

*Janusz Sidorek*

## Czasowość historii transcendentalnej<sup>1</sup>

Husserl od początku swego samodzielnego filozofowania, a przynajmniej od *Badań logicznych*, główne zadanie filozofii, a także swoje osobiste zadanie życiowe upatrywał w przeprowadzeniu nowej krytyki rozumu. Właśnie podczas pisania tej książki – co nie pozostało bez wpływu na jej nieco rozchwianą strukturę – stopniowo coraz bardziej dystansował się do stylu uprawiania filozofii wypracowanego w szkole Brentana i zbliżał się do środowiska neokantowskiego. Choć więc pewnych istotnych elementów takiej krytyki można dopatrzeć się już w *Badaniach III, V i VI*, nie wspominając o przygotowawczej pracy *Prolegomenów*, osiągnięte wyniki nie mogły zadowolić autora. W pięć lat po publikacji książki notował w swym dzienniku:

Na pierwszym miejscu wymieniam ogólne zadanie, które dla siebie samego muszę rozwiązać, jeśli ma mi być wolno określać się mianem filozofa. Na myśli mam krytykę rozumu. Krytykę rozumu logicznego i praktycznego, w ogóle rozumu wartościującego. Bez zdania sobie w ogólnych zarysach sprawy z sensu, istoty, metod, głównych punktów widzenia krytyki rozumu, bez wykoncypowania, zaprojektowania, ustalenia i uzasadnienia jej ogólnego projektu nie mogę naprawdę i prawdziwie żyć. [...] Muszę się wewnętrznie umocnić<sup>2</sup>.

Jak wiadomo, to dążenie do „wewnętrznego umocnienia” już wkrótce zaowocowało projektem „fenomenologii transcendentalnej”, po raz pierwszy publicznie przedstawionym w *Pięciu wykładach*, a w formie literackiej w I księdze *Idei*, co z kolei stało się źródłem niekończących się sporów w kręgu getyngueńskich uczniów Husserla i oskarżeń Mistra o sprzeniewierzenie się temu wszystkiemu, co w *Badaniach* było nowatorskie i odkrywcze.

<sup>1</sup> Nieco zmieniony tekst referatu wygłoszonego na konferencji „Pytania i perspektywy transcendentalizmu. W dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta” w Katowicach 21 IV 2004.

<sup>2</sup> Rękopis X x 5, cyt. za: Walter Biemel, „Wprowadzenie wydawcy”, w: E. Husserl, *Idea fenomenologii*, Warszawa 1990, s. 4.

Nie tutaj miejsce na szczegółowe śledzenie dynamiki rozwoju myśli Husserla, rozwoju, którego jedną z głównych sił napędowych stanowiło ustawiczne ścieranie się ze sobą dwóch przeciwstawnych i w gruncie rzeczy nie dających się ze sobą pogodzić motywów: motywu „dogmatycznego” z motywem „krytycznym”, jak to niegdyś nazwał Ernst Tugendhat<sup>3</sup>, czy też – by odwołać się do nazwisk kluczowych postaci w dziejach nowożytnego myślenia – motywu „kartezjańskiego” z motywem „kantowskim”. Motyw „kartezjański” manifestował się przy tym w ustawicznym dążeniu do osiągnięcia absolutnego punktu wyjścia, niewzruszonej podstawy, trwałej opoki, wobec której nie sposób już postawić żadnego pytania; motyw „kantowski”, przeciwnie, polegał na wysiłku znalezienia takiego stanowiska, takiego „nastawienia”, w którym dotychczasowa „oczywistość” stawała się widoczna w całej swej problematyczności i ujawniała swe „transcendentalne” założenia, a brak pytań okazywał się efektem nie tyle „pewności”, co raczej tak czy inaczej uwarunkowanego „zaniechania”, „zaniechania” powodowanego, rzecz jasna, nie myślowym lenistwem czy nieudolnością, lecz mającego swą podstawę w samej strukturze poznania, a więc „transcendentalnie”.

Dość powiedzieć, że owo ścieranie się motywów już wkrótce po opublikowaniu *Idei* (warto może przypomnieć, że za życia autora ukazała się tylko Księga I, właściwe badania konstytutywne zawarte w Księdze II doczekały się publikacji dopiero po śmierci filozofa) kazało Husserlowi zrewidować wywodzący się jeszcze z Brentanowskiej „psychologii opisowej” projekt czysto „statycznych” badań konstytutywnych i pogłębić go o badania „genetyczne”, mające na celu odsłonięcie „transcendentalnej genezy” sensu w jedności strumienia świadomości; strumienia ustawicznie płynącego, a przecież w swym przepływie krystalizującego coraz to nowe warstwy zestalonych „własności habitualnych”. Dały przy tym o sobie znać co najmniej dwa czynniki, o których nie sposób tu nie wspomnieć: systematycznie, choć prowadzone z przerwami badania nad strukturą i konstytuowaniem się różnych wymiarów czasowości oraz ewolucja w pojmowaniu transcendentalnego Ja.

O pierwszym z tych czynników miałem sposobność wypowiedzieć się niedawno<sup>4</sup> i teraz przypomnę tylko pokrótce: Punktem wyjścia było

<sup>3</sup> Por. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, s. 194 n.

