

## { Witold Płotka { **Czy pierwotne ego ma charakter historyczny?**

**Słowa kluczowe:** Husserl, fenomenologia, pierwotne ego, historyczność, czas, redukcja, czasowość, transcendentalizm, naiwność

**Key words:** Husserl, phenomenology, primal ego, historicity, time, reduction, temporality, transcendentalism, naiveté

Współczesne zainteresowania fenomenologów w wielu aspektach przekraczają ramy określone przez refleksję Edmunda Husserla, co jest wyraźnym znakiem z jednej strony niesłabnącego teoretycznego potencjału tej filozofii, z drugiej zaś pewnego postępu w tej dziedzinie. W tym kontekście nie można jednak zapominać o szerokiej krytyce współczesnej fenomenologii. Krytyk w punkcie wyjścia konstatuje, iż odejście od myśli Husserla nie prowadzi do rozwoju filozofii; z kolei pozostanie przy niej powoduje ruch wręcz przeciwny, a mianowicie ruch teoretycznie jałową drogą prowadzącą jedynie ku egzegezie pism niemieckiego filozofa. Zadaniem fenomenologów-egzegetów, zgodnie z cennymi uwagami Jana Hartmana, jest „[...] z jednej strony wciąż na nowo tłumaczyć profanom, na czym polega zadanie fenomenologii, a z drugiej (bezsukcesyjnie) utwierdzać się wzajemnie w wierności jej programowi i walczyć o czystość (różnie rozumianą) doktryny we własnym gronie”<sup>1</sup>. Pomimo że trudno przejść obojętnie obok tak sformułowanego zarzutu, ponieważ w pewnej części jest on po prostu prawdziwy, nie ma tu miejsca na bardziej wnikliwą analizę. Zauważmy raczej, że chociaż w recepcji fenomenologii Husserla wiele poruszanych przez niego tematów uznaje się za anachroniczne, to wciąż pozostają takie, którym trudno odmówić doniosłości filozoficznej. Jednym z tych tematów jest problem czasu.

Jeszcze przed tym, gdy w 1928 roku Martin Heidegger wydał w dziewiątym tomie „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” wykłady Husserla o wewnętrznej świadomości czasu z 1905 roku, udostęp-

<sup>1</sup> J. Hartman, *Fenomenologia i kryzys*, „Principia – fenomenologii”, t. 47-48 (2007), s. 308.

niając je szerokiemu gronu czytelników, nieliczna grupa jego współpracowników wiedziała, że niemiecki filozof od dawna intensywnie pracował nad tym – przywołując słowa z listu do Dietricha Mahnkego z 5 września 1917 roku – „[...] najtrudniejszym problemem fenomenologicznym”<sup>2</sup>. Od wydania wykładów o czasie problematyka ta cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem w ruchu fenomenologicznym<sup>3</sup>. Dodać tu trzeba, że wydane przez Heideggera rozważania nad czasem stanowią jedynie wycinek prac, które Husserl podejmował właściwe aż do śmierci. Rozważania te długo pozostawały w rękopisie, a wiadomo było o nich jedynie tyle, jak pisał Roman Ingarden, że stanowią „[...] z pewnością najbardziej wnikliwą i być może najważniejszą pracę”<sup>4</sup> jego nauczyciela.

W ostatnich latach sytuacja uległa zmianie; w seriach *Husserliana* i *Husserliana Materialien* wydano dwa tomy manuskryptów badawczych Husserla

<sup>2</sup> „[S]chwierigsten phänomenologischen Problemen”; E. Husserl, *Briefwechsel. Band III. Die göttinger Schule*, we współpracy z E. Schuhmann, wyd. K. Schuhmann, Dordrecht 1994, s. 416.

<sup>3</sup> W Polsce przejawem tego zainteresowania jest wnikliwa praca Stanisława Judyckiego oraz znakomite tłumaczenie Husserlowskich *Wykładów o czasie* dokonane przez Janusza Sidorka, które opiera się na wydaniu Heideggera z 1928 roku; zob. S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990; E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1989.

<sup>4</sup> R. Ingarden, *Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 23(2), 1962, s. 157, przypis. Gwoli ścisłości, należy podkreślić, że Ingarden odnosi się w tych słowach do manuskryptów sporządzonych przez Husserla w Bernau w latach 1917-1918. W Archiwum Husserla w Lowanium grupa tych manuskryptów oznaczona jest wspólną sygnaturą „L”. Godne uwagi jest również to, że w okresie, gdy Husserl opracowywał w Bernau rozprawę o czasie, przygotował on także z Edytą Stein do wydania wykłady z 1905 roku. Z listu E. Stein do Ingardena z 6 lipca 1917 roku dowiadujemy się o rozpoczęciu prac przez asystentkę Husserla nad tymi manuskryptami: „Ostatnimi czasy porządkowałam nowe serty rękopisów i właśnie natknęłam się na zbiór «Świadomość czasu». Jak ważne to są rzeczy, sam Pan wie najlepiej: dla teorii konstytucji i dla polemiki z Bergsonem, a także, jak sądzę, z innymi, na przykład z Natorpem”. *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, Kraków 1994, s. 48. Z kolei 8 września 1917 roku Stein odnotowała: „[...] przyjechałam tu [do Bernau – W.P.] do Mistrza [Husserla – W.P.] na trzy dni, z zapalem pracujemy nad *Czasem*”. Ibidem, s. 52. Wydanie Heideggera z 1928 roku bazuje właśnie na opracowaniu Stein. Jak podaje Ingarden: „Kilka tygodni później Heidegger usłyszał ode mnie o istnieniu tych *Wykładów*. Następnie musiał on je uzyskać od Husserla i zdaje się, że ostatecznie skłonił go do ich opublikowania. W tym czasie Husserl zapytał Heideggera, czy ten by tego nie zrobił, ale, o ile wiem, Heidegger nie wprowadził jakichkolwiek zmian w tekst przedtem przygotowany przez Edytę Stein”. R. Ingarden, *Edith Stein...*, s. 158, przypis. Zob. także: R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (15 wrzesień – 17 listopad 1967)*, z języka niemieckiego przeł. A. Półtawski, Warszawa 1974, s. 17.

na temat czasu<sup>5</sup>. Dzięki nim można odnotować w najnowszej literaturze fenomenologicznej znaczący wzrost zainteresowania tematem czasowości. W tym kontekście trudno nie wspomnieć o pracach Janusza Sidorka<sup>6</sup> w Polsce, a na świecie o wydanej w serii *Phaenomenologica* ostatniej książce Ingi Römer<sup>7</sup> oraz pracy zbiorowej *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, redagowanej przez Dietera Lohmara i Ichiro Yamaguchi<sup>8</sup>. Autorem jednego z rozdziałów *On Time* jest Saulius Geniusas, który porusza problem relacji czasu subiektywnego do obiektywnego na przykładzie fenomenów nienależących do głównego nurtu rozważań Husserla, a mianowicie fenomenów śmierci, narodzin oraz snu; Geniusas pyta, w jaki sposób te fenomeny sprawiają, że subiektywność ogranicza samą siebie, jak konstytuuje własną skończoność oraz, ostatecznie, czy wymienione fenomeny mają charakter transcendentálnych konieczności<sup>9</sup>. Z kolei w tekście *Husserlowskie pojęcie pierwotnego ego w świetle krytyki hermeneutycznej*, zamieszczonym w niniejszym tomie „Fenomenologii”, ten sam autor kieruje swoją uwagę ku tytułowemu zagadnieniu, które jest charakterystyczne dla „późnej” fazy rozwoju projektu Husserla, oraz stawia problem zasadności krytyki fenomenologii sformułowanej przez hermeneutykę. Nie ulega wątpliwości, że podjęta tematyka ma istotne znaczenie dla fundamentalnych rozwiązań fenomenologicznych, jak na przykład dla rozstrzygnięcia statusu intersubiektywności. W tym artykule wychodzę od przekonania, że propozycje Geniusasa wymagają w pewnych aspektach dopełnienia i dlatego chciałbym sformułować kolejne, zainspirowane lekturą wspomnianego artykułu, pytanie o pierwotne ego: czy pierwotne ego ma w ogóle charakter

---

<sup>5</sup> Chodzi o XXXIII tom serii *Husserliana*, który zawiera krytyczne opracowanie *Manuskryptów z Bernau* o sygnaturze „L” oraz o VIII tom serii *Husserliana Materialien* z wydanymi bez krytycznego opracowania manuskryptami o czasie z lat 1929-1934 o sygnaturze „C”. Zob. E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Hrsg. R. Bernet i D. Lohmar, Dordrecht 2001; E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*. *Die C-Manuskripte*, Hrsg. D. Lohmar, Dordrecht 2006.

