

# Erwin Leibfried

---

## Teoria habitusów

---

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 83/1, 210-240

---

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ERWIN LEIBFRIED

## TEORIA HABITUSÓW

### § 16. Rozwinięcie problematyki: ujmowanie [*Auffassen*] tekstu — uchwytywanie [*Erfassen*]<sup>1</sup> ujętego tekstu — refleksja nad uchwytywaniem ujętego tekstu

Wglądu w to, czym jest rozumienie, nie można osiągnąć, jeśli się zignoruje świadomość, czyli miejsce, w którym rozumienie dokonuje się. Dlatego też w poprzednim rozdziale postawiliśmy pytanie, co to znaczy być świadomym. Ustaliliśmy, że każdy proces dokonujący się w świadomości jest określony w sposób czasowo ustrukturyzowany; że należy przyjąć szczególny sposób przepływu czasu jako formę podstawową, w której przebiega wszystko, co zostaje pomyślane i przeżyte w sposób materialny (treściowy). Można by tę strukturę czasową, z jej punktami terażniejszości i z jej pro- i retencjonalnymi horyzontami, określić jako pierwszą warstwę<sup>2</sup> w świadomości, jako dający się abstrakcyjnie wyodrębnić moment, który przysługuje wszystkiemu, co jest świadome.

Struktura ta coś ustrukturyzuje i tu zaczyna się właściwa problematyka.

---

[Erwin Leibfried (ur. 1942) — profesor uniwersytetu w Giessen (RFN) od roku 1973. Specjalizuje się w literaturoznawstwie ogólnym i historii literatury niemieckiej. Ważniejsze prace: *Fabel* (1967; wyd. 4: 1981), *Kritische Wissenschaft vom Text. Manipulation, Reflexion, transparente Poetologie* (1970), *Identität und Variationen. Prolegomena zur kritischen Poetologie* (1970), *Texte zur Theorie der Fabel* (1978), *Literarische Hermeneutik* (1980).

Przekład według: E. Leibfried, *Kritische Wissenschaft vom Text. Manipulation, Reflexion, transparente Poetologie*. Stuttgart 1970, rozdz. IV: *Theorie der Habitus*, s. 88–119.]

<sup>1</sup> [Terminy „*Auffassung* [ujęcie]” i „*Erfassung* [uchwycenie]” oddają w ten właśnie sposób zgodnie z tłumaczeniami tekstu Husserla (por. np. E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Przełożył J. Sidorek. Kraków 1989, s. 214; *Idea fenomenologii*. Przełożył J. Sidorek. Kraków 1990, s. 101). — Przypis tłum.]

<sup>2</sup> Nie uprawiamy żadnej metafizyki (w złym znaczeniu). Pod tym względem nie należy kłaść nacisku na terminie „warstwa”. Nie jesteśmy tak naiwni, by przyjmować, że daje się oddzielić jakaś warstwa w sensie naocznym. To, czym jest „warstwa” (albo, synonimicznie: abstrakcyjny moment), wynika ze sposobu, w jaki się dana warstwa dokumentuje, w jaki się ona konstytuuje. Każde pojęcie jest jedynie i o tyle sensowne, o ile wprowadza do założenia [*Ansatz*] sposób, w jaki zostało utworzone: tutaj (w przypadku warstwy struktury czasowej w świadomości) byłaby to refleksja nad przepływem (także metaforyczny termin, który wymaga interpretacji) świadomości, nad procesem myślenia, odczuwania, bycia poruszonym, bycia nastrojonym itd., niezależnie od materialnej zawartości tego procesu.

Dlatego też druga warstwa wyrażałaby się w formule: *ego cogito cogitatum*<sup>3</sup>. Stwierdzamy, że należy rozgraniczyć rozumienie i to, co rozumiane, przeżywanie i to, co przeżywane. Co prawda, mamy tutaj *de facto* do czynienia z jednością, abstrakcyjnie jednak dadzą się wyodrębnić zróżnicowania. Te zróżnicowania nie są wcale subtelną syzyfową pracą, ponieważ nie każdemu przeżywaniu przyporządkowane jest w ten sam sposób to, co przeżyte [*sein Erlebtes*], tak samo jak nie każdemu rozumieniu to, co rozumiane [*sein Verstandenes*]. Można w sposób całkowicie różnorodny przeżywać, nie przeżywając samej tej różnorodności. Mamy tu do czynienia z różnicami, które dotychczas w dyskusjach literaturoznawców nie znalazły należytego uznania.

Formuła przedstawia się w wyżej podanej postaci względnie prosto; przetransponowana na interesujące nas zagadnienia brzmi, jak następuje: przeżywam to, co przeżyte (tekst); każdy przy tym łatwo zauważy, że tekst, czyli rzecz sama, jest identyczny dla wszystkich, jedynie to, jak ktoś ten tekst przeżywa, jest zawsze różne.

Żeby tę inność, tę relację przeżywania do przeżywanego móc uchwycić [*in den Griff bekommen*], należy w refleksji skierować uwagę na pierwszy akt konstytuujący. Formuła komplikuje się teraz o tyle, o ile samo *cogitatum* jest już pełnym aktem; gdybyśmy posłużyli się przykładem, rozważanie dotyczące tego drugiego poziomu [*Stufe*] wyglądałoby następująco: analizuję moje przeżywanie i to, co jest obiektem tego przeżywania. Normalnie rzecz ujmując, żaden naukowiec nie reaguje na tę zmianę nastawienia na całość aktu uchwytywania, na fakt uchwytywania owej całości. Przystępuje on niezwłocznie do opisu, klasyfikacji, wyjaśniania, historycznego umiejscowienia przeżywanego. Ważna jest dla niego więc formuła: opisuję to, co jest do przeżywania [*das Erlebte*] (to, co prymarnie zostało ukonstytuowane: ów właśnie przeczytany tekst); interpretuję go. W tym tkwi podstawowy „błąd”, który nie dopuszcza do wyjaśnienia prawdziwego stanu rzeczy: przeżywanie, które tworzy określony rodzaj ujęcia, pozostaje poza opisem.

Na tym poziomie konkretnej naukowej analizy formuła musiałaby wyglądać następująco: opisuję (interpretuję, dzielę na kategorie...) przeżywanie i to, co jest przeżywane (tekst). Wówczas obiektem rozważań nie jest sam tekst, lecz tekst w sposobie, w jaki się on nam objawia (prezentuje). Różnice w sposobie prezentowania się tekstu nie mogą zostać rozpoznane, jeżeli uwaga skoncentrowana jest wyłącznie na rzeczy samej<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Ten akapit zawiera *implicite* spór z estetyką marksistowską, która przy całym swoim materializmie i obiektywizmie może być jednak interpretowana w sposób fenomenologiczny. To zadanie, wykonane na przykład wobec György Lukácsa, wciąż czeka na realizację. Należałoby jedynie wspomnieć, że między marksistowskim schematem: świadomość – sposób odzwierciedlenia (np. w świecie codzienności, sztuce, nauce) – obiektywna rzeczywistość, a Husserlowską formułą: *ego – cogito – cogitatum*, można postawić znak równości. Mimo całego polemicznego zwrócenia się marksistów przeciwko „idealistom” mamy tu równoważności, które w obrębie systemu marksistowskiego są bagatelizowane bądź fałszywie interpretowane.

Kiedy np. G. Lukács pisze, że w świadomości chodzi o „transformację tego, co jest »samo w sobie«, w niezliczoną ilość różnych odzwierciedleń w formie »dla nas« (*Ästhetik* II, 2, s. 290), wówczas wyraża jedynie w heglowsko-marksowskiej terminologii to, co u Husserla nazywałoby się odcieniem („dla nas”) przedmiotu („samo w sobie”) w określonej nozie (rodzaj odzwierciedlenia).

<sup>4</sup> Staiger chce „pojąć to, co go porusza”. Musiałby jednak chcieć pojąć, czym jest poruszenie i czym jest to, co porusza. Język daje możliwość oddania stanu rzeczy bez posiłkowania się

Zrozumiała jest tutaj pewna konfuzja: rzecz sama i sposób, w jaki się ona prezentuje, są *de facto* czymś jednolitym. Nie dysponuję przeżywanym i tekstem, lecz przeżywanym tekstem. Dopóki jednak nie zwracam na to uwagi, dopóki więc sądzę, że mam do czynienia z samym tekstem, powstają niedokładności. Ponieważ przeżywanie jest pewnym bardzo specyficznym sposobem ujmowania, musi zostać wprowadzone do założenia [*Ansatz*].

Powiedzieliśmy, że pierwszym stopniem [*Stufe*] jest prymarne pojmowanie, przeżywanie, drugim zaś – opis tego przeżywania. Powiedzieliśmy również, że już tutaj mamy do czynienia z błędem, ponieważ opisany zostaje tylko jeden biegun zjawiska, tzw. rzecz sama, podczas gdy pominięto sposób, w jaki się ona każdorazowo inaczej przedstawia. Jeśli wychodzi się z takiego założenia, staje się zrozumiałe, że trzeci stopień naukowego poznania nigdzie nie zostaje w pełni osiągnięty. Ponownie więc formuła się tutaj skomplikowała i „przeszufladkowała”: *cogitatum* jest obecnie pierwszym i drugim stopniem. Oto myśl przewodnia praktycznej analizy: reaguję refleksją na opis (interpretację, podział na kategorie...) przeżywanego tekstu. Właściwy obiekt badań jest tym samym potrójnie rozwarstwiony: istnieje sam tekst, ponadto sposób, w jaki jest przeżyty (ujęty), i wreszcie sposób, w jaki będzie opisany (uchwycony). Można by powiedzieć: istnieje ujmowanie jako prymarna konstrukcja, uchwytowanie jako konkretne naukowe opracowanie i refleksja nad obiema tymi operacjami w celu ich odgraniczenia<sup>5</sup>. Jest rzeczą oczywistą, że należy przyjąć różnicę między przeżywaniem (ujmowaniem) a opisywaniem (uchwytywaniem) owego przeżywanego (tekstu): opis nie może być – i to z zasadniczych powodów – w pełni adekwatny; pozostają warstwy nie uchwycone, ale przecież ujęte. Tak samo ma się sprawa z obszarami nie ujętymi, a jednak związanymi z rzeczą samą (tj. takimi, które są albo puste, albo mieszczą się w horyzoncie ujęcia). Dlatego też konieczna jest refleksja dotycząca poszczególnych części i momentów.

Formuła wymaga jeszcze kilku uwag: to, co opisaliśmy tu już częściowo (por. K, § 14)<sup>6</sup>, stanowiło *eidos* „przeżywanie”, a więc to, co istotne [*das Wesentliche*] w procedurze pojmowania tekstu. Opisaliśmy również – oczywiście zawsze tylko częściowo – korelat tego neotycznego *eidos* „przeżywanie”: właśnie tekst. Tutaj doszliśmy do tekstowości, do tego, czym każdy tekst jako taki się wyróżnia.

Nie wystarczy jednak rozważania, które eksponują niezmiennosc istoty, opisując to, co u każdego i w każdym akcie przeżywania jednostki jest takie samo. Uzupełnieniem będzie przedstawienie aktualnych, zawsze różnie przebiegających procesów.

## § 17. Habitusy i ich funkcja

### a) Co to są habitusy?

Jeżeli sięgniemy do formuły: „rozumiem (przeżywam) to, co rozumiane (tekst)”, możemy też powiedzieć, że obydwa ostatnie momenty wzięliśmy pod sztucznymi wyrażeniami. „Bycie poruszonym” jest czymś całkowicie różnym niż to, co porusza. Gdy jedynie pojmuję, co mnie poruszyło, przeoczam sposób, w jaki to, co porusza, mnie poruszyło. Sprzeczności w interpretacji wynikają z owego niedostatecznego różnicowania.

<sup>5</sup> Por. tutaj § 19.

<sup>6</sup> [Skrótem tym opatrujemy autorskie odesłania do tych fragmentów książki, których tu nie przetłumaczono. – Przypis red.]

uwagę. Należałoby się jeszcze zająć Ja [*das Ich*] i jego funkcją. Okaze się wówczas, że to Ja bezpośrednio wpływa na rozumienie i tym samym wyciska swoje piętno na tym, co rozumiane. Przez to bowiem, że między tymi trzema biegunami nie występują zależności jednostronne, ale że wszystko tu stanowi wzajemnie powiązany układ, również w Ja implikowane są w jakiś sposób pozostałe dwa bieguny.

Na razie możemy stwierdzić, że należałoby tutaj rozróżnić poszczególne elementy. Musimy więc różnicować, aby uniknąć dwuznaczności. Ja było najpierw tylko aktualnym Ja, pustym biegunem identyczności całego aktualnego przeżycia, nieodzownym substratem przeżywania, ogniskową tego, co w przeżywaniu przeżyto. Bez tej funkcji ujednocniającej Ja – nie zostałaby wyjaśniona syntezyzacja sensu (znaczeń). Jeżeli mamy na myśli ten moment w aktualnej realizacji, mówimy o Ego I. Husserl tak opisuje ten moment w realizacji *cogitatio*:

Ego uchwytuje siebie jednak nie tylko jako płynące w postaci strumienia życie, lecz również jako Ja, które przeżywa to i owo i żyje refleksyjnie (*durchlebe*) w tym lub owym *cogito*, jako to samo Ja.

Ego samo jest czymś, co istnieje dla siebie w ciągłej oczywistości, a więc czymś, co nieprzerwanie konstrytuje siebie samo jako coś istniejącego<sup>7</sup>.

Mniej precyzyjnie rzecz formułując: Ja jest wciąż w strumieniu świadomości, ponieważ strumień ten jest właśnie mój<sup>8</sup>.

Oprócz tego możemy abstrakcyjnie wyodrębnić kolejne Ego (Ego II). Wynika stąd, że ten aktualny akt: Ego I przeżywa przeżywane, przebiega w ciągle trwającej świadomości; coś było przed tym aktem, jak i po nim jest coś (np. akt, który stwierdza, że coś się dokonało, a więc refleksja skierowana na Ego I).

to stanowisko centrum odniesień (*zentrierende*) Ja (Ego I) nie jest pozbawionym określeń biegunem identyczności (...), lecz czymś, co dzięki prawidłowości, z jaką przebiega transcendentálna geneza, z każdym wypromieniowanym (*ausstrahlenden*) z siebie aktem, aktem odnoszącym się do nowego sensu przedmiotowego, zdobywa nową trwałą własność. Jeśli np. w jakimś akcie sądzenia rozstrzygam po raz pierwszy, że coś jest i jest takie a takie, to wprawdzie (po chwili) nietrwały ten akt przemija, ale ja sam jestem i pozostaję odtąd Ja, które coś w taki a nie inny sposób rozstrzygnęło (...)<sup>9</sup>.

