

WITOLD PŁOTKA

(Gdańsk)

PROBLEM *PRAXIS*
W FENOMENOLOGII TRANSCENDENTALNEJ¹

1. WSTĘP: FENOMENOLOGIA A PRAKTYKA

Wydaje się, że przez wiele lat, jeżeli nie przez całe dekady, pojęcie praktyki nie pojawiało się zbyt często w recepcji filozofii fenomenologicznej. Przyczyn tego stanu rzeczy można upatrywać w popularnym przekonaniu, że filozofia ta, która eksponuje głównie wymiar teoretyczny, traktuje raczej o apriorycznych strukturach świadomości, niż jedynie o przypadkowych indywiduach, jakimi wydają się poszczególne przypadki ludzkich działań². Za przykład może tutaj posłużyć filozofia Edmunda Husserla, w przypadku której jeżeli nawet nawiązywano i nawiązuje się do pojęcia praktyki, niezwykle często pojawia się ono w kontekstach krytycznych. Jeszcze za życia autora *Badań logicznych* formułowano zarzut skrajnej teoretyczności jego projektu filozoficznego, który określany jako maksymalistyczny i nieco staromodny wykazywał – w opinii krytyków – istotne ograniczenia; nie dziwi zatem, że także współcześnie podnosi się głosy, że fenomenologia wyczerpała się i nic nie może wnieść do obecnych debat filozoficznych³. Bez wąt-

¹ Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/B/HS1/00559.

² Przeciwwstawienie teorii i praktyki w kontekście fenomenologii oraz tego, co ogólne – temu, co konkretne, wraz z konsekwencjami tych relacji, szerzej przedstawia Y. Saito, *The Transcendental Dimension of „praxis” in Husserl’s Phenomenology*, „Husserl Studies” 8, 1991, s. 17–19.

³ Wystarczy wspomnieć w tym miejscu o pierwszych krytycznych reakcjach na propozycję Edmunda Husserla, a dokładniej o Martinie Heideggerze oraz o wczesnej

pienia zorientowanie wczesnych analiz Husserla na dyskusję z psychologizmem oraz podkreślanie, że fenomenologia jest przede wszystkim niezaangażowaną metodą opisu aktów świadomości przyczyniły się do ujęcia projektu filozofii naszkicowanego w *Badaniach logicznych* przede wszystkim jako projektu teoretycznego. Przecież działanie nie zawiera się w obszarze świadomości, a dodatkowo – chciałoby się zapytać – jak od opisu można w ogóle przejść do normatywnych sądów o tym, jak należy działać?

W niniejszej pracy występuję przeciwko utartym interpretacjom filozofii Husserla jako przede wszystkim filozofii teoretycznej i argumentuję za zasadnością jej ujęcia jako szeroko rozumianej filozofii praktycznej, a więc filozofii, która traktuje – mówiąc bardzo ogólnie – o problemie praktyki. Za Guido Künkiem przyjmuję, że fenomenologia nie tylko nie wyklucza praktyki z obszaru dociekań filozoficznych⁴, ale – idąc o krok dalej – twierdzą, że fenomenologia otwiera perspektywę ciekawych nad nią rozważań. Tym samym cele artykułu można podzielić na dalsze i bliższe. O ile dalszym celem jest odpowiedź na pytanie o to, jak w ogóle możliwa jest transcendentarno-fenomenologiczna analiza praktyki, o tyle bliższe cele dotyczą tego, czym jest praktyka

fenomenologii francuskiej. Heidegger przedstawił wyraźną krytykę czystego *ego* i sformułował postulat prymatu analityki egzystencjalnej nad transcendentálną analizą procesu konstytucji, co w rezultacie doprowadziło do wyeksponowania obszaru praktycznego zaangażowania *Dasein*. W sprawie praktycznej interpretacji filozofii Heideggera, zob. H. L. Dreyfus, *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's „Being and Time”, Division I*, Cambridge (MA), London 1991. We Francji zaś wprost przyjęto, że filozofią pierwszą jest nie tyle epistemologia, co raczej etyka. Zob. S. Cichowicz, Z. Krasnodębski, *Wolność a odpowiedzialność*, „Studia Filozoficzne” 2, 1983, s. 173–174; M. Kowalska, *Egzystencjalistyczna i etyczna rewizja fenomenologii Husserla w myśli Sartre'a i Lévinasa*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 72, 4, 2009, s. 249–263. W sprawie krytyki fenomenologii jako filozofii skrajnie teoretycznej, zob. A. Noë, *The Critique of Pure Phenomenology*, „Phenomenology and Cognitive Science” 6, 2007, s. 231–245 oraz J. Hartman, *Fenomenologia i kryzys*, „Principia – fenomenologii” XLVII–XLVIII, 2007, s. 307–334.

⁴ „Jest szeroko rozpowszechnionym, niemniej prymitywnym błędem mniemać, że analiza fenomenologiczna danych immanentnych nie mogłaby objąć analizy działania ludzkiego w całej jego rozciągłości. Prawdą jest, że Husserl nie przedstawił szczegółowych analiz fenomenów socjalno-kulturowych, lecz – jak zwykł **podkreślać** – **zajęcie** postawy refleksji fenomenologicznej (tzn. dokonanie redukcji fenomenologicznej) nie wyklucza żadnego fenomenu z zakresu naszych rozważań. Gdyż, jak zauważyliśmy, nie chodzi tu tylko o refleksję nad naszym noetycznym strumieniem życia, ale również o refleksję nad sensem (noemat) wszystkiego, czym żyjemy i co przeżywamy”. G. Küng, *Czy możemy poznać rzeczy takimi, jakimi są? (Współczesny antykartezjanizm i jego granice)*, „Zeszyty Naukowe KUL” 93 (1), 1981, s. 29.

oraz w jaki sposób można ją rozważać? Praktykę rozumiem przy tym możliwie szeroko jako specyficznie ludzką działalność, z jednej strony – na poziomie intersubiektywnym – jako przejaw ludzkiej działalności w świecie, z drugiej zaś – na poziomie monadycznym – jako wyraz racjonalnej natury człowieka⁵. Podobne szerokie traktowanie praktyki znajduje uzasadnienie w tradycji fenomenologicznej⁶; wbrew jednak tej tradycji nie zamierzam aplikować metody opracowanej przez Husserla do zewnętrznych wobec jego projektu tematów, lecz zamierzam zastanowić się nad tym, jak problem praktyki traktuje się w ramach filozofii transcendentnej. Moje dążenie znajduje uzasadnienie w fakcie, że sukcesywnie udostępniane krytyczne opracowywania manuskryptów badawczych niemieckiego filozofa jasno pokazują, że autor *Badań logicznych* poświęcał tyle miejsca zagadnieniom praktycznym, iż można nawet zaryzykować twierdzenie o równorzędności znaczenia teorii i praktyki w jego projekcie. Wydaje się, że podobne sformułowanie daje podstawę dla rozszerzenia pojęcia filozofii fenomenologicznej i w rezultacie umożliwia aplikację naszkicowanych rozważań do rozwiązania niektórych problemów filozofii współczesnej, jak na przykład problemu etyki społecznej, struktury działań racjonalnych i określenia roli woli w działaniu. Moim zasadniczym celem jest zatem systema-

⁵ Z kolei filozofię praktyczną traktuję szeroko jako refleksję nad naturą i znaczeniem praktyki (*praxis*), w sensie ukutym przez filozofów starogreckich. W odniesieniu do fenomenologicznych analiz *praxis*, zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Warszawa 2000. Podobny zabieg znajduje uzasadnienie w fakcie, na który zwraca uwagę Danuta Gierulanka, wielostronnego traktowania problemu praktyki w fenomenologii. Tłumaczka dzieł Husserla na język polski, zauważa w jednym z przypisów do fragmentu *Ideii II*, który traktuje o terminie „praktyczny”, że „I tu jednak chodzi – jak w całym tekście tego tomu – nie o potoczne znaczenie słowa «Praxis» i pochodzących od niego wyrazów, lecz o znaczenie odpowiadające słownikowemu znaczeniu tego greckiego słowa”. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, Warszawa 1974, s. 362, przyp. tłum. 1.