<sup>6</sup> Zob. J. Sidorek, *Świadomość czasu w świetle rękopisów z Bernau*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 39 (2) (2003), s. 167-185; idem, *Czasowość historii transcendentalnej*, „*Principia – fenomenologii*”, t. 47-48 (2007), s. 79-93; idem, *Ja i horyzont temporalny*, „*Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*”, r. 18, 4 (72) (2009), s. 371-390.

<sup>7</sup> Zob. I. Römer, *Das Zeidenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Dordrecht 2010.

<sup>8</sup> Zob. *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, ed. D. Lohmar, I. Yamaguchi, Dordrecht 2010.

<sup>9</sup> S. Geniusas, *On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time*, ibidem, s. 72.

historyczny? Niniejsza praca pełni zatem rolę polemiczną, ale także proponuje uzupełnienie i rozszerzenie perspektywy teoretycznej nakreślonej w *Husserlowskim pojęciu...*

Artykuł jest podzielony na pięć zasadniczych części. W części następnej wskazuję na kwestie dyskusyjne, które można podnieść wobec tekstu Geniusasa, przy czym w kolejnych trzech częściach artykułu analizuję, moim zdaniem, najważniejsze problemy. I tak – zasygnalizujmy – należy podać w wątpliwość zasadność redukcji krytyki sformułowanej przez Heideggera, Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura do jedynie krytyki *subiektywności*. Istotne znaczenie, jak zobaczymy, mają w tym kontekście analizy pra-Ja z *Prawdy i metody* Gadamera. Dyskusyjne wydaje się także mówienie o „historyczności” pierwotnego ego, ponieważ kategoria ta raczej dotyczy „zewnętrznego” poziomu konstytucji podmiotu, a nie „pierwotnego” poziomu czasowania. W końcu można wskazać wątpliwości natury metodologicznej: pod jakimi warunkami można zasadnie pytać o *pierwotność* ego? W piątej części rozwijam problem „naiwności” fenomenologii podniesiony przez Geniusasa. Prezentowane rozważania służą uargumentowaniu tezy, że pojęcie pierwotnego ego pełni rolę pojęcia operacyjnego w rozumieniu Eugena Finka<sup>10</sup>.

## Kwestie dyskusyjne

Geniusas w *Husserlowskim pojęciu...* stawia ogólne pytanie o zasadność krytyki wobec fenomenologii w odniesieniu do pojęcia pierwotnego ego, którą sformułowali przedstawiciele filozofii hermeneutycznej, a w szczególności zastanawia się nad możliwością przeformułowania tej krytyki w świetle „funkcjonalnego odczytania” przez Lohmara kontrowersyjnego pojęcia. Ogólny kierunek zainteresowania Geniusasa wymaga rozwinięcia, ponieważ podobne postawienie problemu rodzi wątpliwości: czy krytykę fenomenologii w hermeneutyce można sprowadzić do jedynie podważenia zasadności analiz pierwotnego ego? Czy pojęcie to jest postrzegane w hermeneutyce w kontekście – przywołując określenie Geniusasa – redukcji światowości

---

<sup>10</sup> Zob. E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 11 (1957), s. 321-337.

i historyczności do „fenomenów drugiej ważności”? O ile hermeneutyka miałaby kierować się ku krytyce ego jako „bezświatowej” i ahistorycznej subiektywności, o tyle nie jest konieczne analizowanie w ramach filozofii Husserla pojęcia pierwotnego ego; wystarczy, idąc za Ricoeurem<sup>11</sup>, sięgnąć do koncepcji czystego Ja sformułowanej w *Ideach I*, wykazując problematyczność relacji czystego Ja do ludzkiego ego. Wydaje się zatem, że aby nie powielać zarzutów wobec czystej świadomości, krytyka hermeneutyczna eksponuje inny niż ahistoryczny aspekt pierwotnego ego. Polemizując z propozycją interpretacyjną Geniusasa, można następnie twierdzić, że krytyka ta zasadniczo zmierza ku rozważaniom natury metodologicznej o statusie nauk humanistycznych. Z tych powodów zasadne jest postawienie pytania o samo sformułowanie krytyki pierwotnego ego w hermeneutyce.

Co więcej, należy doprecyzować, w jakich kontekstach można zasadnie mówić o *historyczności* ego. Lohmar, do propozycji którego nawiązuje Geniusas, tłumaczy, że w przypadku jego artykułu „Tytułowa «historia Ja u Husserla» odsyła do różnorodnych zmian koncepcji Ja w Husserlowskiej fenomenologii”<sup>12</sup>. Dla Lohmara „historyczność” ego wskazuje zatem na zmiany w rozumieniu tego pojęcia przez Husserla, czyli dotyczy niejako metapoziomu w stosunku do przedmiotowego ujęcia pierwotnego ego. Z kolei dla twórcy fenomenologii historyczność wydaje się dotyczyć „zewnętrzny” poziom konstytucji subiektywności jako osobowego ego, dysponującego uposażeniem habitualnym. Osobowe ego i korelatywna historyczność są w tym kontekście efektami pierwotnej *czasowości*. Powstaje więc problem: czy na poziomie przedmiotowym można w ogóle mówić o historycznym charakterze pierwotnego ego?

Pytanie o historyczność ego zakłada określony porządek konstytucji, w którym bardziej „pierwotny” poziom jest „wcześniejszy” niż poziom „późniejszy”. Założenie to znajduje uzasadnienie jedynie w określonym modelu rozważań nad czasowością, a mianowicie w modelu *wertykalnym*. Terminu „wertykalny” używam w celu podkreślenia zasygnalizowanych relacji pomiędzy poziomami konstytucji. Należy jednak pokreślić, że werty-

---

<sup>11</sup> Zob. P. Ricoeur, *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, przeł. E.G. Ballard i L.E. Embree, Evaston 1967, s. 52-55.

<sup>12</sup> D. Lohmar, *Eine Geschichte des Ich bei Husserl. Mit Bemerkungen zum Ur-Ich in Husserls späten Zeitmanuskripten*, [w:] *Das Selbst und sein Anderes. Festschrift für Klaus Erich Kaehler*, Hrsg. M. Pfeifer i S. Rapić, Freiburg 2009, s. 163.

kalny model czasowości prowadzi do sformułowania poważnego problemu *regressus in infinitum*; jeżeli mianowicie „pierwotny” poziom konstytuuje „późniejszy”, to wówczas należy przyjąć inny, „bardziej pierwotny” i „wcześniejszy” poziom konstytucji i tak w nieskończoności. Warto zapytać zatem: w jakim konkretnie modelu czasowości poruszają się analizy „pierwotnych” form ego? Geniusas wyraźnie podkreśla, że sformułowania typu „bardziej fundamentalne ego” są paradoksalne, ale w jego tekście padają pytania o „ostateczne”, „bardziej”, czy też „najbardziej podstawowe” ego. Problem historyczności domaga się radykalizacji poprzez podniesienia metodologicznego pytania o podstawy analiz świadomości czasu.

### **Pytanie o krytykę pierwotnego ego w hermeneutyce**

Geniusas, szukając źródeł krytyki fenomenologii w hermeneutyce, odsyła do trzynastego paragrafu Heideggerowskich *Prolegomenów do historii pojęcia czasu* o znamienym tytule *Wykazanie zaniedbań pytania o sens bycia samego i o bycie człowieka w fenomenologii*. W niniejszej części artykułu, wychodząc od tej sugestii, postaram się wskazać na braki argumentacji z *Husserlowskiego pojęcia*...