<sup>4</sup> Por. mój artykuł „Świadomość czasu w świetle Rękopisów z Bernau”, *Studia Philosophiae Christianae*, r. XXXIX (2004), nr 2, s. 167 n.

dla Husserla pytanie o możliwość spostrzeżenia (w sensie adekwatnej prezentacji) obiektu czasowego, a więc obiektu, który nie tylko jawi się w czasie, jako czasowo zlokalizowany, ale także istnieje jedynie w upływie swych faz, a zatem zgodnie z sensem swego sposobu bycia transcenduje każdorazową terażniejszość, tym samym zaś także każde momentalne spostrzeżenie. Ulubionym przykładem analiz – tak w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*<sup>5</sup>, jak i w późniejszych tekstach<sup>6</sup> – był „immanentny dźwięk”, ale taki charakter, o czym nie należy zapominać, ma każde pojawiające się w obrębie świadomości przeżycie: formą świadomości jest ustawicznie płynący strumień immanentnego czasu. Tym samym wyjściowe pytanie nie miało charakteru regionalnego, nie chodziło w nim o opis pewnej mniej czy bardziej ważnej dziedziny bytowej (np. obszaru zjawisk akustycznych), lecz dotyczyło warunków możliwości samego opisu fenomenologicznego i w tym sensie było pytaniem dla fenomenologicznej filozofii kluczowym.

Jak wiadomo, odpowiedzią na to pytanie była koncepcja doznawania jako dynamicznego procesu napędzanego przez nieusuwalne napięcie między coraz to nowymi, wytryskującymi ze źródła terażniejszości „praimpresjami”, a powstrzymującymi ich zanikanie, ale zarazem wprowadzającymi modyfikacje przeszłościowe „retencjami”, dzięki którym kolejne fazy przeżyciowe mogły się jawić jako „odpływające”, „zapadające w przeszłość”, a czas doznawany był bezpośrednio w swym „upływie”. Później obok „retencji” pojawiły się też pomyślane pierwotnie w sposób całkowicie do nich symetryczny „protencje” otwierające wymiar przyszłości. Choć zarówno retencje, jak i protencje od początku traktowane były jako swoiste odmiany intencjonalności, a więc jako momenty wprowadzające ze sobą pewien „dystans” wobec praimpresji i w ten sposób otwierające pewną przestrzeń dla upływu czasu, bliższa analiza „przyszłościowego” ukierunkowania świadomości z czasem doprowadziła Husserla do reaktywowania starego, zarzuconego w toku polemiki z psychologizmem rozumienia intencji jako „tendencji” i umożliwiła zupełnie nowe podejście do obszaru pasywności, teraz, rzecz jasna, rozpatrywanej w swych transcendentalnych funkcjach.

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1989.

<sup>6</sup> Przede wszystkim mam tu na myśli *Die „Bernauer Manuskripte” über das Zeitbewußtsein 1917/18*, Dordrecht, Boston, London 2001.

Zarazem rozważania dotyczące świadomości czasu ujawniły, jeśli wolno się tak wyrazić, pewną wielość czasów, odpowiadających różnym warstwom konstytutywnym i w odmienny sposób charakteryzowanych. Czas fizyczny, czas psychiczny, czas immanentny, czy wreszcie „absolutny przepływ” układają się tu w pewien szereg, w którym coraz głębsze warstwy stanowią środowisko procesów świadomościowych konstytuujących warstwy wyższe. Rozróżnienie tych różnych czasów i różnych wymiarów czasowości pozwoliło Husserlowi uniknąć paradoksu czasu jako uniwersalnej formy, w której miałyby przebiegać procesy ową formę konstytuujące. Mówiąc precyzyjniej, paradoks ten został zepchnięty w głębinę „świadomości absolutnej”, przyjmowanej w *Wykładach* jako ostateczne beczasowe podłoże wszelkiej czasowości. „Absolutna subiektywność” miała być płynącym poza wszelkim czasem strumieniem, którego przepływ manifestował się dopiero z perspektywy czasu już przez ten strumień ukonstytuowanego, a więc strumieniem pośrednio konstytuującym możliwość własnego płynięcia. Jak wiadomo, wówczas dla opisu owego samokonstytuującego się absolutu Husserlowi „zabrakło słów”<sup>7</sup>.

Drugi ze wskazanych wyżej czynników, ewolucja w pojmowaniu „Ja”, jest zagadnieniem dość dobrze znanym i wielokrotnie omawianym w literaturze, toteż tutaj również ograniczę się tylko do kilku niezbędnych i szkicowych jedynie uwag. Instruktywne może tu być już choćby porównanie pierwszego i drugiego wydania *Badania logicznych*, zwłaszcza *Badania V*. O ile w wydaniu pierwszym Husserl, polemizując z Natorpem, zdecydowanie odrzucał jakiegokolwiek inne Ja poza Ja empirycznym czy „fenomenalnym”, które ze swej strony interpretował jako fenomenalną „jedność świadomości”, a dokładniej „realnie zamkniętą w sobie, rozwijającą się w czasie jedność wszystkich przeżyć”, i nie widział powodu, dla którego takie „Ja” miałoby być włączane do właściwych opisów fenomenologicznych, natomiast o „Ja czystym”, „Ja czystej apercpcji” pojmowanym jako odrębna zasada jednoczenia przeżyć czy ich swoiste „centrum odniesienia” ironicznie twierdził, że „po prostu nie potrafi go odnaleźć”, to w wydaniu drugim poczuł się zmuszony do zamieszczenia korygującego przypisu:

Teraz już nauczyłem się je [sc. Ja jako centrum odniesienia – J. S.] odnajdować, *resp.* nauczyłem się tego, by w czystym uchwytowaniu tego, co dane, nie przeszkadzały mi obawy przed wynaturzeniami metafizyki Ja<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Por. Edmund Husserl, *Wykłady*, op. cit., s. 111.