Powstają więc zaszłości [*Vergangenheiten*], które wciąż jeszcze należą do mojego Ja: kiedyś przeczytałem ten utwór; obojętne, czy mogę to sobie przypomnieć *explicite*, czy nie (mogłem o tym zapomnieć), fakt przeczytania jest pewny i nie do podważenia: inaczej nie można by się zgodzić na istnienie czegoś takiego jak jednolita osoba, identyczne Ja (a więc również odpowiedzialność itd.). Najczęściej jednak przypominamy sobie, że tekst ten kiedyś już przeczytaliśmy. Doznaje się zjawiska zwanego *déjà-vu* („przecież już kiedyś to czytałem, słyszałem, widziałem” itp.). W każdym razie to, co raz aktualnie przeżyliśmy, nie może być wymazane, pozostają ślady. Wtedy mówimy o habitusach. Powstają one w momentach aktów konstytuujących sens, są one tymi aktami na zasadzie [*im Modus des*]: „były kiedyś w terażniejszości i należą

<sup>7</sup> E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*. [...] Przetłumaczył A. Wajs. Warszawa 1982, s. 94.

<sup>8</sup> Wniosek, który J. Kant (*Krytyka czystego rozumu*. Przetłumaczył R. Ingarden. T. 1. Kraków 1957, s. 238) formułuje w zdaniu: „Przedstawienie: »myślę« musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom”.

<sup>9</sup> Husserl, *op. cit.*, s. 95.

teraz (tzn. z punktu widzenia aktualnej terażniejszości) do przeszłości”. Dlatego można powiedzieć: „habitualności [*die Habitualitäten*] są warstwami osadowymi [*die Sedimente*] przeżytego minionego jako minionego [*Abläufe als Abläufe*]” (i tego, co się w owym minionym ukonstytuowało)<sup>10</sup>.

Nie trzeba więc tych habitusów świadomie chcieć tworzyć: one po prostu istnieją, jeżeli dokonał się akt: akt ten bowiem przynależy odtąd jakimś Ja, które go kiedyś przeżyło. O tym akcie można zapomnieć, można go kwestionować: ale to zakłada, że kiedyś istniał<sup>11</sup>.

#### b) Warstwy habitusów

Nie jest tak, że jeden habitus leży koło drugiego, że wszystkie są chaotycznie rozmieszczone w jakiejś mrocznej piwnicy nie- lub podświadomości. W obrębie tego, co nie jest aktualne, a jednak obecne, działają różne porządkujące zasady, według których konstytuują się warstwy lub inaczej mówiąc: grupy habitusów spojonych za pomocą czynnika konstytuującego grupę.

Aby te warstwy odkryć, wychodzimy od dyferencjalnego punktu terażniejszości: nie może on należeć do habitusów, jako że w tym momencie następuje. Jego retencje, a więc właśnie wpływające punkty terażniejszości jednostki sensu, tworzą jednak pierwszą warstwę habitusów. Husserl mówi o „wciąż współdziałającej [*mitfungierenden*] retencji”<sup>12</sup>. Żeby to unaocznic na prostym przykładzie<sup>13</sup>: jeżeli właśnie usłyszałem następstwo dźwięków *stó*, dźwięki te są retencjonalnie uświadomione; czekają na dźwięk zamykający sens. Przyjmujemy, że dźwiękiem tym będzie *-l* (powstałby więc wyraz „stól”). Kiedy dotarłem do *-l*, wszystkie punkty terażniejszości, które dotychczas upłynęły (*s*, *t*, *ó*) należą do mojego habitualnego zasobu. Są one retencjonalnie uświadomione: czasowe następstwo zapewnia porządek, do którego przyłączone jest określone znaczenie.

Retencje te, które mają postać wyrażania i sensu [*Ausdruck-Sinn-Gestalt*], tworzą pierwszy stopień habitusów. Druga warstwa utworzona zostaje przez nieodzownie obecny kontekst: normalnie nie mam do czynienia z pojedynczymi postaciami wyrażania i sensu. Raczej występują one po kilka, jedno po drugim. Podporządkowują się przerwom na oddech, zdaniom, akapitom, rozdziałom itd. Powstaje w ten sposób najbliższe otoczenie punktu terażniejszości i pierwsza warstwa habitusów. Poszczególne twory sensu (np. słowa) są cegiełkami budującymi wyższe sensory (np. zdania): jest jasne, że inne, w danej chwili nie wykorzystane cegiełki muszą być habitualnie obecne.

Druga warstwa (kontekstu) oddziela się w ogóle od warstwy przedmiotowej [*Sachzusammenhang*]. Przyjmijmy, że w tekście mowa jest o stołach: w ten sposób odbieram to, o czym mówi *hic et nunc* ten tekst; to właśnie czytam i konstytuuję w danej chwili. Tutaj występują pierwsza i druga warstwa

<sup>10</sup> G. Funke, *Gewohnheit*. Bonn 1958. Wyd. 2: 1961. „Archiv für Begriffsgeschichte” T. 3, s. 541.

<sup>11</sup> W związku z tym, o czym tu mowa, nie ma potrzeby dalej się zagłębiać w „prawidłowość, z jaką przebiega transcendentna geneza”; por. też: G. Funke, *Zur transzendentalen Phänomenologie*. Bonn 1957.

<sup>12</sup> E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*. W: *Husserliana*. T. 11. Haag 1967, s. 8.

<sup>13</sup> [W oryginale zamiast „stól” jest „Haus [dom]”, jednak jego polski odpowiednik byłby – jako przykład wyjaśniający – mylący i niewygodny. – Przypis tłum.]

habitusów. Następnie ten tekst (jednostki sensów, które go budują) przypomina mi o czymś innym, co należy do kontekstu przedmiotowego. Zostaje on przywołany przez asocjacje. Te asocjacyjne pobudzenia w obrębie kontekstu rzeczowego pozostają w określonej relacji do faktycznie wyrażonej rzeczy: tutaj mieszczą się poważne problemy, ponieważ ta warstwa kontekstu, która powstaje z asocjacyjnego pobudzenia, jest nieodzowna do budowania terminów. Można powiedzieć, że świadomość nie byłaby inaczej zdolna budować pojęć i niemożliwe byłoby porozumiewanie się. Warstwa, która powstaje na drodze pobudzenia asocjacyjnego, jest konieczna dla organizowania i budowania (wyraźnych i niedokładnych) pojęć. Przypatrzmy się prostemu przykładowi, który ze względu na wysoki poziom abstrakcji wyrażonej myśli posłuży jako modelowa ilustracja.

Mogę spostrzec kwiat, ale nie mogę drugiego postrzeżenia określić jako „kwiat”, jeżeli go nie „porównam” z pierwszym postrzeżeniem: tzn. jeżeli pierwszego postrzeżenia nie dopasuję do drugiego (oczywiście tylko częściowo, jako że zachodzi jedynie podobieństwo, może też identyczność poszczególnych części i momentów, nie zaś całkowita tożsamość). Każde postrzeżenie nazywające, które wyraża się werbalnie, zasada się na mechanizmie: porównuję to, co aktualnie ukonstytuowane, z czymś już kiedyś aktualnie ukonstytuowanym, czym teraz habitualnie rozporządzam i stwierdzam tożsamość, tj. to nowe postrzeżenie (które różni się zupełnie od dawnego, jeśli chodzi o daty hyletyczne) nazywam tym samym słowem. Nazwanie czerpie swoją prawomocność z faktu, że to, co dawniej i teraz postrzegane, rzeczywiście się jakoś pokrywa (np. pokrywa się w fakcie bycia „kwiatem”). Mogłoby się również pokrywać w fakcie bycia „czerwonym”: wówczas mogłyby pojawić się trudności, ponieważ ktoś mógłby przedmiot nazwany „kwiatem” nazwać „czerwonym”. Różnice te powstają przez odmienne syntezy sensu, tzn. przez to, że łączę aktualne z innym habitualnym. Mamy tutaj do czynienia z różnorodnymi wyborami. Przedmiotowi przysługują różne orzeczniki, np. „kwiat”, „czerwony”, „zielony” itd. Jest również tak, że jeden orzecznik spełnia rolę substratu, na którego podstawie orzeka się o innych: kwiatowi zostaje przypisane to, że jest czerwony, zielony, posiada tę formę, itd. Substrat, a więc właściwy indywidualnie postrzegany przedmiot, zostaje określony werbalnie przez dodanie mu orzeczników, a mianowicie orzeczników ogólnych, tzn. takich, które powstają na podstawie opisanego współwystępowania [*das Mitfungieren*] habitualnych zasobów.

Docieramy tym samym do decydującego zagadnienia: mogę to, co aktualnie postrzegane (przeżywane), jakkolwiek jest to indywidualne, określić jedynie za pomocą ogólnych terminów. Ten konkretny kwiat, dany mi wizualnie jako w pełni indywidualny, tak samo ten wiersz, który nastrojowo i emocjonalnie ujmuję jako w pełni indywidualny, mogę bliżej określić tylko przez to, że przypisuję im ogólne orzeczniki, tj. muszę je przetransponować z czystego przeżycia w inną sferę.

Przeżywam określony utwór: najpierw musi być przeżywanie; potem skierowuję uwagę na to przeżycie i próbuję je określić w obszarze interpretacji, historii literatury, systematyki literackiej. Opracowuję naukowo to, co pierwotnie dane, tj. przydaję mu określenia, które mogą być również wykorzystywane w innym kontekście. Na tym opiera się cała problematyka konstytuowania nauki o tekście.

Platońska *anamnezis* uzyskuje tu nowe zastosowanie: przy okazji określonego postrzeżenia przypomina mi się nie idea, lecz inne przedmioty (jako postrzegane podobnie, tak samo lub nawet jako identyczne, tylko przesunięte w czasie). Moja świadomość działa w ten sposób, że przy okazji określonych treści wywołuje wspomnienia o innych, oczywiście w sposób nieświadomy i nie *explicite*. W każdym razie inaczej nie byłoby możliwe funkcjonowanie języka, nie byłoby możliwe mówienie. Innymi słowy: każde postrzeżenie znajduje się zawsze w obrębie tego, co już znane. Postrzeżenie dołącza się do pewnego typu, jest więc zawsze przedświadome (w pewien określony sposób, jaki odpowiada temu typowi): jeśli postrzegam dom, włączam to aktualne postrzeżenie do szeregu dokonanych już kiedyś postrzeżeń domów. Zbiór domów przeze mnie kiedyś widzianych, na podstawie których utworzyłem typ „dom” (jako podgatunek „obiekту postrzeganego”), powiększył się o jeden element. Inaczej mówiąc: przy aktualnym postrzeganiu domu przypominam sobie wszystkie już uprzednio postrzegane domy jedynie *implicite*. Gdybym nie miał tej etykiety słownej, musiałbym sobie istotnie uzmysłowić wszystkie wizualne dane, razem z ich syntetycznymi połączeniami z „domami”.

Można to sobie łatwo wyobrazić, jeżeli przyjąć, że widzimy po raz pierwszy naczynie w kształcie ptaka (spotykane np. u Fenicjan). Bylibyśmy wówczas zmuszeni do opisanie tej rzeczy; gdyby to naczynie w kształcie ptaka pojawiał się częściej, wówczas prawdopodobnie bardzo szybko nadalibyśmy mu własną nazwę, np. kabu. Mielibyśmy więc w języku niemieckim nową rzecz i nowe słowo (można również podać inne przykłady: jak zeppelin). Należy zwrócić uwagę, że przy drugim postrzeganiu takiego samego lub podobnego naczynia muszę przypomnieć sobie pierwsze postrzeżenie i wynikłe z niego nazwanie. Dopiero wówczas mogę powiedzieć „kabu” i być intersubiektywnie zrozumiały (jeśli mój rozmówca potrafi użyć tego samego słowa). Taki „mechanizm zdolności językowej [*Sprachfähigkeit*]” wyjaśnia jednak również zjawiska wyższego rzędu, jak indywidualizacja i generalizacja w języku (i w myśleniu); mechanizm ten nie został skonstruowany, lecz ewidentnie skonstatowany na poziomie prymarnego postrzegania, tak jak się ono dokonuje w codzienności życiowej.

To, co postrzegam, jest zawsze indywidualne, tak samo jak to, co postrzeżenie wywołuje w mojej pamięci. Słowo, którego używam dla nazwania obu rzeczy, jest ogólne: w mowie nazywającej [*nennende Rede*] łączy się więc indywidualne z ogólnym.

To, co ogólne, nie zostaje jednak uznane (przez określonych historyków i interpretatorów), ponieważ samo jest trudne do uchwycenia. Na poziomie czystego postrzegania (prymarnego przeżycia) nie mamy też żadnej widocznej równości; co jednak nie wyklucza istnienia *implicite* tego samego, co mogę abstrakcyjnie wyodrębnić (uzyskując abstrakcyjne tożsamości, momenty identyczne).

Ten dłuższy wywód był o tyle konieczny, że na tym poziomie (w tej warstwie habitualnych zasobów) leży źródło wszystkich wyższych kategoryzacji. Można by tę warstwę nazwać również horyzontem wewnętrznym: jeżeli słyszę „dom” w obrębie określonego kontekstu, to nie aktualizuję wszystkiego, co składa się na „dom”, przywołuję jedynie to, co niezbędne dla danego tekstu. W zasadzie jednak mógłbym uwzględnić wszystko, co na „dom” się składa, tzn.



mógłbym wymienić to, co zgromadziłem jako habitualne pod tym hasłem. Mógłbym ponadto wzbogacić swoje doświadczenie o nowe postrzeżenia, ujawniając coraz więcej składników, które tworzą morfologiczną istotę „domu”. Oprócz tego w zasobach habitusów egzystują fenomeny z obrzeży horyzontu: mamy więc najpierw pokrewne zjawiska, jak np. „chata”, „jaskinia”. Ta warstwa, składająca się na obrzeża horyzontu, tworzy czwarty stopień, który porządkuje układ habitusów. Trzeba przy tym pamiętać o następującej sprawie: horyzont nie należy do rzeczy, lecz powstaje poprzez pojmowanie rzeczy. Husserl przedstawia chętnie to zagadnienie, posługując się przykładem postrzegania; oto w skrócie ten wywód: jeżeli postrzegam ołówek, wtedy bardziej lub mniej ustrukturyzowane jego otoczenie, np. biurko, na którym leży ów ołówek, należy do obszaru postrzeganego. Otoczenie, powiedzmy: horyzont zewnętrzny, jest biernie obecne; horyzont ten może się zmienić, nie może jednak być wyeliminowany. Jakieś tło musi być obecne. Ta warstwa tworząca zewnętrzny horyzont, początkowo tylko noetycznie dana, ma noematyczny komponent: są to wszak przedmioty, które konstytuują się w tle. Dlatego też jest rzeczą zasadną mówienie o horyzoncie zewnętrznym przedmiotu. Sąsiadujące fenomeny z zewnętrznych horyzontów są wówczas zjawiskami pokrewnymi, pozostającymi w jakimś określonym związku z samym przedmiotem.