Co zaskakujące, w trzynastym paragrafie *Prolegomenów do historii pojęcia czasu* na pierwszy plan nie wysuwa się pytanie o historyczny charakter subiektywności, jak można by oczekiwać, kierując się sugestiami *Husserlowskiego pojęcia*..., ale raczej rozważanie nad metodą fenomenologiczną jako taką. Heidegger zresztą podkreśla, że przedmiotem dociekań Husserla w programowym artykule *Filozofia jako nauka ścisła* jest „przede wszystkim” problem historii<sup>13</sup>, co sugeruje, że dotkliwym brakiem fenomenologii nie jest problem historyczności. Autor *Prolegomenów do historii pojęcia czasu* śledzi raczej tytułowe „zaniedbanie” w odniesieniu do pytania o bycie człowieka. Dla Husserla, jak twierdzi Heidegger, „Bycie [...] nie nazywa nic innego jak prawdziwe bycie, *obiektywność prawdziwą dla teoretycznego, naukowego poznania*”<sup>14</sup>. Winne z kolei są temu metodologiczne podstawy fenomenologii, która pozostaje filozofią opartą na akcie refleksji, czyli na

<sup>13</sup> Zob. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main 1979, s. 164-165.

<sup>14</sup> „*Sein heißt [...] nichts anderes als wahres Sein Objektivität, wahr für ein theoretisches, wissenschaftliches Erkennen*”; ibidem, s. 165.

*inspectio sui*, co prowadzi do prostego, dualistycznego przeciwstawienia świadomości i przyrody; tym samym, idąc za Heideggerem, „Bycie osoby jako takie nie będzie doświadczone w pierwszej kolejności”<sup>15</sup> i otwarte musi pozostać pytanie o bycie „całego konkretnego człowieka”<sup>16</sup>. Autor *Prolegomenów do historii pojęcia czasu* wskazuje więc na teoriopoznawcze podstawy Husserlowskiego pytania o człowieka. Warto zaznaczyć, że właśnie ta teoriopoznawcza intencja skłania Heideggera do zrównania, w pewnej mierze, fenomenologii z filozofią Wilhelma Diltheya. Porównanie obu filozofii ma zatem charakter metodologiczny.

Ostatnia uwaga jest ciekawsza, gdy uwzględni się, że w podobnym kontekście odczytuje się rozważania Husserla w monumentalnej *Prawdzie i metodzie*. Tym razem, idąc o krok dalej od swojego nauczyciela z Fryburga Bryzgowijskiego i Marburga<sup>17</sup>, Gadamer wprowadza jednak pojęcie „pra-Ja”; zestawiając propozycje Husserla i Diltheya, autor *Prawdy i metod* definiuje „pra-Ja” jako subiektywność transcendentálną, będącą radykalizacją idealistycznej drogi fenomenologii, ale jednocześnie podkreśla istotową historyczność pra-Ja<sup>18</sup>. W tej mierze obie filozofie zasadniczo się nie różnią. Zastanawia fakt, że zarówno Heidegger, jak i Gadamer, stawiając pytania o Husserlowskie ujęcie subiektywności czy to w kontekście pytania o bycie, czy też w odniesieniu do idealizmu fenomenologii, nawiązują do filozofii Diltheya.

Widzimy, że elementem łączącym obie krytyki jest filozofia Diltheya, z której Husserl czerpał inspiracje, ale także odnosił się do niej polemicznie. W tym miejscu można postawić tezę, że Heidegger i Gadamer nawiązywali do propozycji autora *Budowy świata historycznego w naukach humanistycznych*, aby jasno określić znaczenie metody fenomenologicznej. Zdaje się, że Husserl przejął tezę Diltheya o historyczności doświadczenia, ale jednocześnie krytykował jego obiektywistyczne tendencje. Tym, co krytykuje Heidegger, a za nim Gadamer, nie jest zatem brak uwzględnienia histo-

<sup>15</sup> „*Das Sein der Person wird nicht als solches primär erfahren*”; ibidem, s. 172.

<sup>16</sup> Zob. ibidem, s. 173.

<sup>17</sup> Gadamer studiował u Heideggera od kwietnia 1923 roku, najpierw we Fryburgu, a następnie w Marburgu. Zob. A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 7-8.

<sup>18</sup> Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. i wstępem opatrzył B. Baran, Warszawa 2004, s. 346. „Również Husserl we własnym sensie, tj. na podstawie absolutnej historyczności pra-Ja, podjąłby myśl, że wszelki sens bycia i obiektywności daje się zrozumieć i wykazać wyłącznie na podstawie czasowości i dziejowości jestestwa – formuła, która mogłaby chyba wyrażać ideę *Bycia i czasu*”; ibidem, s. 355.

rycznego wymiaru świadomości, ale raczej metoda absolutnego ugruntowania filozofii. Z tego powodu warto rozwinąć wątek relacji fenomenologii do filozofii Diltheya.

Metodologicznych podstaw dyskusji z propozycją Diltheya można doszukiwać się w *Badaniach logicznych* Husserla, które powstały w atmosferze dominacji psychologizacyjnej interpretacji logiki. Głównym celem *Badań*, w świetle zawartych w tej pracy deklaracji, było ostateczne przewyżczenie tej psychologizacyjnej interpretacji<sup>19</sup>. Psychologizm, rozumiany przede wszystkim jako stanowisko teoriopoznawcze, w swym najogólniejszym sformułowaniu głosi, że procesy poznania, a co za tym idzie – również logikę, należy wyjaśniać na gruncie nauk empirycznych, a dokładniej na gruncie psychologii<sup>20</sup>. Innymi słowy, jak chcą tego psychologizujący logicy, prawa logiki należy dowodzić metodą, która jest charakterystyczna dla nauk empirycznych, mianowicie metodą indukcyjną. Należy jednak wyraźnie zaznaczyć, że to nie gwarantuje osiągnięcia absolutnie pewnego wyniku, ponieważ metoda indukcyjna (przynajmniej przy założeniu niemożliwości zbadania wszystkich obiektów danego zbioru) daje jedynie mniej lub bardziej prawdopodobną wiedzę. Podkreślając, że prawa logiki są prawami pewnymi, można konkludować o samym charakterze psychologizmu w logice jako *contradictio in adjecto*, gdyż psychologizm, postulując wyjaśnianie praw logiki na gruncie nauk empirycznych, przeczy samej istocie logiki, tj. ogólności i pewności jej praw. W pierwszym tomie *Badań* Husserl dyskutuje z empirycznie zorientowanym psychologizmem, zarzucając mu relatywizm i niekonsekwencję, co – jak argumentuje niemiecki filozof – wprost prowadzi do sceptycyzmu<sup>21</sup>. Dodatkowo, na gruncie psychologizmu wskazuje się na możliwość „zmiany praw myślenia”<sup>22</sup>, lecz jeżeli taka zmiana byłaby możliwa, idąc za linią argumentacyjną *Badań*, psychologizm *de facto* w ogóle przeczyłby naukowości, a więc także obiektywnemu charakterowi swej własnej tezy. Co ważniejsze – odnotujmy – dyskusja z psychologizmem oraz zarysowany w *Bada-*

---

<sup>19</sup> E. Husserl, *Badania logiczne. T. 1. Prolegomena do czystej logiki*, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Póltawski, Warszawa 2006, s. 11.

<sup>20</sup> W sprawie zestawienia możliwych definicji psychologizmu w projekcie Husserla zob. T. de Boer, *The Development of Husserl's Thought*, tłum. T. Plantinga, The Hague 1978, s. 116-117.

<sup>21</sup> W sprawie dyskusji Husserla z psychologizmem zob. B. Chwedeńczuk, *Edmund Husserl i podstawy logiki*, [w:] *U progu współczesności. Z dziejów doktryn antypozytywistycznych*, praca zbiorowa pod red. B. Skargi, Wrocław 1978, s. 223-250.

<sup>22</sup> Zob. E. Husserl, *Badania logiczne. T. 1...*, s. 171.



niach projekt „czystej logiki” (jako odpowiedź na psychologizm) stanowią tło dyskusji Husserla z historyzmem.

