

filozofii w ogóle. Świadomość własnego dystansu do nieskończonego nie pozwala na pewność ostatecznych rozstrzygnięć, otwartość wynika z samej natury przedmiotu – nieskończonego zamknąć nie można.

MARIA MAŁGORZATA BARANOWSKA
(Kraków)

KU JAKIEJ FENOMENOLOGII? WALIGÓRY PROPOZYCJA WSTĘPU DO FENOMENOLOGII

Marcin Waligóra, *Wstęp do fenomenologii*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2013, 220 s. (ISBN: 97883-242-1637-6)

Wstęp do fenomenologii Marcina Waligóry, książka, którą w 2013 roku opublikowało TAIWPN UNIVERSITAS, wydaje się wpisywać w szerszy kontekst ożywionego zainteresowania fenomenologią w Polsce. Bądź co bądź, od pewnego czasu zauważa się wzmożoną aktywność rodzimych wydawców przy popularyzacji tej ważnej dziedziny filozofii. Wystarczy wspomnieć o tłumaczeniach prac Dana Zahaviego (*Fenomenologia Husserla*, Kraków 2012) i Roberta Sokolowskiego (*Wprowadzenie do fenomenologii*, Kraków 2012). Obaj autorzy odnieśli międzynarodowy sukces, proponując dwa różne podejścia do fenomenologii i jej popularyzacji. O ile Zahavi dyskutuje przede wszystkim z utartymi interpretacjami fenomenologii, opierając się na szerokim wachlarzu prac Husserla, o tyle Sokolowski prezentuje fenomenologię „w działaniu”, intencjonalnie abstrahując od jej dziedzictwa.

Praca Waligóry wyróżnia się na tym tle w dwojnasób. Przede wszystkim należy podkreślić fakt, że jej autor, jak się wydaje, lepiej od Zahaviego lub Sokolowskiego może przedstawić fenomenologię w kontekście jej recepcji w Polsce, odpowiednio rozkładając akcenty i uzupełniając ewentualne braki w dotychczasowych studiach. I rzeczywiście, fenomenologię we *Wstępie* prezentuje się w kontekście dyskusji nad syntetycznym modelem poznania i sporu o jej metafizyczne konsekwencje (s. 12). Co więcej, Waligóra łączy zamierzenia obu autorów, dążąc na wzór Sokolowskiego do przedstawienia „[...] podstawowych narzędzi teoretycznych i badawczych oferowanych przez ten kierunek filozoficzny, a także [do ukazania] sposobu ich funkcjonowania” (s. 11) oraz nie pomijając dziedzictwa fenomenologii, o czym przypomina Zahavi. W rezultacie czytelnik otrzymuje interesującą pracę, w której przystępnym językiem prezentuje się działanie różnych metod fenomenologii, umieszczając tę prezentację w kontekście dyskusji wybranych prac przedstawicieli ruchu fenomenologicznego. Nie jest to prezentacja bezkrytyczna, ponieważ autor, jak deklaruje, skupia się „[...] na tej gałęzi fenomenologii, która zamiast czerpać ze źródeł, zmierza w stronę jej krytyki” (s. 12). Ponadto całej książce przyświeca cel ujęcia klasycznych propozycji uprawiania fenomenologii w taki sposób, „[...] aby uwypuklić ich pozametafizyczny, czy nawet przedontologiczny charakter” (s. 11). Chociaż trudno odmówić ambicji i wagi tego rodzaju wykładu fenomenologii, może on budzić pewne wątpliwości. Jak rozumie się klasyczną fenomenologię? Czy w związku z tym można mówić, że prezentacja krytycznej recepcji tej filozofii sama zachowuje krytyczny dystans? Odpowiedzi na te pytania są

złożone i przed ich rozwinięciem należy chociaż pokrótce przyjrzeć się bliżej konstrukcji książki Waligóra.