<sup>8</sup> BL II/1, A 340 n., B 361, przytaczam według polskiego przekładu: Edmund

Istotnie, Ja, o którym mowa jest w I księdze *Idei* i które ma na uwadze Husserl w przytoczonym wyżej przypisie, jest nader odległe od wszelkich „wynaturzeń metafizyki”. Pomyślane zostało tu jako „Ja czyste”, czysty „spełniacz” wszelkiego rodzaju aktów, a więc jako to „myślące” Ja, które – mówiąc słowami Kanta – „musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom”. Jest ono wprawdzie pewnym „transcendensem w immanencji”<sup>9</sup> – o tyle mianowicie, o ile zachowuje swą tożsamość w wielości wszystkich „moich”, tzn. należących do „mojego” strumienia świadomości przeżyć („nie powstaje i nie ginie” wraz z „powstającymi” i „przemijającymi” przeżyciami, jak później to określi Husserl) – ale poza tym pozostaje całkowicie nieokreślone i musi takie pozostać dla fenomenologicznej redukcji. W tym też sensie dałoby się o nim powiedzieć, że jest jedynie pewnym „pustym x” – podobnie jak fizykalna „rzecz” będąca substratem takich czy innych abstrakcyjnych i zmatematyzowanych określeń.

Już w II księdze *Idei* okazuje się jednak, że takie „czyste Ja” jest jedynie „biegunem” „Ja duchowego”. I choć w dalszym ciągu – jak pisze Husserl „w sobie jest ono raczej niezmiennie”, „nie posiada pierwotnych ani nabytych skłonności, charakteru, zdolności, dyspozycji”<sup>10</sup>, „jako czyste Ja nie kryje w sobie żadnych bogactw wewnętrznych, jest absolutnie proste, absolutnie jawne”<sup>11</sup>, może być dane w pełni samobecnym, gdyż podobnie jak dane wrażeniowe w strumieniu immanentnego czasu nie konstytuuje się poprzez takie czy inne „wielości”<sup>12</sup>, to przecież da się w nim odnaleźć pewne „trwałe przeświadczenia”, pewien „nawykowy *habitus*”<sup>13</sup>. Przeżycia napływają i odpływają, ale zajęta w nich przez Ja postawa, jego „stanowisko” trwa nadal, Ja pozostaje sobie „wierne”, jest – jak mówi Husserl – „Ja konsekwentnym”. Nie znaczy to, że owa postawa musi być zajmowana zawsze w sposób aktualny, raczej przybiera ona postać pewnego skryształowanego „osadu” stanowiącego o tożsamości tego właśnie Ja, ale osadów w każdej chwili może zostać reaktywowany, Ja może go „ożywić” jako dziedzic-

Husserl, *Badania logiczne*, t. II, część I, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa 2000, ale odsyłam przy tym do paginacji pierwszego i drugiego wydania niemieckiego umieszczonej w wydaniu polskim na marginesach.

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, przeł. Danuta Gierulanka, Warszawa 1975, s. 175.

<sup>10</sup> Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, przeł. Danuta Gierulanka, Warszawa 1974, s. 147.

<sup>11</sup> *Ibid.*, s. 148 n. <sup>12</sup> *Ibid.*, s. 157. <sup>13</sup> *Ibid.*, s. 158.

two „swoich” przeżyć. Możliwe jest to dzięki swoistej „ruchliwości” czy „elastyczności” Ja w strumieniu świadomości:

Albowiem – pisze Husserl – „stałe i trwałe” Ja nie mogłoby się konstituować, gdyby nie konstituował się stały i trwały strumień przeżyć, a więc gdyby źródłowo ukonstituowane jednostki przeżyciowe nie były dostępne ponownemu uchwytowaniu, gdyby nie były zdolne do wystąpienia na nowo w przypomnieniach, gdyby nie występowały przejmując swą jakość istnienia (jako istniejące w immanentnym czasie) i gdyby nie zachodziła możliwość doprowadzenia mroczności do jasności i wywartościowania tego, co się utrzymuje co do jego immanentnej rzeczywistości, a więc odwołania się do rozumnej konsekwencji<sup>14</sup>.

I nieco dalej w tej samej książce:

Wszystkie jednostki trwania, które się budują w ciągłym strumieniu immanentnego czasu, stapiają się w jedność stałe stającego się i narastającego, monadycznym strumienia świadomości z należącym do niego czystym Ja<sup>15</sup>.

Takie Ja wciąż więc pozostaje „czyste” – jest czymś różnym od empirycznej osoby, od Ja realnego, przedmiotu obok innych przedmiotów w świecie, mogącego być jedynie obiektem „moich” przeżyć, choć stanowiącego zarazem nieusuwalny składnik „mojego” otoczenia – ale zarazem zanurzone zostaje niejako w strumieniu immanentnego czasu, jest tym, czym jest, tylko w płynącym strumieniu i tylko w nim może odnaleźć swą tożsamość.