W *Filozofii jako ścisłej nauce* (opublikowanej w 1910) Husserl, w celu zachowania tytułowej ścisłości, postuluje odrzucenie historycznie zorientowanego projektu Wilhelma Diltheya<sup>23</sup>. W tym miejscu warto podkreślić metodologiczny charakter postulatu twórcy fenomenologii, ponieważ nie tyle dotyczy on filozoficznej wagi historyczności w ogóle, co określonego rodzaju teoretycznego ujmowania historii. Chodzi tutaj w szczególności o naturalistyczną propozycję ujęcia dziejów, w której redukuje się je do zbioru następujących po sobie faktów, czyli obiektywistycznie rozumianej sekwencji czasu<sup>24</sup>. Czy jednak ujęcie dziejów w kategoriach faktów i obiektywnych sentencji oddaje istotę dziejów jako takich? W odniesieniu do tego pytania Husserl jest jak najdalej od twierdzącej odpowiedzi. Przywołując uwagę Philipa Buckleya, która wydaje się utrafić w intencje twórcy fenomenologii, można twierdzić, że historyzm jedynie powiela błędy naturalistycznego obiektywizmu<sup>25</sup>. Z tego powodu wobec obiektywistycznie zorientowanego historyzmu można sformułować co najmniej trzy rodzaje zarzutów: po pierwsze, historyzm nie potrafi ocenić danej teorii jako fałszywej, ponieważ sprowadza naukę do kulturowych postaci aktywności człowieka; po drugie, nie może on osiągnąć żadnej ostatecznej prawdy; oraz, po trzecie, teoria historyzmu popada w sprzeczność, bo jako prawdę ogłasza to, że jej nie ma<sup>26</sup>. Z tych powodów, podążając za argumentacją fenomenologów, należy odrzucić wszelki obiektywistycznie zorientowany historyzm, lecz jednocześnie nie można przecież porzucić wszelkich badań historycznych.

Zgodnie z wyraźnymi deklaracjami z *Filozofii jako ścisłej nauki*: „[...] w pełni uznaję ogromną wartość, jaką najszerzej rozumiana historia ma dla filozofa”<sup>27</sup>. Jak się wydaje, należy podkreślić wartość badań historycznych dla filozofii choćby dlatego, że każdy filozof, także fenomenolog, rozumie samego siebie tylko poprzez pryzmat dotychczasowej tradycji, czy to odnosząc się do niej krytycznie, czy też twórczo ją rozwijając. Dlatego w *Filozofii jako ścisłej nauce* Husserl nie porzuca idei badań historycznych, a jedynie uderza w ich naturalistyczny charakter. Trudno zaprzeczyć, zwłaszcza bio-

<sup>23</sup> Zob. E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 54-79.

<sup>24</sup> Zob. G. Łyka, *Husserlowska krytyka historyzmu jako krytyka faktyczności*, „Studia Filozoficzne” 1-2 (1982), s. 66.

<sup>25</sup> P.R. Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Den Haag 1992, s. 18.

<sup>26</sup> Zob. W. Casement, *Husserl and the Philosophy of History*, „History and Theory”, 27 (3) (1988), s. 231-232.

<sup>27</sup> E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka...*, s. 61.

rać pod uwagę fragmenty niektórych listów twórcy fenomenologii<sup>28</sup>, że wynikiem dyskusji z historyzmem w ogóle i z filozofią Diltheya w szczególności nie było odcięcie fenomenologii od rozważań historycznych. Wręcz przeciwnie. Dyskusja z Diltheyem wyraźnie pokazywała, że fenomenologia, jeżeli ma być formą filozofowania, musi wziąć pod uwagę aspekt historyczny.

Reasumując, można zaznaczyć, że dla Geniusasa krytyka pierwotnego ego w hermeneutyce jest „samo-oczywista” i nie podlega bliższej, krytycznej analizie Gadamera. Głębsze rozważania nad sformułowaniem krytyki w hermeneutyce pozwalają skłaniać się jednak ku przekonaniu, że ta teza *Husserlowskiego pojęcia*... sama jest oczywista i nie podlega krytyce. Jeżeli nawet Heidegger, Gadamer, a także Ricoeur<sup>29</sup> krytykują Husserlowskie pojęcie świadomości, kierują się ku zagadnieniom metodologicznym i pytają: w jaki sposób stosowana metoda przekłada się na pojęcie subiektywności? Jak widzieliśmy, odwołanie się do kontekstów dzieł Heideggera i Gadamera przywoływanych przez Geniusasa pokazuje, że właściwym obszarem dyskusji jest określenie relacji propozycji fenomenologii do filozofii Diltheya, a mianowicie odrzucenie obiektywizmu, ale przyjęcie historycznie zorientowanych rozważań. Ostatnie stwierdzenie prowadzi nas zatem do interesującego wniosku, że Husserl poprzez historyzm dostrzegł niemożliwość przekroczenia dziejowości własnej filozofii. Czy to jednak oznacza, że można także mówić o historyczności subiektywności? Uwzględnienie Husserla teorii konstytucji ego pozwala wątpić w pozytywną odpowiedź na to pytanie.

---

<sup>28</sup> W liście do Georga Mischa z 17 kwietnia 1937 roku twórca fenomenologii pisał: „Już przecież w 1905 byłem jasno przekonany o sensie mojej metody, zupełnie jak później: niezapomniany Dilthey wówczas widział, że w tym transcendentalizmie leży wypełnienie jego własnych intencji” [„Wäre ich doch 1905 schon über den Sinn meiner Methode so klar gewesen wie im Alter: der unvergessliche Dilthey hätte gesehen, daß in diesem Transzendentalismus die letzte Erfüllung seiner Intentionen lag”]; E. Husserl, *Briefwechsel. Bd 6. Philosophenbriefe*, we współpracy z E. Schuhmann, wyd. przez K. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, s. 284. Ludwig Landgrebe dodatkowo odnotowuje: „Jednak zainteresowanie Husserla problemami historii jest jeszcze dawniejsze [niż 1921 r. – W.P.]. Przy okazji pobytu w Pradze w 1935 r. w dyskusji z Romanem Jacobsonem Husserl informował, że dopiero w rozmowach z Diltheyem w pierwszej dekadzie naszego stulecia stało się dla niego jasne, iż teoria nauki pozostaje jednostronna, jeśli się nie weźmie pod uwagę tego, że same nauki są wytworami historycznego życia”; L. Landgrebe, *Medytacja na temat słów Husserla „Historia jest wielkim faktem absolutnego bytu”*, [w:] *Studia z filozofii niemieckiej. T. 3. Współczesna fenomenologia niemiecka*, pod red. naukową S. Czerniaka i J. Rolewskiego, teksty tłumaczeń z oryginałem porównał S. Czerniak, Toruń 1999, s. 7. Zob. także M. Heidegger, *Prolegomena...*, s. 30.

<sup>29</sup> Zob. krytykę sformułowaną przez Ricoeura wobec fenomenologii jako filozofii refleksyjnej, która za swój przedmiot ma w istocie „fałszywą” świadomość; P. Ricoeur, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, oprac. R. Reszke, Warszawa 2008, s. 39-47.

## Historyczność a czasowość subiektywności

Wcześniej zaznaczyłem, że Lohmar pisze o *historyczności* Ja z perspektywy metapoziomu, a mianowicie jako „historii” samego pojęcia Ja. W niniejszej części artykułu pogłębię to znaczenie „historii” Ja, ponieważ Geniusas zdaje się nawiązywać do takiego rozumienia, gdy pokazuje, że koncepcje pierwotnego ego same są zaangażowane w rozwój myśli Husserla, czy to w *Kryzysie*, *Manuskryptach-C*, czy w *Manuskryptach z Bernau*. Należy nadmienić, iż również Husserl dostrzegał historyczny aspekt swojej koncepcji filozofii. W liście do Daniela Martina Feulinga z 30 marca 1933 roku twórca fenomenologii wyraźnie podkreślał: „Ale fenomenologia w czasowości, w historycznej żywości, jest możliwością, jest w stawaniu się, jest «metoda», jest drogą absolutnego i uniwersalnego poznania oraz tym poznaniem na tych drogach”<sup>30</sup>. Przez analogię można więc twierdzić, że także koncepcja Ja ma charakter historyczny, ponieważ „jest w stawaniu się”. Uwaga ta ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia odniesienia historyczności Ja, które oznacza co najwyżej *historię sensu*. Rozwińmy ten aspekt fenomenologii Husserla.

