

Paul Ricoeur

Hegel i Husserl o intersubiektywności

Przekład na podstawie: Paul Ricoeur, „Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité”, w: Du texte á l'action. Essais d'hermeneutique II, Paris: Ed. Seuil 1986, ss. 281-302.

Zamiarem moim nie jest to, aby wychodząc od jakiegoś wyższego punktu widzenia porównać z pozycji zewnętrznej dwa przedsięwzięcia noszące miano fenomenologii. Taki zewnętrzny czy wyższy punkt widzenia nie istnieje. W równie małym stopniu mam ambicję rozważenia tych dwóch fenomenologii, Hegla i Husserla, w całej ich rozciągłości. Skupiłem się na tych obszarach ich przedsięwzięć, gdzie spotkanie może być znaczące: na rozdziale „Geist” z *Fenomenologii ducha* Hegla oraz piątej *Medytacji Kartezjańskiej* Husserla. Ograniczenie to wybrałem, by postawić precyzyjnie pytanie: czy udaje się Husserlowskiej fenomenologii zrobić użytek z koncepcji ducha, a dokładniej, z tej modalności *Geist*, która w *Encyklopedii* nazywać się będzie „duchem obiektywnym”? Czy jej się to udaje, gdy zastępuje ją koncepcją intersubiektywności, to znaczy modalności świadomości, która nie odwołuje się do jakiejś jednostki wyższej wobec świadomości, do wspólnego, zbiorowego, historycznego ducha? Pytanie dotyczy zatem raczej Husserla niż Hegla. Ale pytanie to nie zostałyby postawione, gdyby nie było Hegla. Zakłada ono, że Hegel pozostawił w miejsce modelu zadanie: zadanie rozwiązania tych samych trudności, z którymi się zetknął i Husserl, ale bez środków właściwych tej filozofii, to znaczy bez dialektyki ducha.

Można by wysunąć obiekcję, że spotkanie Hegla z Husserlem nie miało miejsca, że dokonuje się ono tylko w słowie, wyłącznie w słowie fenomenologia. Jest to hipoteza całkowicie możliwa do utrzymania:

słowa w filozofii rzeczywiście są tak wieloznaczne, że jest rzeczą całkowicie dozwoloną przypuszczać, że dwa używane przez dwóch różnych filozofów pojęcia są zwykłymi homonimami. Gdyby tak było, to nasze przedsięwzięcie pozostawałoby całkowicie daremne. Pragnę pokazać, że wcale tak nie jest. Problem jest realny w tej mierze właśnie, w jakiej rozdział VI poświęcony *Geist* dotyczy ducha w elemencie *świadomości*. Aby ustalić sens tego określenia pytamy o to, co charakteryzuje fenomenologię ducha *jako* fenomenologię.

I. Hegłowski duch w elemencie świadomości

Wstęp do całości dzieła mówi wyraźnie, że fenomenologia ducha jest już nauką, ale nauką o doświadczeniu świadomości. Tym sposobem świadomość zostaje określona jako siedlisko doświadczenia. Oczywiście po przejściu części zatytułowanej „Rozum”, droga nie jest już drogą świadomości jednostkowej, ale drogą doświadczenia historycznego. W tym sensie filozofia rozdziału „Geist” nie jest już ani filozofią świadomości, ani świadomością siebie, jak to było jeszcze w rozdziale VI, ani nawet rozumu, jak w rozdziale V, ale ducha. Odwołanie się do „ducha” ma tym samym oznaczać, że fenomenologia Hegla w swej całości nie jest fenomenologią świadomości. Jednakże przekroczenie świadomości przez ducha nie przesądza o zniesieniu wszelkiej możliwości spotkania z fenomenologią Husserla, bowiem nawet w trzech ostatnich działach *Fenomenologii ducha* (teoria kultury, teoria religii, teoria wiedzy absolutnej) różnica między fenomenologią a systemem pozostaje w tym, że *Darstellung*, o którym mówi Przedmowa, owo pokazywanie się tego, co prawdziwe, przez nie samo, poprzez całe dzieło, pozostaje ponawianiem drogi przebytej przez świadomość. Miejscem tej przygody jest „doświadczenie” (*Erfahrung*), to znaczy zbiór modalności, w których świadomość odkrywa prawdę. Fenomenologia, w konsekwencji, jest ową rekapitulacją wszystkich poziomów doświadczenia ludzkiego: człowiek jest tutaj, sukcesywnie, rzeczą pośród rzeczy, istotą żywą pośród istot żywych, bytem racjonalnym rozumiejącym świat i oddziałującym na niego, życiem społecznym i duchowym oraz egzystencją religijną. Właśnie w tym sensie, fenomenologia, nie będąc fenomenologią świadomości, jest fenomenologią w elemencie świadomości.

Problem, który usiłujemy tutaj wyłuskać nie jest zatem błahy: opozycja między dwoma fenomenologiami musi być bardziej subtelna niż wskazuje na to silna opozycja istniejąca między dwoma dziełami. Albowiem, z jednej strony, jeśli piąta *Medytacja Kartezjańska* jest fenomenologią świadomości, jak mam zamiar pokazać to w drugiej części, to jest to fenomenologia, która osiąga poziom problematyki ducha obiektywnego, a zatem taka, która tworzy filozofię ducha, lub jej odpowiednik, przy pomocy kategorii intersubiektywności. Z drugiej strony, rozdział VI *Fenomenologii ducha*, rzecz jasna, dostarcza nam fenomenologii ducha, ale fenomenologii, która pozostaje w elemencie świadomości. Relacja pomiędzy nimi polega na krzyżowaniu się fenomenologii świadomości wznoszącej się do fenomenologii ducha (Husserl) z fenomenologią ducha pozostającą fenomenologią w świadomości (Hegel).

To, że rozdział VI zatytułowany „Geist”, „Duch”, przekracza fenomenologię świadomości, jest rzeczą najzupełniej oczywistą. To, że pozostaje on fenomenologią w świadomości jest mniej oczywiste. Wyjdźmy zatem od tego, co najbardziej widoczne, idąc ku temu, co najbardziej ukryte.

Wraz z terminem „Geist” powiedziane zostaje coś, czego nie było, ani przy „świadomości”, ani przy „świadomości siebie”, ani nawet przy „rozumie”. Na stronach Wprowadzenia do rozdziału VI, mówi się, oczywiście przeciw Kantowi i jego czysto formalnej koncepcji *Rozumu praktycznego*, że duch jest konkretnym urzeczywistnieniem etyki: „Rozum jest duchem, kiedy jego pewność bycia całą realnością zostaje podniesiona do prawdy i zna on świadomość samego siebie jako swojego świata, a świat jako samego siebie”. Nie jesteśmy więc już w porządku uniwersalnej moralności, lecz jej konkretnego urzeczywistnienia w działaniach, dziełach i instytucjach. Poprzez wyrażenie „świadomość siebie jako swego świata” potwierdzone zostaje to, że jednostka odnajduje swoje znaczenie jako że odnajduje je zrealizowane w instytucjach będących zarazem substancją i refleksyjnością. Świadomość tylko wtedy staje się uniwersalna, kiedy wchodzi w świat kultury, obyczajów, instytucji, historii. Duch jest etycznym urzeczywistnieniem. W stosunku do tego urzeczywistnienia wszystkie wcześniejsze stadia są jedynie abstrakcjami, także świadomość siebie i rozum. W przypadku ro-

zumu dekalacja ta jest szczególnie zadziwiająca, skoro wcześniej pisze Hegel, że rozum stanowi już pierwszą totalizację, częściowo co prawda, ale rzeczywistą. Jednak, według Hegla, pozostawaliśmy jeszcze pośród postaci świadomości, które nie odpowiadają postaciom świata, to znaczy samorozwojowi kultury i wspólnej historii. Etyka osobista nie była jeszcze życiem kulturalnym. Hegel wyraża to, mówiąc: „Duch jest tym rodzajem świadomości, która nie tylko *ma* rozum ale która jest rozumem.”

