

## ARTYKUŁY

**ANDRZEJ PÓŁTAWSKI**

(Kraków)

### FENOMENOLOGIA A ZROZUMIENIE KIM JESTEŚMY

W artykule tym nie zamierzam mówić o różnych prądach i odgałęzieniach ruchu fenomenologicznego. Pragnę jedynie zarysować istotny dla tego ruchu i, jak sądzę, także dla przyszłości filozofii wątek roli, jaką ruch ten odegrał dla odbudowy filozofii rozumianej jako poszukiwanie mądrości, a więc stawiającej sobie za cel zrozumienie człowieka i świata, w którym człowiek żyje, oraz mającej ambicję wskazania mu drogi jego życia, czy choćby pomożenia mu w znalezieniu tej drogi.

Nie będę też dążył do ogarnięcia wszystkich znaczących w tym względzie prac i osiągnięć, a odwołam się tylko do tych, z którymi się bliżej zetknąłem i uważam za ważne.

### FENOMENOLOGIA JAKO MORALNA FILOZOFIA FUNDAMENTALNA

Gdy mówimy o fenomenologii, to oczywiście nasuwa się samo nazwisko inicjatora tego kierunku, Edmunda Husserla – wszystkie odłamy ruchu fenomenologicznego są jakoś zakorzenione w jego myśli. Toteż zwłaszcza wmyślenie się w rozwój myśli Husserla i różne kierunki jego rozważań w perspektywie tego, co, jak by się wyraził Norwid, pracą pokoleń na tej myśli narosło, może służyć za dobrą nieprzewodnią zastanowienia się nad sensem i wagą fenomenologicznego podejścia.

Fenomenologia i tzw. filozofia analityczna wyrosły, jak wiadomo, z filozofii Kartezjusza, z dwu aspektów jego myśli – fenomenologia

z jego zdecydowanego zwrócenia się ku „wnętrzu” człowieka, filozofia analityczna z koncepcji wiedzy na temat *res extensa*, z oparcia się o to, co nazywa się dziś czasem „kartezyjską nauką” – nauką, skierowaną na opanowanie świata.

Jednym z głównych motywów fenomenologii Husserla było obalenie naturalizmu i scjentyzmu owej „kartezyjskiej nauki”, przezwyciężenie przyjętego przez nią rozumienia doświadczenia poprzez zbudowanie „najbardziej uniwersalnego i konsekwentnego empiryzmu, który na miejsce ograniczonego «doświadczenia» empirystów kładzie pojęcie w sposób konieczny rozszerzone, pierwotnie prezentującą naoczność”<sup>1</sup>.

Jednak mimo tej niezgodności dwu prądów myśli pokartezyjskiej istniały między nimi różne powiązania i fenomenologia nie zaczynała oczywiście od zera. Przede wszystkim, stawiając postulat wyjścia od naoczności, trzeba było zdać sobie sprawę z tego, czym ta naoczność jest. Dla Husserla, Ingardena i wielu fenomenologów owym punktem wyjścia było spostrzeżenie zmysłowe, analizowane w duchu empiryzmu brytyjskiego, przy założeniu tzw. schematu „treść – jej ujęcie jako... (np. stół czy człowiek)”; treść jako dane czy „daty”, „materiały zmysłowe”, przede wszystkim wrażenia, z drugiej zaś strony kategoryalne „ujęcie” owej treści.

W związku z taką analizą świadomości przyjmował Husserl jako teren badań fenomenologicznych „czystą świadomość”, którą mielibyśmy uzyskiwać poprzez przeprowadzenie *epoché* czy redukcji transcendentalnej – wzięcia w nawias czy zawieszenia „generalnej tezy naturalnego nastawienia” – która głosi, że świat istnieje niezależnie od świadomości. Przy tym w późniejszych jego rozważaniach operacja ta nie jest przeprowadzana przez solipsystyczne Ja, lecz „absolutnym” punktem wyjścia ma być korelatywna odpowiedniość świata i świadomej go „intersubiektywności”.

Jakie motywy miałyby skłonić nas do porzucenia „naturalnego nastawienia”? W *Ideach I* Husserla z r. 1913 jest to po prostu wolna decyzja filozofa. Chodziło tam po prostu o reformę teorii poznania i teorii nauki, traktowanej jako trwały dorobek ludzkości – i zagadnienie początku filozofowania nie było dla Husserla problemem. Dopiero po zachwianiu się wiary w podstawy naszej kultury w następstwie

<sup>1</sup> *Husserliana* t. IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, s. 254, cyt. za: S. Strasser, *Welt im Widerspruch, Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie*, Dordrecht/Boston/London 1991 (*Phaenomenologica* t. 124), s. 3. Przekład własny A.P.

