

*Marcin Waligóra*

## Struktura dyskursywna fenomenologii

Niewątpliwie fenomenologia nie jest we współczesnej filozofii dyskursem pierwszoplanowym. Wydaje mi się, że po ponad stu latach rozwoju *phenomenological movement* staje przed koniecznością przeformułowania niektórych celów, rezygnacją z kilku kanonicznych narzędzi i ekspozycją pewnych elementów, obecnych w nim od początku, uporczywie ignorowanych jednak przez pewną falę krytyki fenomenologii.

Krytyka ta od lat uderza w te same punkty. Kiedy czytam antyfenomenologiczne komentarze Emmanuela Lévinasa i Jacquesa Derridy, Jana Hartmana czy Szymona Wróbla, kiedy słucham Andrzeja Szahaja, prawie zawsze zgadzam się z większością zarzutów<sup>1</sup>. Większość z nich trafia bowiem we wczesnofenomenologiczny program, który w swej kanonicznej formie nie ma już chyba zwolenników. W pewnym sensie Hartman, Wróbel i Szahaj wciąż walczą z wiatrakami, które miały znaczenie jakieś czterdzieści lat temu. Zgadzam się, tak jak zapewne większość fenomenologów, że programu zawartego w *Badaniach logicznych* i pierwszym tomie *Idei* nie da się bronić w jego czystej postaci. Ewolucja fenomenologii jest bowiem faktem. Jej dzisiejsze oblicze prezentują raczej Waldenfels i Zahavi niż wczesny Husserl. Używać określenia „fenomenologia” albo „fenomenologia Husserlowska”, mając na myśli wyłącznie *Badania logiczne* i *Idee I* jest całkowitym nieporozumieniem. Praca Husserla to 40 tomów wydanych *Husserlianów*, które nie stanowią już tajemniczych manuskryptów dostępnych garstce wybrańców pielgrzymujących do Leuven. Od lat siedemdziesiątych dysponujemy trzema opasłymi tomiskami *Zur*

---

<sup>1</sup> Nie zgadzam się zaś (jak większość komentatorów) z Lévinasowską interpretacją Husserlowskiej teorii intersubiektywności oraz z jego krytyką wczesnego programu Heideggera, powtórzoną w dużej mierze przez Jacquesa Derridę. W szczególności uważam za chybioną ideę „bycia jako scalającego horyzontu”. O tym jednak innym razem.

*Phänomenologie der Intersubjectivität*, od niedawna zaś wydaniem legendarnego, poświęconego czasowi „manuskryptu z Bernau”, od wielu lat zaś ignorowanymi *Ideami II*, antycypującymi wiele rozważań Schelera, Heideggera czy Merleau-Ponty’ego. Wszystkie te pisma dość radykalnie zmieniają wizerunek ojca fenomenologii.<sup>2</sup>

Dlaczego jednak w ogóle warto reinterpretować i przebudowywać fenomenologię zamiast porzucić ją na rzecz innego atrakcyjnego i bardziej krytycznego programu? Dlatego, że posiada ona wszelkie cechy dojrzałego dyskursu, który zmierzył się z olbrzymią krytyką i albo tę krytykę przyjął, ewoluując po jej wpływie, albo odparł. Fenomenologia dysponuje dziś spójną siatką pojęciową i retoryczną, dojrzałą leksyką i szeregiem narzędzi filozoficznych, które wypracowywane są dopiero w nowych kierunkach teoretycznych (np. kognitywistyce). Posiada także cechy, które sprawiają, że można określić ją mianem dyskursu nowoczesnego. Porzucanie takiego warsztatu teoretycznego i językowego jest nieuzasadnione.

