeniu przedpredykatywnym, w biernej, jednostkowej i subiektywnej percepcji świata ujmujemy to co postrzegane poprzez pewne postacie ogólności; przedmiot jednostkowy zawsze może się nam ukazać w horyzoncie typowości. Faktycznie zawsze mamy do czynienia ze splataniem się tego co jednostkowe i tego co ogólne.

W *Badaniach logicznych* zaś – jak na to wskazuje Ricoeur – związek ów wynika z partycypacji tego co ogólne i tego co jednostkowe w źródłowym doświadczeniu tego samego konkretu, wspólnego aspektu fenomenologicznego. Ta sama dana naoczna może być jednak „raz domniemana (...) wprost jako to oto, następnie jako nośnik czegoś ogólnego"[7].

Wracając jednak do głównego wątku, w Husserlowskim projekcie genetycznym chodzi o to, aby sferę sądzenia odnieść do jej źródłowej intencjonalności, o „określenie subiektywnych warunków dostępu do oczywistości"[8]. Oczywistości

[7] Por. P. Ricoeur, *Fenomenologia*, s. 225.
[8] F. Dastur, *Le problème*, s. 53.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

– podkreślmy to raz jeszcze – nie w sensie psychologicznym, lecz oczywistości jako doświadczenia czystej świadomości, która samą siebie określa jako konstytuującą przedmiot. Zamiarem Husserla byłoby pokazanie genezy oczywistości logicznej, jej osadzenia w oczywistości przedpredykatywnej, traktowanej jako jej własny warunek możliwości. Jest tym warunkiem możliwości dzięki temu, że związana jest z tym co dane; nie odnosi się do jakichś eterycznych „prawd w sobie", lecz jest osadzona w postrzeganym zmysłowo świecie.

Dostrzegając w *Erfahrung und Urteil* konieczność związania tego co kategorialne z tym co zmysłowe i afektywne, Husserl próbuje ukazać genetyczny związek logiki z jej „światowym gruntem". Używa kategorii „świata" w odniesieniu do pola pierwotnej, pasywnej wiary w obecność, jaka cechuje doświadczenie przedpredykatywne. Źródłowa oczywistość, która jest samoooczywistością (*Selbstgegenbenheit*), stoi u narodzin aktywności podmiotu dzięki temu, iż odnosi się do gruntu świata.

Trzeba być jednak ostrożnym wobec tezy Husserla o nadbudowywaniu sfer aksjologicznej, praktycznej czy teoretycznej nad afektywną i zmysłową. Husserl nie odwołuje się bowiem – jak to już było podkreślane – do żadnej realnej genezy czy chronologii, ale określa porządek genetyczny jako osiągalny jedynie na drodze abstrakcyjnej dekonstrukcji istniejących splotów znaczeń. W percepcji zawsze postrzegane i myślane występują we wzajemnym związku. Przykładowo ciało innego postrzega się jako *Leib* jakiegoś *Ich*, żywe ciało „ja", a nie – *Körper* (ciało fizyczne); wprawdzie spojrzenie najpierw skierowane jest na ciało fizyczne (*Körper*), nie ogranicza się jednak do niego, lecz zmierza dalej: do odkrycia sensu ekspresji, ku „ja" podmiotu. Zatem *telos* percepcji nie jest prosta zmysłowość, lecz zrozumienie ekspresyjności, interpretacja tego, co obejmuje niemiecki termin *Ausdruck*. Wątki te – zauważa Dastur – podejmuje w *Sein und Zeit* Heidegger i tym tropem – dodajmy – zmierzają prace Merleau-Ponty'ego. Na związek interpretacji i rozumienia – już na poziomie postrzegania zmysłowego – wskazuje, jak widzieliśmy, Ricoeur.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

W *Erfahrung und Urteil* Husserl buduje projekt nowej estetyki transcendentalnej, tzn. transcendentalnej teorii receptywności jako takiej, wykrywa ogólne struktury receptywności, których punktem wyjścia jest percepcja jednostkowych przedmiotów. Trudność polega na wyodrębnieniu momentu, w którym następuje przejście od pasywności do aktywności podmiotu, dzięki budzeniu się w podmiocie zainteresowania przedmiotem. Trudności tej, jak na to wskazują teksty z 1923 roku, Husserl był w pełni świadom, łącząc je z koniecznością używania kategorialnych narzędzi opisu. Istnieją tu jednak trudności innego rzędu, na przykład te, którym wyszły naprzeciw takie wersje fenomenologii, jak Heideggera i Merleau-Ponty'ego czy Mikela Dufrenne'a.

Przywoływana tu Dastur zauważa, że jednym z najpoważniejszych problemów jest pojmowanie przez Husserla afektywnej pasywności jako wstępnego stadium intencjonalności, jako rodzaju osłabionej aktywności podmiotu: „To, co uczuciowe, może być zlokalizowane w przedmiocie jako to, co pobudza aktywność świadomości i wydaje się być częścią dziedziny, nad którą króluje intencjonalność, ponieważ te dwa pojęcia – przedmiot i intencjonalność są nierozdzielne"[9].

