Witold Płotka

Fenomenologia jako filozofia mniejsza

Rozważania wokół sporów o metodę Husserla

Witold Płotka

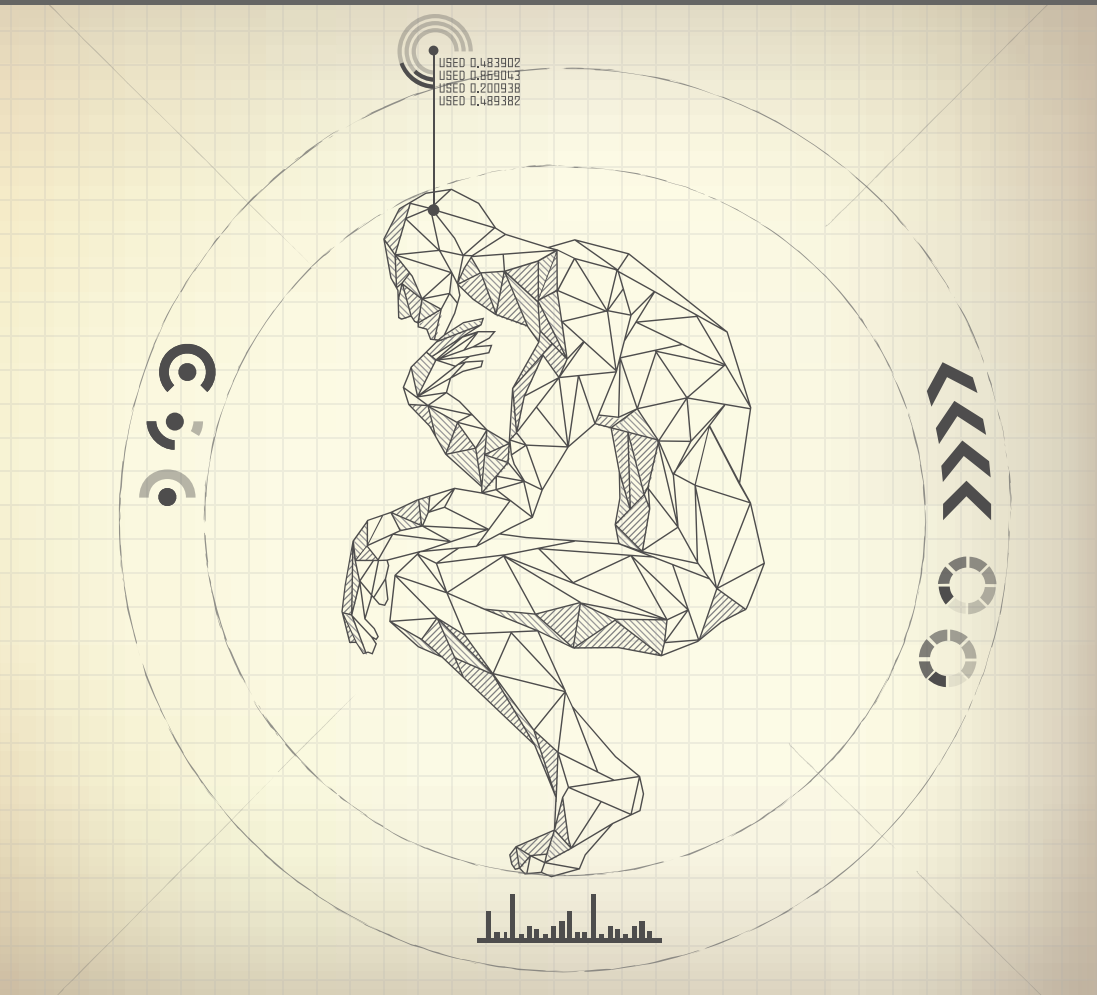
Fenomenologia jako filozofia mniejsza

Rozważania wokół sporów o metodę Husserla

Witold Płotka

Fenomenologia jako filozofia mniejsza

Rozważania wokół sporów o metodę Husserla



Witold Płotka

Fenomenologia jako filozofia mniejsza. Rozważania wokół sporów o metodę Husserla

Recenzenci:
dr hab. Andrzej Gniazdowski, prof. IFiS PAN
ks. prof. dr hab. Jan Krokos

Redaktor prowadzący:
Małgorzata Najderska

Projekt okładki:
Dominika Karaś

Źródło grafiki na okładce: shutterstock.com

Skład i łamanie:
Studio DTP Academicon | Patrycja Waleszczak
dtp@academicon.pl | dtp.academicon.pl

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 3.0 Polska. Treść licencji jest dostępna na stronie: http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/

Wydawnictwo Liberi Libri
www.LiberiLibri.pl • 2019

Wersja drukowana: ISBN 978-83-63487-34-8

Spis treści

WPROWADZENIE 7

1. FILOZOFIA MNIEJSZA A WĄTEK KARTEZJAŃSKI FENOMENOLOGII 15
   1.1. Filozofia mniejsza 16
   1.2. Filozofia większa 20
   1.3. Ograniczenia wątku kartezjańskiego a otwarty system fenomenologii 23

2. SPÓR O POCZĄTEK METODY: FILOZOFIA POCZĄTKU A POCZĄTEK FILOZOFOWANIA 29
   2.1. Pytanie i redukcja jako początek filozofii 32
   2.2. *Rückfrage* jako model pytania transcendentalnego 43
   2.3. Ponawianie redukcji jako ciągłe zapytywanie 46
   2.4. Kilka uwag o motywacjach dla redukcji 51
   2.5. Fink o usytuowaniu i nieumotywowaniu redukcji 54

3. SPÓR O JEDNOŚĆ METODY: ANALIZA I GENEZA DOŚWIADCZENIA 63
   3.1. Wielowarstwowy model świadomości 65
   3.2. Zakres fenomenologii statycznej 69
   3.3. Genetyczne przeformułowanie statycznej świadomości 74

4. SPÓR O PRZEDMIOT METODY: ŚWIAT JAKO PROBLEM 83
   4.1. Świat jako całość u Husserla 85
   4.2. Krytyka jednostronnego rozumienia redukcji Patočki 88
   4.3. Pytanie o świat jako problem w rozważaniach Patočki 94

5. SPÓR O KONSEKWENCJE METODY: POZA REALIZMEM I IDEALIZMEM 103
   5.1. Zwrot transcendentalny a absolut świadomości 105
   5.2. Krytyka ontologicznych konsekwencji fenomenologii Ingardena 112
   5.3. Spory wokół interpretacji Ingardena a problem redukcji 117
   5.4. Poza sporem realizm–idealizm a problem interpretacji kartezjańskiej 126

6. SPÓR O GRANICE METODY: FENOMENOLOGIA WOBEC PYTANIA O BOGA I METAFIZYKĘ 133
   6.1. Redukcja Boga a doświadczenie religijne 135
   6.2. Opisowo-ejdetyczna fenomenologia religii i przeżyć religijnych 139
   6.3. Redukcja Boga jako pojęcie operacyjne 146
   6.4. Bóg w teleologii a problem metafizyki 150

7. METODA W DZIAŁANIU: PLURALIZM RUCHU FENOMENOLOGICZNEGO 159
7.1. Istota a monolog 160
7.2. Istota a dialog 166
7.3. Od solipsyzmu do wspólnoty filozofujących 172
7.4. Jedna czy wiele fenomenologii? 176
7.5. Etos fenomenologii 180

ZAKOŃCZENIE 185

SUMMARY 197

BIBLIOGRAFIA 201

Wprowadzenie

Fenomenologia jest przede wszystkim metodą, narzędziem, które służy do badania tego, co i jak się przejawia, czyli fenomenów. Wydawać by się mogło, że jak każda rzetelna metoda, zawiera ona w sobie zbiór jasnych zasad i przepisów, jak należy ją stosować, aby za każdym jej użyciem — niezależnie od czasu, miejsca i osobistych preferencji — osiągnąć ten sam rezultat. Tak jednak nie jest. Edmund Husserl, twórca fenomenologii, przedstawił wprawdzie paradygmatyczne sposoby użycia opracowanej przez siebie metody, czy to w odniesieniu do analiz świadomości intencjonalnej, opisu świata, czy też wspólnoty podmiotów, poświęcił nawet dziesiątki, jeżeli nie setki stron swoich prac — zarówno opublikowanych za jego życia, jak i nieopublikowanych wcześniej fragmentów manuskryptów badawczych i notatek do wykładów — próbom ścisłego ujęcia kolejnych kroków swojej metody, ale ta imponująca praca intelektualna wydaje się zawodzić. Dlatego pomimo tych prób wypada zgodzić się z Danem Zahavim, że określenie przez Husserla jego metody „nie zawsze pozostaje krystalicznie jasne"[1]. Rzecz w tym, że niemiecki filozof wielokrotnie przedefiniowywał i na nowo starał się określić, czym jest sama fenomenologia. W rezultacie tych zmian sformułowania z różnych okresów jego twórczości filozoficznej wydają się nie tylko odmienne, ale także niesprowadzalne do siebie, a czasami nawet sprzeczne. Czytelnik może odnieść wrażenie — to, czy jest to wrażenie uzasadnione, samo w sobie jest problemem — że ma do czynienia z serią zerwań, gwałtownych przemian i przewartościowań dotychczasowych określeń. Ponadto język, którym posługuje się Husserl, często zawiera metafory i wbrew intencji samego filozofa pozostaje — przynajmniej na pierwszy

1 D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Święch, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012, s. 74.

rzut oka — mętny i nieścisły. Dlatego wyrażenia, które znajdują się w pracach Husserla zbyt często były i wciąż są przedmiotem wielu dezinterpretacji, niedomówień oraz nieporozumień. Nie powinno zatem dziwić, że ostatecznie sformułowana przez autora *Badań logicznych* metoda stała się przyczynkiem do licznych sporów wokół jej rozumienia. W każdym razie rozumienie fenomenologii jako metody jest nie tyle, jak się wydaje, przedmiotem wykładu, co raczej interpretacji.

Książka ta jest próbą rozważenia fenomenologii jako metody w kontekście wybranych sporów o jej rozumienie. Pytania, które proponuję rozważyć, to: jak należy rozumieć metodę fenomenologiczną? Jakie etapy można w niej wyróżnić? Co motywuje filozofa do użycia tej właśnie, a nie innej metody? Jakie są granice (jeżeli w ogóle są) jej stosowalności? Co jest jej przedmiotem? Do czego dąży stosujący ją filozof? Czy można mówić o jednej, czy raczej wielu metodach fenomenologii? Jeżeli o wielu, czy te różne postacie są ze sobą zgodne? Jeżeli nie są zgodne, co sprawia, że identyfikuje się je jako elementy fenomenologii? Mówiąc wprost, co jest istotą metody fenomenologicznej?

Pytania te kreślą granice badawcze niniejszej pracy. Pokazują przy tym, że przedstawione na tych kartach rozważania można zaliczyć nie tyle do fenomenologii przedmiotowej, czyli analizy określonego fenomenu, co raczej do „fenomenologii fenomenologii" (*Phänomenologie der Phänomenologie*)[2], a więc do subdyscypliny fenomenologii jako całości, która traktuje o metodzie, jej przedmiocie i strukturze oraz jej założeniach i celach. Można także powiedzieć, że książkę tę należy ujmować jako studium meta-fenomenologiczne[3]. W każdym razie jej podstawowym celem jest prezentacja i dyskusja nad różnymi ujęciami

2 Chociaż projekt „fenomenologii fenomenologii" często wiąże się z projektem filozoficznym Finka, idea ta jest także obecna u samego Husserla. W sprawie projektu Finka zob. S. Luft, *„Phänomenologie der Phänomenologie". Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002; D. Moran, *Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence*, „Research in Phenomenology" 37, 2007, s. 3–31 oraz D. Bęben, *Fink a Husserl. Perspektywy fenomenologii transcendentalnej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 4(72), 2009, s. 203–204.

3 Odróżnienie fenomenologii i meta-fenomenologii w sensie ścisłym nawiązuje do propozycji Herberta Spiegelberga. Zob. H. Spiegelberg, *Doing Phenomenology. Essays on and*

metody fenomenologicznej, którą wykorzystuje zarówno sam Husserl, jego uczniowie, jak i współcześni badacze. Nie chcę przy tym szczegółowo rekonstruować kolejnych etapów stosowania tej metody, różnych tzw. dróg, które prowadzą do fenomenologii, ponieważ zagadnienia te były przedmiotem innych opracowań[4]. Dalszym celem tej książki jest ujęcie metody fenomenologicznej jako specyficznie *filozoficznej* strategii analitycznej, która służy systematycznym opisom tego, co się prezentuje.

Czym jednak, można zapytać, różni się niniejsza prezentacja fenomenologii jako metody od innych, formułowanych od niemal dwunastu dekad? W książce tej dążę do ujęcia fenomenologii jako „filozofii mniejszej". Co to oznacza? Najogólniej rzecz ujmując, tak rozumiana fenomenologia rezygnuje z maksymalistycznych roszczeń stawianych wobec niej w zasadzie od jej pierwszych sformułowań. Bądź co bądź Husserl określał fenomenologię czy to jako „filozofię pierwszą" (*philosophia prima*), czy też jako „ścisłą naukę". Z kolei późniejsi badacze widzieli w niej metodę „niezawodną", która miałaby służyć ustanowieniu niezachwianych fundamentów wiedzy i nauk w ogóle[5]. To, czy i w jakim zakresie fenomenologia rzeczywiście umożliwia osiągnięcie apodyktycznej i adekwatnej wiedzy, miałem okazję przedyskutować przy innej okazji[6]. W tamtej pracy, odnosząc się przede wszystkim do kontekstu teoriopoznawczego, dowodziłem, że fenomenologia jako teoria wiedzy znajduje rozwinięcie w formie fundacjonalizmu umiarkowanego. Przez fundacjonalizm umiarkowany

in Phenomenology, The Hague: Nijhoff, 1994, s. 20–21. W tej pracy przez meta-fenomenologię rozumie się subdyscyplinę fenomenologii, która rozważa pytanie o warunki własnej możliwości.

4 Zob. np. J. Czarkowski, *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1994, s. 37–79; P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012, s. 73–121.

5 Zob. np. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, przeł. P. Marciszuk, Kraków: Znak 2003; B. Kotowa, *Fenomenologiczna idea teoretycznego poznania*, w: *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, pod red. J. Sucha, Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1992, s. 185–186, oraz J. Such, *W poszukiwaniu wiedzy pewnej*, tamże, s. 101–102.

6 Zob. W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2015.

rozumie się stanowisko z zakresu teorii wiedzy na temat uzasadnienia, w którym akceptuje się oczywistość jako moment uzasadniający poznanie, ale jednocześnie przyjmuje się, że oczywistość nie jest niezawodna[7]. W niniejszej książce chciałbym z kolei podjąć tę intuicję w szerszym kontekście metodologicznym. Chodzi więc o to, żeby ująć metodę fenomenologiczną jako taką, która rezygnuje, czy może zawiesza roszczenia do bycia filozofią większą, która przedstawia się ostatecznie jako gwarant pewnego poznania i jako metafizyka. Czy jednak takie ujęcie może być jeszcze nazywane Husserlowskim? Czy nie za daleko idzie teza, że fenomenologia jest filozofią mniejszą? Na te pytania przyjdzie mi odpowiedzieć z perspektywy całości przedstawionych w tej książce rozważań.

Jak zauważyłem, liczne prezentowane przez Husserla sformułowania fenomenologii jako metody stały się i wciąż są przedmiotami licznych sporów wokół jej rozumienia. Spory te towarzyszyły jej w zasadzie od pierwszych sformułowań. Tak było, dajmy na to, jeszcze przed eksplikacją projektu fenomenologii jako psychologii opisowej w *Badaniach logicznych*, gdy Husserl w ostatniej dekadzie XIX wieku spierał się o rozumienie struktury aktu z Kazimierzem Twardowskim, czy o charakter analizy logicznej z Gottlobem Fregem[8]. Pierwsze dekady XX wieku upłynęły z kolei na sporach o status ejdetyki i konieczność przeprowadzenia redukcji — kamienia węgielnego fenomenologii transcendentalnej — z neokantystami, kołem monachijskim, uczniami z Getyngi oraz Martinem Heideggerem[9]. Z kolei już po śmierci Husserla w ruchu fenomenologicznym rozgorzały kolejne spory, na

7 Zob. tamże, s. 284.

8 Zob. np. J. Cavallin, *Content and Object. Husserl, Twardowski and Psychologism*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1997; A. Gut, *Uwagi o antypsychologizmie Fregego i Husserla*, w: *Psychologizm — Antypsychologizm. W setną rocznicę wydania „Logische Untersuchungen"*, pod red. A. Olecha, Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2001, s. 29–59.

9 Zob. np. I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kants und zum Neukantianismus*, Den Haag: Nijhoff, 1964; T. de Boer, *The Development of Husserl's Thought*, transl. by T. Plantinga, The Hague–Boston–London: Nijhoff, 1978; D. Bęben, *Z dziejów ruchu fenomenologicznego. Fenomenologia monachijska*, w: *Horyzonty fenomenologii I*, red. D. Bęben, A. Leder i C. Olbromski, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2008, s. 100–110; M. Potępa, *Fenomenologia faktycznego życia. Martin Heidegger*, Warszawa: Genessis, 2004, s. 75–107.

przykład o rolę, jaką język gra w fenomenologii, czy też o rozumienie noematu[10]. W Polsce chyba najbardziej znanym sporem jest ten zapoczątkowany przez Romana Ingardena, który zarzucał swojemu nauczycielowi zajęcie stanowiska idealizmu metafizycznego. Tłem tego sporu było rozumienie redukcji, jej funkcji i zakresu stosowalności. Lista przedstawionych sporów oczywiście nie jest kompletna, co skłania do odnotowania, że bogactwo zarysowujących się perspektyw sprawia pewne trudności.

Bez wątpienia każdy ze wspomnianych przeze mnie sporów oraz te, które dotyczą kwestii bardziej szczegółowych, mogłyby być przedmiotem odrębnych i — jak można przypuszczać — obszernych analiz. W tym kontekście chciałbym zaznaczyć, że w tej pracy nie roszczę sobie pretensji do pełnego opracowania tych sporów. Nie jestem również zainteresowany historyczną rekonstrukcją kolejnych faz sporów i drobiazgową analizą różnic pomiędzy poszczególnymi stanowiskami. Proponuję raczej ich szkicowe potraktowanie, aby stały się one pretekstem do rozważań nad głównymi, zasygnalizowanymi powyżej pytaniami tej książki. Nie idzie więc, powtórzę, o dokładną analizę każdego z wymienionych sporów, która czyniłaby zadość wymogom nie tylko historycznej rekonstrukcji, ale i systematycznemu opracowaniu fenomenologii jako metody. W zamian proponuję próbę odsłonięcia *istoty* metody fenomenologicznej, jej głównych postulatów, założeń, przedmiotu, zakresu i celów. Nicią przewodnią moich rozważań uczyniłem koncepcję redukcji, wyłączając przy tym dyskusje wokół aspektu ejdetycznego metody Husserla. Krok ten znajduje trojakie uzasadnienie. Po pierwsze, jak już podkreśliłem wcześniej, w polskiej tradycji fenomenologicznej to właśnie pytanie o funkcje i zakres stosowalności redukcji jest jednym z głównych przedmiotów sporu wokół metody Husserla. Ponadto, na co wyraźnie wskazuje niemiecki filozof, redukcja jest samym „sercem" fenomenologii czy

10 Zob. np. P. Łaciak, *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001; J. Drummond, *Kontrowersje wokół noematu*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 1, praca zbiorowa pod red. W. Płotki, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2014, s. 226–265.

też jej *differentia specifica*[11]. W końcu, po trzecie, redukcja umożliwia ujęcie filozofii Husserla jako filozofii mniejszej, służy bowiem, czego będę się starał dowieść później, problematyzacji osiągniętych wyników i wymaga od filozofa ponownego ich opatrzenia „wskaźnikiem problematyczności". Redukcja jest więc narzędziem ściśle krytycznej analizy tego, co i jak się prezentuje w doświadczeniu.

* * *

Określenie fenomenologii jako „filozofii mniejszej" pochodzi od Nicolasa de Warrena. Dlatego w rozdziale pierwszym, sięgając do pracy tego filozofa, przedstawiam zarys rozumienia filozofii mniejszej jako metody krytycznego myślenia, której podstawowymi funkcjami są: próba wyzwolenia myślenia z utrwalonych form refleksji filozoficznej, zakreślenie dla niej nowej dziedziny problemowej oraz zawieszenie ujednolicających roszczeń dyskursu filozoficznego. Tak rozumianą filozofię mniejszą zestawiam następnie z filozofią większą, która wiąże się z kartezjańskim wątkiem fenomenologii. Ten ostatni wyraża się przede wszystkim w maksymalistycznych teoriopoznawczych roszczeniach filozofii do bycia nauką i do zapewnienia wiedzy absolutnie pewnych fundamentów. Wskazując na ograniczenia takiego wykładu fenomenologii, który ostatecznie sprowadza jej metodę do formy dogmatycznego myślenia, staram się ująć filozofię mniejszą jako próbę przekroczenia początkowej naiwności. Problematykę relacji metody Husserla do naiwności pogłębiam w rozdziale drugim, skupiając się na sporze o początek stosowania metody. Rozważam przy tym pytanie o motywacje, które kierują filozofem do przeprowadzenia redukcji. Próbuję pokazać, że redukcja jest nieumotywowana, ponieważ inaczej pozostaje jedynie odmianą naiwnego sposobu myślenia. Jeżeli jednak w nastawieniu naturalnym brakuje motywów dla redukcji, należy ją ujmować raczej jako wyraz wolności filozofa, który chce wziąć

11 E. Husserl, *Briefwechsel. Band III. Die Göttinger Schule*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994, s. 285–286.

odpowiedzialność za myślenie filozoficzne. Kreśląc analogię między redukcją a zapytywaniem, w rozdziale tym dążę do ujęcia redukcji jako wciąż ponawianego kroku metodologicznego.

W kolejnym rozdziale rozważam spór o jedność metody, wychodząc od dwoistości postaw analitycznych u Husserla: statycznej i genetycznej. O ile ta pierwsza służy opisowi dokonań świadomości, o tyle tę drugą wykorzystuje się do wyjaśnienia habitualnego tła danego osiągnięcia. Powiązanie obu postaw pozwala twierdzić, że doświadczenie jest rozumiane przez Husserla jako złożony proces nadawania sensu, proces, który jest w sposób istotny powiązany z daną sytuacją ukonstytuowaną historycznie i intersubiektywnie. W rozdziale czwartym, wychodząc od opisu zakorzenienia subiektywności w świecie, rozważam spór o przedmiot metody Husserla. Jeżeli bowiem świat współkonstytuuje doświadczenie, w jaki sposób świat może w ogóle stać się przedmiotem refleksji filozoficznej? Stawiam przy tym tezę, że redukcja ma sens tylko wtedy, gdy jest globalna, czyli ujmuje świat jako całość. Rozważając ten punkt widzenia, sięgam do filozofii Jana Patočki i staram się zarysować wyzwoleńczą funkcję redukcji, która umożliwia fenomenologowi sproblematyzowanie nastawienia naturalnego, a przez to w równej mierze umożliwia wyjście poza naturalną naiwność. Z tego punktu widzenia przedmiotem fenomenologii jako filozofii mniejszej jest samo danie świata jako całości.

W rozdziale piątym stawiam pytanie o konsekwencje metody, odnosząc się do sporu realizm–idealizm. Śledząc główne pozycje w tym sporze na przykładzie dyskusji Ingardena z Husserlem, zmierzam do możliwie konsekwentnego odczytania postulatu neutralności ontologicznej. Decydująca w tym rozdziale jest reinterpretacja eksperymentu myślowego unicestwienia świata, o którym czytamy w *Ideach I*. Główne wątki tego rozdziału rozwijam w rozdziale następnym, który traktuje o sporze o granice metody. Spór ten rozpatruję w odniesieniu do pytań o możliwość fenomenologii Boga i religii oraz rozumienia przez Husserla metafizyki. Chcę tam pokazać, że nie ma żadnego koniecznego przejścia z fenomenologii do metafizyki, co wydaje się dowodzić, że nie ma także koniecznego przejścia z filozofii mniej-

szej do większej. Ostatni, siódmy rozdział książki służy rozważeniu problemu realizacji postulatów filozofii mniejszej na płaszczyźnie konkretnej praktyki ruchu fenomenologicznego. Argumentuję przy tym, że pluralizm właściwy temu ruchowi wypływa z przekonania o omylności filozofa i znajduje uzasadnienie w postulacie weryfikacji rezultatów poczynionych analiz. Z tego punktu widzenia metodę fenomenologiczną można stosować na płaszczyźnie etycznej lub — ogólniej — praktycznej, ponieważ wyraża się ona w postulacie wzięcia odpowiedzialności przez filozofa za myślenie.

* * *

Przy opracowaniu niektórych rozdziałów tej książki korzystałem z następujących, wcześniej opublikowanych artykułów, które ukazują się tutaj w zmienionej formie: *Redukcja transcendentalna jako zapytywanie. Fenomenologia Husserla a problem pytania*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 1(85), 2013, s. 173–190, oraz *Co pojęcie pytania wnosi do naszego zrozumienia fenomenologii? Między odnową i herezją*, „Fenomenologia" 10, 2012, s. 69–92 (*Rozdział 2*), *Analiza struktury i geneza egzystencji: dwie postacie metody fenomenologicznej*, „Kwartalnik Filozoficzny" 4(3), 2012, s. 23–41 (*Rozdział 3*) i *O fenomenologii Boga i religii w projekcie filozoficznym Edmunda Husserla*, „Filo-Sofija" 9(1), 2009, s. 115–132 (*Rozdział 6*).

Na końcu chciałbym podziękować wnikliwym recenzentom tej książki, Andrzejowi Gniazdowskiemu i ks. Janowi Krokosowi, których uwagi — jak sądzę — pomogły doprecyzować przynajmniej niektóre nieścisłości. Niemniej wszystkie błędy i niejasności obecne w pracy obciążają jedynie autora.

1. Filozofia mniejsza a wątek kartezjański fenomenologii

Określenie fenomenologii jako filozofii mniejszej pochodzi od Nicolasa de Warrena[1], który rozumie podstawowy problem fenomenologii jako problem teoriopoznawczy: jak możliwa jest wiedza? Główną zaś ideą tej filozofii jest „duch radykalizmu". Propozycja de Warrena jest ciekawa, gdyż zrywa z utartymi sposobami interpretacji fenomenologii jako filozofii świadomości czy filozofii „żywego doświadczenia". Oczywiście amerykański filozof nie twierdzi, że fenomenologia nie traktuje o świadomości, inaczej jednak rozkłada akcenty, mówiąc raczej o *podstawowym problemie* i zarazem sugerując, że problem ten ostatecznie dotyczy możliwości pomyślenia świata jako takiego. Husserl bowiem, kontynuuje de Warren, nie powtarza drogi wyznaczonej przez Kanta i jego następców. Fenomenologia wyraża radykalny protest przeciwko jakimkolwiek utrwalonym sposobom *myślenia* i dąży do pełnego wyrażenia samych pytań filozoficznych. Ostatecznie — jak dowodzi de Warren[2] — Husserl przeformułowuje problem wiedzy jako problem *dania* tego, co się prezentuje. Dlatego pytania o warunki możliwości wiedzy należy raczej rozumieć w fenomenologii jako pytanie o to, jak pewne przedmioty są w ogóle dane w świadomości. Innymi słowy, zdaniem de Warrena, w fenomenologii podkreśla się nowy, radykalny sposób myślenia filozoficznego[3]. W tym rozdziale książki

---

1 Zob. N. de Warren, *Wezwanie Husserla do mówienia: fenomenologia „filozofią mniejszą"*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 1, praca zbiorowa pod red. W. Płotki, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2014, s. 52.

2 Zob. tamże, s. 54.

3 Jak pisze de Warren, „Wbrew powszechnemu obrazowi fenomenologii (terminowi, który współcześnie jest na tyle szeroki, że wręcz pusty), który funkcjonuje współcześnie, fenomenologia Husserla nie przedstawia *nowej teorii* lub zbioru teorii, które odpowiadają

bliżej przyjrzę się określeniu fenomenologii jako filozofii mniejszej w kontekście zasygnalizowanego wezwania Husserla do radykalności. Dążę przy tym do pokazania, w jaki sposób można zachować radykalizm tej filozofii, przy jednoczesnym ograniczeniu roszczeń, które charakteryzują właściwy jej wątek kartezjański. Na wstępie zaznaczę, że przez wątek kartezjański w fenomenologii, najogólniej go ujmując, rozumiem powiązane ze sobą zagadnienia i problemy, wraz z próbami ich przekroczenia, wywodzących się z Husserla interpretacji filozofii Kartezjusza. Do zagadnień tych można zaliczyć, dajmy na to, pytania o ugruntowanie wiedzy, czy wyróżnienie *ego* oraz próbę przezwyciężenia sceptycyzmu ku wiedzy pewnej.

1.1. Filozofia mniejsza

W pierwszym momencie wezwanie do radykalizmu w próbie myślenia *filozoficznego*, tak silnie podkreślone przez de Warrena, może zaskakiwać w zestawieniu z sugestią, że fenomenologia jest „filozofią mniejszą". Radykalizm przecież wydaje się nie kojarzyć z „mniejszymi" roszczeniami filozofii. Czym zatem jest w tym kontekście filozofia mniejsza? Aby to wyjaśnić, amerykański filozof sięga do „Wprowadzenia" do *Idei I*, gdzie Husserl z całą mocą już w pierwszym zdaniu podkreśla, że fenomenologia „jest nauką istotnie nową, ze względu na swą zasadniczą swoistość obcą naturalnemu myśleniu"[4]. Nowatorstwo podejścia fenomenologicznego polega nie tyle na jego przedmiocie, czyli fenomenach[5], lecz na nowym nastawieniu wobec tego przedmiotu. Husserl stawia przed fenomenologiem zadanie niełatwe: „wszelkie

tak zwanym «ponadczasowym» problemom filozoficznym (problem psychofizyczny, istnienie świata zewnętrznego, doświadczenie pierwszoosobowe itd.), lecz raczej *nową dziedzinę badań, nową formę myślenia*". Tamże, s. 59.

4 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967, s. 3; dalej przywoływane jako *Idee I*.

5 Zdaniem Husserla fenomenami, czyli tym, co się prezentuje, zajmują się różne nauki, na przykład historia zajmuje się „fenomenami historycznymi" itd.

dotychczasowe przyzwyczajenia myślowe wyłączyć, odkryć i obalić zapory myślowe, jakimi przyzwyczajenia osaczają horyzont myślenia, i oto z pełną swobodą myśli uchwycić prawdziwe zagadnienia filozoficzne, które trzeba całkiem na nowo postawić, zagadnienia, które dopiero horyzont ze wszystkich stron pozbawiony zapór czyni nam dostępnymi"[6]. Zadaniem fenomenologii jako filozofii mniejszej jest zatem *myśleć filozoficznie*, co znaczy: radykalnie inaczej niż w postawie naturalnej. Następnie Husserl wymienia kolejne cechy tej „nowej" nauki, wskazując na jej ejdetyczny i transcendentalny charakter. Jednak nie to jest najważniejsze. Zdaniem de Warrena[7], istotne jest raczej to, w jaki sposób autor *Idei I* traktuje język filozoficzny. Oto bowiem Husserl podejmuje, jak sam to ujmuje, „małe roztrząsanie terminologiczne"[8]. Twierdzi, że już we wcześniejszej pracy — *Badaniach logicznych* — omijał terminy (pisze o *a priori* i *a posteriori*), które wprowadzały „zamieszanie niejasności i wieloznaczności", czy to z powodu ich potocznego znaczenia, czy też ze względu na „złe dziedzictwo przeszłości". Pomimo tych starań, *Badania…* i tak zidentyfikowano, wbrew autorowi, jako „niższy stopień empirycznej psychologii, jako sferę «immanentnych» opisów przeżyć psychicznych"[9]. A zatem zaproponowany wówczas aparat terminologiczny okazał się niewydolny do wyrażenia zasadniczo nowych koncepcji. Dlatego w *Ideach I* Husserl proponuje pójść jeszcze dalej i ujmować używane terminy jako *tymczasowe*, bo początkowo może im brakować związku z tym, co naocznie doświadczone. Niemiecki filozof pisze w tym kontekście o „kombinowanych sposobach wyrażania się"[10], które mają na celu wskazywanie, czy ujawnienie (*Aufweisung*) tego, do czego ma się odnosić dany termin. Husserl przestrzega przy tym, że „w filozofii nie można definiować tak, jak w matematyce: wszelkie naśladowanie

6 E. Husserl, *Idee I*, s. 6.
7 Zob. N. de Warren, *Wezwanie Husserla do mówienia*, s. 64–66.
8 E. Husserl, *Idee I*, s. 11.
9 Tamże, s. 4.
10 Zob. tamże, s. 12.

matematycznego postępowania jest pod tym względem nie tylko niepłodne, ale opaczne i jak najbardziej szkodliwe w skutkach"[11].

De Warren, komentując propozycję zarysowaną we „Wprowadzeniu" do *Idei I*, zauważa, że uwagi te antycypują późniejszy zabieg *epoché*, czyli zawieszenia dotychczas obowiązującej wiedzy[12]. Pokazują one także, że fenomenologia jest świadoma paradoksu posługiwania się pojęciami i ich historycznego kontekstu i rezygnuje z dążenia do trwałego zdefiniowania podstawowych pojęć. Proponuje w zamian procedurę rozjaśniania pojęć w oczywistości, co oznacza powiązanie pojęcia z naocznością i źródłowym doświadczeniem. Na tym, zdaniem de Warrena, polega istota przedsięwzięcia fenomenologii jako filozofii mniejszej: dąży do uwolnienia filozofii z karbów utrwalonych schematów, pozbawia terminy filozoficzne ich naturalnego, bo historycznie ukształtowanego kontekstu i umieszcza je w nowym polu myślenia nad doświadczeniem. Dlatego, kontynuuje de Warren, „*Idee I* są twórczym konstytuowaniem nowych problemów, właściwie wskazywaniem nowej nauki. To powstanie fenomenologii nie jest niczym innym jak realizacją lub ruchem *prawdziwej wolności*, którą Husserl przez całe życie utożsamiał z samym myśleniem fenomenologicznym"[13]. Aby móc pełniej opisać tę ideę, amerykański filozof proponuje ująć fenomenologię jako filozofię mniejszą, czyniąc analogię do koncepcji Gillesa Deleuze'a i Felixa Guatarriego „*une littérature mineure*"[14]. I tak, po pierwsze, podobnie do „literatury mniejszej" w ujęciu francuskich myślicieli, także filozofia mniejsza przenosi tradycyjne terminy w nowe pole doświadczenia, co oznacza, że pomimo użycia *tego samego* języka, odnosi się do nowych przedmiotów. Po drugie, rezygnuje się z dominującej wykładni filozofii, to znaczy, nie ma żadnego centrum, z perspektywy którego można by ocenić daną aplikację metody fenomenologicznej za poprawną, a inną za niepo-

11 Tamże, s. 13.

12 Zob. N. de Warren, *Wezwanie Husserla do mówienia*, s. 63.

13 Tamże, s. 68. Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przeł. A.Z. Jaksender, K.M. Jaksender, wstęp C. Rudnicki, posłowie K.M. Jaksender, Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2016.

14 Zob. tamże, s. 73–74.

prawną. Stąd fenomenologia rozwija się ostatecznie jako pluralizm *wielu* fenomenologii. W końcu, po trzecie, filozofia mniejsza występuje przeciwko ujednoliceniu dyskursu. W tym punkcie koncepcja ta jest pokrewna intuicjom Deleuze'a i Guatarriego. U Husserla jednak zadanie jest przejściowe lub tymczasowe, ponieważ celem jest *filozofia fenomenologiczna* (do której fenomenologia jest tylko wstępem), która jest w stanie na nowo określić terminy, zatrzymać je w danej definicji. Celem fenomenologii jako filozofii mniejszej jest więc filozofia fenomenologiczna, którą pojmuje się jako filozofię większą.

Z historycznego punktu widzenia odróżnienie *philosophia minor* i *maior* sięga średniowiecznych dyskusji metodologicznych i filozofii Hugona od św. Wiktora. I tak, filozofia mniejsza (*philosophia minor*) oznaczała dla niego zarówno szereg dyscyplin filozoficznych, które nie wchodziły do głównego i podstawowego korpusu nauk średniowiecznych, jak i taki sposób uprawiania filozofii, który opierał się na wąskim, tj. jednostkowym ujmowaniu bytu. W przeciwieństwie do niej, filozofia większa (*philosophia maior*) zajmowała się albo podstawowymi dyscyplinami filozoficznymi, które należały do kanonu średniowiecznej edukacji, albo badała swój przedmiot — byt — w jego najbardziej ogólnych i abstrakcyjnych zarysach[15]. De Warren, sięgając do Deleuze'a i Guatarriego, nie odnosi się do tych historycznych dyskusji. Dla niego filozofia mniejsza to taka, która: (a) zawiesza potoczne użycie dyskursu filozoficznego i (b) przenosi go w nowy kontekst, (c) rezygnując przy tym z utrwalenia jego znaczeń przez (d) zawieszenie dążeń do jego ujednolicenia. W fenomenologii tym nowym kontekstem jest obszar doświadczenia, zaś podstawową motywacją jest *wyzwolenie* myślenia filozoficznego. Sensem fenomenologii jako filozofii mniejszej jest jednak — jak dowodzi de Warren — przekształcenie jej w filozofię większą. Nasuwa się pytanie, jak w tym kontekście można rozumieć fenomenologię, czy też — zgodnie z myślą Husserla i de Warrena — filozofię fenomenologiczną jako filozofię większą.

15 Zob. Hugon od św. Wiktora, *Didascalion, czyli co i jak czytać*, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych XII wieku*, wybór, opracowanie i wstęp M. Frankowska-Terlecka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006, s. 280–281.

Odpowiedź na to pytanie wymaga bliższego określenia wątku kartezjańskiego fenomenologii.

1.2. Filozofia większa

Sam Husserl zapewnia, że lektura i studiowanie *Meditationes de prima philosophia* Kartezjusza pozwoliło mu na określenie fenomenologii jako filozofii transcendentalnej, a co za tym idzie — na nazwanie jej neokartezjanizmem[16]. Wątek kartezjański prezentuje się tutaj jako wyróżnienie metodycznego postępowania w drodze do odnowy i reformy filozofii. Odnowa ta jest możliwa na drodze wątpienia, którego celem jest autentyczność; ta zaś, idąc za Husserlem, „charakterystyczna jest dla całkowitego i ostatecznego ugruntowania w oparciu o absolutne naoczne zrozumienie (*Einsicht*) — naoczne zrozumienie, poza które nie można się już głębiej cofnąć"[17]. Idzie zatem o umieszczenie filozofii na absolutnie trwałych fundamentach, które miałyby być podstawą dla „uniwersalnej nauki", czyli samej filozofii. Wątek kartezjański wyraża się więc w maksymalistycznych roszczeniach wobec fenomenologii, aby koniec końców przeobraziła się ona w filozofię większą. Tutaj metoda ma swój sens dzięki celowi, do którego dąży: absolutne ugruntowanie wiedzy. Ten kartezjański postulat znajduje rozwinięcie w fenomenologii na tzw. drodze kartezjańskiej[18], która prowadzi od niepewności nauk do „archimedesowego punktu filozofii", czyli do oczywistości *ego cogito*.

Z przedstawioną rekonstrukcją korespondują ustalenia Leszka Kołakowskiego, dla którego podstawowym motywem fenomenologii

16 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982, s. 1.

17 Tamże, s. 2.

18 W sprawie rekonstrukcji głównych elementów drogi kartezjańskiej do redukcji zob. P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012, s. 79–84 oraz D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Święch, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012, s. 66–73.

jest poszukiwanie pewności[19]. Dzieje się tak, ponieważ nauki trawi „choroba sceptyczna". Wątek ten jest z gruntu kartezjański, chociaż wydaje się określać całą historię filozofii Zachodu. Zdaniem polskiego filozofa, myśl Husserla w sposób istotny jest określona przez ten wątek, ponieważ fenomenologia zostaje zaprojektowana tak, aby „odbudować nadzieję na powrót do absolutnie pierwotnej intuicji w poznaniu oraz przezwyciężenie relatywizmu i sceptycyzmu"[20]. Odeprzeć sceptycyzm z kolei można, zapewniając poznaniu absolutnie niepowątpiewalną podstawę, co wymaga zabezpieczenia go przed czynnikami relatywizującymi, czyli uposażeniem psychologicznym podmiotu, jego determinacją społeczną, historyczną i biologiczną. Wątek kartezjański wyraża się zatem w postulacie autonomii filozofii, zaś jej ostatecznym celem ma być umożliwienie dostępu do, jak ujmuje to Kołakowski, „prawdy uniwersalnej, czyli do czegoś, co jest nie tylko *hic et nunc*, lecz ujawnia «konieczne» związki w świecie"[21]. Skoro fenomenologia krytykuje relatywizm, dążąc do prawdy „uniwersalnej" i „absolutnej pewności", można mówić o jej absolutystycznych dążeniach, które w zasadzie restytuują dążenia Kartezjusza. Kołakowski utrzymuje, że absolutyzm fenomenologii wiąże się z jej transcendentalizmem, gdyż „musimy znaleźć transcendentalną podstawę pewności"[22]. Oznacza to, że pewność gwarantuje rygor zasady bezzałożeniowości i redukcji. Autor książki *Husserl i poszukiwanie pewności* zmierza przy tym do wykazania bezpodstawności dążeń twórcy fenomenologii, które — jak przekonuje — z góry są skazane na porażkę, ponieważ „nie ma prawdy niezależnie od poznawania prawdy"[23]. Ponadto Husserl — w ocenie Kołakowskiego — niedostatecznie jasno określa, czym ma

19 Zob. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, przeł. P. Marciszuk, Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003, s. 11.

20 Tamże, s. 7. Kołakowski podaje także następujące określenie celu fenomenologii: „jak odkryć niewzruszoną, absolutnie niepodważalną podstawę poznania; jak odeprzeć argumenty sceptyków i relatywistów; jak uchronić się przed korozją psychologizmu i historyzmu; jak osiągnąć doskonale trwały grunt w poznaniu". Tamże, s. 8.

21 Tamże, s. 27.

22 Tamże, s. 23.

23 Tamże, s. 73.

być transcendentalne *ego*, które przecież jest residuum redukcji. Popada on także w idealizm, będący konsekwencją jego transcendentalizmu.

Chociaż interpretacja Kołakowskiego wydaje się jednostronna i dyskusyjna[24], pokazuje ona ogólny kierunek rozumienia fenomenologii jako realizacji wątku kartezjańskiego. Wątek ten wyraża się w maksymalistycznych roszczeniach do pełnego ugruntowania poznania w absolutnej pewności. Przy innej okazji szczegółowo badałem ten wątek w historii polskiej recepcji fenomenologii Husserla[25], dlatego w tym miejscu przytoczę rezultat tamtych dociekań. I tak, wątek kartezjański można określić jako zbiór następujących zagadnień: (a) fenomenologię rozumie się jako naukę, która (b) dostarcza absolutnie uzasadnionej wiedzy; (c) oznacza to także, że funduje ona inne nauki; (d) metoda fenomenologiczna dostarcza wiedzy niepowątpiewalnej; (e) intuicja jest wyróżnionym i prawomocnym źródłem poznania; (f) intuicja powinna być pozbawiona założeń; (g) probierzem pewnego poznania jest oczywistość; (h) problematyzacji dotychczasowej wiedzy służy redukcja, która jest wyrazem wątpienia metodologicznego; (i) intuicja i redukcja wyróżniają sferę *cogito*; (j) świat jest zrozumiały jako *cogitatum* świadomości; (k) metoda i epistemologia fenomenologii określają jej ontologię i metafizykę: kartezjańska fenomenologia jest idealizmem. Nie ulega wątpliwości, że wątek kartezjański jest obecny w fenomenologii. Moim zdaniem to właśnie ten wątek pozwala na określenie fenomenologii jako filozofii większej. Bądź co bądź to przecież ta kartezjańska intencja wymaga przekroczenia wstępnych dociekań (filozofii mniejszej) i osiągnięcia absolutnej pewności. O ile zatem fenomenologia jako filozofia mniejsza posługuje się metodami wątpienia (*epoché*, redukcja) do uwolnienia myślenia filozoficznego i ustanowienia nowego obszaru badań, o tyle jako filozofia większa ma przekraczyć wstępną niepewność ku absolutnej pewności. Czy tak rozumiana

24 Zob. J. Dębowski, *Husserl i poszukiwanie pewności (Ciąg dalszy sporu o zasadę racjonalizującą drogę filozoficzną Husserla)*, „Colloquia Communia" 2(43), 1989, s. 163–175 oraz J. Krokos, *Relatywizm czy prawda?*, „Chrześcijanin w Świecie" 2(191), 1992, s. 184–186.

25 Zob. W. Płotka, *Motyw kartezjański w polskiej fenomenologii (1895–2015): Przegląd stanowisk i próba bilansu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 62 (Supplement), 2017, s. 139–170.

filozofia większa jest jednak wciąż *metodą*? Wydaje się, że nie. Jest to raczej *system* filozofii, zbiór rezultatów, które ostały się po przeprowadzeniu rygorystycznej procedury. Można powiedzieć, że fenomenologia rozumiana jako filozofia mniejsza, która realizuje wątek kartezjański, staje się ostatecznie doktryną filozoficzną, a nie metodą dociekań.

1.3. Ograniczenia wątku kartezjańskiego a otwarty system fenomenologii

Wątek kartezjański narzuca na fenomenologię wiele ograniczeń. Bez wątpienia ogranicza pole badawcze do absolutnej, apodyktycznej i adekwatnej oczywistości. Wyrzuca tym samym poza nawias to, co ze swej istoty nie może się tak prezentować. Ograniczenia te ostatecznie czynią z fenomenologii filozofię, która być może posługuje się jasnymi i wyraźnymi pojęciami, prezentuje systematyczny wykład filozofii i dostarcza kryteriów do oceny wagi i obowiązywania danych poznań. Pozbawia ją jednak tego, co od początku ją charakteryzowało: radykalizmu. Można argumentować, że radykalizm ten pozwolił na osiągnięcie wiedzy pewnej, prawdy „uniwersalnej", ale wraz z tym stwierdzeniem musi on abdykować i zostać zawieszony. Nie można już bowiem pytać i podawać w wątpliwość tego, co jest absolutnie pewne. Wydawać by się mogło, że właśnie absolutna pewność była celem fenomenologii. A jednak ta filozofia większa wydaje się na nowo nakładać na myślenie ograniczenia, krępować je i utrwalać nowe „przyzwyczajenia myślowe", stawia kolejne „zapory myślowe", z którymi przecież fenomenologia ma walczyć. Dlatego zgodnie z zaprezentowanym tutaj rozumieniem fenomenologii jako filozofii mniejszej, jej radykalizm musi postawić pod znakiem zapytania sens filozofii większej. Innymi słowy, jej radykalizm powinien znaleźć wyraz w przekroczeniu osiągniętych wyników poprzez ich problematyzację.

Wydaje się, że tak jest z samymi *Méditations Cartésiennes* Husserla, które są bodaj najpełniejszym wyrazem wątku kartezjańskiego w fenomenologii. Pomijając to, że niemiecki filozof odrzuca jedną

z podstawowych tez filozofii kartezjańskiej, mówiącą o przeźroczystości świadomości[26], należy zauważyć, że w swym dziele zaraz po tym, jak definiuje fenomenologię jako formę neokartezjanizmu, twierdzi, że radykalizacja przedsięwzięcia Kartezjusza ma ostatecznie prowadzić do odrzucenia, jak czytamy w przywoływanym dziele, „niemal całej rozpowszechnionej teoretycznej zawartości filozofii kartezjańskiej"[27]. Filozofia mniejsza zawiesza przecież utrwalone przez tradycję dyskursy filozoficzne. Celem tego zawieszenia jest zaś próba *myślenia* doświadczenia poza utrwaloną tradycją. Nie polega to na tym, że zdaję się na dostępne w historii myśli ludzkiej koncepcje, pojęcia i metody, lecz staram się *pomyśleć* to, co się prezentuje, jedynie tak, jak się prezentuje. W tym właśnie kontekście, jak się wydaje, należy odczytywać następujący fragment *Méditations Cartésiennes*:

> każdy, kto poważnie pragnie zostać filozofem, musi „raz w swoim życiu" cofnąć się do siebie samego i podjąć próbę zdobycia się w sobie samym na obalenie wszystkich obowiązujących dlań dotąd nauk i zbudowania ich na nowo. Filozofia — mądrość (*sagesse*) — jest absolutnie osobistą sprawą filozofującego. Musi się ona stać *jego* mądrością, pozyskaną przezeń samego, dążącą do uniwersalizmu wiedzą, wiedzą, za którą może on odpowiadać od początku i na każdym kroku w oparciu o zdobyte przez siebie samego naoczne zrozumienie. Jeśli powziąłem decyzję życia zgodnie z tym celem, a więc jedyną decyzję, która może zaprowadzić mnie na drogę rozwoju filozoficznego, to wybrałem tym samym jako punkt wyjścia (*Anfang*) absolutną ascezę poznawczą (*Erkenntnisarmut*)[28].

Fenomenologia jako filozofia mniejsza wymaga od filozofującego *odpowiedzialności*. Oznacza to, że musi on *myśleć filozoficznie*, czyli tak,

26 „Przypisując […] świadomości anonimowość, Husserl kwestionuje kartezjański mit samoprzejrzystości świadomości i uznaje, że bezpośrednia świadomość siebie nie może być podstawą wiedzy o sobie samej i jako taka pozostaje dla siebie nieprzejrzysta, tak że świadomość nigdy nie jest taka, jaka jawi się sobie samej, to znaczy bezpośrednia świadomość siebie w swych roszczeniach do pełnej samowiedzy jest w mniejszym lub większym stopniu świadomością «fałszywą»". P. Łaciak, *Fenomenologia Husserla — filozofia podejrzenia czy pewności*, „Folia Philosophica" 33, 2015, s. 108.

27 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 1.

28 Tamże, s. 2–3.

aby „obalił wszystkie obowiązujące dlań nauki"[29]. Husserl odnosi się tutaj do podania w wątpliwość samej filozofii, wyjścia poza jej utrwalony dyskurs, aby zamiast pustych terminów (w *Badaniach* pisał o „samych tylko słowach"[30]) opierać się na „naocznym zrozumieniu". Jak się wydaje, tam jest początek, czy też punkt wyjścia fenomenologii jako filozofii mniejszej. Radykalizm fenomenologii wymaga więc paradoksalnego poprzestania na wstępnych dociekaniach, które zawieszają maksymalistyczne postulaty filozofii większej, najpełniej chyba dochodzące do głosu przez właściwy jej wątek kartezjański. Stąd Husserl postuluje „konieczność radykalnego *ponowienia* [podkr. — W.P.] punktu wyjścia filozofii"[31]. Mówiąc jeszcze inaczej, radykalizm jest domeną raczej filozofii mniejszej, niż większej.

Według trafnego określenia Romana Ingardena, „filozofia fenomenologiczna nie była ani nie miała być — wedle zamierzeń Husserla — «systemem» w tradycyjnym znaczeniu", czyli „pewnym hierarchicznym układem powiązanych ze sobą związkami logicznymi twierdzeń, posiadających swoje principia itd."[32]. Zamiast tego fenomenologia ma być konsekwentnym opisem tego, co się prezentuje i jak się prezentuje. Zawiesza więc ona maksymalistyczne dążenia i jest to, żeby raz jeszcze przywołać Ingardena, „pewnego rodzaju otwarta filozofia"[33], która realizuje się jako określony „styl badań" i „metoda analityczna". Celem tak rozumianej fenomenologii jest opis tego, co i jak jest źródłowo doświadczane, czyli fenomenów. Zadaniem fenomenologa jest „tylko przypatrywać [się] fenomenom, zamiast mówić o nich z góry"[34]. Jak pisze Husserl: „procedura

29 Na marginesie warto zaznaczyć, że fenomenolog „nie obala" nauk, jeżeli przez to można rozumieć „zaprzeczenie" ich wynikom. Idzie raczej o „zawieszenie" ich wyników oraz o próbę zdystansowania się wobec uznania ich wartości poznawczej, bez wcześniejszego pytania o wartość poznawczą określonego sposobu poznania.

30 Tenże, *Badania logiczne*, t. 2, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. I, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, s. 9.

31 Tenże, *Medytacje kartezjańskie*, s. 5.

32 R. Ingarden, *Przedmowa*, w: E. Husserl, *Idee I*, s. xv.

33 Tamże, s. xvi.

34 E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990, s. 72.

fenomenologiczna polega na rozjaśnianiu w oglądzie, określaniu sensu i rozróżnianiu sensu. Fenomenologia porównuje, rozróżnia, łączy, wyznacza odniesienia, dzieli na części albo wyodrębnia momenty"[35]. Fenomenologia jest więc metodyczną eksplikacją doświadczenia. Nie opiera się jednak na potocznym jego rozumieniu, bo przenosi myślenie w inny obszar, poza utrwalonymi strukturami tradycyjnego dyskursu filozoficznego. Nie rości przy tym sobie pretensji do stworzenia systemu. Same opisy i badanie w naoczności są sensem takiego postępowania.

* * *

Celem tego rozdziału było zarysowanie idei fenomenologii jako filozofii mniejszej. Idea ta wyrasta z przekonania, że myślenie filozoficzne wymaga zawieszenia utrwalonego dyskursu, aby móc wyrazić to, co przedstawia się w źródłowym doświadczeniu. Wyróżnioną pozycję zajmuje przy tym intuicja, którą Husserl ujmuje jako przeciwieństwo spekulacji[36]. Podstawą jest więc analityczne i metodyczne opisywanie doświadczenia, a zatem sposobów dania przedmiotów w świadomości. Tak rozumiana filozofia mniejsza rezygnuje, czy raczej zawiesza maksymalistyczne roszczenia do stworzenia systemu wiedzy opartego na absolutnej pewności. Porzucenie tego wymagania nie jest jednak równoznaczne z porzuceniem radykalizmu. Jest raczej tak, że radykalizm jest tym, co w sposób istotny określa fenomenologię jako filozofię mniejszą. Przejawia się on w przekroczeniu utrwalonych schematów pojęciowych i dyskursu, który *nic nie wyraża*. Radykalizm tak pojętej filozofii mniejszej jest świadomą rezygnacją ze stworzenia

35 Tamże, s. 70.

36 „Wszelako dla oglądowego poznania źródeł, danych absolutnych, żadna skłonność nie jest bardziej niebezpieczna niż skłonność do spekulowania (*sich zu viel Gedanken zu machen*) i czerpania z owych myślowych refleksji rzekomych oczywistości (*Selbstverständlichkeiten*). Oczywistości, których zazwyczaj wcale nie formułuje się *explicite* i których już dlatego nie można poddać krytyce odwołującej się do oglądu, a które niewypowiedziane określają kierunek badań i w sposób niedopuszczalny je ograniczają". Tamże, s. 75–76. Stąd: „możliwie mało rozumowania, ale możliwie czysta intuicja (*intuitio sine comprehensione*)". Tamże, s. 76.

systemu filozoficznego i próbą ścisłego opisu tego, co dane w źródłowym doświadczeniu.

Podsumowując, można więc zauważyć, że fenomenologia jako filozofia mniejsza jest metodą w sensie ścisłym. Służy ona podążaniu drogą źródłowego doświadczenia. Metoda ta jedynie odsłania samo doświadczenie. Konkretny sposób postępowania wobec danego fenomenu nie jest zatem z góry określony. Jak pisze Husserl w *Filozofii jako ścisłej nauce*, „dzięki rozjaśnieniu problemów, dzięki wniknięciu w ich czysty sens muszą nam się z pełną oczywistością narzucić metody dostosowane do tych problemów, gdyż wymagane przez samą ich istotę”[37]. A zatem to przedmiot (żywe doświadczenie) determinuje metodę (konkretny opis). Fenomenologię jako filozofię mniejszą należy koniec końców rozumieć jako metodyczną analizę tego, co i jak się przedstawia w żywym doświadczeniu. Jej celem nie jest system czy doktryna. Jest ona raczej filozofią początku w tym sensie, że wzywa filozofa do rozpoczynania filozofowania wciąż na nowo.

37 Tenże, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1992, s. 18.

2. Spór o początek metody: filozofia początku a początek filozofowania

Wspominany przez Husserla, a rozwinięty przez Eugena Finka, jego asystenta z lat 30., projekt „fenomenologii fenomenologii" (*Phänomenologie der Phänomenologie*) był refleksją nad metodą fenomenologiczną i w zamierzeniu miał służyć systematycznemu opracowaniu jej granic, przedmiotu i celów. Wydawać by się mogło, że ta dbałość w rozważaniach metodologicznych mogła zagwarantować fenomenologom przynajmniej częściową zgodę w prezentacji jej porządku i przebiegu. Tak się jednak nie stało. Spory wokół metody fenomenologicznej dotyczą także jej punktu wyjścia. Co to oznacza, że filozof zastosował metodę fenomenologiczną? Czy można w łatwy sposób wskazać moment, w którym postępowanie fenomenologiczne uznaje się za wykonane i *ostatecznie* zakończone? Pytania te nie doczekały się jednoznacznej odpowiedzi wśród badaczy fenomenologii. W tym rozdziale chciałbym postawić je w kontekście idei redukcji, czyli — jak się wydaje — w odniesieniu do centralnego elementu metody fenomenologicznej. Sam Husserl wyrażał wątpliwości wobec ścisłego ujęcia kolejnych kroków procedury metodologicznej fenomenologii, podkreślając, że „nie ma żadnej królewskiej drogi do fenomenologii, a przy tym do filozofii"[1]. Co ciekawe, dodawał jednak, że „jedyną i właściwą" bramą do „królestwa filozoficznego" jest redukcja[2].

---

1 E. Husserl, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, hrsg. v. M. Weiler, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2002, s. 74.

2 Co ciekawe, Husserl w *Ideach I* stosuje podobną metaforykę, wskazuje jednak ejdetykę jako właściwy kierunek rozwoju analizy fenomenologicznej. Jak pisze: „Trudne jest wszystko, wszystko wymaga żmudnego skupienia się na tym, co stanowi dane specyficznie fenomenologicznej naoczności uchwytującej istotę. Nie istnieje «królewska droga» do fenomenologii, a tym samym i do filozofii. Jest tylko jedna droga: ta którą wyznacza jej istota".

Problem redukcji dotyczy zatem samego początku filozofii, a więc i także początku fenomenologii. Można nawet twierdzić, że redukcja *jest* początkiem filozofii, podobnie jak brama jest początkiem drogi. Trudno wyobrazić sobie rygorystyczne zastosowanie metody ejdetycznej bez rygoru redukcji. Nawet więcej, bo co odróżniałoby fenomenologię od innych nauk ejdetycznych, jeżeli nie redukcja? Nasuwa się zatem pytanie, o to, co jest początkiem redukcji i - korelatywnie - co jest jej celem (końcem)?

Na to pytanie odpowiadano różnie. I tak, Maurice Merleau-Ponty wątpił w możliwość przeprowadzenia redukcji kompletnej, podkreślając, że:

> całe związane z Husserlem nieporozumienie widoczne u jego interpretatorów, egzystencjalistycznych „dysydentów", a nawet u niego samego bierze się stąd, że właśnie po to, aby zobaczyć świat i ująć go jako paradoksalny, trzeba zerwać naszą z nim zażyłość, a w wyniku tego zerwania możemy doświadczyć tylko nieumotywowanego wyłaniania się świata. Największą nauką, jaka płynie z redukcji, jest niemożliwość redukcji zupełnej. Oto dlaczego Husserl zastanawiał się wciąż na nowo nad możliwością redukcji[3].