### 1. Deapodyktywizacja fenomenologii

Fenomenologia narodziła się jako teoria mająca spełniać postulaty specyficznie pojętej naukowości i bezzałożeniowości, które sprawia, że stanie się dyscypliną operującą wiedzą pewną. Uważna lektura prac Husserla każe jednak traktować te postulaty jako niespełnialną „ideę regulatywną”, która przede wszystkim wyznacza kierunek teoretycznych poszukiwań. Co więcej, za sprawą programu Heideggera z okresu *Sein und Zeit* założenia te nie tylko zostały uznane za niezbywalny element fenomenologii, ale zyskały status jednego z najistotniejszych przedmiotów jej badania. Niestety krytyka utopijności programu fenomenologicznego pomija tę ewolucję, uderzając przeważanie w ele-

<sup>2</sup> Wielka maszyna reinterpretacyjna ruszyła oczywiście stosunkowo niedawno. W języku polskim mamy do dyspozycji książkę Stanisława Judyckiego, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: TN KUL 1990. Por. także m.in.: Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston: Northwestern UP 1995; Donn Welton, *The Other Husserl*, Bloomington: Indiana UP 2000; idem. (ed.) *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington: Indiana UP 2003; Dan Zahavi, *Husserl’s Phenomenology*, Stanford: Stanford UP 2003; Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, New Haven, London: Yale UP 2004.

ment, który dziś prawdopodobnie nie ma wśród fenomenologów żadnych zwolenników.

Kiedy pozbędziemy się pewnych, wprowadzonych przez Husserla, dziewiętnastowiecznych retorycznych nalotów, fenomenologia okazuje się dyskursem zaskakująco nowoczesnym. O jej nowoczesności świadczy po pierwsze jej *asystemowość*. Fenomenologia nigdy nie pretendowała do bycia systemem. Stąd bierze się jej *niezupełność*, *niepełność*, *tymczasowość* ustaleń i *otwartość* na nowe badania. Widać ją w warstwie językowej: począwszy od nieustannych uwag Husserla o niepełności procesu konstytucji i wypełniania intencji, poprzez Heideggerowską metaforę „drogi”, po drażniące czasem uwagi Ingardena o „tymczasowości poczynionych ustaleń”. Widać ją także na poziomie historii fenomenologii – Husserl napisał ponad 40.000 stron, wciąż próbując coś uzupełnić i lepiej uchwycić, przeważnie unieważniając to, co zostało napisane wcześniej. Taka próba lepszego uchwycenia jest oczywiście nieskończona. Otwartość fenomenologii wiąże się bowiem z tym, że, jak pisze Andrzej Zalewski „przybliżenia nie muszą mieć końca”, co więcej, takiego końca mieć nie mogą.

Wydaje mi się, że współczesna fenomenologia powinna szczególnie starannie eksponować swoje nieapodyktyczne oblicze. Efekt, zapis fenomenologicznego badania jest zaledwie pewnym punktem orientacyjnym, który będąc niedoskonałym i wiecznie niepełnym sprawozdaniem, ma za zadanie przede wszystkim kierować i naprowadzać. Skutek owego naprowadzania jest w gruncie rzeczy nieprzewidywalny. Każdy fenomenolog doskonale zdaje sobie z tego faktu sprawę. Część nie potrafiła się z tym jednak pogodzić, eksploatując hasło „błędnie przeprowadzonego badania fenomenologicznego”, które szybko okazało się jednak mieczem obosiecznym. Wydaje się, że tę cechę fenomenologii, jako pierwszy zaakceptował Heidegger – tę akceptację najwyraźniej widać w analizach dotyczących *Befindlichkeit*.

## 2. Ograniczona odpowiedzialność

Można by więc rzec, że fenomenologia bierze odpowiedzialność za swoje ustalenia tylko do pewnego momentu. Tę cechę, uznaną za wadę, eksponuje w zamieszczonym w niniejszym tomie artykule Jan Hartman. Fenomenologiczny brak odpowiedzialności wiąże się z tym, co Hartman nazywa „błędą teorią wiedzy”. Rzeczywiście, można zgodzić się, że feno-