Ta temporalizacja, a zarazem ukonkretnienie Ja w jeszcze większym stopniu dochodzi do głosu w *Medytacjach kartezjańskich*. Husserl powiada tu wprost: „Ego konstituuje się dla siebie samego w, żeby się tak wyrazić, jedności własnej historii”<sup>16</sup>. Mówiąc o „historii” – zauważmy na marginesie, że jest to „historia” poprzedzona formułą „żeby się tak wyrazić”, a więc „historia” w sensie niewłaściwym, „historia” w cudzysłowie – Husserl, rzecz jasna, nie ma na myśli indywidualnej biografii, będącej procesem na wskroś „światowym” i bez reszty wpisanym w zobiektywizowany czas świata. Taka biografia sama może się ukonstituować tylko jako efekt transcendentally „sprawnego” Ja. Chodzi tu raczej o to, że doświadczenie na różnych szczeblach i w różnych swych warstwach zakłada już pewne sprawności, które ze swej strony „intencjonalnie odsyłają” do innych doświadczeń, „implikują”

<sup>14</sup> Ibid., s. 160.

<sup>15</sup> Ibid., s. 169.

<sup>16</sup> Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. Andrzej Wajs, Warszawa 1982, s. 110.

je, gdyż z nich wywodzą swe pierwotne „ustanowienia”. Ogół tych odeśłań tworzy właśnie „historię” transcendentalnego Ja, historię nie tyle „dziejącą się” na jego oczach, co raczej ukrytą w pewnej anonimowości i mozolnie rekonstruowaną w toku analiz genetycznych. Nie jest to „historia”, która dałaby się wpisać w jakikolwiek kalendarz, jej rytmu nie wyznaczają regularnie następujące po sobie daty, zawsze zakładające już mniej czy bardziej zobiektywizowane i intersubiektywnie dostępne procesy w ukonstytuowanym świecie. Jednakże rekonstrukcja taka możliwa jest o tyle, o ile Ja – Ja transcendentalne, a więc to Ja, które samo siebie traktuje jako konstytuujące „swój” świat – obejmuje sobą całą swą przeszłość i przyszłość, czyni je swą zawartością, włącza do swych zasobów i utożsamia się z nimi. W tym więc sensie czasem, w którym nie tyle „dzieje się”, co raczej jest lokalizowana historia Ja transcendentalnego – historia transcendentalna – jest ten sam czas, w którym owo Ja „bytuje”, „żyje”: czas monadyczny. Możliwość swobodnego odwoływania się do tego czasu w aktach refleksji, badawczego przemieszczanie się w nim, przywoływania w przypomnieniach i antycypacjach przenikniętych jednością przynależności do jednego strumienia stanowi warunek możliwości właściwej analizy genetycznej.

*Medytacje kartezjańskie*, o których cały czas jest tu mowa, są jednak dziełem ważnym w dorobku Husserla bynajmniej nie tylko ze względu na sformułowaną w nich ideę transcendentalnej historii Ja i historyczności konstytuowanego przez nie sensu. Uwagę czytelnika przede wszystkim przyciągają przedstawione w *Medytacji piątej* badania nad „monadologiczną intersubiektywnością jako sferą transcendentalnego istnienia”. Zagadnienie poznania Innego i Innych oraz możliwości ustanowienia wspólnoty Husserl podejmuje bynajmniej nie tylko w celu odsunięcia wyłaniającego się natychmiast po redukcji widma solipsyzmu. Sprawa ma znacznie głębsze korzenie i żadną miarą nie chodzi tu jedynie o uporanie się z jakąś nasuwającą się z zewnątrz trudnością czy też zarzutem wysuniętym przez złośliwego polemistę: problematyka doświadczenia Innego, doświadczenia obcego Ja nasuwa się przede wszystkim wskutek immanentnego rozwoju problematyki samej fenomenologii transcendentalnej, jako efekt przenikającego całe filozofowanie Husserla „motywu kantowskiego”, nakazującego ustawiczne problematyzowanie rzekomo pewnych podstaw.

Już w drugiej księdze *Idei* Husserl zauważył, że choć konstytucja „świata duchowego” może się dokonać tylko na gruncie ukonstytu-

owanej już wprzód i zobiektywizowanej przyrody, to przecież do sensu czegoś takiego jak „obiektywna rzecz” należy już możliwość spostrzegania owej rzeczy przez inną osobę, inne Ja, tym samym więc owo inne Ja, z którym tak czy inaczej powinienem móc się komunikować, musi już być jakoś obecne w horyzoncie mojego doświadczenia, jeżeli to ma być doświadczeniem sięgającym realnego, „obiektywnego” świata. Subiektywność zdolna do pełnej obiektywizacji nie może mieć charakteru monosubiektywnego albo – mówiąc kolokwialnie – by odróżnić sen od jawy, subiektywny majak od „prawdziwego” doświadczenia, nie wystarczy się uszczypnąć, potrzebna jest rozmowa z kimś, kto może nam powiedzieć „Ja też tu jestem, też tak to widzę”. Rzecz jasna, na płaszczyźnie transcendentальной, a o taką teraz Husserlowi chodzi, nie ma już mowy o takiej czy innej wymianie zdań przebiegającej – gdzieżby indziej – w rzeczywistym świecie. Ranga transcendentального warunku doświadczenia nadana zostaje jednak teraz samej „zasadniczej możliwości” przeprowadzenia takiej rozmowy. Owa możliwość „musi móc” pozostać otwarta również wtedy, gdy z nikim się nie komunikuję i pogrążam się w całkowitej samotności – jeśli nadal chcę przebywać w realnym świecie. Parafrazując Kanta: transcendentálny Inny „musi móc towarzyszyć” wszelkim moim doświadczeniom. Dlatego już na samym początku *Medytacji V* Husserl wysuwa wątpliwości co do tego, czy fenomenologia, która – jak pisze –

już w swym założeniu jest filozofią transcendentálną, [przybierającą] postać problematyki i teorii konstytucji, problematyki i teorii poruszającej się w ramach transcendentálně zredukowanego ego, jest [...] w stanie rozwiązywać zagadnienia związane z problemem istniejącego obiektywnie świata<sup>17</sup>.