Z kolei Jan Szewczyk widział w redukcji kamień węgielny filozofii, który realizuje się w pojedynczym „akcie uprzytomnienia sobie", że świat jest produktem świadomości:

> otóż osobiście uważam, że redukcja fenomenologiczna, jakkolwiek by do niej nie dochodziło, jest w zasadzie takim aktem uprzytomnienia, który można i wystarczy dokonać raz w życiu; że jest aktem jednorazowego zasadniczo uprzytomnienia sobie transcendentalnego charak-

Tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967, s. 334; dalej przywoływane jako *Idee I*. W innym miejscu starałem się pokazać, że ejdetyczne nastawienie fenomenologii zakłada redukcję. Zob. W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2015, s. 87–118.

3 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, posłowiem opatrzył J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001, s. 11.

> teru własnej podmiotowości i quasiprzestrzennego charakteru świadomości. W tym sensie człowiek, który raz jej w swoim życiu dokonał, nie może już chyba nawet potem adekwatnie mówić o podmiotowości inaczej, aniżeli uprzytamniając sobie jej transcendentalność, opisując ją w kategoriach cechującej ją quasiprzestrzenności[4].

Oba stanowiska wydają się na pierwszy rzut oka skrajne. O ile Merleau-Ponty uważa, że redukcja jest ze swej istoty niemożliwa do kompletnego zastosowania, o tyle Szewczyk sprowadza ją do pojedynczego aktu, więc według tego drugiego autora redukcja jest już zakończona wraz z jej pojedynczym przeprowadzeniem. W niniejszym rozdziale dążę do pokazania, że francuski myśliciel wydaje się bliższy intencjom Husserla i fenomenologii rozumianej jako filozofia mniejsza, zaś Szewczyk odnosi się w rzeczywistości do innego elementu redukcji, a mianowicie do *epoché*, czyli zawieszenia generalnej tezy nastawienia naturalnego. Aby pokazać, dlaczego redukcja ze swej istoty nie może być zakończona, ujmę ją jako formę zapytywania. Husserl wielokrotnie twierdził, że redukcja wiąże się z określoną formą zapytywania[5]. To właśnie pytanie wydaje się wyrazem krytycznego oraz radykalnego sposobu postępowania fenomenologicznego. Dlatego na początku tego rozdziału rozważę formę pytania, którą można by uzać za początek filozofowania. Podobny rodzaj pytania ma na celu problematyzację tego, co pierwotnie prezentuje się jako oczywiste. Następnie podejmę zagadnienie konkretnego ujęcia tej formy pytania w idei „skierowanego wstecz pytania" Husserla. Analizy te pozwolą zaś na ujęcie kołowego — tzn. wciąż ponawianego — zapytywania, jako pytania filozoficznego. Z kolei w dalszej części rozdziału rozważę

4 J. Szewczyk, *O fenomenologii Edmunda Husserla*, do druku przygotowała B. Markiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Kolegium Otryckiego, 1987, s. 81, przypis.

5 E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, hrsg. v. R. Boehm, Haag: Nijhoff, 1956, s. 270; tenże, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1968, s. 508; tenże, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, mit ergänzenden Texten hrsg. v. T. Nenon und H.R. Sepp, Dordrecht–Boston–Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1987, s. 183–187; tenże, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, hrsg. v. R. Sowa, Dordrecht: Springer, 2008, s. 25.

problem motywów przeprowadzenia redukcji, aby na samym końcu przedstawić ten problem w ujęciu Finka.

2.1. Pytanie i redukcja jako początek filozofii

Według często cytowanego wskazania Husserla, „po prostu nie chcemy poprzestawać na «samych tylko słowach» […]. Chcemy cofnąć się do «rzeczy samych»”[6]. Oczywiście, wyrażenia „rzeczy same” nie należy tutaj odczytywać w kontekście metafizycznym jako fundament bytowy i podstawa tego, co się przejawia. „Rzeczy same”, o których pisze Husserl, są raczej dokładnie tym, co się prezentuje w doświadczeniu i jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje. Jednym słowem są to fenomeny. Celem fenomenologii jest odsłonięcie poprzez opis źródłowego doświadczenia i — korelatywnie — tego, co jest dane w doświadczeniu. Tutaj jednak natrafiamy na istotną trudność. W sposób naturalny bowiem tego typu doświadczenie oraz dane w nim przedmioty są na tyle oczywiste, że w zasadzie nie przedstawiają się jako *temat* dla dociekań. Mówiąc inaczej, nie są one *problemem*. Co zatem ujawnia fenomen jako problematyczny? Husserl wydaje się sugerować, że jest to pytanie, ponieważ dopiero pytanie domaga się eksplikacji tego, co podane w wątpliwość, i ewentualnej dalszej analizy tego, co ukazane *jako* problematyczne. Dlatego wypada zgodzić się z Finkiem, dla którego „problemy nie są po prostu obecne, rozwijają się one przede wszystkim w miarę stawiania kolejnych pytań”[7]. Na tym, jak się wydaje, polega nastawienie filozoficzne: pytanie ujmuje dany, oczywisty (jak dotąd) stan rzeczy *jako* problem. Bez wątpienia, na poziomie subiektywnym pytanie może wyrażać subiektyw-

6 Tenże, *Badania logiczne*, t. 2, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania,* cz. I, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, s. 9.

7 E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag: Nijhoff, 1966, s. 1.

ne dążenie lub roszczenie do poznania jakiegoś przedmiotu[8]. Nie jest to jednak rozstrzygające dla analizowanego tutaj zagadnienia. Idzie raczej o pokazanie, że początkiem fenomenologii jako filozofii mniejszej jest problematyzacja tego, co się prezentuje, nawet jeżeli, czy raczej przede wszystkim wtedy, gdy przedmiot pytania jawi się (początkowo) jako trywialny i *bezproblematyczny*. Bądź co bądź, jak podkreślał Husserl, „losem (*Schicksal*) filozofii jest niestety to, aby w największej trywialności musieć znajdować największe problemy"[9]. Dlatego to, co prezentuje się *na początku filozofowania*, powinno budzić pewne wątpliwości, co następnie znajdowałoby wyraz w określonym pytaniu. Z metodologicznego punktu widzenia początek stosowania metody można zatem rozumieć jako pytanie wyrażające wątpliwość, zaś redukcję jako określoną formę zapytywania, która wskazuje na to, co problematyczne.

Dla Husserla redukcja jest samym „sercem" filozofii fenomenologicznej[10]. Chociaż sytuuje on redukcję w centrum swojego projektu filozoficznego, określenie tego, czym jest sama redukcji, jak zauważa Zahavi, „nie zawsze pozostaje krystalicznie jasne"[11], co prowadzi do możliwych nieporozumień i przeinaczeń. Tak jest już z samym leksykalnym zrozumieniem redukcji, która w najogólniejszym znaczeniu wydaje się sprowadzeniem jednego elementu do innego. Zgodnie z tym potocznym rozumieniem *to, co jest zredukowane*, traci swoją samodzielność na rzecz *tego, do czego się redukuje*. W przypadku fenomenologii redukcja wydawałaby się *redukcją do subiektywności*, czyli ujęciem transcendentalnego pola konstytuowania się sensu świata w świadomości. Innymi słowy, to, co jest redukowane, to pewne przedmioty świadomości, które sprowadza się do ich subiektywne-

8 Więcej na temat struktury zapytywania, zob. J. Bruin, *Homo interrogans. Questioning and the Intentional Structure of Cognition*, Ottawa: University of Ottawa Press, 2001.

9 E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. v. U. Melle, Dordrecht–Boston–Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1984, s. 150.

10 Tenże, *Briefwechsel. Band III. Die Göttinger Schule*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994, s. 285–286.

11 D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Święch, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012, s. 74.

go doświadczenia, czy też — jak przyjęło się to ujmować — do ich pierwszoosobowego przeżywania. Na takim odczytaniu zapewne ciążą same słowa Husserla chociażby z *Idei fenomenologii*, gdzie redukcję prezentuje się w kontekście teoriopoznawczym. Przyjrzyjmy się bliżej argumentacji i rozróżnieniom opisowym proponowanym przez niemieckiego filozofa, aby następnie zapytać o zasadność mówienia o „redukcji do immanencji".

Temat redukcji wprowadza się w „Pięciu wykładach" o *Idei fenomenologii* celem problematyzacji poznania jako takiego. Ma on mianowicie służyć sformułowaniu pytania o przedmiotową ważność poznania, a więc o możliwość poznania: „jak poznanie — pyta Husserl — może upewnić się co do swej zgodności z rzeczami istniejącymi w sobie, [jak może] je «utrafić»?"[12]. Głównym problemem jest przy tym problem transcendencji, ponieważ pytanie to dotyczy tego, jak podmiot uchwytuje („utrafia") przedmiot, czyli tego, co jest transcendentne. Analiza tak sformułowanego problemu wymaga jednak szczególnego sposobu postępowania, gdyż dla zapewnienia ścisłości należy w badaniu wyłączyć to, co transcendentne, i skupić się wyłącznie na immanencji. W tym kontekście Husserl wyróżnia dwie pary pojęć transcendencji i immanencji. Z jednej strony o transcendencji przedmiotu poznania mówimy, gdy „nie zawiera się [on — przyp. W.P.] efektywnie w akcie poznawczym"[13], zaś immanentnym nazywamy przedmiot, który efektywnie zawiera się w akcie poznania. W *Dyspozycji wykładów* Husserl wyjaśnia tę parę pojęć następująco:

> Zrazu jest się skłonnym, uważając to za coś samo przez się zrozumiałego, interpretować immanencję jako immanencję efektywną (*reelle*), i to zgoła psychologicznie jako i m m a n e n c j ę r e a l n ą (*r e a l e*): w przeżyciu poznawczym, będącym czymś realnie rzeczywistym, albo w świadomości podmiotowej, do której należy przeżycie, znajduje się też przedmiot poznania. Za coś samo przez się zrozumiałego uważa

12 E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990, s. 9.

13 Tamże, s. 46.

> się, że akt poznawczy może w tej samej świadomości i w tym samym realnym «teraz» odnaleźć i utrafić swój przedmiot. To, co immanentne — powie tu początkujący [filozof] — jest we mnie, to co transcendentne, poza mną[14].

A więc pierwszy rodzaj transcendencji i immanencji dotyczy pytania o zawieranie się danego elementu (efektywnie lub nie) w całości przeżycia. Ten rodzaj transcendencji i immanencji przeciwstawia się drugiemu rodzajowi pary pojęć transcendentne i immanentne. I tak, w tym drugim znaczeniu transcendentne jest to, co nie jest dane w oczywistości, z kolei immanencja to „absolutna i jasna prezentacja, samoprezentacja w sensie absolutnym"[15]. Ten rodzaj prezentacji przedmiotu, tj. „absolutna i jasna prezentacja" lub „samoprezentacja", nie jest zrazu dany w doświadczeniu. Wydaje się on raczej *celem* niż przedmiotem analizy fenomenologicznej. W *Dyspozycji wykładów*, które i tym razem dostarczają bardziej precyzyjnego określenia, Husserl opisuje tę formę immanencji następująco:

> Pole to należy teraz tak oto scharakteryzować: jest to pole absolutnych poznań, dla którego Ja, świat, Bóg, mnogości matematyczne i wszelkie inne obiektywizacje naukowe pozostają wyłączone, nie są więc one od nich zależne, ich moc obowiązująca jest taka, jaka jest, [niezależnie od tego] czy będzie więc wobec nich sceptykiem, czy też nie. To wszystko pozostaje więc zachowane. Jednakże fundamentem tego wszystkiego jest uchwycenie sensu absolutnej prezentacji, absolutnej jasności bycia danym, wykluczającego wszelkie sensowne wątpienie, jednym słowem, [uchwycenie sensu] absolutnie oglądowej, samoobecnie uchwytującej oczywistości[16].

Na czym zatem polega różnica obu tych par pojęć? W pierwszym przypadku mamy do czynienia z kartezjańskim przeciwstawieniem przedmiotu i procesu poznania, czyli przeciwstawienia tego, *co* poznaję i tego, *że* poznaję. Tutaj pewnym można być tylko subiektywnej strony

14 Tamże, s. 12.
15 Tamże, s. 46.
16 Tamże, s. 18–19.

przeżycia i aktu poznawczego, nigdy zaś samego przedmiotu. Dlatego filozof miałby twierdzić, że immanencja jest „we mnie" (owe „że"), zaś transcendencja „poza mną" (owe „co"). Wydaje się, że mówiąc o redukcji jako sprowadzeniu fenomenu do przeżycia, zakłada się tę pierwszę parę transcendencji i immanencji. Ale to nie wyczerpuje idei Husserla. Drugie przeciwstawienie wypływa z fenomenologicznej dystynkcji oczywistego i nie-oczywistego dania przedmiotu. O ile przedmiot jest transcendentny w tym drugim znaczeniu, może on zostać doprowadzony do oczywistej prezentacji, czyli do immanencji. Tym zaś, co umożliwia przejście od pierwszego elementu do drugiego, jest metoda redukcji[17]. Jednym słowem, redukcja *do* świadomości jest w istocie — zgodnie z tą drugą dystynkcją — redukcją *do* oczywistości. Jest ona zatem metodyczną drogą zmiany tego, co nie jest oczywiste — w to, co jawi się jako oczywiste. Fenomenolog zajmuje tutaj postawę „nieuprzedzonego obserwatora"[18], a zadanie sprowadza się do jedynie odnotowania tego, co się przejawia jako oczywiste. Dlatego wypada podać w wątpliwość potoczne odczytanie redukcji jako sprowadzenia jednego elementu do drugiego i zgodzić się, że redukcja jest problematyzacją i refleksją nad tym, co dane w doświadczeniu.

Fenomenologia jest metodycznym podawaniem w wątpliwość tego, co dane w naiwnej postawie poznawczej. Celem zaś jest próba ujęcia tego, co dane, *jako* oczywistego. Oczywistość jest więc celem, do którego dąży fenomenolog. W tym miejscu warto bliżej przyjrzeć się sformułowanej przez Husserla teorii dwóch nastawień: naturalnego i filozoficznego. Zagadnienie to wymaga jednak kilku uwag ogólnych, chociaż pominę problem możliwości badania nastawienia jako określonego fenomenu w kontekście problemu *petitio principii*[19].

17 „Dopiero dzięki temu naocznemu zrozumieniu «fenomenologiczna» εποχή zasłuży sobie na swą nazwę, jej w pełni świadome przeprowadzenie okaże się niezbędną operacją, która nam udostępnia «czystą» świadomość a w dalszym następstwie całą dziedzinę fenomenologiczną". E. Husserl, *Idee I*, s. 104.

18 Tenże, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. v. R. Boehm, Haag: Nijhoff, 1959, s. 91; tenże, *Phänomenologische Psychologie*, s. 341.

19 Andrea Staiti twierdzi, że sama próba fenomenologii nastawienia napotyka zasadnicze trudności metodologiczne, gdyż fenomenologia jako taka z góry przedstawia pewnego

Przywołując możliwie szerokie określenie, nastawieniem nazywa się postawę, jaką podmiot zajmuje wobec przedmiotu, a szerzej — wobec świata. Dla Husserla podmiot odnosi się do przedmiotu na sposób aktowy, czyli poprzez intencjonalne zwrócenie się (w określony sposób) do danego przedmiotu. Pojedyncze zwrócenie się, a więc partykularny akt określa się jednak w szerszym kontekście innych aktów w relacji do ogólnego charakteru wcześniejszych aktów. Ten ogólny rys wszystkich aktów świadomości można nazwać nastawieniem. Z tego powodu, podążając za trafną uwagą Adrei Staitiego, „«nastawienie» jest zdefiniowane przez Husserla jako taka wewnętrzna organizacja, dzięki której ustala się jedność aktów jako połączenie podrzędnych aktów z różnych klas aktów według wyróżnionej akcji i innych akcji dodatkowych"[20]. Tak rozumiane nastawienie można ująć także jako utrwalone, czyli habitualne uposażenie podmiotu. Jak bowiem czytamy w *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa a filozofii*: „nastawienie, mówiąc ogólnie, jest habitualnie ustalonym stylem życia wolitywnego wstępnie wyznaczającym dostępne temu życiu kierunki chcenia albo interesy, ostateczne cele, osiągnięcia kultury, których całościowy styl jest zatem przez nie określony. W tym trwałym stylu, jako w swej formie normalnej, przebiega każdorazowo określone życie"[21].

Mając na uwadze, że nastawienie konstytuuje się w habitualnym sposobie odnoszenia się do świata, można zauważyć, że nastawienie naturalne jest charakterystyczne dla życia codziennego, gdy człowiek traktuje świat jako zbiór rzeczy „samych w sobie", możliwych do opisania w terminach nauk przyrodniczych, ale poprzedzających sam opis. To bardzo ogólne określenie nie wydaje się odbiegać od etymologicznego kontekstu słowa „naturalny", na co zwraca uwagę Sebastian Luft. Autor ten proponuje pojmować nastawienie naturalne w świetle etymologii łacińskiego „*nasci*", które oznacza „rodzić się" i „wzrastać";

rodzaju nastawienie. W tej sprawie zob. A. Staiti, *Systematische Überlegungen zu Husserls Einstellungslehre*, „Husserl Studies" 25, 2009, s. 220.

20 Tamże, s. 223.

21 E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem opatrzył J. Sidorek, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1993, s. 25.

stwierdza następnie, że nastawienie to „obejmuje przeżywane przez nas życie codzienne”[22], tak, jak ono się zrazu przedstawia. A zatem w nastawieniu naturalnym „chodzi […] o bardzo naturalne, a nie o jakieś sztuczne nastawienie, które musielibyśmy dopiero zdobywać i zauważać za pomocą szczególnych środków pomocniczych”[23]. Człowiek natomiast ujmuje świat od razu i bez „środków pomocniczych” jako istniejący. Husserl na początku wykładów o *Idei fenomenologii* stwierdza:

> W naturalnej postawie duchowej nie troszczymy się jeszcze krytyką poznania. W postawie tej, ujmując naocznie i myśląc, zwróceni jesteśmy ku rzeczom, te zaś są nam każdorazowo dane, i to, że są nam dane, rozumie się samo przez się, choć dane są nam na różne sposoby i jako istniejące na różne sposoby zależnie od źródła i szczebla poznania. Gdy np. spostrzegamy, rozumie się samo przez się, że mamy przed oczyma rzecz[24].

Ujmując kwestię nastawienia naturalnego jeszcze inaczej, należy podkreślić, że w postawie naturalnej bezkrytycznie przyjmuje się świat w tej mierze, w jakiej prezentuje się on w doświadczeniu. Naturalnie postrzega się świat właśnie jako zbiór rzeczy[25]. Dyskutując z pozytywizmem Richarda Avenariusa, Husserl podkreśla, że świat pierwotnie jawi się zarazem jako zbiór rzeczy oraz jako niezaprzeczalny

---

22 S. Luft, *Husserl's Phenomenological Discovery of the Natural Attitude*, „Continental Philosophy Review” 31(2), 1998, s. 155.

23 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974, s. 259; dalej przywoływane jako *Idee II*.

24 Tenże, *Idea fenomenologii*, s. 26.

25 Patočka ujmuje konsekwencje nastawienia naturalnego jako „samowyobcowanie” i „samoabdykację” człowieka. Czeski filozof zauważa, że bezrefleksyjna naiwność, w której człowiek zostaje sprowadzony do układu obiektywnych sił, jest w rzeczywistości zaprzeczeniem istoty człowieczeństwa: „Z tego urzeczowienia, pojęcia człowieka jako rzeczy, kompleksu obiektywnych sił, które nazwiemy s a m o w y o b c o w a n i e m , wynika dalsze zjawisko s a m o a b d y k a c j i — zrzeczenia się samego siebie. Samoabdykacja jest zdaniem się na «przyrodę», przy którym człowiek nie kieruje sobą ani drugim z jakiejś pozycji o s o b o w e j , lecz poddaje się niosącym go bodźcom. Ponieważ nie żyje sam z siebie, lecz życie p r z y j m u j e , pytanie o całościowy sens w życiu nie ma właściwie sensu”. J. Patočka, *Świat naturalny i fenomenologia*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna, 1986, s. 13.

i bezdyskusyjny fakt (*Faktum*)[26]. Dlatego podstawową charakterystyką nastawienia naturalnego jest brak refleksji czy też, chciałoby się rzec, nie-filozoficzność, która polega na braku pytania o to, w jaki sposób podmiot może „utrafić" świat. Stwierdzenie to wprost prowadzi nas do charakterystyki nastawienia filozoficznego jako nastawienia, w którym *problematyzuje* się relację podmiotu do świata. W nastawieniu naturalnym przedmiot poznania przyjmuje się jako obowiązujący czy też jako „po prostu istniejący"[27]. W nastawieniu filozoficznym z kolei pytamy o poznanie, o jego uzasadnienie i strukturę, czyli dopiero w tym nastawieniu poznanie prezentuje się *jako* problem. Redukcja jest w tym wypadku zmianą nastawienia, co sprowadza się do „zawieszenia" tezy nastawienia naturalnego, czyli opatrzenia znakiem problematyczności tezy o jego istnieniu[28]. Chociaż ta generalna teza jest podstawą nastawienia naturalnego, w zasadzie nie jest ona w nim wypowiedziana[29] i chociaż wciąż działa, nie jest przedmiotem refleksji. Buduje ona raczej podstawę habitualnego uposażenia podmiotu i określa całościowy styl jego odniesienia do świata. Teza ta zostaje jednak sformułowana dopiero z perspektywy nastawienia filozoficznego, które koniec końców jest próbą pomyślenia nieistnienia świata na serio[30]. Jeżeli tak, stajemy przed pewnym paradoksem: nastawienie naturalne *powstaje* — w sensie ujęcia go *jako* nastawienia naturalnego — dopiero w nastawieniu filozoficznym. Zarysowujący się tutaj paradoks można starać się ominąć, mówiąc, że nastawienie naturalne nie tyle *powstaje*, co raczej jest *odkryte* poprzez jego problematyzację. Ten aspekt redukcji, Piotr Łaciak proponuje ująć w następujący sposób:

26 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, hrsg. v. I. Kern, Den Haag: Nijhoff, 1973, s. 133.

27 Tenże, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, hrsg. v. S. Luft, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2002, s. 280–281; tenże, *Idee I*, s. 86–87; tenże, *Idea fenomenologii*, s. 26–28.

28 Tenże, *Idee I*, s. 94.

29 R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band. Studien zur Phänomenologie der Epoché*, The Hague–Boston–London: Nijhoff, 1981, s. 67.

30 E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, s. 69. Mówi o tym eksperyment myślenia „unicestwienia świata" z *Idei I*, w którym Husserl — jak się wydaje — proponuje na poważnie wziąć możliwość nieistnienia świata. Zob. tenże, *Idee I*, s. 157–158.

> Ta problematyczność z konieczności przekracza nastawienie naturalne, ponieważ świat wraz z istniejącym w nim człowiekiem jawi się zawsze w tym nastawieniu jako zrozumiały sam przez się, jako bezproblematyczny. Dopiero jeżeli zastanowimy się nad tym, jak należy rozumieć tezę, że świat jest, samo istnienie świata staje się zagadką[31].

Pytanie o obowiązywanie generalnej tezy nastawienia naturalnego można więc rozumieć jako początk filozofowania, bo wymaga przyjęcia nowego, tzn. filozoficznego nastawienia.

Koncepcja zmiany nastawienia prowadzi ostatecznie do dwóch istotnych konsekwencji. Po pierwsze, poszerzeniu ulega pojęcie oczywistości, ponieważ nie chodzi w niej o „immanencję" jako „wnętrze", lecz raczej jako samo doświadczenie. Oczywistość jest po prostu sposobem prezentacji tego, co doświadczane. Jak pisze Husserl, „oczywistość jest, w najszerszym ze znaczeń tego słowa, *doświadczeniem* tego, co istnieje, i tego, w jakim charakterze owo coś istnieje (*von Seiendem und So-Seiendem*), jest właśnie rodzajem duchowego unaocznienia czegoś w jego własnej osobie (*Es-selbst-geistig-ze-Gesicht-bekommen*)"[32]. Z perspektywy nastawienia filozoficznego ujmuje się zaś oczywistość tego, co istnieje, jako problematyczne. Oznacza to, że oczywistość jest problemem *tylko* w nastawieniu filozoficznym. Nie ma sensu poddawać tej oczywistości rozważeniu, jeżeli nie jest ona ujęta *jako* oczywistość. Tutaj oczywistość jest sposobem prezentacji tego, co jest dane w nastawieniu naturalnym. Celem jest zaś rozważanie oczywistości jako takiej, jej stopni i form, nie zaś przypatrywanie się jej[33]. Oczywiste jest przecież nie tylko to, co dane bezpośrednio, ale dotyczy także mętnego

31 P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012, s. 74. Zob. też: tenże, *Redukcja jako odsłonięcie tezy nastawienia naturalnego*, „Folia Philosophica" 28, 2010, s. 83–99.

32 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982, s. 16.

33 Tenże, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, s. 154–155; tenże, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*, hrsg. v. U. Panzer, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1996, s. 326–327; tenże, *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, hrsg. v. E. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2001, s. 60, przypis.

i niejasnego sposobu dania; rzecz w tym, że do samoprezentacji można doprowadzić również to, że coś jest mętne i niejasne[34].

Po drugie, osią łączącą oba nastawienia staje się naiwność, charakterystyczna dla nastawienia naturalnego i będąca punktem odniesienia, czy raczej przekroczenia w nastawieniu filozoficznym. Dla Husserla podstawowym zadaniem filozofii jest wyjście poza naiwność[35]. Naiwność można tutaj rozumieć szeroko jako niemożliwość uzasadnienia generalnej tezy nastawienia naturalnego, gdy filozof pozostaje w tym nastawieniu. Naiwność jednak nie istnieje w nastawieniu naturalnym jako takim. Naiwność jest raczej przeżywana przez podmiot, ale nie jest odrębnym przedmiotem; sposobem jej prezentacji jest modus „nic-o-tym-nie-wiem" (*Davon-nichts-Wissen*)[36]. Ujmuje się ją dopiero z perspektywy nastawienia filozoficznego. To zaś oznacza, że dostrzegając naiwność, wychodząc poza nią, filozof zrywa z nastawieniem naturalnym. Dlatego, jak podkreśla Luft, „widzieć nastawienie naturalne jako naiwne, oznacza już z nim zerwać, lecz w sposób, który *nie* jest naiwny"[37]. Jak jednak można ująć naiwność w sposób, który sam nie byłby naiwny? Podawanie w wątpliwość naiwności czy jej ujmowanie *jako* naiwności jest procesem ciągłym i znajduje odzwierciedlenie w ciągłym ponawianiu redukcji[38], co znaczy, że ponawiane musi być pytanie zapoczątkowujące filozofię.

W związku z Husserlowską filozofią nastawienia zauważamy, że redukcja, którą w tym rozdziale proponuję rozumieć jako formę zapytywania, ma strukturę, która wymaga ponowienia pytania. Rzecz w tym, że podstawowym zadaniem redukcji jest przyjęcie nastawienia, które nie byłoby naiwne, czyli nastawienia filozoficznego. Jeżeli tak, wówczas pytanie, które jest *początkiem* tej zmiany, problematyzuje

34 Tenże, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*, s. 328. Zob. też: W. Płotka, *Studia z fenomenologii poznania*, s. 258–263.

35 Tenże, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, s. 18; tenże, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*, s. 319–320.

36 Tenże, *Zur phänomenologischen Reduktion*, s. 225.

37 S. Luft, *Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-world and Cartesianism*, „Research in Phenomenology" 34, 2004, s. 160.

38 E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, s. 332.

wiedzę, która nie przedstawiała się jako problem. Innymi słowy, w nastawieniu naturalnym przedmiot nie jawi się jako problematyczny. Wiedza o nim nie ma bowiem charakteru refleksyjnego, tzn. nie ujawnia podstaw tej wiedzy, czyli jej założeń. Dopiero pytanie pokazuje, że nastawienie naturalne opiera się na szeregu założeń, z generalną tezą w pierwszym rzędzie. Redukcja ma więc za zadanie ująć założenia *jako* założenia. Jeżeli jednak redukcja jako zapytywanie ma osiągnąć poziom wiedzy nie-naiwnej, nie może ona pozwalać na przyjęcie i zaakceptowanie osiągniętych wyników, to bowiem wtórnie restytuowałoby naiwność i, jak ujmuje to Husserl, „naiwną-wprost fenomenologię"[39]. Redukcja, która wyraża się w pytaniu i ciągłym ponawianiu pytania, kieruje się ku odpowiedzi jako określonej idei, która jednak utożsamiana z naiwnością, nie może być ustanowiona raz na zawsze. Dlatego sama odpowiedź jest raczej nieskończonym i normatywnym celem[40]. W przeciwieństwie zatem do analiz naiwnych, z transcendentalnego punktu widzenia stan braku pytań nie jest możliwy do osiągnięcia raz na zawsze. Stan, który osiąga się poprzez odpowiedź, prowadzi raczej do niepewności pytania niż ku samej pewności poznania. Zapewne mając na uwadze te ustalenia, Husserl konkludował jeden ze swych manuskryptów badawczych: „w ten sposób rozumowa pewność sama prowadzi […] na powrót do niepewności, do wątpienia i pytania. Wszystko znowu staje się problematyczne"[41]. Także w swoich wykładach o pasywnych syntezach zaznaczał: „nie każde jednak rozstrzygnięcie musi mieć modus niezachwianej pewności"[42]. Dlatego, gdy fenomenolog stawia pytania na sposób transcendentalny,

39 Około 1923 roku niemiecki filozof zauważa, że fenomenologia dzieli się w sposób konieczny na „naiwną-wprost fenomenologię" i na „refleksyjnie wyższy stopień: jako teoria i krytyka fenomenologicznego rozumu (krytyka fenomenologizującego Ja) lub fenomenologicznej metody". E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, s. 478. O ile „naiwna" fenomenologia bezkrytycznie przyjmuje postulat bezzałożeniowości, o tyle fenomenologia „refleksyjnie wyższego stopnia" w punkcie wyjścia zdaje sprawę z niemożliwości przekroczenia wstępnej naiwności. Dlatego postawa naturalna, od której abstrahuje się w *Ideach I*, staje się „koniecznym punktem wyjścia" dla fenomenologii.

40 Tenże, *Zur phänomenologischen Reduktion*, s. 257.

41 Tenże, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, s. 332.

42 Tenże, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, hrsg. v. M. Fleischer, Den Haag: Nijhoff, 1966, s. 61.

bada on raczej same pytania i problemy niż dane rozwiązania. Można powiedzieć, że istotą tak rozumianej redukcji jest możliwie jasne uchwycenie problemu, do którego odnoszą się pytania.

2.2. *Rückfrage* jako model pytania transcendentalnego

W tej części rozdziału chciałbym rozważyć problem, w jaki sposób można sformułować pytanie transcendentalne. Chodzi przede wszystkim o rozjaśnienie kołowej, czyli wymagającej ciągłego ponawiania, struktury pytania. Przyjrzyjmy się bliżej zasygnalizowanym kwestiom na przykładzie „skierowanego wstecz pytania" (*Rückfrage*). Skierowane wstecz pytanie nie jest powszechnie stosowaną przez fenomenologów metodą dociekań i zazwyczaj nie stawia się jej na równi z opisem ejdetycznym, wariacją imaginatywną lub z *epoché*. Co więcej, jeżeli weźmie się pod uwagę fakt, że *Rückfrage* jest elementem metody genetycznej w fenomenologii, wówczas można argumentować, że korzystanie z omawianej metody — na przykład w odniesieniu do zagadnień innego podmiotu i czasu — jest w rzeczywistości równoznaczne z odejściem od założeń filozofii zapoczątkowanej przez Husserla[43]. Wbrew temu przekonaniu należy stwierdzić, że podobne zarzuty często opierają się na niezrozumieniu metody genetycznej, wiążąc ją jedynie z tematem świadomości samej, co ostatecznie może prowadzić do ustanowienia pozoru, jakoby fenomenologia popadała w psychologizm transcendentalny. Na czym zatem opiera się metoda genetyczna w fenomenologii?

43 Jak podkreśla Derrida: „A zatem konstytucja innego i czasu odsyła fenomenologię do pewnej strefy, w której jej «zasada wszystkich zasad» (według nas jej zasada *metafizyczna*: *źródłowa naoczność* i *obecność* rzeczy samej we własnej osobie) zostaje radykalnie zakwestionowana. W każdym razie, jak widać, owa konieczność przejścia od tego, co strukturalne, do tego, co genetyczne, jest ni mniej, ni więcej, tylko konieczność jakiegoś zerwania i jakiegoś zwrotu". J. Derrida, *„Geneza i struktura" a fenomenologia*, w: tenże, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004, s. 284. Problemowi analizy statycznej i genetycznej poświęcony jest rozdział trzeci niniejszego studium.

W swym najogólniejszym sformułowaniu analiza genetyczna ma na celu odsłonięcie „założeń" dokonań (*Leistungen*) świadomości poprzez rekonstrukcję implikacji sensu; ponadto w analizie tej uznaje się, że ona sama nie jest wolna od „zakładania" kolejnych implikacji. Z tego powodu, wyjaśniając możliwie szeroki zakres implikacji, analiza genetyczna rozjaśnia badane zagadnienie poprzez jego pełniejsze ujęcie. W *Kryzysie*, a także w innych pracach z lat 30. XX wieku, Husserl korzysta ze skierowanego wstecz pytania jako metody, która — w jego przekonaniu — spełnia zrekonstruowane założenia metodologiczne. Według twórcy fenomenologii, *Rückfrage* dotyczy nie tylko „założeń" samego ukonstytuowania, ale dodatkowo docieka całości postaci sensu[44]. Można więc odnotować podwójną intencję tego pytania, które z jednej strony odnosi nas do wciąż fundujących aktualnych „założeń", z drugiej zaś odsłania przed nami genezę konstytucji[45]. Nie ulega wątpliwości, że Husserl rozumie „skierowane wstecz pytanie jako pytanie historyczne"[46] w tym sensie, że wychodzi od ujęcia sensu jako *wciąż* konstytuującego się, a nie ukonstytuowanego raz na zawsze. Dociekania genetyczne, które przybierają w fenomenologii, między innymi, postać *Rückfrage*, utożsamia się z rozważaniami transcedentalnymi rozumianymi jako odsłanianie warunków możliwości ujęcia danego sądu. Stąd wypływa konsekwencja, którą Paul Ricoeur formułuje w następujących słowach: „transcendentalizm jest filozofią w formie pytania. To skierowane wstecz pytanie"[47].

---

44 W *Kryzysie* Husserl wyjaśnia, że postępowanie to ma przebiegać w ten sposób, że: „naukowiec wykształci w sobie zdolność zapytywania wstecz o źródłowy sens wszystkich swych tworów sensownych i metod, o historyczny sens praustanwiający, o sens w całości i bez namysłu w nich przejęty oraz tak samo o późniejsze dziedzictwo sensu". E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1976, s. 57. Inaczej przytoczony fragment tłumaczy Sławomira Walczewska, zob. tenże, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 1999, s. 62.

45 Zob. tenże, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hrsg. v. I. Kern, Den Haag: Nijhoff, 1973, s. 614.

46 Tenże, *Die Lebenswelt*, s. 385.

47 P. Ricoeur, *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, trans. by E.G. Ballard, L.E. Embree, Evaston: Nortwestern University Press, 1967, s. 167.

Dla szerszego zrozumienia intencji Husserla warto na marginesie zauważyć, że niemiecki filozof wykorzystuje koncepcję transcendentalizmu jako *Rückfrage* w badaniach nad źródłem geometrii. W *O pochodzeniu geometrii* broni on tezy o kontinuum czasowości transcedentalnej: „A całe to kontinuum stanowi jedność trwania tradycji aż do teraźniejszości, która jest naszą teraźniejszością, stanowi przekazywanie tradycji w płynącej i trwającej żywotności"[48]. Teraźniejszość nie jest dana w samoobecności, ale posiada istotne implikacje sensu, czy też, posługując się wyrażeniem niemieckiego filozofa, posiada swoją „wewnętrzną strukturę sensu"[49]. Analiza fenomenologiczna, która jest zorientowana transcendentalnie, polega na odsłanianiu historii, która konstytuuje „prawdziwy sens" geometrii[50]. Można jednak zapytać, czy koncepcja transcendentalnego pytania pozwala na odsłonięcie tego sensu.

Trudno przecenić wartość postawionego problemu, ponieważ jeżeli pytanie będziemy rozumieć jako skierowane na idealny sens, który odnosi się do obiektywnego i niezmiennego stanu rzeczy, wówczas *Rückfrage* traci ową swoistość właściwą metodzie transcendentalnej. Oznacza to, że poprzez nadanie *Rückfrage* struktury intencjonalnej zorientowanej na odpowiedź, nie ujmujemy wówczas tego, o co pytamy jako *wciąż* konstytuującego się sensu, lecz jako *już* ukonstytuowany sens. A przecież filozof nie może w skierowanym wstecz pytaniu traktować sensu jako „niezmiennego" przedmiotu, lecz właśnie jako osiągnięcie *wciąż* się konstytuujące w świadomości. Z tego powodu Husserl z całą mocą podkreśla w swoich analizach konieczność powracania do pytań transcendentalnych poprzez kontrowersyjny postulat ciągłego ponawiania redukcji. Problematyką ponawiania redukcji zajmę się szerzej później. W tym miejscu można jedynie zauważyć, że jeżeli następnie zwiążemy już ukonstytuowany (bezproblemowy) sens z postawą naiwną, a wciąż konstytuujący się

48 E. Husserl, *O pochodzeniu geometrii*, w: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, pod red. J. Rolewskiego i S. Czerniaka, Warszawa: IFiS PAN, 1991, s. 28.
49 Tamże, s. 29.
50 Zob. tamże, s. 35.

sens z postawą filozoficzną, dochodzimy do interesującego wniosku. Głównym powodem dla postawienia pytania o charakterze transcendentalnym jest mianowicie zajęcie postawy, która nie byłaby naiwna, a więc postawy filozoficznej. W celu przyjęcia tej postawy *Rückfrage* kieruje się ku podstawom wiedzy, która w nastawieniu naturalnym nie rodziła pytań; przez to pytanie transcendentalne doprowadza pytającego do świadomości i zrozumienia wcześniejszych założeń[51].

2.3. Ponawianie redukcji jako ciągłe zapytywanie

Przedstawiony model „skierowanego wstecz pytania" wychodzi od obserwacji, że w nastawieniu naturalnym istnienie świata oraz wiedza o nim nie przedstawiają się jako problem. Oba są raczej naiwnie akceptowane. Oczywiście, taką anonimową funkcję pełni „generalna teza nastawienia naturalnego", która — zgodnie z wcześniejszymi analizami — pozwala na ujęcie świata jako istniejącego, czyli, mówiąc inaczej, jako bezproblematycznego. W świetle dotychczasowych ustaleń trzeba zaznaczyć, że redukcja ma na celu ujęcie założeń *jako* założeń, a przez to powala ona na problematyzację tego, co (do teraz) nie było problematyczne. Jeżeli przez to, co prezentuje się jako nieproblematyczne, ujmiemy naiwną oczywistość, wówczas widzimy, że redukcja wymaga zajęcia „nienaturalnej" postawy, która wyraża się w paradoksalnym pytaniu o to, co w nastawieniu naturalnym przedstawiało się jako oczywiste[52]. Co jest szczególnie interesujące w tym kontekście, to idea, że ta

51 Warto dodać, że dopiero przyjęcie postawy filozoficznej daje możliwość ujęcia wcześniejszej postawy jako naturalnej. Innymi słowy, *nie istnieje problem postawy naturalnej z punktu widzenia jej samej*. Fenomenologia powstaje zatem wraz z „odkryciem" postawy naturalnej. Z tego powodu, idąc dalej, filozof *rozumie* naturalną postawę w świecie dopiero wówczas, gdy przestanie być ona dla niego *zrozumiała sama przez się*.

52 „Od samego początku fenomenolog żyje w paradoksie konieczności ujmowania tego, co samozrozumiałe, za wątpliwe, za zagadkowe, i odtąd nie może mieć innego tematu nauki jak tylko ten: zmienić uniwersalne samozrozumienie bytu świata — dla niego największej ze wszystkich zagadek — w zrozumienie". E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, s. 183–184. O „nie-naturalnym" nastawieniu redukcji,

kołowa struktura zapytywania jest tożsama z samym sercem redukcji transcendentalnej. Należy pamiętać, że — zgodnie ze słowami Husserla — w nastawieniu redukcji fenomenolog napotyka „nieskończoność nigdy niezadanych pytań"[53]. Z tego też powodu, mówiąc metaforycznie, pytanie jest alfą i omegą dociekań transcendentalnych, a „zapytywanie-o" („*in-Frage-stellen*") jest uniwersalnym charakterem redukcji[54].

Techniczne rozumienie redukcji zakłada możliwość osiągnięcia sfery immanentnej (w ramach przeciwstawienia immanencji efektywnej i nieefektywnej z *Idei fenomenologii*), a przez to rozumienie to jest realizacją dogmatycznego motywu fenomenologii. Bądź co bądź, zgodnie z Półtawskim, „oficjalnym zadaniem redukcji" (w ramach tego motywu) jest odsłonięcie dziedziny bytu absolutnego, prowadząc w rezultacie ku metafizycznym konsekwencjom idealizmu[55]. Chociaż podobne odczytanie jest dyskusyjne, staje się jasne, że aby zerwać z tym dogmatyzmem, skończoność procesu powinna zostać zastąpiona raczej nieskończonością redukcji jako określonej postawy. Mówienie o „nieskończoności" jest w tym kontekście konieczne, aby podkreślić, że filozof nie może przyjąć danej tezy, nie popadając zarazem w naiwność. Z tego powodu, jak podkreślał Fink, za szybko widzi się w redukcji „przede wszystkim moment nieakceptowania […], a więc zawieszenia wcześniejszego tematu świata i wyłączenia początkowej «naiwności»"[56]. W przeciwieństwie do tego redukcja powinna być

zob. tenże, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, s. 121. Zob. też: D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, ed. by the Husserl-Archives in Louvain, The Hague: Nijhoff, 1976, s. 45.

53 Jak pisze Husserl: „Nieskończoność nigdy nie zadanych pytań, przebogata nieskończoność doświadczeń nigdy niedostrzeżonego wymiaru, trafia na namysł fenomenologiczny w nastawieniu *epoché*, w spojrzeniu i wymaga nowego sposobu teoretyzowania". E. Husserl, *Briefwechsel. Band VII. Wissenschaftlerkorrespondenz*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994, s. 6.

54 Tenże, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil*, s. 270; tenże, *Phänomenologische Psychologie*, s. 508. W sprawie tezy Husserla o redukcji jako o „zapytywaniu-o", jak też jako o „pytaniu transcendentalnym" zob. tenże, *Zur phänomenologischen Reduktion*, s. 512. Zob. także uwagę Husserla z artykułu przygotowanego dla *Encyclopaedia Britannica*. Zob. tenże, *Phänomenologische Psychologie*, s. 293–294.

55 Zob. A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973, s. 246–247.

56 E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung" 11, 1957, s. 329.

rozumiana raczej jako pierwszy krok ku fenomenologii, a nie jako ostateczne i definitywne wyłączenie naiwności. Definiując redukcję w ten sposób, zgodnie z Finkiem, fenomenolog jest w stanie widzieć naiwność. Tylko dzięki redukowaniu filozof dostrzega więc swoje własne naiwne nastawienie, w przeciwnym razie naiwność nigdy nie mogłaby być uchwycona. A zatem należy podkreślić, że tylko podczas dokonywania redukcji fenomenolog czyni oczywistym swoją naiwność. Można to rozumieć jako ujęcie oczywistości nastawienia naturalnego *jako* oczywistości. W tym miejscu powstaje jednak istotny problem metodologiczny. Jeżeli naiwność jest korelatem redukcji, czy redukcja może być w ogóle ostatecznie zakończona?

W świetle dotychczasowych ustaleń widzimy, że redukcja, którą kierują pytania transcendentalne, pozwala fenomenologowi uchwycić naiwność; z kolei bez redukowania nie może być on w ogóle świadom własnej naiwności. Dlatego jeżeli filozof akceptuje odkrycie początkowej naiwności poprzez dokonanie redukcji, nie może jej nigdy zakończyć, a raczej powinien ją ponawiać przez cały czas. Idąc za Dorionem Cairnsem, można by stwierdzić, że Husserl „powtarzał to, co Fink już powiedział mi wcześniej, że redukcja fenomenologiczna jest czymś, co musi być ciągle powtarzane w pracy fenomenologicznej”[57]. Poprzez zdefiniowanie redukcji jako ciągle ponawianego redukowania, czyli „zawieszania” i „brania w nawias” danej wiedzy *resp.* generalnej tezy nastawienia nautralnego, można zrozumieć kluczową charakterystykę zapytywania transcendentalnego. W redukcję jest bowiem wpisane zapytywanie o tyle, o ile bierze się pod uwagę kołową, powtarzającą się strukturę zapytywania (i ponawianego zapytywania *etc.*). Tak jak redukcja musi być ponawiana, aby być w ogóle wykonana, to, co wyraża się poprzez redukcję, a więc zapytywanie transcendentalne, jest zakończone tylko wówczas, gdy samo — przez analogię — prowadzi do ponownego zapytania. „Wzięcie w nawias” wiedzy *resp.* generalnej tezy nastawienia naturalnego jest więc odpowiednikiem pytania o tę wiedzę, bądź też o generalną tezę, o podstawy jej obowiązywania. Dla-

57 D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, s. 43.

tego też w przeciwieństwie do pytań charakterystycznych dla motywu dogmatycznego fenomenologii zapytywanie transcendentalne nie jest pojedynczym aktem, który osiąga się poprzez wyrażenie dążenia do wiedzy i prostego wypełnienia tego dążenia. W zamian zapytywanie transcendentalne można ująć jako wyraz nastawienia filozoficznego, które przywraca świat w „uniwersum problematyczności" (*Universum der Fraglichkeit*)[58].

Do poruszonego przeze mnie problemu — dokonanie redukcji przez jej ponowienie — pośrednio odnosi się Ingarden, który w wykładach w Oslo zastanawia się, czy redukcja jest raczej pojedynczym aktem, czy też pewnym nastawieniam. „Czy — pyta polski filozof — jest to pojedynczy akt, a mianowicie akt, w którym jej [redukcji — W.P.] teraz dokonuję — zarazem zaś pewne rozstrzygnięcie, pewna decyzja? Innymi słowy — dokonuję teraz redukcji i decyduję się na pozostanie przy niej"[59]. Uczeń Husserla wskazuje na trudności w jednoznacznym rozstrzygnięciu tego problemu. Porównuje stan po dokonaniu redukcji ze *snem*, sugerując, że redukcja realizuje się wprawdzie w pewnym akcie, ale nie kończy się wraz z tym aktem, lecz raczej jej sens odsłania się *dopiero po niej*. Chociaż więc redukcja realizuje się w pojedynczym akcie, jej celem jest to, co ustanawia się później: przemiana świadomości w ogóle. Ingarden podkreśla, że Husserl mógłby nie być skłonny zaakceptować tego opisu, ponieważ postuluje on — w ocenie autora *Sporu o istnienie świata* — zbyt daleką redukcję[60]. Redukcji mają przecież nie podlegać akty spostrzeżenia immanentnego, zaś to, co ma być przez redukcję wyłączone, to wszystko, co jest transcendentne. Rozszczepienie podmiotu na obserwatora i świat wydaje się więc konieczne i świadczy o możliwości fenomenologii jako takiej. W tym kontekście Ingarden proponuje rozwiązanie kompromisowe: „sądzę, że trzeba powiedzieć jedno i drugie: to jest akt i powróciwszy do pracy [filozoficznej] spełniamy aktów takich wiele; oprócz tego zaś

58 E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, s. 485.

59 R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, z języka niem. przeł. A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974, s. 170.

60 Zob. tamże, s. 171.

jest trwałe nastawienie"[61]. Zasadniczo akceptując propozycję polskiego filozofa, zarysowującą się tutaj dwoistość można rozumieć następująco: redukcja jest aktem, bo realizuje się jako *zapytywanie*, ale zapytywanie to zyskuje pełny sens przy *nastawieniu na kolejne pytania*, a więc ze świadomością, że *zapytywanie musi być ponowione*. W przeciwnym razie redukcja znosi samą siebie jako naiwną.

Nie ulega wątpliwości, że celem redukcji jest przyjęcie postawy nie-naiwnej, czyli filozoficznej. Z tego powodu postawa filozoficzna wymaga takiego zapytywania, które umożliwia uchwycenie wstępnej naiwności. Tutaj jednak stajemy przed paradoksem, ponieważ jedynie będąc świadomym naiwności można ją w ogóle zredukować, czyli — *mutatis mutandis* — można o nią zapytać w transcendentalnym pytaniu. Tym samym kolejne pytania transcendentalne nie tyle służą rozwiązaniu danego problemu, co raczej umożliwiają pogłębienie problemu naiwności, czyli także transcendentalnego problemu wiedzy. Przedstawione tezy stanowią kontekst, w którym należy odczytywać twierdzenie Finka, że celem fenomenologii transcendentalnej jest „nie tylko *sformułowanie pytania*, lecz także *rozwijanie pytania, które dziwi*"[62] oraz uwagę Husserla, że „postawić pytanie oznacza już na nie odpowiedzieć"[63]. Krótko mówiąc, z transcendentalnego punktu widzenia zapytywanie, a nie samo formułowanie odpowiedzi, konstytuuje autentyczną filozofię[64]. Pytać w sposób transcendentalny oznacza zatem ponownie i wciąż na nowo podawać w wątpliwość naszą wstępnie niekwestionowaną wiedzę. Dlaczego jednak fenomenolog miałby wciąż pytać w ten sposób? Odpowiadając na to pytanie, nie sposób pominąć problemu motywacji dla redukcji.

61 Tamże, s. 171–172.

62 E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, s. 184.

63 E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, s. 180.

64 „Wyrażając się w inny sposób, na ostatecznym poziomie dociekań filozoficznych napotykamy *problem*, *pytanie*; raczej ono jest ważne, niż jakakolwiek odpowiedź na nie; pytanie musi utwierdzać powstrzymywanie się od jakiejkolwiek odpowiedzi. Być może pytanie jest czymś, *co nie może być rozwiązane*, co powinno być podtrzymywane jako pytanie". R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, New Haven–London: Yale University Press, 2004, s. 355.

2.4. Kilka uwag o motywacjach dla redukcji

Analizowane wcześniej odróżnienie kartezjańskiego i fenomenologicznego rozumienia transcendencji i immanencji może sugerować, że motywacji dla redukcji powinno się doszukiwać w kilku momentach. Zawieszenie transcendencji ma przecież zapewnić wiedzy absolutną podstawę. Ponieważ nauki nie są w stanie tego uczynić, filozofia, a przez to i fenomenologia pretenduje do bycia „ścisłą nauką" oraz „filozofią pierwszą", czyli — *mutatis mutandis* — staje się filozofią większą. Obie te koncepcje zostały jednak sformułowane przez określonych filozofów, czy to przez Kartezjusza, czy też przez Brentana. Można argumentować, że Husserl formułuje swoją koncepcję filozofii jako „ścisłej nauki" i „filozofii pierwszej" w dyskusji z tymi filozofami. Mówiąc inaczej, motywacja dla przeprowadzenia redukcji i dla radykalnego zapoczątkowania filozofii wypływa z historii myśli ludzkiej, nawet jeżeli redukcja ostatecznie zawiesza tę historię[65]. Nie powinno to dziwić, ponieważ „jeżeli redukcja otwiera nam obszar transcendentalny, motywów redukcji należy szukać wewnątrz porządku światowego"[66]. Niemniej, chociaż motywacja dla redukcji płynie z historii, sama redukcja jest nie tyle powtórzeniem drogi autora *Medytacji o pierwszej filozofii*, lecz jej radykalizacją. Należy pamiętać, że zaraz po przyjęciu głównych motywów Kartezjusza i jego wezwania do walki o nowe ustanowienie filozofii, należy „odrzucić niemal całą rozpowszechnioną teoretyczną zawartość filozofii kartezjańskiej"[67]. Kartezjanizm fenomenologii paradoksalnie prowadzi zatem do odrzucenia kartezjanizmu[68]. A więc nawet jeżeli redukcja jest motywowana przez element *przed* redukcją (historia myśli ludzkiej), to i tak ostatecznie odrzuca się jego

65 E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, s. 3; tenże, *Medytacje kartezjańskie*, s. 1.

66 J.N. Mohanty, *Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 1997, s. 57.

67 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 1.

68 Zob. L. Ladgrebe, *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, w: tenże, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh: Mohn, 1978, s. 163–206; S. Luft, *Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction*, s. 205–208.

treść. W tym kroku jasne staje się to, że jedną z podstawowych cech redukcji jest jej radykalizm, który zasadza się w doprowadzeniu do skrajności postulatów ugruntowania wiedzy w postawie nie-naiwnej, czyli filozoficznej.

Przedstawiona droga redukcji — motywowana przez historię myśli i ją radykalizująca — ma jednak jedną podstawą wadę: wypływa z określonych motywów, ale nie wskazuje jasno celu, do którego się dąży. Jak podkreśla Husserl, tutaj „jest się pozbawionym wskazówek, co właściwie powinno być z nią osiągnięte"[69]. Jeżeli tym celem miałaby być „absolutna i jasna prezentacja", czyli byłby on zbieżny z celem drogi kartezjańskiej do redukcji, cel ten byłby ostatecznie dogmatem. Można też powiedzieć, że cel ten byłby wyrazem motywu dogmatycznego w fenomenologii Husserla, z którym nie koresponduje radykalizm redukcji[70]. Wypada więc zgodzić się z Łaciakiem, który podkreśla, że:

> kartezjańska droga do redukcji może być […] nazywana w takiej mierze dogmatyczną, w jakiej na drodze tej absolutna oczywistość jest d a n a jako punkt wyjścia krytyki doświadczenia świata, a absolutny początek okazuje się nieuwarunkowany historycznie. Oznacza to, że na drodze kartezjańskiej nie tyle poszukujemy absolutnie pewnej wiedzy, która wyklucza dalsze pytanie o uzasadnienie, wiedzy, jaką gwarantuje apodyktyczna oczywistość, o ile taką wiedzę faktycznie osiągamy[71].

Jest tak, ponieważ redukcja ma być raczej ciągłym dążeniem do lub poszukiwaniem oczywistości, nie zaś jej dogmatyczną afirmacją.

---

69 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, s. 158. Więcej o krytyce drogi kartezjańskiej, zob. J. Czarkowski, *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1994, s. 58–64.

70 Ernst Tugendhat i Andrzej Półtawski wiążą ten aspekt fenomenologii z tzw. motywem dogmatycznym jego filozofii, który polega na bezkrytycznej afirmacji oczywistości jako celu analiz fenomenologicznych. Zob. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter, 1970, s. 194–196; A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość*, s. 248–251.

71 P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, s. 92.

Czy też, ujmując tę kwestię jeszcze inaczej, redukcja jest *problematyzacją* oczywistości. Poza tym niejasny jest moment początku filozofowania: czy filozofia rozpoczyna się wraz z podjęciem intuicji Kartezjusza, czy raczej poprzez jego odrzucenie? Jeżeli przychylamy się do tego pierwszego, filozofia jest prostym powtórzeniem historii, z kolei w drugim przypadku nieznany pozostaje motyw radykalizacji i ostatecznego odrzucenia Kartezjusza. Z tego powodu trudne, jeżeli nie niemożliwe, okazuje się wskazanie *początku* filozofii. Na problemy te wskazywał William Jon Lenkowski, dowodząc, że redukcja jest początkiem fenomenologii, zaś pytanie o początek jest zasadniczym problemem fenomenologii jako filozofii pierwszej[72]. Jak jednak się okazuje, próba wyprowadzenia fenomenologii z dyskusji z historią filozofii zapoznaje jej początek. Braki te wydaje się wypełniać doktryna zmiany nastawienia z naturalnego na filozoficzne.

Wiemy, że nastawienie filozoficzne jest radykalnym zerwaniem z nastawieniem naturalnym. Już z tego powodu trudno doszukiwać się motywacji dla redukcji w nastawieniu naturalnym. A zatem w nastawieniu filozoficznym redukcja jest absolutnie nieumotywowana, chociaż konieczna. Rzecz w tym, że zmiana nastawienia nie rozpoczyna się w nastawieniu naturalnym, lecz ono samo powstaje — jak pokazano powyżej — *dopiero* po redukcji. Istotą redukcji jest więc to, że pozostaje nieumotywowana i jako taka jest przejawem wolności filozofa. Husserl wprost twierdzi, że redukcję umożliwia wolność[73]. Ustanowienie nastawienia filozoficznego jest zatem raczej domeną woli niż poznania. Husserl zauważa, że „refleksja jest źródłowa jako taka w chceniu"[74], podkreślając, że namysł nad samym sobą (*Selbstbesinnung*) jest kwestią wolnego, czyli nieumotywowanego zdecydowania się na inną (od naturalnej) formę życia[75]. Jak ujmuje to Husserl przy innej okazji, „filozofia — mądrość (*sagesse*) — jest absolutnie osobi-

72 Zob. W.J. Lenkowski, *What is Husserl's Epoche?: The Problem of the Beginning of Philosophy in a Husserlian Context*, „Man and World" 11(3–4), 1978, s. 299.
73 E. Husserl, *Briefwechsel. Band III. Die Göttinger Schule*, s. 287.
74 Tenże, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil*, s. 6–7.
75 Tamże, s. 155; tenże, *Zur phänomenologischen Reduktion*, s. 100–101.

stą sprawą filozofującego"[76]. Wątek nieskończoności redukcji oraz jej nieumotywowania podejmuje i rozwija Fink.

2.5. Fink o usytuowaniu i nieumotywowaniu redukcji

Wczesna filozofia Finka pozostawała pod wyraźnym wpływem Husserla, zarówno jako przedmiotu krytyki, jak i jej kontynuacji oraz radykalizacji. Swoją propozycję teoretyczną Fink rozumiał jako „fenomenologię fenomenologii" (*Phänomenologie der Phänomenologie*)[77], której jednym z głównych zagadnień jest pytanie o możliwość redukcji[78]. Według Finka, fenomenologia jako nauka o początku filozofii, która dąży do uprawomocnienia samej siebie, powinna rozpoczynać się od pytania o warunki własnej możliwości, tzn. wyjaśniać możliwość redukcji jako takiej. Jak jednak już pokazał to Husserl, redukcja charakteryzuje się dwuznacznością: w nastawieniu naturalnym nie ma żadnych motywów dla jej podjęcia, zaś w nastawieniu filozoficznym prezentuje się jako konieczna. W tej części pracy bliżej przyjrzę się zaproponowanej przez Finka próbie rozjaśnienia tej sytuacji.

Fink uważał, że Husserl w *Ideach I* przedstawił nie tyle rozwiniętą teorię redukcji, co dopiero jej pierwszy szkic. Podkreślał przy tym, że ekspozycja ta nie tyle jest błędna, co wstępna i jako taka ma ograniczony zasięg stosowania[79]. Rzecz w tym, że Husserl postuluje

76 Tenże, *Medytacje kartezjańskie*, s. 2.

77 Zob. S. Luft, „*Phänomenologie der Phänomenologie*"; D. Moran, *Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence*, „Research in Phenomenology" 37, 2007; D. Bęben, *Fink a Husserl. Perspektywy fenomenologii transcendentalnej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 4(72), 2009, s. 203–204.

78 K. Środa, *Eugen Fink o fenomenologicznej redukcji*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 2(2), 1992, s. 59–71.