menologia przerzuca zadanie poznawcze na odbiorcę fenomenologicznego opisu. Ten stary, jak zauważa sam Hartman, argument był znany u zarania dwudziestowiecznej fenomenologii, wzbudzając w Husserlu i jego niektórych uczniach zniecierpliwienie i zaniepokojenie. Uważam, tym razem zapewne wbrew wielu współczesnym fenomenologom, że dziś argument ten stracił na znaczeniu, wraz z ogólnym przeformułowaniem zadań filozofii. Ta reidentyfikacja celów fenomenologii (i filozofii w ogóle) dokonywała się m.in. w pismach Heideggera, Merleau-Ponty'ego i Lévinasa, a polegała na wspomnianym już osłabieniu jej apodyktyczności. Heidegger, próbując naprowadzić na tzw. fenomeny zakryte, wie, że nie dysponuje bezwzględными środkami intersubiektywizacji (podobnie zresztą jak nie mogący się z tym faktem pogodzić Husserl) i dlatego akceptuje, choć z pewnym trudem, nieoczywistość swoich rozważań. Podobnie dzieje się w filozofii Merleau-Ponty'ego, choć taka konstatacja wymaga w jego przypadku czasu. Lévinas uznaje bez żadnych zastrzeżeń wtórność teorii i dyskursu, przypisując mu wyłącznie pomocniczą rolę (dyskurs, teoria, filozofia, „powiedziane” tworzone są dla trzeciego; Levinas mówi tu z emfazą o „sprawiedliwości wobec trzeciego”), uznając, że nie mają one dostępu do tego, co najistotniejsze (relacji Ja – Inny), na którą może wyłącznie naprowadzić.

Jeżeli więc uznać, co po ponad stu latach rozwoju fenomenologii wydaje się koniecznością, że rozważania poszczególnych fenomenologów nie mogą być apodyktyczne, a fenomenologia ma zadanie wyłącznie pomocnicze, wówczas argument przytoczony przez Hartmana traci na znaczeniu. Zdaję sobie oczywiście sprawę, że z punktu widzenia Husserla jest to niemożliwa do zaakceptowania degradacja. Ale ta degradacja (nie tylko fenomenologii, filozofii w ogóle) jest faktem. Narzekania i bardziej subtelne środki retorycznego nacisku (mistrzowsko zresztą opracowane przez fenomenologów, szczególnie samego Husserla) nic tu nie zmieniają. Koniecznym jest przeformułowanie zarówno zadań jak i aspiracji fenomenologii. Nie wydaje mi się, aby ten przymus był powodem do niepokoju. Stanowi on jedną z nowych sił napędowych dla wciąż atrakcyjnego i niewyeksplotowanego dyskursu.

### *3. Językowa duszność*

Z problemem intersubiektywności wiąże się cecha fenomenologii, która stanowi o jej tożsamości jako pewnego ruchu filozoficznego. Jest to

cecha, którą, wychodząc poza partykularne fenomenologiczne słowniki, można by nazwać poczuciem duszności językowej. Wspomina o tym w swoim artykule także Stanisław Judycki.<sup>3</sup> Jest to jedna z cech fenomenologii, która zdecydowanie wyróżnia ją spośród większości współczesnych, panlingwistycznych teorii. Fenomenolog próbuje przebić się przez język i naprowadzić na to, co język poprzedza i co, w jego przekonaniu, jest szersze od języka (na tym polega między innymi wczesno-heideggerowskie rozróżnienie *Sprache* i *Rede*).

Ten element także doczekał się obszernej krytyki, nierzadko będąc uznanym za paradoks. Fenomenologia broni się jednak przed taką krytyką przez wspomnianą kategorię naprowadzania. Język jest oczywiście niezbywalnym narzędziem takiego ukierunkowania, co nie oznacza jednak, że samo doświadczenie także ma językowy charakter. Język, a jest to cecha dyskursu fenomenologicznego w ogóle, traktowany jest tutaj jako rodzaj teoretycznego „leja”, który wyrzuca nas poza język.

Poczucie duszności językowej jest zresztą jedną z najbardziej intuicyjnych cech tej teorii. Jej intuicyjność opiera się na pewnym doświadczeniu „braku słów” albo „nieadekwatności słów”, występującego także w obliczu doświadczeń życia codziennego. Jego intuicyjność opiera się też na fakcie przedwerbalnego porozumienia między bliskimi osobami i na poczuciu większej adekwatności owego porozumienia, w zestawieniu z werbalnymi środkami przekazu.