Zaczynamy być może dostrzegać to, czego nie będzie w fenomenologii typu husserlowskiego, nawet rozpostartej za pomocą intersubiektywności na konstytucję historycznych społeczności, wpisującej się tym samym w słowo *Geist*. Hegel dwukrotnie podkreśla, że duch jest wejściem do „ojczyzny prawdy” w taki sposób, który znosi intersubiektywność. Nie mamy już do czynienia ze świadomością skierowaną w stronę innego. Wszelka odmiennność zostaje zniesiona, żadna transcendencja nie jest już ujmowana. Wraz z duchem kończy się panowanie świadomości odseparowanej od czegoś innego niż ona.

Punkt ten jest do tego stopnia kluczowy, że *Encyklopedia* nie będzie już nazywała fenomenologią całej drogi, lecz jedynie jeden z jej segmentów. Filozofia ducha obiektywnego będzie poza fenomenologią. Więcej, fenomenologią nazywany będzie jedynie ten segment nauki o duchu subiektywnym, który zawiera, z jednej strony, określenia antropologiczne, a z drugiej strony racjonalną psychologię, to znaczy jej segment, który zajmuje się świadomością kierującą się na coś innego niż ona, na coś, co ma ona przed sobą, poza sobą.

To skurczenie się fenomenologicznej przestrzeni będące cechą charakterystyczną *Encyklopedii* zapowiada się już w *Fenomenologii ducha*, a dokładnie w rozdziale VI, którym się tu zajmujemy i którego tytuł „*Geist*” symbolizuje sobą całe dzieło zatytułowane właśnie *Fenomenologia ducha*. Przedstawiając różnicę między filozofią ducha a filozofią świadomości nie chodzi o przesadne schematyzowanie, gdy mówi się, że duch nie jest skierowany w stronę czegoś innego, czego mu brakuje, ale o to, że jest on w całości integralny z nim samym, immanentnym w swych określeniach i sprawiającym, że owe określenia są immanentne jedne wobec drugich. Jest on tym, co przekracza i zarazem zachowuje swoje wcześniejsze momenty. Konstytuując się w różnych postaciach, może on pozostać

w każdej z nich, ale również może przepływać przez nie, wciąż przekraczając proste danie każdej. Pochodzi on z podziału, z sądu-podziału (*Urteil*), ale po to, by tworzyć związek z samym sobą, łączyć się z sobą, wiązać się z sobą. Przechodzi on od najbardziej abstrakcyjnego do najbardziej konkretnego, od najuboższego w struktury do najbogatszego w określenia. Tym sposobem jedna on fakt z sensem oraz kładzie kres separacji między racjonalnością a egzystencją. To właśnie nazywam zniesieniem intencjonalności. Żaden sens nie jest już domniemany nigdzie indziej niż w świadomości nieszczęśliwej (zresztą w szerokim znaczeniu każda świadomość jest świadomością nieszczęśliwą).

Taki jest, wydaje mi się, duch heglowski. Niebawem zapytamy, czy jakkolwiek by interpretować fenomenologię Husserla, mogłaby mu ona dorównywać lub go zastąpić. Ale być może trzeba będzie odwrócić pytanie i zapytać: czy należy zrównać się z heglowskim duchem, czy trzeba go zastępować? Jest to kwestia zaufania, którą zachować trzeba na koniec. Wcześniej jednak chciałbym rozważyć przeciwieństwo opisu ducha, który przed chwilą został tu omówiony.

Fenomenologia Hegla, powiedzieliśmy, nie jest fenomenologią świadomości, lecz fenomenologią ducha *w* elemencie świadomości. W jakim sensie? Rozdział VI pozostaje dokładnie częścią *Fenomenologii ducha*, ponieważ duch nie jest tu jeszcze równy sobie samemu i w konsekwencji zachowuje moment intencjonalności, gdy chodzi o cierpienie, separację, walkę lub własny dystans wobec siebie. Przez to właśnie problematyka heglowska, która przed chwilą zdawała się wpisywać w obszar całkowicie nie husserlowski, wpisuje się weń wszakże w pewien sposób, co czyni konfrontację z Husserlem nie pozbawioną sensu. Ów fenomenologiczny charakter ducha w rozdziale VI *Fenomenologii ducha* odznacza się dwoma przejawami: w *zewnątrznym* związku rozdziału VI z rozdziałami następnymi o religii i wiedzy absolutnej oraz w związku *wewnętrznym* między fazami samego rozwoju ducha.

Jeśli chodzi o punkt pierwszy, to tylko w obszarze religii i wiedzy absolutnej duch jest jednocześnie świadomością i świadomością siebie. Nie będziemy tu wchodzić w te dwie ostateczne przygody fenomenologii, ale trzeba je umieścić na drugim planie naszej medytacji po to, by zrozumieć, że przejście świadomości w ducha

pozostaje wciąż naznaczone brakiem, dystansem– a to przeciwko tym interpretacjom Hegla, które chciałyby zamknąć *Fenomenologię ducha* na końcu rozdziału VI.

Biorąc pod uwagę punkt drugi, trzeba powiedzieć, że teoria *Geist* pozostaje fenomenologicznym opisem, ponieważ duch jest równy samemu sobie tylko w tym momencie końcowym, w owym punkcie szczytowym, który Hegel nazywa „duchem pewnym siebie samego”. „Duch pewny siebie samego” zostaje tym sposobem ukonstytuowany jako instancja hermeneutyczna, to znaczy jako kryterium sensu, probierz prawdy w stosunku do wszystkich modalności, które go poprzedzają. Zarazem wcześniejsze momenty rozwoju jawią się jako wadliwe, jako takie, które są już świadomością, ale jeszcze nie duchem. W konsekwencji, po tej stronie szczytu opisana zostaje sytuacja fenomenologiczna, w której świadomość poszukuje swego sensu, będąc wprawdzie odseparowana od swego sensu w sytuacji wyobcowania. Oczywiście cała ta fenomenologia rozwija się pod znakiem swego ostatecznego celu; ale ten ostateczny kres jest antycypowany przez cierpienie, cierpienie świadomości. Co czytamy na ten temat w rozdziale VI? Przede wszystkim czytamy o zniknięciu pięknej etycznej totalności wraz ze śmiercią greckiej Polis. Wraz z tragedią pojawia się świadomość nieszczęśliwa, jakkolwiek na innym poziomie. Znamy słowa Hegla z okresu frankfurckiego: „Przeznaczenie jest świadomością siebie samego, ale jako wroga”. Podobnie też i świadomości dotyczyły narodziny abstrakcyjnej osoby w okresie Cesarstwa rzymskiego i chrześcijaństwa. Świadomość ta jest świadomością o tyle, o ile ma ona naprzeciw siebie pana. Osoba prawna i chrześcijańska dusza nie są w konsekwencji możliwe do pomyślenia poza relacją *vis-vis* Pana świata. To dlatego rdzeniem rozdziału VI jest moment, kiedy prawda *Sittlichkeit* odwraca się od niej samej i tworzy ducha stającego się obcym dla niego samego, moment, gdzie świat kultury i wyobcowanie zbiegają się. Wejście w kulturę jest aktem pozbycia się samotnej abstrakcyjnej osoby. Kształcenie się nie jest rozwijaniem się, jest wychodzeniem poza samego siebie, przeciwstawianiem się sobie samemu, odnajdywaniem się jedynie poprzez cierpienie i separację. Trzeba by przywołać tutaj wspaniałe strony, na których zestawia się świadomość z potęgami władzy, bogactwa i mowy, którymi byłyby arogancja,