Omawiana praca składa się sześciu rozdziałów, krótkiego „Wprowadzenia”, w którym możliwie syntetycznie przedstawia się źródła fenomenologii, oraz „Zakończenia”. Co ważne, książkę zaopatrzone w „Bibliografię” i „Indeks”, zawierający wykaz cytowanych autorów. Układ rozdziałów został podyktowany porządkiem chronologicznym. Pierwszy rozdział – „Przeżycia, słowa i rzeczy. *Zurück zu den Sachen Selbst!*” – jest próbą prezentacji głównych pojęć i założeń fenomenologii, którą ogranicza się tutaj do *Badań logicznych* (1900–1901) Husserla. Na pierwszy plan wysuwa się przy tym pojęcie poznania jako syntezy wypełnienia, w której to, co naoczne „[...] fundowane jest przez funkcję, jaką spełnia w syntezie wypełnienia” (s. 35). Jak pokazuje Waligóra, u Husserla pojęcie to wydaje się leżeć u podstaw przedsięwzięcia fenomenologii, w której dąży się do naocznego uchwycenia tego, co się prezentuje. Dlatego, wraz z koncepcją naoczności kategoryjnej, teoria poznania jako syntezy wydaje się warunkiem możliwości fenomenologii i jej podstawą. Kolejny rozdział – „Warsztat fenomenologiczny. Klasyczne narzędzia” – jest próbą prezentacji metod, które Husserl przedstawia w *Ideach I* (1913) oraz w okresie prac nad *Krzysem* (1934). Autor *Wstępu* omawia analizę intencjonalną, poznanie eidetyczne, relację *epoché* do redukcji i klasyczną interpretację trzech dróg redukcji, redukcję primordialną, problematykę konstytucji oraz fenomenologię generatywną. Dyskusyjne w tym kontekście są niektóre szczegółowe zagadnienia (np. redukcja rzeczy do treści świadomości (s. 62) lub teza, że problem *Lebenswelt* zostaje sformułowany dopiero w latach 30. XX wieku (s. 72)), to jednak pozostaje na marginesie analiz Waligóry. Rozdział ten uzupełnia prezentacja metodologii fenomenologii Ingardena.

Trzeci rozdział – „Projekt fenomenologiczny Martina Heideggera” – jest poświęcony zmianom, które z fenomenologii eidetyczno-transcendentalnej czynią ontologię fundamentalną, czy też – jak formułuje to autor *Wstępu* – fenomenologię archeologiczną. W interpretacji Waligóry podstawową intencją Heideggera była w tym kontekście dyskusja z maksymalistycznymi celami filozofii Husserla, aby w rezultacie skupić się na fenomenach „migotliwych”, czyli – wyjaśnia autor – „[...] takich, które ukazują się częściowo lub czasami” (s. 83). W książce wyraża się wątpliwość, czy autor *Bycia i czasu* wystarczająco konsekwentnie dążył do jasnego opisanego typu fenomenów (s. 89), do których zalicza się fenomeny związane z przedrefleksyjnym byciem-w-świecie. Dyskusyjna wydaje się w tym rozdziale propozycja zaliczenia Heideggera do filozofii transcendentalnej (s. 97, 99), ale trudno zaprzeczyć, że u tego filozofa fenomenologia odnosi się do „przedontologicznego” i przedteoretycznego poziomu analiz (s. 121).

Rozdział czwarty, który jest poświęcony myśli Emmanuela Levinasa i granicom fenomenologii, w zasadzie mógłby nosić tytuł „Fundamentalne niezrozumienie fenomenologii”, Waligóra bowiem szczegółowo śledzi te elementy filozofii francuskiego myśliciela, które w istotny sposób odstupują od fenomenologii Husserla (s. 126–130) lub Heideggera (s. 130–136). Fenomenologia Lévinasa, idąc za Waligórą, ostatecznie staje się metafizyką, ale ta okazuje się albo absurdalna (s. 135), albo sprzeczna performatywnie, bo nie da się sformułować w dyskursie (s. 141). Żeby ominąć ten problem autor *Wstępu* postuluje rozpoznanie głównych elementów filozofii Levinasa (np. twarz) jako fenomeny właśnie, co w rezultacie miałyby pozbawić propozycję francuskiego filozofa „emfazy i dyskursywnej hermetyczności” (s. 147).