79 „Przedstawienie redukcji fenomenologicznej — takie, jakie znajduje się w *Ideach* — nie może zostać już więcej utrzymane. (Nie jakoby było ono całkowicie fałszywe, lecz ponieważ jest ona błędnie rozumiana w sensie redukcji do sfery immanencji)". E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Freiburg–München: Verlag Karl Alber, 2008, s. 462.

wyłączenie transcendensu, jakim jest świat, ale nie daje pełnego wyjaśnienia, co należy rozumieć przez „światowy" byt. Ostatecznie zatem brakuje tej ekspozycji pełnego uprawomocnienia redukcji. Ponadto, jak podkreśla Fink, Husserl w zasadzie postuluje w *Ideach I* ograniczenie fenomenologii do formy noematyki, ponieważ jedynym osiągnięciem redukcji jest wyróżnienie podmiotowo-przedmiotowej korelacji[80]. Tym, co osiąga redukcja w tej ekspozycji, jest więc immanencja przeżywania czasu[81]. Dlatego podobne rozumienie redukcji co najwyżej może przedstawiać pierwszą postać redukcji, ale na pewno nie wyraża istoty redukcji. Redukcja ma raczej służyć przekroczeniu pozoru dania świadomości jako immanencji czasu[82]. Innymi słowy, redukcja dotyczy określonej postawy badawczej, która wyraża się w podawaniu w wątpliwość wstępnych wyników, przekraczaniu ich, aby ostatecznie sproblematyzować naiwność jako taką.

Już w najwcześniejszych pracach Fink podkreślał, że nie da się w zasadzie zapytać o naiwność[83]. Skoro jednak naiwność nie może być przedmiotem redukcji, jak redukcja w ogóle jest możliwa? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy bliżej przyjrzeć się samej naiwności, a mianowicie temu, w jaki sposób naiwność prezentuje się w postawie naturalnej. Fink opisuje ten stan jako *zapomnienie* o generalnej tezie nastawienia naturalnego[84]. Świat jest tutaj anonimowy i dopiero w redukcji jest rozjaśniony *jako* problem, ponieważ — jak pisze — „światowa anonimowość transcendentalnego życia dochodzi

80 Tamże, s. 54.

81 Tamże, s. 351.

82 Jak twierdzi Fink, „typowa znajomość i przeddaność «świadomości» w zwykłej (odpowiedniej do codziennego życia) artykulacji jako aktów, działań, przeżyć itd. — właśnie ta znajomość budzi pozór, jakoby świadomość byłaby czymś danym bezpośrednio. Intencjonalna analityka fenomenologii jednak niszczy ten pozór «bezpośredniego dania świadomości» i prowadzi do nowego rodzaju nauki rodzącej [nowe — W.P.] wyzwania, w której stopniowo po raz pierwszy można zobaczyć i rozumiejąc, nauczyć się, czym jest świadomość". E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, s. 474.

83 W artykule, w którym Fink zestawiał fenomenologię Husserla z niektórymi zarzutami neokantystów, autor podkreślał, że „Pytanie o źródło świata nie można zadać w naiwności, która ustanawia świat jeszcze jako całość rzeczy w sobie". E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, s. 102.

84 Tamże, s. 12.

do rozjaśnienia w fenomenologicznej redukcji"[85]. W tym kontekście redukcja jest fundamentalnie nienaturalnym gestem filozofa, który *chce* zerwać z naiwnością. Redukacja umożliwia zapytanie o to, co w gruncie rzeczy nie może być przedmiotem pytań nastawienia naturalnego[86]. Z tej perspektywy redukcja opiera się na założeniach, które Husserl ujmował jako „nastawienie naturalne"[87]. Rzecz w tym, że bez naiwności trudno pomyśleć redukcję. Przecież to w nastawieniu naturalnym naiwność polega na zapomnieniu świata czy ostatecznie na tym, że świat ma charakter dogmatu, który nie budzi żadnych wątpliwości i nie prowokuje żadnych pytań[88]. Dopiero redukcja ujmuje świat jako temat dla refleksji filozoficznej[89]. W tym kontekście nie powinno dziwić, że Fink pisze o aporetycznym i paradoksalnym charakterze redukcji[90]. Bądź co bądź, redukcja ma służyć zniesieniu naiwności, ale jeśli filozof pozostaje w naiwnej postawie wobec świata, nic nie skłania go do jej przeprowadzenia. Z tego powodu asystent Husserla twierdził, że „uniwersalna *epoché* jest nie tylko nie do przeprowadzenia w nastawieniu naturalnym, lecz także bezcelowa"[91].

Dzięki redukcji człowiek ma zerwać z naturalną postawą. Oznacza to, że człowiek musi przestać być tym, kim był dotychczas, czyli podmiotem naiwnie akceptowanego, bo jedynie przeżywanego świata. Fink opisuje to przejście jako *odczłowieczenie* (*Entmenschung*) człowieka, który ma wyjść poza naturalną oczywistość[92]. Naturalnie człowiek

85 Tenże, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2*, s. 46. „To właśnie anonimowy sposób spełniania tezy sprawia, że nie rozpoznajemy tezy jako konstytuującego dokonania świadomości, to znaczy jako przeżycia, od którego zależy ważność naszego ujęcia świata, nie rozpoznajemy subiektywności, będącej podmiotem uniwersalnej apercepcji świata. W konsekwencji świat, czyli to, co stanowi korelat tej apercepcji, nie jawi się jako fenomen, lecz jako zastawany, wstępnie dany, jako stała podstawa obowiązywania". P. Łaciak, *Eugena Finka rozumienie Ja transcendentalnego*, „Folia Philosophica" 29, 2011, s. 208.

86 E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1988, s. 37.

87 Tenże, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und ersted Assistenzjahre bei Husserl*, Freiburg–München: Verlag Karl Alber, 2006, s. 93.

88 Tenże, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2*, s. 89.

89 Tamże, s. 168.

90 Zob. tamże, s. 12, 429.

91 Tenże, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1*, s. 39–40.

92 Tamże, s. 43–44.

jest przecież zanurzony w świecie, bezrefleksyjnie go przeżywając. Redukcja jest zerwaniem z taką postawą i w tym sensie w zasadzie jest unicestwieniem człowieczeństwa, jakie charakteryzowało ludzkie bycie w świecie. Fink wielokrotnie powracał do tego określenia[93], starając się je rozjaśnić jako samo-zniesienie (*Selbsthebung*) człowieka[94]. W redukcji człowiek zdaje sobie sprawę, że naiwność świata obowiązuje jako zapomniana podstawa naturalnego życia. Redukcja zatem przemienia postawę filozofa, zrywa z naiwnością naturalnego nastawienia, ale jako taka jest — idąc za metaforycznym określeniem Finka[95] — „katastrofą naszego życia". Wypada więc zgodzić się z Krzysztofem Środą, który wyjaśnia: „przemiana spowodowana przez redukcję jest nieodwracalna — gdy raz ujrzało się nową perspektywę, nie sposób już o niej całkowicie zapomnieć i powrócić do dawnego życia w naiwności"[96].

Paradoksalny i aporetyczny charakter redukcji oznacza, że służy ona zerwaniu z postawą naturalną, jednak samo to pojęcie jest pojęciem transcendentalnym. Dogmatyzm świata, czyli jego naiwność, powstaje więc *po* redukcji. Jak podkreślał Fink, „nie ma żadnego dogmatyzmu przed redukcją, lecz dogmatyzm po tej redukcji"[97]. Co jest zasadniczym osiągnięciem tak rozumianej redukcji? Redukcja ustanawia mianowicie podmiot filozofii jako *transcendentalnego*, *niezaangażowanego obserwatora*, który jest warunkiem możliwości ujęcia zaangażowania w nastawieniu naturalnym[98]. Mianowicie podmiot transcendentalny konstytuuje sens świata, czyli *uświatawia się*

93 Tenże, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1*, s. 280; tenże, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2*, s. 63, 117–118, 167.

94 Tenże, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2*, s. 463.

95 Zob. tamże, s. 94, 194.

96 K. Środa, *Eugen Fink o fenomenologicznej redukcji*, s. 67.

97 E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1*, s. 122.

98 Tamże, s. 45–46; D. Bęben, *Fink a Husserl*, s. 204–205. Jak pisze Łaciak, „Zdaniem Finka, Ja fenomenologizujące nie powstaje dopiero w *epoché*, lecz jedynie zostaje w niej odsłonięte, to znaczy uwolnione od zasłaniającego przebrania bytu ludzkiego. Odsłonięte w *epoché* fenomenologizujące Ja w sensie niezaangażowanego obserwatora jest pierwszym transcendentalnym Ja, które przechodzi ze stanu bycia w sobie do stanu bycia dla siebie, od anonimowości (samozapomnienia) do samoświadomości, przy czym dochodzenie transcendentalnego obserwatora do siebie stanowi jedynie warunek dochodzenia do siebie, które jest właściwe Ja transcendentalno-konstytuującemu". P. Łaciak, *Eugena Finka rozumienie Ja transcendentalnego*, s. 216.

w ciągłym i nieprzerwanym procesie konstytucji[99]. I chociaż redukcja jest tutaj nieumotywowana przez nastawienie naturalne czy też przez błędy poznawcze właściwe tej postawie, redukcja odbywa się w określonej sytuacji. Można powiedzieć, że redukcja jest usytuowana w określony sposób. Fink opisuje tę sytuację jako *faktyczność*, która jest zanurzona w intersubiektywnym świecie; redukcja ma w tym kontekście charakterystykę czasową, ale nie tyle następstwa (bo to sugerowałoby jej naturalne umotywowanie), co „mgnienia oka" (*Augenblick*)[100]. Według niemieckiego filozofa zrozumienie siebie i świata ma charakter momentalny, bo nie jest ani umotywowane, ani uprzyczynowane przez elementy nastawienia naturalnego. Dlatego „«nastawienie naturalne» jest sytuacją redukcji"[101]. Redukcja stwarza rozwarstwienie na podmiot transcendentalny i strumień naturalnie przeżywanego życia[102]. Tylko dzięki temu rozwarstwieniu możliwe okazuje się uczynienie ze świata tematu dla filozofii, czyli *mutatis mutandis* — samej filozofii.

Dla Finka, podobnie jak dla Husserla, redukcja nie znajduje motywacji w postawie naturalnej, choć jest w niej usytuowana. Pytanie, które znajduje wyraz w redukcji, nie może być w ogóle sformułowanie w tej postawie. To, że redukcja jest możliwa, wypływa zatem nie ze świata, lecz jest sprawą samego filozofa. Redukcja, innymi słowy, jest wyrazem wolności[103], czyli ostatecznie jest postawą. Fink twierdził, że „redukcja fenomenologiczna nie jest żadną metodą, której można się nauczyć raz na zawsze, lecz jest zadaniem filozofii o tyle, o ile jej *telos* to wolność człowieka"[104]. Mówiąc ogólnie, redukcja jest nieumo-

99 Tamże, s. 209.

100 E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1*, s. 81, 168.

101 Tamże, s. 274.

102 Komentując ten aspekt filozofii Finka, Bęben pisze o „dualizmie w życiu transcendentalnym" pomiędzy „aktywną, transcendentalną podmiotowością, która konstytuuje świat, a transcendentalnym obserwatorem, który nie bierze udziału w procesie konstytucji". D. Bęben, *Fink a Husserl*, s. 205.

103 Jak twierdzi Bruzina, metodologiczną istotą fenomenologii jest zapytywanie i wolność, ponieważ fenomenologia ma prowadzić poza założenia charakterystyczne dla nastawienia naturalnego, a przez to ma odkryć źródła ludzkiego życia i ukryte znaczenie tego, co założone. Zob. R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink*, s. 131.

104 E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1*, s. 222.

tywowana w tym sensie, że jest wyrazem wolności filozofa. Asystent Husserla podkreśla, że w redukcji znajduje wyraz „wola wolności" (*Wille zur Freiheit*), tzn. że jest ona formą oswobadzania się człowieka ze świata i jego bezrefleksyjnego przeżywania[105]. Redukcja nie ma tutaj przyczyny, lecz cel: radykalne podanie w wątpliwość obowiązywania świata i uwolnienie świata jako tematu dla filozofii. Dlatego redukcja jest dla Finka początkiem filozofii jako takiej. Jest to pozytywny aspekt redukcji. Dlatego, jak podkreśla Luft, redukcji nie należy pojmować jako unicestwienia świata: „należy ją rozumieć także pozytywnie jako otwarcie sfery subiektywności transcendentalnej. Teza o wolności odpowiada zatem na pytanie o Jak *epoché* i redukcji przez odniesienie do ludzkiej wolności, która umożliwia wzięcie w nawias generalnej tezy"[106]. Redukcja oznacza tutaj przełom czy też zerwanie, ale w tym sensie, że czyni człowieka wolnym. W tym też znaczeniu można mówić o filozofii jako początku: ustanawia ona samą siebie[107].

Filozofia Finka wyrasta z próby radykalizacji fenomenologii Husserla, przede wszystkim z pytania o warunki możliwości redukcji. Podobnie jak jego nauczyciel, Fink ujmuje redukcję jako nieumotywowany (w sensie naturalnym) wyraz woli filozofa do ustanowienia filozofii jako takiej. W jego opisach znajdujemy bliższą charakterystykę redukcji jako „mgnienia oka" (*Augenblick*), w którym filozofa formułuje pytanie, jakie w ogóle nie mogło się pojawić w nastawieniu naturalnym. Moment ten można rozumieć jako ujęcie świata *jako* problematycznego[108]. Redukcja jest dla Finka próbą przekraczania kolejnych stopni naiwności, które polegają na zapomnieniu tego, że *sama naiwność jest stwarzana przez redukcję*. Skoro jednak redukcja stwarza naiwność, do jej istoty należy niemożliwość jej pełnego zakończenia.

105 Zob. tamże; tenże, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2*, s. 168.
106 Zob. S. Luft, „*Phänomenologie der Phänomenologie*", s. 81.
107 E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, s. 194.
108 Fink ujmuje redukcję jako radykalne zapytywania i w *VI Medytacji kartezjańskiej* stwierdza, że „motywacją redukowania jest wzbudzenie problematyczności (*Fragwürdigkeit*), która choć obecna w nastawieniu naturalnym, «transcenduje» jednak zasadniczo horyzont awszystkich możliwych w nastawieniu naturalnym pytań". Tenże, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1*, s. 40–41.

Przecież „redukcja nigdy nie jest zakończona raz na zawsze”[109]. Polega ona raczej na ciągłych ponowieniach, czy w zasadzie na ciągłym wyswobadzaniu się z naiwności świata. Koniec końców tak rozumiana redukcja ustanawia filozofię i jest jej początkiem.

* * *

Punktem wyjścia tego rozdziału była teza Merleau-Ponty'ego o niemożliwości przeprowadzenia kompletnej redukcji. W tym kontekście moim celem było pokazanie, że teza ta wydaje się zgodna z intuicją Husserla, dla którego redukcja (w przedstawionej interpretacji) nie może być zakończona bez popadnięcia we wtórną naiwność. Jednocześnie, podsumowując przedstawione analizy, trudno zgodzić się z Szewczykiem, że redukcja wymaga pojedynczego aktu, który miałby pokazywać filozofowi, że to świadomość konstytuuje świat. Skończoność redukcji byłaby, jak się wydaje, równoznaczna z popadnięciem w dogmatyzm i naiwność właściwą nastawieniu naturalnemu. Z tego powodu redukcja musi być wciąż ponawiana, a przez to jest — jak się wydaje — nieskończona. Aby to pokazać, redukcję w tym rozdziale ująłem jako transcendentalną formę zapytywania, która ma postać kołową, ponieważ docieka własnych podstaw i problematyzuje oczywistość *jako* oczywistość. Tak rozumiana fenomenologia jest filozofią początku nie tyle z powodu wyróżnienia immanencji, co raczej poprzez ciągłe rozpoczynanie, czyli zatrzymywanie się *na początku* filozofowania. Oto jest „całkowicie nowy punkt wyjścia” fenomenologii jako filozofii mniejszej, o którym Husserl pisał w *Idei fenomenologii*:

> W naturalnej sferze badań można po prostu budować jedną naukę na innej, jedna może służyć drugiej za metodyczny wzór, jakkolwiek tylko w pewnym ograniczonym zakresie, określonym naturą danego obszaru badawczego. Filozofia jednakże usytuowana jest w całkiem nowym wymiarze. Potrzebuje ono całkowicie

109 Tenże, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1*, s. 245.

> nowego punktu wyjścia i całkiem nowej metody, zasadniczo odróżniającej ją od każdej nauki „naturalnej"[110].

Przekroczenie postawy naturalnej jest równoznaczne z radykalnym zerwaniem z nią, co dokonuje się poprzez ujęcie jej jako problematycznej. Jeżeli rzeczywiście tak jest, co wydają się potwierdzać rozważania przedstawione w tym rozdziale, redukcja nie może być zakończona, ponieważ wówczas filozof nie jest w stanie ująć nastawienia naturalnego *jako* naturalnego. W rozdziale tym podjąłem także pytanie o motywację dla tak rozumianej redukcji. Okazuje się, że motywów dla redukcji należy szukać raczej w sferze wolitywnej niż poznawczej. Tutaj redukcja jest czymś na wzór nastawienia, które wyraża się w zapytywaniu o to, co oczywiste. Podobne odczytanie redukcji, które wydaje się leżeć u podstaw rozumienia fenomenologii jako filozofii mniejszej, nie jest jednak powszechne w literaturze przedmiotu. Redukcję ujmuje się raczej jako zabieg o naturze i motywach ontologicznych, co zresztą, jak wiadomo[111], doprowadziło do rozłamu wśród uczniów Husserla, którzy sformułowali wobec niego zarzut idealizmu. W rozdziale piątym bliżej przyjrzę się właśnie temu sporowi wokół metody Husserla.

110 E. Husserl, *Idea fenomenologii*, s. 34–35.

111 Zob. np. J. Galarowicz, *U podstaw sporu Ingardena z Husserlem. (I) Spór o metodę*, „Studia Filozoficzne" 3–4(196–197), 1982, s. 79–86; M. Bielawka, *Spór o redukcję transcendentalną*, „Studia Filozoficzne" 5(246), 1986, s. 31–38; L. Bostar, *Reading Ingarden Read Husserl: Metaphysics, Ontology, and Phenomenological Method*, „Husserl Studies" 10, 1994, s. 211–236.

3. Spór o jedność metody: analiza i geneza doświadczenia

W rozdziale pierwszym fenomenologię określiłem jako metodyczną analizę żywego doświadczenia, w poprzednim zaś rozdziale wskazałem na trudności w określeniu początku takiej analizy. Warto dodać, że w swojej filozofii Husserl wypracował szereg procedur, które miałyby służyć analizie doświadczenia. W tym rozdziale skupię się na dwóch takich procedurach, które niemiecki filozof nazywa analizą statyczną i genetyczną. Obecność tych dwóch narzędzi analitycznych leży u podstaw sporu o jedność metody fenomenologicznej. Można pytać, czy ta różnorodność nie prowadzi do rozbicia jedności metody fenomenologicznej. Czy rezultaty zastosowania tych narzędzi mogą być ze sobą w ogóle zgodne? Jeżeli nie, to w jakim sensie można jeszcze mówić o jedności metody fenomenologicznej? Jacques Derrida, śledząc w fenomenologii Husserla ślady niesławnej metafizyki obecności[1], argumentuje, że rzeczywiście oba podejścia rozbijają jedność metody fenomenologicznej, bo nie tylko mają odmienny przedmiot, ale i sobie zaprzeczają. Derrida widzi przy tym zastosowanie analizy statycznej w badaniach nad szeroko pojętymi strukturami świadomości, które zakładają odniesienie do obiektywności jako ostatecznej podstawy samej świadomości. Struktury te wydają się trwałe i niezmienne; można powiedzieć — nieruchome. Jednakże świadomość nie wyczerpuje się tych strukturach, ponieważ „są inne pokłady — czy to głębsze, czy to bardziej powierzchniowe — podlegające pod tryb istotny dla tworzenia i ruchu, dla zapoczątkowującego źródła, dla stawania się

1 Zob. J. Derrida, *„Geneza i struktura" a fenomenologia*, w: tenże, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004, s. 281, 284, 289–291.

i tradycji, co wymaga, aby na ich temat mówić językiem genezy, zakładając, że jakieś istnieje, albo że istnieje tylko jeden"[2]. Z tego powodu analiza statyczna, jak się wydaje, musi być uzupełniona czy też rozszerzona o analizę genetyczną, która dopiero umożliwiałaby pytanie o genezę, a więc o podstawę tego, co strukturalne. Krótko mówiąc, analiza genetyczna umożliwia zapytanie o źródła tego, co strukturalne. Wbrew jednak temu Derrida dowodzi, że przejście od struktury do genezy oznacza konieczność „jakiegoś zerwania i jakiegoś zwrotu"[3]. Francuski filozof twierdzi zatem, że te dwa pozornie komplementarne narzędzia metodologiczne są w rzeczywistości sprzeczne, co ma prowadzić do ukształtowania się dwóch, niesprowadzalnych do siebie form metody fenomenologicznej. Derrida jest oczywiście świadom obaw Husserla przez próbami dzielenia i rozbicia jedności fenomenologii, dlatego „idzie o zakład", że „gdyby przedstawić *ex abrupto* to pytanie o «genezę *czy* strukturę» Husserlowi, to […] byłby bardzo zdziwiony, widząc, że się go wzywa do podobnego sporu; odpowiedziałby, że to zależy, czego chcemy się dowiedzieć"[4]. W tym rozdziale spróbuję podjąć dyskusję z tezą Derridy, chcąc pokazać, że wygrałby on zakład, ponieważ obie formy analizy świadomości rzeczywiście można ująć jako komplementarne. Nie będę przy tym skupiał się, w przeciwieństwie do francuskiego filozofa[5], na pytaniu o zerwanie Husserla z genetyzmem psychologicznym. Chciałbym raczej pokazać, że oba podejścia są elementami jednej strategii analitycznej. Dlatego na początku zapytam o kontekst odróżnienia obu postaw badawczych. Następnie zarysuję zakres i przedmiot analizy statycznej, aby w końcu zapytać o analizę genetyczną. Jak sądzę, taka ekspozycja pozwoli na łatwiejsze uchwycenie ewentualnych różnic oraz rozpatrzenie głównych problemów badawczych tego rozdziału.

2 Tamże, s. 268.
3 Tamże, s. 284.
4 Tamże, s. 268.
5 Zob. tamże, s. 273–274.

3.1. Wielowarstwowy model świadomości

Husserl wielokrotnie przedefiniowywał projekt tworzonej przez siebie fenomenologii. I tak, odnosząc się tylko do dzieł wydanych za jego życia, można starać się nakreślić stosunkowo ostre granice pomiędzy, dajmy na to, opisowo-ejdetyczną fenomenologią (z *Badań*), jej transcendentalnym przeformułowaniem (z *Idei I*) i filozofią jako krytyką kultury (z *Kryzysu*)[6]. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę także jego manuskrypty badawcze oraz kursy wykładowe, granice te zaczynają się rozmywać. Zwłaszcza w manuskryptach czytelnik znajduje fenomenologię *in statu nascendi* jako ciągle ponawiane i pogłębiane analizy poszczególnych fenomenów. Można nawet zaryzykować tezę, że z punktu widzenia manuskryptów Husserla, jego filozofia przedstawia się jako permanentne przepracowywanie i dopracowywanie dociekań nad świadomością[7]. W tym sensie trudno mówić o radykalnych przełomach, zerwaniach, zmianach czy lukach. Z tego też powodu trudne, jeżeli zwyczajnie nie niemożliwe, okazuje się określenie jasnych dystynkcji pomiędzy nowymi formami fenomenologii. Niemniej wśród badaczy Husserla[8] panuje niespotykana zgoda, że jeżeli nawet niemiecki filozof używa obu metod już w 1908 roku, *krytycznego* opracowania doczekały się one dopiero dekadę później, pomiędzy 1917 i 1921 rokiem. Szczególnie ważny jest w tym kontekście manuskrypt badawczy o sygnaturze B III 10[9], który, jak trafnie zauważa Donn

6 W sprawie takie klasycznego odczytania, zob. T. de Boer, *The Development of Husserl's Thought*, transl. by T. Plantinga, The Hague–Boston–London: Nijhoff, 1978.

7 Jan Krokos pisze w tym kontekście o „ewolucji" stanowiska Husserla. Zob. J. Krokos, *Odsłanianie intencjonalności*, Warszawa: Wydawnictwo Liberi Libri, 2013, s. 187.

8 Zob. A.J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston: Northwestern University Press, 1995, s. 37; D. Welton, *Genetic phenomenology*, w: *Encyclopedia of Phenomenology*, ed. by L. Embree et al., Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, s. 266; D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Święch, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012, s. 124–125; I. Därmann, *Genesis*, w: *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, hrsg. v. H. Vetter, Hamburg: Meiner Verlag, 2004, s. 220–221; J.N. Mohanty, *Edmund Husserl's Freiburg Years. 1916–1938*, New Haven–London: Yale University Press, 2011, s. 305–306.

9 Manuskrypt ten zawiera 31 stenograficznie zapisanych kartek o wspólnym tytule: *Genesis. Neue Beilagen: Statische und genetisch phänomenologische Methode. Eingeborenheit. Genesis von Apperzeptionen. Allgemeinster.* Manuskrypt ten został częściowo opublikowany w krytycznym wydaniu dzieł zebranych Husserla pt. *Husserliana*. Są to mianowicie: *Dodatek*

Welton, „jest jednym z tych wyjątkowych fragmentów, gdzie Husserl próbował zdefiniować swe własne pojęcia operacyjne w czasie, gdy na nowo opracowywał systematyczne ujęcie jego metody fenomenologicznej"[10]. To właśnie w tej grupie manuskryptów przybliża się nie tylko kontekst odróżnienia statycznej analizy od genetycznej, ale podaje określenie przedmiotu i zakresu obu narzędzi analitycznych. W tej części rozdziału skupię się na kontekście, którym są rozważania nad świadomością, a raczej próba pogłębienia i przedefiniowania teorii świadomości.

Zapewne nie jest przesadą twierdzenie, że fenomenologia dotyczy świadomości. Bądź co bądź kamieniem węgielnym filozofii Husserla jest Brentanowska teza, że świadomość charakteryzuje się intencjonalnością. To jednak, jak autor *Badań* rozumie świadomość i intencjonalność, zmieniało się wraz z jego ciągłymi przedefiniowaniami różnych form fenomenologii oraz metody fenomenologicznej jako takiej. Pouczająca jest tutaj zmiana tezy, że świadomość nie jest niczym więcej jak tylko zbiorem doświadczeń i przeżyć, jak czytamy w *Badaniach*, w jej krytykę sformułowaną przy okazji przygotowywania w 1913 roku nowego wydania *Badania V*, gdy Husserl przyjmuje konieczność włączenia *ego* jako zasady jedności strumienia świadomości[11]. Przy tej okazji zawiesza się zatem nie-egologiczną teorię świadomości na rzecz teorii egologicznej. Podejście egologiczne pojmuje świadomość jako strukturę Ja-bieguna (*Ich-Pol*) i jego treści, podkreślając przy

I do drugiego tomu tekstów o intersubiektywności wydanych przez Iso Kerna (zob. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921--1928*, hrsg. v. I. Kern, Den Haag: Nijhoff, 1973, s. 34–42), *Dodatek XIV* do wykładów *Wstępu do filozofii* (zob. tenże, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, hrsg. v. B. Goossens, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2003, s. 407–410) oraz tekst *Statische und genetische phänomenologische Methode* z tomu o pasywnej genezie (zob. tenże, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, hrsg. v. M. Fleischer, Den Haag: Nijhoff, 1966, s. 336–345).

10 D. Welton, *The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy. From Static to Genetic Method*, w: *The New Husserl. A Critical Reader*, ed. D. Welton, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 2003, s. 261.

11 E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, s. 441–442.

tym „czysty" status podmiotu. Jak wiadomo[12], Husserl rozwija teorię „czystej" i egologicznej świadomości w *Ideach I*, lecz i ta teoria uległa później zmianie na rzecz wielopoziomowego modelu świadomości. Jak ujmuje to Husserl w jednym z listów do Ingardena, oczywistość *ego cogito* — jak została przedstawiona w *Ideach I* — wymaga pogłębionej krytyki, zwłaszcza w odniesieniu do jej podstaw[13]. To wydaje się sugerować, że egologiczna struktura świadomości odpowiada co najwyżej jednej z warstw subiektywności, a inna, „fundująca", wciąż wymaga analizy.

Biorąc pod uwagę to, że Husserl przedefiniowuje świadomość i ujmuje ją jako strukturę wielowarstwową, wydaje się, że również jego odróżnienie tego, co statyczne i genetyczne wypływa z rozpoznania złożonej struktury świadomości. W grupie manuskryptów B III 10 autor rzeczywiście wprost formułuje krytykę egologicznego modelu świadomości w formie zaprezentowanej w *Ideach I*. W ważnym fragmencie tego tekstu Husserl pisze mianowicie:

> W *Ideach I* określiłem czyste Ja dla każdego rodzaju *cogito* w nastawieniu fenomenologicznej redukcji, żeby się tak wyrazić, jako tożsamy biegun wszelkich aktów. To czyste Ja jako biegun jest jednak niczym bez swoich aktów, bez swojego strumienia przeżyć, bez przeżywanego (*lebendige*) życia, które samo podobnie przemija. Czyste Ja jest także niczym bez swojego uposażenia (*Habe*), które jest jego własne, które jest mu pasywnie każdorazowo przed-dane, pobudzając je; jest niczym bez obcych Ja i tego, co odróżnia się od Ja (jak wszystko, co wypływa z Ja, ale przy tym pozostające w pasywnym uposażeniu), co przecież zastaje się w ramach nastawienia fenomenologicznego i chociaż nie należy do Ja, nie wypływa z Ja, jest wciąż „subiektywne"[14].

12 Zob. E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Nijhoff, 1974.

13 Zob. E. Husserl, *Briefwechsel. Band III. Die Göttinger Schule*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, s. 228.

14 „In den *Ideen* habe ich das reine Ich sozusagen als identischen Pol für alle Akte, für jederlei cogito in der Einstellung der phänomenologischen Reduktion bezeichnet. Dieses reine Ich als Pol ist aber nichts ohne seine Akte, ohne seinen Erlebnisstrom, ohne das lebendige Leben, das ihm selbst gleichsam entströmt. Das reine Ich ist auch nichts ohne seine Habe, die die seine ist, die ihm jeweils passiv vorgegeben ist, es affizierend; es ist nichts ohne das Ichfremde und dem Ich Entfremdete (wie alles dem Ich Entsprungene, aber nachher zur passi-

W manuskryptach badawczych B III 10 Husserl akceptuje zatem główne ustalenia egologicznej teorii świadomości, twierdząc, że Ja jest koniecznym elementem świadomości aktowej, czyli uznaje wartość tezy o korelacji świadomości i jej przedmiotu. Jednocześnie pogłębia to ujęcie. Twierdzi mianowicie, że Ja jest niczym bez jego habitualnego podłoża (*Habe*), które się pasywnie współ-konstytuuje i jako takie jest przed-dane (*passiv vorgegeben*). Następnie Husserl opisuje tę habitualną strukturę jako element subiektywności. W każdym razie niemożliwe okazuje się wymaganie, aby egologiczna teoria świadomości — przynajmniej w postaci przedstawionej w *Ideach I* — opisywała subiektywność w sposób wyczerpujący. Raczej opis ten należy pogłębić przez odniesienie do kolejnych aspektów subiektywnej konstytucji. W rezultacie Husserl proponuje użycie szerszego pojęcia: *monady*. Monada określa ujednoliconą subiektywną strukturę, która zawiera zarazem akty, jak i ich tło, dajmy na to, ich habitualną podstawę. Jedność ta jest z kolei konsekwencją procesu genetycznej konstytucji, której kolejne warstwy tworzą subiektywność jako całość. Husserl stwierdza, że monada ma dwuwarstwową strukturę: (a) jedność świadomych aktywności czy też dyspozycji oraz (b) to, co pozostaje nieświadome (*Unbewusste*)[15]. Obie warstwy nie są jednak sprzeczne i nie znoszą siebie nawzajem. Jest raczej tak, że współ-konstytuują one monadę jako jednostkowy byt, który konstytuuje sam siebie w interwałach czasowych[16]. A więc z fenomenologicznego punktu widzenia to, co nie jest dane (pasywnie dane z góry), „określa" czy współ-konstytuuje to, co jest dane.

Już w *Ideach I* Husserl zdawał sobie sprawę z tego, że teza o intencjonalności świadomości wymaga pogłębienia. Jest ona raczej

ven Habe Gewordene) das doch im Rahmen der phänomenologischen Einstellung vorfindlich und, obschon nicht ichlich, nicht Ich-Entquellendes, doch «subjektiv» ist". E. Husserl, *Genesis. Neue Beilagen: Statische und genetisch phänomenologische Methode. Eingeborenheit. Genesis von Apperzeptionen. Genesis von Apperzeptionen. Allgemeinster Begriff von Apperzeption*, manuskrypt badawczy o syg. B III 10, Leuven: Husserl-Archives, 1921, s. 5a. Dziękuję prof. Ullrichowi Melle, dyrektorowi Archiwum Husserla w Lowanium, za wyrażenie zgody na cytowanie przeze mnie nieopublikowanych manuskryptów badawczych Husserla.

15 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, s. 34.

16 Tamże, s. 35–36.

wstępną uwagą, która powinna leżeć u podstaw dalszych, pogłębionych analiz, „albowiem nie uzyskuje się niemal nic przez to, że się powie i jasno zrozumie, iż każde przedstawienie odnosi się do czegoś przedstawionego, każdy sąd do tego, co się sądzi itd."[17]. W *Ideach I* Husserl nie podejmuje się jednak zapowiedzianych głębszych analiz świadomości intencjonalnej. Inaczej jest w drugim tomie dzieła, gdzie mówi się o „konstytutywnej genezie" sfery subiektywnej w intersubiektywności[18]. Co jest jednak ważniejsze, jak się wydaje, również manuskrypty o sygnaturze B III 10 odnoszą się do tej podwójnej struktury subiektywności przez zastosowanie różnych form analizy fenomenologicznej, aby w ogóle móc opisać dwie różne prezentujące się warstwy konstytucji. Prawdą jest zatem, jak ujmuje to Dieter Lohmar, że „różnica pomiędzy [fenomenologią statyczną — W.P.] a [fenomenologią genetyczną — W.P.] nie polega jedynie na zastosowaniu nowych metod, lecz także w rozszerzeniu pola badań fenomenologicznych"[19]. Skoro tak, obie metody mają ten sam przedmiot, czyli subiektywność czy też monadę, dotyczą jednak innych aspektów subiektywnej konstytucji. W dwóch kolejnych częściach tego rozdziału zapytam o to, jakie aspekty są przedmiotem obu postaw analitycznych.

3.2. Zakres fenomenologii statycznej

W manuskryptach badawczych B III 10 Husserl określa analizę statyczną jako fenomenologię „opisową", co znaczy — jak dodaje — że opis nie docieka genezy konstytutywnego procesu[20]. Co więcej, ujmuje

17 Tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967, s. 297; dalej *Idee I*.

18 Zob. tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974, s. 281; dalej przywoływane jako *Idee II*.

19 D. Lohmar, *Genetic Phenomenology*, w: *The Routledge Companion to Phenomenology*, eds. S. Luft, S. Overgaard, London–New York: Routledge, 2012, s. 267.

20 „Die Beschreibung ist statisch, das sagt: wie bisher immer ist nach der Genesis dieser Konstitutionen nicht gefragt". E. Husserl, *Genesis*, s. 18b.

on przedmiot opisu jako struktury czystej świadomości i twierdzi, że rezultatem tej analizy ma być ejdetyczno-ontologiczna systematyzacja danych przedmiotów, co koniec końców ma umożliwiać teorię całkowicie czystych typów jednostkowych przedmiotów. Z kolei tak zbudowana teoria ma dostarczać wskazówek dla teorii konstytucji przedmiotów danego typu[21]. Husserl podkreśla więc zarazem ejdetyczny charakter analizy statycznej, ponieważ — twierdzi — analiza ta dotyczy możliwych, chociaż „istotowych postaci (niezależnie od tego, jak powstały) w czystej świadomości i ich teleologicznego uporządkowania w dziedzinie możliwego rozumu pod tytułem «przedmiot» i «sens»"[22]. Jeżeli rzeczywiście o to chodzi, wówczas fenomenologia statyczna: (a) bada dziedzinę czystej świadomości oraz (b) jest metodą ejdetyczno-ontologiczną. W tym kontekście Anthony Steinbock, komentując manuskrypty B III 10, wyjaśnia, że „przez to, co statyczne, rozumiemy dwie sprawy: po pierwsze, konstytutywne ujęcie, które dotyczy tego, *jak* coś jest dane, czy też *sposobów*, a po drugie, wyróżnienie *istotowych struktur*"[23]. W tej części rozdziału chciałbym pogłębić ten ogólny opis przez ujęcie zakresu fenomenologii statycznej.

W *Ideach I*, jak sobie przypominamy, Husserl posługuje się metodą, która umożliwia istotową systematyzację ogólnych struktur konstytucji czystej świadomości. To wydaje się dawać początek analizie statycznej, która przecież ma dotyczyć istotowych struktur czystej świadomości. I rzeczywiście w B III 10 Husserl posługuje się słownictwem już wypracowanym w *Ideach I*, twierdząc, dajmy na to, że „każda apercepcja przedstawia sobą strukturę noezy i noematu"[24]. Skoro jednak należy przyznać, że analiza statyczna bada *czystą* świadomość, okazuje się, że wymaga to nastawienia transcendentalnego, a do tego należy użyć

21 „Man entwirft ein System der gegenständlichen Gattungen, und zwar der absoluten reinen Gattungen individueller Gegenstände: das System des Onta, und nimmt jede Gattung als Leitfaden für eine Theorie der «Konstitution» von Gegenständen dieser Gattung, deren theoretische Hilfsmittel also im Voraus schon bereit liegen". Tamże.

22 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, s. 340.

23 A.J. Steinbock, *Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to Two Essays*, „Continental Philosophy Review" 31(2), 1998, s. 129.

24 E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, s. 339.

także terminologii transcendentalnej. Innymi słowy, użycie przez Husserla słownika znanego już z *Idei I* podkreśla nie tylko ciągłość analizy statycznej, ale przede wszystkim zakłada to, że ostatecznym przedmiotem analizy są możliwe, jednak ogólne (czy raczej — ejdetyczne) struktury świadomości, które z kolei charakteryzują się intencjonalnością, czyli korelacją noetyczno-noematyczną.

W tekście *Dodatku XIV* ogólne zadanie opisu „istotowych postaci czystej świadomości" znajduje wyraz w konkretnym pytaniu o istotowe struktury aktu spostrzegania na przykładzie spostrzegania „ciała własnego" i „ciała obcego człowieka"[25]. Mimo że w akcie tym ma się do czynienia ze zdawałoby się jednym przedmiotem, fenomenologicznie należy dokonać istotnego rozróżnienia sensu. Nie ulega przecież wątpliwości, że ciało własne postrzega się w inny sposób niż ciało obcego człowieka. Oczywiście, ciało własne pojmowane jako bryła cielesna tylko w pewnych granicach różni się w wyglądzie od ciała obcego[26], jednakże ujmując ciało własne jako ciało żywe, można zauważyć, że zostaje mu nadany radykalnie inny sens niż ciału obcemu. Stawiając pytanie o istotowe struktury postrzegania ciała, Husserl pyta zatem o to, w jaki sposób ciału nadaje się odpowiedni sens, jednej bryle cielesnej — sens ciała własnego, innej — sens ciała obcego. Innymi słowy, statyczna analiza istotowych struktur postrzegania ciała sprowadza się do pytania o konstytucję przedmiotów postrzeżenia. Jak czytamy w omawianym *Dodatku XIV*:

> „K o n s t y t u c j a" przedmiotów postrzeżenia, rozjaśnienie struktur wielości postrzeżeń, które legitymują się jako będące w możliwym postrzeganiu (lub jako przedmiot możliwego postrzegania), jest p r o b l e m e m a n a l i z y s t a t y c z n e j. S t a t y c z n y m jest przy tym to, że wraz z tym, co jest zawsze w „historii" bycia Ja, zostaje opisana t r w a ł a h a b i t u a l n o ś ć i do niej przynależne rodzaje postrzeżeń, rodzaje apercepcji[27].

25 Tenże, *Einleitung in die Philosophie*, s. 407.

26 S. Overgaard, *The Importance of Bodily Movement to Husserl's Theory of „Fremderfahrung"*, „Recherches husserliennes" 19, 2003, s. 60–63.

27 E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, s. 407.

Pytanie o struktury aktu postrzeżenia ma na celu opisanie „trwałych habitualności". Użycie terminu „trwałe" wydaje się podkreślać istotnościowy charakter opisanych struktur. Przede wszystkim jednak analiza ta skupia się na samych *strukturach* aktu spostrzegania, a nie na tym, co się postrzega. Zatem „analiza *konstytutywna* — jak zauważa Steinbock — docieka *drogi* lub tego, *jak* coś jest dane, a nie tego, *czym* to coś jest"[28]. W analizie statycznej fenomenolog nie interesuje się samym ukonstytuowanym przedmiotem (nie ciałem jako takim), lecz *sposobami* jego konstytuowania (sensem ciała żywego i ciała jako bryły). Zdaniem Husserla, poprzez opis można wówczas „rozjaśnić" struktury możliwych aktów (jak aktu apercepcji cielesnej). Ponadto, zaznaczmy, fenomenolog w badaniu konstytucji kieruje uwagę na „korelację pomiędzy konstytuującą świadomością i konstytuowanym przedmiotem"[29].

Biorąc pod uwagę to, że świadomość konstytuuje się jako korelacja noetyczno-noematyczna, należy także przyznać, że analiza dotyczy w równej mierze noematycznej strony korelacji. Dlatego jeżeli analiza statyczna rzeczywiście dotyczy czystej świadomości, powinna dotyczyć zarazem danych obszarów bytu. Dla Husserla oznacza to, że analiza statyczna rozwija się jako *regionalna* (czy materialna) *ontologia*. Głównym zadaniem analizy statycznej jest więc „wyjaśnić związek pomiędzy aktem i przedmiotem. Za punkt wyjścia przyjmuje się zazwyczaj jakąś dziedzinę przedmiotów (np. przedmioty idealne lub materialne), a potem bada akty intencjonalne, z którymi są one skorelowane oraz przez które są konstytuowane"[30]. Husserl jasno podkreśla ten aspekt metody fenomenologicznej w tekście z lat 30., w którym łączy analizę statyczną z ideą dociekań ontologicznych rozumianych jako badania określonego obszaru bytu[31]. Już jednak w B III 10 Husserl stwierdza,

28 A.J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston: Northwestern University Press, 1995, s. 38.

29 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, s. 38.

30 D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, s. 124–125.

31 Zob. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hrsg. v. I. Kern, Den Haag: Nijhoff, 1973; tenże, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, s. 617.

że analiza statyczna jest wstępną metodą, która dostarcza „nici przewodnich" (*Leitfaden*) dla dalszych opisów istotowych[32]. Dlatego też „analiza statyczna ujmuje indywiduum od strony jego istoty"[33]. Aby użyć terminologii Husserla, można powiedzieć, że analizę statyczną należy rozumieć przez analogię „dla opisów uprawianych w ramach historii naturalnej, opisów, które śledzą pojedyncze typy i co najwyżej tylko porządkują je w pewnych systematyzacjach"[34]. Innymi słowy, ostatecznym celem analizy statycznej jest systematyzacja określonego regionu bytu ukonstytuowanego w odpowiednim typie aktów.

Jak dotąd analizę statyczną można scharakteryzować następująco: (a) jest ona opisową metodą analizy; (b) dotyczy czystej świadomości, a przez to (c) wymaga nastawienia transcendentalnego; (d) jako taka dotyczy *sposobów* lub tego, *jak* coś jest dane; (e) analiza statyczna wykorzystuje noetyczno-noematyczne ujęcie świadomości; dlatego (f) rozwija się jako regionalna (materialna) ontologia (noemat), ale zarazem (g) pyta o istotowe struktury właściwe odpowiednim aktom konstytutywnym (noeza); (h) opiera się na intuicji i (i) dąży do uchwycenia istot; ostatecznie (j) nie pyta o genezę ukonstytuowanych (czy danych) przedmiotów, ale (k) daje nici przewodnie dla dalszej analizy genetycznej. Krótko mówiąc, analiza statyczna jest *opisowym*, *transcendentalnym, ejdetycznym* i *ontologicznym* narzędziem metodologicznym, które jest przydatne na wstępnym etapie badań. W jakim sensie jednak analiza statyczna jest *statyczna*? Myślę, że odpowiedź na to pytanie leży w jej ejdetycznym nastawieniu: bądź co bądź ze statycznego punktu widzenia przedmiot jest intuicyjnie obecny czy też dany w intuicji. Jeżeli tak, „statyczny" opis wychodzi od tego, że przedmiot dany w intuicji jest obecny w partykularnym tu i teraz.

32 „Man entwirft ein System der gegenständlichen Gattungen, und zwar der absoluten reinen Gattungen individueller Gegenstände: das System des Onta, und nimmt jede Gattung als Leitfaden für eine Theorie der «Konstitution» von Gegenständen dieser Gattung, deren theoretische Hilfsmittel also im Voraus schon bereit liegen". Tenże, *Genesis*, s. 18b.

33 D. Welton, *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, The Hague–Boston–Lancaster: Nijhoff, 1983, s. 170.

34 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982, s. 111.

Można nawet twierdzić, że analiza statyczna służy ustanowieniu oczywistości apodyktycznej, która — jak trafnie ujmuje to Łaciak — „jest dana jako absolut epistemologiczny nieuwarunkowany historycznie"[35]. Nawet jeżeli wariacja ejdetyczna jest na wskroś czasowa, jej punkt wyjścia jest zatem statyczny.

3.3. Genetyczne przeformułowanie statycznej świadomości

Biorąc pod uwagę zakres analizy statycznej, można dostrzec, że jej przedmiot — osiągnięcie (*Leistung*) czystej świadomości — pozostaje statyczny, ponieważ ujmuje się go w jego istocie. To jednak zdaje się prowadzić do pewnych ograniczeń. Po pierwsze, sugeruje, że przedmiot nie ma charakteru *czasowego*, czyli jest ukonstytuowany raz na zawsze. Przecież wszystkie pytania, które miałyby dotyczyć historii lub genezy konstytucji, są tutaj zawieszone. Ponadto analiza statyczna łączy istotę wyłącznie z bezpośrednią intuicją. Świadomość jest jednak dynamiczna i przekracza granice intuicyjnie danych przedmiotów. Nawet więcej, bo przedmiot jest ukonstytuowany w wielowarstwowym procesie nadawania sensu i jako taki jest *istotowo* nie-oczywisty. Czy też, mówiąc inaczej, przedmiot jest ukonstytuowany w czasie, a ten dynamiczny proces nie może być dany w bezpośredniej intuicji *hic et nunc*[36]. Z tego powodu wymagana jest metoda, która pogłębiałaby analizę statyczną. Aby pokazać, w jaki sposób Husserl czyni zadość temu wymaganiu, w tej części rozdziału przedstawię przeformułowania statycznego ujęcia świadomości, które filozof wprowadza w manuskryptach B III 10.

Jak już zostało zaznaczone, podczas gdy analiza statyczna dotyczy aktywności czy osiągnięć czystej świadomości, analiza genetyczna

35 P. Łaciak, *Eksperyment unicestwienia świata jako argument za idealizmem transcendentalnym*, „Fenomenologia" 14, 2016, s. 132.

36 S. Luft, *Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-world and Cartesianism*, „Research in Phenomenology" 34, 2004, s. 227–228.

— zgodnie z określeniem Husserla, które już wcześniej przytoczyłem — pyta o to, co „nieświadome". A zatem, o ile analiza statyczna ogranicza się do danych i obecnych przedmiotów, fenomenologia genetyczna wydaje się regresywna i rekonstrukcyjna. W B III 10 Husserl rzeczywiście twierdzi, że „analizą genetyczną jest rozumiejące rozjaśnienie genetycznej konstytucji, tj. konstytucji tej konstytucji, konstytucji odpowiedniej habitualności i habitualnego rodzaju apercepcji"[37]. Wprawdzie metoda statyczna opisuje strukturę konstytucji jako „trwałą habitualność", niemniej nie pyta o jej podstawy czy raczej, używając fenomenologicznego pojęcia, nie pyta o genezę tej konstytucji. Zdaniem twórcy fenomenologii, aktywności świadomości „nie można uważać za coś przynależnego tak wprost każdemu konkretnemu ego jako takiemu"[38]. Innymi słowy, autor przytoczonych słów twierdzi, że świadoma aktywność monady, a więc spontaniczne zajmowanie racjonalnych postaw, odsyła do głębszych warstw swojej genezy. Co więcej, mimo że geneza nie jest dana wprost w procesie poznania, należy o nią pytać w pogłębionych analizach, ponieważ to ona sprawia, że monada jest w ogóle świadoma samej siebie. Jak podkreśla się w B III 10, „do istoty monady należy geneza, dzięki której monada ta nie tylko po prostu istnieje, lecz jest dla siebie, jest samej siebie świadoma. Wszystko, co jest w niej jako «przeżycie», nie tylko [w niej — W.P.] istnieje, lecz jest […] «przeżywane», uświadamiane"[39]. O tych głębszych warstwach świadomości, które dopiero sprawiają, że staje się świadomością *tout court*, traktować ma analiza genetyczna. Mówiąc inaczej, jest to metoda transcendentalna, gdyż bada ostateczne warunki świadomości.

Użycie przez Husserla terminu „geneza" może sugerować, że rozjaśnienie „głębszych warstw" świadomości polega na rekonstrukcji warunków i przyczyn, które złożyły się na powstanie danego, kon-

37 E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie*, s. 407.

38 Tenże, *Medytacje kartezjańskie*, s. 114.

39 „Zum Wesen der Monade gehört eine Genesis, vermöge deren die Monade nicht nur ist, sondern für sich ist, ihrer selbst bewußt ist. Alles, was in ihr als «Erlebnis» ist, ist nicht nur, sondern ist, wie das Wort schon andeutet, «erlebt», bewußt". Tenże, *Genesis*, s. 7a.

kretnego aktu świadomości. Sugestia ta wydaje się jednak opaczna. Zauważmy, że takie rozumienie genezy opiera się na zestawieniu jej przez analogię z naukami naturalnymi. O ile jeszcze metoda statyczna może być ujmowana w analogii do historii naturalnej, o tyle metoda genetyczna jest metodą autonomiczną. Dlatego można zaznaczyć, że analiza genetyczna nie polega na przytoczeniu ciągu przyczynowego, który doprowadziłby do powstania danego dokonania; innymi słowy metoda ta nie jest ujmowana przez analogię do postępowania nauk naturalnych. Nie trzeba dodawać, że gdyby analiza genetyczna była rodzajem badania przyczynowego, byłaby jedynie rodzajem lub subdyscypliną nauki naturalnej, a tym samym, prowadząc do sceptycyzmu, nie mogłaby sprostać wymaganiom stawianym przez Husserla analizie filozoficznej, którą rozumiał jako naukę rygorystyczną.

Metoda genetyczna, zgodnie z uwagami twórcy fenomenologii, ma na celu uczynienie zrozumiałym procesu, który doprowadza do ukonstytuowania się w akcie pewnego przedmiotu. W pierwszym momencie proces ten pozostaje skryty; nie zmienia to jednak faktu, że w sposób pasywny wciąż towarzyszy on konstytuowaniu się obecności przedmiotu. Odsłonięcie tego pasywnego procesu jest podstawowym zadaniem metody genetycznej[40]. W B III 10 Husserl to podstawowe zadanie — określane także „doktryną genezy" — rozbija na siedem zadań szczegółowych[41]. Po pierwsze, metoda genetyczna ma się zajmować genezą pasywności, odsłaniając szczególne typy należące do ogólnej idei genezy pasywnej. Po drugie, tłumaczy ona stosunki między aktywnością i pasywnością. Po trzecie, uchwytuje kształtowanie się czystej aktywności i tematyzuje to, co stało się habitualnością. Po czwarte, odkrywszy rodzaje genezy i jej prawa, pyta o to, w jakim stopniu w ogóle można wypowiadać się o indywidualności monady, o jedności jej „rozwoju"; metoda genetyczna pyta także o prawa

40 „Genetycznym zatem zadaniem — jak zauważa Husserl w manuskryptach z Bernau — byłoby uczynienie zrozumiałem tego, jak może i jak w ogóle musi się wypełniać tworzenie konstytuującego procesu". Tenże, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, hrsg. v. R. Bernet und D. Lohmar, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2001, s. 13.

41 Tenże, *Analysen zur passiven Synthesis*, s. 342–344.

a priori możliwej konstytucji typów indywidualnych monad. Po piąte, docieka tego, jak kształtuje się wielość zjednoczonych ze sobą monad i z tej pozycji problematyzuje „nasz" świat. Po szóste, pyta o to, jak w ogóle w monadzie konstytuuje się świat jako jednolita przyroda. Po siódme, podejmuje próbę uchwycenia koordynacji „tego samego" czasu dla wielu monad.

Zgodnie z przedstawioną rekonstrukcją jest jasne, że fenomenologiczna wartość pytania o genezę polega dokładnie na odsłonięciu czasowej podstawy *jednostkowej* monady, która jest zakorzeniona w „naszym" świecie jako podstawy związanej z historycznym kontekstem i istotowo *intersubiektywnej*[42]. Z jednej strony zatem analiza genetyczna umożliwia pytanie o to, co „nieświadome" jako „rozwój" pojedynczej monady. Z drugiej zaś strony zauważa się wyraźne dążenie Husserla do włączenia intersubiektywności w ramy fenomenologii. W fenomenologii genetycznej istnieje więc wyraźne napięcie pomiędzy podejściem monadycznym i inter-monadycznym. Oba podejścia są jednak komplementarne i pogłębiają ujęcie statyczne. W jakim sensie można twierdzić, że analiza genetyczna przekracza granice statycznego ujęcia świadomości? Główne elementy podejścia genetycznego można scharakteryzować następująco: (a) bierze ono statyczne struktury jako nić przewodnią, jednak (b) podejmuje pytania o genezę tych struktur; z tego powodu (c) jest regresywną analizą, która ma w zamierzeniu cofnąć się od tego, co strukturalne do źródeł tego, co strukturalne; (d) dotyczy monady i dlatego (e) wymaga nastawienia transcendentalnego (monada jest odsłaniana dzięki redukcji); (f) jako takie skupia się na problemach czasu i habitualności; (g) wyjaśnia, jak jedność i jednostkowość monady są w ogóle możliwe, pokazując, jak konstytuuje się sens monady; (h) analiza genetyczna pojmuje monadę jako zakorzenioną historycznie i intersubiektywnie, (i) ostatecznie pyta o rodzaje genezy. Mówiąc krótko, zgodnie z powyższymi rozważaniami, analiza genetyczna jest *wyjaśniającym*, *regresywnym*, *historycznym*, lecz także

42 Zob. A.J. Steinbock, *Husserl's Static and Genetic Phenomenology*, s. 132; D. Welton, *The Origins of Meaning*, s. 172.

transcendentalnym narzędziem metodologicznym, które dostarcza jasnej systematyzacji rodzajów genezy.

* * *

W tym rozdziale krytycznie przedstawiłem rozumienie przez Husserla statycznej i genetycznej analizy, przede wszystkim na podstawie manuskryptów badawczych o wspólnej sygnaturze B III 10. Dążyłem przy tym do opisu przedmiotów, metod, założeń i celów obu podejść. W tym miejscu nie ma sensu powtarzać szczegółowych ustaleń poczynionych wcześniej. Należy raczej odnotować, że dualizm obu podejść wydaje się wiązać ze złożoną strukturą subiektywności. Przedstawiony tutaj kierunek argumentacji Husserla postępuje według zasady z *Filozofii jako ścisłej nauki*, że to przedmiot determinuje metodę, a nie *vice versa*[43]. Analiza istoty subiektywności narzuca bowiem metody adekwatne do jej ujęcia. Dlatego dwojaka struktura subiektywności wydaje się stawiać fenomenologa przed koniecznością przyjęcia co najmniej *dwóch* metod, które dotyczyłyby innych aspektów świadomości. Jeżeli tak, wówczas analiza statyczna (a) opisuje (b) aktywność (c) czystej świadomości jako (d) nie-czasową, bo (e) ukonstytuowaną strukturę. Z kolei analiza genetyczna (a) regresywnie wyjaśnia (b) pasywność (c) monady jako (d) czasowy, bo (e) wciąż konstytuujący się proces.

Jak sobie przypominamy, w tym kontekście Derrida dowodzi, że oba podejścia prowadzą z konieczności do zerwania, co oznacza, że oba są w zasadzie sprzeczne, a co więcej dają początek dwóm różnym formom fenomenologii. Jak na razie, wydawałoby się, należy zgodzić się z Derridą. Francuski filozof idzie także o zakład, że gdyby nawet Husserl miał wybierać „struktura *czy* geneza", dowodziłby on raczej ich komplementarnego statusu. W tym rozdziale chciałem pokazać, że Derrida, mówiąc metaforycznie, wygrałby zakład, bo rzeczywiście niemiecki filozof broni komplementarności obu podejść. Dlatego opacz-

43 E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1992, s. 18.

na jest uwaga, że obie formy metody fenomenologicznej są sprzeczne i nie przystają do siebie. Co więcej, Derrida popełnia kilka błędów i posługuje się skrótami w swojej argumentacji. Innymi słowy, wydaje się, że wbrew Derridzie, podejścia statyczne i genetyczne są u Husserla ze sobą powiązane i tworzą elementy *jednej* strategii analitycznej. Po pierwsze, uważam, że główna przesłanka Derridy, a więc to, że obie formy analizy są sprzeczne, jest fałszywa. Zgodnie z twierdzeniem francuskiego filozofa, analiza genetyczna wydaje się podawać w wątpliwość oczywistość tego, co było opisane ze statycznego punktu widzenia. Jest jednak odwrotnie, bo bez pytania o genezę oczywistość wydaje się „wyższą" naiwnością, jak ujmuje to Husserl w jednym z listów do Ingardena[44]. Dlatego nie ma sensu opisywać jakiegokolwiek fenomenu bez pytania o to, *jak* został ukonstytuowany, a więc — bez pytania o genezę. Po drugie, Derrida wydaje się iść za daleko, identyfikując to, co oczywiste, jako obiektywne[45]. Z transcendentalnego punktu widzenia oczywistość jest dokonaniem (*Leistung*) świadomości i dlatego jest *subiektywna*. Jako taka posiada jednak genezę, która jest ukryta i przez to nie jest obecna. Stąd fenomenologia jako ścisła nauka powinna pytać o te początkowe i prowizoryczne oczywistości. Bądź co bądź oczywistość nigdy nie jest dana raz na zawsze. Analiza genetyczna pokazuje, że oczywistość jest zakorzeniona w historii we wspólnym i intersubiektywnym świecie. Po trzecie, Derrida nie wiąże obu podejść, pomijając, że analiza statyczna dostarcza nici przewodnich (*Leitfaden*) dociekaniu genetycznemu. Z tego punktu widzenia należy raczej argumentować za kontynuacją obu metod[46].

W jednym z późnych manuskryptów Husserl pyta retorycznie: „czy można w ogóle, biorąc pod uwagę całość, odróżnić konstytucję statyczną od genetycznej?"[47]. Rzeczywiście, analiza statyczna i genetyczna przeplatają się, a statycz-

44 Tenże, *Briefwechsel. Band III. Die Göttinger Schule*, s. 228.
45 Zob. J. Derrida, *„Geneza i struktura" a fenomenologia*, s. 275.
46 Tak robi np. D. Lohmar, *Genetic Phenomenology*, s. 270–272.
47 E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, hrsg. v. R. Sowa, Dordrecht: Springer, 2008, s. 477.

ny opis dostarcza wskazówek i określa ramy teoretyczne dla dalszej regresywnej i pośredniej rekonstrukcji tego, co przed-dane. Dlaczego więc jest w ogóle uzasadnione odróżnienie obu podejść? Steinbock twierdzi, że odpowiedź na to pytanie leży w Husserla rygorystycznej metodologii. Jak uważa:

> Fakt, że Husserl w rzeczywistości rozpoczynał od perspektywy dociekań statycznych zdradza następujące dwojakie założenia metodologiczne. Po pierwsze, założono, że lepiej zaczynać od pytań o konstytucję, niż brać istnienie bytów za dowiedzione, czyli jest bardziej wskazane widzieć, jak sens jako ukonstytuowany jest dany konstytuującemu biegunowi doświadczenia i następnie przejść to pytań strukturalnych lub ontologicznych. Po drugie, założono, że jest lepiej, przynajmniej w odniesieniu do konstytucji, postępować od tego, co pozostaje w spoczynku, niż w ruchu. Innymi słowy, wskazane jest rozpoczynanie od tego, co „łatwe", aby później przejść do tego, co „złożone"[48].