pochlebstwo i trywialność. Należałoby iść śladem Hegla w labiryntach świadomości podwojonej, rozdartej między wiarą a Oświeceniem, aby upewnić się co do dystansu, jaki świadomość powinna przejść, by złączyć się z sobą samą w pewności samej siebie. To właśnie ten dystans po raz kolejny określa jako fenomenologiczną dialektykę ducha. Dystans ten przypomina nam o sobie aż do przedostatniego etapu. Jest rzeczą zadziwiającą, i pod pewnymi względami straszną, odkrycie, że aby osiągnąć próg tego podstawowego doświadczenia, górującego retrospektywnie nad całym rozwojem, należy przejść przez porażkę abstrakcyjnej wolności w historycznym doświadczeniu terroru. Wolność ta, która niczego innego nie zna niż ona sama, przypomina bardzo ducha pewnego samego siebie, ale pozostaje ona abstrakcyjną wolą odrzucającą drogę instytucji. Odkrywa więc ona siebie śmiertelną w swym absolutnym oderwaniu, ponieważ pozostaje, bez zapośredniczenia, bez prawa, czystą negatywnością. Zrównanie wolności i śmierci, kiedy wolność nie angażuje się w pozytywność, jest tym samym przedostatnim momentem poprzedzającym pewność siebie. Wątpić można oczywiście, czy Hegel jest bezstronny, kiedy łączy bezpośrednio imperatywy kategoryczny filozofii niemieckiej z Terrorem Rewolucji Francuskiej, niemniej poprzez to sprzężenie podkreśla on właśnie status niezapośredniczonej wolności i nieszczęścia świadomości wspólny śmiertelnej wolności, pragnącej siebie bez instytucji oraz imperatywowi pragnącemu siebie bez treści, bez instytucjonalnego projektu. Findlay pisze o tym w taki sposób: „Hegel widział w pozytywnej bezstronności imperatywu kategorycznego prostą transpozycję śmiertelnej i negatywnej bezstronności gilotyny”¹.

Jeśli więc świadomość zostaje przekroczonea przez ducha, to duch staje się pewny samego siebie tylko przechodząc przez udręki i przez wzloty świadomości. Tą wąską bramą jest właśnie fenomenologia. Tym sposobem dokonuje się przecięcie z fenomenologią Husserla. Rzecz jasna, od tego możliwego spotkania nie należy oczekiwać jakiegoś zharmonizowania. Niemniej dostarcza ono okazji dla zestawienia. Świadomość bowiem, którą rozwija historia ducha,

¹ Findlay, *Hegel, a Reexamination*, London 1957.

nie jest na żadnym ze swych stopni świadomością transcendentálną, jakimś *a priori* wyższym od historii. Ponieważ fenomenologia jest fenomenologią historii, sama świadomość, która dokonuje przejścia, jest ujęta w perspektywie historycznej przez ducha. To samo, co wraz z Kantem zostało wyniesione do rangi instancji osądzającej, rodzi się w bólu wydobywania.

II. Intersubiektywność Husserla przeciw duchowi Hegla

Weźmy obecnie *Fenomenologię ducha* jako miarę filozoficznego zadania do wykonania. Czy teoria intersubiektywności Husserla może zająć miejsce heglowskiej teorii ducha? By zacząć odpowiadać na to pytanie, chciałbym wypracować w porządku progresywnym trzy związane ze sobą argumenty.

1. *Argument pierwszy* polega na dokładnym uwzględnieniu tego, co Husserl nazywa *konstytucją*, i co mogłoby zająć miejsce heglowskiego rozwoju dialektycznego. Sławna konstytucja „w” i „wychodząca od” mojego *ja*, *ja* zredukowanego do sfery mojej własnej przynależności do siebie samego moim zdaniem, nie ma nic wspólnego z żadną projekcją paranoidalną. Polega ona na pracy ujaśniania (*explicitation*). Słowem tym tłumaczę niemieckie *Auslegung*, który tłumaczy się, podkreślmy to, również jako *egzegeza* [lub *wykładnia*]. Myślę, że konstytucja husserłowska, rozumiana w sensie ujaśniania, może zostać porównana z heglowskim duchem, który sam pojmowany jest w elemencie świadomości. Ona jest obszarem ich przecinania się.

W swej formie negatywnej, mój pierwszy argument zmierza po prostu do usunięcia kilku pomyłek, które tekst piątej *Medytacji Kartezjańskiej* nie tylko ujawnia, ale także prowokuje, a zarazem zdaje z nich sprawę. Pojęcie „konstytucji” w rzeczywistości pozwala wierzyć w nie wiem jak niezależną władzę, w nie wiadomo jakie panowanie nad sensem, które Cavaills pokazał w *Téorie de la science*, tak jak gdyby podmiot utrzymywał i tworzył w przejrzystości swojego spojrzenia całe uniwersum sensu. Nie neguję wcale, że idealistyczna interpretacja fenomenologii przez samego Husserla nie daje poważnej rękojmi dla takiego idealizmu subiektywnego, będącego feralną skłonnością fenomenologii. Ze swej strony, pod wpływem Heideggera, Gabriela Marcela, Gadamera, nie przestaję

oddalać się od owego subiektywnego idealizmu. Otóż wydaje mi się, że sam Husserl dostarcza dwojakiego rodzaju oparcia dla wyjścia z zakłętą kręgu idealizmu subiektywnego.

Po pierwsze, nie przestaje on odwoływać się do tego, co nazywa we wszystkich konkretnych próbach konstytucji, transcendentalną nicią przewodnią przedmiotu. Jest to punkt, na który ogromny nacisk kładzie w swej pracy o Husserlu pani Souche.¹ Zawsze wychodząc od zakładanego dania bieguna identyczności, praca konstytucji rozwija się w tle tego bieguna. W konsekwencji, praca konstytucji nie rozpoczyna się od pustego miejsca, w żadnej mierze nie jest to stwarzanie. Tylko zaczynając od przedmiotu już ukonstytuowanego można, działając wstecz, retrospektywnie ukazać w całej rozciągłości warstwy sensu, poziomy syntezy, pokazać syntezy pasywne poza syntezami aktywnymi itd. Angażujemy się zatem w zapytywanie wstecz, à rebours (by przywołać Derridy tłumaczenie słowa *Rückfrage*), które jest pracą bez końca, nawet jeśli dokonuje się w obrębie widzenia, bowiem owo widzenie nigdy nie powstrzymuje analizy.