Przenosząc to rozumowanie na obszar literatury (postrzeganie tekstu) należałoby powiedzieć: przeżywam aktualnie tekst napisany jambem; w sposób bierny jednak w horyzoncie zewnętrznym współpowstają [*mitkonstituieren*] inne teksty jambiczne, tak samo teksty w innym metrum. Jest to fenomen zasadniczy dla tworzenia pojęć w nauce o tekście (por. też K, rozdz. VII). W obrębie zewnętrznego horyzontu znajdują się jeszcze poza tym zjawiska niespokrewnione. Tworzą one – jak określa to Husserl – „głęboko leżącą warstwę osadową sfery zerowej [*Nullsphäre*]”<sup>14</sup>.

Rozróżniamy zatem następujące warstwy habitualne lub rodzaje habitusów<sup>15</sup>:

- 1) to, co retencjonalne; nie jest ono aktualne i jako coś, co przeminęło (coś przeszłego), należy do podłoża habitualnego;
- 2) (aktualny) kontekst;
- 3) kontekst rzeczowy (= horyzont wewnętrzny);
- 4) spokrewnione zjawiska horyzontu zewnętrznego;
- 5) niespokrewnione, odległe horyzonty zewnętrzne (które można pobudzić przez np. swobodną asocjacje w sensie freudowskim; ów typ asocjacji nie ma nic wspólnego z tym, który omówimy jako następny).

#### c) Znaczenie asocjacji

Gdyby nie istniał żaden kontakt pomiędzy poszczególnymi warstwami habitusów oraz poszczególnymi habitusami w obrębie tych warstw, wówczas ich obecność byłaby bez znaczenia i nie można by było jej nawet stwierdzić. Jest jednak raczej tak, że określone aktualnie powstające znaczenia umieszczane są w ramie tego, co poznane. „Akt ten, dokonujący się w tej chwili, pobudza

<sup>14</sup> Husserl, *Analysen...*, s. 118.

<sup>15</sup> O „warstwach subiektywności” mówi E. Husserl (*Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Ks. 2. Przełożyła D. Gierulanka. Kraków 1974, s. 359 n.).

akt poprzedni, przyjmując przez to charakter czegoś już znanego”<sup>16</sup>. Relację tę, tzn. to, że habitualne pobudzone zostaje przez aktualne, nazwał Husserl asocjacją. „Terazniejsze przypomina o przeszłym”<sup>17</sup>. „Fenomenologia asocjacji [jest], by tak rzec, kontynuacją na wyższym poziomie nauki o pierwotnej konstytucji czasu”<sup>18</sup>. Zdanie to jest ważne dlatego, że istnieje także „pobudzenie asocjacyjne protencjonalnie”<sup>19</sup>. W tym wypadku mówiłoby się w psychologii o oczekiwaniu, które jest umotywowane. Nie chodzi tu jednak o to zjawisko; chodzi o mikropsychiczne procesy, które dopiero umożliwiają takie fenomeny, jak oczekiwanie. Przy pomocy asocjacji w każdym akcie świadomości oznaczony zostaje określony moment, właśnie zdolność, by coś połączyć z dźwiękiem reprezentującym obszar tego, co już znane. Poprzez tę (transcendentalną) asocjację

nawet coś pierwotnie nie znanego, obcego, otrzymuje zawsze jeszcze formę znanego (...), mianowicie formę „przedmiotu”, a bliżej formę przedmiotu przestrzennego, obiektu kulturowego, narzędzia *etc.*, jeżeli wchodzi w asocjacyjne połączenia<sup>20</sup>.

Przy rozumieniu literatury powstaje więc asocjacyjnie jako wiedza, przed wyraźnym postrzeganiem, forma obiektu kulturowego, następnie tekst, następnie proza, wiersz itd. Tylko w tym – zawsze już obecnym – co znane (doświadczone jako coś spełnionego), może się zatem mieścić „przedrozumienie”. Każde inne wyjaśnienie powoduje zamieszanie i wprowadza specyficzne zasoby podłoża do założeń (np. sąd aprioryczny [*Vorurteil*]: „Klopstock jest piewcą patriotycznym”). Te sądy aprioryczne są jednak możliwe tylko jako ugruntowane na habitusach, dlatego też należy je potraktować jako drugorzędne.

Nie twierdzi się, jakoby przedrozumienie (Bultmann), sąd aprioryczny (Gadamer), poczucie całości (Sander, a za nim Staiger) nie były czymś istniejącym: trzeba jednak zawsze dokładnie sprecyzować, w jakim sensie się ich każdorazowo używa. Globalne określenia, których eksplikacja wykazuje, że dochodzi w nich do przemieszania najróżniejszych poziomów albo dziedzin (psychologicznych i transcendentalnych), okazują się nieprzydatne, by uczynić zrozumiałym fenomen „rozumienia”.

Jedynie dokładne rozważenie habitusów pod względem relacji zachodzących w ich podłożu pozwala rzecz wyjaśnić. I tak np. wiersz lub proza są czymś, co w warstwie „przedrozumienia” jest asocjacyjnie współrealizowane przy postrzeganiu; asocjacyjnie („przedrozumieniowo”) współrealizowane przy postrzeganiu są też takie znaczenia, jak oda, ballada, ale odbywa się to w zupełnie inny sposób. Podczas przeżywania ody lub ballady zaangażowane są habitusy, które zależą od tego, co już wcześniej uznałem za odę lub za balladę, ponieważ zależnie od rozległości tego, co empirycznie (historycznie) jest już znane, wyobrażenie ody będzie się różnicować. Powszechne rozróżnienie przeciwstawiające poezję prozie nie wymaga tak wyraźnego postrzegania. Wyobrażenia te powstają biernie, na podłożu wizualno-hyletycznym: „wiersz znajduje się na środku stronicy”; „linijki na stronicy nie są w pełni

<sup>16</sup> E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*. W: *Husserliana*. T. 9. Haag 1962, s. 211.

<sup>17</sup> Husserl, *Analysen...*, s. 118.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Funke, *op. cit.*, s. 539.

zapisane” itd.; proza: „mamy znacznie węższy margines na każdej stronicy”, „linijki są więc w pełni zapisane, choć nie wszystkie” (akapity). Z takich danych składa się przedrozumienie, które należy zaangażować w rozumienie literatury. Na tym nawarstwa się następnie, w zależności od tego, co w tekście znaczone [*Bedeutete*], pewne inne rozumienie: np. sąd aprioryczny „wiersz” może być przesłonięty przez sąd aprioryczny „ballada”, a ten z kolei może być wyeliminowany (zastąpiony) przez sąd aprioryczny „oda”. Tu znajdują się powstałe w wyniku asocjacyjnego pobudzenia fenomeny, które wymagają dokładnej interpretacji (por. też K, § 10 i rozdz. VII).

d) Funkcja habitusów: interferencja habitualno-konstytutywna [*Habitus-Konstitutions-Interferenz*]

Husserl wcześniej wskazał na znaczenie habitusów, pisząc w *Logische Untersuchungen*:

Doświadczony myśliciel łatwiej znajdzie dowody niż niedoświadczony, a dlaczego? Ponieważ rodzaje dowodów poprzez różnorakie doświadczenia coraz trwalej zapisują się w jego umyśle i dlatego coraz łatwiej i efektywniej określa on kierunek swoich myśli<sup>21</sup>.

Fakt powstawania habitusów, jak należy rozumieć powstawanie habitualności, jakie znaczenie mają określone warstwy habitusów dla tworzenia pojęć: to wszystko zostało w dużym stopniu wyjaśnione, mimo pozostających jeszcze problemów szczegółowych. Ujawnia się przy tym szczególnie ważne dla hermeneutyki pytanie: czy jest możliwe, że habitusy określają aktualną realizację? Czyż nie jest tak, iż habitusy nie tylko powstają przy okazji aktów, ale że również te właśnie habitusy ingerują w aktualną realizację?

Ego II (ego habitualne) wywarło swój wpływ na Ego I (ego aktualne) w określony sposób. Należy rozważyć: Jeżeli po powzięciu określonej decyzji jestem tym, który o tym i o tym zdecydował – a tylko przez to jestem Ja i osobą – to przecież ta właśnie decyzja określa moje decyzje następne. Albo unikając zabarwienia etycznego: jeżeli posiadam określoną wiedzę, nie mogę jej wyłączyć przy postrzeganiu; mogę ją natomiast świadomie anulować, ale wówczas musiałem sobie uprzednio tę wiedzę uświadomić. Husserl pisze:

Każda moc obowiązująca dla bytu zrealizowała się w nas samych, każda oczywistość doświadczenia i teorii, która ją zapoczątkowała, jest w nas samych żywa i motywuje nas habitualnie<sup>22</sup>.

Można to zatem sformułować następująco: aktualne „teraz” (punkt wyróżniony w przepływie czasu) tworzy sens nie tylko mocą protencji i retencji; przez sam fakt istnienia staje się on (i przez to również jego integralność [*das Integral*]) habitusem, ostatecznie jednak ta właśnie habitualność go określa. Zasadniczo można więc wyróżnić w „teraz” następujące momenty:

- 1) pola hyletyczne konstytuujące przedmioty (głosy, dźwięki: czysto akustyczno-wizualne dane),
- 2) noezy konstytuujące przedmioty (przeżywać, wyjaśniać...),
- 3) funkcję tworzenia habitusów („ten akt nie zanika”),
- 4) oddziaływanie już powstałych habitusów na aktualną realizację: myślę różnie, zależnie od tego, co należy do mojego podłoża habitualności.

<sup>21</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen. I. Prolegomena zur reinen Logik*. Halle 1900. Wyd. 5: Tübingen 1968, s. 21.

<sup>22</sup> Husserl, *Phänomenologische ...*, s. 332.

Tego, że oddziaływanie habitusów na aktualną realizację nie jest czystą spekulacją, dowodzi wiele zjawisk.

Husserl chętnie przedstawia tę problematykę – nie odnosząc się przy tym do habitusów – na następującym przykładzie: podchodzę do wystawy i widzę za szybą jakąś osobę, to chyba powinien być manekin. Owo wrażenie zostaje jednak podważone np. przez to, że manekin się porusza. A więc nie manekin, lecz sam dekorator! Skorygowane wrażenie może być powtórnie skorygowane, np.: to jednak jest manekin, poruszony przez dekoratora<sup>23</sup>.

Interpretacja tego zjawiska nie jest taka prosta. Husserl ma zwyczaj mówić: „Jeden i ten sam zasób hyletycznych danych tworzy wspólne podłoże dwóch nawarstwionych na siebie ujęć”<sup>24</sup>. Uważa więc, że ujęcie zjawiska jako manekina i jako dekoratora opiera się na tych samych danych: nie jest to zupełnie ściśle. Ujęcie bowiem danych hyletycznych jako dekoratora jest możliwe tylko wówczas, jeżeli w pełni wywołują wrażenie człowieka (np. przez płynne ruchy). Przy ujęciu zjawiska jako manekina nie możemy mieć do czynienia z tymi samymi danymi hyletycznymi: muszą się one raczej od nich odróżniać (np. przez sztywność). Istnieją w każdym razie, i to trzeba przyznać Husserlowi, dwa różne ujęcia; mamy jednak do czynienia z dwoma polami hyletycznymi. Tylko że – i tu leży istotna trudność – nie wyposażam jednego pola hyletycznego w ten sam charakter ujęcia, w tę samą etykietkę słowną, choć różni się ono od drugiego pola jedynie w sposób znikomy: tak jak określam zazwyczaj nazwą „dom” zupełnie różne dane hyletyczne. Przyczyna zastosowania różnych charakterów ujęć wynika z zasobów habitualnych: przez to, że coś, co do tej chwili apercypowane było jako manekin, nagle się porusza, przestaje być adekwatne do tego, co rozumiem przez słowo „manekin”. Przystaje raczej do habitusu „dekorator”. To wszak znaczy, że porównuje aktualną daną z tym, co habitualne, że mogę zrozumieć jakieś zjawisko tylko dzięki wnoszonej w sposób asocjacyjny „przedwiedzy”.

Gerhard Funke przedstawił to zjawisko interferencji habitualno-konstytutywnej, a więc przemieszania aktualnego zdarzenia z zasobem habitualnym, na przykładzie sumienia. Jako instancja etyczna –

〈Sumienie jest〉 świadomością, która 〈...〉 poświadcza, że 〈...〉 zawsze ja jestem tym, który czyni to, a od tamtego odstępuję<sup>25</sup>.

Świadomość pozostaje okaleczona, kiedy brak jej współwiedzy o tym, że każde Ja, jako świadek własnych dokonań, zostaje zachowane, nie ztraca się w płynnej wiedzy o przedmiotach i zjawiskach, że jako odpowiedzialne za swoje czyny i decyzje jest samo siebie świadome<sup>26</sup>.

Przytoczone cytaty wskazują dokładnie na coś, czego nie można przeoczyć jako istotnego (dominującego) momentu w fenomenie sumienia: sumienie jest tylko wówczas sumieniem, jeżeli jest obecne w aktualnej realizacji. Tzw. nieczyste sumienie, które pozostaje jako niemile uczucie po popełnionym błędzie, może powstać tylko na podłożu sumienia w znaczeniu prymarnym, jako zrozumienie, że w aktualnej realizacji „czegoś brakowało” (właśnie

<sup>23</sup> Husserl, *Analysen...*, s. 34.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> G. Funke, *Bewusstsein und Gewissen kulturtheoretisch*. „Zeitschrift für experimentielle und angewandte Psychologie” VI (1959), s. 635.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 636.

obecności sumienia, które nie dopuściłoby do tej „falszywej” realizacji). Towarzyszące nam poczucie sumienia jest takim utrwalonym nastawieniem, które istnieje jako habitus oraz, motywując i dyrygując, zabarwia aktualną realizację.

Często również występują – zwłaszcza w poezji – zjawiska, które można adekwatnie ująć tylko wówczas, gdy do aktualnej realizacji włączają się habitusy: pewne formy ironii – mianowicie takie, w których akurat to, co stanowi przedmiot ironii, nie jest bezpośrednio obecne, ewentualnie w ogóle nie jest hyletycznie ugruntowane – są odbierane jako takie tylko wtedy, gdy do realizacji włącza się wiedza o przedmiocie ironii. To samo dotyczy parodii, trawestacji itp. Mówienie o „ciasnocie” świadomości lub wyobrażenie sobie jej wymaga więc pewnej interpretacji. Ciasnota nie może oznaczać, że to, co aktualnie świadome, nie zsyntetyzowało się z mnóstwa momentów; aktualne przeżycie musi być raczej pojmowane jako zjawisko interferencji między danymi w teraźniejszości w sposób czasowo ustrukturyzowany datami [*Daten*] a określonymi habitusami.

Husserl mówi o tym, że „przeszłość <habitus>, teraźniejszość <»teraz«> i przyszłość <protencja, »oczekiwanie«> konstytuują się w jedno”<sup>27</sup>. Funke pisze<sup>28</sup>:

Nie mamy więc do czynienia tylko z „samoprzejawem [*Selbsterscheinung*]” <w przeżyciu>, ale również ze sterującą funkcją tego, co uzyskaliśmy jako posiadane [*Habe*]<sup>29</sup>.