pierwszej wojny światowej zaczął on odczuwać niewystarczalność takiego uzasadnienia redukcji, i w wykładach *Erste Philosophie* z lat 1923/1924 wyraźnie problem ten podnosi. Ma to być decyzja niejako stwarzająca początkującego filozofa jako takiego, „radykalne wyrzeczenie się świata”, które ma filozofowi pozwolić dostrzec ostateczną rzeczywistość i prowadzić życie w pełni prawdziwe<sup>2</sup>. Dążenie do poznania nie jest już samo przez się oczywiste, a widziane jest w kontekście wszelkich dążeń, w kontekście „sensu rozpościerającego się ponad całą kulturą”, gdyż:

Za wszelkie dążenie człowieka do dobra, prawdy i piękna odpowiada on ostatecznie poznając prawidłowość norm, kierujących poznaniem, tak że w formach poznania prawdy teoretycznej wypowiada się i przyjmuje formy poznawcze wszelka inna prawda, każda prawda o wartościach i prawda praktyczna – tak, że odpowiadamy ostatecznie za rzetelność wartości i za prawdę osiągnąć poznawczych<sup>3</sup>.

Jest to zagadnienie etyczne. W nastawieniu naturalnym związani jesteśmy interesami życia i szukamy jedynie norm zapewniających realizację tych interesów – odpowiedzialność związana jest tu wiarą w świat. Redukcja, stawiając pod znakiem zapytania cały splot tych interesów i norm, czyni filozofa niezaangażowanym obserwatorem, co ma mu umożliwić spojrzenie obiektywne.

W ten sposób Husserl, uznając niewystarczalność dotychczasowej pozycji epistemologa i teoretyka nauki, przechodzi do rozważania „dobrego życia” i drogi do jego realizacji, przy czym widzi tę drogę ciągle i do końca jako osiągalną na drodze badań naukowych; ma ona być ukazana i zrealizowana dzięki nowej nauce – fenomenologii. Zrazem, w późnym swym okresie, zdaje sobie sprawę z tego, że nauka skierowana na obiektywność nie jest zdolna do spełnienia tego zadania, gdyż przeskakuje bez badania horyzont egzystencji, sferę „świata, w którym żyjemy”, na którego terenie budowana jest wszelka nauka. Ma to być więc naukowość szczególna, nie obiektywno-logiczna, ale posiadająca większą wartość od, jak się wyraża, „obiektywno-logicznej substrukcji”<sup>4</sup>. Chodzi o odkrycie anonimowej twórczości – tego, co Husserl nazywa „konstytucją” świata naszego życia.

Redukcja staje się więc, powiedzieć można, podjęciem swoistej ascezy filozoficznej, wyrzeczenia się zwodniczych pokus, pochodzą-

<sup>2</sup> *Husserliana* t. VIII, s. 19 i 166. (Cyt. za: L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation, Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg 1982, s. 29).

<sup>3</sup> Dz. cyt., s. 25. (Landgrebe, *ibid.*).

<sup>4</sup> *Husserliana* t. VI, s. 130. Przekład A.P.

cych od mętnego splotu ziemskich interesów, osiągnięciem czegoś w rodzaju wyższej obiektywności wejrzenia w duchowy świat konstytucji, obiektywności wolnej również od „teoretyczno-logicznych substrukcji” obiektywizującej nauki. Ma to doprowadzić do osiągnięcia „prawdy w sobie” dotyczącej przede wszystkim praktyki życia, etosu działania.

Tak rozumiana konstytucja prowadzi do problematyki czasu, a skoro ma być procesem intersubiektywnym, przede wszystkim do pytania o historię<sup>5</sup>. Bliższa analiza czasu historii, przeprowadzona w oparciu o ukazaną przez Husserla niejednowymiarowość czasu przeżywanego i związek struktury świadomości jego przepływu z potrzebami działania, na który zwrócił uwagę Heidegger w *Sein und Zeit*, wskazuje na to, że – jak pisze Ludwig Landgrebe – „czas dziejów nie jest formą ciągłego następstwa przebiegającego bez luk w przyczynowości”<sup>6</sup>. Husserl zaś posługuje się właśnie takim pojęciem czasu. Historię rozumieć trzeba w sposób uwzględniający nieobliczalność wolnych działań jako takich.

Wspomniany właśnie protest Husserla przeciwko uznawaniu za po prostu istniejący – powiedzieć można: w pełni realny – świata splotu ziemskich interesów jest więc atakiem na Kantowskie pojęcie czasu, w którym żyjemy, jako „formy ciągłego następstwa przebiegającego bez luk w przyczynowości”. Husserl jednak nie doszedł tak daleko w analizie czasu i w konsolidacji swych poglądów, aby oprzeć ową doktrynę na bardziej adekwatnym pojęciu czasu.

Jeśli jednak punktem wyjścia i właściwą domeną filozofii jest „świat, w którym żyje człowiek” brany w pełnym wymiarze i ze szczególnym uwzględnieniem praktyki życia, etosu działania, to – jak zauważył Husserl w podanym cytacie z *Krisis* — medytacja filozoficzna nie może posługiwać się „teoretyczno-logicznymi substrukcjami”. Wychodząc już poza stanowisko Husserla powiedzieć można, że nie chodzi o teorię, lecz medytacja musi obracać się w ludzkim świecie społecznego współżycia, świadectw i perswazji.