Ujęcie takie uniemożliwia jednak zdanie sprawy z tego, co wymyka się intencji (a „uczuciowość wymyka się z zasady intencjonalnemu ujęciu"[10]). Pozostaje również rzeczą nierozstrzygniętą, gdzie należałoby zlokalizować to co afektywne: w przedmiocie, którego własności pobudzają naszą aktywność, czy w świadomości intencjonalnej. Receptywność nie ma wszakże swojego źródła w podmiocie, gdyż jest od niego wcześniejsza. Tym bardziej nie można jej zlokalizować w przedmiocie, ponieważ spotkanie z przedmiotem już ją zakłada. Może ona znajdować się jedynie – konkluduje francuska badaczka – pomiędzy nimi: „To właśnie Heidegger zrozumiał, że świadomość intencjonalna nie może stać się panią tego, co

[9] Tamże, s. 62.
[10] Tamże.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

tradycja filozoficzna określiła jako *pathos*, uczucie lub *Stimmung*. Pojmował on bowiem ludzkie istnienie nie jako podmiot intencjonalny, lecz jako owo „między", jako to „miejsce", gdzie może wydarzyć się spotkanie podmiotu i przedmiotu, jako miejsce otwartości na świat"[11]. Stąd w *Sein und Zeit* Heidegger swoją charakterystykę doświadczeń przedpredykatywnych odnosi nie do kategorii intencjonalności, lecz do transcendencji *Dasein*, źródłowo otwartej na świat.

Podobne elementy krytyki, prowadzonej w duchu Heideggera i Merleau-Ponty'ego, Husserlowskiego projektu fenomenologii genetycznej, która zmierza m.in. do ukazania źródeł logosu poprzez zejście na poziom *logos apophantikos* (do ukazania genezy sfery predykatywnej w sferze doświadczeń afektywnych) znajdujemy we współczesnej fenomenologii niemieckiej, np.u Bernharda Waldenfelsa czy Manfreda Sommera.

Z punktu widzenia świadomości wieńczonej porządkiem predykatywnym, pole afektywności (w tym przeżycie oczywistości obecności) ujawnia swą heteronomię: jest tym, co wykracza poza ten porządek. Można powiedzieć, w duchu późniejszych prac Waldenfelsa, że ujawnia swą obcość wobec tego porządku. Bowiem „przy założeniach ograniczonych porządków [czyli tego, co można powiedzieć o sferze predykatywnej – I.L.] to, co obce uwidacznia się w formie tego, co wykracza poza porządek (*eines Ausser-ordentlichen*), co wyłania się na różne sposoby zza krańców i w lukach różnych (*diversen*) porządków"[12].

Zasadniczą przeszkodę w dotarciu do tego, co wykracza poza zamknięty krąg skierowanej ku sobie świadomości refleksyjnej, podobnie jak Dastur, Waldenfels widzi w roli, jaką u Husserla odgrywa kategoria intencjonalności. W znaczeniu, jakie jej

[11] Tamże, s. 63.

[12] B. Waldenfels, *Odpowiedź na to, co obce. Główne rysy fenomeneologii responsywnej*, przeł. J. M. Spychała, w: *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 3. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999, s. 103.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

nadał twórca fenomenologii, nie jest ona narzędziem stosownym do opisu przedpredykatywnych doświadczeń afektywnych, wymykających się danemu z góry rozumieniu; na odwrót, jest zasadniczą przeszkodą na drodze ku odkryciu odrębności takich doświadczeń od aktów świadomości. Waldenfels pisze: „Jedno wydaje mi się pewne: moment intencjonalności, który wprowadził do współczesnej filozofii Brentano i który od Husserla wyznacza główny kierunek fenomenologii, zaznaczając swą obecność w hermeneutycznych i analitycznych teoriach rozumienia, wzięty sam w sobie nie jest w stanie wyjawić (*Raum gewähren*) tego, co obce jako obce. Intencjonalność oznacza, że ***coś jako coś*** zostaje pomyślane ***ze względu na to, co rozumiane***, a więc ujęte i potraktowane w określonym ***sensie***. Ponieważ w ten sposób to, co obce, zostaje już z góry w określony sposób przedrozumiane, staje się częścią ***sensownej całości***, nawet jeśli odsłania się dopiero później – stopniowo i nigdy w pełni"[13].

Nie wdając się w szczegółową analizę kluczowego dla Waldenfelsa pojęcia obcości czy inności, można przyznać mu rację, gdy postrzega on powyższą trudność związaną z zastosowaniem Husserlowskiej kategorii intencjonalności wobec sfer innych niż rozumiejąca, interpretująca i samorozumiejąca się świadomość (sfer, które sama świadomość określa jako genetycznie „wcześniejsze"), nawet jeśli podejmuje ona ryzykowny zamiar ukazania własnych afektywnych i zmysłowych źródeł i nawet jeśli postrzega te źródła jako wciąż obecne w jej rozwiniętych, predykatywnych postaciach. Czy jednak byłyby to argumenty przemawiające za bezużytecznością kategorii intencjonalności w zastosowaniu do powyższego obszaru badań genetycznych?

W tej kwestii przekonująco wypowiada się Manfred Sommer, zwracający uwagę na niebezpieczeństwa, jakie niosłaby ze sobą idea źródłowej, bezpośredniej oczywistości, gdyby pozbawić ją intencjonalności, ograniczyć do czystej wrażeniowości. „Konieczna jest redukcja znaków do «praźródeł» – pisze.