⁶ Późniejsza recepcja filozofii Husserla nie poszła jednak śladem pierwszych, krytycznych reakcji. Jako przedstawicielei „pierwszej fali” tej praktycznej reinterpretacji fenomenologii można wymienić Ludwiga Langrebe i Maxa Schelera w Niemczech, Jana Patočkę w Czechach, Paula Ricoeura we Francji, Aarona Gurwitscha, Doriona Carinsa i Alfreda Schütza w Stanach Zjednoczonych, oraz oczywiście Romana Ingardena w Polsce. Jak podkreśla Andrzej Półtawski, „Roman Ingarden, który poświęcił swe długie życie filozofowi opracowaniu realistycznej i fenomenologii, widział uwikłanie świadomości w *praxis*, wykazując, że «czysta świadomość» jest niesamodzielna wobec realnego podmiotu”. A. Półtawski, *Teoria poznania „Badań logicznych” Husserla a zagadnienie intencjonalności*, „Kwartalnik Filozoficzny” XXXI, 1, 2003, s. 15.

tyczne (a nie historiozoficzne, na przykład w odniesieniu do wpływów Brentana, Schelera i Fichtego) – chociaż, ze względu na rozległość tematyki, niewyczerpujące – opracowanie możliwych sposobów traktowania praktyki jako problemu dla fenomenologii transcendentalnej. Tę ostatnią rozumiem jako opisowo-egzistencjalny sposób analizy fenomenów w granicach ściśle przeprowadzonej redukcji. W dalszej części pracy – dla systematyzacji różnych ujęć praktyki – prezentuję jedną z dwóch zasadniczych perspektyw na praktykę. W wyróżnionej przeze mnie perspektywie przedmiotowej praktykę traktuje się jako przedmiot analizy, zarówno na poziomie opisowo-egzistencjalnym, jak i normatywnym. Z kolei z metapredmiotowego punktu widzenia, o którym w tym miejscu jedynie wspominam, kategoria „praktyki” może służyć do opisu refleksji fenomenologicznej. W dalszej kolejności nie sposób także pominąć założeń transcendentalnych rozważań nad praktyką, a mianowicie Husserlowskiej teorii rozumu.

2. PIERWSZE USTALENIA FENOMENOLOGII PRAKTYKI

Czym jest fenomen praktyki? Pytanie to można bez przeszkód traktować jako główny problem fenomenologii praktyki, czyli opisowo-egzistencjalnej interpretacji problemu ludzkiego działania. Wraz z transcendentalnym ujęciem fenomenologii to ogólne pytanie wymusza podjęcie szeregu dodatkowych kroków metodologicznych. Przede wszystkim konieczne jest rozumienie *praxis* jako czystego fenomenu, a więc z wyłączeniem generalnej tezy naturalnego nastawienia⁷; rzecz w tym, że fenomenolog na wstępie powinien „wziąć w nawias”, przewartościować tezę o obiektywnym istnieniu działań, czyli musi on dokonać modyfikacji neutralnościowej *praxis*. Wraz z opisaną, specyficzną *epoché* filozof zawęży analizę fenomenologiczną, która nie dotyczy już istnienia przestrzenno-czasowego bytu⁸, lecz samego fenomenu *praxis* jako określonego sensu. W odniesieniu do *praxis*, zabieg *epoché* pozwala zatem z jednej strony na zawieszenie jej przyczynowo-skutkowej wykładni, z drugiej zaś na ujęcie jako czystej możliwości i w rezultacie na sformułowanie pytania, czym jest *eidós* działania? Pytanie to ma charakter transcendentalny (w rozumieniu Husserla), ponieważ dotyczy

⁷ Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. i przypisami opatrzyła D. Gierulanka, tłum. przejrzał i wstępem poprzedził R. Ingarden, Warszawa 1967, s. 93–94.

⁸ Zob. tamże, s. 100.

sensu praktyki ukonstytuowanego przez subiektywność transcendentalną. Innymi słowy, pytanie o *eidos* działania nie oznacza przedstawienia apriorycznych warunków *praxis*, to bowiem jest postępowaniem regresywnym, lecz raczej zakładą uchwycenie i opisanie tego, co istotne dla działania, niezależnie od tego, czy samo działanie istnieje.

Istotą ludzkich działań jest celowość. Jak się wydaje, nie sposób wyobrazić sobie działania, które *explicite* lub *implicite* nie byłoby realizacją określonego celu. Transcendentalna interpretacja tej istotowej tezy oznacza ujęcie *praxis* jako sensu ukonstytuowanego przez subiektywność. *Praxis* jest zatem korelatem całego konglomeratu aktów świadomości, które czynią działanie celowym, a więc nadają mu sens. Ze względu na przyjęcie tezy o korelacji fenomenologia transcendentalna w ogóle realizuje się poprzez dwojako zorientowaną analizę, noetyczną i noematyczną, dlatego także analiza ludzkich działań musi się realizować w tych dwóch kierunkach. I tak, z noetycznego punktu widzenia praktykę rozumie się jako przejaw racjonalnej aktywności świadomości transcendentalnej, z kolei z noematycznego punktu widzenia pyta się o różne postaci praktyki, które są rezultatem racjonalnej aktywności świadomości i które – właśnie jako rezultaty – spotyka się w świecie życia (*Lebenswelt*).

W odniesieniu do ujęcia noetycznego należy poczynić uwagę ogólniejszej natury. Ludzka działalność (*praxis*) tym różni się od przypadkowych zdarzeń w świecie, że posiada sens, co oznacza, że jest rezultatem określonych postaw podmiotów działających. Innymi słowy, praktyka w sposób istotny wiąże się z intencjonalną konstrukcją świadomości, a więc – mówić ogólnie – z tym, że poprzez świadomość działania odnoszą się do czegoś poza nimi, do celów. Tylko przy tym założeniu można rozsądnie posądzać kogoś o błąd. Piorun, który uderza w drzewo nie może się mylić, ale człowiek, który rozpala ogień – już tak. Ponadto – w oparciu o założenie o konsekwencji działań – można przypisywać lub odmawiać danym podmiotom racjonalności. Praktyka opiera się zatem na woli realizacji określonych postaw, czyli jest korelatem racjonalnych przymyśleń. Husserl akceptuje te ogólne intuicje, obecne już w tradycji klasycznej i dąży do fenomenologicznego określania roli racjonalności i woli w systemie świadomości⁹. Praktyka jest dla niego

⁹ Już od 1904 roku Husserl pracował nad tematem „systemu świadomości”. Manuskrypty te, włączone do części „A” spuścizny w Archiwum w Lowanium, są obecnie krytycznie opracowywane i przygotowywane do publikacji w serii *Husserliana* jako ostatni tom tej serii. W odniesieniu do Husserlowskiego projektu „systemu świadomości”, zob. U. Melle, *Husserls Phänomenologie des Willens*, „Tijdschrift voor Filosofie”

korelatem kompleksu aktów świadomości. Rzecz w tym, że „Wola zakłada świadomość tego, co się chce”¹⁰, a działanie jest realizacją tego, co się chce, przy założeniu, że ma się do czynienia z wolą racjonalną. Co to oznacza? Według Ulricha Melle, wola jest racjonalna w tym znaczeniu, że akt decyzji, a więc źródło działania i egzemplifikacja praktyki (*praxis*) *par excellence*, jest w jakiś sposób umotywowany i chociaż podmiot może *prima facie* nie znać tych motywów, zapytany o nie – *expressis verbis* może je sformułować; „Gdy mówię o sformułowaniu powodu – dowodzi Melle – powstaje pytanie o słuszność i prawomocność uzasadnienia oraz dogłębnego zrozumienia tego powodu. Dlatego Husserl aktywną motywację nazywa motywacją rozumu. Wszelkie aktywne zajęcie postawy przez Ja polega na pytaniu o powody”¹¹. W pojęciu Mellego, u Husserla uzasadnianie i formułowanie powodów jest zatem motywowaniem podmiotu do działania przez rozum, a to znaczy, że samo uzasadnienie jest racjonalne, przy czym uzasadnienie należy rozumieć w tym wypadku *stricte* fenomenologicznie, a więc jako „intelektualny wgląd”. Przed rozwinięciem tych pierwszych ustaleń fenomenologii praktyki, warto zapytać o jej założenia, a dokładniej o Husserlowską teorię rozumu. Pytanie to jest tym ważniejsze, że projekt Husserla – jak pamiętamy – ma charakter transcendentálny.