Z rozważań tych widać, że podstawowym motywem fenomenologii staje się ukazanie i wyjaśnienie wolności człowieka i uchwycenie sensu działań, jakie podejmuje i podejmować powinien, aby móc prowadzić dobre, zgodne z rozumem życie. Toteż Stephan Strasser w rozważa-

<sup>5</sup> Zob. A. Półtawski, *Fenomenologia jako badanie fundamentalne* [w:] tenże, *Po co filozofować?*, Warszawa 2011, Oficyna Naukowa, s. 353–364.

<sup>6</sup> L. Landgrebe, dz. cyt., s. 153. Przekład A.P.

niach, opartych o często mniej zauważane teksty późnego Husserla, i stanowiących swego rodzaju podsumowanie długiej pracy nad myślą tego filozofa, oraz w nawiązaniu do rozważań Emanuela Lévinasa postuluje fenomenologię jako „fundamentalną filozofię moralną”<sup>7</sup>. Zaś Karol Wojtyła, podkreślając kosmologizm tradycyjnej metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, zwraca uwagę na przeżycie etyczne, zjawisko sumienia jako taki moment dostępnego jedynie w fenomenologicznej refleksji przeżywania, który bez towarzyszącego mu i również uświadamianego sobie przez nas działania w realnym świecie jest czymś po prostu pozbawionym sensu.

W zaraniu filozofii nowożytnej nastąpiło zachwianie się obrazu świata arystotelesowsko-tomistycznej metafizyki, przygotowane przez nominalizm późnego średniowiecza. W ten sposób – jak pisze Robert Spaemann – nie będąc ufundowany na wiecznych strukturach istotowych, świat utracił czytelne oblicze. U Kartezjusza po raz pierwszy *reductio ad absurdum* nie ma mocy dowodu fałszywości: wszystkie nasze oczywistości mogą być idiosynkrazjami.

Choć kartezjanizm w swym ukierunkowanym na kosmos, nastawionym materialistycznie odgałęzieniu zrezygnował z poszukiwania absolutnej pewności – która była przynajmniej jednym z głównych motywów kłopotów z istnieniem świata – podejmuje jednak, zwłaszcza w swych bardziej uproszczonych i popularnych odmianach, ten rys sceptycznego nihilizmu: odrzucenie wszystkiego, co absolutne. W ten sposób stanowi on zagrożenie dla przyjęcia czegoś takiego, jak godność człowieka – godność, potrzebę, której uznania odczuwamy dziś chyba tak, jak nigdy i która wiąże się przecież bardzo blisko z problematyką etyczną.

Robert Spaemann zauważył, że współczesna cywilizacja stanowi takie zagrożenie dla godności człowieka, jakiego jeszcze dotąd nie było. Dawniejsze cywilizacje lekcewały godność poszczególnych ludzi lub całych grup ludzkich, natomiast współczesna, chociaż przyjmuje prawo równych warunków minimalnych dla każdego, to jednocześnie istnieje w niej silna tendencja do zniesienia idei godności jako takiej. Nauka, a raczej pewien jej typ, typ kartezjański, doprowadziła do uprzedmiotowienia przyrody i człowieka. Nie istnieje ludzki punkt widzenia: antropologia biologiczna, psychologia, socjologia mogą interpretować sztukę, moralność, religię i samą naukę tylko z punktu wi-

---

<sup>7</sup> S. Strasser, dz. cyt.; zob. też: A. Póltawski, *Fenomenologia jako fundamentalna filozofia moralna według Stephena Strassera*, [w:] *Po co...*, dz. cyt., s. 330–352.

dzenia strategii przetrwania gatunku. Według Skinnera, archaiczna idea godności stanowi przy takim podejściu jedynie przeszkodę. Spaemann pisze:

W świecie, który jedyny swój cel widzi w naukowym organizowaniu warunków dla dobrego samopoczucia możliwie największej liczby ludzi, idea, która podkreśla to, co łączy naukowca z obiektami jego manipulacji – na przykład coś takiego, jak wspólny etos – jest niecelowa. Sam etos staje się obiektem, który można przekształcić z racji instrumentalnych czy z racji funkcjonowania systemu. Nauka jako nauka nie ma etosu. Jeśli jednak etos naukowca sam staje się przedmiotem nauki, to równa się to radykalnemu wyzwoleniu ze środowiska tego, co ludzkie, czyli z tego, co jest warunkiem godności<sup>8</sup>.

Fenomenologia rozumiana jako „fundamentalna filozofia moralna”, jako konieczne zwrócenie się ku wnętrzu człowieka ma więc ogromną i nieredukowalną rolę w naszym zbliżaniu się ku coraz lepszemu zrozumieniu tego, czym jesteśmy i w jakim świecie żyjemy. Wydaje się, że tylko jako taka może tę rolę spełnić, a ogromny dorobek fenomenologicznych analiz ludzkiej rzeczywistości – dorobek, w którym zdumiewająco wielki udział miał jej inicjator – dowodzi jej możliwości.