Wyróżnienie w *Badaniach* ahistorycznych „prawd w sobie”, jako konsekwencja dyskusji z psychologizmem (o którym pisałem wyżej), nie tylko jest marginalną tendencją w rozwoju fenomenologii, lecz stanowi jedynie początek rozważań Husserla, które ostatecznie kierują się ku zgoła odmiennym konsekwencjom. Decydujące w tym kontekście jest uwzględnienie analiz czasowego charakteru świadomości. Z perspektywy *Badań* analizy czasowości, które wychodzą od tezy o „wytwarzaniu” obiektów w pierwotnej czasowości i ich nieustannej przemianie<sup>31</sup>, mogą się jawić jako rewolucyjne.

<sup>30</sup> „Aber Phänomenologie in der Zeitweiligkeit, in der historischen Lebendigkeit, ist Dynamis, ist im Werden, ist «Methode», ist Weg der absolhten und universalen Erkenntnis, und diese Erkenntnis auf dem Wege”; E. Husserl, *Briefwechsel. Bd 7. Wissenschaftlerkorrespondenz*, w współpracy z E. Schuhmann, Dordrecht 1994, s. 88.

<sup>31</sup> „«Punktem źródłowym», od którego rozpoczyna się «wytwarzanie» obiektu trwającego, jest praimpresja. Świadomość ta podlega nieustannej przemianie: cielesne «teraz» dźwięku (*Ton-Jetzt*) stale przemienia się (*scil.* świadomościowo, «w» świadomości) w coś «byłego» (*ein Gewesen*), coraz to nowe «teraz» dźwięku zastępuje to, które przeszło do modyfikacji. Jednakże gdy świadomość «teraz» dźwięku, praimpresja, przechodzi w retencję, to retencja ta sama znów jest pewnym «teraz», jest czymś, co istnieje aktualnie”; E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Póltawski, Warszawa 1989, s. 44-45. Na temat związków zagadnień problematyki czasu i logiki zob. także K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988.

W wykładach o fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu z 1904 i 1905 roku Husserl w następujących słowach ujmuje włączenie idealności pozaczasowych „prawd w sobie” do uniwersalnego czasu:

W sądzeniu np. mam przejaw „sąd”, mianowicie jako immanentną czasową jedność, i w *ty*m „przejawia się” sąd w sensie logicznym. Sądenie zawsze ma charakter przepływu. Zawsze więc to, co w *Badaniach logicznych* nazywaliśmy „aktem” lub „przeżyciem intencjonalnym”, jest przepływem, w którym konstytuuje się immanentna jedność czasowa (sąd, życzenie itd.), mające swe immanentne trwanie i ewentualnie mogące przebiegać szybciej albo wolniej<sup>32</sup>.

Sąd w sensie logicznym, a więc element pozaczasowy, w perspektywie wykładów z 1904 i 1905 roku otrzymuje odniesienie czasowe, co podaje w wątpliwość niektóre rozstrzygnięcia teoretyczne *Badani*. Niemniej to właśnie ta tendencja, a nie projekt przedstawiony w *Badaniach*, znajduje rozwinięcie w dalszych rozważaniach Husserla nad podstawami fenomenologii. Zamiast bowiem obstawać przy teorii idealnego znaczenia „prawd w sobie”, pod wpływem analiz czasowego charakteru świadomości, eksponuje się czasowość i historyczność w – zdawałoby by się – a-czasowej i a-historycznej sferze sensu. To z kolei skłania do przeinterpretowania redukcji jako ponownego włączenia (*re-ducere*) aspektu historycznego do rozważań<sup>33</sup>. Stąd jednak wypływa decydująca konsekwencja. O ile sens uzyskuje w perspektywie genetycznej charakter czasowy, o tyle dopuszcza się zarazem możliwość zmiany tego sensu, a nawet porzucenia tego, do czego on źródłowo się odnosił. To natomiast otwiera fenomenologię na problematykę historyczności jej samej i na pytanie o kryzys nauk<sup>34</sup>. Ostatecznie kryzys nauk opiera się właśnie na utracie sensu; ta „utrata” byłaby niemożliwa przy założeniu pozaczasowego charakteru „prawd w sobie”<sup>35</sup>.

Powracając do głównego toku rozważań, widzimy zatem, że mówienie o historyczności pierwotnego ego jest możliwe z metapoziumu. Jak pisze

<sup>32</sup> E. Husserl, *Wykłady...*, s. 112. W sprawie wycofania się Husserla z interpretacji sensu jako bytu idealnego zob. list do Ingardena z 5 kwietnia 1918 roku; zob. E. Husserl, *Briefwechsel. Bd. 3...*, s. 182.

<sup>33</sup> W sprawie przeinterpretowania redukcji zob. D. Carr, *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Evanston 2009.

<sup>34</sup> Zob. A. Pażanin, *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag 1972, s. 161.

<sup>35</sup> Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999, s. 7.

Husserl w niewydanej części *Kryzysu*, tylko na podstawie „transcendentalnej historyczności” (*transzendente Geschichtlichkeit*)<sup>36</sup>, z której powstaje wszelki sens, można pytać o porządek konstytucji. Wszelka próba przedmiotowego ujęcia *historyczności* ego będzie w najlepszym przypadku przesunięciem kategoriałnym. Z kolei, obstając przy przedmiotowym odniesieniu historyczności ego, teza ta będzie dotyczyła jedynie osobowego, czy też monadycznego, czyli ostatecznie już ufundowanego Ja, a nie ego fundującego w żywej czasowości. W tej perspektywie, idąc za Markiem Maciejczakiem, „Świadomość tworzy własny «egologiczny czas», swoją historię doświadczenia, poprzez selekcję, specyfikację i zabezpieczenie selekcji przeżyć”<sup>37</sup>. Oczywiście świadomość na tym poziomie konstytucji nie jest abstrakcyjnym czystym Ja, czy pierwotnym ego, i nabiera charakteru faktyczności oraz konkretności; dla wyrażenia tych aspektów Ja Husserl proponuje używać terminu „monada”<sup>38</sup>. „Monada”, jak czytamy w notatce z początku lat 20., „[...] jest «prostą», niepodzielną istotą, jest tym, czym jest, jako w sposób ciągły stająca się w czasie, a wszystko, co do niej należy, jest w odpowiednim miejscu tego kontinuum stawania się”<sup>39</sup>. Dlatego, jak kontynuuje twórca fenomenologii, „Monada nie jest tylko tym, czym jest teraz, ale również [jest – W.P.] jako była”<sup>40</sup>. Monada wyraża w fenomenologii uję-

<sup>36</sup> Zob. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hrsg. W. Biemel, Den Haag 1976, s. 212-213.

<sup>37</sup> M. Maciejczak, *Czas i historia w fenomenologii Edmunda Husserla*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, r. 11, nr 2 (42) (2002), s. 165.

<sup>38</sup> Święcicka zauważa, że pojęcie monady Husserl wprowadził w latach 1910-1911. Zdaniem interpretatorki: „Sądzę, iż jednym z najważniejszych powodów, dla których Husserl wprowadził do swej filozofii pojęcie monady, było pragnienie przejścia od abstrakcyjnej zasady do konkretnej rzeczywistości. Monada bowiem ma charakter konkretny i faktyczny, podczas gdy «Ja czyste» stanowi zasadę wyłącznie abstrakcyjną”; K. Święcicka, *Monada jako droga ku metafizyce*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej”, nr 32 (1987), s. 153. W podobnym tonie o wprowadzeniu pojęcia monady pisze Eduard Marbach: „Rozstrzygające pogłębienie myślenia o czystym Ja, które nie może być po prostu pustym biegunem, nosicielem swoich cogitationes, Husserl osiąga [...] wraz z nauką o *habitualnościach* czystego Ja, która prowadzi do pojęcia *Ja osobowego* i w dalszym ukonkretnieniu do [pojęcia – W.P.] *monady*”; E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag 1974, s. 305. O różnicach „Ja osobowego” i „monady”, zob. *ibidem*, s. 310-313.