Zdarzało się, że ta degradacja języka wpływała także na sposób prezentacji tzw. badań przedmiotowych. Dziś badania przedmiotowe uprawiane są rzadko, jedną z przyczyn braku ich popularności jest być może obawa przed znudzeniem czytelnika. Uważam, że jednym z warunków wznowienia takich badań powinna być szczególna staranność o ich językową jakość. Poczucie „duszności językowej” nie może być bowiem usprawiedliwieniem dla nieudolności retorycznej.

#### 4. Dewaluacja słowa

Jedno z oskarżeń rzucanych wobec fenomenologii dotyczy swoistego paradoksu charakterystycznego dla tej dyscypliny: przypisanie językowi drugorzędnej roli wiąże się w fenomenologii z inflacją tekstu i dewa-

<sup>3</sup> Por. Stanisław Judycki, *Fenomenologia jako filozofia kategoriałna i transcendentálna*, zamieszczony w niniejszym tomie, ss. 33-52.

luacją słowa. Nie ma chyba takiej teorii, w której setki czy tysiące zapisanych stron okazywałyby się w końcu „badaniem przygotowawczym”. Przerazająca swą objętością spuścizna Husserla pozostaje wciąż nie do końca ogarnięta, pomimo że dysponujemy już czterdziestoma obszernymi tomami *Husserlianów*. Uważna lektura pism niemieckiego fenomenologa zaskakuje ilością wielorakich, nakładających się na siebie, subtelnych, niemożliwych do ogarnięcia podziałów, które częstokroć stosowane są jednorazowo, popadając natychmiast w zapomnienie.

Uważam, że owo fenomenologiczne tekstowe rozbuchanie ma przyczynę właśnie w poczuciu językowej duszności. Husserl wbrew pozorom nie jest pozbawiony powściągliwości. Świadczą o tym m.in. długotrwałe okresy milczenia, jak choćby ten pomiędzy pierwszym wydaniem *Badań logicznych i Filozofii jako ścisłej nauki*. Świadczą o tym także trudności, na jakie napotykali uczniowie Husserla zajmujący się opracowaniem jego rękopisów, nie uzyskujący przeważnie zgody na ich wydanie (najbardziej znany jest tu oczywiście przypadek Edith Stein podczas jej asystentury u boku autora *Idei* i zakończona niepowodzeniem próba wydania *Wykładów z wewnętrznej świadomości czasu*). Dość w końcu przypomnieć niewiarygodną pracę, jakiej dokonał Husserl próbując napisać dzieło życia, ciągle przystępując do tego zadania na nowo i nie pozwalając na publikację dotychczasowych efektów swojej działalności.

Nie ma zresztą lepszego dowodu na powściągliwość niemieckiego fenomenologa niż pozostawione przez niego owe czterdzieści tysięcy stron rękopisów, wykładów i badań. Olbrzymia większość tego materiału stanowi bowiem właśnie przygotowanie do dzieła, które zasługiwałoby na publikację dzięki prezentacji programu fenomenologii w możliwie najlepszej formie. Poszukiwanie fenomenologicznego kontrpunktu formy i treści zakończyło się oczywiście niepowodzeniem – Husserl nigdy takiego dzieła nie ukończył. Olbrzymia większość materiału będącego drogą do tego dzieła nie miała, przynajmniej w zamierzeniu swego twórcy, nigdy ujrzeć światła dziennego. Stało się jednak inaczej.

Uważam, że świadectwem fenomenologicznej powściągliwości są też, wbrew powszechnej opinii, wczesne prace Heideggera. Nie jest prawdą, jak twierdzi Jan Hartman, że fenomenologia nie potrafi zamilknąć w odpowiednim momencie. To właśnie Heidegger osiąga mistrzostwo w fenomenologicznym naprowadzaniu i zatrzymywaniu się

w odpowiedniej odległości od „płochliwego fenomenu”. To zatrzymanie się jest tożsame z zamilknięciem.