Druga wskazówka na korzyść nieidealistycznej interpretacji konstytucji: konstytucja drugiego człowieka nie wymyka się owej regule gry. Rozpoczyna się ona bowiem od argumentu solipsyzmu, który u Husserla odgrywa podobną rolę, co argument złośliwego demona u Kartezjusza. Tak rozumiany, argument solipsyzmu tworzy hiperboliczną supozycję pokazującą, do jakiego ubóstwa sensu zostałyby zredukowane doświadczenie, które byłoby tylko moim, doświadczenie zredukowane do sfery tego, co własne, a pozbawione nie tylko społeczności ludzi, ale i wspólnoty natury. W tym sensie argument jest jeszcze antykantowski. Podczas gdy dla Kanta obiektywność przedmiotu wymaga jedynie oparcia się wyłącznie na jedności apercpepcji, zatem owego „ja myślę”, które może towarzyszyć wszystkim moim wyobrażeniom, to Husserl za sprawą tej drugiej redukcji – poprzez redukcję w redukcji – sprowadza „ja myślę” do takiego solipsyzmu, który wymagać będzie całej intersu-

¹ D. Souche-Daques, *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, La Haye: Nijhoff 1972.

biektywnej sieci, by unieść świat, nie zaś prostego i wyjątkowego „ja myślę”. Funkcja odwołania się do solipsyzmu, sama złączona z redukcją w redukcji, polega zatem na ukazaniu jej nieadekwatności wobec zadania ufundowania. W konsekwencji, samotna świadomość zawodzi wobec tego, co od zawsze rozumieliśmy jako wspólną dla wszystkich przyrodę, ale także w relacji do tego, co od zawsze rozumieliśmy jako wspólnotę ludzi, a mianowicie to, że inne podmioty są tutaj przede mną, zdolne, by wejść we wzajemną relację podmiotu z podmiotem, a nie tylko w asymetryczną relację podmiotu z przedmiotem – podmiotu, będącego jedynym pośród przedmiotów będących resztą rzeczy. Solipsyzm zatem uczynił enigmatycznym to, co jest dane jako zrozumiałe samo przez się, a mianowicie to, że istnieją inni, wspólna przyroda i wspólnota ludzi. Przekształca on w zadanie to, co najpierw jest faktem.

Tym sposobem reguła, dzięki której żadna analiza konstytutywna nie jest możliwa bez nici przewodniej przedmiotu, dotyczy nie tylko *Dingkonstitution*, ale i konstytucji innego.

Praca sensu nie zaczęłaby się nawet, gdyby rezultat konstytucji nie rządził teleologicznie ruchem konstytucji. Procedura ta nie jest w sposób radykalny obca procedurze Hegla. Hyppolite mówił o teleologii sensu, by wyrazić sposób, w jaki u Hegla skutek dla wspólnej świadomości rządzi retrospektywnie etapami pragnienia, walki świadomości itd. Tak samo w przypadku intersubiektywności u Husserla, nicią przewodnią będzie przeniesienie owego kierunku u stronę innego ja, które rozumiemy już w nastawieniu naturalnym i w języku potocznym. Zrozumieliśmy już, że inni ludzie są obecni i nieobecni w inny sposób niż rzeczy, że zwracają się oni do mnie, że sami dla siebie są podmiotami doświadczenia, że jeden i ten sam świat jest nam wspólny zanim zostanie pomnożony tyle razy, ile jest świadomości, wreszcie, że mamy wspólny udział w przedmiotach kulturowych, które są tu dla każdego z członków tej samej społeczności, jako przedmioty obdarzone predykatami duchowymi. Ale to, co jest samo przez się zrozumiałe, zostaje przekształcone w zagadkę. Tym samym filozofia transcendentálna opiera się na postawie naturalnej, która jest jej zasobem sensu i jej rezerwą aporii. Wiemy, lub sądzimy, że wiemy o tym, że istnieją inni. Teraz należy zrozumieć jak inni istnieją.

Pozytywna strona argumentu tak oto jawi się obecnie: jeśli konstytucja nie jest tworzeniem sensu, jeśli przybiera swą ostateczną postać jako transcendentalna przewodniczka swego rozwinięcia, to jej prawdziwym epistemologicznym statusem jest ujaśnianie (*Auslegung*). Należy powiedzieć, że ten aspekt fenomenologii nie był wcale podkreślany przez komentatorów. To myśliciele hermeneutyczni uwrażliwili mnie na to, pomagając mi uwolnić się od husserlowskiego idealizmu. Ujaśnić oznacza rozwijać potencjał sensu doświadczenia, czyli to, co Husserl nazywa właśnie horyzontami zewnętrznymi i horyzontami wewnętrznymi przedmiotu. Nie jestem daleki od przypuszczenia, że ujaśnianie to powinno i mogłoby być pomyślane w znaczeniu dużo bardziej dialektycznym, niż to pojmował i praktykował Husserl, gdybyśmy tylko zwrócili baczniejszą uwagę na doświadczenia negatywne, na imperatywy przyjmowane przez doświadczenie po to, by uczynić przeciwieństwa produktywnymi.¹ W zamian skłaniam się, by myśleć, że to, co negatywne, nie zajmuje w sposób systematyczny całego pola doświadczenia i jest jedynie najbardziej dramatyczną modalnością ujaśniania. W tym sensie ujaśnianie otacza dialektykę. Jakkolwiek by było z relacją między ujaśnianiem i dialektyką, można w każdym razie, bez ponownego popadnięcia w subiektywny idealizm, zrozumieć tezę, że fenomenologia jest *Auslegung* ego, zgodnie z zakończeniem czwartej *Medytacji Kartezjańskiej*: „Wszystkie chybone interpretacje istnienia wywodzą się z naiwnej ślepoty na współokreślające sens bytowy horyzonty i ze ślepoty na odpowiednie do tego zadania wyjaśniania kryjącej się tu w uwikłany sposób intencjonalności. Konsekwencją unaocznienia i ogarnięcia tych horyzontów jest uniwersalna fenomenologia, ujęta jako procedura wydobywania na jaw własnych zasobów ego, procedura przeprowadzona przy poparciu nieustannej oczywistości i przy tym w duchu [pełnej] konkretności. Mówiąc wyraźniej, będzie to po pierwsze rozwijanie zasobów samego siebie w ścisłym sensie, rozwijanie, które pokazuje systematycznie, w jaki sposób ego konstytuuje się jako coś istniejącego w sobie i dla

¹ Por. „What is Dialectical?”, *The Lindley Lectures*, Lawrence: University of Kansas 1976, ss. 173-189.

siebie, jako coś obdarzonego swoją własną istotą, a po drugie jako rozwijanie własnych zasobów w sensie rozszerzonym, które wychodząc z punktu pierwszego uwidacznia, w jaki sposób ego konstytuuje mocą tej własnej istoty również *coś innego, coś obiektywnego* i w ten sposób w ogóle wszystko, co może mieć dla niego kiedykolwiek moc obowiązującą istniejącego w obrębie Ja Nie-Ja.¹

Daleko jest więc od sytuacji, w której panowalibyśmy nad tym procesem, to on nas prowadzi i jest *bez końca*: „W oczywistości tej zawiera się, że otwierająca się przed nami [...] nieskończoność zadań – niewyczerpana mnogość procedur wydobywania na jaw zasobów mojego własnego medytującego ego, wydobywania ich wedle tego, co [w nim] konstytuujące i konstytuowane – włącza się jako łańcuch poszczególnych medytacji we wszechobejmujących ramach jednej, jednolitej, posuwanej wciąż naprzód medytacji”². Taka jest praca sensu, do którego nie posiadam klucza, a która raczej konstytuuje mnie jako mnie.