3. TEORIA ROZUMU JAKO PODSTAWA FENOMENOLOGICZNYCH ROZWAŻAŃ NAD PRAKTYKĄ

Nie ulega wątpliwości, że filozofia transcendentálna jest krytyką rozumu. Znaczenie to sięga Immanuela Kanta, jednakże definiując transcendentálny w kontekście jego filozofii należy mieć na uwadze fakt, że ze względu na różnorodność kontekstów, w których filozof z Królewca używa predykatu „transcendentálny”, nie sposób podać jego zwięzłej definicji. Biorąc pod uwagę tylko pierwszą z *Krytyk*, termin „transcendentálny” występuje w tak różnych zestawieniach, jak na przykład „pozór transcendentálny”¹², „idealizm transcendentálny”¹³,

54, 1992, s. 280–305 oraz U. Melle, *Husserls und Gurwitschs „Studien zur Struktur des Bewußtseins“-Feldes*, „Phänomenologische Forschungen” 30, 1996, s. 111–140.

¹⁰ U. Melle, *Husserls Phänomenologie des Wollens...*, s. 290.

¹¹ U. Melle, *Husserl's Personalist Ethics*, „Husserl Studies” 23, 2007, s. 6.

¹² Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*. T. II, z oryginału niemieckiego przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 5–8 [B 352-B 355], 108 [A 397], 244–248 [B 529-B 533].

¹³ Zob. tamże, s. 79–88 [A 368-A 378], 235–236 [B 520-B 521].

„idea transcendentalna rozumu”¹⁴, czy „transcendentalny podmiot myśli”¹⁵; ponadto Kant pisze o „transcendentalnej refleksji”¹⁶ oraz o „transcendentalnej apercepcji”¹⁷. Większość z przytoczonych wyrażen nabrała pełnego znaczenia dopiero w kontekście całości projektu Kantowskiego, co skłania do uznania ich za wyrażenia techniczne. Rację ma zatem Artur Banaszekiewicz, twierdząc, że: „Odnalezienie wspólnego mianownika semantycznego dla wszystkich obecnych u Kanta zastosowań terminu «transcendentalny» jest prawdopodobnie niemożliwe”¹⁸. Inaczej jest – jak się wydaje – z epistemologiczną wykładnią transcendentalizmu Kanta.

Jak wiemy, Kant określa „filozofię transcendentálną” w kontekście „krytyki czystego rozumu”. Obie nauki mają za przedmiot „czysty rozum”, a więc aprioryczną władzę poznaczą. Krytyka ma charakter propedeutyczny, ponieważ dokonuje – używając sformułowania ze *Wstępu do Krytyki czystego rozumu* – „[...] samej tylko oceny czystego rozumu, jego źródeł i granic”¹⁹; ocena czystego rozumu wyraża się w negatywnej wartości krytyki, która „[...] służyłaby nie rozszerzeniu, lecz tylko oczyszczeniu naszego rozumu i uwolnieniu go od błędów – co już jest bardzo wielką zdobyczą”²⁰. O ile we *Wstępie* do swojego *opus magnum* Kant odróżnia krytykę od filozofii transcendentálnej, przypisując tej pierwszej charakter propedeutyczny nauki o rozumie, natomiast tę drugą wiążąc z pełnym systemem poznań *a priori*, w trakcie wywodu oba znaczenia są stosowane zamiennie. Podobny zabieg jest uprawniony, ponieważ zarysowana różnica nie ma charakteru jakościowego, lecz jedynie wynika z porządku ekspozycji idei nowej nauki, jaką jest idea transcendentalizmu²¹. Transcendentalizm jest zatem filozoficznym ba-

¹⁴ Zob. tamże, s. 151 [B 441].

¹⁵ Zob. tamże, s. 55 [B 403-B 405], 137 [B 427], 151 [B 441], 235 [B 520].

¹⁶ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu. T. I*, z oryginału niemieckiego przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 452–453 [B 317-B 319], 467 [B 331].

¹⁷ Zob. tamże, s. 211–254 [A 106-A 130, B 129-B 146], 261–262 [B 152-B 154], 266–268 [B 157-B 159], 337 [B 220]; I. Kant, *Krytyka czystego rozumu. T. II...*, s. 130 [B 419-B 420].

¹⁸ A. Banaszekiewicz, *Kantowskie pojęcie poznania transcendentálnego* [w:] *Idea transcendentalizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, red. P. Parszutowski i M. Soin, Warszawa 2011, s. 14.

¹⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu. T. I...*, s. 85 [B 25].

²⁰ Tamże, s. 86 [B 25].

²¹ Zgodnie z Markiem J. Siemkiem, „Wprawdzie [...] Kant odróżnia «krytykę» od «systemu» czy «nauki» – a więc uporządkowanej i zupełnej teorii filozoficznej we

daniem podmiotowych, warunków poznania. Teoretyczny charakter transcendentальной filozofii praktycznej wyraża się zaś w formalizmie jej zasad.

Już pobieżny przegląd pism Husserla może skłaniać do wniosku, wyprowadzającego, jak sądzę, zbyt pośpiesznie, że autor *Badań logicznych* jest transcendentalistą w Kantowskim znaczeniu tego terminu. Wystarczy wspomnieć w tym miejscu postulat uprawiania filozofii jako krytyki rozumu²², odnoszenie się do zagadnienia warunków możliwości poznania²³, czy też pytanie o warunki możliwości wiedzy²⁴. Podobieństwo pojęciowe jest jednak pozorne, ponieważ Husserl zazwyczaj nadaje tym pojęciom specjalne, fenomenologiczne znaczenie, utrzymując, że Kant nie był dostatecznie radykalny w swoich rozważaniach²⁵. Teoretyczny charakter transcendentalizmu jako krytyki rozumu

właściwym sensie. Ale jest to dlań różnica jedynie w porządku ekspozycji pewnej problematyki i w stopniu jej rozwinięcia, nie zaś w rodzaju samej tej problematyki, w jej zakresie, w jej swoistym ukształtowaniu teoretycznym”. M. J. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne* [w:] *Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej*, pod red. J. Garewicza, Warszawa 1976, s. 28.

²² Zob. E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907*, herausg. von U. Melle, Dordrecht, Boston (MA), Lancaster 1984, s. 445; E. Husserl, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/1918 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/1911*, herausg. von U. Panzer, Dordrecht, Boston (MA), London 1996, s. 530–535. Zob. także E. W. Orth, *Phänomenologie der Vernunft zwischen Szientismus, Lebenswelt und Intersubjektivität*, „Phänomenologische Forschungen” 22, 1989, s. 63–87.

²³ E. Husserl, *Badania logiczne*, T. I, *Prolegomena do czystej logiki*, przeł., wstępem poprzedził i przypisami opatrzył J. Sidorek, przekład przejrzał A. Półtawski, Warszawa 2006, s. 141–143.

²⁴ E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, przeł. i przypisami opatrzył J. Sidorek, tłumaczenie przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1990; E. Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, herausg. von U. Claesges, Den Haag-Nijhoff 1973, s. 141–142; E. Husserl, *Einleitung in die Logik...*, s. 426; E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, herausg. von R. D. Rollinger, in Verbindung mit R. Sowa, Dordrecht 2003, s. 17; E. Husserl, *Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/1909*, herausg. von E. Schuhmann, Dordrecht, Boston (MA), London 2003, s. 17.

²⁵ Iso Kern wyjaśnia, że Husserl atakuje tutaj samo sformułowanie problematyki przez Kanta; jak zapowiada autor *Husserl und Kant*, „Kant nie posuwa się do radykalnej teorii poznania; jego krytyka rozumu zawiera «dogmatyczne» założenia, które pochodzą z «naturalnego» ujmowania świata”. I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*, Den Haag 1964, s. 68. W *Logice formalnej i logice transcendentальной* Husserl utrzymuje, że filozofia Kanta, pomimo „zwrotu kopernikańskiego”, który dokonał się

znajduje odzwierciedlenie w filozofii Husserla raczej w samej naturze analiz, niż w analogicznej do Kantowskiej strukturze wywodu; ostatecznie Husserlowska krytyka rozumu wyraża się w postulacie uprecyzyjnienia pojęć teoriopoznawczych i w wyróżnieniu subiektywności transcendentalnej. W jednej z notatek (sporządzonej w 1906 roku) autor *Badań logicznych* deklaruje podjęcie walki o jasność pojęć stosowanych w teorii poznania i logice: „[...] muszę osiągnąć jasność, w przeciwnym razie nie mogę żyć, nie mógłbym znieść życia, jeżeli nie mógłbym wierzyć, że ją osiągnę”²⁶. W celu osiągnięcia tej jasności:

Na pierwszym miejscu wymieniam ogólne zadanie, które dla siebie samego muszę rozwiązać, jeśli ma mi być wolno określać się mianem filozofa. Na myśli mam krytykę rozumu. Krytyka rozumu logicznego i praktycznego, w ogóle rozumu wartościującego. Bez zdania sobie w ogólnych zarysach sprawy z sensu, istoty, metod, głównych punktów widzenia krytyki rozumu, bez wykoncypowania, zaprojektowania i uzasadnienia jej ogólnego projektu nie mogę naprawdę i prawdziwie żyć²⁷.