[13] Tamże, s. 106 – 107.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

Znaki symbolizują pojęcia, pojęcia reprezentują naoczności. Toteż droga prowadzi z powrotem od znaków do pojęć, które one symbolizują oraz z powrotem od pojęć do naoczności, które one reprezentują. Zatem prowadzi ku owej bezpośredniości naoczności, którą zapewnia jedynie najwyższa oczywistość. Tylko raz Husserl podjął próbę osiągnięcia tej oczywistości naoczności w tym, co nazywam «redukcją sensualistyczną». Świadomość zostaje w niej zredukowana do czystego wrażenia. To zaś oznacza świadomość pozbawioną wszelkiej intencjonalności"[14]. Świadomość taka uchwytywać ma czyste daty wrażeniowe.

Jeśli jednak – zauważa Sommer – intencja jest rozumiana u Husserla jako sens, to rezygnacja z niej oznacza rezygnację z sensu. Projekt ujmowania przez świadomość czystych dat wrażeniowych dociera do kresu możliwości, którym jest chaos, „masa bezsensownych wrażeń, gdzie nie ma żadnego Ja, żadnego Ty i żadnego świata fizycznego"[15]. Jest to wprawdzie chaos świadomości, jej wewnętrzny brak sensu, ale właśnie ze względu na ten brak zakwestionowane może być samo pojęcie świadomości. Sytuacja sprawia wrażenie aporii:

Prawrażenie bowiem „z jednej strony jest (...) absolutnym początkiem, niespodziewanie tryska jakieś źródło, to coś błyskawicznego jest «praźródłem, tym, z czego wszystko inne stale się wytwarza»[16]. Z drugiej strony prawrażenie, gdy się je przeżywa, jest przeżyciem, które niszczy samo siebie. Ze względu na oczywistość ono musi być świadome; ze względu na zachowanie siebie nie powinno być świadome. Musi być przeżywane, nie mogąc być przeżywane. To, co konieczne [okazuje się tu] czymś niemożliwym"[17].

---

[14] M. Sommer, *Fenomenologia jako poważna praca i pogodna pasywność*, przeł. A.Węgrzecki, w: tamże, s. 131.

[15] Tamże, s. 132.

[16] Por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, § 31, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1989.

[17] M. Sommer, *Fenomenologia*, s. 132.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

Sommer dostrzega u Husserla możliwość przezwyciężenia powyższej aporii poprzez nadanie przeżyciu oczywistości retencjonalnego charakteru, poprzez powiązanie ze sobą praimpresji i retencji. Rozwiązanie to jest ważne z punktu widzenia wiodącej idei niniejszego szkicu, a mianowicie zamiaru wydobycia hermeneutycznych aspektów fenomenologicznego ujęcia doświadczeń przedpredykatywnych. Bowiem, jak zauważa Sommer, u Husserla „prawrażenie jest owym czymś pierwszym, co nigdy nie występuje bez swego czegoś drugiego, bez intencjonalności qua retencji", co w konsekwencji znaczy, że „nie istnieje żadne wrażenie czyste, tzn. wolne od intencji. Nie istnieje też żaden «czysty strumień hyletyczny», lecz tylko ujarzmiony strumień świadomości, który zawsze już przenikają uczłonowujące intencje, oraz, co jest tym samym, obiektywizujące apercepcje"[18]. W konsekwencji oznacza to również (a do wniosków tych uprawniają nie tylko badania Sommera, ale i wspomnianych wcześniej badaczy), że:

1. Nie istnieje u Husserla mityczne źródło, którym byłoby nieskażone intencją apofantyczne przeżycie obecności; jeśli ma być ono fenomenologicznie dotknięte, zawsze już będzie – na mocy owego dotknięcia – skażone różnicą (tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, jednostkowe i ogólne, pasywne i aktywne).

2. Projekt Husserlowskiej fenomenologii genetycznej, tam gdzie próbuje on dotrzeć do doświadczeń afektywnych i zmysłowych, które „poprzedzają" wszelkie ujęcia kategorialne, nie prowadzi do żadnej redukcji sensualistycznej. Terminy wskazujące na uprzedniość tej sfery są raczej świadomie zastosowaną przez Husserla abstrakcją, jak na to wskazuje Dastur. Nie chodzi to bowiem – powtórzmy – o redukcję sensualistyczną, lecz o swoistą hermeneutykę afektywności i zmysłowości. Hermeneutykę w szerokim rozumieniu – jako projekt ukazania genezy sensu docierający do różnicy fundującej

[18] Tamże, s. 133.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

wszelkie artykulacje sensu, a nie do jakiejś założonej z góry podstawy rozumienia.

3. Różnica ta jest źródłem, które wiecznie bije w doświadczeniach sensu, nawet w ich „dojrzałych", artykułowanych kulturowo postaciach, które zawsze wszakże przeniknięte są przez to co zmysłowe i to co afektywne. Zwłaszcza tam, gdzie rozsadzają one schematyczność określeń kategorialnych i wymykają się czysto znaczeniowej wykładni; gdzie – idąc za intencją Heideggera, o czym będzie tu jeszcze mowa – są one bardziej zgodne z naturą języka niż sam język ukształtowany w kulturze Zachodu i poddany Platońsko–Arystotelesowskiej interpretacji. Stąd płynie możliwość ożywienia owego źródła, szansa ekshumacji żywego doświadczenia obecności w doświadczeniach kultury. Możliwość tę zauważa Husserl w tekście *O pochodzeniu geometrii*. Na drodze bardziej radykalnej, a mianowicie na drodze „myślenia istotnego" dostrzega ją również Heidegger, wchodząc w dialog z poezją.