Można twierdzić zatem, że fenomenologia statyczna i genetyczna są momentami jednej, złożonej strategii analitycznej, która dąży do systematyzacji obszaru dania, którą rozumie się jako całość, zawierającą zarówno momenty oczywiste, jak i nie-oczywiste. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że odróżnienie obu aspektów subiektywności jest prowizoryczne czy operacyjne (techniczne)[49], chociaż oba momenty tworzą całość, która pozostaje istotowo powiązana. Z tego powodu Husserl pokazuje w B III 10, że analiza skupiona wyłącznie na świadomości oczywistej lub statycznej wymaga dalszego genetycznego przeformułowania. W przeciwnym razie fenomenologia genetyczna pozostawałaby naiwna. I *vice versa*, pytania o genezę bez wstępnych opisów statycznych są bezcelowe. A zatem zamiast mówić o dwóch metodach, należałoby raczej odnosić się do *dwóch* nastawień w ramach *jednej* fenomenologii czy też *dwóch* formach *jednej* metody

48 A.J. Steinbock, *Husserl's Static and Genetic Phenomenology*, s. 129.
49 Zob. I. Därmann, *Genesis*, s. 223.

fenomenologicznej; oba nastawienia czy też formy umożliwiają systematyczne opracowanie różnych aspektów subiektywności, a przez to — adekwatną analizę danego fenomenu.

4. Spór o przedmiot metody: świat jako problem

Gdy Merleau-Ponty formułuje w *Fenomenologii percepcji* zarzut niemożliwości przeprowadzenia redukcji zupełnej[1], odnosi się przede wszystkim do niemożliwości zawieszenia tezy świata jako całości. „Gdybyśmy byli absolutnym umysłem — pisze francuski filozof — redukcja nie stanowiłaby problemu"[2]. Rzecz jednak w tym, że podmiot już zawsze przebywa w świecie, który jest uniwersalnym horyzontem dla jego działań i poznania. Dlatego świat ogranicza filozofa w zdystansowaniu się wobec rzeczywistości, a przez to uniemożliwia refleksję filozoficzną, spychając filozofa w naturalne nastawienie. Już we wcześniejszych rozdziałach tak rozumiany świat związałem z „generalną tezą nastawienia naturalnego", która wyraża się w ustanowieniu świata *jako* istniejącego. Tak rozumiany świat jest gwarantem naturalnego doświadczenia, ale jako uniwersalny horyzont, nie prezentuje się jako problem. A zatem świat w nastawieniu naturalnym, będąc niewypowiedzianym horyzontem, musi ostatecznie zostać podany w wątpliwość, aby mógł w ogóle zaistnieć dla filozofa. Jak podkreśla Merleau-Ponty, „ponieważ jesteśmy na wskroś stosunkiem do świata, jedynym sposobem, który pozwoliłby nam to dostrzec, jest zawieszenie tego ruchu, odmowa uczestnictwa w grze świata […] albo wyrzucenie go poza nawias"[3].

Aby móc wyjaśnić możliwość problematyzacji świata, Husserl sięga do kartezjańskiej idei wątpienia metodycznego, twierdząc, że wątpienie wtedy ma sens, gdy jest radykalne. Dla niemieckiego autora oznacza

---

1 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, posłowiem opatrzył J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001, s. 11.

2 Tamże, s. 11–12.

3 Tamże, s. 11.

to, że wątpienie powinno dotyczyć całego świata, czyli gdy jest „powszechną próbą wątpienia"[4]. Służy temu zabieg *epoché*, zawieszający obowiązywanie generalnej tezy nastawienia naturalnego. Zawieszenie to nie dotyczy tylko tej czy innej nauki o świecie ani też wyłącznie potocznych przekonań o nim tego czy innego rodzaju. Zawieszenie ma wtedy sens, gdy dotyczy samej generalnej tezy, a więc *całości świata*. Krok ten stwarza więc dystans, który dopiero umożliwia refleksję. Innymi słowy, *epoché* nie pociąga żadnej tezy metafizycznej — do czego przyjdzie mi jeszcze wrócić w kolejnych rozdziałach — lecz jest raczej metodycznym ustanowieniem nastawienia filozoficznego, a przez to i filozofii jako takiej. Dlatego też wypada zgodzić się z Ludwigiem Landgrebe, jednym z późnych asystentów Husserla, który podkreśla, że:

> Jeśli więc przejście do nastawienia filozoficznego zaczyna się od decyzji redukcji, czyli od żądania, aby tę tezę generalną „ująć w nawias", to nie oznacza to bynajmniej, że uznaje się świat po prostu za fenomen absolutnego podmiotu. Przeciwnie, taki krok pozwoli refleksji na dystans, a dopiero wtedy znajdzie się w polu widzenia refleksji teza generalna jako taka, która kieruje życiem naturalnym nieświadomym tej swojej podstawy[5].

Biorąc to pod uwagę, stajemy przed pytaniem o przedmiot stosowanej przez Husserla metody. W jaki sposób świat może być ujęty jako całość? Co to w ogóle znaczy, że świat prezentuje się filozofowi w całości? Stawiając te pytania, musimy rozważyć to, jak świat w ogóle staje się problemem dla filozofii? W nastawieniu naturalnym świat nie jest problemem, zaś w nastawieniu filozoficznym jest problematyczny. Jak to jest w ogóle możliwe? Starając się odpowiedzieć na te pytania, w tym rozdziale odniosę się do myśli Husserla i Patočki, którego fi-

4 E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967, s. 95; dalej przywoływane jako *Idee I*.

5 L. Landgrebe, *Redukcja i monadologia — podstawowe sporne pojęcia fenomenologii Husserla*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 26, 1980, s. 15.

lozofia wypływa z refleksji nad problemem świata jako całości. Będę starał się także wprowadzić obie propozycje teoretyczne w dialog, aby następnie zarysować ewentualne różnice i wskazać na konsekwencje ich możliwej konfrontacji.

4.1. Świat jako całość u Husserla

Świat jest dany w doświadczeniu w sposób naturalny jako zbiór rzeczy. Rzeczami tymi można różnorako manipulować, co umożliwia ich pełniejsze poznanie. Można powiedzieć, że rzeczy są dane w określonym spektrum tego, co wiemy o danym przedmiocie, oraz horyzontu możliwej wiedzy o nim, a co za tym idzie — w spektrum możliwego użycia i praktycznego zastosowania rzeczy. Wydaje się, że o danej rzeczy można by ostatecznie nabyć wyczerpującą wiedzę, ponieważ jest ona skończona i możliwa do ujęcia w kolejnych, następujących po sobie aktach poznawczych. Ten aspekt świata, wciąż prezetującego się w nastawieniu naturalnym, Husserl ujmuje — posługując się greckim określeniem — jako πέρας. Są to, jak wyjaśnia, „[…] rzeczy w normalnym sensie, każda wszechstronnie widziana, możliwa do objęcia, o skończonym kształcie oraz uniwersum skończonych rzeczy jako pierwsze pojęcie świata”[6]. Ta charakterystyka nie wyczerpuje jednak pojęcia świata. Husserl wyjaśnia, że „naprzeciw tego [jest — W.P.] to, co pozbawione kształtu: ziemia jako gleba, która zasadniczo nie jest możliwa do doświadczenia jako «rzecz» («*Ding*») (Gaja), niebo, nieskończone morze, powietrze, noc, (konkretnie wypełniona) przestrzeń, która wszystko obejmuje, wszystko obejmujący czas”[7]. Według tego drugiego pojęcia świat jest więc z istoty niemożliwy do ujęcia. Niemiecki filozof określa go jako ἄπειρον.

6 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, hrsg. v. R.N. Smid, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1993, s. 141.

7 Tamże.

Jak się zdaje, według Husserla, świat jako πέρας (zbiór skończonych rzeczy) oraz jako άπειρον (niemożliwy do ujęcia i nieskończony horyzont) można rozumieć jako korelaty dwóch nastawień: naturalnego i filozoficznego. W nastawieniu naturalnym świat przecież nie jest dany jako całość, lecz jedynie przez pryzmat poszczególnych rzeczy. Mówiąc wprost, świat jest tutaj zbiorem wszystkich rzeczy. Dopiero w nastawieniu filozoficznym przekracza się tę wielość ku temu, co nieokreślone, czyli ku światu jako całości. Tutaj z kolei świat jest horyzontem, który współkonstytuuje poszczególne rzeczy, ale sam nie może być dany. Właśnie do tego aspektu świata odnosi się Husserl, gdy podkreśla, że „świat jest dla mnie stale żywym przesądem i w pewien sposób uniwersum wszelkich moich przesądów w naturalnym życiu"[8]. Tak rozumiany świat — jako άπειρον — nie może być dany w nastawieniu naturalnym, ponieważ, żeby się tak wyrazić, dopiero umożliwia on świat jako πέρας, który właśnie jako zbiór rzeczy jest dany w nastawieniu naturalnym. Dzieje się tak, ponieważ, idąc za trafną, jak się zdaje, uwagą Weltona, „światowość świata nigdy nie może być zamanifestowana jako coś mającego charakter rzeczy i przez to nigdy jako obszar «obiektywnych» dociekań"[9].

Ujęcie świata jako całości ustanawia zatem świat jako problematyczny, ponieważ nie jest on dany na zasadzie rzeczy, tego lub innego przedmiotu codziennego użytku. Nie chodzi więc o ten lub inny aspekt świata, lecz właśnie o świat *jako* całość. Podobne postawienie sprawy dotyczy faktu, że dopiero w nastawieniu filozoficznym *świat jest problemem*. Za Jamesem Doddem można zatem zauważyć, że poprzez „«zmianę nastawienia» Husserl proponuje ująć otwarty dostęp do zagadnienia *świata jako całości* — lecz «całości» w specjalnym sensie. To nie jest świat jako suma rzeczy i relacji między rzeczami"[10].

8 Tenże, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, hrsg. v. D. Lohmar, Dordrecht: Springer, 2006, s. 41.

9 D. Welton, *World as Horizon*, w: *The New Husserl. A Critical Reader*, ed. D. Welton, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 2003, s. 224.

10 J. Dodd, *Attitude — Facticity — Philosophy*, w: *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, ed. by N. Depraz, D. Zahavi, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1998, s. 64.

Z perspektywy nastawienia filozoficznego, jak się wydaje, całość świata odnosi się tutaj do uniwersalnego charakteru generalnej tezy nastawienia naturalnego, której przecież się nie ujmuje w nastawieniu naturalnym. Teza ta współustanawia horyzont rzeczy *jako istniejących*. Czyli świat z nastawienia filozoficznego jest dokładnie tym samym światem, co w nastawieniu naturalnym, lecz dany w *inny sposób*, a mianowicie jako *uniwersalne założenie świata*. Zmiana nastawienia, czyli fenomenologiczna *epoché*, nie służy więc unicestwieniu świata, ale jego nowemu ujęciu, nowemu zrozumieniu. Dlatego, „przez *epoché* nic nie tracimy ze świata każdorazowo danego nam w rzeczywistości"[11]. Zmiana nastawienia, innymi słowy, ujmuje świat *jako* problem. Zgodnie z Husserlem, „radykalna fenomenologiczna *epoché* […] ustawia poza grą przeddaność bytu świata"; dlatego: „nowy «świat» konstytuuje się w fenomenologicznej *epoché* jako przeddany, jest on nowym obszarem interesów […]: nowy świat, który przecież nie jest obok tego naturalnego, nieoddzielony od niego lub go uzupełniający"[12].

Zgodnie z powyższymi rozważaniami w nastawieniu filozoficznym dokonuje się swoiste „odwrócenie nauki kopernikańskiej". W manuskrypcie badawczym D 17 o Ziemi, która jako pra-zasada się nie rusza[13], Husserl opisuje anonimowy charakter świata codziennych działań. Anonimowość Ziemi, która jest podstawą wszelkich relatywności, a więc podstawą określeń rzeczy, wiąże się — przynajmniej w perspektywie przedstawionej w D 17 — z abstrakcją opisu matematycznego. Ziemia opisana matematycznie ma, według nauki Kopernika, krążyć wokół Słońca. Konsekwencją takiego opisu jest uznanie Ziemi, która wydaje się nazywać w niniejszym kontekście sam świat, za rzecz pośród innych rzeczy. Jak czytamy:

> Ziemia [*Erde*] nie jest „całością przyrody", [lecz] jest jedną z gwiazd w nieskończonej przestrzeni świata [*Weltraum*]. Ziemia jest ciałem

11 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, s. 135.

12 Tenże, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, hrsg. v. S. Luft, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2002, s. 223.

13 Tenże, *Fundujące badania nad fenomenologicznym źródłem przestrzenności przyrody*, „Kwartalnik Filozoficzny" 42(3), 2014, s. 203–220.

> kulistym, co prawda nie można jej zobaczyć na raz w całości i przez jedną [osobę], lecz raczej [ujmuje się ją] w pierwotnej [*primordialen*] syntezie jako jedność pojedynczych doświadczeń powiązanych ze sobą nawzajem. Ale przecież jest jakąś bryłą cielesną [*ein Körper*]! Aczkolwiek pozostaje dla nas doświadczeniową podstawą dla wszelkich ciał w doświadczeniowej genezie naszego przedstawienia świata. Tej „podstawy" [„*Boden*"] nie doświadcza się pierwotnie jako ciała, lecz staje się ona ciałem-podstawą [*Boden-Körper*] na wyższym poziomie konstytucji świata w oparciu o doświadczenia, to zaś znosi jej pierwotną formę-podstawy [*Boden-form*][14].

W kontekście przeciwstawienia pojęcia Ziemi jako „bryły cielesnej" oraz jako „podstawy", Husserl w sposób metaforyczny zauważa następnie, że Ziemia się „nie rusza", a tym samym sugeruje, jak się wydaje, że należałoby powrócić do świata interpretowanego jako to, co nie ma charakteru rzeczy, czyli sproblematyzować świat jako taki, czyli *jako* całość. To zaś znaczy, że należy zapytać o to, co jest oczywiste w doświadczeniu świata, ale nigdy jako obecne samo przez się. Rzecz jasna uwaga, że „Ziemia się nie rusza", nie ma na celu uznania za prawdę negacji twierdzenia naukowego, a przez to gloryfikacji poznania potocznego, lecz raczej służy ona Husserlowi do pokazania, że oczywistość świata jest bezrefleksyjnie przeżywana. Dopiero to „odwrócenie nauki Kopernika" ujmuje ową oczywistość świata *jako* oczywistość. Innymi słowy, świat jest problemem dopiero w nastawieniu filozoficznym. Do tego aspektu *epoché* odnosi się także Patočka.

4.2. Krytyka jednostronnego rozumienia redukcji Patočki

W filozofii Patočki splatają się wątki obecne już u Husserla, ale także u Finka oraz Heideggera[15]. Podobnie jak twórca fenomenologii i jego

14 Tamże, s. 204.

15 Więcej o powiązaniu wątków obecnych u tych myślicieli, zob. F. Dastur, *Questions of Phenomenology: Language, Alterity, Temporality, Finitude*, trans. by R. Vallier, New York: Fordham University Press, 2017.

asystent, czeski filozof również interpretuje redukcję w kategoriach wolności, podkreślając, że *epoché* ustanawia nową formę doświadczenia świata jako obszaru ukazywania się. Chociaż przejmuje on niektóre wątki od tych myślicieli, twórczo i krytycznie je opracowuje. Patočka, na przykład, odrzuca rozumienie redukcji jako metodycznego wyodrębnienia obszaru immanencji Ja transcendentalnego, obstając przy pojęciu podmiotu ucieleśnionego i nazywając swoją propozycję teoretyczną — fenomenologią asubiektywną[16]. Przypatrzmy się bliżej tej krytyce.

Dla Husserla, jak pamiętamy, redukcja — przynajmniej w jednej z zaproponowanych interpretacji — ma znaczenie metodycznego wyróżnienia obszaru czystej świadomości jako immanencji. Jeżeli immanencję rozumiemy wówczas jedynie jako efektywne zawieranie się w świadomości (pierwsze z wyróżnionych wcześniej w oparciu o *Ideę fenomenologii* pojęć immanencji), a nie jako absolutną oczywistość, w zasadzie ograniczamy pole możliwych badań fenomenologicznych do badań immanentnych (wewnętrznych). Patočka twierdzi, że tak rozumiana redukcja jest formą immamentyzacji przedmiotu badania, ponieważ zamiast pytać o „rzecz samą", dociekamy raczej transcendentalnej genezy przedmiotu w immanencji[17]. Ostatecznie fenomenolog jest zatem zainteresowany nie tyle fenomenami *jako* fenomenami, co raczej sferą bytu absolutnego, czyli immanencją subiektywności transcendentalnej[18]. Patočka dowodzi, innymi słowy, że Husserl koniec końców eliminuje transcendencję *jako* transcendencję i interpretuje ją w świetle tezy o dominacji immanencji[19]. To, co redukcja osiąga w swoim oglądowym postępowaniu, jest jedynie ahistorycznym podmiotem, abstrakcyjnym niezainteresowanym obserwatorem. W *Esejach heretyckich z filozofii dziejów* tę krytykę Patočka formułuje następująco:

16 Zob. J. Patočka, *Świat naturalny i fenomenologia*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna, 1986, s. 155; tenże, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, tranduit par E. Abrams, preface de M. Richir, Grenoble: Jérome Millon, 1988, s. 217–248; M. Drwięga, *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2013, s. 308–309.

17 J. Patočka, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tranduit par E. Abrams, Grenoble: Jérome Millon, 1992, s. 137.

18 Tenże, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, s. 225.

19 Tenże, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, s. 129.

> Tak więc historia jest najgłębszą płaszczyzną treściową, do której sięga fenomenologia; jeśli jednak rozumiemy historię częściowo jako wolne działanie i decydowanie, ewentualnie jako ich podstawowe przesłanki, to trzeba powiedzieć, że Husserlowska geneza, choćby nawet transcendentalna, i właśnie ta transcendentalna, zna jedynie struktury uchwytywane w refleksji niezainteresowanego obserwatora, a więc podmiotowości zasadniczo niehistorycznej w podanym sensie tego słowa. Jeśli fenomen fenomenologii, tzn. nie „wulgarny" fenomen tego, co się samo ukazuje, lecz fenomen jego ukrytych umożliwiających przesłanek, znajduje się w genezie transcendentalnej, to trzeba powiedzieć, że jego uchwycenie zakłada podmiotowość z gruntu „niehisteryczną", bo niezainteresowaną[20].

Chociaż podobne odczytanie Husserla można uznać za problematyczne[21], pokazuje ono kierunek argumentacji czeskiego filozofa. Skoro bowiem redukcji nie należy odczytywać jako ustanowienia pola immanencji, jak sugeruje Patočka, jej kierunek jest zgoła odwrotny, bo — żeby się tak wyrazić — ekstatyczny, tzn. ku światu. Redukcja umożliwia ujęcie nie tyle świadomości, co pola fenomenalnego jako właściwego obszaru badań fenomenologicznych. Stąd asubiektywny kierunek filozofii czeskiego myśliciela: to nie subiektywność jako obszar badań jest dziedziną fenomenologii, lecz samo pole fenomenalne, czyli fenomeny właśnie *jako* fenomeny[22]. To autentyczne zadanie redukcji —

20 Tenże, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zachowicz, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998, s. 64.

21 Katarzyna Slowikova, która krytycznie omawia polemikę Patočki z Husserlem, dowodzi, że czeski filozof zbyt pospiesznie sprowadza fenomenologię do formy kartezjanizmu, w którym Ja pojmuje się na zasadzie *res*, z kolei pojęcie naoczności zawęża się do naoczności zmysłowej. Zob. K. Slowikova, *Jana Patočki krytyka fenomenologii Edmunda Husserla*, „Zeszyty Filozoficzne" 12–13, 2006, s. 178–183. Zdaniem Slowikovej argumentacja Patočki ma raczej charakter heurystyczny, ponieważ, jak argumentuje, „Nie ulega zatem wątpliwości, że owa koncepcja, którą Patočka przedstawia jako obarczoną kartezjanizmem fenomenologię Husserla, jest sztuczną konstrukcją pełniącą rolę swego rodzaju bieguna, przeciwko któremu Patočka formułuje swoje stanowisko. Jak jednak można zauważyć, to ostatnie w jego konkretnych sformułowaniach wykazuje zdumiewające podobieństwo do sformułowań Husserla, przez co powstaje wrażenie, że cały projekt rewizji *de facto* sprowadza się do powtórzenia tez fenomenologii Husserla". Tamże, s. 188.

22 Zob. A.C. Santos, *Die Lehre des Erscheinens bei Jan Patočka. Drei Probleme*, „Studia Phænomenologica" 7, 2007, s. 313.

odsłonięcie fenomenów — zachowuje *epoché*, która w sensie ścisłym poprzedza redukcję[23].

Półtawski sytuuje dyskusję Patočki z Husserlem w kontekście dyskusji z kartezjanizmem. Jak uważa polski filozof, „określenie refleksji jako doświadczenia niewątpliwego — oto sens tezy Kartezjańskiej, że duch jest «łatwiej» poznawalny niż ciało i jego cechy"[24]. Teza ta jest obecna w fenomenologii poprzez wyraźne wpływy Brentana i wyróżnienie obszaru fenomenów psychicznych. Chociaż w *Badaniach logicznych* Husserl — zdaniem Półtawskiego — ma utrzymywać, że fenomeny nie mają nic subiektywnego w sensie odniesienia do podmiotu, ponieważ „struktury, o które tu chodzi, to właśnie struktury sfery fenomenalnej"[25], których badania domaga się czeski filozof, to wychodząc z motywów epistemologicznych, a mianowicie dostrzegając, że świat zjawisk nigdy nie jest dany w pełni oczywistości, Husserl dochodzi do tezy o dualizmie przejawiania się i subiektywnej podstawy tego przejawiania. Stąd w fenomenologię Husserla wkrada się dualizm podmiotu i świata, ponieważ do opisu sfery zjawisk niemiecki filozof wprost wykorzystuje terminologię ze sfery subiektywnej. W konsekwencji, jak konkluduje Półtawski:

> Teraz jednak to, co subiektywne, odróżnione jest jako p r z e ż y c i e od pojawiających się w przeżywaniu zjawisk. Zadaniem nie jest już opis i analiza pojawiania się przedmiotów jako takich, stosunków perspektywicznych i sposobu prezentacji oraz tego, co dane w perspektywie, lecz wyjaśnienie, jak „konstytuuje się" pojawiający się przedmiot w refleksji, pierwotnie i bez wyglądów, a zatem w absolutnie danym przeżyciu i w ciągłym związku przeżyć — w strumieniu świadomości[26].

23 M. Drwięga, *O asubiektywnej fenomenologii Jana Patočki*, „Kwartalnik Filozoficzny" 43(4), 2015, s. 161. O odróżenieniu redukcji i *epoché*, zob. też: K. Novotný, *Die Transzendentalität der Welt: Epoché und Reduktion bej Jan Patočka*, w: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, hrsg. v. R. Kühn und M. Staudigl, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2003, s. 153–175.

24 A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973, s. 353.

25 Tamże, s. 355.

26 Tamże, s. 358.

Półtawski uważa, że ostrze krytyki Patočki jest wymierzone dokładnie w tę konsekwencję filozofii Husserla. Okazuje się bowiem, że tutaj sfera fenomenalna, czyli sfera tego, co się prezentuje, nie jest samodzielna, lecz zależna od konstytuującej funkcji świadomości transcedentalnej. Jednym słowem, Husserl zajmuje w rezultacie stanowisko idealistyczne, zaś „fenomenologia jako nauka o pojawianiu się musi zniknąć ostatecznie"[27].

Chociaż Półtawski zgadza się z zasadniczym punktem krytyki Patočki, czyli krytyki rozdwojenia sfery zjawisk na subiektywną i świat rzeczy, formułuje on wobec Patočki szereg zarzutów. Po pierwsze, według niego nie jest do końca jasny status ontologiczny tego, co się ukazuje. Czym bowiem — pyta Półtawski[28] — ma być to, co dane bezpośrednio, ale nie przez wyglądy, jeżeli nie czymś subiektywnym? Ostatecznie zatem czeski filozof wydaje się popadać w motyw domatyczny fenomenologii Husserla. Z kolei polski interpretator proponuje tutaj zrezygnować z ujęcia sfery fenomenalnej jako dziedziny bytowej, co poniekąd istnieje samo w sobie.

> „Sfera zjawisk" w tym rozumieniu […] to po prostu sfera rzeczywistości wzięta tak, jak ją spostrzega pewien człowiek czy grupa ludzi; nie dana zatem w sposób ostateczny czy absolutny, lecz znajdująca się na pewnym „stopniu konstytucji" — na pewnym poziomie obiektywizacji i konceptualizacji, na pewnym etapie poznania. Patočka mówiąc, że jest ona szersza od sfery bytu, myśli — jak się zdaje — głównie o ogólnej strukturze doświadczenia i o „modelu świata", jaki sobie tworzymy. Ale oczywiście, w rozumieniu konkretnym, jako teren aktualnego spotkania, jest ona również szersza od rzeczywistości w tym sensie, że nie wszystko, co się w niej dla nas pojawia, jest „naprawdę rzeczywiste"[29].

Po drugie, Półtawski podziela tezę Patočki, że źródeł dla subiektywizmu Husserla należy doszukiwać się w teorii wrażeń i ich ujęcia według schematu „ujęcie — treść ujęcia". Uważa jednak, że nie jest do końca

27 Tamże, s. 359.
28 Zob. tamże, s. 363.
29 Tamże, s. 368.

jasne, co czeski filozof rozumie przez naoczność i nienaoczność[30]. W końcu, po trzecie, nie jest jasne samo pojęcie „sfery zjawiskowej": czy jest to obszar możliwego spotkania podmiotu z tym, co istnieje samo w sobie?

Wydaje się, że interpretacja Półtawskiego idzie za daleko, gdy sferę fenomenalną proponuje on ująć jako „model świata", który doświadczający tworzy w relacji do świata. Patočka ujmuje raczej *epoché* jako zabieg nieontologiczny, który ma na celu problematyzację świata jako uniwersalnego horyzontu doświadczenia. Koniec końców zatem, redukcja — rozumiana jako wyróżnienie immanencji świadomości — jest dla czeskiego filozofa błędną metodą, ponieważ opiera się na nieadekwatnej ontologii. Jej celem może się wydawać ustanowienie sfery bytu absolutnego. Tutaj cel redukcji miałby znaczenie pozytywne, gdyż wypełnione treścią fundamentu bytowego wiedzy pewnej. To jednak prowadzi do zasygnalizowanych trudności. W tym kontekście właściwie — zdaniem Patočki — rozumiana *epoché* zachowuje „neutralność ontologiczną". Można powiedzieć, że jest wyrazem radykalnej negatywności. Prowadzi ona bowiem do tego co „przed-istnieje", co nie jest ani światowe, ani nie-światowe[31]. Mówiąc wprost, *epoché* umożliwia ujęcie absolutnego Nic, czyli życia transcendentalnego, które z istoty nie może być urzeczywistnione. Jak utrzymuje Patočka, „życie transcendentalne *nie istnieje*" i nieco dalej dodaje: „jeśli całość tego, co istnieje jako przedmiot możliwej naturalnej tezy, nazwiemy światem, to musimy uznać, że życie transcendentalne w świecie nie występuje, że wśród istniejących rzeczy nigdzie go nie ma"[32]. Ostatecznie przecież życie transcendentalne jest egzystencją, która prezentuje się jako możliwości (a nie jako byt), czyli to, co pozostaje nie zrealizowane i co z istoty jest niemożliwe do realizacji. Stąd ujęcie przez Patočkę egzystencji jako *ruchu*, czyli dynamicznego procesu konstytuującego się w sferze fenomenalnej. Podobne ujęcie egzystencji umożliwia zawie-

30 Zob. tamże, s. 364.

31 J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, s. 257.

32 Tenże, *Świat naturalny i fenomenologia*, s. 42–43. O ujęciu filozofii autora *Esejów heretyckich* jako meontologii i henologii zob. R. Barbaras, *Phenomenology and Henology*, w: *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*, ed. by E. Abrams, I. Chvatík, Dordrecht: Springer, 2010, s. 99–110.

szenie tezy świata, czyli *epoché*. Już w swojej rozprawie habilitacyjnej Patočka dystansował się wobec prób zawężania rozumienia redukcji jako metody o znaczeniu epistemologicznym, która służy zapewnieniu „niezawodnie apodyktycznie pewnej wiedzy"[33]. Tak rozumiana *epoché* jest „destrukcją *naturalnego stanowiska*, jakie wyznacza habitus tetyczny"[34]. *Epoché*, która służy zawieszeniu obowiązywania generalnej tezy nastawienia naturalnego, jest zatem rozumiana przez czeskiego filozofa jako *wyzwolenie się* ze świata, ujęcie go jako problemu. Przed *epoché* świat jawi się jako oczywisty, bo w ogóle nie przedstawia się jako temat, o który można zapytać[35]. Zabaczmy, w jaki sposób Patočka rozumie takie pytanie.

4.3. Pytanie o świat jako problem w rozważaniach Patočki

Epoché, jak widzimy, jest wstrząsem ludzkiej egzystencji, destrukcją nastawienia naturalnego. Tak ten zabieg ujmował już Husserl i Fink. U Patočki ten aspekt *epoché* wydaje się korespondować z koncepcją trzech ruchów egzystencji. Przypomnijmy, że czeski filozof identyfikuje następujące ruchy egzystencji: (a) akceptacji, (b) obrony i (c) prawdy. Autor *Esejów heretyckich*… opisuje pierwszy ruch egzystencji jako wejście człowieka w sferę otwartego i jednostkowego bytu, a jego bycie jest rozumiane jako wzajemne zespolenie (*harmonia*)[36]. Chociaż początkowo człowiek czuje obcość bytu, ostatecznie jednak znajduje z nim zespolenie. Zespolenie jednak jest zachwiane, gdy człowiek uświadamia sobie, że dźwiga brzemię pracy. Patočka podkreśla, że „Z chwilą, kiedy stajemy się ogniwami łańcucha akceptacji, jesteśmy *eo ipso* również potencjalnymi uczestnikami pracy; już dziecko

33 J. Patočka, *Świat naturalny i fenomenologia*, s. 42.
34 Tamże, s. 43.
35 W *Esejach heretyckich* ten aspekt świata, czyli bycie oczywistością, ujmuje się jako świat przed-dziejowy. Zob. tenże, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, s. 46.
36 Tamże, s. 42.

przygotowuje się do niej, a samo to przygotowanie jest początkiem pracy" i nieco dalej dodaje: „Ale podstawowym znamieniem pracy jest nie-dobrowolność; przyjmujemy ją z musu, jest ona trudna, jest brzemieniem"[37]. To zniewolenie przez pracę wyraża drugi ruch egzystencji. Tutaj człowiek jest pochłonięty wyłącznie zaspokajaniem swoich potrzeb, aby utrzymać siebie przy życiu. Praca zaś jawi się jako uciążliwy przymus. Dopiero w trzecim ruchu egzystencji człowiek wyrywa się z naturalnego bycia. Ruch ten wyraża się w dystansie, który otwiera nowy wymiar świata. Patočka opisuje go jako otwarcie na przyszłość, na to, co jest nadprzyrodzone[38]. Idzie o to, że egzystencja w tym ruchu nie jest już związana z przeszłością (ruchem akceptacji) i teraźniejszością (ruchem obrony), a przez to może zapytać o świat jako całość. Dopiero zatem trzeci ruch egzystencji problematyzuje świat *jako* świat i umożliwia pytanie o prawdę. Można powiedzieć, że w tym ruchu egzystencja staje się tym, czym zawsze była, czyli wolnością, która transcenduje świat.

Problematykę wolności w filozofii Patočki można rozpatrywać na wielu płaszczyznach. Można dowodzić, dajmy na to, że wprowadzenie tematu wolności wiąże się z przedefiniowaniem pojęcia podmiotu w dyskusji z tradycją kartezjańską jako *res* na podmiot wolności[39]. Ważniejsze dla interesującego nas tutaj zagadnienia jest jednak powiązanie wolności z troską o duszę, która ostatecznie przedstawia się jako troska o prawdę. W najogólniejszym znaczeniu troska o duszę oznacza

37 Tamże, s. 44.

38 Tamże, s. 47.

39 Taką drogą idzie Środa, twierdząc, że „Patočka nie kwestionuje rzecz jasna oczywistości istnienia *ego*. Niepokoi go natomiast przypisywanie mu charakteru przedmiotowego. Husserl uczynił wprawdzie ogromny postęp w stosunku do Kartezjańskiego ujęcia *ego* jako *res*, ale mimo to nie udało mu się uchwycić specyfiki podmiotowego istnienia, które ma charakter osobowy. Dla Patočki oznacza to, że błędny jest każdy opis tego istnienia jako przedmiotu (lub dziedziny przedmiotów), czyli czegoś, co możliwe jest do uchwycenia (a więc do «zatrzymania» i «unieruchomienia») w akcie poznawczym. Taki opis uniemożliwia zastosowanie do niego kategorii wolności stanowiącej jego najbardziej fundamentalną charakterystykę. Bez tej kategorii nie jest możliwe wyjaśnienie wewnętrznej historyczności *ego*, czyli tego, że jest ono z istoty swojej potencjalnością otwartą na pojawiające się przed nią możliwości różnych sposobów istnienia i odpowiedzialną za wybory, których ostatecznie dokonuje". K. Środa, *Jan Patočka — filozof sokratyczny*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 4(4), 1992, s. 37.

dla Patočki proces kształtowania się, formowania człowieczeństwa[40]. W wykładach *Platon i Europa*, czeski filozof wiąże motyw troski o duszę z istotą dziedzictwa europejskiego, które wyrasta z filozofii platońskiej. Komentując VII księgę *Państwa*, twierdzi on, że troska o duszę:

> wyraża się w dziele Sokratesa, to znaczy w stałej refleksji nad sposobami, w jaki postrzegamy to, co jest dobre. Każde z naszych myśli, każdy akt w sensie formalnym jest ukierunkowaniem na cel, cel ten jako taki, w jego aspekcie formalnym, nazywamy dobrem. Namysł nad tym, co jest dobre, jest troską o duszę. Podejmujemy refleksję nad możliwością osiągnięcia tego, co jest nam dane intuicyjnie[41].

Troska o duszę wyraża się więc w dążeniu do doskonalenia się, do stawania się lepszym przez refleksję, czyli po prostu przez filozofowanie nad tym, co to jest dobro. Tego typu postawa jest jednak możliwa tylko poprzez porzucenie bezrefleksyjnego przeżywania świata. W przytoczonym fragmencie ważny jest jeszcze jeden moment: refleksja nad dobrem jest zarazem refleksją nad „możliwością osiągnięcia tego, co jest dane intuicyjnie". Wydaje się, że jest to oczywistość świata, która bezrefleksyjnie przeżywana nie jest problemem. Dlatego dopiero dzięki *epoché* człowiek jest w stanie odnieść się do całości świata, wyrwać się z bezrefleksyjnej oczywistości, a przez to ukształtować siebie jako podmiot wolności, chociaż podmiot nietrwały i przypadkowy. W tym sensie filozof nie doznaje spoczynku i żyje niczym „na polu bitwy"[42]. Rację ma zatem Dariusz Bęben, który stwierdza, że „wolność nie jest aktem czystej kontemplacji, nie jest ucieczką od świata, lecz egzystencjalnym odniesieniem się do całości świata, które wyrywa człowieka

40 M. Drwięga, *Czy „troska o duszę" może być pojęciem użytecznym dla współczesnej filozofii?*, „Kwartalnik Filozoficzny" 44(4), 2016, s. 34.

41 J. Patočka, *Troska o duszę we wspólnocie „Państwo". Przekształcenie mitu w religię. Troska o duszę jako zasadę poruszającą: odkrycie wieczności. Fundament metafizyczny dziedzictwa europejskiego*, tłum. S. Szczepaniak, „Res Publica Nova" 6, 2009, s. 175.

42 „Następnie mamy ciało strażników i w końcu tych, którzy rządzą i decydują o tym, co ma czynić wspólnota; oni to posiadają najbardziej przenikliwe spojrzenie i zarazem największa spoczywa na nich odpowiedzialność. Sprawujący rządy zawsze będą żyli na polu bitwy. Będą oni stanowili swego rodzaju inteligencję na polu bitwy, która nie zaznaje spoczynku". Tamże, s. 172.

z mocy oczywistości, uwalnia nas od metafizycznej gwarancji w postaci innego świata, a co za tym idzie — innego życia"[43]. Zgodzić wypada się także z Markiem Drwięgą, który podkreśla, że:

> istotę podmiotu, egzystencji z zasady odnaleźć trzeba w swoistym „wstrząsie" naiwnej pewności, można nawet powiedzieć wszelkiej pewności. Dlatego sens bycia człowiekiem, *sum*, nie jest czymś określonym, jak rzecz zdeterminowanym i stałym, lecz jest jako taki ciągle problematyczny. Jest to życie, którego nic nie zasłania i nie ochrania, jest to egzystencja otwarta, czasowa i historyczna[44].

Epoché, mówiąc inaczej, prowadzi ku wolności w tym znaczeniu, że umożliwia przekroczenie naiwnej oczywistości, która narzuca się wraz z naiwną (bezrefleksyjną) obecnością świata. Moment wyjścia ponad świat jako całość Patočka opisuje jako „wstrząs", oraz jako pytanie, które wyraża zdziwienie, ponieważ — jak pisze w *Esejach heretyckich*… — „odkrywanie samego bycia dokonuje się […] w filozofii i w jej najbardziej pierwotnym, najbardziej radykalnym pytaniu"[45]. To właśnie pytanie odkrywa problematyczność świata. Zapytywanie z kolei jest najpełniejszym wyrazem troski o duszę, która zabiega o prawdę o sobie i o świecie[46]. Dzięki *epoché* świat jawi się więc jako problematyczny, zostaje odkryty w swej problematyczności, filozofia zaś „przemawia od problematyczności do problematyczności"[47]. Dlatego, podążając za Patočką,

> jeśli mamy uchwycić w czystej postaci to, co się ukazuje, fenomeny, musimy przeprowadzić „wyłączenie", „*épochè*" w stosunku do wszystkich tych interesów i wiary w przedmiotowość jako taką, jeśli prze-

43 D. Bęben, *Człowiek w horyzoncie dziejów i autentyczności bycia. Studia z filozofii Jana Patočki*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2016, s. 41.

44 M. Drwięga, *O asubiektywnej fenomenologii Jana Patočki*, s. 162.

45 J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, s. 69.

46 „Dzięki duchowemu pokarmowi troska o duszę powoduje wewnętrzną przemianę, odwraca nasze naturalne ukierunkowanie i z bycia instynktownego i tradycjonalnego, nastawionego na to, co bieżące, w jednym momencie przemienia nas w istoty zaangażowane w dzieło *stałego zapytywania* [podkr. — W.P.], które ostatecznie zostaje uformowane przez to, co uzyskujemy w wyniku tego badania. Dusza zostaje przez to zrealizowana i powiększa swoje bycie". Tenże, *Troska o duszę we wspólnocie „Państwo"*, s. 173.

47 Tenże, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, s. 193.

> kraczają granice tego, co się jasno ukazuje. *Épochè* nie jest ani negacją egzystencji, ani wątpieniem o niej, ani czystą abstrakcją, ale jest to akt wolności, który nie dotyczy rzeczy, i dlatego jest zawsze możliwy[48].

W tym znaczeniu *epoché* jest radykalnym „nie", protestem wobec oczywistości, czyli nie-problematyczności świata. Tylko taka postawa, jak się wydaje, umożliwia w ogóle ujęcie świata *jako* całości.

Patočka już w swojej pracy habilitacyjnej podkreślał, że „problemem filozofii jest świat jako całość"[49]. Badanie tego problemu wymaga pytania o to, co oczywiste, czyli o świat naturalny, który współkonstytuuje doświadczenie. Takie też jest zadanie fenomenologii: systematyczne badanie oczywistości. Według Patočki, sensem fenomenologii jest to, że jest ono „nowym zapytaniem filozoficznym", w którym:

> centralną kwestią staje się sposób, w jaki każdej rzeczy, która staje się przedmiotem naszego doświadczenia, można przypisać sens. Inaczej mówiąc, sens rzeczy odnajduje się tam, gdzie staje się ona dla nas oczywistością, gdzie nabywamy co do niej pewności, gdzie pokazuje nam ona, czym jest. Stawanie się oczywistym, samoprezentacja — po grecku *phainestai* — staje się główną problematyką tej filozofii: stąd nazwa fenomenologia[50].

Można zaryzykować opinię, że cała filozofia autora *Esejów heretyckich…* jest próbą pogłębienia i pełniejszego zrozumienia tego problemu: czym jest świat *jako* całość? Jak się wydaje, rozważania Patočki wokół *epoché* i redukcji były próbą ujęcia tego, w jaki sposób świat *jako* całość może być w ogóle problemem dla filozofii, jak świat mógłby prezentować się *jako* problematyczny. Jak widzieliśmy, *epoché* koresponduje z radykalnym „wstrząsem" ludzkiej egzystencji, która właśnie dzięki owemu „wstrząsowi", zaczyna troszczyć o duszę w dążeniu do prawdy. U Patočki zatem „życie w prawdzie to życie w pytaniu

48 Tamże, s. 205.
49 Tenże, *Świat naturalny i fenomenologia*, s. 7.
50 Tenże, *Wprowadzenie do fenomenologii Husserla. Charakterystyka fenomenologii jako filozofii i jej stosunek do nurtów metafizycznych w dziejach filozofii*, „Principia" 29, 2001, s. 25.

postawionym na uświadomionej problematyczności"[51]. „Wstrząs" ten wyraża się w radykalnym zapytywaniu, które ostatecznie wypowiada paradoksalną wiedzę o niewiedzy, ponieważ — jak tłumaczy Patočka — „ta «wiedza» jest charakteryzowana jako wiedza niewiedzy (*věděni nevědění*), tzn. jest pytaniem. Sokrates jest bowiem wielkim pytającym", po czym dodaje: „Sokratejska niezależność zakorzeniona jest w absolutnej wolności lub w nieustannym uwalnianiu się od wszelkich przywiązań względem natury, tradycji, czyichś i własnych schematów, czy dóbr fizycznych i duchowych"[52]. Gdyby chcieć więc podsumować osiągnięcia czeskiego filozofa, można podkreślić, że dla niego metoda fenomenologiczna — rozumiana jako *epoché* — nie jest doświadczeniem czegokolwiek (np. subiektywności transcendetalnej), lecz jest doświadczeniem, którym *jest* człowiek ujęty jako ruch egzystencji. Jak bowiem czytamy w *Negatywnym platonizmie*:

> W doświadczeniu wolności nic się nie przedstawia, nie ma żadnego ostatecznego bieguna, którego, podobnie jak w ukierunkowaniu przedmiotowym, można by było użyć. Doświadczenie wolności nie posiada podłoża, gdzie za podłoże rozumie się jakąś ostateczną i pozytywną treść, jakiś przedmiot, czy predykat albo zbiór predykatów. W przeciwieństwie do tego doświadczenie wolności posiada charakter negatywny, tj. charakter dystansu, odległości, przekroczenia każdej przedmiotowości, zawartości, przed-stawiania i podłoża. Przejawia się to zwłaszcza w *całościowości* tego doświadczenia. To jest doświadczenie, które dopiero czyni nasze przedmiotowe przeżywanie przeżywaniem całościowym: jedynie dlatego, że jesteśmy zawsze *poza* wszelką przedmiotowością, że nam żadna przedmiotowość nie wystarcza, tworzy nam całość, ponieważ faktyczny zbiór wszelkiego bytu skończonego w sposób naturalny jest nam całkowicie niedostępny[53].

Zawieszenie generalnej tezy nastawienia naturalnego, a więc koniec końców zawieszenie świata — *epoché* — ustanawia zatem początek

51 D. Bęben, *Człowiek w horyzoncie dziejów i autentyczności bycia*, s. 84.
52 J. Patočka, *Negatywny platonizm. O genezie, problematyce i zaniku metafizyki oraz pytaniu, czy filozofia może istnieć bez niej*, „Kwartalnik Filozoficzny" 43(4), 2015, s. 173.
53 Tamże, s. 192.

filozofii, ponieważ filozof wychodzi *poza* świat naturalny i przeciwstawia się światu na zasadzie wyrazu radykalnej wolności. Świat jako całość ustanawia zaś odrębność całości doświadczenia absolutnie radykalnego, a mianowicie doświadczenia egzystencji jako wolności. Bycie *poza* światem oznacza więc, że „jesteśmy poza przedmiotowością" i z istoty nie możemy doświadczyć siebie jako przedmiotu.

* * *

Rozważania przedstawione w tym rozdziale krążyły wokół sporu o przedmiot metody fenomenologicznej. Okazuje się, że niemożliwość przeprowadzenia redukcji zupełnej ze względu na umocowanie filozofa w świecie (na co zwracał uwagę Merleau-Ponty, od którego uwag rozpocząłem rozważania zawarte w tym rozdziale) nie jest rozstrzygająca dla pytania o możliwość fenomenologii jako filozofii mniejszej. Jest bowiem tak, że celem filozofii jest nie tyle wyłączenie *całości* świata, lecz raczej problematyzacja świata poprzez metodyczne wątpienie w generalną tezę nastawienia naturalnego. Problematyzacji świata *jako* całości służy zabieg *epoché*, który jest próbą zwątpienia w świat naturalny. Tak ujęte zawieszenie jest *wstrząsem* nastawienia naturalnego i znajduje wyraz w zdziwieniu i pytaniu. Jak pisał Fink:

> Filozofia jest wstrząsem podstawami, które unoszą ludzkie obeznanie z istnieniem, wstrząsem podłoża, które buduje przyjmowany odgórnie postęp wzrostu wiedzy, rozłożeniem fundamentów wiedzy i *pytaniem* o istnienie *tego, co* istnieje oraz o naturę prawdy. […] filozofia jest pewnym „doświadczeniem", które człowiek ma doświadczając samego siebie i tego, co istnieje. Korzeniem filozoficznych problemów jest *zdziwienie*[54].

Filozofia rozpoczyna się wraz ze wstrząsem podstawami obowiązującego świata, w którym człowiek bezkrytycznie poddaje się „postępującemu wzrostowi wiedzy". Doświadczając tego „wstrząsu"

54 E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939,* Den Haag: Nijhoff, 1966, s. 181–182.

lub „zachwiania" obowiązującego świata, filozof formułuje pytania filozoficzne. Dopiero w świetle tych pytań świat jest obecny jako uniwersalny horyzont doświadczenia. Właśnie z tego powodu, jak się wydaje, Husserl cenił sceptycyzm, ponieważ w nim „pierwszy raz naiwne wstępne danie świata stało się problematyczne"[55]. A zatem zabieg *epoché* ma na celu „odzyskanie" świata poprzez jego problematyzację. Wniosek ten wydaje się korespondować z uwagą Husserla z *Medytacji kartezjańskich*, że „trzeba najpierw stracić (*verlieren*) świat poprzez dokonanie *epoché*, by go potem na drodze uniwersalnej autorefleksji na powrót odzyskać"[56]. Na samym końcu należy dodać, że odzyskanie świata przybiera formę systematycznej analizy tego, co się prezentuje. Zabieg redukcji prowadzi w ostatecznym rozrachunku do świata, który prezentuje się w doświadczeniu; zadaniem zaś, które stoi przed fenomenologiem, jest ujęcie go i zrozumienie w tych granicach, w jakich się prezentuje, bez narzucania na niego określonych teorii naukowych czy subiektywnych preferencji[57]. Bądź co bądź dopiero z perspektywy nastawienia filozoficznego możliwe jest pytanie o to, co jest dane. Dlatego też fenomenologia rozumiana jako filozofia mniejsza realizuje się jako analiza tego, co dane. Nie stawia przy tym pytań o ostateczną podstawę dania, co wydaje się raczej domeną motywu dogmatycznego w fenomenologii. Jeżeli rzeczywiście tak jest, w następnych rozdziałach należy podjąć pytania o konsekwencje i granice metody fenomenologicznej.

55 E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, hrsg. v. R. Boehm, Haag: Nijhoff, 1956, s. 59.

56 Tenże, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982, s. 236.

57 Zob. K. Novotný, *Die Transzendentalität der Welt*, s. 169.

5. Spór o konsekwencje metody: poza realizmem i idealizmem

W lecie 1918 roku Ingarden wysłał do Husserla obszerny list, który okazał się kamieniem węgielnym dyskusji nad idealistycznymi konsekwencjami filozofii autora *Badań*[1]. Polski filozof zarzuca swojemu nauczycielowi z Getyngi, że ten przeprowadził niewystarczające rozważania wstępne nad istotą przedmiotu, co w konsekwencji doprowadziło do redukcji rzeczywistości do świadomości, bo przedmiot nie ma być tutaj niczym więcej, jak tylko wielością przedstawień[2]. W przeciwieństwie do tego, Ingarden utrzymuje odrębność istoty świadomości i bytu, twierdząc, że oba elementy istnieją na inny sposób: o ile świat nie przeżywa sam siebie, o tyle świadomość — tak[3]. Dyskusja pomiędzy Ingardenem a Husserlem z czasem stawała się coraz bardziej złożona. Co jest jednak ważniejsze, bez wątpienia wykroczyła poza wąskie ramy wymiany epistolarnej i w zasadzie dotyczy konsekwencji stosowania metody fenomenologicznej jako takiej, a szczególności metody redukcji. Ingarden podkreślał dwoistą rolę redukcji u Husserla, pokazując, że chociaż jest ona środkiem do uniknięcia błędu *petitionis principii* i przez to pełni czysto metodyczną rolę, wydaje się ona prowadzić do konsekwencji o naturze ontologicznej, a nawet metafizycznej. Redukcja ujmuje bowiem status bytowy świata (bytu, przedmiotu) jako zależnego od świadomości transcendentalnej. Jednak w obrębie tych rozważań redukcja już nie obowiązuje, bo nie bierze się w nawias wcześniejszych założeń, co koniec końców podaje

1 R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1963, s. 453–472.

2 Zob. tamże, s. 457.

3 Zob. tamże, s. 459.

w wątpliwość jej wartość jako narzędzia metodologicznego[4]. Po co bowiem stosować metodę, której nie można stosować konsekwentnie?

Rozważania przedstawione w tym rozdziale służą analizie sporu o konsekwencje metody fenomenologicznej. Czy redukcja rzeczywiście prowadzi ostatecznie do idealistycznych rozstrzygnięć? Na wstępie, można powiedzieć, iż wydaje się, że fenomenologia jako filozofia mniejsza zamiast prowadzić do konsekwencji ontologicznych *resp.* metafizycznych, musiałaby raczej zachowywać rygor neutralności ontologicznej, której Husserl domagał się na przykład w *Badaniach*[5]. Rzecz w tym, że analiza fenomenologiczna nie wydaje się zainteresowana istnieniem bądź nieistnieniem świata jako zagadnieniem ontologicznym *resp.* metafizycznym. Istnienie staje się problematyczne wraz z zawieszeniem generalnej tezy nastawienia naturalnego. Dlatego analiza taka docieka raczej sposobów prezentacji tego, co jest bezpośrednio doświadczane. Z tego punktu widzenia istnienie można uznać co najwyżej za predykat opisowy, jak czyni to Zahavi[6], a nie za istotną charakterystykę świata *per se*. Podobne odczytanie Husserla, które przyjmuje podstawowe intuicje wyrażone przez Zahaviego, nie jest jednak oczywiste. Wręcz przeciwnie, bo w pismach niemieckiego filozofa można odnaleźć wiele fragmentów, które wydają się raczej wzmacniać ontologiczne stanowisko Ingardena niż tezę o neutralności Zahaviego. Wydaje się jednak, że bliższy podstawowym inuicjom redukcji jest ten drugi. Dlatego, aby móc usytuować fenomenologię jako filozofię mniejszą poza tym ontologicznym sporem *à la* Ingarden, w tym rozdziale książki odniosę się nie tylko do krytyki autora *Sporu o istnienie świata* i dyskusji nad tą krytyką, ale spróbuję sformułować także takie ujęcie metody fenomenologicznej, które sytuowałoby ją

4 Tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 590.

5 E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. I, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, s. 5.

6 D. Zahavi, *Metaphysical Neutrality in „Logical Investigations"*, w: *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's „Logical Investigations" Revisited*, eds. D. Zahavi, F. Stjernfelt, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2002, s. 97 oraz tenże, *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 32–33.

poza realizmem i idealizmem w tradycyjnym sensie tego sporu. Rozpocznę jednak od próby wyjaśnienia, czym jest zwrot transcendentalny w filozofii Husserla, sytuując go w ramach dyskusji nad relacją psychologizmu do fenomenologii.

5.1. Zwrot transcendentalny a absolut świadomości

Wielu badaczy fenomenologii, dajmy na to David Carr, Dermot Moran, Zahavi oraz Półtawski i Krystyna Święcicka, żeby wymienić tylko kilku[7], posługują się wyrażaniem „zwrot transcendentalny" dla określenia kompleksu zmian, które następują w filozofii Husserla od wydania *Badań logicznych* do publikacji *Idei I*. Idzie przede wszystkim o zastosowanie przez niemieckiego filozofa metodologicznego zabiegu redukcji, który umożliwia systematyczne badania obszaru czystej świadomości. Zwrot transcendentalny, z którym ma się do czynienia w filozofii Husserla, zasadza się przede wszystkim na odejściu od indywidualnego traktowania aktów świadomości. Jeżeli tak, wówczas źródeł dla tego zwrotu można się doszukiwać jeszcze przed wydaniem przez niemieckiego filozofa *Badań* w 1900 i 1901. Wiadomo, że podstawowym celem *Prolegomenów* do *Badań* było przezwyciężenie relatywizmu i jego sceptycznych konsekwencji. Zdaniem Husserla, ten ogólny cel wypływa z rozczarowania psychologistycznymi próbami wyjaśnienia logiki, których autor podjął się wcześniej w *Filozofii arytmetyki* oraz w *O pojęciu liczby*[8]. Ta ostatnia praca nosi podtytuł

7 Zob. D. Carr, *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 2009, s. 19; D. Moran, *Husserl's Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism*, „Continental Philosophy Review" 41(4), 2008, s. 417; D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Święch, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012, s. 61–105; A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973, s. 184–185; K. Święcicka, *Husserl*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 2005, s. 63–64.

8 „Ale także z zupełnie innej jeszcze strony uwikłałem się w problemy ogólnej logiki i teorii poznania. Wyszedłem od panującego przeświadczenia, że psychologia jest tą [dyscypliną], od której tak logika w ogóle, jak i logika nauk dedukcyjnych winna się spodziewać

Analizy psychologiczne, który *expressis verbis* sugeruje, że wpisywała się ona w klimat filozoficzny końca XIX i początku XX wieku. Sugestia ta bynajmniej nie jest jednoznaczna; podczas gdy niektórzy badacze myśli fenomenologicznej, na przykład Damian Leszczyński, Herbert Spiegelberg i Iso Kern[9], przychylają się do niej, Jitendra Nath Mohanty ostrzega przed pośpiesznym ferowaniem wyroku o psychologizmie wczesnej filozofii Husserla. Jak argumentuje Mohanty, mówienie przez autora *O pojęciu liczby* o „analizach psychologicznych" *de facto* nie odnosi się do wąskiego rozumienia psychologizmu w logice i matematyce, lecz do szerokiego ujęcia charakteru badania statusu liczb jako badań zorientowanych na to, co nie jest fizyczne; wyrażenie „analizy psychologiczne" nie oznaczają zatem badania partykularnej psychiki, lecz badanie tego, co nie-fizyczne, czyli liczb[10].

Chociaż wiele przemawia za argumentacją Mohanty'ego[11], nie sposób pominąć chociażby deklaracji zawartych zarówno w *O pojęciu liczby*, jak i we „Wstępie" do *Filozofii arytmetyki*. Zgodnie z tymi deklaracjami Husserla, prace nad pojęciem liczby i podstawami arytmetyki powinny przebiegać pod programowym rygorem prymatu psychologii,

filozoficznego rozjaśnienia. Stosownie do tego w pierwszym (i jedynym opublikowanym) tomie mej *Filozofii arytmetyki* badania psychologiczne zajęły nader wiele miejsca. To psychologiczne ufundowanie pod pewnymi względami nigdy nie mogło mnie zadowolić". E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1, *Prolegomena do czystej logiki*, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006, s. 6.

9 Zob. D. Leszczyński, *Struktura poznawcza i obraz świata. Zagadnienie podmiotowych warunków poznania we współczesnej filozofii*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010, s. 120; H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3rd revisited and enlarged edition, with the collaboration of K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994, s. 70; I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kants und zum Neukantianismus*, Den Haag: Nijhoff, 1964, s. 8.

10 Mohanty dodaje, że taka interpretacja wypływa z Brentanowskiego przeciwstawienia fenomenów fizycznych fenomenom psychicznym. Zob. J.N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*, New Haven–London: Yale University Press, 2008, s. 4.

11 Interpretację Mohanty'ego zdają się potwierdzać epistolarne zapewnienia Husserla, że Frege, który krytykował psychologizm *O pojęciu liczby* i *Filozofii arytmetyki*, nie zrozumiał w pełni projektu filozoficznego tych dzieł. Zob. E. Husserl, *Briefwechsel. Band VI. Philosophenbriefe*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994, s. 110–112. W sprawie syntetycznego omówienia relacji filozofii Husserla i Fregego, zob. A. Gut, *Husserl — Frege. Zwrot antypsychologistyczny*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 72(4), 2009, s. 131–162.

rozumianej jako nauka empiryczna o aktach psychicznych[12]. Z tego powodu w pracach z tego okresu działalności Husserla mimo wszystko spotyka się metodologiczne tezy psychologizmu, które głoszą ujęcie psychologii genetycznej jako dyscypliny fundamentalnej dla nauk normatywnych: matematyki i logiki. Obok tych tez metodologicznych w obu pracach można wskazać także na tezy przedmiotowe, które w dalszej kolejności prowadzą do psychologizującego pojęcia poznania. W obu pracach autor redukuje mianowicie idealność liczb i ich relacji do rzeczywistości aktów psychicznych oraz zawiązków pomiędzy tymi aktami, a czyni to w imię filozoficznego ugruntowania arytmetyki[13]. Bądź co bądź arytmetykę można rozumieć jako zbiór operacji wykonywanych przez matematyka w jego świadomości; z tej perspektywy, aby ugruntować arytmetykę, należy innymi słowy zbadać sposoby powstawania najprostszych operacji źródłowo w świadomości, czyli w bezpośrednim doświadczeniu. Skoro jednak liczenie, dajmy na to przeżycie fundujące liczbę 5 jest przeżyciem wyższego rzędu wobec zestawiania 2 + 3[14], wówczas to zestawienie, czyli przedstawienie wielości[15], samo źródłowo *jest* liczbą. A więc Husserl *de facto* redukuje przedmiot aktu operacji matematycznej — liczbę, do samego aktu, czyli do przeżycia zestawienia wielości w jedność.