2. Mój *drugi argument* odnosi się do roli *analogii* w relacji pomiędzy różnymi ego. Ta właśnie zasada zdaje mi się zajmować miejsce heglowskiego *Geist*. Oznacza ona, że *alter ego* jest innym ego jak ja i że analogia ta jest ostateczną i nieprzekraczalną zasadą konstytuującą. Styl ujaśniania horyzontów, o którym mówiliśmy w pierwszym argumencie, opiera się w sposób istotny, w piątej *Medytacji Kartezjańskiej*, na roli analogii. Piąta *Medytacja* może być pod tym względem rozjaśniona przez inedity o intersubiektywności opublikowane w trzech tomach przez Iso Kerna. Ale postulowana analogia między ego i *alter ego* musi być całkowicie oddzielona od wszelkiego rozumowania przez analogię, które jest argumentem proporcjonalnym typu A tak się ma do B jak C do D. Zastosowany do poznania drugiego, ten sam przez się oczywisty argument, brzmiałby w następujący sposób: to, czego doświadczasz, jest tym w stosunku do tego twego zachowania, które widzę, tym, czego ja doświadczam w związku z moim własnym zachowaniem, gdy jest podobne do

¹ *Cartesianische Meditationen, Husserliana I*, La Haye: Nijhoff 1950, s. 118, L 12-25, tł. pol. *Medytacje Kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 125.

² *Cartesianische Meditationen*, op. cit., s. 119, L. 28-34, przeł. pol. s. 127.

twojego. Argument zakłada, że można porównać w jednolitym porządku ekspresje przeżyte i ekspresje zaobserwowane. Sam Husserl w swych ineditach ujawnia i krytykuje sofizmat tego argumentu. Nie trudno zauważyć, że nie poznają siebie z zewnątrz w taki sposób, w jaki poznają ekspresje innego. Więcej jeszcze, w ogóle nie myślę o sobie, kiedy interpretuję obce zachowanie. Interpretacja ta jest nie tylko bezpośrednia, ale i rekurencyjna. W tym sensie rozumiem siebie samego poczynając od myśli, uczuć i działań rozszyfrowanych bezpośrednio w doświadczeniu innego. Husserl bez dwuznaczności przyjmuje tę krytykę. Tym sposobem krytyka rozumowania przez analogię jest właśnie warunkiem użycia w fenomenologii zasady analogii. Błędem byłoby jednak sądzić, że krytyka analogii implikuje wykluczenie analogii we wszystkich jej formach. Wręcz przeciwnie, transcendentalne, a nie argumentatywne użycie analogii nadbudowuje się właśnie nad opisem percepcji drugiego, będącej percepcją bezpośrednią. To od tego bezpośredniego odczytania emocji należy, poprzez *ujaśnianie*, dezimplikować milczącą analogię, która funkcjonuje w bezpośredniej percepcji. Owa percepcyjna interpretacja lub interpretująca percepcja nie ogranicza się w konsekwencji do uchwycenia przedmiotu bardziej złożonego niż inne, bardziej wyrafinowanej rzeczy, ale innego podmiotu, to znaczy podmiotu *jak* ja. To właśnie owo „jak” nosi w sobie analogię, której poszukujemy. Każde czyste percepcyjne rozwiązanie problemu, dalekie od wyeliminowania analogii, zakłada ją, wprowadza ją milcząco. Ważne jest to, że inny rozumiany jest jako będący podmiotem dla samego siebie i że to jego bycie nim samym nie jest przedłużeniem mojego własnego przeżycia. Rzeczy, w ostateczności, mogłyby zostać zredukowane do zjawisk dla mnie. Drugi jest ponadto zjawiskiem dla niego samego, a to nie jest postrzegane. Inny, jako taki, nie należy do mojej sfery doświadczenia. Inedit z 1914 (ed. Iso Kern, I) pokazuje, że symetria pomiędzy interpretującą percepcją rzeczy a interpretującą percepcją zachowania zostaje zerwana poprzez to, co Husserl nazywa w tym kontekście *Mitsetzung*, prezentującym „współustanowieniem”, przez które przypisują innemu podmiotowi zewnętrzne przejawianie się jego ekspresji. Ustanawiam, współ-ustanawiam dwa podmioty równocześnie. To podwojenie podmiotu jest punktem krytycznym analogii.

Ukryta w codziennej oczywistości zagadka to właśnie podwojenie *ego* w wyrażeniu *alter ego*. To podwojenie wymaga, by analogia została przywrócona w swych prawach.

Można dotrzeć do tej samej podstawowej trudności idąc drogą raczej wyobraźni niż percepcji; myśl, że mnie widzicie, słyszycie może być podtrzymywana przez wyobrażenie sobie, że mógłbym być tam, gdzie wy jesteście i że stamtąd widziałbym i słyszałbym, tak jak wy słyszycie i widzicie. Przeniesienie w wyobraźni na wasze miejsce – *tam* odgrywa niewątpliwie ważną rolę w bezpośrednim odczytaniu znaków wyrazu przeżycia innego. Pod tym względem literatura fikcji może być w badaniu obcego życia psychicznego źródłem bogatszym niż bliskie obcowanie z realnymi ludźmi. Ale właśnie to funkcjonowanie fikcji odsłania, poprzez kontrast, to, co jest wyjątkowe w ustanowieniu innego, bowiem przeniesienie w wyobraźni pozostaje hipotetyczne, zawieszony i, aby dopowiedzieć rzecz do końca, neutralne wobec każdego ustanowienia egzystencji. Wyobrazić sobie, że jestem na twoim miejscu, dokładnie oznacza nie być tam. Inaczej musiałoby to być wyobrażenie domniemujące [coś rzeczywiście zachodzącego], a więc przeciwieństwo wyobrażenia, które [jako takie] jest przeciw neutralizacją rzeczywistości.

Tym sposobem, poprzez pewien swój niedostatek, ograniczony zostaje sens husserlowskiej analogii. Tłumaczy ona „jak” w potocznym zwrocie „jak ja”. Tak jak ja myślicie, czujecie, działacie. Owo „jak” nie ma logicznego znaczenia argumentu w rozumowaniu. Nie implikuje niczego chronologicznie wcześniejszego w doświadczeniu własnym wobec doświadczenia drugiego. Oznacza ono, że pierwotny sens *ego* winien być ukonstytuowany najpierw w żywym doświadczeniu podmiotu i przeniesiony, zmetaforyzowany – bowiem *Übertragung* oznacza metaforę – w ten sposób, żeby znaczenie *ego* nie mogło nigdy konstituować ani wspólnego rodzaju, ani radykalnego rozproszenia.