Myśl, w *Medytacjach* wyrażoną w negatywnej formie wątpliwości, z całą mocą i w sposób pozytywny formułuje Husserl w pisanim niewiele później *Postłowie do moich „Idei...”*: Stanowisko transcendentálně-fenomenologicznego idealizmu – twierdzi teraz –

zyskuje jednak dopiero wtedy swój pełny sens, kiedy fenomenologiczne odślonięcie Ego transcendentálního tak dalece jest już poprowadzone, że zawierające się w nim doświadczenie współpodmiotów uzyskało swe zredukowanie do transcendentálního doświadczenia; gdy się przeto okazuje, że „podmiotowość transcendentálna” jako to, co dane w transcendentálnym doświadczeniu, oznacza wówczas dla każdego zastanawiającego się nad sobą nie tylko: ja, jako transcendentálne ja-sam, konkretne w moim własnym, transcendentálnym życiu swia-

<sup>17</sup> Edmund Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, op. cit., s. 130.



domym, lecz oznacza przy tym również i współpodmioty, pojawiające się jako transcendentalne w moim życiu transcendentalnym, we współpojawiającej się transcendentalnie wspólnocie „nas”. Transcendentalna intersubiektywność jest więc tą, w której świat realny konstituuje się jako obiektywny, jako istniejący dla „każdego”<sup>18</sup>.

W ten sposób dokonał się kolejny krok na drodze rozszerzania pojęcia transcendentalnego Ja, które teraz okazuje się Ja wspólnotowym, Ja-we-wspólnocie-z-Innymi.

Jak wiadomo, intersubiektywność, którą Husserl ma tu na uwadze, nie ogranicza się do prostej wspólnoty z dowolnym Innym. Świat obiektywny, w całej swej wielowymiarowości, obejmującej nie tylko tak czy inaczej pojmowaną przyrodę, sferę „fizycznych” rzeczy, ale także świat duchowy, w którym dopiero jest miejsce dla „osobowości wyższego porządku”, zawsze dostępny jest jako świat otaczający konstituowany przez taką czy inną kulturę, jako wyznaczony przez nią „świat życia”. Wspólnota kulturowa, ustanawiając mniej czy bardziej radykalną granicę między tym, co „swojskie” i tym, co „obce”, tym samym relatywizuje się do innych kultur, które zawsze są już dla niej czymś „zasadniczo” dostępnym, nawet jeśli *de facto* pozostają w izolacji. Do pewnego stopnia powtarza się tutaj figura opisywana jako relacja między „własnym” i „cudzym” Ja: choć moja kultura, podobnie jak moje Ja, wyznacza mi jedyną dostępną dla mnie perspektywę, w perspektywie tej muszę znaleźć miejsce dla innych kultur – tak jak przedtem w sferze tego, co własne, znalazłem miejsce dla innych Ja – wraz z ich perspektywami, w których z kolei sam muszę się jakoś odnaleźć. Świat otaczający zawsze ma strukturę otwartego horyzontu, jest światem zorientowanym, ze swoim centrum i peryferiami. Husserl, wyciągając „metafizyczne” wnioski z tej sytuacji, wyraźnie stwierdza, że ostatecznie prowadzi to do ukonstituowania się jednej ludzkości, jednej wspólnoty monad. Wielość ludzkości, podobnie jak wielość światów – nie „światów otaczających”, ale światów „po prostu” – jest nie do pomyślenia. Tym samym okazuje się jednak, że właściwym podmiotem transcendentalnym, podmiotem konstituującym świat obiektywny jest ludzkość jako całość, wraz z całym bogactwem jej kultur, z wewnętrznym zróżnicowaniem i różnorodnością, a przede wszystkim – ze swą historią. Filozof dociekający sensu bytowego świata, od-

<sup>18</sup> Edmund Husserl, „Posłowie do moich 'Idei...’”, przeł. Jan Szewczyk, w: Marek J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 69.

najdujący transcendentálne Ja w sobie samym, występuje tu jedynie jako jej reprezentant, staje się „funkcjonariuszem ludzkości”.