Już sam Husserl zakwestionował i doprowadził właściwie prawie do końca *reductio ad absurdum* ujęcia fenomenologii jako „nauki ścisłej” w sensie tego, co określił jako „teoretyczno-logiczne substrukcje”, co jednak oczywiście nie odbiera jej godności odpowiedzialnej dziedziny ludzkiej myśli. Dla zrozumienia człowieka i świata, w którym człowiek żyje – jest ona w oczywisty sposób rozważaniem fundamentalnym. Chyba, że jesteśmy gotowi w ogóle zrezygnować z poszukiwania jakiegoś sensu życia ludzkiego i sensu świata, w którym żyjemy – że, jak to dziś dosyć modne, nie uznajemy żadnej prawdy, a wszystko jest dla nas tylko dowolnie przyjętą, taką czy inną idiosynkrazją.

Czy czysto filozoficzne analizy wystarczą już do pełnego ukazania drogi „dobrego życia” – to zagadnienie osobne. W każdym razie otwierają one horyzont takiej drogi i mogą wskazać jej kierunek.

## WYJŚCIE POZA SIEBIE

Jednak „redukcja fenomenologiczna”, mająca prowadzić do umieszczenia filozofa w królestwie „czystej świadomości”, okazała się zabiegiem bynajmniej nie neutralnym w stosunku do rzetelności uży-

<sup>8</sup> R. Spaemann, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, przeł. Jarosław Merecki, Warszawa 2006, s. 166.

skiwanych przez niego wyników poznawczych. Grozi bowiem całkowitym odcięciem podmiotu od świata, w którym ma on działać. Pojawia się zagadnienie „istnienia świata” – tematu, z którym spotyka się polski student filozofii zainteresowany fenomenologią już w tytule dzieła najwybitniejszego przedstawiciela tego ruchu w Polsce, Romana Ingardena.

Jak już wspominałem, dla Husserla punktem wyjścia była naoczność spostrzeżeniowa, pojęta według schematu „treść naoczna (zasadniczo wrażeniowa) – jej ujęcie jako... (pewien przedmiot)”. Schemat ten jest w gruncie rzeczy tworem teoretycznej spekulacji, powstałej w następstwie przyjęcia – z jednej strony – kartezjańskiego postulatu całkowitej, matematycznej pewności, pełnej – powiedzieć można – obejmowalności przedmiotu przez świadomość, z drugiej zaś strony atomistycznej i sensualistycznej koncepcji doświadczenia empirystów brytyjskich. Spekulację tę motywowały też i uprawdopodobniały badania dziewiętnastowiecznych psychofizjologów – w następstwie błędu, nazwanego przez Wiliama Jamesa *psychologist's fallacy* – przenoszenia wiedzy anatomiczno-fizjologicznej na opis przeżyć. Taką teorię spostrzegania skrytykował potem sam Husserl<sup>9</sup>, choć nigdy nie wyrzekł się ostatecznie zarówno związanej z nią koncepcji „ujmowania” dat, jak też rozumienia procesu poznawczego jako ciągłej i niejako zaczynającej się od zera syntezy dat.

Naoczność jest przy tym dla Husserla stopniowalna i mierzy się określonością przedmiotu. Określenie zaś – sens przedmiotu – pochodzić ma z dokonującego się w akcie spostrzeżenia ujęcia materiałów zmysłowych – wrażeń, które same w sobie pozbawione być mają wszelkiego sensu, a zarazem „motywują” ujęcie.

Hasło opisowej analizy przeżyć, rzucone przez fenomenologów (a także, m.in. Wiliama James'a, Bergsona i psychologów postaci) miało właśnie zapobiec tego rodzaju błędom. Toteż w miarę postępu

---

<sup>9</sup> „Panujący powszechnie zarówno w psychologii, jak i teorii poznania sensualizm dat, w jaki najczęściej uwikłani są również ci, którzy słownie z nim polemizują – czy też z tym, co rozumieją pod terminem sensualizm – polega na tym, że buduje on życie świadomościowe z dat jako gotowych jak gdyby przedmiotów. Jest przy tym całkowicie obojętne, czy uważa on te daty za oddzielne atomy psychiczne, poziewiane razem w mniej lub bardziej zwarte kupki według niezrozumiałych praw faktycznych podobnych do praw mechaniki, czy też mówi się o całościach i jakościach postaciowych, traktując całości jako pierwotniejsze od elementów, jakie w nich można wyróżnić – i czy się w tej sferze z góry już istniejących przedmiotów wyróżnia daty zmysłowe i przeżycia intencjonalne jako przeżycia innego gatunku” (E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Halle 1929, s. 252 i n., przekład własny A.P.).

swych analiz Husserl doszedł do całościowej koncepcji doświadczenia zmysłowego i zdał sobie sprawę z tego, że całe spostrzeżenie obejmuje intencjonalnie, „obok spostrzeganej w specjalnym sensie rzeczy czy procesu mnie i świat otaczający”<sup>10</sup>. Warunkiem wszelkiej konstytucji – nadawania czy uchwycenia sensu – jest więc horyzont świata jako otwarty – ale posiadający określoną strukturę – teren doświadczenia.