Jak się wydaje, w tym kontekście należy sytuować konieczność dla zwrotu transcendentalnego fenomenologii: *po* zwrocie akt nie jest już ujmowany jako przeżycie, lecz jako egzemplifikacja czystego typu odniesienia przedmiotowego. Warto także dodać, że sam Husserl posługuje się wyrażeniem *transzendentale Wendung* w kilku pracach, przeważnie w kontekście filozofii Kartezjusza. I tak, w czwartym, ostatnim szkicu hasła „fenomenologia" dla *Encyklopedii Britannica*

12 E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901)*, hrsg. v. L. Eley, Den Haag: Nijhoff, 1970, s. 5–6, 295.

13 Husserl już podczas pisania *O pojęciu liczby*, lecz przed ukończeniem samej pracy, w korespondencji listownej zaznaczał, że nie zgadza się z głównymi tezami swojej pracy, jakoby podstawą arytmetyki było pojęcie liczby; arytmetyka opiera się raczej na pojęciu wielości. Zob. tenże, *Briefwechsel. Band I. Die Brentanoschule*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994, s. 157–159.

14 Tenże, *Philosophie der Arithmetik*, s. 191.

15 Tamże, s. 301.

autor wiąże zwrot transcendentalny z Kartezjańskim wyróżnieniem subiektywności; w przekonaniu Husserla, autor *Rozprawy o metodzie* odkrył „subiektywność transcendentalną" dzięki zaproponowanemu wątpieniu metodycznemu, definiując podmiot jako *ego cogito*[16]. Doprecyzowując relację pomiędzy fenomenologiczną psychologią i filozofią transcententalną[17], autor w następujący sposób wyjaśnia rozumienie zwrotu:

> Psychologia służy wskrzeszonym przez K a r t e z j u s z a problemom transcendentalnym. Myśl ta została po raz pierwszy wprowadzona do filozofii poprzez jego *Meditationes*: to, że wszystko, co rzeczywiste i w końcu cały ten świat istniejący d l a n a s i istniejący w określony sposób [*seiende und soseiende*] jest tylko jako treść przedstawieniowa naszych własnych przedstawień, jako domniemany w sądach i w najlepszym razie potwierdzony w sposób oczywisty w naszym własnym życiu poznawczym. Tutaj bije źródło wszystkich, czy to autentycznych czy nieautentycznych problemów transcendentalnych[18].

Zwrot transcendentalny wiąże się zatem z wyróżnieniem korelacji pomiędzy istnieniem i sposobami prezentacji w świadomości tego, co istnieje, czyli — *mutatis mutandis* — pomiędzy treściami świadomości i sposobami jej ujęcia. Husserl odnosi się do problematyki zwrotu także w *Medytacjach kartezjańskich*. W § 10, który traktuje o „Kartezjańskim uchybieniu w sprawie zwrotu transcendentalnego", autor podkreśla, że metoda nowożytnego filozofa nie charakteryzuje się dostatecznym radykalizmem, dopuszczając nieuzasadnione założenia i orędując przez to — przywołując określenie Husserla —

16 Tenże, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1968, s. 287.

17 Husserl używa wyrażenia „zwrot transcendentalny" w odniesieniu do psychologii nie tylko podczas prac nad artykułem dla *Encyklopedii*; także we wrześniu 1930 roku, twórca fenomenologii podkreślał, że psychologia musi dokonać „transcendentalnego zwrotu", aby ominąć niebezpieczeństwo psychologizmu i antropologizmu. Zob. E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, hrsg. v. S. Luft, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2002, s. 123.

18 Tenże, *Phänomenologische Psychologie*, s. 297.

„niedorzecznemu transcendentalnemu realizmowi"[19]. Z tego powodu, obok wyróżnienia powiązania świadomości z jej przedmiotem, zwrot transcendentalny charakteryzuje się postulatem przyjęcia określonej metodologii, a dokładniej — ideującego postępowania w graniach najściślejszej redukcji.

W tym kontekście można pytać, na czym ma polegać wyróżnienie świadomości, które jest konsekwencją zwrotu transcedentalnego. Husserl, odpowiadając na to pytanie, często sięga do słownika ontologicznego. Najwyraźniej jest to zauważalne w *Ideach I*, gdzie autor odnosi się do *epoché* jako zabiegu, który ustanawia nową dziedzinę bytową. W § 33 tego dzieła niemiecki filozof w następujący sposób określa cel *epoché*: „uzyskanie nowej, w swej swoistości dotychczas nie odgraniczonej od innych dziedziny bytowej, która — jak każda prawdziwa dziedzina — jest dziedziną bytu indywidualnego"[20]. Tą dziedziną bytową jest dziedzina czystej świadomości. Jak twierdzi Husserl, fenomenologiczna *epoché*, która wyłącza wszelkie transcendensy, nie obejmuje czystej świadomości. Czysta świadomość „posiada sobie właściwy byt (*Eigensein*)"[21], a przez to należy ją ująć jako „fenomenologiczne residuum". Ten obszar bytowy poprzedza całą dziedzinę fenomenologiczną. Posługując się słownikiem ontologicznym, można zauważyć, że o ile czysta świadomość ma charakter absolutny, o tyle świat ma byt

19 W przeciwieństwie do propozycji Kartezjusza, w fenomenologii „Wszystko to usuwamy na bok, pozostajemy bowiem wierni radykalizmowi naszej autorefleksji, a tym samym naczelnej zasadzie naoczności (*Intuition*) i oczywistości, a więc nie uznajemy za obowiązujące niczego, czego w sposób rzeczywisty, i na początek całkowicie bezpośrednio, nie udostępniliśmy sobie na otwartym w drodze *epoché* polu *ego cogito,* nie wyrażamy językowo niczego, czego sami osobiście nie *zobaczyliśmy*. Tu właśnie pobłądził Kartezjusz i tak doszło do tego, że stojąc przed największym z odkryć, dokonując go już w pewnej mierze, nic uchwycił jednak jego właściwego sensu, a więc sensu transcendentalnej subiektywności, i nie przekroczył dlatego bramy, która prowadzi w granice autentycznej filozofii transcendentalnej". Tenże, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982, s. 35.

20 Tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967, s. 102; dalej przywoływane jako *Idee I*.

21 Tamże, s. 103.

jedynie zrelatywizowany do świadomości. Posługując się językiem Ingardena, można powiedzieć, że w *Ideach I* wszelki przedmiot jest zależny bytowo od świadomości. O tym traktuje, jak się wydaje, § 49 *Idei I*, w którym Husserl proponuje swoisty eksperyment myślowy unicestwienia świata[22]. Niemiecki filozof wychodzi od obserwacji, że rzeczy w świecie są korelatami odpowiednich aktów świadomości. Jeżeli tak, to wówczas „staje się jasne, że przez unicestwienie świata rzeczy istnienie świadomości, każdego strumienia przeżyć w ogóle, zostałoby wprawdzie z koniecznością zmodyfikowane, ale nie naruszone w swej własnej egzystencji"[23]. Rzecz w tym, że pomyślenie unicestwienia świata zmienia wprawdzie sposób doświadczenia, ale nie dotyczy samego podmiotu, który dokonuje *epoché*. Dlatego, jak konkluduje Husserl, „żaden realny byt, żaden taki byt, który się świadomościowo przedstawia i wykazuje przez przejawy, nie jest konieczny dla istnienia samej świadomości"[24]. Innymi słowy, czysta świadomość jest bytem absolutnym[25]. Świadomość jest zatem bytem absolutnym w tym znaczeniu, że poprzedza w istnieniu wszystkie inne byty[26]. Husserl opisuje tę dziedzinę bytu jako „całość",

> w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wymknąć, całość, która nie posiada żadnego przestrzenno-czasowego zewnętrza i sama nie może znaleźć się wewnątrz żadnego przestrzenno-czaso-

22 Husserl sięga do tego ekperymentu myślowego także przy innych okazjach, chociażby w wykładach o pierwszej filozofii. Jak jednak pokazuje Łaciak, już w 1907 roku niemiecki filozof zastanawiał się nad możliwością „rozpłynięcia się" potoku przeżyć, gdy w wykładach *Ding und Raum* analizował doświadczenie przestrzenne. Zob. P. Łaciak, *Eksperyment unicestwienia świata jako argument za idealizmem transcendentalnym*, „Fenomenologia" 14, 2016, s. 121–122.

23 E. Husserl, *Idee I*, s. 157–158.

24 Tamże, s. 158.

25 „Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo nulla «re» indiget ad existendum". Tamże.

26 „Przez *epochè* dotarłem do takiej sfery istnienia, która zasadniczo poprzedza wszystko, co da się pomyśleć, co dla mnie istnieje wraz ze sferami swego istnienia, poprzedza jako ich absolutne, apodyktyczne założenie". Tenże, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 1999, s. 75. Zob. też: tamże, s. 96.

wego układu, która od żadnej rzeczy nie może doznać działania przyczynowego ani na żadną rzecz takiego działania wywierać[27].

Zwrot ku transcendentalizmowi wydaje się ustanawiać tezę o korelacji świadomości i jej przedmiotu, przy jednoczesnym wyróżnieniu tego pierwszego elementu. Dla Husserla problemy transcendentalizmu rzeczywiście „dotyczą korelacji pomiędzy bytem [*Sein*] i świadomością, a więc nie tylko bytu jako bytu realnego, lecz także jako bytu idealnego, czegoś pojęciowego i ujmowanego przez liczby, także bytu jako bycia-wartością, piękna i praktycznej powinności"[28]. Nie chodzi, rzecz jasna, o to, że korelacja oznacza utożsamienie, ponieważ oba elementy tej relacji, czyli skierowania świadomości ku bytowi, charakteryzują się innymi, diametralnie różnymi sposobami dania. O ile sama rzecz nigdy nie może być dana w całości *hic et nunc*, o tyle sposoby jej dania, czyli *cogitationes*, prezentują się absolutnie[29]. Absolutność utożsamia się tutaj z pewnością, a więc niezaprzeczalnym statusem uchwytywanego przedmiotu, czy ściślej — podmiotu. Rzeczywiście chociaż można wątpić w to, co w danej chwili się spostrzega, nie da się zwątpić w to, *że* w tej oto chwili przeżywa się sam akt spostrzegania. Ten zaś nie jest przedmiotem, lecz właśnie warunkiem możliwości spostrzeżenia samego przedmiotu. Transcendentalne wyróżnienie świadomości znajduje zatem zwieńczenie w tezie, że „świadomość nie jest jednak tym, co realne [*Reales*], lecz warunkiem wszelkiej rzeczywistości"[30]. Chociaż w pierwszym momencie eksperyment myślowy unicestwienia świata wydaje się narzucać jednoznacznie metafizyczną interpretację, w dalszej części rozdziału podam w wątpliwość ten kierunek interpretacji.

27 E. Husserl, *Idee I*, s. 160.

28 Tenże, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, hrsg. v. E. Schuhmann, Dordrecht: Springer, 2005, s. 5.

29 Tenże, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, hrsg. v. R.D. Rollinger, in Verbindung mit R. Sowa, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2003, s. 7.

30 Tamże, s. 20.

5.2. Krytyka ontologicznych konsekwencji fenomenologii Ingardena

Biorąc pod uwagę zarysowane konsekwencje zwrotu transcendentalnego, nie dziwi, że ontologiczna wykładnia redukcji budzi pewne wątpliwości. Jak bowiem można fenomenologicznie uzasadnić ontologiczną tezę o absolutnym sposobie istnienia świadomości? Ingarden wątpił w taką możliwość. Jednym z najważniejszych prac polskiego filozofa, w których bliżej przygląda się on konsekwencjom zwrotu transcendentalnego Husserla i redukcji, jest wspomniany na początku tego rozdziału list, który — jak podkreśla Ingarden — „zawiera […] pierwszą moją krytykę idealizmu Husserlowskiego"[31]. W tekście listu Ingarden omawia zwrot na przykładzie *Badań* i *Idei I*, z których w pierwszym dziele zachowuje się odrębność bytu od świadomości, podczas gdy w drugiej pracy absolutyzuje się świadomość[32]. Z tego powodu zwrot transcendentalny jest *de facto* zwrotem ku idealizmowi. Idealizm, o którym pisze Ingarden, należy rozumieć szeroko jako stanowisko ontologiczne, metafizyczne oraz epistemologiczne; w zachowanej części listu autor najszerzej omawia pierwszą z wymienionych form. I tak, na płaszczyźnie ontologicznej istotę bytu identyfikuje się z czystą świadomością, przy czym nie jest to prosta relacja, ponieważ składają się na nią dwa etapy. Z jednej strony, byt identyfikuje się z noematem, z drugiej zaś — noemat wiąże się ze świadomością[33]. W rezultacie transcendencja jest zrelatywizowana do immanencji i traci ontologiczną odrębność i samodzielność.

Idealistyczne konsekwencje, jak dowodzi Ingarden, płyną z niewłaściwego ujęcia i opacznego zrozumienia przez Husserla problemu transcendencji. Pojęcie transcendencji jest w fenomenologii wieloznaczne. W pierwszym znaczeniu „transcendencja" oznacza „bycie czymś

31 R. Ingarden, *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 453.

32 Zob. tamże, s. 461. Zdaniem Ingardena jednym z uchybień *Badań logicznych* jest to, że „w gruncie rzeczy «byt» jest potraktowany dogmatycznie". Tamże, s. 455. Ingarden analizuje opozycję *Badań* i *Idei I* jako opozycję realizm — idealizm także w innych dziełach, zob. tamże, s. 550.

33 Zob. tamże, s. 456–457.

różnym od świadomości, *resp.* od noematycznego sensu"[34]. Pojęcie to może także oznaczać (w odniesieniu do spostrzeżenia) wykroczenie poza efektywne wypełnienie lub w szczególności wykroczenie sensu realności poza mnogość syntez spostrzeżeniowych[35]. Mówiąc jeszcze inaczej, należy dodać, że głównym motywem dla zajęcia przez Husserla stanowiska idealizmu transcendentalnego jest w przekonaniu Ingardena analiza spostrzeżenia zewnętrznego. Analiza ta wykazuje bowiem konieczność przyjęcia syntetycznego charakteru świadomości skierowanej ku przedmiotom[36]. W rezultacie autor *Idei I* pyta o sens istnienia, a nie o samo istnienie. Polski filozof formułuje ten zarzut w następujących słowach:

> O „istnieniu", „rzeczywistości", „możliwości" itd. można mówić dopiero wyjaśniwszy sobie odpowiednie akty czystej świadomości, nie jest natomiast dozwolone — zdaniem Husserla — nie tylko mówić o „rzeczywistości" (realności) czegoś, ale co więcej przyznawać tę rzeczywistość jakiejś rzeczy lub innego rodzaju przedmiotowi w sposób zupełnie swobodny, bez odwołania się do odpowiednich aktów, z których płynie sens tej rzeczywistości. Nie tylko sam f a k t istnienia, ale i s e n s jego sposobu „konstytuuje się" w sposób istotnościowo konieczny w odpowiednich aktach czystej świadomości. I jedynie w korelacji do niej jest rzeczą dozwoloną o niej mówić: istnienie, rzeczywistość jest z istoty swej czymś „dla" podmiotu czystej świadomości[37].

Motywem dla przeprowadzenia redukcji jest według Ingardena motywacja ontologiczna. W wykładach o fenomenologii Husserla pytał: „co upoważniło Husserla do przeprowadzenia redukcji? Co było motywem jej przeprowadzenia?" — i zaraz odpowiadał: „było to rozróżnienie między tym, co (ontycznie) transcendentne, i tym, co immanentne"[38]. Analiza motywacji dla redukcji wiąże się więc z po-

34 Tamże, s. 463.
35 Zob. tamże.
36 Zob. tamże, s. 570–571.
37 Tamże, s. 576.
38 Tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla,* z języka niem. przeł. A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974, s. 204.

jęciem transcendencji ontycznej. Uczeń Husserla uważa, że redukcja jest konieczna dla ujęcia istoty czystej świadomości, aby następnie móc dostrzec, że wszystko, co nie jest nią, jest zarazem wobec niej transcendentne w sensie ontycznym[39]. Tego typu obserwacja jest konsekwencją redukcji, która przecież umożliwia uchwycenie czystej świadomości jako *residuum*, które nie zostaje wyłączone przez redukcję. Ujęcie świadomości jako *residuum*, co Husserl wyraźnie postuluje w *Ideach I*, umożliwia badanie różnych elementów tego obszaru: „aktów, przeżyć, danych wrażeniowych i pól wrażeniowych, sensów przedmiotowych itd."[40]. Chociaż deklaratywnie redukcja powinna zachowywać rygor neutralności ontologicznej, zdaniem Ingardena prowadzi ona do rozstrzygnięć metafizycznych, bo świat rzeczy ujmuje jako mnogości przeżyć[41]. Polski filozof uznaje oczywiście wartość redukcji jako operacji, która umożliwia ominięcie problemu *petitio principii*. Wyłączenie obowiązywania nauk, które znajduje wyraz w powstrzymywaniu się przed uznaniem tez nauki, znajduje uzasadnienie metodologiczne i gwarantuje autonomię rozważaniom filozoficznym. Ingarden twierdzi jednak, że to nie rozczarowanie naukami i względy jedynie metodyczne kierują redukcją, lecz pojęcie transcendencji ontycznej (to, co nie istnieje na sposób absolutny), ponieważ Husserl stara się wyodrębnić obszar absolutnie immanentnych doświadczeń, to znaczy aktów, które za przedmiot mają wyłącznie przeżycia[42]. Jednocześnie operuje on pojęciem transcendencji epistemologicznej (wtórnej w fenomenologii wobec pojęcia ontycznego), które odnosi się do efektywnego zawierania się w akcie. Niemniej oba pojęcia przeplatają się ze sobą, a o tym, co jest transcendentne w sensie epistemologicznym, ostatecznie decyduje to, co jest transcendentne w sensie ontycznym. A więc zdaniem polskiego filozofa, w fenomenologii mówi się o różnych sposobach dania świadomości i świata na podstawie tego, że oba obszary istnieją w odmienny sposób: pierwszy w sposób absolutny,

39 Tamże, s. 168.
40 Tamże, s. 187.
41 Zob. tamże, s. 173.
42 Zob. tamże, s. 179.

drugi pośrednio przez przejawy: „to jest ten motyw, który dyktuje Husserlowi, co ma zostać wyłączone, zredukowane — to mianowicie, co nie jest absolutnie konieczne bytowo, co nie wynika ze struktury samego aktu lub mnogości aktów"[43]. W tle krytyki Ingardena, mówiąc inaczej, znajduje się teza o różnicy ontologicznej pomiędzy bytowo samodzielną dziedziną czystej świadomości a bytowo niesamodzielnym istnieniem świata. Można zatem wnioskować, że o ile motywacje dla redukcji są natury ontycznej, o tyle jej konsekwencją jest idealizm. Jednym słowem, dla Ingardena fenomenologia jest koniec końców formą idealizmu transcedentalnego.

Jak wiadomo, termin „idealizm" jest wieloznaczny. Najogólniej go ujmując, odnosi się do różnych stanowisk, które można wyodrębnić na gruncie filozoficznego sporu o istnienie świata[44]. I tak, idealistą jest ten, kto przyjmuje istnienie idei jako szczególnego rodzaju bytu. Idealistą jest także filozof, który utożsamia idee z przeżyciami świadomymi, przez co ostatecznie również świat redukuje się do świadomości. Ta ostatnia forma idealizmu może przybierać formy spirytualistyczne, monistyczne, dualistyczne lub pluralistyczne. Łączy je jednak to, że są idealizmami metafizycznymi[45]. Z kolei idealizm transcendentalny jest stanowiskiem epistemologicznym, które przyznaje większą wagę rozstrzygnięciom epistemologicznym niż metafizycznym[46]. Takiej formy idealizmu Ingarden upatruje w filozofii Husserla, dowodząc, że u tego

43 Tamże, s 180. „Zasadnicza różnica w sposobie istnienia pomiędzy tymi dwiema dziedzinami (*resp.* pomiędzy ich składnikami), rzeczywistości i czystej świadomości, polega na zasadniczo i z istoty różnym sposobie dania, który, by się tak wyrazić, nie da się przenieść na elementy drugiej dziedziny". Tenże, *Spór o istnienie świata,* t. 1. *Ontologia egzystencjalna*, przygotowała i partie tekstu z jęz. niem. przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987, s. 24.

44 W sprawie syntetycznego przedstawienia sporu o istnienie świata, zob. J. Hartman, *Spór o istnienie świata*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. nauk. A.J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków: TAiWPR Universitas, 2001, s. 250–254.

45 W sprawie tych pojęć, zob. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, s. 15–16.

46 Na gruncie idealizmu transcendentalnego „uważa się, że wszelkie twierdzenia o *realnym* świecie, o jego istnieniu lub nieistnieniu, o tym, jak świat w danym razie istnieje i jaki jest w swej formie i swych właściwościach, należy a) formułować wyłącznie w terminach zaczerpniętych z epistemologicznych analiz świadomości, a w szczególności z analiz aktów świadomych, w których dokonuje się poznawanie świata i rzeczy do niego należących, i b) *że wolno* przyjmować je wyłącznie na podstawie twierdzeń, jakie można uzyskać w tym poznaniu". Tamże, s. 17.

myśliciela o istnieniu świata rozstrzyga się w oparciu o „dziedzinę czystych przeżyć"[47]. Przyjęcie zaś tego stanowiska jest konsekwencją redukcji, czyli stosowanej przez niego metody, która ma dostarczyć epistemologicznych podstaw dla rozstrzygnięcia ontologicznego sporu o istnienie świata. Oczywiście należy zaznaczyć, że Ingarden docenia wkład Husserla i jego metody redukcji do badań nad świadomością[48], ale krytykuje konsekwencje jej stosowania, które ostatecznie skłaniają autora *Idei I* do zajęcia stanowiska idealizmu transcendentalnego.

Podsumowując przedstawione rozważania, można zauważyć, że Ingarden widzi idealistyczne konsekwencje metody Husserla na wielu poziomach: (a) przez przyjęcie stanowiska solipsystycznego, co wiąże się wprost z redukcją, i wyróżnienie Ja w *Ideach I*[49]; (b) w odniesieniu do problemu interpretacji spostrzeżenia zewnętrznego jako zbioru przejawów[50]; (c) w przypadku redukcji transcendencji świata do immanencji świadomości: świat jest li tylko jednostką intencjonalną[51]; oraz (d) w rozumieniu *cogitatum* jako jedności z aktem, co wiąże się z teorią konstytucji i z ujęciem przedmiotu świadomości jako „wytwarzanego" w aktach świadomości[52]. Wypada zatem konkludować, że polski filozof interpretuje tezę z § 49 *Idei I* (*nulla re indiget ad existendum*) jako stanowisko na temat „zależności" świata realnego od czystej świadomości, przyznając jednak, że Husserl nie był konsekwentny, ponieważ próba pomyślenia nieistnienia świata w jakiś sposób zmienia świadomość[53]. Krytyka Ingardena nie jest jednak rozstrzygająca. Stała się ona podstawą licznych dyskusji, które koniec końców dotyczą sporu o konsekwencje redukcji.

47 Tamże, s. 25.

48 „Jaki jest jednak rezultat przeprowadzenia transcendentalnej redukcji? Niewątpliwie przynosi wiele dobrego. Przede wszystkim bardzo bogate i naprawdę wartościowe analizy świadomości i jej różnych ukształtowań, przeprowadzone przez Husserla i nie tylko przez niego, stanowiące autentyczny postęp w porównaniu z analizami przedfenomenologicznymi. Nie wykluczam, iż można je było przeprowadzić tylko na tej drodze". Tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 208.

49 Tamże, s. 40.

50 Tamże, s. 109.

51 Tamże, s. 180–182. Zob. też: tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 479.

52 Tenże, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 186–187.

53 Zob. tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, s. 483.

5.3. Spory wokół interpretacji Ingardena a problem redukcji

W świetle przedstawionych analiz widzimy, że według Ingardena zajęcie przez Husserla pozycji idealistycznych jest motywowane nie tylko analizą spostrzeżenia zewnętrznego i teorią konstytucji, ale także koncepcją redukcji. Dyskusja zapoczątkowana przez Ingardena rezonowała w polskiej fenomenologii na wielu płaszczyznach: od jej akceptacji i pogłębienia, przez krytyczne opracowania i próby zakreślenia jej granic, aż po całkowitą negację i odrzucenie. W tym ostatnim przypadku szczególnie wyróżniają się dwa stanowiska: Leopolda Blausteina i Jacka Juliusza Jadackiego. O ile ten pierwszy proponuje rozumieć metodę fenomenologiczną jako formę abstrakcji, o tyle ten drugi wprost odmawia jej autonomii i odrzuca spór Ingardena z Husserlem jako pozorny. Zobaczmy, w jaki sposób obaj badacze określają swoje stanowiska.

Blaustein należał do kręgu uczniów Kazimierza Twardowskiego, Kazimierza Ajdukiewicza i Ingardena we Lwowie; w 1925 roku studiował także we Fryburgu Bryzgowijskim u Husserla[54]. Nie jest to miejsce dla prezentacji krytyki, którą Blaustein formułuje w swoim doktoracie, poświęconym teorii aktu i przedmiotu przedstawień autora *Idei I*[55]. Bardziej interesujące są dla nas uwagi, które autor ten sformułował podczas dwóch wykładów, przedstawionych 28 kwietnia i 5 maja 1928 roku na posiedzeniach Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, które były polemiką z koncepcją Ingardena. Podczas pierwszego

54 Ingarden zalicza Blausteina do grupy ostatnich studentów Twardowskiego. Zob. tenże, *H. Bad — A. Baron — L. i G. Blausteinowie — S. Hetper — S. Igel — E. Romahn — Z. Schmierer — Ks. S. L. Skibniewski — B. Zieliński — O. Ortwin*, „Przegląd Filozoficzny" 42(2–3), 1946, s. 335. Zob. także: L. Blaustein, *Edmund Husserl i jego fenomenologia*, „Przegląd Humanistyczny" 5(2), 1930, s. 233–242. Bibliografię prac Blausteina i opracowań jego filozofii przedstawia: M.A. Dąbrowski, *Bibliografia prac Leopolda Blausteina*, „Roczniki Filozoficzne" 29(1), 1981, s. 244–254. Syntetycznie stanowisko Blausteina przezentuje zaś: W. Miskiewicz, *Leopold Blaustein's Analytical Phenomenology*, w: *The Golden Age of Polish Philosophy. Kazimierz Twardowski's Philosophical Legacy*, ed. by S. Lapointe et al., Dordrecht: Springer, 2009, s. 181–188.

55 W tej sprawie, zob. M. Pokropski, *Leopold Blaustein's Critique of Husserl's Early Theory of Intentional Act, Object and Content*, „Studia Phænomenologica" 15, 2015, s. 93–103.

z tych wykładów Blaustein definiuje fenomenologię jako „deskryptywną naukę o idealnych istotach przeżyć czystej świadomości”[56] *i* uderza w niejasne rozumienie „istoty” jako „przedmiotu ogólnego”. Formułuje przy tym szereg wątpliwości: (a) natury logicznej (skonstruowanie definicji zakłada istnienie *definiensu*, a to oznacza, że zakłada się posiadanie przez niego określonych własności; jeżeli tak, wówczas na samym początku należy rozstrzygnąć sprawy ontologiczne, które wykraczają poza logikę); (b) natury *epistemologicznej* (poznanie istot wymaga określonej metody, którą jest *Wesenschau*, ale ta okazuje się przedstawieniem schematycznym, które nie daje możliwości dowodzenia czegokolwiek, ponieważ jako przedstawienie schematyczne nie może przedstawić w treści prezentującej wszystkich cech prezentowanego przedmiotu i przez to „nigdy nie ma pewności, że dobór jest trafny, ani też nie ma możności ścisłego odróżnienia trafnych wyborów od innych”[57]); (c) natury *ontologicznej* (niejasny jest sposób „istnienia” przedmiotów ogólnych); (d) natury *psychologicznej* (bliższego opisu wymaga sam charakter dania przedmiotów ogólnych, bo nie da się zaprzeczyć psychologicznemu faktowi, że istnieją intuicje, zaś istoty co najwyżej są intencjonalnymi przedmiotami tych aktów); oraz, w końcu, (e) natury *metodologicznej* (istnienie przedmiotów ogólnych zakłada się na początku, ale czy one rzeczywiście istnieją — pozostaje kwestią, którą dopiero należy rozstrzygnąć). W związku z przedstawionymi wątpliwościami Blaustein twierdzi, że nauki mogą traktować o przedmiotach ogólnych, ale co najwyżej jako o *typach*, a nie jako o czymś istniejącym. Istoty, o których traktuje fenomenologia, to raczej proste uogólnienia. Dlatego, zgodnie z konkluzją Blausteina, „fenomenologia jest możliwa tylko jako empiryczna, deskryptywna nauka o typach (najniższych gatunkach) przeżyć czystej świadomości, a nie jako aprioryczna deskryptywna nauka o wyższych istotach jako idealnych przedmiotach”[58]. Podczas wykładu z 5 maja 1928 roku,

56 L. Blaustein, *Próba krytycznej oceny fenomenologii*, „Ruch Filozoficzny” 11, 1928–1929, s. 164b.
57 Tamże, s. 165a.
58 Tamże, s. 165b.

autor doprecyzowuje, że odrzucenie istot nie powoduje odrzucenia samej ontologii, lecz jej „kategorycznego charakteru", zastępując jej ustalenia hipotezami.

Biorąc pod uwagę przedstawione argumenty, widzimy, że dla Blausteina metoda fenomenologiczna porusza się drogą indukcyjnych uogólnień, które — przynajmniej w założeniu — miałyby prowadzić do pewnych i apodyktycznych wyników. Punktem wyjścia tych uogólnień mają zaś być egzemplarze przeżyć, celem zaś — określenie ich typów. Jednym słowem, fenomenologia powinna stać się psychologią opisową. Trudno zgodzić się z tym wnioskiem. Podobne ujęcie przeczy autonomii fenomenologii, redukując ją do formy refleksji psychologicznej i introspekcji. Należy pamiętać, że jeżeli nawet w fenomenologii ma się do czynienia z uogólnieniami i abstrakcją, metody te nie są zbieżne z tradycyjnym rozumieniem tego sposobu postępowania[59]. Rozwiązaniem nie jest także odrzucenie wyników Ingardena i Husserla ze względu na wieloznaczności, które są obecne u obu myślicieli. Taką drogą podąża Jadacki, który podkreśla odrębność aparatów teoretycznych obu teorii. Twierdzi przy tym, że ocena sporu pomiędzy Husserlem i Ingardenem wymaga takiej wykładni obu teorii, która umożliwiłaby rozumienie wypowiedzi obu myślicieli[60]. Przyznaje jednak, że spór ten ma charakter pozorny, ponieważ wypowiedzi niemieckiego filozofa są na tyle niejednoznaczne, że nie pozwalają zaklasyfikować jego stanowiska jako idealistycznego. Wydaje się, że stanowiska Blausteina i Jadackiego nie tyle przekreślają dokonania Ingardena i Husserla, co omijają problem konsekwencji metody fenomenologicznej: albo zaprzeczają temu, co specyficzne dla postępowania fenomenologicznego, albo w ogóle odmawiają możliwości zrekonstruowania tej metody. W związku z tym bardziej obiecujące wydają się umiarkowane interpretacje sporu Ingardena z Husserlem.

59 W tej sprawie, zob. M. Święch, *Drzewa „po prostu" i drzewa jako „sensy". Abstrakcja a redukcja fenomenologiczna*, „Kwartalnik Filozoficzny" 34(1), 2008, s. 115–134.

60 J.J. Jadacki, *Spór między Romanem Ingardenem a Edmundem Husserlem*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 27, 1981, s. 191.

Wśród intepretacji umiarkowanych można wskazać na propozycje Danuty Gierulanki, Dobrosława Kota oraz Marii Bielawki i Marka Rosiaka. Inne stanowisko prezentowali Krzysztof Okopień i Jan Szewczyk. I tak Gierulanka widzi w redukcji centralny punkt w sporze Ingardena z Husserlem. Chociaż polski filozof intepretuje redukcję głównie na płaszczyźnie ontologii, wysuwając na jej gruncie szereg zarzutów, to zdaniem Gierulanki na płaszczyźnie teoriopoznawczej — uznaje jej niezbędność[61]. Według tej autorki w filozofii Husserla są obecne dwie wyraźne tendencje do interpretacji redukcji: metafizyczna i neutralnościowa. O ile ta pierwsza ujmuje fenomeny jako wytwory świadomości, o tyle ta druga sprowadza je do jedynie zjawisk świadomościowych i nie rości sobie pretensji o rozstrzyganiu pytania o ich istnienie[62]. Gierulanka utrzymuje, że Ingarden operował w tej pierwszej interpretacji.

W innym kierunku idzie argumentacja Kota, który stara się bronić Husserla na gruncie jego filozofii. Autor ten uważa, że opisy świadomości w kategoriach klasycznej metafizyki (np. jako „obszaru bytu" lub „transcendencji") należy odczytywać w innej niż tradycyjna perspektywie teoretycznej[63]. Zmiana ta polega na ujmowaniu świata przez pryzmat doświadczenia poprzez zawieszenie — *epoché* — generalnej tezy nastawienia naturalnego. Dzięki redukcji filozof ustawia w centrum problem świadomości jako fenomenologiczne *residuum*, które kreśli obszar oczywistego doświadczenia (aktów świadomości); pozostałe zaś formy doświadczenia prezentują się ze stopniowo mniejszą oczywistością. W tym znaczeniu w nastawieniu filozoficznym można dostrzec ograniczenia, których nie ma w nastawieniu naturalnym[64]. Kot uważa, że podobne zastrzeżenie można sformułować

61 D. Gierulanka, *U podstaw relacji między filozofią Ingardena a Husserla: ustosunkowanie się do redukcji*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena. Materiały z konferencji naukowej, Kraków 1985*, pod red. W. Stróżewskiego, A. Węgrzeckiego, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, s. 14.

62 Zob. tamże, s. 18.

63 Zob. D. Kot, *Krytyka zarzutów Romana Ingardena dotyczących idealizmu transcendentalnego Edmunda Husserla*, „Logos i Ethos" 2, 2000, s. 156, 160.

64 „Myślenie z wnętrza redukcji uświadamia […] ograniczenia, których zdaje się nie dostrzegać nastawienie naturalne". Tamże, s. 159.

wobec zagadnienia istnienia, które u Husserla jest rozumiane jako pytanie o sposoby dania w świadomości: „Rozstrzygnięcie to nie jest rozwiązaniem idealistycznym. Mówi nam jedynie o istnieniu jako byciu danym w świadomości, a nie o istnieniu w jakimkolwiek sensie metafizycznym, jak chce tego Ingarden"[65]. Ostatecznie więc, zarzuty Ingardena — w ocenie Kota — są niewspółmierne i chybiają intencji Husserla. Argumentację Kota wydaje się wspierać Bielawka, która, podejmując *Spór z Ingardenowskim sporem o istnienie świata*[66], wyraża wątpliwości wobec możliwości przekształcenia projektu ontologicznego Ingardena w zapowiadaną przez niego, lecz ostatecznie niezrealizowaną metafizykę. Świadczy o tym ujęcie przez Ingardena Husserlowskiej teorii konstytucji jako „wytwarzania" świata niejako *ex nihilo*. Dla Husserla konstytucja przecież nie ma charakteru spontanicznego. W ocenie Bielawki Ingarden idzie za daleko także, gdy przyznaje poznaniu ejdetycznemu charakter poznania absolutnie pewnego, bo dalsze badania mogą określić granice tego poznania, chociażby w odniesieniu do poznania przedmiotów transcendentnych[67]. W końcu autor *Sporu* pomija problem konstytucji czasu.

Umiarkowane stanowisko wobec sporu Ingardena z Husserlem wyraża również Rosiak. Jego zdaniem Husserl niewłaściwie identyfikuje podstawę nastawienia naturalnego, określając ją jako „sens realności" i utożsamiając ze spostrzegalnością[68]. Nastawienie to zawiera w sobie integralne pęknięcie. „Jest to pęknięcie — wyjaśnia Rosiak — między założeniem, że świat istnieje w sposób niezależny od świadomości i uznaniem, że tak istniejący byt może stać się przedmiotem zmysłowego spostrzeżenia"[69]. Rozwiązanie zaproponowane przez Ingardena w ramach jego ontologii, czyli eliminowanie kolejnych sposobów

65 Tamże, s. 162.

66 Zob. M. Bielawka, *Spór z Ingardenowskim sporem o istnienie świata*, w: *W kręgu myśli Romana Ingardena*, praca zbiorowa pod red. A. Węgrzeckiego, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011, s. 77–89.

67 Zob. tamże, s. 85.

68 Zob. M. Rosiak, *Wprowadzenie do transcendentalnego rozważania sporu realizm–idealizm*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii*, t. 1, praca zbiorowa pod red. W. Płotki, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2014, s. 195.

69 Tamże, s. 197–198.

istnienia świata i ostateczne wyróżnienie absolutnego kreacjonizmu i realistycznego kreacjonizmu zależnościowego, nie jest jednak w pełni satysfakcjonujące. Jego ontologia miała być przecież w ostatecznym rozrachunku przygotowaniem dla rozstrzygnięć metafizycznych[70]. Rzecz w tym, że „sporu realizm–idealizm nie da się sprowadzić do terminologicznych czy semantycznych ustaleń". Dzieje się tak, ponieważ „spór realizm–idealizm jest sporem o to, czego istnienie da się rozumnie stwierdzić, nie zaś sporem o treść pojęcia realnego świata"[71]. W podobnym kierunku zmierzają krytyczne analizy Okopienia, dla którego spór realizm–idealizm nie tyle jest zagadnieniem natury metafizycznej, co praktycznej, a mianowicie jest to spór o sens świata, w którym pytanie o jego istnienie w ogóle można postawić. Jak pisze Okopień:

> To nie spór o istnienie świata zarysowuje właściwą płaszczyznę metafizyczną, ale „opór, którego duch — jak to formułuje Ingarden — żył także w dziedzinie badań naukowych", opór, który stanowić miał dla wszczęcia samego sporu podstawę. Rozstrzygnięcia co do istnienia i natury świata, których w ramach *Sporu* się poszukuje, ale których się — jak wiadomo — n i e z n a j d u j e — nie mogą być przecież uznane za owe dla ducha oporu istotne „decyzje teoretyczne". Albowiem czymś pierwszym niż spór o istnienie i naturę świata — tak jak je Ingarden widział — jest walka o sens świata, o taki sens, na gruncie którego ów spór będzie możliwy, nie zaś — jak to się może komuś

70 Zdaniem Ingardena, metoda redukcji przenosi zainteresowanie fenomenologa z „co" aktu na „jak" sposobów dania. Na tym zaś — jak dowodzi Krzysztof Okopień — zasadza się idealizm Husserla, zaś przedsięwzięcie jego ucznia z Getyngi jest próbą jego przekroczenia i unieważnienia poprzez likwidację problemu dania. Jak pisze Okopień, „Likwidacja ta odbywała się pod znanymi hasłami krytycznego przemyślenia «idealizmu» Husserlowskiej fenomenologii — gdzie «idealizm» miałby polegać na bezkrytycznym przyjęciu pewnego związku bytowego, zaś jego przemyślenie na krytycznym wyborze, rozstrzygającym, który z możliwych związków przyjąć należy" . K. Okopień, *Uprzedmiotowienie. Krytyka ontologii Ingardena*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1997, s. 111. Okopień stara się wykazać w tym kontekście, że analizy Ingardena wtórnie są badaniem „jak" świata. Jak pisze: „Ontologia nie rozstrzyga o niczym więcej niż o «jak» świata. Ale rozstrzyga przez to, że jako jedynie uprawniona stawia kwestię jego «co». Ale właśnie tej kwestii, którą *explicite* stawia — nie rozstrzyga. Jest w stanie rozstrzygnąć tylko tę kwestię, której nie jest w stanie postawić". Tamże, s. 117.

71 M. Rosiak, *Wprowadzenie do transcendentalnego rozważania sporu realizm-idealizm*, s. 208.

wydawać — absurdalny. Dlatego z punktu widzenia możliwości sporu, z punktu widzenia potrzeby „wyjaśnienia sobie poglądu na świat" — świat zyskuje *implicite* nigdzie nie wypowiedziany metafizyczny sens i walor przedmiotu światopoglądu, czegoś, co przez instancją rozumu winno zostać ostatecznie uobecnione[72].

Na tle przedstawionych propozycji wyróżnia się krytyczne opracowanie dyskusji Ingarden–Husserl, sformułowane przez Szewczyka. Według tego autora, „Ingardenowska próba sprowadzenia dyskusji z powrotem na płaszczyznę tradycyjnego (a więc faktycznego) idealizmu (który stanowi zaprzeczenie tradycyjnego realizmu) nie wydaje się być ani celowa, ani uprawniona"[73]. Zabieg Ingardena zasadza się raczej — jak ujmuje to Szewczyk — na „zasadniczym nieporozumieniu". Na czym polega to nieporozumienie? Zdaniem autora Ingarden mija się z podstawową intencją fenomenologii, którą jest samo badanie świadomości w jej aktywnościach, nie zaś dostarczenie absolutnie pewnych ustaleń[74]. Fenomenologia realizuje się raczej w systematycznych badaniach kolejnych aktywności świadomości. A zatem, według Szewczyka, redukcja:

72 K. Okopień, *Uprzedmiotowienie*, s. 211–212, przypis. Okopień komentuje następujący fragment *Sporu*: „Wojna, której właściwe oblicze objawiło się tylko w Polsce, którą w jej najgroźniejszej postaci trzeba było przetrwać i wygrać wewnętrzną postawą duchową, wymagała od nas nie tylko hartu i odwagi w dokonywanych rozstrzygnięciach, ale i niezachwianej postawy moralnej. Ta zaś z kolei wymagała od nas zdobycia się na ostateczny wysiłek wyjaśnienia sobie poglądu na świat, zakończenia z tym wymigiwaniem się przed istotnymi decyzjami teoretycznymi, które było tak charakterystyczne dla wielu prądów filozofii europejskiej XX w., a zwłaszcza dla krzewiącego się u nas w latach 30-tych neopozytywizmu". R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, s. 12.

73 J. Szewczyk, *Spór o istotę filozofii*, „Studia Filozoficzne" 2(45), 1966, s. 198.

74 „Problem immanentnej, od początku do końca towarzyszącej wysiłkowi poznawczemu świadomości (jeśli jest on rzeczywiście wysiłkiem poznawczym), a więc problem jego fenomenologii, czy — jak ktoś by mógł powiedzieć po heglowsku — dialektyki, która przez uprzytomnienie przebiegu, a więc i natury spełnianych aktów gwarantowałaby zarazem opisową pewność ich wyników ustępuje u R. Ingardena próbie znalezienia takich wyników, które byłyby z istoty obiektywnie niekwestionowalne: gotowej wiedzy takiej, ponad której oczywistością czytelnik musiałby się w pewnym sensie ukorzyć, a zarazem której musiałby być absolutnie posłuszny świat realny: która zatem — aksjomatycznie niejako — niezależnie od subiektywnych, ludzkich wysiłków, wbrew nim nawet, gwarantowałaby swoją absolutną prawomocność. Wiedzą ostatecznie prawomocną i pewną — jeśli taka w ogóle istnieje, i o tyle, o ile istnieje — może być jednakże tylko świadomość tego, co sam człowiek osobiście robi — indywidualnie czy też wspólnie z innymi". Tamże, s. 200.

> umożliwia czujne zdawanie sobie sprawy „na bieżąco" ze wszystkiego, co się osobiście robi, żeby w ogóle cokolwiek robić: zamyka nas w granicach — że tak powiem — transcendentalnej immanencji konstytuowania się dzięki naszemu wysiłkowi naszych własnych czynności poznawczych […] i pozwala na czyste (nieinterpretujące) oraz adekwatne opisywanie tych czynności w jedynie odpowiednich dla nich kategoriach tego, co robimy[75].

Autor *Sporu*, w interpretacji Szewczyka, dokonuje ostatecznie swoistej ontologizacji i logicyzacji świadomości. Świadomość nie jest bowiem tutaj obszarem prezentacji aktywności podmiotu, lecz odrębną dziedziną bytową. To zaś prowadzi do zastąpienia owej aktywności przez „ideę" świadomości, której zawartość ma badać ontologia w rozumieniu Ingardena[76]. Mówiąc jeszcze inaczej, polski fenomenolog — w ocenie Szewczyka — nieadekwatnie ujął podstawową różnicę ontologiczną w filozofii Husserla: świata i świadomości, ponieważ nie są to tyle odrębne obszary bytowe, co raczej w fenomenologii „nie są wcale rozpatrywane tak, jak gdyby występowały formalnie obok siebie, ale tak, jak gdyby występowały jedna (świadomość) wewnątrz drugiej (świata)"[77]. Świadomość ma niejako „rozciągać" się na świat, który prezentuje się ostatecznie jako „pole świadomości". Jeżeli tak, badanie świadomości nie oznacza zamknięcia się w immanencji, lecz raczej badanie samego świata, a dokładniej subiektywnej strony — jak podkreśla Szewczyk — *wszelkiej* rzeczywistości. Dlatego u Husserla świadomość jest rozciągła, czego nie dostrzegał Ingarden. W rezultacie o ile ten pierwszy utrzymuje aktywistyczne pojęcie świadomości, ten drugi redukuje ją do odbioru „wyglądów" rzeczy[78]. Według Szewczyka,

75 Tamże, s. 198.

76 Jak pisze Szewczyk, „w efekcie tej swoistej ontologizacji i logizyzacji metody uprawiania badań filozoficznych przez R. Ingardena przestajemy mieć do czynienia z naszą własną subiektywną aktywnością i jej opisem, z jej czystą, immanentną świadomością opisywalną tylko w kategoriach tego, co robimy: zaczynamy mieć natomiast raczej do czynienia z «ideą czystej świadomości w ogóle», z ideą aktu spostrzeżenia zewnętrznego, ideą dat wrażeniowych, itp. opisywalnymi siłą rzeczy w kategoriach czysto przedmiotowych (rzeczownikowych), bezosobowych, pozaludzkich — co podważa poznawczy walor opisu". Tamże, s. 200–201.

77 Tenże, *Husserl w oczach Ingardena*, „Znak" 250–251, 1975, s. 617.

78 Zob. tamże, s. 620.

konsekwencją fenomenologii nie jest metafizyka (idealizm), lecz droga rygorystycznego samopoznania.

Chcąc podsumować krytyczne opracowanie przez Szewczyka sporu Ingarden–Husserl, można zauważyć, że spór ten oscylował wokół kilku powiązanych ze sobą zagadnień: (a) Ingarden wyróżnia opis (o nastawieniu ejdetycznym), ograniczając redukcję co najwyżej do wybranych zagadnień teoriopoznawczych (np. problem *petitio principii*); (b) przyjmuje przy tym przede wszystkim nastawienie przedmiotowe, zawieszając perspektywę podmiotową; (c) z kolei ontologizacja redukcji prowadzi do zastąpienia czystej świadomości (pojętej jako aktywność) przez „ideę" świadomości; w końcu (d) Ingarden w sposób nieuprawniony wyklucza możliwość ujęcia świadomości jako rozciągłej. Ostatni punkt jest ściśle związany z autorską propozycją Szewczyka, która zasadza się na interpretacji świadomości w kategoriach przestrzennych (np. „obszar", „warstwa", „pole" itd.)[79]. Nie jest to jednak rozstrzygające dla przedstawionej tutaj dyskusji. Szewczyk, ale i inni przywołani w tej części rozdziału badacze — być może poza Blausteinem i Jadackim — wydają się jasno pokazywać, że ontologizacja metody, której Ingarden dokonuje, jest w zasadzie założeniem jego odczytania niż rezultatem podjętych przez niego analiz. Autor *Sporu* z góry przyjmuje, że redukcja ustanawia odrębne obszary bytowe i stąd wnosi o pozostałych istotnych różnicach, chociażby w sposobie dania świadomości i świata. Jak zatem można odczytywać nad wyraz jasne deklaracje Husserla z *Idei I*, w których pisze on o różnicy ontologicznej obu obszarów?

79 Więcej na ten temat, zob. J. Szewczyk, *O fenomenologii Edmunda Husserla*, do druku przygotowała B. Markiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Kolegium Otryckiego, 1987, s. 34–35, 41.

5.4. Poza sporem realizm–idealizm a problem interpretacji kartezjańskiej

Husserl przy wielu okazjach podkreślał, że odczytanie jego filozofii w kontekście tradycyjnej metafizyki jest nietrafne[80]. Jeżeli tak, to także ontologizująca interpretacja konsekwencji stosowania metody fenomenologicznej nie wydaje się trafna. Jak dowodzą Jan Galarowicz, Ingrid Wallner, Leo Bostar oraz Mohanty, Ingarden miał błędnie rozpoznać charakter redukcji, która — wbrew argumentacji polskiego filozofa — nie prowadzi do podwojenia świata na świat realny i podmiot transcendentalny; służy raczej odsłonięciu samego *ego*[81]. Z tego powodu, idąc za rekonstrukcją Bostara, zwrot transcendentalny, który w oczach Ingardena jest zabiegiem ontologicznym *tout court*, w rzeczywistości jest jedynie podkreśleniem centralnej roli, jaką świadomość gra w relacji do świata; dlatego wyróżnienie intencjonalnej struktury świadomości „nie równa się wycofaniu do obszaru wewnętrznych reprezentacji"[82]. Jak już pokazano wcześniej, mylące są ontologiczne interpretacje filozofii Husserla, na co wskazywał także Józef Tischner[83]. Dla poparcia tej tezy można wskazać na następujący fragment *Posłowia do moich „Idei"*:

> Trzeba jednakże również wyraźnie wyjaśnić zasadniczą odmienność transcendentalno-fenomenologicznego idealizmu w przeciwstawieniu do tego, który zwalcza realizm jako swe wykluczające przeciwieństwo. Przede wszystkim fenomenologiczny idealizm nie neguje rzeczywistego świata realnego (a przede wszystkim przyrody), jak gdyby mniemał, że świat ten jest jedynie pozorem, któremu by uległo, choć-

80 Zob. np. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, s. 253.

81 Zob. L. Bostar, *Reading Ingarden Read Husserl: Metaphysics, Ontology, and Phenomenological Method*, „Husserl Studies" 10, 1994, s. 216; I.M. Wallner, *In Defense of Husserl's Transcendental Idealism: Roman Ingarden's Critique Re-examined*, „Husserl Studies" 4, 1987, s. 32; J.N. Mohanty, *Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 1997, s. 37, 43–45; J. Galarowicz, *U podstaw sporu Ingardena z Husserlem. (I) Spór o metodę*, „Studia Filozoficzne" 3–4(196–197), 1982, s. 85–86.

82 L. Bostar, *Reading Ingarden Read Husserl*, s. 218.

83 Zob. J. Tischner, *Ingarden-Husserl: spór o istnienie świata*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych"*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 1972, s. 127–143.

> by niepostrzeżenie, naturalne i pozytywno-naukowe myślenie. Jedynym zadaniem i osiągnięciem tego idealizmu jest to, żeby wyjaśnić sens tego świata; dokładnie – sens, w którym dla każdego świat ten uchodzi za coś rzeczywiście istniejącego (*als wirklich seiend gilt*), i to uchodzi (*gilt*) w sposób rzeczywiście uprawniony. To, że świat istnieje, że jako rzeczywiście istniejący wszechświat jest dany stale, w ciągłym doświadczeniu prowadzącym do powszechnej jednozgodności, jest całkiem niewątpliwe[84].

Co zatem — można pytać — leży u podstaw ontologicznego odczytania konsekwencji metody Husserla? Pouczające w tym kontekście może być sięgnięcie do interpretacji Półtawskiego (który był uczniem Ingardena) i Josefa Seiferta. Ten pierwszy, jak się wydaje, najmocniej wspierał stanowisko Ingardena, twierdząc, że: „przeciwstawienie przez Husserla świadomości i świata realnego wypływa ostatecznie z jego idealizmu transcendentalnego. Jest to pewne stanowisko metafizyczne: dotyczy ono istoty istniejących przedmiotów"[85]. Półtawski podąża za argumentacją swojego nauczyciela, dowodząc, że rozstrzygnięcie idealistyczne wiąże się tutaj z odmiennym sposobem doświadczenia świadomości i świata. W rezultacie rzeczy są konstytuowane przez świadomość jako sensy, bowiem zbiory danych treści są ujmowane w akcie intencjonalnym. Z kolei Seifert, analizując uwagi Ingardena, pokazuje, że w fenomenologii Husserla zbyt pochopnie odrzuca się transcendencję, ponieważ sama teza o immanencji poznania zakłada transcendencję, zaś odrzucenie realizmu jest niezgodne z duchem maksymy „powrotu do rzeczy samych"[86]. Nie jest to miejsce, aby szczegółowo analizować stanowisko Seiferta. Zaznaczmy jedynie, że jego argumentacja zakłada obraz filozofii Husserla — aby przywołać

84 E. Husserl, *Posłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii"*, przeł. J. Szewczyk, przejrzał i terminy ustalił R. Ingarden, w: *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, Warszawa: Czytelnik, 1978, s. 68.

85 A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość*, s. 238.

86 J. Seifert, *Realizm Romana Ingardena a motywy, które przywiodły Husserla do przyjęcia transcendentalnego idealizmu. Uwagi krytyczne o zasadności i granicach Ingardenowskiej krytyki transcendentalnej fenomenologii Husserla*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, pod red. W. Stróżewskiego i A. Węgrzeckiego, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, s. 21–34.

określenie z rozdziału pierwszego tej książki — jako filozofii większej: ma być to filozofia, która szuka „tego, co apodyktycznie pewne" i zamierza dać wszelkim naukom „ostateczne uzasadnienie" przez wskazanie na „pewny fundament aprioryczny"[87]. Moim zdaniem te maksymalistyczne żądania, wcześniej powiązane przez nas z filozofią większą, obecne w pewnej części filozofii Husserla, skłaniają do ontologizacji metody fenomenologicznej. Jak pokazuje Łaciak, droga kartezjańska do redukcji zakłada ontologiczną interpretację relacji świadomości do świata. Jak pisze polski badacz:

> zasadniczą intencją Husserla na kartezjańskiej drodze do redukcji jest wskazanie dostrzeżonej przez Kartezjusza asymetrii, jaka zachodzi między absolutnym bytem mojej świadomości a istnieniem świata: o ile istnienie mojej subiektywności jest apodyktycznie pewne, o tyle realny świat nie musi istnieć i jako taki ma sens presumpcyjnego istnienia, wymagając stałego potwierdzenia w dalszym przebiegu doświadczenia[88].

Wbrew jednak intencjom i kierunkowi drogi kartezjańskiej, a zatem wbrew odczytaniu fenomenologii jako filozofii większej, fenomenologia jako filozofia mniejsza nie dotyczy problemu istnienia świata. Eksperyment myślowy unicestwienia świata z § 49 *Idei I* jest próbą *pomyślenia* nieistnienia świata na poważnie. Jest to zatem próba wątpienia, a nie teza metafizyczna. Można także argumentować, idąc za Łaciakiem, że w rzeczywistości argument ten jest „koronnym argumentem przeciw idealizmowi metafizycznemu"[89], ponieważ pokazuje, że świat jest dany w świadomości w sposób pasywny. Istotne jest to, że zbyt pośpieszne byłoby forsowanie ontologicznej interpretacji filozofii Husserla w ogóle, a redukcji w szczególności. Wyjście poza spór realizm–idealizm jest więc równoznaczne z porzuceniem motywu

87 Zob. tamże, s. 29.

88 P. Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012, s. 79–80.

89 Tenże, *Eksperyment unicestwienia świata jako argument za idealizmem transcendentalnym*, s. 135.

kartezjańskiego fenomenologii. Bez roszczenia do sformułowania absolutnie pewnych podstaw wiedzy, filozof zawiesza także roszczenia do przekroczenia granic analizy fenomenologicznej.

To, co otrzymujemy w zamian, to ujęcie fenomenologii jako systematycznej analizy tego, co się prezentuje w doświadczeniu. Filozof po prostu musi zatrzymać się nad tym, co dane w doświadczeniu, i nie wychodzić ku spekulatywnym konstrukcjom filozoficznym. Pytając więc o samo danie, można pozostawać na jego gruncie, a tym, co się uzyskuje, jest świat jako przejawianie się. Jak podkreśla Husserl, „Ze świata każdorazowo nam rzeczywistego nic nie tracimy przez *epoché*"[90]. Dlatego też trudno mówić, że świat zostaje „unicestwiony" (w sensie metafizycznym) lub że filozof „odrzuca" jego istnienie. Konsekwencją metody fenomenologicznej, która sytuuje się *poza* sporem realizm–idealizm jest ujęcie świata jako obszaru prezentacji fenomenów.

* * *

Celem tego rozdziału była prezentacja kontekstu, głównych argumentów i recepcji sporu o konsekwencje stosowania metody fenomenologicznej na przykładzie dyskusji Ingardena z Husserlem. Nie ulega wątpliwości, że niemiecki filozof daje podstawy dla ontologicznego odczytania zwrotu transcendentalnego w jego koncepcji fenomenologii. Ponadto posługuje się szeregiem określeń (np. świadomość ujęta jako „byt absolutny" lub teza: *nulla re indiget ad existendum*), które wydają się sugerować ontologiczne konsekwencje zastosowania metody fenomenologicznej. Nic zatem dziwnego, że Ingarden sformułował wobec swojego nauczyciela zarzut popadnięcia w idealizm transcendentalny. Próba rekonstrukcji głównych pozycji w recepcji wybranych elementów filozofii Ingardena, pokazuje jednak granice tego odczytania i założenia, które nie zawsze wydają się uprawnione. W rezultacie badań podjętych w tym rozdziale zidentyfikowałem tło

90 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, hrsg. v. R.N. Smid, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1993, s. 135.

tego sporu jako zawężenie rozumienia metody fenomenologicznej w granicach motywu kartezjańskiego, który stawia wobec filozofa maksymalistyczne roszczenia umocowania wiedzy na absolutnie pewnej podstawie. Ponadto, jak starałem się pokazać, punkt wyjścia kartezjańskiej drogi do redukcji jest zbieżny ze stanowiskiem Ingardena, dla którego to różnica ontologiczna pomiędzy świadomością i światem *uzasadnia* kolejne odróżnienia epistemologiczne.

Umiejscawiając fenomenologię jako filozofię mniejszą poza sporem realizm–idealizm, nie twierdzę, że filozofia Husserla nie jest w ogóle zainteresowana zagadnieniami metafizycznymi, o czym szerzej piszę w następnym rozdziale. Uważam jednak, że idealizm transcendentalny rozumiany — *pace* Ingarden[91] — jako idealistyczny kreacjonizm zależnościowy nie jest konieczną *konsekwencją* użycia metody fenomenologicznej. Nieporozumienie, które tutaj powstaje, zasadza się na nieadekwatności tradycyjnego języka filozoficznego i radykalizmu fenomenologii, która odsłania *nowy* obszar badania. Wyrażenia, którymi posługuje się Husserl dla ujęcia świadomości, a które wydają się narzucać jednoznacznie ontologiczną interpretację, jak na przykład ujęcie świadomości jako „swoistej dziedziny bytowej" lub jako „fenomenologicznego *residuum*", wprowadzają więcej zamieszania, niż coś wyjaśniają. W mojej ocenie są raczej wyrazem braku adekwatnych narzędzi pojęciowych w opisie nowego obszaru doświadczenia. Sytuując je w kontekście tradycyjnego słownika filozoficznego, mijamy się z ich specyficznie fenomenologicznym rozumieniem. Rację ma zatem Jean-Luc Marion, że „jeżeli redukcja rzeczywiście prowadzi poza wszystkie ontologie, nie można jej wówczas pojmować w jakichkolwiek pojęciach ontologicznych"[92]. Husserl przecież nigdy nie zdefiniował, nawet w zarysie, obszaru, do którego miałaby prowadzić redukcja. Wskazywał jedynie na radykalną odmienność tego, co można osią-

91 R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, *Ontologia formalna.* Cz. 2. *Świat i świadomość*, przygotowała i partie tekstu z jęz. niem. przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987, s. 147–152.