Program badań fenomenologicznych za punkt wyjścia przyjmujący takie właśnie rozumienie podmiotu w *Medytacjach* został zaledwie naszkicowany. Próbę jego realizacji przedstawił Husserl w *Kryzysie nauk europejskich*, zaprojektowanym jako swoista „krytyka rozumu europejskiego”. Zarówno w tej książce, jak i w poprzedzających ją *Odczytach wiedeńskich* krytyka ta przybiera postać dociekań historycznych, w obu przypadkach chodzi tu jednak o historię w bardzo szczególnym sensie. Pobudką do ich przeprowadzenia jest żywo odczuwany kryzys: pęknięcie niegdysiejszej jedności filozofii, nauki i życia. Zarzucić owemu kryzysowi – sądzi filozof – można tylko poprzez odsłonięcie „świata życia” jako ostatecznej podstawy wszelkiej nauki. Tylko w ten sposób bowiem można obnażyć nowożytny „obiektywizm” jako „zbląkanie rozumu” i tym samym przywrócić naukę życiu i na powrót uczynić możliwą naukową filozofię. Aby jednak do owego „świata życia” dotrzeć i w ogóle zrozumieć potrzebę jego restytucji, niezbędny jest „namysł historyczny”. Dlatego Husserl swoje rozważania historyczne często określa mianem „rozważań wstępnych”, wielokrotnie mówi o „wstępnym namyśle” czy „namyśle poprzedzającym” właściwe badania. Ale nie chodzi tu przecież o sakramentalne „Już starożytni Grecy...” – ozdobnik, którym można poprzedzić wykład dowolnej dyscypliny akademickiej. W takiej perspektywie rozważania te – składające się na treść obu pierwszych części *Kryzysu* i całego *Odczytu wiedeńskiego* należałoby uznać za pozostawiane ze sobą w sposób zupełnie dowolny i arbitralny fragmenty historii idei, na dodatek ubrane w dziwaczną terminologię i mające za zadanie uprawomocnić – poprzez tendencyjny dobór – własne rozstrzygnięcia filozofa, a więc za procedurę nader wątpliwą z metodycznego punktu widzenia. Jeśli jednak odrzucimy taką, absurdalną skądinąd, interpretację, wówczas wypada zgodzić się z tezą, że „namysł historyczny” od samego początku sytuuje się wewnątrz, a nie na zewnątrz transcendentálne fenomenologii, że zatem od początku przeprowadzany jest pod klauzulą fenomenologicznej *epoché*.<sup>19</sup> Husserl nigdzie wprawdzie nie mówi tego wprost, ale

<sup>19</sup> Tezę taką w sposób przekonujący sformułowała Elisabeth Ströker, por. „Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk”, w: E. Ströker (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaften in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt a. M. 1979, s. 107 nn.

wydaje się czymś wręcz nieodpartym, że historia, którą w obu tych tekstach opowiada, nie jest historią świata, lecz historią konstytuującą ten świat subiektywności.

Stosunkowo najwyraźniejsze wskazówki dotyczące rozumienia takiej historii – „historii wewnętrznej” – Husserl zawarł w znanym tekście *O pochodzeniu geometrii*.

Nasze badania – pisał tam – są historyczne w niezwykłym sensie, mianowicie ich tematyczne ukierunkowanie otwiera problemy zupełnie obce zwykłej historii, choć niewątpliwie są to problemy na swój sposób także historyczne<sup>20</sup>.

Ludzkie bytowanie przebiega w niezliczonej liczbie tradycji, na mocy tradycji obecny jest świat kultury we wszystkich swych postaciach i wielorakich ukształtowaniach. I nawet jeśli nie znamy źródeł jakiejś określonej tradycji, jeśli nic nie wiemy o jej pochodzeniu, to

przecież w tej niewiedzy zawsze i z istoty tkwi (da się więc też wyeksplikować) pewna wiedza, wiedza nacechowana bezsporną oczywistością. Rozpoczyna się ona wraz z powierzchownymi i uchodzącymi za zrozumiałe same przez się przeświadczeniami, takimi jak to, że cała sfera tradycji jest dziełem ludzkim, że w przeszłości istnieli ludzie i ludzkie społeczności, pośród nich zaś także pierwsi wynalazcy tradycji, którzy z zastanych materiałów, surowych bądź ukształtowanych już duchowo, kształtowali coś nowego itd.<sup>21</sup>

Mamy tu zatem do czynienia z historią intencjonalną, historią polegającą na eksplikowaniu i rozwijaniu obecnych w aktualnym doświadczeniu zestalonych warstw sensu i próbie upłynniania ich poprzez rekonstruowanie ich „zapomnianej” genezy aż po pierwotne ustanowienia w działalności pierwszych „wynalazców”. Tylko w ten sposób, jak sądzi Husserl, nauka da się pojąć nie jako „gotowe dziedzictwo w formie udokumentowanych zdań, lecz w żywym rozwijającym się twórczo kształtowaniu sensu”<sup>22</sup>. „Historia – pisze nieco dalej – od początku nie jest niczym innym jak żywym ruchem współistnienia i zawierana się w sobie kształtowania sensu i sedimentacji sensu.”<sup>23</sup> Jest to więc w gruncie rzeczy powtórzenie tej samej figury, która pojawiła się już w badaniach monosubiektywnych: śledzenie genetycznych implikacji aktualnego do-

---

<sup>20</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transszendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag 1952, s. 365.

<sup>21</sup> Ibid., s. 366.

<sup>22</sup> Ibid., s. 375.

<sup>23</sup> Ibid., s. 380.

świadczenia jako jego transcendentálnych warunków *a priori*. W tym też znaczeniu ową „historię w niezwykłym sensie”, „wewnętrzna” historię ludzkości rozpatrywaną z perspektywy „duchowej postaci Europy” albo „europejskiego człowieczeństwa”, jej „historię intencjonalną” można też nazwać transcendentálną historią subiektywności.