O ile wyniki rozdziału czwartego są przede wszystkim negatywne, o tyle w rozdziale piątym – „Derrida i iluzja źródłowości” – bada się nieco zapomniany wątek historii filozofii XX wieku, a mianowicie fenomenologiczne źródła filozofii autora *O gramatologii*. Waligóra prezentuje francuskiego dekonstrukcjonistę przede wszystkim jako krytyka fenomenologii, bo wykazuje niemożliwość redukcji i analizy genetycznej (s. 155–157). Główna linia argumentacji Derridy, jak prezentuje to autor *Wstępu*, dotyczy przy tym problemu języka, ponieważ w fenomenologii ma się przyjmować *istnienie* przedjęzykowego sensu (s. 158). Teza ta, popularna także w literaturze przedmiotu, wydaje się jednak wątpliwa i sprzeczna z przedontologicznym charakterem fenomenologii, co więcej, problem języka jest w fenomenologii właśnie *problemem* (s. 166), dlatego należy zachować – zgodnie z sugestią Waligóra – krytyczny dystans wobec szczegółów interpretacji Derridy, ale warto przyjąć ostrzeżenie francuskiego filozofa, że naiwny jest pomysł „nowego początku” w filozofii (s. 173). Na tym polega „lekcja Derridy”, którą powinni przyswoić sobie współcześni fenomenologowie (s. 174).

W ostatnim rozdziale książki prezentuje się współcześnie popularne nurty w fenomenologii, dzieląc je na trzy: nurt naukowy, który obejmuje fenomenologiczną filozofię umysłu i neurofenomenologię (Varela), nurt przeciwstawiający się naturalizacji, co znajduje wyraz w quasi-literackich i hermetycznych analizach (zainspirowanych filozofią Heideggera) oraz nurt koncyliacyjny (Zahavi, Gallagher), który w pewnej mierze łączy dwa poprzednie (s. 175–176).

Wcześniej zauważyłem, że odpowiadając na wątpliwości, które budzi książka Waligóra, należy bliżej przyjrzeć się strukturze książki. Rzecz w tym, że układ pracy oraz dobór tematyki łączą się ze sobą nie tylko ze względu na historię ruchu fenomenologicznego; układ ten jest również konsekwencją szeregu założeń o naturze i charakterze fenomenologii. Można przy tym zwrócić uwagę na kilka aspektów. Przede wszystkim dyskusyjne wydaje się przedkładanie *teorii* (poznania) nad *metodę*. Nie jestem przekonany, czy propozycja ta jest zgodna „z duchem” fenomenologii, jeżeli bowiem fenomenologia posiada pewien warsztat (jak sugeruje „Rozdział 2” książki), teoria (zaprezentowana w „Rozdziale 1”), która przecież powstaje dzięki stosowaniu pewnej metody, jest wtórna wobec samej metody. Prezentacja głównych pojęć Husserlowskiej teorii poznania na pierwszym miejscu sugeruje jednak coś przeciwnego: najpierw należy przyjąć odpowiednią koncepcję (mianowicie koncepcję poznania jako wypełnienia), aby następnie móc zrozumieć metodę odpowiednią dla tej koncepcji. Nawet więcej, albowiem właśnie wyróżnienie przez Husserla dziedziny poznawczej jest lejtymotywnym, jak ujmuje to autor *Wstępu*, krytyki tej klasycznej koncepcji w filozofiach Heideggera, Lévinasa i Derridy, z których każdy z osobna dążył do wykazania ograniczoności pierwszego projektu (s. 202). I tak, Heidegger, jak pokazuje Waligóra, miał badać fenomeny zakorzenione w praktyce (s. 119–120), Lévinas – domagał się zastąpienia epistemologii przez etykę (s. 132, 139), zaś Derrida – dowodził ograniczoności przedsięwzięcia Husserla, bo ten jakoby nie uwzględnił języka w swoich badaniach (s. 155–158). Wszystkich ich łączy jednak „duch” fenomenologii, czyli opis danych fenomenów w „jak” ich prezentacji. U Heideggera – opis sposobów jawienia się *Dasein*, u Lévinasa – opisy fenomenu „twarzy” i „obcości”, z kolei u Derridy – opisy strukturyzacji doświadczenia przez język. Waligóra podkreśla ten aspekt u Heideggera, mniej u Lévinasa i w zasadzie w ogóle u Derridy. W efekcie czytelnik może wynieść wrażenie, że rozwój fenomenologii cechuje pewna teleologia, zapowiedziana już we „Wprowadzeniu” (s. 11), w której kolejni filozofowie przekraczają nieuzasadnione założenia ontologiczne poprzedników,