<sup>39</sup> „Die Monade ist ein «einfaches», unzerstückbares Wesen, das ist, was es ist, als kontinuierlich werdend in der Zeit, und alles, was ihr zugehört, ist an irgendeiner Stelle dieses kontinuierlichen Werdens”; E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Teil 2: 1921-1928*, Hrsg. I. Kern, Den Haag 1973, s. 35-36.

<sup>40</sup> „Die Monade ist nicht nur, was sie jetzt ist, sie ist auch als gewesene”; *ibidem*, s. 36.

cie podmiotu jako związanego z czasem. Metaforycznie można powiedzieć, że monada jest „dzieckiem czasu”<sup>41</sup>, ale nie dotyka przez to pierwotnego poziomu konstytucji. W tym kontekście pojawia się jednak kolejne pytanie: pod jakimi warunkami mówienie o pierwotności ego ma w ogóle sens?

## Metodologiczne podstawy rozważań o czasie

Geniusas wielokrotnie podkreśla, za Lohmarem, że mówienie o pierwotnym ego jest sprawą odniesienia tego pojęcia do określonego poziomu konstytucji. Tezę tę można rozszerzyć, podkreślając, że użycie kategorii „pierwotności” zakłada wertykalny model czasowości. W tej części artykułu zrekonstruję wertykalny model czasowości oraz wskażę problemy, które może on w konsekwencji tworzyć.

Mówienie o „wertykalności” sugeruje porządek następujących po sobie warstw. W punkcie wyjścia, za Husserlem, przyjmijmy, że w doświadczeniu czasu ma się do czynienia z określoną strukturą: to, co oczekiwane, staje się obecne, aby zaraz stać się tym, co minione. Ten poziom doświadczenia czasu ma charakter formalny i prowadzi do jego redukcji do abstrakcyjnej relacji trzech momentów: retencjonalnego, protencjonalnego i momentu „teraz”. W doświadczeniu czasu nie jesteśmy jednak świadomi tych momentów, lecz *poprzez nie* – określonych przedmiotów, jak na przykład muzyki (jest to najczęściej przywoływany przez Husserla przykład).

Postawmy pytanie o filozoficzne konsekwencje formalistycznego ujęcia czasowości. W tym celu, zgodnie z intencjami Husserla przyjmijmy, że „Potok czasu nie jest płynięciem czasu, lecz sposobami dania czasu i jego przedmiotów”<sup>42</sup>; w świetle tego założenia fenomenolog staje w obliczu takiego ujęcia czasu, w którym określa się go jako *formę dania przedmiotów*, które ze swej strony tworzą odrębny porządek „przedmiotów czasowych”<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> „Kind der Zeit”; ibidem, s. 223.

<sup>42</sup> „Der Zeitfluss ist nicht der Fluss der Zeit, sondern der Gegebenheitsweisen der Zeit und ihrer Gegenstände”; E. Husserl, *Die Bernauer...*, s. 182. Por. także D. Zahavi, *Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts*, „Husserl Studies”, 20 (2004), s. 99-106; T. Kortooms, *Phenomenology of Time. Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*, Dordrecht 2002, s. 116-135.

<sup>43</sup> Mary Jeanne Larrabee podsumowuje: „Trzema poziomami tego konstytutywnego powiązania są (a) światowy czas przedmiotu, (b) wewnętrzny czas immanentnego «przedmiotu czasowego» (świadomy proces aktów i wrażeń) oraz (c) sama absolutna świadomość czasu”;

Zaznaczmy, że pojęcie czasu jako formy i sposobu dania prowadzi w konsekwencji do nieskończonego regresu, a mianowicie konieczne staje się przyjęcie kolejnych poziomów świadomości, które gwarantowałyby danie poziomu poprzedzającego. Z perspektywy jednego poziomu inny poziom miałby określoną formę. W celu jednak uchwycenia formy czasu, z punktu widzenia którego nadano formę podrzędnej warstwie, należy uchwycić formę czasu warstwy relatywnie nadrzędnej. Jednym słowem, w hierarchicznym i formalistycznym obrazie czasu ma się do czynienia z błędem *regressus in infinitum*<sup>44</sup>. Z powodu napotkanych trudności Husserl odrzucił ostatecznie hierarchiczny i formalistyczny obraz świadomości czasu, w którym pierwotne ego jest „najbardziej podstawowym” poziomem konstytucji.

W odpowiedzi na zarysowane trudności, idąc za uwagami Dana Zahaviego, można wskazać na próbę skonstruowania przez twórcę fenomenologii modelu nieprzedmiotowej świadomości czasu jako ciągłego i nieprzerwanego procesu<sup>45</sup>. Już w *Dodatku VI. Uchwycenie absolutnego przepływu do Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* czytamy: „Subiektywny czas konstytuuje się w absolutnej beczasowej świadomości, która nie jest obiektem”<sup>46</sup>. Przytoczona teza oznacza, że subiektywne doświadczenie czasu, a więc identyfikowanie poszczególnych obiektów czasowych, przebiega w *niveau* świadomości innego rodzaju – „absolutnej beczasowej świadomości”. Co to oznacza? Interpretatorzy myśli fenomenologicznej zwracają uwagę, że beczasowość „absolutnej świadomości” wyraża niemożliwość uchwycenia samego przepływu jako przedmiotu czasowego. Ujmując problem czasu na poziomie transcendentnym, można krótko stwierdzić, że „absolutna świadomość” jest warunkiem możliwości innych obiektów czasowych, ale sama nie jest i zasadniczo nie może być przedmiotem, który byłby uchwytywany z perspektywy innego „poziomu” formy czasu. Na przykładzie analizy tezy o beczasowości „absolutnej świadomości” widać wyraźnie, dlaczego w fenomenologii nie ma potrzeby przyjmowania kolejnego poziomu świadomości, z perspektywy którego dopiero można by uchwycić przepływ poszczególnych momentów. Sam przepływ konstytuuje obiekty czasowe. Świadomość jest zatem beczasowa w takim sensie, że jest we-

---

M.J. Larrabee, *Time and Spatial Models: Temporality in Husserl*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 3 (49) (1989), s. 374-375.

<sup>44</sup> Zob. E. Husserl, *Die Bernauer...*, s. 185.

<sup>45</sup> Zob. D. Zahavi, *Time...*, s. 106-107; zob. także E. Husserl, *Die Bernauer...*, s. 188.

<sup>46</sup> E. Husserl, *Wykłady...*, s. 168.

wnątrczasowa i międzyczasowa<sup>47</sup>, a stąd wynika, że *nie ma żadnej dodatkowej formy, którą można uchwycić jako przedmiot*. Idąc o krok dalej i radykalizując nasze rozważania, można zauważyć, że nie ma także żadnego pierwotnego ego jako nadrzędnej zasady spajającej przepływ czasu. Ostatnie stwierdzenie odpowiada punktowi dojścia Geniusasa, lecz z zasady podaje w wątpliwość jakąkolwiek możliwość poszukiwań „bardziej fundamentalnego” pierwotnego ego. Ten drugi model, który stoi po przeciwnej stronie modelu wertykalnego, nie został rozwinięty w ramach fenomenologii aż do opracowania *Manuskryptów-C*, które z tego powodu, oraz wbrew intencji Geniusasa, przedstawiają radykalizację idei zaprezentowanych nie tylko w wykładach o wewnętrznej świadomości czasu z pierwszej dekady XX wieku, ale także w *Manuskryptach z Bernau*.

Zbiór manuskryptów opatrzony sygnaturą „C” obejmuje pisma Husserla na temat czasu z lat 1929-1934. Niemiecki filozof dążył wówczas, jak się wydaje, do zbudowania takiej teorii czasu, która mogłaby ominąć wspomniany zarzut *regressus in infinitum*. Aspekt ten śledzi Zahavi, dostrzegając w fenomenologicznej teorii czasu koncepcję, zgodnie z którą: „Absolutny potok nie ma swojej samo-manifestacji siebie samego, ale *jest* tą właśnie samo-manifestacją doświadczeń”<sup>48</sup>. Zaznaczmy, że w tym kontekście transcendentálna interpretacja czasu otwiera fenomenologię na problematykę samoświadomości. Co jest jednak ważniejsze, Husserl w *Manuskryptach-C* podkreśla dynamiczny charakter świadomości, która w istotny sposób jest określona przez horyzonty czasowe. Świadomość jest utożsamiana przez twórcę fenomenologii z żywą terażniejszością, która nie tyle jest formą dania obiektów czasowych, co raczej samym płynięciem czasu<sup>49</sup>. Czym w tym kontekście jest jednak pierwotne ego?