92 J.-L. Marion, *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*, trans. by T.A. Carlson, Evanston: Northwestern University Press, 1998, s. 164.

gąć przez redukcję. To odmienne rozumienie zaś powinno sytuować przytoczone wyrażenia w kontekście opisowym: to, co jest „bytem absolutnym", jest w ostatecznym rozrachunku obszarem przejawiania się fenomenów. Z tego punktu widzenia „byt absolutny" świadomości określa absolutne doświadczenie, samo danie tego, co się prezentuje. Redukcja odkrywa poziom tego, co dane, czy raczej: samego dania[93]. Sądzę, że w tym kontekście należałoby także odczytywać, sięgając do współczesnego języka filozoficznego, eksperyment myślowy unicestwienia świata z § 49 *Idei I*: nie chodzi tylko o wzięcie na poważnie możliwości nieistnienia świata, lecz raczej o *wzięcie na poważnie samego myślenia o świecie*. Taka interpretacja, jak się wydaje, sytuuje filozofa poza sporem realizm–idealizm i pozwala na zachowanie neutralności ontologicznej, chociaż, jak zauważyłem wcześniej, wiąże się z pewnymi trudnościami teoretycznymi.

93 Tamże, s. 203. Zob. też: tenże, *Granice fenomenalności*, „Fenomenologia" 7, 2009, s. 22–25.

6. Spór o granice metody: fenomenologia wobec pytania o Boga i metafizykę

Stosunek Husserla do szeroko pojętej metafizyki nie jest jednoznaczny. Z jednej bowiem strony w jego pismach można wskazać wiele fragmentów, w których ostrzega przed jakąkolwiek formą metafizyki, wiążąc ją z naiwnością nastawienia naturalnego i spekulacją, która przekracza granice analizy fenomenologicznej[1]. Nic zatem dziwnego, że metafizyka jest jedną z teorii, które należy „wykluczyć" na wstępnym etapie badań[2]. Z drugiej zaś strony Husserl wielokrotnie podkreśla, że fenomenologia jest nauką wstępną, która koniec końców ma doprowadzić do „nowej", autentycznie naukowej metafizyki. W *Ideach I*, na przykład, z iście kantowską manierą, autor podkreśla:

> Postaramy się obudzić zrozumienie, iż rzetelna filozofia, której ideą jest urzeczywistnienie idei absolutnego poznania, tkwi korzeniami w czystej fenomenologii, i to w sensie tak poważnym, że systematyczne i ścisłe uzasadnienie i zbudowanie tej pierwszej ze wszystkich filozofii jest nie dającym się ominąć warunkiem wszelkiej metafizyki i wszelkiej innej filozofii — „która będzie mogła występować jako n a u k a"[3].

Przytoczone słowa pokazują, że fenomenologia, która ma za cel urzeczywistnienie „idei absolutnego poznania", ostatecznie jest

---

1 W *Ideach I* Husserl ostrzega przed „metafizycznymi sugestiami" nazw w filozofii, przez co fenomenolog może porzucić obszar dociekań zakreślonych przez redukcję. Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967, s. 74–75; dalej przywoływane jako *Idee I*.

2 Zob. tamże, s. 100–101.

3 Tamże, s. 11.

warunkiem możliwości metafizyki jako „nauki". Husserl odnosi się więc tutaj do rozumienia fenomenologii jako teorii poznania. I rzeczywiście, w niektórych miejscach swoich pism Husserl sugeruje, że teoria poznania może być podstawą metafizyki[4], a w innych stwierdza wprost, że „metafizyka zakłada teorię poznania [...], nie może jednak fundować teorii poznania"[5]. Te sugestie Husserla skłaniają niektórych badaczy do twierdzenia, że fenomenologia ostatecznie (po przeprowadzeniu koniecznych badań teoriopoznawczych) staje się metafizyką[6]. Niezależnie od tego, jak określimy relację teorii poznania do metafizyki, wskazana niejednoznaczność sytuuje nas na gruncie sporu o granice metody Husserla: czy metoda fenomenologiczna umożliwia metafizykę? Jeżeli tak, to w jaki sposób? Bądź co bądź, jak pokazały rozważania przedstawione w poprzednim rozdziale, neutralność ontologiczna sytuuje fenomenologa poza sporem realizm–idealizm, czyli, jak się wydaje, poza granicami tradycyjnie pojętej metafizyki. Czy to znaczy, że fenomenologia wyklucza *wszelką* metafizykę? W tym rozdziale chciałbym podjąć te pytania w odniesieniu do problemu Boga. Oferując tę perspektywę badawczą, chciałbym zapytać, jak w ogóle można badać fenomenologicznie to, co wydaje się przekraczać granice metody Husserla. Ostatecznie chcę pokazać, że fenomenologia jako filozofia mniejsza jest filozofią *antymetafizyczną* lub raczej *a-metafizyczną*, jeżeli przez metafizykę rozumie się klasycznie pojętą refleksję filozoficzną nad bytem i zagadnieniem Boga. W tym celu na początku zawężę badanie fenomenologiczne do doświadczenia religijnego, aby następnie wskazać na możliwe kierunki dociekań nad Bogiem: (a) ejdetyczny, (b) metodologiczny i (c) transcendentalny. Ten

4 Tenże, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, hrsg. v. E. Schuhmann, Dordrecht: Springer, 2005, s. 37.

5 Tenże, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. v. U. Melle, Dordrecht–Boston–Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1984, s. 177.

6 Twierdzą tak np. S. Judycki, *Fenomenologia a metafizyka w perspektywie rozważań Edmunda Husserla*, „Zeszyty Naukowe KUL" 31(3), 1988, s. 11–17; tenże, *Filozofia a fenomenologia*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii, Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 1, praca zbiorowa pod red. W. Płotki, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2014, s. 122–129 oraz R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1993, s. 229–234.

ostatni punkt dotyczy także pojęcia teleologii, które wydaje się zbliżać fenomenologię do metafizyki. Czy tak rzeczywiście jest, postaram się odpowiedzieć na końcu rozdziału.

6.1. Redukcja Boga a doświadczenie religijne

Próba określenia możliwości i granic badania w fenomenologii Boga już na samym początku napotyka na istotne trudności. Nie chodzi tylko o to, że tematyka Boga wydaje się zajmować w pismach Husserla jedynie pozycję marginalną. Źródeł tej marginalizacji można doszukiwać się w programowym „ateizmie" fenomenologii, czyli w postulacie zawieszenia, czyli metodycznego nierozstrzygania problemu Boga. Rację miałby zatem Jocelyn Benoist, podkreślając, że „w działach opublikowanych [Husserla — W.P.] ateizm metodologiczny fenomenologii prezentuje się jako samowystarczalny"[7]. Jeżeli tak, fenomenologia prezentuje się tutaj jako nauka, która, opierając się na ścisłych regułach postępowania, wyklucza możliwość rozważenia problemu Boga. Bóg po prostu przekracza ścisłe granice tej metody. A jednak w wymianie epistolarnej Husserl określa pytanie o Boga „najwyższym i najtrudniejszym"[8], z kolei samą filozofię nazywa areligijną drogą do Boga[9]; jeżeli nawet niemiecki filozof nie podaje w wątpliwość tezy o programowym „ateizmie" swojego projektu filozoficznego, na pewno nie jest jednoznaczny. Wydaje się, że ta niejednoznaczność wskazuje na konieczność odróżnienia dwóch postaw: filozoficznego zawieszenia pytania o Boga i naturalnego przeżywania określonej postawy religijnej. W przypadku Husserla idzie zatem o odróżnienie Husserla jako filozofa oraz jako chrześcijanina. Zarysujmy ten problem wyraźniej.

7 J. Benoist, *Autour de Husserl. L'ego et la rasion*, Paris: Vrin, 1994, s. 190.

8 Zob. E. Husserl, *Briefwechsel. Band VII. Wissenschaftlerkorrespondenz*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994, s. 87.

9 Zob. tenże, *Briefwechsel. Band IX. Familienbriefe*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994, s. 124.

Wiemy, że w „Wykładzie trzecim" o *Idei fenomenologii*, Husserl, pisząc o „dowodzie na istnienie Boga" oraz o *veritas dei*, ostatecznie nazywa je „okropnościami"[10]. Sugeruje przez to konieczność wyłączenia problematyki Boga z obszaru dociekań fenomenologicznych. Sugestia ta w *Ideach I* znajduje rozwinięcie w wyrażonym *explicite* postulacie redukcji Boga jako transcendensu. Te postulaty filozoficzne nie były jednak stosowane przez Husserla konsekwentnie. Według często dyskutowanej wypowiedzi, która pochodzi od jednej z dawnych uczennic niemieckiego filozofa, siostry Adelgundis Jaegerschmid, na jej pytanie: „dlaczego nigdy nie rozmawiał Pan z nami o Bogu?"[11], miał on odpowiedzieć, że u schyłku życia byłby gotów poprowadzić wykłady na ten temat. Wypowiedź tę można na pierwszy rzut oka odczytywać jako wyraz samokrytyki i postulat rezygnacji z wcześniejszych rozstrzygnięć teoretycznych, w tym z programowego „ateizmu" fenomenologii; jeżeli tak, Husserl sugeruje tutaj możliwość wykorzystania metody fenomenologicznej do rozważań szeroko pojętej teologii[12]. Zgadza się to z uwagą z końca *Medytacji kartezjańskich*, gdzie autor twierdzi, że fenomenologia nie odcina się od „najwyższych i ostatecznych" zagadnień, wśród których wymienia problemy „etyczno-religijne"[13]. Z kolei w nieopublikowanych za życia pismach, na przykład w przywoływanym przez szereg badaczy, a niedawno opublikowanym manuskrypcie E III 10[14], Husserl nazywa fenomenologię „niereligijną

10 Zob. tenże, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990, s. 61.

11 A. Jaegerschmid, *Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)*, „Znak" 212(2), 1972, s. 181.

12 W sprawie wykorzystania rozważań Husserla w teologii, zob. R. Sokolowski, *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 1995, s. 209–215.

13 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982, s. 235.

14 Zob. tenże, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, hrsg. v. R. Sowa und T. Vongehr, Dordrecht: Springer, 2014, s. 91–92, 168–177, 201–203, 229–237, 246–247, 254–256, 337–339, 406–407; S. Strasser, *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*, „Philosophisches Jahrbuch" 67, 1958–59, s. 142; R.A. Mall, *The God of Phenomenology in Comparative Contrast to That of Philosophy and Theology*, „Husserl Studies" 8, 1991,

drogą do Boga", również w opublikowanej przez Waltera Biemela trzeciej części *Kryzysu* znajduje się porównanie fenomenologicznej *epoché* do „nawrócenia religijnego"[15]. Można oczywiście argumentować, że wypowiedzi te dotyczą raczej radykalizmu fenomenologii niż aspektu religijnego. Niemniej o ile weźmie się pod uwagę fakt, że nawrócenia religijnego doznał także Husserl, porzucając judaizm na rzecz chrześcijaństwa[16], o tyle to porównanie zdaje się wprowadzać do zagadnienia relacji Husserla-filozofa i Husserla-chrześcijanina. Czy można mówić o fenomenologii Boga bez uwzględnienia poglądów wypływających z wiary religijnej? W jakiej mierze przekonania religijne Husserla-chrześcijanina zdeterminowały doktrynę Husserla-filozofa? Czy można w ogóle ściśle rozgraniczyć oba wspomniane poziomy?

Problem ten sformułował i starał się rozwiązać Stephan Strasser, który jasno podkreśla, że „Husserl jako człowiek i jako filozof przez całe życie mierzył się z problemem Boga"[17]. Autor ten stwierdza w tym kontekście, że w swojej pracy zajmie się problemem Boga jako problemem Husserla-filozofa, ponieważ, jak argumentuje, o tym, czym był Bóg dla Husserla-chrześcijanina, badacze jego myśli wiedzą wciąż za mało[18]. Z wprowadzeniem ścisłych rozgraniczeń pomiędzy Husserlem-chrześcijaninem a Husserlem-filozofem dyskutuje R.A. Mall, zauważając, że Strasser niedostatecznie jasno zrozumiał, iż „Husserl, niestrudzony fenomenolog, i Husserl, wierzący chrześcijanin, są jak dwie dusze w jednej piersi"[19]. W ramach fenomenologii, zdaniem Malla, można wskazać na kroki i tezy, których nie można pogodzić

s. 3; N.-I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1993, s. 231.

15 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, hrsg. v. R.N. Smid, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1993, s. 140.

16 W sprawie konwersji religijnej Husserla, zob. A.A. Bello, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Dordrecht: Springer, 2009, s. 70–76.

17 S. Strasser, *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*, s. 130.

18 Dodatkowo, po tym jak Strasser wprowadza granicę w Husserlowskich rozważaniach nad problemem Boga, mianowicie datę 1911 roku, zaznacza, że to od tego roku miał się pojawiać w fenomenologii filozoficzny problem Boga. Zob. tamże, s. 130–131.

19 R.A. Mall, *The God of Phenomenology in Comparative Contrast to That of Philosophy and Theology*, s. 6.

z metodologicznym rygorem Husserla. Tak jest na przykład z tezą o jedyności Boga[20], wyłączeniem kultur odmiennych od europejskiej w możliwości prawomocnego orzekania o religii czy też z obwieszczaniem przez niemieckiego filozofa zwycięstwa chrześcijaństwa nad innymi religiami[21]. Żadna z tych tez, idąc za Mallem, nie może stać się przedmiotem prawomocnego rozjaśnienia fenomenologicznego. O ile jednak „pojęcie Boga jako transcendentnego istnienia pukającego do drzwi ludzkiej świadomości jest tym, co należy do wierzącego i nawet mistycznego Husserla chrześcijanina"[22], o tyle przedmiotem rzetelnych fenomenologicznych analiz Boga, w opinii Malla, jest pojęcie noematyczne jako ufundowane w noetyczno-noematycznej strukturze specyficznych aktów wiary.

Trudno nie zgodzić się z twierdzeniem o kontraście pomiędzy Husserlem-filozofem, postulującym wyłączenie Boga z obszaru dociekań, oraz Husserlem–chrześcijaninem, który w liście do swojej wnuczki, Ruth Rosenberg z dnia 24 grudnia 1936 roku cytuje, jak się sam wyraża, „słowa życia"[23], z Pierwszego Listu św. Jana Apostoła: „Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego" (1 J 4,21), „umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością" (1 J 4,7-8), oraz „kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim" (1 J 4,16). Rekonstruując teorię Husserla-filozofa, należy się liczyć z zarzutem, że na określone rozważania rzeczywiście kładą się cieniem przekonania Husserla-chrześcijanina. W tej sytuacji z pomocą przychodzi sama fenomenologia, a dokładniej koncepcja fenomenologicznej *epoché*, która pozwala wziąć w nawias dotychczas żywione przekonania. *Epoché* służy tutaj ujęciu osobistych przekonań religijnych *jako* założeń

20 W *Kryzysie europejskiego człowieczeństwa* Husserl zauważa: „W pojęciu Boga istota jest zawsze pojedyncza". Tenże, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem opatrzył J. Sidorek, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1993, s. 36.

21 R.A. Mall, *The God of Phenomenology in Comparative Contrast to That of Philosophy and Theology*, s. 9.

22 Tamże, s. 11.

23 E. Husserl, *Briefwechsel. Band IX. Familienbriefe*, s. 481.

i wymaga przy tym od filozofa, aby „nie korzystał" z tych przekonań w analizie filozoficznej. W interesującym nas kontekście chodziłoby zaś o wyłączenie rozważań Husserla-chrześcijanina i skupienie się na tym, co Husserl-filozof mówi o Bogu w określonych kontekstach.

6.2. Opisowo-ejdetyczna fenomenologia religii i przeżyć religijnych

Redukcję opisaną w poprzedniej części tego rozdziału można nazwać redukcją psychologiczną, ponieważ służy ona wyłączeniu z obowiązywania osobistych przekonań religijnych. Jednak ta specyficzna *epoché* nie ma na celu ich unicestwienia, lecz ujęcie ich *jako* obowiązujących, tzn. epistemicznie uzasadnionych przekonań. Dzięki redukcji przekonanie religijne prezentuje się więc jako fenomen i jako taki może być przedmiotem dalszych, pogłębionych badań. Nie chodzi oczywiście o badanie danego przeżycia religijnego jako faktycznego przekonania określonej osoby. Idzie raczej o badanie przeżycia religijnego *jako* przeżycia religijnego, czyli o analizę opisowo-ejdetyczną. Husserl wskazywał na taką możliwość w swoich notatkach, podkreślając, że „wszelkie poznanie i nauka, a więc cały świat, byt tych rzeczy tam, ludzi, Boga i świata, wszystkie i każdy z nich staje się prostym «fenomenem» i w czystym patrzeniu, bez przyjmowania ich istnienia jako danych, muszę rozróżnić podstawowe typy fenomenów i form poznawczych oraz ich *sens*, starać się zgłębić ich immanentną istotę"[24]. Podstawą dla tego typu projektu naukowego jest dostrzeżenie, że Bóg (lub — szerzej — bóstwo) jako pewien przedmiot świadomości intencjonalnej jest przeżywany w wierze oraz w innych aktach religijnych, dajmy na to w aktach modlitwy lub ekstazy mistycznej[25]. To opisowe badanie Boga może przybrać różne formy, z których tutaj bliżej chciałbym

24 Uwagę tę Husserl przedstawia w notatce na odwrocie listu do Hugo von Hofmannsthala z 12 stycznia 1907 roku. Zob. tenże, *Briefwechsel. Band VII. Wissenschaftlerkorrespondenz*, s. 321.

25 O tym, że Bóg jest przeżywany w aktach wiary, zob. tenże, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, s. 186–187 oraz 242.

omówić dwa: (a) opisowo-ejdetyczne badanie różnych doświadczeń religijnych oraz (b) opisowo-ejdetyczne dociekania nad religią jako fenomenem kulturowym.

Pierwszy ze wskazanych kierunków, zdaniem Husserla, został rozwinięty przez Rudolfa Otta. Husserl zapoznał się ze *Świętością* Otta latem 1918 roku[26]. Książka ta, w opinii niemieckiego fenomenologa, prezentuje zastosowanie metody fenomenologicznej do dociekań nad zagadnieniem religii. W liście do Otta z 5 marca 1919 roku Husserl zauważa, że książka o świętości zrobiła na nim duże wrażenie, pokazując w pełni potencjał fenomenologii w badaniach nad tym, co religijne[27]. Przypomnijmy, że w swej pracy Otto bada próby osiągnięcie „jasnego i wyraźnego pojęcia" Boga na drodze racjonalnej[28]. Aby badać pojęcie Boga, skupia się na przeżyciach religijnych, których Bóg jest przedmiotem. Do istoty tego typu przeżyć należy ich intencjonalne zwrócenie się ku temu, co święte, czyli ku tytułowej świętości (*das Heilige*). Aby opisać swoistość tego, co święte, Otto używa terminu *numinosum*, ukutego od łacińskiego rzeczownika *numen* — bóstwo. W *numinosum* zawierają się elementy racjonalne i irracjonalne. Zdaniem Otta, to, co irracjonalne, nie daje się ująć w pojęciach[29]. Wobec tej złożonej struktury świętości również przeżycie religijne ma niejednorodną strukturę, która obejmuje zarówno przeżycia fascynacji (*misterium fascinosum*), jak i strachu, lęku oraz trwogi (*misterium tremendum*). Z jednej strony, zdaniem Otta, widząc tajemniczość, majestat i potęgę bóstwa, przeżywa się lęk i trwogę przed tym, co irracjonalne lub — lepiej — nie-racjonalne i nieznane, a nawet niemożliwe do poznania. Z drugiej zaś strony przeżycie konstytuuje się w miłości i uwielbieniu, które prowadzą do uszczęśliwienia. Ostatecznie autor *Świętości* wyróżnia dwa porządki: „kategorii rozumnego ducha a priori" oraz

26 K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag: Nijhoff, 1977, s. 230.

27 Zob. E. Husserl, *Briefwechsel. Band VII. Wissenschaftlerkorrespondenz*, s. 206–207.

28 Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. i indeks zestawił B. Kupis, Warszawa: Książka i Wiedza, 1968, s. 30.

29 Zob. tamże, s. 41.

przejawów tych kategorii[30]; pierwszy poziom zostaje uznany za to, co ogólne, drugi zaś za indywidualne działania kulturowe. Wydaje się, że to kulturowe zorientowanie dociekań oraz wskazanie w obszarze religii na wewnętrzne napięcie pomiędzy racjonalnością a irracjonalnością, jako korelatu *eidos* i faktyczności[31], stanowią dwa filary fenomenologicznych dociekań Otta nad istotą Boga i przeżycia religijnego.

Opisowo-ejdetyczną refleksję nad fenomenem Boga rozwijał także Max Scheler, który w wydanej w 1921 roku rozprawie *Problemy religii* kreśli ideę „istotowej fenomenologii religii". Jest to nauka, która ma sformułować teorię przedmiotów wiary i zajmuje się istotą aktów religijnych. Scheler stawia przed „istotową fenomenologią religii" trzy cele:

> 1. [zbudowanie] istotowej ontyki «tego, co boskie»; 2. [zbudowanie] nauki o formach objawienia, w których to, co boskie, pokazuje się i wskazuje człowiekowi; 3. [stworzenie] nauki o akcie religijnym, dzięki któremu człowiek przygotowuje się do przyjęcia treści objawienia oraz uchwytuje ją w wierze[32].

Oczywiście Scheler nie był jedynym fenomenologiem, który we wczesnym okresie rozwoju tego ruchu postulował wykorzystanie narzędzi metody fenomenologicznej do analizy przeżyć religijnych i Boga[33]. Ważny jest wspólny im kierunek badań: przeżycia religijne i ich przedmioty. Idąc za Antonim Stępniem, można zauważyć, że „fenomenologia przeżyć religijnych i ich przedmiotów nie wyjdzie poza sensy ukonstytuowane w tych przeżyciach, wyznaczone przez intencje tych przeżyć"[34]. Innymi słowy, redukcja ejdetyczna wymaga od fenomenologa skierowania uwagi na przeżycia religijne i następnie wydobycie, za pomocą takich narzędzi jak wariacja i ogląd ejdetyczny,

30 Zob. tamże, s. 206.

31 Zob. E. Husserl, *Briefwechsel. Band VII. Wissenschaftlerkorrespondenz*, s. 207.

32 Zob. M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. i wstęp A. Węgrzecki, posłowie J. A. Kłoczowski OP, Kraków: Znak, 1995, s. 92.

33 Zob. np. prezentację stanowisk Reinacha i Stein w: T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007, s. 70–92.

34 A.B. Stępień, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001, s. 296.

istoty tych aktów i sensu, który konstytuuje się w doświadczeniu Boga w samych aktach. Tak rozumiana istotowa fenomenologia religii jest nauką wstępną teorii religii. Jej wartość zasadza się na systematycznym opracowaniu form przeżyć religijnych, co może być wykorzystane przez późniejsze dociekania religioznawcze. Nie dziwi zatem fakt, że tak rozumiana fenomenologia religii znalazła zastosowanie także w religioznawstwie porównawczym, do czego przyczynili się Geraldus van der Leeuw[35] oraz Geo Windegren[36]. Debata na temat rozumienia podstawowych pojęć, granic i możliwości oraz konkretnego zastosowania fenomenologii religii to wysoce techniczna dyskusja i gdyby chcieć wyjaśnić dalsze szczegóły poglądów formułowanych przez różne strony tej debaty, zawiodłoby to nas, jak się wydaje, zbyt daleko[37]. Przyjdźmy zatem do drugiej formy opisowo-ejdetycznej analizy religii.

Drugi ze wskazanych wyżej kierunków opisowo-ejdetycznej analizy religii jest badaniem danych fenomenów kulturowych. Idzie przy tym o religię jako określony porządek moralny, konstytuowany kulturowo i historycznie. U Husserla tego typu refleksja znajduje rozwinięcie w ponownym postawieniu i przemyśleniu „najwyższych"

35 Van der Leeuw uważa, że fenomenologia religii nie jest (a) poetyzowaniem, (b) historią religii, (c) psychologią religii, (d) filozofią religii, ani (e) teologią. Fenomenologia religii jest dla niego antysystemową refleksją nad doświadczeniem religijnym, która nie teoretyzuje, lecz stara się rozumieć dane przejawy życia religijnego. Zob. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, z niem. przeł. i wstępem opatrzył J. Prokopiuk, Warszawa: Książka i Wiedza, 1997, s. 593–598. Co ciekawe, van der Leeuw sięga także do idei fenomenologicznej *epoché* i zaznacza, że zabieg ten „może być metodologicznie słuszny i pożyteczny", niwelując w punkcie wyjścia „prymitywne uprzedzenia". Tamże, s. 593–594. Jednakże, co podkreśla George James, autor *Fenomenologii religii* jest niezależnym i odrębnym myślicielem, który w swych dociekaniach stara się wykazać, że fenomenologia dąży do uprzedmiotowienia Boga, a ten zwyczajnie nie jest „fenomenem", a więc się nie zjawia; takie podejście wymagałoby podejścia innego, niż to zaproponowane przez Husserla. Zob. G.A. James, *Phenomenology and the Study of Religion: The Archaeology of an Approach*, „The Journal of Religion" 65(3), 1985, s. 327–330, 333.

36 Dla Widengrena „celem fenomenologii religii jest klasyfikacja rozmaitych przejawów religii: nauka ta pragnie przedstawiać religię w taki sposób, w jaki jawi się ona w swoich zmiennych przejawach życia. Fenomenologia religii jest zatem nauką o różnych formach religii w ich historycznych kontekstach […]. Fenomenologia religii stara się przedstawić ogólny obraz wszystkich zmieniających się form religii, dzięki czemu stanowi systematyczne uzupełnienie historii religii". G. Widengren, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Białek, Kraków: Nomos, 2008, s. 13.

37 Zob. np. J. Waardenburg, *W sprawie fenomenologii religii. Uwagi zasadnicze*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy" 3, 1974, s. 73–87 oraz J. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, London: Bloomsbury, 2006.

i „rozstrzygających" pytań, w tym także pytania o Boga[38]. W wykładach o *Fichtego ideale ludzkości* (z 1917 i 1918 roku) Husserl, idąc za Fichtem, podkreśla dwa porządki świata, a mianowicie materialny porządek rzeczy i porządek etyczny. Ten ostatni niejako nadbudowuje się nad materialną przyrodą i jednocześnie jest podstawą rzeczywistości świata. Husserl widzi Boga właśnie w owym nakładaniu się obu porządków, zauważając: „[…] Bóg jest etycznym porządkiem świata, inny nie może być dany"[39]. Połączenie porządku moralnego z Bogiem ma urzeczywistniać się w życiu religijnym, które będąc życiem etycznym, umożliwia człowiekowi uczestnictwo w boskości. „Życie religijne — czytamy w *Fichtego ideale ludzkości* — jest życiem w Bogu i jako takie, a więc nie jako prosta moralność, jest życiem «błogosławionym»"[40].

Ludzkość, zgodnie z obserwacjami Husserla, zmierza do boskości poprzez religię, pokonując przy tym pięć kolejnych stopni ustanowienia: po pierwsze przekracza perspektywę zmysłowości; po drugie, pokonuje obyczajowość; po trzecie, wstępuje na wyższy stopień moralności; po czwarte, dochodzi do religii i wierzenia; ostatecznie, po piąte, osiąga „naukę"[41]. Husserl zauważa, że nie jest tak, aby dopiero wyższe stopnie życia religijnego miały być utożsamiane z osiągnięciem boskości. Jest raczej tak, że każdy z tych stopni jest życiem w Bogu; życie przebiega po prostu przez kolejne stopnie. I tak, na najniższym stopniu, objawienie Boga pozostaje w całkowitym zakryciu, ponieważ zmysłowość faktycznie zasłania oczy na boskość. Na drugim stopniu człowiek kieruje się obowiązkiem; tutaj człowiek wywyższa się ponad zmysłowość na zasadzie negacji. Trzeci stopień jest równoznaczny z zerwaniem z nastawieniem egoistycznym; człowiek swoje życie ujmuje jako część Boga. Na tym poziomie w świecie dostrzega się urzeczywistnione idee. Dopiero jednak na poziomie czwartym Boga

38 Zob. E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 1999, s. 11.

39 Tenże, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, mit ergänzenden Texten hrsg. v. T. Nenon und H.R. Sepp, Dordrecht–Boston–Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1987, s. 277.

40 Tamże, s. 283.

41 Zob. tamże, s. 284.

nie widzi się tylko w tworach świata, ale także w sobie. Poziom ten wydaje się mieć zasadnicze znaczenie dla wspólnoty, dostrzegając bowiem Boga w innym człowieku, członek wspólnoty postępuje wobec innych niczym wobec dzieci Bożych[42]. Na najwyższym poziomie życia religijnego ma się do czynienia ze „spojrzeniem Boga".

Religia oraz idea Boga, w świetle wykładu o *Fichtego ideale ludzkości*, prezentują się jako twory kulturowe, które mają znaczenie dla całej wspólnoty działających ludzi. Porządek religijny, zdaniem Husserla, organizuje życie człowieka w sposób normatywny. Za Jamesem Hartem można zatem podkreślić, że w fenomenologii „ostateczny sens wiary religijnej jest ufundowany w wypełnieniu doświadczenia wartości, intuicji boskości wewnątrz subiektywności"[43]. Bóg jest tutaj dla Husserla elementem organizującym pole działań etycznych człowieka w czasie załamania się norm i moralności (pamiętajmy, że kontekstem dla tych wykładów była I wojna światowa). Religia nadbudowuje system wartości nad materialnym światem, ku którym to wartościom człowiek dąży poprzez ich realizację w świecie wspólnoty. Religia i Bóg mają więc znaczenie wspólnotowe.

Pojęcie Boga jako zastanego porządku moralnego i tworu kulturowego oraz idea „odnowy" ludzkości w dążeniu etycznym powraca w pięciu artykułach o „odnowie" (*Erneuerung*) (z 1923 i 1924 roku), które Husserl planował wydać w japońskim czasopiśmie *Kaizo*. Także tutaj twórca fenomenologii kreśli społeczny wymiar postępowania etycznego[44]. Na początku odróżnia zwierzę od człowieka; o ile to pierwsze kieruje się prostymi instynktami, o tyle człowiek żyje także według norm. Normy są ukonstytuowane w porządku hierarchicznym, gdzie normy „boskie" odnoszą się do najwyższych wartości, mianowicie do imperatywu kategorycznego[45]. W działaniu realizującym normy zostaje ukonstytuowana, zdaniem Husserla, wyższa forma kultury

42 Zob. tamże, s. 291.

43 J.G. Hart, *The Entelechy and Authenticity of Objective Spirit: Reflections on „Husserliana" XXVII*, „Husserl Studies" 9, 1992, s. 107.

44 E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, mit ergänzenden Texten hrsg. v. T. Nenon und H.R. Sepp, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1989, s. 22.

45 Zob. tamże, s. 59–60.

jako kultury religijnej. W obszarze absolutnych norm jest jednak miejsce na wolność i wolny wybór, który ma być wyrazem krytycznego nastawienia wobec zastanej kultury. Reforma kultury, jej tytułowa „odnowa", jest więc ruchem nieskończonym, czyli ciągłą krytyką, która prowadzi do nowych form kultury[46]. Według niemieckiego filozofa człowiek kształtuje wówczas swoje życie w „jedności źródłowego doświadczenia religijnego, a więc także źródłowego przeżycia zwrócenia się do Boga"[47].

W przeciwieństwie do diagnozy przedstawionej w *Fichtego ideale ludzkości*, w artykułach napisanych dla czasopisma *Kaizo* kultura religijna nie jest najwyższą formą rozwoju kultury. Funkcję tę pełni kultura naukowa. Niezależnie od tego pojęcie Boga jako tworu kulturowego można interpretować jako pojęcie korelatywne do pojęcia religii rozumianej jako działanie kulturowe. Pojęcie to dotyczy zatem faktycznego porządku działań jednostek należących do wspólnoty. W celu bliższego zrozumienia relacji pomiędzy religią i nauką można sięgnąć do przywołanego przez Ante Pažanina „manuskryptu o horyzoncie"[48]. W manuskrypcie tym (z 1933 roku), Husserl pisze o „uniwersalnej intencji świata" (*universale weltliche Intention*) i o „absolutnej uniwersalnej religii" jako pierwszej „historycznej" formie takiej intencji świata[49]. W pierwszym momencie świat jako całość był przedstawiany za pomocą mitów, które normowały codzienną praktykę jednostek[50]. Dopiero widząc Boga jako „jednego i jedynego", zgodnie z myślą Husserla, można było konstatować, że Bóg jest korelatem ludzkości „po prostu". Religia, która ma za przedmiot Boga-korelat ludzkości, przedstawia sobą „uniwersalną etykę"[51], ale jako taka właściwie jest już filozofią. Obie drogi ku Bogu, przez religię i filozofię, mają się

46 Zob. tamże, s. 64.
47 Tamże, s. 65.
48 A. Pažanin, *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag: Nijhoff, 1972, s. 56–59.
49 E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, hrsg. v. R. Sowa, Dordrecht: Springer, 2008, s. 165.
50 Zob. tamże, s. 164.
51 Tamże, s. 166.

tym różnić, że ta pierwsza dokonuje się przez objawienie, a ta druga nie. Droga przez filozofię, a więc, co było dla Husserla jednoznaczne, poprzez naukę dokonuje się jako „przełom autonomicznego poznania i przez to umotywowane nowego rodzaju uniwersalne normowanie praktyki"[52]. Z tego powodu droga przez filozofię nie jest drogą wymagającą wcześniejszego objawienia, ale jest wobec niego autonomiczna. Dlatego też Husserl nazywa drogę przez naukę drogą „ateistyczną", która dzięki ponadnarodowemu i ponadhistorycznemu normowaniu ostatecznie miałaby prowadzić do Boga ujętego jako autentyczne człowieczeństwo (*Menschentum*)[53]. Pažanin podkreśla, że uniwersalna nauka, o której pisze Husserl, nie ma nic do czynienia z teologią, religią, czy też z metafizyką. Zdaniem Pažanina Husserlowską dyskusję o religijności należy odczytywać w kontekście kryzysu, a więc utraty sensu życia, która to utrata może być zniesiona tylko przez naukę[54]. O ile jednak będzie się miało na uwadze to, że uniwersalna etyka ma normować praktykę, o tyle możliwa jest interpretacja, że Bóg stanowi tutaj transcedentalny warunek tych działań.

6.3. Redukcja Boga jako pojęcie operacyjne

Jak do teraz badanie Boga oraz przeżycia religijnego okazuje się możliwe w granicach psychologicznej *epoché* z jednej strony i redukcji ejdetycznej z drugiej. Co jednak w przypadku redukcji transcendentalnej? Jak sygnalizowałem wcześniej, w § 58 *Idei I* Boga poddaje się redukcji po redukcji nauk naturalnych (w § 56) i czystego Ja (w § 57). Na niej nie kończy się jednak szereg redukcji, ponieważ po zawieszeniu Boga redukcji podlegają także czysta logika rozumiana jako *mathesis universalis* (w § 59) i wszystkie materialno-ejdetyczne nauki (w § 60). Można zapytać, co w tym kontekście ma oznaczać redukcja Boga.

52 Tamże, s. 167.
53 Zob. tamże.
54 A. Pažanin, *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, s. 59.

Motywem dla redukcji Boga, podobnie jak w przypadku pozostałych redukcji, zapewne jest to, że prezentuje się on jako transcendens. W tym kontekście wyłączenie Boga ma znaczenie operacyjne, bo służy dokładniejszemu opisaniu immanencji doświadczenia. Rudolf Boehm zauważa, że transcendens Boga jest *innego* rodzaju transcendensem niż świat. W zabiegu wyłączenia obu transcendensów Boehm widzi próbę oczyszczenia obszaru czystej świadomości[55]. I rzeczywiście, w § 58 *Idei I*, paragrafie decydującym o prawidłowym zrozumieniu sensu transcendentalnej redukcji Boga, Husserl wskazuje na konieczność wyłączenia transcendensu Boga, definiując go jako ten transcedens, który stoi „jakby na przeciwnym biegunie w stosunku do transcedensu, jakim jest świat"[56]. Nie ulega wątpliwości, że świat jest transcendensem w stosunku do świadomości. Z kolei sama świadomość jest absolutna w dwojakim sensie tego słowa. Z jednej strony, może stać się obszarem absolutnie pewnych, a zatem immanentnie zorientowanych badań fenomenologicznych. Z drugiej zaś, świadomość jest absolutna, o czym zresztą pisałem w poprzednim rozdziale, ponieważ nie wymaga nic do swojego istnienia, czy też, przywołując *Idee I*, „zasadniczo *nulla «re» indiget ad existendum*"[57]. Z tego powodu, świadomość jest absolutna, świat z kolei — przypadkowy. Biorąc pod uwagę pierwsze rozumienie absolutu świadomości, należy zauważyć, że świadomość jest dana w całości i w sposób bezpośredni; rzeczy w świecie zaś przez swoje przejawy. Bóg nie jest jednak dany jako fenomen poprzez swoje przejawy, czyli nie jest transcendensem w sensie rzeczy. Husserl rozważa ten problem, odnosząc się do problemu relacji teologii do fenomenologii; podkreśla on, że nie można zredukować Boga do jednego z fenomenów świata:

55 Zob. R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag: Nijhoff, 1968, s. 103.

56 E. Husserl, *Idee I*, s. 188. Rudolf Boehm zauważa, że transcendens Boga jest innego rodzaju transcendensem niż świat. W zabiegu wyłączenia obu transcendensów Boehm widzi próbę oczyszczenia obszaru czystej świadomości. Zob. R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, s. 103.

57 E. Husserl, *Idee I*, s. 158.

> Zasadę porządkującą to, co absolutne, należy znaleźć w samym tym czymś absolutnym i w czysto absolutnym rozważaniu. Innymi słowy, ponieważ Bóg należący do świata (*mundaner Gott*) jest oczywiście niemożliwy i ponieważ, z drugiej strony, nie można pojmować immanencji Boga w absolutnej świadomości jako immanencji w sensie bytu jako przeżycia (co byłoby niemniej niedorzeczne), to muszą istnieć w absolutnym strumieniu świadomości i jego nieskończonościach sposoby ujawniania się transcendensów inne niż konstytucja realnych rzeczy jako jedności zgodnych przejawów; i muszą to być ostatecznie także intuicyjne ujawnienia, do których mogłoby się dostosowywać teoretycznej myślenie; a jeżeli w sposób zgodny z rozumem za tym pójdziemy, to mogłoby to doprowadzić do zrozumienia jednolitego władania przyjętej zasady teologicznej[58].

Tak więc, w tym pierwszym rozumieniu absolutu, Boga odróżnia od świata sposób jego *dania*: o ile ten pierwszy jest domniemamy i nie jest dany przez przejawy[59], ten drugi jawi się poprzez określone przejawy. Z kolei rozpatrując drugie pojęcie absolutu świadomości, zauważa się pewne podobieństwo do Boga. Podobnie bowiem jak w przypadku świadomości, którą przecież określa się jako byt absolutny, Bóg nie wymaga innej rzeczy do swojego istnienia, słowem — jest niezależny, zarówno od absolutnej świadomości, jak i od relatywnego świata. Dla Husserla Bóg byłby więc „czymś «absolutnym» w pewnym zupełnie innym sensie niż absolut świadomości, tak jak z drugiej strony byłby czymś transcendentym w zupełnie innym sensie w przeciwstawieniu do transcendensu w sensie świata"[60]. Z tego dowodu, zestawiając oba rozumienia absolutu świadomości i Boga, może konkludować, że Bóg, który jest transcendensem w stosunku do świata, jest *absolutem* (nie potrzebuje rzeczy do istnienia), ale jednocześnie *nie jest* doświadczającą Boga świadomością (nie jest dany bezpośrednio). W tym też sensie jest on transcendensem, leżącym niejako na „przeciwnym

58 Tamże, s. 166.
59 Husserl podkreśla, że do poznania Boga dochodzimy „bardzo pośrednio". Zob. tamże, s. 188. Dziękuję ks. Janowi Krokosowi za tę uwagę.
60 Tamże, s. 189.

biegunie" w stosunku do świata, a zarazem musi być zredukowany przez fenomenologa, który dzięki redukcji transcendentalnej określa właściwy obszar badań — immanencję świadomości. Rację miałby zatem Boehm, podkreślając: „«ostateczny i prawdziwy absolut», Bóg istnieje i określa «absolut i transcendencję» — w przeciwieństwie do absolutnego bytu świadomości, którym jest po prostu «immanentny byt»"[61]. Dla fenomenologa intencją redukcji Boga na poziomie transcendentalnym jest więc konieczność dookreślenia immanencji. Jeżeli Ja, dokonujące redukcji, nie mogłoby wyłączyć absolutu, jakim jest Bóg, wówczas nie mogłoby, jak się wydaje, w dalszej kolejności skupić się na sferze immanencji. Jak zauważa Husserl, immanencję określa się w stosunku do transcendencji, zarówno transcendencji świata, jak również transcendencji metafizycznej, która nie może być żadną absolutną daną świadomości[62]. Nie inny jest transcendentalny motyw redukcji Boga. O ile jednak transcendens świata jest relacyjny, o tyle w rozpoznaniu *Idei I* Bóg byłby „absolutnym transcedensem" i w tym też sensie trudno zaprzeczyć Karolowi Tarnowskiemu, który stwierdza, że „dla Husserla Bóg jako «absolutny transcendens» jest całkowicie wyłączony z badań fenomenologicznych"[63].

Z przedstawioną tezą dyskutuje Halina Perkowska, która utrzymuje, że w fenomenologii Bóg jest włączony w obszar świadomości jako jedno z ukonstytuowań świadomości. Jak podkreśla badaczka: „poznawczy rozum jako kwintesencja świadomości, nie pozostawiając niczego na zewnątrz siebie, a mówiąc dokładniej, tworząc dopiero sens podziału na zewnętrzność i wewnętrzność, musi również Boga rozpoznać jako jedno z własnych ukonstytuowań"[64]. Dzieje się tak, ponieważ według autorki *Boga filozofów XX wieku* w fenomenologii Bóg jako korelat odpowiednich

61 R. Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, s. 103.

62 E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, s. 173.

63 K. Tarnowski, *Bóg fenomenologów*, Tarnów: Biblos, 2000, s. 254. Na marginesie warto zaznaczyć, że „wyłączenia", o którym pisze Tarnowski, nie można rozumieć dosłownie jako „zlikwidowania", lecz zawsze w znaczeniu Husserlowskim jako „wzięcie w nawias". Przy pierwszym, potocznym rozumieniu „wyłączenia", teza Tarnowskiego jest wielce problematyczna, jeżeli nie po prostu fałszywa.

64 H. Perkowska, *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa, Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001, s. 173.

aktów noetycznych jest co najwyżej noematem, czyli — jak sugeruje się w pracy — jedynie jednostką znaczeniową[65]. Należy zauważyć, że podobnie jak świat, pomimo tego, że może – w pewnej interpretacji struktury noetyczno-noematycznej – być ujęty jako horyzont możliwych odniesień noetycznych, nie przestaje być transcendensem, również Bóg pozostaje transcendensem, pomimo bycia przedmiotem odpowiedniego aktu świadomości, a mianowicie aktu wiary. Teza o niemożliwości uchwycenia Boga oraz przekraczaniu możliwości poznawczych ujęcia Jego istoty nie mówi zatem, że Bóg nie może być przedmiotem aktów świadomości. Wręcz przeciwnie, Bóg będąc takim przedmiotem wciąż przekracza sam akt; nie można w sposób uprawniony pomyśleć innego obszaru absolutnego poznania niż samą immanencję świadomości. W tym miejscu można przywołać rozróżnienie pojęć operacyjnych i tematycznych Finka[66]: o ile pojęcia tematyczne są właściwym przedmiotem namysłu filozoficznego, o tyle do ich właściwego uchwycenia filozof posługuje się właśnie pojęciami operacyjnymi. W przypadku fenomenologii Husserla, zdaniem Finka, ostatecznym pojęciem tematycznym jest „życie" świadomości[67], a więc sfera immanencji *ego*. W zaproponowanej przez Finka terminologii Bóg byłby zatem pojęciem operacyjnym, które służy fenomenologowi do określenia immanencji świadomości w ten sposób, że wyłączając transcendencję Boga jako podmiotu doskonałego poznania, dookreśla się samą sferę immanencji.

6.4. Bóg w teleologii a problem metafizyki

W przekonaniu Finka, asystenta Husserla z lat 30. XX wieku, fenomenologiczne badania nad Bogiem jako transcendensem są w zasadzie chybione i jako takie przekraczają granice żywego doświadczenia

65 „W świetle Husserlowskiego projektu filozoficznego byt transcendentny nie mógł ostatecznie być niczym innym jako noematem, czyli suwerennym «dziełem» rozumu, uchwytującego ejdetycznie jedno ze swych własnych ukonstytuowań". Tamże, s. 176.

66 Zob. E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung" 11, 1957, s. 321–337.

67 Zob. tamże, s. 329.

i prowadzą ku metafizyce. Dzieje się tak, ponieważ według niego „absolut nie jest ani faktyczny, ani ejdetyczny”[68]. Odsłonięty w redukcji transcendentalnej obszar immanencji świadomości jako obszar absolutnego poznania jest w ocenie asystenta Husserla abstraktem i jako taki nie odnosi się do Boga, który w istotny sposób — jak pokazano wcześniej — jest transcendentny. Dla Finka Boga nie można więc wyrazić ani za pomocą opisu, ani nie można Go ująć w intuicji ejdetycznej. Fink tym samym restytuuje rozumienie absolutu Boga jako *transcendencji*, wyciągając jednocześnie ostateczne konsekwencje z tego rozumienia. W perspektywie rozważań asystenta Husserla, podobnie jak nie można adekwatnie uchwycić fenomenu śmierci, również Bóg wymyka się możliwości uchwycenia[69]. Paradoks tego stanowiska nie polega na tym, że jest On transcendencją w relacji do immanencji świadomości, lecz raczej na tym, że Bóg jest właśnie *Niczym*, czy też, posługując się greckim pojęciem przywołanym przez Finka, jest On „*Me-on*” („*Nie-bytem*”)[70]. W tym kontekście trudno nie zgodzić się z Ronaldem Bruziną, który podkreśla, że u Finka problem Boga jest postawiony w zasadniczo inny sposób, niż miało to miejsce w fenomenologii Husserla; o ile Fink, proponując negatywne ujęcie Boga, skazuje filozofię fenomenologiczną na paradoksalną strukturę namysłu meontycznego, a więc na myślenie spekulatywne, o tyle Husserl przeciwstawia temu pozytywne określenie jako jedności intencjonalnej, która nadaje *resp.* konstytuuje sens świata[71]. W konsekwencji, według Finka, fenomenologia ma stać się nowego rodzaju metafizyką: meontologią.

68 E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Freiburg–München: Verlag Karl Alber, 2008, s. 64.

69 „Czy mówimy o zwykłej nazwie, kiedy poruszamy temat nicości? Czy nie przekazujemy w niej w ogóle żadnych treści? Czy skończone myślenie oznacza zawsze także pośredniość? Wtedy pomyślenie śmierci jest czymś niemożliwym, a jej zrozumienie dokonuje się poprzez tworzenie analogii. Pojęcia nie są w stanie powiedzieć, *czym* jest śmierć”. A. Gilardoni, *Podstawowy fenomen śmierci według Eugena Finka. Między „polis” a „kosmos”*, „Analiza i Egzystencja” 6, 2007, s. 112.

70 W sprawie rozumienia tego terminu, zob. R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, New Haven–London: Yale University Press, 2004, s. 568–569.

71 Tamże, s. 446.

Można mieć wątpliwości, czy tak właśnie należy rozumieć metafizykę, którą zapowiadał w swoich pismach Husserl. W *Medytacjach kartezjańskich* autor przeciwstawia sobie metafizykę „w rozpowszechnionym znaczeniu słowa", czyli „zniekształconą w historycznym rozwoju"[72] oraz metafizykę jako „filozofię pierwszą", która postępuje na fundamencie intuicyjnej i apodyktycznej metody fenomenologii. Ta druga forma metafizyki ma wykluczać, jak ironicznie pisze Husserl, „wszelkie *metafizyczne przygody*, wszelką spekulatywną egzaltację"[73]. Odróżnieniem tym niemiecki filozof posługiwał się także w innych pracach, twierdząc, że jeżeli od fenomenologii oczekuje się stworzenia metafizyki w tym pierwszym znaczeniu, to pozostaje ona *antymetafizyczna*; dąży raczej do fenomenologicznego umocowania, uprawomocnienia i opracowania tradycyjnych problemów, które w tradycji stały się „czysto formalnymi hipotezami"[74]. Dlatego Husserl z całą mocą podkreśla, że:

> W końcu, aby uniknąć jakichkolwiek nieporozumień, chcielibyśmy zwrócić uwagę na to, że fenomenologia […] wyklucza tylko każdą naiwną i operującą absurdami metafizykę, nie zaś metafizykę w ogóle, i że nie zadaje ona wcale gwałtu tym wątkom problemowym, które nurtując od wewnątrz dawną tradycję, popychają ją [akurat] do błędnego stawiania pytań i do niewłaściwych metod; fenomenologia ta wcale nie twierdzi, że [ona sama] zatrzymuje się przed „najwyższymi i ostatecznymi" zagadnieniami[75].

Husserl uważa, że taką autentyczną metafizyką jest monadologia, która wychodząc od fundamentalnych obserwacji na temat świadomości, ma ostatecznie docierać do tezy o powszechnej teleologii

72 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 209.

73 Tamże.

74 Zob. tenże, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1968, s. 253.

75 Tenże, *Medytacje kartezjańskie*, s. 235. O rozumieniu metafizyki przez Husserla szerzej pisze Łaciak, analizując sens odróżnienia ontologii i metafizyki oraz „filozofii pierwszej", „drugiej" i „ostatniej". Zob. P. Łaciak, *Fenomenologia transcendentalna i metafizyka*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 60, 2015, s. 259–268.

monad. Wiadomo, że kamieniem węgielnym fenomenologii jest opis świadomości w kategoriach intencjonalnych. Bądź co bądź świadomość zawsze jest świadomością *czegoś*, czyli kieruje się na swój przedmiot. To teleologiczne ujęcie świadomości Husserl przenosi także na świat oraz na Boga. Przyjrzyjmy się jeszcze raz bliżej pojęciu Boga. Już w 1911 roku, podczas wykładów z etyki niemiecki filozof rozważał możliwość pojmowania Boga jako idei teleologii. Bóg ma być ideą najdoskonalszego bytu i życia, filozofia z kolei, w świetle notatek Husserla, jest korelatem tej idei jako „absolutna nauka o absolutnym bycie"[76]. Niemiecki filozof stara się doprecyzować rozumienie Boga jako idei. Pyta przy tym, czy ideę tę należy pojmować na kształt idei celowej, do której byt dąży w ciągłym rozwoju, czy też, z punktu widzenia teorii wartości, na wzór najwyższej wartości, którą można w ogóle pomyśleć. Po tych pytaniach konstatuje: „największą trudnością jest zrozumienie źródłowej teleologii, która należy do absolutnej świadomości"[77]. Kontekst notatki pokazuje, że zrozumienie teleologicznego pojęcia Boga napotyka trudność w wytłumaczeniu tego, co „irracjonalne". Stosunek tego, co „absolutne" i „najwyższe" do tego, co „irracjonalne", do bytu, idąc za Husserlem, pozostaje niewyjaśniony. Dlatego filozofia musi być uprawiana w dwóch gałęziach: jako nauka o ideach oraz jako nauka o bycie, czyli jako metafizyka. Do tych problemów Husserl powracał i później, na przykład, wykładając o etyce w latach 20.[78], a nawet w latach późniejszych[79].

Można zauważyć, że tym, co odróżnia notatki z lat 20. i 30. od rozważań z 1911 roku jest przekroczenie dualizmu idei i bytu. O ile akty transcedentalnej subiektywności są zorientowanie poprzez

76 Tenże, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, hrsg. v. U. Melle, Dortrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1988, s. 225–226.

77 Tamże, s. 226.

78 W wykładach o etyce Husserl, odwołując się głównie do tradycji empirycznej, wiąże ideę Boga z racjonalistycznym argumentem na rzecz obrony ważności prawdy i nie podejmuje problemu powiązania teleologii z ideą Boga. Tenże, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, hrsg. v. H. Peucker, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2004, s. 130.

79 Zob. tenże, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hrsg. v. I. Kern, Den Haag: Nijhoff, 1973, s. 378–386, 403–407, 593–597.

intencjonalność teleologicznie, o tyle akty te zawsze dotyczą świata otoczenia, a życie w rozwoju, czyli życie ukierunkowane na dany cel jest wówczas życiem w świecie (*Weltleben*)[80]. Idąc za Jeffner Allen należy podkreślić zatem powiązanie sfery faktyczności z teleologią w świecie: „tak długo jak nasza refleksja pojawia się w ramach *świata życia*, nie możemy wyjść poza nasz faktyczny byt"[81]. Oznacza to nic innego, jak to, przywołując tezę Husserla, że „Absolut […] jest absolutnym «faktem»"[82]. Teleologia nie jest rozpoznana przez niemieckiego filozofa jako coś „obok" bytu, a więc nie jest bytem „nadbudowującym" się nad światem; wręcz przeciwnie — teleologia charakteryzuje sam świat[83]. Teza ta nie oznacza, że transcedentalna świadomość oraz świat zmierzają ku najwyższemu bytowi, lecz raczej wyraża to, że teleologia łączy ze sobą pierwiastek harmonii i dysharmonii, czy też — budowania i niszczenia. Przede wszystkim teleologia charakteryzuje świadomość oraz świat, ponieważ urzeczywistnia się we wspólnocie monad.

Transcedentalne pojęcie Boga jako teleologii wprowadza do rozważań fenomenologicznych szereg zagadnień, które nie były podejmowane na poziomie operacyjnym. Husserl wiąże mianowicie ideę Boga z wymiarem wspólnotowym, który przekracza poziom opisu i wstępuje do rozważań transcendentalnych. Z tego powodu dla twórcy fenomenologii transcendentalnej: „centralnym teologicznym tematem jest wspólnota"[84]. Chodzi przy tym o wymiar faktyczny, ponieważ działania wspólnoty dotyczą wymiaru faktycznego, a zatem konkretnych działań podejmowanych w świecie życia. Bóg pojmowany transcedentalnie jest obecny w każdym działaniu o tyle, o ile

80 Zob. tamże, s. 385, 595–596.

81 J. Allen, *Teleology and Intersubjectivity*, „Analecta Husserliana" 9, 1979, s. 214.

82 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, s. 403.

83 Więcej o wyprowadzeniu idei teleologii ze świata, zob. L.C. Lo, *Teleologia świata i idea Boga. Znaczenie Boga w fenomenologii Husserla*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 4(72), 2009, s. 337–352.

84 J.G. Hart, *I, We and God. Ingredients of Husserl's Theory of Community*, w: *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, hrsg. v. S. Ijsseling, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990, s. 127.

działanie to ma strukturę zorientowaną na cel, którym jest wartość. Widzimy, że teleologię w ujęciu fenomenologii można określić jako uniwersalną, Bóg z kolei „jest dla Husserla entelechią entelechii"[85]. Każde etycznie zorientowane działanie członka wspólnoty antycypuje tutaj obecność tej „entelechii entelechii". Jak się wydaje, dla Husserla tak rozwinięta metafizyka monadyczna miałaby znajdować umocowanie fenomenologiczne.

* * *

Rozważania przedstawione w tym rozdziale książki w punkcie wyjścia wskazywały na wieloznaczność stosunku Husserla do możliwości uprawiania szeroko pojętej metafizyki, co pozwoliło na sformułowanie pytania o granice metody fenomenologicznej. Czy metoda fenomenologiczna umożliwia metafizykę? Jeżeli tak, to w jaki sposób? Jeżeli nie, czy to znaczy, że fenomenologia wyklucza wszelką metafizykę? Pytania te rozważałem w kontekście pytania o granice fenomenologii Boga. Wyodrębniłem przy tym trzy możliwe metody umożliwiające fenomenologiczne badanie Boga: (a) psychologiczną *epoché*, (b) redukcję ejdetyczną i (c) transcendentalną. Na pierwszym z tych poziomów metoda fenomenologiczna umożliwia „wyłączenie" z obowiązywania osobistych przekonań religijnych i ujęcie doświadczenia religijnego jako danego fenomenu. Wagę tego zabiegu trudno przecenić, ponieważ w literaturze przedmiotu można spotkać się z pomieszaniem przekonań Husserla-chrześcijanina i teorii Husserla-filozofa[86]. Na drugim poziomie można zaś badać fenomen Boga jako ukonstytuowany w określonych przeżyciach religijnych, zarówno

85 Tenże, *The Entelechy and Authenticity of Objective Spirit*, s. 99.

86 Takie pomieszanie wydaje się obecne w następującym stwierdzeniu Gadacza: „Jeśli droga do Prawdy, na której przewodnikiem jest rozum, jest nieskończoną drogą do Boga, jak sądził Husserl, to wiara jest przeskokiem z określonego miejsca do kresu tej drogi. Takiego przeskoku dokonało wielu uczniów Husserla. On sam jednak, o ile możemy to stwierdzić na podstawie danych historycznych, takiego przeskoku nie dokonał. Pomimo, że w 1886 r, ochrzcił się w Kościele ewangelickim, pozostał niekonfesyjny. Chciał pozostać wierny ideałowi racjonalności filozoficznej, która może spotkać się z racjonalnością teologiczną dopiero w nieskończoności". T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku*, s. 69.

w przypadku pytania o istotę tego przeżycia, jak i o formy społecznej instytucjonalizacji religii. Wydaje się, że ten sposób dociekań nad doświadczeniem religijnym jest neutralny ontologicznie, bo postępuje w granicach doświadczenia. Każda teza, która dotyczyłaby Boga „samego w sobie", a nie tego, jak się prezentuje w danym doświadczeniu, byłaby tutaj nieuprawniona. Na trzecim z przedstawionych poziomów redukcja Boga ma znaczenie operacyjne i służy dookreśleniu rozumienia immanencji świadomości. Tutaj Boga ująłem — za Husserlem — jako absolutny transcendens (różny od transcendensu świata i absolutu świadomości). Także to rozstrzygnięcie, jak się wydaje, nie może być rozważane jako metafizyczne.

Sięgając do idei meontologii Finka, zapytałem także o tę postać metafizyki, którą Husserl, chociażby w *Medytacjach kartezjańskich*, przeciwstawia tradycyjnej metafizyce. Okazało się, że taką formą metafizyki ma być monadologia, która rozumie Boga jako „entelechię entelechii". Wydaje się zatem, że podsumowując ten rozdział, należałoby stwierdzić, iż fenomenologia umożliwia metafizykę poprzez genetyczne odsłanianie kolejnych form intencjonalnej struktury świadomości, świata i wspólnoty intermonadycznej. W tym znaczeniu więc fenomenologia *nie wykluczałaby* wszelkiej metafizyki. A jednak można mieć wątpliwości wobec podobnego odczytania Husserla. Można twierdzić, że pośrednia droga do metafizyki przez monadologię jest zawodna, ponieważ przekracza granice doświadczenia fenomenologicznego, sytuując Boga raczej na gruncie spekulacji. To, że świadomość jest intencjonalna oraz że działania w świecie realizują wspólne cele, nie oznacza, że opis Boga jako „entelechii entelechii" jest fenomenologicznie uzasadniony. Można twierdzić, że to, czego doświadcza się w moralnym akcie, jest raczej pasywną konstytucją znaczenia aktu umocowanego w danej sytuacji kulturowej i historycznej. Dlatego można argumentować, że fenomenologia genetyczna dostarcza wystarczających narzędzi do opisania doświadczenia intermonadycznego i *nie wymaga z konieczności* przyjęcia pojęcia Boga jako „entelechii entelechii". Fenomenologia jako filozofia mniejsza byłaby więc na wskroś a-metafizyczna w tym znaczeniu, że stosowanie *metody* fe-

nomenologicznej ograniczałaby się do trzech opisanych poziomów zastosowania redukcji. Każdą zaś *tezę* metafizyczną (np. „Bóg jest entelechią entelechii") pozostawiałaby do zbadania późniejszej filozofii większej. Czyli fenomenologia nie wyklucza metafizyki, ale nie rości sobie pretensji, przynajmniej rozumiana jako filozofia mniejsza, do stania się metafizyką. Bez wątpienia takie a-metafizyczne odczytanie filozofii Husserla ma swoje ograniczenia i wady, bo wydaje się ją odcinać od możliwości rozważenia tradycyjnych problemów filozofii, a ponadto rodzi problemy natury epistemicznej, na przykład znacząco komplikuje rozwiązanie problemu halucynacji[87]. Powtórzmy jednak, że fenomenologia genetyczna może opisać te problemy, dysponując właściwymi sobie narzędziami. Dlatego wydaje się, że nie ma żadnego bezpośredniego powiązania między tak rozumianą fenomenologią a metafizyką.