Jak pamiętamy, w sferze monosubiektywnej historia transcendentálnego Ja – „historia” w cudzysłowie, gdyż miała to być historia pozbawiona jakichkolwiek zewnętrznych odniesień, a więc historia bez dat – lokalizowana była w czasie monadycznym, a zatem w tym czasie, w którym przebiega całe transcendentálne „życie” owego Ja. Było to możliwe ze względu na zasadniczą dostępność tego czasu, nawet w tych sytuacjach, gdy jakiegokolwiek faktyczne przypomnienie pozostaje wykluczone. Nie pamiętam wprawdzie i nie potrafię sobie przypomnieć mego wczesnego dzieciństwa, gdy przyswajałem sobie trudną sztukę chodzenia, ale wiem, że to ja jestem tym, kto ową sztukę w końcu opanował i że owa zasadnicza możliwość: „mogę chodzić”, „mogę w taki a nie inny sposób przemieszczać się w przestrzeni” współkonstruuje moją aktualną percepcję przestrzennych rzeczy i współtworzy sens ich przestrzenności; w tym znaczeniu coś takiego jak nauka chodzenia stanowi nie tylko pewien element mojej indywidualnej biografii, dający się skoordynować z elementami innych biografii i z rozgrywającymi się pomiędzy nimi „wydarzeniami historycznymi”, ale należy też do „historii transcendentálnej subiektywności”, w tym przypadku „historii” mojego Ja.

Jaki jednak sens ma mówienie o tym, że świat życia i wywodzące się z niego pierwotne ustanowienia sensu zostały „zapomniane” i co właściwie miałyby tutaj oznaczać „przypomnienie”? Co wyznacza jedność czasu intermonadycznego, jeśli z założenia ma to być czas historii „wewnętrznej”, a więc nie związanej żadnymi „zewnętrznymi faktami”? Sprawa komplikuje się jeszcze bardziej, gdy Husserl od prostej rekonstrukcji wydarzeń, które „kiedyś” i „gdzieś” musiały mieć miejsce, przechodzi do analizy faktów i procesów skądinąd po wielokroć opisywanych w podręcznikach historii filozofii: gdy mówi o Platonńskiej teorii idei, o dokonaniach Galileusza czy o Kartezjańskim odkryciu *ego cogito*. Czy wszystkie te wydarzenia nie są po prostu lokalizowane w obiektywnym czasie historycznym, jako obiekty obiektywnej i zobiektywizowanej nauki – historii filozofii albo historii idei – i czy nie jest to jedyny czas, w którym można o nich w sensowny sposób

mówić? Owszem, można doszukiwać się za nimi ukrytego sensu, można śledzić „kształtowanie” się tego sensu, jego „przesunięcia” czy krystalizowanie się w postaci „przesądów”, można wreszcie dopatrywać się w tym jakiejś takiej czy innej „teleologii”, ale wszystko to trzeba by traktować jako charakterystykę realnego, zobiektywizowanego procesu historycznego, który w końcu nie jest bez znaczenia także dla nas – obiektywnie istniejących osób prowadzących badania historyczne czy filozoficzne. Czy jednak wtedy nie trzeba by uznać, że subiektywność dzieje się w czasie obiektywnym, że zatem nowożytny obiektywizm, w tym także obiektywizm nauk humanistycznych, wcale nie był tak wielkim „zblądzeniem rozumu”?

Jest rzeczą uderzającą, że choć historyczność subiektywności i jej czasowość są centralnymi tematami w myśleniu późnego Husserla, i że choć siłą rzeczy te dwa hasła wydają się wzajemnie implikować, Husserl właściwie nigdzie nie przebadał ich wzajemnego związku. Dlatego stawiając pytanie o czas, w którym dzieje się historia transcendentalna, właściwie zawsze skazani jesteśmy na mniej czy bardziej dowolne konstrukcje.

Pewnych wskazówek może tu dostarczyć niewielki tekst, w którym Husserl mówi o rzekomym przebudzeniu się ze snu o filozofii jako ścisłej nauce, i który niekiedy bywa (niesłusznie) przywoływany jako dowód rzekomego porzucenia przez Husserla idei filozofii naukowej na rzecz historyzmu. Tu chciałbym zatrzymać się na drugiej części tego tekstu, gdzie Husserl wprost stawia pytanie o stosunek filozofii do historii. Truizmem jest konstatacja, że „każdy filozof czerpie z historii”<sup>24</sup>. Ta nie jest jednak dlań czymś zastanym, bezpośrednio obecnym niczym jakiś magazyn z nagromadzonymi w nim dobrami. Filozof może czerpać z historii, może uczyć się od minionych filozofów tylko o tyle, o ile potrafi ich zrozumieć. Na ogół odbywa się to przez lekturę książek, np. dialogów Platona.

Czytelnik taki, który już otrzymał wychowanie filozoficzne w swoich czasach, sam stał się filozofem i, być może, występował już jako autor, naturalnie czyta i rozumie to, co przeczytał, na podłożu swoich własnych myśli, apercytuje Platona na swój własny sposób, na podstawie ‘percepcji’ swoich, ukształtowanych już pojęć, metod, przekonań. Dzięki tej apercepcji uzyskuje on coś nowego, rozwija się jako filozof, a ogarniając i interpretując analogicznie także inne pisma

---

<sup>24</sup> Edmund Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, Warszawa 1993, s. 103.

filozoficzne, sam się zmienia. Gdy po pewnym czasie znów czyta Platona, ten ukazuje mu nowe oblicze, tak samo jak i inni autorzy, których rozumie na nowo, co z kolei stanowi nowy motyw itd.<sup>25</sup>