Jasność pojęć można osiągnąć na drodze fenomenologii rozumu, a więc analizy fenomenów aktów racjonalnego zwrócenia się ku przedmiotowi. Husserl wielokrotnie podkreślał możliwość refleksyjnego ujęcia rozumu. „Poza tym rozjaśnia się możliwość refleksywnego zajęcia się z góry rozumem. Postrzegając możemy nie tylko wypowiadać się o tym, co postrzegane, lecz także o postrzeganiu, myśląc możemy oprócz wypowiedzi o tym, co pomyślane, także wypowiedzieć się o myśleniu”²⁸.

poprzez nią, „[...] nie była zdolna dotrzeć do ostatecznie koniecznych celów i metod”.

E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowiński, Warszawa 2011, s. 248. W *Kryzysie* autor stwierdza wprost, że „Kant jednak ze swej strony w ogóle nie miał świadomości, że w swoim filozofowaniu postępuje on na bezproblemowych założeniach i że niezaprzeczone wielkie odkrycia, które znajdują się w jego teoriach, leżą w nich tylko jako przysłonięte, a więc nie są przy tym gotowymi rozwiązaniami, zupełnie jak to, że same teorie nie są gotowymi teoriami, nie mają formy ostatecznie uzasadnionej naukowości. To, co on nam daje, wymaga ponownego przepracowania i przede wszystkim krytycznej analizy”. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, herausg. von W. Biemel, Den Haag 1976, s. 105–106. Rolę matematyki w projektach transcendentalnych Kanta i Husserla omawia Mohanty, twierdząc, że w *Krytyce czystego rozumu* można odnaleźć antycypację idei intencjonalności. Zob. J. N. Mohanty, *Kant and Husserl*, „Husserl Studies” 13, 1996, s. 27–28.

²⁶ E. Husserl, *Einleitung in die Logik...*, s. 445.

²⁷ Cyt. za: W. Biemel, *Wprowadzenie wydawcy* [w:] E. Husserl, *Idea fenomenologii...*, s. 4. Zob. E. Husserl, *Einleitung in die Logik...*, s. 445.

²⁸ E. Husserl, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie...*, s. 530.

Według autora przytoczonych słów, „Gdybyśmy tego nie mogli, nie byśmy nie wiedzieli nigdy o tym, że w ogóle postrzegamy czy myślimy”²⁹. Stąd nasuwa się twierdzenie, że rozum sam określa granice poznawania. A zatem – *mutatis mutandis* – fenomenologia jest filozofią teoretyczną.

Wniosek ten nie wydaje się dostatecznie uzasadniony, albowiem nie należy zapominać, że dla Husserla: „Rozum jest obszernym terminem”³⁰. „Racjonalność” jest raczej nadrzędnym terminem wobec „intelektu”, prowadząc do wniosku, że nie ma istotnej granicy pomiędzy poszczególnymi obszarami rozumu: teoretycznym, praktycznym, czy wartościującym. Przede wszystkim należało podkreślić wzajemne zależności problemów z różnych obszarów rozumu. O ile przyjmie się, idąc za autorem *Badań logicznych*, że „Poznający, wartościujący, praktyczny rozum jest w sposób nierozłączny wzajemnie do siebie odniesiony”³¹, o tyle należałoby wyprowadzić wniosek, że „[...] nie ma żadnej teorii poznania oddzielonej od teorii wartościowania i teorii woli, żadnych transcendentalnych nauk podzielonych według szczególnych rodzajów rozumu, lecz jedna jedyna transcendentalna nauka o rozumie, która sama siebie znosi w jedną jedyną transcendentalną naukę o czystej świadomości w ogóle, czysta lub transcendentalna fenomenologia”³². Rozum w perspektywie fenomenologicznej jest zarazem władzą poznania, praktyczną, jak i wartościującą. Gdy zatem Husserl widzi w intelekcie, a więc w rozumie teoretycznym, „sługę woli”³³ oraz nazywa poznanie „funkcją życia”³⁴, wskazuje wówczas na istotowe powiązanie różnych obszarów rozumu oraz sfery myśli ze sferą praktyki. Rację ma więc Hans Reiner Sepp, twierdząc, że „[...] staje się jasne, że rozum nie daje się podzielić na połowy zwane praktyczną i teore-

²⁹ Tamże.

³⁰ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. i wstępem poprzedził J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 38.

³¹ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, mit ergänzenden Texten herausg. von T. Nenon, H. R. Sepp, Dordrecht, Boston (MA), Lancaster 1987, s. 197.

³² Tamże, s. 197. Fenomenologia łączy w sobie te trzy dziedziny. Zob. E. Husserl, *Einleitung in die Logik...*, s. 217.

³³ „Rozum poznawczy jest funkcją rozumu praktycznego, intelekt jest sługą woli”. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, herausg. von R. Boehm, Den Haag 1958, s. 201.

³⁴ „Poznawanie jest pewną funkcją życia. Życie Ja jednak nie jest, można powiedzieć, tylko życiem poznającym. Wszelkie życie Ja jest dążeniem, które może przejść w dążenie woli”. E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923*, herausg. von B. Goossens, Dordrecht, Boston (MA), London 2003, s. 40.

tyczną, lecz to, że praktycznie i teoretycznie nakierowane akty wzajemnie się przenikają, nakładają się na siebie”³⁵. Tezę Seppa można poprzeć licznymi uwagami Husserla dotyczącymi splatania się ze sobą różnych funkcji rozumu³⁶. Idąc ze sugestią autora *Praxis und Theoria*, można zauważyć, że pojedynczy akt należy rozpatrywać zarazem jako akt poznawczy, praktyczny, jak i wartościujący. Sam akt nie wiąże się ściśle z jedną z odrębnych części rozumności, a zatem nie wskazuje na różne części rozumu. Przywołując słowa Husserla z wykładu o *Pierwszej filozofii* można powiedzieć, że w rozważaniach nad rozumem, sam rozum „[...] nie rozpada się przy tym na rozdzielone części, które jedno obok drugiego leżą zewnętrznie w stosunku do siebie w tej samej subiektywności”³⁷. Oznacza to, że praktyka jest także obszarem realizacji ludzkiej racjonalności i tak też należy ją traktować na przedmiotowym poziomie rozważań.

4. RACJONALNOŚĆ PRAKTYCZNA W PERSPEKTYWIE NOETYCZNEJ

Fenomen *praxis*, którego istotą jest celowość, opisaliśmy wcześniej jako korelację określonych aktów świadomości (aktów racjonalnej decyzji) i rezultatów tych aktów. Pokrótce przedstawiona Husserlowska teoria rozumu pozwala teraz na pogłębienie tego opisu o tezę o paralelności funkcji rozumu. Przede wszystkim należy podkreślić, że para-

³⁵ H. R. Sepp, *Praxis und Theoria. Husserl's transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg, München 1997, s. 139.

³⁶ I tak, w wykładach o pasywnych syntezach czytamy, że: „Wszelki rozum jest zarazem rozumem praktycznym, jak też rozumem logicznym”. E. Husserl, *Analyse zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926*, herausg. von M. Fleischer, Den Haag 1966, s. 62. Identyczną opinię odnajdujemy w wydanym pośmiertnie przez L. Landgrebego *Erfahrung und Urteil*. Zob. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, herausg. von L. Landgrebe, Hamburg 1999, s. 373. Z kolei w *Medytacjach kartezjańskich* znajdujemy tezę, że „[...] praktyczny jest również rozum logiczny”. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. i przypisami opatrzył A. Wajs, przekład przejrzał i wstępem poprzedził A. Półtawski, Warszawa 1982, s. 112. Także w okresie prac nad *Kryzysem* Husserl podkreśla, że rozum nie daje się podzielić na „teoretyczny”, „praktyczny”, „estetyczny”, czy jakkolwiek inny. Zob. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 275. Zob. także E. Husserl, *Filozofia jako zdobywanie samowiedzy przez ludzkość*, „Studia Filozoficzne” 219 (2), 1984, s. 179.