87 Na ten problem wskazuje Zahavi. Zob. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Święch, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012, s. 55.

7. Metoda w działaniu: pluralizm ruchu fenomenologicznego

Jedną z cech filozofii mniejszej, na którą wskazuje de Warren, jest to, że rezygnuje ona z figury „mistrza", który ujednolica dyskurs przez wykluczenie form nieprzystających do ekspozycji „mistrza"[1]. W przypadku fenomenologii Husserla cecha ta znajduje zastosowanie na płaszczyźnie praktycznej, bo jest poniekąd realizacją idei ruchu filozoficznego, który jako ruch pluralistyczny nie posiada jednego centrum, czyli „mistrza", z perspektywy którego można oceniać daną propozycję teoretyczną jako poprawną, czyli zgodną z intencjami „mistrza", czy też niepoprawną, czyli przeciwną tym intencjom. Wydaje się, że ta cecha fenomenologii jako filozofii mniejszej jest związana z samą metodą fenomenologiczną, która — jak pokazano wcześniej — domaga się ponownej weryfikacji i rozważania osiągniętych wyników, a więc ponowienia problemu i jego nowego opracowania. W tym rozdziale spróbuję pokazać, w jaki sposób użycie czy też zastosowanie niektórych elementów metody Husserla wskazuje na konieczność uwspólnocenia dociekań i na potrzebę realizacji analiz fenomenologicznych w dyskusji i rozmowie. Dlatego o ile poprzednie rozdziały pokazywały wybrane fragmenty sporów o metodę fenomenologiczną, o tyle w tej części książki proponuję przyjrzeć się, w jaki sposób *spór* jest istotną i immanentną cechą fenomenologii jako filozofii mniejszej.

Aby to pokazać, zwrócę uwagę na *praktykę* analizy Husserla, która, jak wiadomo, realizowała się w medium stenograficznego opisu kolejnych faz doświadczenia. W punkcie wyjścia filozof dokonuje

---

1 Zob. N. de Warren, *Wezwanie Husserla do mówienia: fenomenologia „filozofią mniejszą"*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 1, praca zbiorowa pod red. W. Płotki, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2014, s. 74–75.

więc indywidulanej i samotnej refleksji nad tym, co się przejawia. Fakt, że rezultaty swoich badań prezentuje następnie na poziomie wspólnotowym jako *opis*, który przecież korzysta z medium języka, świadczy jednak o immanentnym ruchu fenomenologii *ku wspólnocie*. Wobec tego, jak będę starał się to przedstawić w tym rozdziale, opis nie jest *teorią*, która nie podlega dyskusji i weryfikacji. Jest on raczej przyczynkiem do dyskusji nad jego adekwatnością. Trudno przecież zaprzeczyć, że fenomenolog w samotnym opisie *może* popełniać błędy, przeoczyć istotne cechy danego fenomenu lub po prostu nie*może* nie czynić zadość niektórym krokom metody opracowanej przez Husserla. Nawet jeżeli metoda ta dostarcza narzędzi do adekwatnego opisu doświadczenia, stosujący te narzędzia fenomenolog jest przecież omylny[2]. Dlatego każdy opis ze swej istoty nie jest niezawodny, lecz jako taki podlega intersubiektywnej weryfikacji i dyskusji. Zarysowują się więc tutaj dwie skrajności: początkowa samotność filozofa i późniejsze jego uwspólnocenie oraz monologiczność opisu i dialogiczność sporu o adekwatność analizy danego doświadczenia. Obie skrajności zasadzają się na dwóch modelach rozumienia metody fenomenologicznej: monologicznym i dialogicznym. Na początku przedstawię te modele, aby następnie zapytać o pluralizm ruchu fenomenologicznego i jego wspólnotowy charakter.

7.1. Istota a monolog

W wykładach o *Idei fenomenologii*, chociaż nie tylko tam, Husserl kreśli zarys intuicjonistycznej teorii poznania, która ma dostarczać absolutnie pewnej podstawy wiedzy. Biorąc za punkt wyjścia tę koncepcję, można, jak się wydaje, pełniej zrozumieć niektóre rozstrzygnięcia metodologiczne z wcześniejszej pracy — *Badań logicznych*. Szczególnie chodzi o zawężenie prawomocności badań to tak zwanego monologu, czyli immanentnej analizy opisowej przeżyć strumienia

2 Zob. W. Hopp, *Phenomenology and Fallibility*, „Husserl Studies" 25, 2009, s. 8–9.

świadomości. W tej części rozdziału chciałbym przyjrzeć się obu tym koncepcjom.

Pięć wykładów o *Idei fenomenologii* traktuje o potrzebie krytyki poznania, która byłaby wolna od błędu metabazy, czyli błędu nieuzasadnionego przyjęcia danej formy poznania jako poznania pewnego i danego z góry. Dla Husserla podstawą autentycznej krytyki poznania jest zabieg *epoché*, który — jak pamiętamy — służy zawieszeniu generalnej tezy nastawienia naturalnego, co znajduje wyraz we „wzięciu w nawias" obowiązywania dotychczasowej wiedzy, a przez to prowadzi do problematyzacji poznania. Zabieg ten umożliwia uchwycenie tego, co się jawi — jak pisze autor wykładów — w sposób absolutny; to zaś, co jawi się w refleksji, identyfikuje się jako *fenomen* (w sensie ścisłym), czyli właściwy przedmiot nieuprzedzonego opisu[3]. W celu ujęcia tego, co dane w sposób absolutny, Husserl metaforycznie mówi o „tym-oto" i o danej naocznej. Próbą wyjścia z kręgu metafor jest techniczne rozróżnienie teoriopoznawcze dwóch rodzajów immanencji i transcendencji. Przypomnijmy, że immanencją w pierwszym znaczeniu jest „efektywne zawieranie się", z kolei transcendencją — to, co efektywnie nie zawiera się w akcie, czyli sam przedmiot. Warto zaznaczyć, że ten pierwszy rodzaj immanencji i transcendencji świadczy o kartezjańskim (rozumianym szeroko) charakterze fenomenologii poznania; rzecz w tym, że to, co efektywnie zawiera się w akcie poznania (czyli to, *że* wątpię) jest tożsame z pewnością, wszystko zaś, co przekracza granice aktu — jest wątpliwe. W drugim znaczeniu (właściwym dla fenomenologii) immanencja jest to „absolutna i jasna prezentacja, samoprezentacja w sensie absolutnym"[4]; z kolei transcendentne jest to, co nie jest absolutne,

3 „Gdy pytamy o istotę poznania, to, jakkolwiek by się rzeczy miały z wątpieniem w jego trafność i z nią samą, poznanie jest przecież przede wszystkim nazwą pewnej wielopostaciowej sfery bytowej, która może nam być dana w sposób absolutny i w jednostkowych przypadkach bywa dana w sposób absolutny. Mianowicie różnorako ukształtowane myślenie, które rzeczywiście spełniam, dane jest mi, o ile kieruję na nie refleksję, o ile przyjmuję je i uznaję [w bycie] oglądając w sposób czysty". E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990, s. 40.

4 Tamże, s. 46.

co nie prezentuje się jasno, czyli, mówiąc wprost, transcendentne jest to, co niewyraźne i jedynie domniemane. To drugie znaczenie immanencji i transcendencji przekracza pierwsze, kartezjańskie rozumienie, ujmuje bowiem immanencję jako proces teleologiczny i z góry nie wyłącza tego, co nie zawiera się w akcie, jako wątpliwej, bo zewnętrznej wobec aktu danej. W nastawieniu naturalnym często pomija się opisane tutaj różnice, mieszając ze sobą oba znaczenia immanencji i transcendencji[5]. Wbrew temu należy zauważyć, że to, co transcendentne w pierwszym znaczeniu, *ex definitione* nie może być zarazem immanentne, lecz w miarę stosowania odpowiedniej procedury może być doprowadzone do immanencji w znaczeniu drugim. Stąd, jak podkreśla Husserl, naczelną zasadą fenomenologii jest ta, która stwierdza możliwość przekształcenia dowolnej danej w przedmiot immanentny w sensie absolutnej samoprezentacji: „Każdemu przeżyciu psychicznemu odpowiada [...] na drodze redukcji fenomenologicznej czysty fenomen, ukazujący jego immanentną istotę (wziętą jednostkowo) jako daną absolutną"[6].

Wraz z pełnym określeniem immanencji fenomenologicznej i zdefiniowaniem prawa ujmowania danych jako danych absolutnych (pod rygorem redukcji), filozof ma wolną drogę do realizacji dalszych analiz. Ocena zabiegu odróżnienia obu form transcendnecji nie jest jednak jednoznaczna. Odróżnienie to oczywiście otwiera pole badań fenomenologicznych, ale - co ważne - jednocześnie je ogranicza. Nie ulega wątpliwości, że to, co immanentne, jako dana absolutna odsłania istotę rozważanego fenomenu. Ten ostatni jawi się w sposób jasny i niepowątpiewalny. Fenomenologowi pozostaje jedynie opis tego, co jawi się w sposób absolutny, przy czym opis ten musi pozostać w granicach absolutnej samoprezentacji, albowiem, jak podkreśla Husserl, „procedura fenomenologiczna polega na rozjaśnianiu

5 Jak pisze Husserl, „Zrazu, nim namysł nad krytyką poznania nie zostanie pogłębiony, obie te immanencje i transcendencje zlewają się ze sobą". Tamże, s. 47.

6 Tamże, s. 55. W innym miejscu autor podkreśla: „prezentacja fenomenu zredukowanego w ogóle jest absolutna i niepowątpiewalną". Tamże, s. 63.

w oglądzie, określaniu sensu i rozróżnianiu sensu. Fenomenologia porównuje, rozróżnia, łączy, wyznacza odniesienia, dzieli na części albo wyodrębnia momenty"[7]. Pierwszym warunkiem realizacji fenomenologii jest zatem opisywanie tego, co jawi się w sposób absolutny. Warunek ten można określić jako słabszy, ponieważ nie formułuje on kryterium opisu. Fenomenologia ma być tutaj nauką opisową o nastawieniu ejdetycznym, co znaczy, że dotyczy istoty i istotowych relacji. Rozważając dwa rodzaje immanencji i transcendencji, Husserl formułuje jednak także mocne warunki analiz, określając kryterium poprawności opisu jako warunku, że opis powinien dotyczyć *tylko* tego, co absolutne. Odnosząc się do szeroko pojętego kryterium opisu, autor *Idei fenomenologii* posługuje się takimi określeniami, jak: „jasność", „wyraźność", „niepowątpiewalność", „absolutność", „samoprezentacja", „czystość" oraz „to-oto" i „samozrozumiałość". Wydaje się, że przytoczone określenia świadczą o ograniczeniu możliwych przedmiotów analiz opisowych, gdyż jedynie to, co jest jasne, wyraźne itd., mogłoby być właściwym obiektem uwagi fenomenologa. W rezultacie, po otwarciu obszaru badań fenomenologicznych przez *epoché*, Husserl formułuje prawo doprowadzenia tego, co się jawi, do absolutnej samoprezentacji, to jednak ogranicza pole badań. Jak się zatem okazuje, opis miałby dotyczyć *jedynie* fenomenów, które spełniają wysokie standardy epistemiczne określone w *Idei fenomenologii*.

W „Wykładzie IV" omawianego cyklu stwierdza się, że „cała […] sztuka polega na tym, by *dopuścić do głosu tylko oglądające oko* i wyłączyć przy tym wszelkie splecione z oglądaniem domniemanie transcendujące"[8]. Opis ma więc jedynie odnotowywać to, co dane w określonym fenomenie, oraz sposoby jego prezentacji, nie narzucając

7 Tamże, s. 70. W wykładzie o logice i teorii poznania z semestru zimowego 1906 i 1907 roku, Husserl podkreśla, że „krytyka poznania nie będzie teoretyzowała; to, czego ona chce, nie leży na matematycznych lub naturalno-naukowych, także psychologicznych drogach. Będzie »rozjaśniała«, niczego nie będzie dedukowała, niczego sprowadzała do praw jako wyjaśnionych podstaw, lecz po prostu [będzie – W.P.] rozumiała, co jest w sensie poznania i jego obiektywności". Tenże, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. v. U. Melle, Dordrecht–Boston–Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1984, s. 190.

8 Tenże, *Idea fenomenologii*, s. 76; wyróżnienie kursywą – W.P.

nań zewnętrznych ujęć. Mówiąc inaczej, opis ma być tutaj *zapisem* doświadczenia, zaś fenomenolog ma to doświadczenie jedynie *wypowiedzieć*, a nie interpretować. Ta struktura — filozof *i* doświadczenie — wydaje się zawieszać jakiekolwiek elementy, które mogłyby pośredniczyć w doświadczeniu, w tym wcześniejszą wiedzę, podania historyczne i kontekst intersubiektywny. Filozof jedynie *monologizuje* na temat przeżywanego doświadczenia. Jeżeli tak, wówczas koncepcja z *Idei fenomenologii* może rzucić pełniejsze światło na koncepcję monologu opracowaną już w *Badaniach*, ponieważ metafora redukcji fenomenologa do „oglądającego oka" i postulat, aby „dopuścić go do głosu", odzwierciedla, jak się wydaje, dążenie do realizacji badań fenomenologicznych w monologu.

W *Badaniach* Husserl sięga do idei monologu przy okazji rozważań nad naturą znaku i wyrażenia z „Badania I" w drugim tomie dzieła. Postuluje on mianowicie ograniczenie obszaru analiz do monologu, przeciwstawionego mowie komunikatywnej. Ta druga jest właściwą dziedziną używania wyrażeń, a mianowicie dziedziną komunikowania innym tego, o czym ktoś myśli. Wyrażenia więc, egzemplifikując własność intencjonalności, zawsze są *o czymś*[9]. Pomimo że wyrażenie jest w mowie „pierwotnie powołane"[10] do pełnienia funkcji komunikacyjnych, to właśnie komunikacja stwarza niebezpieczeństwo zaburzenia relacji wyrażania, chociażby przez dopuszczenie możliwości kłamstwa oraz nieprzystawania wyrażeń i myśli, które powinno się wyrażać. Jeżeli więc fenomenolog chce badać czyste fenomeny, te zaś są przedmiotem opisu, czyli *mutatis mutandis* należy się do nich odnieść za pomocą wyrażeń, nie można zakładać, że analiza może się dokonywać w mowie komunikatywnej. Należy raczej zawiesić komunikatywne

9 W *Badaniach* Husserl wyraźnie podkreśla, że „każde wyrażenie nie tylko coś oznajmia, lecz także mówi o czymś, nie tylko ma swe znaczenie, lecz także odnosi się do jakichś przedmiotów. To odniesienie, zależnie od okoliczności, może być dla jednego i tego samego wyrażenia różnorakie, nigdy jednak przedmiot nie pokrywa się ze znaczeniem". Tenże, *Badania logiczne*, t. 2, *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania,* cz. 1, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000, s. 59–60.

10 Zob. tamże, s. 44.

funkcje mowy i skupić uwagę jedynie na tym, co się jawi w sposób absolutny, czy też — sięgając do przedstawionej powyżej metaforyki *Idei fenomenologii* — należy „dopuścić do głosu tylko oglądające oko". Dla określenia tego rodzaju *milieu* rozważań, Husserl posługuje się w *Badaniach* terminem technicznym „monolog". To właśnie w monologu, jak argumentuje niemiecki filozof, „myśliciel «rozumie» swe słowa i to rozumienie jest po prostu aktualnym charakterem znaczenia (*Bedeuten*)"[11]. „W monologu — pisze Husserl — słowa nie mogą przecież służyć nam za oznaki istnienia aktów psychicznych, gdyż takie wskazywanie byłoby tutaj zupełnie bezcelowe. Wchodzące w grę akty są wszak w tym samym momencie przez nas przeżywane"[12]. Słowa w monologu nie pełnią funkcji komunikacyjnych, bo nie *wskazują* przeżyć; są raczej *bezpośrednim zapisem* tego, co przeżywane. Ujmując to inaczej, można powiedzieć, że w monologu relacja wyrażania jest zredukowana do pierwotnej funkcji znaczenia. Dlatego też dla filozofa, który prowadzi analizy świadomości w ramach monologu, słowa po prostu znaczą, czyli są medium metaforycznego „jedynie oglądającego oka", co jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że nie są oznakami i przez to, jak się wydaje, nie dopuszczają żadnego transcendensu. W wewnętrznym monologu to, co się mówi, nie jest oznaką myśli, lecz jest prostym uchwyceniem myśli. Słowa w monologu jedynie i po prostu *prezentują* aktualnie przeżywane treści myśli i dlatego są samoprezentacją.

Trudno powiedzieć, żeby idea monologu z *Badań* prezentowała się jako wyczerpujący wykład o metodzie fenomenologicznej. Bez wątpienia taka interpretacja idzie za daleko. Husserl przedstawia ideę monologu na marginesie rozważań nad istotą znaku i wyrażenia, co w zamierzeniu ma pomóc zrozumieniu intencjonalnej struktury świadomości, zarysowanej w badaniach I, V i VI. Droga, którą Husserl kreśli przed filozofem w *Badaniach* oraz w *Idei fenomenologii*, jest drogą monologizującego myśliciela. Uderza to, że drogą tą wydaje

11 Tamże, s. 92, przypis.
12 Tamże, s. 48.

się podążać on sam, sporządzając manuskrypty badawcze w formie stenogramu Gabelsbergera; ta forma zapisu pozwala na szybką rejestrację danej wypowiedzi, co w przypadku filozofa, który analizuje pewne świadome przeżycia, wydaje się bezpośrednim zapisem przeżyć danych w strumieniu świadomości. Nie dziwi zatem ujęcie przez Kerna tych manuskryptów jako „medytacji monologicznych" („*monologische Meditationen*")[13]. Opis w monologu należy realizować w abstrakcji od wymiaru komunikacyjnego, a więc i od intersubiektywności. Z tego powodu przedstawiona droga wydaje się prowadzić do solipsyzmu metodologicznego, stanowiska filozoficznego, które w interesującym nas kontekście znaczy, że jedynie monologizujący podmiot jest koniecznym i wystarczającym źródłem prawomocności poznania (trafności opisu). Solipsyzm metodologiczny stanowi ponadto podstawę teoretyczną dla realizacji konkretnych analiz opisowych fenomenologa, co w rezultacie, powtórzmy, wydawało się skłaniać Husserla do posługiwania się zapisem stenograficznym w jego manuskryptach badawczych; w każdym razie stenogram daje możliwość błyskawicznego zapisu tego, co się „tu-oto" myśli, co się „samoprezentuje" w sensie absolutnym. Istota fenomenu na tej drodze jest zatem odkrywana w monologu rozumianym jako właściwa płaszczyzna uchwytywania w opisie tego, co się jawi. Opis jest tutaj zorientowany teleologicznie, a sam cel, czyli pełny opis, wyczerpujący istotę, wydaje się *a priori* możliwy.

7.2. Istota a dialog

Jeżeli brać pod uwagę niektóre elementy filozofii fenomenologicznej przedstawione w *Ideach I*, trudno nie oprzeć się wrażeniu, że Husserl właściwie powtarza, czasami jedynie precyzując, tezy sformułowane wcześniej w *Badaniach* i w *Idei fenomenologii*. Nawet odnosząc się do deklaracji Husserla, które ten formułuje *expressis*

13 I. Kern, *Einleitung des Herausgebers*, w: E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, s. xviii.

verbis, można twierdzić, że program czystej fenomenologii z *Idei I* jest jedynie rozwinięciem tez znanych już z *Badań*[14]. I tak, „zasada bezzałożeniowości"[15] z dzieła z 1901 roku oraz zasada intuicji[16] z wykładów z 1905 roku w pracy z 1913 roku znajdują odzwierciedlenie w „zasadzie wszelkich zasad"[17]. Ponadto fenomenologię dalej rozumie się jako ejdetyczną naukę opisową, która swoje analizy przeprowadza pod rygorem najściślejszej redukcji. Bliżej rozpatrując jednak inne elementy, można dostrzec, że Husserl zmodyfikował niektóre z kryteriów. Znaczącą zmianą jest uznanie mowy komunikatywnej za właściwą drogę prezentacji wyników analiz fenomenologicznych, a co za tym idzie, także przyjęcie intersubiektywności jako horyzontu weryfikacji tez ejdetycznych. Dla zrozumienia tej zmiany należy uwzględnić Husserlowskie ujęcie ejdetyki, przedstawione w części pierwszej *Idei I* pt. *Istota oraz poznanie istoty*.

Już we *Wprowadzeniu* do *Idei I* autor podkreśla, że trud zrozumienia fenomenologii jako nauki ejdetycznej polega na uchwyceniu możliwości przejścia od *sądów*, które traktują o faktach, do *sądów* ejdetycznych, czyli sądów, w których formułuje się prawa istotowe[18]. Punktem wyjścia dla badań fenomenologicznych jest zatem sfera tego, co realne, przy szerokim rozumieniu tego słowa, ale cała trudność

14 Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967, s. 5; dalej *Idee I*.

15 „Badanie teoriopoznawcze poważnie pretendujące do naukowości musi […] czynić zadość zasadzie bezzałożeniowości. Zasada ta […] w naszym przekonaniu nie może znaczyć nic innego jak rygorystyczne wykluczenie wszelkich wypowiedzi, które nie dadzą się w pełni i całkowicie zrealizować fenomenologicznie". Tenże, *Badania logiczne*, t. 2, cz. I, s. 26.

16 „Zatem możliwie mało rozumowania, ale możliwie czysta intuicja (*intuitio sine comprehensione*)". Tenże, *Idea fenomenologii*, s. 76.

17 Zasada ta głosi, że „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, […] wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje". Tenże, *Idee I*, s. 78–79.

18 Husserl określa to przejście za pomocą terminu technicznego „redukcja ejdetyczna": „Odpowiednią redukcją, przeprowadzającą od psychologicznego fenomenu do czystej «istoty», *resp.* w myśleniu wyrażającym się w sądach od faktycznej («empirycznej») ogólności do ogólności charakterystycznej dla «istot» (*«Wesens»allgemeinheit*), jest redukcja ejdetyczna". Tamże, s. 8.

polega na ujęciu tego, co realne, przez pryzmat praw istotnościowych, które określają to, co realne. Co ważne, Husserl przestrzega przed rozumieniem owej zmiany i przejścia w kontekście przeciwstawienia „realne" i „idealne", w rezultacie proponując terminy: „realne" i „irrealne". Zmiana, na którą wskazuje autor *Idei I*, jest w rzeczywistości zmianą nastawienia i jako taka ma raczej charakter metodologiczny niż ontologiczny. Celem zmiany nastawienia jest ujęcie tego, co realne w kontekście konieczności istoty. Jak pisze Husserl:

> Jeżeli mówiliśmy: każdy fakt mógłby „zgodnie ze swą własną istotą" być inny, to wyrażaliśmy już przez to, że do sensu wszystkiego, co przypadkowe, należy to, iż właśnie posiada ono istotę, a tym samym pewne dające się w swej czystości ująć eidos, to zaś podpada oto pod dotyczące istot prawdy różnego stopnia ogólności. Przedmiot indywidualny nie jest tylko w ogóle indywidualnym przedmiotem, pewnym tym oto tu (*ein Dies da!*), jednorazowym [przedmiotem]: jako „w sobie samym" tak a tak uposażony posiada on własną swoistość, swój zasób istotnych predikabiliów, które muszą mu przysługiwać (jako „czemuś istniejącemu, tak jak on w sobie samym istnieje") na to, aby mogły mu przysługiwać inne, wtórne, względne określenia[19].

W *Ideach I* Husserl formułuje zatem prawo, zgodnie z którym istota jest korelatem tego, co przypadkowe, oraz twierdzi, że określenie istoty, a więc opis, może posiadać „różne stopnie ogólności". Dlatego też przedmiot nie jest *tylko* przedmiotem indywidualnym, lecz *zarazem* można go określić w jego istocie, ponieważ „posiada on własną swoistość" i „zasób istotnych predikabiliów". Z tego powodu istota nie jest realnie różna od przedmiotu, lecz sam przedmiot jest (potencjalnie) istotą, co oznacza — aby ominąć mylące sugestie związane z platońską interpretacją idei — możliwość opisania fenomenu w serii sądów istotowych, odnoszących się do jego istoty, a nie do realnych, przypadkowych określeń. Zmiana nastawiania ma więc

19 Tamże, s. 19.

charakter metodologiczny i polega na specyficznym opisie tego, co się prezentuje; dlatego też konsekwencją zmiany nastawienia nie jest — przypomnijmy — stworzenie odrębnej sfery bytowej[20].

Sądów istotnościowych nie należy mylić z sądami ogólnymi, które orzekają w modus ogólności o wielu jednostkach. Jak argumentuje Husserl, sąd istotnościowy jest weryfikowalny bez konieczności odwołania do realnego przedmiotu, można go bowiem „sprawdzić" w fantazji, czyli bez roszczenia do uznania go za istniejący, czy też, posługując się terminologią techniczną Husserla, bez ustanowienia go w bycie[21]. W *Ideach I* oznacza to, że sądy istotnościowe są sądami o możliwościach, nie zaś o tym, co faktyczne. Sąd istotnościowy jest korelatem pewnego istotowego stanu rzeczy, a uchwycenie tego sądu jako prawdziwego oznacza, że ujmuje się go jako sąd apodyktyczny, czyli wraz z koniecznością przypisywanych przez niego możliwości[22], które przynależą do niego jako jego „horyzonty". Nie sposób w niniejszej pracy przedstawić złożonej Husserlowskiej koncepcji „horyzontu"[23], chociaż można odnotowawć, że w *Ideach I* pojawiają się elementy określenia świadomości jako świadomości horyzontalnej; fenomenologiczne określenie horyzontu odnosi się do faktu, że przedmiot nigdy nie jest dany w całości, lecz zawsze jest otoczony „horyzontem nieokreślonej rzeczywistości"[24]. Nawiązując do tego, można zauważyć, że analiza istoty jest skierowana na odsłanianie

20 W notatkach do *Analiz pasywnych syntez* Husserl podkreśla, że w fenomenologii „ogólną istotą jest eidos, «*idea*» w sensie platońskim, ale uchwyconą czysto i wolną od wszystkich metafizycznych interpretacji". Tenże, *Phänomenologische Psychologie*, s. 73. W sprawie interpretacji eidos jako tego, co dane w nastawieniu transcendentalnym, zob. J.N. Mohanty, *Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 1997, s. 37 oraz M. Brainard, *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in „Ideas I"*, Albany: SUNY Press, 2002, s. 37–48.

21 E. Husserl, *Idee I*, s. 28–29.

22 Jak pisze Husserl, „kulminująca w sądzie świadomość (*Urleilsbewusstsein*), w której pewien stan rzeczy jest uświadomiony jako uszczegółowienie czegoś ejdetycznie ogólnego, nazywa się a p o d y k t y c z n ą , sam sąd czy twierdzenie nazywa się a p o d y k t y c z n y m (także apodyktycznie - «koniecznym») n a s t ę p s t w e m sądu ogólnego, do którego nawiązuje". Tamże, s. 31.

23 Teorię horyzontu w fenomenologii szeroko omawia Saulius Geniusas; zob. S. Geniusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht: Springer, 2012.

24 „To, co aktualnie spostrzeżone, to, co mniej lub bardziej jasno współobecne i określone (albo co najmniej do pewnego stopnia określone), częściowo jest przeniknięte, częściowo

tego, co horyzontalnie współkonstytuuje dany fenomen, czyli na jego istotowe określenia. Statyczny obraz eksplikacji horyzontów, niczym platońskich idei, czyli rezerwuaru znaczenia, które eksplikuje się poprzez opis, Husserl zastępuje w innych pracach dynamicznym procesem uchwytywania tego, co istotne; podstawą tego procesu jest wariacja ejdetyczna.

Sięgając do słownika *Badań*, można powiedzieć za Markiem Maciejczakiem, że „celem świadomości jest oczywistość, czyli osiągnięcie takiego sposobu prezentacji, w którym intencje skierowane na przedmiot zostaną wypełnione źródłowo"[25]. W świetle późniejszych prac Husserla można twierdzić, że „wypełnienie źródłowe" dokonuje się w procesie uzmienniania tego, co przypadkowe i co jest dane w pierwszym momencie doświadczenia. W wariacji ejdetycznej filozof kieruje się intuicją, aby móc uchwycić to, co istotne, czyli miałby on koniec końców uchwycić *eidos*[26]. Wariacja ejdetyczna, jak wyjaśnia Husserl, konstytuuje nieskończony szereg możliwych ujednostkowień *eidos* jako świadomość „i tak dalej"[27], czyli — na poziomie językowym — opisuje dany fenomen w szeregu sądów istotnościowych, które przedstawiają otwarty szereg możliwych istotowych określeń. *Eidos* jest więc korelatem zbioru możliwych sądów istotnościowych, które przypisuje się pewnemu fenomenowi w abstrakcji od tego, co empiryczne oraz w „czystej ogólności". Ze względu na horyzontalną

otoczone pewnym niejasno uświadamianym horyzontem nieokreślonej rzeczywistości". E. Husserl, *Idee I*, s. 88.

25 M. Maciejczak, *Husserla teoria świadomości jako intencjonalnego systemu*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 39(3), 2001, s. 238.

26 „Ponieważ akt uzmienniania (*Variation*) ma być aktem zapewniającym oczywistość, a więc prezentującym możliwości jako możliwości w czystej intuicji i w ich własnej osobie, to jego odpowiednikiem (*Korrelat*) jest [tylko] intuitywna i apodyktyczna świadomość tego, co ogólne. Samo zaś eidos jest unaocznionym, *resp.* dającym się unaocznić przedmiotem o charakterze ogólności (*Allgemeines*), czymś czystym i *nieuwarunkowanym*, to znaczy czymś, co, zgodnie z własnym dającym się intuitywnie ująć sensem, nie jest uwarunkowane przez żaden fakt. Zachowuje ono pierwszeństwo przed wszelkimi pojęciami wziętymi jako znaczenia słów, które, przeciwnie, właśnie jako pojęcia czyste, należy traktować tak, by były z nimi zgodne". E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 102–103.

27 „Zatem do każdej wielości wariacji należy istotowo osobliwa i tak nad wyraz ważna świadomość «i tak dalej według uznania». Przez to samo jest dane to, co nazwaliśmy «otwartą, nieskończoną» wielością". Tenże, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1968, s. 77.

konstytucję fenomenu, jak widzimy, uzmiennianie i opis nie mogą być jednak zakończone raz na zawsze. Horyzont fenomenu ze swej istoty nie może być przecież dany w całości i w jednym momencie. Horyzontalne umocowanie fenomenu, czyli horyzontalna struktura świadomości mówi raczej, że doświadczenie ciągle się zmienia, bo nie może być dane w całości raz na zawsze. Prawda sądu istotnościowego jest zatem ideą, która jednak leży w nieskończoności[28]. Z tego też powodu istotne okazują się badania we wspólnocie badaczy, filozofów, którzy dążą do — przynajmniej zgodnie z postulatem — pełnego opisu tego, co dane.

Husserlowska ejdetyka może nastręczać trudności interpretacyjnych z powodu użycia przez niemieckiego filozofa języka, który wydaje się zawierać liczne metafory; i tak, na przykład, za podstawę ejdetyki uznaje się „widzenie istotnościowe"[29] lub „istotnościowe uchwytywanie naoczne"[30], co sugeruje uprzedmiotowienie istoty i w rezultacie może sprawiać wrażenie utożsamienia jej z metafizyczną hipostazą. Z kolei podkreślenie teleologicznego (w sensie regulatywnym, a więc nieskończonego) charakteru analizy ejdetycznej oraz wskazanie na fakt, że analiza ta realizuje się w procesie formułowania serii sądów ejdetycznych, które w równej mierze są dostępne fenomenologowi, jak i odbiorcy, pokazuje, że nic nie stoi na przeszkodzie podania w wątpliwość praw istotnościowych oraz — co ważniejsze — otwiera możliwość dialogu oraz intersubiektywnej weryfikacji danych rozstrzygnięć fenomenologicznych.

28 Tenże, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowinski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2011, s. 269.

29 Zob. tenże, *Idee I*, s. 20, 28.

30 Zob. tamże, s. 23.

7.3. Od solipsyzmu do wspólnoty filozofujących

Motywem zarówno dla ograniczenia fenomenologii do „monologizowania", jak też dla przeprowadzenia „solipsystycznej" redukcji, jak widzieliśmy, jest dążenie do bezpośredniego uchwycenia tego, co się jawi, czyli do niezapośredniczego i niezaangażowanego „oglądania" nieredukowalnego „tego oto". Użycie w tym kontekście metafory „oglądania" jest jednak mylące, ponieważ sugeruje ono, że fenomenolog zasadniczo *milczy*, jedynie kontemplując jakoby idealne byty, które jawią się jego abstrakcyjnemu „oku". Gdyby zatem dany fenomenolog miał być radykalnie konsekwentny w swych transcendentalnych dążeniach, musiałby on w punkcie wyjścia zrezygnować z jakiejkolwiek możliwości zakomunikowania w piśmie oraz w wypowiedziach rezultatów swoich badań. Mówienie wydaje się powtórnym popadnięciem w nastawienie naturalne, bo zrywa, jak się wydaje, bezpośrednią relację do tego, co się prezentuje. Stajemy zatem przed pewnym paradoksem: język pełni funkcję komunikacyjną, zaś w analizie — jedynie funkcję znaczenia. Dlatego opis fenomenologiczny, umieszczony przez *epoché* w nowym obszarze doświadczenia, poprzez jego prezentację w formie *naturalnej* musiałby stracić status opisu filozoficznego. Zdaniem Finka, ta paradoksalna struktura nie świadczy o niemożliwości fenomenologii, lecz jest jej istotną cechą: struktura dociekań transcedentalnych, która wyraźnie zarysowała się w przypadku transcendentalnego wyróżnienia monologu i „samotności" filozofa, prowadzi na powrót do świata nastawienia naturalnego. W *Szóstej medytacji kartezjańskiej* Fink mówi w tym kontekście o „uświatowieniu" (*Verweltlichung*) transcendentalnego *ego*[31], gdy, przywołując słowa asystenta Husserla, „fenomenologizujący" filozof dostrzega, że jest *tym samym*, co osoba realnie działająca w otaczającym świecie. Proces ten zostaje ujęty także jako „obiektywizowanie" się filozofowania, w konsekwencji

31 E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1988, s. 108.

którego „Ten, który poznaje w sposób fenomenologiczny, filozofuje jako funkcjonariusz ludzkiej wspólnoty, wciela się w ludzko-generatywną habitualność filozofującego, przekazuje, naucza, publikuje itd."[32].

Z ujęciem Finka, co nie ulega wątpliwości, zgadzał się Husserl, który w jednej z notatek do *Szóstej medytacji kartezjańskiej* zauważa, że stawanie się nauki przybiera dwie formy. Z jednej strony mamy Ja, dokonujące redukcji, które prowadzi dociekania w „solipsystycznej samotności". Tutaj Husserl stawia pytanie: „jak daleko może sięgać ta solipsystyczna fenomenologia?"[33]. Niezależnie od odpowiedzi na to pytanie, uznanie wspólnoty filozofujących — przez weryfikację — jest konieczne dla transcendentalnego fenomenologa. Dlatego, z drugiej strony, mamy wspólnotę fenomenologów, którzy *razem* dokonują redukcji, ale pozostają świadomi wspólnotowego wymiaru własnych dociekań w „my fenomenologowie"[34]. Innymi słowy, powracając do analiz Finka, namysł transcendentalny nie tylko z konieczności wychodzi od naturalnego nastawienia poprzez jego zawieszenie, a więc jasne ujęcie, jako założeń tego namysłu, ale także i przede wszystkim *musi* do niego powrócić. Fenomenolog filozofuje zawsze dla innych filozofów, z którymi, jak pokazały powyższe analizy struktury redukcji transcendentalnej, pozostaje w transcendentalnej wspólnocie oraz z którymi „współfilozofuje"[35].

W jednym ze swoich listów Husserl pisał, że nie ma piękniejszej rzeczy w tym „mrocznym świecie" jak współfilozofowanie[36]. Biorąc pod uwagę fakt, że list był skierowany do innego filozofa, wydaje się, że nie mamy tutaj do czynienia z osobistą opinią, lecz ze stanowiskiem, które we współfilozofowaniu widzi istotną cechę filozofii jako takiej.

32 Tamże, s. 145.
33 Tamże, s. 216.
34 Zob. tamże.
35 Zob. tamże, s. 109.
36 Chodzi o list z 20 listopada 1936 roku, który Husserl skierował do swojego amerykańskiego ucznia Marvina Farbera. Zob. E. Husserl, *Briefwechsel. Band IV. Die Freiburger Schüler*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994, s. 76. W sprawie korespondencji Husserl–Farber oraz o różnicy stanowisk obu filozofów, zob. K.K. Cho, *Phenomenology as Cooperative Task: Husserl–Farber Correspondence During 1936–37*, „Philosophy and Phenomenological Research" 50, 1990, s. 30.

Właśnie pojęcie fenomenologii jako ruchu filozoficznego, realizującego się w formie wspólnoty komunikujących i dyskutujących ze sobą filozofów, wyczerpuje w dużej części Husserlowskie pojęcie *philosophia perrenis*, jedynej autentycznej filozofii. Tej ostatniej niemiecki filozof nadaje dwojakie znaczenie. Z jednej strony *philosophia perrenis* leży w nieskończoności jako idea. Z drugiej jednak strony Husserl podkreśla rozumienie *philosophia perrenis* jako „autentycznego" układu badawczego, który ujmuje siebie jako element ciągłego postępu; to drugie rozumienie wyraża związek *philosophia perrenis* z realną praktyką filozofujących, nastawionych na wspólny, możliwy do osiągnięcia cel, jakim jest wspólnotowe dociekanie[37]. Ujęcie fenomenologii jako wspólnotowych dociekań nie przeczy, co należy wyraźnie podkreślić, „solipsystycznemu", początkowemu etapowi dociekań. Ostatecznie, idąc za Husserlowskim *Wstępem do filozofii*, „każdy współfilozofujący musi filozofować dla samego siebie i powiedzieć sobie: Początek jest moim początkiem"[38]. W przeciwnym razie fenomenologia nie różniłaby się istotnie od innych form filozofowania, które przecież także realizują się we wspólnej pracy.

Co zaskakujące, idealną, jak się wydaje, ilustracją immanentnego ruchu fenomenologii od monologu do wspólnotowego filozofowania są *Medytacje kartezjańskie*, dzieło, które w pierwszym momencie wydaje się przedstawiać jedynie „solipsystyczne" ujęcie filozofowania. We „Wstępie" do swojego dzieła Husserl narzeka na stan filozofii w ogóle; w rozpoznaniu niemieckiego fenomenologa, kryzys filozofii polega na tworzeniu „literatury filozoficznej", która w rzeczywistości przedstawia „pseudoreferowanie i pseudokrytykowanie, sam tylko pozór poważnego współfilozofowania, filozofowania, w którym jeden filozof komunikowałby coś drugiemu"[39]. Konsekwencją podobnego stanu rzeczy jest kryzys filozofii, który jest równoznaczny z brakiem

37 Dwa zrekonstruowane rozumienia *philosophia perrenis* Husserl przedstawia w: E. Husserl, *Die LebensweltAuslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, hrsg. v. R. Sowa, Dordrecht: Springer, 2008, s. 701.

38 Tenże, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, hrsg. v. B. Goossens, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2003, s. 61.

39 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 7.

współpracy filozofów, kierujących się ku wspólnym rozwiązaniom. Słowa Husserla brzmią w tym kontekście nader aktualnie: „[m]amy jeszcze wprawdzie kongresy filozoficzne — spotykają się ze sobą filozofowie, ale niestety nie filozofie"[40]. Z kolei współpraca filozofów miałaby się sprowadzać do takiego formułowania krytyki swoich poglądów, aby dane poglądy były doskonalsze i mogły być — przynajmniej z założenia — odporne na krytykę. Z monologu powinna zatem wyłaniać się wspólnota ruchu fenomenologicznego, który poprzez swoją praktykę budowałby wspólną filozofię i możliwa byłaby „konstytucja jednej jedynej, postulowanej jako idea, *philosophia perennis*"[41]. W tym miejscu trudno nie zgodzić się z Bruziną, który w monumentalnej pracy o Husserlu i Finku pisze: „praktyka późnej fenomenologii Husserla była zarazem monologiem i dialogiem, a ciągłe ponowne odczytania [z Finkiem — W.P.] *Medytacji kartezjańskich* oznaczają rozpoznanie ludzkiej twarzy zarówno w refleksyjnie ujmowanym Ja oraz w komunikatywnej manifestacji z Innym, w każdym przypadku dzięki zanurzeniu w materialnym wymiarze uczasowionego świata"[42]. Innymi słowy, zrozumienie metodologicznych podstaw redukcji otwiera nas na zrozumienie ruchu fenomenologicznego jako takiego.

Podsumowując tę część rozdziału, można przywołać słowa Hansa Rainera Seppa, który rozważając *Rozwój, stan i perspektywy międzynarodowego ruchu fenomenologicznego* pisze: „ruch fenomenologiczny to wspólnota filozofujących, którzy mając świadomość swej własnej pozycji, dążą jednak do podjęcia wymiany z innymi filozofującymi, którzy znajdują się w takim samym położeniu jak oni: chcą zatem zachowanie podstawy swojego doświadczenia połączyć z dialogiem z reprezentantami innych podstaw"[43]. Jak starałem się pokazać, zrozumienie przez fenomenologa własnej „perspektywiczności" dokonuje się na drodze redukcji, w której filozofujący idzie drogą od solipsystycznego

40 Tamże.

41 Tamże, s. 128.

42 R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, New Haven–London: Yale University Press, 2004, s. 511.

43 H.R. Sepp, *Rozwój, stan i perspektywy międzynarodowego ruchu fenomenologicznego*, „Fenomenologia" 3, 2005, s. 175–176.

podmiotu do wspólnoty fenomenologów. Dlatego, przytaczając raz jeszcze słowa Seppa, sens tak rozumianej fenomenologii polega na „fundamentalnej, założonej implicite zgodzie na podejmowanie rozmowy i budowanie nad tym, co ostatecznie wspólne”[44]. Wspólnotę tę definiuje się przede wszystkim przez praktykę komunikowania własnych osiągnięć, poddawaniu ich krytyce, uprecyzyjnianiu argumentów i opisów, rewizji tez, które nie opierają się kontrargumentom, aż ku przedstawieniu kolejnej tezy i sformułowaniu dalszych opisów, poddawanych następnie dyskusji. Na gruncie polskiej recepcji fenomenologii otwartość tej filozofii na dialog oraz dyskusję silnie podkreślał Tischner, który wykazywał, że „myśl Husserla wyciska niekiedy głębsze piętno na przeciwnikach niż na kontynuatorach”[45]. Tym samym siłę ruchu fenomenologicznego można upatrywać w jego otwarciu na różne perspektywy, na krytykę i dyskusję, co zresztą jest wspólne, jak się wydaje, z filozofią jako taką.

7.4. Jedna czy wiele fenomenologii?

Dotychczasowe rozważania pozwalają na sformułowanie kilku uwag o naturze metafilozoficznej. Obie opisane drogi interpretacji istoty, związanej z monologiem i dialogiem, wydają się prowadzić do dwóch różnych wizji rozumienia fenomenologa i jego badań. Podczas gdy pierwsza interpretacja uzasadnia ujęcie fenomenologa jako samotnego i monologizującego badacza, który wyniki analiz przedstawia w abstrakcji od faktycznych postępów nauki (te bowiem są irrelewantne o tyle, o ile nie dokonał on ich *sam*), druga interpretacja daje teoretyczne podstawy dla ujęcia fenomenologa jako otwartego na dialog i wspólnotę filozofujących. Ta druga interpretacja w punkcie wyjścia zdaje sprawę z dostępności sądów istotnościowych dla innych filozofów, a przez to uznaje możliwość poddania osiągniętych wyni-

44 Tamże, s. 175.

45 J. Tischner, *W kręgu myśli Husserlowskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 24, 1978, s. 216.

ków dyskusji i weryfikacji. Weryfikacja jednak na nowo wprowadza perspektywę subiektywną (solipsystyczną, „samotną"), co prowadzi do pytania o zasadność porównywania różnych opisów. Wobec tego pojawiają się, jak się wydaje, istotne pytania: co sprawia, że dwa opisy są równie adekwatne? Czy nie jest raczej tak, że opisy te są niewspółmierne? Być może nie ma kryteriów ich porównywania? Jeżeli tak, każdy opis byłby równoprawny, zaś fenomenologia byłaby mozaiką niesprowadzalnych do siebie fenomenologii (w liczbie mnogiej). Aby rozważyć te problemy, postawmy jedno ogólniejsze pytanie: czy możliwe są różne fenomenologie, czy raczej istnieje tylko jedna fenomenologia, która ze swej istoty wyklucza pluralizm?

Na pierwszy rzut oka odpowiedź na sformułowane pytanie wydaje się prosta, gdyż Husserl rozumiał fenomenologię jako ścisłą naukę i filozofię pierwszą, ta zaś z definicji może być tylko jedna[46]. Rzecz w tym, że fenomenologia w ostatecznym rozrachunku traktuje o subiektywności transcendentalnej, zaś analizy fenomenologiczne przybierają formę refleksji nad intencjonalnymi ukonstytuowaniami świadomości[47]. Czy można zasadnie twierdzić, że prawa ejdetyczne są niepewne i wątpliwe? A zatem, czy można prawomocnie utrzymywać, że możliwe jest sformułowanie na podstawie dwóch opisów tego samego fenomenu dwóch odmiennych praw ejdetycznych, które wydawałyby się sprzeczne? Czy można zasadnie zaprzeczyć prawu ejdetycznemu, na przykład prawu, które mówi, że przedmiot spostrzeżenia nie może być dany w całości w jednym momencie, lecz co najwyżej można go ująć z pewnej perspektywy? Wydaje się, że prawo to w sposób istotny opisuje percepcję, a przez to trudno, jeżeli w ogóle, racjonalnie mu zaprzeczyć. Czy to jednak jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że

46 W *Logice formalnej i logice transcendentalnej* Husserl wprost stwierdza, że „istnieje tylko jedna filozofia, jedna rzeczywista i autentyczna nauka, której właśnie niesamodzielnym członem są autentyczne nauki [jako] odrębne [dziedziny wiedzy]", dodając, że jest nią „Uniwersalna nauka o subiektywności transcendentalnej". E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna*, s. 264.

47 W sprawie koncepcji filozofii jako analizy konstytutywnych funkcji świadomości Husserla, zob. J.N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*, s. 397–401.

nie może ono być przedmiotem dyskusji? Czy inne tezy na temat percepcji, jeżeli tylko w pewnej części odstępują od przedstawionego prawa należy odrzucić jako błędne?

Jak sądzę, to pierwsze wrażenie jest mylące i nie oddaje całej złożoności ruchu fenomenologicznego. Oczywiście nie idzie o to, aby stwierdzić, że sen Husserla o jednej fenomenologii po prostu się skończył[48] oraz o zaanonsowanie współczesnej wielości równoprawnych narracji fenomenologicznych; w tej sytuacji czy to „Nowa Fenomenologia" Hermana Schmitza, czy też fenomenologia kosmologiczna, definiowana także jako fenomenologia życia Anny-Teresy Tymienieckiej, albo meontologia „Ja" Harta oraz różne koncepcje autorstwa francuskich „heretyków"[49] przedstawiałyby odrębne, lecz niesprowadzalne do siebie propozycje „uprawiania" fenomenologii. W rezultacie każda z nich (oraz wiele innych propozycji) byłaby *de facto* niedyskutowalna, a kategorie trafności i prawdy należałoby zastąpić — na przykład — „atrakcyjnością opisu" lub „pomysłowością". Właściwą drogą określenia ruchu fenomenologicznego wydaje się w tym kontekście stwierdzenie istotnego napięcia pomiędzy jedną i wieloma fenomenologiami.

Zgodnie z diagnozą z *Medytacji kartezjańskich*, „literatura filozoficzna" wypiera „poważną polemikę sprzeczających się ze sobą teorii"; w rezultacie „mamy pseudoreferowanie i pseudokrytykowanie", czyli – jak wyjaśnia autor *Medytacji* – „pozór współfilozofowania", a więc

48 „Filozofia jako nauka, jako poważna, ścisła, a nawet apodyktycznie ścisła nauka — ten sen już się skończył". E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem opatrzył J. Sidorek, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1993, s. 99. W literaturze przedmiotu utrwaliły się dwie interpretacje przytoczonego fragmentu; o ile Ladgrebe utrzymuje, że słowa świadczą o tym, iż Husserl rzeczywiście chciał odrzucić ideę filozofii jako nauki ścisłej, o tyle Hans-Georg Gadamer skłania się do interpretacji słów niemieckiego filozofa jako konstatacji ogólnej sytuacji w nauce i filozofii. Zob. L. Ladgrebe, *Husserls Abschied von Cartesianismus*, w: tenże, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh: Mohn, 1978, s. 187, oraz H.-G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, „Philosophische Rundschau" 11, 1963, s. 25. Wydaje się, że biorąc pod uwagę kontekst, w którym padają przytoczone słowa, rację należy przyznać Gadamerowi.

49 Zob. J. Migasiński, *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji"*, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinięcia*, wybór tekstów pod red. J. Migasińskiego i I. Lorenc, przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006, s. 7–29.

„filozofowania, w którym jeden filozof komunikowałby coś drugiemu”[50]. Tym zatem, czego według Husserla brakuje w filozofii, jest dyskusja, polemika oraz dialog; nie jest to jałowa wymiana poglądów, lecz autentyczne „spieranie się”. Przyjmując wizję równoprawnych dyskursów fenomenologicznych, spieranie się jest pozbawione sensu; nie należy jednak zapominać, że nie ma autentycznego sporu bez różnych wizji i propozycji. Dlatego tym, co konstytuuje ruch fenomenologiczny, nie jest ani jedna dominująca fenomenologia, ani wielość autonomicznych i jakoby nieporównywalnych dyskursów, lecz napięcie pomiędzy tymi dwoma momentami; *jedna* fenomenologia stwarza pole *możliwych* badań i dyskusji, daje raczej podstawę dla różnych opisów jako zbiorów sądów ejdetycznych, niż stanowi wykład pełnego systemu, czy też powiązanych ze sobą twierdzeń, które zachowywały swoją aktualność raz na zawsze; sądy przecież mogą być nieprecyzyjne, niejasne i z tego powodu wymagają doprecyzowania we „współfilozofowaniu”. W tym kontekście można stwierdzić, że *wiele* fenomenologii ściera się w polemice, tworząc w rezultacie *jedną* fenomenologię. Dlatego też różne fenomenologie nie są równoprawnymi monologami, lecz w rzeczywistości są *dyskutowalnymi* i (w ogólnym sensie) *weryfikowalnymi* propozycjami, które w imię autentycznej nauki muszą być przedmiotem dyskusji. W *jednej* fenomenologii nie idzie o przesądzanie z góry, którą odmianę tej filozofii należy odrzucić, lecz raczej o wspólne filozofowanie rozumiane jako filozofowanie „od dołu” nad samymi fenomenami i problemami z nimi związanymi. Wspólny wysiłek filozofowania, nie tylko w ramach ruchu fenomenologicznego, ale i w otwarciu na inne propozycje filozofowania, pozwala zatem określić niektóre z koncepcji fenomenologii jako fałszywe, inne zaś jako prawdziwe.

50 Zob. tamże, s. 6–7.

7.5. Etos fenomenologii

Dla Husserla filozofowanie jest wyróżnioną formą aktywności ludzkiej, ponieważ pozwala na spełnienie wewnętrznej teleologii racjonalności właściwej tradycji Zachodu; stąd już tylko krok do ujęcia filozofii jako *philosophia perrenis*, filozofa zaś jako „rzecznika ludzkości", który jest „powołany" do uprawiania filozofii. Fenomenologia zatem istnieje nie tyle w pismach tego, czy innego filozofa, ale przede wszystkim na poziomie praktycznym jako ruch filozoficzny, który realizuje etos stworzony przez Husserla. W nieopublikowanej za życia części *Kryzysu* czytamy, że:

> Jak powiedziałem (chodzi tu o ludzkość) rozumiejącą siebie samą jako rozumną, rozumiejącą, że być rozumnym, to chcieć nim być, że oznacza to nieskończoność dążenia i życia ku rozumowi, że rozum jest tym właśnie, do czego człowiek jako człowiek dąży w najgłębszej swej istocie, że jedynie rozum może go zadowolić, uczynić „szczęśliwym", że rozum nie daje się podzielić na „teoretyczny", „praktyczny" czy jakikolwiek inny, że być człowiekiem, znaczy być teleologicznym, być powinnością i że ta teleologia objawia się we wszystkich czynach i zamierzeniach Ja, że (jako ludzkość) może ona poprzez rozumienie siebie poznać we wszystkim ten apodyktyczny *telos* i że to poznanie poprzez ostateczne rozumienie siebie znaczy tyle, co rozumienie siebie według zasad *a priori* — rozumienie siebie w postaci filozofii[51].

Husserl wiąże z filozofią określoną powinność: dążenie do racjonalności. Dążenie to jednak ma charakter nieskończony, ale nie jest przez to niemożliwe. Samo dążenie realizuje się bowiem we „wszystkich czynach" i „zamierzeniach". Być filozofem, czyli być racjonalnym, oznacza koniec końców *chcieć* nim być. Uwagi te budują to, co z grubsza można nazwać etosem fenomenologii; w kontekście współczesnej filozofii wydają się one, jeżeli nie niebezpieczne, to przynajmniej nieaktualne. Niemniej niektóre elementy etosu Husserla

51 E. Husserl, *Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość*, przeł. Z. Krasnodębski, „Studia Filozoficzne" 2(219), 1984, s. 178–179. W sprawie „powołania" filozofa, zob. E. Husserl. *Medytacje kartezjańskie*, s. 6.

wciąż zachowują swą aktualność; jest tak chociażby z wezwaniem do filozofowania, bezwarunkowości w dociekaniach i z postulatem dążenia do ścisłości[52]. Na początku tej książki przedstawiłem dwa rozumienia fenomenologii, a mianowicie jako filozofii większej, czyli jako *koncepcji* i jako filozofii mniejszej, czyli jako *metody*. Po rekonstrukcji dwóch dróg ujęcia istoty, jako przedmiotu monologicznej eksplikacji statycznej treści oraz jako teleologicznej struktury możliwości, wydaje się, że nie da się jasno oddzielić teorii, która określa praktykę od stosowania metody. Według pierwszego rozumienia fenomenologia jest ejdetyczną nauką opisową, której podstawy określił Husserl, przedstawiając zarazem pewne paradygmatyczne opisy wybranych fenomenów. Czym jednak byłaby fenomenologia bez podjęcia wezwania autora *Idei I* do dalszych analiz i opisów? Wydaje się, że właściwą drogą rozwoju filozofii fenomenologicznej są dalsze aplikacje metod opracowanych przez niemieckiego filozofa, dlatego też pytanie o szczegóły ich możliwego wykorzystania musi pozostać otwarte.

Jeżeli prawdą jest, że fenomenologia zawiera w sobie zarazem pewien etos, wiązałby się on zapewne z egologicznym zorientowaniem analiz. Wezwanie, które Husserl podejmuje za Kartezjuszem, do nowego ustanowienia filozofii, oraz przekonanie, że „filozofia […] jest absolutnie osobistą sprawą filozofującego"[53], wypływają z praktycznych pobudek *uświadomienia sobie*, że filozofia czyni nas w pełni racjonalnymi. Decydujący wydaje się w tym kontekście zabieg *epoché*, czyli zawieszenia generalnej tezy nastawienia naturalnego, ponieważ pozwala on na zerwanie z biernym *przeżywaniem* świata i refleksję nad samym tym *przeżywaniem*. Postawa, którą przyjmuje tutaj filozof, jest postawą krytyczną, w której filozof kształtuje sam siebie. Jak podkreśla Husserl, „ta uniwersalna ἐποχή względnie wypełnia się tutaj wszelkie obowiązywanie jako podłoże i w celu na uniwersalną krytykę

52 Jak pisze Sepp, „życie i twórczość Husserla tworzą jedną całość. Jego etos to etos bezwarunkowości i wynikającej z niej siły pozwalającej stawić czoło subiektywnemu przemijaniu życia, które samo w sobie nie może być uchwycone. Etos ten ukształtował osobowość Husserla oraz uobecnił się w jego pracy". H.R. Sepp, *Etos Husserla*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 72(4), 2009, s. 37.

53 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 2.

i uniwersalne, ze źródeł prawdy i autentyczności do dokonującego samokształtowania, *resp.* kształtowania nowego i prawdziwego życia"[54]. Dążenie do zrozumienie świata *jako* przeżywanego jest więc dążeniem w gruncie rzeczy etycznym, bo filozof ma powinność zrozumienia świata, a przez to i siebie, w sposób adekwatny. Powinność ta zaś wypływa z samej istoty sposobu dania i jego teleologicznego zorientowania na oczywistość. Oczywistość domaga się bowiem jej ujęcia.

* * *

Celem tego rozdziału było pokazanie, że dyskusja i spór są immanentnymi cechami fenomenologii i ruchu fenomenologicznego, będącego realizacją idei fenomenologii na płaszczyźnie praktycznej. Ponadto w tym rozdziale starałem się wykazać, że sporządzenie przez Husserla manuskryptów badawczych w formie zapisu stenograficznego znajduje podstawę w idei monologu (przedstawionej w *Badaniach*) i próbie sprostania wygórowanym wymaganiom stawianym przed analizami fenomenologicznymi. Wyniki tych analiz, przedstawione już w formie manuskryptów nie były jednak dziełem ukończonym; autor ich nie publikował, lecz wciąż do nich powracał i nad nimi pracował, o czym świadczą poprawki i liczne komentarze, czasami wprowadzane na marginesy tekstów po kilkunastu latach od ich sporządzenia. Fakt ten wydaje się świadczyć o tym, że analizy Husserla były *in statu nascendi*, poddawane dyskusji bezpośredniej i epistolarnej z jego uczniami, czy z innymi filozofami, naukowcami, a nawet z rodziną.