Ta specyficzna relacja przypomina relację, którą scholastycy, komentując arystotelesowski traktat *Kategorie*, dostrzegli między pierwotnym, pierwszym znaczeniem bytu, to znaczy dla nich substancją – i pozostałymi kategoriami. Byt – mówili oni – nie jest ani jednoznaczny (a byłoby tak, gdyby był rodzajem, a kategorie jego gatunkami) ani dwuznaczny (a byłoby tak, gdyby różne znaczenia

słowa „byt” były tylko homonimami). Tak samo znaczenie *ego* nie jest ani jednoznaczne (z braku rodzaju *ego*), ani dwuznaczne (ponieważ mogę powiedzieć *alter ego*). Jest ono *analogiczne*. Pojęcie *ego*, ukonstytuowane w swoim początkowym znaczeniu zgodnym z przesadną hipotezą solipsyzmu, zostaje przeniesione analogicznie z *ja* do *ty*, w ten sposób, że druga osoba oznacza inną osobę pierwszą. Analogia nie jest więc rozumowaniem, lecz transcendentalnością (*le transcendental*) wielorakiech doświadczeń, percepcji, wyobrażeń, zdarzeń kulturowych. Transcendentalność ta rządzi rozumowaniem prawniczym jak i przypisywaniem odpowiedzialności moralnej za czyn podmiotowi uznanemu za jego sprawcę. Nie jest to rozumowanie empiryczne, ale zasada transcendentalna. Oznacza ona, że wszyscy inni, wraz ze mną, przede mną, po mnie, są *ja* – tak jak *ja*. Jak *ja* mogą oni przypisać sobie swoje doświadczenie. Funkcja analogii, jako zasady transcendentalnej, polega na zachowaniu *równości* znaczenia „*ja*”, w tym sensie, że inni są *w równy sposób* „*ja*”. Mówiąc powyżej: inni wraz ze mną, przed i po mnie miałem na myśli, idąc za Alfredem Schutzem¹ to, że zasada analogiczna nie odnosi się tylko do mnie współczesnych ludzi, ale rozciąga się na moich poprzedników i moich następców, zgodnie ze złożonymi stosunkami jednoczesności, bycia przodkiem lub potomkiem, które zdają się określać strumienie czasowe jednych osób w stosunku do drugich. Zasada obowiązuje nawet wtedy, gdy obejmujemy nią i tych, których nie moglibyśmy znać bezpośrednio – właśnie w tym przejawia się jej pozaempiryczna moc. Ci, których znam i ci, których nie znam, są także *ja* – jak *ja*. Człowiek jest moim bliźnim, nawet kiedy nie jest moim bliskim, a głównie wtedy, kiedy jest mi daleki. (Emmanuel Lévinas powiedziałby to lepiej niż *ja*). Analogia działa więc zgodnie z konstytutywnym wymaganiem: trzecia i druga osoba są także pierwszymi osobami i tym sposobem analogiami.

3. *Argument trzeci*: fenomenologia Husserla dokonuje się w oparciu o zdolność nie zakładania niczego innego niż analogii *ego* w celu podtrzymania wszystkich kulturowych i historycznych konstrukcji

¹ Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien: Springer 1932.

opisanych przez Hegla pod nazwą ducha, przy czym fenomenologia wciąż domaga się jedynie wzajemności podmiotów, a nigdy nie przyjmuje ducha jako dodatkowej jednostki. To, co zostało przed chwilą powiedziane o ujaśnianiu i analogii, znajduje tutaj swój uprzywilejowany obszar zastosowania: jeśli konstytucja innego w analogii jest transcendentalnością, to transcendentalność ta funkcjonuje tylko o tyle, o ile otwiera ona obszar realności i doświadczeń dostępnych w empirycznych opisach. By wyrazić to krótko, weźmiemy koniec piątej *Medytacji* dotyczący wspólnot wyższych szczebli i połączmy go z rozumiejącą socjologią typu Maxa Webera, który zresztą wyraźnie korzysta z ducha heglowskiego. Należy przemyśleć razem Husserla i Maxa Webera, bowiem rozumiejąca socjologia dostarcza empirycznego wypełnienia pustej transcendentalności. W przeciwnym razie ostatnich paragrafów piątej *Medytacji* nie warto by porównywać z płodnymi analizami heglowskimi. W krótkich paragrafach 50-58 Husserl ustala trzy punkty zarysowujące aprioryczną siatkę rozumiejącej socjologii.

– Konstytucja obcego w tym, co własne jest odwracalna, wzajemna, obopólna. Muszę móc postrzegać siebie jako innego pośród innych.

– Społeczna egzystencja opiera się na konstytucji wspólnej przyrody. Muszę móc wziąć pod uwagę przyrodę ukonstytuowaną przez innego, która jest jedna. Świat nie jest zwielokrotniony tyle razy, ile razy jest postrzegany. Jest to niezwykle ważny wkład Husserla w problematykę ukazującą, że komunikacja w zakresie doświadczenia rzeczy naturalnych jest zakładana przez komunikację w zakresie doświadczenia przedmiotów kultury.

– To ostatnie „uwspólnotowanie” z kolei hierarchizuje się aż do ukonstytuowania „obiektów duchowych różnych stopni” (§ 58). Stopniowanie to wyznacza puste miejsce dla dialektycznej kompozycji w stylu heglowskim. Na szczycie rozróżnia się „osobowości wyższego porządku”, takie jak Państwo i inne trwałe instytucje. Husserl może mówić przy tej okazji o światach kultury identyfikowanych poprzez ich oddzielne kulturowe więzi, ich tradycje. Jest rzeczą godną uwagi, że aż do tego najwyższego stopnia powtarzają się relacje między tym, co własne a tym, co obce, przynależące już do najbardziej pierwotnej konstytucji innego. Analizy te antycypują analizę z *Kryzysu*, a w tym i pojęcie *Lebenswelt* charakterystyczne

dla tego ostatniego wielkiego dzieła: „ten systematyczny postęp w eksplikacji prowadzi do odkrycia transcendentnego sensu świata w całej jego konkretnej pełni, w której jest on dla wszystkich światem naszego życia”, *Lebenswelt* dla nas wszystkich. Jeśli zatem istnieje husserlowska teza w socjologii, to mówi ona, że analogia *ego* powinna być przeprowadzana pomiędzy wspólnotami od dołu ku górze, nigdy nie odwołując się do jednostki innej niż relacja między różnymi *ego*. Taka jest, jeśli można tak powiedzieć, odpowiedź Husserla dana Heglowi.

Ale odpowiedź jest kompletna tylko wtedy, gdy czyta się ją u Maxa Webera, a to ze względu na korelację między transcendentnymi warunkami postawionymi przez Husserla a analizami zawartości prowadzonymi przez Maxa Webera. Sam Husserl nie jest porównywalny z Heglem. Tylko wspólnie Husserl i Weber stanowią o tym, że można pytać, czy da się skorzystać z heglowskiego *Geist*. Mój trzeci argument polega więc na stwierdzeniu, że piąta *Medytacja* nie stanowi sama przez się opisu życia kultury. Nie dostarcza nawet epistemologii nauk społecznych. Trzeba jej szukać w pierwszych tezach *Ekonomii i społeczeństwa* Maxa Webera. Należałoby pokazać szczegółowo, w jaki sposób zdania te łączą się z piątą *Medytacją kartezjańską* i pokrywają cały obszar zarysowany przez ostatnie paragrafy tej medytacji. Wtedy odpowiedź na wyzwanie heglowskie byłaby pełna.

Max Weber twierdzi najpierw, że *działanie* ludzkie różni się od prostego zachowania tym, że może ono być *w sposób rozumny interpretowane* przez podmioty działania – poprzez przypisywanie im określonych znaczeń, w sposób umotywowany lub nie.¹

¹ „Socjologia [...] jest nauką, która próbuje zrozumieć interpretując działanie społeczne w ten sposób, że dochodzi tym samym do wyjaśnienia przyczynowego jego rozwoju i jego skutków. Przez działanie rozumiemy wszelkie zachowanie ludzkie o tyle, o ile działająca jednostka przypisuje mu subiektywne znaczenie. Tak rozumiane działanie może być uzewnętrznione bądź pozostać czysto wewnętrzne czy subiektywne; może ono polegać bądź na aktywnym włączeniu się w sytuację, bądź na dobrowolnym powstrzymaniu się od aktywności, bądź na pasywnym przystawaniu do sytuacji.”; *Ekonomia i społeczeństwo*, „Pojęcia podstawowe”, § 1.