Dążenie do nieuprzedzonego opisu, do tworzenia pojęć w oparciu o bezpośrednią naoczność, bez powielania aparatury pojęciowej i metod ukutych dla innego rodzaju przedmiotów, było głównym postulatem i atutem fenomenologii i jej teoretycznych sprzymierzeńców i zaowocowało ogromnym dorobkiem teoretycznym XX wieku.

Jednak dla Husserla, pioniera filozofii jako „nauki ścisłej”, rezygnacja z postulatu całkowitej pewności, postulatu najsilniej motywującego ową – powiedziec można – spłaszczoną koncepcję „świadomości” jako dostępnej w pełni, „całości bytu absolutnego, w którą nic nie może wtargnąć i z której nic nie może się wymknąć”<sup>11</sup>, była czymś bardzo trudnym. Toteż, jak zauważył Ernst Tugendhat, w tekstach tego myśliciela zaznaczają się dwie niezgodne ze sobą tendencje, określone przez Tugendhata jako motyw „krytyczny” i motyw „dogmatyczny”<sup>12</sup>. Husserl, poszukuje pewności dla ostatecznego uzasadnienia wszelkiego poznania. Jednak postulat ten dopuszcza dwie interpretacje, przeplatające się nieustannie w jego rozważaniach i nigdy wyraźnie przez niego nie odróżnione. Pierwsza, zgodna z postulatem fenomenologii jako nauki całkowicie krytycznej, widzi owo ostateczne uzasadnienie jako przyświecający w nieskończoności cel stopniowego wyjaśniania i uprawomocniania wzajemnie uzupełniających się wglądów. Druga – motyw dogmatyczny – zakłada, że uprawomocnienie takie uzyskać można niejako od razu w sferze *cogito*, sferze „czystej świadomości” dla jej poszczególnych elementów. Brak wyraźnego odróżnienia tych dwu motywów, prowadzących do zupełnie różnych teorii poznania, odpowiedzialny jest, jak się zdaje, za wszystkie kłopoty związane z transcendentalem idealizmem twórcy fenomenologii.

Podstawowym pojęciem filozofii Husserla jest „konstytucja”. Sens świata i jego zawartości ma się „konstytuować” w przebiegu doświad-

<sup>10</sup> *Husserliana*, t. XVI, s. 87. Cyt. za: S. Strasser, *Welt im Widerspruch*, dz. cyt. Przekład własny A.P.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, b. m., 1967, PWN, s. 160 (oryginału 93).

<sup>12</sup> E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.



czenia, rozumianego jako ciąg intencjonalnych aktów świadomości. W idealistycznym, atomizującym schemacie „motywu dogmatycznego” to konstytuowanie się miałyby przebiegać niejako „od zera”. Przeczy temu stwierdzenie, że korelatem spostrzegania nie jest pewien określony przedmiot czy „noemat”, lecz świat; temu korelatowi musi bowiem po stronie spostrzegającego odpowiadać coś, co można nazwać „modelem świata” i co w oczywisty sposób nie może się zmieścić w „czystej świadomości” jako strumieniu danych, gdyż w wysokim stopniu ją transcenduje zarówno w kierunku „wewnętrznym” – ku podmiotowi, jak i „zewnętrznym” – ku światu. To, co nam się świadomie ukazuje, jest niejako jedynie wierzchołkiem góry lodowej, wystającym nad powierzchnię oceanu, w ogromnej części zanurzonej w sferze znajdującej się poza „strumieniem przeżyć”. Stwierdzenie to rozbija mit o zamknięciu w sobie świadomości i ukazuje daleką perspektywę wnętrza człowieka, perspektywę na to, co musi istnieć i funkcjonować, aby człowiek mógł być w ogóle świadomy, co aktualnie wyraźnie nie uświadomione, nie „dane”, ale konieczne dla naszego bycia świadomym jako nie dająca się oddzielić od świadomości rozumianej jako „strumień przeżyć” jej druga strona. Zarazem zaś likwiduje nieprzenikalną zasłonę, oddzielającą świat od „świadomości”. „Nadawanie sensu” dokonuje się bowiem w szerokim kontekście sytuacji człowieka, działającego w realnym świecie. Idealizm transcendentálny określić zatem można jako pomieszanie posiadanego przez podmiot w zapleczu bezpośredniego przeżywania modelu świata z samym jego korelatem – realnym światem.