Owszem, czytelnik współczesny – choć nie zawsze tak być musi i dla całych epok możliwość taka nie istniała – zapewne sięgnie po krytyczne wydanie dzieł Platona, poprzedzi swą lekturę zaznajomieniem się ze stosownymi opracowaniami, słowem, będzie czytał Platona w sposób historyczny. Naukowa, zobiektywizowana historia, także historia filozofii i filologia należą w końcu do świata, w którym współcześnie toczy się nasze życie, stały się „naszą własnością” tak jak historyk wraz z całym metodycznym aparatem swej zobiektywizowanej nauki współprzynależy do naszego „My”. Stąd dla nas dostęp do myśli Platona możliwy jest tylko na drodze zobiektywizowanej. A przecież – Husserl zadaje dramatyczne pytanie – „jakie to ma znaczenie [...] dla filozofa myślącego samodzielnie?”<sup>26</sup>. Filozof taki szuka w tekstach Platona filozofii. Czym jest filozofia i ku czemu zmierza? Zapewne na tak sformułowane pytanie odpowiedzi potrafi udzielić każdy student, który nauczył się stosownych definicji, ale „czy dla kogoś, kto myśli samodzielnie [...] filozofia przestała być w jego życiu filozoficznym zagadką?”<sup>27</sup>. Właśnie ta zagadka jest duchowym dziedzictwem filozofującego, właśnie ona pozwala mu wkraczać w duchowe związki z filozofami przeszłości – związki „krytycznej przyjaźni i wrogości”. Ten, kto uprawia filozofię,

wie, że tradycja historyczna, tak jak on ją rozumie i wykorzystuje, motywuje go i przenika jako duchowy osad. Jego obraz historii, częściowo ukształtowany samodzielnie, częściowo przejęty, jego „zmyślenie historii filozofii” nie było i nie jest czymś stałym, o tym on wie; a przecież każde zmyślenie służy mu i może służyć do zrozumienia siebie samego i swoich zamierzeń, do zrozumienia innych i ich zamierzeń, i w końcu do zrozumienia tego, co jest najbardziej wspólne, co stanowi filozofię samą jako jednolity *telos*, wraz ze wszystkimi próbami jego wypełnienia podejmowanymi przez systemy, filozofię dla nas wszystkich, dla nas związanych z filozofami przeszłości – takimi, jakich możemy sobie wlewnie zmyślać<sup>28</sup>.

Tak więc tradycja filozoficzna – tradycja nie jako przedmiot uczo-nych studiów, ale jako czynnik żywo motywujący samo filozofowanie,

<sup>25</sup> Ibid., s. 104.

<sup>26</sup> Ibid., s. 105.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> Ibid., s. 106.

przestrzeń, w której toczą się „ponadczasowe” dyskusje czy wręcz intymne rozmowy filozofów – ostatecznie lokalizowana jest tu w sferze „zmyślenia”. W ten sposób wracamy do figury znanej z *Medytacji kartezjańskich*: Inny „musi móc” towarzyszyć każdemu mojemu doświadczeniu jako jego transcendentalny warunek *a priori*, jest to jednak taki i tylko taki Inny, jakiego sam jestem w stanie ukonstytuować; tradycja myślenia „musi móc” towarzyszyć mojemu myśleniu, jest to jednak taka i tylko taka tradycja, jaką potrafię sobie „wieloznacznie zmyślić”. W *Medytacjach* Inny zawsze był Innym współczesnym, Innym, który wprawdzie nie jest „tu” tylko „tam”, ale zawsze jest tam „teraz”, a jego „obecność tam” (i „nieobecność tu”) pojmowana była jako analogon do aktualnej nieobecności moich minionych przeżyć, które mogę sobie jedynie uobecnić w przypomnieniu. Czy wolno tę analogię rozciągać także na sposób obecności tradycji? Należałoby wówczas uznać, że tradycja, którą ma na myśli Husserl, a wraz z nią także transcendentalna historia ludzkości jest procesem całkowicie bezczasowym, procesem „płynącym w terażniejszości”, a jedynie nasz stosunek do niej jest analogiczny do stosunków czasowych; odpowiednio „zapomnienie” byłoby tutaj jedynie czymś analogicznym do zapominania o własnych przeżyciach, przypomnienie – formą uobecnienia analogiczną do „prawdziwych” przypomnień itd. Tezy tej nie podejmuję się teraz przekonująco bronić, wydaje się jednak, że może ona wyznaczać dość obiecujący kierunek interpretacji niektórych metafizycznych konstatacji późnego Husserla.

Na zakończenie jeszcze drobna uwaga o charakterze translatorskim. Cytaty z tekstu o roli historii filozofii w myśleniu czerpałem z polskiego przekładu *Kryzysu europejskiego człowieczeństwa*. Polskiemu terminowi „zmyślenie” w niemieckim oryginale odpowiada słowo *Dichtung*. Taki sposób przekładu zapewne wynika stąd, że tłumacz chciał jakoś nawiązać do tytułu autobiograficznego dzieła Goethego, gdzie „zmyśleniu” przeciwstawiana jest „prawda”, słowo *Dichtung* można jednak w sposób znacznie bardziej naturalny tłumaczyć po prostu jako „poezja”. Wówczas należałoby powiedzieć: sposobem istnienia tradycji (wszelkiej tradycji, a więc także tradycji filozoficznej) jest poezja – to jednak już temat na zupełnie inny artykuł.