Wszelkie zachowanie się obce kwestii sensu (*Sinnfremd*) – na podobieństwo powodzi lub choroby – każe nam opuścić obszar socjologii rozumiejącej. Taki jest pierwszy próg. Jednostka jest nosicielem sensu. Teza ta określa metodologiczny indywidualizm socjologii rozumiejącej. Cokolwiek można by lub powinno się mówić o państwie, władzy, autorytecie nie ma innego fundamentu niż poszczególne jednostki. Ten metodologiczny indywidualizm stanowi najbardziej podstawowy antyheglowski wybór socjologii rozumiejącej. Jeśli instytucja nie jest postrzegana przez członków społeczności jako pochodna motywacji, które nadają sens działaniu, to przestaje ona być podległa osądowi socjologii rozumiejącej. Staje się ona czymś podobnym do naturalnego kataklizmu (wszystkie przykłady u Maxa Webera na to, co może być *Sinnfremd*, są tego typu).

Druga definicja tego, co społeczne, u Maxa Webera spoczywa zasadniczo na gruncie husserlowskim: pod osąd socjologii rozumiejącej podpada wszelkie działanie nie tylko znaczące dla jednostki, ale *zorientowane w kierunku innego*¹. Z całej różnorodności znaczeń pojęcia „orientacji” wyłączone zostaje jedynie akcydentalne spotkanie w rodzaju kolizji cyklistów (przykład pochodzi od Maxa Webera!). Zachowanie zorientowane w kierunku innego może być czymś całkowicie odmiennym od relacji dialogicznej. Jest rzeczą ważną, że zachowanie się jednostki uwzględnia w taki lub inny sposób zachowanie się innego podmiotu i tym sposobem wchodzi w modalność pluralistycznego działania. Jedynie mała część tego wzajemnego działania jest spersonalizowana – nadać list na pocztę oznacza liczyć na zachowanie urzędnika, którego z całą pewnością nigdy nie poznam. Relacja Ja – Ty nie jest pod tym względem paradygmatem, ale przypadkiem ekstremalnym. Orientacja w stosunku do innego rozciąga się również na wszelkiego rodzaju koordynacje ról społecznych – rutynę, prestiż, współpracę i rywalizację, walkę i przemoc. W ten bardzo zróżnicowany sposób relacja zorientowania się w kierunku innego tworzy drugi próg. Zauważmy, że na

¹ „Działanie jest społeczne o tyle, o ile, w imię znaczenia, które jest mu przypisane przez działającą jednostkę (bądź działające jednostki), uwzględnia ono zachowanie się innych jednostek i tym sposobem poddaje się wpływowi w swoim rozwoju.” (ibid.)

tym poziomie określenie „społeczny” wprowadzone zostaje jako przydawka do pojęcia działania, nie zaś jako przymiotnik utworzony od słowa społeczeństwo. Pierwszą cechą uspołecznienia jest charakter działania będącego działaniem jednostek w imię motywów, które mogą one zrozumieć. Max Weber kładzie nacisk na to, że to właśnie w następstwie iluzji podtrzymywanej przez język prawniczy, przypisujemy zbiorowym podmiotom prawa i obowiązki, obowiązki kwalifikujące je jako podmioty moralne. Tutaj właśnie widzę drugie zastosowanie formalnego stylu husserlowskiej fenomenologii – w tej skłonności do posługiwania się pojęciem jednostki zbiorowej. Nawet państwo jest tylko współ-działaniem, *działaniem z* (*Zusammenhandeln*). Max Weber utrzymuje, że zadaniem socjologii rozumiejącej jest redukowanie pozoru obiektywności do czynności, które wykonują ludzie, jedni w relacji do drugich, to znaczy do podmiotów działania zdolnych do uświadomienia sobie ich motywacji i przymierzania jej do motywacji typowych: motywacji *celowo-racjonalnej* (na przykład kogoś kupującego na rynku), motywacji tradycyjnej (na przykład kogoś wiernego wspólnocie obciążonej pewnymi wspomnieniami), motywacji emocjonalnej (na przykład bojownika lub gorliwego wyznawcy ruchu reformy moralnej bądź rewolucji politycznej). Te typowe motywacje pozwalają zrozumieć rzeczywiste zachowania na bazie ich odchyień w stosunku do motywacji rozumiejącej (motywacja emocjonalna jest także motywacją rozumiejącą). To właśnie motywacja ta określa jednostkę jako podmiot działania społecznego.

Trzecia definicja działania Maxa Webera stanowi *topiczną* odpowiedź daną Heglowi.¹ Odpowiada ona na iluzję obiektywności przyznanej instytucjom oraz dąży do zredukowania jej do *możliwości*

¹ „Pojęcie relacji społecznej będzie służyć oznaczeniu zachowania się wielości podmiotów w tej mierze w jakiej, poprzez swoją znaczącą zawartość, działanie każdego uwzględnia działanie innych podmiotów, które ma na nich wpływ. Relacja społeczna tym samym polega wyłącznie i w całości na istnieniu *prawdopodobieństwa*, że pewien społeczny rozwój w pewnym sensie znacząco zrozumiałym, będzie miał miejsce.” (ibid., § III); „Państwo, na przykład, przestaje istnieć w sensie właściwym socjologii kiedy znika *prawdopodobieństwo*, że pewne formy społecznego działania zorientowane w sposób znaczący będą występować.” (ibid).

przewidzenia pewnego biegu działania. To właśnie probabilistyczny charakter owego biegu działania reifikujemy w oddzielną jednostkę. Odwołanie się do pojęcia prawdopodobieństwa jest tu decydujące, mając na celu usunięcie iluzji istnienia instytucji jako samostającej jednostki. Weber zwalcza reifikację poprzez probabilistyczną redukcję. Ze względu na swą statystyczną regularność, pewne relacje zachowują się jak rzeczy. Powiedziałbym, ze swej strony, w innym języku: funkcjonują one jak pisany tekst, który uzyskał autonomię w stosunku do swego autora i jego intencji. Oczywiście zawsze trzeba być zdolnym do odtworzenia owego tekstu działania w stosunku do jego autorów, ale jego autonomia w stosunku do działających podmiotów społecznych wydaje się sugerować istnienie oddzielnej i niezależnej rzeczywistości samych relacji społecznych. Dlatego socjolog może zadowolić się ową „naiwnością” i oprzeć swoje domaganie się jakiejś zbiorowej jednostki na prawach, które rządzą stwierdzaną empirycznie regularnością zdarzeń. Ale krytyczna epistemologia socjologii, wznosząc się do transcendentalnej refleksji typu husserlowskiego ponad socjologią pierwszego stopnia powinna porzucić tę przedkrytyczną naiwność. Tym, czego się ostatecznie wymaga jako założenia, jest pewien ciąg działań możliwy do przypisania takim bądź innym partnerom społecznym, a więc i pewien ciąg motywacji, który da się określić typologicznie przez odwołanie do powtarzających się uczuć, tradycji i, w najbardziej korzystnym przypadku, przez racjonalną strategię. Mówić o organizacji, niech to będzie państwo, oznacza mówić o pewnym prawdopodobieństwie działania: „Państwo przestaje istnieć, jeśli przestaje istnieć prawdopodobieństwo, że pewien rodzaj działania zorientowanego w sposób znaczący będzie miał miejsce [...]. Stopień prawdopodobieństwa stanowi stopień istnienia relacji społecznej. Nie ma innego kryterium rozstrzygającego o tym, że pewna instytucja istnieje lub przestała istnieć”. W tym względzie Max Weber ukazuje pułapkę organicystycznych metafor dla niego posiadają one najwyższą wartość heurystyczną: pozwalają zidentyfikować i oznaczyć rzeczywistości do opisanego. Pułapką jest branie opisu organicznej całości za wyjaśnienie zdolne zająć miejsce rozumienia interpretacyjnego: „bowiem nie pojmujemy w tym sensie [tzn. rozumnym] zachowania się komórek organizmu”.