Jak podkreślił Stephan Strasser, nie wolno utożsamiać, jak to ma miejsce u Husserla, naoczności z określeniem; dodać też można: utożsamienie to jest błędem, ponieważ podstawy określania tkwią w strukturze i funkcjonowaniu naszego modelu świata, w składających się na niego systemach sensów, i z koniecznością sięgają daleko poza treści efektywnie obecne, dające się wskazać w aktualnej zawartości tego, co nazwano „strumieniem świadomości”.

Husserl chce tworzyć naukę, wyjść od naukowego opisu, zaczyna od opisowych pojęć nauki. Tymczasem – stwierdza Strasser – nauka stosuje redukcję poznawczą, zajmuje postawę „niezaangażowanego obserwatora”, która odbiera bytom w świecie ich światowy charakter. Zajmując się rzeczami w świecie i zakładając już zażyłość ze światem, nauka nie wie nic – wraz z idealistycznie interpretowaną fenomenologią transcendentálną – o świecie jako takim. Husserl napisał: „Skoro «coś w ogóle» czystej logiki kryje w sobie

sens bytu światowego, to [sens] ten należy do podstawowych pojęć logiki”<sup>13</sup>.

Husserl kładzie nacisk na pretensję prawdy do absolutności. Jednakże prawda świata – zauważa Strasser – powinna objąć obchodzenie się (*Umgang*) z nim [...] a zatem należy *od początku* uwzględnić aspekt *praktyki i etyki*. Błąd Husserla – w jego oficjalnej doktrynie – polega więc na tym, że *nie zaczyna* on jej konstrukcji od początku. Jak pokazał Emanuel Lévinas, uprawiana w nastawieniu „niezaangażowanego obserwatora” ontologia jako systematyczne poznanie wszystkich bytów nie jest fundamentem filozofii. Ilustracją tego stwierdzenia mogą być trudności, jakie miał Roman Ingarden z ontologicznym ujęciem problematyki wartości.

Podsumowując: fenomenologia transcendentálna w swej oficjalnej Husserlowskiej wersji nie doprowadziła do pełnego rozszerzenia sfery doświadczenia, gdyż nie wyszła od jego pełnej, pierwotnej postaci, rozpoczęła swoją pracę zbyt późno, na terenie nauki. Jednak postawiła ona także postulat odrębnej, bardziej od metod nauk przyrodniczych adekwatnej metodologii i budowania właściwej jej siatki pojęć w oparciu o bezpośrednie doświadczenie, o dane przeżyciowe. Rzetelny wysiłek w kierunku realizacji tego postulatu umożliwił przełamanie tradycyjnego schematu, odziedziczonego po Locke’owskiej odmianie kartezjanizmu i otworzył fenomenologii perspektywę bardziej zgodną z jej podstawowymi postulatami, umożliwił odejście od swego rodzaju atomizującej filozofii analitycznej „czystej świadomości” motywu dogmatycznego.

Husserl wprowadził pojęcie *Lebenswelt*, „świata, w którym żyjemy”. Stanowiło ono odwrócenie się od „redukcji kognitywnej”, implikując – jak zauważa Strasser – „że «najściślejsza nauka», «najczystsza teoria» zakorzeniona jest w ziemskim świecie życia praktycznego z jego wartościowaniami, dążeniami i normami”<sup>14</sup>. W ten sposób ugruntowanie wszystkiego innego w świecie danych w spostrzeżeniu ciał – wynikające z wyjścia analiz Husserlowskiej fenomenologii od „spostreżenia zewnętrznego” – stało się wątpliwe. Porządek fundowania zdaje się odwracać: tym, co leży u podstaw poznania nie są „dane” w spostrzeżeniu proste jakości i ewentualnie nadbudowane nad nimi jakości postaciowe, ani nawet prezentujące się w nim rzeczy, lecz ugruntowane w całościowym modelu świata *sensu*. Ponadto w życiu praktycznym obowiązują pewne normy postępowania, działania w nim są oceniane.

<sup>13</sup> *Husserliana*, t. XVII, s. 237. Przekład własny A.P.

<sup>14</sup> S. Strasser, dz. cyt., s. 70.

Powiedzieć można, że *motyw dogmatyczny* koncepcji Husserla jest równoznaczny z przyjęciem podstawowych tez pozytywistycznego empiryzmu czy też — jak go raczej należy określić — racjonalistycznego sensualizmu, rozwijanego przez szeregi myślicieli nawożytych od Locke’a do Carnapa.

Metodą fenomenologii miał być jednak nieuprzedzony, tj. nie oparty o przyjęte z góry założenia — a więc w pełni krytyczny — opis przeżywania i jego korelatów, budowanie kategorii tego opisu w oparciu o same fenomeny.

O fenomenologii mówić więc można przynajmniej w dwu podstawowych znaczeniach: motywu dogmatycznego, przyjmującego atomizm „ujmowanych” intelektem, w sobie samych bezsensownych, ale jakoś dostarczających nam informacji o „świecie zewnętrznym” „dat”, oraz — z drugiej strony — motywu krytycznego, dążenia do nieuprzedzonego tworzenia pojęć filozoficznych w oparciu o pełne, pojawiające się nam w przytomnym obcowaniu ze światem fenomeny.