³⁷ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, herausg. von R. Boehm, Den Haag 1956, s. 47.

lelizm nie oznacza redukcji jednej funkcji do innej³⁸; a zatem, mówiąc o uzasadnianiu w sferze praktyki, nie idzie o redukcję praktycznego motywowania do logicznie rozumianego wnioskowania, lecz raczej o specyficznie racjonalno-wolitywne (czyli celowościowe) nadanie podstaw działaniu. Idąc za Paulem Ricoeurem, tezę o paralelności można rozumieć przez pryzmat ogólniejszej teleologii rozumności; teleologia oznacza w tym wypadku, że, po pierwsze, zauważa się jedność funkcji teoretycznych, praktycznych i wartościujących, po drugie, teleologia wyraża dynamiczne „stawanie się rozumnym”, po trzecie, ma znaczenie etyczne, po czwarte, wiąże się z koncepcją kryzysu jako walki o ideę rozumu, po piąte, urzeczywistnienie rozumu ma być zadaniem nieskończonym³⁹. Dla Husserla, jak sam podkreśla, „Największą trudnością jest zrozumienie źródłowej teleologii, która należy do absolutnej świadomości”⁴⁰. Niezależnie jednak od jej zrozumienia, z punktu widzenia fenomenologii

[...] 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, [...] jedynie rozum może go zadowolić, uczynić „szczęśliwym”, [...] rozum nie daje się podzielić na „teoretyczny”, „praktyczny” czy jakikolwiek inny, [...] być człowiekiem, znaczy być teleologicznym, być powinnością i że ta teleologia objawia się we wszystkich czynach i zamierzeniach Ja⁴¹.

W interesującym nas kontekście, teleologia racjonalności oznacza zatem, że samo działanie występuje wraz z refleksją nad nim, oceną wartości celu i wolą jego realizacji. Nie jest zatem tak, że działanie opiera się na *wcześniejszej* refleksji, która dotyczy wartości celu i przez to później skłania wolę do podjęcia określonej decyzji, czego efektem jest, dajmy na to, rozpalenie ognia. Fenomenologia praktyki czyni wszystkie dystynkcje na płaszczyźnie opisowej i dlatego nie określa porządku złożonego procesu działania. Mając na uwadze to zastrzeżenie, powróćmy do noetycznej analizy *praxis*.

Intencjonalność woli, a przez to i teleologia działania, są konstytuowane przez świadomość. Konstytucja polega tutaj na teleologicznej

³⁸ J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl. A Historical Development*, New Haven (CT), London 2008, s. 296.

³⁹ P. Ricoeur, *Husserl. An Analysis of his Phenomenology*, transl. by E. G. Ballard, L. E. Embree, Evanston (IL) 1967, s. 157–159.

⁴⁰ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914*, herausg. von U. Melle, Dordrecht 1988, s. 226.

⁴¹ E. Husserl, *Filozofia jako zdobywanie samowiedzy...*, s. 178–179.

organizacji danych treści ze względu na cel. Działanie po prostu zakłada świadomość celu (choćby uchwytywanego mętnie). A więc z noetycznego punktu widzenia, praktyką jest już sama ta organizacja treści, która sprawia, że racjonalność może się przejawiać, jak czytamy powyżej, we *wszystkich* czynach podmiotu. Działania są konsekwencją transcendentálnych, aktywnych funkcji świadomości, korelatywnie przejawiających się w zajęciu określonych postawy przez podmiot. Ten aspekt racjonalnej woli można odnaleźć w fenomenologicznym pojęciu *intellectus agens*. Jak podkreśla Husserl, „Tym, co mam przed oczami pod nazwą «intelekt aktywny» było [...] kategoriałne działanie rozumu, umysłu i woli”, po czym ponawia pytanie: „O co tutaj chodzi?”⁴² W odpowiedzi Husserl wskazuje na przypadki wydawania sądów o rzeczach, przyznawanie przedmiotom pewnych własności w sądeniu, a także dobierania środków do celu, określania preferencji jednych działań nad innymi itd. *Intellectus agens* wyraża zatem samo umotywowane, czyli pierwotne działanie, uzasadnione „dokonanie” rozumu.

W odniesieniu do badania noetycznego należy podkreślić, że *praxis* rozumie się fundamentalnie jako samo „dokonanie” (*Leistung*) świadomości. Pojęcie „dokonania”, które Husserl używa w celu wyrażenia aktywnego aspektu rozumu, wydaje się pojęciem operacyjnym (w rozumieniu ukutym przez Eugena Finka⁴³), które nie posiada jednoznacznego określenia. Niemiecki filozof wyjaśnia, że pojęcie „dokonania” charakteryzuje się istotną dwuznacznością; „Każde dokonanie (*Leistung*) jest czynem (*Tat*), ewentualnie jest zewnętrznym dziełem”⁴⁴. „Dokonanie” obejmowałoby zatem zarówno samo działanie, jak i efekt tego działania. Noetycznie rozumiane „dokonanie” jest czynem świadomości. Oczywiście „dokonania” *intellectus agens* są dalekie od rozumienia ich jako pewnych psychicznych konstruktów⁴⁵. Racjonalny czyn nie jest przecież tożsamy z faktycznym przebiegiem myśli. Dopiero tak negatywnie ujęte „dokonanie” może stać się przedmiotem

⁴² E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, herausg. von R. Sowa, Dordrecht 2008, s. 35.

⁴³ Interpretację „*Leistung*” jako pojęcia operacyjnego przedstawia Fink, w: E. Fink, *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 11, 1957, s. 334.

⁴⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, herausg. von I. Kern, Den Haag 1973, s. 196.

⁴⁵ „Te dokonanie (*Leistung*) naturalnie nie jest żadnym psychologicznym dokonaniem, [...] lecz dokonaniem świadomościowym”. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*..., s. 190.

„[...] nauki o logosie w najbardziej uniwersalnym i przy tym najgłębszym sensie”⁴⁶. Stąd także „duchowy akt”, noetycznie ujętą *praxis*, należy rozumieć jako aktywne zajęcie postawy *intellectus agens* w aspekcie racjonalnego prawa, czyli uznania danej racji, lecz nie faktycznego stanu. Dokonanie jest więc nakierowane na szeroko pojętą racjonalność, czyli argumentowanie oraz tworzenie i rozjaśnianie pojęć, a także odpowiadające im – argumentacje i pojęcia; wszystkie te dokonania można ująć – z perspektywy transcendentальной – jako aktywności rozumu. Husserl wyraża ten aspekt świadomości i działania za pomocą nieredukowalnego „możę” („*ich kann*”) i niewywodliwego „*fiat*”⁴⁷. Oto i zatem transcendentally uchwycony noetyczny aspekt *praxis*: samo „czyste” działanie, czyn świadomości, czy też aktywność, która nie ma motywów, ale która je określa wobec określonych celów, będąc zaczątkiem wszelkiego dokonania.

5. NOEMATYCZNE UJĘCIE PRAKTYKI

Korelatywnie wobec pytania o noetyczną strukturę świadomości jako teleologicznie, a więc i racjonalnie zorientowanej aktywności, należy zapytać o jej noematyczne odpowiedniki; idzie o to, że racjonalne akty konstytuują określony racjonalne, a więc sensowne twory, efekty działań, których jaskrawym przykładem jest nauka. Akty tworzenia nauki oraz samą naukę, jak metaforycznie wyraża to Husserl, „przesyca rys racjonalności”⁴⁸. Z tego powodu, transcendentally zorientowana opisowo-ejdetyczna analiza praktyki prowadzi do fenomenologii praktyki nauk naturalnych. Zgodnie z diagnozą Husserla w naukach, u podstaw których odnajdujemy postulat obiektywnie zorientowanych

⁴⁶ E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 319.