To systematyczne przedsięwzięcie desubstancjalizacji zbiorowych jednostek dokonuje się u Maxa Webera z większą pewnością w dalszej części tego rozstrzygającego i programowego rozdziału *Ekonomii i społeczeństwa*.¹ Przedsięwzięcie to stanowi, dla mnie, realizację husserlowskiego projektu zawartego w ostatnich paragrafach piątej *Medytacji kartezjańskiej*. Połączenie transcendentálnych pojęć intersubiektywności husserlowskiej z idealnymi typami rozumiejącej socjologii Maxa Webera stanowi, z kolei, pełną odpowiedź fenomenologii husserlowskiej daną fenomenologii heglowskiej. Do tego związku Husserl wnosi zasadę analogii *ego* jako transcendentálności, która rządzi wszystkimi relacjami badanymi przez rozumiejącą socjologię i, wraz z tą zasadą, fundamentalne przekonanie, że nie znajdziemy nigdy nic innego niż intersubiektywne relacje, w każdym razie w dziedzinie społecznej. Inaczej mówiąc, Husserl wnosi formalny aprioryczny styl wypracowany w piątej *Medytacji*. Tym zaś, co Max Weber wnosi do tego związku, jest empiryczna treść opisana w siatce idealnych typów.

Kończąc, możemy spróbować odpowiedzieć na pytanie, które wywołało nasze poszukiwania. Czy można zamienić fenomenologię intersubiektywności na fenomenologię ducha? Zniuansowana odpowiedź, którą proponuję, jest następująca. Jeśli chodzi o treści zaproponowane pod rozważenie, to bez wątplenia jest ich więcej u Hegla niż u Husserla i Webera razem wziętych. Niezrównany geniusz Hegla – dający nam bez przerwy do myślenia nawet przeciwnemu – polega na zbadaniu z niespotykaną dotąd rozległością *Darstellung*, pokazywania się naszego historycznego doświadczenia we wszystkich swoich wymiarach: społecznym, politycznym, kulturowym, duchowym. A jednak, nawet przy tak szerokim spojrzeniu,

¹ Należałoby rozważyć relacje porządku (*Ordnung*), społeczności, stowarzyszeń, autorytetu, władzy. Tym samym „władza nie jest niczym innym jak prawdopodobieństwem zaufania, że każdy z członków [społeczeństwa] będzie respektował jej roszczenia i żądania uznania jej prawomocności”. Zawsze tylko w zaufaniu, w przedstwieńiu (*Vorstellung*) dotyczącym prawomocności porządku, porządek ten ugruntowuje się. To nie porządek nas konstytuuje, ale my tworzymy porządek. Tylko w tej mierze, w jakiej nasze motywacje są w nas „wzniesione” przez ten rodzaj probabilizmu, „opadają” one ponownie na nas jako realne rzeczy.

jakie ma Hegel, Max Weber ma niekiedy nad nim wyższość, na pewno zaś w dziedzinie ekonomii, w obszarze historii porównawczej religii, a zapewne i w kwestiach politycznych. Wyższość Hegla w porządku treści nie jest zatem przygniatająca.

Drugi przejaw wyższości Hegla, wydaje mi się, polega na użyciu w sposób systematyczny pewnej strategii, którą można nazwać strategią twórczych przeciwieństw, w imię niezwykle polisemii pojęcia negatywności. Husserlowskie *Auslegung* może wydawać się figurą niepozorną w stosunku do obfitości użyci i kontekstów heglowskiej negatywności. Ale druga korzyść ma swoje przeciwieństwo. Można zapytać, czy negatywność zawsze jest obowiązkową drogą ujaśniania? Czy stronniczość negatywności nie jest utrzymywana za cenę błędnej polisemii, która zmierza do zamaskowania niespójności mglistego pojęcia dialektyki, przeciw której anglojęzyczna filozofia analityczna prowadzi bezlitosną walkę? Praca negatywności jest być może tylko jedną ze strategii ujaśniania. Rozważmy tylko współczesną teorię decyzji i teorię gier. W tym sensie pojęcie *Auslegung* zachowałoby w rezerwie możliwość bardzo różnych analiz, różnych od tych, które dopuszczają model dialektyczny. Przyznając *Auslegung* ten sam zasięg, co analogii *ego*, Husserl broni największej z możliwych różnorodności postaci wzajemności intersubiektywnych relacji.

Ale decydująca korzyść z przewagi Husserla nad Heglem, wydaje mi się, polega na bezkompromisowej odmowie hipostazowania zbiorowych jednostek i nieugiętej woli redukcji ich zawsze do intersubiektywnej sieci. Ta odmowa i ta wola posiadają szczególnie krytyczne znaczenie. Zastąpienie obiektywnego heglowskiego ducha intersubiektywnością zachowuje, moim zdaniem, minimalne kryteria działania ludzkiego, a mianowicie możliwość bycia zidentyfikowanym poprzez projekty, intencje, motywy działających podmiotów zdolnych do przypisania sobie samym swych działań. Kiedy odrzuci się te minimalne kryteria, to rozpoczyna się na nowo hipostazowanie społecznych i politycznych jednostek, wznoszenie się do nieba władzy oraz lęk przed państwem. Owa krytyczna instancja nabiera całego rozmachu, kiedy obserwatorzy, a jeszcze bardziej aktorzy historii, poddają się fascynacji formami komunikacji w systematyczny sposób zniekształconej, by posłużyć się wyrażeniem Haber-

masa. Tak zreifikowane stosunki społeczne w ten sposób udają porządek rzeczy, że wszystko sprzysięga się, by hipostazować grupy, klasy, naród, państwo. Analogia *ego* posiada zatem wartość sprzeciwu. Oznacza ona, że jakkolwiek zreifikowane byłyby relacje ludzkie, właśnie ta reifikacja określa zło i nieszczęście historii, a nie sama jej prymordialna konstytucja. Jeśli analogia *ego* jest transcendentalnością wszystkich intersubiektywnych relacji, to oznacza ona zadanie teoretycznego zidentyfikowania i praktycznego odniesienia się do podobieństwa człowieka, mojego bliźniego, we wszystkich relacjach z ludźmi mnie współczesnymi, moimi przodkami i następcami. Przez to właśnie intersubiektywność Husserla może zostać podniesiona do rangi krytycznej instancji, której podlegać winien nawet heglowski *Geist*.

Przełożył Marek Drwiega