Te dwie możliwości będą tematami kolejnych etapów niniejszego szkicu.

DOŚWIADCZENIE ŻYWEJ OBECNOŚCI A KULTUROWA OBIEKTYWNOŚĆ ZNACZEŃ

W tekście *O pochodzeniu geometrii*, w inny sposób niż np. w *Erfahrung und Urteil*, Husserl wraca do kwestii, które wyrastają z przestrzeni namysłu nad relacją logiki sensu i logiki znaczeń: tej pierwszej, dla której konstytutywne jest źródłowe, apofantyczne doświadczenie żywej obecności sensu; tej drugiej – konstytuowanej jako idealna obiektywność znaczeń (gdzie przechowywane są i przekazywane wartości), powszechna i intersubiektywna. *Sinn* i *Bedeutung* (sens i znaczenie) są tu wyraźnie oddzielone (jak wiadomo, w *Badaniach logicznych* Husserl je utożsamiał).

Pytając o to, jak geometria stała się idealną obiektywnością, ponadjednostkową, ponadczasową i powszechną, Husserl próbuje zmierzyć się z dwustronną trudnością przejścia mię-

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

dzy subiektywnym doświadczeniem żywej obecności sensu i obiektywnym sposobem istnienia znaczeń kulturowych. Wszak „żywa oczywistość przemija"[19], jest doświadczeniem nietrwałym. Można je jednak reaktywować. Możliwe jest urzeczywistnienie oczywistości naśladującej źródłowe doświadczenie, przy czym Husserl zakłada, iż byłaby to oczywistość tego samego, idealnego przedmiotu (tzn. np. że sens wytwarzany w akcie komunikacji i odbierany w tym akcie byłby tym samym sensem).

Tym, co nadaje idealnym przedmiotom ich obiektywność kulturową, powszechność, ponadczasowość, jest u Husserla nie tyle doświadczenie odtwórczej aktywności języka (wczucie się odbiorcy w identyczność duchowego wytworu), co zapis kulturowy, utrwalenie sensu źródłowego w materialnym znaku. Jeśli przypisywać tekstowi o geometrii szerszą nośność, to można ogólnie powiedzieć, iż chodzi tu o środki wyrazu ujęte w system intersubiektywnych znaczeń, o środki ekspresji.

Husserl wyróżnia ekspresję aktywną i pasywną. Tylko aktywny rodzaj ekspresji odnosi nas do źródłowego doświadczenia oczywistości. Pasywna ekspresja przejmuje gotowe znaczenia, operuje logiką znaczeń bez odsyłania nas do logiki sensu.

W omawianym tekście Husserl jest optymistą, głosząc możliwość reaktywowania sensu w nauce. Rzecz jasna, optymizmowi temu towarzyszy motyw krytyczny, będący nawiązaniem do *Kryzysu*: w nowożytności, gdzie takie nauki, jak np. matematyka, są „opróżnione z sensu", gdzie posługujemy się gotowymi pojęciami, zdolność ta została zaprzepaszczona. Proponowana przez Husserla metoda dotyczy wytwarzania źródłowych idealności z danych elementów świata kultury, wydobywania prawdziwych sensów zdań, niezależnie od ich sensów logicznych.

---

[19] E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, w: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, przeł. Z. Krasnodębski, pod red. J. Rolewskiego i S. Czerniaka, Wydawnictwo IFiS PAN Warszawa 1991, s. 17.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

Historycznie potraktowana kultura, dzieje są – pisze – „żywym ruchem splatania się i wzajemnego przenikania procesów źródłowego powstawania i osadzania się sensu"[20]. Stąd wypływa prawdziwie hermeneutyczne zadanie odsłonięcia tej historycznej tradycji, desedymentacji, odsłaniania kolejnych nawarstwień sensu osadzającego się w znaczeniach. Chodzi o pokazanie genezy oraz o „odsłonięcie istotnościowo ogólnej struktury, tkwiącej w naszej i każdej przeszłej lub przyszłej teraźniejszości historycznej jako takiej", jako „idealnego wytworu", który zawsze będzie zrozumiały dla wszystkich pokoleń. Poprzez wyobrażeniowe odniesienie owego obszaru logiki znaczeń do świata przeżywanego, można ukazać historyczne *a priori*, które jest osadzone w „ideale ludzkości i uniwersalnej ludzkiej wiedzy", której strukturę trzeba dopiero rozpoznać.

Nie interesuje nas tu jednak ocena trafności owej metody zastosowanej wobec nauk, lecz raczej fakt, iż Husserl lokuje ją w obszarze między logiką sensu i logiką znaczeń. Głosi możliwość reanimacji żywego doświadczenia sensu w łonie kulturowego obiegu znaczeń.

Przejście z płaszczyzny intersubiektywnych znaczeń kulturowych ku ich głębokiemu sensowi, obecnemu w subiektywnym doświadczeniu oczywistości, możliwe jest wszak dzięki temu, co niemiecki filozof podkreślał jeszcze w *Erfahrung und Urteil*, a mianowicie dzięki temu, że subiektywne doświadczenia bezpośredniej obecności sensu mają swój uniwersalny, ogólny wymiar. W *O pochodzeniu geometrii* Husserl zauważa, że każde subiektywne doświadczenie oczywistości przedmiotu idealnego, jeśli jest prawdziwe, odwołuje się do idealnego *a priori* przedmiotowości: np. wiemy, czym jest trójkąt w bezpośrednim doświadczeniu oczywistości i tę ideę trójkąta możemy utrwalić, przechować, zakomunikować.