#### 4. Struktura dyskursywna fenomenologii

Wspomniałem, że język w fenomenologii często traktowany jest jako rodzaj „dyskursywnego leja”, tzn. jedną z jego głównych funkcji jest przeniesienie poza język. Można chyba zaryzykować twierdzenie, że cała fenomenologia ma taką właśnie samoznoszącą się strukturę. Efekt fenomenologicznej pracy, rozumianej jako sprawozdanie z pewnego wglądu, służyć ma przede wszystkim naprowadzeniu i przeniesieniu poza samo to sprawozdanie. To, co poza dyskursem, jest jego przyczyną i celem zarazem. Większość narzędzi fenomenologicznych zostało stworzonych do takiego właśnie zadania. W tym sensie można powiedzieć, że fenomenologia jest swoistą degradacją filozofii, rozumianej jako rozbudowana teoria i autonomiczna refleksja. Husserl przypisywał fenomenologii charakter prefilozoficzny, przyglądając się uważnie naturze tego dyskursu, można chyba powiedzieć, że w pewnym stopniu jest to także charakter *afilozoficzny*. Wbrew deklaracjom wygłaszanym przez Husserla *explicite*, teoria, refleksja i filozofia, już zawsze będą pełnić rolę drugoplanową względem pierwotnego fenomenologicznego doświadczenia.

Fenomenologowie nieustannie wygłaszają uwagi podkreślające pomocniczą rolę prowadzonego przez nich dyskursu. Przypomnijmy choćby Ingardenowski komentarz z *Dążeń fenomenologów*: „Sytuacja wydaje się więc beznadziejna, o ile nie odwołamy się do bezpośredniego doświadczenia. Trzeba umożliwić drugim uzyskanie takiego samego doświadczenia jak to, które umożliwiło nam utworzenie nowego adekwatnego domniemania”<sup>4</sup>, czy uwagę Merleau-Ponty’ego: „Refleksja zatem chwyta sama swój pełny sens tylko wtedy, gdy pamięta o swoim bezrefleksyjnym gruncie”<sup>5</sup>. Obok takich deklaracji, możemy także wskazać kilka wewnątrzdyskursywnych narzędzi, które służą ustaleniu hierarchii tego, co napisane/powiedziane i tego, co przeddyskursywne. W filozofii Husserla jest to chociażby wielokrotnie już kome-

<sup>4</sup> Roman Ingarden, „Dążenia fenomenologów”, w: *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa: PWN 1963, s. 314.

<sup>5</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa: Aletheia 2001.

towana różnica między oznaką (*Anzeichen*) i wyrażeniem (*Ausdruck*). W *Byciu i czasie* takim przykładem może być podział na ontyczne (*ontisch*)/przedontologiczne i ontologiczne (*ontologisch*). U Merleau-Ponty'ego rozróżnienie refleksyjności i przedrefleksyjnej „wiedzy ciała”. W teorii Emmanuela Lévinasa zaś przeciwstawienie ontologii metafizyce oraz powiedzianego (*dit*) mówieniu (*dire*).

Husserl dowodzi, że dźwiękowa (bądź graficzna) warstwa jest niekoniecznym elementem znaku. Wyrażenie nie będące oznaką należy do „samotnego życia psychicznego”<sup>6</sup>, oznaką staje się zaś poprzez związaną ze swym materialnym przejawem, „w mowie komunikacyjnej”. Cała struktura znaku związana z jego materialnym ciałem jest przygodna i pełni funkcję pomocniczą. Jako ilustrację swojej tezy używa analogii, twierdząc, że bezdźwięczny język w „samotnym życiu psychicznym” ma się tak do swego przejawu jak ciało i gesty innego Ja do jego aktów psychicznych.<sup>7</sup> Ciągając dalej rozumowanie autora *Idei*, łatwo domyślić się, że w skali makro podobną hierarchię stanowi dyskurs będący prezentacją tego, co przeddyskursywne, czyli teoria i „rzeczy same”. Husserlowski podział obrósł oczywiście w krytyczne komentarze, z *La voix et le phénomène* Jacquesa Derridy na czele, nie czas jednak na ich omawianie<sup>8</sup>.