Lub, w polemice z myślą filozofii egzystencji:

istnieniu habitualnych momentów w świadomości wyzwolonej od apatii nie będzie można zaprzeczyć, niezależnie od sposobów istnienia, do jakich te momenty pretendują, gdyż w jej nie zapośredniczonym bycie wewnętrznym [*Innesein*] nie chodzi o czyste Ja jako źródłowy punkt efektywnie budujący akt intencjonalny, lecz o to, że projekt tego, co powinno być, jest współokreślony przez wcześniejsze projekty. Sfera określona przez sensory, a więc świat tego, co ukonstytuowane, zmienia swoje oblicze przy każdej nowej konstrukcji o tyle, o ile te przeżycia obecne w realizacji odciskają się znów na działającej subiektywności<sup>30</sup>.

Habitusy te nie muszą więc być przyzwyczajeniami, utrwalonym sposobem zachowania czy zgoła właściwościami charakterologicznymi i dlatego też należy je oddzielić od habitusów wtórnych, wyraźnych [*manifest*] (por. następny paragraf): omówione tu habitusy nie są niczym innym jak sensami, które kiedyś zaistniały (ukonstytuowały się) w „teraz” i które właśnie dzięki prawom działania świadomości nie zanikły, kiedy przeminęły, ale wciąż jeszcze należą do mojego Ego (= Ego II). Pozostaje nie rozstrzygnięte, w jaki sposób (czy np. w formie osłabionej); to należałoby ustalić poprzez „transcendentalną prawidłowość [*die Gesetzlichkeit*]”, o której mówi Husserl.

Interferencję aktualnej konstytucji z już ukonstytuowanymi momentami sensu należącymi do zasobu habitualnego trzeba w każdym razie uwzględnić w obrębie fenomenu rozumienia, który stanowi jedyny przedmiot hermeneutyki. Ja aktualnej realizacji (Ego I) nie jest zawieszona w próżni, lecz przynależy do konkretnego interpretatora, dzięki czemu posiada przeszłość, której nie wolno lekkomyślnie przeoczyć. Formuła „rozumiem rozumiane” nie staje się

<sup>27</sup> Husserl, *Medytacje...*, s. 109.

<sup>28</sup> Por. zwłaszcza jego wywody w: Funke, *Gewohnheit*, szczególnie s. 428 n.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 531.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 526.

wprawdzie przez to fałszywa, trzeba ją jednak dalej różnicować, aby móc zaznaczyć skomplikowane procesy, zachodzące podczas rozumienia. Jeżeli uwzględnimy to, co zostało dotychczas zreferowane, przytoczona formuła brzmiałaby następująco: ja (Ego I i II) rozumiem (przeżywam i interpretuję) to, co rozumiane (literaturę ze wszystkimi jej implikacjami). Formułując to wyraźniej: ja, jako aktualne i habitualne Ego, rozumiem, tzn. przeżywam prymarnie (ujmuję) i uchwytyuję (opisuję, interpretuję...) to, co przeżyte (literaturę).

Takie sformułowania ukazują, jak powierzchowne (niekoniecznie fałszywe, ale w dobrym znaczeniu słowa użyteczne) są takie określenia, jak interpretacja „immanentna” i „transcendentna”: stosując taką interpretację, pozostajemy nadal na obszarze całościowej procedury rozumienia (różnych rodzajów implikacji horyzontalnych), zakładając naiwnie, że wszystkie inne obszary są znane lub mało ważne. Tym tłumaczą się też ciągle sprzeczności i brak jasności wyobrażeń, wynikających z tych ogólnych, mało zróżnicowanych określeń. W ten sposób mogą wystąpić zauważalne procesy [*Wirkungen*], których przyczyny są nie do rozpoznania, ponieważ posługujemy się mało precyzyjnym instrumentarium [*Raster*].

W pewnym (dobrze rozumianym) sensie mamy tutaj do czynienia jak gdyby z hermeneutycznym kołem (którego oczywiście nie można interpretować w zwykłym, heideggerowsko-staigerowskim sensie): koło to polega na tym, że aktualna realizacja wpływa na powstawanie habitusów i że równocześnie owe powstałe habitusy oddziałują na aktualną realizację. Tylko że zachodzi tutaj przesunięcie w fazie: habitus, który wytworzył się przy okazji aktualnej konstytucji, nie oddziałuje na sam ten akt, lecz występuje interferencja powstałych już uprzednio habitusów, które trzeba wydobyć z zasobów habitualności<sup>31</sup>.

W tym miejscu raz jeszcze można wrócić do tego, co powiedziano o „przedrozumieniu”. Zakłada ono, że zawsze już coś wiem o rzeczy, którą mam zrozumieć. Ta przedwiedza nie może jednak składać się z „przesądów [*Vorurteilen*]”, ponieważ mogę wydać sąd o jakiejś rzeczy dopiero wówczas, kiedy ją poznam. Przedwiedza polega na tym, że biorąc do ręki książkę, wiem, iż będę teraz miał przed oczyma „tekst”. W tej swojej przedwiedzy mogę się rozczarować, jeżeli się okaże, że chodzi nie o tekst, ale o „reprodukcje malarstwa”. Wtedy zmieniam w odpowiedni sposób swoją przedwiedzę. Przedwiedza znaczy więc: przy okazji procesu dokonującego się w świadomości zaopatrzyć ów proces w najbardziej ogólne jakości, należące do obszaru tego, co znane (np. tekst, a nie obrazy)<sup>32</sup>.

To, co istotne w sensie hermeneutycznym, nie polega zatem na jakimś czysto psychologicznym (aktualno-genetycznym) kole: istotne jest, że właśnie habitusy ustalają aktualną konstytucję dzięki temu, że rozumienie przebiega tylko w Ja. Nieskończone hermeneutyczne zadanie polega więc na ciągłym analizowaniu tej interferencji, tzn. coraz dokładniejszym wyjaśnianiu układu korelacji: rozumiane – rozumienie (poprzez habitus), a więc na oddzielaniu tego, co swojskie, od tego, co obce.

<sup>31</sup> Husserl (*Idee...*, s. 191) pisze: „W obrębie tej samej duszy każdorazowy łączny stan przeżyciowy jest zależny od wcześniejszych zespołów przeżyć”.

<sup>32</sup> Zob. § 17, punkt c.

Na skutek tego, że to, co rozumiane (jako rzecz sama), jest połączeniem [*Komplexion*] mojego Ja z tym, co jest do rozumienia, problem ów nie może być rozwiązany przez spojrzenie na rzecz samą (por. K, § 12): bo jakże wówczas można by było ustalić kryterium dla tego, co obiektywne i subiektywne. Kryterium takie zawiera się jedynie w podmiocie: w analizie ujęcia i w uchwytywaniu owego ujęcia. Z tego wynika, że rozumienie to nie taka łatwa sprawa: tylko konstytuowanie jest rzeczą łatwą. Czy to, co zostało ukonstytuowane, wynikało z rozumienia, może zostać rozstrzygnięte jedynie przez nową refleksję: czytam jakiś tekst, „rozumiem” go (w pewnych okolicznościach, jak się okazuje, opacznie). Dlatego też muszę porównać to, co ukonstytuowałem, a co jest faktem, z tym, czego wymaga norma: rozumieć bowiem znaczy (albo) znaleźć intencję autora (albo dokonać realizacji tekstu w innym układzie odniesienia). Poprzez refleksję nad aktualną realizacją muszę stwierdzić, jak mianowicie zrozumiałem, tzn. jakie habitusy zostały zastosowane. Dopiero potem, gdy stwierdziłem, że np. starałem się wejść w świat przeżyć autora, mogę powiedzieć, że tekst (w przybliżeniu) zrozumiałem (zrozumiałem go przy tym w sensie tradycyjnej teorii hermeneutyki: można by powiedzieć, że intencja autora jest bez znaczenia, twierdząc np., że chodzi jedynie o znaczenie tekstu dzisiaj).

W kontekście hermeneutycznym zjawisko interferencji habitualno-konstytutywnej można zademonstrować bardzo naocznie: jest nim język.

Jasno i przy użyciu formuły można problem przedstawić następująco: rozumiem (= wypowiadam) to, co zrozumiane. Przez to więc, że rozumienie wyraża się zawsze przy pomocy języka, odciska on tu stale pewne piętna. Ale również przez to, iż język musi być ujmowany jako „system habitualnych znaków, będących wyrazem myśli”<sup>33</sup>, okazuje się, że jest on zdeterminowany przez moje zasoby habitualności: mówię językiem różniącym się od innych języków (tylko w ten sposób da się wytłumaczyć „styl”), a jednak tym samym.

Można więc wyjść od tego, że każde rozumienie musi coś zrozumieć (nosi w sobie jakieś rozumiane): inaczej by go nie było; puste rozumienie jest bez sensu (nie daje ludzkiej świadomości żadnej możliwości ukonstytuowania sensu). To „coś [*Etwas*]” musi się jednak jakoś artykułować: nawet gdyby było niczym (nicością), rozumienie polegałoby właśnie na rozumieniu nicości (a nie na rozumieniu dowolnego „czegoś” istniejącego); nawet nicość musi się jakoś artykułować, jest czymś rozumianym<sup>34</sup>.

Artykulacja ta odbywa się zazwyczaj przy pomocy dźwięków, właśnie poprzez język. Nie trzeba zaznaczać, że równie dobrze mogą zostać użyte inne znaki (gestykulacja). Nie musimy też w tym miejscu rozstrzygnąć, czy nieme artykułowanie (tzn. artykułowanie, które całkowicie rezygnuje z nośników znaczenia) jest możliwe (np. w obrębie monady). Rozumienie w naszym terażniejszym sensie nakierowuje się na artykulację i wyraża poprzez artykulację (ponieważ musi być intersubiektywnie dostępne, jako że pisze się dla czytelników). Nie rozstrzygamy więc w tej chwili o możliwości rozumienia bezznakowego. Kiedy tylko *explicite* pojawia się rozumienie, posługuje się ono

<sup>33</sup> E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Przełożył J. Sidorek. Kraków 1989.

<sup>34</sup> Por. G. Funke, *Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?* Bonn 1961, s. 238.

określonymi środkami, które przenoszą sens tego, co rozumiane. Nie możemy więc cofnąć się poza relację wyrażania i znaczenia.

Problemem występującym przy zjawisku rozumienia byłaby więc optymalna jasność tego, co wyrażane [*Ausdruck*], a co oddałoby wiernie to, co rozumiane (znaczenie) – jednak przy pomocy języka nie jest to możliwe do zrealizowania. Wszystkie słowa są już zanieczyszczone, obciążone innym znaczeniem przez to, że występują w różnych kontekstach, zawierają niuanse, każdorazowo znaczą coś innego (nawet jeżeli zachowa się w nich identyczny – choć trudny do określenia – sens). I tak np. sens „domu” jest jednoznacznie ustalony; dom nigdy nie jest drzewem (choć drzewo mogłoby istnieć jako dom: mieszkanie na drzewie lub pod nim; wówczas sens „drzewa” w specyficznym kontekście nabiera znaczenia „domu”); pomimo to wyraz „dom” nic pewnego nie oznacza. Można by powiedzieć, że wszystkie wyrazy języka są okazjonalne: otrzymują swoje znaczenie dopiero poprzez ogląd [*Anschauung*] indywidualnego przedmiotu. Ich czysty sens pozostaje na razie niezobowiązujący. Tylko w pojedynczych przypadkach (jeżeli coś występuje *hic et nunc*) stają się użyteczne. To habitusy tego, kto wybiera słowa, dyrygują ogólną ich okazjonalnością: bo dzięki tym habitusom moje rozumienie jest asocjacyjnie nacechowane.

Znaczenie habitualnego języka dla aktualnego budowania sensu można sobie łatwo uzmysłowić np. stawiając pytanie: dlaczego (jako Niemiec) nie rozumiem bez kłopotu średnio-wysoko-niemieckiego? Albo: dlaczego jako Frankończyk pochodzący znanu Renu nie rozumiem bez większych trudności dialektu bawarskiego? W drugim przypadku czynnik czasu jest wyłączony, ponieważ oba dialekty istnieją równocześnie (*hic et nunc* w połowie XX wieku). Nie czas jest tutaj ważny, lecz czynnik przestrzeni, który sprawia, że ten niemiecki dialekt wydaje mi się obcy, odległy, miejscami nieznanymi (= niezrozumiałymi).

Taki sam problem występuje już wtedy, gdy mam do czynienia z nie znaną mi czcionką drukarską (tzn. jeżeli wizualnych hyletycznych danych nie mogę zamienić w sens, jeśli one nie są dla mnie nosicielami sensów): nie rozumiem więc niemieckiego tekstu, kiedy jest napisany greckimi literami (jeżeli nie znam greckiego alfabetu).

Problem tu przedstawiony jest zbyt prosty, żeby się nad nim dłużej rozwodzić: nie jest mi łatwo zrozumieć średnio-wysoko-niemiecki (bawarski, tekst napisany greckimi literami itp.), ponieważ brak mi wiedzy: przedwiedzy, którą muszę osiąść, zanim nastąpi ukonstytuowanie określonego sensu. Muszę wiedzieć, musiałem się tego w jakiś sposób nauczyć, co mam łączyć z określonymi znakami. W każdym razie dodaję coś, co już wiem, do aktualnego uchwytowania; odbywa się to często nieświadomie lub też z pełną świadomością i zastanowieniem (np. przy rekonstrukcji znaczenia słowa w średnio-wysoko-niemieckim). Aktualna zmysłowa dana (wizualna i akustyczna) dopiero wówczas staje się dla mnie sensem, kiedy mogę zrealizować jej funkcję jako nośnika znaczenia.

Powstające tu problemy filozoficzne, jak np. to, że zmysłowe dane mogą być nośnikami sensów lub dlaczego połączenia są zapewnione, nie są istotne: nie muszą one być brane pod uwagę przy analizie problematyki hermeneutycznej.

Tylko że zazwyczaj w ogóle nie zauważam, iż z hyletycznymi danymi (np. z akustycznymi danymi słowa „dom”) łączę jakiś sens. Brzmienie słowa „dom”



nie jest dla mnie jako Niemca akustycznymi danymi, lecz od razu sensem. Jego znaczenie weszło mi w krew. O tym, że takie połączenie między dźwiękiem a sensem jednak istnieje, można się przekonać używając niezbyt dobrze (nieperfekcyjnie) opanowanych języków. Jeżeli nie opanowałem w pełni francuskiego i słyszę słowo „*la maison*”, próbuję przez dłuższe zastanowienie, tzn. przez próbę uaktywnienia mojej pamięci, połączyć z tym dźwiękiem jakiś sens. To przecież znaczy, że przychodzi coś „z zewnątrz” (dźwięk słowa), czemu dopiero muszę nadać sens.

Potrzeba taka nie istnieje w przypadku języka, z którym jestem habitualnie obeznany: każdy dźwięk słowa łączy mi się od razu z jakimś sensem, ale tylko dlatego, że z mojego zasobu habitualnego płynie potok wiedzy; albo lepiej: ponieważ aktualne konstytuowanie nie tylko tworzy habitusy, lecz zostało też przez już utworzone habitusy określone.