Sensu doświadczamy jako żywi ludzie, osadzeni w kulturze i w tradycji. Znaczy to, że sens jest odczytywany z jego historycznych osadów konkretnych, źródłowych doświadczeń:

[20] Tamże, s. 29.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

z dzieł naukowych, literackich, architektonicznych, plastycznych itp. Punktem wyjścia doświadczenia sensu jest zawsze przesycony uniwersalnymi znaczeniami otaczający nas świat. Nawet po redukcji ejdetycznej, jeśli doświadczamy czystej idei przedmiotu, to zawsze w horyzoncie tego doświadczenia.

Horyzontu nie możemy przekroczyć. Możemy jednak, jak chciałby Husserl, samą historyczność uczynić przedmiotem ejdetycznego wglądu: odkryć ejdos historyczności jako uniwersalne *a priori*, dzięki któremu możemy doświadczać przedmiotu idealnego w każdym historycznie osadzonym doświadczeniu sensu. Czy jednak – zapytajmy Husserla z ostatnich partii tekstu *O pochodzeniu geometrii* – odkrywając to *a priori* historyczności nie zatraciliśmy już samej idei horyzontu jako tego, co nas otacza, co nas warunkuje, a czego nigdy nie da się z zasady uchwycić i dotknąć? Czy istota bycia horyzontem nie polega na tym, że tej istoty nigdy nie da się opisać?

Problem horyzontu stanowi najszerszy kontekst poruszanych tu zagadnień, sytuuje je w obrębie istotnych pytań fenomenologii. Sformułuję je za Józefem Tischnerem, dla którego u Husserla chodzi w istocie o to, „jak możliwy jest sens świata i jak jest możliwy sens człowieka jako części składowej otaczającego go świata"[21].

Należy mocno podkreślić, w związku ze stawianym często Husserlowi zarzutem subiektywistycznego solipsyzmu, że nie chodzi tu o metafizyczną czy aksjologiczną wersję stwarzania świata przez transcendentalną subiektywność. Bowiem – mówiąc słowami Iso Kerna – „świat jest dla niej [transcendentalnej subiektywności – I. L.] radykalnie zadany, jest, jak mówi Husserl, cudem. Transcendentalna subiektywność «produkuje» transcendentny świat nie dysponując jednak władzą owego produkowania jako wyłącznie własną możliwością, lecz wciąż go odbierając. Możemy powiedzieć, zwracając uwagę na

[21] J. Tischner, *Ingarden–Husserl: spór o istnienie świata*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych" Warszawa 1977, s. 130.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

pewne niuanse znaczeniowe, że według Husserla subiektywność wprawdzie produkuje świat, ale go nie stwarza. Dlatego też świat posiada dla subiektywności, zdaniem Husserla, niemożliwy do usunięcia charakter obcości"[22].

Jeśli zatem konstytucja genetyczna jest w tej klasycznej wersji fenomenologii tworzeniem, to ogranicza się ono do sensu noematycznego. Z jednej strony, nie ma „innego dostępu do bytu, jak tylko poprzez sens bytu"[23] oraz znaczeniową sedymentację tego sensu. Z drugiej jednak strony, akt wartościującego nadawania sensu nie jest stwarzaniem faktyczności bytu. Zaś (znów przywołajmy argument Iso Kerna) „świat jest faktyczny, ponieważ jego doświadczenie nie pozwala się wyjaśnić apriorycznymi i subiektywnymi warunkami jego możliwości"[24].

Tym samym wkroczyliśmy w nowy krąg zagadnień, w którym wskazana tu przeze mnie Husserlowska oscylacja między logiką sensu i logiką znaczenia, nie wbrew Husserlowi, lecz zgodnie z inspiracjami jego teorii zostanie przeniesiona w obszar praw naszej recepcji świata, tak jak jest on dany w swej dla nas obecności. Zagadnienia te podejmowane są jednak już poza klasyczną wersją fenomenologii.

MIĘDZY SENSEM A ZNACZENIEM: POIESIS

Heidegger, tak jak i niektórzy wspomniani tu współcześni fenomenologowie, przede wszystkim Merleau-Ponty i Dufrenne, będzie dążył do zdania sprawy z wzajemności kształtowania się „ja" i „świata", co w sposób zasadniczy łączy się z zamiarem uchylenia tradycji ontoteologicznej (w całości, jak u Heideggera lub w jej niektórych rozstrzygnięciach, jak to ma miejsce u Merleau-Ponty'ego i u Dufrenne'a).

To, jak odbieram świat, nie jest w tym ujęciu z góry przezeń generowane, tak jak nie jest wytwarzane, normowane i sank-

[22] Tamże, s. 136.
[23] Tamże, s. 139.
[24] Tamże.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

cjonowane przez podmiot (absolutny czy transcendentalny), który byłby usytuowany poza światem, w sensie ontologicznym czy poznawczym. Chodzi raczej o zasadniczą współzależność „ja" i „świata", moje w nim bycie i kształtowanie przezeń mnie samego.