<sup>47</sup> D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, Evanston 1999, s. 82.

<sup>48</sup> D. Zahavi, *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness*, [w:] *The New Husserl. A Critical Reader*, ed. D. Welton, Bloomington 2003, s. 170.

<sup>49</sup> W części „C 2” manuskryptów Husserl podkreśla: „[...] czasy, przedmioty, światy każdego sensu mają ostatecznie swe źródło w pra-płynięciu żywej terażniejszości – albo, lepiej, w transcendentálnym pra-ego, który przeżywa swoje pra-życie jako pra-płynące uświadomienie i terażniejszość, i tak, w ten sposób ma byt, byt w praczasowaniu, które w płynięciu konstituuje pra-czas i pra-świat” [„Zeiten, Gegenstände, Welten jedes Sinnes haben letztlich ihren Ursprung im Urstromen der lebendigen Gegenwart – oder, besser, im transzendentálnen Ur-Ego, welches sein Ur-Leben als urströmende Gegenwärtigung und Gegenwart lebl und so in seiner Weise Sein hat, Sein in einer Urzeitigung, welche im Strömen eine Urzeit und «eine» Urwelt konstituiert”]; E. Husserl, *Späte...*, s. 4.



„Płynięcie” świadomości czasu, jak ujmuje to Husserl, jest „prafenomenem” (*Urphänomen*), a podczas refleksji fenomenolog może jedynie ujmować samo rozwarstwienie na pra-Ja (*Ur-Ich*) i Ja skierowane ku bytom<sup>50</sup>. Dwa pojęcia Ja występują zatem w kontekście metodologicznym i oznaczają dwa *momenty* refleksji. O ile pra-Ja oznacza moment samoidentyfikacji, o tyle Ja skierowane ku bytom nie identyfikuje siebie, a intencjonalnie zwraca się ku światu. Czy pierwotne ego może być jednak w ogóle uchwycone, jeżeli pozostaje jedynie momentem? W odniesieniu do tego problemu trudno zaprzeczyć pewnym tezom sformułowanym w końcowych partiach *Husserlowskiego pojęcia*...

## Czas i redukcja

Analiza *Manuskryptów-C* prowadzi nas do punktu docelowego Geniusasa i jego tezy, że „[...] pierwotne ego w ogóle nie jest bytem”. Rozumienie pierwotnego ego jako *momentu* odpowiada tezie autora *Husserlowskiego pojęcia*... Znaczącym wkładem Geniusasa do rozumienia zagadnienia pierwotnego ego nie jest jednak wyłącznie ta teza, ale przede wszystkim zwrócenie uwagi na nieskończoność procesu badania ego. W tej części artykułu rozwinę ten ważny, jak mi się wydaje, wątek myśli fenomenologicznej.

W przeciwieństwie do wertykalnego modelu czasowości, który jest obecny w manuskryptach badawczych z Bernau, w *Manuskryptach-C* Husserl wprowadza model, który można nazwać *horyzontalnym*<sup>51</sup>. Podobne nazwanie modelu czasowości sugeruje, że niemiecki fenomenolog nie dąży w tych manuskryptach do określenia „bardziej podstawowego” pierwotnego ego, lecz kieruje się ku zrozumieniu samej czasowości niejako „od wewnątrz”. We fragmencie manuskryptu o sygnaturze „C 10” czytamy o tym skomplikowanym „przedmiocie” rozważań: „To Ja w swej najbardziej źródłowej źródłowości nie jest w czasie, tutaj stała żyjąca pra-modalna terażniejszość [jest – W.P.] jako czasująca się i uczasowiona terażniejszość”<sup>52</sup>. W celu wyjaśnienia specyficznego statusu Ja można sięgnąć do manuskryptu

<sup>50</sup> Zob. ibidem, s. 2.

<sup>51</sup> Zob. także T. Kortooms, *Phenomenology of Time*..., s. 268.

<sup>52</sup> „Das Ich in seiner ursprünglichsten Ursprünglichkeit ist nicht in der Zeit, hier der beständig als lebendige urmodale Gegenwart sich zeitigenden-gezeitigten Gegenwart”; E. Husserl, *Späte*..., s. 197.

o sygnaturze „C 5”, w którym Husserl omawia nastawienie transcendentalne, a więc nastawienie epoché, w kontekście problematyki czasu<sup>53</sup>. Pierwszym wprowadzonym przez epoché rozróżnieniem jest podział na pra-pierwotną terażniejszość Ja i jego transcendentalne terażniejsze życie jeszcze przed refleksją<sup>54</sup>. Tutaj, według Husserla: „Każde skierowanie się samo jest niespostrzeżoną terażniejszością, jest nietematyczne, niespostrzeżoną samodanością”<sup>55</sup>. Niemiecki fenomenolog stwierdza następnie: „Ta cała terażniejszość nie jest jakąś trwałą całością; terażniejszość jako pra-fenomen jest płynąca”<sup>56</sup>. Wszelkie modyfikacje czasowe mają spotykać się w źródłowym punkcie absolutnego teraz<sup>57</sup>, gdzie chodzi nie tyle o samo rozróżnienie poziomów, ile raczej o kontinuum czasowania (*Zeitigung*).

Panujący w tym kontekście zamęt i niejasność Husserl proponuje rozjaśnić za pomocą epoché i redukcji. Zarysowuje przy tym dwie drogi. Z jednej strony, należy dokonać epoché w odniesieniu do ustaleń tego, co było i redukcji do odbywającego się w teraz przejawiania<sup>58</sup>. Na tym poziomie redukcji trzeba zredukować tak zwaną drugą transcendencję, mianowicie światową (przypisaną światu) terażniejszość<sup>59</sup>. Z drugiej zaś strony, dla osiągnięcia transcendentalnego Ja należy dokonać podwójnej redukcji, to jest – redukcji rozumianej jako transcendowanie samego życia w immanentnym czasie jako potoku przeżyć; cała immanentna sfera świadomości sama się transcenduje w formie doświadczającej konstytucji obiektywnego świata<sup>60</sup>.

Dzięki podobnym zabiegom metodologicznym osiąga się sam absolut, lecz ten nie jest pozaczasowy, ale, co wyraźnie podkreśla Husserl, jest czasujący: „[...] w absolutnej immanentnej czasowości, w absolutnym płynięciu – ostatecznym – wówczas pra-być jako ego w absolutnie płynącym życiu”<sup>61</sup>. Sfera pierwotnej czasowości jest zatem osiągnana dzięki redukcji

<sup>53</sup> Zob. E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hrsg. S. Luft, Dordrecht 2002, s. 162.

<sup>54</sup> Zob. ibidem, s. 165.

<sup>55</sup> „Jedes Gerichtetsein ist selbst ungewahrte Gegenwart, ist unthematische, nichtgewahrende Selbstgegebenheit”; ibidem.

<sup>56</sup> „Diese ganze Gegenwart ist nicht ein starres Ganzes; die Gegenwart als Urphänomen ist strömend”; ibidem.

<sup>57</sup> Zob. ibidem, s. 168.

<sup>58</sup> Zob. ibidem.

<sup>59</sup> Zob. ibidem, s. 170.

<sup>60</sup> Zob. ibidem, s. 171.