Z Husserlowskim rozróżnieniem bezdźwięcznego języka w „samotnym życiu psychicznym” i „mowy komunikacyjnej” pokrywa się w dużej mierze Heideggerowskie *Rede* i *Sprache*. Wśród wielu figur ilustrujących pomocniczy i samoznoszący się charakter fenomenologicznego dyskursu jedną z najbardziej wyraźnych jest Heideggerowski podział na ontyczne i ontologiczne, stosowany wymiennie z podziałem na egzystencyjne (*existenciell*) i egzystencjalne (*existencial*). Obok znaczenia tradycyjnie przypisanego tym pojęciom, gdzie ontologiczne (egzystencjalne) wiąże się u Heideggera z byciem bytu, a ontyczne z bytem, autor *Sein und Zeit* wielokrotnie przypisuje im swoiste supozycje, w taki

<sup>6</sup> Por. Edmund Husserl, *Badania logiczne*, tom II, cz. I, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN 2000, s. 33 n.

<sup>7</sup> *Ibid.*, s. 45.

<sup>8</sup> Sam tekst Derridy, nie zawsze zresztą przekonujący, doczekał się niejednej riposty. Por. np. Claude J. Evans, *Strategies of Deconstruction. Derrida and the Myth of the Voice*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1991; Donn Welton, „Deconstructing Husserl”, w: *The Other Husserl*, op. cit.; Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington: Indiana UP 2002.



sposób, że „ontologiczne” jest określeniem tego, co teoretyczne, związane z ontologią (w Heideggerowskim sensie), ontyczne zaś to określenie tego, co przedteoretyczne. Cała struktura *Bycia i czasu* zmierza do ukazania, jak to, co teoretyczne zależy od tego, co przedteoretyczne. Filozofia jest tu traktowana jako pewna narośl, która została wytworzona na bardziej zasadniczych sposobach bycia *Dasein*.

Podobna świadomość towarzyszy *Phénoménologie de la perception* Maurice Merleau-Ponty’ego. Teoria służy problematyzacji tego, co przedteoretyczne. Merleau-Ponty korzysta z obszernego materiału ilustracyjnego dostarczonego przez psychologów i psychiatrów oraz środków naprowadzających na doświadczenia przedrefleksyjne, w których posługujemy się specyficzną „wiedzą ciała” (np. gry sportowe i inne skomplikowane akty motoryczne). Sfera przeddyskursywna jest warunkiem dyskursu w takiej mierze, w jakiej ciało jest warunkiem świadomości.<sup>9</sup>

Najwyraźniejszą chyba strukturę dyskursywnego leja ma teoria Levinasa. Większość przeciwstawień (metafizyka – ontologia, wewnątrz – zewnątrz, rozkoszowanie – reprezentacja, powiedziane – mówienie etc.) tworzących tkanę jego myśli, ma dyskredytować filozoficzność, próbując niedoskonałymi środkami wyprowadzić poza to, co filozoficzne. Żaden element źródłowej relacji Ja – Inny (zwanej przez Lévinasa „metafizyką”) nie może zostać przedstawiony temu, kto nie uczestniczy w tej relacji („trzeci”). Lévinas jednocześnie uzasadnia obowiązek budowania teorii („ontologii”) koniecznością oddania „sprawiedliwości” trzeciemu (będącego m.in. figurą społeczeństwa).

Poziom samoświadomości i pełności dyskursu zostaje więc w fenomenologii zastąpiony inną miarą – sprawnością wyprowadzania poza dyskurs. To, co w fenomenologii istotne zachodzi albo w immanencji (teoria służy wówczas naprowadzeniu innego Ja na podobne zdarzenie) albo ma miejsce w wydarzeniu takiego typu, że przekazanie go trzeciemu okazuje się niemożliwe (specyficzna relacja Ja – Inny w filozofii Lévinasa). Oba przypadki rodzą problemy natury komunikacyjnej, choć na różnych poziomach. Fenomenologiczna próba przełamania tego problemu to uporczywa praca w języku, który mówi o swoich granicach. Oto, jak sądzę, podstawowe i ciągle aktualne zadanie fenomenologii.

Marcin Waligóra

<sup>9</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, op. cit., s. 452.