W obrębie tej współzależności świat jawi się nam jako obdarzony sensem i zarazem jako obszar faktyczności poddawanej bezustannym procesom generowania sensu. Jest tym, co się nam ukazuje i tym, co ukazuje mnie jako podmiot. Według diagnozy Heideggerowskiej, metafizyka, począwszy od Platona, sprzeniewierzyła się presokratejskiej idei *fizis*, gdzie byt nie był jeszcze rozumiany w oderwaniu od jego ukazywania się. Heideggerowski „fenomen" jako to, co się samo w sobie ukazuje, nie odsyła do wcześniejszej i pełniejszej obecności, ale sam jest w pełni obecny w swym ukazywaniu się. Nie ma on generującej go różnicy poza sobą, ale jest, ukazuje się poprzez różnicę, poprzez grę tego samego i innego, tego, czym jest i czym nie jest. Gra stwarza przestrzeń różnicy – przesuwającego się zdarzenia prawdy bycia. Zdarzenie to ma u swej genezy różnicę i jest zawsze czymś niepowtarzalnym, jednostkowym (nie jest powtarzaniem tego samego, jak w mimetycznym modelu przedstawieniowości).

W *Sein und Zeit* Heidegger podkreśla nierozdzielność bycia i jego ukazywania się, odwołując się do greckiej kategorii *fizis*. „Bycie jestestwa jest fenomenem, którego istotą jest rozumienie, również rozumienie własnego bycia, «prawda» jako odkrywanie jest sposobem bycia jestestwa"[25]. Zarazem jednak w tym samym dziele Heidegger zauważa, że ukazywanie się fenomenu, z wyjątkiem prostego, zmysłowego postrzegania (*aisthesis*), które ma charakter niezakrywający i zawsze prawdziwy, polega na swoistej grze, dialektyce zakrycia i odkrycia. Wedle niemieckiego filozofa, funkcja zakrywania jest zawarta już w samym *legein*, które jest nie tylko ujawnianiem, umożliwianiem

[25] M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 320.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

widzenia, lecz również umożliwieniem widzenia w połączeniu z czymś, co jednocześnie owo widzenie przesłania, widzeniem czegoś jako czegoś, a więc w zakryciu.

Nawiasem mówiąc, powyższa Heideggerowska opozycja *logosu* i *aisthesis* skłania do refleksji. Z jednej strony sugerowałaby, iż analiza doświadczenia estetycznego będzie dotyczyła u Heideggera nie tyle sfery zmysłowości – czystej, nieskażonej przedstawieniową (pojęciową lub obrazową) obróbką – ile *logosu* dzieła, gdzie to co zmysłowe staje się dialektycznym momentem swoistej gry zakrycia i odkrycia. Z drugiej strony, podział ów świadczyłby o stojącej u jego podstaw nostalgii Heideggera za zmysłową, nietkniętą przedstawieniem bliskością rzeczy samej. Ten nostalgiczno-utopijny motyw potraktowania *aisthesis* jako sposobu dotarcia do tego co źródłowe odnajdziemy również u Merleau-Ponty'ego i Dufrenne'a.

Według Heideggera idea źródłowej eksplikacji fenomenów powinna być realizowana jako konkretne zadanie hermeneutyczne stojące przed ludzkim jestestwem umieszczonym w świecie. Zadanie to jest wydobywaniem na jaw tego co zakryte, w związku z jego odkrytością. Wątki fenomenologiczne nabierają tu znaczenia postulatów hermeneutycznych; szczególnie wyraźne jest to w późnej twórczości Heideggera. W eseju *Cóż po poecie w czasie marnym* czytamy: „Im wyższa świadomość, tym bardziej istota świadoma jest wykluczona ze świata. Dlatego człowiek (...) jest wobec świata. Nie jest dopuszczony w otwarte. Człowiek stoi naprzeciw świata"[26]. Skazani na obcowanie z przedstawieniami, umieszczeni w *logosie*, gdzie elementarnym doświadczeniem bycia jest mowa, stajemy ***wobec*** świata jako przesłaniającego przedstawienia. Zarazem jednak ta sama mowa – jako elementarne doświadczenie Bycia – otwiera nam poprzez „poetyzującą" sztukę dostęp do jego otwartości. Bycie ukazuje się w poezji.

[26] M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, przeł. K. Wolicki, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 187.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

W pracy *Co zwie się myśleniem?* Heidegger ma nadzieję, że „może jednak nadejdzie kiedyś taki czas, że język wyzwoli się z okowów pospolitego mówienia i zostanie nastrojony wysokim powiadaniem na swój zasadniczy ton, a zwykłe mówienie nie będzie przy tym deprecjonowane jako coś wtórnego i niskiego"[27]. Dane w poezji receptywne doświadczenie sensu, przyjęcie wydarzania się prawdy jest drogą uwolnienia języka z ograniczeń metafizyki.

To zaś oznacza swoistą kontynuację genealogicznej drogi Husserla: dotarcie do „istotowych zrębów mowy" jako tego co „wcześniejsze" niż ukształtowana struktura znaczeń języka; oznacza również konieczność dekonstrukcji ustalonych znaczeń. Droga ta, której początek można dostrzec już w *Badaniach logicznych* i w *Ideach*, prowadzi jednak w zupełnie inną stronę niż w idealistycznych wykładniach Husserla, a mianowicie prowadzi ku hermeneutyce.