Nie należy mylić tego, co tu zostało zreferowane, z jakimkolwiek rodzajem „subiektywizmu” (w potocznym rozumieniu). Zastanówmy się nad uwagą Joachima Kaisera:

Przy innej okazji Dieter E. Zimmer (...) próbował argumentacją inteligentną, choć niezupełnie przekonywającą wykazać, że całe zagadnienie „obsceniczności” istnieje jedynie jako wytwór i problem subiektywności. „Dopiero podmiot sprawia, że coś jest obsceniczne”, pisze Zimmer (...). Ale tak znowu całkiem neutralne te rzeczy także nie są. W określonym kręgu kulturowym i w określonej strukturze przekazu istnieją czynności i opisy, które równie „obiektywnie” mogą uchodzić za obsceniczne<sup>35</sup>.

Obaj autorzy mają w tym wypadku (częściowo) rację. Różnica, spór o subiektywne lub obiektywne ustrukturyzowanie fenomenu „obsceniczny” powstają wskutek ekwiwokacji zawartej w tym słowie: raz obsceniczność jest nazwaniem bardzo określonej „czynności lub opisu”, które mogą potraktować i opisać jako klarowne i jednoznaczne; kiedy indziej określenie to jest wartościującym orzecznikiem: wartościując, ocenia jakiś stan rzeczy (czynność, tekst, obraz...) jako negatywny, niemoralny, zły, nieetyczny. Jak się już zorientowaliśmy, jakiś stan rzeczy i sąd wartościujący (oba komponenty są zawarte w niemieckim określeniu „obsceniczny”) nie zawsze są w taki sam sposób skorelowane. To, co w tym kręgu kulturowym i przy tej strukturze przekazu jest obsceniczne, może być w innych kulturach czynnością religijną związaną z kultem zmarłych przodków. Stan rzeczy jako taki (komponent słowa „obsceniczny”) można „obiektywnie” zarejestrować i reprodukować (np. przez sfilmowanie zdarzenia); drugi komponent, wartościujący, nie zależy od stanu rzeczy, lecz — by użyć języka potocznego — bierze się „skądinąd [*wo anders her*]”. Jeżeli ten sam stan rzeczy jest raz nieobyczajny, a innym razem religijny, to przyczyną tego nie może być ten sam stan rzeczy<sup>36</sup>.

Zupełnie innym zagadnieniem jest to, czy pewne stany rzeczy — np. obsceniczne — muszą być automatycznie (w sensie koniecznościowym, istotowym, ejdetycznym) sprzężone z wartościowaniem, czy więc strefa kulturowa

<sup>35</sup> J. Kaiser, w: „Sprache im technischen Zeitalter” 22 (1967), s. 182 n.

<sup>36</sup> B. Lutz pisze w podobnym kontekście: „To, że Sade fascynuje i równocześnie budzi oburzenie, należałoby przypisać nie jego dziełom lub ich wyłącznie historycznej ważności (a jako takie są przedmiotem tradycyjnej teorii literatury), ale psychospołecznej kondycji jego nowoczesnych czytelników, którzy nie widzą potrzeby zastanawiania się nad rozdwojeniem swojej lektury (Sartre’owskie zafascynowanie i oburzenie)”. „Neues Forum” XVI, 182/2, (1969), s. 140.

„nigdy nie ma racji”. Kto tak uważa, stosuje bardzo określoną metafizykę: np. metafizykę powszechnej natury ludzkiej. Konsekwencją takiego nastawienia może być nietolerancja, dogmatyzm, mesjanizm, przemoc stosowana wobec niepoprawnych. Natomiast niestosowanie takiej metafizyki nie znaczy jeszcze, że nie ma przesłanek, które uzasadniają inne rozstrzygnięcie.

Kontrowersja między Kaiserem a Zimmerem wyraźnie pokazuje, w jak sumaryczny sposób stosuje się takie pojęcia, jak „subiektywny” i „obiektywny”. Również obiektywny jest przedmiot, który pozostaje relatywny tylko wobec określonego systemu odniesienia (np. systemu nauk przyrodniczych, animistycznego, marksistowskiego itd.). Jeżeli ten termin ma mieć sens obiektywny, trzeba ustalić, w jakim kontekście (relatywnie do czego) zachowuje ważność.

Wyjaśnienie takich wielowarstwowych terminów, jak „obsceniczny”, nie może się udać, jeżeli nie jest respektowana funkcja korelatywna przedmiotu: ten nieodparty fenomen, że każde „coś” – czy to subiektywne, czy obiektywne, istnieje tylko jako pojmowane. Jeżeli rozpoznaliśmy, że sens „obsceniczny” konstituuje się tylko w świadomości, jeżeli „mechanizm”, sposób działania tej świadomości, a więc transcendentalne relacje zostaną wzięte pod uwagę [*reflektiert*], dopiero wówczas możliwe jest wyjaśnienie sprawy. Każda inna argumentacja pozostaje polemicznym wyrażeniem opinii.

Mógłby ktoś wysunąć zastrzeżenie, że to, o czym się tu mówi, nie jest niczym nowym. To, że poznanie zależy od poznającego, jest rzeczą powszechnie znaną. Już Staiger pisze o poczuciu subiektywnym, którego nie sposób wyłączyć i na którym właśnie trzeba budować analizę. Ostatnio wyjaśnieniem tej sytuacji zajął się np. także H. P. H. Teesing, włączając w swoje rozważania koncepcję Nowej Krytyki. Zwrócił on uwagę na „zależność wszelkiego wartościowania i poznania od punktu widzenia”. Należałoby więc przyjąć pewien „relatywizm”<sup>37</sup> albo dokładniej: „perspektywizm”.

Perspektywizm zawiera w sobie zarówno względność wszelkiego poznania i wartościowania, jak i świadomość absolutu jako stabilnego i rozległego porządku<sup>38</sup>.

Nie można zaprzeczyć, że istnieje świadomość tego problemu; ale sposób jego rozwiązania nie zadowala, albowiem koncepcja perspektywizmu wymaga wyjaśnienia. Co przez to należy rozumieć? Jak można uchwycić absolut w relatywności? Co to wszystko w ogóle znaczy? Jak coś może być absolutne (oderwane od wszystkiego)? Jakiego sensu można się w tym słowie doszukać? Czy w takim przeciwstawieniu sobie absolutu i relatywności nie chodzi o pozory? Cała argumentacja pozostaje bezzasadna, jeżeli się nie powie, co pod tymi pojęciami należy rozumieć. Również to, co absolutne, jest zawsze względne; nie jest to przeciwieństwo. W ten sposób problemu nie można wyjaśnić. Widać to również w konsekwencjach takiego założenia teoretycznego: „Punkt widzenia interpretatora nie należy więc do poety ani do jego czasu: znajduje się on tu i teraz”<sup>39</sup>. Albo wypowiada się w ten sposób banał (bo to, że znajduję się tu i teraz, jest oczywiście jasne), albo problem

<sup>37</sup> H. P. H. Teesing, *Der Standort des Interpreten*. „Orbis Litterarum” 19 (1964), s. 41.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 42.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 37.

umyka zupełnie: wszak o to właśnie chodzi w rozumieniu, jak z Tu i Teraz dochodzę do Tam i Wówczas.

Zasadniczym błędem, który bywa popełniany, gdy używa się tych określeń, (subiektywne poczucie, punkt widzenia itd.), jest nieprecyzyjny sposób ujęcia, wyrażenia tego zagadnienia, a nie brak świadomości jego istnienia, raczej brak dokładnej analizy. Poczucie subiektywne jest bardzo złożonym problemem, który wymaga wnikliwego zbadania. Nie można tym terminem posługiwać się tak, jakby chodziło o stabilne i jasne (jednoznaczne) pojęcie. Uleglibyśmy wówczas pewnej fikcji, ściślej — ekwiwokacji. Tylko dokładnie różnicując, docieramy do istoty trudności.

Podobny typ zwartych [*kompakt*] rozważań, tzn. charakteryzujących się niedostateczną analizą i niewystarczającym rozsąplaniem splotu intencjonalnego, prezentuje praca „*Hamlet*” and the *Philosophy of Literary Criticism* Morrisa Weitza. Weitz bada tutaj różne interpretacje *Hamleta*, biorąc pod uwagę to, w jaki sposób każdorazowo poświęcają się one własnemu przedmiotowi [*jeweils ihre selbe Sache haben*] (właśnie Szekspirowskiemu *Hamletowi*). Po ponad 300 stronicach dochodzi do sformułowania następującej konkluzji:

Tak więc ważne jest, aby uświadomić sobie, że żadne pojedyncze odpowiedzi (...) nie są prawdziwymi (czy fałszywymi) stwierdzeniami o naturze krytyki i erudycji, lecz tylko wyrażeniem preferencji poszczególnego krytyka co do krytyki i roli erudycji w niej<sup>40</sup>.

„Wyrażenie preferencji poszczególnego krytyka” to nader trafne określenie; wielowarstwowy problem, który określa się tym terminem, powinien zostać poddany analizie, czego nie zrobiono. To stwierdzenie zamyka książkę<sup>41</sup>.

## § 18. Przykłady przejawiania się habitusów i ich sterownicza funkcja

Każda czynność posiada swój styl, określone, powtarzające się sposoby zachowań. I tak np. interpretacja, jako szczególny rodzaj zachowania naukowego, wytworzyła habitusy, które mieszczą się w szerszym kontekście habitu-

<sup>40</sup> Cleveland/New York 1966, s. 319.

<sup>41</sup> Por. nasze wywody z rezultatami badaczy marksistowskich: J. Trzynadłowski (*Information Theory and Literary Genres*. „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 4, z. 1 (1961/62), s. 27–45) pisze: „Orientacja w świecie (...) wymaga dwóch czynników: zbioru konkretnych danych i »zasady« ich istnienia, »metody« ich działania (...). Tzw. »czyste fakty«, jakkolwiek niezbędne, same nie wystarczają do uchwycenia sytuacji.

(...) Stąd nowe spojrzenie na aparat percepcyjny ludzkiej świadomości — właściwe poznawanie świata polega na odbieraniu i łączeniu w całość dwóch rodzajów bodźców: danych obiektywnych i danych funkcjonalnych. Jeśli posłużyć się tutaj terminologią teorii informacji (...): poznawanie świata polega na odbieraniu informacji i instrukcji specyficznych dla danych rodzajów i typów”. (s. 33). Naturalnie nie dokonano tu żadnego przewrotu kopernikańskiego, stan rzeczy nie został jeszcze całkowicie rozpoznany; model jest wszakże „ściślejszy”, lepiej przylega do rzeczy niż wiele teorii z kręgu „nauk o duchu”. Tym, co się tu rozumie przez „dane funkcjonalne”, są momenty sposobu bycia danym [*Gegebenheitsweise*], nie momenty przedmiotu. W rozprawie Trzynadłowskiego jest przeczenie dotyczące genezy pojęć i różnic między sposobami bycia danym: „klasyfikacja informacji jest procesem obiektywnym, podczas gdy sama informacja jest zjawiskiem obiektywnym” (s. 35). Nie mamy jednak u Trzynadłowskiego rzeczywistego rozpracowania tych zaczątków [*Ansätze*]; na przeszkodzie stanęła marksistowska metafizyka. Sam fakt, że rozpoznał on różnicę między tzw. czystym opisem a klasyfikacją, jest znaczący. Jest to różnica między tzw. czystym opisem a interpretacją.

sów pracy naukowej. Tak samo można by wyróżnić habitusy prowadzenia samochodu albo przyzwyczajenia, które występują przy grze w piłkę nożną.

Takie habitusy określają trwałe struktury (przyzwyczajenia) interpretującego Ja.

Przy okazji występowania naturalnych procesów psychicznych (przeżycia, akty, uczucia itd.) konstituowane są nie tylko *noemata*, *pragmata*, *aistheta*, ale następuje zarazem genetyczne wytworzenie się centrum Ja, które może sobie przypisać te naturalne procesy i które po ponownym pojawieniu się realizacji już wcześniej włączonych do zasobu habitualnego [*gehabter Vollzüge*] zyskuje szczególne zabarwienie<sup>42</sup>.

Ponieważ Ja nie jest tylko aktualne, ale równocześnie „magazynuje” wszystkie przeszłe akty — istnieje jako „substrat habitualności”, ma świadomość tego, co było — może stworzyć te utrwalone habitusy. Powinno więc być jasne, że zawsze jakieś określone identyczne Ja dokonuje czegoś i że tego, co dokonano, nie można uznać za niebyłe. Nawet gdybym miał zapomnieć o czymś, co się dokonało, gdybym już nie akceptował sposobu, w jaki się to dokonało itp., samo dokonanie pozostaje niezbitym faktem. Tym samym staje się pewne, że kiedyś aktualne akty należą teraz do mojego zasobu habitualnego.

Habitusy te nie są jawne, ponieważ nie są tematyczne. Są one jednak rozpoznawalne w swoich przejawach. I tak istnieją czysto językowo utrwalone habitusy (toposy pracy naukowej). Do nich należy np. topos: reasumując... [*fassen wir zusammen...*], który oznacza pewne przyzwyczajenie zbierania określonych rezultatów (przy czym należałoby zapytać, dlaczego się od razu nie pisze podsumowania: chyba dlatego, że „podsumowaniu” przyświeca nowy cel, różny od przedstawiania *explicite*).

Topos ten spełnia funkcję w zakresie ekonomii myśli, ponieważ merytorycznie nie wnosi niczego nowego. To, co pojawia się jako podsumowanie, zostało już przedtem zaprezentowane.

Przez to jednak, że coś, co zostało powiedziane, jest przypomniane (w zróżnicowanej formie), tworzą się względnie trwałe habitusy. Owo tworzenie habitusów chce autor sprowokować u czytelnika. Habitusy powstają jednak tylko za pomocą przyzwyczajenia i powtarzania. Funkcja ekonomiki myśli pokrywa się tu z pedagogiczną intencją autora: tezy powinny się u czytelnika ustabilizować jako „ważne”.

Takim przejawiającym się językowo toposem byłoby np. mówienie o literaturze wtórnej [*Sekundärliteratur*], która jest prawie nie do ogarnięcia. Nie trzeba dodawać, że można by było napisać całą historię sposobów naukowego podejścia do przedmiotu badań: jako wzór metodyczny wystarczy wymienić E. R. Curtiusa.

Konieczna jest również analiza habitusów w aspekcie praw, jakie sobie one roszczą [*Rechtsanspruch*], oraz zbadanie, jaki jest wynik zastosowania utrwalonego zachowania, manieri: jeśli nie zostaną wyjaśnione mechanizmy tych chwytów (habitusy określają sposób „sięgnięcia” po rzecz), będą one zdolne do powodowania określonych deformacji, które jako takie — z powodu kryptotypowych właściwości habitusów — są niemożliwe do rozpoznania. Na podłożu tak utrwalonych sposobów myślenia naukowego powstają np. samoprzeczności, najtrudniej zauważalne dla samego ich autora.

<sup>42</sup> Funke, *Gewohnheit*, s. 13.