Jak widzieliśmy, Husserl, nie odróżniając wyraźnie tych dwu motywów, był niejako fenomenologiem w obu tych — wyraźnie ze sobą niezgodnych — znaczeniach.

Łatwo zauważyć, że również Roman Ingarden odziedziczył w swych badaniach to rozszczepienie; bowiem, z jednej strony, przyjął zasadnicze elementy epistemologii Husserla, wraz z jego anatomią aktu spostrzegania jako podstawowego źródła wiedzy o rzeczywistości, z drugiej zaś strony, specjalnie w swych rozważaniach zawartych w *Książeczce o człowieku* i tekstach o wartościach starał się wyjść poza ten schemat i uwzględnić pełną zawartość fenomenów, jakie się nam w tym życiu ukazują. Można więc powiedzieć, że był fenomenologiem w sensie bardzo bliskim do tego, w jakim był nim Husserl. W ostatnich tygodniach życia Ingarden napisał jednak: „[...] podmiot poznający ma bezpośredni dostęp do różnych od siebie (swego Ja) istności, jeżeli w ogóle ma być podmiotem poznającym”<sup>15</sup>.

#### OD ATOMIZUJĄCEJ ANALIZY SPOSTRZEGANIA DO METAFIZYKI ŚWIATA, W KTÓRYM ŻYJĄ OSOBY

Czego wymaga od nas postulat nieuprzedzonego opisu i co można powiedzieć o sposobie jego realizacji? Jakiego rodzaju działalnością jest filozofia, co opisuje filozof i jak ma to robić?

<sup>15</sup> R. Ingarden, *Studia z teorii poznania*, oprac. A. Węgrzecki, Warszawa 1995, PWN, s. 11.

Jak podkreśla Robert Spaemann, na którego analizie pojęcia filozofii chciałbym się tu oprzeć<sup>16</sup>, filozofia jest przedsięwzięciem osobistym, podejmowanym przez każdego filozofa. Tu, powiedziałbym, leży zasadnicza fenomenologiczność filozofii: jest w gruncie rzeczy możliwie pełną eksploracją bezpośredniego doświadczenia, przeżywania i życia, a więc także działania, oraz próbą porządkowania świata i siebie przez filozofa z pomocą myśli innych filozofów, próbą wyrażenia także ich wizji we własnym kontekście i języku oraz jej zrozumienia.

Spaemann przeciwstawia filozofię naukom według łacińskiego przysłowia *ars longa, vita brevis*: nauka budowana jest wiekami przez wysiłek pokoleń, filozofia dotyczy naszego krótkiego życia i musi podjąć decyzję co do jego sensu i kierunku. Od filozofii – pisze – oczekujemy pomocy w porozumiewaniu się co do celów działania i reguł działania ograniczających.

Ponieważ filozofia pyta o wszystko, nie ma w niej żadnej z góry obowiązującej „naturalnej warstwy” zdrowego rozsądku, ponieważ i sens i istnienie takiej warstwy są również sporne. Filozofia jest refleksją absolutną, nauki próbami redukcji. Ale istnieje określone wymaganie co do postawy filozofa: racjonalność rozumiana jako własność podmiotów, nie zaś jako oderwana od nich struktura, szukanie argumentów i dążenie do eliminacji wpływu na myślenie wszelkich interesów. To drugi charakterystyczny rys fenomenologiczności filozofii, która nim właśnie różni się od ideologii, chociaż i ideologie nie są przecież jedynie wyrazem interesów; z drugiej zaś strony całkowita eliminacja interesów – partykularności – z myśli i działalności filozofa jest tylko pewnym ideałem. Toteż Spaemann mówi o cnocie racjonalności mającej cechować filozofujący podmiot.

Filozofia jest anarchiczna jak język potoczny; lecz, jako myślenie, ma swoje reguły. Stephan Strasser mówi o postawie rycerskiej, która winna charakteryzować filozofa. Spaemann zauważa przy tym, że pokojowe współistnienie szkół jest rezygnacją z filozofii. Jest ona bowiem walką, walką o ustalenie i uznanie tego, co jest naprawdę rzeczywiste; walką rycerską, wymagającą od swych uczestników cnoty racjonalności. Do tej zaś – jako jedynej podstawy jedności filozofii jako takiej – należą zdaniem Spaemanna trzy rzeczy: po pierwsze, świadomość własnej partykularności – a więc właśnie niemożności

---

<sup>16</sup> Zob. R. Spaemann, *Kroki poza siebie. Przemówienia i eseje I*, przeł. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.

całkowitego przewyciężenia interesów; po drugie – życzliwość; po trzecie zaś gotowość dopuszczenia do głosu nawet tych, z którymi nie potrafimy prowadzić owocnej dyskusji – a więc tolerancja. Są to głębokie rysy etyczne filozofii.