zaś koncepcja Derridy ma być niejako zwieńczeniem tej krytyki i jej ostatecznym dopełnieniem. Dlatego w ostatnim rozdziale – „Fenomenologia dzisiaj” – wyłania się obraz fenomenologii wyzwolonej z pierwotnej naiwności, najprężniej rozwijającej się w filozofii umysłu (s. 198, 204).

Dyskutując z propozycją Waligóry, można zwrócić uwagę, że być może odpowiedniejszym kierunkiem prezentacji fenomenologii jest wykład jej metody na pierwszym miejscu, aby w dalszej kolejności móc ją stosować w odniesieniu do szeregu fenomenów. Wówczas byłoby jasne, że opis fenomenu poznania jako wypełnienia jest jedynie opisem pewnych aspektów poznawania, a nie trwałą koncepcją, która nie podlega dyskusji. Badaniu może przecież podlegać także poznanie mętne i nieoczywiste. „Rozdział 1” sugeruje jednak, że fenomenologia jest teorią poznania jako wypełnienia. Podkreślam: *teorią*, a nie *filozofią*. Do tego aspektu jeszcze powrócę w dalszej części recenzji.

Nie ulega wątpliwości, że fenomenologia jest nauką „przedfilozoficzną” (s. 11). Co jednak decyduje o jej „przedfilozoficzności”? Według Waligóry, decyduje o tym ciągle przekraczanie wstępnych wąskich ram tej filozofii, która przede wszystkim dotyczyła poznania i sukcesywnie włączanie w jej granice innych tematów, nieobecnych w dotychczasowej tradycji filozoficznej; jednym słowem, w fenomenologii ostatecznie rezygnuje się z „[...] wizji unaukowania filozofii i traktowania fenomenologii jako bezzakończonej podstawy dla innych dyscyplin wiedzy” (s. 202). Także filozofia Husserla jawi się jako koniec dotychczasowego porządku, zrywa bowiem z obowiązującymi wykładnikami (s. 22). Jak miał jednak dowieść Derrida, zdaniem Waligóry, Husserl nigdy nie wyzwolił się z języka filozoficznego, który zastał jako dziedzictwo filozofów (s. 173). Nie można twierdzić, że niemiecki filozof nie był świadom tych trudności. Istotna wydaje się w tym kontekście propozycja Husserla wyjścia poza język tradycji filozoficznej i próba myślenia *stricte* filozoficznego, o której pisze Waligóra (s. 166), ale nie wyciąga z tej propozycji istotnych konsekwencji. Jak sądzę, początkiem fenomenologii nie jest teoria poznania, lecz zmiana nastawienia wobec przedmiotu badania, czyli ujęcie tego, co się prezentuje jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje. Z tego powodu, fenomenologia realizuje się w kolejnych opisach, które podlegają jednak intersubiektywnej weryfikacji i dyskusji, a przez to przybliżają się do ideału ścisłej nauki, czyli takiej, w której przedmiot determinuje metodę.

Ostatnia grupa wątpliwości ma charakter metafizyczny. Wcześniej zauważyłem, że konstrukcja książki zdaje się zakładać pierwszeństwo teorii przed metodą. Być może to właśnie jest nadużyciem książki Waligóry. Niektóre określenia autora, czy to przytaczanie *credo* fenomenologii (s. 39), czy mówienie o „wierze” w fenomenologię (s. 130) lub o „elementarzu” fenomenologii (s. 57), sugerują, że fenomenologia nie jest kwestią metody, lecz „wiary” i daje się zamknąć w podręczniku. U podstaw *Wstępu* wydaje się znajdować przekonanie, że fenomenologia tworzy zamknięty system filozoficzny, którego podstawą jest teoria poznania jako syntezy wypełnienia. Nawiązując do tytułu „Rozdziału 2”, można powiedzieć, że w fenomenologii nie ma „warsztatu”, lecz raczej jest ona rodzajem „świątyni”, w której „kultywuje się” *credo* i ewentualnie głosi kolejne herezje (jak sugerował to Ricoeur). Rozdział ostatni – „Fenomenologia dzisiaj” – pokazuje, że filozofia już ma za sobą okres rozpraw filozoficznych nad tym systemem (lub „supernauki”), która miałaby fundować inne nauki (s. 16) i w końcu może się zająć „poważną” filozofią. Jak sądzę, zamierzeniem autora nie była podobna pre-