⁴⁷ Jak czytamy w *Ideach II*, „Nie mogę niczego chcieć, czego świadomościowi nie mam przed oczyma, co nie jest w mojej mocy, nie leży w [zasięgu] mej zdolności. «Nie mogę chcieć niczego» – przy tym samo to «mogę» może być pojmowane [jako] działaniowe – o tyle mianowicie, że wola sama może być obiektem woli wtedy i tylko wtedy, jeżeli jest ona w mej «mocy» (w zasięgu mojej mocy), samo spełnienie tezy jest dla mnie czymś działaniowo możliwym. Przed wolą z aktywną tezą owego *fiat* działanie występuje jako działanie popędowe, np. niedowolne «poruszam się», niedowolne «chwytam» za papierosa, pożądam tego i czynię to «bez dalszych zastrzeżeń», co naturalnie nielatwo jest odróżnić od przypadku dowolności w węższym sensie”. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga...*, s. 362–363.

⁴⁸ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, s. 107.

badań, mamy do czynienia z ukonstytuowaniem się „racjonalności technicznej”⁴⁹. Dla niemieckiego filozofa racjonalność techniczna „wylicza” świat w ramach danej specjalistycznej dziedziny i jako taka funduje naiwną postawę wobec świata⁵⁰. Naiwność nauk wyraża się w przesądzie, że świat daje się „wyliczyć”; przesąd ten prowadzi do wyróżnienia metody matematycznej spośród innych metod badawczych jako ideału postępowania obiektywnego. Decydujące są tutaj dwa mechanizmy, idealizacja i formalizacja, które dotyczą także świata jako obszaru praktyki, wpływając na praktykę samą. Idzie mianowicie o to, że działanie dokonywane w nastawieniu nauk naturalnym nie ma miejsca w samym pierwotnym świecie praktyki, lecz w świecie poddanym idealizacji. Husserl wyraża ten motyw w następujących słowach:

Zamiast realnej *praxis* – czy byłaby to praktyka działania, czy rozważania empirycznych możliwości, która ma do czynienia z rzeczywistymi oraz realnie możliwymi bytami empirycznymi – mamy teraz idealną *praxis* „czystego myślenia”, które obraca się wyłącznie w świecie czystych kształtów granicznych. Przez utworzoną historycznie metodę idealizowania i konstruowania, wymagającą doskonalenia w intersubiektywnym współnoceniu, stały się one habitualnym zasobem, którym się dysponuje i w oparciu o który można ciągle wypracowywać coś nowego: stały się nieskończonym, a równocześnie zamkniętym w sobie światem idealnych przedmiotów jako polem pracy⁵¹.

Husserl po pierwsze określa rozwarstwienie w ramach samej praktyki na „realną” i „idealną”, które to rozwarstwienie jest efektem procesu idealizacji; po drugie podkreśla, że idealizacja weszła do habitualnych zasobów, co oznacza przekształcenie mechanizmu idealizacji w nastawienie, które konstytuuje praktykę. Idealizacja, która w istotnej mierze, jak zauważa to Husserl w przytoczonych słowach, określa nastawienie naturalne nie pozwala człowiekowi na praktykę „realną” i pozostawia mu jedynie „pole pracy”, gdzie możliwa jest praktyka „idealna”. W praktyce tej człowiek ma kierować się ku idealnym konstrukcjom, które tworzą abstrakcyjne struktury. Bezkrytyczne, czyli irracjonalne

⁴⁹ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil...*, s. 249.

⁵⁰ „Przeciwieństwo pomiędzy «wyliczeniem świata» i «rozumieniem świata» nie jest przeciwieństwem naukowo poznanego świata i fantastycznej, emocjonalnie zadowalającej «metafizycznej» interpretacji, lecz przeciwieństwo pomiędzy naiwnie budowanym i przy tym po prostu dogmatycznej nauki i autentycznej nauki, czerpiącej z ostatecznych źródeł zrozumienia, a dodatkowo rozumiejącej samą siebie i sens jej obiektywnych ustaleń”. Tamże, s. 247.

⁵¹ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999, s. 27.

uznanie tych struktur jest jednoczesnym poddaniem się człowiekowi mechanizmom immanentnym nastawieniu naturalnemu, a to oznacza, że sama praktyka nie ma racjonalnych podstaw i jako taka nie jest umotywowana. Na samym końcu dodam, że noematyczne rozważania nad racjonalnością nauk można ujmować jako szerszy projekt filozoficznych dociekań nad różnymi formami ludzkiej działalności w świecie życia⁵².

6. NORMATYWNY CHARAKTER FENOMENOLOGII PRAKTYKI

Noetyczno-noematyczne rozważania nad *praxis* ujawniają obecność struktury racjonalnych motywacji dla działania. Zasadniczy problem, który powstaje wraz z rekonstrukcją tych struktur, wyraża się w pytaniu o to, jak należy działać, w jaki sposób należy realizować teleologię właściwą *animal rationale*? Jak zauważa Jitendra Nath Mohanty, przez wiele lat wydawało się, że Husserl nie udzielał odpowiedzi na te pytania⁵³; ostatecznie jego projekt ma charakter opisowo-ejdetyczny, a nie normatywny. Wraz z publikacją w 1988 roku krytycznego opracowania Husserlowskich wykładów o etyce i aksjologii oraz notatek związanych z tą tematyką, okazało się, że zainteresowanie etyką wyprzedzało nawet publikację *Badań*. Już bowiem w 1897 roku, w notatce do wykładu *Etyka i filozofia prawa*, Husserl dostrzega, że „Wszelkiemu moralizowaniu brakuje rozumowych naukowych podstaw”⁵⁴. Ta uwaga dotyczy ogólniejszej diagnozy stanu etyki, a mianowicie tego, że – przywołując wyrażenie niemieckiego filozofa – sceptycyzm trawi etykę „do jej najgłębszych korzeni”. Podobnie jak odpowiedzią na sceptycyzm w logice, który jest konsekwencją psychologizmu, ma być projekt logiki czystej, badającej prawa teorii w ogóle, tak też odpowiedzią na sceptycyzm w etyce jest teoria filozoficzna, której celem jest

⁵² W odniesieniu do tematyki „świata życia” i jego systematycznego badania, zob. *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, zebrali i wstępem opatrzyli Z. Krasnodębski, K. Nellen, słowo wstępne K. Michalski, przeł. Z. Krasnodębski i inni, Warszawa 1993; I.-C. Park, *Die Wissenschaft von der Lebenswelt. Zur Methodik von Husserls später Phänomenologie*, Amsterdam, New York (NY) 2001; F. Gmainer-Pranzl, *Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls*, Wien, Berlin 2007.

⁵³ Zob. J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl...*, s. 288.

⁵⁴ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik...*, s. 383.

określenie ogólnych reguł działania. W opozycji zatem do perspektywy sceptycznej Husserl kreśli projekt etyki jako dyscypliny naukowej w rozumieniu umiejętności (*Kunstlehre*), „[...] która docieka najwyższych celów życia, z drugiej jednak strony szuka także reguł, które powinny ułatwić pojedyncze działania rozumowego porządku życia i czynu ze względu na te cele”⁵⁵. Etyka fenomenologiczna rozjaśnia więc ostateczne i najważniejsze cele ludzkiego działania oraz dobiera reguły, aby cele te można – poprzez wybór odpowiednich środków – osiągać w pojedynczych, partykularnych działaniach.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że Husserl rozumie etykę na wzór logiki w tym sensie, że wyróżniona funkcja rozumu teoretycznego polega także na analizie praktyki w jej ogólnych strukturach, a więc *in species*. Sugestię tę wzmacnia wspomniany już paralelizm rozumu teoretycznego i praktycznego, co *mutatis mutandis* oznacza także paralelizm logiki i etyki. Gdy zatem w *Filozofii jako nauce ścisłej* Husserl podkreśla, że filozofia pod względem etycznym ma umożliwiać: „[...] życie regulowane przez czysto racjonalne normy”⁵⁶, uwagę tę, jak się wydaje, należy odczytywać w ten sposób, że same „czyste racjonalne normy” oraz zasady ich stosowania w jakiś sposób determinuje logika. Z tego powodu, z perspektywy fenomenologii akt podejmowania decyzji byłby procesem analogicznym do przeprowadzania wnioskowań w sensie logicznym. Sugestie te są jednak opaczne, albowiem fenomenologia jest jak najdalsza od redukcji etyki do logiki. Raczej jest tak, że „logika” etyczna ma właściwe sobie prawa i pojęcia, albowiem jest to wnioskowanie ze względu na cel (*Zielenschluß*). Rzecz w tym, że na gruncie etyki celem jest przedstawienie wnioskowań, które mają wykazać zasadność podjęcia danych działań celowych, a zatem mają określić wartość celu i środków. Husserl wyraźnie pisze, że „Wola środków jest praktycznie motywowana przez wolę przesłanek”⁵⁷. Nie oznacza to nic innego, jak to, że „Motywacji sądenia odpowiada tutaj motywacja woli”⁵⁸. Argumentowanie na rzecz podjęcia danego działania, zdaniem

⁵⁵ Tamże, s. 384.