Bez tej postawy pozostaje ona po prostu ideologią w sensie pejoratywnym, narzędziem promowania własnych interesów. Przy tym nieunikniona partykularność filozofa i jego doktryny umieszcza ją na pograniczu takiej ideologii i to – w konkretnej realizacji – zawsze jednak w zabarwieniu pewnymi interesami.

Wyszędłszy od kartezjańsko-empirystycznego podejścia do doświadczenia jako spostrzegania i prowadzeni postulatem wykorzystania pełni doświadczenia jako „prawdziwego pozytywizmu”, fenomenologowie dążyli do uwolnienia się od kartezjanizmu, „raka psychologii” (Ludwig Binswanger) – idei, której przerost owocuje niszczeniem innych tkanek prawidłowej wizji rzeczywistości i zaburzeniem całości tej wizji. Na tej drodze trzeba było dojść do wyraźnego odróżnienia filozofii od rozumianej po kartezjańsku nauki oraz zdać sobie sprawę z zasadniczej różnicy postaw naukowca i filozofa oraz z tego, że operują oni na polu przedmiotowym o innym zakresie – przy czym pole to jest dla filozofa wcześniejsze teoretycznie i szersze niż dla nauki, która porusza się już w ramach poznawczej redukcji. Jak pokazał Stephan Strasser, przełom ten zainicjowany został już przez Husserla.

Zmienia się więc zasadniczo rozumienie punktu wyjścia filozofa. Nie jest to już „czysta świadomość” czy „strumień przeżywania”, lecz myśląca i działająca realna ludzka osoba wraz ze światem w którym żyje. Filozofowanie staje się znowu próbą budowania metafizyki – uchwycenia istoty – świata zawierającego osoby.

Ponieważ świat ten posiada swego rodzaju hierarchiczną strukturę i ponieważ bezpośrednio dla nas dostępną najwyższą jego warstwę stanowią ludzkie osoby, antropologia filozoficzna jest tej metafizyki rdzeniem. Ponieważ zaś osoby te są istotami działającymi oraz uważającymi się za wolne i chcącymi być wolne, ponieważ mogą one rozwijać się lub degenerować moralnie, zaś wolne działanie zakłada etykę – etyczne działanie i rozwój moralny są dla nich istotne. Rdzeniem antropologii filozoficznej jest więc zagadnienie działania moralnego jako drogi do rozwoju i spełnienia się osób. Zrozumienie tego jest koniecznym krokiem dla osiągnięcia realistycznej fenomenologii, do której zbudowania dążył z taką determinacją Roman Ingarden.

Przeciwstawiając skierowane na całość i przyznające pierwszeństwo całości rozumienie stosowanej przez budującą z wyodrębnie-

nych elementów symulacji przedmiotów, nastawioną na opanowanie świata naukę, podejście fenomenologiczne ma – jak powiedział Erwin Straus o naszym zmysłowym kontakcie ze światem – charakter totalny. Konieczność takiego podejścia zaczęli obecnie rozumieć także myśliciele bliscy filozofii analitycznej.

Zacytuję dwu z nich. Wilfried Sellars napisał:

Idealnym celem filozofowania jest refleksyjne zadomowienie się w pełni złożoności wielowymiarowego systemu pojęciowego, za pomocą którego doznajemy, myślimy i działamy<sup>17</sup>.

Zaś Ernest Soza dodał:

Poznawcze uprawomocnienie pochodzi ostatecznie nie z samej bezpośredniości oczywistości lub wiarygodności, lecz z maksimum koherencji ze wszystkimi odpowiednimi względami, włączając w to wszystkie odpowiednie intuicyjnie wiarygodne dane<sup>18</sup>.

## PHENOMENOLOGY AND UNDERSTANDING, WHO ARE WE?

### Summary

The article is a survey of the development of the idea of phenomenology as a fundamental *moral* philosophy and as ‘a most universal and consequent empiricism based on primary presenting intuition’ (Husserl) – in some of the late analyses of Husserl and in the deliberations of Stephan Strasser, Ludwig Landgrebe, Karol Wojtyła and Emanuel Lévinas. In the last part of the text the author argues, in accordance with Robert Spaemann and Stephan Strasser, that such a philosophy is, in the first place, founded on a certain moral attitude of the philosopher and is a personal attempt of each philosophizing person to *understand* the world and his or her place and tasks in it. This demands a construction of a *total* view of the universe. Thus, philosophizing is an activity essentially different from scientific research; its theoretical position lies before that of science and its field of operation is more extensive than that of science, because every science presupposes a reduced field of operation.

*Andrzej Póltawski*

---

<sup>17</sup> W. S. Sellars, *The Structure of Knowledge* [w:] Castañeda H.-N. (ed.) *Action, Knowledge and Reality. Critical Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Bobbs-Merill, Indianapolis 1975, s. 295, cyt. za: T. Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2009, s. 159 i n.

<sup>18</sup> E. Sosa, *Classical Analysis*, „Journal of Philosophy”, 80, s. 706, cyt. za: T. Szubka, dz. cyt., s. 107.