Już w tym (prowizorycznym i szkicowym zaledwie) wykazie założeń interpretacyjnych wyraźnie widać, jak dalece praktyczna analiza utworu musi uwzględnić swoje własne funkcjonowanie, tzn. czynić je przedmiotem refleksji. Tylko taka podwójna relacja: spojrzenie na rzecz samą i spojrzenie na działającą świadomość może zapewnić dobrze ugruntowane [*begründete*] poznanie. W innym wypadku powstają typowo nacechowane rezultaty, nie rozpoznane jednak jako typowe, lecz traktowane jako bezpośredni wyraz rzeczy. Jednakże

przez to rzeczywistość ukazuje się jako ustrukturowana i jest rezultatem habitualnych uformowań. Dlatego też należałoby powiedzieć, że przyzwyczajenie stwarza tutaj formę, w której przejawia się rzeczywistość <...><sup>43</sup>.

#### a) „Archetypy stawiania pytań”

Zaczątki fenomenologii habitusów, którą trzeba by rozwinąć, pojawiają się już u Storza<sup>44</sup>. Należy więc nawiązać do tego przykładu, aby zaprezentować interesującą nas problematykę. W swoim zbiorze studiów *Figuren und Prospekte* Storz bada również „podstawowe pytania interpretacji poezji”. Jego wyraźnym zamiarem jest wykazanie, że istnieją „archetypy stawiania pytań”<sup>45</sup>. Jeżeli coś takiego istnieje — jeśli więc pewne pytania pojawiają się wciąż na nowo — wówczas mamy do czynienia z przyzwyczajeniami, z względnie trwałymi schematami, które wyprzedzają wszelkie rozważania i są właśnie habitusem zachowań naukowych. Dlatego też nie można przyjąć bez zastrzeżeń poglądu interpretatorów, że każdy przedmiot całkowicie determinuje metodę<sup>46</sup>. Wymaga on dokładnej interpretacji, w przeciwnym bowiem razie mógłby przesłonić rozważania Storza. Nie można bez szkody dla poznania rzeczy badanej ignorować już osiągniętych wyników poznawczych.

Czujemy się zatem zobligowani, aby zająć się tutaj koncepcją Storza. Podobnie jak np. Trunz<sup>47</sup>, odróżnia Storz „komentowanie” od „interpretowania” i następnie wyraża pogląd, że pierwotnym sposobem postępowania było dla interpretacji pytanie o to, „jak to rozumiał poeta”<sup>48</sup>. Wyrażając się w sposób tradycyjny, jest to odtworzenie procesu kreacji. Mamy tu do czynienia z archetypem, którego nie można pominąć, ponieważ jest on mocno osadzony w przedmiocie i stąd czerpie swoje roszczenie do prawdziwości [*Rechtsanspruch*]. Wymaga on jednak interpretacji (por. K, cz. 4, zał. 4). Storz uważa, że trzeba np. (aby móc rozwiązać ten problem) uwzględnić wypowiedzi poety o swoim dziele<sup>49</sup>; należy to pytanie ująć w formę specyficzną, tj. „jak poeta to wówczas rozumiał (wówczas, tzn. w aktualnej realizacji)”? Istnieją zatem zupełnie praktyczne wskazówki realizacji oraz odpowiedzi na to podstawowe pytanie.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 15; na temat habitusów por. też Husserl, *Idee...*, s. 158, 190–191, 159–160, 377, 420.

<sup>44</sup> G. Storz, *Figuren und Prospekte*, 1963.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 17.

<sup>46</sup> Teza ta stanowi szeroko rozpowszechniony topos.

<sup>47</sup> E. Trunz, *Über das Interpretieren deutscher Dichtungen*. „Studium Generale” 5 (1952), s. 65–68.

<sup>48</sup> Storz, *op. cit.*, s. 18.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

Następnym archetypicznym sposobem stawiania pytań byłoby: co oznacza wiersz teraz i tutaj – co oznacza właśnie dla mnie?<sup>50</sup> Odpowiedni wywód Storza brzmi:

Jeżeli obiektem naszego dążenia poznawczego jest wiersz, wówczas nie wolno wykluczyć z naukowo-metodycznych rozważań osobistej reakcji skierowanej na ahistoryczną, terażniejszą przyczynę sprawczą. Inaczej minimy się ze specyfiką przedmiotu, tzn. z poezją<sup>51</sup>.

Z argumentacji Storza nie bardzo wynika, dlaczego poezja miałaby zostać ominięta. Widocznie uważa on, że tylko „subiektywne uczucie” przystaje do poezji. Nie zwraca więc uwagi na istniejącą tutaj przyczynę wyjściową [*Fundierungsverhältnisse*]. Dlatego też nie udaje mu się rozwiązać problemu subiektywizmu i jego znaczenia dla uchwycenia poezji. Na tej samej bowiem stronie pisze:

Upieranie się przy subiektywizmie i intuicji, trwanie w sentymencie i skłonności będzie musiało w coraz większym stopniu zanikać na rzecz bardziej dojrzałego spojrzenia, tzn. na rzecz obiektywizmu <...><sup>52</sup>.

Raz więc subiektywne okazuje się konieczne, a potem „upieranie się przy subiektywizmie” jest nie na miejscu: argumentacja taka jest niejasna, bo użyte zostały różne znaczenia przymiotnika „subiektywny”. Tak u Staigera, jak i tutaj nie rozpoznano bynajmniej znaczenia subiektywizmu.

Trzeci archetyp Storza stawia pytanie co do właściwości tekstu.

Jak jest zbudowany wiersz? <...> Na razie unika się w ogóle interpretacji. Nie stosuje się również normy jako miernika, lecz próbuje się dojść do możliwie dokładnego i pełnego postrzegania<sup>53</sup>.

Storz nie wypowiada się dostatecznie precyzyjnie, czym jest interpretacja i postrzeganie. I tutaj wikła się w sprzeczności, co było nieuniknione, ponieważ wychodzi od obiektywistycznych tez. Najpierw bowiem mamy polemikę skierowaną przeciwko normie, systematyzacja nie przystaje do analizy poezji<sup>54</sup>, żąda się deskrypcji<sup>55</sup>: „owocnej interpretacji <...> nie można usystematyzować <...>”<sup>56</sup>. Potem zaś uważa, że

byłoby z pewnością dobrze, gdyby nasi krytycy teatralni i literaccy posługiwali się częściej różniczeniami i kategoriami wywodzącymi się z klasycznego dramatu i krytyki literackiej XVIII i XIX wieku <...><sup>57</sup>.

Jego emocjonalne negatywne stanowisko wobec krytyków każe mu więc ponownie żądać kategorii. Tak jednak argumentować nie można: albo liczy się uczucie subiektywne i wówczas krytycy mogą robić, co chcą, albo liczy się poetyka z jej kategoriami [*kategoriale Poetik*]: nie można jednak wygrywać jednego przeciw drugiemu albo też stosować dowolnie jednej lub drugiej metody (= nastawienia). Wówczas uwikłamy się w sprzeczności. Stało się chyba

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 32.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Uważa on, że „systematyzacja <pozostaje w sprzeczności> z oglądem przedmiotowym” (*ibidem*, s. 36).

<sup>55</sup> „Czasami w opisie wiersza zawarta jest już jego interpretacja. W każdym jednak przypadku interpretator może zostać wyraźnie ukierunkowany przez opis, a więc przez samo dzieło <...>” (*ibidem*, s. 36).

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

jasne, że potrzebne tu są dokładniejsze wyjaśnienia, dotąd zaniebdywane przez literaturoznawstwo z lęku przed popadnięciem w spekulacje. Jedynie gdy zacznie się od rozpatrzenia uwarunkowań możliwości obu metod („subiektywnej” i „kategoryzującej”), możliwa będzie decyzja, jak oba nastawienia mogą funkcjonować w granicach, w których mogą rościć sobie do tego prawo. Ciągłe wahanie między obydwoma nastawieniami nie jest w stanie pokazać, jak dalece możliwości te są rzeczywiście uprawnione, a wykazuje tylko jedno, mianowicie że nie rozpoznano w najmniejszym stopniu owych nastawień, tzn. kryjących się w nich możliwości.

Zreferowaliśmy to, co mówi Storz, jedynie po to, aby pokazać pewne habitusy, którymi posługujemy się przy interpretacji. Krytyka, jaką tutaj zaprezentowaliśmy, nie należy właściwie do kontekstu naszych rozważań. Jest ona jednak usprawiedliwiona przez to, że chcieliśmy praktycznie zademonstrować rodzaj wymaganej tutaj krytyki założeń [*Kritik der Grundlagen*].

Archetypy pytań, które pojawiają się u Storza, nie są jedynymi habitusami, jakich używamy w interpretacji. W pewien sposób tworzą one podstawowy schemat (w który włączają się inne przyzwyczajenia), ponieważ reagują na bardzo zróżnicowany zespół warunków.

#### b) Habitus laudacji

Przez ów habitus należy rozumieć to, że interpretator właściwie zawsze prezentuje swój obiekt (utwór, który akurat interpretuje) jako najlepszy i najpiękniejszy – w pełni doskonały. Tu łączy się jedno z drugim i poczucie harmonii nas nie opuszcza. Istnienia literatury niskiego lotu nie bierze się pod uwagę, w każdym razie nikt się nią nie zajmuje, ewentualnie jest się wobec niej bezradnym<sup>58</sup>. Wynikiem skłonności interpretatorów do dobrej literatury są pewne niedostatki kryteriów wartościujących. Problem wartości w ogóle jest nie rozwiązany. W dużym stopniu to, czy coś jest „dobre”, ustala się w sposób autorytarny: albo dlatego, że wielu współczesnych właśnie to dzieło uznało za dobre, albo dzięki faktowi odkrycia (na nowo) właściwego znaczenia jakiegoś poety (dzieła lub epoki). Można napisać historię literatury właśnie z punktu widzenia odkryć (renesansów); i to także jest habitusem i topossem: wszyscy są zawsze zgodni, że to, co nowo odkryte, jest dobre. Ale jedynie nieliczni potrafią podać powody uzasadniające ten stan rzeczy.

#### c) Habitus imperatywu „bycia poruszonym [*Aufforderung zum Ergriffensein*]”

Habitus laudacji pociąga za sobą z konieczności stan bycia poruszonym: wydaje się, że krytyczna postawa wobec literatury nie jest tu wymagana; chodzi nie tylko o to, by wyraziście ukazać literaturę w jej strukturach: jest to jedynie środek do osiągnięcia celu, który polega na wspomaganium właściwego przeżycia. Nie mówi się: wiersz ma cztery stopy jambiczne (byłby to pozytywistyczny faktualizm), lecz:

chodzi o to, by włączyć się do uroczej gry, by wchłonąć lekkość towarzyskiego nastroju, który wyraża się i posługuje jedynie czterotaktowym jambem<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Por. E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation*. Zürich 1955, s. 31 n.

<sup>59</sup> B. von Wiese, *Geistgeschichte oder Interpretation? Bemerkungen zur Lage der Zeitgenössischen deutschen Literaturwissenschaft*. W: *Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung. Methoden. Probleme*. Stuttgart 1963, s. 251 n.

Nie musimy tu decydować o tym, która postawa byłaby bardziej odpowiednia dla naukowca – klarowna analiza czy nakłanianie do właściwego rozumienia; wystarczy w tym wypadku wyodrębnić sam habitus. Habitus ten sprawia, że konieczne są określone techniczne wskazówki: potrzeba bowiem bardzo specyficznego stylu, by osiągnąć pożądaną efekt apelatywny: „świadomość, że oschły ton jest nie na miejscu, jest powszechna”<sup>60</sup>. Nawet gdyby taka świadomość była powszechna, fakt ten nie prowadzi jeszcze do uprawomocnienia tego żądania. Kto twierdzi, że ton hymniczny, laudatywny, patetyczny, nawołujący do pochwały słowa poetyckiego jest bardziej stosowny wobec dzieła sztuki niż analiza, ten myli rodzaje „bycia danym [*Arten der Gebung*]” i miesza rodzaje świadomości: w prymarnym przeżywaniu tego utworu mogą oczywiście być poruszony, ale ów habitus nie jest na miejscu tam, gdzie to prymarne przeżycie staje się przedmiotem wypowiedzi.

„<...> interpretacja wymaga własnego stylu o tyle, o ile wymaga tego przedmiot”<sup>61</sup>. Jest rzeczą zrozumiałą, że te reżyserskie wskazówki trzeba znowu skorygować, uwzględniając dane ograniczające: gdyby bowiem interpretator zachowywał się tak, jak się tego wyżej od niego żąda, nie do uniknięcia byłoby parafrazowanie poezji: albowiem stwierdzenie, iż styl jest określony przez rzecz, oznacza, że nawet sposób wypowiedzi ma zależeć od przedmiotu badań. Ale przecież najmniej chodzi o sposób wypowiedzania; należy się skoncentrować jedynie na poznaniu rzeczy. Wszak interpretacja ma być mówieniem o..., a nie mówieniem w... Jeżeli mówimy o aniołach Rilkego, to przecież nie posługując się słowami poety, ale w taki sposób, że inna dykcja podkreśla właśnie to, co Rilke miał na myśli. Mówienie „o” nie oznacza oczywiście „fantazjowania o czymś” w sensie spekulacji, oznacza zaś, że właśnie określone przeżycie staje się przedmiotem wypowiedzi. Wypowiedź o przeżyciu jest czymś innym niż samo to przeżycie. Nie wywołując oryginalnego nastroju, co w ogóle nie jest możliwe, potrafi ona ująć w określony sposób (tzn. w sposób naukowy) to, co przeżyte (to, co istniało w przeżyciu i co jest przedmiotem literaturoznawstwa).

Pojawiają się tutaj trudności, ponieważ przystępuje się do pracy naukowej z niewłaściwymi wymaganiami. I tak Staiger wyraźnie mówi, że widocznie nie pisze się dla fachowców, lecz dla grupy czytelników zainteresowanych literaturą<sup>62</sup>. Jest jednak rzeczą bardzo problematyczną, czy nauka, której chodzi o wywołanie potrzebnego nastroju u miłośników literatury, właściwie spełnia swoje zadanie. Powszechna akceptacja, jaką cieszą się takie zdania Heideggera, jak „egzegeza musi ustąpić przed czystą obecnością wiersza”<sup>63</sup> – budzi podejrzenia. W żadnym wypadku interpretacja nie może ustąpić przed najczystsza nawet obecnością. Interpretowanie jest działalnością *sui generis*; jedynym celem tej działalności jest coraz dokładniejsze poznanie rzeczy. Przyjmuje się tutaj jako presumpcję, że nauka dąży do poznania i że możliwa jest nauka zajmująca się każdym przedmiotem świadomości – czy byłby on racjonalny, czy irracjonalny (jak brzmią ulubione terminy).

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 256.

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 258.

<sup>62</sup> Staiger, *op. cit.*, s. 24 n.

<sup>63</sup> M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtungen*. Frankfurt 1944, s. 32.