⁵⁶ E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 7.

⁵⁷ „Das Wollen des Mittels ist praktisch motiviert durch das Wollen der Prämissen”. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik...*, s. 70.

⁵⁸ Tamże, s. 70–71. W sprawie paralelności zasad logicznych i etycznych u Husserla, zob. C. Spahn, *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg 1996, s. 61–70 oraz J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl...*, s. 289–297.

Husserla, jest analogiczne wobec argumentowania logicznego, ale nie jest z nim tożsame. Dana decyzja znajduje zatem uprawomocnienie o tyle, o ile zostaje praktycznie umotywowana.

Celem transcendentально-phenomenologicznej etyki jest określenie ogólnych zasad i nadrzędnych praw normatywnych⁵⁹. Husserl nie cofa się przed określeniem etyki jako umiejętności nakierowanej na ostateczny obowiązek, czy też absolutny imperatyw rozumu praktycznego⁶⁰. Można powiedzieć, że taka etyka ma charakter formalny, czy też – mówiąc fenomenologicznie – czysty. Nazwanie etyki czystą oznacza, że filozof jedynie analitycznie opracowuje prawa i zasady specjalnej formy wnioskowania o celach na podstawie praktycznych przesłanek. Gdy zatem w analizowanym schemacie przyjmie się możliwość wnioskowania na podstawie woliwanych przesłanek, oczywiste jest, że etyka dotyczy transcendentального poziomu działania, który wyraża się w niewywodliwym „moge” („*ich kann*”)⁶¹. Czym jest jednak ów absolutny obowiązek rozumu praktycznego? Czego dotyczy transcendentальноnie uchwycone „moge”?

Nie można przecenić wartości tych pytań, ponieważ jak do tej pory etyka jest etyką czystą, co oznacza, że opiera się na formalnej aksjologii. Ta ostatnia dziedzina traktuje o wartościach jako *niveau* „praktycznego uzasadniania” w ich czysto formalnych relacjach. Nie sposób w tym miejscu omówić chociażby części relacji aksjologicznych, które opracowuje Husserl; można jedynie zauważyć, że konsekwencją tego projektu etyki jest formalna praktyka (*Praktik*), czyli dyscyplina filozoficzna, która opracowuje aksjomaty i prawa dziedziny wartości i woli (np. „nie można zarazem chcieć i nie chcieć *A*”)⁶². Melle podkreśla, że opisany projekt etyki jest wczesnym, czysto racjonalistycznym projektem, który nawiązuje do projektu Kanta, lecz tylko w ogólnych zarysach⁶³; zmiana następuje w 1920 roku, gdy Husserl odchodzi

⁵⁹ E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, herausg. von H. Peucker, Dordrecht, Boston (MA), London 2004, s. 6.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 10.

⁶¹ Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga...*, s. 362–363.

⁶² J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl...*, s. 303–304.

⁶³ W niniejszej pracy celowo nie omawiam transcendentально-phenomenologicznego statusu imperatywu kategorycznego, ponieważ temat ten wymagałby odrębnego i obszernego opracowania; co więcej, w literaturze przedmiotu można odnaleźć ciekawe i wyczerpujące opracowania tego zagadnienia. Zob. M. Moryń, *Czyste Ja a etyka transcendentальноna. O Husserlowskim i Kantowskim pojmowaniu imperatywu kategorycznego* [w:] *Filozofia Kanta i jej recepcja*, red. naukowa R. Kozłowski, Poznań

od racjonalistycznego pojmowania etyki i już nie rozpatruje imperatywu kategorycznego oraz innych elementów typowych dla tego projektu, jak na przykład ostatecznych praw i zasad. Przede wszystkim jednak od 1920 roku mówi o osobie jako podstawie życia etycznego, a osoba nie daje się zredukować do naturalistycznego oraz formalnego ujęcia⁶⁴. Ów późny projekt etyki, w którym istnieje tylko jedna zasada, zasada miłości, wyrasta z przekonania o potrzebie rozróżnienia etyki indywidualnej i wspólnotowej (społecznej)⁶⁵. W ramach tego projektu na znaczeniu zyskuje także problem wolności jednostki. Imperatywem jest tutaj „wartościowe i odpowiedzialne życie”. Jaskrawym przykładem Husserlowskiej etyki miłości jest jego koncepcja „odnowy”.

W artykułach o „odnowie”, które Husserl przygotował dla japońskiego czasopisma *Kaizo*, człowieka ujmuje się jako „*causa sui*”⁶⁶. Nazwanie w ten sposób racjonalnie działającej osoby wskazuje na powiązanie rozumu z wolnością⁶⁷. Człowiek jest bowiem „przyczyną samą dla siebie” o tyle, o ile w sposób krytyczny odnosi się do podejmowanych przez siebie działań. Tutaj wolność wiąże się z namysłem nad samym sobą i uzasadnianiem działań. Rację ma więc Melle, według którego „Wolność jest wolnością rozumu; autonomia jest autonomią rozumu”⁶⁸. Bycie wolną istotą rozumną w tym samym tekście Husserl wyjaśnia w następujących słowach: „Jest on [człowiek – W.P.] zdolny do rozumnej praktyki w przewodzeniu sobą oraz kształtowaniu siebie i świata, rozumnej praktyki, która jest umotywowana w sposób

2000, s. 175–184; F. S. Trincia, *The Ethical Imperative in Edmund Husserl*, „Husserl Studies” 23 (2007), s. 169–186; J. N. Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl...*, s. 289–305.

⁶⁴ U. Melle, *Edmund Husserl: From Reason to Love [w:] Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, ed. by J. J. Drummond, L. Embree, Dordrecht, Boston (MA), London 2002, s. 240–241.

⁶⁵ Zob. E. Husserl, *Einleitung in die Ethik...*, s. 12–13 oraz E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916–1920*, herausg. von H. Jacobs, Dordrecht 2012, s. 118–180.

⁶⁶ Wyrażenia „*causa sui*” używa Husserl dla określenia „absolutnie racjonalnej osoby”. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*, mit ergänzenden Texten herausg. von T. Nenon, H. R. Sepp, Dordrecht, Boston (MA), London 1989, s. 36.

⁶⁷ W końcowych partiach wykładu o tytule *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie*, który Husserl wygłaszał w semestrze zimowym 1917–1918 roku, stwierdza się krótko: „Człowiek jest istotą rozumną”, zaraz tłumacząc: „A to oznacza [...] dalej, jest on wolną istotą rozumną”. E. Husserl, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie...*, s. 304.

⁶⁸ U. Melle, *Husserl's Personalist Ethics...*, s. 7.

rozumowy przez intuicyjne i naukowe wglądy⁶⁹. Wolność nie jest powiązana z argumentowaniem w sensie logicznym, lecz z rozumowym motywowaniem przez „intuicyjne wglądy”. Czym jednak należy się kierować, dokonując „intuicyjnego wglądu” w praktyczne motywacje? W manuskrypcie *Gemeingeist I* Husserl wprowadza materialną zasadę normatywną, która ma fundować ludzkie działania. Zasadą tą ma być zasada „miłości”, wedle której podmioty nie żyją obok siebie, lecz „w sobie nawzajem”, co nie oznacza nic innego jak tylko to, że w działaniu podmioty powinny być wspólnie za siebie odpowiedzialne⁷⁰. W tym miejscu można podjąć dalsze, szczegółowe rozważania nad etyką społeczną, a także nad polityką⁷¹; zadanie to wykracza jednak poza wąskie ramy tej pracy.