zentacja fenomenologii, która zresztą jest niezgodna z jej interpretacją na poziomie generatywnym (s. 72–75).

Bez wątpienia prezentacja fenomenologii, jej pojęć i metod, nie jest zadaniem łatwym. Zasadniczych kłopotów nastręcza tutaj język, którym posługują się filozofowie tego nurtu. Waligóra zdecydował się na stopniowe wprowadzanie terminologii fenomenologicznej, dookreślając jej znaczenie także w kontekście konkretnego użycia (s. 22–23). Wydaje się, że to posunięcie świadczy nie tylko o dużej kompetencji autora, ale i okazuje się doskonałym posunięciem dydaktycznym. O ile można dyskutować z niektórymi założeniami książki Waligóry, o tyle nie można odmówić jej pewnego sukcesu przy prezentacji często niełatwych filozofii. Można zaryzykować nawet opinię, że omawiany *Wstęp do fenomenologii* jest jednym z najlepszych i być może najbardziej przystępnym omówieniem tego typu zawiłych filozofii Husserla, Heideggera, Lévinasa oraz Derridy w Polsce. Waligóra skutecznie omija niebezpieczeństwo popadnięcia w hermetyzm ich języka, a przy tym nie traci specyfiki tych propozycji. W wielu aspektach autor odmitologizowuje te koncepcje. Nietrafione w tym kontekście są zapewne zarzuty o wykorzystanie zbyt wąskiej bazy tekstów źródłowych oraz selektywność doboru omówionych autorów i ich dzieł. Zarzut taki można wysunąć praktycznie wobec każdej publikacji tego typu, zaś *Wstęp do fenomenologii* Waligóry jest przemyślana i godną polecenia pozycją, która nie przytłacza czytelnika olbrzymim i zawiłym materiałem źródłowo-historycznym; jednym słowem jest on po prostu dobrym wstępem do fenomenologii. Niemniej jednak nie należy zapominać, że omawiana książka jest właśnie „wstępem” do lektury wybranych dzieł przedstawicieli ruchu fenomenologicznego oraz do stosowania metod właściwych dla tego ruchu. Z tego powodu przy dokładniejszej lekturze można żywić pewne wątpiwości, ale jako takie są one przyczynkiem do dyskusji i dalszych badań.

WITOLD PŁOTKA
(Gdańsk)

GRZECHY GŁÓWNE JAKO WCIAŻ ŻYWA PERSPEKTYWA REFLEKSJI ANTROPOLOGICZNEJ

Siedem grzechów głównych. Eseje z filozofii kultury, pod red. Magdaleny Żardeckiej-Nowak i Witolda M. Nowaka, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2014, ss. 152.

Zawsze ilekroć podejmujemy się akademickiej refleksji, a za jej główny wyznacznik przyjmujemy zestaw pojęć i schematów wielokrotnie już w świecie uniwersyteckich debat analizowanych i używanych, ryzykujemy, że zaprezentowane przez nas spojrzenie okaże się wybiórcze, nieoryginalne, bądź – niestety – będzie zaledwie cieniem wcześniejszych dysput. Ryzyko takie bierze na siebie każdy, kto na początku XXI wieku podejmuje się rozważań nad siedmioma grzechami głównymi. Ten niezwykle przecież eksploatowany temat przez ostatnie kilkaset lat obrósł analizami i interpretacjami, a także wzbudził szereg sporów. Choć w dyskursie wokół siedmiu grzechów dominowała przede wszystkim filozoficzno-teologiczna perspektywa, to jednak bez większego problemu znaleźć można interesujące książki poświęcone temu zagadnieniu, pisane