Tym, co pozwala interpretować wielkie przedsięwzięcie Husserla w kategoriach projektu hermeneutycznego, jest – według Ricoeura – podporządkowanie planu językowego planowi przedjęzykowemu. Bowiem pierwszy, będący źródłem interpretacyjnego dystansu, znaczący stosunek do rzeczy, pojawia się już na poziomie doświadczeń percepcyjnych. To w łonie tych doświadczeń rodzi się – jak na to wskazuje Heidegger – mowa (*Sprachlichkeit*); rodzi się porządek językowy, którego zwieńczeniem jest plan znaczeń logicznych języka. „To właśnie owo odsyłanie porządku językowego do struktury doświadczenia (które w wypowiedzi dociera do języka) tworzy (...) najważniejsze fenomenologiczne założenie hermeneutyki"[28] – podkreśla Ricoeur.

Jeśli jednak założymy zgodnie z Heideggerem, że każde doświadczenie przeniknięte jest przez *Sprachlichkeit*, natykamy się na trudność polegającą na tym, że analiza hermeneutyczna

[27] M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, WN PWN, Warszawa–Wrocław, 2000, s. 179.

[28] P. Ricoeur, *Fenomenologia*, s. 218.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

„nie od *Sprachlichkeit* powinna zaczynać. Trzeba, aby najpierw powiedziała, co dociera do poziomu języka"[29]. To trudne hermeneutyczne zadanie na poziomie badań fenomenologicznych realizowane jest na dwa sposoby. Pierwszy to określanie przedjęzykowych warunków możliwości percepcyjnego doświadczania sensu (przykładem mogą być badania nad materialnym *a priori*, np. Dufrenne'a czy Derridy). Drugi to pogłębianie badań nad innymi funkcjami języka niż wyrażanie.

Aby uruchomić możliwości fenomenologii w tym zakresie trzeba – jak zakłada Derrida – dokonać swoistej dekonstrukcji poglądów Husserla w kwestii języka. Przede wszystkim chodziłoby o dyskusję z Husserlowską ideą żywej obecności sensu, która może być osiągnięta – jak zauważa autor *Głosu i fenomenu*, w „wewnętrznym życiu duszy" kosztem odsunięcia bariery języka jako środka przekazu i komunikacji

Z jednej strony – od *Badań logicznych* i *Idei* aż po *O pochodzeniu geometrii* – Husserlowi, kroczącemu tu drogą wytyczoną przez Nietzschego i Bergsona, przyświeca idea uwolnienia języka od uwikłań metafizycznych. Husserl rozumie to zadanie jako oczyszczenie języka od funkcji wskazywania (*Anzeichen*). Tylko pod tym warunkiem bowiem język mógłby ujawnić swój rdzeń, którym jest żywa obecność sensu w doświadczeniu oczywistości, co z zasady powinno być wolne od empirycznych zanieczyszczeń.

Z drugiej strony jednak, właśnie ów zamiar uwolnienia języka od funkcji wskazywania, będący w istocie zamiarem brutalnego cięcia na języku, który z zasady jest ze swą funkcją wskazywania nierozerwalnie związany, paradoksalnie na powrót wplątuje Husserlowskie ujęcie w metafizykę; jest to metafizyka źródłowej obecności. Obecność ta dana jest w doświadczeniu „samotnego życia duszy", którego rdzeniem jest intencjonalna aktywność wewnętrznego spostrzeżenia. Jak pisze Derrida, u Husserla „czyste wyrażanie będzie czystą intencją aktywną (duch, psyche, życie, wola) pewnego *bedeuten* oży-

[29] Tamże, s. 217.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

wiającego dyskurs, którego treść (*Bedeutung*) będzie obecna. Obecna nie w przyrodzie, gdyż w przyrodzie lub w przestrzeni odbywa się jedynie wskazywanie, lecz w świadomości. A zatem obecna dla «wewnętrznej naoczności» lub dla «wewnętrznego» spostrzeżenia"[30].

Jak uwolnić język od metafizyki nie popadając zarazem w pułapkę redukcji języka do czystego wyrażania, odartego zarówno z funkcji wskazywania, jak i przekazywania (funkcji komunikacyjnej)? Jak unikając tych niebezpieczeństw zrealizować zamiar ekshumowania z osadów języka ukształtowanego przez kulturę Zachodu – doświadczenia żywej obecności sensu? W tym ambiwalentnym, zarówno negatywnym jak i pozytywnym znaczeniu, zadanie, które postawił sobie Heidegger, zostało więc zapoczątkowane przez Husserla.

Aby jednak wskazać na odrębność Heideggerowskiego rozumienia tego zadania, należy cofnąć się do punktu, w którym prawdopodobnie rozchodzą się intencje Nietzscheańskiej i Husserlowskiej antymetafizycznej krytyki języka: do funkcji wskazywania. Czyniąc ją tematem refleksji potraktować nie, jak to jest u Husserla, jako przeszkodę, ale jako punkt wyjścia do odkrycia tej istotnej roli języka, którą Heidegger określił metaforycznie jako przechowywanie prawdy Bycia.

Jak zauważa Jean Beaufret[31], już u Leibniza czy Hegla odnajdujemy refleksję nad językiem jako czymś więcej niż narzędzie komunikacji: język jest ukazaniem się świata. Jako taki jest wyrażaniem sensu. Husserl wpisuje się w tę filozoficzną tradycję rozumienia języka oraz pozostaje w mimowolnej zgodzie z intencjami Humboldta czy de Saussure'a, określa bowiem istotę języka poprzez jego funkcje wyrażania i znaczenia.