7. ZESTAWIENIE WYNIKÓW

Dalszym celem tego artykułu było udzielenie odpowiedzi na pytanie o to, jak w ogóle możliwa jest transcendentarno-fenomenologiczna filozofia praktyki. Zgodnie z dotychczasowymi ustaleniami, to ogólne pytanie wymaga podjęcia dwóch szczegółowych, bliższych problemów: czym jest *praxis* oraz jak należy działać? Pytanie o „co?” praktyki wymaga opisowo-ejdetycznej analizy fenomenu działania (redukcja transcendentalna nie wyklucza tutaj postępowania opisowo-ejdetycznego, lecz je umożliwia), zarówno w aspekcie noetycznym, jak i noematycznym. Z kolei pytanie „jak?” prowadzi do przedstawienia projektu etyki czystej, która bada formalne prawa i zależności w dziedzinie „praktycznych motywacji”, zastąpionej później etyką miłości. Melle wysuwa przypuszczenie, że pod wpływem Maxa Schelera Husserl ostatecznie zastępuje *animal rationale* przez *animal amans*⁷². Swoistym tłem Husserla rozważań nad praktyką jest teoria rozumu; według tej teorii ludzka racjonalność pełni trzy zasadnicze funkcje, teoretyczną, praktyczną i wartościującą. Ze względu na te trzy obszary

⁶⁹ E. Husserl, *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie...*, s. 304.

⁷⁰ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928...*, s. 174. Syntetyczne omówienie zagadnienia odpowiedzialności w filozofii Husserla można odnaleźć w A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa 1973, s. 374–377.

⁷¹ Zob. np. K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg, München 1988 oraz A. Gniazdowski, *Polityka i geometria. Fenomenologia Edmunda Husserla a problem demokracji*, Warszawa 2007.

⁷² Zob. U. Melle, *Edmund Husserl: From Reason to Love...*, s. 231.

realizacji *animal rationale* należy budować także odrębne nauki, które jednak z tego powodu, że przyświeca im teza o ich paralelizmie (lecz nie redukcji!), znajdują zwieńczenie w jednej, uniwersalnej nauce – fenomenologii transcendentальной.

Opisowo-ejdetycznie ujęta *praxis* jest odzwierciedleniem ludzkiej racjonalności, to znaczy jest korelatem praktycznego rozważenia środków i celów oraz właściwych im wartości. Sam racjonalny akt, którego najjaskrawszym przykładem jest refleksja nad działaniem w akcie podjęcia decyzji, już jest antycypacją pierwotnego, czy raczej – transcendentального „możę”, nieredukowalnego i niewywodliwego „czynu” subiektywności transcendentальной. Na tym poziomie analiz nie sposób zaprzeczyć wpływom Brentana (i przez to Arystotelesa) oraz Fichtego⁷³; jak podkreśliłem jednak na samym początku, kwestie historyograficzne nie są przedmiotem tego artykułu. Korelatywnie wobec racjonalnego „czynu” świadomości, fenomenologia umożliwia analizę ludzkich czynów i dzieł jako jednostek sensu. Ten kierunek badań jedynie zasygnalizowałem, podkreślając, że można go realizować w szerszych ramach filozofii świata życia (*Lebenswelt*). Na podstawie ustaleń opisowo-ejdetycznych, możliwe jest także podjęcie pytania o to, jak należy działać. Etyka czysta, która bada formalne zależności pomiędzy zasadami i prawami rozumowań praktycznych, dotyczy dziedziny „praktycznych możliwości” i praktycznego uzasadniania (ze względu na cel). Niemniej jednak, z powodu istotnego ograniczenia, a mianowicie eksplikacji jedynie formalnych zależności, etyka czysta domaga się materialnego uzupełnienia. Wraz z tym postulatem konieczne jest przejście ku etyce wolności i miłości⁷⁴. I chociaż można mieć wątpliwości, czy zasada miłości jest rzeczywiście możliwa do spełnienia, albowiem stawia przed działającym, jak sądzę, zbyt wysokie wymagania (jak można kochać wszystkich ludzi?), to bez wątpienia może być ona punktem wyjścia dla dyskusji nad słabszymi warunkami etyki, na przykład nad szacunkiem. Tym samym fenomenologia formułuje ciekawą propozycję punktu wyjścia dla dalszych rozważań.

⁷³ Zob. tamże; J. G. Hart, *Wisdom, Knowledge, and Reflective Joy: An Exchange between Aristotle and Husserl*, „The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy” III, 2003, s. 53–84; M. J. Siemek, *Husserl i dziedzictwo filozofii transcendentальной* [w:] *Filozofia transcendentальной a dialektyka*, red. naukowa M. J. Siemek, Warszawa 1994, s. 265–286.

⁷⁴ „Etykę transcendentálną cechuje orientacja egotyczna: powinność kategoryczna stanowi zobowiązanie wobec siebie samego, wyjściowy nakaz moralny dotyczy sposobu uformowania wolności jednostkowej”. M. Moryń, *Czyste Ja...*, s. 178.

Nie ulega wątpliwości, że rekonstrukcja problemu *praxis* w fenomenologii transcendentalnej stała się możliwa dzięki sukcesywnym publikacjom krytycznych pism Husserla o etyce. Publikacje te rzucają nowe światło na projekt filozoficzny autora *Badań logicznych*, pozwalając na wysunięcie zasadnej, jak sądzę, hipotezy, że praktyka jest jednym z najistotniejszych tematów fenomenologii. Dlaczego praktyka jest tak ważna w fenomenologii? Odpowiedzi na to pytanie należy szukać na metaprzeciekowej płaszczyźnie rozważań. W literaturze przedmiotu niezwykle często spotyka się tezę o „etycznym wymiarze myśli Husserla”⁷⁵ i braku rozróżnienia pomiędzy teorią a praktyką⁷⁶. Rzeczywiście, trudno zaprzeczyć obecności w pismach niemieckiego filozofa autentycznego wezwania do zmiany życia naiwnego w życie prawdziwe. Filozofia jest drogą, na której można odpowiedzieć na „zagadkę istnienia” w jego „nędzy”⁷⁷. A zatem nic nie stoi na przeszkodzie, aby użyć kategorii „praktyki” do opisu fenomenologii jako filozofii praktycznej *tout court*, a zatem filozofii, która znajduje istotne zastosowanie praktyczne. Zagadnienie to wymagałoby jednak dalszych, pogłębiających, lecz bez wątpienia ciekawych analiz.

⁷⁵ Dan Zahavi podkreśla, że „[...] ważne jest, aby nie przeoczyć etycznego wymiaru myśli Husserla. Filozof ten mówi o opartym na oczywistości samoodowiedzialnym życiu oraz stwierdza, że fenomenologiczne poszukiwanie transcendentalnego ugruntowania czyni je możliwym [...]. Życie w nastawieniu fenomenologicznym nie oznacza neutralnego, anonimowego działania, lecz stanowi *praxis* o decydującym osobowym i egzystencjalnym znaczeniu [...]. Innymi słowy, filozofia jest ściśle związana z życiem etycznym”. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Świąch, Kraków 2012, s. 92.

⁷⁶ H. R. Sepp, *Praxis und Theoria...*; J.G. Hart, *Wisdom...*, s. 84; M. Brainard, „For a New World”: *On the Practical Impulse of Husserlian Theory*, „Husserl Studies” 23 (2007), s. 17–18; G. Madison, *Transcendental Phenomenology as Practical Philosophy*, „Santalka. Filozofija” 17 (3), 2009, s. 17–28; M. Sommer, *Fenomenologia jako poważna praca i pogodna pasywność* [w:] *Współczesna fenomenologia niemiecka*, pod red. S. Czerniaka i J. Rolewskiego; teksty tłumaczeń z oryginałem porównał Stanisław Czerniak; Toruń 1999, s. 117–149.

⁷⁷ E. Husserl, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, herausg. von E. Schuhmann, Dordrecht 2005, s. 8.

THE PROBLEM OF *PRAXIS*
IN TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY

Summary

The main problem of the article is the possibility of a phenomenology of *praxis*. The article argues that it is necessary to pose two more questions: *what* is human action, and *how* should one act? The first question can be answered within a descriptive-eidetic framework, both from a noetic and a noematic point of view. The second question requires an investigation in pure ethics and in formal axiology. Nonetheless, as the author shows, the two ethical projects need to be replaced by an ethics of love.

Witold Płotka