Na początku tego rozdziału zauważyłem, że jedną z cech filozofii mniejszej jest rezygnacja z figury „mistrza". Chodzi o to, że w tej formie filozofii dyskurs nie jest ujednolicony do jednej wyróżnionej ekspozycji. Wydaje się, że konsekwencją tego jest uznanie dyskusji i sporu za istotę fenomenologii. O rezygnacji z figury „mistrza" wydaje się świadczyć horyzontalna struktura doświadczenia: fenomen jest

54 Tenże, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. v. R. Boehm, Haag: Nijhoff, 1959, s. 155.

dany zawsze w pewnym zorientowaniu, nie tylko perspektywicznym, ale i historycznym, kulturowym i wspólnotowym. Horyzont jest fenomenem subiektywnym. Dlatego nie da się zająć jednego wyróżnionego punktu, z którego można by ujmować wszystko to, co się prezentuje. Jednym słowem, w fenomenologii nie ma żadnej pozycji „mistrza", jakiegoś „widoku znikąd", który byłby uprzywilejowany wobec innych. Etos fenomenologii, o którym wspomniałem w ostatniej części tego rozdziału wyraża się w postawie uświadomienia sobie własnych ograniczeń (założeń odsłoniętych przez *epoché*). Zdanie sobie sprawy z tego, że w sposób zawodny można także stosować metodę Husserla, powinno zaś uzasadniać konieczność weryfikacji i dyskusji przedstawionych opisów. Jeżeli postawa kartezjańska ma zasadzać się na wiedzy pewnej, to fenomenologia jako filozofia mniejsza jest na wskroś antykartezjańska: przekraczam wiedzę pewną, bo podaję ją w wątpliwość. W *Medytacjach kartezjańskich* ta intencja wypływa z wezwania do nowego ustanowienia filozofii[55].

Na samym końcu można jeszcze zwrócić uwagę na pewien aspekt fenomenologii. Wiadomo, że już za życia autor *Idei I* miał zabiegać o stworzenie archiwum, które udostępniałoby jego pisma; z perspektywy późniejszych dziejów ruchu fenomenologicznego wiemy, że takie archiwum (a później archiwa) powstało. Chociaż wydaje się, że instytucja archiwum powinna służyć przede wszystkim badaniu pism Husserla i ich egzegezie, w rzeczywistości stała się centrum, w którym pisma niemieckiego filozofa są punktem wyjścia dla dalszych poszukiwań; spuścizna filozoficzna udostępniana w archiwum jest ważna ze względu na poruszane problemy i propozycje rozwiązań, a nie ze względu na to, że ich autorem jest twórca *Idei I*. Na tej podstawie współcześnie powstają nowe, twórcze rozwinięcia fenomenologii, które z pewnego punktu widzenia mogą się przedstawiać jako kolejne, jak się wydaje, „herezje" wobec jej twórcy; niemniej wszystkie one są autentycznym podjęciem wezwania Husserla do filozofowania. Bez uprawiania fenomenologii filozofia ta przestałaby istnieć.

55 Tenże, *Medytacje kartezjańskie*, s. 2–9.

Kończąc, można zauważyć, że w *Medytacjach kartezjańskich* twórca fenomenologii wskazuje na dyskusję i polemikę jako podstawę filozofii rozumianej jako nauka i autentyczny wysiłek do zrozumienia tego, co się jawi. Spór, innymi słowy, znamionuje istotne *niedokończenie* fenomenologii jako filozofii mniejszej, czyli konsekwentnego stosowania metody do zrozumienia poprzez opis tego, co się prezentuje w doświadczeniu.

Zakończenie

Rozważania podjęte w tej książce wypływają z raczej niekontrowersyjnej obserwacji, że z powodu niedostatecznie jasnej prezentacji metody fenomenologicznej przez Husserla — niezależnie od powodów tej niejasności — pozostaje ona przedmiotem niesłabnących debat i sporów. Nie chodzi tylko o to, że stosowanie metody fenomenologicznej często prowadzi, wbrew pokładanym w niej oczekiwaniom, do różnych ustaleń. Przede wszystkim rzecz w tym, że dzisiaj badacze nie są nawet zgodni, czym jest i co się składa na tę metodę. Spory dotyczą zarówno problemu początku, jedności, przedmiotu, konsekwencji, jak i granic metody fenomenologicznej. Nie powinno zatem dziwić, że w świetle tych sporów — często dalekich od kompromisu — trafniej byłoby mówić o *metodach* fenomenologii niż jednej *metodzie*. W rezultacie ruch fenomenologiczny wydaje się mozaiką różnych, często niesprowadzalnych do siebie propozycji teoretycznych, opisów, a nawet systemów. Zarysowująca się tutaj wielość perspektyw i stanowisk skłania do postawienia na nowo pytania o istotę metody Husserla. W związku z tym w książce tej chciałem rozważyć szereg zagadnień odsłaniających się na tle wspomnianych sporów. I tak, zakres tematyczny tej pracy kreśliły pytania o rozumienie metody fenomenologicznej, jej poszczególnych etapów i motywacji do jej stosowania oraz problemy granic, jedności, przedmiotu i celów metody Husserla. Tak przedstawiony zakres tematyczny pozwolił na włączenie podjętych rozważań do zakresu tak zwanej „fenomenologii fenomenologii", czyli subdyscypliny fenomenologii, która traktuje o metodzie.

Cele tej książki podzielono na podstawowe i dalsze. Przypomnę, że jej podstawowym celem była prezentacja różnych ujęć metody fenomenologicznej i dyskusja nad nimi. Z kolei dalszym celem rozprawy było ujęcie metody fenomenologicznej jako specyficznie *filozoficznej* strategii analitycznej, która służy systematycznym opisom tego, co

się prezentuje w doświadczeniu. Realizacji tych celów służyło zaproponowane przeze mnie rozumienie fenomenologii jako filozofii mniejszej. Wątek ten był nicią przewodnią kolejnych rozdziałów. Samo określenie fenomenologii jako filozofii mniejszej pochodzi od de Warrena[1], dla którego taka forma filozofii służy przede wszystkim uwolnieniu myślenia filozoficznego przez (a) zarysowanie granic nowego doświadczenia, (b) afirmację pluralizmu stanowisk oraz (c) rezygnację z ujednolicającej funkcji dyskursu. Badacz ten jednak rezygnuje z bliższych analiz tego, *jak* fenomenologia jako filozofia mniejsza miałaby tego dokonywać. Wychodząc od podstawowej intuicji przeciwstawienia filozofii mniejszej i większej, w książce związałem to pierwsze rozumienie z *metodą*, drugie zaś — z *koncepcją*. Dało to asumpt do pytania o istotę metody fenomenologicznej. Dlatego, zestawiając wyniki przedstawionych rozważań, zapytajmy, czym jest fenomenologia jako filozofia mniejsza?

Obraz metody fenomenologicznej, który zarysowuje się na podstawie przedstawionych rozważań, jest złożony. Przede wszystkim, jak się wydaje, metoda ta nie ma utrwalonych sposobów jej użycia, czyli nie zawiera w sobie jasnych reguł, które można wykorzystać w analizie dowolnego przedmiotu. Jeżeli by tak było, to metoda — jak się wydaje — ostatecznie determinowałaby przedmiot. Wbrew temu, fenomenologia jako filozofia mniejsza wyróżnia przedmiot badania, który z kolei narzuca określony sposoby postępowania. Ten kierunek analizy Husserl wskazuje chociażby w haśle „powrotu do rzeczy samych" czy też podkreślając, że to istota przedmiotu lub rozważanego problemu narzuca metody adekwatne do jego badania[2]. Jednym słowem, tak rozumiana filozofia nie zawiera w sobie żadnego, żeby się tak wyrazić, „abecadła" metodologicznego, które miałoby kierować filozofem i porządkiem

1 Zob. N. de Warren, *Wezwanie Husserla do mówienia: fenomenologia „filozofią mniejszą"*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 1, praca zbiorowa pod red. W. Płotki, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2014, s. 73–74.

2 „Dzięki rozjaśnieniu problemów, dzięki wniknięciu w ich czysty sens muszą nam się z pełną oczywistością narzucić metody dostosowane do tych problemów, gdyż wymagane przez samą ich istotę". E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1992, s. 18.

analizy. Podobny krok nie świadczy jednak o inercji badawczej fenomenologa, ponieważ jego intencją jest wyróżnienie przedmiotu, który wraz z *epoché* zostaje ujęty jako przejawianie się lub prezentacja tego, co jest dane w doświadczeniu. Redukcja problematyzuje więc to, co się przejawia. W zasadzie przejawienie się czy fenomeny są ujęte *jako* problematyczne dopiero wraz z redukcją, która opatruje generalną tezę nastawienia naturalnego znakiem problematyczności. Tak rozumiana metoda służy w pierwszej kolejności powstrzymaniu się od narzucania przedmiotowi — samu przejawianiu się — zewnętrznych wobec niego określeń. Dlatego podstawową intencją jest tutaj to, aby — posługując się terminologią Heideggerowską — pozwolić bytowi być. Marion jest gotowy nazywać ten aspekt redukcji „przeciw-metodą", bo wyraża on wezwanie do tego, aby temu, co się przejawia, niczego nie narzucać i dawać możliwość jawienia się jako takiego[3]. Jest to, jak się wydaje, minimalny warunek analizy fenomenologicznej, chociaż, co należy podkreślić, niełatwy, bo redukcja musi wciąż być ponawiana, aby nie popaść w dogmatyczny motyw fenomenologii.

Ostatni opisany aspekt fenomenologii jako filozofii mniejszej ustanawia ją poza motywem kartezjańskim, związanym przez nas z dogmatycznym wątkiem filozofii Husserla. Ten wątek został włączony w książce do filozofii większej, która wyraża się w maksymalistycznych roszczeniach do ustanowienia filozofii na absolutnie pewnych fundamentach, co koniec końców ma zagwarantować jej możliwość pełnego uprawomocnienia wiedzy. Filozofia większa ostatecznie staje się zaś metafizyką. W innym miejscu argumentowałem, że kartezjańskie rozumienie fenomenologii jest w gruncie rzeczy konsekwencją *wykładu* fenomenologii, czyli porządku jej ekspozycji, ale nie określa jej *istoty*[4]. Należy pamiętać, że jeżeli nawet fenomenologia w punkcie wyjścia afirmuje drogę Kartezjusza, jej radykalizm wymaga jej odrzucenia

3 J.-L. Marion, *Reduktive „Gegen-Methode" und Faltung der Gegebenheit*, w: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, hrsg. v. R. Kühn und M. Staudigl, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2003, s. 126.

4 Zob. W. Płotka, *Motyw kartezjański w polskiej fenomenologii (1895–2015): Przegląd stanowisk i próba bilansu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 62 (Supplement), 2017, s. 168–169.

i postuluje ustanowienie „nowego początku" w filozofowaniu[5]. W tym miejscu należy od razu odrzucić narzucające się nieporozumienie: radykalizm filozofii mniejszej nie jest tożsamy z maksymalizmem motywu kartezjańskiego, lecz jest jego zniesieniem w tym sensie, że postuluje zawieszenie tych roszczeń i ich problematyzację. Można nawet twierdzić, że filozofia mniejsza jest z gruntu *a-metafizyczna*, bo nie dąży do stworzenia *koncepcji* lub *teorii*, lecz postuluje ciągły i ponawiany opis. Dlatego przeciwnie do de Warrena, sensu fenomenologii jako filozofii mniejszej nie należy upatrywać w dążeniu do filozofii większej. Jak starałem się pokazać w tej książce, nie ma żadnego koniecznego przejścia z fenomenologii (filozofii mniejszej) do metafizyki (filozofii większej). Wymóg ten, jak się wydaje, jest obecny w radykalizmie fenomenologii.

Radykalizm fenomenologii wyraża się w rygorystycznej (*strenge*) analizie tego, co się przejawia. Postawa taka zaś nie ujmuje wysiłku filozofowania jako zakończonego raz na zawsze. Rygoryzm fenomenologa wiąże się raczej z ciągłym ponawianiem redukcji, czyli z wciąż ponawianą *problematyzacją* osiągniętych wyników, a dzięki temu z pogłębieniem dotychczasowych analiz. Można powiedzieć, że radykalizm fenomenologa jest radykalizmem początku, ale nie w tym sensie, że ustanawia ów „punkt archimedesowy"[6], który umożliwia filozofię jako naukę, lecz w tym, że wymaga ciągłego rozpoczynania filozofii *od nowa*. Fenomenologia jako filozofia mniejsza jest więc filozofią początku jako filozofia *wciąż na nowo* rozpoczynająca, zaś fenomenolog jest — jak ujmuje to Husserl — wiecznym „początkującym w filozofii" (*Anfänger der Philosophie*)[7]. Tę cechę fenomenologii opisałem, sięgając do idei ponawiania redukcji jako ciągłego zapytywania. Tutaj redukcja jest aktem *zapytywania*, a więc *problematyzacją*, która jednak znajduje

5 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982, s. 1.

6 R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958, s. 30.

7 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 2.

sens w postawie ciągłego *rozpoczynania*, czyli w *ciągłym ponawianiu pytania*, czy też, mówiąc inaczej, w *wytrwałości w zapytywaniu*. Tę strukturę redukcji opisałem jako kołową: każde pytanie antycypuje cały kontekst pytania jako problematyczny.

Jeżeli rzeczywiście radykalizm fenomenologii wyraża się w ciągłym rozpoczynaniu, stajemy przed jednym z centralnych zagadnień filozofii mniejszej, a mianowicie przed problemem motywacji. Nie ulega wątpliwości, że przedstawione w tej książce spory o metodę Husserla i różne stanowiska, które wyklarowały się w ramach analizy tych sporów, różnią się w wielu punktach: nie tylko rozumieniem poszczególnych etapów metody fenomenologicznej, ale i kontekstem, w którym należy stawiać problem metody. Pomimo wyraźnie zarysowujących się różnic przedstawione propozycje — Husserla, Finka czy Patočki — mają punkty styczne. Takim punktem jest wskazanie na wolność jako istotne określenie motywacji dla redukcji i *epoché*. Redukcja w filozofii mniejszej prezentuje się jako wyraz wolności filozofa, który *chce* wyjść poza naiwność świata i poza oczywistość daną w sposób bezrefleksyjny. Wolność w zasadzie rozpoczyna się wraz z filozofią poprzez redukcję i dzięki niej. Jako taka redukcja jest korelatem zdziwienia. W tym aspekcie filozofowie ci wyrażają intuicje, do których odnosili się już Platon i Arystoteles. Koniec końców przecież „zdumienie jest początkiem mądrości”[8]. Tak więc, zarówno Husserl, Fink, jak i Patočka ujmują redukcję jako *nieumotywowaną*, chociaż *usytuowaną* oraz jako *wolitywną*, bo będącą określonym *nastawieniem*. W nastawieniu, jakim jest redukcja, sama oczywistość, co *mutatis mutandis* sprowadza się do sposobów dania fenomenu, ma stać się problemem. Rzecz w tym, że oczywistość świata w zasadzie nie istnieje, bo sama jest niezrozumiała *jako* oczywistość. W tym kontekście redukcja służy problematyzacji tego, co nie mogło przedstawić się jako problem.

8 Zob. Platon, *Parmenides. Teajtet*, przeł. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002, s. 155 D; Arystoteles, *Metafizyka*, przeł., wstępem, koment. i skorowidzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984, s. 982 B.

W świetle tego, co zostało powiedziane, można podkreślić, że istotą metody Husserla jest *próba myślenia filozoficznego*, czy też w ogóle *zapoczątkowanie filozofowania*. Metoda ta wyraża się w zmianie nastawienia wobec bezrefleksyjnie przeżywanego świata i doświadczenia. Problematyzacja tego, co nie prezentowało się jako problem, jest więc *wyzwoleniem się* filozofa, czyli ustanowieniem się filozofa jako *autonomicznego* myśliciela. Jak pisał Husserl w liście do Ingardena: „autentyczna fenomenologia może być tylko wolna: istotą fenomenologii jest najradykalniejsza autonomia"[9]. Jak starałem się przedstawić w tej książce, rozważając na nowo eksperyment unicestwienia świata opisany w § 49 *Idei I*[10], dotyczy on zasadniczej zmiany w traktowaniu myślenia filozoficznego: nie tyle idzie tutaj jedynie o *pomyślenie na poważnie* nieistnienia świata, co raczej o *wzięcie na poważnie samego myślenia filozoficznego*. Innymi słowy, istotą fenomenologii jako metody jest wezwanie do wzięcia na siebie odpowiedzialności za myślenie, co wymaga wzięcia myślenia na poważnie. Tę istotną cechę metody fenomenologicznej Husserl wielokrotnie opisywał jako *uświadomienie sobie*, czy raczej *namysł* (*Besinnen*), który w ostatecznym rozrachunku jest *autorefleksją*, *namysłem nad sobą* (*Selbsbesinnung*)[11]. Nie chodzi

9 Chodzi o list datowany na 21 listopada 1921 r. E. Husserl, *Briefwechsel. Band III. Die Göttinger Schule*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994, s. 214.

10 Zob. tenże, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967, s. 157–158, dalej przywoływane jako *Idee I*.

11 Zob. np. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, mit ergänzenden Texten hrsg. v. T. Nenon und H.R. Sepp, Dordrecht–Boston–Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1989, s. 23, 149, 233–234; tenże, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, hrsg. v. R. Boehm, Haag: Nijhoff, 1956, s. 3–11, 178, 474; tenże, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hrsg. v. I. Kern, Den Haag: Nijhoff, 1973, s. 378; tenże, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowinski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2011, s. 7–9, 265–267; tenże, *Medytacje kartezjańskie*, s. 1, 3; tenże, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 1999, s. 64, 78; tenże, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, Den Haag: Nijhoff, 1976, s. 185; tenże, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, hrsg. v. R.N. Smid, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1993, s. 165, 192, 229–230; tenże, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik.*

rzecz jasna o immanentną analizę świadomości, lecz *przemyślenie tego, co się przejawia*, także w kontekście historii (dziejów myśli ludzkiej) i wspólnoty (intersubiektywności), traktując zarazem subiektywność jako *usytuowaną* w języku i *ucieleśnioną*. Namysł, którego domaga się Husserl, ma zatem charakter holistyczny i wiąże się z intencją praktyczną: odpowiedzialnością za myślenie. Wydaje się, że właśnie w kontekście praktycznym należy ujmować kategorię samotności, do której odnosi się niemiecki filozof. Metoda fenomenologiczna realizuje się w samotności, ponieważ jest „absolutnie osobistą sprawą filozofującego"[12]. Oznacza to, że dotyczy ona indywidualnego wymiaru odpowiedzialności filozofującego przed samym sobą, aby wszelka teza zyskała ważność z namysłu nad samym sobą (*Selbstbesinnung*), który zarazem jest autentycznym i jedynym początkiem filozofii jako takiej[13].

W tym miejscu należy jednak wystąpić przeciwko innemu nieporozumieniu, które może się narzucać przy rozważaniach nad istotą metody Husserla. Jeżeli bowiem dążenie do autonomii zamyka filozofa w samotności namysłu nad samym sobą, można odnieść wrażenie, że prowadzi ona do solipsyzmu. Tak jednak nie jest, a świadczy o tym wyraźnie obecny w fenomenologii motyw krytyczny, który wyraża się w podkreśleniu faktu *omylności* filozofa. Jak pamiętamy, redukcja i *epoché* odsłaniają „uniwersalność przesądów" (*Universalität von Vorurteilen*)[14]. Metoda Husserla służy ujmowaniu kolejnych założeń *jako* przesądów myślenia. Oczywiście zabieg ten *wyzwala* myślenie filozoficzne z „dotychczasowych przyzwyczajeń myślowych", aby „odkryć i obalić zapory myślowe"[15]. Jednak odkrycie „uniwersalności przesądów" wyraża fakt, że nie jest możliwe ostateczne i definitywne usytuowanie się *poza* przesądami. Można nawet twierdzić, że istotą myślenia jest to, że

Texte aus dem Nachlass (1908–1937), hrsg. v. R. Sowa und T. Vongehr, Dordrecht: Springer, 2014, s. 67, 419, 448–449.

12 Tenże, *Medytacje kartezjańskie*, s. 2.

13 Zob. tenże, *Fenomenologia i antropologia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 32, 1987, s. 337.

14 Tenże, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, hrsg. v. S. Luft, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2002, s. 303.

15 Tenże, *Idee I*, s. 6.

odbywa się ono w nieusuwalnym horyzoncie przesądów i wstępnych ustaleń. Jeżeli rzeczywiście tak jest, wówczas filozof musi uznać własną omylność jako *kondycję* swojego myślenia. Krótko mówiąc, *fenomenolog jest omylny*. Husserl odnosi się do tego aspektu, wskazując na fenomen horyzontalnego ukonstytuowania doświadczenia: *doświadczenie ze swej istoty prezentuje więcej niż to, co jest dane wprost*. Dlatego samotna relacja filozofa do doświadczenia musi być ostatecznie przekroczona ku wspólnotowości i intersubiektywnej weryfikacji opisu doświadczenia i tego, co doświadczane. Jak już zaznaczyłem wcześniej, cechą filozofii mniejszej jest rezygnacja z figury samotnego „mistrza"; stąd nauka, która wypływa z metody Husserla, wyraża się w przekonaniu, że nie ma żadnego „widoku znikąd", czyli właśnie pozycji „mistrza", która wykracza poza *wszelkie* przesądy i założenia. Oznacza to także, że ustalenia fenomenologii jako filozofii mniejszej są tymczasowe, bo otwarte na weryfikację i dyskusję przez wspólnotę filozofujących. Husserl wskazywał na tę cechę fenomenologii, pisząc w *Ideach I*:

> Fenomenologię przedstawiliśmy jako p o c z ą t k u j ą c ą naukę. Ile wyników podjętych tutaj analiz jest ostateczne, o tym dopiero przyszłość może pouczyć. Z pewnością niejedno z tego, co opisaliśmy, *sub specie aeterni* trzeba będzie inaczej opisać. Lecz do jednego możemy i musimy dążyć: by mianowicie w każdym kroku wiernie opisywać to, co ze swego punktu widzenia i po najpoważniejszym zbadaniu rzeczywiście widzimy. Nasze postępowanie jest postępowaniem podróżnika badacza w nieznanej części świata, starannie opisującego to, co mu się ukazuje na nieprzetartych drogach, które nie zawsze będą najkrótszymi drogami. Ma on prawo do ufnej świadomości, że wypowiedział to, co w danym czasie i okolicznościach m u s i a ł o być wypowiedziane i co — będąc wiernym wyrazem tego, co zobaczymy — stale zachowuje swą wartość, choć nowe badania będą wymagały nowych opisów z różnorodnymi ulepszeniami. W tym duchu nadal chcemy pozostać wiernymi sprawozdawcami przedstawiającymi fenomenologiczne struktury, a nadto chcemy zastrzec sobie postawę wewnętrznej wolności także w stosunku do swych własnych opisów[16].

16 Tamże, s. 334.

Zestawiając ze sobą rezultaty tej książki, fenomenologię jako filozofię mniejszą można rozumieć jako: (a) nieumotywowane i (b) przyjęte w sposób wolny (c) nastawienie filozofa, który (d) w namyśle nad samym sobą (e) w sposób rygorystyczny (f) opisuje (g) to, co się przejawia, czy też samo przejawianie się; tę strategię analityczną należy opisać jako (h) a-metafizyczną, (i) krytyczną, (j) przyjmującą omylność filozofa i (k) tymczasowość ustaleń, które przez to (l) wymagają ciągłej weryfikacji przez wspólnotę filozofujących i (m) afirmują ideę ciągłych korekt osiągniętych wyników. Tak rozumiana metoda fenomenologiczna wiąże się oczywiście z szeregiem ograniczeń. Nie powie nam ona, czy świat istnieje i jakie są jego ostateczne zasady. Nie pozwoli także stworzyć spójnego systemu filozoficznego, który operowałby trafnymi argumentami, a nawet *koncepcji* lub *teorii* na określony temat. Nie takie jednak są jej cele. Paradoksem jest to, że maksymalistyczne cele fenomenologii znajdują realizację w *filozofii mniejszej*, która dostarcza narzędzi na wstępnym etapie rozważań. Fenomenologia pomaga zrozumieć złożone problemy oraz umożliwia ujęcie i eksplikację sensu tego, co się przejawia. Dostosowując jednak metodę do swojego przedmiotu, a zatem odwracając tradycyjny porządek, w którym to metoda determinowała przedmiot, jak się wydaje, otwiera pole bogatych badań i przez to skłania do ponownego podania w wątpliwość, czyli do zawieszenia, osiągniętego wyniku i zapytanie o jego podstawy raz jeszcze. Pomimo zatem zarysowujących się ograniczeń, metoda Husserla ma niewątpliwe zalety. Już chociażby to, że jest radykalnym wezwaniem do *myślenia filozoficznego*, świadczy o jej potencjale heurystycznym. Wydaje się także, że zachowuje aktualność jako dziedzina wstępna rozważań filozoficznych, pomaga bowiem identyfikować założenia myślenia filozoficznego i realizuje się w nieuprzedzonym (przynajmniej w sensie wezwanie do *możliwie* nieuprzedzonego) opisie doświadczenia. Jak sądzę, trudno przecenić te cechy metody Husserla.

Czy jednak takie ujęcie można jeszcze sensownie nazywać Husserlowskim? Czy nie za daleko idzie teza, że fenomenologia jest filozofią mniejszą, która rezygnuje z maksymalistycznych roszczeń

charakterystycznych dla filozofii większej? Wciąż przecież można argumentować, że Husserl jest twórcą idei filozofii jako „ścisłej nauki", która koniec końców ma się stać „filozofią pierwszą". Równie dobrze można próbować podważyć przedstawione tutaj analizy, dowodząc, że ruch fenomenologiczny miał być w zamyśle jego twórcy jedynie zachowaniem dziedzictwa „mistrza" i późniejszą aplikacją jego metody do wybranych, szczegółowych problemów, których autor *Idei I* z różnych powodów nie zdążył lub nie mógł opracować. Sądzę, że krytyka ta chybia celu, ponieważ przyjmuje założenie, że filozofia Husserla ze swej istoty może być zredukowana do określonej koncepcji i teorii. Tak jednak nie jest. To jednostronne odczytanie zbyt pobieżnie traktuje te wypowiedzi autora *Idei I*, w których podkreśla się tymczasowość, niedokończenie i istotową otwartość analizy fenomenologicznej. Tak więc ujęcie fenomenologii jako filozofii mniejszej stawia akcent na jej znaczeniu jako metody, czyli na określonym nastawieniu wobec przedmiotu analizy, które, powtórzę raz jeszcze, zasadza się na wzięciu na poważnie myślenia filozoficznego. Wbrew temu, filozofia jako teoria lub jako koncepcja znowu popada w nastawienie naturalne, które nakłada na myślenie nowe „przyzwyczajenia", stawiając nowe „zapory myślowe".

Biorąc pod uwagę przedstawione cechy fenomenologii jako filozofii mniejszej, na samym końcu można zapytać, czy cechy te są specyficzne jedynie dla tej metody? Bądź co bądź czy to nastawienie krytyczne, czy też rygoryzm metodologiczny można przypisać także innym formom filozofii. Sądzę, że odpowiedź nie jest jednoznaczna. Bez wątpienia takie cechy jak analityczność, rygoryzm lub bezwarunkowość są wspólne z innymi formami filozofii. Można chyba nawet twierdzić, że cechy te określają w sposób istotny filozofię jako taką. Cechy te jednak w fenomenologii uzyskują specjalny kontekst. Tak jest z wyróżnieniem i odsłonięciem obszaru przejawiania się i z opisowym sposobem postępowania. Nie bez znaczenia są także postulaty ponawiania redukcji i problematyzacji nastawienia naturalnego. Dlatego w metodzie Husserla spotykają się ze sobą te cechy, które określają postępowanie filozoficzne w ogóle z tymi, które nie występują w innych projektach filozoficznych. *Novum* propozycji

niemieckiego filozofa polega także na tym, że z niespotykaną, jak się wydaje, konsekwencją próbował przemyśleć na nowo to, czym jest filozofia. Wysiłek ten, który znajduje wyraz w dziesiątkach tysięcy manuskryptów badawczych, pokazuje, że fenomenologia jako filozofia mniejsza jest wciąż filozofią rozpoczynającą od nowa trud myślenia filozoficznego. Rozważania przedstawione w tej książce, osnute na kanwie sporów o metodę Husserla, pokazują, jak sądzę, że metoda ta wciąż na nowo prowokuje do myślenia.

Summary

Phenomenology as a Minor Philosophy. Considering the Controversies over Husserl's Method

Phenomenology is first and foremost a method, i.e., an analytical device which serves to investigate into what and how is given. One can expect that as any reliable method it contains a set of clear rules how to implement the method to achieve the same result every time — despite particular time, place, and personal preferences of a philosopher. However, this is not the case. Of course, Edmund Husserl did present many examples of how to use his method, e.g., in the context of intentional consciousness, the world, and a community of subjects. He also devoted hundreds of pages of his works, research manuscripts and lecture notes to the problem of how to understand different steps of his method. Nonetheless, this impressive intellectual work seems to be pointless since, paradoxically, he was not clear enough in his descriptions. The main problem lies in the fact that Husserl did reinterpret his method many times to redefine and to establish new understanding of phenomenology itself. In result of these perennial changes and corrections, if one considers his discourse of the method as a whole, it seems to present a series of different, sometimes contradict formulations. Given this plurality of formulations and reformulations, it is not surprising that Husserl's method became a cornerstone of many disputes on how to understand the method. In any case, our understanding of phenomenology as a method is rather a subject of interpretation, than a clear presentation.

The book is an attempt to consider phenomenology as a method in the context of selected disputes of its understanding. Questions that I offer to ask are: how to understand a phenomenological method? What motivates a philosopher to use the method? How to understand concrete steps of this method? How, if at all, one can define its limits? What is its subject matter, and its purpose? Is it justified to speak of one, or rather many methods of

phenomenology? If many, are different forms united? To put it bluntly, what is the essence of the method? All these questions define a framework for reflections presented in the book. Therefore, one can understand this work as a study rather in "phenomenology of phenomenology", i.e., a subdiscipline of phenomenology which concerns the question of a method, its subject matter, structure, aims, and presuppositions, than as a systematic analysis of a given phenomenon. It can be also classified as a study in meta-phenomenology. In any case, its main purpose is a presentation and a discussion of different understandings of Husserl's method, also with regard to his students and commentators. I do not want to reconstruct in detail different so-called ways which lead to phenomenology. This problem was considered by other scholars. An ultimate aim of the book is a presentation of Husserl's method as a specific philosophical way of thinking and analysis. I try to show that this method serves to describe systematically of what is given. My main thesis is that this critical though rigorous aspect of Husserl's method expresses its understanding as a minor philosophy.

An elucidation of phenomenology as a "minor philosophy" comes from Nicolas de Warren. For this reason, in the *Chapter 1* I refer to his work to present a sketch of how to understand a minor philosophy, namely as a critical method of thinking which is an attempt to think beyond narrow limits of natural thinking by defining new region of analysis, and by suspending any claims which unify a philosophical discourse. Then, I try to compare this understanding of a "minor philosophy" with a "major philosophy". The latter I bind with the Cartesian motif of phenomenology. In my opinion, the Cartesian reading of Husserl has limited range of application since it reduces philosophy to a kind of foundationalism which aims to justify our knowledge adequately. This reading, however, reduces phenomenology to dogmatic thinking. In contrast, phenomenology as a minor philosophy is an attempt to overcome preliminary naivety. I consider the problem of relation of Husserl's method to naivety also in the *Chapter 2* where I refer to the controversy over the beginning of the method. In addition, I rise the question of motivations of reduction. I show here that reduction is completely unmotivated. But if within natural attitude one cannot find any motives to do reduction, one should understand reduction rather as an expression of philosopher's free will. Here a philosopher wants to take responsibility for his philosophical thinking. By referring to the analogy between reduction

and questioning, I aim at a description of reduction as a methodological step that has to be repeated again and again.

In the *Chapter 3* I consider the dispute on a unity of the method. It is clear that Husserl refers to two analytical approaches: static and genetic analysis. Inasmuch as the former serves as a tool to describe consciousness's achievements, the latter can give explanations of the habitual background of the achievement. Both analytical attitudes are linked, and for this reason one can claim that Husserl understands experience as a complex process of sense-giving, the process which is essentially connected with a given situation that is constituted historically and in the intersubjective context. In the next chapter, given a description of subjectivity embedded in the world, I consider a controversy over the subject matter of Husserl's method. If the world indeed co-constitutes subjective experience, how, if at all, the world can be a subject of a philosophical reflection? With this regard, I claim that reduction is justified only if it is global, so if it concerns the world as a whole. While considering the issue, I refer to Jan Patočka's philosophy, and I try to show a liberating function of reduction. After all, reduction enables a phenomenologist to question the world by a problematization of the natural attitude. From this point of view, an ultimate subject matter of phenomenology understood as a minor philosophy is givennes of the world itself.

In the *Chapter 5* I ask the question of consequences of Husserl's method. Here I refer to the realism-idealism controversy. I focus mainly on the dispute between Roman Ingarden and Husserl. I defend a thesis that phenomenology as a minor philosophy adopts an attitude of the ontological neutrality. To show this, I reinterpret a thought experiment of the annihilation of the world as presented in *Ideas I*. The main topics of the chapter I attempt to deepen in the next chapter by considering the question of the limits of Husserl's method. Here I consider the question of a possibility of phenomenology of God, and the question of Husserl's understanding of metaphysics. I try to show here that there is no necessary link between phenomenology and metaphysics. If this is the case, there is neither a necessary link between a "minor" and a "major philosophy". In the *Chapter 7* I try to describe a practice of the phenomenological movement which adopts postulates of the minor philosophy. In my opinion, such an application has practical meaning since Husserl's method requires to take a responsibility for thinking.

Bibliografia

Allen J., *Teleology and Intersubjectivity*, „Analecta Husserliana" 9, 1979, s. 213–219.

Arystoteles, *Metafizyka*, przeł., wstępem, koment. i skorowidzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1984.

Barbaras R., *Phenomenology and Henology*, w: *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology. Centenary Papers*, ed. by E. Abrams, I. Chvatík, Dordrecht: Springer, 2010, s. 99–110.

Bello A.A., *The Divine in Husserl and Other Explorations*, Dordrecht: Springer, 2009.

Benoist J., *Autour de Husserl. L'ego et la rasion*, Paris: Vrin, 1994.

Bernet R., Kern I., Marbach E., *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1993.

Bęben D., *Człowiek w horyzoncie dziejów i autentyczności bycia. Studia z filozofii Jana Patočki*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2016.

Bęben D., *Fink a Husserl. Perspektywy fenomenologii transcendentalnej*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 4(72), 2009, s. 193–209.

Bęben D., *Z dziejów ruchu fenomenologicznego. Fenomenologia monachijska*, w: *Horyzonty fenomenologii I*, red. D. Bęben, A. Leder i C. Olbromski, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2008, s. 100–110.

Bielawka M., *Spór o redukcję transcendentalną*, „Studia Filozoficzne" 5(246), 1986, s. 31–38.

Bielawka M., *Spór z Ingardenowskim sporem o istnienie świata*, w: *W kręgu myśli Romana Ingardena: praca zbiorowa*, pod red. A. Węgrzeckiego, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011, s. 77–89.

Blaustein L., *Edmund Husserl i jego fenomenologia*, „Przegląd Humanistyczny" 5(2), 1930, s. 233–242.

Blaustein L., *Próba krytycznej oceny fenomenologii*, „Ruch Filozoficzny" 11, 1928–1929, s. 164b–166b.

Boehm R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Husserl-Studien*, Den Haag: Nijhoff, 1968.

Boehm R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. Zweiter Band. Studien zur Phänomenologie der Epoché*, The Hague–Boston–London: Nijhoff, 1981.

Boer de T., *The Development of Husserl's Thought*, trans. by T. Plantinga. The Hague–Boston–London: Nijhoff, 1978.

Bostar L., *Reading Ingarden Read Husserl: Metaphysics, Ontology, and Phenomenological Method*, „Husserl Studies" 10, 1994, s. 211–236.

Brainard M., *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in „Ideas I"*, Albany: SUNY Press, 2002.

Bruin J., *Homo interrogans. Questioning and the International Structure of Cognition*, Ottawa: University of Ottawa Press, 2001.

Bruzina R., *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*, New Haven–London: Yale University Press, 2004.

Cairns D., *Conversations with Husserl and Fink*, ed. by the Husserl-Archives in Louvain, The Hague: Nijhoff, 1976.

Carr D., *Phenomenology and the Problem of History. A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 2009.

Cavallin J., *Content and Object. Husserl, Twardowski and Psychologism*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1997.

Cho K.K., *Phenomenology as Cooperative Task: Husserl-Farber Correspondence During 1936–37*, „Philosophy and Phenomenological Research" 50, 1990, s. 27–43.

Cox J., *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, London: Bloomsbury, 2006.

Czarkowski J., *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1994.

Dastur F., *Questions of Phenomenology: Language, Alterity, Temporality, Finitude*, trans. by R. Vallier, New York: Fordham University Press, 2017.

Dąbrowski, M.A., *Bibliografia prac Leopolda Blausteina*, „Roczniki Filozoficzne" 29(1), 1981, s. 244–254.

Därmann I., *Genesis*, w: *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, hrsg. v. H. Vetter, Hamburg: Meiner Verlag 2004, s. 220–223.

Deleuze G., Guattari F., *Kafka. Ku literaturze mniejszej*, przeł. A.Z. Jaksender, K.M. Jaksender, wstęp C. Rudnicki, posłowie K.M. Jaksender, Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2016.

Derrida J., *„Geneza i struktura" a fenomenologia*, w: tenże, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2004, s. 267–292.

Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, t. 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958.

Dębowski J., *Husserl i poszukiwanie pewności (Ciąg dalszy sporu o zasadę racjonalizującą drogę filozoficzną Husserla)*, „Colloquia Communia" 2(43), 1989, s. 163–175.

Dodd J., *Attitude — Facticity — Philosophy*, w: *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, ed. by N. Depraz, D. Zahavi, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1998, s. 57–85.

Drummond J., *Kontrowersje wokół noematu*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 1, praca zbiorowa pod red. W. Płotki, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2014, s. 226–265.

Drwięga M., *Czy „troska o duszę" może być pojęciem użytecznym dla współczesnej filozofii?*, „Kwartalnik Filozoficzny" 44(4), 2016, s. 33–50.

Drwięga M., *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2013.

Drwięga M., *O asubiektywnej fenomenologii Jana Patočki*, „Kwartalnik Filozoficzny" 43(4), 2015, s. 151–165.

Fink E., *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Fink E., *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung" 11, 1957, s. 321–337.

Fink E., *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag: Nijhoff, 1966.

Fink E., *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und ersted Assistenzjahre bei Husserl*, Freiburg–München: Verlag Karl Alber, 2006.

Fink E., *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Freiburg–München: Verlag Karl Alber, 2008.

Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.

Gadamer H.-G., *Die phänomenologische Bewegung*, „Philosophische Rundschau" 11, 1963, s. 1–45.

Galarowicz J., *U podstaw sporu Ingardena z Husserlem. (I) Spór o metodę*, „Studia Filozoficzne" 3–4(196–197), 1982, s. 79–86.

Geniusas S., *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht: Springer, 2012.

Gierulanka D., *U podstaw relacji między filozofią Ingardena a Husserla: ustosunkowanie się do redukcji*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena. Materiały z konferencji naukowej, Kraków 1985*, pod red. W. Stróżewskiego, A. Węgrzeckiego, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, s. 11–19.

Gilardoni A., *Podstawowy fenomen śmierci według Eugena Finka. Między „polis" a „kosmos"*, „Analiza i Egzystencja" 6, 2007, s. 97–119.

Gut A., *Husserl — Frege. Zwrot antypsychologistyczny*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 72(4), 2009, s. 131–162.

Gut A., *Uwagi o antypsychologizmie Fregego i Husserla*, w: *Psychologizm — Antypsychologizm. W setną rocznicę wydania „Logische Untersuchungen"*, pod red. A. Olecha, Kraków: Wydawnictwo Aureus, 2001, s. 29–59.

Hart J.G., *I, We and God. Ingredients of Husserl's Theory of Community*, w: *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, hrsg. v. S. Ijsseling, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990, s. 125–149.

Hart J.G., *The Entelechy and Authenticity of Objective Spirit: Reflections on „Husserliana" XXVII*, „Husserl Studies" 9, 1992, s. 91–110.

Hartman J., *Spór o istnienie świata*, w: *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, red. naukowa A.J. Nowak, L. Sosnowski, Kraków: TAiWPR Universitas, 2001, s. 250–254.

Hopp W., *Phenomenology and Fallibility*, „Husserl Studies" 25, 2009, s. 1–14.

Hugon od św. Wiktora, *Didascalion, czyli co i jak czytać*, w: *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych XII wieku*, wybór, opracowanie i wstęp M. Frankowska-Terlecka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006, s. 278–316.

Husserl E., *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, hrsg. v. E. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserl E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, hrsg. v. M. Fleischer, *Husserliana* XI, Den Haag: Nijhoff, 1966.

Husserl E., *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, mit ergänzenden Texten hrsg. v. T. Nenon und H.R. Sepp, *Husserliana* XXV, Dordrecht–Boston–Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1987.

Husserl E., *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, mit ergänzenden Texten hrsg. v. T. Nenon und H.R. Sepp, *Husserliana* XXVII, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1989.

Husserl E., *Badania logiczne*, t. 1. *Prolegomena do czystej logiki*, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.

Husserl E., *Badania logiczne*, t. 2. *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. I, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.

Husserl E., *Briefwechsel. Band I. Die Brentanoschule*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Husserl E., *Briefwechsel. Band III. Die Göttinger Schule*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Husserl, E. *Briefwechsel. Band IV. Die Freiburger Schüler*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Husserl E., *Briefwechsel. Band VI. Philosophenbriefe*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Husserl E., *Briefwechsel. Band VII. Wissenschaftlerkorrespondenz*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Husserl E., *Briefwechsel. Band IX. Familienbriefe*, hrsg. v. K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Husserl E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, hrsg. v. R. Bernet und D. Lohmar, *Husserliana* XXXIII, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2001.

Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, *Husserliana* VI, Den Haag: Nijhoff, 1976.

Husserl E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, hrsg. v. R.N. Smid, *Husserliana* XXIX, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1993.

Husserl E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, hrsg. v. R. Sowa, *Husserliana* XXXIX, Dordrecht: Springer, 2008.

Husserl E., *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. v. U. Melle, *Husserliana* XXIV, Dordrecht–Boston–Lancaster: Kluwer Academic Publishers, 1984.

Husserl E., *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, hrsg. v. E. Schuhmann, Dordrecht: Springer, 2005.

Husserl E., *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, hrsg. v. H. Peucker, *Husserliana* XXXVII, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2004.

Husserl E., *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, hrsg. v. B. Goossens, *Husserliana* XXXV, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Husserl E., *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, hrsg. v. R. Boehm, *Husserliana* VII, Haag: Nijhoff, 1956.

Husserl E., *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. v. R. Boehm, *Husserliana* VIII, Haag: Nijhoff, 1959.

Husserl E., *Fenomenologia i antropologia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 32, 1987, s. 333–346.

Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. W. Galewicz, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1992.

Husserl E., *Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość*, przeł. Z. Krasnodębski, „Studia Filozoficzne" 2(219), 1984, s. 174–179.

Husserl E., *Fundujące badania nad fenomenologicznym źródłem przestrzenności przyrody*, „Kwartalnik Filozoficzny" 42(3), 2014, s. 203–220.

Husserl E., *Genesis. Neue Beilagen: Statische und genetische phänomenologische Methode. Eingeborenheit. Genesis von Apperzeptionen. Genesis von Apperzeptionen. Allgemeinster Begriff von Apperzeption*, manuskrypt badawczy o syg. B III 10, Leuven: Husserl-Archives, 1921.

Husserl E., *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, hrsg. v. R. Sowa und T. Vongehr, *Husserliana* XLII, Dordrecht: Springer, 2014.

Husserl E., *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974.

Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem opatrzył J. Sidorek, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1993.

Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 1999.

Husserl E., *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*, hrsg. v. U. Panzer, *Husserliana* XXX, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1996.

Husserl E., *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowinski, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2011.

Husserl E., *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982.

Husserl E., *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, hrsg. v. M. Weiler, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Husserl E., *O pochodzeniu geometrii*, w: *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, pod red. J. Rolewskiego i S. Czerniaka, Warszawa: IFiS PAN, 1991, s. 9–37.

Husserl E., *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. v. W. Biemel, *Husserliana* IX, Den Haag: Nijhoff, 1968.

Husserl E., *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901)*, hrsg. v. L. Eley, *Husserliana* XII, Den Haag: Nijhoff, 1970.

Husserl E., *Posłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii"*, przeł. J. Szewczyk, przejrzał i terminy ustalił R. Ingarden, w: *Drogi współczesnej filozofii*, wybrał i wstępem opatrzył M.J. Siemek, Warszawa: Czytelnik, 1978, s. 49–81.

Husserl E., *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, hrsg. v. D. Lohmar, Dordrecht: Springer, 2006.

Husserl E., *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, hrsg. v. R.D. Rollinger, in Verbindung mit R. Sowa, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2003.

Husserl E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, hrsg. v. U. Melle, *Husserliana* XXVIII, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1988.

Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, hrsg. v. I. Kern, *Husserliana* XIII, Den Haag: Nijhoff, 1973.

Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, hrsg. v. I. Kern, *Husserliana* XIV, Den Haag: Nijhoff, 1973.

Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hrsg. v. I. Kern, *Husserliana* XV, Den Haag: Nijhoff, 1973.

Husserl E., *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, hrsg. v. S. Luft, *Husserliana* XXXIV, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Ingarden R., *H. Bad — A. Baron — L. i G. Blausteinowie — S. Hetper — S. Igel — E. Romahn — Z. Schmierer — Ks. S. L. Skibniewski — B. Zieliński — O. Ortwin*, „Przegląd Filozoficzny" 42(2–3), 1946, s. 334–337.

Ingarden R., *Przedmowa*, w: E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1967, s. xiii–xxiv.

Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 1. *Ontologia egzystencjalna*, przygotowała i partie tekstu z jęz. niem. przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987.

Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. 2. *Ontologia formalna*. Cz. 2. *Świat i świadomość*, przygotowała i partie tekstu z jęz. niem. przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987.

Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, z języka niem. przeł. A. Półtawski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974.

Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1963.

Jadacki J.J., *Spór między Romanem Ingardenem a Edmundem Husserlem*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 27, 1981, s. 191–225.

Jaegerschmid A., *Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931–1938)*, „Znak" 212(2), 1972, s. 153–185.

James G.A., *Phenomenology and the Study of Religion: The Archaeology of an Approach*, „The Journal of Religion" 65(3), 1985, s. 311–335.

Judycki S., *Fenomenologia a metafizyka w perspektywie rozważań Edmunda Husserla*, „Zeszyty Naukowe KUL" 31(3), 1988, s. 11–17.

Judycki S., *Filozofia a fenomenologia*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 1, praca zbiorowa pod red. W. Płotki, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2014, s. 78–129.

Kern I., *Einleitung des Herausgebers*, w: Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920*, hrsg. v. I. Kern, *Husserliana* XIII, Den Haag: Nijhoff, 1973, s. xvii–xlviii.

Kern I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kants und zum Neukantianismus*, Den Haag: Nijhoff, 1964.

Kołakowski L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Kraków: Znak, 2003.

Kot D., *Krytyka zarzutów Romana Ingardena dotyczących idealizmu transcendentalnego Edmunda Husserla*, „Logos i Ethos" 2, 2000, s. 150–167.

Kotowa B., *Fenomenologiczna idea teoretycznego poznania*, w: *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, red. J. Such, Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1992, s. 183–193.

Krokos J., *Odsłanianie intencjonalności*, Warszawa: Wydawnictwo Liberi Libri, 2013.

Krokos J., *Relatywizm czy prawda?*, „Chrześcijanin w Świecie" 2(191), 1992, s. 184–186.

Landgrebe L., *Husserls Abschied vom Cartesianismus*, w: tenże, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh: Mohn, 1978, s. 163–206.

Landgrebe L., *Redukcja i monadologia — podstawowe sporne pojęcia fenomenologii Husserla*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 26, 1980, s. 5–20.

Lee N.-I., *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1993.

Leeuw van der G., *Fenomenologia religii*, z niem. przeł. i wstępem opatrzył J. Prokopiuk, Warszawa: Książka i Wiedza, 1997.

Lenkowski W.J., *What is Husserl's Epoche?: The Problem of the Beginning of Philosophy in a Husserlian Context*, „Man and World" 11(3–4), 1978, s. 299–323.

Leszczyński D., *Struktura poznawcza i obraz świata. Zagadnienie podmiotowych warunków poznania we współczesnej filozofii*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010.

Lo L.C., *Teleologia świata i idea Boga. Znaczenie Boga w fenomenologii Husserla*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 4(72), 2009, s. 337–352.

Lohmar D., *Genetic Phenomenology*, w: *The Routledge Companion to Phenomenology*, eds. S. Luft , S. Overgaard, London–New York: Routledge, 2012, s. 266–275.

Luft S., *Husserl's Phenomenological Discovery of the Natural Attitude*, „Continental Philosophy Review" 31(2), 1998, s. 153–170.

Luft S., *Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-world and Cartesianism*, „Research in Phenomenology" 34, 2004, s. 198–234.

Luft S., *„Phänomenologie der Phänomenologie". Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Łaciak P., *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012.

Łaciak P., *Eksperyment unicestwienia świata jako argument za idealizmem transcendentalnym*, „Fenomenologia" 14, 2016, s. 121–144.

Łaciak P., *Eugena Finka rozumienie Ja transcendentalnego*, „Folia Philosophica" 29, 2011, s. 205–223.

Łaciak P., *Fenomenologia Husserla — filozofia podejrzenia czy pewności*, „Folia Philosophica" 33, 2015, s. 103–127.

Łaciak P., *Fenomenologia transcendentalna i metafizyka*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 60, 2015, s. 255–277.

Łaciak P., *Redukcja jako odsłonięcie tezy nastawienia naturalnego*, „Folia Philosophica" 28, 2010, s. 83–99.

Łaciak P., *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 2001.

Maciejczak M., *Husserla teoria świadomości jako intencjonalnego systemu*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 39(3), 2001, s. 229–248.

Mall R.A., *The God of Phenomenology in Comparative Contrast to That of Philosophy and Theology*, „Husserl Studies" 8, 1991, s. 1–15.

Marbach E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag: Nijhoff, 1974.

Marion J.-L., *Granice fenomenalności*, „Fenomenologia" 7, 2009, s. 11–28.

Marion J.-L., *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*, trans. by T.A. Carlson, Evanston: Northwestern University Press, 1998.

Marion J.-L., *Reduktive „Gegen-Methode" und Faltung der Gegebenheit*, w: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, hrsg. v. R. Kühn und M. Staudigl, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2003, s. 125–138.

Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, posłowiem opatrzył J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia, 2001.

Migasiński J., *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji"*, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinięcia*, wybór tekstów pod red. J. Migasińskiego i I. Lorenc, przy współpracy M. Kowalskiej i A. Ledera, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006, s. 7–29.

Miskiewicz W., *Leopold Blaustein's Analytical Phenomenology*, w: *The Golden Age of Polish Philosophy. Kazimierz Twardowski's Philosophical Legacy*, ed. by S Lapointe *et al*, Dordrecht: Springer, 2009, s. 181–188.

Mohanty J.N., *Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press, 1997.

Mohanty J.N., *Edmund Husserl's Freiburg Years. 1916–1938*, New Haven–London: Yale University Press, 2011.

Mohanty J.N., *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*, New Haven–London: Yale University Press, 2008.

Moran D., *Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence*, „Research in Phenomenology" 37, 2007, s. 3–31.

Moran D., *Husserl's Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism*, „Continental Philosophy Review" 41(4), 2008, s. 401–425.

Novotný K., *Die Transzendentalität der Welt: Epoché und Reduktion bei Jan Patočka*, w: *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, hrsg. v. R. Kühn und M. Staudigl, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2003, s. 153–175.

Okopień K., *Uprzedmiotowienie. Krytyka ontologii Ingardena*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1997.

Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. i indeks zestawił B. Kupis, Warszawa: Książka i Wiedza, 1968.

Overgaard S., *The Importance of Bodily Movement to Husserl's Theory of Fremderfahrung*, „Recherches husserliennes" 19, 2003, s. 55–65.

Patočka J., *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zachowicz, Warszawa: Fundacja Aletheia, 1998.

Patočka J., *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, tranduit par E. Abrams, Grenoble: Jérome Millon, 1992.

Patočka J., *Negatywny platonizm. O genezie, problematyce i zaniku metafizyki oraz pytaniu, czy filozofia może istnieć bez niej*, „Kwartalnik Filozoficzny" 43(4), 2015, s. 167–204.

Patočka J., *Świat naturalny i fenomenologia*, przeł. J. Zychowicz, Kraków: Papieska Akademia Teologiczna, 1986.

Patočka J., *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, tranduit par E. Abrams, preface de M. Richir, Grenoble: Jérome Millon, 1988.

Patočka J., *Troska o duszę we wspólnocie „Państwo". Przekształcenie mitu w religię. Troska o duszę jako zasadę poruszającą: odkrycie wieczności. Fundament metafizyczny dziedzictwa europejskiego*, przeł. S. Szczepaniak, „Res Publica Nova" 6, 2009, s. 164–180.

Patočka J., *Wprowadzenie do fenomenologii Husserla. Charakterystyka fenomenologii jako filozofii i jej stosunek do nurtów metafizycznych w dziejach filozofii*, „Principia" 29, 2001, s. 9–26.

Pažanin A., *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag: Nijhoff, 1972.

Perkowska H., *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*, Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.

Platon, *Parmenides. Teajtet*, przeł. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.

Płotka W., *Motyw kartezjański w polskiej fenomenologii (1895–2015): Przegląd stanowisk i próba bilansu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 62 (Supplement), 2017, s. 139–170.

Płotka W., *Studia z fenomenologii poznania. Transcendentalna filozofia Edmunda Husserla a problem wiedzy*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2015.

Pokropski M., *Leopold Blaustein's Critique of Husserl's Early Theory of Intentional Act, Object and Content*, „Studia Phænomenologica" 15, 2015, s. 93–103.

Potępa M., *Fenomenologia faktycznego życia. Martin Heidegger*, Warszawa: Genessis, 2004.

Półtawski A., *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1973.

Ricoeur P., *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, trans. by E.G. Ballard, L.E. Embree, Evaston: Nortwestern University Press, 1967.

Rosiak M., *Wprowadzenie do transcendentalnego rozważania sporu realizm–idealizm*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 1, praca zbiorowa pod red. W. Płotki, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2014, s. 183–225.

Santos A.C., *Die Lehre des Erscheinens bei Jan Patočka. Drei Probleme*, „Studia Phænomenologica" 7, 2007, s. 303–329.

Scheler M., *Problemy religii*, tłum. i wstęp A. Węgrzecki, posłowie J.A. Kłoczowski OP, Kraków: Znak, 1995.

Schuhmann K., *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag: Nijhoff, 1977.

Seifert J., *Realizm Romana Ingardena a motywy, które przywiodły Husserla do przyjęcia transcendentalnego idealizmu. Uwagi krytyczne o zasadności i granicach Ingardenowskiej krytyki transcendentalnej fenomenologii Husserla*, w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, pod red. W. Stróżewskiego i A. Węgrzeckiego, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, s. 21–34.

Sepp H.R., *Etos Husserla*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 72(4), 2009, s. 37–53.

Sepp H.R., *Rozwój, stan i perspektywy międzynarodowego ruchu fenomenologicznego*, „Fenomenologia" 3, 2005, s. 175–186.

Slowikova K., *Jana Patočki krytyka fenomenologii Edmunda Husserla*, „Zeszyty Filozoficzne" 12–13, 2006, s. 177–191.

Sokolowski R., *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, 1995.

Spiegelberg H., *Doing Phenomenology. Essays on and in Phenomenology*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1994.

Spiegelberg H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, third revisited and enlarged edition, with the collaboration of K. Schuhmann, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Staiti A., *Systematische Überlegungen zu Husserls Einstellungslehre*, „Husserl Studies" 25, 2009, s. 219–233.

Steinbock A.J., *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston: Northwestern University Press, 1995.

Steinbock A.J., *Husserl's Static and Genetic Phenomenology: Translator's Introduction to Two Essays*, „Continental Philosophy Review" 31(2), 1998, s. 127–134.

Stępień A.B., *Studia i szkice filozoficzne*, t. 2, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001.

Strasser S., *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*, „Philosophisches Jahrbuch" 67, 1958–59, s. 130–142.

Such J., *W poszukiwaniu wiedzy pewnej*, w: *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, red. J. Such, Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1992, s. 7–147.

Szewczyk J., *Husserl w oczach Ingardena*, „Znak" 250–251, 1975, s. 603–621.

Szewczyk J., *O fenomenologii Edmunda Husserla*, do druku przygotowała B. Markiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Kolegium Otryckiego, 1987.

Szewczyk J., *Spór o istotę filozofii*, „Studia Filozoficzne" 2(45), 1966, s. 179–201.

Środa K., *Eugen Fink o fenomenologicznej redukcji*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 2(2), 1992, s. 59–71.

Środa K., *Jan Patočka — filozof sokratyczny*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 4(4), 1992, s. 31–45.

Święch M., *Drzewa „po prostu" i drzewa jako „sensy". Abstrakcja a redukcja fenomenologiczna*, „Kwartalnik Filozoficzny" 34(1), 2008, s. 115–134.

Święcicka K., *Husserl*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 2005.

Tarnowski K., *Bóg fenomenologów*, Tarnów: Biblos, 2000.

Tischner J., *Ingarden-Husserl: spór o istnienie świata*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena. Wydanie specjalne „Studiów Filozoficznych"*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, 1972, s. 127–143.

Tischner J., *W kręgu myśli Husserlowskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 24, 1978, s. 215–236.

Tugendhat E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter, 1970.

Waardenburg J., *W sprawie fenomenologii religii. Uwagi zasadnicze*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy" 3, 1974, s. 73–87.

Wallner I.M., *In Defense of Husserl's Transcendental Idealism: Roman Ingarden's Critique Re-examined*, „Husserl Studies" 4, 1987, s. 3–43.

Warren de N., *Wezwanie Husserla do mówienia: fenomenologia „filozofią mniejszą"*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastoso-*

wania, problemy, t. 1, praca zbiorowa pod red. W. Płotki, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2014, s. 50–77.

Welton D., *Genetic phenomenology*, w: *Encyclopedia of Phenomenology*, ed. by L. Embree *et al*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, s. 266–270.

Welton D., *The Origins of Meaning. A Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology*, The Hague–Boston–Lancaster: Nijhoff, 1983.

Welton D., *The Systematicity of Husserl's Transcendental Philosophy. From Static to Genetic Method*, w: *The New Husserl. A Critical Reader*, ed. D. Welton, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 2003, s. 255–288.

Welton D., *World as Horizon*, w: *The New Husserl. A Critical Reader*, ed. D. Welton, Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press, 2003, s. 223–232.

Widengren G., *Fenomenologia religii*, przeł. J. Białek, Kraków: Nomos, 2008.

Zahavi D., *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Święch, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012.

Zahavi D., *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2017.

Zahavi D., *Metaphysical Neutrality in „Logical Investigations"*, w: *One Hundred Years of Phenomenology. Husserl's „Logical Investigations" Revisited*, eds. D. Zahavi, F. Stjernfelt, Dordrecht–Boston–London: Kluwer Academic Publishers, 2002, s. 93–108.

Witold Płotka podejmuje w swojej nowej książce ważny i oryginalnie sformułowany temat badawczy. Najogólniejszy horyzont problemowy jego książki wyznacza pytanie „czym jest fenomenologia?", ponawiane w filozofii, odkąd Husserl wystąpił po raz pierwszy z jej wstępnie zarysowaną ideą. Podejmując tę fundamentalną kwestię, Witold Płotka odnosi się do niej przy tym w sposób nie tylko apologetyczny, lecz również po Kantowsku krytyczny. Tak samo jak Kant uznawał za właściwe w odniesieniu do sądów syntetycznych a priori pytanie nie tyle o to, „czy", ile „jak" są one możliwe, przyjmując, że o ich możliwości przesądza sama ich rzeczywistość, również Witold Płotka czyni swoim pytaniem, „jak możliwa jest fenomenologia?", odnosząc się zarazem do kwestii, jak — odpowiednio — jest ona niemożliwa.

Z recenzji dra hab. Andrzeja Gniazdowskiego, prof. IFiS PAN

www.liberilibri.pl
ISBN 978-83-63487-34-8