Zamysł Heideggerowski jest podważeniem powszechnej obowiązywalności tego schematu, podważeniem metafizycz-

[30] J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 66.

[31] J. Beaufret, *Approche de Heidegger*, t. 3, Minuit Paris, 1974.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

nego w istocie przekonania, że podział na znaczące i znaczone zakłada jakąś ukrytą za tym podziałem istotę. Taki sposób myślenia o języku wynika bowiem z siły ciążenia Platońskiego idealizmu: „Jeśli – pisze Beaufret – pierwszym tekstem o języku jako języku jest *Kratylos* Platona, Platon jest przecież zarazem filozofem Idei jako pierwotnej podstawy prawdy rzeczy i ich nazw"[32]. To dzięki odniesieniu do owej podstawy, różnie wszak w filozofii nazywanej, metafizyka może pytać o słuszność nazw.

Heidegger w swoim ponownym przemyśleniu greckiej tradycji wraca jednak nie do Platona, lecz – niejako ponad głową Platona – do Heraklita. To dzięki refleksji nad Heraklitejską koncepcją mowy, może powiedzieć, iż „na poziomie mowy słowa nie «oznaczają» wcale rzeczy, w imieniu których przemawiają. Słowa nie są nazwami zastępującymi rzeczy, ale wzywają je do obecności"[33]. O jaką obecność tu jednak chodzi? Czy słowo „źródło" powtarza szum źródła? „Raczej właśnie dzięki owemu słowu źródło w pełni ukazuje się jako takie. Nazywać źródło to już wypowiadać jego szum, który jednak nigdy nie daje się słyszeć"[34]. W ten sposób – konkluduje w duchu Heideggera Beaufret – „mowa (...) nie służąc wcale informacji, jest w istocie wierszem"[35].

Nie można zdać sprawy z tej funkcji słowa, która polega na „wzywaniu do obecności", jeśli się ją oderwie od funkcji wskazywania. Słowo wzywa do obecności właśnie dzięki nierozłączności wskazywania i oznaczania. W 1959 roku w *Unterwegs zur Sprache* Heidegger pisze: „U szczytu rozwoju kultury greckiej znak jest stosowany mając za punkt wyjścia wskazywanie i to właśnie tam otrzymuje swoje piętno pozostając jedynie do wskazywania. Dopiero w czasach hellenistycznych, wraz ze stoikami pojawia się znak – dzięki pewnemu dookre-

[32] Tamże, s. 6.
[33] Tamże, s. 7.
[34] Tamże.
[35] Tamże, s. 8.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

śleniu, któremu zawdzięcza swój status jako narzędzie oznaczania, co zakłada ustanawiającą i regulującą optykę, zgodnie z którą jeden przedmiot może przedstawiać przedmiot inny. Oznaczanie nie jest już ***wskazywaniem*** w znaczeniu ***umożliwienia pojawienia się***. Przemiana w znaku z możliwości wskazywania na rzecz funkcji oznaczania ma swoją rolę w przemianie samego bycia prawdy"[36]. Droga metafizyki europejskiej – zapoczątkowana przez Platona – jest według Heideggera drogą od wskazywania do oznaczania, od *logos* do języka, do rozsunięcia między sensem i znaczeniem. To filozof i poeta – wspierając się nawzajem – najbardziej wyczuleni na to będące udziałem języka rozsunięcie między sensem i znaczeniem, predestynowani są do tego, aby ów wymiar różnicy wykorzystać jako żywioł własnego języka, aby w hermeneutycznym wysiłku rozumienia reanimować jego funkcję spychaną na margines przez metafizyków i językoznawców: funkcję przywoływania obecności.

Powtórzmy jednak zadane wczesniej pytanie: O jaką obecność chodzi? Aby na nie odpowiedzieć, należy raz jeszcze wrócić do Ricoeura. Jak zauważa francuski filozof, Husserlowska eksplikacja ontologiczna, będąca zarazem *Auslegung*, „polega na rozpościeraniu się warstw sensu (przyrody, zwierzęcości, psychiczności, kultury, osobowości), które warstwowo konstytuują świat jako ukonstytuowany sens"[37]. Doświadczenie obecności świata, które umożliwia język, nie jest więc surowym doświadczeniem czegoś danego wcześniej niż moje rozumiejące uczestnictwo w świecie. Jest doświadczeniem tyleż fenomenologicznym, co hermeneutycznym.

Zarówno Heidegger, jak i wielu wymienionych oraz niewspominanych tu fenomenologów zdają sprawę z niewystarczalności formuły fenomenologii, jaką realizował Husserl, a zarazem kontynuują drogę Husserla w miejscach, które za-

[36] M. Heidegger, *Untervegszur Sprache*, w: *Gesamtausgabe*, t. 12, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1998, s. 245.

[37] P. Ricoeur, *Fenomenologia*, s. 230.

rcin.org.pl

Wokół fenomenologii francuskiej: możliwości, pokrewieństwa, konfrontacje, I. Lorenc, J. Migasiński (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2007.

niedbał sam twórca tej filozofii. Dotyczy to w szczególności ważkich pytań, jakie rodzą się na gruncie fenomenologii genetycznej w jej zamiarze powrotu do doświadczenia żywej obecności sensu wbrew, poprzez, a może nawet dzięki faktowi, iż przychodzi się nam przedzierać przez znaczeniowe, kulturowe sedymentacje sensu, w których jesteśmy zanurzeni.

rcin.org.pl