<sup>61</sup> „[I]n der absoluten immanenten Zeitlichkeit, im absoluten Strömen – das letzte –, dann das Ursein als Ego im absolut strömenden Leben”; ibidem, s. 172.

transcendentalnej, jak zauważa jednak Husserl w manuskrypcie o sygnaturze „C 2”, na który powołuje się także Geniusas, byłibyśmy naiwni, jeżeli tę sferę opiszemy jako absolutną świadomość, ponieważ wciąż musimy ponawiać redukcję i zawieszać to spojrzenie<sup>62</sup>. Jest raczej tak, że w zredukowanym „płynięciu” odnajdujemy pra-Ja, jako *immanentną*, czyli *horyzontalną* czasowość transcendentalną. Pra-podstawą tego „czasowania” (*als Urgrund dieser Zeitigung*) jest paradoksalnie sam czas, co wyraźnie podkreśla Husserl (a za nim także Geniusas): „Wszelki czas wytryskuje z czasowości, wszelka czasowość wytryskuje z pra-czasowości”<sup>63</sup>. Paradoks ten jednak znika, jeżeli ma się na uwadze to, że po przeprowadzeniu kolejnej redukcji pozostajemy w horyzontalnym modelu czasowości. Widać zatem, że Husserl wprowadza czasowość do tego, co jest odsłaniane w radykalizowanej redukcji, ale ta redukcja ze swej istoty nie może być zakończona, ponieważ, idąc za relacją rozmowy Husserla i Eugena Finka z Dorionem Cairns, „[...] redukcja fenomenologiczna jest czymś, co wciąż musi być powtarzane w pracy fenomenologicznej”<sup>64</sup>. W przeciwnym wypadku pozostaje nie-uświadamiąca naiwność transcendentalna, o której wspomina Geniusas.

## Zakończenie

Podstawowym celem tego artykułu było rozważanie problemu: czy pierwotne ego ma charakter historyczny? Takie sformułowane pytania pozwoliło nam na nawiązanie polemiki z propozycją Geniusasa, który przedstawia tezę o historyczności pierwotnego ego. Dzięki opracowaniu krytyki fenomenologii w hermeneutyce możemy jednak tę ściśle rozumieć jako meta-przedmiotową, a mianowicie dotyczącą historii samego pojęcia ego w fenomenologii Husserla. Mając to na uwadze, należy wyraźnie zaznaczyć, że pytanie o pierwotne ego kieruje się ku zrozumieniu czasowego charakteru świadomości. Na końcu naszych rozważań warto jednak spróbować dać odpowiedź na pytanie: co to w ogóle oznacza „pytać o pierwotne ego”?

<sup>62</sup> Zob. *ibidem*, s. 300.

<sup>63</sup> „Alle Zeit entspringt aus Zeitigung, und alle Zeitigung entspringt aus einer Urzeitigung”; *ibidem*.

<sup>64</sup> D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Nijhoff, The Hague 1976, s. 43. W sprawie projektu radykalizacji projektu redukcji w kontekście współpracy Husserla z Finkiem, zob. R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, New Haven, s. 75-81.

Geniasas, pytając o „najbardziej podstawowe” pierwotne ego, dochodzi do wniosku, że podobne pytania są błędnie sformułowane, ponieważ zakładają, że pierwotne ego zasadniczo może być uchwycone. Oczywiście, w tym kontekście można podawać w wątpliwość kierunek pytań Geniusasa. Czy naprawdę w *Kryzysie* Husserl nie przedstawia bardziej fundamentalnego poziomu ego niż w *Manuskryptach-C*, a w nich z kolei odchodzi od „bardziej fundamentalnego” ego z *Manuskryptów z Bernau*? Tezy wysuwane przez Geniusasa tracą na sile w świetle argumentów natury historycznej; podkreślmy, że niemiecki fenomenolog, sięgając do dawniejszych swoich prac o czasie, był z nich wciąż niezadowolony i przez to tworzył nowe koncepcje świadomości czasu<sup>65</sup>. Pytać można także o usilne obstawanie Geniusasa przy „funkcjonalnym odczytaniu” pierwotnego ego. „Funkcjonalność” sugeruje ograniczoność samego problemu pierwotnego ego w ten sposób, jakoby miał występować raz w jednym kontekście, raz w innym. Czy wówczas sama ta problematyka nie byłaby jedynie przypadkowa i ograniczona do określonych ram metodologicznych?

Bez wątpienia Geniusas ma rację, twierdząc, że pierwotne ego jest jednym z najważniejszych tematów fenomenologii Husserla. Moim zdaniem, „funkcjonalne” ujęcie tematu przeczy temu twierdzeniu. Lepsze wydaje się mówienie o pojęciu pierwotnego ego jako pojęciu *operacyjnym*, a więc takim, które służy fenomenologowi do głębszego zrozumienia życia świadomości<sup>66</sup>. Jestem przekonany, że dopiero takie spojrzenie otwiera fenomenologię na zrównanie analiz tego ego z ludzkim samopoznaniem i głębszym zrozumieniem fenomenu człowieka<sup>67</sup>. Jeżeli dodatkowo będzie się miało na uwadze dynamiczny charakter świadomości, należy zauważyć, że „odkrycie” pierwotnego ego nie tyle dokonuje się wraz z osiągnięciem „najbardziej

---

<sup>65</sup> Gdy w 1917 i 1918 roku E. Stein opracowywała wykłady o wewnętrznej świadomości czasu z 1905 roku, Husserl był na tyle z nich niezadowolony, że opracował tak zwane *Manuskrypty z Bernau*. Jak zauważa Alexander Schnell, Husserl całkowicie zignorował wykłady o czasie z pierwszej dekady wieku lub też intencjonalnie „zapomniał” o poczynionych tam rozwiązaniach. Zob. A. Schnell, *Das Problem der Zeit bei Husserl. Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme*, „Husserl Studies”, 18 (2002), s. 90. Gdy z kolei dekadę później te ostatnie manuskrypty opracowywał Eugen Fink – Husserl raz jeszcze podjął próbę pełniejszego opracowania problematyki czasu, w tym – pytania o pierwotne ego – ponieważ, jak się wydaje, ponownie nie był zadowolony z radykalizmu analiz.

<sup>66</sup> Zob. E. Fink, *Operative Begriffe...*, s. 329.

<sup>67</sup> W sprawie pytania o pra-Ja jako pytania o samopoznanie człowieka zob. S. Taguchi, *Das Problem des „Ur-Ich” bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe” des Selbst*, Dordrecht 2006, s. 21.

źródłowego” sensu ego – co ze względu na horyzontalny charakter świadomości czasu wydaje się z góry skazane na niepowodzenie – co raczej we wciąż ponawianej próbie jego uchwycenia. Próba ta z kolei realizuje się w nieskończonym<sup>68</sup> wysiłku historycznie określanej wspólnoty filozofów, którą jako „ruch fenomenologiczny” ufundował swoją działalnością sam Husserl, a takie prace jak *Husserlowskie pojęcie...*, prowokując do dyskusji, pozwalają na dalsze próby zrozumienia „zagadki świadomości”.

### **Does the Primal Ego have a Historical Character?**

#### Summary

The article concerns the problem of time, and methodological grounds of investigating historicity in Husserl’s philosophy. The article has a polemical character, i.e., it discusses with theses presented by Saulius Geniusas in the *Husserl’s Notion of the Primal Ego in Light of the Hermeneutical Critique*. I argue, that the general tendency of Geniusas’ questions requires an enlargement, at least with regard to his analyses of Dieter Lohmar’s “functional reading” of the primal ego, because the problem itself leads one to the following question: Is it possible to reduce the hermeneutical critique of phenomenology to a mere question about the legitimacy of the analyses of the primal ego? I emphasize that such a critique is not necessary, instead one has to understand the critique as being involved in the methodological status of historical questioning. Additionally, I claim that the question of history of the ego involves another level of constitution than the level of *temporalization*, about which Geniusas in fact asks in his article. Lastly, I assert that the question about historicity of the ego presupposes a certain order of constitution; with regard to the order more “primal” level is “earlier” than the “later” level. The way of questioning, however, leads to the problem of *regressus in infinitum*. After the critical remarks, I enlarge Geniusas’ most interesting and promising aspect of the problem of the primal ego, viz., the problem of transcendental naiveté. By introducing the problem, as I argue, a phenomenologist is confronted with the necessity of redoing reduction.

---

<sup>68</sup> Jak zauważa Husserl: „Wszak obiektywne, absolutnie ustalone, prawdziwe poznanie jest ideą nieskończoną”; E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, pod red. J. Rolewskiego i S. Czerniaka, Warszawa 1991, s. 20, przypis.