Interpretacja, ogólnie: naukowe zajmowanie się literaturą, to nie korepetycje dla tych, którzy nie są w stanie sami przeżywać tekstu. Kto swoje zadanie upatruje w takim wyjaśnianiu literatury, uprawia nie literaturoznawstwo, lecz pedagogikę, której jako takiej nie można potępić; tyle że pedagogika literatury opiera się na nauce o literaturze. Kto równocześnie pisze dla miłośników literatury – co byłoby nauką, która chciałaby uprzystępnąć literaturę każdemu, a zwłaszcza owym obdarzonym „czystym sercem” – ten zapoznaje swoje zadanie.

Interpretacja tylko wtedy ma sens, jeżeli jest radykalną analizą tekstu; w określony sposób ma ona coś wspólnego z przeżywaniem: uchwytuje je. Jej zadaniem nie jest jednak umożliwienie przeżywania bądź też pogłębienie go; nie powinna ona również ustępować przed przeżywaniem.

#### d) Habitus retuszu i kukły

Do specyficznego stylu interpretacji, który powinien wywołać szczególnie nastrój tekstu, należy jego czytelność. Wydaje się, że aparat naukowy w tym przeszkadza; z konieczności powstaje habitus retuszu. Dlatego działa zasada: „Wszelkie ślady intensywnego studiowania literatury fachowej są starannie wyretuszowane <...>”<sup>64</sup>. Ponieważ nie wiadomo, co dokładnie jest krytyką, stosuje się najwyżej polemikę: oznacza to w tym wypadku, że negując jakiś sąd, zastępuje się go po prostu innym (swoim) sądem, zamiast rozważyć zasadność każdego punktu widzenia (na temat rozróżnienia między tym, co krytyczne, a tym, co polemiczne por. K, s. 126 n.).

Styl staje się wówczas manierą: umiejętnym, rutynowym przedstawianiem według określonych i sprawdzonych schematów. W kontekście maniery mieści się również habitus dublera: referuje się jakiś pogląd w deformujący go sposób (nie uwzględniając istotnych dla rozumienia go momentów), by móc go zdyskredytować. Tworzy się więc najpierw kukłę, którą później łatwo podpalić.

Zastępczość taka występuje w różnych typowych formach: można np. zaprzeczyć własnemu zdaniu (choć się tego wcale nie chce): i tak Staiger definiuje najpierw „interpretację <jako> <...> krytykę stylu lub immanentne wyjaśnianie tekstu”<sup>65</sup>, osiem stron dalej pisze jednak, że byłoby „czystym zarozumiałstwem <...> chcieć się ograniczyć do samego tekstu przy objaśnianiu literackich dzieł sztuki”<sup>66</sup>. W każdym razie pierwsze zdanie nie powinno się było pojawić. Jest jasne, że tego rodzaju sprzeczności zdarzają się tylko wskutek niedostatków w klarowności wyrażonych poglądów. Jedynie w ten sposób mogła się rozplenić fikcja o immanentnej interpretacji, którą się potem przy każdej okazji dezawuuje. „Kukła” immanentnej interpretacji należy w każdym razie do inwentarza argumentów stosowanych przez interpretatorów. Pojawia się ona już u Staigera, choć w zafalszowanej formie. Pierwsza bowiem z podanych definicji immanentnej egzegezy [*Deutung*] jest tą, która zachowuje ważność dla Staigera. Dochodzi więc u niego do immanentnej sprzeczności. O tym, iż owa immanentna sprzeczność funkcjonuje jak „kukła”, świadczy fakt, że pierwszy pogląd – który potem zostaje zanegowany – nie-

<sup>64</sup> E. Lunding, *Wege zur Kunstinterpretation*. „Acta Jutlandica. Publications of the University of Aarhus. Aarskrift for Aarhus Universitet”. Humanistik Serie 38. Kopenhagen 1953, s. 30.

<sup>65</sup> Staiger, *op. cit.*, s. 9.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 17.

zupełnie się zgadza. Cała argumentacja polega bowiem na założeniu: maniera nie pozwala na zasadną krytykę, można tylko stawiać jeden dogmat [*ein Dogmatik*] obok drugiego dogmatu: jeżeli jakiś dogmat chce się przedstawić jako błędny (immanentne interpretowanie), najłatwiej to zrobić oddając go w sposób zdeformowany.

Właśnie na przykładzie tzw. immanentnej interpretacji i tak potrzebnego przecież uwzględnienia tzw. transcendentnych czynników możemy zauważyć kruchość interpretacji dzieła. Nie zdołała ona zintegrować tych obszarów ze swoim systemem teoretycznym i dlatego jest zmuszona wygrywać jeden przeciw drugiemu albo też – jeżeli okoliczności tego wymagają – dowolnie po nie sięgać. Oba występują jako kukły, które można wedle uznania zastosować lub wyeliminować (na ten temat por. K, § 27). Stwarzanie sobie kukły jest przyzwyczajeniem, wynikającym z nastawienia bezrefleksyjnego. Gdybyśmy przyjrzeni się własnym przesłankom, stałoby się jasne, że tą metodą chcieliśmy tylko uzasadnić własne zdanie (w wyrafinowany, choć jednak przejrzysty sposób): ponieważ nie jesteśmy w stanie przekonywająco uzasadnić własnego (subiektywnego) ujęcia, przeto próbujemy wzmocnić jego słuszność przez to, że niezgodne z nim tezy (inne ujęcia) odrzucamy. Nie można jednak przy pomocy takiego mechanizmu utwierdzić własnego poglądu.

e) Ideologiczna deformacja jako wynik interferencji habitualnej

Znacznie ważniejsze od poprzednich habitusów (ponieważ mają duży wpływ na deformację rzeczy samej) są te, które polegają na już dokonanych rozstrzygnięciach; te, które wydały jakiś sąd wartościujący, czego wynikiem staje się preferowanie określonego stanu rzeczy. Niewykluczone, że taka preferencja może być trafna, jednak wskutek dominacji pewnych czynników preferencja staje się manipulacją. Opowiedzenie się za marksizmem, a tym samym za literaturoznawstwem marksistowskim, jest takim sądem wartościującym, który deformuje w określony sposób widzenie rzeczy. Punktem wyjścia staje się niewątpliwie ważny motyw, który umieszczony został na pierwszym miejscu bez bliższego uzasadnienia; chodzi o motyw osadzenia duchowych wytworów w materialnych warunkach: o tezę zależności produkcji duchowej od warunków ekonomicznych. Trzeba by jednak najpierw zbadać, jakie miejsce i, tym samym, jaką funkcję spełnia sytuacja materialna w całości kształcie możliwych elementów świadomości: bo chodzi właśnie o to, czy warunki materialne o wszystkim decydują<sup>67</sup>.

Habitus taki prowadzi ponadto do ściśle określonych wypowiedzi językowych: wystarczy w pracach marksistowskich określić jakąś postawę jako „mieszczańska”, by dowieść jej nieprzydatności. Rzeczywista krytyka, która *hic et nunc* przeanalizowałaby to twierdzenie, nie jest już konieczna<sup>68</sup>.

Również w świecie zachodnim pojawiają się określone habitusy światopoglądowe, określone opcje, które oczywiście nigdy nie są w pełni ujawniane: taka eksplikacja bowiem wykazałaby ich jednostronność. W przypadku inter-

<sup>67</sup> Por. tu rozprawę samego Stalina *W sprawie marksizmu w językoznawstwie* (wyd. pol.: 1950), który wyraźnie opisuje język jako niezależny od warunków ekonomicznych; język nie został w niej wyjaśniony za pomocą założeń systemowych.

<sup>68</sup> Na temat tej metody por.: R. Weimann, *Northrop Frye und das Ende des New Criticism*. „Sinn und Form” 17 (1965), s. 621–630.

pretacji dzieła istnieje przede wszystkim skłonność do historyzmu i relatywizmu. Przykładami tego są *Mimesis* Auerbacha oraz książka Killy'ego<sup>69</sup>. Obaj odrzucają bez uzasadnienia jednoznaczne [*feste*] terminy. Habitus ów, który skierowany jest przeciwko „spekulacji” i „filozofii”, jako nieprzystawalnych do literatury, uniemożliwiał dotąd skonstruowanie (nienormatywnej, a jednak systematycznej) poetyki: jeżeli wszystko zawsze jest inne, to poszukiwania jednoznacznych terminów są bezsensowne. Ale właśnie z tego powodu tylko „nowoczesne literaturoznawstwo <pozostaje> fantomem”<sup>70</sup>.

#### f) Habitus autorytetu

*Habitus auctoritas* jest jednym z najważniejszych w literaturoznawstwie. Niewątpliwie wszystko, co zostało powiedziane o habitusie retuszowania, dotyczy i tego habitusu. Nie wyklucza to jednak wprowadzenia w ważnych miejscach argumentacji autorytetów, a więc prawomocnych opinii innych. W ten sposób cały ciężar w procedurze dowodowej przenosi się na tenże autorytet. U czytelnika wywołuje się (albo chce się wywołać) wrażenie prezentowania zasadnej tezy, bo przecież X prezentuje taką właśnie opinię.

I tak Staiger twierdzi – w decydującym miejscu swojego metodologicznego eseju<sup>71</sup> – iż Heidegger udowodnił, że każde poznanie, nawet w naukach przyrodniczych, przebiega kolistnie. Tego jednak Heidegger absolutnie nie uczynił, bo uogólnienie takie jest niewłaściwe. Staiger jednak omija konieczność zastanowienia się nad nader trudnymi, teoretyczno-poznawczymi aspektami swojego zagadnienia. Przyjmuje po prostu model myślowy Heideggera, który jest dla niego autorytetem, nie sprawdzając, w jakich warunkach taki model mógłby mieć sens; Staiger nie jest krytyczny, lecz dogmatyczny i wierzy w autorytety.

Przejmując po prostu tezę Heideggera, Staiger nie jest w stanie w sposób zasadniczy wyjaśnić zagadnienia. Właśnie problem „weryfikacji” (jak mówi Staiger<sup>72</sup>), a więc pytanie o zasadność interpretacji, nie może zostać rozwiązany, gdyż odwołanie się do uczucia, które wszystkim kieruje, jest niewystarczające; sposób konstytuowania się [*Konstitution*] owego „poczucia całości” jest właśnie tym, co należy wyjaśnić.

Eksponując habitus autorytetu, nie opowiadamy się przeciwko cytowaniu opinii innych; ale przejmowanie pewnych tez w miejscach, w których własna argumentacja nie daje rozwiązań, jest niedopuszczalne.

Również w innym bardzo znaczącym fragmencie swoich wywodów Staiger odwołuje się do autorytetu. Gdy chodzi o wyjaśnienie, czym jest „styl” (termin podstawowy Staigerowskiej analizy stylu), zostaje wprowadzone pojęcie rytmu: „duch, który natchnął całość”. Staiger przejmuje to pojęcie od G. Beckinga<sup>73</sup>, nie zastanawiając się, czy w danym wypadku jest to zasadne!

<sup>69</sup> Por. W. Killy, *Wirklichkeit und Kunstcharakter*. München 1967, *Einleitung*.

<sup>70</sup> E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern 1948.

<sup>71</sup> Staiger, *op. cit.*, s. 11.

<sup>72</sup> Wybór tego słowa wiele mówi. Weryfikacja jest czymś, co występuje w naukach ścisłych. Nauka o literaturze nie jest wszakże w znaczeniu tych nauk ścisła, nie zna ani aksjomatów, ani definicji, ani weryfikacji; kto mimo to terminy te stosuje w literaturoznawstwie, myli sfery [*Regionen*] bytu.

<sup>73</sup> Staiger, *op. cit.*, s. 13.

Już w pierwszych publikacjach Staiger starał się nadać swoim tezom większe znaczenie przez odwołanie się do Heideggerowskiego wyobrażenia czasu<sup>74</sup>: interpretacja trzech wierszy zawarta w tej pracy niczego przez odwołanie się do pojęcia czasu nie zyskała: nikt nie udowodnił, że czas jest siłą wyobraźni poety [*Einbildungskraft des Dichters*], a to, co powinno zostać powiedziane, pozostaje niejasne; jeżeli jest coś, co należało „zweryfikować”, to są to pojedyncze wypowiedzi [*Einzelaussagen*].

Zawodzi teoretyczna klamra – próba włączenia Heideggerowskiego czasu (paralelnie do trzech rodzajów literackich).

### § 19. Konkluzje. Schematy wyjaśniające

Wszystko, co w ogóle jest (lub może zostać) uświadomione – a czy w ogóle może (lub mogłoby) być coś innego?<sup>75</sup> – podlega, jeżeli jest uświadamiane, strukturalnej formule świadomości: *ego cogito cogitatum*; coś myślę. Jest rzeczą niemożliwą, żebym, jeżeli myślę, czuję, postrzegam itd., nic nie myślał, nie czuł, nie postrzegał itd. (być może, że to „nic [*das Nichts*]” można pomyśleć: wówczas się też o czymś [lub: coś – K. S.] myśli, właśnie o tym „nic”, o nieistniejącym). Nie można wykroczyć poza to, co formuła ta orzeka<sup>76</sup>. Analizując więc procesy zachodzące w świadomości – a czyż przeżywanie i rozumienie poezji, konstytuowanie nastroju nie są takimi procesami? – trzeba tę formułę potraktować jako założenie.

Formuła wymaga jednak wyjaśnienia, jest ona w pełni zasadna, ale można ją dalej różnicować. Jeśli chce się uniknąć ekwiwokacji – posługiwania się zestawieniami znaczeń, jak gdyby chodziło o jednoznaczne kompleksy stanów rzeczy – trzeba wziąć pod uwagę następującą sytuację: Ego, a więc myślące Ja, jest początkowo zupełnie pustym biegunem podmiotowym [*Subjektspol*] (Ego I), od którego wychodzi myślenie, odczuwanie i postrzeganie. Pojedyncze *cogito* należy pojmować jako złożone – w sposób opisany wyżej przy rozważaniach o czasie – ze zróżnicowanych punktów terażniejszości, które porządkują pro- i retencjonalne dane (pola) hyletyczne, zaopatrując je w znaczenia. To jest aktualna część świadomości przebiegająca *hic et nunc*.

Integralność [*das Integral*] (czy też integralności) wszystkich punktów terażniejszości tworzą Ego II, substrat habitualności: zasób tego wszystkiego, co już ukonstytuowałem. Albowiem ponieważ jestem identycznym Ja, nie mogę uczynić niebyłymi raz zrealizowanych aktów.

Początkowo więc Ego II nie ma nic wspólnego z Ego I, czasowo zjawia się ono, by tak rzec, zawsze później. Mimo to istnieją między nimi powiązania (chyba że się nie uznaje jedności osoby): Ego II jest właśnie – prawie *per definitionem* – integralnością wszystkich punktów terażniejszości, które przyporządkowane są określone Ego I, tzn. dzięki retencjonalnemu ustrukturuowaniu punktu terażniejszości istnieje niejako „możliwość sięgnięcia wstecz [*Rückgriff*]” albo łączność z przeszłością.

Hermeneutycznie ta relacja nie byłaby aż tak znacząca, gdyby Ego II, jako zasób dokonanych aktów, jako zbiór wszystkich integralności sensu [*Menge*

<sup>74</sup> E. Staiger, *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters*. Zürich 1939.

<sup>75</sup> „Przedmiot, który istnieje [*ist*], ale nie mógłby, z zasadniczych powodów nie mógłby stać się przedmiotem świadomości, jest nonsensem”. Husserl, *Analysen...*, s. 19 n.

<sup>76</sup> Na temat całości zob. Funke, *Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?*

*aller Sinnintegrale*], nie wpływało na aktualny punkt terażniejszości i tworzenie w nim sensu. Tworzą się więc, jeśli aktualnie konstytuują jakiś sens, habitusy: utworzyłem ten właśnie sens; następnie zaś to, co wzbogaciło moje Ja, oddziaływa na nowo ukonstytuowane sensy (*feed back*).

Można sobie jeszcze raz wyjaśnić te relacje posługując się przykładem: w punkcie terażniejszym mamy dźwięk *-u-*; retencjonalnie świadome niech będzie *ha-*; protencjonalnie może wystąpić parę wariantów, np. *-en* (powstanie „*hauen* [rąbać]”) albo *-sen* (powstanie „*hausen* [mieszkać]”). Przyjmujemy, że zjawia się *-s*, konstytuuje się więc „*Haus* [dom]”. Najpierw mam pole hyletyczne: głosy, dźwięki, to, co fonetyczne, następnie mam *noesis*, akt świadomości, w którym dźwięki te rozumiem: rozumienie to jest możliwe tylko na podłożu asocjacji (w rozumieniu Husserlowskim). Po pierwsze, ten właśnie ukonstytuowany dom zostaje dołączony [*gehört nunmehr*] do mojego zasobu habitualnego, po wtóre jednak rozumiem to, co czysto hyletyczne, tylko wówczas, jeżeli w owym zasobie znajdę odpowiednie znaczenie, które jest skorelowane z tym dźwiękiem.

To schematyczne przedstawienie staje się plastyczne, jeżeli uświadomimy sobie, w jaki sposób aktualnie przebiega tworzenie sensów. Sens zostaje uświadomiony w języku i poprzez język; albo: w powiązaniu z nośnikami wyrazu [*Ausdrucksträger*] (ograniczamy się tutaj do specyficznie językowych zjawisk głosowo-akustycznych: zasadniczo to samo dotyczy innych nośników znaczeń (gesty)). Na skutek tego jednak, że język nie jest tylko moim językiem, lecz powszechnym, istnieje niejako automatycznie połączenie aktualnego z habitualnym; tak samo mam do dyspozycji (habitualny) język, jeżeli mam aktualnie ukonstytuować coś bardzo indywidualnego (taki i tylko taki, tak a tak istniejący nastrój wiersza). Można tu mówić o hermeneutycznym paradoksie dlatego, że – jak można by powiedzieć – musimy wyrazić to, co indywidualne, za pomocą środków, które służą do wyrażenia innego indywidualnego [*anderes Individuelles*].

Ego II (zasób habitualności) jest więc integralnością punktów terażniejszości. Na skutek tego jednak, że rozumieć = mówić i że język należy do tego zasobu jako system habitualnych znaków, jako wyraz myśli, zasób ów wpływa na aktualną realizację<sup>77</sup>.

Konkluzja ta nie uchwyciła jeszcze wszystkich fenomenów. Musimy raz jeszcze wrócić do formuły wyjściowej. Może się ona, jeżeli chodzi o *cogitatum*, skomplikować; na razie obowiązuje:

<i>ego</i>	<i>cogito</i>	<i>cogitatum</i>
------------	---------------	------------------

Formuła ta obejmuje wszystkie możliwe procesy świadomości; można ją więc podzielić np. na:

ja	myślę	myślane (coś)
ja	postrzegam	postrzegane (coś)
ja	czuję	odczuwane (coś)
ja	rozumiem	rozumiane (coś)

Potrzebne jest tu pewne zróżnicowanie, ponieważ rozumienie, jak i postrzeganie, dokonuje się na najwyższym poziomie świadomości: jeżeli bowiem

<sup>77</sup> Husserl, *Wykłady z fenomenologii...*, s. 30.

postrzegam stół, to muszę – jeśli chcę to postrzeżone ukonstytuować jako stół – również rozumieć. Inaczej pozostalibyśmy przy bezrozumnym opisie tego, co się nam czysto wizualnie prezentuje (widząc nieznany przedmiot, opisuje się go czysto wizualnie na podstawie wizualnego wrażenia bez możliwości aktualizacji jego istoty – jego funkcji, jego sensu). Postrzeżenie stołu można podzielić na czysto wizualne postrzeżenie jakiegoś „czegoś [*eines Etwas*]” (rozumieć I) i na rozumienie tego „czegoś” jako „czegoś” (w jego stołowości) (rozumieć II).

Dla literatury obowiązuje następująca zasada:

ja	przeżywam (= rozumiem I, ujmuję)	przeżywane (literaturę)
ja	objaśniam (= rozumiem II, uchwytyuję)	przeżyte

W tej drugiej formule zawiera się – jak powiedzieliśmy – „błąd” wszelkich dotychczasowych pozytywistycznych badań. Przeżyte bywa objaśniane (interpretowane, historycznie opisane, systematycznie rozpatrywane, wartościowane itd.) z wiarą, że chodzi o istotę rzeczy samej. Tej jednak nigdy nie można osiąść w niezdeformowanej [*ungebrochen*] postaci; istnieje tylko rzecz przeze mnie przeżyta.

Dlatego też formuła na (drugim) poziomie objaśniania musiałaby brzmieć:

ja	uchwytyuję (interpretuję)	przeze mnie przeżyty (ujęty) utwór
----	---------------------------	------------------------------------

Tym samym nie mamy jednego przedmiotu badań (rzeczy samej, która jest czystą fikcją); jest on trzykrotnie rozwarstwiony (spolaryzowany): istnieje przeżywające Ja ze swoimi habitusami (Ego I i II), istnieje proces przeżywania: konstytuująca *noesis*, i istnieje w końcu samo ukonstytuowane (tekst, literatura). Stało się chyba jasne, że naukowość w naukach humanistycznych można osiągnąć tylko poprzez rozważenie owych zróżnicowań. Ten drugi poziom myślenia nie wyczerpuje jednak jeszcze wszystkich możliwości: istnieje trzeci poziom, ponowny nawrót do syndromu znajdującego się teraz na drugim poziomie. Formuła byłaby następująca:

ja	reaguję refleksją [ <i>reflektiere</i> ]	na moje uchwycenie tego, przeze mnie ujętego (przeżytego), tekstu
----	--	---

Utwór mogę najpierw tylko postrzegać, przeżywać, być nim poruszony, ulec jego nastrojowi itd. Ponadto później mogę się do przeżycia tego utworu refleksyjnie ustosunkować: wówczas przedmiotem mojego nowego aktu poznawczego nie jest tylko utwór, ale właśnie uświadamiam sobie ów typowy (lub indywidualny) sposób, w jaki przedmiot ten przeżywałem: czy byłem zdolny do ukonstytuowania szczególnego nastroju, jak dalece udało mi się sprostać wymogom tekstu, co ja zrobiłem, a co wniósł tekst (szczególnie w porównaniu z innymi – także własnymi – przeżyciami tego tekstu: bo nie zawsze przeżywam tekst w ten sam sposób).

W każdym razie w trakcie analizy muszę się czasami odwrócić od rzeczy, a skierować uwagę na ujęcie rzeczy, ewentualnie – dokładniej – muszę w tej analizie (a to znaczy: w interpretacji) uwzględnić stosunek korelacji, jaki zachodzi między tekstem a uchwyceniem tego tekstu przez określone, tak a tak ukształtowane Ego. Dopiero wówczas, po uwzględnieniu tego koła (stosunku korelacji) interpretacja staje się sensowna; wszystko inne pozostaje wyrażaniem opinii.

Zatem mamy do czynienia z trzema poziomami myślenia:

<i>ego</i>	<i>cogito</i>	<i>cogitatum</i>
I. ja	<u>przeżywam</u> ..... ujmuję	<u>tekst</u>
<hr/>		
II. ja	<u>uchwytyuję</u> ..... interpretuję	ten przeze <u>mnie przeżyty (ujęty) tekst</u>
<hr/>		
III. ja	reaguję refleksją	na <u>moje uchwycenie</u> tego przeze <u>mnie przeżytego</u> <u>tekstu</u>

Klamry mają pokazać, w jaki sposób każdorazowo komplikuje się, „przeszufladkowuje” *cogitatum* przez to, że raz po raz (iteratywnie) sięgam wstecz (reaguję refleksją) na to, co przeze mnie ukonstytuowane.

Raz jeszcze:

Na pierwszym poziomie przeżywam po prostu tekst; ujmuje go (jakoś), ulegam nastrojowi, jestem wzruszony (muszę np. płakać), jestem poruszony, zaczynam marzyć, błąkam się wraz z Eichendorffem i jego wędrowcami po lasach, w których odzywają się w dali dźwięki trąbki pocztyniona...

Do drugiego poziomu należy już uchwytyjący opis ujmowania, dokonany przez konkretnego naukowca (interpretatora) w jakiś typowy sposób. Sposób ten angażuje określone instrumentarium pojęć (a więc i określoną metafizykę, np. instrumentarium właściwe interpretacji immanentnej, lingwistyczne, matematyczne, marksistowskie, socjologiczne, historyczno-problemowe itd.). Pierwszy i drugi poziom są więc już same w sobie zróżnicowane.

Dylemat dotychczasowego literaturoznawstwa był następujący: z jednej strony nie mogło ono zrezygnować z uczucia subiektywnego, z drugiej zaś strony uczucie to trzeba było wyłączyć z procesu badawczego jako nienaukowe. Powstało to, co tak często było obecne w humanistyce: dualizm (świat zewnętrzny – świadomość; rzecz sama w sobie – przejaw; idea – odbicie itd.), tutaj dualizm: uczucie – rozum, lub pytanie: jak mogę coś odczutego oddać przy pomocy rozumu?

Problem postawiony w tak ogólnej formie jest oczywiście nie do rozwiązania, wydaje się bowiem, że obie sfery są wzajemnie nieprzystawalne. Pomóc nam może tutaj jedynie dokładna analiza, pełny opis miejsca, w którym odbywa się zarówno „czucie”, jak i „myślenie”.

Ujęcie tego problemu, z jakim się zazwyczaj spotykamy (np. w programowej pracy Staigera, ale i w innych rozważaniach), nie gwarantuje właściwego rozwiązania. Instrumenty analizy są zbyt proste; częste są ekwiwokacje (np. w pojęciu rozumienia); na porządku dziennym jest *metabasis eis allo genos* (np. pomylenie psychologicznych i transcendentalnych warstw w Staigerowskiej próbie wyjaśnienia „koła hermeneutycznego”).

Oczywiście, kto wciąż jeszcze sądzi – jak to bywa w tej dyscyplinie – że analiza oparta na surowych wymogach rozumu, że radykalna refleksja dotycząca warunków możliwości własnych poczynań jest nieadekwatna do wymogów tych „szlachetnych” przedmiotów, ten nie będzie w stanie zrozumieć przedstawionych tu wywodów: jego habitusy, jego ostentacyjna negacja

pewnych nieodzownych możliwości myślenia, jego dogmatyzm – uniemożliwiają dalszy rozwój teoretycznego kośćca tej nauki.

Na drugim poziomie rozważań uchwytyuję wszystko to, co „wydarzyło się” na pierwszym, tzn. [uchwytyuję – K. S.] sensownie: opisuję ujęty przeze mnie tekst, i to w sposób, w jaki go ująłem (właśnie ja, teraz i tutaj).

Na trzecim poziomie reaguję refleksją na całokształt sytuacji [*Sachverhalt*]; rozpatruję nie tylko to, co przeżyte (tekst, „rzecz samą”), lecz reaguję refleksją na uchwycenie ujętego przeze mnie (prymarnie przeżytego) tekstu. Zauważam następnie, że istnieje różnica między przedmiotem jako takim a tym, co w nim rzeczywiście ująłem. Poznaje, uchwytyuję (np. również przez porównanie z innymi ujęciami) sam przedmiot w możliwościach sposobów, w jakich może być dany (ujmowany i uchwytywany).

Nawiązując do Th. Litta, G. Funke wydobył to stopniowanie świadomości. Pisze on:

Myślenie o przedmiocie [*Gegenstandsdenken*], refleksja dotycząca myślenia o przedmiocie oraz refleksja dotycząca refleksji są trzema wymiarami fenomenów, z którymi się może spotkać świadomość. Pierwsza nazwa <myślenie o przedmiocie> określa wszystko, co w jakimkolwiek *cogitatio* staje się bezpośrednio znaczące – *cogitatio* może być czymś racjonalnym, może jednak równie dobrze dotyczyć czegoś emocjonalnego, wolicjonalnego, sensualnego, jeżeli tylko zostało zauważone, uchwycone <uświadomione>. Należą tutaj wszystkie intencjonalne i nieintencjonalne momenty świadomości<sup>78</sup>.

Staje się jasne, że mamy tu do czynienia z ogólnymi schematami, które można zastosować do każdego aktu. Każde ujęcie, jak również każde uchwycenie, może być z kolei poddane (iteratywnej, co najmniej podwójnej) refleksji.

Weźmy proste przykłady: czytam jakiś wiersz Goethego, jestem w jakiś sposób nastrojony, w jakiś sposób ten wiersz zrozumiałem, ująłem. Jeżeli chcę wznieść się na poziom naukowości, mogę i muszę na to, co ująłem, zareagować refleksją: stwierdzam wówczas, że posiadam ten obiektywny przedmiot w określonym (można powiedzieć: subiektywnym) odcieniu.

Jeżeli to, co ująłem, rozpatruję w innym charakterze: konkretnego naukowca, uchwytyuję to pod kątem określonego znaczenia (dla interpretacji immanentnej, socjologicznego, marksistowskiego, psychoanalitycznego, analizy stylu itd.). Również to uchwycenie, które jest wtórne, ponieważ zakłada prymarne ujęcie, wymaga powtórnej refleksji. Pozbywam się nastawienia cechującego naukowca i reaguję refleksją na uchwycenie ujętego przedmiotu.

Chcąc raz jeszcze plastycznie przedstawić omawiane zjawiska, można by mówić o wertykalnej i horyzontalnej strukturze naszej świadomości. Horyzontalnie występują wszystkie możliwości koncipowania ukierunkowanego na przedmiot: prymarne ujęcie (które *de facto* polega na ujęciach, ponieważ przedmiot „mieni się” najróżniejszymi odcieniami dla różnych poznających jednostek), a ponadto sekundarne uchwytywanie, w którym występuje również podział na inne określone uchwytywania.

Na te możliwe noezy nakładają się wertykalnie refleksje różnego stopnia.

Przełożyła Katarzyna Sybilska

<sup>78</sup> Funke, *Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?*, s. 65.